

XX საუკუნის  
ქართული ფილოსოფიის  
ანთოლოგია

II ტომი

I ნაკვეთი



# XX სეკუნის ქართული ზინდოსოფიის ანთოდოგია

II ტ.

I ნაკვეთი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1999

87 (2Γ)  
1(479,22)  
პ 567



ანთოლოგიის მეორე ტომის პირველ ნაკვეთში შესულია ნაწყვეტები ა. ბოჭორიშვილის, შ. ზიდაშელის, ზ. მიქელაძის, ნ. ჭავჭავაძის, ო. ბაკურაძის, ზ. კაკაბაძის ფილოსოფიური შრომებიდან.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტებისა და ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

სარედაქციო კოლეგია:

გ. თევზაძე, ვ. ერქომაიშვილი, თ. ბუაჩიძე,  
ნ. ბერძენიშვილი, ჯ. კორძაია, ე. კოდუა,  
ლ. მჭედლიშვილი.

შემდგენელი ე. კოდუა

II ტომის 1 ნაკვეთის რედაქტორი ე. კოდუა

რეცენზენტები: თ. ბუაჩიძე

ვ. ერქომაიშვილი

K289.660

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999

0301010000

პ —————

608(06)—99

ISBN 99928—31—86—3



საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკა

## ა ნ ბ ი ა ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი

გამორჩენილი ქართველი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი ანგია თადეოზის ძე ბოჭორიშვილი დაიბადა 1902 წლის 16 დეკემბერს ს. ლახამულაში (ზემო სვანეთი) სასულიერო პირის ოჯახში. ქუთაისის პირველი გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, 1920 წელს, იგი შევიდა თბილისის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე. პროფ. დ. უზნაძისა და პროფ. შ. ნუცუბიძის შუამდგომლობით იგი დატოვეს უნივერსიტეტში საპროფესოროდ მოსამზადებლად. 1928—1933 წლებში ა. ბოჭორიშვილი მუშაობდა უნივერსიტეტის ზოგადი ფსიქოლოგიის კათედრაზე. ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის დაარსების დღიდან მუშაობდა ამ ინსტიტუტში, სადაც განაგებდა ფსიქოლოგიის კათედრას. 1939 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე: „ფსიქოლოგიის საგანი გერმანულ ფსიქოლოგიაში“.

1955 წელს ა. ბოჭორიშვილს ირჩევენ საქ. მეცნ. აკადემიის ნამდვილ წევრად, 1957 წელს ვიცე-პრეზიდენტად და იგი სამუშაოდ გადადის თბილისში. 1957—1962 წლებში ხელმძღვანელობდა დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ფსიქოლოგიის ისტორიის განყოფილებას, ხოლო 1962 წლიდან იგი ფილოსოფიის ინსტიტუტში მოღვაწეობს, სადაც განაგებდა ჯერ „ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის“ განყოფილებას, ხოლო 1967 წლიდან გარდაცვალებამდე „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ განყოფილებას. სხვადასხვა დროს არჩეული იყო საქართველოს ფსიქოლოგთა და ფილოსოფოსთა საზოგადოებების თავმჯდომარედ, საზოგადოება „ცოდნის“ თავმჯდომარედ, წლების განმავლობაში რედაქტორობდა საქ. მეცნ. აკადემიის ჟურნალ „მოამბეს“, „მაცნეს“.

გარდაიცვალა 1982 წლის 15 აპრილს. დაკრძალულია საბურთალოს საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში.

ა. ბოჭორიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობის ასპარეზი მეტად ფართოა. იგი მოიცავს ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის კარდინალურ

პრობლემებს. ფსიქოლოგიაში მისი კვლევის უმთავრეს თემას წარმოადგენდა ფსიქიკის რაობის, მისი არსის დადგენა, რომელსაც მიეძღვნა „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ სამტომეული, აგრეთვე „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“. სწორედ ამ სფეროში ძიების შედეგია ა. ბოჭორიშვილის მიერ მეცნიერებაში შემოტანილი ცნება „ფსიქოლოგიაში ფსიქოლოგიაში“.

ა. ბოჭორიშვილს საინტერესო გამოკვლევები აქვს ფილოსოფიის მრავალ დარგში: ენის ფილოსოფია, ფილოსოფიის ისტორია, გნოსეოლოგია, ესთეტიკა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია...

საყოველთაოდ ცნობილია მისი ფუნდამენტური გამოკვლევები ესთეტიკაში: „კანტის ესთეტიკა“, „ფენომენოლოგიური ესთეტიკა“, „მხატვრული ნაწარმოების საწყისის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში“ და სხვ.

ა. ბოჭორიშვილის ინიციატივით საქ. მეცნ. აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში გაიხსნა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ განყოფილება, რომელიც თავის დროზე ბევრ წინააღმდეგობას წააწყდა. ა. ბოჭორიშვილი ყოველთვის გამოდიოდა ჭეშმარიტი ფილოსოფიის ფარგლებში ადამიანის ფილოსოფიის შემსწავლელი დამოუკიდებელი დისციპლინის გამოყოფის სასარგებლოდ. ამ საკითხზე თავისი თვალსაზრისი მან ჩამოაყალიბა ფუნდამენტურ გამოკვლევაში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“ და კრებულთა სერიაში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, საიდანაც არის კიდევ ამოღებული აქ წარმოდგენილი სტატია.

თინა ბოჭორიშვილი

## ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ<sup>1</sup>

ფილოსოფიურ დისციპლინებს უკანასკნელად შეემატა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ამ დისციპლინის არსებობა ფაქტია. ამ სახელწოდებით აღინიშნება უზოგადესი, ფილოსოფიური მეცნიერება ადამიანის რაობის შესახებ, მისი სტრუქტურისა და ადგილის შესახებ

<sup>1</sup> ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, თბილისი, 1973, გვ. 5—36.

მსოფლიოში, მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ და ა. შ. სპეციალური ლიტერატურა ამ დისციპლინაზე არაჩვეულებრივი ჩქარი ტემპით იზრდება. უკვე არსებობს ლიტერატურა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიის შესახებ. გამოიცა ლიტერატურა, რომელიც ამ დისციპლინის პოპულარულ გადმოცემას ემსახურება. წამოიჭრა საკითხები ამ მეცნიერების ადგილის შესახებ ფილოსოფიაში, მისი კავშირის შესახებ სპეციალურ მეცნიერებასთან და ა. შ. გაჩნდნენ სხვადასხვა მიმართულებები თვითონ ამ მეცნიერებაში და გაჩაღდა დისკუსია ცალკეულ მკვლევართა შორის. უკვე ცნობილი გახდნენ ამ დისციპლინის მთავარი შემოქმედნი და წინამორბედები. მოცულობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა დღითიდღე იზრდება, ინტერესი ამ მეცნიერებისადმი ფართოვდება. ისიც შეინიშნება, რომ ზოგი სპეციალური და აგრეთვე ფილოსოფიური დარგის პრობლემატიკამ გადმოინაცვლა ადგილი ამ ახალ დისციპლინაში. როგორც ხდება ხოლმე ასეთ ვითარებაში, სწრაფს განვითარებას მოჰყვა „კრიზისიც“, რომელსაც ეძახიან „კრიზისის სიმდიდრის გამო“; წამოიჭრა საკითხები ამ მეცნიერების არსებობის უფლებების შესახებ, მისი მტკიცე საზღვრების დადგენის შესახებ, მისი თეორიული ძირითადი დებულებების თარბაზე და ა. შ. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უკვე მიაღწია განვითარების იმ დონეს, რომელიც მის ხელაღებით უარყოფას უსაფუძვლოს ხდის. უკიდურესი სკეპტიციზმიცა და ნიჰილიზმიც ამ მეცნიერების მიმართ გვერდს ვერ აუვლის მას. ვინც ამ მეცნიერების პოზიტივურ მნიშვნელობას უარყოფს, მან ნეგატიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა შექმნას, რაღაც პოზიცია მაინც უნდა დაიჭიროს ამ მეცნიერების მიმართ. ეს თავის მხრით ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესწავლასა და შეფასებას გულისხმობს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ახალი ფილოსოფიური დისციპლინაა, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ახალი. ამ მხრივ იგი აქსიოლოგიაზეც უფრო ახალგაზრდაა. მაგრამ ამან არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ის პრობლემები, რომლებმაც თავი მოიყარეს ამ დისციპლინაში, მხოლოდ ახლა გახდნენ მსჯელობის საგანი. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ ანთროპოლოგიის პრობლემები არიან უძველესი პრობლემები და ინტერესიც ამ პრობლემების მიმართ მეტ-ნაკლებად თითქმის ყოველ-

თვის იყო. ის, რაც არის ახალი, რამაც მოგვცა საფუძველი ახალ მეცნიერებაზე ვილაპარაკოთ, არის ანთროპოლოგიის პრობლემების გადაქცევა ანთროპოლოგიის პრობლემად ე. ი. სპეციალურ მეცნიერულ დიფერენციული კვლევის ადგილის დაჭერა ფილოსოფიური კვლევის მიერ, პარციალური შემეცნების ნაცვლად ტოტალური შემეცნების მიზნად დასახვა. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რაში მდგომარეობს განსხვავება ძველსა და ახალ ანთროპოლოგიას შორის, გავისხენოთ ზოგი რამ იქიდან, თუ რა სახე ჰქონდა ადამიანის პრობლემის განხილვას მანამ, სანამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია გაჩნდებოდა.

სპეციალურ მეცნიერებათაგან ფსიქოლოგია არის ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელიც აცხადებდა (და აცხადებს) პრეტენზიას ადამიანის ბუნების გამოკვლევაზე, სოლო ფილოსოფიურ დისციპლინათა შორის ეთიკას ჰქონდა უახლოესი კავშირი ადამიანის რაობის პრობლემასთან. რახან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის არც ფსიქოლოგია და არც ეთიკა, არამედ თავისთავადი მეცნიერება, თავისი საკუთარი საგნითა და თვალსაზრისით, არ იქნება ზედმეტი, თუ გავარკვევთ იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ადამიანის ფსიქოლოგიურ და ეთიკურ კვლევასა და ადამიანის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ კვლევას შორის. ამგვარი დისტინქცია დაგვეხმარება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსის წვდომის საქმეში და მთელ რიგ შესაძლებელ გაუგებრობებს აგვაცდენს.

ფსიქოლოგია, თუ ლოგიკურ თანმიმდევრობას დავიცავთ და პირველ ნაბიჯთან შევათანხმებთ მსჯელობის შემდგომს მსვლელობას, უნდა მივიჩნიოთ ისეთ მეცნიერებად, რომელიც ფსიქიკას შეისწავლის თეორიულად და ჩამოყალიბდება როგორც თეტიკური ნომოთეტიკური თეორია. ეს ნაკარნახევია მეცნიერების საგნის განსაზღვრის იმ უმაღლესი პრინციპიდან, რომლის მიხედვით, მეცნიერებას აქვს მხოლოდ ერთი საგანი კვლევისა და ერთი კვლევის საგანი მხოლოდ ერთი მეცნიერებით შეისწავლება. ფსიქოლოგიის საგანი არის ფსიქიკა, ხოლო მეცნიერება, რომელიც ფსიქიკას შეისწავლის, არის ფსიქოლოგია.

როგორ გაჩნდა ფსიქოლოგიაში იმის პრეტენზია, რომ ამ მეცნიერების მონაპოვარი ჩაითვალოს ადამიანის შემეცნებად? რა უფლებით

ამბობენ, რომ ფსიქოლოგია არის, თუ ერთადერთი არა, ერთ-ერთი მეცნიერება მაინც პიროვნების შესახებ?

ამგვარი შეხედულება განაპირობა მრავალმა ფაქტორმა. აქ როლი ითამაშა იმან, რომ არ იყო გათიშული ცნებები — ადამიანი, პიროვნება, სული, ფსიქიკა... არ იყო ცნობილი ანთროპოლოგიური პრობლემის სპეციფიკური ხასიათი და არ იყო მტკიცედ დადგენილი ფსიქიკის ცნება. ამ თეორიული სიცხადის უკმარობას დაერთო ფსიქოლოგიის პრაქტიკული უნაყოფობა. ფსიქოლოგიისგან მოითხოვდნენ იმას, რისი მიცემაც შეეძლო მხოლოდ მეცნიერებას ადამიანის შესახებ. ფსიქოლოგიამ ძალაუნებურად აიღო თავისთავზე ასეთი ვალდებულება და მისი შესრულება სცადა იმ მონაცემებით, რომელნიც შეეხებოდნენ არა ადამიანს, არამედ საკუთრივ ფსიქიკას. ამან გამოაქვინა ფსიქოლოგიის პრაქტიკული უნაყოფობა და დაბადა აზრი მისი მეცნიერულობის შემოწმებისა. ამასთან დაკავშირებით წარმოიშვა ფსიქოლოგიური სკეპტიციზმი და ფსიქოლოგიის შეცვლის იდეა მეცნიერებით ქცევის შესახებ. ბიპვეიორიზმის ადრინდელი წარმატება და ფართო ინტერესი ვ. წ. ობიექტური კვლევისადმი ფსიქოლოგიაში ძირითადად სულდგმულობდა ადამიანის შესწავლის ლოზუნგით, პრაქტიკული შედეგიანობის მოლოდინით. ამ ვითარებაში წარმოიშვნენ უკანონო ცნებები (რ ა მ დ ე ნ ა დ ა ც ი ს ი ნ ი ც დ ი ლ ო ბ დ ნ ე ნ „ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ი ს“ ა დ ვ ი ლ ი ს და ჭ ე რ ა ს): „ბიპვეიორისტული ფსიქოლოგია“, „პერსონალისტური ფსიქოლოგია“, „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“, „მოქმედების ფსიქოლოგია“ და სხვა მსგავსი ტექსტები... ამ არეულარევას მხოლოდ მაშინ მოეღება ბოლო, როცა ყოველი სპეციფიკური სფერო სინამდვილისა გახდება სპეციფიკური მეცნიერების სარბიელი, როცა ყოველ მეცნიერებას ზუსტად ექნება განსაზღვრული საკუთარი პრინციპები. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ მეცნიერებათა გამიჯვნა ერთმანეთიდან არსებითად არის დამოკიდებული საერთო განვითარებაზე მეცნიერებაში; როცა სინამდვილის ამა თუ იმ ნაკვეთს საკუთარი მეცნიერება არა აქვს მიკუთვნებული, მისი შემეცნება დროებით სხვა მეცნიერებას ეკისრება. თუ ეს პირობითობა, საკითხის დროებითი მოგვარება დავიწყებას მიეცა, შეიძლება მოხდეს, რომ სინამდვილის სფეროების სპეციფიკა მიიჩქმალოს და ერთგვარ სინამდვილედ გამოცხადდეს განსხვავებული კანონზომიერების მქონე სფეროები მხოლოდ



იმიტომ, რომ შემთხვევით ისინი ერთი და იგივე მეცნიერების საზღვრებს ნაღვი გახდნენ. მაგრამ მდგომარეობა იცვლება და სხვა მეცნიერებაში „შეხიზნულ“ სინამდვილეს საკუთარი მეცნიერება მოვევლინება. მაშინ ახალსა და დამოუკიდებელ კვლევას ეძლევა გასაქანი, ხდება მეცნიერების დიფერენციაცია.

როცა ადამიანის შესწავლა თვითმყოფად საქმედ არ იყო მიჩნეული, როცა ჯერ კიდევ მეფობდა ის აზრი, რომ ადამიანის ფსიქიკის შესწავლა არსებითად იგივეა, რაც შესწავლა თვით ადამიანისა, ფსიქოლოგიას უყურებდნენ როგორც (ერთ-ერთ) მეცნიერებას ადამიანის შესახებ და ამდენად ადამიანზე ცალკე მეცნიერების შექმნის საჭიროებას ხშირად ვერ გრძნობდნენ. აქ ორი შეცდომა იყო დაშვებული, ორი ვითარება იყო გაუთვალისწინებელი: ფსიქოლოგიას არ ჰქონდა საფუძველი ადამიანის მეცნიერებად წარმოესახა თავისი თავი, თუ სათანადო ანგარიშს მისცემდა თავის თავს იმის თაობაზე, თუ რას ნიშნავს ფსიქიკა და მეცნიერება ფსიქიკის შესახებ, ხოლო მეცნიერებას (პოტენციალურს) ადამიანის შესახებ არ ჰქონდა საფუძველი ეფიქრა, რომ მისი ამოცანა ფსიქოლოგიის მეშვეობით იქნებოდა გადაჭრილი. მაგრამ ყოველივე ამის გარკვევას ესაჭიროებოდა ინტენსიური კვლევა, სინამდვილის განსხვავებული სფეროების შედარება, მათი კანონზომიერებითი განსხვავების დადგენა. ამჟამად ეს საქმე გაკეთებულია: ფსიქიკისა და ადამიანის ცნებები იმდენად მანც არიან შესწავლილი, რომ მათ გაიგივებასა და ერთმანეთში შერევას ადგილი არ ჰქონდეს. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ ძირითად განსხვავებას.

ფსიქოლოგიის საგანი არის განცდა, ფსიქიკა როგორც განცდა, არის ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტი. ეს იმას ნიშნავს, რომ საქმე ეხება არა იმას, თუ რა არის და როგორ არის რაიმე ჩვენგან დამოუკიდებლად, თავისთავად, არამედ იმას, თუ როგორ არის „იგი“ „რაიმე“ ჩვენთვის. ხოლო ადამიანი, თანახმად ცნებისა, არის რაღაც თავისთავად, თავისთვის. იგი არ არის დამოკიდებული ჩვენს განცდაზე, არც ჩვენი განცდაა იგი. ადამიანს განცდას ვერ ვუწოდებთ. ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს განცდა, დრო და დრო, ხანგამოშვებით, მაგ-

რამ თვითონ იგი არ არის განცდა. იგი სუბსტანციური არსებაა, რომლის მომენტალური მდგომარეობა შეიძლება იყოს განცდა და სხვა რამეც. მართო ეს განსხვავება განცდასა და ადამიანს შორის საკმარისია იმისათვის, რომ ორი განსხვავებული მეცნიერების არსებობა აქ დასაბუთებულად ჩავთვალოთ. უადგილო და ზედმეტი იქნებოდა ლაპარაკი იმაზე, რომ განცდა, როგორც ასეთი სუბსტრატს საჭიროებს, ხოლო ადამიანი ამგვარ სუბსტრატს არ მოითხოვს. ეს ასეა, მართლაც, მაგრამ აქედან ის დასკვნა კი არ გამომდინარეობს, რომ მეცნიერება განცდის შესახებ და მეცნიერება ადამიანის შესახებ ერთ მეცნიერებად ვიაზროთ იმ საბუთით, რომ განცდის სუბსტრატი ადამიანია, რასან ადამიანის (და ცხოველის) გარეშე განცდა არ არსებობს. პირიქით, რასან მეცნიერების ბუნებას მისი საგნის ბუნება განსაზღვრავს, განცდას და ადამიანს სხვადასხვა მეცნიერებანი უნდა შეისწავლიდნენ, ვინაიდან ისინი ეგოდენ განსხვავებულნი არიან, ერთი მხოლოდ ფენომენია, მეორე კი ნივთიერი, საგნობრივი არსებაცაა, სათანადოდ უნდა განსხვავდებოდნენ ფსიქოლოგია და ანთროპოლოგია.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ვერ შეცვლის ვერც ეთიკა, თუმცა ისტორიულად (იხ. ქვემოთ) და არსებითადაც ადამიანის პრობლემა უკავშირდებოდა ეთიკას.

თუ ეთიკას გავიაზრებთ ისე, როგორც ამას ფილოსოფია მოითხოვს, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ადამიანს იგი უკავშირდება მხოლოდ იმ მომენტში, როცა საქმე ეთიკური იდეის განხორციელებას ეხება, როცა ჩვენს წინაშე საცხოვრებო-პრაქტიკული ამოცანა დადგება. თავისთავად აღებული ეთიკური ნორმები თავის დასაბუთებას ადამიანის ბუნებიდან არ უნდა იღებდნენ. ასე რომ იყოს, გაუქმდებოდა ეთიკა, როგორც ობიექტური მეცნიერება, როგორც ფილოსოფიური დარგი და ამ სახელწოდებით არსებული ცოდნა შეერთოდა ფსიქოლოგიას. ეთიკა სიკეთე-ბოროტების ცნებიდან ამოღის. ეს არის მისი პირველი და უკანასკნელი ცნება. თუ ადამიანს თავისი არსი, თავისი იდეა აქვს, ის გამოითქმება იდეით, რომლის სახელი იქნება „ადამიანი“ და არა „სიკეთე“. ფილოსოფიაში საკითხის განხილვა ამ ასპექტში ხდება. არსებობის საკითხები მეორეულია, და მაშინაც, როცა მტკიცდება, რომ ეთიკის კატეგორიები და ნორმები რეალიზაციას აღწევენ მხო-

ლოდ ადამიანში, ადამიანის მოღვაწეობით, ეთიკურისა და ადამიანურის განსხვავებას არაფერი ეღობება, არაფერი აუქმებს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აღიარებას, მის ადეკვატურად გააზრებას ძლიერ უშლის ხელს ის, რომ დიდი ხნით ადრე, ამ დისციპლინის გაჩენამდე, ადამიანი წარმოდგენილი იყო მრავალ ნაწილად, მრავალი მეცნიერების ობიექტად. იმის ნაცვლად, რომ მეცნიერებას პირველად მიეღწია ადამიანის ცნებამდე, გაეგო მისი შინაარსი და ამის საფუძველზე შედგომოდა ცალკეული ასპექტების შესწავლას, მეცნიერებამ ადამიანის შესწავლა დაიწყო ნაწილებიდან, აბსტრაქციით და ანალიზით გამოყოფილი მომენტების შესწავლით. აქ იმის მსგავსი ვითარებაა, რომელსაც აქვს ადგილი საერთოდ მეცნიერებაში: მეცნიერებათა განმარტებები მოცემულია და მეტ-ნაკლებად ერთნაირად იაზრებიან, მაგრამ თვითონ მეცნიერებაზე, შეიძლება ითქვას, ცოტა რამ ვიცით. გამოდის ასე, რომ მეცნიერების ნაწილები ვიცით, მაგრამ არ ვიცით თვითონ მეცნიერება, არ გვესმის ერთნაირად მისი რაობა. მეცნიერებანი ადამიანის შესახებ, ანატომია, ფიზიოლოგია, სოციოლოგია, ისტორია, ფსიქოლოგია... დიდი ხანია, რაც არსებობენ და ვითარდებიან, მაგრამ მეცნიერება თვითონ ადამიანის შესახებ ახლა გაჩნდა. ეს მეცნიერება ჯერ არც ვიცით ხეირიანად, გვიჭირს ადამიანის ცნების გააზრება. როგორც კი ამას ვცდით, მყისვე ჩვენს წინაშე წამოიჭრებიან სხვადასხვა მეცნიერების მონაცემები, რომელნიც მოგვითხრობენ ადამიანის ნიშან-თვისებებზე, მაგრამ თვითონ ადამიანზე არაფერს გვეუბნებიან. ამას ნორმალურ მდგომარეობად ჩაეთვლიდით, რომ მცდარი არ იყოს ის დებულება, რომლის მიხედვით, მთელი მხოლოდ უბრალო არითმეტიკული ჯამია ნაწილებისა, რომ ნაწილების ცოდნა იმავე დროს იყოს მთელის ცოდნაც. მაგრამ რახან ეს ასე არ არის, რახან მთელის თვისება სპეციფიკურია და ნაწილების თვისებებს არ უდრის, რჩება შესასწავლი მთლიანი, ნაწილების ზევით მდგარი კანონზომიერება. მარტო ეს გარემოება იქმარებდა იმის ნათელსაყოფად, რომ რამდენი ცალკეული მეცნიერებაც არ უნდა მუშაობდეს ადამიანის შესწავლაზე და რა გინდა წარმატებაც არ უნდა ჰქონდეთ ამ მეცნიერებათ, მაინც იქნება საჭირო ერთი ახალი მეცნიერება, რომელიც მიზნად დაისახავდა „თვითონ ადამიანის“ შესწავლას.

მაგრამ საქმე მარტო ეს არ არის. როცა ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის საგანი ხდება, ისეთი ნიშან-თვისებები ვლინდებიან ადა-

მიანის ბუნების თაობაზე, რომელთაც შორეული მსგავსებაც კი არა აქვთ იმასთან, რასაც სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ და ვა-  
მოავლენენ. ე. ი. საქმე ეხება არა მარტო ახალი კანონზომიერების აღმოჩენას, არა მხოლოდ იმას, რომ ადამიანის შესწავლა მის მთლიანობაში ახალ კანონზომიერებას მოგვცემს, ასე ვთქვათ, შეავსებს იმას, რაც მოგვცეს მის შესახებ ცალკეულმა მეცნიერებებმა, არამედ ისეთ კანონზომიერებას და ნიშან-თვისებებს, რომელთაც ტიპურად სხვა ხასიათი აქვთ, და სულ სხვა სახის მეცნიერებას აძლევენ დასაბამს (ამაზე ქვემოთ).

როგორც ითქვა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც მეცნიერება, დღევანდელობის საქმეა, მაგრამ ამ მეცნიერების ელემენტები დიდი ხნიდან არიან ცნობილი. ზოგი რამ გაეთვალისწინოთ ამ წარსულიდან. იგი უსარგებლო არ აღმოჩნდება ამ მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობის გასაგებად.

ანტიკურ მსოფლგაგებაში შეინიშნება ადამიანის ორგვარი გაგება: პირველად ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც ერთ-ერთი მომენტი სამყაროსეული კანონზომიერებისა. კოსმოსის კანონი სავალდებულოა ადამიანისთვისაც. მას ადამიანიც ისევე ემორჩილება, როგორც ბუნება და ბუნების ცალკეული მოვლენა. ადამიანი წარმოდგენილია „ფიზიკის“ საგნად, სპეციფიკურობა მისი შეუმჩნეველი რჩება.

ქრისტიანობამ არსებითი ხასიათის ცვლილება შეიტანა ამ თვალსაზრისში. ვინაიდან არსებობს ქრისტეს ცნება, რომელიც გულისხმობს ღმერთის გაადამიანებას, ადამიანის მნიშვნელობა შეიცვალა. ის გამოითიშა ბუნებიდან და უნიკალურ არსებად იქნა გამოცხადებული. ადამიანი, როგორც ღვთაებრიობის შემცველი (პოტენციალურად), არც მარტო მიწიერია და არც მარტო ზეციერი. ის ერთგვარი შუამავალია მათ შორის, მათი ერთმანეთთან დამაკავშირებელი. აქედან ცხადია, რომ მეცნიერება ადამიანის შესახებ არ შეიძლება იყოს „ფიზიკა“, ბუნებისმეტყველება, როგორც არ შეიძლება იგი იყოს თეოლოგია. ადამიანის შესწავლა გულისხმობს ახალი მეცნიერების შექმნას, სპეციალურ მეცნიერებას, რომელიც მხოლოდ ადამიანის წვდომას დაისახავს მიზნად. ასეთი მეცნიერება ამ დროს ჯერ კიდევ არ არის, რასაკვირველია, განხორციელებული, მაგრამ მისი შესაძლებლობის პრინციპი ცნობილია.

ასეთია სურათი ადამიანის გაგებისა ზოგადად წარმართულ და ქრისტიანულ სამყაროში. მაგრამ ეს მხოლოდ ზოგადი დახასიათებაა.

თუ საქმეს უფრო სერიოზულად შევხედავთ, აღმოჩნდება, რომ არც წარმართული შეხედულება ამოიწურება ნატურალიზმით და არც ქრისტიანული სამყაროა თავისუფალი ადამიანის ბუნების ნატურალიზაციიდან. ამის საილუსტრაციოდ, რამდენადაც საქმე ეხება ძველ ბერძნულ აზროვნებას, მოვიტანო სოკრატ-პლატონის კონცეფციას ადამიანის შესახებ იმ გაგებით, რომელიც მოგვცა ჰ. კოჰენმა.

სოკრატის ცნობილი დევიზი-მოწოდება — „იცან თავი შენი“ მაუწყებელია იმ გარდატეხისა, რომელიც მოხდა მაშინ ბერძნულ ფილოსოფიაში. ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გადაინაცვლა ადგილი, „ფიზიკის“ ადგილი „ეთიკამ“ დაიჭირა. სამყაროს საილუმოების ძებნა უნდა ვაწარმოოთ არა „გარეთ“, არამედ „შიგნით“. ამას მოითხოვდა ბრძენი სოკრატი. ეს პირველ რიგში ადამიანის იმგვარ შესწავლას გულისხმობდა, რომელიც ჩვენთვის ნათელს გახდიდა ერთდროულად სამ ცნებას — „ეთიკას“, „ადამიანს“ და „ცნებას“.

მოძღვრება ადამიანის შესახებ იგივეა, რაც ეთიკა. ცნება ადამიანისა ეთიკამ უნდა აღმოაჩინოს. ეთიკა ადამიანის მსამზარეული ცნებიდან ვერ ამოვა. ეთიკამდე, მის უწინარესად ეს ცნება არ არსებობს, არ შეიძლება არსებობდეს. ეთიკა არის მოძღვრება ადამიანის ცნების შესახებ. ადამიანის ცნების აღმოჩენით, წერს კოჰენი, სოკრატმა აღმოაჩინა თვითონ ცნებაც, როგორც ასეთი. მანამდე არ იყო არავითარი ცნება. სამეული — ადამიანი, ცნება, ეთიკა ერთად, ერთი აქტით იყო მიგნებული. ეს ფაქტი ამ სამეულის შინაგან კავშირზე მიუთითებს.

ცნება სრულყოფილად მაშინ არის გააზრებული, როცა მისი შინაარსი ყოვლადობას (Allheit) აღწევს. სოკრატის ცნებამ ადამიანის შესახებ სრულყოფილებას ვერ მიაღწია. სოკრატი ადამიანს ეძებდა ყველგან, ყოველ ადამიანში, ყოველ მოქალაქეში, განურჩევლად მდგომარეობისა, პროფესიისა, განათლებისა... ადამიანი ყოველ მდგომარეობაში ახლოს იყო მის გულთან. ადამიანთა სიმრავლის ცნება აქ ვერ შორდება ცალკეული ადამიანის სურათს. ეს სურათი არის თუმცა ცნება ადამიანისა, მაგრამ არა სრულყოფილი, არამედ მხოლოდ მისი საწყისისეული საფეხურით წარმოდგენილი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ცნება, რომელსაც მიაგნო სოკრატმა, იყო ინდივიდუალური, ადამიანი მხოლოდ როგორც ინდივიდი იყო წარმოდგენილი. სოკრატი ამას ვერ ვასცდა, მისი ადამიანი დარჩა მარტო ინდივიდად.

პლატონმა შემდგომი ნაბიჯი გადადგა: „სახელმწიფოში“ ის ლაპარაკობს არა ინდივიდის სულზე, არამედ ადამიანის სულზე, რომელიც სახელმწიფოში მედავნიდება. სულის ცნება, რომელიც ადამიანის ცნებას ერთვის პლატონთან, განსხვავებულია სულის იმ ცნებიდან, რომელიც პქონდათ პითაგორელებს. ესენი ლაპარაკობდნენ მხოლოდ ერთგვარი სულის შესახებ. ეს იყო ადამიანის სული. პლატონი, გარდა ამისა, აღიარებს აგრეთვე სახელმწიფოს სულს და მას თვლის მსოფლიოს სულის ერთ-ერთ გამოვლინებად. სახელმწიფოს სული ადამიანის სულია, მის სრულყოფის გზაზე მიღწეული მაღალი საფეხურია. ამ საფეხურზე ადამიანის ცნება შორდება სიმრავლის ცნებას და ყოვლადობის ცნებად გვევლინება: სახელმწიფოს სულის მოაზრება შეიძლება მხოლოდ აბსტრაქციის უსასრულო შეჯამებით. აქ ადამიანის ცნება წარმოდგენილია სრულყოფილად: ის არის არა ცალკეული, ან ერთეული, ან სიმრავლის ცალკეული, არამედ ყოვლადობა, რომელშიაც აღწევს იგი თავის სულს. ადამიანის სულის შემეცნება, ამბობს პლატონი, სახელმწიფოში უფრო შეიძლება, ვიდრე ცალკეულ არსებაში.

ყოვლადობა, ცნების სრულყოფილობის მწვერვალი არის არა მარტო განვითარების დასასრული, არამედ იმავე დროს ნამდვილი დასაწყისიც. სამივე მომენტი: ერთეული, პარტიკულარული სიმრავლე და ყოვლადობა ადამიანის ცნების ყოველ საფეხურზე უნდა ვიგულისხმოთ. ადამიანის წედომა შესაძლებელია მხოლოდ სამივე მომენტის გაერთიანების გზით. ეს მეთოდი, საწყისისა და სასრულის გაუთიშაობის პრინციპზე აგებული, პლატონის აღმოჩენაა და მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი მეცნიერების შექმნა ადამიანის შესახებ. ადამიანი, მართალია, არის ინდივიდი, მაგრამ ის მარტო ეს არ არის. ის არის, ამის გარდა, სიმრავლის წევრი და, ბოლოს, კიდევ ყოვლადობის წევრი. ყოვლადობის უმაღლესი საფეხური ადამიანისათვის არის კაცობრიობა. ადამიანის შესწავლა მხოლოდ მაშინ იქნება სრული, როცა ის გათვალისწინებული იქნება სამივე საფეხურზე: როგორც ინდივიდი, როგორც სიმრავლის ერთეული წევრი და როგორც ყოვლადობის მომენტი, კაცობრიობის წევრი.

ადამიანის, პიროვნების შესწავლის ყველაზე მეტი უფლებაა და შესაძლებლობაც აქვს ეთიკას. ეს იმიტომ, რომ არც ერთი სხვა მეცნიერება არ ახორციელებს ერთეულის, სიმრავლისა და ყოვლადობის ერთიანობას, გარდა ეთიკისა. მხოლოდ ასეთი შენადგენი-შერწყმა აკმაყოფილებს ადამიანის შემეცნების მოთხოვნას. ეს იმას ნიშნავს, რომ



ადამიანის არსი უნდა ვიაზროთ არა როგორც ბუნებისეული მოვლენა, არამედ როგორც ჯერარსული ვითარება. ნატურალიზმი ადამიანის შესწავლის საქმეში აქ დაძლეულია და ამით „ფიზიკის“ საპირისპირო მეცნიერება ჩნდება. ადამიანის არსებობა იაზრება განსხვავებულად ბუნების არსებობიდან და ამ გარემოების გასამტკიცებლად ეთიკის პრინციპებია გამოყენებული.

კოპენის თვალსაზრისი გასაგებია. მას სურს ეთიკის დამოუკიდებლობა დაასაბუთოს და ამისათვის ეთიკური აქტი, ქცევის სუბიექტი ისე წარმოისახოს, როგორც ამას ეთიკური ნორმა მოითხოვს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებისათვის არგუმენტაციის ეს გზა არ გამოდგება. ადამიანს, როგორც რეალურად არსებულს, ეთიკის ნორმა იმად ვერ გადააქცევს, რაც თვითონ არ არის, იმის შესრულებას ვერ დაავეალებს, რაც მას არ შეუძლია. ეთიკა ვერ შეუქმნის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ადამიანის ცნებას. ეს უნდა შექმნას ანთროპოლოგიამ ადამიანის „ხილვის“ საფუძველზე. ჯერარსი ძალის მქონეა და საჭიროა არა თვითონ ჯერარსული არსებისათვის, არამედ მხოლოდ ისეთი არსებისათვის, რომელიც თვითონ ჯერარსი არ არის, მაგრამ მის შესაბამისად მოქცევა შეუძლია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ ადგენს იმას, თუ რა უნდა შეეძლოს ადამიანს და რა არა, არამედ იკვლევს და ეძებს იმას, თუ რა არის ადამიანი, რა შეუძლია და რა არ შეუძლია მას. მოძღვრება ადამიანის შესახებ ეთიკა არ არის, არც შეიძლება იყოს. თუ სოკრატის საძებარი ადამიანი მხოლოდ ეთიკის არსებაა, მაშინ იგი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ვერ დააკმაყოფილებს.

საშუალო საუკუნეებმა მოგვცეს ადამიანის სინთეზური სურათი, რომელიც შეიცავდა ანტიკურსა და ქრისტიანულ ელემენტებს. ადამიანს, როგორც თავისუფალ გონითს არსებას, თუმცა ენიჭებოდა უპირატესი მდგომარეობა ბუნებაში, შექმნილ არსებათა შორის, მაგრამ იმავე დროს ის იაზრებოდა, როგორც კანონისადმი დაქვემდებარებული. ეს ორი ასპექტი ადამიანის ბუნებისა გამოსახული იყო თომა აკვინელისა და აგუსტინის კონცეფციებში, იმ განსხვავებით ერთმანეთისაგან, რომ ხან ერთ ასპექტს ენიჭებოდა უპირატესობა, ხან კი მეორეს, ხან წინა პლანზე იყო წამოწეული ადამიანის თავისუფლება, ხან კი ადამიანის კანონისეულობა იყო ხაზგასმით აღნიშნული. მთავარი ამ დროს მაინც ის იყო, რომ კანონ-წყესიკა და თავისუფლებაც ადამიანისა ღმერთთან მიმართებაში განიხილებოდა და ამდენად საკუთ-

რივ ადამიანის თვისებებზე არაფერი იყო ნათქვამი. წესიცა და თავისუფლებაც ადამიანს ეძლევა, ისინი ღვთის წყალობას წარმოადგენენ.

აღორძინების ხანაში, როცა რეალური ადამიანის მნიშვნელობა გაიზარდა, ადამიანის ბევრი სპეციფიკური ნიშანი იყო დასახელებული. მთავარი აქ ის იყო, რომ ძიების მიზანს შეადგენდა არა ღვთაებრივი ადამიანში, არა ციოთ მომადლებული წყალობა, რომელიც ადამიანის კუთვნილებად გადაქცეულა, არამედ თვით ადამიანის ადამიანური თვისებები, ადამიანის ის ძალები, რომლითაც იგი უპირისპირდება ბუნებას და რამდენადმე ღვთაებასაც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს პიკო დელა მირანდოლას კონცეფცია ადამიანის ბუნების შესახებ. პიკო ასე მოგვითხრობს ადამიანის შესახებ: სამყაროს ხილული შენობა უკვე დამთავრებული ჰქონდა მის შემქმნელს, როცა მას გაუჩნდა სურვილი შეექმნა ისეთი არსება, რომელიც შესძლებდა სამყაროს ევრიტომიისა და კანონზომიერების გაგებას, სილამაზის სიყვარულს და მისი დიდებულებით აღტაცებას. მაგრამ არ არსებობდა ტიპი, პირველსახე, რომლის მიხედვითაც ყოფილიყო შესაძლებელი მისი შექმნა. ღვთაებას არ გააჩნდა არც რაიმე ძვირფასეულობა, რომელიც შეიძლებოდა ამ ახალ ქმნილებას გადასცემოდა მის საკუთრებად. არ იყო დედამიწის მთელ სივრცეზე თავისუფალი ადგილი, სადაც შესაძლებელი ყოფილიყო მისი დასახლება. მთელი სივრცე უკვე განაწილებული იყო. ყოვლად ძლიერი შემქმნელი სამყაროსა აღმოჩნდა მძიმე მდგომარეობაში. ის ყოყმანობდა, არ იცოდა, როგორ მოქცეულიყო, რით დაეჯილდოებინა ახალი ქმნილება. მოხდა ისე, რომ სიყვარულის გამოსახატავად ყოვლად ძლიერმა ამ ახალ არსებას თანამგზავრად გაუჩინა პირველყოფილი ცოდვა.

ბოლოს უმადლესმა არსებამ ასე გადაჭრა საკითხი: იმ არსებას, რომელსაც ვერაფერი მიაკუთვნა, როგორც მისი საკუთრება, მისცა ყოველივე იმის ჯამი, რაც სხვა არსებათ ჰქონდა მიცემული მათ საკუთრებად. ამგვარად, მან ადამიანი გახადა მის ასახვად, იმად, რაც მოიცავდა ყველაფერს ერთნაირად, დააყენა იგი სამყაროს შუაგულში და უთხრა მას: ადამ, ჩვენ არ მოგვიცია შენთვის არც გარკვეული ადგილი და არც თავისებური ფორმა, არც საკუთარი მემკვიდრეობა. ეს იმისათვის, რათა შენ გქონოდა ისეთი საცხოვრებელი, ისეთი ფორმა და ისეთი არსების თვისებები, როგორსაც შენ თვითონ მოისურვებ. ყველა სხვა არსებანი ჩვენ დაუუმორჩილეთ კანონებს. ერთადერთი, ეს



შენ ხარ, რომელიც არაფრით შეზღუდული არაა და შეიძლება იყო  
ის, რაც შენ გინდა. მე დაგაყენე შენ სამყაროს ცენტრში, რათა შენ  
მიმოიხილო ყველაფერი და ამოიჩიო ის, რასაც შესაფერისად მიიჩნევ.  
შენ არ ხარ შექმნილი არც როგორც ზეციური და არც როგორც მიწი-  
ერი, არც როგორც მოკვდავი და არც როგორც უკვდავი. მაგრამ შენ  
შეგიძლია სურვილისამებრ იყო საკუთარი თავის მშენებელი და მოქან-  
დაკე. გააკეთე შენი თავი როგორც გინდა, რა მასალიდანაც გინდა.  
არავინ არ გიშლის ხელს არაფერში; შეგიძლია დაეშვა ძირს ცხოვე-  
ლის საფეხურამდე, შეგიძლია ამალღდე ღვთაებამდე.

ადამიანს, ამიტომ, შეუძლია იყოს, რაც უნდა. ცხოველებს თავი-  
დანვე აქვთ ყველაფერი, რაც მათ შეიძლება ჰქონდეთ. უმაღლესი სუ-  
ლები თავიდანვე, შექმნიდანვე არიან ის, რაც არიან ახლა და რაც  
ყოველთვის იქნებიან. მხოლოდ ადამიანში არის ჩათესილი თესლი ყო-  
ველგვარი მოქმედება-საქმიანობისა, ჩანასახი ყოველგვარი შესაძლე-  
ბელი ცხოვრებისა. ადამიანს აქვს უნარი იცვლებოდეს ქამელეონივით,  
სურვილისამებრ იღებდეს სხვადასხვა სახეს.

თუ ახლა შევადარებთ პიკოს შესედულებას ადამიანზე იმას, რასაც  
ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეგზისტენციალიზმის წარმომად-  
გენლები თავის აღმოჩენად თვლიან, დაეინახავთ, რომ ზოგი რამ ძი-  
რითადი პიკოს უკვე უთქვამს. ძნელია, ვფიქრობთ, მოიძებნოს ფილო-  
სოფიური ანთროპოლოგიის წინამორბედთა შორის ვინმე, ვინც ისე  
ახლოს იდგეს ამ მიმართულებასთან, როგორც პიკო დელა მირანდოლა.  
პიკოს მიხედვით, სამყარო დამთავრებული იყო, როცა ადამიანის გა-  
ჩენის საკითხი დაისვა. ადამიანი, მაშასადამე, სამყაროს არ ესაჭირო-  
ება. სამყაროსათვის ადამიანი არ არსებობს. მისი ყოფნა-არყოფნა სამ-  
ყაროს ვერაფრით აცნობს თავს. გასაგებია, რომ ადამიანისათვის სამ-  
ყარო არის უცხო, მის მიმართ აბსოლუტურად ინდიფერენტულად გან-  
წყობილი. ადამიანი სამყაროში თავს გრძნობს, როგორც ჩამოვარდ-  
ნილი უცხო სფეროდან უცხო სფეროში. ადამიანი მოკლებულია გარ-  
კვეულობას, ვერაფერზე „ხელს ვერ იკიდებს“, არაფერი მას „ხელს  
არ ჰკიდებს“ და ამიტომ თავისუფალია და მარტოხელა. მას, არაფრის  
მქონეს, ნება ეძლევა შექმნას თავისი „სახე“, როგორიც სურს. მას  
არც არავინ ზღუდავს და არც არავინ ეხმარება არაფერში. მას არა-  
ფერი ევალება და არც არაფერზეა პასუხისმგებელი. მას ყველა უფლე-

ბები აქვს თავის მიმართ, და ისეთიც, რომლის მოხმარება ღმერთმაც ვერ შესძლო: ღმერთმა ადამიანს ფორმა ვერ მისცა იმიტომ, რომ ამისთვის საჭირო პირველსახე (პარადიგმა. პლატონი) არ ჰქონდა, ეს საქმე ადამიანს დაევალა. ადამიანი ამქვეყნად მიუსაფარ არსებად გვევლინება და ა. შ.

რენესანსის პერიოდში ისეთი აზრებიც გამოითქვა ადამიანზე, რომლებიც პიკოს აზრებს ეწინააღმდეგება. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ სანჩეზის მოსაზრებებს ადამიანის შესახებ. სანჩეზი წერს: ადამიანი არის პატივმოყვარე არსება. მას ყველაფერზე მაღლა აქვს თავისი თავი წარმოდგენილი. მას რომ შეეძლოს ღმერთის ჩამოგდება ციდან, ამას დაუფიქრებელი იზამდა. ეს მას არ შეუძლია, მაგრამ მას შეუძლია წარმოისახოს თავისი თავი ღმერთად და ეცდება ამაში სხვაც დაარწმუნოს. და აი ამ ბუნების მეფეს კლავს კოლო, ყურძნის კაკალი ან თმა, რომელიც მოხვდა სასუნთქ ორგანოში, რომ აღარაფერი ვთქვათ სხვა დანარჩენზე, რაც მას შიგნიდან და გარედან ემუქრება მუდამ და სიკვდილს უქადის. ადამიანი მუდამ შიშშია და ტანჯვაში. ჭეშმარიტად ადამიანი არის ბუშტი წყლის ზედაპირზე, ხოლო ადამიანის ცხოვრება არის მუდმივი ომი ღელამიწაზე. თუ ყოველივეს კარგად აეწონ-დაეწონით, უეჭველად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ ჩვენი ცხოვრება იწყება ცრემლებით, მიმდინარეობს ცრემლებში და მთავრდება ცრემლებით. ასე ესახება სანჩეზს ადამიანის ცხოვრება.

აქ ადამიანის უსუსურობაზეა ლაპარაკი, იმაზე, რომ ადამიანი, მართალია, თავს იტყუებს და ქედმაღლობს, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებითი გამოვლინებაა მისი შინაგანი უბედურებისა, მისი მუდმივი შიშისა და დაუცხრომელი ტანჯვისა. ეს ძალიან გვაგონებს ადამიანის იმ დასასიათებას, რომელსაც ვხვდებით ეგზისტენციალიზმში: შიშის მიმართ გამოყენებულია მისი განეიტრალების „უებარი“ საშუალება: იგი გამოცხადებულია ერთ-ერთი საიდუმლოების შემეცნების ორგანოდ. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ მას სიმპათიურად ეწყურებდეთ და მის კულტივირებაზე ეზრუნავდეთ!

ახალი დროის ფილოსოფიიდან პირველ რიგში ორ ავტორს დავასახელებთ, რომელთა ნააზრევშიც ადამიანის პრობლემამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. ეს ავტორებია რ. დეკარტი და ი. კანტი.

ადამიანის პრობლემა დეკარტის წინაშე „შემთხვევით“ წამოიჭრა. იგი განსაზღვრა დეკარტის ფილოსოფიურმა სისტემამ. ეს უკანასკნელი რომ სხვაგვარი ყოფილიყო, შეიძლება დეკარტი არ დასვამდა სა-



განგებოდ ანთროპოლოგიურ პრობლემას. ეს პრობლემა გაჩნდა როგორც აპორია დეკარტის ფილოსოფიურ ნააზრევში. სული და სხეული, აზროვნება და მოძრაობა დუალისტურად იყვნენ ერთმანეთისაღმი დაპირისპირებული. სული და სულიერი, ერთი მხრით, და სხეული და მოძრაობა, მეორე მხრით, უნდა გასაგები გამხდარიყვნენ თვითთელი თავისთავიდან, მეორე მხარის დაუხმარებლად. ამას მოითხოვდა ამ ინსტანციების დეკარტისეული დახასიათება, მათი სუბსტანციური ბუნება. ყველაფერი რიგზე იქნებოდა და შემეცნება ამ პრინციპით წარმართებოდა ბოლომდე, რომ არ აღმოჩენილიყო ისეთი ფაქტი, რომელიც ამ პრინციპით არ შეიმეცნება, რომლისთვისაც არ არის გამოსაღვეი არც აზროვნების შესწავლის მეთოდი და არც მოძრაობისთვის განკუთვნილი მიდგომა. ასეთ ფაქტს წარმოადგენენ ადამიანის ვნებები, ვნებათა ღელვანი. სპეციფიკა ამ მოვლენისა ისაა, რომ იგი ვერ იაზრება ვერც მხოლოდ როგორც აზროვნება, რომლის გასაგებად მოძრაობა არაა საჭირო და ვერც როგორც მხოლოდ მოძრაობა, რომელიც ისევე მოძრაობით შეიმეცნება, აიხსნება და აზროვნების მონაწილეობას გამორიცხავს. ვნება არის სულიერი მოძრაობა. ამას გვეუბნება ჩვენ ამ მოვლენის დესკრიფციული ანალიზი. ის თავის შინაარსში აერთებს ორი სუბსტანციის ძირითად ნიშნებს, სულიერობას და მატერიალობას (მოძრაობას). ასეთი რამ, თანახმად დეკარტის ძირითადი დებულებებისა, არ უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, რადგან ამ ფაქტის, ვნების ბუნების ეს სინთეზურობა უეჭველი რამ არის, საჭირო გახდა მისი უფრო საფუძვლიანი შესწავლა, აღმოჩნდა, რომ ვნების პროცესები შეიძლება არსებობდნენ მხოლოდ ადამიანში. არც ცხოველს და არც წმინდა სულიერ არსებას (ღმერთს, ანგელოზს) ის არა აქვს. ვნება ისეთია თავისი ხასიათით, რომ მის საფუძვლად უეჭველად „შერეული“ სუბსტანცია უნდა ვიგუღვოთ. ამით აიხსნება, რომ დეკარტის ნააზრევში არ გვხვდება ანთროპოლოგიური პრობლემის მსგავსი ღმერთის ანდა ცხოველის პრობლემა. ღმერთი წმინდა გონია; ცხოველი წმინდა სხეული, ავტომატი. ამიტომ არც ღმერთი, როგორც ფაქტობრივად არსებული და არც ცხოველი თავისთავში არ შეიცავენ შინაგან კოლიზიას, დაპირისპირებულ ნიშანთა გაუგებარ კავშირს. აქ ლაპარაკია არა იმაზე, თუ როგორ ვიაზროთ კავშირი ადამიანისა, სამყაროსთან, ღმერთთან, ცხოველთან. ასეთი პრობლემა დგას ღმერთის მიმართ და ცხოველის მიმართაც. ეს სხვა რამ არის. ანთროპოლოგიური პრობლემა დეკარტისა თვით ადამიანის ფაქტს ეხება, ის მისი

შინაგანი შესაძლებლობის საკითხია. ამ პრობლემის სიძნელე დეკარტ-თან შეიძლება დილემის სახით გამოითქვას: ან სული და სხეული არ ატარებენ ურთიერთგამომრიცხველ ნიშნებს და მაშინ ადამიანი როგორც ფსიქოფიზიკური არსება ჭეშმარიტი მთლიანობაა, ანდა ძალაში უნდა დარჩეს სულისა და სხეულის სუბსტანციალური დუალიზმი და მაშინ ადამიანს, როგორც ორი სუბსტანციით აგებულ არსებას უნდა შევხედოთ როგორც მოჩვენებითს ერთიანობას, როგორც აღქმის ილუზიას. პირველი შესაძლებლობის რეალიზაცია იქნებოდა დეკარტის ნაზრევის ძირითადი მომენტის უარყოფა, ხოლო მეორე გზის არჩევა იქნებოდა ვნებათა ფენომენოლოგიის მონაცემების უარყოფა და ადამიანის გამოცხადება ფანტასმაგორიად.

დეკარტმა გადაჭრით ვერც ერთი თქვა და ვერც მეორე. სასწორი მაინც დუალიზმისაკენ გადაიხარა. ეს ბუნებრივი იყო, რადგან არაფერი ისე ნათელი და გარკვეული არ იყო დეკარტისათვის, ვიდრე არსებითი ხასიათის განსხვავება სულსა და მატერიას შორის, აზროვნებასა და მოძრაობას შორის. ეს კონცეფცია იყო და დარჩა კარტეზიანული ფილოსოფიის დედაბოძად.

როგორ უნდა წარმოედგინა მაინც საბოლოოდ დეკარტს საქმის ვითარება? რა არის მისი უკანასკნელი სიტყვა აღნიშნულ დილემაზე, ანთროპოლოგიურ აპორიაზე?

დუალისტური თვალსაზრისის უარყოფა, რასაკვირველია, გამოირიცხულია, მაგრამ, როგორც თვითონვე ამბობს, „მე“, რომელიც არის იგივე „სული“, ისე მჭიდროდ არის დაკავშირებული სხეულთან, რომ ეს ორი რამე კი აღარ არის, არამედ ერთს მთლიანს წარმოადგენს. საკითხი, მაშ, გადაჭრას შოითხოვს, მისი ამ მდგომარეობაში დატოვება არ შეიძლება.

დეკარტმა შემეცნების ცნებას მიმართა; ორგვარი შემეცნების, ორგვარი ჭეშმარიტების აღიარებით სცადა მისი სისტემის შინაგანი სიძნელის დაძლევა. საქმე იმაშია, რომ სულისა და სხეულის დუალიზმი და მათი მონიშნის შემეცნების ერთი და იგივე ხარისხით არ მტკიცდება. პირველს გვაძლევს ნათელი და გარკვეული შემეცნება, რომელიც თავისი ღირებულებით უმაღლესია და რომელსაც საპირისპირო არაფერი შეიძლება გაუჩნდეს, ხოლო მონისტური, ფსიქოფიზიკური ერთიანობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს მხოლოდ გრძნობადი შემეცნება. ის, რაც ბუნებით სხვადასხვაა, ასეთი უნდა დარჩეს კავშირშიც. ამიტომ სული და სხეული დაკავშირებული არიან არა სუბსტანციალურად,

არა შეერთება-შერწყმის წესით, არამედ მიმატების სახით. ეს ერთიანობა არის არა „ერთიანობა ბუნებისეული“ („unitas naturae“), არამედ „კომპოზიციური ერთიანობა“ („unitas compositionis“), ფორმულა — „ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისაგან“ არ აუქმებს დეკარტის ნააზრევში მტკიცედ დადგენილ დოკტრინას.

ყოველივე ეს იძლევა საფუძველს დავასკვნათ, რომ დეკარტის ფილოსოფიურ სისტემაში ადამიანის პრობლემა სულის პრობლემის სახეს იღებს. ამ გარემოებამ უთუოდ შეუწყო ხელი იმას, რომ ადამიანის პრობლემა უკანა რიგში დადგა და ფილოსოფიური ინტერესი პირველ რიგში სულის პრობლემით აღიძრა. ამას უკავშირდება ისიც, რომ დეკარტის დიდი გავლენის გამო, სულიერი მოვლენების კვლევა ფსიქოლოგიაში პიროვნების კვლევად იყო მიჩნეული ისე, რომ საგანგებოდ ამ ვარაუდის, ამ გაიგივების თეზისი განხილულიც კი არ ყოფილა იმ დროს.

ადამიანის პრობლემა კანტის სისტემაში რამდენიმე გამოვლინებას ნახულობს: პედაგოგიურს, ფსიქოლოგიურს, ეთიკურს, რელიგიურს, ტრანსცენდენტალურსა და მეტაფიზიკურს. როგორც ჩანს, იქიდან, რაც არის ნათქვამი კანტის ნააზრევის შესახებ ამ კუთხით, საკითხი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილის შესახებ კანტის მსოფლგაგებაში საბოლოოდ გარკვეული არ არის. ამის საილუსტრაციოდ და საკითხთან ახლოს მისვლის მოსაზრებით ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია იმ კამათის რეპროდუქცია, რომელიც ადამიანის პრობლემის საკითხთან დაკავშირებით კანტის ძიებაში გაიმართა მ. ჰაიდეგერსა და მარტინ ბუბერს შორის, ამ დისკუსიის ფონზე უფრო ადვილი იქნება კანტის ადგილის განსაზღვრა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინამორბედთა შორის.

კანტის აზრს, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის, ეძებენ არა კანტის „ანთროპოლოგიაში“, არამედ სხვაგან, მის სხვა პუბლიკაციებში. ეს გასაგებია, რადან „ანთროპოლოგია“ არსებითად არის ემპირიული ფსიქოლოგია, როგორადაც იგი კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი. საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემა ადამიანის თაობაზე კანტის ამ ნაშრომში არ არის წამოყენებული. ყველაზე ნათლად, ფიქრობენ, კანტი დაუახლოვდა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, როცა მან თავის „ლოგიკის“ შესავალში ფილოსოფიური პრობლემები ოთხ საკითხში მოაქცია. ეს კითხვე-

ბია: 1. რა შემძლია მე ვიცოდე? 2. რა უნდა ვქნა მე? 3. რას უნდა ვიმედოვნებდე მე? 4. რა არის ადამიანი? პირველ საკითხზე პასუხი უნდა მოგვეცეს მეტაფიზიკამ, მეორეზე ეთიკამ, მესამეზე რელიგიამ, ხოლო მეოთხეზე ანთროპოლოგიამ. ამასთანავე, დესქენს კანტი, მეოთხე საკითხი სამივე წინამორბედს შეიცავს, ე. ი. თუ ვიცით, რა არის ადამიანი, მაშინ პასუხი გაცემული გვექნება იმაზეც, თუ რა შეიძლება ვიცოდეთ, რა უნდა ვქნათ და რისი იმედი უნდა გვქონდეს. ცნობილია, რომ უკანასკნელი საკითხი, რაც ჩვენ პირველ რიგში გვინტერესებს, კანტს სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად ჰქონდა წარმოდგენილი. იგი, ერთის მხრით, მოიცავდა თავის თავში მთელ ფილოსოფიას, ხოლო, მეორე მხრივ, ამაში იგულისხმებოდა კანტის მიერ ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური შინაარსის მქონე გამოკვლევა. ცხადია, რომ კანტის მიერ ნათქვამი მეოთხე პრობლემის მნიშვნელობის შესახებ მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ანგარიშგასაწევი, თუ ადამიანის პრობლემაში ვიგულისხმებთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემას და არა ფსიქოლოგიის ან პედაგოგიკას. ამაზე დავა არ უნდა სწარმოებდეს და არც სწარმოებს. მაგრამ დისკუსიის საგანი გახდა კანტის მიერ წამოყენებული კითხვების ინტერპრეტაცია. ამაზე იყო მითითებული ზემოთ.

მ. ჰაიდეგერმა ეს კითხვები ასე გაიგო: ისინი სამივე მიმართული არიან ადამიანის სასრულობაზე. როცა ვკითხულობთ, რა შემძლია... ვიცოდე, მხედველობაში გვაქვს ჩვენი სისუსტე, შეუძლებლობა. ე. ი. ცნობილად იგულისხმება, რომ ჩვენი შესაძლებლობა არის მცირე, მაგრამ მაინც უნდა გაირკვეს, რა არის ეს შესაძლებლობა. ალბათ, რაღაც მაინც შეგვიძლია ვიცოდეთ.

მეორე კითხვა — „რა უნდა ვქნათ?“ — შეიცავს იმის ცოდნას, რომ რაღაც არის, რასაც ჩვენ ვერ ვიზამთ, ვერ შევძლებთ, მაგრამ ხომ იქნება რაიმე, რაც შეიძლება გავაკეთოთ. კითხვა ამ რაიმის გარკვევას ეხება.

მესამე კითხვა — „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?“ — იმაზე მიუთითებს, რომ არის ისეთი რამ, რაც მე მინდა, მაგრამ რისი იმედიც მე არ უნდა მქონდეს. რჩება გასარკვევად ის, თუ რისი იმედი უნდა მქონდეს, რათა უსაფუძვლოდ ოცნებას არ მივეცე.

გამოდის, მაშასადამე, რომ კანტი დარწმუნებულია ადამიანის შესაძლებლობათა განსაზღვრულობაში, იმაში, რომ ის ზღვარდებულია და სრულყოფილობიდან შორს არის. ეს კანტის კვლევები პოსტუ-

ლატური დებულებაა. დასადგენია არა ადამიანის სასრულისეულობა, არამედ ამ ზღვარდებულობის ზომა და შინაარსი.

კანტის ამგვარი გაგება, ბუბერის აზრით, მიუღებელია. პაიდევგრმა, ამტკიცებს ბუბერი, კანტის საკითხებს აქცენტები გადაუნაცვლა. კანტის პირველ კითხვაში არსებითია არა ის, რომ მე შემიძლია მხოლოდ რაღაცის შემეცნება, ხოლო რაღაცის შემეცნება არ შემიძლია, არამედ ის, რომ საერთოდ შემიძლია ვიცოდე და ამიტომ ვკითხულობთ იმას, სახელდობრ, რა შემიძლია გავიგო. საკითხი ჩემ სასრულობაზე კი არ არის მიმართული, არამედ ჩემს რეალურ მონაწილეობაზე იმის ცოდნაში, რაც საერთოდ არის შესამეცნებლად განკუთვნილი.

ასევე, კითხვა — „რა უნდა ვქნა მე?“ ნიშნავს: არსებობს ისეთი ქცევა, რაც მე უნდა შევასრულო, რაც მე მევალება. ეს კი იმას მოასწავებს, რომ არ ვარ მოწყვეტილი სწორ მოქმედებას, რომ მე მოვალეობას განვიცდი გარკვეულ ქცევისადმი, და, მასასადამე, იმის განხორციელება შემიძლია.

და, ბოლოს: კითხვა — „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?“ ნიშნავს იმას, რომ არსებობს რაღაც, რისი იმედიც უნდა მქონდეს (კანტი წინასწარ გამორიცხავს იმას, რომ მას ყოველგვარ იმედზე უარს ეტყვიან), რომ მე მაქვს საფუძველი იმისი, რომ ვიმედოვნებდე და, ბოლოს, რასან მე ნება მიძლევა იმედოვნებაზე, იმის განცდაც მომიცემა, რისი იმედიც მაქვს.

ასეთია კანტის კითხვების ბუბერისეული ინტერპრეტაცია. აქედან ბუბერი ასკვნის, რომ აზრი მეოთხე საკითხისა, როგორც იგი ესმოდა კანტს, არის შემდეგი: „რა არსებაა ის, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს ცოდნა, რამაც უნდა იმოქმედოს, რასაც შეუძლია იმედი ჰქონდეს?“. სამი პირველი კითხვის დაყვანა ამ მეოთხეზე ჩვენ მოგვცემს იმას, რომ ამ არსების ცოდნის შემეცნებით (ე. ი. იმის გაგებით, თუ რა იცის ამ არსებამ) ჩვენ გავიგებთ იმას, თუ ამგვარ არსებას რისი ცოდნა შეუძლია, რისი ქნა შეუძლია და რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ ადამიანის რაობის წედომა ნიშნავს იმის გაგებას, თუ რა იცის მან, რას აკეთებს იგი და რას შეჰყურებს იგი იმედით. ბუბერს ამ ინტერპრეტაციის საფუძველზე შემდეგი აქვს ნათქვამი: კანტი რომ ადამიანის სასრულობაზე და ზღვარდებულებაზე ლაპარაკობს ეს იმისთვის არა, რათა ეს ფაქტი დაადასტუროს, არამედ იმისთვის. რომ ამით კავშირი გააბას უსასრულოსთან, დაამტკიცოს, რომ ადამიანი არის ისეთი არსება, რომელშიაც არის სასრულიც და

უსასრულოც. ადამიანის სასრულობა და უსასრულობა ერთი მეორის გვერდით კი არ მდებარეობენ, არამედ მიუთითებენ ერთი პროცესის ორ მხარეზე. ადამიანის სასრულობა შეპირობებულია მისი მონაწილეობით უსასრულოში. რაც ცივის ადამიანმა, ყველაფერი ნაწილია უსასრულოსი და ა. შ.

ამგვარი ანთროპოლოგიის საფუძვლებია მოცემული კანტის ნააზრევში, მაგრამ, დასძენს ბუბერი, თვითონ კანტს არც უცდია რაიმე ნაბიჯი გადაედგა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაქმნელად. ეს საქმე მან ჩვენ, მომდევნო თაობას უანდერძა შესასრულებლად.

მ. ბუბერი მართალია იმაში, რომ ე. წ. მეოთხე კითხვაში ნაგულისხმევი პრობლემა კანტს არ უკვლევია, რომ ის, რაც კანტმა დაწერა ანთროპოლოგიის ცნებასთან დაკავშირებით, თავისი შინაარსით არის ემპირიული ფსიქოლოგია და ემპირიული ეთნოლოგია და არა ფილოსოფიური კვლევა ადამიანის არსისა, მით უმეტეს ის არ არის სამი პირველი კითხვის პასუხი, მაგრამ არ იქნებოდა სწორი გვეთქვა, რომ კანტმა მხოლოდ დააყენა ფილოსოფიური საკითხი ადამიანისა და არაფერი გააკეთა ამ კითხვის გადასაჭრელად. რომ ეს ასე არ არის, ამის საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება თუ გავიხსენებთ კანტის ცნებას ინტელიგიბელური ხასიათის შესახებ. აქ ლაპარაკია ადამიანზე — ნოუმენზე დაპირისპირებით ადამიანთან, როგორც ფენომენტთან. კანტის ფილოსოფიურ სისტემაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს იმ ცნობილ დებულებას, რომ ადამიანი, როგორც თეორიული შემეცნების ობიექტი, ექვემდებარება აუცილებლობას, იზიარებს ბუნების ყოველი საგნის ბედს, მოქცეულია განსჯის კანონებში, ხოლო ადამიანი თავისთავად, როცა ის ზნეობრივი აქტის სუბიექტად გვევლინება, ივარაუდება როგორც თავისუფალი არსება, ბუნების მოვლენების გარეთ არსებული ინსტანცია. აქ, თუ სხვა არა, ადამიანის პრობლემის სირთულე მაინც ნათლად არის გამოვლენილი და, რაც ამ შემთხვევაში მთავარია, ადამიანის სპეციფიკის დასადგენად მოწოდებულია თავისუფლების ცნება, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. ეს იმას მოწმობს, რომ კანტის მნიშვნელობის ანალიზი ჩვენ მეცნიერებისათვის არ უნდა შემოიფარგლოს იმით, რაზედაც არის მითითებული ბუბერის პოლემიკაში ჰაიდეგერთან.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის კანტის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები არ წარმოადგენენ საბოლოო პასუხს ადამიანის



რაობაზე. როცა ჩვენ ვდგევართ ისეთი ცნებების წინაშე, როგორცაა — ტრანსცენდენტალური ცნობიერება, გნოსეოლოგიური სუბიექტი-ადამიანი-მოვლენა და ადამიანი-საგანი თავისთავად, პირველი ბიძგი იმ მიმართულებით ეძლევა აზროვნებას. რომ ეს ცნებები როგორმე გაერთიანდნენ და ადამიანის არსის გამოვლინებად იქნენ წარმოდგენილნი. ამას მოითხოვს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიზანდასახულება. კანტი, რასაკვირველია, ბევრს ფიქრობდა უნივერსალურ მთლიანობაზე, აზროვნების მონისტურ ტენდენციას ანგარიშს უწევდა, მაგრამ მან ისე ღრმად და ფართოდ გაუდგა ფესვები თვითეულ ცნებას, რომელსაც ის ცენტრალურ მნიშვნელობას ანიჭებდა, იმდენი ძალა დამოუკიდებლობისა შეიძინეს ამ ცნებებმა კანტის ხელში, რომ მათი ორგანულ მთლიანობაში მოსაყვანად, როგორც ჩანს, საჭირო იყო კანტის სიცოცხლე განმეორებულიყო. ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა თანამედროვე ანთროპოლოგიისა მაინც კანტის მიერ არის ჩამოყალიბებული, მისი გადაჭრა არსებითად განსაზღვრავს ადამიანის ძირითად ნიშნებს. ეს არის იმის გარკვევა, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს მსოფლიოში მისი მიმართების მიხედვით ბუნების აუცილებლობასთან, ბუნების მოვლენების სრულს დეტერმინაციასთან, ერთი მხრით, და ზნეობრივ სამყაროსთან, მეორე მხრივ, როცა ამ განზომილებაში ადამიანის ადგილი გაირკვევა, რამდენადმე გარკვეული აღმოჩნდება ადამიანის სხვა კონსტიტუციური ნიშნებიც.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართულებათა ის სახეობანი, რომელნიც ადამიანს ან ბუნების აუცილებლობას უმორჩილებდნენ ანდა თვით ადამიანს აკისრებენ მისივე მომწესრიგებლის როლში გამოვლას, კანტის სისტემაში ნახულობენ თავის სრულიად გარკვეულ საწყისებს. კანტის ადამიანი-მოვლენა ნატურალისტურ აუცილებლობას ემორჩილება, ხოლო მისივე ადამიანი-ხასიათი თვითონ ქმნის თავის კანონებს. ორივე შემთხვევაში ადამიანი „აზრიანად“ არის „დეტერმინირებული“. ამ მიმართულებით განვითარებამ ობიექტურ იდეალიზმში ჰპოვა ადგილი და ჰეგელის პანლოგიზმით დასრულდა.

როგორც ცნობილია, რაციონალისტურ ანთროპოლოგიას ირაციონალური ანთროპოლოგია დაუპირისპირდა. ამ მიმართულების ტიპური წარმომადგენელი არის შოპენჰაუერი.

„საგანი თავისთავად“, ნოუმენალურ სამყაროდ წოდებული კანტის მიერ, შოპენჰაუერმა ნებელობის სახით წარმოადგინა. ეს სამყაროსე-

ული ნება ირაციონალურია, მაგრამ სამყაროს მართვა ენერჯის მხრივ მაინც მას ეკისრება. რამდენადაც ადამიანი სამყაროს ნაწილია, ისიც არსებითად ირაციონალურ არსებას წარმოადგენს. სანამ, ასე ვთქვათ, ადამიანი ჩაპირულია სამყარო-ნებაში, ის მხოლოდ ბრმა ლტოლვაა, რომელსაც არაფერი ღოგიკური არ ესმის. მაგრამ უნივერსალური ნება ქმნის სამყაროსეულ წარმოდგენას და აქ ადამიანის ინდივიდუალობას აღწევს. ამით ადამიანი, თავისი ირაციონალობის მიუხედავად, რაციონალურ არსებად გვევლინება. აქ ადამიანის კონსტიტუცია სწარმოებს ტრანსცენდენტალური პრინციპების მიხედვით. ადამიანი-წარმოდგენა არის ნაწარმოები მოვლენა. ამ ვითარებაში ადამიანის ფორმირებას მეორე ფაქტორი ერთვის. ნებელობასთან ერთად იდეების (პლატონი) მონაწილეობა ჩანს. ურთიერთმიმართება აქ ასეთია: მაშინ როცა წარმოდგენათა სამყარო ემსახურება ნების სამყაროს, მის მიზნებს, იდეები ადამიანს იმ სამსახურს უწევენ, რომ მათი საშუალებით ადამიანი თავს აღწევს ნებელობის ბატონობას. ამით უპირისპირდებიან ერთმანეთს იდეათა სამყარო და ნების სამყარო. იდეების კონტემპლატური დაკვირვების საშუალებით, რასაც ხელოვნების პროდუქტების აღქმამდე აქვს ადგილი განსაკუთრებით, ადამიანი დრო და დრო ახერხებს იმას, რომ თავი დააღწიოს ნებისყოფის ბატონობას და მოემზადოს ეთიკური აქტისათვის.

მაგრამ, საბოლოოდ, აქაც მიულწეველი დარჩა ნების, წარმოდგენისა და იდეის მთლიანი ინსტანციის სახით წარმოდგენა: სამყარო როგორც ნება, სამყარო როგორც წარმოდგენა და იდეათა სამყარო დამოუკიდებელ სფეროებად იაზრებიან შოპენჰაუერის სისტემაში და ამის შესაბამისად ადამიანიც იაზრება აქ შინაგან ერთიანობას მოკლებულ მოვლენად.

არსებითი გარდატეხა ადამიანის ბუნების შესწავლაში იწყება ჰეგელის იმ კრიტიკით, რომელიც დაიწყო ლ. ფოიერბახით და დამთავრდა კ. მარქსით.

ლ. ფოიერბახის ძირითადი ფილოსოფიური ამოცანა იყო თეოლოგიის, აბსოლუტის ფილოსოფიისა და საერთოდ „ზეციური ამბების“ გაგება, როგორც მიწიერი მოვლენების ფანტასტიკური ასახვისა. ჰეგელის მოძღვრება უნივერსალური გონის შესახებ ადამიანს ამ გონის ერთ-ერთ მომენტად თვლიდა. მართალია, ეს მომენტი განსაკუთრებულად იყო წარმოდგენილი როგორც ერთადერთი, სადაც აბსოლუტი თვითშემეცნებას აღწევს, მაგრამ ეს უპირატესობა, ბოლოს და ბოლოს,



იყო მხოლოდ საშუალების უპირატესობა და არა მისი, ადამიანის თვითღირებულების ნათელყოფა. ღმერთი, აბსოლუტი ადამიანს ართმევს თვითღირებულებას, როცა იგი იაზრება მხოლოდ როგორც უზენაესის ქმნილება და მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი. აქედან ნათელი უნდა იყოს, რომ ადამიანის ღირსებისა და უფლების დაცვის ერთ-ერთ პირობად ათეიზმი იყო წარმოდგენილი. ეს გარემოება არის მაგისტრალური ხაზი ფოიერბახის ფილოსოფიური ძიებისა. ამ მსოფლგაგების ვითარებაში იქმნება ფოიერბახისეული სურათი ადამიანისა.

აბსოლუტის ფილოსოფიის ადგილი ფოიერბახის ნააზრევში დაიკავა ანთროპოლოგიამ, ადამიანის ფილოსოფიამ, ფილოსოფიამ ადამიანის შესახებ. საქმე იმაზე მიდგა, რომ ადამიანი გამხდარიყო ფილოსოფიის საგანი. ხოლო ფილოსოფია ქცეულიყო ადამიანის საქმედ. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ უსასრულოს ფილოსოფიამ ადგილი დაუთმო სასრულის ფილოსოფიას. სასრულის ცნება, გამოყენებული ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, განსაკუთრებულ როლს სწორედ ასლა ასრულებს. ეს ცნება გამოიყენება დიალექტიკურად, მისი დაფუძნება მოასწავებს განუყრელ კავშირს უსასრულოსთან. ეს კანონზომიერება ფოიერბახს არსებითად არ გაუთვალისწინებია, მაგრამ საამისოდ აზრის მომზადებაში მას უეჭველად წილი უდევს. ფოიერბახის აზრით, ლაპარაკი უფლებაზე, ნებაზე, თავისუფლებაზე, პიროვნებაზე აბსტრაქტულად, ადამიანის გარეშე, არის სპეკულაცია, რომელიც მოკლებულია ერთიანობას, აუცილებლობას, სუბსტანციას, საფუძველს, რეალობას, „ადამიანი არის არსებობა თავისუფლების, არსებობა პიროვნების, არსებობა უფლების, სამართლის. მხოლოდ ადამიანი არის ფიქტის მე-ს ბ ა ზ ი ს ი, ლეიბნიცის მონადის ბ ა ზ ი ს ი, აბსოლუტის ბ ა ზ ი ს ი“. აბსოლუტურ იდეალიზმში ხდება ადამიანის ცალკეული ნიშან-თვისებების პიპოსტაზირება, ტრანსცენდენტაცია, რაც ადამიანზე მცდარ შეხედულებას აძლევს საზრდოს. იქმნება ისეთი სურათი, რომ ერთია თითქოს ადამიანი, ხოლო მეორეა ისეთი ნიშნები, როგორიცაა უფლების სფეროში იურიდიული პირი, ზნეობის სფეროში — სუბიექტი, ოჯახში — ოჯახის წევრი და ა. შ. თითქოს ეს ვითარებანი არსებობდნენ ადამიანის გარეშე, ანდა რამდენიმე სხვადასხვა ადამიანის სახით. ფოიერბახი იმ აზრს იცავს, რომ ამგვარი პიპოსტაზირება უსაფუძვლოა და საზიანო ჭეშმარიტი ფილოსოფიისათვის, რომელიც არის ჭეშმარიტი ანთროპოლოგია. ადამიანი არის ერთი და ყველაფერი. რაც ადამიანიდან მოდის, რასაც ადამიანი ამბობს, ყვე-

ლაფერი მისი არსის გამოვლინებაა. რელიგიური და თეოლოგიური ფილოსოფია, დასძენს ფოიერბახი, უნდა გაითქვიფოს ანთროპოლოგიაში, როგორც უნივერსალურ მეცნიერებაში. ფოიერბახი თითქოს უბრუნდება უკან კანტის იმ აზრს, რომ ფილოსოფიური პრობლემატიკა, საბოლოოდ, ანთროპოლოგიაში იყრის თავს. მართალია, ეს მსგავსება კანტსა და ფოიერბახს შორის არის მხოლოდ გარეგნული, ფორმალური, მაგრამ ამასაც მნიშვნელობა აქვს: ადამიანს, იქნება იგი ტრანსცენდენტალურად ან ინტელიგებელურად წარმოდგენილი, თუ ემპირიულად და რეალურად, მაინც ორივე შემთხვევაში ენიჭება განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას, ცენტრალური მნიშვნელობა ფილოსოფიაში. ამაზე მიგვიბრუნდეს ფოიერბახის სიტყვები: „ჭეშმარიტება არც მატერიალიზმშია და არც იდეალიზმში, ის არ არის აგრეთვე არც ფიზიოლოგიაში, არც ფსიქოლოგიაში; ჭეშმარიტება — ეს არის ანთროპოლოგია“.

საინტერესოა, რომ ლევიტის მართებულად მიაჩნია ენგელსის აზრი ფოიერბახის შესახებ. ფოიერბახი არაფერს პოზიტიურს არ ამბობს იმის გამო, თუ რა ხდის ადამიანს ადამიანად, რატომ არის ის ასეთი და არა სხვაგვარი. რახან ფოიერბახი, წერს ფ. ენგელსი, არაფერს ამბობს იმ გარემოს შესახებ, რომელშიაც იმყოფება ადამიანი, და, თუ ამბობს ზოგჯერ რამეს, მას არავითარ გამოყენებას არ აძლევს, ამიტომ მის ხელში ადამიანი კვლავ აბსტრაქტულ არსებად რჩება. ამ პუნქტში აიღო დასაბამი კ. მარქსის მოძღვრებამ ადამიანის შესახებ. ლ. ფოიერბახის ამოცანა შეიძლება დავასასიათოთ, როგორც ღმერთისა და თეოლოგიის გარკვევის ამოცანა. ჩვენ ვვაქვს ამ ამოცანის გადაჭრა ფოიერბახის მიერ: ღმერთი დაყვანილია ადამიანზე, თეოლოგიის ჭეშმარიტებად გამოცხადებულია ანთროპოლოგია. კ. მარქსისათვის ამის შემდეგ დგება ადამიანის პრობლემა, იწყება საკუთრივ ანთროპოლოგიური პრობლემა თუ სწორია ის, რომ ჰეგელის ფილოსოფია ადამიანის ნიშან-თვისებათა ჰიპოსტაზირებაა, ამ რეალური შინაარსის მისტიკურ სამოსელში წარმოდგენაა, პირველ რიგში ამ შენობის დაშლაა საჭირო, მიწიდან ცაში ატანილის მიწასთან დაბრუნებაა აქტუალური ამოცანა. მაგრამ ეს საქმე ისე მარტივი არ არის, როგორც იგი ფოიერბახს ჰქონდა წარმოდგენილი. ჰიპოსტაზირება და რეალურის მისტიფიკაცია მოითხოვს ახსნას. უნდა დაიძებნოს მიწიერი ვითარების ზეციერად წარმოსახვის საფუძველი, მისი აუცილებლობა. ადამიანის არსის ზეციერი გასხვისება ერთ-ერთი ფორმაა ადამიანის გასხვისე-

ბისა. არიან მოვლენები, საეხებით მიწიერი და რეალური, ობიექტურ, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ ვითარებად წარმოდგენილი, მაგრამ სინამდვილეში ადამიანის არსის, სუბიექტური შინაარსის გასხვისებას, ჰიპოსტაზირებას წარმოადგენენ. სანამ არ მიგვივინია გასხვისების პირველი მიზეზისათვის, სანამ არ ვიცით, ის, თუ საერთოდ რატომ უნდა ხდებოდეს გასხვისება, რად უნდა უნდოდეს ადამიანს თავისი შინაგანი დაინახოს გარეთ და დაინახოს სხვაგვარად, ვიდრე არის, ვერ გავიგებთ ციურს გასხვისებას, თეოლოგიასა და რელიგიას.

კ. მარქსმა ამ უცნაური მოვლენის ახსნა იქ მონახა, სადაც ადამიანის ცხოვრება, მისი საზოგადოებრიობა და ისტორია იღებს ფორმასა და მიმართულებას. ე. წ. საქონლის ფეტიშიზმის ცნების დადგენით კ. მარქსმა ფილოსოფიას მისცა ნამდვილი ეტალონი, რითაც უნდა იხელმძღვანელოს მან ადამიანის გასხვისებისა და მისი ფორმების გამოვლინების გასაგებად.

მთავარზე უმთავრესი მაინც ის არის, რომ ამ მოვლენის ახსნას, გასხვისების ფაქტორების მიგნებას უნდა მოჰყვეს ამ ფაქტორების გაუქმება. თუ ეს ფაქტი ადამიანის გასხვისებისა ისტორიული პროცესია, რეალურ ძალთა გარკვეული ურთიერთობის შედეგია, შედეგი რომელიც ამახინჯებს ადამიანის შემეცნებასაც და მის ცხოვრებასაც. უნდა დადგეს საკითხი, ამ ფაქტორების გაუქმების შესახებ, იმ ისტორიულ ვითარების შეცვლის შესახებ, რომელთანაც აუცილებლობით არის დაკავშირებული ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული შერყვნა. მარქსის ამოცანა არის ნამდვილი ადამიანის აღდგენა მის უფლებებში, მისი წარმოდგენა იმ სახით, როგორც ის არის თავის თავად, თავისი არსის შესაბამისად. ამისათვის საჭიროა ცხოვრების იმგვარი გარდაქმნა, რომ ადამიანს საშუალება ჰქონდეს ადამიანად იყოს და ადამიანად წარმოიდგინოს თავისი თავი. ის არ უნდა იყოს იძულებული შექმნას, გამოიგონოს სასურველი, მაგრამ ფიქტიური სამყარო იმის ნაცვლად, რომ ასეთ სამყაროს რეალური არსებობა მიანიჭოს. ეს ცხოვრების გარდაქმნას ნიშნავს, იგი სოციალურსა და სოციალისტურ (კომუნისტურ) რევოლუციას მოითხოვს. ამის განხორციელება მხოლოდ პროლეტარიატს შეუძლია და ამიტომ იგი მას ეკისრება. პროლეტარიატმა უნდა გაათავისუფლოს ადამიანი გასხვისებიდან და ამით დაუბრუნოს

მას მისი გვაროვნული, ზემოარიტი ბუნება. ამიტომ ამბობენ, რომ კ. მარქსმა პროლეტარიატში დაინახა ადამიანის გვარის შესაძლებლობა.

ადამიანმა რომ თავისი თავი დაკარგა, ეს გარკვეული საწარმოო ურთიერთობის შედეგია. ადამიანისათვის უცხო გახდა როგორც მისი ნაშრომი, ისე თვით შრომის პროცესებიც. ადამიანმა არ უნდა იგრძნოს უცხოდ თავისი თავი მის მიერ შექმნილ ნივთების სამყაროში, პირველ რიგში იქ, სადაც არის ეკონომიური ცხოვრება. იმისათვის, რომ ადამიანმა სამყარო (და ადამიანი) ისე აღიქვას, როგორც ის არის, საჭიროა გაუქმდეს ადამიანური ძალების გასხვისება. სამყაროსა და ადამიანის გარემოს უნდა ჩამოეხსნას ის საბურველი, რომელიც აფურსებს ნამდვილი რეალობის ადეკვატურად ათვისებას. ეს იქნებოდა ადამიანისა და ბუნების „მომზადება“ ობიექტური მნიშვნელობის შემცნებისათვის.

რასან ყოველი სახის რელიგია და თეოლოგია ადამიანის ცხოვრების დამახინჯებული სურათია, ხოლო ღმერთი ამ სურათის მასაზრდოებელი და დამცველი, კ. მარქსს ადამიანის გათავისუფლება, მისი დაბრუნება თავის თავთან შესაძლებლად მიაჩნია მხოლოდ ათეიზმის გზით, ყოველგვარი ზებუნებრივის რადიკალური უარყოფის გზით. ფოიერბახს თეოლოგია ანთროპოლოგიაზე დაჰყავს და ამით რელიგიის არსის მიგნებას ვარაუდობს, მარქსს ეს არ აკმაყოფილებს და რელიგიას ახასიათებს, როგორც ხალხის გასაბრუებელ საშუალებას. რელიგიაო, წერს მარქსი, ობიუმი ხალხისათვის, იყენებს რა ჰეგელის ვამოთქმას. რელიგია აქ წარმოდგენილია როგორც ადამიანის ისეთი გასხვისება, რომელსაც სინამდვილის გარდაქმნა უნდა მითის საშუალებით ამას მარქსი უპირისპირებს სინამდვილის გარდაქმნის გეგმას რეალური ძალის საშუალებით. ასეთი ძალა ელინდება მსოფლიო პროლეტარიატის ბრძოლაში. აქ თავისთავად გვესახება ანალოგია სოკრატ — პლატონის მიმართებისა ფოიერბახს-მარქსის მიმართებასთან. როგორც სოკრატის ცნება ადამიანისა არასაკმარისად ჩათვალა პლატონმა მისი ინდივიდუალისტურად გაგების გამო და საჭიროდ მიიჩნია ადამიანის ცნების დადგენა სახელმწიფოს ცნებაში, ისე არასაკმარისად მიიჩნია კ. მარქსმა ფოიერბახის მიერ მოცემული განსაზღვრება ადამიანის არსისა და ინდივიდუალურ თვალსაზრისს საზოგადოებრივი, კლასობრივი თვალსაზრისი დაუპირისპირა. ადამიანის საიდუმლოების ამოხსნა კ. მარქსმა ადამიანთა საზოგადოების იმ ნაწილში დაინახა შე-

საძლებლად, რომლის ეკონომიური და პოლიტიკური თავისუფლების მოპოვება არსებითად იგივეა, რაც გასხვისებული ადამიანის დაბრუნება თავის თავთან, ადამიანის მიერ თავისი ნამდვილი არსის მონახვა, საზოგადოების ამ ნაწილს პროლეტარიატი წარმოადგენს. მისი გათავისუფლება კაპიტალიზმის ბატონობიდან არის კაპიტალიზმის დამსობა და ადამიანის „გადახტომა აუცილებლობის სამყაროდან თავისუფლების სამყაროში“.

\* \* \*

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორეტიკოსები, შეიძლება ითქვას, თითქმის ყველგან გვხვდება. სადაც მეტ-ნაკლებად დასრულებული სურათია მოცემული სამყაროს შესახებ, ყველგან რაღაც არის ნათქვამი ადამიანის ადგილის შესახებ ამ სამყაროში. ეს იმ შემთხვევაში, როცა ადამიანის ცნება არის აღებული პროვიზორული მნიშვნელობით, ისეთი მნიშვნელობით, რომელიც შეეგუება, აიტანს მრავალი სახის მიდგომას, არ იქნება განსაზღვრული რომელიმე ანთროპოლოგიური მიმართულებით, ცალკეული თეორიით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთიანი, ყველასთვის მისაღები ისტორია ახლა, რასაკვირველია, არ დაიწერება. სანამ ამ მეცნიერებაში თავისი მრწამსი არ დაუდგენიათ ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებსაც კი, მანამ ისიც, რაც თითქოს მოიხაზა საერთო ნიადაგის სახით, სრულს სიმტკიცეს მოკლებულია, ამგვარი მუშაობა ამ მეცნიერების ისტორიისათვის ნაადრევი ჩანს: ისტორია მხოლოდ იმ მოვლენაზე შეიძლება დაიწეროს, რომელიც ცნებითად გარკვეულია და ცნობილი ისტორიოგრაფისთვის.

რამდენადაც ადამიანის პრობლემა ე. წ. ეგზისტენციალურ არსებობას უკავშირდება, ხოლო ეგზისტენციალური აზროვნების შემომტანად ფილოსოფიაში ს. კირკეგორი ითვლება, ცოტა რამ ამ მოაზროვნეზედაც უნდა ითქვას.

ს. კირკეგორის გავლენა ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში მისი პიროვნების თავისებურებით არანაკლებად არის შეპირობებული, ვიდრე მისი მოძღვრებით. მას, როგორც ჩანს, მემკვიდრეობით გადმოეცა მისაგან მელანქოლიისადმი მიდრეკილება. ეს განწყობილება მან გამართლა და გამოიყენა იმ საქმეში, რომელიც მან თავის საკუთარ საქმედ მიიჩნია, რომლისადმი სამსახური თავის მოწოდებად დაადგინა. რწმენა იმისა, რომ მას უზენაესი კანონით ევალება უდიდესი მისიის

შესრულება ამ ქვეყნად, ისე მტკიცე იყო მასში, რომ, როცა დაინახა მისი შეყვარებულისა და დანიშნულის ინდიფერენტული დამოკიდებულება ამ საქმისადმი, მისი მისიისადმი, ის მას გაეყარა. ურთიერთის ძლიერმა სიყვარულმა ვერ შეძლო ამ ნაბიჯის შეჩერება, ს. კირკეგორმა და რეგინა ოლსერმა მძიმედ განიცადეს განშორება, მათი სურვილის საწინააღმდეგო აქტი.

შინაარსი იმ საქმისა, რომელსაც კირკეგორი, ასე ვთქვათ, ყველაფერს სწირავდა, იყო ქრისტეს ნამდვილი მოძღვრების აღდგენა, ახალი აღთქმის, ქრისტიანობის გაცოცხლება. ეს ამოცანა უშუალოდ უკავშირდება ადამიანის რაობის გარკვევას. ის, ვინც უნდა შეასრულოს ნამდვილი ქრისტიანობის აღდგენა, საჭირო ნიშან-თვისებებით უნდა იყოს აღჭურვილი, მან უნდა ისწავლოს ამ თვისებების საქრისტიანოდ გამოყენება. ქრისტიანობაში შედწევა ხანგრძლივსა და ინტენსიურ ვარჯიშს მოითხოვს. ამით აიხსნება, ის, რომ ზოგი მკვლევარი კირკეგორს ასეთს დახასიათებას აძლევს: ს. კირკეგორი ანუ ვარჯიში, შევარჯიშება ქრისტიანობაში.

რა არის ამისათვის საჭირო? კირკეგორი ასახელებს რამდენიმე ცნებას, რომელნიც გადმოსცემენ ამისთვის საჭირო აქტებს. პირველ რიგში ფილოსოფიურმა ძიებამ აბსტრაქტულიდან უნდა გადაინაცვლოს კონკრეტულისაკენ, რეალობის, არსებობის წვდომისათვის ზრუნვისაკენ. გერმანული კლასიკური იდეალიზმი, განსაკუთრებით კი ჰეგელი, კირკეგორის მკაცრი კრიტიკის საგნად იქცა. მთავარი, რაც ჰეგელის სისტემაში ერთგვარი აღშფოთების საგანი გახდა, არის ამ სისტემის აბსტრაქტულობა, მისი განდგომა კონკრეტულობიდან, კერძოდ იმ ადამიანიდან, რომელიც მართლა არსებობს რეალურად, ემპირიულად. ამ მომენტში კირკეგორი ემსგავსება ფოიერბახს, რომელიც აგრეთვე, და პირველ რიგში, ცდილობდა ფილოსოფიის ამოცანად ადამიანთან დაბრუნება დაესახა. მაგრამ საბოლოო მიზანი კირკეგორისა და ფოიერბახისა სრულიად საწინააღმდეგოა. პირველი ადამიანს ეძებს იმისთვის, რათა მისი საშუალებით ღმერთთან დაამყაროს კავშირი, შექმნას ახალი თეოლოგია, ნამდვილი ქრისტიანობა; მეორეს სურს საერთოდ მოხსნას და გააუქმოს ღმერთის პრობლემა და ფილოსოფიური ძიების მთავარ ობიექტად ადამიანი დასახოს. ამგვარად, პირველი ქმნის თეოლოგიას, მეორე ანთროპოლოგიას, პირველი თეისტია, მეორე ათეისტი.



არსებობის, ეგზისტენციის კვლევა იმდენად არსებითი მომენტი კირკევორის ნააზრევში, რომ მას ხშირად „ეგზისტენციალურ მოაზროვნეს“ ეძახიან. უთუოდ ამით აიხსნება ის, რომ კირკევორს შელინგის ლექციები დასაწყისში ძალიან მოეწონა, მაგრამ როცა იმაში ვერ დაინახა ის, რაც მას განსაკუთრებით აწუხებდა და აინტერესებდა, ის ტოვებს ლექციებს და ბერლინიდან ბრუნდება კოპენჰაგენში, თავის სახლში. სიმპტომატურია, რომ ტერმინი — ეგზისტენც-აზრები (Existenz — Gedanken) ეკუთვნის შელინგს, რომელმაც იგი შეიტანა ფილოსოფიაში 1840 წ. „მაგრამ მხოლოდ სიორენ კირკევორმა აქცია თანამედროვე ფილოსოფიის დიდი პრობლემების მატარებლად“.

ს. კირკევორი ეძებს ობიექტურ, ჭეშმარიტ რეალობას ადამიანის შიგნით, რადგან გარე სინამდვილის მოცულობა ორიგინალში შეუძლებლად მიაჩნია. ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს თავისი თავი ისე ეძლევა, რომ „შეხედვის“ მეტი არაფერი იყოს საჭირო. პირიქით, მთელი საქმე იმაშია, რომ ადამიანის ნამდვილი არსი ისე ღრმად არის ჩაპირული ადამიანის არსებაში, რომ მის მისაგნებად მთელი რიგი ფაქტორების და კატეგორიების გამოყენება არის საჭირო. კირკევორი ამ ძიებას აწარმოებს როგორც ქრისტიანი და აწარმოებს მას თავის თავში, როგორც ქრისტიანში. საბოლოოდ ეს მიზანი მიღწეული იქნება მაშინ, როცა მაძიებელი (ე. ი. კირკევორი) ქრისტედ იქცევა, ე. ი. ისეთს არსებობას მიაღწევს, როგორსაც ქრისტე მოითხოვდა. ადამიანმა რომ საამისოდ „გაიღვიძოს“, მას დიდი რამ უნდა „შეემთხვეს“, მისი პიროვნება უნდა შეიცვალოს, ეს ცვლილება მისი ნამოქმედარი უნდა იყოს. ამისთვის არიან გამოყენებული შიში (Angst), იჭვნეულობა, მეღანქოლია, ტრაგიკული განწყობილება და ა. შ. თანამედროვე ქრისტიანები, დანიის მცხოვრებნი მაინც, არ გრძნობენ სულის ამგვარი შეძრწუნების საჭიროებას. მათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სძინავთ, სძინავთ იმაში დარწმუნებულთ, რომ მათი ქრისტიანობა უზრუნველყოფილია და რაიმე საფრთხის წინაშე არა დგას. საჭიროა ამ ხალხის „გაღვიძება“, და კირკევორი ფიქრობს ამ მისიის აღების შესახებ თავის თავზე. გასაგებია, რომ ზოგი მკვლევარი მას „დიდი გამღვიძებლის“ სახელით აღნიშნავს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის მნიშვნელობა ენიჭება კირკევორის შეხედულებას ადამიანის ქმნადობის საფეხურებზე. პირველი მომენტი ადამიანის ცხოვრებაში ხასიათდება ესთეტიკურობით. ადა-

მიანი მჭვრეტელ არსებად გვევლინება და, როგორც ასეთი, ის მიმართულია გარეთ. ყველაფერს, ცუდსაცა და კარგსაც ელის იგი გარედან, ის მუდამ პასიური მოლოდინის მდგომარეობაშია. ამ ვითარებას ცვლის ეთიკური განწყობა. ეს არის ადამიანის მიბრუნება უკან, შიგნით, თავისთავისკენ. აქ იწყება ის რეფლექსია ადამიანისა თავის თავზე, რომელიც მისი ეგზისტენციის შინაარსს ქმნის. აქედან იწყება არსებითად მანამდე ხმარებული ტერმინის „ეგზისტენციალობის“ მნიშვნელობის შეცვლა. თუ ეს სიტყვა აქამდე ნიშნავდა უბრალოდ არსებობას და გამოიყენებოდა ყოველი სახის ნივთისა ოა მოვლენის არსებობის გამოსახატავად, კირკევორი მას სხვა მნიშვნელობას ანიჭებს.

ზოგადი ცნებები, არსი და არსობანი მოკლებული არიან იმ მნიშვნელობას, რომელიც ესაჭიროება ადამიანს. ადამიანი არის ჭეშმარიტი არსებობა და მისთვის მხოლოდ ისეთ „ცოდნას“ აქვს მნიშვნელობა, რომელიც ამ არსებობაზე მოგვეთხრობს, ამ არსებობისაკენ გაგვიკვლევს გზას. ამისთვის რაციონალური შემეცნების საშუალებები, შიშველი ინტელექტი არ გამოდგება. უნდა დაიძებნოს სხვა სულიერი ძალები, რომელნიც, როგორც წესი, შემეცნების საშუალებებად არ იგულისხმებოდნენ. ფაქტობრივად, ემპირიულად არსებული ნამდვილი ეგზისტენცი საჭიროებს საკუთარ კატეგორიებს. ესენია: მარტოსელობა, უნიკალობა, მეტი თავისუფლება, ცოდვა, შიში ამათი მოაზრება და ვაგება, ამ ცნების ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, შეუძლებელია. მათთვის დამახასიათებელია ისიც, რომ ისინი ერთნაირი არ არიან, როგორც ერთიანი არიან უკვე ცნობილი ლოგიკური კატეგორიები. თვითეული მათგანი თავის შინაარსსა და მნიშვნელობა-ღირებულებას იღებს ყოველ ცალკე ვითარებაში, თავისებურს ყოველ ინდივიდში. ტრადიციული ფილოსოფია ცდილობს ადამიანი ლოგიკას დაუქვემდებაროს. ეს, კირკევორის აზრით, შეუძლებელია: ლოგიკა ღრის გარეთაა, ადამიანი ღრშია, მოძრაობს, ვითარდება. ლოგიკას აუცილებლობასთან აქვს საქმე, ადამიანი შემთხვევითია და შემთხვევითობის ბეჭედს ატარებს. აქ, ადამიანის შესახებ მსჯელობაში, არაფრის დედუცირება და დასაბუთება არ შეიძლება. ადამიანის ცხოვრება არ არის უწყვეტი სინამდვილე, რაციონალურად დეტერმინირებული პროცესი. ის ნაწყვეტებისაგან, ნახტომისეულ მომენტებისაგან შედგება. რამდენადაც ადამიანის მოქმედების, გადაწყვეტილებების რაციონალიზაცია შეუძლებელია, ის ამ მხრიდან განჭვრეტილი აბსურდს წარმოადგენს. ადამიანის სიცოცხლის ეს უაზრო სასიათი ვლინდება შიშის სახით.



ადამიანი შეპყრობილია შიშით, ისეთი შიშით, რომლის გამომწვევად რომელიმე ცალკეული მოვლენის დასახელება არ შეიძლება. ვინაიდან ადამიანის ცხოვრება ირაციონალურია, მისი ზოგად ვითარებაში მოთავსება შეუძლებელია. ადამიანი „იძულებულია“ განმარტოებული იყოს, მეორე ადამიანი მისთვის დასშულია, შეუვალია. ერთადერთი საშუალება კომუნიკაციისა ადამიანს აქვს ღმერთთან და ისიც მხოლოდ ნახტომის საშუალებით. ეთიკურ საფეხურზე ასვლის შემდეგ, ადამიანი ამჩნევს თავის თავში იმგვარ შინაგან წინააღმდეგობას, რომ აუცილებელი ხდება ნახტომი ეთიკურიდან რელიგიურისაკენ. ამ ნახტომის განხორციელება ემყარება შიშის განცდას. როცა ადამიანი ხედავს იმას, რომ ზოგადს ვითარებაში მოქცეული იგი არსებითად დაკარგულს რასმეს წარმოადგენს, მას შიში იპყრობს თავისი „ბედის“ გამო და აკეთებს ნახტომს, რომელიც მას გადაარჩენს. ღმერთის წინაშე დგომა და მისკენ ნახტომი ანიჭებენ ადამიანს უმაღლესი ხარისხის ეგზისტენციალობას.

ადამიანი დგას ღვთის წინაშე როგორც ცოდვილი. ამის შეგნება ადამიანს აწამებს, მაგრამ მისი რწმენა და ღვთის სიყვარული მას მხსნელად ევლინებიან. რადგან ეს რწმენა, მისი შინაარსი ლოგიკის ენით არ გამოითქმება, მისი გადმოცემა ძალაუნებურად პარადოქსის სახეს ატარებს. ესეც იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის ხსნა, მისი არსებობის გააზრიანება ისევე ღმერთის წყალობით უნდა მოხდეს, მხოლოდ ღმერთის თვალთ შეიძლება იქნეს დანახული.



ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი დარგი, ახალი მოვლენაა. მისი ცალკე დისციპლინად ჩამოყალიბების პროცესი დასრულებული არ არის. არც ისაა საყოველთაოდ მიღებული, თუ, სახელდობრ, რომელმა პრინციპმა ითამაშა გადამწყვეტი როლი ადამიანის კვლევის ცალკე დარგად დადგენისათვის. ეს საკითხიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თემას წარმოადგენს. თუ დასავლეთის სამყაროზე ვიმსჯელებთ, იქ დადგენილად ითვლება ის, თუ ვინ არის ამ დისციპლინის პირველი წარმომადგენელი და ფუძემდებელი და ვინ იყვნენ მისი წინამორბედები, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ამ საქმის შემზადებაში. ეს შეხედულება, რასაკვირველია, არ არის საფაღდებულო. ეს საკითხები უნდა იქნენ

განხილული ყველა თვალსაზრისით, რასაც შედეგად მოჰყვება როგორც ისტორიული მონაცემების დაზუსტება და ადეკვატური კვალიფიკაცია, ისე თვით ამ დისციპლინის არსის დადგენა და მისი ადგილის განსაზღვრა ფილოსოფიურ და სპეციალურ მეცნიერებათა შორის. ეს მომავლის საქმეა, ჩვენი ძიების შორეული ამოცანაა. ის რითაც ჩვენ უნდა დავიწყოთ, არის პირველ რიგში იმის შეფასება, რაც ამ მეცნიერების შესაქმნელად არის ამჟამად გაკეთებული. უნდა მოვნახოთ ის, „რაციონალური მარცვალი“, რომლის არსებობა უკვე გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში უთუოდ უნდა ვივარაუდოთ. ვგულისხმობთ როგორც ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების ნააზრევს, ისე საბჭოთა და დემოკრატიული ქვეყნების მკვლევარების ნაშრომებს.

ის, რაზედაც ამ შესავალ საუბარში შევჩერდით, არის იმ მინიმალური ცნობების მოწოდება, რომელიც საჭიროა ამ დისციპლინის გაჩენის გასაგებად. აღნიშნულს გარდა, საჭირო იყო ფრ. ნიცშეს როლის გათვალისწინება, მაგრამ ამას ჩვენ გვერდი ავუარეთ შემდეგი მოტივით: ფრ. ნიცშეს იმდენი აქვს ნათქვამი ადამიანის პრობლემაზე, იმდენად მძლავრობს მისი გავლენა აზროვნებაზე, რომ, ვფიქრობთ, „ზეკაცის“ იდეის ავტორზე უნდა დაიწეროს სპეციალური კრიტიკული გამოკვლევა. ეს მით უფრო საჭიროდ მიგვაჩნია, რომ ნიცშეს ანთროპოლოგიური შეხედულებები მარქსისტთა შორისაც განსხვავებულ შეფასებას იღებდა წარსულში და, ზოგჯერ მოწონებასაც იმსახურებდა ზოგი მისი დებულება.

## შალვა ხიდაშელი

შალვა ხიდაშელი დაიბადა 1910 წელს ცხინვალში, საიდანაც მალე მათი ოჯახი საცხოვრებლად გადმოვიდა ქ. თბილისში. 1927 წელს შევიდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე ქართული ენისა და ლიტერატურის სპეციალობით. 1931 წელს დაამთავრა იგივე ფაკულტეტი, ოღონდ ინსტიტუტად გადაკეთებული უმაღლესი სასწავლებლისა. 1933—1936 წლებში სწავლობდა ლენინგრადის ენის, ისტორიის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში ანტიკური ფილოსოფიის სპეციალობით. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ იგი ბრუნდება თბილისში და ივანე ჯავახიშვილის წინადადებით მუშაობას იწყებს რუსთაველისა და მისი ეპოქის მუზეუმში.

1941—1945 წლებში შალვა ხიდაშელი ფრონტზეა. 1946 წლიდან კი მუშაობას იწყებს ახალგაზსნილ ფილოსოფიის ინსტიტუტში, სადაც იგი მოღვაწეობდა სიცოცხლის ბოლომდე — 1967 წლიდან ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების ხელმძღვანელად. შალვა ხიდაშელი 1988 წელს აირჩიეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად. გარდაიცვალა 1994 წლის სექტემბერში.

აკად. შალვა ხიდაშელის კვლევა-ძიების ძირითად სფეროს წარმოადგენდა შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ქართული რენესანსის საკითხები და რუსთაველოლოგია. თუმცა, სხვადასხვა დროს მან მეცნიერული შრომები მიუძღვნა სულხან-საბა ორბელიანის, ალექსანდრე ამილახვრის, ილია ჭავჭავაძისა და სხვა ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებას.

შალვა ხიდაშელის შრომებიდან აღსანიშნავია: „იოანე პეტრიწი. ცხოვრება და მოღვაწეობა“ (1956), „ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“ (1962, რუსულად),

„რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (1981), „ქართული რენესანსის საკითხები“ (1984, რუსულად), „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988), „ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთაველოლოგიაში“ (1990) და სხვ.

სიცოცხლის ბოლო ხანებში შალვა ხიდაშელი აქტიურად იღვწოდა პუბლიცისტიკაში. მისი პუბლიცისტური წერილები გამოიცა ცალკე წიგნად სათაურით — „ფიქრები საქართველოზე“ (1992). ასევე ცალკე წიგნად გამოიცა მისი მემუარული ხასიათის მხატვრული ნაწარმოები — „უსათაურო მოგონებები“ (1994).

მისივე მასხარაძე

### ფილოსოფიური აზროვნება XI—XIII სს. საქართველოში\* (ზოგადი მიმოხილვა)

ნეოპლატონიზმის აღზილი ააოთის ქართულ სააზროვნო ვითარებაში

ჩვენ ზევით აღვნიშნეთ (თ. V, 3), რომ ამდროინდელი ისტორიკოსების თხზულებებში განსაკუთრებულ ადგილს ანტიკური კულტურიდან აღებული ისტორიული სახეები და მათი შესატყვისი განწყობილებანი იჭერს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის შთაგონების წყაროს წარმოადგენენ ჰომეროსი და არისტოტელე; ტროელები და აქეველები; აქილევისა და პექტორის ბრძოლები; ალექსანდრე მაკედონელის ვაჟკაცობანი თუ გამარჯვებანი და სხვ.

ანალოგიური მდგომარეობაა ამ ეპოქის პოეზიაში. კერძოდ შავთელისა და ჩახრუხაძის პოემებში. შავთელთან დამოწმებული არიან „ათინელი ბრძნები“, ვარსკვლავთმრიცხველნი და სოკრატისებური სიბრძნე, პარმენიდე და ზენონი, პერიპატეტიკოსნი, სოკრატე და პროკლე დიადოხოსი.

ჩახრუხაძე იმოწმებს ძველი ბერძნული პანთეონის ღმერთებს (პლანეტებს), ჰომეროსსა და მის მიერ შექმბულ ტროადის ომის გმირებს; იმოწმებს აგრეთვე სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, პატრისტკული პერიოდის ფილოსოფიურ მოაზროვნებს; მოუწოდებს მათ თამარის ქებისაკენ:

\* შალვა ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1988, გვ. 114—119.

„მო, ფილასოფნო, სიტყვითა არსნო,  
თამარს ვაქებდეთ გულის-ვმეირსა,  
დიონოსისგან, ვით ენოსისგან,  
სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა.

სოკრატ სიბრძნითა, სარამარ გრძნითა,  
ვიყენეთ, ვერა ვიქმთ საწადიერსა.  
უმიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ,  
თვით ვერა მიწუდნენ შესატყვიერსა“.<sup>1</sup>

ანდა.

„გვიან შენებრთა ძებნანი,  
რკინისა ვამლთა შესხმანი,  
შენთვის კმდა არისტოტელი,  
დიონოს წიგნთა შესხმანი.

მსგავსად აქილევ ტროელთა  
უმიროსისგან შესხმანი,  
ვერცა დამტევრობს სოფელი,  
არა თუ ჩემი შესხმანი“<sup>2</sup>.

საყურადღებოა, რომ დიონისე არეოპაგელი მეხოტბეებთან პლატონისა და არისტოტელეს გვერდითაა დაყენებული და სიბრძნის მიხედვით ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლებთანაა გათანაბრებული.

ამ ეპოქაშია შესრულებული რამდენიმე კრებული, რომლებიც ფილოსოფიური აფორიზმებისა და სენტენციებისაგან შედგება და ცნობილია სამეცნიერო სწავლათა და ფილოსოფიურ სიბრძნეთა სახელწოდებით. ერთი მათგანი წარმოადგენს სასულიერო და საერო სიბრძნეთა თავისებურ კრებულს, შედგენილს ცნობილ ქრისტიან ავტორიტეტთა და ანტიკური მოაზროვნეების თხზულებებიდან ამოკრებილი შეხედულებებისაგან (მათ შორის არისტოტელეს, პლატონის, პითაგორას, სოკრატეს, დემოკრიტეს, ლევიკიპეს, ფილონის და სხვათა). მეორე კრებულის ყველა შეგონება, როგორც მისი გამომცემელი ივ. ლოლაშვილი შენიშნავს, ამოღებულია „გარეშეთა წიგნთაგან“ და საერო ში-

<sup>1</sup> ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე, თამარიანი, ტფილისი, 1937, ს. კაკაბაძის გამოცემა.

<sup>2</sup> იქვე, სტრ. 86.



ნაარსისაა, მესამე კრებული — „სიბრძნისაგან, პლატონ ფილოსოფოსისა“ — მთლიანად პლატონის დებულებებისაგან შედგება<sup>1</sup>.

საყურადღებოა, რომ ეს კრებული ცნობილი ყოფილა შოთა რუსთაველისათვის და მასში გამოთქმული დებულება — „შური და ტყუელი და ორპირობაჲ თავი არს ყოვლისა უბედობისა“, „ვეფხისტყაოსანშია“ ასახული:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა,  
 სიცრუეუ და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“.  
 „რაოთგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,  
 მე რად გავწირო მოყვარე, მძა უმტკიცესი მშობისა?!“<sup>2</sup>

XI ს. მეორე ნახევარში ეფრემ მცირემ მთლიანად თარგმნა ქართულად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით — პეტრე იბერის) თხზულებანი. მანვე თარგმნა იოანე დამასკელის შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული „ცოდნის წყაროს“ შესავალი, ე. წ. დიალექტიკა, და მთავარი ნაწილი „ქრისტიანული რწმენის ორთოდოქსალური გადმოცემა“. ორივე ავტორის ხსენებული ნაშრომები ანტიკური ფილოსოფიის — ერთ შემთხვევაში ნეოპლატონიზმის, მეორე შემთხვევაში, არისტოტელეს მოძღვრების (მისი ლოგიკური და ნაწილობრივ ონტოლოგიური შეხედულებების) — ქრისტიანულ მონოთეისტურ გადამუშავებას წარმოადგენდა და ხშირად პრინციპული მნიშვნელობის ანტიკურ იდეებს შეიცავდა.

შუა საუკუნეების ხსენებული გამოჩენილი მოაზროვნეების თხზულებების გაცნობამ აღძრა და გააღვივა ქართველი საზოგადოების გონებრივი ინტერესი უშუალოდ ანტიკური ფილოსოფიისადმი. იოანე პეტრიწი, ნემესიოს ემესელის (IV ს.). (რომელიც ცნობილ ქრისტიან მოღვაწეთა რიცხვს ეკუთვნის) თხზულებასთან („ბუნებისათვის კაცისა“) ერთად, თარგმნის ნეოპლატონიკოს პროკლეს (410—485) მთავარ შრომას და არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომებს („კატეგორიები“ და „განმარტებისათვის“). ხოლო იოანე ტარიჭის ძე თარგმნის პროკლეს მოწაფის ამონიოს ჰერმიასის ორ თხზულებას: პორფირი ფილო-

<sup>1</sup> სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, თბილისი, 1969, იე. ლლაშვილის გამოცემა, გვ. II;

<sup>2</sup> ვეფხისტყაოსანი, 1941, სტრ. 789—790.





სოფოსის ხუთი კატეგორიის შესავლის განმარტებას და არისტოტელეს ათი კატეგორიის შესავლის განმარტებას. ამას ემატება არსენ იფალოვს თოელის თარგმანები: იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო“, რომელიც უკვე ეფრემ მცირეს მიერ იყო თარგმნილი, და ანასტასი სინელის (VIII ს.) „წინამძღვარი“.

ზევით გვქონდა აღნიშნული — რა მნიშვნელობა ჰქონდა კულტურული ერის და კერძოდ ქართველი ერის ცხოვრებაში თარგმანებს, მათ შერჩევას და საკუთარ კულტურულ ნიადაგზე გადმოტანას. ფილოსოფიური ძეგლების მთარგმნელები, სახელდობრ განსახილველ პერიოდში, თავად იყვნენ დიდი მოაზროვნეები, რომელთა პოზიცია და დამოკიდებულება მსოფლიო აზროვნების წარმომადგენლებისადმი, ელინდებოდა არა მხოლოდ არჩევანში, არამედ თარგმანებისადმი დართულ შენიშვნებში და კომენტარებში.

ის ფაქტი, რომ ჩამოთვლილ ავტორთა უდიდესი ნაწილი ნეოპლატონიკოსთა რიცხვს განეკუთვნება (ფსევდო-დიონისე, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, ამონიოს პერმიასი) და მათი თხზულებების თარგმანში მნიშვნელოვანი იდეების შემოტანას, მოძღვრების პირვანდელი, ანტიკური, თუ მონოთეისტურად გადამუშავებული სახით. — საქმარისად უტყუარი მაჩვენებელია ნეოპლატონიზმის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა საქართველოში და კერძოდ განსახილველი ეპოქის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

გასათვალისწინებელია, რომ ისეთი პოპულარული თხზულება, როგორც იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო“, თუმცა ნეოპლატონისტური არაა, მაგრამ საკმაოდ უწყობდა ხელს მასში ასახული ფსევდო-დიონისესაგან მომდინარე ნეოპლატონისტური იდეების გავრცელებას. ასეთია შეხედულებანი ღმერთზე, როგორც ზემთაარსებაზე, როგორც სიკეთეზე; შეხედულება, რომ ღმერთი არის ჯერ სიკეთე და შემდეგ არსი; ღმერთის მიუწევდომელობაზე, მაგრამ ამავე დროს ღმერთზე, როგორც საყოველთაო მიზეზზე და მრ. სხვ. იოანე დამასკელის თხზულებაში გამოყენებულია კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდები და აღიარებულია ორივე მეთოდით მიღებული დასკვნები: რომ ღმერთს ყოველგვარი პრედიკატი მიეწერება და ამავე დროს არ მიე-

წერება არც ერთი პრედიკატი, რადგან ის, როგორც ზეშთა არსება და ზეშთა ღმერთი ღვას ყოველგვარი პრედიკაციის გარეშე. <sup>1</sup>

მაგრამ ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობის დამადასტურებელი, მთავარი და გარდამწყვეტი ფაქტი იმდროინდელ ქართულ ფილოსოფიაში იოანე პეტრიწის მოძღვრებაა, რომელიც ჩამოყალიბდა ნეოპლატონიზმის საფუძველზე, შეიცავს პრინციპულ ნეოპლატონისტურ იდეებს და შეადგენს „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ძირითად ნაწილს.

XI—XII სს. ქართული კულტურის გაამქვეყნებების პროცესი უფრო მეტად ღრმავდება და რუსთაველის შემოქმედებაში რენესანსული ჰუმანიზმის სახით ყალიბდება. რუსთაველის მსოფლმხედველობა, რომელიც ქვევით იქნება განხილული, წარმოადგენს მთავარ დასაყრდენს ქართული რენესანსის თეორიისა, რომელიც 45 წლის მანძილზე, მისი წარმოქმნიდან დღევანდლამდე, სულ მეტსა და მეტს აღიარებას პოულობს. აღ. ლოსიევის სიტყვით, „ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები იყვნენ წამომწყებნი ნეოპლატონისტური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას“. <sup>2</sup>

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინება იმდროინდელ საქართველოში, და კერძოდ აქ ნეოპლატონიზმის მთავარი როლი, განსაზღვრული იყო არა იმდენად ადრინდელი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციებითა და მემკვიდრეობით, რამდენადაც მნიშვნელოვანი კულტურული აღმავლობით, ეპოქის იდეური, მსოფლმხედველობრივი ვითარებით და ახალი სააზროვნო ამოცანებით, რომლებიც მეცნიერებაში ცნობილი ქართული რენესანსის ნიადაგზე წარმოიქმნა.

ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები, მათ შორის ამქვეყნიური სინამდვილისა და მასში მოქმედი ადამიანის ცხოვრების ღირებულებისა და მნიშვნელობის იდეა, პოულობს განსახიერებას, შეიძლება ითქვას, რენესანსული კულტურის ყველა დარგში — ლიტერატურაში, ფერწერაში, არქიტექტურაში, ქანდაკებაში, მუსიკაში და სხვ. მათ შორის, ცხადია, ფილოსოფიაშიც. მაგრამ კულტურული შემოქმედების ყოველი დარგი, ისეთი დარგებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ გამოსახვის სიტყვიერი ფორმები, გამოხატავენ ამ იდეებს საკუთარი გამომსახველობით.

<sup>1</sup> შტრ. Иоани Дамаскин, Точное изложение православной веры, кн., 1, СПб, 1894, თავები: 4, 9, 12.

<sup>2</sup> А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, М., 1978, გვ. 37.

თი საშუალებებით. საზოგადოებრივი ცნობიერების ყველა ფორმაში (გარდა ფილოსოფიისა) ეს იდეები ზორციელდება „საქმით“, შემოქმედების პრაქტიკაში და თანამედროვე მეცნიერებას უხდება „ამოილოს“ ეს იდეები რენესანსის ეპოქის დიდი და მრავალფეროვანი კულტურული მემკვიდრეობიდან, რომელიც, მიუხედავად მრავალგვარობისა, ერთიანებულია ჰუმანიზმის განმსაზღვრელი იდეებით.

ეპოქა მოითხოვდა ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობის დამსაბუთებელ, „ლოგიკურად სისტემატიზირებულ“ სახეობას, საზოგადოებრივი ცნობიერების განსაკუთრებულ ფორმას, რომელიც, არისტოტელეს სიტყვით, იძლევა პასუხს კითხვაზე — „რატომ?“. მას უნდა გაეცა პასუხი კითხვაზე — რატომაა ღირებული ამქვეყნიური სინამდვილე; რა პირობები არსებობს მისი ღირებულების აღიარებისათვის; რა მოსაზრებებით შეიძლება მისი ღირებულების აღიარება? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფიას უნდა დაეხმებოდა რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები.

თუ გავითვალისწინებთ რენესანსის ეპოქის სულიერ ატმოსფეროს, ჰუმანიზტების დამოკიდებულებას ღვთაებრივისა და მიწიერისადმი, რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში ისტორიზმის პრინციპის დარღვევა და წარსულის მოღერნიზაცია იქნებოდა. საეჭვოა, რომ თუნდაც გასენდისა და დეკარტეს გვიანდელი მოძღვრებანიც კი, რომლებსაც მთელი არსი პირველ-საწყისების მექანიკურ შოძრაობამდე და მათ რიცხვობრივ განსაზღვრებებამდე დაჰყავდათ, გამომდგარიყო სამყაროს რენესანსული გაგებისა და რენესანსული ხელოვნების მრავალფეროვანი მხატვრული სინამდვილის ფილოსოფიურ საფუძვლად. ანდა პოპსის მოძღვრება, რომელიც მისი აბსტრაქტულობისა და ცალმხრივობის გამო, გადაიქცა, კ. მარქსის სიტყვით, თავისებურ ასკეტიზმად.

მიწიერი სინამდვილის ღირებულების დასაბუთება შესაძლებელი გახდა ზეციურისა და მიწიერის (ღმერთისა და ქვეყნის, საწყისისა და სამყაროს) ერთიანობის საფუძველზე; ორი სამყაროს, „ორი სოფლის“ მსოფლმხედველობრივი სინთეზის საფუძველზე და ამან გახსნა ფართო გზა შემოქმედების ყველა სფეროს მომცველი ჰუმანიზტური იდეების განვითარებისათვის. „რუსთაველი, — წერდა შ. ნუცუბიძე, — არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, რო-

გორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ პედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს, შთაბეჭდილებას. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამ ქვეყნიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიდიადე. ამიტომ ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული, რომელზეც რუსთაველი ლაპარაკობს, მის წარმოდგენაში განუყრელად უკავშირდება ზეტას, ამაღლებულს<sup>1</sup>.

მიწიერი და ზეციური სამყაროების სინთეზისა და ერთიანობის იდეამ მიწიერი სინამდვილე ზეციურის დონემდე აამალა და შესაძლებელი გახადა ზეციური სამყაროს ღირებულებითი განსაზღვრებანი მიწიერზე გავრცელებულიყო. „რა თქმა უნდა, — წერს ალ. ლოსევი, — რენესანსი ზოგადად არის სწორედ მიწიერი ადამიანის ცდა — განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა“. მაგრამ საქმე ისაა, რომ თავად მიწიერი სინამდვილე წარმოსდგა რენესანსის ეპოქის ადამიანის წინაშე, როგორც „საესე დეთაებრივი ძალებით“, „გაქედნთილი უღრმესი იდეურობით და სულიერი კეთილშობილებით“.<sup>2</sup> არ შეიძლება, ჩვენი აზრით, ეჭვის შეტანა, რომ ამ ერთიანობისა და სინთეზის დასაბუთებაში ლოგიკურადაც და ფაქტობრივადაც გარდამწყვეტი როლი ნეოპლატონიზმმა შეასრულა.

შემთხვევითი არაა, რომ ეს ორი მეცნიერი ათეული წლების მანძილზე განუხრელად იცავდა შეხედულებას ნეოპლატონიზმის პროგრესული მნიშვნელობისა და მისი იდეური კავშირის შესახებ დასავლეთის და კერძოდ ქართულ რენესანსისა და ჰუმანიზმთან. ალ. ლოსევის სიტყვით, „წარმართული და აგრეთვე მონოთეისტური ნეოპლატონიზმი იყო რენესანსული ესთეტიკისათვის საოცრად მახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო ჰუმანიტური ნიშნების გაძლიერება და მისი გამოყენება მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისათვის. მატერიალური ადამიანის თავისებური სულიერი გაგებისათვის სხვა დასაბუთება რენესანსმა ჯერ კიდევ არ იცოდა“.<sup>3</sup> რაც შეეხება ქართულ რენესანსს, იმავე ავტორის აზრით, „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეო-

<sup>1</sup> შ. ნ. უ. ბ. ი. ძე, შრომები, ტ. IV, თბილისი, 1976, გვ. 322—323.

<sup>2</sup> ა. ლოსევის დასახ. შრ., გვ. 95—106.

<sup>3</sup> იქვე გვ. 97.

პლატონიზმი, განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს საგანგებო აღმოჩენად, იმიტომ რომ გვაძლევს შესაძლებლობას — უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსაც<sup>1</sup>.

### არაოპაგიოტული მოძღვრების ძირითადი იდეააი\*

ამ შრომის III თავში (§§ 4—8) შევედო-დიონისეს პრობლემას მსოფლიო მეცნიერებაში, მისი სახელით ცნობილი თხზულებების საკითხს პეტრე იბერთან დაკავშირებით. მაგრამ არაფერი გვითქვამს არეოპაგიტული მოძღვრების თავისებურებაზე და მის მნიშვნელობაზე შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებაში.

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება ნეოპლატონიზმისა და პროკლეს შეხედულებების საფუძველზე შეიქმნა ისეთ ისტორიულ პირობებში, როდესაც კიდევ უფრო გაღრმავდა აღმოსავლეთ-რომის იმპერიაში იდეოლოგიური ბრძოლა წარმავალ ანტიკურობასა და ახალ კულტურას შორის და იმპერატორი იუსტინიანე იძულებული გახდა სპეციალური ედიქტი გამოეცა (529 წ.) ანტიკური სკოლების აკრძალვისა და დახურვის შესახებ. შექმნილმა ვითარებამ გზა გადაუკეტა ანტიკურ ფილოსოფიას, რაც ყველაზე მეტად შეეხო ნეოპლატონიზმს, როგორც ამ დროს ყველაზე გავრცელებულ და მნიშვნელოვან მიმართულებას.

მაგრამ ამ დროს უკვე არსებობდა ფსევდო-დიონისეს სახელით ცნობილი მოძღვრება, რომელიც ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადამუშავების ცდას წარმოადგენდა და ქმნიდა პირობებს ამ მოძღვრების მონოთეისტურ სამყაროში გავრცელებისათვის. ამითაა გამოწვეული, რომ ნეოპლატონიზმი თავდაპირველად და შემდეგშიც, მრავალი საუკუნის მანძილზე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე გავლენას ახდენდა ქრისტიანული გადამუშავების, ანდა, ა. ჰარნაკისა და ი. მ. მიტჩელის სიტყვით, „საეკლესიო თეოლოგიის ან ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღბ ქვეშ“.

ფსევდო-დიონისეს თხზულებები დასავლეთისათვის ცნობილი გახდა IX ს-ში. ცნობილია ფილოსოფოსმა იოანე სკოტ ერიუგენამ (დაახლ. 810—877), რომელიც მრავალ მკვლევარს დასავლეთის სქოლას-

<sup>1</sup> ა. ლოსევის დასახ. შრ., გვ. 33.

\* შალვა ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია... გვ. 154—169.

ტიკის ფუძემდებლად მიაჩნია, თარგმნა ლათინურ ენაზე არეოპაგეტიკული კორპუსის ნაწილი და საყურადღებოა, რომ მისი მნიშვნელოვანი გავლენის ქვეშ მოექცა. მისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულება — „განყოფისათვის ბუნებისა“ ფსევდო-დიონისეს გავლენითაა დაწერილი. როგორც ბერტრან რასელი აღნიშნავს, ამ თხზულებამ მცირე გავლენა იქონია დასავლეთის აზროვნებაზე, მაგრამ მის მიერ შესრულებულმა „ფსევდო-დიონისეს თარგმანმა, დიდი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაზე“. იოანე ერიუგენას თხზულება ცნობილია, როგორც პანთეისტური ნაწარმოები (აღ. შტაოკლი, ბ. რასელი და სხვ.), რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მონოთეისტურ დოგმატიკას და გაკიცსულ იქნა პაპის ჰონორიუს III-ის მიერ 1225 წელს.

იოანე ერიუგენამ საფუძველი ჩაუყარა დასავლეთის მისტიციზმის სახელით ცნობილ მიმართულებას ფილოსოფიაში, რომლის ფესვები ფსევდო-დიონისეს იდეებამდე მიდის. ამ მიმართულების წარმომადგენლები იყვნენ აგრეთვე ბონავენტურა (1221—1274) და მასტერ ეკჰარტი (1260—1327), რომელიც განიცდიდა ფსევდო-დიონისეს და ერიუგენას გავლენას და გაკიცსულ იქნა სასულიერო სასამართლოს მიერ კოლენში 1327 წელს დებულებისათვის — „სამყარო არის ღმერთი და ღმერთი არის სამყარო“.<sup>1</sup>

ერთ-ერთი ცნობილი ფილოსოფოსი, რომელზედაც დიდი გავლენა იქონია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებმა, რენესანსის ეპოქის დიდი მოაზროვნე ნიკოლაუს კუზანელია (1491—1564). „დიდი“, „უდიდესი“ და „ღვთაებრივი დიონისე არეოპაგელი“ ყველაზე ხშირადაა დამოწმებული კუზანელის მიერ, რიგი პრინციპული, მსოფლმხედველობრივი დებულების დასადასტურებლად. დებულებისათვის „ღმერთი არის ყოველივე“,<sup>2</sup> რომელიც ფსევდო-დიონისეს მთავარი თხზულებიდან მომდინარეობს, კუზანელს ბრალი დასდეს პანთეისტურ ერეტიკოსობაში.

ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოში, როგორც უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულმა გადაშუშავებამ უფრო ადრე მიიპყრო ყურადღება და შემდეგ ფილოსოფიის ინტერესი წარიმართა უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზ-

<sup>1</sup> Ш. В. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, გვ. 266.

<sup>2</sup> Николай Кузанский, Сочинения, т. I, М., 1979, გვ. 101.

მისაკენ (პროკლეს ფილოსოფიისაკენ). თუ გავითვალისწინებთ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიის იდენტიფიკაციის თეორიას იმ სახით, როგორც ის შ. ნუცუბიძისა და ერნ. პონიგმანის მიერაა დამუშავებული, შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნაქართულად, ქართული ნააზრევის თავის კერაზე დაბრუნებას ნიშნავდა. ამ თეორიამ გააფართოვა „ქართული ნეოპლატონიზმის“ შინაარსი და გაზარდა მისი მნიშვნელობა ჩვენი ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

არეოპაგიტული კორპუსი ოთხი თხზულებისა და ათი ეპისტოლი-საგან შედგება: „საღმრთოთა სახელთათუს“<sup>1</sup>, „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათუ“, „საეკლესიოჲსა მღვდელთ მთავრობისათუს“, „საიდუმლო ღმრთის-მეტყუელებისათუს“, და ეპისტოლენი. თხზულებები, ცნობილი არეოპაგიტიკული კორპუსის სახელწოდებით, მთლიანად იყო თარგმნილი ეფრემ მცირეს მიერ XI ს. მეორე ნახევარში.

ამ თხზულებათა შორის ყველაზე დიდი მნიშვნელობა აქვთ „საღმრთოთა სახელთათუს“ და „საიდუმლო (მისტიკურ, შ. ხ.) ღმრთის-მეტყუელებისათვის“ რომლის გარეშე, მიუხედავად მისი მცირე მოცულობისა (გვ. 223—229), შეუძლებელია ამ მოძღვრების გავება და მისი თავისებურებების გარკვევა.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ტენდენციამ პირველი საწყისის შეცნობადობის საზღვრებს იქით გატანისა კიდევ უფრო მკვეთრი ხასიათი მიიღო, და პირველი საწყისი წარმოდგა, როგორც არსებობასა და შეცნობადობაზე აღმატებული, შეუცნობადი ზე-არსი. მაგრამ ამავე დროს, იგივე ანტიკური ტრადიცია განსაზღვრავდა პირველსაწყისისა და სამყაროს შორის აუცილებელი კავშირის აღიარებას. როგორც ვნახავთ, კავშირთა მრავალ სახეობას შორის არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას ეძლევა.

ამგვარად, ფილოსოფიის ძირითადმა — პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართების — კითხვამ დიალექტიკური ხასიათი მიიღო ჯერ ონტოლოგიის და შემდეგ გნოსეოლოგიის სფეროში. ღმერთი, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, „ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა რას

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბილისი, 1961. ს. ენუქაშვილის გამოცემა.

შორის არარა“, რასაც უშუალოდ მოსდევს დებულება: „და ყოველთა მიერ ყოვლითუთრ იცნობების და არცა რას შორის არარაათ“<sup>1</sup>.

პირველი საწყისისადმი ორგვარი მიმართება განსაზღვრავს შემეცნების ორ მეთოდს, რომლებიც რაციონალურის სფეროში მოქმედებენ და კატაფატიკური და აპოფატიკური (პოყოფითი და უარყოფითი, ეფრემ მცირეს ტერმინებით — „წართქუმითი“ და „უკუთქუმითი“) მეთოდების სახელითაა ცნობილი. როდესაც ჩვენ პირველი საწყისის (ღმერთის) ზე-აღმატებულების წანამძღვრიდან ამოვდივართ, აპოფატიკური მეთოდით ვხელმძღვანელობთ; პირიქით, პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის კავშირის პოსტულირების შემთხვევაში — კატაფატიკური მეთოდით.

აპოფატიკური მეთოდი ემყარება საწყისსა და სამყაროს შორის არსებულ განსხვავებას („უმსგავსობას“), კატაფატიკური მეთოდი — მათ შორის მსგავსებას. ამიტომ კატაფატიკური მეთოდი — „მსგავსებით წარმომეტყუელი“<sup>2</sup> მეთოდია, რომელსაც საქმე აქვს ღმერთის სამყაროში „გამოჩინებასთან“ და ამიტომ ის აგრეთვე „გამოჩინებით“ მეთოდია<sup>3</sup>. საყურადღებოა, რომ ფსევდო-დიონისე ამ მეთოდს ფილოსოფიურ („სიბრძნის მოყვარებით“) მეთოდს უწოდებს, განსხვავებით მეორე, აპოფატიკური მეთოდისაგან, რომელიც არის „უმსგავსეობით“, „გამოუთქმელი და საიდუმლოა“ (მისტიკური, შ. ხ.).

კატაფატიკური მეთოდის საბოლოო მიზანს შეადგენს გაარკვეოს — რა არის ღმერთი, გაარკვეოს — „რაა იგი არს“. ამ მიზნის მიღწევა შეიძლება იმის მიხედვით, რასაც „მიავლენს“ სამყაროს პირველი მიზეზი, რომელიც, როგორც „თუთსრული“, „თავით თვსით თავსა შინა“ სრული და „ზეშთა სავსება“ — „განეფინება“ ყოველივე არსებულზე და ყოველივეს „აღავსებს თვსისა სრულებისაგან“; პირიქით, აპოფატიკური მეთოდი იძლევა პასუხს კითხვაზე — რა არ არის ღმერთი, „რაა იგი არა არს“<sup>4</sup>.

ფსევდო-დიონისეს თხზულების — „საღმრთოთა სახელთათვს“ — პირველივე თავში დგას საკითხი, რომელიც მთელი მოძღვრების

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1960, ს. ენუკაშვილის გამოცემა.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 105.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 252.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 94, 106, 107.



ერთ-ერთ ძირითად საკითხს შეადგენს: თუ ღმერთი არის „ზეშთაქმ-  
ნული ყოვლისა მეცნიერებისაჲ“, რა გზით და როგორ შეიძლება მისი  
სახელდება, მისი „სახელების“ განსაზღვრებათა გარკვევა და შეიძლე-  
ბა თუ არა საერთოდ მისი პრედიკაცია<sup>1</sup>.

არეოპაგტიკული კორპუსის ამ მთავარი თხზულების Grund-  
stock-ის (ოტო ბარდენჰევერი) ძირითადი მიზანი იმაშია, რომ ამ კ-  
თხეაზე დადებითი პასუხი გასცეს და პირველი საწყისის შეცნობადობა  
დაასაბუთოს. უფრო მეტიც, როგორც ერთი ავტორი შენიშნავს —  
განსხვავებით სხვა მოაზროვნეებისაგან, რომლებიც თანმიმდევრულად  
და ბოლომდე იცავენ ღმერთის შეუცნობადობის შესედულებას (და  
გარინდების მეტ გზას აღარ ტოვებენ), ფსევდო-დიონისე დიდ მნიშე-  
ნელობას ანიჭებს თავისი მოძღვრების პოზიციურ ნაწილს და „დაფი-  
ნებით ლაპარაკობს (настаивает на...) დეტაების სახელთა რეა-  
ლურ მნიშვნელობაზე, ასაბუთებს რა ამით კატაფატიკურ  
ღვთისმეტყველებას“<sup>2</sup>.

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში დასაბუთებულია და გამართლე-  
ბული კატაფატიკური მეთოდის მნიშვნელობა და მისი აუცილებლობა,  
პირველი საწყისის (ღმერთის) პრედიკაცია, მისი მოაზრება დადებითი  
განსაზღვრებების ფორმით. როგორც იყო ნათქვამი, ღმერთი „ყოველ-  
თა შორის ყოველ არს“ და ღმერთის, როგორც „ყოველთა არსთა მი-  
ზეზის“ განსაზღვრა იმ შედეგების მისედეფითაა შესაძლებელი, რომლე-  
ბიც არსში და მათ შორის სამყაროში ელინდება<sup>3</sup>.

საყოველთაო მიზეზი, როგორც პირველი საწყისი, არის ყოველად  
სრული და ერთი. სისრულე ლოგიკურად მოითხოვს „ერთს“, რადგან  
წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. საწყისი რომ მრავალი ყოფილიყო, ის  
შეზღუდული იქნებოდა და სრულყოფილებას დაკარგავდა. იმიტომაა  
პირველი საწყისი „ყოველთავე ზეშთა აღმატებითი“, განუზომელი, გა-  
ნუსაზღვრელი და „მოუკლებელი“, რომ ის არის ერთი, რომელიც თა-  
ვიდანვე შეიცავს თავისთავში, ნეობლატონიზმის მსგავსად, მთელ არსს  
და როგორც „ზეშთა საესე“ და „დაუტყვენელი“, „აღაესებს“ მთელ

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, ს. ენუ-  
ქაშვილის გამოცემა.

<sup>2</sup> Сборник статей по археологии и византизму ведению..., III, Прага,  
1929, გვ. 134, 135.

<sup>3</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ. გვ. 10.

არსს და სამყაროს „თუსისა სრულებისაგან“. არაფერია არსში ისეთი, რომ პირველი საწყისისაგან არ მომდინარეობდეს და მასში არ მო-  
ნაწილეობდეს (მისი მოზიარე არ იყოს).

პირველი საწყისის განსაზღვრება, მისი პრედიკაცია ხდება გარკვეული კანონზომიერებით. განსაზღვრებები ხილული სინამდვილიდანაა აღებული, მაგრამ არეოპაგეტიული მოპღვრება ნეოპლატონიზმის არსებით ნიშნებს შეიცავს და სამყარო აქ თავად წარმოადგენს რანვობრივად განლაგებულ, პირველი საწყისისაგან მეტ-ნაკლები „მანძილით“ დაცილებულ და, შესაბამისად, მეტ-ნაკლები ღირებულებისა და მნიშვნელობის ცალკეულ არსთა ერთობლიობას, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე ანაწილებს „პატიოსან“, „საშუვალ“ და „უკანადასვენელ“<sup>1</sup> რიგის მოვლენებად, და რომლებსაც სხედასსხვა მნიშვნელობა აქვთ ღმერთის შეცნობის თვალსაზრისით. უმაღლესი რანგის პრედიკატები უფრო მეტად შეეფერება მას, როგორც მასთან უფრო ახლო მდგომი და, შესაბამისად, მისი უფრო მეტად მსგავსი, „საშუვალს“ — ნაკლები და ა. შ. თუმცა არც ერთი მათგანის შემეცნებითი ღირებულება არაა მთლიანად უარყოფილი.

პირველი საწყისის უმაღლეს განსაზღვრებას წარმოადგენს სიკეთე (ეფრემ მცირეს სიტყვით, „სახიერება“). ეს ნიშნავს, რომ პირველი საწყისი პირველყოვლისა არის სიკეთე და ეს პრედიკატი მას ყველაზე მეტად შეეფერება. ის, როგორც სიკეთე ეფინება ყოველივეს, აძლევს არსებობას. მისი მოქმედება საყოველთაოა, მოქმედებს ყოველივეზე გამოუკლებლივ; „არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადაც იგი არა მიიწევის ზეშთა გარდარეულთა სიდიდითა თუსთა ბრწყინვალებათაგათა“<sup>2</sup>. ყოველი ცალკეული მოვლენა „სახიერის“ წყალობით ისახება და ისახება იმდენად, რამდენადაც „ძალ უც“ მას „მიემსგავსოს“, შესაფერისი ფორმა მიიღოს.

ყოველ არსებულს „სახიერებისაგან ღმრთისა აქუს სიმტკიცე დგომისაჲ, და მის მიერ არს დამყარებაჲ მათი და შემოკრებაჲ და ცვაჲ და ურთიერთას ერთბამობაჲ. ის „შემოჰკრებს“ და „თაგისა მიმართ თუსისა“ მოაქტევს ყოველივეს და არის საფუძველი ერთიანობისა და სიმტკიცისა მრავალგვარობასა და წარმავალობაში.

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, ს. ენუ-ქაშვილის გამოცემა.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 33.



სიკეთისაგან მომდინარეობს პირველი საწყისის შემდეგი განსაზღვრება — ნათელი: „სახიერებისაგან არს ნათელი და სახე არს სახიერებისა“. ნათელი იგივე სიკეთეა, ყოველშემთხვევაში, მისი ყველაზე უფრო ადექვატური „სახე“, მისი „საჩინოა ხატი“. არეოპაგეტიკის ავტორი მიმართავს ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე და ორივე მოძღვრებისათვის ჩვეულებრივსა და გავრცელებულ ანალოგიას მზესთან ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების რთული და შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის სახიფათო საკითხის გასარკვევად: პირველი მიზეზი ისევე განანათლებს ყოველივე არსებულს, როგორც მისი „საჩინოა სახე“ — „დიდი ესე და ყოველად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“.

შემდეგი ადგილი პირველი საწყისის განსაზღვრებათა სისტემაში უჭირავს მშვენიერებას (ეფრემ მცირეს ტერმინით — „კეთილს“) — „ესრეთ იქების სახიერებაა..., ვითარცა კეთილი და ვითარცა სიკეთე“. ამ განსაზღვრებას ავტორი თითქმის სიკეთის მნიშვნელობას ანიჭებს: „იგივე არს და ერთ სახიერისათჳს კეთილ სახელდებამაცა“.

მშვენიერება პირველი საწყისის ისეთივე აუცილებელი და აბსოლუტური ნიშანია, როგორც სიკეთე. მშვენიერების დახასიათების დროს ფსევდო-დიონისე იმოწმებს (დაუსახელებლად) ცნობილ დებულებებს პლატონის „ნადიმიდან“: მშვენიერი „არს, ვითარცა ყოველად კეთილი (მშვენიერი, შ. ხ.) და თანად ზეშთა ყოველთა კეთილთა მარადის არსი მასვე ზედა სიკეთისა მასეობასა. და არცაღა რას მოიპოებს, არცა წარსწყმედს, არცა აღორძინდების, არცა მოაკლდების, არცა ამით რაათმე კეთილ არს და იმით რაათმე არა კეთილ, არცა ოდესმე არს და ოდესმე არა არს, არცა ვიეთმე მიმართ კეთილ არს და ვიეთმე მიმართ ძურ, არცა აქა სადმე ოდენ არს და იქი სადმე არა, ვითარმცა ვიეთმე მიმართ სახიერ იყო და ვიეთმე მიმართ არა სახიერ“.

მშვენიერების დიდი მნიშვნელობა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში გასაგებია. არსის სწრაფვა პირველი საწყისისადმი მარადიულ წრებრუნვაში — პირველი საწყისი — არსი — პირველი საწყისი — მშვენიერება გვევლინება, „ვითარცა სიყუარული და საყუარელი“ და სიკეთესთან ერთად საყოველთაო სწრაფვის საგნად იქცევა. ამიტომაც, რომ სიკეთესთან ერთად მშვენიერების „მიერ არიან ყოველნი შემოკრებანი და მეგობრობანი და ზიარებანი“; სიკეთისა და მშვენიერების

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 35.

„მიმართ სურის ყოველთა ყოველსავე ზედა მიზეზთა და არა რაა არს არსთაგანი, რომელი არა მიიღებს რასმე კეთილისა და სახიერებისაგან“.<sup>1</sup>

იმასაც კი ვიტყვით, წერს ფსევდო-დიონისე, რომ „არ-არსიცა მიიღებს კეთილისა და სახიერებისაგან“. და სიკეთე და მშვენიერებაა, ერთად აღებული, მიზეზი ყოველი არსებულისა.

პირველი მიზეზის ერთ-ერთი ძირითადი პრედიკატია არსი, პირველი მიზეზი არის „პირველი ყოფი“, რომლისგანაც მომდინარეობს „ყოველთა არსთა“ არსებობა („ყოფა“). თუ პირველი მიზეზის „ყოფა“ მისი სისრულისაგან გამომდინარეობს და პირველი მიზეზის უპირველეს განსაზღვრებას არ წარმოადგენს, ცალკეული არსებების ყოფა პირველი მიზეზისაგან უპირველესად მიღებული განსაზღვრება: „სხუათა ყოველთა“ შორის, რაც არსებულს პირველი მიზეზისაგან „მიაქუს“ — „პირველ ყოვლისსა ყოფაჲ მიაქუს“. არსებულის მონაწილეობა („ზიარებაჲ“) პირველმიზეზში არის პირველ ყოვლისა მასში, როგორც არსში მონაწილეობა.

შემდეგი პრედიკატებია: სიცოცხლე („ცხორებაჲ“), სიბრძნე, ჭეშმარიტება, მშვიდობა და ა. შ. პირველი საწყისის პრედიკატია ეშვება ქვევით და საბოლოოდ ირკვევა, რომ ის ყველა პრედიკატს (ყოველ განსაზღვრებას, ყოველ „სახელს“) მოიცავს, დაწყებული სახიერით და დამთავრებული „ლოდით“, „კლდით“ და ისეთი განსაზღვრებითაც, როგორცაა „თუთ იგი... მატლი“.<sup>2</sup>

სანამ გადავიდოდეთ პირველი საწყისის აპოფატიკურ დახასიათებაზე, მიზანშეწონილია, შევეხოთ ერთ პრობლემას, რომელიც ნეოპლატონიზმიდან შემოიტანა არეოპაგეტიკულმა მოძღვრებამ ქრისტიანულ აზროვნებაში და რომელმაც დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა კერძოდ ქართული აზროვნების ისტორიაშიც. ესაა სიკეთის მონიშნის პრობლემა.

სიკეთის მონიშნი მანიქვეელობის (იხ. ზევით, თ. III, § 2) დიამეტრალურად საპირისპირო შეხედულებაა და მისი თავისებურებების გარკვევა ყველაზე ნათლად მანიქვეელობასთან შედარებით შეიძლება. მით უმეტეს, რომ მათ შორის ისტორიული, ფაქტობრივი წინააღმდეგობა არსებობდა და სიკეთის სუბსტანციულობის მოძღვრების ერთ-ერთ

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 36.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 44.

მიზანს ქრისტიანობის მანიქეველობის ვაგლენისაგან დაცვა შეადგენდა. მანიქეველობა დუალისტური მოძღვრებაა და საწყისთა დაპირისპირების ერთ-ერთ ასპექტს ამ მოძღვრებაში, როგორც ვნახეთ, კეთილისა და ბოროტების დაპირისპირება შეადგენს. ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება მონისტურია და მისი ერთ-ერთი თავისებურება სიკეთის მონიზმია, თანმიმდევრობით და აზროვნების სიმკაცრით გატარებული მონიზმი.

სიკეთე ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგითიკულ მოძღვრებაში თავად ღმერთია და მისგან მხოლოდ სიკეთე მომდინარეობს. სიკეთე, რუსთაველის სიტყვებით, ღმერთისაგანაა „მოვლენილი“, პირიქით, ბოროტს „ღმერთი... არ დაბადებს“.

ბუნებრივად დგება საკითხი — რაღა ბოროტება? ფსევდო-დიონისეს სიტყვით — „რაა არს სიბოროტე?“. აქვს თუ არა მას დასაბამი და თუ აქვს — „რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს“? თუ არა — როგორ შეიძლებოდა ბოროტება სიკეთეს წარმოექმნა? თუ ვინმე ფიქრობს, რომ ბოროტება სხვა მიზეზისაგან არის წარმოქმნილი, ჯანა საერთოდ არსებობს „სხუად მიზეზი არსთაჲ, თუნიერ საბიერისა?“. <sup>1</sup>

ფსევდო-დიონისე კატეგორიულად უარყოფს დუალიზმს და ორი საწყისის დაშვებას. შეუძლებელია, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხუსა და სხუსა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყენეს“, რადგან „ორობაჲ“ საერთოდ არ შეეფერება „დასაბამს“ იმ მოსაზრების გამო, რომ თავად ორობა წარმოიქმნება ჭრთობისაგან და თავად „ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა“. ამას გარდა, ორი საწყისის დაშვების პირობებში არც ღმერთი იქნება „უვნებელი“, თავისუფალი შინაგანი „აღმაშფოთებლისაგან“ და ამის გამო მთელი სამყარო იქნებოდა „უწყესო და მარადის მბრძოლ“. <sup>2</sup>

ბოროტება არც სიკეთისაგან შეიძლება იყოს; „არა ღმერთისა მიერ არს ბოროტი“ — ხშირად იმეორებს ფსევდო-დიონისე და ეს იმას ნიშნავს, რომ ბოროტებას საერთოდ საწყისი არა აქვს, საწყისისეული არ არის და ა მ მ ნ ი შ ვ ე ლ ო ბ ი თ არ არსებობს: „არა არს არს ბოროტი“. „ყოველნი არსნი კეთილისაგან არიან და ყოველთა შორის არსთა არს კეთილი და ყოველი შემოუკრებიეს კეთილსა“. <sup>3</sup> ავტორის

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 44.

<sup>2</sup> იქვე გვ. 49.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 48.

შემდგომი საკმაოდ ვრცელი მსჯელობანი იქითაა მიმართული, რომ უარყოს ბოროტების არსებობა არსის ყველა მოვლენაში, დაწყებული უმაღლესი საფეხურიდან და დამთავრებული ნივთიერი სამყაროთი.

არ არსებობს ბოროტება არც ანგელოზთა შორის და, რაც უფრო საყურადღებოა, არც ეშმაკთა შორის; „ბუნებით ბოროტნი“ არც ეშმაკები არიან. ბოროტება არ არსებობს არც პირუტყვეთა შორის, არც ბუნების მოვლენათა შორის საერთოდ, არც სხეულებში და „არცაღა მრავალ-განსმენილ ნივთსა შინა“.

მაგრამ ნათქვამი არ ნიშნავს, რომ ბოროტებას არა აქვს ემპირიული, ან, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, შემთხვევითი არსებობა. ფსევდო-დიონისე პირდაპირ პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე: „ბოროტისა ყოფაა შემთხვევითად განიწესებოდენ“<sup>1</sup>. იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს უფრო კონკრეტული პასუხი ბოროტების თავისებურ გაგებაზე, უნდა გავისხენოთ, რომ მთელი არსი, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტის მოძღვრების მიხედვით, სიკეთითაა გამსჭვალული, მაგრამ არსი რანგობრივად (არეოპაგიტისაში იერარქიულად) განლაგებული მოვლენების ერთობლიობაა და მათში სიკეთე, ისევე როგორც ყოველი საწყისისეული ნიშანი, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, მეტ-ნაკლები „ოდენობით“ არის მოცემული. არსის წარმოქმნა, როგორც ემანაცია, პირველი საწყისიდან მომდინარე ენერჯის და მათ შორის სიკეთის კლებას წარმოადგენს და ეს კლება სიკეთისა არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ყოველგვარი განსხვავებული ახსნა ბოროტებისა ფსევდო-დიონისესათვის გამორიცხულია და ამიტომაც, რომ თავისი შეხედულება ასეთი, რამდენადმე უჩვეულო ფორმითა აქვს გამოთქმული: „ესედა დაუშთა ბოროტსა, რაჲთა უძღურება იყოს და მოკლება კეთილისა“ (ანდა, „ბოროტ არს მოკლებაჲ კეთილისაგან“).

შემთხვევითი არაა, რომ ბოროტება დახასიათებულია უარყოფითი განსაზღვრებების მეშვეობით: „უსწორობაჲ, უსაგნობაჲ... უკეთურებაჲ..., უცხოვლობაჲ..., უგონებობაჲ, უსიტყუელობაჲ..., უსრულობაჲ“<sup>2</sup> ...უმიზეზობაჲ და ა. შ., სადაც ყოველი ცალკეული, აქ წარმოდგენილი განსაზღვრების დადებითი ფორმა სიკეთის ნიშანს წარმოადგენს.

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 55.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 56.



აპოფატიკური მეთოდი, როგორც ვნახეთ, ამოდის პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის დაპირისპირებისა და განსხვავების წინაშემდგარიდან და მისი შედეგები ისევე უპირისპირდება კატაფატიკურ დასკვნებს, როგორც მათი ამოსავალი დებულებები. პირველი საწყისიდან არსისა და საბოლოოდ სამყაროს წარმოქმნა დაკლებათ; სამყარო დაკლებულია პირველ მიზეზთან შედარებით, მაგრამ თავად პირველი საწყისი, როგორც აბსოლუტური სისრულე, რჩება მოუკლებელი და „ყოველსავე განზომებისა და საზღვრისა ზეშთა გარდაფენილი“; მოუკლებელი რჩება მისი „მოცემის“, „აღმოცენების“ და „მოქმედების“ უნარი, როგორც „ზეშთა არსება“ (Μηεξ ιςτν), ის „მიუწვდენელია“, „გამოუთქმელი“ და „გამოუკვლეველი“<sup>1</sup>. ამიტომ „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისა“, აღემატება ყოველგვარი ცოდნის ფარგლებს და მის შესაძლებლობებს; არ შეიძლება მისი „არცა გრძნობაჲ“, „არცა ოცნებაჲ“ და არც „სახელ-დებაჲ“.

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით პირველი საწყისის (ღმერთის) ცნების გარკვევა მისი პრედიკატების უარყოფით, მათი „უკუთქემით“ უფრო მეტად გვაახლოვებს მასთან, და რამდენადაც ღმერთის ორგვარი — ფილოსოფიური და მისტიკური შემეცნების მეთოდი არსებობს, მას აპოფატიკური მეთოდის გამოყენება უფრო შესაფერისად მიაჩნია. პასუხი კითხვაზე — „რაჲ იგი არა არს, — წერს ფსევდო-დიონისე, — ესოდენ მოესწავების, რომელ... უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“<sup>2</sup>.

„უმსგავსებით საჩინოების“ მეთოდი ღმერთის ცნებას აკლებს და აუქმებს იმ პრედიკატებს, რომლებიც მას კატაფატიკამ მიაწერა, მაგრამ განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან, რომელმაც უმაღლესი პრედიკატებით დაიწყო და უმდაბლესით დაამთავრა, აპოფატიკა იწყებს ღმერთისათვის ყველაზე შეუფერებელი პრედიკატების უარყოფით და აღის უმაღლესი განსაზღვრებების უარყოფამდე. საბოლოოდ, პრედიკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით, აპოფატიკა მიდის ღმერთის ყოველგვარი განსაზღვრებების, თვით მისი ღვთაებრიობისა და არსებობის უარყოფამდე. ღმერთი არ არის არც „ლოდი“, არც „ჰაერი“, მაგრამ უფრო საყურადღებოა, რომ ის არის „არცა ღმრთეება“ და არც არსებობა. იგი „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხო-

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). დასახ. შრ., გვ. 7.  
<sup>2</sup> იქვე, გვ. 106.

რება, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ჟამ, არცა ჭეშმარიტება არს..., არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არც ღმერთებია, გინა სახიერება“.

ასეთია ღმერთის რაციონალური ცოდნით მიღწეული შედეგები. კატაფატიკამ გარკვეული ცოდნა ააგო, აპოფატიკა ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. აპოფატიკური დასკვნები თითქოს უახლოვდება პირველმიზეზის, როგორც უსასრულოს, აბსოლუტური სრულყოფილების არსებას იმ მხრივ, რომ უსასრულო და განუსაზღვრელი „დაჭერილია“ განუსაზღვრელ ფორმაში. მაგრამ ცოდნის ეს ფორმა მოკლებულია გარკვეულობას და საბოლოოდ მიდის ცოდნის საგნის რეალობის უარყოფამდე. რაციონალური ცოდნის თვალსაზრისით ის არ-ცოდნაა.

მეორე მხრივ, ორივე ცოდნა პირველი მიზეზის სამყაროსადმი მიმართებით არის განსაზღვრული (თუმცა მიმართებანი საფუძველშივეა წინააღმდეგობრივი) და ამდენად ორივე გამართლებულია და რაციონალიზმის ფარგლებში ორივე სწორი. ორივე მეთოდი საჭიროა, ორივე „ჯერ არს“. რამდენადაც, წერს ფსევდო-დიონისე, ღმერთი არის საყოველთაო მიზეზი, ამდენად გამართლებულია ყოველი არსის ღმერთის მსგავსად „დადება“ და მისი პრედიკაცია; რამდენადაც ის „ზეშთა ყოველთა არს“, ამდენად გამართლებულია ყველა პრედიკატის უარყოფა, გამოკლება: „ჯერ არს უკუე ყოველთა ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წათქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, და კუალად მათ ყოველთაჲთვე უსაკუთრესად უკუთქუმაჲ, რამეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ“.

ორივე ცოდნა თანმიმდევრულია; წინააღმდეგობრივია მათი წინამძღვრები, ამოსავალი დებულებანი და ამითაა განპირობებული მათი დასკვნების დაპირისპირება. კატაფატიკამ და აპოფატიკამ ცოდნის ანტინომიური ხასიათი დაადასტურა, სადაც ყოველ დებულებას თავისი საპირისპირო დებულება მოეძებნება. რაციონალურის სფეროში ორივე მეთოდი მოქმედებს, მაგრამ როდესაც შემეცნება პირველი საწყისისაკენ მიემართება, ცხადი ხდება, არეობაგეტიკული მოძღვრების მიხედვით, ცალმხრივობა და უპირობობა რაციონალური ცოდნისა და ამ სფეროში მოქმედი მეთოდებისა.

პირველი მიზეზი, როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება“, სცილდება რაციონალური ცოდნის შესაძლებლობის ფარგლებს. ის ამაღლებულია მის მეთოდებზე, ჰოყოფასა და უარ-



ყოფაზე. ჩვენ, ადამიანები, წერს ფსევდო-დიონისე, ვახდენთ („ვპყობთ“) პრედიკატების „მატებასა და მოკლებას“ უზენაესის განსაზღვრის მიზნით, თორემ თვით მას ამით „არცა რას ვპმატებთ, არცა რას მოვკლებთ“. <sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, არეოპაგიტიკული მოძღვრება იმავე პრობლემის წინაშე დგას, რომლის წინაშეც ნეოპლატონიზმი იდგა. ხოლო როდესაც რაციონალური აზროვნების საშუალებანი უკმარისი აღმოჩნდა პირველი საწყისის ცოდნისათვის, მოძღვრება ორივე შემთხვევაში მისი წვდომის სხვა ფორმების ძიებისაკენ წარმართა და გამოსავალი ირაციონალიზმში, მისტიკურ ხედეაში დაისახა. იმ მეტაფორული გამოთქმების მიხედვით, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე მიმართავს და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება, კატაფატიკური გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული, „ნათელი“ ცოდნაა. აპოფატიკური ცოდნა — გაურკვეველია და „ბნელი“. მაგრამ „ნათელია“ და „ბნელი“ ეს ცოდნა რაციონალურის თვალსაზრისით განხილული. სულ სხვა ვითარება იქმნება ღმერთის მისტიკური წვდომის-პირობებში.

ღმერთი „ნათელია“, რამდენადაც „იცნობების“, რამდენადაც „მეცნიერების“ ფარგლებში არის მოთავსებული და მასზე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მაგრამ, რამდენადაც მისი, როგორც „ზეშთა არსებით ყოველთა ზეშთა აღმატებულების“ არც „გრძნობაა“ შეიძლება, არც „ოცნებაა“, არც „მოგონებაა“ (მოაზრება), ამდენად „ბნელით“ არის მოცული; მან „დადვა ბნელი საფარველად თვისსა“; უმეცრების ნისლშია გახვეული (იმყოფება „ნისლსა უმეცრებისასა“ შინა) და „ღუმილისა არმურითა“ არის მოცული. <sup>2</sup>

მაგრამ ამით არ ამოიწურება არეოპაგიტიკის საბოლოო პასუხი ღმერთის წვდომის კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული, „ნათელი“ და „ბნელი“ ორი სხვადასხვა, დაპირისპირებული მიმართების გამოხატულებაა. პრობლემა ამ დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაა, მათი ერთიანობის ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთება. დასაბუთება იმისა, რომ დაპირისპირება გარკვეულ პირობებში, სახელდობრ ღმერთთან, როგორც უსასრულოსთან და ზე-არსებასთან მიმართებაში, ერთმანეთს ემთხვევა. და ეს გაერთიანება არის შემდეგში

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 229.  
<sup>2</sup> იქვე, გვ. 224, 223.

კუზანელის მიერ წამოყენებული პრინციპი — coincidentia oppositorum და არა ლოგიკურად გაუმართლებელი და დაუშვებელი contradictio in adjecto.

ღმერთი, არეოპაგიტიკის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ყოველივეზე ზე-აღმატებულია. ის ზეშთა არსია, რაც იმას ნიშნავს, რომ აღმატებულია არსებობასა და არ-არსებობაზე, მასში მოხსნილია წინააღმდეგობანი ონტოლოგიურად, რაც წარმოადგენს საფუძველს წინააღმდეგობათა მოხსნისათვის შემეცნებაშიც, კატაფატიკასა და აპოფატიკას შორის, „ნათელსა“ და „ბნელს“ შორის. ღმერთის ხილვა, როგორც ხილვა ბნელისა, ნისლისა და „არმურით“ მოცულისა, არის, ამ მოძღვრების მიხედვით, მისი „ნამდვლვე ხილვაა და ცნობაა“. აქ, „ბნელსა შინა“, ღმერთი „უფროას ბრწყინავს“ და უფრო მეტად აღავსებს ადამიანს „უზილავისა ზეშთა სიკეთისა შუენიერებითა“. „ნამდვილი ხილვა“ ამ შემთხვევაში არ არის, ცხადია, პირველი საწყისის რაციონალური შემეცნება. ეს მისტიკური წვდომაა, რომელიც, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში, პრობლემის სირთულით არის განსაზღვრული; ამავე დროს, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში და შეიძლება უფრო მეტადაც, ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი ნაკარნახევი.

უსასრულობის პრობლემა ახალმა ფილოსოფიამ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკული მოძღვრებიდან მიიღო მემკვიდრეობით. ამათვანვე მომდინარეობს შეხედულება დაპირისპირებულთა მორიგების და მას., უსასრულობის წვდომის შეუძლებლობის შესახებ რაციონალური ცოდნის ფარგლებში. კუზანელს შემოაქვს ინტელექტის ცნება, რომელშიც განსაკუთრებული უნარის (visio) მეშვეობით ხდება დაპირისპირებულთა გაერთიანება. ანალოგიური ვითარებაა ჯორდანო ბრუნოსთან და სპინოზასთან იმ განსხვავებით, რომ მათთან ინტელექტუალური ჰვრეტის ცნება თანდათან თავისუფლდება მისტიკური ელემენტებისაგან, მაგრამ უცვლელი რჩება შეხედულება გონების უკმარისობის შესახებ პირველი საწყისის წვდომისათვის.

შეენიშნავთ აქვე, რომ „აზრი coincidentia oppositorum-ზე, მიჩნეული „გერმანული ფილოსოფიის ერთ-ერთ უღრმეს იდეად“, მომდინარეობს არეოპაგიტიკიდან, ისევე როგორც კუზანელის მთავარი თხზულების სათაური — „Docta ignorantiae“ („სწავლული არ-ცოდნა“) და შინაარსი სათავეს ღებულობს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში.

მონოთეისტური რელიგიის „გაამქვეყნიურება“, როგორც ვნახეთ, რწმენის სფეროში ცოდნის შეჭრას წარმოადგენდა. არეოპაგეტიკული მოძღვრება ერთ-ერთი ადრინდელი და ამავე დროს ძალიან მნიშვნელოვანი ცდაა ქრისტიანული რელიგიის ნეოპლატონიზმის საფუძველზე გადამუშავებისა. მაგრამ იმისდა მიუხედავად — როგორი იყო ფსევდო-დიონისეს მოტივები და მიზნები, ფაქტია, რომ მოძღვრებაში დარჩა ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე შეხედულებანი, რომელთა „გადამუშავება“ ვერ მოხერხდა და არეოპაგეტიკულ მოძღვრებაში თავისი პირვანდელი სახით შემოინახა.

ამითაა გამოწვეული ამ მოძღვრებისადმი განსხვავებული და ხშირად ურთიერთგამომრიცხველი დამოკიდებულება ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების პირობებში. ამ მოძღვრებას მიიჩნევდნენ ეკლესიისათვის მისაღებ ორთოდოქსალურ მოძღვრებადაც, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მაქსიმე აღმსარებელმა (580—662) თავისი კომენტარებით ეს მოძღვრება „შეუთანხმა“ ეკლესიის ოფიციალურ შეხედულებებს<sup>1</sup>, და ერეტიკულადაც. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის წარმომადგენლები-სათვის, მაგ., თომა აქვინელისათვის, ამ მოძღვრებაში იყო მისაღები დებულებებიც და მიუღებელიც.

არეოპაგეტიკული მოძღვრება, წერს ალ. ლოსევი, თეორიულად და პრინციპულად სხვადასხვა ვზებსა ხსნის ადამიანის წინაშე. ის იძლევა საფუძველს იმისათვისაც, რომ ადამიანი „ჩაპირულიყო... ზეგონებრივ ექსტაზში“ და განსდგომოდა ამქვეყნიურ ცხოვრებას, და იმათთვისაც, „ვისაც სურდა ეცხოვრა“ ცხოვრებისა და სიცოცხლის „სისარულითა და ტანჯვით“. მაგრამ, და ესაა საყურადღებო, „ეინც ჩასწვდომია არეოპაგეტიკული ტრაქტატის — „სადმართოთ სახელთათვის“ ყველა სიღრმეს, ის არ შეიძლება არ განცვიფრებულიყო ამ ტრაქტატში გამოთქმული ფილოსოფიური აზრის განავარდებით (раз-гыл) ყოველივე ადამიანურის და გასულიერებული მიწიერის გამართლების მიმართულებით“. შემდეგ: „რომ არეოპაგეტიკის ეს მხარე უნდა ყოფილიყო ძალიან საინტერესო რენესანსისათვის, ამაზე დავა არ შეიძლება“.

ჩვენ ხშირად გამოგვითქვამს მოსაზრება, რომ არეოპაგეტიკული მოძღვრება არ დაიყვანება აპოფატიკაზე. მეტიც — უდიდესი ნაწილი მოძღვრებისა დამყარებულია კატაფატიკურ მეთოდზე, რომლის ონტო-

1 ა. ლოსევის დასახ. შრ. გვ. 35—36.

ლოგიურ საფუძველს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის კავშირი წარმოადგენს, და სწორედ მოძღვრების ამ მხარეს ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში, მის გავლენას კერძოდ რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებზე.

არეოპაგიტიკული მოძღვრება რჩება ნეობლატონიზმად ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვან საკითხში, რომელიც სამყაროს წარმოქმნის კანონზომიერებას ესება. მონოთეისტური კრეაციონიზმის მიხედვით სამყაროს წარმოქმნა პიროვნული დეტალებრივი აბსოლუტის ნებისა და მისი შემოქმედების, ძველი ქართული ტერმინით — შესაქმის, შედეგია. ფსევდო-დიონისეს შეხედულებით, სამყაროს წარმოქმნა აუცილებლობით არის განსაზღვრული და არ არის დამოკიდებული ღმერთის „განზრახვასა“ და „წინა-არჩევანზე“: „ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე, არა განიზრახავს, არცა წინა-ადირჩევს რასმე, არამედ თუთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა“, ასევე „თუთ ბუნებით იგი სახიერებაჲ“, ღმერთი, თავისი ბუნებით, თავისი არსებით აფრქვევს სიკეთეს და არსებობას ანიჭებს ყოველივეს...

ეს სიტყვები გამეორებაა პლოტინის შეხედულებისა: „ცდებიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ და გვასწავლიან“, რომ სამყაროს შემქმნელს „წინასწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა“ (ენ., V, 8, 12). აღამიანებს რომლებიც ასე ფიქრობენ, „ის მაინც უნდა შეეგნოთ და მიეღოთ მხედველობაში, რომ სანამ იდეალური სამყარო (სილამაზისა და სიცოცხლის) სინათლით ბრწყინავს, მანამ შეუძლებელია დაიდუპოს მისგან წარმოქმნილი ვრძნობადი სამყარო; ამ სამყაროს შეუძლია და უნდა იარსებოს იმდენივე, რამდენიც პირველმა“. მაგრამ იდეალური სამყარო მარადიულია („ყოველთვის ისე იქნება, როგორც იყო“, იქვე), და აქედან გამომდინარეობს, რომ სამყაროც მარადიულია.

ფსევდო-დიონისეს შეხედულების მნიშვნელობა და მისი ანტიდოგმატიკური აზრი მრავალმა მოაზროვნემ შეამჩნია როგორც შუა საუკუნეების პირობებში, აგრეთვე ახალი დროის მეცნიერებაში. მათ შორის არეოპაგიტიკული კორპუსის პირველმა კომენტატორმა მაქსიმე აღმსარებელმა და თომა აქვინელმა (1225—1274). ფსევდო-დიონისეს ციტირებული სიტყვების კომენტარებში მაქსიმე აღმსარებელი წერს:

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ. გვ. 29—30.

„ნუმცა ვინ ჰგონებს, ვითარცა სახის შემოღებასა ამას მზისასა ყოვლითურთ თანა შეატყუებდა მსგავსებასა ღმრთისასა დიდი დიონისიოს“. მზისა და ღმერთის ანალოგიის გაგება არა „ყოვლითურთ“ კომენტატორთან მიზნად ისახავს ღმერთის სამყაროსადმი მიზნობრივი აუცილებლობის უარყოფას და შუა საუკუნეების ტრადიციული კრეაციონიზმის შეურყეველობის დაცვას.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ თომა აქვინელი ცდილობს ფსევდო-დიონისეს ეს ადგილი გაიგოს ისე, როგორც მაქსიმე აღმსარებელს ესმის. მაგრამ, როგორც საკითხის დეტალური და ღრმა განხილვის შემდეგ პ. ვეერტცი ასკვნის, ვერც მაქსიმეს და ვერც თომას კომენტარი ვერ ცვლის მის პირვანდელ, ფსევდო-დიონისისეულ აზრს, და მიუხედავად აზრთა არსებული სხვადასხვაობისა არეოპაგიტიკული მოძღვრების დოგმატიკასთან მიმართებაზე, ძნელია იმის უარყოფა, რომ სამყაროს შექმნა ფსევდო-დიონისეს „ესმოდა, როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება პლოტინის აზრით“.<sup>1</sup>

საკვლესიო დოგმატიკისათვის და სხვებს შორის თომა აქვინელისათვის მიუღებელია აგრეთვე ფსევდო-დიონისეს შეხედულება არსის ტრიადული განვითარების შესახებ, რაც, აგრეთვე, გამომდინარეობს ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ პროკლესაგან.

როგორც ვნახეთ, ფსევდო-დიონისესთან არსის ტრიადული, ანუ წრიული, „მომრგვალებითი მოძრაობაა“ სამ მომენტს შეიცავს: ყოველივე არსებობს ღმერთში, გამომდინარეობს („წინა-გამომავლობს“) მისგან და უკუიქცევა მისკენ. ღმერთი ამიტომ არის „ყოველთა უკუე არსთა მიზეზ და დასასრულ“, „დასაბამ და დასასრულ“; დასაბამი — „ვითარცა მიზეზი“, და დასასრული — „რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“<sup>2</sup> და მასვე უბრუნდებიან. განვითარების ამგვარი კონცეფციისაგან გამომდინარეობს შეხედულება, რომელიც ეწინააღმდეგება ღმერთის ტრანსცენდენტობის და სამყაროს ღრთში შექმნის პრინციპს.

ღვთაებრივი სიკეთე „მიიწვევის“ ყოველივე არსებულამდე — უზუნაეს არსთაგან დაწყებული და „უკანააქნელით“ დამთავრებული. მის „შორის ყოველი შემოკრებილ არს, ვითარცა ყოველი მპყრობელობი-

<sup>1</sup> H. Weemtz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908, გვ. 27.

<sup>2</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ. გვ. 32, 35.

თითა ზღუდითა გარე-შეზღუდვილნი და შეცვულნი; და რომლისა მი-  
მართ ყოველნი მიიქცევიან, ვითარცა თვისისა თითოეულისა მათისა,  
აღსასრულისა, და რომლისა სურის ყოველთა<sup>1</sup>.

განსხვავებულია მისკენ მიქცევის ფორმები და იერარქიულად გან-  
ლაგებული არსის და სამყაროში არსებული სხვადასხვა რანგის მოე-  
ლენების უნარები. ცნობიერების მქონე სიტყვიერი არსნი მისკენ შეგ-  
ნებულად მიისწრაფვიან; ცნობიერებას მოკლებული გრძნობადი არსნი  
მიიქცევა გრძნობადობის მეშვეობით. მოვლენები, რომლებიც არიან  
„უნაწილონი გრძნობისაგან“ — მიიქცევიან პირველი მიზეზისაკენ მათ-  
ში „დანერვილი“ სიცოცხლის მეშვეობით. ხოლო მოვლენები, რომ-  
ლებსაც სიცოცხლე არა აქვთ და „მხოლოდ არსნი“ არიან — მიიქცე-  
ვიან თავისი არსებობის მეშვეობით, რამდენადაც მათი არსებობა პირ-  
ველი მიზეზის მოქმედების შედეგია და ყოველ არსს არსებობა მისგან-  
ვე აქვს მიღებული.

ზევით ვთქვით, რომ ეფრემ მცირესათვის ცნობილი იყო შეხედუ-  
ლებანი, რომლებიც არ თვლიდნენ არეოპაგიტულ მოძღვრებას ორთო-  
დოქსალურად. ვნახეთ ისიც, რომ ეფრემი კატეგორიულად უარყოფდა  
ფსევდო-დიონისეს ამგვარ გაგებას. მისი დამოკიდებულება ამ საკით-  
ხისადმი იმით უნდა აიხსნას, რომ მოძღვრებას ის მაქსიმე აღმსარებ-  
ლის ინტერპრეტაციით იცნობს და შემთხვევითი არაა, რომ არეოპა-  
გიტულ კორპუსთან ერთად ის მაქსიმე ვრცელ კომენტარებსაც თარ-  
გმნის. მაგრამ როგორც ეს გერმანელმა მეცნიერმა ჰ. კოხმა გაარკვია,  
და ჩვენ ეს ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების საკითხის მაგალითზე  
დავინახეთ, მაქსიმე აღმსარებელმა შ ე უ თ ა ნ ხ მ ა ფსევდო-დიონისეს  
მოძღვრება ეკლესიას და ამ გზით გახადა მისაღები მისთვის<sup>2</sup>.

#### იოანე აპატრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი \*

პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება ნეოპლატონიზმის ქრისტიან-  
ული რელიგიის თვალსაზრისით ათვისების მეორე ცდაა ქართულ სა-  
აზროვნო სინამდვილეში, მაგრამ პეტრიწი რჩება ნეოპლატონიკოსად და  
ნეოპლატონიზმის აღიარებულ წარმომადგენლად. „შუა საუკუნეების

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), დასახ. შრ., გვ. 33.

<sup>2</sup> H. Koch, Pseudo-Dionysius Arcopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Misterienwesen, Mainz, 1900, გვ. 94.

\* შალვა ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 182—197.

ქართულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმი გამოვლინდა რიგ ფილოსოფიურ კონცეფციებში, ხოლო განსაკუთრებით პეტრიწთან<sup>1</sup>.

პეტრიწის ფილოსოფიის ამოსავალი და საყრდენი ნეოპლატონიზმი და კერძოდ პროკლეს მთავარი თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებია“ („კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“). საყურადღებოა, რომ პროკლეს ამ თხზულების დღეს ცნობილ თარგმანთა შორის, პეტრიწის თარგმანი უძველესია. დასავლეთში პროკლეს იდეები თავდაპირველად ვრცელდებოდა ლათინურად თარგმნილი თხზულებით — „წიგნი მიზეზთა“ („Liber de causis“), რომელიც პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ შემოკლებული რედაქციაა. შემდეგ, XII—XIII სს. ეს თხზულება მთლიანად გახდა ცნობილი და გავრცელებული მოერბერკეს სრული თარგმანის მეშვეობით.

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის თხზულება — „განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“ — გამსჭვალულია ანტიკური ფილოსოფიის სულით და, როგორც წერდა ჯერ კიდევ ნ. მარი, იოანე პეტრიწი ამ თხზულებაში „განუწყვეტლივ ტრიალებს არა მხოლოდ ნეოპლატონიკურს, არამედ ანტიკური პოეტებისა და ფილოსოფოსების სამყაროში“. აღ. ლოსევი წერს პეტრიწზე, როგორც „შესანიშნავ სახელზე“, მოაზროვნეზე, რომელმაც „მოგვცა პროკლეს ტრაქტატის შემოქმედებითი ვადამუშავება და რომელმაც შესძლო პროკლეს ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და გაგება შეეთავსებინა თავისი საკუთარი ფილოსოფიური თეორიების არაჩვეულებრივ ორიგინალობასა და სიღრმესთან“.

პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება შედგება სამი ნაწილისაგან — შესავალისა, პროკლეს ტექსტის 211 თავის კომენტარებისაგან და ბოლოსიტყვაობისაგან. დასმული პრობლემების და მათი გადაწყვეტის თანმიმდევრობა ძირითადად ტექსტში პროკლეს ტექსტს მიჰყვება და მის გაუღენას განიცდის. პროკლეს ამოცანა ხსენებულ თხზულებაში ძირითადად შემოფარგლულია საწყისების (პირველსაფუძვლების) — პირველი ერთის, ღვთაებრივი რიცხვების, გონისა და სულის თავისებურებათა გარკვევით და სამყაროს საკითხი ცალკე გამოყოფილი არაა. მაგრამ ტრაქტატის და განსაკუთრებით იმ ნაწილის განხილვა, რომელიც სულს ეხება (უკანასკნელი, 182—211, თავები), იძლევა საშუა-

<sup>1</sup> Философская энциклопедия, т. IV, 1967, გვ. 46.

ლებას გაეცეს პასუხი კითხვას — როგორ ესმით ერთსა და მეორეს სამყარო და როგორაა გადაწყვეტილი პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართების საკითხი.

ამოცანა, რომელსაც პეტრიწი ისახავს, გარკვეულია შესავალის დასაწყისშივე: „ხოლო ჰაზრი ამის წიგნისა“ იმაში მდგომარეობს, რომ გამოავლინოს და შემდეგ „აღმოაჩინოს“ (დაასაბუთოს) ერთის, როგორც პირველი საწყისის რეალობა; დაასაბუთოს სილოგისტური აუცილებლობით („იძულებათა მიერ თანშესატყუათაჲსა“). ერთი (ერთიანი, როგორც საწყისი) პეტრიწისათვის, როგორც ნეოპლატონიკოსისათვის. არის „უზადო“, ყოველივეზე ზე-აღმატებული. ამიტომ ის არ არის „თანაშეკრული“ არც ბუნებასთან, არც არსებასთან და არც რაიმე მოვლენასთან. პირიქით, ის „დაუზევდების... ამით ყოველთა“<sup>1</sup>. აქ იმორწმებს პეტრიწი პროკლეს, რომელიც ერთისა და სიმრავლის მაგალითზე და არისტოტელეს „ორგანონის“ კანონების საფუძველზე ლოგიკური თანმიმდევრობით ასაბუთებს, რომ ერთი (ერთიანი) წინ უსწრებს ყოველ სიმრავლეს — „პირველად ერთი არს ყოველთა რიცხუთასა“<sup>2</sup>.

პეტრიწი ფიქრობს, რომ დასახული პრობლემის გადაწყვეტისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს პროკლეს ავტორიტეტს. ის იყო ღვთაებრივი პლატონის „მონაცვლე“, წერს პეტრიწი, და ძალიან კარგად იცოდა მეცნიერების ის დარგები (ლოგიკა, ბუნების მეცნიერება, არითმეტიკა, გეომეტრია და თვით მუსიკა), რომელთა მეშვეობით მტკიცდება „მყოფთა აგებულება“, მოვლენების ურთიერთკავშირი არსში და მათი „განყოფილება“. მან „განაცხადნა“ პლატონის დიალოგები („მიდმოსიტყვანი“) და ამოიკითხა მათში „დაფარული“ აზრები. ყოველივე ამას დაურთო მტკიცების ისეთი „სიწმინდე და სიცხადე“, რომ დაიმსახურა სახელი პლატონის დიადოხოსობისა, „რომელ არს მონაცვლეობა“.

პეტრიწი საჭიროდ თვლის განმარტოს პროკლეს თხზულების სათაურის პირველი სიტყვა „სტუქიოჲ“, რაც ნიშნავს „კავშირსა“ (თანამედროვე ქართულით ელემენტი, პირველსაფუძველი, შ. ხ.). ესაა არსებულითა შორის ყოველთა უმარტივესის აღმნიშვნელი სიტყვა და მის-

1 Прокл, Первоосновы теологии, Тб., გვ. 23.

2 იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი 1937. შ. ნუსხებისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა გვ. 3—4.





გან შედგება ყოველივე, როგორც ასობისაგან სიტყვები და ცეცხლი-  
სა, პაერისა, წყლისა და მიწისაგან („ქუყყანასაგან“) ფიზიკური სხეუ-  
ლები.

არსის რეალობის დასაბუთების ამოცანა გულისხმობს შემეცნების  
სტრუქტურის, მისი პირობების, ფარგლებისა და უნარების გარკვევას.  
პეტრიწის წყაროს აქაც ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე ტრა-  
დიცია შეადგენს და წამოჭრილი პრობლემები ნეობლატონიზმის სა-  
ფუძველზეა მასთან გადაწყვეტილი.

შემეცნება გულისხმობს შემეცნებელს, შემეცნების აქტს და შე-  
სამეცნებელს, რომელთა შორის მიმართება განსხვავდება იმის მიხედ-  
ვით, რომელი უნარით — გონებით, თუ სულით — არის შემეცნება  
განხორციელებული. „სხუა არს, — წერს პეტრიწი, — ძალი და მოქ-  
მედებაა სულისაჲ, სხუა — გონებისაჲ“. თუმცა „ელინთა ენამწეობასა  
ზედა“ შემეცნების საკითხებთან დაკავშირებულ ყველა ცნებას აქვს  
საკუთარი და მისი არსების შესაბამისი სიტყვიერი გამოხატულება,  
ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია პეტრიწს არ აკმაყოფილებს  
(რაც „უზომოდ“ უშლის მას ხელს) და იძულებულია პირდაპირ გად-  
მოიტანოს ბერძნული ტერმინები და გამოუძებნოს მათ შესატყვისები.

ეს ტერმინებია — „დიანჯაჲ“ „ნოიმაჲ“ და „ნოიტონი“ — ვარიან-  
ტები „ნოიტოჲ“ და „სანოიტოჲ“.

პეტრიწი, როგორც ვხედავთ, შესანიშნავად ქმნის ქართულ ტერ-  
მინებს და „გაგონებას“ რომ დღევანდელ ქართულ მეტყველებაში სპე-  
ციფიკური მნიშვნელობა არ მიეღო, შესაძლებელი იქნებოდა მათი  
მთლიანად შემოტანა თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინო-  
ლოგიაში.

„დიანჯაჲ“ და „ნოიმაჲ“ აზროვნების აღმნიშვნელი ტერმინებია,  
მაგრამ პირველ შემთხვევაში სულის მეშვეობით განხორციელებულს  
გულისხმობს და შემეცნების დაბალი საფეხურია, მეორე შემთხვევაში  
გონების აზროვნებაა და უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს. შე-  
მეცნების აქტის აღსანიშნავად პეტრიწი იყენებს ტერმინებს „გონება“,  
„გაგონება“ („გა-გონებაჲ“ „მო-გონებაჲ“); „გამგონე“ ნიშნავს შემ-  
ეცნებელს, ხოლო, „გასაგონი“ (ბერძ. „ნოიტონი“) — შემეცნების  
საგანს.

სულის აზროვნება, პეტრიწის სიტყვით, რთული აქტია, „შედგმუ-  
ლი“ და არა მარტივი. ესაა თანამედროვე ტერმინით განსჯა, დისკურ-

სიული აზროვნება, რომელიც პეტრიწის მიხედვით გარესამყაროზეა მიმართული და ღროშია განხორციელებული; სულის ისეთი მოქმედებაა, რომელიც წარმოადგენს არჩევანს ჰოსა და არას შორის. პეტრიწი იმოწმებს ცნობილ ნეოპლატონიკოსს, პლოტინის მოწაფეს პორფირიუსს, რომელიც ამგვარ შემეცნებას ადამიანის სიარულს აღარებს: „ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თუსსა ნაეალსა“. სული „მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და მოიცვას გასაგონო“.

„გონება“ შეესატყვისება ბერძნულ „ნომიას“, გონებით განხორციელებულ აზროვნებას აღნიშნავს და თანამედროვე ტერმინოლოგიით ის შეიძლება განისაზღვროს როგორც ინტუიცია. სულისაგან განსხვავებით ის იდეების სამყაროსაკენ არის მიმართული და რამდენადაც იდეებს გონება მოიცავს, ამდენად იდეებისაკენ მიმართვა ნიშნავს გონების საკუთარი თავისაკენ მიმართვას. ეს გონებით განხორციელებულ ცოდნას არსებითად განსხვავებულ თავისებურებას სძენს. გონებას თანვე აქვს თავისი „გასაგონო“ და ამიტომ მისი აზროვნება მყისიერი, ზედროული, პეტრიწის სიტყვით, „უჟამო და მიუდრეკელი“ აქტია.

თუ სულის შემეცნება „მცირედ მცირედ მიდგომით“ ხორციელდება, გონება თავის საგანს „ზედმიესხსმის მარტივად“, მაშინვე „ჟარავს“ თავის საგანს და ამიტომაც მისი აზროვნება მარტივი და „შეუდგმელი“.

თავისი აზრის ნათელსაყოფად პეტრიწი ანალოგიას მიმართავს და ამ მიზნით ნეოპლატონიკოსებისათვის ჩვეულებრივ სახეს იყენებს: როგორც მზის ამოსვლისას მისი სხივები „მისთანავე“ ეფინება ყოველივეს („თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოჟასასა აჰა და მიუენაჰცა შარავანდედთაჲ“), ასევე გონებასთანავეა მოცემული მისი „გაგონებაჲ“, „აჰა გონებაჲ და აჰა გაგონებაჲ“.

შემეცნება პეტრიწთან, როგორც ნეოპლატონიზმში და კერძოდ პროკლესთან, არსის წარმოქმნის საპირისპირო პროცესია. იგი იწყება სულის საფესურიდან და მიემართება პირველი საწყისისაკენ. შემეცნება საგნის არსების, მისი „ბუნების“ წვდომაა, ხოლო როგორც კანონზომიერებით ხორციელდება, ამ საკითხში პეტრიწი არისტოტელეს შე-

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, შრ., ტ. II, თბ., 1937, - შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. გვ. 7.

ხედულებას მიჰყვება: „პირველნი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკუნაასკნელ იქმნებიან, და ბუნებით შემდგომნი (იქმნებიან) პირველ, ვითარ არსება თითოეულისა და მოქმედება“.

პეტრიწი საკმაოდ დიდხანს ჩერდება შემეცნების საგნის, მისი სიტყვით რომ ვთქვათ, „ნოიტოას“ (რაც „საგონს“ ანუ „გასაგონოს“ ნიშნავს) საკითხებზე. შემეცნებამ, სანამ ის პირველ საწყისამდე ავიდოდეს, ყველა ის საფეხური უნდა გაიაროს, რომლებიც არსმა ემანაციის დროს გაიარა. როგორც ვნახეთ, პლოტინთან არსი ოთხი ძირითადი საფეხურისაგან შედგება, რასაც პროკლემ ღვთაებრივი რიცხვების საფეხური დაუმატა და პირველ საწყისს და გონს შორის მოათავსა. პეტრიწი პროკლეს მიჰყვება, მისი სქემა, დამუშავებული უფრო დეტალური სახით, შემდეგნაირად წარმოგიდგება: 1. პირველი და უზენაესი ერთი; 2. პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროება; 3. მონადები, ანუ ჰენადები („სადმართო და ერთობრივი რიცხვები“); 4. ნამდვილ მყოფი; 5. გონი; 6. სული; 7. ბუნება; 8. ცა; 9. ოთხი ელემენტი (ჰაერი, წყალი, ცეცხლი და მიწა) და 10. ყველაზე დაბლა განლაგებული „ქმნისა და ხრწნის“ მოვლენები.

განსხვავება ამ საფეხურებს შორის განისაზღვრება მათი მეტ-ნაკლები სრულყოფილებით, რაც სამ ძირითად ასპექტს გულისხმობს — ონტოლოგიურს, ეთიკურს და ესთეტიკურს. მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რომ განსხვავება მათ შორის პეტრიწთან აქსიოლოგიური (ღირებულებითი) თვალსაზრისით არის დადგენილი: ყოველი „გასაგონო“ გამგონესთან მიმართებაში უფრო მაღლა იმყოფება და ამიტომ „ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს გამგონესა“.

შემეცნება სულის საფეხურიდან იწყება; მან უნდა ზე-აღმაჯალი გზით იაროს და სულსა და პირველ საწყისს შორის მყოფი ყველა საფეხური გაიაროს. აქ სულსა და პირველ საწყისს შორის მდებარე ყოველი საფეხური გვევლინება, როგორც შემეცნებელი და ამავე დროს შესამეცნებელი; როგორც „გამგონე“ და „გასაგონი“. გონი, როგორც სულზე მაღალი არსი, შემეცნების საგანია სულთან მიმართებაში და შემეცნებელია ნამდვილ მყოფთან მიმართებაში. ნამდვილ მყოფი შემეცნებელია ჰენადების (ღვთაებრივი რიცხვების) მიმართ და ასე შემდეგ პირველ საწყისამდე, რომელსაც პეტრიწი ახასიათებს, როგორც



„ყოველთაგან ზესთ მდებარე ერთს და კეთილობას, რომელსაც წადილ-  
მან პატივისამან ჰკადრა და მამადცა წოდებაა“. <sup>1</sup>

პირველი ერთი წარმოადგენს შემეცნების საგანს მისგან ემანირე-  
ბული შემდგომი საფეხურისათვის (პირველი საზღვრისა და პირველი  
უსაზღვროებისათვის), მაგრამ რადგანაც ერთის ზევით აღარაფერია  
და თავად ისაა შემეცნების საბოლოო მიზანი, არ შეიძლება იყოს შემ-  
მეცნებელი. მეორე მხრივ, პირველი ერთი აბსოლუტური სრულყო-  
ფილებაა, ცოდნასაც სრულყოფილად მოიცავს და უცოდნელი მას არა-  
ფერი რჩება. თუ „ყოველი გამგონე, — როგორც პეტრიწი წერს, —  
უმეტრებასა თანა შეკრულა წადიერი გაგონებად, რომელი არა გაეგო-  
ნა, და ცნობად, რომელი არა ეცნა“; გასაგებია დებულება, რომელსაც  
ის შეკითხვის ფორმით გამოთქვამს: „რამ ცნას“ ყოველივე ცოდნასა  
და აზროვნებაზე „დაზესთაებულმა“ პირველმა ერთმა, ან „რამ გაი-  
გონოს“, რომელმა წარმოქმნა მთელი არსი და „აღამყო არსებაა გო-  
ნებისაა“?.

უკანასკნელი საკითხი, რომელიც პეტრიწს თავისი შრომის შესა-  
ვალში აქვს განხილული და ცოდნის შინაარსსა და ფორმებს ეხება,  
პირველი ერთის ცოდნის თავისებურებანია. როგორც ვნახეთ, შემეც-  
ნება სულისა და გონების მოქმედებაა, მაგრამ შემეცნებელი თავისი  
არსების შესაბამისად მოქმედებს („ყოველი გამგონე შესაბამისად  
თვსთა არსებათაჲსა მოქმედებს“) და ამიტომ განსხვავებულია მათი  
აზროვნებაც და აზროვნების მეშვეობით მიღებული ცოდნაც. ეს პრობ-  
ლემა ფილოსოფიაში, შეიძლება ითქვას, მარადიული პრობლემაა, რო-  
მელსაც დიდი ადგილი ეჭირა ახალი დროის ფილოსოფიაში და კერძოდ  
სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევში.

შემეცნების უნარების შესაბამისად არსებითი განსხვავება არსე-  
ბობს ცოდნის ფორმებსა და მათ შინაარსში. საერთო ისაა, რომ ცოდ-  
ნას საქმე ყოველთვის სიმრავლესთან აქვს და მასში ერთიანობას ეძებს  
და ადგენს. გონება, რომელიც პეტრიწის მიხედვით, პირველი ერთისა  
და პენადების გამომდინარეობას წარმოადგენს და მის არსებას შეად-  
გენს ერთიანობა სიმრავლეში, სიმრავლეს „თავს ვერ აღწევს“. ცოდნა  
აქ ერთიანობაა, მაგრამ ერთიანობა სიმრავლეში („გონებაა ყოველსა-  
ვე თითოეულად გაიგონებს და მრავალსა მრავლად“). მხოლოდ პირ-

<sup>1</sup> ოანე პეტრიწი, შრ., ტ. II, თბ., 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ფაუნჩიშვილის  
გამოცემა, გვ. 8.

ველი ერთია, რომელიც, როგორც ყოველივეზე დაზესთაებული აბსოლუტური ერთი, ყოველივეს „ერთებრივ და განუწაწილებლად“ მოიცავს.

არსის საფეხურები, რომლებიც წინა პარაგრაფშია წარმოდგენილი, ნეობლატონიზმის პრინციპების საფუძველზეა გაერთიანებული. ესაა ცალკეულ წყობათა ერთი მთლიანობა, დამყარებული მონაწილეობისა და ბაბვის საფუძველზე. როგორც ზევით იყო ნათქვამი, ყოველი უფრო მაღალი, პირველ ერთთან ახლო მდგომი საფეხური „უმჯობესია“, მაგრამ ის ამავე დროს „უძლიერესია“ და უფრო მეტად „ერთგვარი“ (პირველი ერთის მაგვარი), უფრო მეტად მისი მსგავსი.

პირველი საწყისის მიმართება არსისა და სამყაროსადმი მრავალ ასპექტს შეიცავს. გარდა იმ ასპექტებისა, რომელთა შესახებ უკვე გვექონდა ლაპარაკი, ესაა მიმართება ერთისა სიმრავლისადმი, სრულყოფილისა ნაკლოვანთან, აბსოლუტისა და მიზეზისა შედეგთან და სხვ. პეტრიწი ყველაზე ვრცლად იხილავს ერთის სიმრავლისადმი მიმართების საკითხს, სადაც პეტრიწის კომენტარი დაახლ. 18-ჯერ აღემატება პროკლეს თხზულების შესატყვის თავს, და შეადგენს პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების ერთ-ერთ ყველაზე ვრცელ ნაწილს. ამავე დროს, „განმარტებას“ ამ ნაწილის მიზანს შეადგენს არსებითად ერთი, მაგრამ დიდი მნიშვნელობის დებულების გარკვევა და დასაბუთება: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაღათავე ერთსა“ (ყოველი სიმრავლე რამენაირად მონაწილეობს ერთში).

როგორც ვნახეთ, ნეობლატონიზმის მიხედვით, ყოველივე არსებულს არსებობას ერთიანობა ანიჭებს. ყოველი არსი — განეკუთვნება ის ჭეშმარიტად არსებულის სფეროს, თუ შედარებით არსებულად უნდა ჩაითვალოს. — „არსებობს მხოლოდ იმის გამო, რომ აქვს ერთიანობა“ (პლოტინი, ენ., VI, 9, 1); წარმოდგენილია „ერთიანობა ცალკე, არსებობის გარეშე“ (ენ., VI, 9, 2); „თუ ნივთი, რომელიც არ უნდა იყოს, კარგავს ერთიანობას, მასთან ერთად კარგავს არსებობასაც“. ერთიანობაა მიზეზი არსის მთლიანობისა, კანონზომიერებისა და მოწესრიგებულობისა. „ერთიანის გარეშე“ სინამდვილე იქნებოდა გაფანტული, დაქსაქსული, „სრული ქაოსი“ (ენ., V, 3, 2), მიტოვებული შემთხვევითობის ანაბარად.

ჩვენ ვნახეთ ისიც, რამდენად დიდია ზიარების კატეგორიის მნიშვნელობა ნეობლატონიზმში. ყოველი მოვლენის მნიშვნელობა და საზრისი განსაზღვრულია იმით და იმდენად, რამდენადაა ის „ზიარებული“

ზედა რანგის მოვლენას, ანუ თავის მიზეზს. რადგან ზედა რანგის მოვლენა აძლევს მას ფორმას, არსებას და საზრისს.

გასაკებია ის ყურადღება, რომელსაც პეტრიწი უთმობს სიმრავლის ერთში მონაწილეობის პრობლემას.

პეტრიწი რჩება ნეოპლატონიზმის საფუძველზე მოძღვრების ამ ნაწილშიც, მაგრამ უფრო ვრცლად ჩერდება მონაწილეობის ცნების ისეთ ნიშნებზე, რომლებიც განამტკიცებენ პირველი საწყისის „უზადობას“, გამოირიცხავენ მისი „უზადობის“ შებღალვის შესაძლებლობას და დასაბუთებენ მოძღვრების მონისტურ ხასიათს. შესაძლებელია, ყურადღების გამახვილება ამ მიმართულებით გამოწვეულია პეტრიწის მოღვაწეობის სულიერი ატმოსფეროთი, რომელიც მნიშვნელოვნად იყო განსხვავებული ნეოპლატონიზმის ეპოქისაგან.

ყურადღება პეტრიწის „განმარტებაში“ ძირითადად იქითაა მიმართული, რომ დებულებიდან სიმრავლის ერთში მონაწილეობის შესახებ, რომელიც ჩვენს ფილოსოფოსს თავისი მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი აზრის გამოხატულებად მიაჩნია, გამოირიცხოს ერთისა და სიმრავლის ურთიერთმონაწილეობისა და ურთიერთშემოქმედების შესაძლებლობა. „სიმრავლე ეზიარების ერთსა“ არ ნიშნავს, ამტკიცებს პეტრიწი, რომ ერთიც ეზიარება სიმრავლეს.

სიმრავლე ეზიარება ერთს — ნიშნავს, რომ სიმრავლე მიიღებს ერთის თავისებულებას (პეტრიწის სიტყვით — „თუთებას“) და იქცევა ერთად. მაგრამ აქედან არ შეიძლება ისეთი დასკვნის გამოტანა, თითქოს ერთიც ეზიარება სიმრავლეს და იქცევა სიმრავლედ.

ნეოპლატონიზმის მიხედვით, პირველი ერთია მთელი არსის უმაღლესი მწარმოებელი, მისგან მომდინარეობს შემოქმედებითი ენერგია; ზემოქმედება ზევიდან ქვევითაა მიმართული და „თუთებათა“ გადაცემა ცალმხრივ წარმოებს, ზედა საფეხურის არსისაგან ქვედა საფეხურის არსზე. ზიარება ანუ მონაწილეობა მყარდება იმ ნიშნების, ანუ თავისებურებების საფუძველზე, რომლებსაც დებულობს ყოველი ცალკეული არსი თავისი გამა-ერთ-იანებული და მამყოფელი მიზეზისაგან; სიმრავლე დებულობს — ერთისაგან, არსი და სამყარო — პირველი ერთიანისაგან.

პირველი მიზეზისაგან „განიწესების და დაიწყობვის“ არსი და ის ამდენადაა მოწესრიგებული, ხოლო სამყარო არის „კოსმოსი“, რამდენადაც ენერგიის გადაცემა ზევიდან ქვევით არის მიმართული და არსი

მთლიანად, სამყაროს ჩათვლით — საფეხურებად განლაგებულ სისტე-  
მას წარმოადგენს.

ურთიერთმონაწილეობას და თვისებათა ურთიერთგადაცემას აღვი-  
ლი შეიძლება მხოლოდ ერთი საფეხურის არსთა შიგნით და თანაბარ-  
რანგოვან მოვლენათა შორის ჰქონდეს, მაგალითად, ოთხ ელემენტს  
— ჰაერსა, წყალსა, მიწასა და ცეცხლს — შორის. მაგრამ ეს რომ მთე-  
ლი არსის თავისებურება ყოფილიყო, შეიძლებაოდა პირველი ერთის  
(პირველი მიზეზის) უზადობა და გაუქმდებოდა არსში მარადიულად  
„დამყარებული წესი“.

საკითხის დეტალურად განხილვის შემდეგ პეტრიწი სამი ალტერ-  
ნატივიდან: ერთი და სიმრავლე „არიან სწორ“; სიმრავლე „უპირველე-  
სია“ ერთთან მიმართებაში და სიმრავლე არის „შემდგომად ერთისა“  
— პეტრიწი მხოლოდ მესამის ჭეშმარიტებას აღიარებს და ასაბუთებს.

პირველი ერთი იგივე სიკეთეა და რადგან ისაა პირველი და საყო-  
ველთაო მიზეზი, შეიძლება ითქვას, რომ „პირველი კეთილობაა არს  
უპირატესი მიზეზი ყოველთაა“. მოძღვრება მიზეზობრიობაზე, რო-  
გორც ენახეთ, უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტია და არა მხოლოდ ნე-  
ოპლატონიზმში, შეიძლება ითქვას, მთელ ანტიკურ ფილოსოფიურ მემ-  
კვიდრეობაში. ამ პრობლემის ნეოპლატონისტურმა გადაწყვეტამ საკ-  
მაოდ დიდი გავლენა მოახდინა ახალი ფილოსოფიის უდიდეს დიალექ-  
ტიკოსზე — პეგელზე.

ამ საკითხისადმი პეტრიწის ყურადღება განსაკუთრებულია, მოძღ-  
ვრების ამ ნაწილში გამოირჩევა პეტრიწის კომენტარების სიღრმე და  
მნიშვნელოვანი სიახლე.

ნეოპლატონიზმში (შესაბამისად პეტრიწთან) მოძღვრებას მიზე-  
ზობრიობაზე და მის თავისებურად გაგებულ კანონზომიერებაზე საყო-  
ველთაო მნიშვნელობა აქვს და ვრცელდება, როგორც პირველ ერთზე  
და მის მიმართებაზე არსთან და სამყაროსთან, აგრეთვე არსის მარა-  
დიულ მოვლენებზე და ყოველივე არსებულზე. პირველი მიზეზი, ანუ  
„ოთხ კეთილი“, ყოველი არსის პირველი საწყისი და პირველი მიზეზია,  
რომელსაც მიზეზი აღარ აქვს. პეტრიწის სიტყვით მას „ოთხ წინაა  
სხუაა“ არაფერი უსწრებს და არის თავისთავადი და „უმიზეზოა“. მაგ-  
რამ არსი მთლიანად, განხილული მიზეზობრიობის თვალსაზრისით,  
წარმოადგენს ემანაციის ერთ მთლიან ჯაჭვს, რომელშიც ყოველი მისი  
ცალკეული რგოლი მიზეზიცაა და შედეგიც ერთდროულად, „წარმო-  
მარსებელიც“ არის და „წარმომარსებელიც“, „შემოქმედებითი მა-

ლაც“ და მისი შედეგიც. როგორც პეტრიწი შენიშნავს: „სხუა არაა არს წარმომაყენებელი თვნიერ მიზეზისა, და არცა რაა წარმოყენებუ-  
ლი თვნიერ მიზეზოანისა“ (შედეგისა).

ამგვარად, პეტრიწს დიალექტიკურად ესმის მიზეზის ცნება, რომელსაც შემოქმედებითი ენერგია პირველი საყოველთაო მიზეზისაგან აქვს მიღებული. ეს ენერგია საყოველთაოა, ის ყოველ არსს მსგავლავს და თუმცა კლებულობს ემანაციის დროს, მაგრამ არსად არა ქრება. აღწევს „უსახო ნიეთამდე“, მატერიალდე, რომელიც თუმცა მოკლებულია ფორმას, მაგრამ გააჩნია სახის მიღების, უფრო შუსტად — სახის „კვალის“ მიღების უნარი. ფორმას და წარმომქმნელ უნარს მხოლოდ მატერიაა მოკლებული და ამიტომაც ის რაღაც „უშვ და უქმ“. შემოქმედებითი ენერგია მას შეუძლია მხოლოდ გარედან მიიღოს.

პეტრიწი ღებულობს პროკლეს მოძღვრებას მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის. კანონზომიერებაზე და განვითარების ტრიადულ ფორმაზე. ყოველი არსი, წერს პეტრიწი, მიზეზისაგანაა წარმოქმნილი და მიზეზთან მიმართებაში ის „სამ სახედ განიცდების“. პეტრიწი უფრო დეტალურად არჩევს, პროკლესთან შედარებით, არსის განვითარების სამ მდგომარეობას და გამოაქვს საკუთარი საყურადღებო დასკვნები. განვითარების პირველ სტადიაზე ყოველი ცალკეული არსი მიზეზში არსებობს და მისი არსებობა აქ მიზეზის მსგავსი და მისი შესაბამისია. მეორე სტადიაზე არსი გამოსულია თავისი მიზეზისაგან. განსხვავებულია და საკუთარი არსებობა აქვს მოპოვებული. მისი არსებობა აქ საკუთარი არსებობის შესაბამისია. მესამე სტადიაზე არსი საკუთარ მიზეზს უბრუნდება და არსებობა მიზეზის შესაბამისი ხდება.

თუ არსის არსებობის ამ ფორმებს განვითარების თვალსაზრისით განვიხილავთ, პირველ სტადიაზე გამომდინარეობას ჯერ აღვილი არა აქვს, მაგრამ ნეობლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი და პრინციპული ღებულების მიხედვით, აუცილებლად უნდა დაიწყოს და მიზეზისაგან, როგორც შედეგთან შედარებით სრულყოფილი არსისაგან, ახალი არსი უნდა წარმოიქმნას. მაგრამ პირველ სტადიაზე შედეგი განუსხვავებელია მიზეზისაგან და „სამარადისობს თუსსა მიზეზსა შორის არა ვითარ სხუა სხუასა შორის. იგი აქ „ყოვლითურთ ჰგიეს (არსებობს) მიზეზსა შორის თუსსა, და ვითარ იგი — იგი არს“. მიზეზსა და მომავალ შედეგს შორის აქ იგივეობის მიმართებაა.

შედეგი, როგორც ახალი და მიზეზისაგან განცალკევებული არსი — განვითარების მეორე სტადიაზე წარმოიქმნება, როდესაც „გათუთ-





დება“ და მიზეზისაგან გამოიყოფა. აქ იგი მიზეზთან მიმართებაში „სხუა“ გახდება და ერთი მიზეზისაგან მრავალი შედეგი წარმოიქმნება. მიზეზსა და შედეგს შორის მსგავსება ირღვევა და განსხვავებისა და „უმსგავსობის“ მიმართება მყარდება „მსგავსებაა, — წერს პეტრიწი, — იპყრობს მიზეზთანა (შედეგს) მიზეზსა შორის და ათუთებს თუსსა წყაროს შორის, ხოლო უმსგავსობაა ასხუავენს მიზეზთანა და განუყოფს თუთებათა მიზეზისა და მიზეზთანისათა“:

მაგრამ არსი, როგორც შედეგი, არც ამ სტადიაზეა საეხებით „განჭრილი“ თავისი მიზეზისაგან, მთლიანად მოწყვეტილი მისგან და სხვად ქცეული. ასე რომ ყოფილიყო, არსი „დაიფანტებოდა“ და კანონზომიერება დაირღვეოდა. შეუძლებელი იქნებოდა არსის უკუდაბრუნება თავის საწყისში, რაც აუცილებელია ნეობლატონისტური კონცეფციისათვის. ამ სტადიაზე ვლინდება ყველაზე უკეთ განვითარების რთული, წინააღმდეგობრივი ბუნება, რომელიც ვერ აიხსნება აზროვნების არისტოტელეს მიერ აღმოჩენილი კანონების საფუძველზე და დიალექტიკურ გაგებასა და დასაბუთებას მოითხოვს.

შედეგის მიმართება მიზეზთან არაა არც მხოლოდ მსგავსება, არც მხოლოდ განსხვავება. შედეგი არაა მიზეზის „არც მსგავსი, თუნიერ უმსგავსობისა და არცა უმსგავსოა თუნიერ მსგავსებისა“. <sup>1</sup> მათ შორის ორმავი მიმართებაა — იგივეობისა და განსხვავებისა, მსგავსებისა და „უმსგავსობისა“. „უმსგავსობა“ სხვად აქცევს შედეგს მიზეზთან შედარებით; მსგავსება, პირიქით, „იპყრობს“ შედეგს თავისში და ამით ქმნის საფუძველს მისი დაბრუნებისათვის თავის მიზეზსა და საწყისში.

პეტრიწს განვითარებისა და მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის რთული ბუნების განსაზღვრის მიზნით ახალი ცნება შემოაქვს, რომელიც დაპირისპირებულ განსაზღვრებათა ერთიანობის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს: შედეგი მიზეზთან მიმართებაში არის „იგივე სხუაა“. რამდენადაც პეტრიწის შეხედულებანი მიზეზისა და შედეგის თავისებურ ბუნებაზე ვრცელდება პირველსაწყისისა და არსის (მასთან ერთად სამყაროს) მიმართებაზეც, ცხადია, რომ განსაზღვრების — „იგვე სხუაა“ — შინაარსში სამყაროც იგულისხმება. შეიძლება ზედმეტი არ იყოს გავიხსენოთ პეგელის „თავისი სხვა“, რომლითაც გერმანელი

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, შრ., ტ. II, თბ., 1937, შ. ნუტუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 88.

ფილოსოფოსი და დიალექტიკოსი გამოთქვამდა ბუნების აბსოლუტურ იდეასთან იგივეობის თავისებურად გაგებულ აზრს.

მაგრამ ეს ანალოგია კიდევ უფრო შორს მიდის. პროკლესა და პეტრიწის დიდი დამსახურება, დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით, ისაა, რომ ორივე ცდილობს დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი ცნებით გამოხატოს და ამგვარად მოაზრებისა და რაციონალურის ფარგლებში შემოიტანოს. პლოტინთან და ფსევდო-დიონისესთან დაპირისპირებულთა დამთხვევის პრინციპი მხოლოდ უზენაესის სფეროში მოქმედებს და მისი გაგება, უფრო სწორად, წვდომა განსაკუთრებული უნარით ხორციელდება მისტიკურ ჭვრეტაში. პეტრიწის „იგივე სხუა“ წინ გადადგმული ნაბიჯია ფილოსოფიურ აზროვნებაში და ვრცელდება არა მხოლოდ მიმართებებზე პირველ საწყისში, არამედ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის კონკრეტულ, არსისეულ მოვლენებზე და ამით არსისეული შემეცნების კატეგორიის დანიშნულებასაც ასრულებს.

პრობლემის ამგვარ გადაწყვეტას დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი რაციონალურის სფეროში შემოაქვს და სახავს გზას მისტიკური ხედვის დაძლევისაკენ.

განვითარების პირველი ორი სტადიის განხილვის შემდეგ პეტრიწი ასკვნის: შედეგი არსებობს კიდევ „თუსსა მიზეზსა შორის“ და „იწარმოება კიდევ თვისისა მიზეზისაგან“. მაგრამ ეს არაა სრული და საბოლოო პასუხი განვითარების კანონზომიერების კითხვაზე.

მიზეზისაგან შედეგის წარმოქმნა მარტივისაგან რთულისაკენ სვლაა, მიზეზი „უმარტივეს არს“ შედარებით შედეგთან, რომელიც ისეთ ნიშნებსაც შეიცავს („მითვალავს“), რომლებიც მან მიზეზისაგან მიიღო და ისეთებსაც, რომლებითაც მიზეზს განესხვისა და განსხვავდა.

მსგავსება შედეგსა და მიზეზს შორის ემყარება იმ ნიშნების ერთობლიობას, რომლებიც მიზეზმა „მისცა“ შედეგს და წარმოადგენს, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ამ უკანასკნელის მიზეზში მონაწილეობის საფუძველს. საერთო ნიშნები და მათზე დამყარებული მსგავსება განსაზღვრავს აგრეთვე განვითარების მესამე სტადიის თავისებურებას, როდესაც შედეგი კვლავ მიზეზს (საწყისს) უბრუნდება და მისი იგივეობრივი და მსგავსი ხდება. არსის არსებობა ამ სტადიაზე კვლავ თავის დასაბამში არსებობაა და „თუთ თუს შორის მყოფობა“. ესაა უკუდაბრუნება („უკუქცევა“) თავის საწყისში და ამ უკუქცევის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა არსის მისწრაფებაა („ტრფიალი“) უშუალოდ



მისი წარმოქმნილი მიზეზისადმი, ხოლო საბოლოოდ მთელი არსის მიქცევა პირველი მიზეზისა და საწყისისადმი. უკუდაბრუნება ჰკრავს განვითარების ცალკეულ რგოლებს ერთმანეთთან და საბოლოოდ მთელს არსს და სამყაროს — პირველ მიზეზთან.

თუ გავითვალისწინებთ განვითარების მესამე სტადიის კანონზომიერებას, რაც არსის წყობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, მაშინ არსის ციკლური მოძრაობის ზოგადი კანონზომიერება სამი დებულებით უნდა გამოითქვას: „ყოველი მიზეზოანი ჰგეის შორის მიზეზსა თუსსა, და იწარმოების მისგან უკუნ იქცევის მისდადე“. მიუხედავად მათ შორის წინააღმდეგობისა, ნეოპლატონიზმისა და პეტრიწის მიხედვით, აუცილებელია სამივე დებულების ერთდროული აღიარება მოძრაობის რთული ბუნების გასარკვევად.

იოანე პეტრიწი ვრცლად და დეტალურად იხილავს ამ დებულების ალტერნატივებს, რომლებიც პროკლესთან ზოგადად და მოკლედ აა წარმოდგენილი. თუ მივიღებთ შედეგის მხოლოდ არსებობას მიზეზში და უარყოფთ მის გამომდინარეობას, მაშინ უქმდება მათი გამაერთიანებელი საფუძველი და დაუსაბუთებელი რჩება წადილი საწყისთან შეერთებისა. თუ მივიღებთ შედეგის მხოლოდ უკუდაბრუნებას და უარყოფთ მის დამოუკიდებელ მყოფობას, გაურკვეველი იქნება — როგორ ბრუნდება იგი უკან და რას უბრუნდება; ყოველი „უკუნქცე“ ხომ შეიძლება იმას დაუბრუნდეს მხოლოდ, რისგანაც წარმოიქმნა.

თუ მივიღებთ შედეგის მიზეზში არსებობისა და მისი გამომდინარეობის დებულებას და უარყოფთ უკუდაბრუნებას, ეს წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება დებულებასთან, რომ უკუდაბრუნება არსის საყოველთაო კანონია და არაფერი არსებობს ისეთი, რაც მიზეზისაკენ არ მიისწრაფოდეს. ხოლო თუ ამ უკანასკნელ დებულებასაც უარყოფთ, ეს იმის უარყოფა იქნება, რომ ყოველივეს თავისი მიზეზი აქვს და თავდაპირველად შედეგი მიზეზში იმყოფება.

იმ დებულების მიღების შემთხვევაში, რომ შედეგი არსებობს მიზეზში, უბრუნდება მას, მაგრამ არ „იწარმოების მისგან“, იქმნება წინააღმდეგობა იმ დებულებასთან, რომ ყოველი უკუნქცევა არის დაბრუნება იმისა, რაც წარმოებულა და გამოყოფილი მიზეზისაგან და არსებობა მიზეზში წინ უნდა უსწრებდეს წარმოქმნას: „ყოველსა უკუნ-

ქცევასა პირველ განყოფა აქუს, რამე-თუ-რამ უკუნ ექცეს, პირველ არ იწარმოოს და (არ) განეყოს მისგან“.<sup>1</sup>

ამგვარად, პირველი საწყისი, არსი და სამყარო მიზეზ-შედეგობრივად დაკავშირებულ საფეხურთა ერთიანობაა და მისი მარადიული წრებრუნვა, საფეხურთა წარმოქმნა და უკუდაბრუნება ზედროულ (მყისიერ) აქტს წარმოადგენს. ამ საყოველთაო დებულებიდან ორი მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი დასკვნა გამოდინარეობს: პირველი — ყოველივე არსებობს ყოველივეში და მეორე — სამყარო მარადიულია.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს (თავი VI, ნეოპლატონიზმი, 12), პირველი საწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევის თვალსაზრისით. ნათქვამი იყო ისიც, როგორი სახე მიიღო ნეოპლატონიზმიდან და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარე ამგვარმა იდეებმა ნიკოლაუს კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში. როგორც კუზანელი წერდა, სამი დებულება — „ყოველივე არის ყოველივეში“, „ღმერთი ყოველივეს მეშვეობით არის ყოველივეში“ და „ყოველივე ყოველივეს მეშვეობით არის ღმერთში“ — ერთსა და იმავე აზრს წარმოადგენს და არსის უნივერსალურ თვისებას გამოხატავს.

იოანე პეტრიწი რამდენიმე საუკუნით ადრე იდგა იმავე თვალსაზრისზე და იმავე შეხედულებას ავითარებდა.

„ყოველი, — წერს იგი, — ყოველსა შორის (არს)“, რამდენადაც ყოველ არსში იმყოფება პირველი მიზეზისაგან წამოღებული „თესლი“, რომელიც მათ აერთიანებს და ურთიერთმოზიარეს, ურთიერთმონაწილეს ხდის. ხოლო არსის წრებრუნვის მარადიულობა გულისხმობს მარადიულობას ყველა მისი შემადგენელი წევრისა; მარადიულია პირველი საწყისი, მარადიულია არსი და მათ შორის სამყარო. პირველი არსის „ნაბრწყინი“, წერს პეტრიწი, ყოველთვის თან ახლავს („თან მითესულა“) ყოველ არსს, „ყოველნი მყოფნი პირველ პირველსა მყოფსა ეტრფიან“ და მარადიულად არსებობენ („სამარადისობენ“) პირველი მყოფის „წესისა მიერ“.

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, შრ., ტ. II, თბ., 1937, შ. ნუტუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 88.

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება პირველ საწყისებს ეხება და მისი პრობლემატიკა ამით შემოისაზღვრება (პირველი ერთი, ღვთაებრივი რიცხვები, გონი, სული). სამყარო არ შეადგენს სპეციალური განხილვის საგანს. მაგრამ მისი ფილოსოფიური მოძღვრება მთლიანად და შეხედულებანი სულზე და მის მიმართებაზე სამყაროსთან, იძლევა საფუძველს გაირკვეს სამყაროს ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებებისა და მნიშვნელობის საკითხი პეტრიწის ფილოსოფიურ ნააზრევში.

სამყაროს ონტოლოგიური და ეთიკური ღირებულების საკითხზე პასუხი ნათელი ზღვა იმის მიხედვით, რაც აქამდე ითქვა. „მყოფობას“ სამყარო ღებულობს არსის ზედა საფეხურებიდან და ამავე საფეხურების მეშვეობით ის მონაწილეობს უზუნაეს ერთში. რამდენადაც პირველი ერთი იგივე სიკეთეა — ერთში მონაწილეობა სიკეთეში მონაწილეობაა. არსის „ერთქმნა“ და მყოფობის მიცემა — ერთი და იგივე აქტია. პეტრიწის მთელი ნეოპლატონისტური კონცეფცია, წრებრუნვა და არსის უკუდაბრუნება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი მიზეზი „მოივლის“ არსს, „ერთქმნის“ მას, „გააკეთილებს თვისი კეთილობით“ და არსებობასთან ერთად სიკეთესაც აძლევს ყოველივეს, ყველაზე დაბალი რანგის მყოფთა ჩათვლით: „... მოვლოს პირველმან მიზეზმან, და ერთ ქმნას ყოველი და აკეთილოს თვსთა კეთილობათაჲთ უკუანასკნელთაცა აობაჲ“.

მშვენიერება პირველი საწყისის უმნიშვნელოვანესი, შეიძლება ითქვას, სიკეთის თითქმის თანაბარმნიშვნელოვანი განსაზღვრებაა პირველი საწყისისა და მისი დამოკიდებულება სამყაროსთან მყოფობისა და სიკეთის ანალოგიურია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მშვენიერებას არსის „უკუტრფობის“ თვალსაზრისით ენიჭება, როგორც საყოველთაო მისწრაფების საგანს. არ არსებობს სამყაროში საგანი, რომელზედაც მშვენიერება არ იყოს მიფრქვეული პირველი მიზეზისაგან. მას „უფორმო ნივთებიც“ კი ეტრფიან, რადგან „გუართა (ფორმათა) კუალი“ ნივთებში სხვა არაფერია, თუ არ მათი „წადილი ... შუენებისა და მორთულობისა“.

არსში და სამყაროში მშვენიერება მის მოწესრიგებულ წყობაში



ვლინდება — „ყოველი შუენიერებაჲ შეწყობასა და მორთულობასა შორის (არს)“.<sup>1</sup>

სულის ადგილი არის წყობაში სამყაროსა და უმაღლეს საწყისებს შორისაა და ამითაა განსაზღვრული მისი თავისებურებანი. თავისი არსებით სული „საშუალია“ გონიერ და გრძნობად არსთა შორის და მისი ფუნქციაა, შეაერთოს „ყოველითურთ განუწვალებელი და ყოველითურთ განწვალებადნი“; შეაერთოს საწყისები, როგორც ერთიანობის სფერო, სამყაროსთან, როგორც სიმრავლესთან (თ. 195). გონის განუნაწილებელ არსებათა და სამყაროს განწვალებად მოვლენებს შორის „წარმოსდგა მყოფობაჲ სულისაჲ“, რომელიც არც მთლად „ერთებრივია და ერთის გუარი“, და არც მთლად განწვალებადია და სიმრავლედ ქცეული, როგორც სხეულებრივი მოვლენების „ბუნება“. სულის სფეროში სამყაროსეული მოვლენები არსებობენ უკვე „ერთ ქმნილი“ სახით (თ. 197) და ესაა მათი პირველი გაერთიანება.

სული არის უშუალო მიზეზი და საწყისი („მიზეზ და წყარო“) სიცოცხლისა სამყაროში და ყოველი სამყაროსეული არსება ცოცხალია იმის გამო, რომ ის არის სულის მონაწილე (თ. 198). საყურადღებოა, რომ პეტრიწი ამ საკითხშიც დეტერმინიზმის საფუძველზე რჩება და სამყაროს ვაცოცხლება და გასულდგმულება აუცილებლობით განსაზღვრულ აქტად მიაჩნია: „არ წინაგარჩევით და განზრახვათა მიერ ცხოველჲჳყოფს სული ვაცხოველებულთა, არამედ მომმარჯუთა სხეულთა წარმოუდგების და ვააცხოველებს“<sup>2</sup>. განსხვავებულია რანგობრივად განლაგებული სამყაროსეული მოვლენების სიცოცხლის მიღების უნარი და განსხვავებულია მათი სიცოცხლის, ეფრემ მცირეს ტერმინით რომ ვთქვათ, „რომელობაც“. სული თავისთავად ერთი მთლიანი საწყისია, მაგრამ სამყაროსთან მიმართებაში ნაწილდება სამყაროს მოვლენათა მრავალფეროვანებასთან შესაბამისად.

ღვთაებრივი სული საყოველთაოა, პირველი სულია, შეერთებული გონსა და ღვთაებრივ რიცხვებთან და არის „ყოველითურთ ღმერთისა და გონების გუარი“ (თ. 184), იმ საყოველთაო კანონზომიერების მიხედვით, რომ ყოველი მიზეზი და საწყისი „თან მისცემს წარმოქმნილ შედეგს საკუთარ თავისებურებას (თ. 194).

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, შრ., ტ. II, თბ., 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 76.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 196.

სულის ზედა, მაღალი ნაწილი შეერთებულია ცასთან და ციურ მოვლენებთან, სადაც მარადიულ მოძრაობას აქვს ადგილი (თ. 200). ესაა მარადიული და უხრწნელი სხეული (თ. 196), განსხვავებით მიწერი სხეულებისაგან.

სულის დაბალი ნაწილი შეერთებულია სხეულებრივ და ქცევად მოვლენებთან, რომლებიც, პეტრიწის სიტყვით, წარმოადგენენ თავისი წყობით „ყოვლითურთ განბნევად და განწვალებად, და ყოვლითურთ სხუად და სხუად მქცევადს“ (თ. 196), დროში მიმდინარე („უამის შორის“), „დენასა და ხრწნასა შორის“ მყოფ სფეროს, სადაც არაფერია იგივეობრივი და უკვდავი (თ. 192). აქ ყოველივეს აქვს დასაწყისი დროში, არის წარმოქმნილი („ადგებული“) და რთული („შეზავებული“, შეერთებული), ხოლო ის, რაც შეზავებულია, არის დაშლადი („და ჯსნადი“).

ღვთაებრივი სული, როგორც შეერთებული ღვთაებრივ რიცხვებთან და „უმახლობელესი“ პირველი ერთისა (თ. 204), თავად იქცევა ღმერთებად, რომლებიც „პბრწყინვენ ყოველთა და განაგებენ“ სამყაროს და მის მოვლენებს. სული შეერთებული, ერთი მხრივ, მარადიულ ერთებრივ და განუწვალებელ საწყისებთან და, მეორე მხრივ, დროში მიმდინარე და განწვალებულ სამყაროსთან, აერთიანებს თავისში ერთებრიობას, განუწვალებლობას და მარადიულობას განწვალებულებას და ქცევადობასთან. მაგრამ აერთიანებს ისე, რომ მისი არსება რჩება მარადიული, ხოლო მოქმედება — ქცევადი (თ. თ. 190,—191).

პეტრიწის შეხედულებანი ადამიანზე, როგორც სულისა და სხეულის შეერთების უმაღლესი რანგის არსებაზე მიწიერ მოვლენათა შორის, გამომდინარეობს მოძღვრების ზოგადი პრინციპებიდან საწყისსა და სამყაროს წრებრუნვისა და მასში სულის განსაკუთრებული ადგილის შესახებ.

ყოველი ინდივიდუალური სულის „ეტლი“, ე. ი. ის, რაც სულს ატარებს, შექმნილია უძრავი და მარადიული მიზეზისაგან და ამიტომ ის უსხეულოა (თ. თ. 207, 208). მაგრამ სხეულთან შეერთებული სული გადაიქცევა „სხუად და სხუად“, დაირთავს სხეულს და „მოიბლანდება“ სხეულით. სულის „განწმენდა“ საკუთარი არსების შეცნობაა და ამასთან ერთად გონისა და ღვთაებრივ რიცხვთა საფეხურზე ამაღლება, რაც ხორციელდება „ნივთიერი ქიტონის (სამოსელის)“ შემოსხნისა და „შემოკერპებული“ სხეულისაგან განთავისუფლების მეშვეობით (თ. 210).

## ზურაბ მიქელაძე

დაიბადა 1917 წლის 6 ოქტომბერს ქუთაისში. 1939 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი და ჩაირიცხა ასპირანტურაში ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის კათედრაზე, სადაც მისი ხელმძღვანელი იყო კოტე ბაქრაძე. 1944 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ლოგიკის პანმეთოდისტური თეორიის კრიტიკა“ და იმავე კათედრაზე იწყებს პედაგოგიურ მოღვაწეობას, ამავე დროს, ავლენს სერიოზულ ინტერესს ფორმალური ლოგიკის მიმართ. ამ ინტერესის რეალიზება იოლი არ იყო, რადგან საბჭოთა კავშირში მაშინ ფორმალური ლოგიკისა და, კიდევ უფრო მეტად, სიმბოლური ლოგიკის მიმართ ოფიციალური დამოკიდებულება ნიპილისტური, აშკარად უარყოფითი იყო. თუმცა 1946 წლიდან ეს დამოკიდებულება ნაწილობრივ შერბილდა, ზურაბს სხვა დაბრკოლებები გამოუჩნდა. 1924 წლის რეპრესიებმა იმსხვერპლეს ზურაბის მამა ნიკოლოზ მიქელაძე, ამჯერად შვილის ჯერი დადგა. 1946 წელს ზურაბ მიქელაძე პოლიტიკური ბრალდებებით დააპატიმრეს და ციმბირში გადაასახლეს. სასჯელის მოხდის შემდეგ რუსეთის ჩრდილოეთის, ერთ-ერთ ქალაქში აიძულეს ცხოვრება. ამ უმძიმეს წლებში გასაოცარი სიმამაცე და შეუპოვრობა გამოიჩინა ზურაბის დედამ ოლღა ჭეიშვილმა. ის ახერხებდა გადაელახა ათასობით კილომეტრი, რათა საბჭოთა საკონცენტრაციო ბანაკში შვილი მოენახულებინა და გაემხნევებინა. ლიბერალიზაციის პერიოდის დაწყების შემდეგ, 1956 წელს, ზურაბ მიქელაძე ბრუნდება სამშობლოში, 1956—61 წლებში მუშაობს აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში და 1961—82 წლებში — კიბერნეტიკის ინსტიტუტში, მათემატიკური ლოგიკის ლაბორატორიის გამგედ. 1961 წლიდან ის ასწავლის უნივერსიტეტში. 1975—89 წლებ-



ში უნივერსიტეტის ლოგიკის კათედრის გამგეა. 1982 წლიდან საქვ-  
დილამდე სამეცნიერო თარგმანის მთავარი სარედაქციო კოლეგიის  
მთავარ რედაქტორად მუშაობდა. 1985 წელს ზურაბ მიქელაძემ მოს-  
კოვში ფილოსოფიის ინსტიტუტში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია  
გამოქვეყნებულ ნაშრომთა ციკლზე საერთო სახელწოდებით — „არის-  
ტოტელეს ლოგიკური მოძღვრება თანამედროვე ფორმალური ლოგი-  
კის თვალსაზრისით“.

ზურაბ მიქელაძემ თავისი შემოქმედებითი და ორგანიზატორული  
მუშაობით საგრძნობი წვლილი შეიტანა მეცნიერების წინსვლაში. მისი  
სამეცნიერო ინტერესების ცენტრი იყო ლოგიკის ისტორია, სახელ-  
დობრ არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრების გააზრება თანამედროვე  
სიმბოლური ლოგიკის შუქზე. 1957-61 წლებში მან გამოაქვეყნა პირ-  
ველი წერილები არისტოტელეს ლოგიკაზე, რომლებშიც გააანალიზა  
კატეგორიული სილოგიზმის თეორიისადმი ი. ლუკასევიჩისეული მიდ-  
გომა. შემდეგი პერიოდის შრომები ლოგიკის დაფუძნებასა და კვან-  
ტორების სემანტიკას ეხება. სამოცდაათიანი წლებიდან კვლავ უბრუნ-  
დება არისტოტელეს ლოგიკას, გამოდის მისი შრომების ციკლი, რომ-  
ლებშიც კომენტირებულია არისტოტელეს „ორგანონის“ — ტრაქტა-  
ტები, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს „ტოპიკის“ ინტერპრეტაცია,  
„განმარტებისათვის“ მეცხრე თავის ანალიზი და მოდალობების არის-  
ტოტელესეული თეორიის რეკონსტრუქცია. 1978 წელს ზურაბ მიქე-  
ლაძე მიიწვიეს მოსკოვში არისტოტელეს „ორგანონის“ რუსული თარ-  
გმანის რედაქტორად და კომენტატორად. ეს იყო არისტოტელეს ოთხ-  
ტომეულის მეორე ტომი. ზურაბ მიქელაძე ორმოცამდე სამეცნიერო  
პუბლიკაციის ავტორია, რომლებიც გამოქვეყნებულია ქართულ, რუ-  
სულ და ინგლისურ ენებზე. სიცოცხლის ბოლო წლებში მან გამოაქ-  
ვეყნა ფილოსოფიური ტრაქტატი — „შემოქმედების თეორიის ესკიზი“. მისი  
ხელმძღვანელობით მზადდებოდა და პერიოდულად გამოდიოდა  
ქართველ ლოგიკოსთა შრომების კრებულები. ზურაბ მიქელაძე მრავალი  
საერთაშორისო კონფერენციისა და კონგრესის მონაწილე იყო.  
გარდაიცვალა 1993 წლის 29 ნოემბერს.

ლ. მჭედლიშვილი



ის სიამაყით აცხადებდა (და ჰქონდა კიდევაც ამის სრული უფლება) რომ ახალი დისციპლინა (რომლისთვისაც მან ვერა და ვერ შესძლო ერთიანი სახელის მოძებნა) მისი ღვიძლი შვილია, რომ ამ ღარგში „სულ არაფერი არ არსებობდა“ და „ვერაფერი ვიპოვეთ ისეთი, რაც ჩვენამდე იქნებოდა თქმული და იძულებული ვიყავით თვითონ შეგვექმნა ის ღიდი ღროსია და ძალისხმევის ფასად“. დამშვიდობებისას ის სთხოვს მსმენელებს, გაითვალისწინონ ეს გარემოება და იყვნენ შემწყნარებლები, თუკი მის მოძღვრებაში რაიმე აღმოჩნდება გამორჩენილი და ამავე ღროს „მადლიერები ყოველივე იმისათვის, რაც გამოვიგონეთ“ (5; 34, 183 b 36; 184 b 1—8).

არისტოტელეს „უდიდესი დამსახურება“ იმდენად ის, და შეიძლება ითქვას, სრულიადაც ის, კი არაა, რომ „მან პირველმა შესძლო ბჭობის იმ სერხების სისტემატიზება და კოდიფიცირება, რომლებიც მის წინამორბედებთან ბუნდოვანი და ჩამოუყალიბებელი იყო“ (10; გვ. 12), არამედ ის, რომ მან პირველმა აქცია ეს სერხები მეცნიერული ძიების საგნად, სწორედ როგორც ბჭობის სერხები, როგორც მთლიანობები და არა მხოლოდ მათი ესა თუ ის კომპონენტები. რა თქმა უნდა, იმას არ ვამბობთ, რომ არისტოტელემდე არაყინ იყო, ვინც იყენებდა მის მიერ შესწავლილ ან მისთვის უცნობ და შესაძლოა ბევრად უფრო დახვეწილი არგუმენტაციის წესებს. ის ხომ თვითონვე ასახელებს (სექსტუს ემპირიკუსისა და დიოგენე ლაერტელის მოწმობით) ძენონ ელეელს, როგორც „დიალექტიკის გამომგონებელს“, ასევე პითაგორელებს, დემოკრიტესა და განსაკუთრებით სოკრატეს. მათ უნდა დაემატოს პითაგორული და პლატონური სკოლებიდან გამოსული ბრწყინვალე მათემატიკოსების — თეოდორე კირენელის, ჰიპოკრატე ხიოსე-

\* ეს არის არისტოტელეს თხზულებათა რუსული თარგმანის ოთხტომეულის მეორე ტომის (Аристотель, Сочинения в четырех томах; т. 2. М., 1978) შესავალი წერილი. ტომს შეადგენს ბერძენი ფილოსოფოსის ლოგიკური ტრაქტატების კრებული „ორგანონი“ და მისი რედაქტორი და შესავალი წერილისა და კომენტარების ავტორია ზ. შიქელაძე. წერილი ქართულ თარგმანში (მთარგმნელები ნ. ბერია და ზ. ჭიბერაშვილი) უმნიშვნელოდ შეკვეცილია, რის გამოც შეკვეცილია სოკრატე დებულების ავტორისეული ნომერი. შეცვლილია ლიტერატურის მითითების წესი: ტრაქტები არისტოტელეს ტექსტიდან. რომელთა თარგმანები იმის გამო, რომ „ორგანონი“ არ არის ქართულად თარგმნილი, არ არის დაზღვეული უზუსტობებისაგან, მითითებულია საერთაშორისო პაგინაციით.



ლისა და ევდოქს კირენელის — სახელები. ეს ყველაფერი ასეა, მაგრამ ახლა ხომ საქმე იმას არ ეხება, თუ პირველად ვინ გამოიყენა, არამედ იმას, თუ პირველად ვინ დაიწყო კვლევა იმისა, რაც გამოიყენება როგორც კვლევის წესი, ხერხი თუ ხელოვნება. მათემატიკოსს ალბათ უჭირს იმის დაჯერება, რომ მისი მეცნიერების ძირითადმა (თუ ერთადერთმა არა) მეთოდმა, სახელდობრ, დასაბუთების მეთოდმა თავდაპირველად მიიპყრო არა მათემატიკოსის კვლევითი მზერა, არამედ ფილოსოფოსისა, თანაც ისეთი ფილოსოფოსისა, რომელიც „როგორც ჩანს მაინცდამაინც არ იტვირთავდა თავს თავისი დროის მათემატიკური მიღწევების შესწავლით“ (10, გვ. 12).

§ 1. არისტოტელის ლოგიკის სახანი

რომელიმე მეცნიერების საგნის გლობალური განსაზღვრება, რომელშიც გათვალისწინებული იქნებოდა მისი მომავალი განვითარების მთელი მსვლელობა, მთელი კომპლექსი პრობლემებისა, რომლებიც შეიძლება მოხდნენ ამ მეცნიერების თვალსაწიერში, უიმედო წამოწყებაა. ლოგიკის ისტორია, განსაკუთრებით კი ისტორია უკანასკნელი ოცწლეულისა, ამაზე მეტყველებს. მაგრამ თითქმის ყოველთვის არსებობს თავდაპირველი ფენომენის ხილვა, პრობლემის სახით რომ გაეშლება მკვლევარის გაცეხულ მზერას; მან წარმოშვა მოცემული მეცნიერება და იგი სამუდამოდ რჩება მისი ყველა შესაძლო პრობლემატიკის ბირთვად. თავდაპირველი ფენომენის ანალიზი ხან საკვლევი საგნის გაფართოებას იწვევს, ხან კი მის შევიწროებას, თუკი ის განვითარების წინა ეტაპზე უანგარიშოდ იყო გაზვიადებული. ამრიგად, ყოველ ეტაპზე ხდება დაზუსტება იმისა, თუ რა კეთდება მოცემულ მეცნიერებაში და ეს, ალბათ, ბუნებრივიცაა. ასევე გაურკვეველობა მეცნიერებაში არც თუ იშვიათად იწვევს გულგატეხილობას, რაც უბიძგებს მათ, უარი თქვან ყოველგვარ ცდაზე, განსაზღვრონ, თუ ბოლოსა და ბოლოს რას სწავლობენ ისინი. ასეთ ვითარებაში ერთადერთი სწორი გადაწყვეტილებაა არისტოტელეს სახელგანთქმული საშუალოს წესის გამოყენება: შემოვიფარგლოთ თავდაპირველ ფენომენზე, როგორც მოცემული მეცნიერების საგანზე მითითებით, მაგრამ ანგარიში გავუწიოთ სიზუსტის სციენტისტურ მოთხოვნას და დავსძინოთ, რომ ამ დროს მხედველობაშია საგანი ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით.



ტრაქტატებში „ტობიკა“ და „სოფისტიკური დარღვევები“ მოცემულია პასუხი მხოლოდ და მხოლოდ კითხვაზე „რისი კვლევაა?“, ე. ი. კითხვაზე ახალი მოძღვრების საგნის შესახებ (მაგრამ არა მეთოდზე, „რომელი მეცნიერების საქმეა ის?“): გამოსაკვლევაა სილოგიზმი, უფრო ზუსტად, „ნებისმიერ შემთავაზებულ პრობლემაზე“ (4. I 1, 100 a 19—20), „განსახილველად წამოყენებულ პრობლემებზე“ (5, 34, 183 a 38) სილოგიზმების აგების ხერხი, საშუალება, ხელოვნება.

„ორგანონში“ არის ამ ცნების სამი, თითქმის მთლიანად ერთნაირი, განსაზღვრება; ამ განსაზღვრებათა თანახმად სილოგიზმი არის ლოგოსის ტიპის წარმონაქმნი, რომელიც შემდეგნაირად აღიწერება: ის არის აუცილებელი გამომდინარეობის მიმართება მოცემულ ვარაუდებსა და დანასკვს შორის, ამასთან ერთად ა) ეს ვარაუდები მთლიანად განსაზღვრავენ დანასკვს იმ აზრით, რომ დანასკვი, რათა ის აუცილებლობით გამომდინარეობდეს წანამძღვრებიდან, არ უნდა საჭიროებდეს სხვას არაფერს იმის გარდა, რაც ნაგარაუდევია და ბ) დანასკვი განსხვავდება წანამძღვრებისაგან (5; 1, 165 a 1—2); (4; I 1, 100 a 25—27); (2; I 1, 24 b 18—20).

სილოგიზმის არისტოტელესეული განსაზღვრების კონტექსტში, საფიქრებელია, რომ „ლოგოსად“ უნდა გავიგოთ ბჭობა (განსჯა). როგორია ლოგოსის ონტოლოგიური სტატუსი? დასაშვებია ამ ტერმინის როგორც ლინგვისტური (სიტყვა), ისე ფსიქოლოგიური (აზრი) და ობიექტური (საგნობრივი ვითარება) გაგება. თვითონ არისტოტელე მიმართავდა ხოლმე მათგან თითოეულს იმის მიხედვით, თუ საკვლევი მოვლენის რომელი ასპექტი აინტერესებდა მოცემულ შემთხვევაში. გავრცელებული შეხედულება, რომ არისტოტელე ლოგიკურს ურევდა გრამატიკულში, სრული გაუგებრობაა. თუკი ახლა ვივარაუდებთ, რომ რაიმენაირად განსაზღვრულია გამომდინარეობის მიმართება და პრედიკატი „აუცილებელი“, რომელიც გამომდინარეობის მიმართებას მიეწერება (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ § 5), ცხადი გახდება, რომ სილოგიზმის არისტოტელესეული განსაზღვრება არსებითად დედუქციის, დედუქციური ბჭობის განსაზღვრებაა ამ ტერმინის უფართოესი გაგებით და ამასთანავე, განსაზღვრება სრულიად კორექტული, თუკი მას მოვაცილებთ აშკარად არასაჭირო, თუმცა გასაგებ შეზღუდვას (პუნქტი ბ).

ახალი მოძღვრების საგნისა და მეთოდის განსაზღვრება, რომელიც ჩამოყალიბებულია „პირველი ანალიტიკის“ დასაწყისში ლაკონიური

და უკიდურესად ნათელია: ის არის მოძღვრება დასაბუთებაზე და „ის არის დამსაბუთებელი მეცნიერების საქმე“ (2; I 1, 24 a 10—11), საქმე მე დემონსტრაციული მეცნიერებისა, ან როგორც დღეს ვიტყვით, დედუქციური მეცნიერებისა.

მაშინ, როდესაც „ტოპიკასა“ და ტრაქტატში „განმარტებისათვის“ ლოგიკური გამოკვლევების წყაროდ და მასალად, სტაგირელი ფილოსოფოსის დაკვირვების ობიექტად ძირითადად გვევლინება კამათი, დისკუსია, დისპუტები ნებისმიერ თემაზე, ხოლო გამოკვლევის შედეგებს აქვთ რეკომენდაციების სახე, თუ როგორ წარვმართოთ ისინი წარმატებით, „ანალიტიკებში“ არისტოტელეს ინტერესი გარკვევით მონაცვლებულია, თუმცა ალაგ-ალაგ ჯეროვანს მიუზღავს ძველ გატაცებებსაც. ბჭობის სქემები, მას რომ ახლა აინტერესებს, თითქმის მხოლოდ ისინია, რომელთა მიხედვითაც „აწარმოებენ დასაბუთებას ისეთი მათემატიკური მეცნიერებებიც, როგორიცაა არითმეტიკა, გეომეტრია, ოპტიკა, და, შეიძლება ითქვას, ყველა მეცნიერება, რომლებიც იკვლევენ მიზეზებს, რატომ არის“ (3. I 14, 79 a 18—21), ე. ი. ის მეცნიერებები, რომლებსაც ის დამსაბუთებელ მეცნიერებებს მიაკუთვნებს.

დასაბუთება არის სილოგიზმი, რომელიც „აიგება ჭეშმარიტი და პირველი (დებულებებისაგან) ან ისეთებისაგან, რომელთა ცოდნაც დასაბამს იღებს ამა თუ იმ პირველი და ჭეშმარიტი (დებულებებისაგან)“ (4; I 1, 100 a 27—29), ე. ი. აქსიომებისაგან და თეორემებისაგან, როგორც დღეს არის მიღებული ამის თქმა. ამის შესახებ, „რა საშუალებით, როდის და როგორ მიიღება ნებისმიერი სილოგიზმი... უნდა ითქვას უფრო ადრე, ვიდრე დასაბუთების შესახებ, ვინაიდან სილოგიზმი არის რაღაც უფრო ზოგადი: დასაბუთება ხომ ერთგვარი სილოგიზმია, მაგრამ არა ყოველი სილოგიზმი არის დასაბუთება“ (2; I 4, 25 b 26—31).

არისტოტელესათვის ტერმინები „დასაბუთება“, „დამსაბუთებელი სილოგიზმი“, „მეცნიერული სილოგიზმი“, „მეცნიერული დასაბუთება“ სინონიმებია. დამსაბუთებელი სილოგიზმისაგან განსხვავდება დიალექტიკური და ერისტიკული ანუ სოფისტიური სილოგიზმები, რომლებიც „ტოპიკასა“ და „სოფისტიკურ დარღვევებში“ შეისწავლება.

მაშასადამე, საკითხი, თუ როგორ აიგება დედუქციური ბჭობა (სილოგიზმი), და კერძოდ დასაბუთება, არის არისტოტელეს ლოგიკის

ცენტრალური პრობლემა. ყველა სხვა საკითხი, რა მნიშვნელოვნადაც არ უნდა გვეჩვენებოდეს ისინი თავისთავად, თავმოყრილია ამ ცენტრალური პრობლემის ირგვლივ, რომლის ხილვაც ნიშნავდა კიდევაც ლოგიკის გამოგონებას.

## § 2. ყოფიარაა შესაძლებლობა და ყოფიარაა სინამდვილე

არისტოტელეს ონტოლოგიაში ერთმანეთისაგან განსხვავდება არსის ორი სფერო ან ორი ასპექტი: ყოფიერება შესაძლებლობაში და ყოფიერება სინამდვილეში, განხორციელებულობაში, ანუ, სხვა სიტყვებით, პოტენციურად არსებული და აქტუალურად არსებული (6; III 1, 996 a 11; IV 2, 1026 b 1—2; IX 1, 1045 b 33—34; IX 6—7, 1048 a 31—35; 1048 b 37 — 1049 a 16; XI 9, 1065 b 15).

საგანი (ხდომილება), თუკი ის არ არის შეუძლებელი, ან ნამდვილია „შესაძლებლობის გარეშე“ (წარუვალი, მარად აქტუალურად არსებული), ან „არასდროს“ არ არის ნამდვილი, მაგრამ მხოლოდ შესაძლებელია (მარად პოტენციურად არსებული), ანდა ნამდვილია „შესაძლებლობასთან ერთად“ (6; III 6, 1003 a 5; V 12, 1019 b 20—27; IX 3, 1047 a 24—26; XI 9, 1065 b 5—6), (1; 13, 23 a 23—24), (7; III 1, 200 b 26—27).

თუ საგანი მიეკუთვნება ბოლო სახეს, ე. ი. ნამდვილ საგნებს, რომლებიც იმავდროულად შესაძლებლებიც არიან, დასაშვებია მისი განხილვა შესაძლებლობაში ყოფიერების ასპექტით და ასევე სინამდვილეში ყოფიერების ასპექტით, ვინაიდან ზოგჯერ შეუძლია იქცეოდეს ისე, თითქოს ეკუთვნოდეს მარად პოტენციურის სფეროს, ამასთანავე — ისეც, თითქოს მარად აქტუალურის სფეროშია.

პოტენციურად არსებულსა და აქტუალურად არსებულს შორის განსხვავების გამოსაყენებლად (6; IX 1, 1045 b 33—1046 a 4) არისტოტელე განიხილავს შემდეგ ვითარებას: მოცემულია რაიმე საგანი („რადაც“, „ერთი და იგივე“) და საპირისპირო ატრიბუტების გარკვეული ერთობლიობა („ატრიბუტად“ გვესმის თვისება, მდგომარეობა), კერძოდ ერთმანეთის საწინააღმდეგო ატრიბუტების რომელიღაც წყვილი, ან სხვანაირად, მოცემულია რადაც (ხდომილების აზრით) და კვაზიატრიბუტების წყვილი „არის“ — „არ არის“, ან „ხდება“ — „არ ხდება“. ორი, პოტენციურობისა და აქტუალობის, მდგომარეობიდან თუ რომელშია საგანი (ხდომილება), განისაზღვრება მისი დამოკიდებულების ხასიათით საპირისპირო ატრიბუტების ერთობლიობისადმი:

2.1. შესაძლებლობაში (პოტენციაში) ერთი და იგივე ხდომილება ერთსა და იმავე დროს კიდევაც ხდება და კიდევაც არ ხდება; მას ერთსა და იმავე დროს აქვს არსებობაც და არარსებობაც [6; IX 8, 1050 ხ 9—12], [1; 9, 19 a 9—14; 13, 22 ხ 33—35].

2.1.1. შესაძლებლობაში ერთსა და იმავე საგანს ერთსა და იმავე დროს მიეწერება საპირისპიროები [6; IV 5, 1009 a 35, IX 8, 1050 ხ 8—9, XI 9, 1051 a 5—6, 17], [1, 13, 22 ხ 39—23 a 4].

მეორე მხრივ, ნამდვილობა არის საგნის არსებობა არა იმ აზრით, რა აზრითაც ვლადპარაკობთ ყოფიერებაზე შესაძლებლობაში, არამედ განსორციელების აზრით (6, IX 6, 1048 a 31—35), „შესაძლებლობაში ერთი და იგივე შეიძლება იყოს ორივე საპირისპირო ერთად, სინამდვილეში — არა [6; IV 5, 1009 a 34—36]:

2.2. სინამდვილეში (ენტელეხიაში) შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ხდომილება ერთსა და იმავე დროს კიდევაც მომხდარი იყოს და არც იყოს მომხდარი, შეუძლებელია, რომ მას ერთსა და იმავე დროს ჰქონდეს არსებობაც და არარსებობაც და ამასთან ერთად, აუცილებელია, რომ მოხდეს ან არ მოხდეს, იყოს ან არ იყოს [6: 1 V 6, 1011 ხ 17—18; IX 5, 1048 a 21—22, IX 9, 1051 a 10—13, XI 6, 1063 ხ 15—16], [1; 9, 19 a 18—24; 14, 24 ხ 9].

2.2.1. სინამდვილეში შეუძლებელია, რომ ერთსა და იმავეს ერთსა და იმავე დროსი ეკუთვნოდეს საპირისპიროები. ხოლო ამასთან ერთად, აუცილებელია, რომ მათგან ერთი ახასიათებდეს მას.

მაგალითი. „აქ არის სიძნელე (აბორია): რა დამოკიდებულებაშია ყოველი საგნის მატერია საპირისპიროებთან. მაგალითად, თუ სხეული შესაძლებლობაში ჯანმრთელია, ხოლო ჯანმრთელობას უპირისპირდება ავადმყოფობა, მაშინ არის თუ არა სხეული შესაძლებლობაში ერთიც და მეორეც“ (6; VIII 5, 1044 ხ 29—32). (ზოგადი სახით) ამ აბორიის გადაწყვეტად სტაგირელს მიაჩნია მატერიისა და ფორმის, შესაძლებლობაში ყოფიერებასა და სინამდვილეში ყოფიერებას შორის განსხვავების გატარება (6, VIII, 1045 a 23—25). მაგალითად, სინამდვილეში შეუძლებელია (ერთსა და იმავე დროს რაიმე) იყოს ჯანმრთელიც და ავადმყოფიც“ (6, IX 9, 1051 a 13), მაგრამ შესაძლებლობაში საქმე სხვაგვარადაა: „სუბსტრატით, რომელიც არის ხოლმე ჯანმრთელიც და ავადმყოფიც, ერთი და იგივეა“ (6, IX 9, 1065 ხ 30—32) (7, III 1, 201 ხ 2—3). „იმას, რაზედაც ამბობენ, რომ მას

ძალუძს იყოს ჯანმრთელი, იმავე დროს, ასევე ძალუძს იყოს ავაღაც: ძალსდება (უნარი) ჯანმრთელად და ავად ყოფნისა ზომ... ერთი და იგივეა“ (6, IX 9, 1051 a 7—2).

ონტოლოგიურთან ერთად არისტოტელე იძლევა შესაძლებლობაში ყოფიერებისა და სინამდვილეში ყოფიერების განსაზღვრებათა შემეცნებით-თეორიულ ფორმულირებას.

2.3. პოტენციურად არსებულისათვის ერთად ჭეშმარიტია (და ამასთან ერთად, ერთდროულად მცდარი) ყოველი მტკიცება და მისი უარყოფა, ასე რომ, არ არის აუცილებელი, რომ ერთი მათგანი იყოს ჭეშმარიტი, ხოლო მეორე — მცდარი (1; 9 a 17—20, 19 b 1—2).

2.4. აქტუალურად არსებულისათვის შეუძლებელია, რომ ერთად ჭეშმარიტი იყოს რომელიმე მტკიცებაც და მისი უარყოფაც, აუცილებელია, რომ ერთი მათგანი იყოს ჭეშმარიტი, ხოლო მეორე — მცდარი [1; 9, 18 a 28—29; 12, 21 b 17—18], [6, IV 6, 1011 b 13—14; IV b, 1012 b 8—11; XI 6, 1063 b 15—16].

2.1, 2.1.1 და 2.3, ერთის მხრივ, და 2.2, 2.2.1 და 2.4, მეორეს მხრივ, საშუალებას გვაძლევენ დავასკვნათ:

2.5. პოტენციურად არსებული ექვემდებარება წინააღმდეგობრიობის დიალექტიკურ კანონს.

2.6. აქტუალურად არსებული ექვემდებარება წინააღმდეგობის (შეუძლებლობის) და გამორიცხული მესამის კანონებს.

ამრიგად, პერაკლიტეს ან ჰეგელის აზრით, დიალექტიკის ძირითადი კანონის მართებულებას არისტოტელე საკამათოდ არ ხდის, იგი ნას მხოლოდ შემოფარგლავს პოტენციურად არსებულის სფეროთი. თავის მხრივ, შემოფარგლულია აგრეთვე ე. წ. ფორმალური ლოგიკური კანონების მოქმედების არეც. წინააღმდეგობისა და გამორიცხული მესამის კანონებს ძალა აქვთ მხოლოდ აქტუალურად არსებულის სფეროში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, არისტოტელესათვის არც წინააღმდეგობრიობის კანონი და არც წინააღმდეგობისა და გამორიცხული მესამის კანონები არ არიან ყოველგვარი არსის უნივერსალური კანონები.

2.1.1. და 2.2.1. არსებითად წარმოადგენენ შემდეგი ცნებების განსაზღვრებებს: მოცემულ საგანს პოტენციურად აქვს მოცემული ატრიბუტი და მოცემულ საგანს აქტუალურად აქვს მოცემული ატრიბუტი.



განსაზღვრება 1. მოცემულ საგანზე ვიტყვით, რომ მას პოტენციურად აქვს მოცემული ატრიბუტი, თუკი მას აქვს როგორც ეს ასევე მისი საპირისპირო ატრიბუტები (შეუძლებლის გარდა), კერძოდ მისი საწინააღმდეგო ატრიბუტიც.

განსაზღვრება 2. მოცემულ საგანზე ვიტყვით, რომ მას აქტუალურად აქვს მოცემული ატრიბუტი, თუკი მას აქვს ეს ატრიბუტი და არ აქვს არცერთი მისი საპირისპირო ატრიბუტი, კერძოდ არ აქვს მისი საწინააღმდეგო ატრიბუტი.

ამ განსაზღვრებებში ცნება „აქვს“ პირველადია, არ განისაზღვრება. ის ნეიტრალურია შესაძლებლობაში ყოფიერებისა და სინამდვილეში ყოფიერების მიმართ. საკითხი — ჭეშმარიტია თუ არა, რომ მოცემულ საგანს აქვს მოცემული ატრიბუტი — უადგილოდ, ხოლო გამოთქმა „მოცემულ საგანს აქვს მოცემული ატრიბუტი“ ჭეშმარიტებისა და მცდარობის „მიღმა“ მდგომად უნდა იქნეს მიჩნეული. ეს არ არის მოდალობების ონტოლოგიური დაფუძნებისადმი არისტოტელეს მიდგომის სპეციფიკა: ატრიბუტის ქონის ნეიტრალური ცნება ან მისი რომელიმე ეკვივალენტი გამოიყენება მოდალობათა ნებისმიერ სემანტიკაში, კერძოდ იმაშიც, რომელიც არსებითად განსხვავდება არისტოტელესეულისაგან და ეფუძნება შესაძლო სამყაროების ლაიბნიციულ ცნებას. ისე ჩანს, თითქოს შესაძლებელია არისტოტელეს სემანტიკამ გვერდი აუაროს ამ არცთუ მთლად უნაკლო ცნებას და ამითაცაა იგი საინტერესო.

განსაზღვრება 1-ში მოცემული პოტენციურის ცნება ჯერ კიდევ არ არის მოდალობა: აქ ის გამოიყენება საგნის თავის პოტენციულებთან მიმართების დამახასიათებელი ონტოლოგიური ვითარების აღსაწერად.

რომ შესაძლებელი გახდეს შეფასებების „ჭეშმარიტისა“ და „მცდარის“ გამოყენება, აუცილებელია პოტენციურად არსებულის სფეროდან აქტუალურად არსებულის სფეროში გადასვლა და საგნის თავის პოტენციულებთან მიმართების იქიდან დანახვა. ორიენტაციის ანუ დამოკიდებულების ასეთ შეცვლაში მოცემულია საძიებელი მოდალობის შემოღების პირობა. ძნელი მისახვედრი არაა, რომ ის აღმოჩნდება შესაძლებლობის რომელიღაც სახე. დავარქვათ მას პოტენციური შესაძლებლობა ან უბრალოდ პოტენციია.

პოტენციის, როგორც მოდალობის, განსაზღვრებაში არისტოტელე ამოსავალ ცნებად იყენებს შესაძლებლობის სხვა ცნებას. უწოდოთ

მას მარტივი, ანუ უპირობო, შესაძლებლობა. ტრაქტატში „განმარტებისათვის“ (9, 19 a 26; 13, 23 a 15—16) არისტოტელე სარგებლობს ტერმინით „მარტივი, ანუ უპირობო, აუცილებლობა“, აუცილებლობის იმ ცნების გამოსახატავად ეკვივალენტური რომ არის „წინააღმდეგობის მიხედვით ოღონდ შექცეულად“ (22 a 34) შესაძლებლობის ცნებისა, რომლის აღსანიშნავადაც ჩვენ გამოვიყენეთ ტერმინი „მარტივი, ანუ უპირობო, შესაძლებლობა“. დახასიათების ასეთი გავრცობა იმითაა გამართლებული, რომ ტერმინი „ეკვივალენტურია წინააღმდეგობის მიხედვით, ოღონდ შექცეულად“, სინონიმია ტერმინისა „არის ორადი“, რომელსაც იყენებენ თანამედროვე ლოგიკურ ლიტერატურაში „ $O_1P \iff O_2P$ “ თანაფარდობის აღსანიშნავად, ამასთან გამოთქმა „ეკვივალენტურია წინააღმდეგობის მიხედვით“ ნიშნავს თანაფარდობას „ $O_1P \iff O_2P$ “, ხოლო გამოთქმა „ეკვივალენტურია შექცეულად“ — თანაფარდობას „ $O_1P \iff O_2P$ “, სადაც  $O_1$  და  $O_2$  ცნებებია, მაგალითად, მოდალური ცნებები,  $P$  არის რომელიმე წინადადება,  $\neg$  — უარყოფა, ხოლო  $\iff$  მაკავშირებელი „მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც“).

უპირობო და პოტენციური შესაძლებლობის ცნებებს არისტოტელე ერთმანეთს ადარებს ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მე-13 თავში. მოგვიწევს ამ თავის დაწვრილებით გაანალიზება, რადგანაც მიგვაჩინია, რომ ის არც თუ მთლად სწორად იყო გაგებული სტაგირელის ლოგიკის მკვლევართა მიერ.

დავიწყოთ იმისგან, რასაც აღნიშნული საკითხის დეტალური განხილვის შემდეგ ასკვნის არისტოტელე: არსებობს ორი სახის შესაძლებლობა, რომელთაგან ერთი აკმაყოფილებს მოთხოვნებს: 2. ა. პირობა „არის შესაძლებელი“ გამომდინარეობს პირობიდან „არის ნამდვილი და 2. ბ. პირობა „არის შესაძლებელი“ გამომდინარეობს პირობიდან „არის აუცილებელი“, ხოლო მეორე ამ მოთხოვნებიდან არც ერთს არ აკმაყოფილებს, მაგრამ აკმაყოფილებს მოთხოვნებს: 2. გ. პირობა, „არის შესაძლებელი“ ტოლფასია პირობისა „არ არის აუცილებელი“ და 2. დ. პირობა „არის აუცილებელი“ ტოლფასია პირობისა „არის შეუძლებელი“.

არისტოტელე ამ დასკვნამდე შემდეგნაირად მიდის: ის ჯერ სწავლობს უარყოფით ქცევას მოდალობებთან „არის შესაძლებელი“, „არის აუცილებელი“ და „არის შეუძლებელი“ მიმართებაში, ამ დროს ის

თითქოს შეგნებულად არ განასხვავებს შესაძლებლობის ამ ორ სახეს და შემდეგ, ამოდის რა წინასწარი კვლევისას დადგენილი ამ მოთხოვნებიდან, ასაბუთებს, რომ 2. ბ და 2. გ მოთხოვნები ერთმანეთთან შეუთავსებელია. ამრიგად, შესაძლებლობის ნაგულისხმევი სახეების განუსხვავებლობა შედეგად გვაძლევს წინააღმდეგობას.

ამასთან, არსის ონტოლოგიური სურათი ისეთია, რომ ის გვაიძულებს მივიღოთ შესაძლებლობის ისეთი სახის არსებობა, რომელიც განსხვავდება პოტენციური შესაძლებლობისაგან, რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრება 1-ის თანახმად უშვებს როგორც რაიმეს არსებობას, ისე მის არარსებობას, ე. ი. „ერთმანეთის საპირისპიროებს“ (1; 13, 23 ა 5—6).

საქმე ისაა, რომ, ჯერ ერთი, 2.7.1. „არა ყველა შესაძლებლობა (ანუ ძალსდება) უშვებს ერთმანეთის საპირისპირო (საგნებს)“ (იქვე). მაგალითი. „არა ყოველივეს, რასაც ძალუმს იყოს ან დადიოდეს, ამავე დროს ძალუმს ამის საპირისპიროც — ზოგჯერ ეს მართებული არ არის“ (იქვე, 22 ხ 36—37); მეორეც, 2.7.2. „ერთზე ლაპარაკობენ როგორც ისეთზე, რომელსაც ძალუმს, იმიტომ, რომ ის ზეშმარიტად არსებობს სინამდვილეში“; ხომ „ამბობენ რომ... რაღაცას ძალუმს, რადგანაც უკვე არსებობს სინამდვილეში ის, რაზედაც ამბობენ, რომ მას ძალუმს“. „მაგალითად, ამბობენ, რომ ვიღაცას ძალუმს სიარული, რადგანაც ის დადის“ (იქვე, 23 ა 8—10). და მესამე, 2.7.3. შესაძლებლობის სახეობა, რომელიც აკმაყოფილებს 2.7.2 განსაზღვრებას და ამით 2. ა მოთხოვნას. სწორი იქნება მივაკუთვნოთ „უპირობო აუცილებლობას“, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის აკმაყოფილებს აგრეთვე 2. ბ მოთხოვნასაც.

განსაზღვრება 3. ვუწოდოთ მარტივი, ანუ უპირობო, შესაძლებლობა, შესაძლებლობის ისეთ სახეს, რომელიც აკმაყოფილებს 2. ა მოთხოვნას და. კერძოდ, 2. ბ მოთხოვნას.

სამწუხაროდ, არისტოტელემ არ იზრუნა იმაზე, რომ მარტივი, ანუ უპირობო, შესაძლებლობისათვის მოეძებნა ისეთივე სოლიდური ონტოლოგიური საძირკველი, როგორც მან საფუძვლად დაუდო პოტენციურად შესაძლებლის ცნებას. უპირობო შესაძლებლის ცნება მასთან წმინდა კონცეპტუალურ საშუალებად დარჩა. მოდალური ლოგიკის შემდგომი განვითარება ა. პრაიორის, ს. კრიპკესა და სხვათა ნაშრომების გამოქვეყნებამდე, როგორც ცნობილია, ამ გზით წარიმართა.

განსაზღვრება 4. მოცემულ საგანზე ვიტყვი, რომ მას პოტენციურად აქვს მოცემული ატრიბუტი, თუკი უპირობოდ შესაძლებელია, რომ მას აქვს როგორც ეს, ისე საპირისპირო ატრიბუტები (შეუძლებლობის გარდა), კერძოდ, მისი საწინააღმდეგო ატრიბუტი (სიმბოლურად,  $E p \iff M(p \text{ და } \neg p)$ ), სადაც  $M$  აღნიშნავს უპირობო,  $E$  კი — პოტენციურ შესაძლებლობას).

განსაზღვრება 1 განსაზღვრება 4-ის ტოლფასია იმ პირობით, რომ საგანი განიხილება შესაძლებლობაში ყოფიერების ასპექტით. თუკი განსაზღვრება 1-ში პოტენციურად არსებული მსჯელობის გარკვეულ ფონად იგულისხმება, განსაზღვრება 4-ში აშკარადაა დაფიქსირებული ვარაუდი საგანთა განსაკუთრებული მდგომარეობის არსებობის შესახებ, რომელსაც შესაძლებლობაში ყოფიერება ეწოდება. საქმე ისაა, რომ მტკიცება „ზოგიერთ საგანს... ძაღუძს ერთსა და იმავე დროს მიიღოს ერთმანეთის საპირისპირო (თვისებები) (1, 13, 23 ა 3—4) (საზგასმა ჩემია. — ზ. მ.). ამ კონტექსტში აშკარად სინონიმურია მტკიცებისა „არსებობს საგანთა ისეთი მდგომარეობა, რომელშიც საგნები ერთსა და იმავე დროს იღებენ ერთმანეთის საპირისპირო თვისებებს“. ამრიგად, განსაზღვრება 4-ში უპირობო შესაძლებლობის ცნება გამოყენებულია პოტენციის, როგორც არსებულის განსაკუთრებული სფეროს, არსებობის გამოსახატავად.

განსაზღვრება 4-დან გამომდინარეობს, რომ პოტენციური შესაძლებლობა აკმაყოფილებს 2 გ და 2 დ მოთხოვნებს, ასე რომ მართებულია თანაფარდობები: 2.8.1. პოტენციური შესაძლებლობა აუცილებლობის უარყოფის ტოლფასია, მისი ეკვივალენტურია წინააღმდეგობის მიხედვით, ოღონდ შექცეულად, ე. ი. ტოლფასია საკუთარი ორადის უარყოფისა (სიმბოლურად,  $E p \iff M(p \text{ და } \neg p) \iff \neg L(p \text{ ან } \neg p) \iff \neg \Gamma p$ , სადაც  $L$  აღნიშნავს უპირობო აუცილებლობას, ხოლო  $\Gamma$  —  $E$  პოტენციალობისადმი ორად აუცილებლობას). 2.8.2. აუცილებლობა, რომელიც წინააღმდეგობის მიხედვით პოტენციური შესაძლებლობის ეკვივალენტურია, ოღონდ შექცევით, პოტენციური შესაძლებლობის ტოლფასია (სიმბოლურად,  $\Gamma p \iff \iff L(p \text{ ან } \neg p) \iff \neg M(p \text{ და } \neg p) \iff \neg A p$ , სადაც  $A$  აღნიშნავს პოტენციურ შესაძლებლობას).

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, არაპოტენციურობა ვუწოდოთ როგორც პოტენციური შესაძლებლობის ორად აუცილებლობას; ისე პოტენციურ შეუძლებლობას.

არ არის ძნელი დავრწმუნდეთ, რომ მართებულია აგრეთვე თანაფარდობები: 2.8.3. პირობა „პოტენციურად შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „პოტენციურად შესაძლებელია, რომ არ არის“; 2.8.4. პირობა „არაპოტენციურად არის“ ტოლფასია პირობისა „არაპოტენციურად არ არის“; 2.8.5. პოტენციური შესაძლებლობის მიმართ ორადი აუცილებლობიდან არ გამომდინარეობს პოტენციური შესაძლებლობა; 2.8.6. პოტენციური შესაძლებლობის მიმართ ორადი აუცილებლობიდან არ გამომდინარეობს სინამდვილე; 2.8.7. „არასწორია შესაძლებლობის უკანასკნელი სახე (პოტენციური შესაძლებლობა, — ზ. მ.) მიუაწეროთ უპირობოდ აუცილებელს“ (1; 13, 23 a 15—16), 2.8.8. უპირობოდ აუცილებლობიდან გამომდინარეობს არაპოტენციურობა, მაგრამ არა პირიქით; 2.8.9. სინამდვილიდან პოტენციური შესაძლებლობა არ გამომდინარეობს; 2.8.10. პირობიდან „პოტენციურად შესაძლებელია, რომ არის“ გამომდინარეობს როგორც პირობა „უპირობოდ შესაძლებელია, რომ არის“, ისე პირობა „უპირობოდ შესაძლებელია, რომ არ არის“, 2.8.11. პირობიდან „უპირობოდ აუცილებელია, რომ არის“ გამომდინარეობს პირობა „არაპოტენციურად არის“, მაგრამ არა პირიქით.

არისტოტელე აყალიბებს თანაფარდობებსაც, რომლებსაც აკმაყოფილებს შესაძლებლობის ორივე სახე: 2.9.1. პირობა „შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „არაშეუძლებელია, რომ არის“; 2.9.2. პირობა „შესაძლებელია, რომ არ არის“ ტოლფასია პირობისა „არა აუცილებელია, რომ არის“; 2.9.3. პირობა „შეუძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „აუცილებელია, რომ არ არის“; 2.9.4. პირობა „აუცილებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „შეუძლებელია, რომ არ არის“ იმ აზრით, რომ სხვაგვარად შეუძლებელია (6; V5, 1015 a 34; VI 2, 1026 b 29); 29. 5. პირობა „შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „არ არის აუცილებელი, რომ არ არის“. ამ ბოლო დებულებას არისტოტელე შემთხვევების გარჩევის მეთოდით ამტკიცებს (1; 13, 22 b 14; 23 a 4).

განსაზღვრება 4-ის აზრით პოტენციურის ცნებასთან ერთად არისტოტელე ხმარობს სხვა, პოტენციურის უფრო სუსტ ცნებასაც. „შესაძლებელ ყოფნად“ მე მესმის ის, რაც აუცილებელი არ არის, მაგრამ



თუ მივიღებთ, რომ იგი მიეწერება, მაშინ მისგან არ გამომდინარეობს არაფერი შეუძლებელი“ (2; 1 13, 32 a 18—20); სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შესაძლებელია (ამ აზრით) ის, რაც არც აუცილებელია და არც შესაძლებელი, ე. ი. ის, რაც შესაძლებელია „მოხდეს კიდეც და არც მოხდეს“ [1; 9, 19 a 11].

მაგალითი. „ყველაფერს, რაც შეიძლება გაიჭრას ან რასაც ძალუძს სიარული, ძალუძს არ იაროს და არ იქნეს გაჭრილი; ამის საფუძველი ისაა, რომ ყველაფერი შესაძლებელი ამ აზრით არა ყოველთვის ხორციელდება, ასე რომ მას მიეწერება უარყოფაც, ვინაიდან იმას, რასაც ძალუძს სიარული, ძალუძს არ იაროს კიდეც“ (იქვე, 12, 21 b 13—16). ვუწოდოთ შესაძლებლობის ამ სახეს აქციდენციური შესაძლებლობა.

განსაზღვრება 5. მოცემული საგნის შესახებ ვიტყვით, რომ მას აქციდენციურად აქვს მოცემული ატრიბუტი, თუ უპირობოდ შესაძლებელია, რომ იგი მას აქვს და ამასთან ერთად, მოცემულის საპირისპირო ყოველი ატრიბუტისთვის (შეუძლებელის გამოკლებით) უპირობოდ შესაძლებელია, რომ საგანს აქვს ისიც (სიმბოლურად,  $Qp \iff (Mp \text{ და } M\neg p) \iff (\neg Lp \text{ და } \neg Up)$ , სადაც Q აღნიშნავს აქციდენციურობას, ხოლო U — უპირობო შეუძლებლობას, ე. ი.  $\neg M$ -ს).

განსაზღვრება 5-დან უშუალოდ გამომდინარეობს შემდეგი თანაფარდობები: 2.10.1. აქციდენციური შესაძლებლობა ტოლფასია იმ აუცილებლობის უარყოფისა, რომელიც მისი ეკვივალენტურია წინააღმდეგობის მიხედვით, ოღონდ შექცევით, ე. ი. ტოლფასია საკუთარი ორადის უარყოფისა. 2.10.2 აუცილებლობა, რომელიც აქციდენციური შესაძლებლობის ტოლფასია წინააღმდეგობის მიხედვით, მაგრამ შექცევით, აქციდენციური შესაძლებლობის ტოლფასია.

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, არაა აქციდენციურობა (არაშემთხვევითობა) ვუწოდოთ აქციდენციური შესაძლებლობის ორად აუცილებლობასაც და აქციდენციურ შეუძლებლობასაც.

ადელი დასაწახია, რომ 2.10.1 და 2.10.2 მიიღება შესაბამისად 2.8.1 და 2.8.2. დებულებებიდან ყველგან მათში ტერმინ „პოტენციურის“ ჩანაცვლებით ტერმინით „აქციდენციური“. ამიტომ მართებული იქნება 2.10.3 — 2.10.11, რომლებიც ამავე პროცედურით იწარმოებიან შესაბამისად 2.8.3 — 2.8.11 თანაფარდობებიდან. ძნელი არაა დავრწმუნდეთ, რომ აქციდენციური შესაძლებლობა ამაყოფილებს აგრეთვე 2.9.1 — 2.9.5 თანაფარდობებს.

არისტოტელე ხანდახან თითქოსდა უგულებელყოფს მის მიერვე დადგენილ ფაქტს, რომ „ზოგიერთი... შესაძლებლობები ერთსახელები არიან, რადგან „ძალუმს“ არ არის ერთმნიშვნელოვანი“ (1; 13, 23 a 6—7); მაგრამ ფაქტობრივად შესაბამის კონტექსტებში ის ვარაუდობს, რომ შესრულებულია სხვადასხვა პირობები, რომელთა დროსაც აქციდენციური შესაძლებლობა ემთხვევა უპირობოს, არააქციდენციურობა — უპირობო აუცილებლობას, ხოლო თანაფარდობა „შესაძლებელი არის არა აუცილებელი, არააუცილებელი კი — შესაძლებელი“ (2; 1 13, 32 a 28—29), ე. ი. მოთხოვნა 2. გ., მართებულია უპირობო შესაძლებლობისა და უპირობო აუცილებლობისათვის: 2.11.1. თუკი უპირობო შეუძლებლობა უგულებელყოფილია, არააქციდენციურობა უპირობო აუცილებლობის ტოლფასია; 2.11.2 თუკი უპირობო აუცილებლობა უგულებელყოფილია, უპირობო შესაძლებლობა აქციდენციური შესაძლებლობის ტოლფასია; 2.11.3. თუკი აქციდენციური შეუძლებლობა (არააქციდენციური) უგულებელყოფილია, უპირობო შესაძლებლობა უპირობო აუცილებლობის უარყოფის ტოლფასია. ეს უკანასკნელი თანაფარდობა 2.9.2.-ისა და 2.9.3.-ის ძალით ტოლფასია თანაფარდობისა 2.11.4: თუკი აქციდენციურად შეუძლებელი უგულებელყოფილია, პირობები „უპირობოდ შესაძლებელია, რომ არის“ და „უპირობოდ შესაძლებელი, რომ არ არის“ ერთმანეთს ემთხვევიან  $Qp \Rightarrow (Mp \Leftrightarrow M\bar{p})$ , ანუ  $Qp \Rightarrow (Lp \Leftrightarrow L\bar{p})$ .

არისტოტელე წერს, „ძალუმს იყოს“ და „ძალუმს არ იყოს“ ერთმანეთისაგან გამომდინარეობენ, ერთი და იგივე ხომ შეიძლება იყოს და არც იყოს კიდევ; ამ შემთხვევაში „ძალუმს იყოს“ და „ძალუმს არ იყოს“ არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს (1, 12, 21 b 35—39). ან სხვანაირად: „შესაძლებელი არის არააუცილებელი, ხოლო არააუცილებელი — შესაძლებელი. შესაძლებელის შესახებ ყველა წანამძღვარი ურთიერთუკუქცევადი აღმოჩნდება. მე მხედველობაში მაქვს არა დადებითი წანამძღვრების ვარდაქმნა უარყოფითებად, არამედ ის, რომ დადებითი ფორმის მქონენი უკუქცევიან დაპირისპირებით (სხვა სიტყვებით, ეკვივალენტურები არიან შექცევით. — ზ. მ.), როგორც, მაგალითად, „შესაძლებლად ეკუთვნის“ და „შესაძლებლად არ ეკუთვნის“... მართლაც, რამდენადაც შესაძლებელი არ არის აუცილებელი, ხოლო არააუცილებელი შესაძლოა არც ეკუთვნოდეს, ამჟამად, რომ თუ A შესაძლებლად ეკუთვნის B-ს, მაშინ იგი შესაძლებლად არ ეკუთვნის კიდევაც მას“ (2; 1 13, 32 a 28—38).



სტაგირელის ეს გამონათქვამები შეიძლება გავიგოთ სხვაგვარადაც დაც, კერძოდ, როგორც მტკიცება იმაზე, რომ არააუცილებლობის ტოლფასი შესაძლებლობის სახეებისათვის პირობები „შესაძლებლად არის“ და „შესაძლებლად არ არის“ ერთმანეთს ემთხვევა. მართლაც, პოტენციური და აქციდენციური შესაძლებლობებისათვის მართებულია თანაფარდობები 2.8.1. და 2.10.1, მაგრამ, ამასთან ერთად, მართებულია აგრეთვე 2.8.3. და 2.10.3. თანაფარდობებიც. ამასთან, ნათელია, რომ ორივე ეს გაგება თავსებადია.

გასარკვევი რჩება, რა დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან პოტენციური და აქციდენციური შესაძლებლობები: „საერთოდ იმას, რაც ქმედითა არამუდმივად, ყოფნა-არყოფნის შესაძლებლობა ერთნაირი აქვს; მისთვის შესაძლებელია ერთიც და მეორეც, ე. ი. ყოფნაც და არყოფნაც და ამიტომ მოხდენაც და არმოხდენაც“ (1; 9 19 a 19—11); (საზვასმა ჩემია ზ.მ.). ამრიგად, სამართლიანია თანაფარდობები: 2.12. პირობა „არის აქციდენციურად შესაძლებელი“ გამომდინარეობს პირობიდან „არის პოტენციურად შესაძლებელი“; 2.13 პირობა „არის არაპოტენციური“ გამოდის პირობიდან „არის არააქციდენციური“.

აქციდენციურად შესაძლებლის ცნება აშკარად გამოუსადეგარია იმისათვის, რომ განევასხვავოთ არსებულის ორი სფერო — პოტენციურად არსებული და აქტუალურად არსებული, რადგან არააუცილებელი და არაშემთხვევითი ხდომილებები, ე. ი. ხდომილებები, რომლებიც შეიძლება მოხდნენ და შეიძლება არ მოხდნენ, ზუსტად ისინი არიან, რომლებსაც სტაგირიტი შემთხვევით ხდომილებებს უწოდებს (6; VI 2, 1026 b 21 — 1027 a 28; XI 8, 1064 b 15 — 1065 a 26), (2; I 13, 32 b 10—13), (1; 9, 18 b 5—19 a 22). ეს უკანასკნელი კი (რამდენადაც ისინი ხდომილებები არიან) აქტუალურად არსებულს მიეკუთვნებიან, თუმცა არა მთლიანად: წარმოშობით ისინი, ვარაუდობს არისტოტელე, პოტენციურად არსებულიდან იღებენ სათავეს: პოტენციურად არსებული შემთხვევითი მოვლენების სუბსტრატია, მათი არსებობის წყაროა, რაც არის კიდევ ადეკვატურად ასახული აქციდენციურობის პოტენციურობიდან გამომდინარეობაში (იხ. ზემოთ თანაფარდობა 2.12).

აქციდენციური, აგრეთვე არააქციდენციური ატრიბუტებისა და ხდომილებების არსებობას არისტოტელე ემპირიულ ფაქტად მიიჩნევს, ეს მისი პოსტულატია: 2.14.1. „აშკარაა, რომ აუცილებლად არსებული



სინამდვილეში არის“ (1; 13, 13 a 21—22); 6; VI 2, 1026 b 27—29, 2. 14.2. „აუცილებელი რაღაც არარსებითი სახით არსებული უნდა იყოს“. (6; VI 2, 1027 a 10—11), (1; 9, 19 a 18—22).

არისტოტელეს პიპოთეზი: „შესაძლოა, აუცილებელი და არააუცილებელი ყოველივეს არსებობისა და არარსებობის საწყისია, ხოლო დანარჩენი უნდა განვიხილოთ როგორც მათგან გამომდინარე შედეგი“ (1, 13 a 18—20), ოღონდ ყოველი აუცილებლად არსებულის საწყისი და მიზეზი თავად არის აუცილებლად არსებული და ყოველივე არააუცილებლად არსებულის საწყისი და მიზეზი — არააუცილებლად არსებული (6; III 1, 996 a 3—4; III 4, 1000 a 5—9; VI 2—3, 1026 b 27—1027 b 16; IX 8, 1064 a 6—24). შედეგი: „ხოლო ის, რომ შემთხვევით არსებულს საწყისი და მიზეზი არ აქვს იმგვარი, როგორც თავისთავად არსებულს, — ეს აშკარაა: ეს რომ ასე არ იყოს, ყველაფერი აუცილებლობით იარსებებდა (6:XI 8, 1065 a 6—8). არისტოტელე ვარაუდობს, რომ ეს პიპოთეზი ერთნაირად მიეყენება როგორც ატრიბუტებს, ისე ხდომილებებს.

არ არის ძნელი მისახვედრი, რომ არისტოტელეს პიპოთეზი სხვა არაფერია, თუ არა ფონ ვრიგთის ე. წ. პრედიკაციის პრინციპის (11; გვ. 27) ონტოლოგიისა და ლოგიკის ისტორიაში პირველი ფორმულირება.

სტაგირიტი აგრეთვე ისტორიულ ფაქტად მიიჩნევს განსხვავებას შესაძლებელ, ნამდვილ (ჰეშმარიტ), აუცილებელ, არანამდვილ (მცდარ) და შეუძლებელ ატრიბუტებსა და მოვლენებს შორის, ამ განსხვავებათა არსებობა მისთვის პოსტულატებია: 2.14.3. „ნათელია, რომ შესაძლებლობა და სინამდვილე არ არის ერთი და იგივე“ (6; IX 3, 1047 a 18—19); „ყოველი შესაძლებელი... ყოველთვის არ სორციელდება“ (i:12, 21 b 14—15); 2.14.4. არაფერი მარადიული, გარდუვალი, აუცილებელი „არ არსებობს შესაძლებლობაში“ (6, IX 8, 1050 b 7—8); 2.14.5. „არა ყოველი არსებული არის აუცილებლობით“ (1:9, 19 a 24); უბრალოდ ჰეშმარიტი უნდა განვასხვავოთ იმისგან, რაც „არა მხოლოდ ჰეშმარიტია, არამედ აუცილებელიც“ (6; V 12, 1019 b 25—26); 2.14.6. „არა ყოველი არარსებული არ არსებობს აუცილებლობით“ (1, 9, 19 a 24); „მცდარი და შეუძლებელი არ არის ერთი და იგივე“ (6, IX 4, 1047 b 12—13); უბრალოდ მცდარი უნდა განვასხვავოთ იმისგან, რაც „არა მხოლოდ მცდარია, არამედ არის აუცილებლობით მცდარი“ (6, VI 2, 1019 b 27).

რამდენადაც, 2.12 თანაფარდობის ონტოლოგიური გაგებისა და არისტოტელეს პიპოთეზის თანახმად, აქციდენციურ ატრიბუტებსა და ხდომილებებს წარმოშობს პოტენციურად არსებული, რომელიც წინააღმდეგობრიობის დიალექტიკურ კანონს ემორჩილება, ადვილია, სტაგირიტის აზრით იმის დანახვა, „როგორი დასკვნები გამომდინარეობს მათთვის, ვინც ამბობს, რომ ასეთი (ერთმანეთის საწინააღმდეგო — ზ. მ.) გამონათქვამები ერთად ჭეშმარიტია (აქტუალურად არსებულშიც — ზ. მ.) და რატომ ამბობენ ისინი ასე“ [6; IV 6, 1011 b 13—15]: 2. ე. „ყველაფერი შემთხვევითია“ (6; IV 4, 1007 a 21—22), 2. ე. „არაფერი არ ხდება აუცილებლობით“ (6; IV 5, 1010 b 27—28), 2. ზ. „ყოველივე ერთსა და იმავე დროს ჭეშმარიტიც უნდა იყოს და მცდარიც“ (6; IV 5, 1009 a 9). „როგორც ჩანს, — განმარტავს არისტოტელე, — ჰერაკლიტეს მოძღვრება, რომ ყოველივე არსებობს და არ არსებობს, ყველაფერს ჭეშმარიტად მიიჩნევს; პირიქით ანაქსაგორას მიხედვით, არსებობს რაღაც შუალედური წინააღმდეგობის წევრებს შორის, და ამიტომ ყველაფერი მცდარია“ (6; IV 7, 1012 a 24—27). რაც შეეხება საკითხს, რატომ ამბობენ ისინი ასე, სტაგირიტი პოულობს გონებამახვილურ და ღრმა პასუხს: „ისინი ფიქრობდნენ, რომ წინააღმდეგობები და დაპირისპირებულები თავსებადნი არიან, რადგან ისინი ხედავენ, რომ დაპირისპირებულები ერთისა და იმავესაგან წარმოიშობიან; ამრიგად, თუ არარსებულს არ ძალუძს წარმოიშვას, მაშინ საგანი ადრე ერთნაირად ყოფილა ორივე დაპირისპირებული (მხარე)“ (6; IV 5, 1009 a 23—26).

არანაკლებ საინტერესოა შეფასებაც, რომელსაც არისტოტელე ამლევს შეხედულებებს პოტენციურად არსებულის ყოვლისმომცველობის, ყოველი არსებულის შესაძლებლობაში ყოფიერზე დაყვანადობისა და... აქტუალურად არსებულის ყოვლისმომცველობის, შესაძლებლობაში ყოფიერის სინამდვილეში ყოფიერზე დაყვანადობადობის შესახებ. ორივე ეს თვალსაზრისი მას ცალმხრიობად და ამის გამო მიუღებლად მიაჩნია.

ამგვარი ცალმხრივი (და, ასეთი ცალმხრიობის პირობებში, ერთმანეთთან უთავსი) თვალსაზრისების გადალახვის ერთადერთ გზად სტაგირიტი, როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, მიიჩნევს არსებულის ორი სფეროს პოსტულირებას. ეს სფეროებია პოტენციურად არსებული, რომელიც ემორჩილება ჰერაკლიტეს დიალექტიკის ძირითად კანონს,

და აქტუალურად არსებული, რომელიც ემორჩილება წინააღმდეგობის (შეუძლებლობისა) და გამორიცხული მესამის ფორმალურ-ლოგიკური კანონების ონტოლოგიურ ანალოგებს.

განსაზღვრება 6. „მოძრაობაში მე ვგულისხმობ შესაძლებლობაში არსებულის, როგორც ასეთის, განხორციელებას“ (6; XI 9, 1765 b 16; კურსივი ჩეზია — ზ. მ.) (შდრ. 7; III 1, 201 b 4—5). ტერმინ „განხორციელების“ ნაცვლად სტაგირიტი ხმარობს ასევე გამოთქმებს „ხდება ნამდვილი“, „გახდება სინამდვილეში არსებული“, „გადადის სინამდვილეში“ (6; IX 7, 1049 a 5—6, 14, 15) „დგინდება როგორც ნამდვილი“ (6; IX 9, 1051 a 21—22).

შედეგი. მოძრაობა „არ შეიძლება მივაკუთვნოთ არც არსებულის შესაძლებლობას და არც არსებულის ნამდვილობას“, „ასე რომ, — დასძენს არისტოტელე — ისღა რჩება, იყოს ის (მოძრაობა — ზ.მ.) ის, რაც ვთქვით, სახელდობრ, იყოს განხორციელება“ (6; XI 9, 1066 a 18—19, 24—25).

არისტოტელეს ენტელეზის პრინციპი: თუ რაიმე არის შესაძლებლობაში, ის ხელსაყრელ პირობებში ხორციელდება, ე. ი. გადადის სინამდვილეში.

თუმცა მართებულია 2.14.3, რომლის თანახმად არა ყოველი, რასაც ძალუმს იყოს, ხორციელდება, მაგრამ საგანი „ხომ არა ყოველ დროს არის შესაძლებლობაში“ (6; IX 7, 1049 a 1), „ყოველმა საგანმა ხომ შეიძლება ზოგჯერ განაეითაროს ენერგია, ზოგჯერ კი — არა“ (7; III 1, 201 b 7—8) და იგი, მაგალითად, „რაიმე გარეგანი დაბრკოლების არარსებობის დროს გახდება სინამდვილეში არსებული საკუთარი თავით“ (6; IX 7, 1049 a 13—14).

ენტელეზიის პრინციპი გამოთქვამს შესაძლებლობაში ყოფიერებისათვის სინამდვილეში ყოფიერების ერთგვარ ღიაობას ქმნადობის, მოძრაობის საშუალებით. ენტელეზიის პრინციპი მიეკუთვნება არსის, როგორც ასეთის, უნივერსალურ პრინციპებს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ პრინციპის შემოტანით არისტოტელე ცდილობდა „აღედგინა“ არსის ერთიანობა და ამით გადაეჭრა ჰერაკლიტეს დიალექტიკის „ფორმალურ ლოგიკასთან“ მიმართების პრობლემა. აქედან გამომდინარე, როგორი მოულოდნელიც არ უნდა იყოს, მოდალობების არისტოტელესეული გაგება პოტენციურად არსებულის ჰერაკლიტესეულ დიალექტიკაზე დაფუძნებული აღმოჩნდა.



საქმე ეხება ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მე-13 თავის ზე-  
მთ დაწვრილებით განხილული ადგილის (22 ხ 14—28) ვაგებას,  
სადაც არისტოტელე ჯერ-ერთი, ამტიციებს პირობების „არის შესაძ-  
ლებელი“ და „არის არააუცილებელი“ ტოლფასობის უთავსობას იმას-  
თან, რომ პირობა „არის შესაძლებელი“ გამომდინარეობს პირობიდან  
„არის აუცილებელი“ (ე. ი. 2. გ. და 2. ბ. მოთხოვნების ერთმანეთთან  
შეუთავსებლობას) და, მეორეც, ამტიციებს პირობების „შესაძლებე-  
ლია, რომ არის“ და „არ არის აუცილებელი, რომ არ არის“ (ე. ი.  
2.9.5. თანაფარდობის) ტოლფასობას.

ლოგიკის ისტორიკოსები სტაგირელი ფილოსოფოსის შესაბამის  
განსჯას სულ მცირე ბუნდოვნად ან აბსურდულადაც კი თვლიან, რაც  
მათი აზრით, გამოვლინდა არისტოტელეს იმ ცდის მარცხში, რომ აეგო  
მოდალური სილოგისტიკა. „არისტოტელეს მოდალური სილოგისტიკის  
ვაგება — ამტიციებს ი. ლუკასევიჩი, — თითქმის შეუძლებელია მასში  
არსებული დეფექტებისა და წინააღმდეგობების გამო“ (13, გვ. 192);  
კერძოდ, ჩვენს განსახილველ პრობლემასთან დაკავშირებით ლუკასე-  
ვიჩი წერს: „თავის თხზულებაში „განმარტებისათვის“ არისტოტელე  
შეცდომით ამტიციებდა, რომ შესაძლებლობა აუცილებლობის არარ-  
სებობას გულისხმობს... მოგვიანებით მან დაინახა, რომ ეს არ შეიძ-  
ლება სწორი იყოს, რადგან ის უშვებს, რომ აუცილებლობა თავის თავ-  
ში შეიცავს შესაძლებლობას... პრობლემის შემდგომი შესწავლის კვა-  
ლად არისტოტელე სწორ დასკვნამდე მიდის, რომლის თანახმად... თუ  
შესაძლებელია, რომ P, მაშინ არ არის აუცილებ-  
ელი, რომ არა P, თუმცა იგი არ ასწორებს თავის ადრინდელ  
შეცდომას ტექსტში თხზულებისა „განმარტებისათვის“. ეს გასწო-  
რება მოცემულია „პირველ ანალიტიკაში“, სადაც შესაძლებლობის  
აუცილებლობასთან მიმართებას აქვს ეკვივალენტობის ფორმა: შესაძ-  
ლებელია, რომ P, მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც  
არ არის აუცილებელი, რომ არა P (იქვე, გვ. 194—195).

რამდენადმე სხვაგვარად წარმოადგენს ვითარებას ი. მ. ბოხენსკო.  
იგი მართებულად თვლის, რომ ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ გან-  
სახილველ ადგილს აქვს დიდი მნიშვნელობა მოდლობებზე არის-  
ტოტელეს მთელი მოძღვრების გასაგებად; შემდეგ იგი გადმოსცემს  
2. ბ. და 2. გ. მოთხოვნების უთავსობის არისტოტელესეულ დასაბუ-  
თებას და, განსხვავებით ი. ლუკასევიჩისაგან, მართებულად აღნიშნავს,



რომ წარმოქმნილ აპორიას სტაგირიტი წყვეტს „შესაძლებლობის“ ორი მნიშვნელობის, სახელდობრ, უნილატერალური (unilateral, einseitige) და ბილატერალური (bilateral, zweiseitige) შესაძლებლობების ერთმანეთისაგან განსხვავებით; მაგრამ ამავე დროს იგი. ლუკასევიჩისებურად, თელის, რომ არისტოტელე ამ განსხვავების გასატარებლად უნილატერალურ შესაძლებლობას განსაზღვრავს, როგორც აუცილებლობის ორადს ანუ როგორც შეუძლებლობის უარყოფას, ხოლო ბილატერალურ შესაძლებლობას — როგორც „არააუცილებლობას და არაშეუძლებლობას“; ბოლოს ბოხენსკი გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ მაშინ, როცა — „პირველ ანალიტიკაში“ არისტოტელე იკვლევს ბილატერალურ შესაძლებლობას და უნილატერალურს მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიმართავს როცა სხვა გამოსავალი არაა, ტრაქტატში „განმარტებისათვის“ იგი მხოლოდ უნილატერალური შესაძლებლობის შესწავლითაა დაკავებული (მ; გვ. 56—57).

თავიდანვე აღვნიშნოთ, რომ ტერმინებს „მარტივი, ანუ უპირობო, შესაძლებლობასა“ და „აქციდენციურ შესაძლებლობას“ ჩვენ ზემოთ ვიყენებდით შესაბამისად „უნილატერალური შესაძლებლობისა“ და „ბილატერალური შესაძლებლობის“ აზრით. ასლა კი შევეცადით გავერკვეთ ი. ლუკასევიჩისა და ი. მ. ბოხენსკის გამონათქვამებში.

ი. მ. ბოხენსკის მიხედვით, უნილატერალურ შესაძლებლობას არისტოტელე ძირითადად შეისწავლის ტრაქტატში „განმარტებისათვის“, ხოლო ბილატერალურს — „პირველ ანალიტიკაში“; ი. ლუკასევიჩის მიხედვით — პირიქით. ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ამ ისტორიკოსებიდან არცერთი არაა მართალი. საკმარისია გადავთვალავთ ის ნაწილები თხზულებებისა „მეტაფიზიკა“, „განმარტებისათვის“ და „პირველი ანალიტიკა“, რომლებიც მოდალური ცნებებისადმი მიძღვნილი, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ვითარება სინამდვილეში რამდენადმე სხვაგვარია: იქ თითქმის ყველგან არისტოტელე იკვლევს მხოლოდ და მხოლოდ პოტენციურ და ბილატერალურ (აქციდენციურ) შესაძლებლობებს, რაც შეეხება უნილატერალურ (უპირობო) შესაძლებლობას, იგი არისტოტელეს მიერ ძირითადად მოიხმარება მხოლოდ როგორც ამოსავალი ცნება.

რომ თითქოს უნილატერალურ შესაძლებლობას არისტოტელე განსაზღვრავდეს როგორც აუცილებლობის ორადს (ამ თვალსაზრისის იზიარებებს ორივე ისტორიკოსი), არ დასტურდება ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ ტექსტით. ამ ცნების განსაზღვრებას არისტოტელე აყალი-

ბებს არა იმ ადგილას, რომელზეც მიუთითებენ ი. ლუკასევიჩი და ი. მ. ბოხენსკი (1; 13, 22 ხ 14—28), არამედ ოდნავ ქვემოთ (იქვე, 23 ა და 23 ბ—26), ოღონდ იქ უნილატერალური შესაძლებლობა განსაზღვრულია, როგორც შესაძლებლობის სახეობა, რომელიც აკმაყოფილებს თანაფარდობებს „შესაძლებლობა გამომდინარეობს სინამდვილიდან“ და „შესაძლებლობა გამომდინარეობს აუცილებლობიდან“, ე. ი. აკმაყოფილებს 2. ა და 2. ბ მოთხოვნებს. რაც შეეხება შესაძლებლობის, როგორც აუცილებლობის ორადის, განსაზღვრებას, როგორც ამაზე უკვე ითქვა ზემოთ, მას, არისტოტელეს მისედვით ძალა აქვს შესაძლებლობის ყველა სახეობისათვის.

ფაქტობრივად არ არის აგრეთვე სწორი ი. მ. ბოხენსკის მოსაზრება, რომ როდესაც არისტოტელე წყვეტდა ზემოთ დასმულ აპორიას, ბილატერალურ შესაძლებლობას უპირისპირებდა უნილატერალურს და ამ უკანასკნელს განსაზღვრავდა როგორც შეუძლებლობის არარსებობას. ამასთან დაკავშირებით არისტოტელე არაორაზროვნად აცხადებს: „მაგრამ ერთზეც და მეორეზეც სწორია თქმა იმისა, რომ არაა უძლეური იაროს ან იყოს — იმაზეც, რაც ნამდვილად დადის, და იმაზეც, რასაც ძალუძს დადიოდეს. არ არის სწორი ძალსდების ბოლო სახე მიეწეროს უპირობო აუცილებლობას, მისთვის პირველის მიწერა კი სწორია“ (1; 13, 23 ა 13—16).

ტრაქტატ „განმარტებისათვის“-დან განსახილველი ადგილის ანალიზისას ი. ლუკასევიჩი და ი. მ. ბოხენსკი ვერდნობიან თითქოსდა სწორ ვარაუდს, რომ არ სრულდება საერთოდ ტოლფასობა პირობებისა „არააუცილებელია, რომ არის“ და „არააუცილებელია, რომ არ არის“ აქედან მოდის ი. ლუკასევიჩის მიერ ბრალის დადება არისტოტელესათვის იმაში, რომ ის შეცდომას უშვებდა, როდესაც შესაძლებლობას განსაზღვრავდა, როგორც აუცილებლობის არარსებობას და ამავე დროს, როგორც აუცილებლობის ორადს.

იოლია ამ ვარაუდის მცდარობის ჩვენება. მართლაც, ვთქვათ „შესაძლებლობაში“ იგულისხმება ბილატერალური“ (აქციდენციური) შესაძლებლობა, ხოლო „აუცილებლობაში“ — ბილატერალური აუცილებლობა, რომელიც ბილატერალური შესაძლებლობის დუალია. მაშინ 2.10.3 თანაფარდობის თანახმად პირობა „ბილატერალურად შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „ბილატერალურად შესაძლებელია, რომ არ არის“, ამავე დროს 2.10.1 თანაფარდობის ძალით „ბილატერალურად შესაძლებელია“ ტოლფასია პირობისა „ბილა-

ტერალურად არააუცილებელი“ და, მაშასადამე, პირობა „არ არის ბილატერალურად შესაძლებელი“ ტოლფასია პირობისა „არ არის ბილატერალურად არააუცილებელი“; მაგრამ რამდენადაც პირობები „ბილატერალურად შესაძლებელია, რომ არის“ და „ბილატერალურად შესაძლებელია, რომ არ არის“ ერთმანეთის ტოლფასები არიან, პირობები „ბილატერალურად არააუცილებელია, რომ არის“ და „ბილატერალურად არააუცილებელია, რომ არ არის“ ერთი და იმავე პირობის ტოლფასები, და ამიტომ ერთმანეთის ტოლფასებიც იქნებიან (სიმბოლოურად:  $Qp \iff Q\bar{p}$ ;  $Qp \iff \bar{I}Np$ ;  $Q\bar{p} \iff \bar{I}N\bar{p}$ ;  $Qp \iff \bar{I}N\bar{p}$ ;  $\bar{I}Np \iff \bar{I}N\bar{p}$ ), რაც უნდა დაგვემტკიცებინა კიდევაც. ამრიგად, მოდალურ ცნებათა შორის ისეთებიც მოიპოვება, რომელთა უარყოფა მათ ორადებს ემთხვევა, ოღონდ უნილატერალური (უპირობო) შესაძლებლობის ცნება ასეთი არ არის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ი. ლუკასევიჩისა და ი. მ. ბოხენსკის ვარაუდი თუმცა ზოგადმართებული არ არის, შესრულებადია.

დასკვნები:

ა. არ არის სწორი თანაფარდობის „შესაძლებლობა გულისხმობს აუცილებლობის არარსებობას“ მცდარობის მტკიცება მანამდე, სანამ არ არის დაზუსტებული შესაძლებლობისა და აუცილებლობის რა სახეზეა საუბარი.

ბ. არ არის სწორი, რომ უნილატერალური და ბილატერალურ შესაძლებლობებს განასხვავებს თანაფარდობა „პირობა „შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „არ არის აუცილებელი, რომ არ არის“. მაშასადამე:

გ. შეცვლა თანაფარდობისა „შესაძლებლობიდან გამოდის აუცილებლობის არარსებობა“ თანაფარდობით „შესაძლებელია, რომ არის“ ტოლფასია პირობისა „არ არის აუცილებელი, რომ არ არის“ არ შეიძლება ნიშნავდეს ბილატერალური შესაძლებლობის ცნებიდან უნილატერალური შესაძლებლობის ცნებაზე გადასვლას.

დ. თუნდაც რომ შეცდომა იყოს ის, რასაც არისტოტელეს ი. ლუკასევიჩი შეცდომად უთვლის და თუნდაც რომ წარმოშობილი აპორია იმაში მდგომარეობს, როგორც მას ი. მ. ბოხენსკი წარმოადგენს, ამ ავტორების მიერ შემოთავაზებული საშუალება თანაფარდობათა შეცვლისა, რომელზეც წინა პუნქტში იყო საუბარი, უადგილოა და ორივე შემთხვევაში სცდება მიზანს.

გარკვეული დაურწმუნებლობა, რომელიც იგრძნობა არისტოტელეს, ზოგადად თუ ვიტყვით, ერთობ დახვეწილ განსჯაში, ალბათ, იმით აიხსნება, რომ მისთვის ცნობილი არ იყო დებულება, რომლის თანახმად შესაძლებლობის ყოველ ცნებას აქვს მასთან შეუღლებული აუცილებლობის ცნება და ამ ცნებიდან თითოეული მიიღება მეორიდან ორადის წარმოების წესით, დუალიზაციით.

#### § 4 მესამეი ანთუალი ხლომილუაზისათვის TERTIUM NON DATUR-ის მართუალუაზის პრობლეა

##### ა. პრობლემის დასმისათვის

ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მეცხრე თავში არისტოტელე სვამს პრობლემას: სწორია თუ არა, რომ ერთეული და ამასთანავე მომავალი ხლომილების შესახებ ყოველი მტკიცება და უარყოფა ჭეშმარიტი ან მცდარია? სწორია თუ არა, მაგალითად, რომ მტკიცება „ხვალ საზღვაო ბრძოლა მოხდება“ ან მისი უარყოფა „ხვალ საზღვაო ბრძოლა არ მოხდება“ ჭეშმარიტი ან მცდარია?

არისტოტელეს პასუხი ასეთია:

4.ა.1 „არ არის აუცილებელი, რომ ყოველი ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული მტკიცება და უარყოფიდან ერთი იყოს ჭეშმარიტი, მეორე კი — მცდარი, ვინაიდან იმისათვის, რაც არ არის, მაგრამ შეიძლება იყოს და არ იყოს, საქმის ვითარება ისე არ არის როგორც იმისათვის, რაც არის“ (1; 9, 1 9 ხ 1—4). მაგალითად, ერთობლივად ჭეშმარიტები არიან და ამის გამო ერთობლივად მცდარები მტკიცება „ხვალ საზღვაო ბრძოლა მოხდება“ და მისი უარყოფა „ხვალ საზღვაო ბრძოლა არ მოხდება“, რადგან, ჯერ — ერთი, ცხადია, ხვალინდელი საზღვაო ბრძოლა არ მიეკუთვნება დღევანდელი დღის მოვლენებს (ის არ არის არსი!), ხოლო მეორეც, ხვალ საზღვაო ბრძოლა შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არც მოხდეს.

ლოგიკის ისტორიკოსები 4.ა.1 მტკიცებას განიხილავენ როგორც არისტოტელეს დაეჭვებას გამორიცხული მესამეს კანონის ზოგადმართებულობაში (8; გვ. 73), (9; გვ. 41), რითაც ის გაემიჯნა დეტერმინიზმს (13, გვ. 281, 283—284), (14, გვ. 125), რამდენადაც გამორიცხული მესამის კანონი, სავარაუდოა, რომ შედეგად გვაძლევს დეტერმინიზმს, თუკი დაუშვებთ, რომ იგი მართებულია მომავალი შემ-





თხვევითი ხდომილებებისთვისაც, მაგალითად, ისეთი ხდომილებებისათვის როგორცაა საზღვაო ბრძოლა და მიწისმერა (12, გვ. 108).

მაგრამ 4.ა.1 მტკიცების ეს, ერთი შეხედვით, სრულიად დამაჯერებელი ვაგება აწყდება სრულიად გადაულახავ დაბრკოლებას: მასში უარია ნათქვამი არა მხოლოდ გამორიცხული მესამის კანონის, არამედ აგრეთვე წინააღმდეგობის (შეუძლებლობის) კანონის ზოგადმართებულობაზე; მართლაც, მასში ხომ საუბარია არა მხოლოდ იმაზე, რომ გარკვეულ პირობებში მცდარია როგორც რომელიღაც მტკიცება, ასევე მისი უარყოფა, არამედ იმაზეც, რომ ისინი იმავე პირობებში ერთობლივად ჭეშმარიტებიც არიან.

საქმე რთულდება იმითაც, რომ იმავე მეცხრე თავში არის ადგილი, რომელიც თითქოსდა აუქმებს მომავალი ერთეული ხდომილებებისათვის გამორიცხული მესამის კანონის მართებულების შესახებ თვით პრობლემის დასმას. შევადაროთ ერთმანეთს სტაგირიტის შემდეგი გამოთქმები:

4.ა.2 „იმისათვის, რაც არის და რაც მომხდარია, მტკიცებაც და უარყოფაც აუცილებლად არის ჭეშმარიტი ან მცდარი... თუმცა ასეთი ვითარება არ არის ერთეულისათვის და იმისათვის, რაც იქნება; მართლაც, რომ აქაც ყოველი მტკიცება და უარყოფა ჭეშმარიტი ან მცდარი იყოს, მაშინ აუცილებელი იქნებოდა, რომ ყოველივე ეკუთვნოდეს (ქვემდებარეს) ან არ ეკუთვნოდეს“ (1; 9, 18 a 23—25).

4.ა.3. „ასე რომ, თუკი საქმის ვითარება ყველა დროში ასეთი იქნებოდა, რომ (ერთმანეთის საწინააღმდეგო დებულებებიდან) ერთ-ერთი ჭეშმარიტია, მაშინ აუცილებელია, რომ მოხდეს სწორედ ეს; და ყოველი მომხდარისათვის საქმის ვითარება ასეთი იქნებოდა, რომ ის მომხდარია აუცილებლობით... ხოლო თუ ეს (დასკვნები) უსაფუძვლოა... მაშინ, ცხადია, რომ არა ყველაფერი არსებობს და ხდება აუცილებლობით“ (1; 9 a 1—18).

ამრიგად, ის, რაც თავიდან თითქოსდა გამოცხადებულია მხოლოდ მომავლის სპეციფიკად, შემდგომ აღიარებულია აწმყოსა და წარსულის დამახასიათებლადაც! უფრო მეტიც, უსაფუძვლობა დასკვნისა იმაზე, რომ ყველაფერი არსებობს და ხდება აუცილებლობით, არისტოტელეს აზრით დასტურდება არა მხოლოდ მომავალი ერთეული ხდომილებების ხასიათით, არამედ იმის ხასიათითაც, „რაც მოქმედებს არა განუწყვეტლივ“ (1; 9, 19 a 9), ან „რაც არა ყოველთვის არის ან არა

ყოველთვის არ არის“, ე. ი. რაც არ არის მარად აქტუალური. ამასთანავე 2.14.5 და 2.14.6 დებულებებისა და არისტოტელეს პიპოთუნის თანახმად აქტუალური არ ამოიწურება მარად აქტუალურით — არსებობენ უკვე აქტუალიზებული, თუმცა თავისი ბუნებით შემთხვევითი ხდომილებები; ასე რომ, საკითხი იმის შესახებ, თუ მაინც რა პრობლემას აყენებს სტაგირიტი ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მეცხრე თავის დასაწყისში, რჩება ღია.

არანაკლებ „უცნაური“ ჩანს არისტოტელეს შემდეგი გამონათქვამი: 4.ა.4. „ამრიგად, არსი, როდესაც ის არის, აუცილებლად არის; ზუსტად ასევე, არ-არსიც, როდესაც ის არ არის, აუცილებლობით არ არის“.

4.ა.5. „მაგრამ არა ყველა არსი არის აუცილებლობით ისევე, როგორც არა ყველა არ-არსი არ არის აუცილებლობით“.

„მართლაც, — განმარტავს სტაგირელი ფილოსოფოსი, — არ არის ერთი და იგივე (თქმა იმისა), რომ „ყოველი არსი, როდესაც ის არის, აუცილებლობით არის, და თქმა იმისა, რომ ის უპირობოდ აუცილებლად არის. ზუსტად ასეა არ-არსის-თვისაც“. (1; 9, 19 a 23—27)<sup>1</sup>, ე. ი. არ არის ერთი და იგივე თქმა იმისა, ყოველი არ არსი, როდესაც ის არ არის, აუცილებლობით არ არის, და თქმა იმისა, რომ ის საერთოდ აუცილებლობით არ არის.

ამ განმარტების თანახმად, 4.ა.4-ის შემადგენელი ორივე დებულება არისტოტელეს აღებული აქვს საყოველთაოების ინტერპრეტაციით, სახელდობრ, პირველი მათგანი — როგორც გამონათქვამი ყველა არსზე, ხოლო მეორე ყველა არ-არს-ზე. ასე რომ, 4.ა.5-ის შემადგენელი დებულებები წარმოადგენენ შესაბამისად მათ უარყოფებს, ხოლო ამის გამო მთელი ფრაზა წინააღმდეგობრივი გამონათქვამია. ლოგიკის ისტორიკოსები აღბათ იმის გამო, რომ „უფრთხილდებიან“ არისტოტელეს ავტორიტეტს, დუმილით უვლიან გვერდს ამ გარემოებას. შე მაინც ვფიქრობ, რომ სტაგირელი ფილოსოფოსი შებრალებას არ საჭიროებს, და საერთოდ, საეჭვოა, რომ ჩვეულებრივად უნაკლოდ მოქმედ ანალიზურ აღლოს ასე ეღალატა მისთვის. ამიტომ, ვივარაუდოთ, რომ ჩვენ აღბათ ხელიდან გვისხლტება რაღაც ძალზე მნიშვნელოვანი ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მეცხრე თავიდან.

<sup>1</sup> კურსივი ჩემია — (ზ. მ.) არისტოტელეს ერთი ფრაზა სამ ნაწილად, ასევე ჩემს მიერაა გაყოფილი.

„განმარტებისათვის“ მეცხრე თავის წინასწარი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მისი შინაარსის ადეკვატური გაგებისათვის აუცილებელია მოიძებნოს 4.ა.2. და 4.ა.3, 4.ა.4. და 4.ა.5 დებულებებს შორის, რათა ერთვე პოტენციური არსის სფეროს არსებობის პოსტულატსა და ქვემოთ ჩამოყალიბებულ 4.ა.6 დებულებას შორის არსებული მიმართებების სწორი ინტერპრეტაცია. დებულება 4.ა.6: „ყოველივე აუცილებლად არის ან არ არის, იქნება ან არ იქნება, მაგრამ დაუსვებელია ვამტკიცოთ, ცალ-ცალკე, რომ პირველი აუცილებელია, ან რომ აუცილებელია მეორე“ (1; 9, 19 a. 30—32).

### ბ. არააქციდენციურობის პირობები

ვთქვათ, არსის ხდომილებითი შედგენილობა ისეთია, რომ სამართლიანია დებულება 4.ა.4, ე. ი. სამართლიანია დებულებები: 4.ბ.1 „არსი, როდესაც ის არის, აუცილებლობით არის“ და 4.ბ.1\* „არარსი, როდესაც ის არ არის, აუცილებლობით არ არის“ (ცხადია, რომ პირველიდან მეორე გამომდინარეობს).

ეს დებულებები გამორიცხული მესამის კანონთან ერთად გვაძლევენ დებულებას: 4.ბ.2. ვთქვათ, არსი, როდესაც ის არის, აუცილებლობით არის; მაშინ, თუ ის არის ან არ არის, გამოდის, რომ ის აუცილებლობით არის ან აუცილებლობით არ არის, ანუ სხვა სიტყვებით: 4.ბ.2\* იმ პირობით, რომ გვაქვს 4.ბ.1, გამორიცხული მესამის ჩვეულებრივი კანონიდან გამომდინარეობს მთელი არსის არააქციდენციურობა.

ჩვენი ინტერპრეტაციით გამოთქმა „ყოველი არსი უპირობო აუცილებლობით არის, ყოველი არ-არსი უპირობო აუცილებლობით არ არის“, რაც ნაწილობრივ, თუმცა არა აშკარად 4.ა.4 და 4.ა.5 დებულებების განმარტებაშია მოცემული, ნიშნავს მთელი არსის არააქციდენციურობის მტკიცებას, ხოლო გამოთქმა „ყოველი არსი, როდესაც ის არის, აუცილებლობით არის, და ყოველი არ-არსი, როდესაც ის არ არის, აუცილებლობით არ არის“, რომელიც აგრეთვე მხოლოდ ნაწილობრივ, მაგრამ არა აშკარად იგულისხმება 4.ა.4-ისა და 4.ა.5-ის განმარტებაში, ემთხვევა 4.ბ.2 დებულებას, რომელიც თავის მხრივ, თავსებადია 4.ა.5 დებულებასთან.

რომ ჩვენი ინტერპრეტაცია ადეკვატურად ასახავს სტაგიონელი ფილოსოფოსის ჩანაფიქრს, დასტურდება მისი მსჯელობით, რომელიც

უშუალოდ მოსდევს 4.ა.4 და 4.ა.5 დებულებების განმარტებას (1; 9, 19 a 27—29) და რომელშიც უკუგდებულია არსის საყოველთაო აუცილებლობა. მაშასადამე, ამ განმარტებაშიც საყოველთაო აუცილებლობაში ნაგულისხმევია არააქციდენციურობა: ორივე შემთხვევაში ხომ ერთი და იგივე უკუიგდება!

და თუ, მიუხედავად ამისა, მიღებული იქნება 4.ბ.1, ცხადია, „დაინგრევა პროპოზიციული მოდალური ლოგიკა“ (13; გვ. 216). მაგრამ ვფიქრობთ, რომ სტაგირიტს საქმის ასეთი დასრულება თავისთავად არ შეაფოთებდა; თუკი არსის ხდომილებითი შედგენილობა მართლაც განსაზღვრული იქნებოდა 4.ბ.1 თანაფარდობით, მაშინ ხომ მოდალური ლოგიკა უსაგნო კონცეფტუალური წარმონაქმნი აღმოჩნდებოდა. არისტოტელესთვის ვადამწყვეტია ის ვითარება, რომ 2.14.2-ის თანახმად, არსის ხდომილებითი შედგენილობა ფაქტობრივად შეიცავს შემთხვევით (აქციდენციურ) ხდომილებებს მაშინ, როდესაც 4.ბ.1-ის მართებულებიდან აშკარად გამომდინარეობს ასეთების არარსებობა. „ასე რომ, — მსჯელობს სტაგირელი ფილოსოფოსი, — ან მტკიცება, ან უარყოფა აუცილებლად უნდა იყოს ჭეშმარიტი ან (აუცილებლად უნდა იყოს — ზ. მ.) მცდარი. ეს კი (თუ იგი მართებულია) იმას ნიშნავს, რომ არაფერი არ არსებობს და არ ხდება შემთხვევით და როგორც მოუწევს და ზუსტად ასევე არაფერი არ იქნება, რაც მოხდება ან არ მოხდება შემთხვევით, ყველაფერი აუცილებლობით სრულდება“ (1; 9, 18 b 4—7). სინამდვილეში კი „ზოგიერთი რამ შემთხვევაზეა დამოკიდებული... (და) შეიძლება მოხდეს სხვაგვარად და არა ასე“, „და ჩვენთვის ბევრი რამაა ცნობილი ასეთი; მაგალითად, ეს ქიტონი შეიძლება გაიჭრას...; ამნაირადვე ის შეიძლება არ გაიჭრას“ (იქვე, 19 a 19—22, 12—15). ეს იმას ნიშნავს, რომ ზოგადმართებულად ცხადდება მხოლოდ ორი თანაფარდობა 4.ა.5 და 4.ბ.2.

### გ. არაპოტენციურობის პირობები

უკუაგდო რა გამორიცხული მესამის კანონის ყველაზე ძლიერი ვარიანტი — დებულება მთელი არსის არააქციდენციურობის შესახებ, არისტოტელე თითქოს დებულობს დებულებას გამორიცხული მესამის კანონის აუცილებლობის შესახებ მის უპირობო ფორმულირებაში: 4.გ.0 „ყველაფერი აუცილებლობით არის ან არ არის, აგრეთვე იქნება

ან არ იქნება“, ან თუ შემეცნებით-თეორიულად ვიტყვი: „თუცა წინააღმდეგობის ერთი წევრი ჭეშმარიტია... არ არის (გარკვეული) ეს თუ აი ის“ (1; 9, 19 ა 28—29, 36—38). ამასთანავე, ეს დებულება თავსებადია შემთხვევითი მოვლენების 2.14.2 პოსტულატთან და უფრო ძლიერ შემდეგ მტკიცებასთანაც კი:

4.გ.1 რაღაც არის, მაგრამ შესაძლებელია არ იყოს; რაღაც არ არის, მაგრამ შესაძლებელია იყოს, ე. ი. თავსებადია 4.ბ.1 და 4.ბ.1\* დებულებების უარყოფებთან.

დებულება 4.გ.0 აშკარად ეწინააღმდეგება „ვანმარტენისათვის“ მეცხრე თავის მთავარ შედეგს — 4.ა.1 დებულებას და ამით პოტენციური არსის არსებობის პოსტულატს; მაგრამ ის, ამასთან ერთად, 2.6 დებულების თანახმად, მართებულია აქტუალური არსის სფეროში. ამრიგად, იმისათვის რომ ის გარდაიქმნას ზოგადმართებულ მტკიცებად, საკმარისია დაედოს შესაფერისი პირობა. ასეთ პირობად გამოდგება ჩვეულებრივი *tertium non datur*. რასაკვირველია, შეიძლება და შეგვეჩიხა ნებისმიერი პირობა, რომელიც მართებული იქნებოდა აქტუალური არსის სფეროში, მაგრამ პოტენციური არსის სფეროში არ სრულდება. ჩვენ შევჩერდით გამორიცხული მესამის კანონზე მეცხრე თავისთვის დამახასიათებელი ერთი ნიშნის გამო: ეს თავი მთლიანობაში აგებულია როგორც ამ კანონის სამართლიანობის ვარაუდიდან შედეგების გამოყვანა, შედეგებისა, რომლებიც *tertium non datur*-ის ნაგულისხმევი ვარიანტის მიხედვით ხან მისაღებია და ხანაც უაზრო.

ყველა ეს მოსაზრება ერთად გვკარნახობს, რომ მეცხრე თავის კონტექსტიდან ამოგლეჯილი ეს დებულება არ შეიძლება მივიჩნიოთ ისეთად, რომელსაც სტაგირელი ფილოსოფოსი მართებულად თვლიდა, და რომ მასში ის შემდეგ პირობით მტკიცებას გულისხმობდა:

4.გ.2. ყველაფერი, რაც არის ან არ არის, და აგრეთვე, რაც იქნება ან არ იქნება, აუცილებლობით არის ან არ არის, და აგრეთვე იქნება ან არ იქნება. (სიმბოლურად,  $(p \text{ ან } \neg p) \Rightarrow L(p \text{ ან } \neg p)$ ). ეს დებულება თავსებადია როგორც 4.ა.1-თან, ისე პოტენციური არსის სფეროს არსებობის პოსტულატთან.

## დ. მომავალი ერთეული ხდომილებების ყოფიერება შესაძლებლობასა და სინამდვილეში

განვიხილოთ არა ყოველთვის არსებული და არა ყოველთვის არსებული ხდომილებების ერთობლიობა. ის არის ქვეერთობლიობა აქციდენციურ, ე. ი. არააუცილებელ და არაშეუძლებელ, ან კიდევ, ისეთ ხდომილებათა ერთობლიობისა, რომელთაც ძალუძთ არსებობაც და ძალუძთ არარსებობაც. თუკი აქციდენციურ ხდომილებათა ერთობლიობას მოვაკლებთ ხდომილებებს, რომლებიც მუდამ პოტენციურად არსებობენ, აშკარაა, რომ მაშინ ეს ორივე ერთობლიობა დაემთხვევა ერთმანეთს. რამდენადაც ასეთი შემოფარგვლა სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება, მიზანშეწონილია ხელახლა განისაზღვროს შემთხვევითი ხდომილების ცნება. ამისათვის დაეადგინოთ, რომ პირობები „არის შემთხვევითი“ და „არა ყოველთვის არის არსებული და არა ყოველთვის არის არარსებული“ ერთმანეთის ტოლფასია. ასე იქცევა სტაგირელი ფილოსოფოსიც.

ვუწოდოთ ასპექტების მეთოდი არისტოტელეს სერსს — განვიხილოს ერთი და იგივე ხდომილება შესაძლებლობაში ყოფიერებისა და სინამდვილეში ყოფიერების ასპექტით.

მიეყენება თუ არა ასპექტების მეთოდი მომავალ ერთეულ ხდომილებებს, მაგალითად, ხდომილებას „ხვალ საზღვაო ბრძოლა მოხდება“? დღეს ეს ხდომილება, რასაკვირველია, ჯერ არ არის განხორციელებული, მაგრამ „ყოფიერება შესაძლებლობაში, — ამბობს არისტოტელე, — აქვს იმასაც, რაც ჯერ კიდევ არ არის: წარმოიშობა ხომ ის, რაც არ არის, მაგრამ არ წარმოიშობა ის, რისი ყოფიერებაც შეუძლებელია“ (1; 9, 19 ა 35—36) ამრიგად, ფილოსოფოსი გვთავაზობს განვიხილოთ საგანთა დღევანდელი მდგომარეობა როგორც საგანთა ხვალინდელი მდგომარეობის ყოფიერება შესაძლებლობაში, მაგალითად, როგორც ხვალინდელი საზღვაო ბრძოლის არსებობა შესაძლებლობაში. საგანთა დღევანდელი მდგომარეობის ასეთი განხილვა არსებითად განსხვავდება მისი, როგორც სინამდვილეში არსებულის განხილვისაგან: არ არის ერთი და იგივე საგანთა დღევანდელი მდგომარეობის განხილვა როგორც დღევანდელისა, ე. ი. როგორც აქტუალურისა, და მისი განხილვა როგორც საგანთა ხვალინდელი მდგომარეობის პოტენციურობისა; ნებისმიერი კითხვა ხვალინდელი საზღვაო ბრძოლის შესახებ საგანთა დღევანდელი მდგომარეობის მიმართ უად-



გილოა. მაგრამ საგანთა დღევანდელი მდგომარეობა არის ხვალინდელი მდგომარეობის სუბსტრატი იმ აზრით, რომ იგი მთლიანად განსაზღვრავს ყველა იმ ხდომილებათა ერთობლიობას, რომელთაც ენტელეხიის პრინციპის თანახმად ძალუძთ განხორციელდნენ საგანთა ხვალინდელ მდგომარეობაში; სხვანაირად რომ ეთქვათ, მომავალი წარმოდგენს აწმყოში ჩაქსოვილი შესაძლებლობების (პოტენციების) რეალიზატორს, ხოლო თვითონ აწმყო არის შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადასვლის საწყისი სტადია. მაგალითად, ხვალინდელი საზღვაო ბრძოლა პოტენციურად (სწორედ პოტენციურად და არა ენტელეხიურად) არსებობს საგანთა დღევანდელ მდგომარეობაში როგორც სუბსტრატში. მაგრამ მაშინ 2.1 განსაზღვრების თანახმად საგანთა დღევანდელ მდგომარეობაში შესაძლებლობის (სწორედ შესაძლებლობის და არა სინამდვილის) სახით არსებობს ხდომილებაც „ხვალ საზღვაო ბრძოლა მოხდება“ და მასთან ერთად ხდომილებაც „ხვალ საზღვაო ბრძოლა არ მოხდება“. ასე რომ, საგანთა დღევანდელი მდგომარეობისათვის, რომელიც განიხილება როგორც ხვალინდელი მდგომარეობის ყოფიერება შესაძლებლობაში, მართებულია ისიც, რომ ხვალ მოხდეს საზღვაო ბრძოლა და ამასთანავე ისიც, რომ ხვალ ის არ მოხდება; მაგრამ ამისავე გამო არ არის მართებული არც ერთი და არც მეორე. ამ და მხოლოდ ამ აზრით უნდა გაეიგოთ 4.ა.1, რადგან პოტენციური არსის სფეროში ხომ არაა შესრულებადი არც გამორიცხული შესაძობისა და არც წინააღმდეგობის (შუქლებლობის) კანონები.

თუმცა საგანთა დღევანდელი მდგომარეობა წინასწარ განსაზღვრავს იმ ალტერნატივათა მთელ ერთობლიობას, რომელთაც ძალუძთ განხორციელება საგანთა ხვალინდელ მდგომარეობაში, 4.გ.0-ის თანახმად იგი არ განსაზღვრავს წინასწარ მათგან ერთის რეალიზაციას და შესაბამისად არ განსაზღვრავს წინასწარ საგანთა ხვალინდელი მდგომარეობის ფაქტიურ ხდომილებით შედგენილობას; „მაგალითად, ხვალ საზღვაო ბრძოლა აუცილებლად იქნება ან არ იქნება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ხვალ საზღვაო ბრძოლა აუცილებლად მოხდება ან რომ ის აუცილებლად არ მოხდება; აუცილებელია მხოლოდ ის, რომ ის მოხდება ან არ მოხდება“ (1; 19 a 30—32). ორივე ხდომილება თანაბრად შესაძლებელია, მათთვის არსებობისა და არარსებობის შესაძლებლობა ერთნაირია (იქვე, 19 a 9—10) და ამიტომ, თუკი მხოლოდ საგანთა დღევანდელი მდგომარეობის ონტოლოგიური სტრუქტურის ცოდნას ვფლობთ და ხელთ არა გვაქვს რაიმე დამატებითი

ფაქტობრივი მონაცემები, შეუძლებელია ერთ-ერთი მათგანის დადგომის წინასწარმეტყველება.

ნათქვამი ხომ არ ნიშნავს იმას, რომ მომავალი ერთეული ხდომილებები არ შეიძლება განვიხილოთ სინამდვილეში ყოფიერების ასპექტით. არა, არ ნიშნავს, ვინაიდან, ბუნებრივია, ვივარაუდოთ, რომ მომავლის დადგომა გარდუვალია, ხოლო ჩვენ ძალგვიძს აზრობრივად მომავალში გადასვლა და მისი თითქოს აქტუალურად არსებულის განხილვა. მაგრამ მაშინ 2.5 განსაზღვრების თანახმად მომავლისათვის, რომელიც განიხილება სინამდვილეში არსებობის ასპექტით, სამართლიანია 4.ა.ნ. მაგალითად, საგანთა ხვალინდელი მდგომარეობისათვის, რომელიც აღებულია სინამდვილეში არსებობის ასპექტით, სწორია, რომ „ხვალ საზღვაო ბრძოლა აუცილებლად იქნება ან არ იქნება“, ე. ი. სწორია ან ის, რომ ის ხვალ მოხდება, ან ის, რომ ის ხვალ არ მოხდება — აქტუალური არსისთვის ხომ მტკიცება და უარყოფა აუცილებლობით უნდა იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი.

ამრიგად, მტკიცებები — (ა) სწორია ისიც, რომ ხვალ მოხდება საზღვაო ბრძოლა, და ისიც, რომ ხვალ საზღვაო ბრძოლა არ მოხდება და (ბ) სწორია ან ის, რომ ხვალ მოხდება საზღვაო ბრძოლა, ან ის, რომ ხვალ არ მოხდება საზღვაო ბრძოლა, — არ არის ერთმანეთთან უთავისი, თუკი პირველი მიეწერება საგანთა დღევანდელ მდგომარეობას, რომელსაც განვიხილავთ როგორც საგანთა ხვალინდელ მდგომარეობას შესაძლებლობაში, ხოლო მეორე — საგანთა ხვალინდელ მდგომარეობას, რომელიც განიხილება სინამდვილეში ყოფიერების ასპექტით.

ამით ჩვენ ვრწმუნდებით მომავალი ერთეული ხდომილებების მიმართ ასპექტთა მეთოდის გამოყენებადობაში და ამასთან ერთად იმაში, რომ სწორედ ამ გამოყენებაში მდგომარეობს არისტოტელეს მიერ ტრაქტატის „განმარტებისათვის“ მეცხრე თავის დასაწყისში დასმული მთავარი პრობლემის გადაჭრა.

ასპექტების მეთოდი მიეყენება აგრეთვე აწმყო და წარსულ ხდომილებებს. ასეთი გამოყენებით აიხსნება 4.ა.2 და 4.ა.3 შორის არსებული შეუთანხმებლობა.

## § 5 აუსილუაჲლი გამოადინარეოჲა

არისტოტელემ პირველმა აღმოაჩინა ბჭობისა და დასკვნის სქემების (Schēmata) არსებობა და ამით დასაბამი მისცა მეცნიერებას, რომელსაც მოგვიანებით ფორმალური ლოგიკა ეწოდა. ბჭობის





სქემის ფორმულირება შეუძლებელია ცვლადების გამოყენების გამოყენებით. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ბჭობის სქემათა აღმოჩენა და შემოღება ლოგიკაში და, რამდენადაც ცნობილია, საერთოდ მეცნიერებაში ცვლადების შემოღებას, რაც კარგად იყო გაცნობიერებული ანტიკურობაში (ალექსანდრე, ფოლოზონუსი, ამონიუსი). „ცვლადების, შემოღება ლოგიკაში არისტოტელეს ერთერთი უდიდესი აღმოჩენაა. საფიქრებელია, რომ არისტოტელეს თავისი აღმოჩენა ისეთ რაიმედ მიაჩნდა, რაც თავისთავად იგულისხმება და არაერთარ განმარტებას არ საჭიროებს“ (13, გვ. 42, 43) ამასთან დაკავშირებით საკმაოდ უცნაურად ვერს ნ. ბურბაკის მიერ სხვათაშორის გაკეთებული შენიშვნა: „ცნებებისა და მსგელობების ასოებით აღნიშვნა... შესაძლებელია არისტოტელემ მათემატიკოსებიდან აიღო“. (10, გვ. 12).

დასკვნა (სილოგიზმი), კერძოდ დარღვევა, არის „მოჩვენებითი“, „ყალბი“, „დარღვევადი“ ან „წესიერი“, „სწორი“, „დაურღვეველი“, „ზოგიერთი დასკვნა და დარღვევა ნამდვილია, სხვები კი — არა და ასეთებად მხოლოდ გვეჩვენება“. მაგალითად, სქემა, რომელიც უფლებას გვაძლევს „იმის საფუძველზე, რომ თუ არის აი ეს, აუცილებლად არის ისიც, ვიგულისხმობ, რომ თუ არის ის, მაშინ აუცილებლად არის აი ესეც“ — არის მოჩვენებითი დასკვნის სქემა; ხოლო სქემა „თუ A-ს არსებობისას აუცილებლად არის B, მაშინ თუ არ არის B, არ არის A-ც“ არის უკვე წესიერი დასკვნის სქემა (5; 1, 164 b 25—26; 5, 167 b 2—3; 5, 168 a 12; 6, 168 a 17); (2; II 2, 53 b 12—13; II 27, 70 a 29—31).

5.1. დასკვნა სწორია, თუ დანასკვი „აუცილებლობით გამომდინარეობს“ მისი წინამძღვრებიდან. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. მაშინ, როდესაც „დანასკვი არ წარმოიშობა... აუცილებლობით“, ის არის ვითომ-დასკვნა: „დანასკვი ხომ უნდა გამომდინარეობდეს მოცემული (წინამძღვრებიდან), ასე რომ ის უნდა იყოს გამოყვანილი აუცილებლობით და არა მხოლოდ მოჩვენებითად“, „რათა ის (დანასკვი — ზ. მ.) აღიარონ აუცილებლობით, თუკი აღიარებენ ამათ (წინამძღვრებს) და თანაც აღიარონ როგორც რაღაც ჭეშმარიტი, თუკი ესენი (წინამძღვრები) ჭეშმარიტია“ (2; II 2, 53 b 18; I 4, 26 a 6—7), (5; 6, 168 a 21—23), (3; I 6, 75 a 26—27).

დებულება 5.1 აშკარად სილოგიზმის განსაზღვრების უშუალო შედეგია (იხ. ზემოთ 51).

ი. ლუკასევიჩმა დაადგინა, რომ ფრაზები „აუცილებელია“, „აუცილებლობით“, „აუცილებლობის ძალით“, რომლებსაც მოხმარს არისტოტელე დასკვნის სქემათა ფორმულირებისას, როგორც გამომდინარეობისა და გამოყვანადობის მიმართების პრედიკატს, მის მიერ გამოიყენება იმავე აზრით, როგორითაც აქვამად ვიყენებთ ზოგადმართებულობის პრედიკატს მთელი სქემის (ან ფორმულის) მიმართ (13; § 4, §5). ასე რომ, დებულება 5.1 შეიძლება სხვანაირად ჩამოვყალიბოთ: 5.1\* დასკვნის სქემა ზოგადმართებულია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც წანამძღვრების ჭეშმარიტებისას ჭეშმარიტია დანასკვიც (იგულისხმება ზოგადმართებულობა აქტუალური არსის სფეროში).

გარდა ამისა, არისტოტელე მართებულად მიიჩნევს შემდეგ დებულებებს: 5.2 „პირველი ერთიანი თხრობითი შესიტყვება არის მტკიცება, მეორე — უარყოფა“; მაგრამ „არა ყოველი შესიტყვება არის თხრობითი, არამედ მხოლოდ ის, რომელშიც იგულისხმება ჭეშმარიტება ან მცდარობა“ (1; 4, 17 a 2—3; 5, 17 a 8—9) 5.3. „ყოველ მტკიცებას აქვს თავისი უარყოფა“, „ყოველ მტკიცებას უპირისპირდება უარყოფა და ყოველ უარყოფას — მტკიცება“. ამ დაპირისპირებას არისტოტელე უწოდებს წინააღმდეგობას (2; I 46, 5 b 34—35), (1; 6, 17 a 32—34); 5.4. „მცდარი სხვა არაფერია თუ არა ჭეშმარიტის უარყოფა“; „მტკიცების ჭეშმარიტების შემთხვევაში მცდარია უარყოფა, ხოლო უარყოფის ჭეშმარიტების შემთხვევაში მცდარია მტკიცება“, ან სხვა სიტყვებით, მტკიცება და უარყოფა „შეუძლებელია ერთად ჭეშმარიტი იყოს“ და შეუძლებელია აგრეთვე ორივე მათგანი იყოს მცდარი (6; IV 4, 1008 34—36; IV 6, 1011 b 13—14; IV 8, 1012 b 8—12). 5.5. ის, ვინც გამოთქვამს ორმაგ მტკიცებას „გამოთქვამს აგრეთვე თითოეულ მათგანს ცალკე, ამიტომ თუკი თითოეული მათგანი უმართებულოა, მაშინ აუცილებელია, რომ უმართებულო იყოს ეს (ორმაგი) მტკიცებაც“; „თუ... მტკიცება არის ორისგან შედგენილი ერთი დებულება, ერთი იქნება ამ მტკიცებისადმი დაპირისპირებული უარყოფაც“ (6; IV 4, 1008 a 6—7; IV 8, 1012 a 35—1012 b 2); 5.6. თუ ჭეშმარიტია ერთი მტკიცება ან მეორე და „თუ პირველი შეუძლებელია, უნდა ავირჩიოთ მეორე“ (1; 12, 21 b 22).

5.1 — 5.6 პოსტულატებიდან ადვილად შეიძლება შემდეგი დებულებების გამოყვანა, რომლებსაც არისტოტელე თავისი შრომების სხვადასხვა ადგილს აყალიბებს: დანასკვი აუცილებლობით გამომდინარეობს წანამძღვრებიდან მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც წა-



ნამძღვრების ჭეშმარიტების შემთხვევაში, ჭეშმარიტია დანასკვიც; თუ დასაბუთებულია, რომ უარყოფა არ არის ჭეშმარიტი, აუცილებლად ჭეშმარიტი იქნება მტკიცება და პირიქით — თუ უკუიგდება მტკიცების ჭეშმარიტება, სიმართლედ უნდა მივიჩნიოთ უარყოფა; თუ A-ს არსებობისას აუცილებლად არის B, მაშინ... თუ A ჭეშმარიტია, აუცილებლად ჭეშმარიტია B-ც. როდესაც ორი რამ ისეთ მიმართებაშია ერთმანეთთან, რომ თუ არის ერთი, აუცილებლად არის მეორეც, მაშინ თუკი არ არის მეორე, არ არის პირველიც; დარღვევა არის დასკვნა, რომლის დანასკვიც ეწინააღმდეგება მოწინააღმდეგის თეზისს. იქიდან რომ თავდაპირველი დაშვებიდან, რაც ეწინააღმდეგება დასასაბუთებელს, გამომდინარეობს რაღაც შეუძლებელი, უდაოდ მცდარი ანდა უაზრობა, გამომდინარეობს დაშვებულის უარყოფა, ე. .ი გამომდინარეობს ის, რისი დასაბუთებაც გვსურს. თუ დაირღვა ერთი შედეგი მაინც, ამით ირღვევა პირველად დაშვებულიც, საიდანაც შედეგებია გამოყვანილი. თუ დანასკვი მცდარია, მაშინ აუცილებელია, რომ ბჭობაში შემავალი წანამძღვრები — ყველა ან ზოგიერთი — იყოს მცდარი. თუ ორივე წანამძღვარი არის A, ხოლო დანასკვია B, მაშინ აქედან გამოდის, რომ თუ A აუცილებელია, აუცილებელია B-ც. თუ B აუცილებლად არის, როდესაც არის A, მაშინ აუცილებელია, რომ B იყოს შესაძლებელი, როდესაც შესაძლებელია A. „მეტაფიზიკის“ IX წიგნის მეოთხე თავის ბოლოს (1047 b 14—30) მოცემულია ამ დებულების დამტკიცების მონახაზი. ეს მონახაზი, თუმცა იგი შეიცავს არც თუ ცოტა უსწორობას, იმითაა საინტერესო, რომ აშკარად აგებულია ბჭობის სქემით, რომელსაც ამჟამად იმპლიკაციის შემოღების წესს უწოდებენ. მცდარი წანამძღვრებიდან შესაძლებელია ჭეშმარიტი დანასკვის გამოყვანა. თუ დანასკვი ჭეშმარიტია, არ არის აუცილებელი, რომ ყველა ან რომელიმე წანამძღვარი იყოს ჭეშმარიტი.

ყველა ეს დებულება იმითაა ერთად, რომლებიდანაც ისინი გამომდინარეობენ, არსებითად ბჭობის სქემების ფორმულირებას წარმოადგენს, ამასთან არისტოტელე მათ ისეთი ფრაზებით აყალიბებს, რომ ისინი შეიძლება გავიგოთ როგორც ლოგიკის კანონებიც და როგორც დასკვნის წესებიც.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ერთი ადგილი „პირველი ანალიტიკიდან“ (I 30, 46, a 24—27), რომელიც როგორღაც დაუსხლტა ლოგიკის ისტორიკოსების გამჭრიახ მზერას: „თუ გამოკვლევაში არაფერია გამორჩენილი იმისგან რაც ნამდვილად მიეწერება

საგნებს, ჩვენ შეგვეძლება ყველაფრისათვის, რისი დამტკიცებაც არსებობს, მოვძებნოთ იგი და წარმოვადგინოთ; ისეთ შემთხვევებში კი სადაც დასაბუთება თვით საგანთა ბუნებიდან გამომდინარე შეუძლებელია, ვუჩვენოთ ეს (შეუძლებლობა)“. ეს დებულება, რომელიც მიეკუთვნება დედუქციურ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიას, უდაოდ მოწმობს იმას, რომ სტაგირელმა ფილოსოფოსმა პირველმა დაინახა და ჩამოაყალიბა (თანაც უნაკლოდ) ორი უმთავრესი მეთოდოლოგიური პრობლემა — სისრულის პრობლემა და ამოხსნადობის პრობლემა ცოდნის ნებისმიერი სისტემისათვის, ამასთანავე დაადგინა, რომ არაწინააღმდეგობრივი და აქსიომატიზებული სისტემის სისრულიდან გამომდინარეობს ამოხსნადობა.

ბჭობის სქემების ზემოთმოყვანილი სია მოიცავს გამომდინარეობისა და გამოყვანადობის თითქმის ყველა ძირითად თვისებას. თუ ამასთანავე მხედველობაში მივიღებთ, რომ არისტოტელემ საკმაოდ გამოწვლილვით და ზუსტად აღწერა ისეთ ცნებათა დედუქციური ქცევა, როგორცაა იგივეობა, ნიშან-თვისების ქონა, კვანტორები „ყველა“ და „ზოგიერთი“, გვარის ჩართვა გვარშია, და რომ მასთან ეპოულობთ დამსაბუთებელი (დედუქციური) მეცნიერების ცნების წუნდაუდებელ განსაზღვრებას, რომელსაც ის წარმატებით იყენებს ასერტორული სილოგისტიკის აქსიომატიზაციისას, მაშინ უაღრესად უცნაურად გამოიყურება სტაგირელი ფილოსოფოსის ამ ფუნდამენტურ მიღწევათა ტრადიციად ქცეული კვალიფიკაცია, როგორც თანამედროვე (წინააღმდეგებათა, კლასთა ან პრედიკატთა) ლოგიკის შესაბამისი ნაწილების ფრაგმენტებისა. სინამდვილეში ამ „ფრაგმენტების“ მთელი ერთობლიობა უნდა დახასიათდეს როგორც დედუქციისა და დედუქციურ მეცნიერებათა ზოგადი თვისებების საკმარისად მთლიანი კონცეფცია.

ნახსენები ტრადიცია, როგორც ჩანს, ეყრდნობა უფრო ძველ, მაგრამ ამის გამო არა უფრო მართებულ, ტრადიციას, რომელსაც ლოგიკის მეცნიერების წინაშე არისტოტელეს ძირითად დამსახურებად მიაჩნია ასერტორული სილოგისტიკის მოხდენილი, თუმცა თითქმის უსარგებლო შენობის აგება, შენობისა, რომელიც მთელი „ორგანონის“ მხოლოდ მეთედ ნაწილს თუ შეადგენს.

#### მიმომიხეივალე ლიტერატურა:

1. არისტოტელე. განმარტებისათვის.
2. არისტოტელე. პირველი ანალიტიკა.

3. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. მეორე ანალიტიკა.
4. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. ტოპიკა.
5. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. სოფისტური დარღვევები.
6. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. მეტაფიზიკა.
7. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. ფიზიკა.
8. I. M. Bochenski Formale Logik, Freiburg München, 1956.
9. I. M. Bochenski Ancient Formal Logik, Amsterdam, 1957.
10. Н. Бурбаки. Очерки по истории математики, М., 1963.
11. G. H. von Wright An Essay in modal logic. Amsterdam, 1951.
12. G. H. von Wright (Г. Х. фон Райт) Детерминизм, истина и времен-  
ной параметр. «Философские науки», 1957 № 4.
13. Я. Лукасевич, Аристотелевская силлогистика с точки зрения совре-  
менной формальной логики. М. 1959.
14. I. Lukasiwicz, Selected Works, Warszawa, 1970.

## ნიკო ჭავჭავაძე

ნიკოლოზ ზურაბის ძე ჭავჭავაძე დაიბადა 1923 წლის 5 მაისს, სოფ. ყვარელში. 1930 წლიდან ოჯახთან ერთად გადმოსასლდა თბილისში, სადაც 1940 წ. დაამთავრა საშუალო სკოლა, იმავე წელს ჩაირიცხა თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. 1941 წ. გაიწვიეს ჯარში. მონაწილეობდა ომში. 1945 წ. დაუბრუნდა უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტს, რომელიც დაამთავრა 1949 წ. იმავე წლიდან მუშაობს ფილოსოფიის ინსტიტუტში უმცროს, შემდეგ უფროს მეცნიერ თანამშრომლად და დირექტორის მოადგილედ. 1967 წლიდან გარდაცვალებამდე, 1997 წლამდე იყო ამ ინსტიტუტის დირექტორი. ამავე დროს, ლექციებს კითხულობდა ჯერ კონსერვატორიაში, შემდეგ უნივერსიტეტში, ხელმძღვანელობდა აქ ესთეტიკის კათედრას. საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე — „სინამდვილის მხატვრული ასახვის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ“ — დაცვა 1954 წ., ხოლო სადოქტორო დისერტაცია თემაზე — „ესთეტიკური საგნის ბუნებისათვის“ — 1971 წ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი იყო 1979 წლიდან.

ნ. ჭავჭავაძის ნაშრომები ეძღვნება ესთეტიკის, აქსიოლოგიის, კულტურის ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებს. ესთეტიკის პრობლემებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში, რომელთაგან უმთავრესია „სინამდვილის მხატვრული ასახვის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ“ (1955), „ესთეტიკის საკითხები“ (1958), „ესთეტიკური საგნის ბუნებისათვის“ (1965), „ესთეტიკის მეთოდოლოგიისათვის“ (1977), გამოკვლეულია ხელოვნების როგორც ესთეტიკის სპეციფიკური საგნის თავისებურება. რამდენადაც ეს თავისებურება, მკვლევრის აზრით, სუბიექტისათვის ხელოვნების მიერ ასა-

სული სინამდვილის მნიშვნელობის ღირებულების გამოხატვაში მდგომარეობს, კვლევის ლოგიკას ნ. ჭავჭავაძე მიჰყავს ესთეტიკური ღირებულების და საერთოდ ღირებულების ბუნების დახასიათების აუცილებლობის გააზრებასთან. ამისათვის კი საჭირო გახდა აქსიოლოგიისა და კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების ახლებური განხილვა, რაშიც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ნ. ჭავჭავაძის ნაშრომებმა: მისმა მოხსენებამ (თანაავტორებთან ერთად) საკავშირო სიმპოზიუმზე (თბილისი, 1965) და მისმა კულტურფილოსოფიურმა გამოკვლევებმა, უწინარეს ყოვლისა მონოგრაფიამ „კულტურა და ღირებულებები“ (1984). თავის მხრივ, ღირებულების ბუნების, კულტურის არსისა და სტრუქტურის საკითხებმა, ადამიანის პრობლემისადმი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა მიდგომამ ნ. ჭავჭავაძე მიიყვანა ფილოსოფიის ბუნების აქტუალური საკითხის განხილვის აუცილებლობასთან (საკითხისა, რომელიც ქართველ ფილოსოფოსთა ახალი თაობის სხვა წარმომადგენელთა (ზ. კაკაბაძე, მ. მამარდაშვილი, ა. ბეგიაშვილი) ყურადღებასაც იქცევდა. არსებითად ამ საკითხს მიეძღვნა ნ. ჭავჭავაძის მოხსენება „პრაქტიკული გონების პრიმატი“ ვაშინგტონში გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე, რომელიც გამოქვეყნდა იქვე ღირებულებისა და ფილოსოფიის კვლევის საბჭოს ეგიდით 1994 წ. გამოცემულ წიგნში „ეროვნული იდენტობა როგორც შემეცნებისა და ზნეობის პრობლემა“. ნ. ჭავჭავაძისთვის ფილოსოფიური შემეცნების საკითხი მხოლოდ თეორიული ინტერესის საგანი არ ყოფილა. პრაქტიკული გონების პრიმატის უგულებელყოფას, თეორიული გონების გაფუტიშებას ის ჩვენი და მთელი კაცობრიობის უბედურებათა პირველ მიზეზად მიიჩნევდა, ხოლო პრაქტიკული გონების პრიმატის გაცნობიერებაში ხედავდა ხსნის იმედს. ამ რწმენას ემყარებოდა ის, როდესაც აქტიურად მონაწილეობდა ჩვენი ქვეყნის კონფლიქტებიდან გამოსავლის ძიებაში. მაგრამ პრაქტიკული გონების პრიმატი ნიკო ჭავჭავაძისთვის არ ნიშნავდა თეორიული გონების მნიშვნელობის დამცირებას, რადგან, მისი შეხედულებით, პრაქტიკული გონების პრიმატის აღიარებამდე თეორიული გონებით უნდა მივიდეთ.

ოთარ ჯიოჯი

ესთეტიკური ღირებულების ცნების ანალიზის აუცილებლობა მარქსისტულ-ლენინური ესთეტიკისათვის თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ეს ცნება თუ, უფრო ზუსტად, გამოთქმა საყოველთაოდ იხმარება ლიტერატურაში. ისიც იგრძნობა, რომ ამ ხმარებას არ უნდა პქონდეს შემთხვევითი და უკანონო ხასიათი; იგრძნობა იმიტომ, რომ ესთეტიკური ფენომენის დახასიათება ობიექტურ-საგნობრივი რეალობის ამსახველი კატეგორიებით, სულ ცოტა, არასაკმარისობის შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოსდა, თვითონ ეს ფენომენი მოითხოვდეს ჩვენგან სხვა კუთხით მიდგომას, რათა მთელი თავისი სიმდიდრე გადაგვიშალოს. ამას ვხედავთ ესთეტიკური საგნის მარტივი ანალიზიდანაც, რომელიც გვიჩვენებს, რომ იგი „ჩვეულებრივ“ საგანზე, მეცნიერული შემეცნების ობიექტზე არ დაიყვანება და რაღაც მეტს შეიცავს, რის გამო იგი სპეციფიკური ფასეულობის გრძნობას აღძრავს ჩვენში.

ამისდა მიუხედავად, ესთეტიკური ღირებულების ცნება მხოლოდ ეს-ეს არის ხდება ჩვენში რეფლექსიის საგნად<sup>1</sup>. მთავარი მიზეზი ამისა ის არის, რომ საზოგადოდ ღირებულების პრობლემა ჩვენში კარგა ხანს უკანონო პრობლემად ითვლებოდა, ხოლო ამას თავის მხრივ შედეგად ის მოჰყვა, რომ პრობლემათა ის წრე, რომელზედაც ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მთელი დარგი თუ კვლევა-ძიების მიმართულება აშენდა, ჩვენში არსებითად გაუტეხავ ყამირს წარმოადგენს. ასეთ ვითარებაში ყველა, ვინც მოინდომებს ღირებულების ამა თუ იმ სახეობაში გაერკვეს, იძულებულია თავიდან დაიწყოს — ზოგადად. მაინც მოხაზოს, თუ რა ესმის მას ღირებულების ზოგად ცნებაში. ამ გზას უნდა დავადგეთ ჩვენც.

### 1. ფაქტი და ღირებულება

საგნები და მოვლენები, რომელთაც ბუნებისმეცნიერებანი შეისწავლიან, ათასნაირად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მაგრამ ზოგიერთი ნიშნით იგივეობრივნი არიან. ასე, მაგალითად, ყოველი ეს საგანი არსებობს, განსაზღვრული ადგილი უკავია დროში და სივრცეში, ჩართულია მსოფლიო კაუზალურ ჯაჭვში. გარკვეულია თვი-

\* წიგნიდან: ესთეტიკური საგნის ბუნებისათვის, თბილისი, 1965.

<sup>1</sup> იხ. В. Тугаринов, О ценностях жизни и культуры, 1960.



სობრივად და რაოდენობრივად, ფორმითა და შინაარსით, არსებითა და გამოვლენებით და ა. შ., ერთი სიტყვით, ბუნებისმეცნიერებათა შესწავლის ობიექტებია დროულ-ვრცელად და კატეგორიულად განსაზღვრული მოვლენები, ანუ, როგორც მათ ხშირად უწოდებენ, ფაქტები, ბუნებისმეცნიერებათა ამოცანა ამ ფაქტების და მათი „ყოფა-ქცევის“ განმსაზღვრელი წესების, — კანონების შესწავლაა.

მატერიალისტური ფილოსოფიის თვალსაზრისით. ყოველი ფაქტი მატერიის არსებობის კონკრეტული ფორმაა, გამოვლენაა და, რადგან, ამავე თვალსაზრისით, მატერიისა და მისი კონკრეტული ფორმების გარდა ობიექტურ სინამდვილეში არაფერი არსებობს, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ადამიანს ფაქტებისა და მათი განმსაზღვრელი კანონების გარდა, არაფერთან შეიძლება ჰქონდეს საქმე. მით უმეტეს, რომ თვითონ ადამიანიც ერთ-ერთი ფაქტია რეალური სინამდვილისა და ისევეა ჩართული ბუნებრივ კანონზომიერებაში, როგორც ყველა სხვა ფაქტი.

დავა იმის წინააღმდეგ, რომ ადამიანი ფაქტიური სინამდვილის ერთ-ერთი წევრია და ბუნებრივი ფაქტებისათვის დამახასიათებელ კავშირ-ურთიერთობაში იმყოფება სხვა ფაქტებთან, უაზრობა იქნებოდა. მაგრამ არა ნაკლებ მცდარია იმის მტკიცება, რომ ადამიანი მხოლოდ ფაქტია და მხოლოდ ფაქტებთან ურთიერთობა განსაზღვრავს მის ცხოვრებას.

იმის ნათელსაყოფად, რომ ადამიანს თავის არსებობაში საქმე აქვს არა მარტო ფაქტებთან (და მათ კანონებთან), არამედ სრულიად სხვა ხასიათის რაღაცასთანაც, შემდეგი გარემოების გათვალისწინებაცაა საკმარისი. ადამიანი ფაქტიური სინამდვილის უბრალო შედეგი კი არ არის, არამედ თავისი მოთხოვნილებების შესაბამისად გარემოს გარდამქმნელი და ახალი, სოციალური და კულტურული სამყაროს შემქმნელიცაა. ადამიანი ცხოვრობს არა მარტო ბუნებრივ სინამდვილეში, რომელიც ადამიანამდეც არსებობდა და რომლიდანაც იგი გამოვიდა, არამედ აგრეთვე მის მიერ პირველად შექმნილ კულტურის სამყაროში. რა თქმა უნდა, შეიძლება ადამიანის ყოველგვარი ნამოღვაწარიც, მისი საქმიანობის ყოველი პროდუქტიც განვიხილოთ როგორც ფაქტი, რომელიც ბუნებისათვის დამახასიათებელ კანონზომიერებას ემორჩილება და ბუნებრივი მოვლენისდაგვარად კატეგორიალურადაა განსაზღვრული. ყველაფერი ისიც, რაც შექმნა ადამიანმა, გაკეთებულია დროის გარკვეულ მონაკვეთში და გარკვეულ ადგილას, ყველაფერს ამას აქვს

თავისი მიზეზები და შედეგები, თავისი ფორმა და შინაარსი, როდენობა და თვისობრიობა და ა. შ., მაგრამ მარტივი დაკვირვებაა საჭირო იმის შესამჩნევად, რომ კულტურული წარმონაქმნის დახასიათება ბუნებრივი ფაქტისთვის დამახასიათებელი კატეგორიებით სრულიად უკმარია და არც კი ეხება ამ წარმონაქმნს, როგორც კულტურის მოვლენას.

შევედართო, მაგალითად, ერთმანეთს მარმარილოს ლოდი, როგორც ბუნებრივი ნივთი, მისგან გამოკვეთილ ქანდაკებას. ცხადია, რომ ქანდაკებაში შენარჩუნებულია მარმარილოს ყველა ბუნებრივი, ფიზიკური და ქიმიური თვისება, ყველა მისი ბუნებრივ-კატეგორიალური გარკვეულობა, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ქანდაკება რაღაცით მეტია ყველა ამ გარკვეულობაზე და სწორედ ამ მეტით არის იგი ქანდაკება, კულტურული მოვლენა. ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ეს „მეტი“ მხოლოდ სხვა გარეგნული ფორმაა, რომელიც მარმარილოს ლოდს მისცა ხელოვანმა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, საქმე აქ მხოლოდ გარეგნულ ფორმაში არ არის. მარმარილოს ლოდი მკვდარი სხეულია, ქანდაკებაში სიცოცხლეა რაღაცნაირად ჩასახლებული, ლოდს მხოლოდ ფიზიკურ-მატერიალური შინაარსი აქვს. ქანდაკებაში სულიერი, იდეალური შინაარსიც იგულისხმება, იგი გარკვეული მნიშვნელობის, საზრისის მატარებელია; ლოდი მიზეზ-შედეგობრივად და დაკავშირებული დანარჩენ სამყაროსთან, ქანდაკება საშუალებაა რაღაცისთვის და რაღაც მიზნის მატარებელია.

ანდა მეორე მაგალითი. ხმაური, რომელსაც ბუნებაში აქვს ადგილი, სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე სიტყვა, რომელსაც ადამიანი წარმოთქვამს. სიტყვაშიც შენარჩუნებულია ხმაურის ყველა ფიზიკური ნიშან-თვისება, მაგრამ მისგან იგი პრინციპულად განსხვავდება იმით, რომ, თუ ბუნებრივი ხმაური მხოლოდ თავის თავს გვამცნობს, სიტყვა საზრისის, მნიშვნელობის, იდეალური შინაარსის მატარებელია. სიტყვა, ისევე როგორც ხმაური, მიზეზ-შედეგობრივად და ჩართული სამყაროს ფიზიკურ „კონტექსტში“, მაგრამ სიტყვად, კულტურის მოვლენად მას სრულიად სხვა „კონტექსტში“, საშუალება-მიზნის კავშირში ჩართვა და იდეალური შინაარსის შექმნა აქცევს.

მამასაღამე, როდესაც ბუნებრივი მოვლენა „იქცევა“ კულტურის ფენომენად (ქვა—ქანდაკებად, ხმაური—სიტყვად). მას ახალი ნიშან-თვისებები, ახალი განზომილება და ახალი კანონზომიერება ემატება. იგი უკვე აღარ არის უბრალოდ რეალური მოვლენა, საზრისს, მნი-

შენელობას, იდეალურ შინაარსს იძენს და ამდენად რეალურ-იდეალური ხდება. როგორც ასეთი, იგი აღარ კმაყოფილდება მიზნებზე-დეგობრივი ურთიერთკავშირით დანარჩენ სამყაროსთან და საშუალება-მიზნის განზომილებაში გადადის. იგი აღარ არის უბრალოდ ფაქტი, არამედ მეტია, სხვაა.

ნათქვამის საფუძველზე, განსხვავება ბუნებრივ ფაქტსა და კულტურის ფენომენს შორის შემდეგნაირადაც შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი. ყოველი ფაქტი უბრალოდ არსებობს და როგორც ასეთი, როგორც ბუნებისმეცნიერული შესწავლის საგანი, არ შეიძლება შეფასების ობიექტად იქცეს, ის მხოლოდ თეორიულ, ლოგიკურ მსჯელობაში გამოითქმის. ფაქტი ფაქტია, არ არსებობს ცუდი და კარგი, მოსაწონი და დასაწუნი ფაქტები; ე. წ. „შეფასებითი მსჯელობები“ მათზე არ გამოითქმის, რადგან ცნობილია, რომ ყოველი შეფასებითი მსჯელობის ზოგადი ფორმაა „A არის (ან არ არის) ისეთი, როგორც იგი უნდა იყოს“<sup>1</sup>, ხოლო სრული აბსურდია იმის თქმა, რომ რაიმე ფაქტი, ე. ი. ბუნებრივი კანონზომიერების შედეგად წარმოქმნილი მოვლენა არ არის ისეთი, როგორც იგი უნდა იყოს. ფაქტი ყოველთვის ისეთია, როგორც იგი „უნდა“ იყოს ბუნებრივი აუცილებლობის მიხედვით და ამიტომ დადებით-შეფასებითი მსჯელობაც მის შესახებ („აი ეს ფაქტი ისეთია, როგორც იგი უნდა იყოს“) უაზროა. „უნდა იყოს“ ფაქტს არ ეხება იმიტომ, რომ ფაქტი უკვე არის და უბრალოდ არის; ფაქტები არსის სფეროში „ცხოვრობენ“ და ჯერარსთან მათ საქმე არ აქვთ. ჯერარსობის პრედიკატის მიწერა უაზროა არა მარტო იმ ფაქტებისათვის, რომელნიც იყვნენ ან არიან, არამედ იმათთვისაც, რომლებიც ჯერ არ არიან, მაგრამ იქნებიან. აბსურდულია მოთხოვნა „უნდა (ე. ი. ჯერ არს) მოხდეს მთვარის დაბნელება“. მთვარის დაბნელება, თუ ის მოსახდენია, მოხდება ბუნებრივი აუცილებლობით, ყოველგვარი ჯერარსული მოთხოვნის გარეშე.

სამაგიეროდ კულტურის მოვლენების მიმართ შეფასებითი მსჯელობანი, ჯერარსის თვალსაზრისის სავსებით კანონიერია და სწორედ იმიტომ, რომ ეს მოვლენები საზრისის მატარებელნი, იდეალ-რეალური, საშუალება-მიზნის კავშირში ჩართულნი არიან. მიზანი სწორედ ის არის, რაც უნდა მიღწეულ იქნეს, იდეალური მიზნის

<sup>1</sup> იხ. Б. Кроче, О т. и. суждениях ценности «Логос», кн. II, 1910, стр. 20.

შესრულების საშუალებად და აი ეს საშუალება ან გამოდგება მიზნის მისაღწევად, ან არა. მიზანი შეიძლება კარგად განხორციელდეს და შეიძლება ცუდად (თუმცა კი ჯერ არს, რომ იგი კარგად იქნეს განხორციელებული, როგორც მიზანი, იგი ამას მოითხოვს). სწორედ ამიტომ ამ სფეროსთვის საგანგებოდ მორგებულია „შეფასებითი მსჯელობები“: სიტყვა (ან სიტყვათა კომპლექსი) ვარგა ან არ ვარგა იდეალური საზრისის გამოსათქმელად, ქანდაკება ან მოსაწონია, ან დასაწონი, საერთოდ კულტურული წარმონაქმნი ან ისეთია, როგორც უნდა იყოს, ან არა.

ის, რის მიმართაც „შეფასებითი მსჯელობა“ კანონიერია, — (რაც მოსაწონია ან დასაწონი, კარგია ან ცუდი, ისეთია, როგორც უნდა იყოს ან ვერ არის ისეთი) — ღირებულ მოვლენად, ღირებულების მქონედ იწოდება. ეს კი ნიშნავს, რომ კულტურის მოვლენა ბუნების ფაქტისაგან ღირებულად ყოფნით, ღირებულებასთან ნაზიარობით განსხვავდება. და რაკი ადამიანი მხოლოდ ბუნების ნაწილი კი არა, არამედ აგრეთვე კულტურის სამყაროს მოქალაქეც არის, ამიტომ მას მარტო ფაქტებთან კი არ ჰქონია საქმე, არამედ აგრეთვე ღირებულებებთანაც.

უკვე ნათქვამიდანაც ნათელია, რომ ღირებული საგანი და თვითონ ღირებულება არ არის ერთი და იგივე. ყოველი ღირებული საგანი (კულტურის მოვლენა), ერთი მხრივ, ფაქტია, რეალური სინამდვილის მოვლენაა. ბუნებრივი ნივთისაგან იგი „მხოლოდ“ იმით განსხვავდება, რომ სხვა განზომილებაშიაც არის ჩამდგარი, მიზნობრიობის, ჯერარსობის, იდეალურის სფეროს არის ნაზიარები. ღირებულება კი ისაა, რაც უნდა „მიემატოს“ ბუნებრივ ფაქტს, რომ ეს უკანასკნელი კულტურის მოვლენად, ღირებულ საგნად იქცეს. იმისათვის, რომ ფაქტი ღირებულ საგნად მოგვევლინოს, სხვა სამყაროში, კულტურის სფეროში გადავიდეს, მას უნდა მიემატოს ის, რაც მას არა აქვს, ან, რაც იგი არ არის (წინააღმდეგ შემთხვევაში მას ბუნებიდან კულტურაში გადასვლაც არ დასჭირდებოდა). მაშასადამე, ღირებულება არის ის, რაც არ არის ფაქტი, მას არ ახასიათებს ის ნიშნები, რომლებიც არსებითია ფაქტისათვის და მის ფაქტიურობას განსაზღვრავს. მეორე მხრივ, ღირებულებას, სავარაუდებელია, აქვს ის ნიშნები, რომლებიც ქმნიან კულტურული მოვლენის განსხვავებას ბუნებრივი ფაქტისაგან, იგი ხასიათდება იმ თვისებებით, რომლებიც ქმნიან კულტურული მოვლენის „ნამატს“ ბუნებრივ ფაქტთან შედარებით.

ფაქტის უარსებითესი ნიშანი ის არის, რომ იგი არსებობს და კერძოდ, დროში და სივრცეში არსებობს. ის, რაც არსებობს დროში და სივრცეში უკვე არის ფაქტი. მაშასადამე არსებობა, ყოველ შემთხვევაში დროულ-ვრცეული (თუ კი სხვანაირი არსებობა დასაშვებია) ღირებულებას არ მიეწერება. ღირებულება არის ის, რაც არ არსებობს. არ არსებობს, მაგრამ ღიდი ძალა კი აქვს — იგი არარაობა კი არ არის, არამედ იმდენად ძლიერი რამაა, რომ ახალი, კულტურის სამყაროს შექმნა შეუძლია. ფაქტს რომ არარაობა მიეწმატოთ, ისევე იმავე ფაქტს მივიღებთ, ღირებულების მიმატება კი ფაქტს კულტურის მოვლენად აქცევს. ე. ი. ღირებულება არც არის ყოფილა (დროულ-ვრცეული) და არც არარაობა. მაშ, რაღაა იგი? ამ კითხვაზე ზემოთ უკვე იყო პასუხი ნაგულისხმევი — ღირებულება არის ის, რაც არ არსებობს, მაგრამ უნდა იყოს. იგი ჯერარსია.

ფაქტი რეალური სინამდვილის მოვლენაა და პირუკუ, ყოველი რეალური მოვლენა ფაქტია. მაშ, ღირებულება არ არის რეალური, იგი ირეალურია, რეალურის საპირისპიროა და ე. ი. იდეალურია, რადგანაც სწორედ იდეალური შინაარსით, საზრისით, მნიშვნელობით გამოდრება აქცევს ბუნებრივ ფაქტს კულტურის მოვლენად.

ყოველი ფაქტი რეალური სინამდვილის მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვშია ჩართული; ყოველი ფაქტი გარკვეული მიზეზების შედეგია და თვითონაც მიზეზობრივად მოქმედებს სხვა ფაქტებზე. ამ დებულების შებრუნებაც შეიძლება: ის, რაც მიზეზობრივად არის გაპირობებული და რასაც მიზეზობრივად შეუძლია მოქმედება — რეალური სინამდვილის ფაქტია, ბუნებრივი მოვლენაა. მაშასადამე, ღირებულება, როგორც ფაქტის საპირისპირო, არ შეიძლება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის წვერი იყოს. მას რომ მიზეზი ჰქონდეს (იგულისხმება რეალური, ბუნებრივი, ფაქტიური მიზეზი) ისიც ფაქტი იქნებოდა, რადგან ფაქტიური მიზეზები მხოლოდ ფაქტიურ შედეგებს იწვევენ. მას არც მიზეზობრივი ზემოქმედება შეუძლია, რადგან ამისთვის მას რეალობა და არსებობა აკლია, ხოლო არარსებული და არარეალური მიზეზი, რა თქმა უნდა, ვერავითარ შედეგს ვერ გამოიწვევს. მაგრამ თუ მას არაფრის გამოწვევა არ შეუძლია, როგორღა აქცევს მისი „მიმატება“ ფაქტს კულტურის მოვლენად? ცხადია, რომ მას რაღაცნაირად უნდა შეეძლოს მოქმედება, რაღაც ძალა უნდა ჰქონდეს, მაგრამ არა რეალური მიზეზის ძალა, არა რეალური მოქმედება, არამედ სრულიად სხვა ხასიათის უნარი, იგი

ხომ იდეალური და ჯერარსულია და, მაშასადამე, მისი „მოქმედება“ ჯერარსული და იდეალური უნდა იყოს. იგი უძრავი მამოძრავებელია, თვითონ უმოქმედო, მაგრამ მოქმედების გამომწვევი. ასეთი რამ ძველთაგანვეა ცნობილი (პლატონისა და არისტოტელის დროიდან) — იგი მიზანია. ბუნებრივი ფაქტი კულტურულ მოვლენად რომ იქცევა, იგი ხომ, როგორც ზემოთ ითქვა, მიზეზ-შედეგობრივ კავშირთან ერთად, საშუალება-მიზნის „კონტექსტში“ ერთეობა. მაშასადამე, ღირებულების „მოქმედება“, მისი ძალა საშუალება-მიზნის კატეგორიით უნდა იქნეს მოაზრებული.

ღირებულება არის ის, რაც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს<sup>1</sup>, მნიშვნელობს როგორც იდეალური, ჯერარსული მიზანი. რეალური მიზეზისაგან იდეალური მიზანი იმითაც განსხვავდება, რომ მას უშუალო ზემოქმედების მოხდენა ფაქტიურ სინამდვილეზე არ ძალუძს. ბუნებაზე ზემოქმედება მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ იქნება რეალური გამაშუალებელი აგენტი, რომელიც მას მიზნად აღიარებს, გამოიყენებს რეალურ-ბუნებრივ მოვლენებს მისი განხორციელების საშუალებებად და ამდენად აქტუალურ ძალად აქცევს მას. ასეთი აგენტი ადამიანია, რომელსაც და მხოლოდ რომელსაც შეუძლია გაიგოს და დააფასოს ღირებულებანი და ამავე დროს, როგორც რეალური სამყაროს მოქალაქემ და რეალური მიზეზობრივი ზემოქმედების უნარის მქონემ, გამოიყენოს გარემოსი და თავისი საკუთარი ძალები მათი განხორციელების საშუალებებად. ღირებულების განმასხორციელებელი, ე. ი. კულტურის, როგორც ბუნებისაგან განსხვავებული სამყაროს, ზემოქმედი მხოლოდ ადამიანია — კულტურა ხომ ადამიანის ნაამაგდარს, ბუნების საძირკველზე ადამიანის მიერ აგებულ შენობას ეწოდება. მაშასადამე, ღირებულების არსებობა თუ დროულ-ვრცულ-კაუზალურ სინამდვილეში მის არარსებობას ნიშნავს, მისი მნიშვნელობა, მისი იდეალური ჯერარსობა იმის მაუწყებელია, რომ იგი ადამიანისთვის მნიშვნელობს. ადამიანის მიზანს უნდა წარმოადგენდეს. ის არ არსებობდა ბუნებაში ადამიანის გაჩენამდე (და, ცხადია, არც მნიშვნელობდა — მნიშვნელობა ხომ საზრისის ქონებას გულისხმობს და აქ მიზნად აღიარებას მოითხოვს — ვისთვის უნდა ემნიშვნელოდა მას და ვის უნდა ეღიარებინა იგი მიზნად?), და აი ადამიანმა მოი-

<sup>1</sup> ასე განსაზღვრა ეს ცნება ლოტცემ, რომელმაც შემოიტანა იგი ფილოსოფიაში.



ტანა თან იგი, რათა კულტურულ ექმნა გარემო და თავისი თავი, ექ-  
ცია თავი ადამიანად და გარემო — თავის საკადრის სოციალურ-კულ-  
ტურულ სამყაროდ. რაკი ღირებულება მნიშვნელობს მხოლოდ ადამიან-  
ისათვის, რაკი მხოლოდ ადამიანი ხედავს მას და შემოაქვს იგი სინა-  
მდვილეში, ახორციელებს მას, ალბათ უნდა ვიფიქროთ, რომ ღირე-  
ბულება ადამიანის კუთვნილება, მისი სპეციფიკური არსების დამახა-  
სიათებელი კატეგორია ყოფილა. ამიტომ ღირებულების არსების გა-  
საგებად ადამიანთან მისი მიმართების განხილვაა აუცილებელი.

## 2. ადამიანი და ღირებულება. საზოგადო-ღირებულება და მიზან-ღირებულება

ფაქტისაგან ღირებულების განსასხვავებლად ჩვენ ადამიანზე და  
მის საზოგადოებრივ-კულტურულ საქმიანობაზე მითითება დაგვჭირ-  
და. აღინიშნა ისიც, რომ ფაქტებს თავისთავად, სანამ მათ ადა-  
მიანის ხელი შეეხებოდეს, არავითარი ღირებულება არ გააჩნიათ და  
არც შეიძლება გააჩნდეთ. ნათქვამი იყო ისიც, რომ სწორედ და მხო-  
ლოდ ადამიანს შეუძლია შეიტანოს ღირებულება ფაქტების სამყარო-  
ში, რომ მხოლოდ ადამიანის მიერ აგებულ კულტურის სამეფოში  
ხდებიან ღირებულნი რეალური მოვლენები, ან, სხვა სიტყვებით რომ  
ვთქვათ, რეალური მოვლენა მხოლოდ ადამიანისა და მის მიერ შექმნი-  
ლი კულტურის მიმართ შეიძლება იყოს ღირებული ან არაღირებული.  
ნიშნავს თუ არა ეს, რომ თვითონ ღირებულების წყაროდ ჩვენ ადა-  
მიანი უნდა მივიჩნიოთ, რომ ღირებულება, როგორც ასეთი, ადამიანის  
ნაწარმოებად უნდა ვიგულოთ?

ერთი შეხედვით, ამ კითხვაზე მხოლოდ დადებითი პასუხის გაცემა  
შეიძლება. თუ ადამიანამდელ, ადამიანის გარეშე არსებულ ბუნებაში  
არც ღირებული საგნები და არც ღირებულება არ არსებობენ, მაშინ,  
ცხადია, ისინი ადამიანს მოუტანია ამ ქვეყნად და რაკი ბუნებიდან  
ადამიანი ღირებულებას ვერ გამოიტანდა, მას იგი თავისთავიდან უნდა  
გამოეყვანა, თვითონ უნდა შეექმნა.

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მრავალი საბუთის მოტანა შეიძლე-  
ბა. თუნდაც ის საყოველთაოდ ცნობილი გარემოება, რომ საზოგადო-  
ებრივი განვითარების კვალდაკვალ იცვლება (და ხშირად საპირისპი-  
როში გადადის) მორალური ნორმები და ესთეტიკური გემოვნება  
(რომლებიც სათანადო ღირებულების აღიარებას გულისხმობენ), რომ

განსხვავებულ ხალხებს განსხვავებული, ხოლო დაპირისპირებულ კლასებს საპირისპირო პოლიტიკური, უფლებრივი, ეთიკური და სხვა ასეთი იდეალები აქვთ, — უკვე ეს გარემოება შეიძლება მივიჩნიოთ იმის დამამტკიცებელ საბუთად, რომ ღირებულება ადამიანისმიერია, მისი ნამოღვაწარია. ღირებულება არის, მაშასადამე ის, რასაც ადამიანი დასახავს ასეთად და რის მიხედვითაც შეეცდება მოაწყოს თავისი ცხოვრება. ყოველი ადამიანი (ან ადამიანთა კოლექტივი) თვითონ ქმნის ღირებულებათა სისტემას და ცდილობს განახორციელოს ეს ღირებულებანი ცხოვრებაში. კაპიტალისტისათვის, მაგალითად, უმადლესი ღირებულება მოგებაა, ამ უკანასკნელს უმორჩილებს იგი ყველა სხვა ღირებულებასა და ყველა საშუალებით ცდილობს ამ თავისი ღირებულების იერარქიის მიხედვით ქვეყნის მოწყობას. მუშათა კლასისათვის უმადლესი ღირებულება არის ექსპლუატაციისაგან თავისუფალი საზოგადოება, რომლისთვისაც ბრძოლაში ხედავს იგი თავის ამქვეყნიურ დანიშნულებას.

თითქოსდა ყველაფერი ნათელია და მარტივი, საზოგადოების ისტორია ნამდვილად, ფაქტობრივად ასაბუთებს იმას, რომ ადამიანებს დღემდე არ ჰქონიათ ღირებულებათა საყოველთაოდ აღიარებული სისტემა, რომ ისტორიაში დღემდე არსებული პოლიტიკური, მორალური, რელიგიური და სხვა ასეთი სისტემები, რომლებშიც შესაბამისი ღირებულებათა იერარქიები იყო განხორციელებული, ადამიანთა მოდგმის რასობრივად, ეთნიკურად, კლასობრივად თუ თაობრივად განსხვავებული ჯგუფების სუბიექტური ინტერესების გამოხატულებას წარმოადგენდა. ეს ფაქტია, რომ ერთსა და იმავე რაიმეს ზოგი ადამიანი უმადლეს დადებით ღირებულებად მიიჩნევს, ზოგი უარყოფით ღირებულებად თვლის. მორწმუნის თვალში ღმერთი უმადლესი ღირებულებაა, ათვისტის თვალში კი უარყოფითი ღირებულება. კომუნისტისათვის მსოფლიო რევოლუციას უდიდესი ღირებულება ექნება, ბურჟუაზიისათვის ეს უდიდესი ბოროტებაა.

როგორც ვთქვი, ყველაფერი ეს ფაქტებია, მაგრამ მეტად თავისებური ფაქტები — მათში ადამიანების ფაქტიურ ურთიერთობაზეა ლაპარაკი ღირებულებებთან. ზემოთ ითქვა, რომ ფაქტებისა და მათი ურთიერთობების მიმართ მხოლოდ თეორიული მსჯელობები გამოითქმის, შეფასებითი მსჯელობა აქ უადგილოა. მაგრამ ისეთი ფაქტები, რომლებშიც ღირებულებასთან მიმართებაა ნაგულისხმევი, უკვე კულტუ-



რის მოვლენებია და მათზე შეფასებით მსჯელობას ყველა უფლება აქვს.



კაპიტალისტს მოგება მიაჩნია უმაღლეს ღირებულებად, ხოლო მუშას — თავისუფალი შრომის სამყარო. ფაქტიურობის თვალსაზრისით, ორივე ეს ამბავი ტოლძალოვანია, ორივე ფაქტია, ორივე რეალური მოვლენაა, ორივეს ნამდვილად აქვს ადგილი ამ ქვეყნად, მაგრამ ღირებულებითი თვალსაზრისით ეს ორი „ფაქტი“ სრულიად არ არის ტოლფასოვანი, განა მუშისა და კაპიტალისტის თვალსაზრისები ერთნაირად ღირებულია? მსჯელობები: „კაპიტალისტები ფიქრობენ, რომ უმაღლესი ღირებულება არის მოგება „და“ მუშები, ფიქრობენ, რომ უმაღლესი ღირებულება არის თავისუფლება“ — შეიძლება ერთნაირად იყვნენ ჭეშმარიტნი, მაგრამ სრულიად შეუძლებელია, რომ ის, რასაც ისინი ფიქრობენ, ერთნაირად იყოს ღირებული. ამ ორი საპირისპირო კლასის მიერ აღიარებულ ღირებულებათაგან მხოლოდ ერთ-ერთი შეიძლება იყოს მართლაც ღირებულება, ხოლო მეორე — მისი უარყოფა, რადგანაც, ერთის რეალიზაცია მეორეს გამორიცხავს.

ღირებულებათა კონფლიქტს, საპირისპირო ღირებულებათა შეჯახებას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს არა მარტო სხვადასხვა ადამიანთა ურთიერთობისას, არამედ ერთსა და იმავე ადამიანშიც. მაგალითად, კონფლიქტი მოვალეობასა და გრძნობას შორის, რაც ასე ხშირად ასახულა ლიტერატურაში, ამისი ერთ-ერთი გამოვლენაა, მაგრამ ყოველი ასეთი კონფლიქტი გადაჭრას მოითხოვს — უფრო მაღალი ღირებულებისადმი უფრო დაბალის დამორჩილებას ან ნამდვილი ღირებულების აღიარებასა და მოჩვენებითის უკუგდებას.

ყველაფერი ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ღირებულებათა სფეროში შეიძლება ვილაპარაკოთ ნამდვილ და მოჩვენებით, ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ღირებულებებზე, ასე რომ არ იყოს, ღირებულებათა სფეროში სრული რელატივიზმი და სუბიექტივიზმი უნდა გველიარებინა, ხოლო იქ, სადაც ყველა ურთიერთგამომრიცხავი ღირებულება ერთნაირად არის მიჩნეული ღირებულებად, სადაც ყველაფერი ღირებულია, ნამდვილად არაფერი აღარ არის ღირებული<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> ეს ჯერ კიდევ სოკრატემ დაასაბუთა სოფისტებთან ბრძოლაში. შეიძლება ცოდნაზე ზნეობის „დაყვანის“ ნამდვილი აზრი და სოკრატეს უდიდესი დეაწლი ფილოსოფიაში იმაში მდგომარეობდა, რომ მან აჩვენა, რომ ღირებულებითი ცნებების ლოგიკას ბუერი რამ აქვს საერთო ცოდნის ლოგიკასთან.

მაშასადამე, ადამიანთან ღირებულების ან, უფრო ზუსტად, ადამიანისა და ღირებულების მიმართება არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე მარტივად, თითქოს ღირებულება ადამიანის ნებისმიერად შექმნილი რამ იყოს ანდა მისი ფაქტიური საზოგადოებრივ-ისტორიული მდგომარეობის უბრალო გამოსატულებას წარმოადგენდეს. ვიმეორებ, ღირებულება ძალიან მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანთან, მაგრამ ამ კავშირის ცალმხრივად წარმოდგენა, ღირებულების მიჩნევა ადამიანის შექმნილად, მართებული არ უნდა იყოს. საკითხი უფრო ფუნდამენტურ განხილვას მოითხოვს.

ზემოთ ნათქვამი იყო, რომ ღირებულებაზე ლაპარაკი, ღირებულების ძებნა შეიძლება მხოლოდ იქ, სადაც მოვლენები საშუალებისა და მიზნის კავშირში ერთვიან (ადამიანის საზოგადოებრივ-კულტურული მოღვაწეობის წყალობით). რას შეიძლება წარმოადგენდეს ღირებულება ადამიანისათვის — საშუალებას თუ მიზანს? რა არის ღირებულება — საშუალება, რომლითაც ადამიანი მტკიცდება საგნობრივ სამყაროში, ბატონდება ბუნებაზე და ქმნის თავის სამეფოს, თუ მიზანი, რომლისთვისაც ის იბრძვის, რომლის განხორციელება მას თავის არსებობის გამართლებად მიაჩნია?

ბუნების სხვა მოვლენებისაგან ადამიანი იმით განსხვავდება, რომ თავისი გარემოს მიმართ იგი მიზანდასახულად მოქმედებს. უკვე თავისი ბუნებრივი არსებობის შენარჩუნებისათვის, თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის იგი მიმართავს გარემოს, გამოიყენებს, მოიხმარს მას. მოიხმარს საგნებს ან უშუალოდ ბუნების მიერ ბოძებული სახით, ან გარდაქმნის მათ თავისებურად. ორივე შემთხვევაში ეს საგნები ახალ თვისებას იძენენ — ღირებული ხდებიან, სახმარ ღირებულებად იქცევიან. სახმარი ღირებულების მქონე საგანი საშუალებაა ადამიანის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. მიზანი აქ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაა და, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანის არსებობის შენარჩუნება. შეიძლება ადამიანი მიზნად დაისახოს სახმარ ღირებულებათა შექმნა, წარმოება, მაგრამ ეს მხოლოდ მისი საკუთარი სუბიექტური მიზანი იქნება, თანაც მისთვისვე დაქვემდებარებული ხასიათის მქონე მიზანი — ნორმალური ადამიანი, ალბათ, იმისთვის დაისახავს მიზნად სახმარ ღირებულებათა წარმოებას, რომ რაღაც უფრო მეტსა და მაღალს მიაღწიოს. საზოგადოდ ადამიანებისათვის კი ასეთი „თვითმიზნური“ წარმოება სახმარი ღირებულებისა მხოლოდ მაშინ იქნება გამართლებული, თუ არსებობს მოთხო-

ენილება ამ საგნებზე და, მაშასადამე, თუ ეს საგნები ამ მოთხოვნი-  
ლებათა დაკმაყოფილების საშუალებას წარმოადგენენ.

ცნობილია, რომ სახმარ ღირებულებათა წარმოება რთული საზო-  
გადოებრივი პროცესია, რომელშიაც საშუალებათა და მიზანთა ჯაჭ-  
ვის მრავალი რგოლი შეიძლება გავარჩიოთ. ასე, მაგალითად, ყოველი  
წარმოებისათვის წარმოების საშუალებებია საჭირო, რომელნიც თავის  
მიზნობრივ დანიშნულებას წარმოების პროცესში, „აქტში“ ასრულე-  
ბენ, შრომის ორგანიზაციის საზოგადოებრივი ინსტიტუტებიც საშუ-  
ალებებია წარმოების უკეთ მოწესრიგებისათვის, თვითონ საზოგადო-  
ებრივი წარმოებაც საშუალებაა საზოგადოების მოთხოვნილებების და-  
მაკმაყოფილებელი პროდუქტების შექმნისათვის და ა. შ. მაგრამ  
მთლიანად და ზოგადად რომ ავიღოთ, ის, რასაც სახმარი ღირებულე-  
ბა აქვს — საშუალებაა, ხოლო ადამიანი — მიზანი. ყველა ასეთ ღირე-  
ბულებას, რამდენადაც ისინი ადამიანის საარსებო საშუალებების ნი-  
შან-თვისებას წარმოადგენენ, შეიძლება საშუალება-ღირებულებანი  
ვუწოდოთ, ყველაფერი იმას, რასაც ადამიანი გამოიყენებს თავისი  
არსებობის შენარჩუნებისა და განმტკიცებისათვის, აქვს საშუალების  
ღირებულება, ღირებულია იმდენად (და მხოლოდ იმდენად), რამდენ-  
ადაც იგი ასეთ საშუალებად გამოდგება.

ასეთი საშუალება-ღირებულებანი მთლიანად და თავიდან ბო-  
ლომდე ადამიანზე, მის კერძო, სუბიექტურ განსაზღვრულობაზე არიან  
დამოკიდებული. რა თქმა უნდა, საგანს უნდა ჰქონდეს გარკვეული  
ფიზიკურ-ქიმიური თვისებები, რომ იგი ამა თუ იმ მოთხოვნილების  
დასაკმაყოფილებლად, ადამიანის ამა თუ იმ საშუალებად გამოდგეს —  
ქარი, მაგალითად, შიმშილის მოსაკლავად არ გამოდგება და ჭექა-  
ქუხილი წყურვილისა, — მაგრამ ღირებულებას მას მისცემს მხოლოდ  
ადამიანის ამა თუ იმ მოთხოვნილების ველში მოხვედრა, ღირებულე-  
ბის შექმნას საგანი ადამიანს უნდა უმადლოდეს.

ამოწურავს თუ არა საშუალება-ღირებულებათა კლასი ღირებუ-  
ლებათა სფეროს? თითქოს უნდა ამოწურავდეს, ერთი გამონაკლისით  
— თვითონ ადამიანით. ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს ყველაფრის მო-  
თხოვნილება. ყველაფერი შეიძლება გამოიყენოს საშუალებად, გარდა  
ერთი გამონაკლისისა — თვითონ ადამიანისა. მართალია, ისტორიაში  
არაერთხელ გამოუყენებიათ ადამიანები საშუალებად სხვა ადამიანის  
მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, მაგრამ ჯერ კიდევ კანტი მი-  
იჩნევდა ასეთ დამოკიდებულებას ადამიანთან ამორალურად და დღეს

კი მოწინავე კაცობრიობა იბრძვის იმისათვის, რომ ადამიანები ერთ-მანეთისათვის მიზნებს წარმოადგენდნენ.

ადამიანი რომ სხვა ადამიანისათვის არ უნდა წარმოადგენდეს საშუალებას, რომ ასეთი ვითარება ამორალურია, ეს ცხადია, მაგრამ ვნახოთ, სწორია თუ არა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ადამიანი არის უმაღლესი ღირებულება, რომლის მიმართ ყველა სხვა ღირებულებანი საშუალებად უნდა იქნენ მიჩნეული.

თუ სწორია ღებულება, რომ ადამიანი არის უმაღლესი ღირებულება, მიზან-ღირებულება, და ყველა დანარჩენი ღირებულება საშუალებაა მისთვის, მაშინ, ცხადია, ადამიანი უნდა მივიჩნიოთ ყველაფრისთვის ღირებულების მიმცემად, ყველაფრის ღირებულების წყაროდ. ეს კი, როგორც წელან ითქვა, რელატივიზმსა და სუბიექტივიზმს, ე. ი. ყოველგვარი ღირებულების უარყოფას, გაუქმებას მოგვცემს.

რომელი ადამიანი მივიჩნიოთ უმაღლესი ღირებულების მატარებლად — ლუარსაბ თათქარიძე თუ ილია ჭავჭავაძე, დანტესი თუ პუშკინი, პიტლერი თუ თომას მანი, თუ ნიცშეს „ზეკაცი“, რომელიც მოვა, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა დადგება და დაგვიდგენს ღირებულებათა ახალ იერარქიას? ანდა რას ნიშნავს, რომ ადამიანი არის თვითმიზანი, რა არის ადამიანში ის, რის მიმართაც ყველა დანარჩენი ღირებულება საშუალებად უნდა მივიჩნიოთ?

მისი ბიოლოგიური არსებობა? ლუარსაბ თათქარიძემ, რომელმაც ბიოლოგიურ არსებობას დაუმორჩილა ყველა დანარჩენი ღირებულება, კაცის, ადამიანის სახელის ტარების უფლება დაკარგა, როგორც ჩანს, ეს ჩვენი არსებობა, ჩვენი ბიოლოგიური სიცოცხლე საშუალება ყოფილა რაღაც უფრო მაღალი მიზნისათვის. თორემ, იგი, როცა ღირებულებათა იერარქიის სათავეში მოექცა, საზიზღრობად იქცა. თავისთავად სიცოცხლე რომ ღირებულებათა, ეს არ შეიძლება ეჭვს იწვევდეს, მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როცა სათანადო ადგილი უკავია ღირებულებათა იერარქიაში, როცა ის საშუალებადაა განხილული და არა თვითმიზნად, თორემ საშუალების წარმოდგენა მიზნად ხომ ღირებულებათა აღრევის მეტს არაფერს მოგვცემს.

იქნებ ადამიანის სოციალურ არსებაში უნდა ვეძებოთ ის, რისთვისაც ყველა დანარჩენი საშუალების ღირებულებისაა? მაგრამ ვანა საზოგადოებრივი ცხოვრება, სოციალური ინსტიტუტები ადამიანისათვის არ არსებობენ? ვანა ისინი ადამიანთა არსებობისა და განვითარების, ადამიანური ცხოვრების, თვითონ ადამიანის ქმნადობის უარ-



სები თეს საშუალებებს არ წარმოადგენენ? რა თქმა უნდა, კრიტიკულ მომენტებში ადამიანმა უნდა შესწიროს თავისი სიცოცხლე საზოგადოებას და სწორედ ასეთი თავგანწირვით, თავის ბიოლოგიურ არსებობაზე უარის თქმით დაამტკიცებს იგი თავის ადამიანობას (ადამიანის სახელის ღირსი სწორედ თავდადებული გმირია და არა თავის ნაჭუჭში ჩაკეტილი ეგოისტი). მაგრამ ეს, ალბათ, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ღირებულებათა იერარქიაში ბიოლოგიური სიცოცხლის ღირებულება უფრო დაბლა დგას, ვიდრე სოციალურის ღირებულებანი, მაგრამ არა იმას, რომ სოციალურის ღირებულება უფრო მაღალია, ვიდრე ადამიანისა. საზოგადოებისათვის თავდადებული გმირი სწორავე თავის სიცოცხლეს, მაგრამ ამით ადამიანობას კი არ კარგავს, არამედ სწორედ ისვევს ამ ღირებულებას, ამ სახელს.

საზოგადოებრივი ცხოვრება საშუალებაა ადამიანის, როგორც ადამიანის, ჩამოყალიბებისათვის, მასში ჭეშმარიტად ადამიანური ღირებულების ჩანერგვისათვის და არა თვითმიზანი; მაგრამ სწორედ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში ვლინდება, რომ ადამიანი მით უფრო ღირებულია, მით უფრო მაღლა ადის ღირებულების იერარქიის კიბეზე, რაც უფრო მეტად შეუძლია მას დაუმორჩილოს თავისი პირადი „მე“ სხვა ღირებულების მატარებელ მოვლენებს — ოჯახს, მეგობრებს, კოლექტივს, სამშობლოს, კაცობრიობას...

მაშასადამე, ცხადია, რომ ყოფილა ისეთი ღირებულებანი, რომლებიც ადამიანის პირად ბიოლოგიურ და საზოგადოებრივ არსებობაზე მაღლა დგანან, რამდენადაც, თუ კაცს კაცობა უნდა, თუ უნდა, რომ ნამდვილი ღირებულება მოიპოვოს, თავისი რეალური არსებობა უნდა დაუმორჩილოს და, თუ საჭირო შეიქმნა, კიდევაც შესწიროს მათ, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ სოციალურ ღირებულებებს ზეადამიანური ან ადამიანისგარეშე ხასიათი აქვთ. პირიქით, ყველა ისინი ადამიანთა ცხოვრების ფორმებია, თუმცა კი ისეთი ფორმები, რომელთა მეშვეობით კერძო ადამიანი თავის განკერძოებას სხვა ადამიანით ავსებს და თავის ზოგადადამიანობას ავლენს. სხვა სიტყვებით, ეს ღირებულებანი ისევე ადამიანის, როგორც ღირებულების სამსახურში მდგარი არსების, ღირებულებებია და უმაღლესი მიზან-ღირებულება ისევე ადამიანის ცნებაში გვაქვს საძიებელი.

ჭეშმარიტ ღირებულებებს რომ ეზიაროს და თვითონაც ჭეშმარიტად ღირებული გახდეს, ადამიანმა, როგორც ითქვა, თავისი ემპირიული ბუნებრივი და სოციალური განსაზღვრულობა უნდა გადალახოს და სხვა ადამიანთა ინტერესები აღიაროს თავისი ნამდვილი, უფრო მაღალი „მე“-ს ინტერესებად. საკუთარი ემპირიული საზღვრების გადალახვა ადამიანს შეუძლია მხოლოდ როგორც ცნობიერ არსებას. სხვისი მიზანი და ინტერესები რომ ჩემად ვიგულებო, მე ისინი უნდა გავიგო, ჩემად განვიცადო, ჩემი ნების განსაზღვრულობად ვაქციო. თავისთავად ის ფაქტი, რომ ადამიანს აქვს ცნობიერება, მას ბუნების მოვლენათა იერარქიაში უმაღლეს საფეხურზე აყენებს და რაკი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, იერარქიული წყობა ღირებულებრივ საფუძველს გულისხმობს, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ სწორედ ცნობიერებაში, ადამიანის სულიერ სამყაროში უნდა ვეძებოთ ის ადგილი, სადაც ღირებულებანი იბადებიან.

მაგრამ საკმარისია ეს ვარაუდი ცოტა ახლოს გავსინჯოთ, რომ იგი მცდარი აღმოჩნდეს. მართლაც, ადამიანის სული რომ ჩავთვალოთ ღირებულებათა წყაროდ, განა ის სიმწელები, რომლებიც ზემოთ იყო მოხსენებული სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის სახით, გადაიჭრება? რა თქმა უნდა, ადამიანის სულში ბევრი რამ „იბადება“, მაგრამ განა ყველა ღირებულება, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ, შეიძლება სულიერი, ფსიქიკური წარმოშობისად მივიჩნიოთ? საშუალება-ღირებულებანი და მათ შორის უმდაბლესნი — ვიტალური მოთხოვნილებების დამაკმაყოფილებელი ღირებულებანი — სულიერი წარმოშობისა არიან? საკვები იმდენად არის ღირებული, რამდენადაც ის ასეთად განიცდება? წამლის ღირებულება იმაზე დამოკიდებული თუ რანაირად რეაგირებს მასზე ჩვენი ცნობიერება? მართალია, შეიძლება საქმე ასე მარტივად არ წარმოვიდგინოთ, ვივარაუდოთ, რომ ადამიანის სხეულებრივი ცხოვრების შენარჩუნების საშუალებანი იმდენად არიან ღირებულნი, რამდენადაც თვითონ სხეული არის სულიერი ცხოვრების არსებობის აუცილებელი საშუალება. მაგრამ რა ვუყოთ თავგანწირვის ფაქტს, რომელსაც როგორც უკვე ითქვა, ზოგჯერ მოითხოვენ ხოლმე სოციალური ღირებულებანი? არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ შეგნებული თავგანწირვის, თავის თავის მსხვერპლად შეწირვის შემთხვევებში პიროვნება არა მარტო ხარკს უხდის გარკვეულ ღირებულებებს, არამედ აგრეთვე საკუთარ უმაღლეს ღირებულებასაც ადგენს. და რაკი, მაგალითად, სამშობლოსათვის სიკვდილით ისობა

არა მარტო პიროვნების სხეული, არამედ აგრეთვე მისი სულიც, ამ უკანასკნელის მიჩნევა უმაღლეს ღირებულებად გამოუვალ წინააღმდეგობებში მოგვაქცევს, თუ სულიერი ცხოვრება უმაღლესი ღირებულებაა, მაშინ, ვთქვათ, სამშობლო უფრო დაბალი რანგის ღირებულება ყოფილა, უმაღლესი ღირებულების მოსპობა უფრო დაბალის გულისათვის კი ბოროტმოქმედებაა და არა გმირობა.

თვითონ სული რომ არ შეიძლება მივიჩნიოთ არც უმაღლეს ღირებულებად და არც ღირებულებათა თავდაპირველ წყაროდ, ეს შემდეგიდან შეიძლება უფრო ნათლად ჩანდეს. სულიერ ცხოვრებას, როგორც ასეთს. თავისი „ღარგები“, თავისი მომენტები აქვს: აზროვნება, ნებელობა, გრძნობა, ღირებულება თუ არა აზროვნება თავისთავად, ქმნის თუ არა იგი ღირებულებას? პასუხი ცხადია: ვააჩნია აზროვნებას; მცდარი აზროვნება არაა ღირებული, ჭეშმარიტი აზროვნება ღირებულია, სხვა სიტყვებით — აზროვნება იმდენად არის ღირებული, ღირებულების შემცველი, რამდენადაც იგი ფლობს ჭეშმარიტებას, აზროვნება კი არ ქმნის ჭეშმარიტების ღირებულებას, არამედ პირიქით — მხოლოდ ჭეშმარიტი აზრია ღირებული, ჭეშმარიტების წვედომით იძენს აზროვნება ღირებულებას, აზროვნება საშუალებაა, რომლითაც ადამიანი აღწევს ჭეშმარიტებას და, როგორც საშუალება, იგი რა თქმა უნდა, ღირებულებაა, მაგრამ სწორედ საშუალება-ღირებულება და არა თვითმიზანი, ანალოგიური ვითარებაა ნებელობისა და გრძნობის შემთხვევებშიც. ნება სიკეთის წყაროც შეიძლება იყოს და ბოროტებისაც. ღირებული იგი მაშინ არის, როცა სიკეთის ქმნაზეა მიმართული, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი უარყოფითი ღირებულების მატარებელია. გრძნობასაც თავისთავად კი არა აქვს ღირებულება, არამედ იმისდა მიხედვით, თუ რისი გამოხატულება, რისი განცდაა იგი. ძალიან მაღალი ღირებულება აქვს, მაგალითად. ესთეტიკურ გრძნობას, მაგრამ აქვს მხოლოდ როგორც საშუალებას ესთეტიკურის განცდისა. მაშასადამე, სულიერი ცხოვრება ღირებულია იმდენად, რამდენადაც იგი მიმართულია ჭეშმარიტებაზე, სიკეთეზე, მშვენიერებაზე, რამდენადაც იგი ემსახურება მათ, რამდენადაც ამყარებს ადამიანის კავშირს ამ ღირებულებებთან.

როგორც ვხედავთ, ადამიანის რეალურ ბუნებაში არ მოიძებნება ისეთი სფერო, საიდანაც ღირებულებათა გამოყვანა შეიძლებოდეს, პირიქით, სავარაუდოა (თუ ცხადი არა), რომ არის ისეთი ღირებულებებიც, რომელთა მიმართ რეალური, ემპირიული ადამიანი თვითონ

წარმოადგენს საშუალებას და რომელნიც, ამ აზრით, ღირებულების თვალსაზრისით, მისზე მაღლა დგანან, მის მიზნებს წარმოადგენენ, მაშასადამე, საშუალება-ღირებულებების გარდა, მიზან-ღირებულებებიც „არსებობენ“, ნამდვილ ღირებულებებად სწორედ ეს უკანასკნელნი უნდა ჩაეთვალოს, რადგანაც ისინია, რომ აძლევენ ღირებულებას ადამიანს და მისი მეშვეობით საშუალება-ღირებულებებსაც. ყოველი საშუალება ღირებულია იმდენად, რამდენადაც იგი მიზნის მიღწევის საშუალებაა და ამ აზრით მისი ღირებულება მიზან-ღირებულებაზეა დამოკიდებული<sup>1</sup>.

მიზან-ღირებულებებს თავისთავადი ღირებულებანი შეიძლება ეწოდოს, რადგან ისინი სხვა რამიდან კი არ სესხულობენ თავის ღირებულებით ძალას (როგორც საშუალება-ღირებულებანი), არამედ თავის თავში შეიცავენ მას, თავის თავს ემყარებიან. მათ შეუძლიათ ღირებულად აქციონ ყველაფერი, რაც მათ ეზიარება, მაგრამ შეუძლიათ სწორედ იმიტომ, რომ თავისით არიან ღირებულებანი. ასე, მაგალითად, ჭეშმარიტების ღირებულება რაიმე სხვა გარემოებიდან კი არ არის შეძენილი, არამედ თვითონ ჭეშმარიტებაა ღირებულება და იგი აძლევს ყველაფერს, რაც ჭეშმარიტია, როგორც ჭეშმარიტობისა, ისე მრავალ სხვა ღირებულებას. როგორც ეს ჭეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიიდან არის ცნობილი, აზრის ჭეშმარიტობა არ არის დამოკიდებული არც მის პრაქტიკულ გამოყენებაზე. არც ეკონომიურობაზე და არც სხვა რაიმე გარემოებაზე — პირიქით, აზრი პრაქტიკულად სასარგებლო და მრავალი სხვა ღირებულების მქონე შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი ჭეშმარიტია, მართალია, შეიძლება ადამიანმა ყოველი თავისთავადი ღირებულება (ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება...) ჩააყენოს სხვა მიზნის სამსახურში, გამოიყენოს, როგორც საშუალება, სხვა მიზნისათვის (ვთქვათ, ივანჯროს ესთეტიკური ღირებულების მქონე მხატვრული ნაწარმოებებით), მაგრამ ეს, ჯერ ერთი, არ იქნება ღირებულების შესაბამისი, მისი საკადრისი დამოკიდებულება, და, მეორეც, ასეთი დამოკიდებულების არსებობა იმით არის შესაძლებელი, რომ აქ სწორედ თავისთავადი ღირებულების მქონე მოვლენები გამოიყენება.

<sup>1</sup> ეს არ ნიშნავს, რომ მიზანი ამართლებს (ყოველგვარ) საშუალებას, არ ნიშნავს, რადგან ყოველი საშუალება-ღირებულების შეფასება შეიძლება (და საჭიროცაა) არა მარტო მისი პირდაპირი მიზნის მიხედვით.





ის, რაც წინა პარაგრაფში ითქვა ღირებულებათა იდეალური, გერარსული და მიზნობრივი ხასიათის შესახებ, უპირველეს ყოვლისა, მიზან-ღირებულებებს ეხება. ესენი არიან ამოცანები, მოთხოვნები, რომლებიც დგანან ადამიანის წინაშე, როგორც ფაქტიურ-ბუნებრივი სამყაროდან საზოგადოებრივ-კულტურულ სამყაროში მიმავალი გზის მაჩვენებელი შუქურები. ისინი არ არსებობენ ბუნებაში, ფაქტების სამყაროში, მაგრამ უნდა არსებობდნენ, უნდა განხორციელდნენ, რათა ადამიანი გამოვიდეს ბუნებრივი ნივთის მდგომარეობიდან, იქცეს ადამიანად.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ რაკი ღირებულებანი ადამიანის წინაშე მდგარ ამოცანებს წარმოადგენენ, რაკი ისინი ადამიანისთვის მნიშვნელოვან, ამიტომ მათ შეფარდებითი ხასიათი აქვთ. რასაკვირველია, ისინი ადამიანზე არიან მიმართული, მხოლოდ ამ მიმართებით აქვთ ძალა, მაგრამ ეს მათი მიმართებითი ხასიათი მათ შეფარდებითობას, რელატიურობას არ ნიშნავს. ჯერ ერთი, არა, ყოველი მიმართებაა შეფარდებითი. ყოველი კანონი, ყოველი კატეგორია მიმართებას გულისხმობს და ამდენად მიმართებითია, მაგრამ განა ყოველი კანონი და კატეგორია შეფარდებითი, რელატიურია? ღირებულება, რომელიც ყველაზე კარგად არის შესწავლილი ფილოსოფიაში — ჭეშმარიტება — განა მიმართებითი არ არის, იგი ხომ აზრის საგანთან მიმართებაა, მაგრამ რელატიური იგი მხოლოდ თავის კონკრეტულ განხორციელებებშია, და ისიც ნაწილობრივ — თავის იდეალში, თავის ჯერარსულ მიზანში იგი აბსოლუტურია და აი, ამ აბსოლუტურობის მარცვალი აძლევს ჭეშმარიტების ღირებულებას ყოველ მის კონკრეტულ რელატიურ განხორციელებას. ისეთი ეთიკური ღირებულება, როგორიცაა სამართლიანობა, მეტისმეტად რელატიურადაა განხორციელებული დღეს ქვეყანაზე, მაგრამ სამართლიანობა, როგორც ჯერარსული მიზანი, როგორც იდეალი, რომელიც უნდა განხორციელდეს ქვეყანაზე, როგორც ამოცანა, რომელიც კაცობრიობის წინაშე დგას, რა თქმა უნდა, რელატიური, შეფარდებითი სამართლიანობა კი არაა, არამედ აბსოლუტური სამართლიანობა. თუ ღირებულებას არა აქვს აბსოლუტური ხასიათი, მაშინ მას არც ჯერარსული იდეალური მიზნის ძალა ექნება.

ღირებულების ადამიანისთვის, და მხოლოდ ადამიანისთვის, მნიშვნელოვანობა არც მის პირობითობას ნიშნავს. მართალია, ჯერარსის

განხორციელების კანონზომიერებას არ აქვს ბუნებრივი აუცილებლობის ხასიათი, იგი ის კი არ არის, რაც უსათუოდ მოხდება, არამედ მოთხოვნაა, ამოცანაა, რომელიც უნდა შეასრულოს ადამიანმა. მაგრამ ამ მოთხოვნას კატეგორიული ხასიათი აქვს. სიკეთე უნდა განხორციელდეს, რადაც არ უნდა დაჯდეს ეს და არა იმ პირობით, თუ ამით სხვა რაღაცას მოიგებს ადამიანი — სიკეთე სიკეთისათვის უნდა განხორციელდეს, ჭეშმარიტება — ჭეშმარიტებისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი არ იქნებოდნენ აბსოლუტური ღირებულებანი და დაკარგავდნენ ჯერარსული იდეალური მიზნების მნიშვნელობას.

### 3. მსოფიური ღირებულების საფუძვლი

უმაღლეს ღირებულებათა შორის, რომლებიც ადამიანის ცხოვრებას აზრს აძლევენ, ეთიკურ და თეორიულ ღირებულებებთან ერთად, ჩვეულებრივ, ესთეტიკურიც მოიხსენიება ხოლმე. ჰიბრელი საკითხი, რომელიც აქ უნდა განვიხილოთ, ასეთია: არის თუ არა, წარმოადგენს თუ არა ესთეტიკურ ღირებულებას? აქვს თუ არა ესთეტიკურს ღირებულების ხასიათი?

ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ რაიმე შეიძლება მიჩნულ იქნეს თავისთავად ღირებულებად მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას აქვს ჯერარსული, იდეალური, მიზნობრივი ხასიათი, თუ ის არ არის ფაქტი ან ამ ფაქტის თვისება, ან ფაქტების მიმართება, მოკლედ, თუ მას აქვს არა გრძნობადი, არამედ ზეგრძნობადი და თანაც თავისებური ჯერარსული ზეგრძნობადი არსება. ესთეტიკური კი ეტიმოლოგიურად სწორედ გრძნობადს ნიშნავს და ამიტომ იმთავითვე ნათელია, რომ ესთეტიკური ღირებულების ცნება, სულ ცოტა, პრობლემატური მაინც არის.

იმის საწინააღმდეგოდ, რომ ესთეტიკური ღირებულებად მივიჩნიოთ, შემდეგი მოსაზრებები შეტყვევებენ.

ისეთი იდეალური გარემოებანი, რომელთა ღირებულებითი ხასიათი ეჭვს არ იწვევს (მაგალითად, ეთიკური, სოციალურ-პოლიტიკური იდეალები), ჯერარსებია, რომლებიც უნდა განხორციელდნენ, რადგანაც ისინი ჯერ არ არიან მოცემული ბუნებაში — მათი ჯერარსობა სწორედ ამას ნიშნავს. ისინი ადამიანებმა უნდა მოიტანონ ამ ქვეყნად. სილამაზეს კი თითქოს ჩვენი მოტანა არ სჭირდება — ის თვითონ ვეხვდება ბუნებაში. არც ერთი ღირებულება არ განიცდება ბუ-

ნებრივი მოვლენების, ფაქტების თვისებად, სილამაზე კი სწორედ გრძნობადი, ბუნებრივი მოვლენების თვისებად განიცდება. მართალია, ეს შეიძლება ილუზია იყოს, მაგრამ ამას საგანგებო დასაბუთება და ახსნა სჭირდება.

მეორე მხრივ, ყოველი განხორციელებული ღირებულების ადგილ-სამყოფელი კულტურის სამეფოა, ღირებულებანი კულტურის მოვლენებში ხორციელდებიან, სილამაზე კი, მართალია, კულტურის მოვლენებსაც შეიძლება ახასიათებდეს, მაგრამ ბუნებრივ მოვლენებშიც გვხვდება. თუნდაც დავუშვათ, რომ სილამაზე ჩვენი შეტანილია ბუნებაში (შთაგრძნობის ან სტოლოვიჩ-ვანსლოვის თეორიის მიხედვით), მაინც სრულიად თავისებური მდგომარეობა გვექნება იმასთან შედარებით, რასაც ადგილი აქვს სხვა, უდავო ღირებულებების რეალიზაციის დროს — რომელიმე მოვლენაში ღირებულების „ჩასახლება“, განხორციელება, ამ მოვლენას კულტურის ფენომენად აქცევს. „ამოიღებს“ მას ბუნებიდან, ლამაზი ბუნებრივი მოვლენა კი ისევ ბუნების მოვლენად რჩება, მართალია, ბუნების სილამაზის დანახვას კულტურული თვალი სჭირდება, მაგრამ ეს თვალი მაინც ბუნებრივ მოვლენებში ხედავს სილამაზეს და არ აქცევს მათ კულტურის მოვლენებად. უაზრობა იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ, მაგალითად, ცისარტყელა კულტურის ფენომენია.

გარდა ამისა, მართალია, ემპირიულად ყოველი ღირებულება ღირებულ საგანში გვეძლევა, მაგრამ ამ მისი წმინდა სახით წარმოსადგენად, თვითონ ღირებულების წედომისათვის საჭიროა (და ადვილად შესაძლებელი) მისი აბსტრაქცირება, გამოცალკეება მისი მატარებელი საგნისაგან, სიკეთე კეთილ ქცევებში გვეძლევა, მაგრამ სიკეთის ღირებულება რომ გავიგოთ, სიკეთეს, როგორც ღირებულებას, რომ ჩავწვდეთ, იგი ამ ქცვიდან უნდა გამოვყოთ და მის „ეიდოსში“, მის იდეაში უნდა განვიხილოთ. იგივე ითქმის ჭეშმარიტების შესახებაც — იგი გვეძლევა ცალკეულ სააზროვნო სიტუაციებში. კონკრეტულ მეცნიერულ დებულებებში და ა. შ. ხოლო იმის გასაგებად, თუ რა არის ჭეშმარიტება საზოგადოდ, იგი საზოგადოდვე უნდა წარმოვიდგინოთ, გამოვაცალკევოთ მისი კონკრეტული განხორციელების ფორმებისაგან. სრულიად სხვა ვითარებაა სილამაზის შემთხვევაში. სილამაზე განუყრელად არის დაკავშირებული მის მატარებელთან, მის „სხეულთან“, ამ „სხეულისაგან“ მის გამოცალკეებას რომ შევეცა-

დოთ, ხელში სილამაზე კი არ შეგვრჩება, არამედ სრულიად სხვა რა-  
ღაც. სილამაზის „ეიდოსს“ არაფერი აქვს სილამაზისა<sup>1</sup>.

ყველაფერმა ამან შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ესთეტიკური სრულიადაც არ არის ღირებულება, რომ მას სხვა არსება აქვს, ხოლო რაკი ჩვენ არსებულისა და ღირებულის, ბუნებისა და კულტურის სფეროები ისე წარმოვიდგინეთ რომ, მათ გარდა აღარავითარი სფერო აღარ რჩება, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სილამაზე არსებულის, ბუნების სფეროშია საძიებელი. ამის სასარგებლოდ თითქოს ისიც ლაპარაკობს, რომ თუ ჰუმანიტება და ეთიკური ღირებულებანი გარკვეული აზრით სიცოცხლის, როგორც ბუნებრივი მოვლენის, საპირისპირონი არიან, სამაგიეროდ სილამაზე ისე მჭიდროდ არის დაკავშირებული სიცოცხლესთან, რომ ესთეტიკის ისტორიაში ისინი არაერთხელ გაუიგივებიათ კიდევ (მაგალითად, ჩერნიშევსკის, გაუიოს, გარკვეული აზრით, ლიპსს და მრავალ სხვას).

ვნახოთ, შეიძლება თუ არა სილამაზე ბუნებრივ მოვლენად, ბუნების საგნის თვისებად მივიჩნიოთ. უპირველეს ყოვლისა, თუ სილამაზე ბუნებრივი მოვლენაა, იგი ბუნებისმეტყველური შემეცნებისთვის უიდა იყოს მისაწვდომი. ბუნებაში არ არსებობს არაფერი ისეთი, რისი შემეცნებაც პრინციპულად შეუძლებელი იყოს მეცნიერებისათვის. და აი ცნობილი ამბავია, რომ ბუნებისმეტყველებამ უამრავი ისეთი თვისება აღმოაჩინა ბუნების საგნებში, რომელთა არსებობის შესახებ ჩვენ უშუალოდ არაფერი ვიცით, მაგრამ ისეთი, თვალში საცემი, თვისება საგნებისა, როგორიც სილამაზეა, მას თითქოს არარსებულად მიაჩნია — ყოველ შემთხვევაში, ბუნების შემსწავლელმა არც ერთმა მეცნიერებამ არაფერი არ იცის მის შესახებ. რა თქმა უნდა, ყოველი მეცნიერი, როგორც აღამიანი, არ შეიძლება გულგრილი იყოს კრისტალების, ყვავილების, ციური მნათობებისა და სხვა მოვლენების სილამაზის მიმართ, მაგრამ, როგორც მეცნიერი, იგი საოცარ გულგრილობას იჩენს. მეცნიერულ ობიექტებს შეიძლება ჰქონდეთ და აქეთ დროულ-ვრცეული განსაზღვრულობა, კატეგორიალური გარკვეულობანი, შემადგენელი ელემენტები, სტრუქტურა და სხვა ასეთი, მაგრამ არა სილამაზე-სიმახინჯე. სილამაზე და სიმახინჯე არის ის, რითაც საგანმა შეიძლება ჩვენ მოგვხიბლოს ან ზიზღი გამოიწვიოს, ხოლო

<sup>1</sup> შემთხვევითი არ არის, რომ მშვენიერების იდეის ბუნისას პლატონს სიკეთე შერჩა ხელში.

ასეთი რამის გათვალისწინება, ასეთი ნიშნის შეტანა საგნის მეცნიერულ სურათში ამ უკანასკნელს დაამახინჯებს, ობიექტურობას, კარგავს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბუნებისმეტყველების თვალსაზრისით, ბუნების მოვლენებს ობიექტურად, ე. ი. ისე, როგორც ისინი ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობენ, არც სილამაზე მიეწერებათ და არც სიმახინჯე. ჩვენ კი არ გვაქვს საფუძველი ბუნებისმეტყველებას არ ვენდოთ — ბუნების შესწავლის სფეროში მისი სიტყვა საესებით კომპეტენტურია.

მაგრამ შეიძლება ბუნებისმეტყველებამ იმიტომ ვერ აღმოაჩინა სილამაზე ობიექტურად არსებულ სინამდვილეში, რომ იგი საგნის გრძნობად მოცემულობას არ სჯერდება და მის მიღმა ეძებს საგნის კონსტიტუციურ ნიშნებს? იქნებ სილამაზე უნდა ვეძებოთ საგანთა გრძნობად ფორმებში, რომლებიც ბუნებისმეტყველებაში არსებითად უგულვებელყოფილია (მაგალითად, ცისარტყელა ხომ ფიზიკოსისათვის სინათლის სხივის დაშლაა სხვადასხვა სიხშირის ტალღებზე, ყვავილი ბოტანიკოსისათვის მცენარეთა განაყოფიერების ორგანოა?).

ესთეტიკური საგნისათვის გრძნობად ფორმას რომ არსებითი მნიშვნელობა აქვს, რომ ფორმის სასიათზე ბევრადაა დამოკიდებული საგნის სილამაზე, რომ სილამაზე გრძნობადი ფორმის ნიშნად ან, ყოველ შემთხვევაში, გრძნობად ფორმაში გახსნილად განიცდება, ამის წინააღმდეგ არაფერი ითქმის. მაგრამ იმ დებულების წინააღმდეგ კი, რომ გრძნობადი ფორმა არის ის, რაც საგანს სილამაზეს აძლევს, ბევრი რამის თქმა შეიძლება. მე არ გავიმეორებ აქ იმას, რაც ესთეტიკური ფორმალისმის წინააღმდეგ იყო ნათქვამი ჩემს წინა შრომებში. ჩვენი ამოცანისათვის საკმარისია ერთი არგუმენტის გახსენება, რომელიც ჯერ კიდევ პლატონმა წამოაყენა ფორმაში სილამაზის წყაროს ძიების წინააღმდეგ: სიკვდილი ადამიანის გრძნობად ფორმას არ ცვლის, მაგრამ ცოცხალი თუ მშვენიერად განიცდება, მკვდარში სილამაზეც კვდება. ცალკე ფორმა არასოდეს არ არის მშვენიერი, სწორედ იმიტომ, რომ იგი ფორმაა და დამოუკიდებლად არც არსებობს, არც მოიაზრება და არც განიცდება, ფორმაში ყოველთვის შინაარსი იგულისხმება.

შინაარსი, რომელიც ესთეტიკური საგნის ფორმაში იგულისხმება, რომელსაც იგი გამოავლენს, ობიექტურად არსებული საგნის არსება რომ იყოს, მაშინ ყველა საგანი მშვენიერებად უნდა განგვეცადა. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ესთეტიკური საგნის შინაარსი, როგორც

ეს ზემოთ იყო ნაჩვენები, სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე ბუნების მოვლენის შინაარსი. მას, კერძოდ, სულიერი, იდეალური ხასიათი აქვს, სულ ერთია, მხატვრულ ნაწარმოებთან გვექნება საქმე თუ ბუნების ლამაზ მოვლენასთან. ღირებულების თეორიის ასპექტში ესეთ-ტიკური საგნისათვის ასეთი მომენტის აუცილებლობა იქიდანაც ჩანს, რომ იგი შეფასების ობიექტია (უშუალო, ემოციონალური შეფასებისა) და მის მიმართ ე. წ. ღირებულების მსჯელობა სავსებით კანონიერია. „საგანი ლამაზია“ — კერძო სახეა ღირებულების მსჯელობის ზოგადი ფორმისა: „ის ისეთია, როგორც უნდა იყოს“. ეს კი ნიშნავს, რომ ესეთტიკურ ჭვრეტაში საგანი განიცდება როგორც ღირებული, ღირებულების მქონე, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არც ემოციონალურ-შეფასებით დამოკიდებულებას მოითხოვდა ჩვენგან; ხოლო ის, რაც ასეთ დამოკიდებულებას არ იწვევს ჩვენში, არც არის ესეთტიკური საგანი.

ესეთტიკური საგნის ღირებულებითი ხასიათის სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე მისი ისეთი ნიშნები, რომელთა დახასიათებასაც მე შევეცადე სტილის ცნების განხილვისას. მართალია, სტილი ხელოვნებათმცოდნეობის ცნებად ითვლება, მაგრამ ესეთტიკური საგნის ის ნიშნები, რომლებიც ამ ცნების ანალიზისას ვლინდება, ძალდაუტანებლად შეიძლება იქნას გადატანილი მხატვრული ნაწარმოებიდან ე. წ. ბუნებრივ-ესეთტიკურ მოვლენებზე. მართლაც, ორგანული მთლიანობა, თვითკმარობა და უნიკალური, განუმეორებელი ინდივიდუალობა მარტო მხატვრული ნაწარმოების ნიშანდობლივი თვისებები კი არ არის, არამედ საზოგადოდ ყოველი ესეთტიკური საგნისა. იმისათვის, რომ ბუნების მოვლენის ესეთტიკური თავისებურება დავინახოთ, იგი უნდა ამოვრთოთ ბუნების დროულ-ვრცეული და კატეგორიალური კავშირებიდან, წარმოვისახოთ როგორც თვითკმარი, ორგანული მთელი, ვწვდეთ მის განუმეორებელ ინდივიდუალობას. სადაც ეს წინაპირობები შესრულებული არ არის, იქ არც ბუნების ესეთტიკურ ხედვას აქვს ადგილი, ცნობილი ამბავი, რომ ესეთტიკური ჭვრეტა დაუინტერესებელია საგნის არსებობით და ამ არსებობის კონტექსტით, იმით კი არ აიხსნება, როგორც ეს კანტს ეგონა, რომ ასეთ ჭვრეტაში ჩვენ მხოლოდ საგნის ფორმასთან გვაქვს საქმე (საგნის მხოლოდ ფორმის „ჭვრეტა“, მარტოდენ ლოგიკურ ამსტრაქციაშია შესაძლებელი), არამედ იმით, რომ საგნის სილამაზის დასანახავად იგი მის იდეალურ ვითარებაში, თავისთავზე დამყარებუ-



ლად, უნიკუმად და ორგანულ მთლიანობად უნდა წარმოვისახოთ ამისათვის კი აუცილებელია მისი ამორთვა, მისი იზოლაცია არსებობის შემთხვევითი პირობებისაგან.

ბუნების მშვენიერ მოვლენებს ახასიათებს აგრეთვე მხატვრული ნაწარმოების სტილის ისეთი „ფენებიც“, როგორცაა მისი გრძობადი ელემენტების თანწყობა, მისი მთლიანი განწყობილება და ხასიათი. ყოველ ბუნებრივ ესთეტიკურ მოვლენას აქვს თავისი და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თანწყობა გრძობად-აღქმადი და ემოციურად განცდადი ელემენტებისა, თავისი განწყობილება, თავისი ხასიათი — ნაზ იასაც და ბობოქარ ზღვასაც, ამაყ ირემსაც და ზვიად მთასაც.

ეს კი ნიშნავს, რომ ესთეტიკურ ცდაში ბუნების მოვლენებიც, მხატვრული ნაწარმოებების მსგავსად, განიცდებიან როგორც სიყვარულისა და პატივისცემის, აღტაცებისა და კდემამოსილი თაყვანისცემის ღირსნი და, მაშასადამე, როგორც ღირებულნი, ღირებულების მატარებელნი.

ის ღირებულება, რომელიც ესთეტიკურ საგანშია განიფთებული, მაშასადამე, თავისებური ჯერარსი, თავისებური იდეალური მიზანი ყოფილა. ისიც, სხვა მაღალ ღირებულებათა მსგავსად (თუმცა, რა თქმა უნდა, სპეციფიკურად, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ მოდუსში), მოითხოვს ჩემგან მორჩილებას, მიქვემდებარებას, მიმსახურებას. სილამაზე რომ დავინახო, უნდა მთლიანად გავუხსნა მას გული, მთლიანად უნდა მივეცე მას, მთელი ჩემი ცნობიერება დავუთმო, დავიკარგო მასში ისევე, როგორც სატრფოსა და მეგობრის წვდომისას. და ისევე, როგორც ამ უკანასკნელ შემთხვევებში, დავიკარგო ჩემი რეალური „მე“, რათა ჩემს წიაღიდან უფრო მაღალი, იდეალური „მე“ — ესთეტიკური სუბიექტი ამობრწყინდეს.

ესთეტიკური საგანი, მაშასადამე, ისევე როგორც ეთიკური ღირებულებანი, როგორც ჭეშმარიტება, გარკვეულ ამოცანას, გარკვეულ მოთხოვნას მიყენებს, რომელიც მე უნდა შევასრულო, რათა ავმადლდე ბუნებაზე, ვეზიარო ღირებულებათა სფეროს, კულტურის სამეფოს მოქალაქედ ვიქცე. ეს კი უსათუოდ ნიშნავს, რომ ესთეტიკური საგანი ღირებული საგანია და ესთეტიკური — იდეალური ჯერარსული მიზანია, ე. ი. ჭეშმარიტებისა და ეთიკურ ღირებულებათა მონათესავე ღირებულებაა.

თითქოს ყველაფერი ეს ნათელია, მაგრამ რა ვუყოთ იმ საბუთებს, რომლებიც ესთეტიკურის, როგორც ღირებულების წინააღმდეგ იყო ზემოთ წამოყენებული? ისინი უბრალო შეცდომებია? განა მცდარია ის აზრი, რომ ჭეშმარიტებასა და სიკეთეს ჩვენ ვქმნით, ჩვენ ვაზორციელებთ ამ ქვეყნად, ჩვენ შემოგვაქვს საესეებით ცნობიერად ამ ქვეყანაში, ხოლო სილამაზეს ჩვენი ცნობიერი მოქმედება არ სჭირდება — ის თვითონ გვხვდება ბუნებაში, თვითონ ბუნება გვაწვდის მას? განა შეცდომაა იმის მტკიცება, რომ განხორციელებული ეთიკური და თეორიული ღირებულებანი, ეთიკურად და თეორიულად ღირებული მოვლენები მხოლოდ კულტურის სამეფოში „ცხოვრობენ“ და მხოლოდ სილამაზეა, ერთნაირად რომ ბატონობს ბუნებაშიც და კულტურის სამეფოშიც — საზოგადოებაშიც? შეცდომაა განა ის დებულება, რომ ეთიკური და თეორიული ღირებულების აბსტრაქტიზება მათი მატარებელი, მათი შემცველი მოვლენებისაგან არა. თუ არ ვნებს მათ, არამედ პირველად წარმოგვიდგენს მათს მთელს ძალასა და მნიშვნელობას, როგორც იდეალურ ჯერარსებს, ხოლო სილამაზე ისე ორგანულადაა შერწყმული მის მფლობელ ნივთთან, რომ აზრობრივი აბსტრაქციაც კი კლავს მას? მაშასადამე თავისებური ანტინომია მივიღეთ: ერთნაირი ძალით მტკიცდება ისიც, რომ სილამაზე (და საზოგადოდ ესთეტიკური) არის ღირებულება და ისიც, რომ სილამაზე არ არის ღირებულება.

თუ ეს ანტინომიაა, მას გადაჭრა უნდა; ხოლო ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ანტინომიის ძირია მოსაძებნი, გასარკვევია, თუ რატომ მივიღეთ ეს ანტინომია, რის საფუძველზე წარმოიშვა იგი.

ადვილი მისახვედრია, თუ რაში უნდა დავინახოთ ამ ანტინომიის წყარო: ესთეტიკური საგანი ხასიათდება (ზემოთ ჩატარებულ მსჯელობებში) ისეთი ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებით, როგორიცაა არსებული და ღირებული, რეალური და იდეალური, არსი და ჯერარსი. იგი წარმოდგენილია ერთდროულად ორი, ურთიერთგამომრიცხავი სამყაროს — ბუნებისა და კულტურის სამეფოთა მოქალაქედ. თითქოს ყველა სხვა მოქალაქეს ამ სამეფოებისა აკრძალული აქვთ გადასვლა ერთიდან მეორე ქვეყანაში და მხოლოდ ესთეტიკურზე არ ვრცელდება ეს აკრძალვა, თითქოს ყოველი დანარჩენი მოვლენა მთლიანია და ერთიანი, რამდენადაც ერთ ქვეყანაში ცხოვრობს, ერთ კანონზომიერებას ემორჩილება, და მხოლოდ ესთეტიკურია გაორებული, გახლეჩილი. მაგრამ რომ არ ტოვებს სილამაზე გაორებულობის შთაბეჭდილებას,



განუყოფელ, თვითკმარ, ორგანულ მთლიანობად რომ განიცდება? ეს მართლა მოჩვენებაა, ილუზიაა?



საქართველო  
საქართველო

როგორც ჩანს, ესთეტიკური გახლეჩილად, გაორებულად იქნება წარმოდგენილი მანამდე, სანამ არსი და ჯერარსი, რეალური და იდეალური, არსებობა და ღირებულება ორ დამოუკიდებელ სამყაროდ იქნება გაგებული, სანამ მათი დუალიზმი არ დაიძლევა. თუ დასაბუთდა, რომ ამ სფეროებს შორის მარტო წინააღმდეგობა კი არ არის, არამედ ერთიანობაც, მთლიანობაც და იგივეობაც, მაშინ ესთეტიკურის ანტინომია გადაწყვეტადი გახდება.

სამყაროს დუალისტური გაგების დაძლევა და მონისტური შეხედულების დასაბუთება ზოგადი ფილოსოფიის ამოცანაა და არა ესთეტიკისა. ამიტომ აქ საკმარისია ზოგიერთ პრინციპულ დებულებაზე მითითება. დუალიზმი არსისა და ჯერარსისა, რეალურისა და იდეალურისა, როგორც ცნობილია, გადაუჭრელია მეტაფიზიკური (ანტიდიალექტიკური) თელსაზრისისათვის, რომელსაც როგორც ბუნება, ისე ღირებულებათა სფერო დასრულებული, გაქვეყებული, მზად მოცემული სახით წარმოდგენია. სულ სხვანაირად წარმოგვიდგება უნივერსუმში, თუ მას განვითარების დიალექტიკური თეორიის თვალსაზრისით შევხედავთ, თუ მას წარმოვიდგინოთ როგორც მარადიული ქმნადობის პროცესს. ასეთ შემთხვევაშიც დაპირისპირება და წინააღმდეგობა არსსა და ჯერარსს, რეალურსა და იდეალურს შორის მთელი თავისი ძალით იქნება წარმოდგენილი, არც ერთი არ იქნება დაყვანილი მეორეზე, მაგრამ დაპირისპირებული სფეროები ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად კი არ გაიანზრება, არამედ როგორც ერთი მთლიანი პროცესის მომენტები. ბუნება და გონი დიალექტიკური თვალსაზრისისათვის არის არა ორი სხვადასხვა, ერთმანეთის გარემდებარე სამყარო, რომელთა შორის იხლიჩება ადამიანი, როგორც ორივე ქვეყნის მოქალაქე, არამედ ერთი მთლიანი უნივერსუმის განვითარების საფეხურებია. ადამიანი ამ პროცესის შუაგულში დგას და არ იხლიჩება ორად იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, მსოფლიო პროცესია მთლიანი და, გარდა ამისა, თვითონ ადამიანიც ქმნადობის პროცესია, ადამიანი ბუნების, რეალური სინამდვილის განვითარების უმაღლესი საფეხურია, მაგრამ მისი წარმოშობით უნივერსუმის განვითარება კი არ მთავრდება, არამედ ახალ თვისობრივ საფეხურს აღწევს, ამიერიდან თვითონ ადამიანი ხდება სინამდვილის, სამყაროს განვითარების მთავარ ძალად,

უნივერსუმი აგრძელებს თავის განვითარებას ადამიანის ხელით და გონებით შექმნილი ახალი სინამდვილის — კულტურის ფორმებში ადამიანის შემოქმედება კი მისი ემპირიული „მე“-ს კაპრიზის საქმე კი არ არის, არამედ (როცა ეს ჭეშმარიტად შემოქმედებაა) უნივერსუმის კანონზომიერი განვითარების გამოხატულება და შემდგომი გაგრძელებაა. ადამიანი ქმნის არა ნებისმიერად, არამედ სინამდვილის კანონებისა და მათ შორის, როგორც მარქსი ამბობდა, სილამაზის კანონების შესაბამისად<sup>1</sup>. მთელი დანარჩენი ბუნებისაგან განსხვავებით ადამიანი ქმნის თავისუფლად, მიზანდასახულად და არა ბრმა აუცილებლობით, ქმნის ჯერარსული იდეალური მიზნების შესაბამისად, რომლებიც, ერთი მხრივ, მისი თავისუფალი ნების ვარკვეულობანია, ხოლო, მეორე მხრივ, უნივერსუმის განვითარების ტენდენციები, როგორც ისინი ვლინდება ადამიანში და წარმოუდგება მის ცნობიერებას.

სამყაროზე ამ დიალექტიკურ-მონისტურ თვალსაზრისს არსებითი მნიშვნელობა აქვს ესთეტიკურის ანტინომიის გადასაწყვეტად. ოღონდ, რა თქმა უნდა, დიალექტიკური მატერიალიზმის დებულებები პირდაპირ და მექანიკურად არ უნდა გადავიტანოთ ესთეტიკის სფეროში. სამყაროს დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგება გასაღებს გვაძლევს ესთეტიკურის საიდუმლოს გასახსნელად და არა მის სურათს. გასაღებს გვაძლევს იმდენად, რამდენადაც გვაჩვენებს, რომ დაპირისპირება რეალურსა და იდეალურს, არსსა და ჯერარსს შორის არ არის აბსოლუტური ხასიათისა, რომ იგი შეიძლება მოიხსნას და იხსნება კიდევაც ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიული მოღვაწეობის პროცესში და რომ, მაშასადამე, ესთეტიკურის ანტინომიაც არ უნდა მივიჩნიოთ გადაუჭრელ აპორიად — შეიძლება საგანი იყოს ერთი განუყოფელი მთლიანი, მაგრამ შეიცავდეს რეალურ მომენტებსაც და იდეალურსაც, არსსაც და ჯერარსსაც; შეიძლება საგანი იყოს რეალიზებული იდეალი ან იდეალიზირებული რეალობა, ხორცშესხმული ჯერარსი ან ისეთი არსი, რომელიც ჯერ არს, რომელიც ისეთია, როგორიც უნდა იყოს; შესაძლებელია ყოფიერებისა და ღირებულების ისეთი შეზრდა, რომ ერთი, თავისთავთან იგივეობრივი, საგანი მივი-

<sup>1</sup> იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 566.



დოთ; შეიძლება გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის განუყრედი კავშირის არსებობა.

მაგრამ სხვადასხვანაირია ეს კავშირები. ზეშმარიტებაში, მაგალითად, გრძნობადი სინამდვილე, ბუნება დაჭერილია და გამოხატულია ზეგრძნობად აზრში — ცნებაში, მსჯელობაში, თეორიაში. ადამიანის პრაქტიკული, საწარმოო მოღვაწეობაც თავისებური გამთლიანებაა გრძნობადისა და ზეგრძნობადისა — ბუნებრივ გარემოს ადამიანი გადააკეთებს თავისი გეგმების, ამოცანების, მიზნების შესატყვისად, თავის იდეებს უმორჩილებს მას. კულტურული ცხოვრების გარემოდ გადააქცევს. ეთიკურ სფეროშიც ანალოგიური რამ ხდება, ოღონდ ეთიკურ ღირებულებებს ადამიანი უკვე თავის საკუთარ ბუნებას, თავის ცხოველურ ინსტინქტებს, თავის ვიტალურ მოთხოვნილებებს უმორჩილებს. და ყველგან საქმე ისე გამოიყურება, თითქოს ღირებულების არსებობისათვის, მისი განხორციელებისათვის მაინცდამაინც აუცილებელია დამორჩილება, დათრგუნვა გრძნობადი ბუნებისა, თითქოს მაინცდამაინც გარედან უნდა შეიძინოს ღირებულება გრძნობადმა, თვალხილულმა სინამდვილემ, თითქოს ღირებულება მისთვის აბსოლუტურად უცხო რამ იყოს. კი მაგრამ, ეს ხომ ისევ იმ დუალიზმის აღიარებაა, რომელსაც დიალექტიკა ძლევს. თუ ბუნებისთვის აბსოლუტურად უცხოა ღირებულება, მაშინ მათი შერწყმაც ხომ საერთოდ შეუძლებელი უნდა იყოს, მაშინ ხომ არავითარი ღირებულება არ იქნება რეალიზებადი? მაშასადამე, გრძნობად, თვალხილულ სინამდვილეს უნდა პქონდეს რაღაც მხარე, რომლისთვისაც ღირებულება არ არის უცხო რამ, რომლიდანაც თვითონ ბუნება შემოგვნათის, როგორც თავისთავად ღირებული, როგორც თავისებური ღირებულება. ზემონათქვამის შემდეგ ამ მხარის მიგნება აღარ არის ძნელი საქმე — ბუნების თავისთავადი ღირებულება, გრძნობადის, როგორც ასეთის, ღირებულება სილამაზეა, ბუნების მშვენიერებაა.

მაგრამ როგორ შეიძლება გრძნობადის, როგორც ასეთის, თავისთავადი ბუნების ღირებულებაზე ლაპარაკი? აკი ბუნებისმეტყველება ამბობს, რომ ბუნებას საერთო არაფერი აქვს ღირებულებასთან, აკი ღირებულება ადამიანმა უნდა მიაკუთვნოს ბუნების საგნებს? ამ ფაქტში, რომ ბუნებისმეცნიერება ღირებულების ნასახსნაც ვერ ხედავს ბუნებაში ან, უფრო ზუსტად, ობიექტების სამყაროში, უცნაური არაფერია. ბუნებისმეცნიერული მეთოდი იმთავითვე გამორიცხავს შეფასებით და, განსაკუთრებით, უშუალო ემოციონალურ-შეფასებით მი-

დგომას სინამდვილისადმი და რატომ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ ის ვე-  
ლარც პოულობს იმას, რაც თავიდანვე გამოირიცხული. ყოველგვარი  
ეთარების დანახვას შესატყვისი ორგანო სჭირდება. ისევე როგორც  
თვალთ არ დაინახება ის, რაც მხოლოდ აზრით მიიწვდომება, ასევე  
წმინდა აზრი ვერ შეამჩნევს იმას, რის შემჩნევასაც ემოციური განც-  
დის უნარი სჭირდება. ესთეტიკურ საგანში ინტელექტი ხედავს მხო-  
ლოდ მის ფაქტობრივ, არსებულ დროულ-ვრცელ-კატეგორიალურ  
სინამდვილეში ჩართულ მხარეს; მისი ღირებულება, მისი ჯერარსობა,  
„უმიზნო მიზანშესაბამისობა“, როგორც ამას კანტი იტყოდა, მხო-  
ლოდ უშუალო ემოციონალურ განცდაში გვეძლევა. ესთეტიკურ საგანს  
ორივე მხარე აქვს და ამიტომაცაა, რომ იგი ინტელექტუალურ-ემო-  
ციონალურად გვეძლევა. რომ მისი შემოსვლა ჩვენს სულში არის  
აღქმა-განცდა. ჭვრეტა-ტკობა ანუ ჭვრეტი, ხილვით ტკობა, მაგ-  
რამ ისევე, როგორც ესთეტიკური საგნის მიღება ჩვენ მიერ, მისი შე-  
მოსვლა ჩვენს სულში არ არის ინტელექტუალური და ემოციონალური  
პროცესების, აღქმისა და განცდის, ჭვრეტისა და ტკობის ჯამში, ასევე  
თვით საგანიც არ არის ჩვეულებრივი, ემპირიული არსებობისა და  
მისგან განსხვავებული ღირებულების ჯამი.

ესთეტიკური საგანი ერთი მთლიანი, განუყოფელი და სავსებით  
ორიგინალური საგანია, რომელშიც აღარც ემპირიული არსებობაა  
შენარჩუნებული წმინდა სახით და აღარც ჯერარსული ღირებულება.  
ესთეტიკური საგანი არის არა ისეთი, როგორც ის ემპირიულად არის,  
არამედ ისეთი, როგორც უნდა იყოს იგი. ის უბრალოდ გრძნობადი  
კი არ არის, არამედ იდეალიზირებული, ღირებულების რანგში აყვანი-  
ლი გრძნობადია. ეს არის ის, რასაც ზოგჯერ ესთეტიკურ იდეალურო-  
ბას უწოდებენ. იგი ემპირიული სინამდვილის წევრი კი არ არის, არა-  
მედ ამორთულია ამ სინამდვილიდან, თვითკმარი, თავისთავზე დამყა-  
რებული თავისი თავის სრულად წარმომდგენი საგანია. თავის, მხრივ  
მისი ჯერარსული ღირებულებითი იდეალობაც აღარ არის აბსტრაქ-  
ტული ზეგრძნობადი სამყაროს წევრი — იგი კონკრეტულ, გრძნობად  
რეალობაშია განივთებული. ეს რეალობაც, რა თქმა უნდა, სრულიად  
თავისებურია და ბრინციბულად სხვაა, ვიდრე „ჩვეულებრივი“ ემპირი-  
ული სინამდვილე — იგი ე. წ. ესთეტიკური სინამდვილეა.

როგორია ეს სინამდვილე — ობიექტური თუ სუბიექტური? ცნო-  
ბილია, რომ, რაც ესთეტიკა არსებობს, დავა ამ საკითხზე არ დამცხ-  
რალა. და უნდა ვიფიქროთ, რომ არც არასოდეს გადაწყდება. რადგან

თვითონ საკითხი უნდა იყოს მცდარად დასმული. სუბიექტური და ობიექტური განსხვავებება იქ, სადაც რეალურ არსებობას და მის შემეცნებას აქვს ადგილი, ხოლო იქ, სადაც რეალური და იდეალური ერთ, თვისობრივად ახალ სინამდვილეში, „ესთეტიკურ სინამდვილეშია“ შერწყმული, სინამდვილეში, რომელიც მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც იგი ჯერ არს, რამდენადაც იგი უნდა იყოს, რამდენადაც მასში იდეალური ღირებულებაა რეალიზებული, იქ, ბუნებრივია, არც სუბიექტურისა და ობიექტურის განსხვავებას ექნება ადგილი. ობიექტურობის პრედიკატივით ესთეტიკური ცდის საგანი მხოლოდ გარეგნულად, მხოლოდ გარედან შეიძლება დახასიათდეს, როგორც იმის აღმნიშვნელით, რომ ის, რასაც ამ ცდაში ადამიანი განიცდის (კერძოდ, როგორც გრძნობად, ისე იდეალურ ღირებულებით თვისტომობას ბუნებასთან), ადამიანის ნებისითი თუ უნებლიე ილუზია კი არ არის, არამედ ნამდვილი, ჭეშმარიტი ვითარების გამომჟღავნებაა. ესთეტიკური ცდა იმ „მეტაესთეტიკური“ ცდის საფუძვლად მდებარე ონტიური ვითარების გამოაშკარავებაა. გამოკრთომა ადამიანის ცნობიერებაში, რომ არაორგანული მატერიიდან უმადლესი კულტურული ღირებულებისაკენ გატყორცნილი სამყაროს შუაგულში მდგომი ადამიანი მტრულ და უცხო ობიექტების ქვეყანაში კი არ ცხოვრობს, არამედ მშობლიურად ახლობელ და მეგობრულად ნათელ ბუნებაში, რომელიც მზადაა სინარულით მიიღოს და შეითვისოს, შეისისხლხორცოს ადამიანის მიერ მოპოვებული ღირსეული იდეალები, რადგანაც მან, ბუნებამაც კარგად იცის ღირებულების ფასი. და რამდენადაც უმადლესი ღირებულება, რომელიც ყველა ღირებულებათა ღირებულებაა, არის უმადლესი ეთიკური იდეალი, ამდენად შეიძლება გავიზიაროთ ის აზრი, რომ ესთეტიკური ეთიკურის სიმბოლოა, იმის მაუწყებელია, რომ ბუნებას ძალუძს ეზიაროს სიკეთეს.

რა თქმა უნდა, იმას, რასაც ესთეტიკური ცდა გვამცნობს, მხოლოდ ესთეტიკური ღირებულება, ესთეტიკური მნიშვნელობა აქვს და ამისათვის თეორიული ღირებულების მიწერა შეცდომა იქნებოდა. ასეთი შეცდომის მაგალითები კაცობრიობის ისტორიამ ბევრი იცის. იდეალისტური ფილოსოფიის წყაროდ არაერთხელ გამხდარა ესთეტიკური ცდის მონაცემთა მიჩნევა თეორიული ღირებულების მქონედ. არ არის ძნელი ასეთი აღრევის ელემენტების შემჩნევა ძველ ბერძნულ პილოძოიზმში, პლატონთან, განსაკუთრებით მკაფიოდ პლოტინთან და ასე შემდეგ, ვიდრე დღევანდლამდე. ანალოგიურივე შეცდომის შედე-

გია იდეალისტური თეორიები ბუნებისმეტყველებაში, განსაკუთრებით ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის სახით. მაგრამ ამ შეცდომათა დაძლევის ცდა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისათვის ესთეტიკური ცდის მონაცემთა მნიშვნელობის სრული უგულვებელყოფის საფუძველზე. თავის მხრივ, შეცდომა იქნება. ფილოსოფია, რომელიც არ ითვალისწინებს ღირებულებათა სფეროს, იმას, რომ ღირებულებებთან მიმართება ახლებურად და ახალი კუთხით აფენს შუქს ადამიანსა და მის ადგილს სამყაროში, ცხადია, ამომწურავად ვერ დაახასიათებს ვერც ადამიანსა და ვერც სამყაროს, და რაკი ესთეტიკური ღირებულება ისეთ განზოშილებაში გვაჩვენებს ადამიანის ურთიერთობას ბუნებასთან, რომელიც არც ერთი სხვა კუთხიდან არ ჩანს, ამიტომ ფილოსოფიამ უნდა გაითვალისწინოს ესთეტიკური ცდის მონაცემები ადამიანისა და სამყაროს ჭეშმარიტი ცნებების შემუშავებისას.

## კულტურის ესთეტიკის სასიკითი\*

### 1. პრობლემის დასიხათვის

ამ თავის მიზანი, რომელიც მის სახელწოდებაშია ასახული — გააშუქოს კულტურა როგორც ესთეტიკური ფენომენი, ერთი შეხედვით, შეიძლება, მეტი რომ არ ითქვას, ხელოვნურად მოგვეჩვენოს: საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ესთეტიკური ფენომენები კულტურის ფენომენების მსოლოდ რაღაც ნაწილს შეადგენენ. მაშ რაღა აზრი აქვს კულტურის ფენომენების ერთობლიობა (ანუ კულტურა, როგორც რაღაც მთლიანობა) ისეთი ნიშნებით დავახასიათოთ, რომლებიც გამოავლენენ ამ ფენომენების გარკვეული ნაწილის (ანუ კულტურის გარკვეული დარგის) თავისებურებას? განა ის ნიშნები, რომლებიც სპეციფიკური არიან ესთეტიკური კულტურის როგორც საერთოდ კულტურის სახის ცნებისათვის, წინასწარ არ უნდა იყვნენ გამორიცხული საერთოდ კულტურის ამ გვარობითი ცნების ნიშნების შინაარსიდან? მოკლედ რომ ვთქვათ, ხომ არ შეიცავს ჩვენი წამოწყება იმთავითვე ელემენტარულ ლოგიკურ შეცდომას — ხომ არ ვისახავთ ამ-

\* წიგნიდან «Культура и ценности», თბილისი, 1984. იხილეთ მცირე შემოკლებებით.



კარად მარცხისათვის განწირულ ამოცანას განვსაზღვროთ მთელი მისი ნაწილის ანუ გვარეობითი ცნება სახეობითის საშუალებით?

ეს ეჭვები უცილობელი ჩანს: ვის შეუძლია იმაზე იდავოს, რომ ნებისმიერი ხალხის კულტურა, მისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე არ დაიყვანება ესთეტიკურ კულტურაზე და, მით უფრო, ხელოვნებაზე; იმაზე, რომ ესთეტიკური კულტურის ან ხელოვნების სპეციფიკური ნიშნები არ შეიძლება და არ უნდა გავრცელდეს კულტურის სხვა სახეებზე, კულტურაზე მთლიანად და მის გვარეობით ცნებაზე, რომ ფორმალური ლოგიკის ელემენტარული წესები უნდა დავიცვათ კულტურის პრობლემების გამოკვლევის დროსაც.

ყველაფერი ეს ცხადია. მაგრამ ცხადია მაშინ, და მხოლოდ მაშინ, როცა კულტურაში გულისხმობენ კულტურის ე. წ. მიღწევების ერთობლიობას, იმ საგნების ერთობლიობას, რომლებშიც კულტურაა განივთებული, ე. ი. როცა ლაპარაკია კულტურაზე, როგორც რაღაც მოცემულ რეალობაზე, რომელსაც გარკვეული ადგილი უკავია ობიექტური სამყაროს სხვა რეალობათა შორის — მინდვრებზე კულტურული მცენარეების, ქარხნებში — დახვეწილი ტექნოლოგიების, სასამართლოებში — აღსრულებული მართლმსაჯულების, სკოლებში — სასწავლო პროცესის, ბიბლიოთეკებში — წიგნების, სამხატვრო გალერეებში — ფერწერის ნაწარმოებების, საკონცერტო დარბაზებში — შესრულებული მუსიკალური ნაწარმოებების სახით და ა. შ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ზემოთ გამოთქმული ყველა ეჭვი იმის თაობაზე, თუ რამდენად გვაქვს უფლება დავსვათ საკითხი კულტურის ესთეტიკური ხასიათის შესახებ, მაშინ არის სამართლიანი, როცა ლაპარაკია კულტურული შემოქმედების პროდუქტებზე, რომლებიც, მართლაც, სრულიად არ არიან „გალდებული“ ჰქონდეთ ესთეტიკური ხასიათი.

მაგრამ კულტურა ხომ მხოლოდ (და ჰიერველ რიგში) კულტურული შემოქმედების პროდუქტების ერთობლიობა არ არის. ის არის სწორედ თვითონ შემოქმედება, ადამიანის მიერ თავისი თავის და თავისი სამყაროს თვითშემოქმედების პროცესი. კულტურული შემოქმედების პროდუქტებიც, ცხადია, კულტურას მიეკუთვნება, მაგრამ სწორედ იმის ძალით, რომ ისინი არიან იმ დონის ობიექტივირებული გამოხატულება, რასაც ადამიანმა მიადწია თავისი, როგორც ადამიანის ქმნადობის გზაზე, თავისი თავისა და სამყაროსათვის საზრისისა და ღირებულების მინიჭების გზაზე. თუკი კულტურის ამ აქსიოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ არსს გავითვალისწინებთ და კულტურას ამ თვალსაზ-

რისით შევხედავთ..., მაშინ კულტურის ესთეტიკური ხასიათის გამო-  
ყლავენება არც ისე საეჭვოდ მოგვეჩვენება. თუ ხელოვნებას და კულ-  
ტურას სხვა ფენომენებს ან თვითონ კულტურის არსსაც კი ამ სიღრ-  
მისეული და არა ზედაპირულ-საგნობრივი თვალსაზრისით შევხედავთ,  
მაშინ მათი არსობრივი ნათესაობის შესახებ საკითხი სულაც არ მოგ-  
ვეჩვენება არაბუნებრივად.

მაგრამ აქ ალბათ მეორე უკიდურესობაში არ უნდა გადავვარდეთ.  
ის, რომ თავისი უღრმესი არსით ხელოვნება კულტურის არსის იგი-  
ვეობრივია, განსაკუთრებულ დასაბუთებას არ მოითხოვს (თუ, რა  
თქმა უნდა, იმაში არ დავეჭვდებით, რომ ხელოვნება კულტურის სა-  
მყაროს მიეკუთვნება). და თუკი შევეცდებით ხელოვნების ნათესაობა  
კულტურის სხვა ფენომენებთან (და თვით კულტურასთან) მათ არსთან  
ამ უღრმეს ფენებში დავებნოთ, ეს, რასაკვირველია, არაფერს ახალს  
არ მოგვცემს არც კულტურის გასაგებად და არც ხელოვნების განმა-  
რტებისათვის. მაშასადამე, ჩვენი ამოცანის გადასაწყვეტად — კულ-  
ტურის ესთეტიკური ხასიათის გამოსავლენად — უნდა ვემოთ ხე-  
ლოვნების, როგორც ასეთის, არსობრივი ნათესაობა კულტურასთან,  
როგორც ასეთთან.

ამგვარი ძიების მართლზომიერება, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ პრო-  
ბლემატური რჩება. სავსებით დასაშვებია, რომ ხელოვნების სპეცია-  
ლური თავისებურებებს არაფერი საერთო არ ჰქონდეთ კულტურის  
არსთან და მის სხვა დარგებთან, მიჯნაედნენ მას მათგან. ამა თუ იმ  
ფენომენის სპეციფიკას ხომ იმას ეძახიან, რაც ამ ფენომენს სხვები-  
სგან განასხვავებს, გამოპყოფს მას მათი რიცხვიდან. ასეა, ყოველ  
შემთხვევაში, ობიექტური სინამდვილის ყველა სფეროში. მაგრამ სწო-  
რედ იმიტომ, რომ კულტურა თავისი არსით არის რაღაც სუბიექ-  
ტურ-ობიექტური, მასთან შეიძლება სხვაგვარად იყოს საქმე.  
ამის შესაძლებლობაზე შემდეგი საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტები  
ლაპარაკობენ. იმ სახელმწიფოებრივი დაწესებულებების გამგებლობა-  
ში, რომელთაც უწოდებენ კულტურის სამინისტროებს, დეპარტამენ-  
ტებს, განყოფილებებს და ა. შ., როგორც წესი, არიან მხატვრული  
დაწესებულებები (მხატვრული უმაღლესი სასწავლებლები, მუზეუმები,  
თეატრები და ა. შ.); ტერმინს „ხელოვნება“ ყოველგვარი სიმწიფის  
გარეშე ვიყენებთ ადამიანის მოღვაწეობის აშკარად არამხატვრული  
სახეებისადმი და მათი პროდუქტებისადმი („მკურნალობის ხელოვნე-  
ბა“, „აღზრდის ხელოვნება“, „სამხედრო ხელოვნება“, „ცხოვრების



ხელოვნება“ და ა. შ.). სიტყვათა ამგვარ გამოყენებას, ცხადია, არ-  
გუმენტების არავითარი ძალა არა აქვს, მაგრამ ასევე სწორი არ იქ-  
ნებოდა ისინი უბრალოდ მცდარად და უაზროდ მიგვეჩნია. მათ სრუ-  
ლიად გარკვეული საზრისი აქვთ — როცა ექიმის ან სარდლის ხე-  
ლოვნებაზე ლაპარაკობენ, ამით მათ მაღალ, არტისტიზმამდე მიყვანილ  
ოსტატობას ახასიათებენ. რა თქმა უნდა, არავინ არ ურევს ექიმის,  
მეღვინის ან სარდლის ხელოვნებას ფერმწერის ან კომპოზიტორის  
ხელოვნებასთან, მაგრამ მათ შორის რომ არაფერი საერთო არ  
იყოს, მაშინ მათ მიმართ ერთი და იგივე ტერმინის გამოყენებაც არ  
იქნებოდა შესაძლებელი. ენა აქ აშკარად გრძნობს რაღაც ნათესაო-  
ბას. ხოლო ხელოვნებასთან არამხატვრული მოღვაწეობის ნათესაობა  
მხოლოდ აქ შეიძლება დაეინახოთ, სადაც ამ მოღვაწეობას შემოქმედე-  
ბითი ხასიათი აქვს, სადაც ამ მოღვაწეობის სუბიექტი, მართლაც,  
ნამდვილად შემოქმედია.

რასაკვირველია, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ყველა ამგვარ შე-  
მთხვევაში საქმე გვაქვს ფიგურალურ გამოთქმებთან, მეტაფორებთან,  
შედარებებთან და ენის „მხატვრული“ გამოყენების სხვა ფორმებთან,  
მაგრამ შეიძლება შევეცადოთ გავარკვიოთ: ხომ არა გვაქვს აქ უფრო  
მნიშვნელოვანი საფუძველი ენის „არაპირდაპირი“ გამოყენებისათვის.

პირველი ამგვარი მნიშვნელოვანი საფუძველი ხელოვნებასთან  
არამხატვრული მოღვაწეობის მაღალნიჭიერი სახეობების დასაახლო-  
ებლად, საფუძველი, რომელიც თითქმის პირდაპირ თვალში საცემია,  
შეგვეძლო დაგვენახა ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სახეობაში ეს-  
თეტიკური ასპექტის არსებობაში. (ან შესაძლებლობაში თუ სასურ-  
ველობაში). ადამიანის ნებისმიერი მოქმედება, რომელიც მიზანშეწო-  
ნილად სრულდება, მსუბუქია და ოსტატურად ლამაზია (თუ, რა თქმა  
უნდა, თავისი საზრისით არ არის საზიზღარი), დადებით ესთეტიკურ  
შეფასებას იმსახურებს. უფრო მეტიც, ყველა იმ შემთხვევაში, როცა  
ადამიანი თავისუფლად, გარეგანი და შინაგანი იძულების გარეშე მო-  
ქმედებს, ის — შეგნებულად თუ ინსტინქტურად — მიისწრაფვის იმო-  
ქმედოს ლამაზად და შექმნას ლამაზი ნივთები. მოკლედ რომ ვთქვათ,  
ესთეტიკური ასპექტი ნამდვილად შეიძლება და უნდა ჰქონდეს ადა-  
მიანის მოღვაწეობის ყველა სახეს. მაგრამ ჩვენი ამოცანის მეტისმეტი  
გამარტივება იქნებოდა ამ ასპექტში დაგვენახა ხელოვნების არსისა და  
კულტურის არსის შინაგანი ნათესაობის მთავარი საფუძველი (ან მთა-

ვარი დადასტურება) ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კულტურის ესთეტიკური ხასიათი ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა სახეების ესთეტიკურ ასპექტებზე დაგვეყვანა. რა თქმა უნდა, კარგია (და სასიამოვნოა, სასარგებლოც კი არის, კერძოდ ადამიანთა განწყობილებებისათვის, მათი შრომისუნარიანობისათვის), როცა კულტურის პროდუქტები ღამაზად არიან გაკეთებული და არსებობს პირობები მსუბუქად და მოხდენილად მათი წარმოებისათვის, მათ გასაკეთებლად. რა თქმა უნდა, შეიძლება და უნდა კიდევ გავალამაზოთ ჩვენი ყოფა, ჩვენი საწარმოო შენობები, ჩვენი შრომის იარაღები და საშუალებები — შრომისა და ყოფის ესთეტიკა ნამდვილად მნიშვნელოვანია და საჭირო. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ უბრალოდ სწორი არ იქნებოდა ხელოვნებისა და თვით კულტურის „ესთეტიკური ნათესაობა“ ამაში და მხოლოდ ამაში დაგვენახა, კულტურის ესთეტიკური ხასიათი წარმოების პროდუქტების გარეგნულ სილამაზესა და შრომის შემამსუბუქებელ და გამალამაზებელ პირობებზე დაგვეყვანა.

სწორი არ იქნებოდა, ჯერ-ერთი, იმიტომ, რომ ეს იქნებოდა ხელოვნებასა და კულტურის სხვა დარგებს შორის წმინდა გარეგნული მსგავსების აღნიშვნა, მსგავსებისა, რომელიც სულაც არ ეხება თვითონ კულტურის შინაგან არსებას; მეორეც, იმიტომ, რომ ეს იქნებოდა ესთეტიკურის ძალზე ზედაპირული გაგება, მისი დაყვანა გარეგნულ სილამაზეზე და სიკოხტავეზეც კი. შედეგად ეს მოგვეცემდა წმინდა გარეგნული ურთიერთობის აღნიშვნას კულტურის, ხელოვნებისა და ესთეტიკურის ცნებებს შორის, მაშინ როცა ჩვენი მიზანი ამ ცნებების შინაგანი, არსობრივი ნათესაობის დაფუძნების ცდაში მდგომარეობს.

ხელოვნებისა და ესთეტიკურის ცნებების ურთიერთობის გარკვევა ესთეტიკის საქმეა და არა კულტურის ფილოსოფიისა. იმიტომ მოცემულ ნაშრომში, რომელსაც პირდაპირი მიმართება აქვს კულტურის ფილოსოფიასთან (და მხოლოდ არაპირდაპირი — ესთეტიკასთან), არ არის აუცილებელი დაწვრილებით განვიხილოთ ესთეტიკურისა და ხელოვნების ცნებების... ურთიერთობის საკითხი. მაგრამ იმის გამო, რომ ამ საკითხებზე... ესთეტიკურ ლიტერატურაში განუწყვეტელი დისკუსია მიმდინარეობს, რომლის მსვლელობაში ესთეტიკურისა და ხელოვნების, ესთეტიკურისა და მხატვრულის ცნებების ურთიერთობაზე... დიამეტრალურად განსხვავებული შეხედულებებია წამოყენებული, შესაძლებელი გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად მომიხდება სავესებით მოკლედ გადმოვიცე საკითხის ჩემული გაგება.



ამ ცნებების ურთიერთობის საკითხზე დისკუსიაში ჩაუღრმავებლად უბრალოდ გადმოვიცემ ამ საკითხის ჩემებურ გაგებას. არც არგუმენტაციით გადავტვირთავ ტექსტს — ის მოყვანილია ჩემს ნაშრომებში ესთეტიკის პრობლემებზე.

ესთეტიკური, ჩემი შეხედულებით, არის სინამდვილის სულიერი თავისების განსაკუთრებული სახე, ადამიანის მიერ სამყაროსა და საკუთარი თავის გაცნობიერების განსაკუთრებული ფორმა, გამოცდილების განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც განსხვავებულია შემეცნებითი, ზნეობრივი (მარქსის ტერმინოლოგიით სულიერ-პრაქტიკული) და რელიგიური გამოცდილებისაგან. ესთეტიკური გამოცდილების თავისებურება უნდა დავინახოთ მის მიმართულობაში ესთეტიკურ ღირებულებებზე — მათ აღქმა-განცდაზე, ერთ შემთხვევაში, და მათ შექმნა-შემოქმედებაზე, მეორეში. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ესთეტიკური გამოცდილების „პასიურ“, მჭვრეტელობით, ხოლო მეორეში — აქტიურ, შემოქმედებით ქვესახეობასთან. ეს აქტიური, შემოქმედებითი გამოცდილება თავის პირდაპირ და ადეკვატურ გამოხატულებასა და განსახიერებას პოულობს სწორედ ხელოვნებაში, ხოლო არაპირდაპირი და დაქვემდებარებული — გამოცდილების სხვა ფორმებსა და ადამიანის მოღვაწეობის არამხატვრულ სახეებში. მხატვრულობა არის ხელოვნების სპეციფიკური თვისება, ე. ი. მხატვრულობა — ეს არის ესთეტიკური ხელოვნებაში (განსხვავებით ესთეტიკურისაგან პასიურ მჭვრეტელობაში და ესთეტიკურისაგან როგორც ადამიანის მოღვაწეობის და მისი პროდუქტების არამხატვრული სახეების ასპექტისაგან).

ხელოვნება მისი მხატვრულობის სპეციფიკური თვისებით ესთეტიკურის უმაღლესი ფორმაა. ესთეტიკურ მჭვრეტელობაში როგორც ესთეტიკური გამოცდილების დაბალ სახეობაში მისი დამახასიათებელი თავისებურებები არასაკმაოდ არის განვითარებული, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მისი პასიურობა შეფარდებითია: ის პასიურია მხოლოდ იმ აზრით, რომ მიმართულია ესთეტიკური ღირებულებების აღქმა-განცდაზე და არა მათ შექმნაზე, როგორც ამას ხელოვნებაში აქვს ადგილი. მშვენების, ამალღებულის, ტრაგიკულის, კომიკურის, გრაციოზულის, მოხდენილის, სანდომიანის და ა. შ. მათს განუმეორებელ-ინდივიდუალურ გამოვლენებში დანახვისა და დაფასების უნარი თა-

ვისთავად მაღალგანვითარებულ გემოვნებას, დანახვისა და განცდისა  
მაღალ კულტურას მოითხოვს. ესთეტიკური ღირებულებების ხედვისა  
და შეფასების უნარი თავისებური სახის ხელოვნებაა. მაგრამ ხელო-  
ვნება, რომელიც მხატვრულ შემოქმედებაში გამოიხატება და განსა-  
ხიერდება, გულისხმობს არამარტო მშვენიერის, ტრაგიკულის, კომი-  
კურის და ა. შ. დანახვისა და დაფასების ამ ხელოვნებას, მათ შორის  
უნარს დანახო ესთეტიკური ღირებულება იქ, სადაც მას აქამდე ვე-  
რავენ ამჩნევდა, არამედ აგრეთვე ახალი, აქამდე არარსებული ესთე-  
ტიკური ღირებულებების შექმნის უნარსაც. ამდენად მასში, ხელო-  
ვნებაში, ესთეტიკური გამოცდილების ბუნება სრულად გამომჟღავნ-  
დება, და ამ აზრით ხელოვნება არის ესთეტიკურის უმაღლესი, ყვე-  
ლაზე განვითარებული ფორმა.

ხელოვნების ბუნებაში ყველაზე ნათლად არის გამოხატული ესთე-  
ტიკური ღირებულების ბუნებაც. რამდენადაც ხელოვნება არის ადა-  
მიანური ყოფნის მხატვრულ-სახოვანი გამოხატვა და ამ ყოფნის სა-  
სიათისა და საზრისის გამოსახვა და გამოვლენა, ამდენად ხელოვნების  
სპეციფიკას, ადამიანის მიერ თავისი თავის გაცნობიერების სხვა ფო-  
რმებისაგან განსხვავებას სამართლიანად ხედავენ ზეგრძნობადის, (სუ-  
ლიერის, იდეალურის...) სწორედ ამ სახვით-გამომხატველობით გა-  
მოვლენაში, გრძნობადში ზეგრძნობადის ამ გამონათებაში, ამაშივე  
უნდა დავინახოთ ესთეტიკური ღირებულების სპეციფიკა — 'ესთეტი-  
კური საგნის გრძნობად „სხეულში“ სულიერ-გონით-იდეალური შინა-  
არსის ნათებაში, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ესთეტიკური ღირებულება  
არის სწორედ ამ განხორციელების, ესთეტიკური ობიექ-  
ტის „სულის“ შინათლით მისი „სხეულის“ გამსჭვალვის ღირებულე-  
ბა, ის არის გარეგანში შინაგანის, ფორმაში შინაარსის, სიმბოლოში  
საზრისის და ა. შ. ამ ნათების ღირებულება. სხვანაირად რომ ვთქვათ,  
ეს არის გარეგანში შინაგანის, გრძნობადში ზეგრძნობადის, ნიშანში  
მნიშვნელობის და ა. შ. გამოვლენა-გამოხატვის, გა-  
მომჟღავნების ღირებულება.

ესთეტიკური ღირებულების ეს თავისებურება სხვა ღირებულებე-  
ბისადმი მის სპეციფიკურ მიმართებაზეც ლაპარაკობს. ესთეტიკის ის-  
ტორიიდან ცნობილია, რომ კვლავ და კვლავ ჩნდებოდა იმის მცდე-  
ლობები, რომ ესთეტიკური ღირებულებები, განსაკუთრებით მშვენიე-  
რება, გაეიგივებინათ სხვა ღირებულებებთან პირველ რიგში უმაღლეს  
ღირებულებებთან — ჭეშმარიტებასა და სიკეთესთან (მაგრამ არა მარ-

ტო მათთან, არამედ აგრეთვე უტილიტარულ-სასარგებლოსთან, სი-  
სიამოვნოსთან და ა. შ.). ამგვარი მცდელობები, როგორც ცნობილია,  
დღესაც არ წყდება, ამასთან ეს ხდება სულ სხვადასხვა მოსაზრებე-  
ბით და სულ სხვადასხვა, ზოგჯერ კი დიამეტრალურად საპირისპირო  
თეორიებში. ამგვარი მცდელობების მაცდურობა, როგორც ჩანს, იბა-  
დება სწორედ ესთეტიკური ღირებულების განსაკუთრებული ხასიათის  
გამო, რაზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი. სწორედ იმიტომ, რომ ესთეტი-  
კური ღირებულება არის გამოქვეყნებადობის, გამოვლენადობის, გა-  
მომეტყველი გამოაშკარავებადობის ღირებულება, ის, ესთეტიკური ღი-  
რებულება, თავისი შინაგანი არსით გამჭვირვალეა ყველა  
სხვა ღირებულებისათვის; თავის თავს რომ გამოავლენს, მას შეუძლია  
გამოავლინოს და გამოამჟღავნოს აგრეთვე სხვა ღირებულებები და,  
პირველ რიგში, ჭეშმარიტებისა და სიკეთის ღირებულებები, ამიტომ  
არის რომ ხელოვნება, რომლის საკუთარი სპეციფიკური ღირებულება,  
ცხადია, მხატვრულობაში, ესთეტიკურობაში უნდა დავინახოთ, თი-  
თქმის ყოველგვარი შესაძლებელი ღირებულების — უტილიტარული,  
პიროვნული, სოციალური, პოლიტიკური, სამართლებრივი, ეთიკური,  
რელიგიური, მეცნიერული, ფილოსოფიური ღირებულებების მატარებე-  
ლი არის ზოლმე. უფრო მეტიც, ყველა სხვა ღირებულებისათვის  
და საერთოდ ნებისმიერი სულიერ-გონივი შინაარსისათვის ესთეტი-  
კური ღირებულების ამგვარი გამჭვირვალეობის გამო, იმის გამო, რომ  
ხელოვნებას შეუძლია გამოხატოს სინამდვილის პრაქტიკულად ყველა  
სფერო, იგი, ხელოვნება, გამოხატავს, გამოთქვამს აგრეთვე განსა-  
კუთრებულ, ე. წ. მხატვრულ, ე. ი. ჩვენი გაგებით, ესთეტიკურ სი-  
მართლეს ამ სინამდვილეზე, სიმართლეს, რომელიც რაღაც არსებით  
ასპექტებში (მათზე ქვემოთ იქნება ლაპარაკი) არა მარტო არ ჩა-  
მოუვარდება მეცნიერულ ჭეშმარიტებებს, არამედ, შესაძლებელია,  
აღმატება კიდევ მათ. კერძოდ, ამიტომ აქვს ესთეტიკურ გამოცდი-  
ლებას მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა, მსოფლმხედველობრივი  
ღირებულება და ამ გამოცდილების მონაცემები უნდა გაითვალისწინონ  
ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, მეცნიერული და ზნეობრივი  
გამოცდილების მონაცემებთან ერთად.

კულტურის ესთეტიკური ხასიათის შესახებ, ხელოვნებისა და სა-  
ერთოდ კულტურის შინაგანი არსობრივი ნათესაობის შესახებ ჩვენი  
საკითხის დასმისას იგულისხმებოდა ხელოვნებისა და ესთეტიკურის  
სწორედ ასეთი გაგება. ვნახოთ, მართლზომიერია თუ არა ვილაპარა-

კოთ კულტურისა და ხელოვნების ამ შინაგან ნათესაობაზე, კულტურის ესთეტიკურ ხასიათზე. შევეცადოთ თვალი მივადევნოთ ამ ნათესაობას კულტურისა და ხელოვნების არსის სტრუქტურაში, მათი ყოფნის წესში, მათ ადგილსა და მნიშვნელობაში ადამიანისა და მისი სამყაროს ჩამოყალიბებაში, მათ საზრისსა და ღირებულებაში ადამიანური სამყაროს საზრისის ქმნადობისათვის.

### 3. კულტურისა და ხელოვნების სტრუქტურა

ლაპარაკი აქ იქნება, რასაკვირველია, კულტურისა და ხელოვნების არსის შინაგან აგებულებაზე და არა კულტურის შექმნილი სამყაროს შემადგენლობისა და ხელოვნების სისტემაზე. მოცემული თავის პირველ პარაგრაფში ჩვენ უკვე ვამბობდით, რომ თუ კულტურასა და ხელოვნებას მათი ობიექტური სოციალ-ისტორიული ყოფნის თვალსაზრისით განვიხილავთ, მაშინ თვითონ საკითხის დასმაც კულტურისა და ხელოვნების შინაგანი ნათესაობისა და კულტურის ესთეტიკური ხასიათის შესახებ უბრალოდ გამოგონილი მოგვეჩვენება. ობიექტივირებულ სოციალურ-ისტორიულ არსებობაში და ფუნქციონირებაში ხელოვნება არის კულტურის მხოლოდ ერთი კერძო რეგიონი, ხოლო არამსატვრული პროდუქტების ესთეტიკურ ხასიათზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ წმინდა გარეგნული მოკაზმულობის, ამ პროდუქტების გარეგნული „ესთეტიზაციისა“ და შრომისა და დასვენებისათვის სასიამოვნო პირობების შექმნის სასურველობისა და შესაძლებლობის აზრით.

კაცობრიობის ისტორიაში, მართალია, იყო ისეთი პერიოდებიც, როცა ხელოვნება კულტურის მშენებლობის წინა ხაზზე გაიჭრებოდა ხოლმე, თავის თავზე იღებდა საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმების ფუნქციებსაც, თავის თავზე იღებდა კულტურულ-ისტორიული პროგრესის ლიდერის როლს. ასე იყო რენესანსის ეპოქაში აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, ასე იყო მე-19 საუკუნის გერმანიაში, მე-19 საუკუნის რუსეთსა და საქართველოში. ეს, როგორც ცნობილია, აიხსნებოდა ამ ეპოქების განსაკუთრებული სოციალურ-ისტორიული პირობებით, კერძოდ, საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმების განუვითარებლობით (ან ხალხისათვის მათი მიუწვდომლობით, როგორც ეს იყო, მაგალითად, კანტის ფილოსოფიის შემთხვევაში), ლიდერის როლს ამ ეპოქებში ხელოვნება ამასთან იმის გამო



კი არ ასრულებდა, რომ ის ჭეშმარიტად უმაღლეს, წარუვალ უსთუ-  
ტიკურ ღირებულებებსა ქმნიდა, არამედ ხელოვნების ესთეტიკური ღი-  
რებულების ზემოთ მითითებული „გამჭვირვალობის“, სოციალური და  
ზნეობრივი იდეალების გამოვლენისა და გამოხატვის უნარის წყა-  
ლობით.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, ლიდერის როლს ამ ეპოქებში ხელოვნება იმდენად ასრულებდა, რამდენადაც ის თავის თავზე იღებდა სა-  
ზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა (სოციალ-პოლიტიკური, ფილო-  
სოფიური, ზნეობრივი, ნაწილობრივ აგრეთვე რელიგიური) ფორმების  
ფუნქციებს.

„გამჭვირვალობას“ სხვა ღირებულებებისათვის ხელოვნება, ცხა-  
დია, ინარჩუნებს ყველა სხვა ეპოქაშიც, როცა კულტურულ-ისტორი-  
ული პროგრესის ლიდერის როლს თავის თავზე იღებენ საზოგადოე-  
ბრივი ცნობიერების სხვა ფორმები (რელიგია, პოლიტიკური იდეოლო-  
გია, ფილოსოფია, მეცნიერება). ასეთ შემთხვევებში, როგორც ცნობი-  
ლია, საზოგადოებრივი ცნობიერების გაბატონებული ფორმა ცდი-  
ლობს დაიქვემდებაროს ხელოვნება, აქციოს ის თავის პროპაგანდის-  
ტად, მისი ღირებულებებისა და ფსევდო-ღირებულებების მქადაგებ-  
ლად. და ასეთ როლს ხელოვნება, როგორც ამას ისტორია ადასტუ-  
რებს, საკმაოდ წარმატებით ასრულებს, თუმცა ეს ყოველთვის არ  
არის სასიკეთო კულტურულ-ისტორიული პროგრესისათვის და თვი-  
თონ მისთვის.

ყველაფერი ეს ლაპარაკობს არა მარტო ხელოვნების უნარზე მჭი-  
დრო კონტაქტები დაამყაროს კულტურის სხვა დარგებთან და საზო-  
გადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან (მათ შორის გაუკულმა-  
რთებულ ფორმებთან, როგორცაა რეაქციული იდეოლოგიები), არა-  
მედ იმაზეც, რომ ხელოვნების თვით არსში ჩადებულია შინაგანი  
სტრუქტურული ნათესაობა სულიერი კულტურის პრაქტიკულად ყველა  
სხვა დარგთან და არა მარტო სულიერ კულტურასთან — არქიტექ-  
ტურა და დიზაინი ნათლად ადასტურებენ ხელოვნების შესაძლებელ  
სტრუქტურულ ნათესაობას მატერიალურ კულტურასთანაც.

კულტურის სტრუქტურის შესახებ თავში, რომელიც მისი არსის  
შინაგანი აგებულების გამორკვევას მიეძღვნა, შევეცადე მეჩვენებინა,  
რომ კულტურა, როგორც განხორციელებული ღირებულებების სა-  
მყარო, თავისი არსით შედგება იდეალური ღირებულებისა და მისი  
რეალური მატარებლისაგან, რომ ის არის არანივთიერად, სივრცის

გარეშე და დროის გარეშე მოაზრებული და მნიშვნელოვანი ღირებულება, რომელმაც შეისხა რეალური ხორცი, რეალური, დროსა და სივრცეში არსებული სხეული. უფრო სწორედ, არა თვითონ ღირებულება, არამედ მისი განხორციელება რეალობაში (შრომის იარაღში, ვენახში, სოციალურ ინსტიტუტში, ადამიანთა ქცევაში, ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, ზნეობრივ თუ რელიგიურ ქადაგებაში და ... შ.).

სხვანაირად რომ ვთქვათ, კულტურა, თავისი არსით, არის იდეალურისა და რეალურის, სუბიექტურისა და ობიექტურის, ჯერარსისა და არსის, სულიერისა და მატერიალურის ერთიანობა. ზუსტად იგივე შეიძლება (და უნდა) ვთქვათ ხელოვნებაზე — ხელოვნება არის სწორედ იდეალურის ობიექტივაცია, ჯერარსის განხორციელება, ე. ი. არსებულის გარდაქმნა იმად, რაც უნდა იყოს ის.

როგორც ვხედავთ, აქ გვაქვს კულტურისა და ხელოვნების სრული არსობრივი იგივეობა. ამასთან, ეს იგივეობა აიხსნება არა უბრალოდ და არა მხოლოდ იმით, რომ ხელოვნება არის კულტურის სახეობა და რომ გვარის არსებითი ნიშნები სახეობაზეც ვრცელდება. კულტურის სპეციფიკური არსი, როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ, უნდა ვეძებოთ სწორედ ღირებულების „შეერთებაში“ მის რეალურ მატარებელთან, სახელდობრ კულტურის ამა თუ იმ სიკეთეში ღირებულების განხორციელებაში, ღირებულების გამოცხადებაში, ამ სიკეთის „სხეულში“ მის შეყვანაში, იმაში, რომ ეს სხეული განათებულია და განათებულია ღირებულების სინათლით, რომელიც ამ სხეულში „ჩასახლდა“. მაგრამ ზემოთ ხომ ისიც ვნახეთ, რომ ხელოვნების სპეციფიკური არსი, მისი ესთეტიკური ღირებულება მდგომარეობს სწორედ სულიერი-იდეალური შინაარსის გრძნობად-აღქმადი ფორმით გამოვლენა, გამომქლავნების უნარში, ხელოვნების ნაწარმოების „სხეულში“ შინაარსის ნათებაში, ზეგრძნობადი შინაარსის გრძნობად-აღქმად განხორციელებაში. მართალია, აქცენტები აქ სხვადასხვაგვარად შეიძლება და, როგორც ჩანს, უნდა დავსვათ: კულტურასთან მაშინა გვაქვს საქმე, როცა გრძნობად-აღქმად რეალობაში ესა თუ ის ღირებულებაა განხორციელებული; ხელოვნებასთან კი მაშინ, როცა გრძნობად-აღქმადი რეალობა გამოავლენს-გახსნის მასში ჩადებულ, განხორციელებულ იდეალურ შინაარსს. ისიც მართალია, რომ კულტურის არამხატვრული ფენომენი შეიძლება ასე-



თი იყოს, ე. ი. მხოლოდ მაშინ მიეკუთვნებოდეს კულტურას, თუკი მასში იქნება გარკვეული ღირებულება, ხელოვნების (მხატვრული ნაწარმოების) ფენომენის ღირებულება კი შეიძლება გვექონდეს მასში ღირებულებით ნეიტრალური და უარყოფითი ღირებულებითი შინაარსის გამომქადაგების შემთხვევაშიც. მაგრამ ყველაფერ ამის მიუხედავად, ხელოვნებისა და კულტურის, სახელდობრ მათი საერთოდ კულტურისათვისაც და ხელოვნებისთვისაც სპეციფიკური ნიშნების არსობრივი სტრუქტურული ნათესაობა არ შეიძლება თვალში საცემი არ იყოს.

თუკი იმასაც გავიხსენებთ, რომ ღირებულებათა სამყაროს იერარქიული აგებულება აქვს, რომ მასში დაბალი საფეხურების ღირებულება უმაღლესით (კერძოდ, საშუალება-ღირებულებებისა — მიზანღირებულებებით) განისაზღვრება და, რომ, ამის გამო, ერთღირებულებიანი, მხოლოდ ერთი რომელიმე ღირებულების მქონე კულტურის სიკეთე უბრალოდ არ შეიძლება იყოს, რომ „გამჭვირვალობა“ არა მარტო ესთეტიკურს, არამედ აგრეთვე სხვა ღირებულებებსაც ახასიათებს, რომ არ არსებობს მხატვრული ნაწარმოებები, რომელთაც მხოლოდ ესთეტიკური ღირებულება აქვთ (თუ, რა თქმა უნდა, ისინი ნამდვილად მხატვრული ნაწარმოებებია), მაშინ ხელოვნებისა და კულტურის ნებისმიერი ფენომენის (და განსაკუთრებით თვითონ კულტურის, როგორც ასეთის) ნათესაობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს.

ღირებულებათა სამყაროს იერარქიული აგებულება ხელოვნებისა და კულტურის სხვა ფენომენების კიდევ ერთ მსგავსებას მოგვაცოცნებს. ღირებულებათა სამყაროს იერარქიული აგებულებისა და ერთმანეთისათვის ღირებულებათა „გამჭვირვალობის“ გამო ადამიანის ზიარება ერთ რომელიმე ღირებულებასთან მის წინაშე ხსნის ღირებულებათა მთელ სამყაროსთან ზიარების შესაძლებლობას. ეს ერთნაირად შეიძლება ითქვას ხელოვნებაზეც და საერთოდ კულტურაზეც; განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ინსტრუმენტული ღირებულებები ამისთვის მატერიალურ პირობებს ქმნიან, ხოლო ხელოვნება — სულიერს.

#### 4. კულტურისა და ხელოვნების ურთხის წესი

როგორი სახით არსებობენ ხელოვნება და საერთოდ კულტურა? რასაკვირველია, რეალობაში არსებობა, ყოფნა მათ მხოლოდ კულტურის ცალკეული შექმნილი, სინამდვილეში განხორციელებული

ფენომენების სახით შეუძლიათ — შრომის იარაღების, მანქანების, მინდვრებსა და ბაღებში კულტურული ნარგავების, სოციალური ინსტიტუტების, ადამიანური ჩვევებისა და სხვა უნარების სახით. ხელოვნება არსებობს სამხატვრო მუზეუმებში, სურათების გალერეებში, წიგნების, გრამაფონის ფირფიტების და ა. შ. სახით. თუ კულტურასა და ხელოვნებას ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, მაშინ არ იქნება მათი ყოფნის წესის არავითარი განსაკუთრებული პრობლემები, — იქნება მხოლოდ კულტურისა და ხელოვნების ცალკეული საგნები (ან მოვლენები და პროცესები), და ყველა ეს საგანი, მოვლენა და პროცესი იარსებებს ისევე, როგორც სხვა ობიექტური საგნები, მოვლენები და პროცესები. კულტურას ხომ, როგორც არაერთხელ გვითქვამს, შეიძლება მივაკუთვნოთ მხოლოდ ობიექტივირებული ნივთები, რომელთაც უკვე მიიღეს ობიექტების ფორმა და ნივთიერობა, და არა, დევუშვით, ვისიმე განზრახვა ან კეთილი სურვილი შექმნას კულტურის ღირსშესანიშნავი ძეგლი.

თუ კულტურას ამგვარი ობიექტური, სპეციალურ-მეცნიერული თვალსაზრისით შევხედავთ, მაშინ მართლაც კულტურის ყოფნა თითქოს არავითარ პრობლემებს არ გვესვამს. ამ თვალსაზრისით ერთადერთი სხვაობა კულტურის ფენომენების ყოფნაში, ყველა სხვა ბუნებრივი ნივთისა და მოვლენისაგან განსხვავებით, იმაში მდგომარეობს, რომ პირველნი ადამიანის მიერ არიან შექმნილი ამა თუ იმ საზოგადოებრივ-ისტორიულ პირობებში, ამის შემდეგ კი ისინი როგორც ჩვეულებრივი ბუნებრივი ნივთები ისე არსებობენ და მშვიდად განაგრძობენ არსებობას იმის შემდეგაც, რაც აღარ არიან არა მარტო მათი შემქმნელები, არამედ ხშირად მათი მომხმარებლებიც. დიდი ხანია, მაგალითად, ისტორიულ სცენას ჩამოშორდნენ ძველი ბერძნები, ხოლო პართენონი დგას თავისთვის როგორც გრანიტის კლდე. მართალია, უკანასკნელ წლებში მანაც იწყო ნგრევა, მაგრამ კლდეებიც ხომ განიცდიან დროის დამანგრეველ გავლენას. დიდი ხანია ცოცხლებში აღარ არის პომეროსი (ისიც არ არის ცნობილი, იყო თუ არა ის ოდესმე), ხოლო „ილიადა“ და „ოდისეა“, რომლებიც, როგორც ეს ყოველი მოსწავლისთვის არის ცნობილი, კაცობრიობის კულტურის ფონდში შევიდნენ, განაგრძობენ არსებობას — რა თქმა უნდა, ნაბეჭდი (და ზოგჯერ აგრეთვე ხელნაწერი) წიგნების სახით, მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურულ ენაზე, მათ შორის ძველ ბერძნულზეც.

ამგვარი მსჯელობები, რომლებიც ერთი შეხედვით თვალნათლივ და უდავო არიან, რამდენიმე სიმწელესა და გაუგებრობასაც კი შეიცავენ, რომელთა ნათელყოფა შესაძლებლობას მოგვცემს უფრო სწორედ გავიგოთ კულტურისა და ხელოვნების ყოფნის წესის პრობლემის არსი.

პირველ რიგში, პირდაპირ თვალში საცემია ის გარემოება, რომ კულტურასა და ხელოვნებაზე ამგვარი შეხედულების არსებობისას, მათ თვითონ როგორც ასეთებს, როგორც კულტურას საერთოდ და როგორც ხელოვნებას საერთოდ, არ შეიძლება ჰქონდეთ საკუთარი ყოფნა. ზოგადისა და ერთეულის დიალექტიკაზე მითითება აქ საქმეს არ შევლის. ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ეს დიალექტიკა სრული სახით იქ მუშაობს, სადაც ზოგადი არის ცალკეულების არსობრივი იგივეობა, სადაც ეს ცალკეულები თავის არსში იგივეობრივი არიან. ხოლო მითოლოგიის, რელიგიის, მეცნიერების, ხელოვნებისა და მორალის რა არსობრივ იგივეობაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ, თუნდაც რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების მხოლოდ ამ ფორმებით შემოვიფარგლოთ, რომელთაც ყველა უთუოდ სულიერ კულტურას მიაკუთვნებს? ხოლო თუ ამას კიდევ მივუმატებთ მატერიალური და სოციალ-პოლიტიკური კულტურის სფეროებს, მაშინ მათ ობიექტივირებულ ფორმებში საეჭვოა მოვნახოთ რაიმე საერთო ნიშანი (რომ აღარაფერი ვთქვათ არსზე, როგორც არსებითი ნიშნების ერთობლიობაზე). მეორეც, ზოგადისა და ცალკეულის დიალექტიკაზე მითითება საერთოდ კულტურისა და საერთოდ ხელოვნების გადასარჩენად (რომლებიც, ამ დიალექტიკის თანახმად, არსებობენ ცალკეულებში და ამ ცალკეულების საშუალებით) არ მუშაობს — იმიტომ რომ კულტურის სფეროში „ზოგადი“, ე. ი. ცალკეულებში გაშეორებადი და იგივეობრივი, რეალურად, დროსა და სივრცეში არსებულ გამოვლენებში არის ხოლმე აგრეთვე... რაღაც აბსოლუტურად უნიკალურ-ინდივიდუალური. როგორც, მაგალითად, იგივე ჰომეროსის „ილიადა“. ხომ არ შეიძლება სერიოზულად მივიჩნიოთ, რომ „ილიადას“ პირველქმნილი ტექსტი, შეთხზული ჰომეროსის მიერ (ან ამ ფსევდონიმით გაერთიანებული ავტორთა კოლექტივის მიერ), არის ზოგადი, რომელიც გამოვლინდება სხვადასხვა ენებზე პოემის ცალკეულ ნაბეჭდ ან ხელნაწერ ეგზემპლარებში. დიახ, რა თქმა უნდა, ობიექტურად და რეალურად „ილიადა“ დღეს არსებობს წიგნის ცალკეული, სივრცეში ლოკალიზებული (ამა თუ იმ თაროზე მდებარე) ეგზემპლარების სახით, ამა თუ

იმ ენაზე დაბეჭდილი. და თუკი მოვისურვებ მის გადაბეჭდვას, მაშინ ხელში უნდა ავიღო წიგნის ფიზიკურად უნიკალური ეგზემპლარი. მაგრამ როცა მას წავეკითხავ, საქმე სწორედ იმ უნიკალურ-განუმეორებელ პოემასთან მექნება, რომელიც პომეროსმა შექმნა; მოცემული ეგზემპლარის (ან მოცემულ ენაზე თარგმანის) საშუალებით პომეროსის „ილიადასთან“ მექნება ურთიერთობა და არა მის ზოგად იდეასთან ან არსთან.

კულტურის ინდივიდუალურ-განუმეორებელი ფენომენები, სწორედ კულტურის სფეროსადმი მათი კუთვნილების გამო, ინდივიდუალური მოვლენებისთვის სრულიად შეუფერებლად იქცევიან. სრულიად ინდივიდუალურებად რომ რჩებიან, ისინი აგრეთვე ავლენენ ზოგადი იდეების სპეციფიკურ თავისებურებებსაც, როგორც ეს ახლახან „ილიადას“ მაგალითზე ვნახეთ. ისინი არღვევენ რკინისებურ კანონზომიერებას, რომელსაც ყველა ობიექტურად არსებული მოვლენა უსიტყვოდ ემორჩილება: ისინი ერთდროულად ურიცხვ ადგილებზე შეიძლება წაიკითხონ პრაქტიკულად დედამიწის ყველა კუთხეში და კოსმოსური ფრენის დროსაც კი. მათ, კულტურის ფენომენებმა — ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მათგან ზოგიერთებმა — დროც უგულვებელჰყვეს. სულიერი კულტურის ბევრი ძველი გრანიტზე უფრო მტკიცე აღმოჩნდა, ხოლო მათგან ზოგიერთი, აბსოლუტურად რომ არ იცვლება, მაინც განახლდება, მდიდრდება და ახალგაზრდავდება კიდევ ასე მოუვიდათ, მაგალითად, ჩვენს დროში რუსთაველსა და ვაჟა-ფშაველას, რუბლიოვის ფერწერას, ვივალდის მუსიკას...

კულტურისა და მისი ფენომენების ეს „უცნაური ქცევა“ მათი ყოფნის განსაკუთრებულ ხასიათზე მიუთითებს და ამ განსაკუთრებული ხასიათით, კულტურის არსებობის წესით აიხსნება. საქმე იმაშია, რომ კულტურა არის არა მხოლოდ, უფრო სწორედ, არა იმდენად რაღაც ობიექტურად არსებული, რამდენადაც სახელდობრ სუბიექტურად არსებული. და ეს ასეა არა მარტო იმ აზრით, — რომ კულტურის ნებისმიერ ფენომენს სუბიექტი ქმნის და ის თავისი შემქმნელის დაღს ატარებს, არამედ იმ აზრითაც, რომ კულტურის ფენომენის სახით ის შეიძლება არსებობდეს, იყოს, „ყოფიერებდეს“ მხოლოდ სუბიექტის მხედველობის და ამ ფენომენისადმი სუბიექტის მიმართების არეში. კულტურის ნებისმიერი ფენომენი იქმნება, ჩნდება არა მარტო (და არა იმდენად) ამა თუ იმ მიზეზებით, არამედ აგრეთვე (უპირატესად) ამა თუ იმ მიზნით. სწო-

რედ ეს განსაზღვრავს კულტურის ფენომენის ტელეოლოგიურ აგებულებას, მის მიზანმიმართულობას სუბიექტისადმი — ამ ფენომენის „მომხმარებლისადმი“. სუბიექტისადმი ამგვარი მიმართულობის გარეშე და სუბიექტის მხრივ გამოძახილის გარეშე კულტურა და მისი ფენომენები როგორც ასეთი უბრალოდ არ არსებობენ. სახლი, რომელშიც არ ცხოვრობენ, არ არის სახლი, და რკინიგზა, რომელზეც მატარებლები არ დადიან, არ არის გზა, ამბობდა მარქსი.

კულტურა არსებობს და შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ადამიანური მოღვაწეობის სფეროში. ამ აზრით მართალი არიან კულტურის საბჭოთა თეორეტიკოსები, რომლებიც კულტურას განსაზღვრვენ როგორც ადამიანური მოღვაწეობის წესს, რადგან კულტურა არის ამ მოღვაწეობის იმანენტური მხარე. მაგრამ უფრო სწორი იქნებოდა კულტურა განგვესაზღვრა არა როგორც წესი, არამედ როგორც საზრისი ადამიანის მოღვაწეობისა. ადამიანის მოღვაწეობის ყველაზე ღრმა იმანენტური საზრისი ხომ ადამიანის მიერ თავისი თავის როგორც თავისუფალ-შემოქმედებითი პიროვნების თვითშექმნაში და თავისი, ადამიანურად-ადამიანური სამყაროს შექმნაში შეიძლება მხოლოდ მდგომარეობდეს. და ეს არის სწორედ კულტურის საზრისი და დანიშნულება. კულტურა, როგორც ადამიანისა და მისი სამყაროს ჰუმანიზაცია, როგორც მისი განთავისუფლება-გაკეთილშობილება, თავისუფლებაში და თავისუფლებისათვის დაბადება და როგორც ადამიანის ამ თავისუფალი ბუნების ღირსი სამყაროს შექმნა, ვიმეორებ, არის ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიული მოღვაწეობის, მისი ისტორიის შინაგანი, სუბიექტური, იმანენტური საზრისი...

## 5. პრაქტიკული დასკვნები

რა გამომდინარეობს ნათქვამიდან, თუკი ნამდვილად მოვახერხეთ გამოგვევლინა კულტურის როგორც ასეთის ესთეტიკური ხასიათი, გვეჩვენებინა კულტურისა და ხელოვნების შინაგანი ნათესაობა?

როგორც ჩანს, ბევრი რამ. ჯერ ერთი, ის, რომ თუკი კულტურას თავისთავად აქვს ესთეტიკური ხასიათი, მაშინ ეს გარემოება უნდა გამოვლინდეს აგრეთვე კულტურის სოციალურ, ობიექტივიზირებულ ყოფნაში. ე. ი. კულტურის ყველა განსხვავებულ დარგში, და მათ მთლიან სისტემაში. თუ ამა თუ იმ საზოგადოების კულტურის ამა

თუ იმ რეგიონში ესთეტიკური საწყისი დამდაბლებულია ან თუ და-  
რღვეულია ესთეტიკური ჰარმონია კულტურის სხვადასხვა დარგებს  
შორის, მაშინ ეს გარემოებანი კულტურაში სერიოზულ დეფორმაცი-  
ებზე და ვითარების გამოსასწორებლად სასწრაფო ზომების მიღების  
აუცილებლობაზე მეტყველებს.

მეორეც, თუ კულტურა და ხელოვნება შინაგანად მსგავსნი არიან,  
თუ ხელოვნება ნამდვილად კულტურის გამოხატვა-გამოვლენაა, აქე-  
დან გამომდინარეობს, რომ კულტურისა და მისი ყველა დარგისათვის  
საზიანო არ იქნება უფრო სშირად ჩაიხედონ ამ სარკეში, რათა ყო-  
ველთვის სათანადო ფორმაში იყვნენ. თანმხლები შედეგი აქედან იმა-  
ში მდგომარეობს, რომ პრაქტიკაში სშირ შემთხვევებს, როცა ამა თუ  
იმ ხალხის ან ამა თუ იმ ეპოქის კულტურაზე მათი ხელოვნების (ან  
უბირატესად ხელოვნების) მიხედვით მსჯელობენ, სავსებით მართე-  
ბული საფუძველი აქვს — ხელოვნების განვითარების დონის, მისი  
შინაარსის ხასიათის მიხედვით სავსებით შეიძლება შევიქმნათ საკმაოდ  
სწორი წარმოდგენები კულტურაზე მთლიანად. ეს, თავის მხრივ, ხე-  
ლოვნების შესწავლის კულტურულ-ფილოსოფიურ დირებულებას  
მოწმობს.

არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი ჩანს ხელოვნებისადმი მიმართვა...  
ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემდგომი განვითარების მიზნითაც.  
თუკი კულტურა ადამიანის მიერ თავისი თავისა და თავის სამყაროს  
შექმნის შინაგანი საზრისია, ხოლო ხელოვნება — ამ საზრისის პირ-  
დაპირი და უშუალო გამოხატვა და გახსნა, მაშინ იმ საკითხის გადა-  
საწყვეტად, თუ რა არის ადამიანი და რა უნდა იყოს ის, საფუძვლიანი  
სიტყვა შეუძლია თქვას ხელოვნებამაც. და ამ სიტყვას ყურადღებით  
უნდა მოეუსმინოთ. და არა მარტო მოეუსმინოთ, არამედ შევეცადოთ  
შესაბამისად გამოვიყენოთ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ხელო-  
ვნების მიერ ადამიანის ხედვის მეთოდები.

ზემონათქვამიდან უმნიშვნელოვანესი პრაქტიკული დასკვნა კი, ჩე-  
მი აზრით, არის შემდეგი: მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის საუ-  
კუნეში აუცილებელია გაძლიერებულად განვაითაროთ კულტურის  
ესთეტიკური საწყისი და ხელოვნების ყველა სახე. სხვანაირად თა-  
ვიდან ვერ ავიცილებთ კულტურის და, მაშასადამე, ადამიანის არსე-  
ბით დეფორმაციას, რამდენადაც კულტურა არის ადამიანის ყოველ-  
მხრივი და ჰარმონიული განვითარების ერთადერთი საშუალება, ადა-  
მიანური ყოფნისა და ქმნადობის შინაგანი საზრისი.

არ უნდა გავაზვიადოთ, რა თქმა უნდა, ხელოვნებისა და ესთეტიკური საწყისის როლი კულტურაში. ხელოვნება, ცხადია, კულტურის ნაწილად რჩება და ის სულაც არ არის მისი სიღრმისეული ბირთვი. ასეთი ყოველთვის იყო და ასეთად რჩება ზნეობა. მაგრამ მისი განვითარებისათვისაც ზნეობის ესთეტიკური ასპექტის გამოვლენა საკმაოდ მნიშვნელოვანია. მაგრამ ეს სპეციალური კვლევის საგანია.

და კიდევ ერთი დასკვნა ამ თავში ნათქვამიდან. კულტურის ესთეტიკური ხასიათი, ხელოვნებასთან მისი შინაგანი ნათესაობა არა მარტო კულტურის, ყოველ შემთხვევაში აქამდე არსებული კულტურის, სასარგებლოდ ლაპარაკობს, არამედ რამდენადმე მის წინააღმდეგაც. ესთეტიკური რეალობა არ არის ნამდვილი რეალობა, ის მხოლოდ მისი გამოხატვა და ასახვაა, ხოლო ხელოვნებასთან ნათესაობა ერთგვარად და არა ნამდვილ ყოფნას ნიშნავს. ზემოთ არაერთხელ მოგვიხდა აღგვენიშნა, რომ კულტურის ამოცანა — ღირებულების სრული შერწყმა რეალობასთან, რეალობის სრული გარდასახვა ღირებულებით — მხოლოდ ხელოვნებაში, ესთეტიკურ და არა ნამდვილად ცოცხალ სინამდვილეში მიიღწევა. კულტურის მიზანი და დანიშნულება კი სწორედ ცხოვრების, თვითონ ცხოვრების და არა მისი ასახვებისა და გამოსახვების გარდაქმნაა. კულტურის კრიტიკოსები (და არა მარტო რელიგიური მოაზროვნეები, რომლებიც კულტურის ფესვებს ღმერთისაგან ადამიანის განდგომაში ხედავდნენ, არამედ კულტურის ისეთი მოდერნიზმებიც, როგორც იყვნენ რუსო, გოეთე და ტოლსტოი, რომლებიც კულტურის მანკს მის, მათი შეხედულებით, არასაკმაოდ ეთიკურობასა და ცხოველქმედებაში ხედავდნენ) კიცხავდნენ მას ილუზორულ-ესთეტიკური ხასიათისათვის. და ამ კრიტიკაში, როგორც ცნობილია, იყო არც თუ მცირე სიმართლე: კულტურის ბირთვი და სული უნდა იყოს ეთიკური საწყისი და ეს საწყისი შიგნიდან უნდა ანათებდეს კულტურას, მის ყველა გამოვლენაში.

ეს, როგორც ჩანს, ასეც იქნება. კულტურის მომავალი ეთიკური განახლების გამობრწყინება, როგორც ამ წიგნის მეორე თავში ვცდილობდი მეჩვენებინა, შეიძლება უკვე დღეს დავიწახოთ. მაგრამ ალბათ სწორი არ იქნება, თუ ვიფიქრებთ, რომ კულტურის ეთიკური გარდაქმნა მისი ესთეტიკური ხასიათის ხარჯზე უნდა მოხდეს. ეს ხასიათი, როგორც ჩანს, დიალექტიკურად მოიხსნება და შეინახება, რადგან

ესთეტიკური ხასიათის სრული დაკარგვა კულტურას წაართმევდა სი-  
ლალეს, ორგანულობასა და მთლიანობას. კაცობრიობა კი, რომელმაც  
კულტურისათვის ბრძოლაში ამდენი გადაიტანა, ყველაზე მაღალი და  
ნათელი სიხარულის ღირსია.

### პრაქტიკული გონების პრიმატი\*

კანტის მსგავსად, მინდა განვიხილო შემეცნება და ზნეობა, და მათ  
შორის ურთიერთობის ტიპები. კანტი მას განიხილავს როგორც ურ-  
თიერთობას თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის, ან, უფრო  
ზუსტად, ადამიანის გონების თეორიულ და პრაქტიკულ გამოყენებას  
შორის და ამ გამოყენების ტრანსცენდენტალურ პირობებსა და მათ  
შედევებს შორის. ტერმინით „შემეცნება“ კანტი აღნიშნავს მეცნიე-  
რებას, ან, უფრო ზუსტად, მათემატიკასა და საბუნებისმეტყველო მე-  
ცნიერებებს, მაგრამ არა პრაქტიკულ, მითოლოგიურ, მაგიურ ან მხა-  
ტვრულ შემეცნებას. „ზნეობა“ მას სურს გაიგოს, როგორც ადამიანის  
ცნობიერებისა და თავისუფალი და პასუხისმგებლური მოქმედებების  
სისტემა, მაგრამ არა სხვადასხვა კულტურებისათვის დამახასიათე-  
ბელი ჩვეულებები და ჩვევები. ამ კონტექსტში მინდა განვიხილო შე-  
მეცნება და ზნეობა.

კანტისადმი მიმართვა იმ ფაქტით ჩანს გამართლებული, რომ  
თუმცა „შემეცნებისა“ და „ზნეობის“ ტრანსცენდენტალური პრინცი-  
პების მისეული გაგება სრულიად თავისებურია, ამის მიუხედავად, ის  
ამ პრობლემის სხვადასხვაგვარ ფილოსოფიურ გადაწყვეტას განაპი-  
რობებს.

### თეორიული გონება

შემეცნების პროცესში, თეორიული გონება იმას სწვდება, რაც  
არის და როგორც არის ის, მაშინ როცა ზნეობაში პრაქტი-  
კულ გონებას იმასთან აქვს საქმე, რაც უნდა იყოს, ან იმას-  
თან, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ის. თეორიული გონება განსაზღვ-  
რავს არსებულის უნივერსალურად მნიშვნელად კანონებს, ჭიზი-

\* წიგნიდან: National Identity as a problem of knowledge and morality, Washington, 1994.



კურს თუ ფსიქოლოგიურს, რეალურს თუ იდეალურს. სხვა სიტყვე-  
ბით რომ ვთქვათ, ის აცნობიერებს გრძნობადი მონაცემების ქა-  
ოსში შეტანილ წესრიგს და მას საქმე აქვს ფენომენების სამყაროს-  
თან, რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრულია დროისა და სივრცის  
ინტუიციით და განსჯის კატეგორიებით. ეს არის ბუნება ანუ ფი-  
ზიკის ემპირიული სამყარო, რომლის ტრანსცენდირება თეორიულ  
გონებას, მისი საკუთარი სტრუქტურის გამო, არ შეუძლია.

პრაქტიკული გონება, რამდენადაც მისი ფუნქციაა იმით არ დაე-  
მყოფილდეს, რაც არის, არამედ იმის შესაბამისად იმოქმედოს, რაც  
უნდა იყოს, უნდა გასცდეს გამოცდილების სფეროს. რადგან მას არ  
შეუძლია ემპირიულ სამყაროში, ე. ი. თეორიული გონების სფეროში,  
მონახოს პრინციპები და მაქსიმები თავისი მოქმედებისათვის, ის ვა-  
ლდებულია გასცდეს აუცილებლობის ანუ ფიზიკის სამყაროს და შე-  
ადწიოს თავისუფლების ანუ მეტაფიზიკის სფეროს. მართალია, ეს  
ტრანსცენდირება არ გულისხმობს მეტაფიზიკური სამყაროს შემეც-  
ნებას, რადგან შემეცნება მხოლოდ თეორიული გონების საქმეა; მაგ-  
რამ ეს ტრანსცენდირება გულისხმობს აღიარებას, რწმენას, რომელიც  
არღვევს თეორიული გონებისათვის მიჩენილ საზღვრებს.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, შემეცნებისა და ზნეობის ურთიერთობის  
პრობლემა კანტის მოძღვრებაში, ამავე დროს, არის ემპირიულ და  
მეტაფიზიკურ რეალობას შორის, ან, უფრო ზუსტად, ერთი მხრივ  
ბუნებასა და, მეორე მხრივ, ღმერთს ანუ ღვთაებრივ საუფლოს შო-  
რის ურთიერთობის პრობლემა. ეს პრობლემა სხვადასხვაგვარი ტე-  
რმინებით შეიძლება გამოიხატოს და გამოიხატება ხოლმე. ეს არის  
სხეულისა და სულის, მატერიისა და გონის, რეალურისა და იდეა-  
ლურის, დროებითისა და მარადიულის პრობლემა.

მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა აქვს საზი გაეხვას კიდევ ერთ  
რაიმეს. კანტი ასაბუთებდა, რომ მეტაფიზიკა შეუძლებელია როგორც  
მეცნიერება: მეცნიერება შესაძლებელია მხოლოდ მათემატიკაზე და-  
მყარებული ფიზიკისა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფერო-  
ში. რა თქმა უნდა, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფერო შე-  
იძლება ისე გავაფართოვოთ, რომ ის აღარ შემოიფარგლებოდეს მხო-  
ლოდ ნიუტონისეული ფიზიკითა და დედამიწისა და ციური მექანი-  
კით; შეიძლება შევისწავლოთ სიცოცხლე, საზოგადოება და ადამიანის  
სული. მაგრამ თუ ეს მეცნიერული იქნება, ამგვარი კვლევის შედეგები

იქნება სიცოცხლის, საზოგადოებისა და სულის მექანიკისა და ფიზიკის ცოდნა. ისეთი რეალობების მეცნიერული შემეცნება, როგორცაა ღმერთი, სულის უკვდავება და თავისუფლება, შეუძლებელია, არა მარტო ადამიანური არსების ფსიქოფიზიკური სტრუქტურის გამო, არამედ მეცნიერული შემეცნების ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური სტრუქტურის გამოც. ნივთი თავისთავად არ შეიძლება შევიმეცნოთ, ჩავწვდეთ მას თეორიული გონებით, რომელიც არ შეიძლება გამოდგეს ხიდად ადამიანსა და თავისთავად „ნივთებს“ შორის.

ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ კანტმა ადამიანური პიროვნება მოსწყვიტა მეტაფიზიკურ რეალობას; რომ მან თავისუფლება, უკვდავების იმედი და ღვთიური წყალობა წაართვა კაცებსა და ქალებს; რომ მან ისინი ემპირიული ფენომენების სფეროთი შემოსაზღვრა? რა თქმა უნდა, არა, რადგან ასეთ შემთხვევაში ისინი დარჩებოდნენ ობიექტებად ობიექტების ბუნებრივ სისტემაში, მხოლოდ „ბუნების სისტემის“ ელემენტებად და ეს იქნებოდა თეორიული გონების ნაკლი. პიროვნებას შეუძლია (და ამიტომ ვალდებულიცაა) შეინარჩუნოს კავშირები თავისთავადი ნივთების სფეროსთან და შეუძლია ეს თავისუფლად არჩეული, მაგრამ არა ბუნებრივად მოცემული, რწმენის წყალობით. ზნეობა ამ ვალდებულების შესრულებაში მდგომარეობს. ზნეობრივი პიროვნება ის არის, ვინც თავის ადამიანურ მოვალეობას ამ მოვალეობისადმი პატივისცემით ასრულებს და არა ამა თუ იმ მოტივით; ეს არის ნამდვილი ადამიანური ღირსება. მხოლოდ ღირსების მქონე არსებას აქვს უნარი ჩასწვდეს თავისთავადი ნივთების სფეროს ღირებულებას და აირჩიოს ისინი ღირსეული, ზნეობრივი ქცევის მოტივებად, ე. ი. იმოქმედოს როგორც **ჯ ე რ ა რ ს.** სათნოება გული-სხმობს კეთილ ქცევას, რომელიც არის კეთილი ნების გამოხატვა; წმინდა პრაქტიკული გონება არის კეთილი ნება ანუ ზნეობრივი ქცევის ნება.

### პრაქტიკული გონება

მაგრამ ზნეობრივად რომ მოიქცე, უნდა იცოდე, რა არის სიკეთე და ბოროტება ცალკეულ შემთხვევებში; უნდა განასხვავო ერთმანეთისაგან ნამდვილი და მოჩვენებითი სიკეთე. კეთილი ნება შეიძლება ბრმა იყოს; თუ ასეა, საკითხავია, როგორ შეუძლია პრაქტიკულ გონებას გააგნოს გზა სიკეთესა და ბოროტებას შორის მუდმივ

ჭიდილში, რომელიც კაცობრიობას და ყოველი ცალკეული პიროვნების ცხოვრებას გასდევს.

როგორც ჩანს, თეორიული გონება რაღაცნაირად მონაწილეობს პრაქტიკული გონების აქტიობაში, მაგრამ რა სახის თეორიული გონება შეიძლება ეს იყოს? ეს არ შეიძლება იყოს ის, რომელიც მათემატიკაზე დამყარებულ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში გვაქვს, რადგან ამგვარი გონება მოკლებულია ყოველგვარ უნარს ერთმანეთისაგან განასხვავოს სიკეთე და ბოროტება. მას მხოლოდ შეუძლია გაარკვიოს საგნების ადგილი სივრცესა და დროში, გაარკვიოს რომელია მიზეზი და რომელი — შედეგი, რომელია სუბსტანციური და რომელი — აქციდენციური და ა. შ., განსჯის კატეგორიების თანახმად, რომელთაც არაფერი საერთო არა აქვთ ღირებულებათა განსხვავებასთან. მაშ, გასარკვევია, თეორიული გონების რა მეთოდის დახმარებით განსაზღვრა კანტმა განსხვავება თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის, რადგან შესაძლებელი არ ჩანს ამისთვის დროისა და სივრცის ინტუიციების ან განსჯის კატეგორიების გამოყენება. მის „პრაქტიკული გონების კრიტიკას“ ალბათ არ აკლია თეორიული ღირებულება ანუ ჭეშმარიტობა. და თუ პრაქტიკული გონების სფეროში ჭეშმარიტების რაღაც გარკვეული სახე გვაქვს, ხომ არ უნდა დავასკვნათ, რომ კანტმა თავისებური ფორმით გააცოცხლა, შუა საუკუნეების ორგვარი ჭეშმარიტების თეორია.

ეს სავესებით შესაძლებელი ჩანს. ორგვარი ჭეშმარიტების თეორია მკაცრად განასხვავებდა ერთმანეთისაგან ადამიანის მიერ მოპოვებულ ცოდნას და ღვთაებრივი გამოცხადებით მიღებულ ცოდნას. ეს თეორია სწორი იყო, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად, რამდენადაც ადამიანის გამოცდილებით მოპოვებულ ცოდნას საქმე აქვს მხოლოდ სხვადასხვა ფენომენების არსებობის სახესთან (მაგალითად, სხვადასხვა ზნეობრივ ნორმებთან სხვადასხვა კულტურებში) და ამგვარი სახის ცოდნიდან არ შეიძლება იმის გამოყვანა, თუ რა უნდა იყოს და რა არ უნდა იყოს, რა არის სიკეთე და რა არის ბოროტება.

ემპირიული გამოცდილების საფუძველზე მოპოვებული ცოდნა არის ცოდნა ფაქტებისა და ფაქტობრივი გარემოებების შესახებ; იგი ჭეშმარიტების დონეს მხოლოდ იმის შემდეგ აღწევს, როცა ის, ვინც მას მოიპოვებს, უყურებს მას სრულიად ნეიტრალურად, მიუკერძოებლად, დაუინტერესებლად, სხვანაირად რომ ვთქვათ, როცა ის ფაქტებს ტრანსცენდენტალური თეორიული სუბიექტის პოზიციიდან უყურებს.

ცოდნა გამოცხადების საშუალებით, როგორც წესი, შეიცავს ზნეობის პრინციპებს, რომლებიც, სხვადასხვა კულტურებისაგან მიღებული ზნეობრივი პრინციპებისაგან განსხვავებით, არასოდეს არ არიან მოცემული ემპირიულ გამოცდილებაში. მათი გაგებისათვის საჭიროა განსხვავებული უნარი, რომელსაც კანტის მოძღვრებაში „პრაქტიკული გონება“ ეწოდება.

ორგვარი ჭეშმარიტების შუა საუკუნეების თეორია, რა თქმა უნდა, გამოცხადების ჭეშმარიტების პრიორიტეტს აცხადებდა, რადგან იმ დროს ფილოსოფია თეოლოგიის მსახური იყო. ახალ ევროპულ ფილოსოფიაში კი, ბეკონიდან და დეკარტიდან ჰეგელამდე და მის სხვადასხვა მიმდევრებამდე, ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის იდეამ თანდათანობით უპირატესობა მოიპოვა.

ფილოსოფიამ ემანსიპაცია მოახდინა თეოლოგიისაგან. ეს ცნობიერად თუ არაცნობიერად თეორიული გონების პრიმატის აღიარებას ნიშნავს, რისი სრულყოფილი გამოხატვაც ჰეგელის პანლოგიზმი იყო. ერთადერთი ადგილი, რასაც ის თავის სისტემაში ზნეობას მიაკუთვნებდა, არის ობიექტური გონის საფუძვრი, მაშინ როცა აბსოლუტური გონის სამფლობელოში რელიგიას უფრო დაბალი დონე უკავია ვიდრე ფილოსოფიას.

განმანათლებლობის ფილოსოფიაში — რომლის ნეგატიური ასპექტების შეფასებაში სავსებით ვეთანხმები პროფესორ კენინგტონს — უეჭველად არსებობდა თეორიულ გონებაზე ადამიანის სულის რედუქციისათვის წინააღმდეგობის გაწევის გარკვეული ცდა, როგორც, მაგალითად, პასკალის, მალბრანშის და, თავისებურად, აგრეთვე, ბერკლის მხრივ. ამის მიუხედავად გაბატონებული იყო რაციონალიზმის როგორც ზოგადი მსოფლმხედველობის ტენდენცია. ეს იმ რწმენას გულისხმობს, რომ ადამიანის მოწოდებაა იბატონოს ბუნებაზე ცოდნის დახმარებით და საკუთარი ინტერესების შესაბამისად ანუ, უფრო თანამედროვე ტერმინოლოგიით, მეცნიერულ-ტექნოლოგიური პროგრესის დახმარებით, ტექნოლოგიის ცნება კი აქ შეიცავს აგრეთვე ბიოტექნიკურს, სოციოტექნიკურსა და ფსიქოტექნიკურს.

კანტმა კარგად გამოიცნო საშიშროება, რომელსაც ევროპული კულტურის იუდაურ-ქრისტიანული და ძველბერძნული ფესვებისაგან დაშორების ეს ტენდენცია შეიცავდა. მართალია, თვითონ განმანათლებლობის შთამომავალი და მისი ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო, ის მაინც რადიკალურად წინ აღუდგა ამ ტენდენციას

და კოპერნიკული გადატრიალება მოახდინა ფილოსოფიაში. თუმცა ამისი განზრახვა კოპერნიკის საწინააღმდეგო იყო, რადგან ის მიზნად ისახავდა, აღედგინა ადამიანის ბუნების და უნივერსუმში ადამიანის ადგილისა და დანიშნულების იუდაურ-ქრისტიანული და ძველბერძნული გაგება. ამ რევოლუციის მთავარი მომენტი იყო პრაქტიკული გონების პრიმატის დაფუძნება. ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ კანტის მოძღვრება პიროვნებაზე, რომლის თანახმად ადამიანის სულიერი ცხოვრება კეთილი ნებით (სხვანაირად რომ ვთქვათ, თავისუფალი არჩევნის საშუალებით) არის განსაზღვრული, სხვა არაფერია თუ არა ადამიანის იუდაურ-ქრისტიანული და სოკრატულ-პლატონური იდეის გადმოთარგმნა ფილოსოფიურ ენაზე.

ბიბლიის თანახმად, კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრება ადამისა და ევას პირველი ცოდვით იწყება: სიკეთისა და ბოროტების ცოდნის აკრძალული ხიდან ნაყოფის შეჭმით. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ უბრალოდ ცოდნის უნარი კი არ იგულისხმება, არამედ სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების, ე. ი. თავისუფალი არჩევნის უნარი. სოკრატესა და პლატონისათვის ადამიანის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი და ღირსებაა ცოდნისა და სათნოების მთლიანობა სიკეთისა და კარგი ყოფაქცევის პრიმატის შესაბამისად. პლატონურ სისტემაში სიკეთე არის აგრეთვე უმაღლესი იდეა, იდეების იდეა.

კანტის პრაქტიკული გონებით მოპოვებული ჭეშმარიტების ბუნება ყველაზე სრულად გასაგები ჩანს ჭეშმარიტების ქრისტიანული გაგების კონტექსტში. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ქრისტე არ პასუხობს პილატეს კითხვაზე „რა არის ჭეშმარიტება?“ რადგან ის თვითონ არის ჭეშმარიტება. ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით ის არის ადამიანური არსებებისადმი უფალის სიყვარულის განსახიერება და ის არის მზად თავი შესწიროს მათ ხსნას, გაათავისუფლოს ისინი უმაღლესი ღირებულებებისადმი მათი ინტერესების წარმართვის საშუალებით. პრაქტიკული გონების ჭეშმარიტება არის კეთილისმყოფელი, განმათავისუფლებელი, უკვდავყოფი; ის პიროვნებას ჭეშმარიტ ადამიანურ პიროვნებად ხდის და ამზადებს მას მარადიული ცხოვრებისათვის. ეს ასეა, რადგან ეს ჭეშმარიტება თავისუფლად შეიძლება იქნეს არჩეული და არა თავს მოხვეული ემპირიული რეალობის ობიექტური წესებით; ეს არის ჭეშმარიტება, რომელიც უმაღლესი ღირებულებებისადმი სიყვარულსა და პატივისცემაში სრულდება.

პრაქტიკული გონების პრიმატზე თეორიული და პრაქტიკული გონების, ადამიანური შემეცნებისა და ზნეობრივი ურთიერთობების და-  
მყარება უზრუნველყოფს, ერთი მხრივ, თეორიული გონების მთლიანობას, მისი საქმიანობის აუტენტურობას და ყოფნის საზრისში ადამიანის ჩაღწევას, რადგან ასეთ შემთხვევაში ემპირიული შემეცნება დამყარებულია ტრანსცენდენტურ შემეცნებაზე და „ფიზიკური“ — მეტაფიზიკურზე. მეორე მხრივ, ის უზრუნველყოფს ავტონომიას ზნეობრივი ცნობიერებისათვის, დამოუკიდებლობას ემპირიული რეალობისაგან და მისი პრინციპებისა და კრიტერიუმების აბსოლუტურ ხასიათს. ის, რომ ზნეობრიობა აუცილებლად კრიტერიუმს უნდა ემყარებოდეს, ნათელია; რელატიურ პრინციპზე დამყარებული ზნეობრიობა აბსურდული იქნება, რამდენადაც მაშინ განსხვავება ზნეობრივსა და არაზნეობრივს შორის რელატიური გახდება.

პრაქტიკული გონების პრიმატის აღიარება და ცხოვრების მთავარ პრინციპად მისი გადაქცევა ასევე უზრუნველყოფს ადამიანის სულიერი ცხოვრების მთლიანობას. ეს ჭეშმარიტია არა მარტო ქრისტიანისათვის, არამედ ყოველი ადამიანისათვის, ვისაც აქვს ისეთი რელიგიური თუ არარელიგიური მსოფლხედვა, რომლის თანახმად უმაღლესი ღირებულება ტრანსცენდენტურია და რომელიც აბსტრაქტული განსჯით კი არ მიიწვდომება, არამედ მთლიანი გონებით (mind). ეს არის პრაქტიკული გონების პრიმატის იდეის ზოგადი ჰუმანისტური ღირებულება, თუმცა კანტი ევროპული ცივილიზაციის ბერძნულ-ოუდაურ-ქრისტიანულ ტრადიციებში განსახიერებულ ღირებულებებს ემყარებოდა.

### ასალი გაკვეთილი

სამწუხაროდ, კანტის ცდა გადაერჩინა ღირებულებები, რომლებიც ევროპულ კულტურას გააცოცხლებდნენ, მთლად წარმატებული არ აღმოჩნდა. ევროპულმა ცივილიზაციამ უპირატესობა უმთავრესად თეორიული გონების პრიმატზე და მეცნიერულ-ტექნოლოგიურ პროგრესზე დამყარებულ ორიენტაციას მისცა. ისევე როგორც კანტი ჰეგელმა დასძლია, მორალისტებსა და თეოლოგებს პოლიტიკურმა მეცნიერებმა და ტექნოკრატებმა გადასძლიეს.

ამგვარი ორიენტაცია დასავლეთისათვის რამდენად საშიში არ აღმოჩნდა. უწინარეს ყოვლისა, მისი დემოკრატიული ტრადიციების

წყალობით აღმოჩნდნენ ძალები, რომლებმაც გამოაცხადეს „დასავლეთის მზის ჩასვენება“ (შპენგლერი) და ექსისტენციალური კრიზისი (ჰუსერლი). აღმოსავლეთი კი თავისი გზით წავიდა. განმანათლებლობის მეცნიერულმა ტენდენციამ ყველაზე სერიოზული დარტყმა მიაყენა საბჭოთა კავშირს, რომელმაც სცადა თავისი ცხოვრება თეორიული გონების პრიმატის საფუძველზე აეშენებინა. ამ საფუძველზე ის არა მარტო ცდილობდა ევროპული გამხდარიყო, არამედ მსოფლიოს გადარჩენის მისიაც იკისრა; 70 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში ის ცდილობდა ახალი სამყარო აეშენებინა აპრიორულ თეორიულ მითითებებზე დამყარებით. ახლა აღიარებულია, რომ ამ პრინციპებისადმი მიყოლამ ის ჩიხში მიიყვანა და გამოსავლის პოვნის ცდა საფუძველს ქმნის იმათი თეორიული შეხედულებების კონკრეტული კრიტიკისათვის, ვინც მითითებებს თხზავდა და მათ გამოყენებას წარმართავდა: კრიტიკის პროგრესი, როგორც ყოველთვის, რეტროსპექტულია; დავიწყეთ უახლესი ლიდერებით, შემდეგ გადავედით მათ წინამორბედებზე — მასწავლებლებზე და მასწავლებლების მასწავლებლებზე. რათქმა უნდა, შეიძლება ისინი ისე განვასხვავოთ, რომ ყველაზე მწვავე კრიტიკა სტალინის წინააღმდეგ მიემართოს, იმ სოციალური და პოლიტიკური სისტემის შექმნაში მისი დიდი როლის გამო. მაგრამ ის იყო ერთგული მოწაფე ლენინისა, რომელიც ფიქრობდა, რომ სოციალიზმი მუშათა მოძრაობაში გარედან უნდა შევიტანოთ. თავის მხრივ, ლენინმა ეს იდეა აიღო მარქსისგან, რომელთანაც ამ რეტროსპექტივას მივყავართ.

სამართლიანობა მოითხოვს, ამის შემდეგ, რომ მოვიძიოთ, მარქსის მასწავლებლის, ჰეგელის, პასუხისმგებლობაც. მან წამოაყენა თეორიული გონების პრიმატის იდეა, რომლის თანახმად არსებული ვითარდება მხოლოდ რაციონალური ნიმუშის მიხედვით წინამორბედის ტრანსფორმაციის გზით. მარქსმა ეს იდეა აიტაცა და სოციალური პროგრესის შესწავლის საფუძველზე გამოიმუშავა კაცობრიობის ბედნიერი მომავლის, დედამიწაზე სამოთხის შექმნის პროექტი. მან შემდეგ თავისი მიმდევრები დაარწმუნა გარდაექმნათ არსებული არაგონიერული რეალობა მაღალგონიერულ კომუნისტურ წყობილებად. ლენინი ფიქრობდა, რომ ეს შეიძლება გაკეთებულიყო სოციალური რეალობის მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე და დაიწყო ამის გაკეთება. სტალინმა დიდი წარმატებით წასწია წინ ეს წამოწყება. იმას მნიშვნელობა

არა ჰქონდა, რომ მას უნდა დაენგრია ყველაფერი, რაც ახალი სოციალური იდეის პროკრუსტეს სარეცელში არ ეტეოდა ბოროტი ნების თუ სხვა ფაქტორის გამო: სხვაგვარად როგორ უნდა გარდაექმნა სოციალიზმის იდეა ღირებულ, ე. ი. გონივრულ, რეალობად?

ისიც, რა თქმა უნდა, მართალია, რომ ჰეგელსაც ჰყავდა თავისი წინამორბედი. მან მხოლოდ ის გააკეთა, რომ თანამიმდევრულად გამოხატა განმანათლებლობის მთავარი ტენდენცია. განმანათლებლობამ ბევრი აიღო რენესანსიდან, რომელიც, თავის მხრივ, დავალებული იყო ბერძნებისა და ძველი და ახალი აღთქმისაგან, ამგვარად, შეგვიძლია მივმართოთ აგრეთვე პლატონს, მოსეს, ქრისტეს... და, ბოლოს და ბოლოს, ადამსა და ევას. რასაკვირველია, უკანასკნელი რომ წესიერად მოქცეულიყო და სამოთხე არ დაეკარგა, ჩვენ ყველანი ახლაც იქ ვიქნებოდით და ახალი სამოთხის აშენება აღარ იქნებოდა საჭირო. ასე რომ, ჩვენი თანამედროვე პრობლემების ძირების ძიებაში შეიძლებოდა გაგვეკრიტიკებინა განმანათლებლობა, რენესანსი, ან პლატონი.

მაგრამ ამგვარი კრიტიკა არ არის საკმარისი ჩვენი ცხოვრების მწვავე პრობლემების გადასაწყვეტად. მთავარი ის კი არ არის, რომ კონკრეტული დამნაშავე ვიპოვოთ, არამედ ის, რომ გავიგოთ, როგორ უნდა და როგორ არ უნდა ცხოვრობდნენ ადამიანები. ამ თვალსაზრისით, საბჭოთა სოციალური ექსპერიმენტის მთავარი შედეგი იმ თეზისის საბოლოო დადასტურებაა, რომ ადამიანთა ცხოვრების სახე, სოციალური წესრიგი მეცნიერულ თეორიებს არ უნდა ემყარებოდეს და ამ თვალსაზრისით ჰეგელი, მარქსი, ლენინი და სტალინი ნამდვილად იმსახურებენ კრიტიკას. რამდენადაც რეალური ფაქტების მეცნიერული ანალიზი შედარებით ჭეშმარიტია — სრულიად ჭეშმარიტი მეცნიერული თეორია პრინციპულად არის შეუძლებელი — მთავარი მოსაზრება ის არის, რომ ყოველი მეცნიერება არის ობიექტების თეორია. ის არის თავისუფლებას, ღირებულებას და ღირსებას მოკლებული სინამდვილის თეორია, მაშინ როცა ადამიანური არსებები დაჯილდოებული არიან ღირებულებით, ღირსებითა და თავისუფლებით; ისინი მიისწრაფვიან სიკეთისა და უკვდავებისაკენ. პიროვნებები მხოლოდ მაშინ შეიძლება ეწეოდნენ ღირსეულ ცხოვრებას ღირსების



გრძნობის შესაბამისად, როცა მათი ცხოვრების წესი არ არის გან-  
საზღვრული უბრალოდ ბუნებისა და საზოგადოების ობიექტური  
ნონებით (რომლებიც რეალურად არსებობენ და ამიტომ შესწავლილი  
უნდა იქნენ), არამედ რელიგიური და ზნეობრივი პრინციპებით. მხო-  
ლოდ მაშინ, როცა ეს პრინციპები დაედება საფუძვლად პიროვნებებს  
შორის ურთიერთობებს — მეგობრობას, ეროტიკულ სიყვარულს, კა-  
ნონს, პოლიტიკას და ა. შ. — განხორციელდება პრაქტიკული გონების  
პრიმატი ადამიანთა ცხოვრებაში.

## ოთარ ბაკურაძე

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ოთარ ბაკურაძე დაიბადა 1926 წელს თელავში, იქვე დაამთავრა საშუალო სკოლა. 1944—1949 წლებში იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტი, 1949 წლიდან კი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი. ამავე ინსტიტუტში მომზადდა მისი საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები, რომლებიც წარმატებით დაიცვა 1954 და 1964 წლებში, ხანგრძლივი დროის მანძილზე პროფ. ო. ბაკურაძე წარმატებით ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის ისტორიული მატერიალიზმის განყოფილებას, ეწეოდა ნაყოფიერ პედაგოგიურ მოღვაწეობას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და თელავის პედაგოგიურ ინსტიტუტში.

1970—86 წლებში კი, უკვე, როგორც რექტორი, ჯერ ბათუმის, შემდეგ ქუთაისის პედაგოგიურ ინსტიტუტებში. გარდაიცვალა 1986 წელს.

პროფ. ო. ბაკურაძე იყო ქართველ ფილოსოფოსთა იმ შესანიშნავი თაობის წარმომადგენელი, რომლის პროფესიული ზრდა და „დაოსტატება“ შ. ნუცუბიძის, ს. წერეთლის, ს. დანელიას, კ. ბაქრაძის და სხვათა უშუალო ხელმძღვანელობითა და მზრუნველობით მიმდინარეობდა. ქართული ფილოსოფიური სკოლის ამ დიდებულ შემოქმედთა ერთ-ერთი საუკეთესო მოწაფე და მათი საქმის ღირსეული გამგრძელებელი, ო. ბაკურაძე, დაჯილდოებული იყო ფართო ერუდიციით, ფილოსოფოს-მკვლევარის დიდი ნიჭითა და უტყუარი მეცნიერული აღღოთი. ყოველივე ეს ნათლადაა წარმოჩენილი მის მრავალრიცხოვან მეცნიერულ ნაშრომებში, რომლებიც ქართულ, რუსულ, ინგლისურ, ფრანგულსა და ჩინურ ენებზეა გამოქვეყნებული. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი ფუნდამენტური მონოგრაფია „თავისუფლება და აუცილებლობა“ (თბილისი, 1964 წ.). საკვლევი პრობლემის განხილვის მასშტაბურობა (ფილოსოფიის მთელი ისტორიის მოცვით) და სიღ-

რმე, რაც ბევრად სცილდება საკუთრივ მარქსიზმისათვის ხელმისაწვდომ ზღვარს, განაპირობებს ამ ნაშრომის დიდსა და შეუცვლელ მეცნიერულ ღირებულებას. ო. ბაკურაძის, როგორც ფილოსოფოს-მკვლევრის სულიერი წყობის უმთავრესი მახასიათებელია ფილოსოფიის ურთულესსა და ძირძველ პრობლემებზე ორიენტირება და „უმადლესი სტანდარტების“ დონეზე მათი გააზრებისათვის უფართოესი განსწავლულობა, შეწყვილებული შეუმცდარ მეცნიერულ ადლოსთან და დიდ სულიერ ენერჯიასთან.

მარქსიზმის მარწუხებისაგან ფილოსოფიის ცოცხალი სულის განთავისუფლებისათვის აუცილებელმა ამ ალლომ და ენერჯიამ, რომლის ადეკვატური გამოვლინებისათვის იმ დროში დიდი სულიერი სიმამაცეც იყო საჭირო, ჩააყენა პროფ. ო. ბაკურაძე თანამედროვე ქართული ფილოსოფიის იმ შესანიშნავ წარმომადგენელთა შორის, ვინც ჯერ მონიშნა, შემდეგ კი უმნიშვნელოვანესი გამოკვლევებითა თუ უმბიძესი საჯარო პაექრობებით დაამკვიდრა ფილოსოფიური კვლევის ჩვენთვის ახალი, მარქსიზმისათვის კი სრულიად უცხო და შეუთავსებელი მიმართულებები. ამ მიმართულებათაგან ერთ-ერთი, რომელიც პროფ. ო. ბაკურაძის მეცნიერული ყურადღების სფეროში მოექცა და რომლის დამკვიდრება-განვითარებაში მან დიდი წვლილი შეიტანა, იყო სამყაროსთან ადამიანის ღირებულებითი მიმართების სპეციფიკის, როგორც სწორედ ფილოსოფიის პირველხარისხოვანი საკვლევი საგნის, გაცნობიერება შესაბამისი აქსიოლოგიური პრობლემატიკის წინ წამოწევიტა და მასში ჩაღრმავებით. ყოველივე ამას, ვფიქრობთ, ნაწილობრივ მაინც, წარმოაჩენს წინამდებარე ქრესტომათიაც.

თ. შიბულაშვილი

## ნავისყოფის თავისუფლების შესახებ \*

### 1. ნავისყოფის თავისუფლების პრობლემა, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა

ისტორიულად თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა უმრავლეს შემთხვევაში წარმოდგენილი იყო როგორც ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა. ისინიც კი, ვინც მას ეთიკის პრობლემად

\* ნაწევტი ო. ბაკურაძის ნაშრომიდან „თავისუფლება და აუცილებლობა“, ობ., 1964, გვ. 80—85.

თელიდნენ და მორალურ ნებისყოფაზე ლაპარაკობდნენ, მორალურ თავისუფლებას განიხილავდნენ, როგორც ნებისყოფის თავისუფლებას (მაგ., კანტი) ფილოსოფიის ისტორიაში არა ერთხელ გამოთქმულა ის აზრიც, რომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი საერთოდ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას არ ამოსწურავს, მაგრამ სადავოდ დარჩა ის, თუ რომელი მეცნიერების კომპეტენციაში უნდა შესულიყო ამ საკითხის გადაწყვეტა. ერთნი აქ უფლებამოსილად მეტაფიზიკას თვლიდნენ მეორენი მასზე მსჯელობას ეთიკის ამოცანას მიაკუთვნებდნენ. მესამენი კი მას განიხილავდნენ როგორც ფსიქოლოგიურ საკითხს.

საბჭოთა მეცნიერებაში ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას ხშირად ფსიქოლოგიაში განიხილავენ (დ. უზნაძე ს. რუბინშტეინი) და, გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, მის გამორკვევას ფსიქოლოგიას აკისრებენ.

უდავოა, რომ ნებისყოფის რაობას ფსიქოლოგია სწავლობს. ნებისმიერი ქცევის თავისებურებანი მისი ფენომენოლოგია ამ ქცევის მოტივაციისა და გადაწყვეტილების ურთიერთობა და ა. შ. რა თქმა უნდა. ისეთი საკითხებია, რომლებიც ფსიქოლოგიის კვლევის საგანს წარმოადგენს და მხოლოდ ფსიქოლოგიაში შეიძლება გადაწყდეს. მაგრამ ეს საკითხები კიდევაც რომ სასურველი სიზუსტით იყოს გარკვეული, განა ეს მოგვეცემა იმის გარანტიას, რომ პასუხი იქნებოდა გაცემული კითხვაზე, თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნებისყოფა? ამ კითხვაზე პასუხი გულისხმობს იმის ცოდნას, თუ რა არის თავისუფლება, ხოლო ამას ფსიქოლოგია ვერ მოგვეცემს, ეს მის ამოცანას არც შეადგენს. ფსიქოლოგია ვერ იმსჯელებს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, თუ ის არ იყენებს თავისუფლების ცნებას, რომელიც უკვე ფსიქოლოგიის გარეთ არის დადგენილი. გადაწყვეტა საკითხისა — თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნებისყოფა — დამოკიდებულია არა მარტო ნებისყოფის კანონზომიერების შესწავლაზე, არამედ, და არა ნაკლებ, იმაზეც, თუ რას ვგულისხმობთ თავისუფლების ცნებაში. თუ მაგ., თავისუფლება გაგებულია, როგორც აბსოლუტური დამოუკიდებლობა აუცილებლობისაგან, მაშინ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი მიიღებდა ასეთ სახეს: ნებისყოფა აბსოლუტურად დამოუკიდებელია თუ არა. თუ თავისუფლება ნიშნავს გონების ბატონობას გრძნობებზე. მაშინ თავისუფალი ნებისყოფა იქნებოდა ამგვარი ნებისყოფა და ა. შ. ერთი სიტ-

ყვით, თავისუფალი ნებისყოფის ცნების დადგენას ყოველთვის წინ უსწრებს თავისუფლების განსაზღვრული გაგება. ისევე, როგორც საგნის აღქმისა და მისი ემოციური განცდის ფსიქოლოგიური კანონზომიერების ცოდნა არაფერს გვეუბნება მშვენიერია თუ არა ეს საგანი, ისევე, როგორც ქცევის ფსიქოლოგიური შემეცნება არ პასუხობს კითხვაზე — როგორ ქცევას უნდა ეწოდოს კეთილი; ასევე ნებისყოფის ფსიქოლოგიას არ შეუძლია გადაწყვიტოს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი. საგნის აღქმისა და ემოციური განცდის კანონზომიერების დადგენა არ ნიშნავს მშვენიერის ცნების დადგენას; ეს უკანასკნელი ესთეტიკის საქმეა. ქცევის ფსიქოლოგიური კანონზომიერების დადგენა არ ნიშნავს კეთილის ცნების დადგენას; ეს უკანასკნელი ეთიკის საქმეა. ესთეტიკა და ეთიკაც იყენებენ ფსიქოლოგიის მონაცემებს, მაგრამ მშვენიერის ან კეთილის პრედიკატის მიწერა მათ საკუთარ ამოცანას შეადგენს. თავისუფლების ცნების შინაარსი ფილოსოფიური კვლევის სფეროს მიეკუთვნება. ნებისყოფის დახასიათება, როგორც თავისუფლისა ან არათავისუფალისა, ფილოსოფიის ამოცანაა და არა ფსიქოლოგიისა. ფილოსოფია, გამოიყენებს რა ნებისყოფის კანონზომიერების ფსიქოლოგიურ ცოდნას, მსჯელობს იმის შესახებ, არის თუ არა ნებისყოფა თავისუფალი და თუკი — რა სპეციფიკით ხასიათდება თავისუფლების ეს ფორმა.

აქ შეიძლება თქვან: ფსიქოლოგია, მართალია, არ ადგენს თავისუფლების ცნების შინაარსს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას უფლება არა აქვს გამოიყენოს ფილოსოფიის მონაცემები ამ ცნების შესახებ. ფიზიკოსი არ იკვლევს მიზეზობრიობის კატეგორიას, არ სვამს კითხვას, თუ რას ნიშნავს მიზეზობრიობის ზოგადი ცნება, მაგრამ ფიზიკის საკითხების კვლევის დროს გამოიყენებს ამ კატეგორიას, იმ შინაარსს, რაც ფილოსოფიური კვლევის შედეგად არის დადგენილი. თუ ეს ასეა, მაშინ რა უშლის ხელს ფსიქოლოგიას გამოიყენოს თავისუფლების ფილოსოფიური კატეგორია და იმსჯელოს ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ? ფსიქოლოგიას ისეთივე უფლება აქვს ისარგებლოს ფილოსოფიური ცნებებით, როგორც ყველა სხვა მეცნიერებას. ფსიქოლოგია არც კანონის ცნებას თვლის. თავისი კვლევის საგნად, მაგრამ ყოველ ნაბიჯზე იყენებს ამ ცნებას და არკვევს ფსიქიკური პროცესების კანონებს. ასევე შეუძლია მას ისარგებლოს თავისუფლების ფილოსოფიური ცნებით და გადაწყვიტოს ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი.

ასეთი შემოღებები არ იქნებოდა სამართლიანი და აი რატომ: როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არ არის ფსიქოლოგიური საკითხი, აქ გადაწყვეტი ის კი არ არის, ფსიქოლოგია გამოიყენებს თავისუფლების ფილოსოფიურ ცნებას, თუ ფილოსოფია გამოიყენებს ნებისყოფის ფსიქოლოგიურ ცნებას, არამედ ის, თუ როგორი უნდა იყოს თვითონ ამ გამოყენების ხასიათი. „ნებისყოფის თავისუფლებაში“ ორი ცნება მონაწილეობს. ნებისყოფის ფსიქოლოგიური ცნება და თავისუფლების ფილოსოფიური ცნება. უკვე ეს მიუთითებს იმაზე, რომ საკითხი წყდება ორი მეცნიერების მიჯნაზე. მაგრამ ასეთი საკითხი არ შეიძლება სადემარკაციო ზონაში დარჩეს; გადაწყვეტის ხასიათის მიხედვით ის რომელიმე მეცნიერებას უნდა მიეკუთვნოს თავისუფლების ცნების დაკავშირება ნებისყოფის ფსიქოლოგიურ ცნებასთან შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ საკითხის ფილოსოფიურ სიბრტყეზე დაყენების გზით. ფიზიკოსს, რომელიც მიზეზობრიობის ფილოსოფიურ ცნებას იყენებს, შეუძლია დარჩეს ფიზიკის ფარგლებში და გადაწყვეტოს ფიზიკის კონკრეტული საკითხები. ფსიქოლოგია, რომელიც თავისუფლების ფილოსოფიურ ცნებას ნებისყოფის მიმართ გამოიყენებდა, ამ გამოყენებით უკვე გავიდოდა ფსიქოლოგიის ფარგლებიდან და საქმე ექნებოდა ფილოსოფიურ საკითხთან.

ეს თავისებურება ნებისყოფისადმი თავისუფლების ცნების მიყენებისა თვით ამ ცნების სპეციფიკიდან გამომდინარეობს. საქმე იმაშია, რომ თავისუფლების ცნებას მხედველობაში აქვს სუბიექტისა და აუცილებლობის ურთიერთდამოკიდებულება, კერძოდ, ნებისყოფის თავისუფლებაზე მსჯელობის დროს კითხვა ისმის მიზეზობრიობისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ, რაც საბოლოოდ ფართოვდება იმის კითხვამდე, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს ბუნებაში. როგორც ვხედავთ, დაყენებული იქნება თუ არა საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, იგი მაშინვე ფილოსოფიურ მნიშვნელობას იძენს და ფსიქოლოგიის ფარგლებს სცილდება. ეს მოსაზრება კვლავ, და განსაკუთრებით დადასტურდება ქვემოთ, როდესაც ნებისყოფის თავისუფლების ცნება კონკრეტულად იქნება განხილული.

საკითხის ზემოთ წარმოდგენილ განასერში დაყენების დროს იგივე შეიძლება ითქვას აუცილებლობის ცნების შესახებაც. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემა მათი ურთიერთობის პრობლემაა. ადვილი გასაგებია, რომ ამ ურთიერთობის გარკვევისათვის არსებითი

მნიშვნელობა აქვს იმას. თუ როგორ არის გაგებული აუცილებლობა. ეს უკანასკნელი ფსიქოლოგიის ამოცანას არ წარმოადგენს. აუცილებლობის ცნების ფილოსოფიური ანალიზის გარეშე თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობაზე მსჯელობა საერთოდ და ნებისყოფის თავისუფლებაზე — კერძოდ, თავიდანვე არასაიმედო ნიადაგზე ღვება და მეცნიერული კვლევის მიმართებას ასცდება.

განსაკუთრებულ მტკიცებას არ უნდა საჭიროებდეს უარყოფა ფიზიოლოგიის უფლებამოსილებისა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტაში. რაც არ უნდა დიდი იყოს პავლოვური ფიზიოლოგიის მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემის გარკვევისათვის, თვითონ ეს მეცნიერება მას ვერ იკისრებს და ამის მიზეზი უბრალო და გასაგებია: პროცესები, რომლებსაც ფიზიოლოგია სწავლობს, მატერიალური, და მხოლოდ მატერიალური, პროცესებია. მაგრამ ასეთი პროცესები მთლიანად აუცილებლობის სფეროა. თვითონ ისიც კი, ვინც საესებით უარყოფს ნებისყოფის თავისუფლებას მხოლოდ ფიზიოლოგიაზე დაყრდნობით, თავისი თეზისის ჭეშმარიტებაში ვერავის დაარწმუნებდა, თუ ფიზიოლოგიურს არ გასცილდებოდა და ფსიქიკურ სინამდვილეს არ გაითვალისწინებდა. ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტა ფიზიოლოგიის მისია მხოლოდ ნებისყოფის გაუქმების ფასად შეიძლება ყოფილიყო. თუ ადამიანი სხვა არაფერია, გარდა ფიზიოლოგიური აპარატისა, ე. ი. მატერიალური მექანიზმისა, მაშინ მასზე მსჯელობა პრინციპულად ისევე უნდა შეიძლებოდეს. როგორც ავტომატზე, რომლის თავისუფლებაც არსებითად იგივე იქნებოდა, რაც მანქანის ბორბლის თავისუფლება, დაბრკოლების გარეშე რომ ბრუნავს თავისი ღერძის გარშემო. ვიმეორებ, კითხვას ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ ან ფიზიოლოგია გადაწყვეტს, და ეს ამავე დროს თვითონ ნებისყოფის უარყოფა უნდა იყოს, ან ნებისყოფა კანონიერი ცნებაა, და მაშინ მისი თავისუფლების საკითხი არ არის ფიზიოლოგიური საკითხი. ან ერთი, ან მეორე, მაგრამ შეუძლებელია ორივე ერთად, თუ არ გვინდა წინააღმდეგობაში მოვექცეთ, რომლიდანაც გამოსვლა მეცნიერების ვხით უიმედოა.

მეორე მხრივ, ნებისყოფის ფსიქოლოგიის ცოდნა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გარკვევის აუცილებელი პირობაა. ფილოსოფიის ისტორია თვალნათლივ მოწმობს, რომ ფილოსოფიური სპეკულაცია უძლურია მართებულად გადაწყვეტოს ეს პრობლემა. ფილოსოფიამ ეს ამოცანა შეიძლება გადაჭრას მხოლოდ კონკრეტულ მეც-

ნიერებებზე დაყრდნობითა და მათთან განუყრელი კავშირის გზით. ამ მეცნიერებათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფიზიოლოგიასა და ფსიქოლოგიას. ჩვენ ვემყარებით ი. პავლოვის მოძღვრებას უმაღლეს ნერვულ მოქმედებაზე. როგორც მატერიალისტურ თეორიას ფსიქიკის ფიზიკური სუბსტრატის შესახებ. რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, რომლის შესწავლის უშუალო ობიექტსაც ნებისყოფა წარმოადგენს, ჩვენ ძირითადად ვიყენებთ დ. უზნაძის განწყობის თეორიას და ვფიქრობთ, რომ ამ თეორიაში გამოთქმული თვალსაზრისი ადამიანის ქცევის ბუნებისა და ნებისმიერი ქცევის თავისებურებების შესახებ ნაყოფიერ ნიადაგს იძლევა ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის გამოკვლევისა და ყოველმხრივი დამუშავებისათვის.

ი. პავლოვის ფიზიოლოგიური მოძღვრების მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემის გამოკვლევის საქმეში უფრო ნათელია. ეს მნიშვნელობა განისაზღვრება იმ პირდაპირი კავშირით, რომელიც ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემასა და ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის პრობლემას შორის არსებობს. ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტული თეორიები ხომ თვითმყოფი, მატერიალურისაგან დამოუკიდებელი ფსიქიკის ცნებას იღებდნენ საფუძველმდებელ ცნებად. ფსიქიკური მოვლენების მეცნიერული ახსნის უმნიშვნელოვანესი პირობა მათი მატერიალური სუბსტრატის — ნერვული პროცესების ფიზიოლოგიური შესწავლა იყო. ამ ამოცანას პირველად ხელი მოჰქიდა ი. სეჩენოვმა, ხოლო შემდეგ პრინციპულად გადაწყვიტა ი. პავლოვმა. ი. პავლოვის მოძღვრება უმაღლეს ნერვულ მოქმედებაზე, არკვევს რა ფსიქიკური პროცესების მატერიალურ სუბსტრატს, იმის დასაბუთებასაც წარმოადგენს, რომ ფსიქიკური არის მატერიის განვითარების განსაზღვრული საფეხურის — უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის თვისება. ამით კონკრეტული მეცნიერული კვლევის საფუძველზე დამტკიცდა შეუსაბამობა თეზისისა ფსიქიკურის თვითმყოფლობის შესახებ და მასთანადამე, გაბათილდა ინდეტერმინისტული თვალსაზრისის ერთი მნიშვნელოვანი პუნქტი. ფსიქიკის ფიზიოლოგიური მექანიზმების პავლოვური მოძღვრება საკმაოდ ვრცლად არის განხილული ჩვენს ლიტერატურაში და აქ მისი გამეორება აუცილებელი არ არის.

ცალკე დგას საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემისა და ეთიკის ურთიერთობის შესახებ. ეს საკითხი ჩვენ მიერ განხილულია შექვესე თავში, სადაც უარყოფილია ის აზრი, თითქოს ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა ეთიკის პრობლემა იყოს.



ნებელობის თავისუფლების! პრობლემა, ცხადია, ნებისმიერი ქვე-ვის დროს ისმის. ამიტომ ამ პრობლემის არსებით განხილვას წინ უნდა უძღოდეს ადამიანის ქცევის ძირითადი ნიშნების დახასიათება. ამისათვის კი მოთხოვნილებების ცნებით უნდა დავიწყოთ. ასეთი დაწყება იმითაც არის გამართლებული, რომ იგი ითვალისწინებს იმ საკითხს ჩვენი პრობლემის ტრადიციულ გაგებაში, რომელსაც ხშირად გადამწყვეტ მნიშვნელობას აძლევდნენ. ეს არის საკითხი ნებისმიერი ქცევის მოტივის როლის შესახებ. ჩვენ არ ვიზიარებთ ამგვარ შესედულებას, მაგრამ იმისათვის, რომ მას ანგარიში გავუწიოთ, და შეძლებისდაგვარად გავუსწროთ, ჩვენი თემისათვის შესაფერი კუთხით განვიხილავთ ნებისმიერი ქცევის მოტივის საკითხს და ვეცდებით, ჩვენი პრობლემა-სათვის მისი გარკვევის მნიშვნელობა სათანადოდ შემოვფარგლოთ. გარდა ამისა, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის მრავალი სა-კითხი არის დაკავშირებული მოტივის ცნებასთან, რომლის მართებუ-ლი გაგების წინაპირობასაც მოთხოვნილების დახასიათება წარმოად-გენს.

მოთხოვნილების ცნების შესახებ საბჭოთა ფსიქოლოგები სხვა-დასხვა აზრის არიან. ჩვენი თემისათვის საჭიროდ არ ჩავთვალეთ აზრთა ამ სხვაობის განხილვა და მისდამი ჩვენი დამოკიდებულების ცალკე ჩამოყალიბება. ისე კი, ჩვენ ვეცადეთ, არსებითად გაგვეთვა-ლისწინებინა ის, რაც საბჭოთა ლიტერატურაში ითქვა მოთხოვნილე-ბის შესახებ.

#### ლექტორინიზმი და ინლექტორინიზმი\*

ისტორიულად ლექტორინიზმისა და ინლექტორინიზმის დავა ნების-ყოფის თავისუფლების შესახებ უმთავრესად ნებისყოფისა და მოტივის ურთიერთობას შეეხებოდა. როდესაც ადამიანი ნებისმიერ ქცევას მი-მართავს, მის ნებისყოფას მოტივი განსაზღვრავს აუცილებლობით, თუ

1 წინამდებარე შრომაში ნახმარია ორი ტერმინი: „ნებისყოფა“ და „ნებელობა“. ისინი ორ განსხვავებულ ცნებას აღნიშნავენ: „ნებისყოფაში“ ვგულისხმობთ ადამიანის გარკვეულ უნარს, ხოლო „ნებელობას“ ვიყენებთ იმ ფსიქიური პროცესის გამოსათქ-მელად, რომელიც ამ უნარს ემყარება. კონტექსტის მიხედვით გამართლებულია ორივე ტერმინი: როგორც „ნებისყოფის თავისუფლება“. ისე „ნებელობის თავისუფლება“.

\* ნაწვევტი ო. ბაკურაძის ნაშრომიდან „თავისუფლება და აუცილებლობა“, თბ. 1964, გვ. 120—133.

ნებისყოფას შეუძლია აღძრას ქცევა, რომელიც ასეთი განსაზღვრულობით არ ხასიათდება? დეტერმინიზმი პირველ შეხედულებას იცავდა. ინდეტერმინიზმი — მეორეს. სიზუსტისათვის უნდა ითქვას, რომ ინდეტერმინიზმი საერთოდ არ უარყოფს მოტივის როლს ნებისმიერ ქცევაში. მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, ინდეტერმინისტებს არ უმტკიცებიათ „უმოტივო ნებისყოფის“ არსებობა. ინდეტერმინიზმი უარყოფს ნებისყოფის მოტივზე აუცილებელ დამოკიდებულებას და ამტკიცებს რომ მოტივის არჩევა თავისუფალი ნებისყოფის საქმეა.

პირველი, რაც ყურადღებას იქცევს ამ საკითხის ისტორიაში, ის არის, რომ მოდავე მხარეები ლაპარაკობენ მოტივისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ. საკითხის ამგვარი დაყენება არ არის მართებული. აქ დაშვებულია, თითქოს ნებელობის ცნება მოტივის ცნებას არ გულისხმობს; რომ მოტივის ნებისყოფის გარეშე არსებობა აქვს და მთელი სიძნელე მათი ურთიერთობის გარკვევაშია. სინამდვილეში, მოტივი ნებელობის განუყოფელი მხარეა. მის შინაარსში შედის და ამიტომ შეუძლებელია მოტივი ნებელობას განსაზღვრავდეს. ნებისყოფა, რომელიც თავისში არ შეიცავს ქცევის წარმმართველ მოტივს ფაქტიურად ნებისყოფა არც იქნებოდა. რამდენადაც მოტივით განსაზღვრულობის საკითხი დგას, ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ მოტივისა და გადაწყვეტის ურთიერთობაზე და არა იმის შესახებ, თუ როგორია ნებისყოფისა და მოტივის ურთიერთობა. მაგრამ, ვინაიდან გადაწყვეტის აქტი სპეციფიკური ვოლიტიური აქტიც არის, ისტორიულად დავა მოტივისა და ნებისყოფის ურთიერთობის შესახებ მრავალ შემთხვევაში არსებითად და ფაქტიურად სწორედ მოტივისა და გადაწყვეტის ურთიერთობის საკითხს შეეხებოდა.

ინდეტერმინიზმის კრიტიკა, რომელიც ქვემოთ იქნება მოცემული, ამ არგუმენტებს ეხება იმ ფორმაში, როგორც ისინი ტრადიციულად იყო ჩამოყალიბებული. ჯერჯერობით, ინდეტერმინიზმის „შინაგანი“ კრიტიკისათვის, ამ გარემოებას მნიშვნელობა არა აქვს.

ინდეტერმინიზმის მიხედვით, გადაწყვეტილება მოტივისაგან აუცილებლობით არ არის განსაზღვრული; ნებისყოფა თავისუფლად, მოტივებისაგან აუცილებელი დამოკიდებულების გარეშე ორი ან რამდენიმე შესაძლო მოქმედებიდან ერთ-ერთს ირჩევს ასეთ თავისუფლებას უწოდეს *liberum arbitrium indifferentiae*.

ამ ფორმულის შინაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ არჩევანი და მოკიდებულია მოტივებისაგან; რომ თანაბარი მოტივების არსებობის დროსაც ადამიანს შეუძლია თავისუფლად მოახდინოს არჩევანი. მოტივებს ასეც და ისეც. გავრცელებული იყო ბურიდანის ვირის მაგალითი, რომელსაც სქოლასტიკოს ბურიდანს მიაწერენ და რომელიც საეჭვოა ნამდვილად მას ეკუთვნოდეს. მაგალითი ასეთია: მშვიერი ვირი დგას თავის ორი ზეინის შუაში, თანაბარი მანძილით არის დაშორებული თითოეულისაგან. თავის ზეინები აბსოლუტურად ერთნაირია და არ არსებობს არავითარი საფუძველი, რომ ერთ მათგანს რაიმე უპირატესობა მიენიჭოს, თუ ნებისყოფას მოტივი განსაზღვრავს, მაშინ ვირი მშვიერი მოკვდებოდა, ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამდა, ვინაიდან მოქმედება ძლიერი მოტივის მიხედვით უნდა წარმართულიყო, აქ კი ორივე მოტივი თანაბარი ძალისაა. ანალოგიურია მდგომარეობა მაშინაც, როდესაც ორ შესაძლო მოქმედებას ადამიანისათვის თანაბარი ღირებულება აქვს, ე. ი. არსებობს ორი ზუსტად ერთნაირი მოტივი. ფაქტია, ამბობენ ინდეტერმინისტები. რომ ასეთ შემთხვევაში ადამიანი უმოქმედოდ არ რჩება მაინც ასრულებს მოქმედებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი ნებისყოფა მოტივებზე არ არის დამოკიდებული, არჩევანი თავისუფლად ხორციელდება. მაგ., თუ თქვენ წინადადებას გაძლევენ აიღოთ ორი მონეტა, რომლებიც ერთმანეთისაგან არაფრით არ განსხვავდებიან, თქვენ იღებთ ერთ-ერთ მონეტას, ე. ი. ახლენთ არჩევანს რომელიც მოტივით არ არის განსაზღვრული. წინააღმდეგ შემთხვევაში არჩევანი შეუძლებელი გახდებოდა. ერთი სიტყვით, ან უნდა ვაღიაროთ ნებისყოფის თავისუფლება, და მაშინ არჩევანი შესაძლებელია, ან უარყოთ იგი, და მაშინ ნებისყოფა დაემსგავსებოდა სასწორს, რომელიც არ მოძრაობს ორივე მხარის თანაბარი სიმძიმის გამო.

უნდა ითქვას, რომ ახალ დროში ინდეტერმინიზმის მამამთავარი დეკარტი განურჩევლობის თავისუფლებას არ ანიჭებდა რაიმე მნიშვნელოვან როლს. ასეთი განურჩევლობა მას სრულიადაც არ მიაჩნდა თავისუფალი ნებისყოფის არსებით ნიშნად. დეკარტი წერდა: „იმისათვის, რომ თავისუფალი ვიყო, ჩემთვის აუცილებელი არ არის ვიყო განურჩეველი ორი საპირისპიროდან ერთ-ერთის არჩევის დროს. უფრო პირიქით...“<sup>1</sup> განურჩევლობა, წერდა დეკარტი, არის თავისუფლების

<sup>1</sup> Декарт, Избранные произведения, гл. 376.

ყველაზე დაბალი ხარისხი და უფრო ცოდნის უკმარობას მოწმობს, ვიდრე ნებისყოფის სრულყოფილობას. თუ ადამიანს ყოველთვის ნათლად ეცოდინებოდა რა არის ჭეშმარიტება და სიკეთე, მაშინ მას არასოდეს არ გაუხელდებოდა არჩევანის მოხდენა, იქნებოდა სრულიად თავისუფალი და არასოდეს განურჩეველი.

ლაიბნიცმა, რომელიც დეტერმინიზმს იცავდა, უფრო რადიკალურად იმსჯელა *liberum arbitrium indifferentiae*-ს შესახებ და შენიშნა, რომ „განურჩევლობის თავისუფლება შეუძლებელია“<sup>1</sup>. ლაიბნიცი ამტკიცებდა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ორი იგივეობრივი მოვლენა, თანაბარი მოტივები, რომელთა შორის ყოველგვარი განსხვავება გამოირიცხებოდა და რომლებიც აბსოლუტურ წონასწორობაში იქნებოდნენ. „სრული წონასწორობის შემთხვევა მოჩვენებითია“ — წერდა ლაიბნიცი<sup>2</sup>. „ეთიკაში“ სპინოზაც იხსენიებს ამ არგუმენტს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც დაასაბუთა დეტერმინიზმი, მიზნობრიობის კანონის საყოველთაო ხასიათი, იგი არ თვლის საჭიროდ საგანგებოდ განიხილოს ეს არგუმენტი და „ბურიდანის ვირზე“ ირონიულად ლაპარაკობს. მე, წერს სპინოზა, „სავესებით ვეთანხმები, რომ ადამიანი, რომელიც ასეთ წონასწორობაში იმყოფება (სახელდობრ, ადამიანი, რომელიც არაფერს არ შეიგრძნობს, გარდა შიმშილისა და წყურვილისა და თავის წინაშე აქვს საკვები და სასმელი ერთნაირ მანძილზე), შიმშილისა და წყურვილისაგან დაილუპება. თუ მე მკითხავენ, განა არ უნდა ჩავთვალოთ ასეთი ადამიანი უმალ ვირად, ვიდრე ადამიანად, მაშინ მე ვიტყვი, რომ ეს მე არ ვიცი, ისევე როგორც არ ვიცი, რად უნდა ჩავთვალოთ ის, ვინც თავს ისრჩობს, და რად უნდა ჩავთვალოთ ბავშვები, სულელები, გიჟები და ა. შ.“<sup>3</sup> სპინოზა აქ უბრალოდ, მაგრამ სამართლიანად მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი, ნამდვილი ადამიანი, არასოდეს არ შეიძლება იყოს „ბურიდანის ვირის“ მდგომარეობაში, რადგანაც შიმშილისა და წყურვილის გარდა მას სხვა გრძნობებიც აქვს.

*liberum arbitrium indifferentiale* ყალბია, უპირველეს ყოვლისა, ლოგიკურად. საკმარისია გავაანალიზოთ არჩევანის ცნება, რომ ეს ცნა-დი გახდეს. არჩევანი იმას გულისხმობს, რომ ორი ან რამდენიმე მოვ-

<sup>1</sup> Лейбниц, О свободе. 33. 30.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 37.

<sup>3</sup> Спinoза, Избранные произведения, т. 1, 33. 452.

ლენიდან ერთ-ერთს უპირატესობა ეძლევა. თვითონ სიტყვებიც ადასტურებენ ამას. ვ ი რ ჩ ე ვ ერთ-ერთს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის მიტჩენენ ი ა მეორეს. არჩევანი არის იქ. და მხოლოდ იქ, სადაც განსხვავებასთან გვაქვს საქმე. ამიტომ განურჩეველი არჩევანი არის *contradictio in adjecto*. მაშასადამე, კიდევაც რომ დავუშვათ ორი ერთნაირი მოტივის არსებობა რომლის დროსაც მოქმედება მაინც სრულდება, ერთი რამ უდავოა: აქ არჩევანი არ ხდება. მაგრამ იქ, სადაც არჩევანი არ არის, არც ორი მოტივი შეიძლება იყოს. ე. ი. ორი თანაბარი ძალის დაშვება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს.

დავუჯეროთ ერთი წუთით „ბურიდანის არგუმენტის“ დამცველებს, რომ თვის ორი ზვინის შემთხვევაში აღძრული სურვილები ორი ერთნაირი მოტივია და მართლაც არჩევანთან გვაქვს საქმე. ამ საკითხზე უკვე სპინოზას შეხედულება გულისხმობს, რომ ასეთ გარემოებაში მხოლოდ ორი მოტივი არ მოქმედებს. განა შიმშილის დაძლევის სურვილი მოტივად არ ჩაითვლება? ორი ერთნაირი კერძის შუაში გაჩერებული მშვიერი ადამიანი არჩევანს ახდენს, უპირველეს ყოვლისა, ორ რაიმეს შორის — დარჩეს მშვიერი თუ არა. მაშასადამე, შესაძლებელიც რომ იყოს ორი აბსოლუტურად ერთნაირი მოტივი, აქ არჩევანი არ იქნებოდა. და არჩევანი კიდევაც რომ ყოფილიყო, ის მეორე არჩევანით შეიცვლებოდა, ან, როგორც ვინდელბანდი ამბობს, არჩევანის გადაწველება მოხდებოდა. მაგრამ ეს ხომ დეტერმინიზმს გაამართლებდა.

ინდეტერმინისტები ლაპარაკობენ ორი თანაბარი მოტივის შესახებ. ჩავთვალოთ სურვილები მოტივებად და ვიკითხოთ: რა გვაძლევს საფუძველს ვთქვათ. რომ ორი მოტივი ზუსტად ერთნაირია? ვინდელბანდი სწორად შენიშნავს, რომ სურვილის სიძლიერეზე და სისუსტეზე მაშინ შეიძლება დაეასკვნათ. როდესაც გადაწყვეტილება უკვე მიღებულია. <sup>1</sup> ამავე აზრის იყო ბენიცი, რომელიც წერდა: „იძულების არსებობის დროს არჩევანი ნაკარნახევაა უძლიერესი მოტივით და არჩევანის ფაქტი არის ერთადერთი კრიტერიუმი ამ უკანასკნელის ძალის შესაფასებლად“ <sup>2</sup> მაგ., მე მსურს კრებაზეც დავრჩე და მსურს ფეხბურთზეც წავიდე. ორი სურვილი მაქვს, რომელთაგან ამჟამად მხოლოდ ერთის დაკმაყოფილება შემიძლია. რომელი სურვილია უფრო ძლიერი? წინასწარ ამის თქმა ყოვლად შეუძლებელია. როგორც კი დავადასტუ-

<sup>1</sup> Виндельбанд. О свободе воли, გვ. 105.

<sup>2</sup> Бэн. Психология, т. 2. გვ. 268.

რებ, რომ ფეხბურთზე წასვლის სურვილი უფრო ძლიერია ვიდრე კრებაზე ღარჩენისა. ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ ვლებულობ გადაწყვეტილებას წავიდე ფეხბურთზე და არ დავესწრო კრებას. თუ მოტივის სიძლიერე ცხადი ხდება იმის მიხედვით, თუ რომელი გადაწყვეტილება მიღებული, მაშინ გამორიცხული ყოფილა იმის ცოდნის შესაძლებლობა, რომ ორი მოტივი თანაბარი ძალისაა. ადამიანი ერთდროულად ორი სხვადასხვა ქცევის შესრულების გადაწყვეტილებას ხომ ვერ მიიღებს!

თავიანთი თეზისის დასაბუთებისათვის ინდეტერმინისტები კიდევ ასეთ არგუმენტს მიმართავენ. თუ ნებისყოფას მოტივი განსაზღვრავს. მაშინ მოქმედება უნდა სრულდებოდეს ძლიერი მოტივის საფუძველზე. მაგრამ მე შემიძლია ვიმოქმედო არა ძლიერი, არამედ სუსტი მოტივის მიხედვით. მაგ., მივდივარ სასეირნოდ, შემიძლია წავიდე ბნელი ქუჩითაც და ნათელი ქუჩითაც, ჩვეულებრივ ადამიანი ისურვებს წავიდეს ნათელი ქუჩით, მაგრამ მე განგებ მივდივარ ბნელი ქუჩით, რითაც ჩემი ნებისყოფის თავისუფლებას ვამტკიცებ.

ეს არგუმენტი აშკარად უსუსურია. სასეირნოდ წასვლის წინ, რამდენადაც საკითხი ორი ქუჩიდან ერთ-ერთის არჩევანს ეხებოდა, ძლიერი მოტივი ნათელი ქუჩით წასვლის სურვილი იყო. მაგრამ როგორც კი გაჩნდა ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურების სურვილი, იგი აღმოჩნდა ყველაზე ძლიერი და მან განაპირობა ჩემს მიერ ბნელი ქუჩის არჩევა. აი რას წერდა ამ საკითხზე ჰოლბახი: „ჩვენ გვეტყვიან, რომ თუ ვინმეს წინადადებას მიეცემთ გაატოკოს ან არ გაატოკოს ხელი, ე. ი. შეასრულოს მოქმედება ე. წ. განურჩეველ მოქმედებათა რიცხვიდან, მაშინ აშკარა აღმოჩნდება, რომ ადამიანი აქ თავის არჩევანს განაგებს და, მაშასადამე, თავისუფალია. მე ებასუნობ, რომ ამ შემთხვევაშიც, რაც არ უნდა გადაწყვიტოს ჩვენმა გამოსაცდელმა ადამიანმა, — მისი ქცევა ოდნავადაც არ ამტკიცებს მის თავისუფლებას. დავით გამოწვეული სურვილი — აჩვენოს თავისი თავისუფლება — განდგება ამ შემთხვევაში ახალ მბრძანებელ მოტივად, რომელიც მის ნებისყოფას უბიძგებს შეჩერდეს ამა თუ იმ გადაწყვეტილებაზე; ის შეჰყავს შეცდომაში, აიძულებს რა იფიქროს, თითქოს ის თავისუფალია, იმას, რომ ის ვერ ამჩნევს ჭეშმარიტ მოტივს, რომელიც მას აღძრავს სამოქმედოდ, სახელდობრ სურვილს რომ მე დამარწმუნოს“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гольбах. Система природы, 33-156.

რამდენიმე სიტყვა ორი მონეტის მაგალითის შესახებ. თუ მე წინადადებას მაძლევენ ავიღო ორი ზუსტად ერთნაირი მონეტიდან ერთ-ერთი, მაშინ, როგორც ზემოთ ითქვა, ასეთ შემთხვევაში არჩევანი საერთოდ არ ხდება. თუ მე ერთ-ერთ მონეტას ვიღებ, ეს იმიტომ კი არაა, რომ ის მირჩევნია მეორეს. მრავალი მონეტიდან ერთ-ერთის აღების დროს, როგორც ფულიე აღნიშნავს, ჩემი გადაწყვეტილებებისათვის მათ რიცხვს მნიშვნელობა არა აქვს, ვინაიდან მოტივების სიმრავლეში ყველა წევრი ჩემთვის იგივეობრივია. არჩევანის თვალსაზრისით ორივე მონეტა ჩემთვის მონეტაა და, მაშასადამე, ჩემში ჩნდება ერთი სურვილი — სურვილი საერთოდ მონეტისა, მონეტის როგორც ასეთის.

მაგრამ არ შეიძლება ასეთი შემთხვევის განზოგადება, ე. ი. იმის თქმა, რომ როდესაც ორი თანაბარი ღირებულების საგნიდან ერთ-ერთის „არჩევანს“ ვახდენ, თითქოს ისინი ჩემთვის ყოველთვის იგივეობრივი იყოს. ეს ასეა მონეტების შემთხვევაში, რადგანაც ორი მონეტა არა მარტო ღირებულებით, არამედ საერთოდ ერთნაირია. მაგრამ დაეუშვათ, რომ აღამიანი ერთდროულად და თანაბრად განიცდის შიმშილის გრძნობასაც და წყურვილის გრძნობასაც. ხომ ვერ ვიტყვი, რომ მას ორი კი არა, ერთი სურვილი აქვს? ცხადია, აქ უკვე არსებობს არა ერთი, არამედ ორი მოტივი მოხდება თუ არა ასეთ შემთხვევაში არჩევანი? ამ კითხვაზე პასუხი უკვე ზემოთ იყო გაცემული. როდესაც საქმე ეხება ორი თანაბარი ღირებულების საგნიდან ერთ-ერთის არჩევანს, ნებისყოფა წარმართულია არა ორი მოტივით, არამედ თავს იჩინენ სხვა მოტივებიც, ხდება, ასე ვთქვათ, არჩევანის გადანაცვლება, რომლის დროსაც ძლიერი მოტივი განსაზღვრავს ქცევას.

ინდეტერმინისტი სადავოდ გახდის უკანასკნელ ღებულებას და მიუთითებს შემდეგ გარემოებაზე. რამდენჯერ ხდება ხოლმე, რომ ორი შესაძლო მოქმედებიდან ერთ-ერთს ვირჩევთ რაიმე განსაკუთრებული მოსაზრების გარეშე, ვახორციელებთ ერთ-ერთ სურვილს ისე, რომ ამ მიმართულებით სხვა არავითარი მოტივი არ გვიჩნდება. მაგ., მივდივარ გზაზე, ჩემს წინ ბუჩქია, რომელსაც უნდა ავუარო მარჯვნივ ან მარცხნივ. მე ყოველგვარი მოფიქრების გარეშე ბუჩქს გვერდს ვუვლი მარჯვენა მხრიდან. სად არის აქ, იკითხავს ინდეტერმინისტი, არჩევანის გადანაცვლება, სხვა მოტივი, რომელმაც ქცევა განსაზღვრა? მარჯვნიდან ავუვლიდი ბუჩქს თუ მარცხნიდან, ამას ჩემთვის ერთნაირი

მნიშვნელობა ჰქონდა, და თუ მე მარჯვნივ წავედი, ეს მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ მოქმედება თავისუფალ ნებისყოფაზეა დამოკიდებული ასეთი მაგალითების რიცხვი შეიძლება უსაზღვროდ გაგვემრავლებინა, მაგ., გვეთქვას, რომ ლოგინიდან მარჯვენა ფეხზე ავდგები თუ მარცხენაზე, ეს მხოლოდ ჩემი ნებისყოფის საქმეა და სხვ.

ეს და ამგვარი საბუთები ინდეტერმინიზმის ისტორიაში ხშირად ყოფილა გამოთქმული, თუმცა სავსებით აშკარაა, რომ ის გაუგებრობის შედეგს წარმოადგენს. როდესაც ორი მოქმედებიდან ერთ-ერთს ვირჩევთ წინასწარი მოსაზრების, განზრახვის გარეშე, მაშინ ასეთი ქცევა იქნება არა ნებისმიერი, არამედ უნებლიე და, მაშასადამე, აქ არც უნდა იდგეს საკითხი ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ. გზად მიმავალი ბურქს მარცხნივ ავუვლი თუ მარჯვნივ, ეს მოქმედება შეიძლება ნებისმიერიც იყოს და უნებლიეც. პირველ შემთხვევაში მე საგანგებო დაკვირვებას ვახდენ, ქცევას ვაცნობიერებ, მოსალოდნელ შედეგებს ვითვალისწინებ და ა. შ. მარჯვენა მხარე და მარცხენა მხარე გარკვეული მოსაზრების გამო ჩემთვის სხვადასხვა ღირებულებას იძენს, ე. ი. ერთნაირი მოტივები არ არსებობს. მეორე შემთხვევაში მარჯვნივ წავალ თუ მარცხნივ, ამას რაიმე მიზნით არ ვაკეთებ და არჩევანს ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ე. ი. აქ ფაქტიურად არც ხდება არჩევანი. ინდეტერმინისტი უნებლიე ქცევაში ნებისმიერი ქცევის მოტივებს ეძებს და, რადგანაც აქ მას ვერ ნახულობს, დაასკვნის, რომ არჩევანი თავისუფალი ნებისყოფით ხორციელდება. ინდეტერმინისტს სინამდვილეში უნდა დაესაბუთებინა არჩევანის თავისუფლება ნებისმიერი ქცევის დროს, ვინაიდან *liberum arbitrium indifferentiae*-ს მხედველობაში აქვს ნებისყოფის დამოუკიდებლობა მოტივებისაგან: მოკლედ: მოტივზე ნებისყოფის დამოუკიდებლობის თუ დამოკიდებულების საკითხი უნდა გადაწყდეს არა უნებლიე, არამედ ნებისმიერი ქცევის ანალიზის შედეგად ნებისყოფის თავისუფლების ძებნა ისეთ ქცევაში, სადაც ნებისყოფა არავითარ როლს არ ასრულებს, აბსურდს წარმოადგენს.

*liberum arbitrium indifferentiae* არ არსებობს. ინდეტერმინიზმი ვერც ლოგიკურად და ვერც ფაქტიურად მის არსებობას ვერ ასაბუთებს. „განურჩევლობის თავისუფლება“ განსაკუთრებით მე-19 საუკ. მეორე ნახევრიდან დაკარგა პოპულარობა, ხოლო მისი დამცველები მას იმდენ ინტერპრეტაციული ხასიათის შენიშვნას უკეთებდნენ, რომ ფაქტიურად სცვლიდნენ მის „ორთოდოქსალურ“ შინაარსს.



ნებელობის პროცესში მოტივის როლის განხილვამ გვიჩვენა, რომ გადაწყვეტილება მოტივს ემყარება და, ამრიგად, ნებისმიერი ქცევა ყოველთვის მოტივირებული ქცევაა. გადაწყვეტილების მოტივით განსაზღვრულობა არსებითად იმავეს ნიშნავს, რასაც ქცევის მოტივირება, ქცევის მოტივით განსაზღვრულობა. ცდებოდა ძველი ინდეტერმინიზმი, როდესაც მოტივისაგან დამოუკიდებელ გადაწყვეტილებას ეძებდა და ნებისყოფის თავისუფლების დადასტურება ასეთი გადაწყვეტილების არსებობაში ეგულებოდა. მაგრამ აქ ჩვენი თემისათვის უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ მოტივისა და ქცევის ურთიერთობის საკითხის გადაწყვეტა ჯერ კიდევ არ იძლევა პასუხს კითხვაზე: არის ადამიანის ნებისყოფა თავისუფალი თუ არა. ქცევის მოტივი განსაზღვრავს, მაგრამ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი არსებითად იმას კი არ ეხება, თუ როგორია მოტივისა და ქცევის დამოკიდებულება, არამედ მისი შინაარსი თვითონ ნებისყოფის, ე. ი. ნებისმიერი ქცევის სუბიექტისა და მიზეზობრიობის ურთიერთობის გამორკვევაში მდგომარეობს, ცდა ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის გადაწყვეტისა მხოლოდ მოტივისა და ქცევის ურთიერთობაზე მსჯელობის გზით თავიდანვე უიმედო ცდად უნდა ჩაითვალოს, რამდენადაც ის საკითხის არასწორ დაყენებას ემყარება.

ამიტომ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს ფილოსოფოსები ნამდვილად მაშინ განიხილავდნენ, როდესაც მსჯელობდნენ ნებელობის განსაზღვრულობის თუ განუსაზღვრელობის შესახებ. მართალია, ნებელობის ეს მიმართება მიზეზის ან საფუძვლისადმი ხშირად განიმარტებოდა, როგორც ნებელობის მოტივთან დამოკიდებულების საკითხი, მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს ამ მიზეზს ან საფუძველს მოტივი ეწოდება თუ არა. მთავარი ის არის, რომ საკითხი შეეხება ადამიანის ნებელობისა და მის გარეშე მყოფი სინამდვილის ურთიერთობას, რის განმარტებაც თავის ზოგად ფორმაში ფსიქიკურისა და არაფსიქიკურის ურთიერთობის განსაზღვრულ ვაგებას გულისხმობს სხვანაირად: ნებისყოფის თავისუფლება. თუ ასეთი არსებობს, უნდა იყოს თავისუფლება იმ აუცილებლობასთან მიმართებაში, რომელიც თვითონ ფსიქიკურს არ წარმოადგენს.

ახლა ჩვენ საქმე გვაქვს არა ნებელობის პერიოდებს შორის დამოკიდებულების, არამედ ნებელობის ობიექტურ სინამდვილესთან ურთი-

ერთობის საკითხთან. აქ მსჯელობა უკვე ფსიქოლოგიურიდან ფილოსოფიურ სიბრტყეზე გადადის. ბუნებრივია, რომ ასეთ პირობებში დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ზოგადი დაპირისპირება საკმარისი არ არის, ვინაიდან გამოთქმა „დეტერმინიზმი“ გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით არ არის ერთმნიშვნელოვანი. ჩვენ ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ნებისობის გაგებაში დეტერმინიზმი შეიძლება იყოს როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური, და რაკი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი ფილოსოფიური აღმოჩნდა, ცხადია, დიფერენცირებულად უნდა ვიმსჯელოთ მატერიალისტური დეტერმინიზმისა და იდეალისტური დეტერმინიზმის შესახებ. ეს სხვანაირად იმასაც ნიშნავს, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება არ არის იგივე, რაც დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირება. ინდეტერმინიზმი ყოველთვის იდეალიზმს ნიშნავს, მაგრამ დეტერმინიზმი აუცილებლობით არც მხოლოდ მატერიალიზმს გულისხმობს და არც მხოლოდ იდეალიზმს.

იდეალისტური დეტერმინიზმი კატეგორიულად უარყოფს ნებისყოფის მოტივებისაგან დამოუკიდებლობას. ამ მხრივ ის, რა თქმა უნდა, განსხვავდება ინდეტერმინიზმისაგან, მაგრამ იდეალისტური საფუძვლები მათ ისე ანათესავენს ერთმანეთთან, რომ განსხვავება, საბოლოო ანგარიშით, არც თუ ისე არსებითი აღმოჩნდება. ეს არის იმის მიზეზი, რომ ინდეტერმინიზმიცა და იდეალისტური დეტერმინიზმიც პრინციპულად ემიჯნება მატერიალისტურ დეტერმინიზმს, რომლის უმაღლეს ფორმასაც დიალექტიკური მატერიალიზმი წარმოადგენს.

მე-19 საუკ. მეორე ნახევარში „კლასიკური“ ინდეტერმინიზმი ისე იქნა შევიწროვებული მატერიალისტური ფილოსოფიითა და კონკრეტულ მეცნიერებათა მონაცემებით, რომ ინდეტერმინიზმის დაცვა მის წინანდელ ფორმაში უკვე შეუძლებელი გახდა. მიზეზობრიობისა და ნებისყოფის დაპირისპირება არცთუ ისე ადვილი საქმე გამოდგა, თვითონ იდეალისტებმაც კი აშკარად დაინახეს, რომ ნებისყოფის თავისუფლების გაგება, როგორც ნებისყოფის მიზეზობრიობისაგან დამოუკიდებლობისა, მრავალ წინააღმდეგობასა და უაზრობას იწვევს. ამიტომ იდეალისტებმა უარყვეს ინდეტერმინიზმის ძველი თეზისი და იწვეს იმის მტკიცება რომ ნებისყოფა განსაზღვრულია მოტივებით და ა. შ. დეტერმინიზმი მოღადა იქცა. მისი დაცვა იკისრეს ისეთმა იდეალისტებმაც კი, როგორც იყვნენ შოპენჰაუერი, ვუნდტი, ვინდელბანდი და სხვ. ეს დეტერმინიზმი ისევე შორს იდგა მატერიალიზმისაგან, რო-

გორც მის მიერ უარყოფილი ინდეტერმინიზმი: მისი წარმომადგენლები ისევე ენერგიულად იბრძოდნენ მატერიალიზმის წინააღმდეგ, როგორც მათი წინამორბედნი. ამის მიზეზი ადვილად გასაგებია, ეს იყო დეტერმინიზმი იდეალიზმის ყველა ძირითადი პრინციპის შენარჩუნებით. მართლაც, საკმარისია დავუკვირდეთ ვუნდტის, ვინდლბანდისა და სხვ. შეხედულებებს, რომ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის იდეალისტური გადაწყვეტის მთელი მანკიერება დავინახოთ. ამ ადამიანების ლაპარაკი ნებისყოფის დეტერმინაციაზე, იმაზე, რომ ბურიდანის ვირი არის „მითიური ცხოველი“, „მეტაფიზიკური არსება“ და ა. შ. ვერ ფარავს იმ ფაქტს, რომ ინდეტერმინიზმის იდეალისტური პრინციპები ხელუხლებელი რჩება. იდეალისტურმა დეტერმინიზმმა უარყო ის დებულება. თითქოს ნებისყოფა მიზეზობრიობის კანონს არ ექვემდებარებოდეს. მაგრამ, ამბობს ის. — და ეს „მაგრამ“ ამხილებს იდეალისტური დეტერმინიზმის ნამდვილ ბუნებას, — ეს არის ფსიქიკური მიზეზობრიობა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ობიექტური სინამდვილის მიზეზობრიობასთან. თავისუფლება, ამბობს ვუნდტი, არ ნიშნავს მიზეზობრიობის უარყოფას, ის არის ნებისყოფის მატერიალურ სინამდვილეზე დამოკიდებულების უარყოფა; ნებისყოფა დამოკიდებულია არა მატერიალურ სინამდვილეზე, არამედ პიროვნების ხასიათზე. პიროვნების ხასიათი, ან, როგორც ვუნდტი ამბობს, „პიროვნული ფაქტორი“ გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ნებისმიერ აქტებზე. მაგრამ რაზეა დამოკიდებული თვითონ ხასიათი? ამის ახსნა, აცხადებს ვუნდტი, შეუძლებელია, „პიროვნება არსებითად ჩვენთვის ყოველთვის გამოცანად რჩება“. <sup>1</sup> თუ ნებისყოფა „პიროვნულ ფაქტორზე“ არის დამოკიდებული, ხოლო პიროვნება „გამოცანას“ წარმოადგენს, მაშინ აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ თვითონ ნებისყოფის დეტერმინაციაც არსებითად გამოცანად რჩება. რა უპირატესობა აქვს ამგვარად გაგებულ თავისუფალ ნებისყოფას, რომელიც ამავე დროს თითქოს დეტერმინირებულიცაა. იმ თავისუფლებასთან შედარებით, რომელსაც ძველი ინდეტერმინიზმი ამტკიცებდა? ცხადია, არავითარი, როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში თავისუფალი ნებისყოფა გაგებულია როგორც მატერიალური სინამდვილის კანონზომიერების მიღმა მყოფი რაღაც უნარი, რომელიც ამ კანონზომიერებით არ განისაზღვრება.

<sup>1</sup> Вундт. Лекции о душе человека и животных, 33. 444.

შოპენჰაუერის თეორია ყველაზე ნათლად მოწმობს, რომ ნებისყოფის დეტერმინაციის აღიარება სავსებით შეიძლება უთავსებლობად იდეალიზმს. იდეალისტებს შორის ძნელია მოიძებნოს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების ისეთი მკაცრი კრიტიკოსი, როგორც შოპენჰაუერი იყო, მაგრამ მთელი მისი მოძღვრება დიამეტრულად ეწინააღმდეგება მატერიალისტურ დეტერმინიზმს. შოპენჰაუერმა მთელი ტრაქტატი დაწერა იმის დასამტკიცებლად, რომ ნებისყოფის დამოუკიდებლობა მოტივებისაგან უაზრობას წარმოადგენს, რომლის დასაბუთებაც ყოვლად შეუძლებელია. მოტივები, ამბობდა შოპენჰაუერი, ის მიზეზებია, რომლებიც აუცილებლობით განსაზღვრავენ ნებისყოფას „როგორც ბურთი, — წერდა იგი, — არ შეიძლება მოძრაობაში მოვიდეს. თუ არ მიიღო დარტყმა, ასევე ადამიანსაც არ შეუძლია ადგეს სკამიდან, თუ არ არის აღძრული მოტივისაგან; მაგრამ მაშინ მისი ადგომა ისევე აუცილებელი და გარდუვალია, როგორც ბურთის მოძრაობა დარტყმის შემდეგ“.<sup>1</sup> თუ თანამოსაუბრენი ამაში არ დაგეთანხმებიან, დასძენდა შოპენჰაუერი, თქვენ შეგიძლიათ მოკლედ გადაწყვიტოთ დავა. სთხოვეთ ვინმეს, რომ დავის დროს ხმამაღლა და სერიოზულად დაიყვიროს „ჭერი იქცევა!“ და თქვენი თანამოსაუბრენი დაინახვდნენ, რომ მოტივის ისევე შეუძლია გამოყაროს ხალხი სახლიდან, როგორც ყველაზე საიმედო მექანიკურ მიზეზს, თუ ნებისყოფის თავისუფლებას ვაღიარებთ, მაშინ, შოპენჰაუერის აზრით, სასწაულიც უნდა ვცნოთ, ვინაიდან თავისუფალი ნებისყოფის მქონე ადამიანის მოქმედება იქნებოდა სასწაული — მოქმედება მიზეზის გარეშე. *liberum arbitrium indifferentiae*-ს გონება ჩიხში მიჰყავს, ამგვარი რაიმეს მოაზრება, ამბობს შოპენჰაუერი არ შეიძლება ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლება შოპენჰაუერის მიერ სავსებით არის უარყოფილი.

დეტერმინიზმის ენერგიული დამცველი იყო ზ. ფროიდიც, რომელიც არაცნობიერ ფსიქიკურ მიზეზებს ცნობიერებისა და ქცევის განმსაზღვრელად თვლიდა. ის ამტკიცებდა, რომ „მე“ სრულიადაც არ არის თავისუფალი არსება და ამის ფსიქოლოგიურ (ფსიქოანალიტიკურ) დასაბუთებას კოპერნიკისა და დარვინის აღმოჩენებს ადარებდა. „ადამიანის განდიდების მანიას, — წერდა ფროიდი, — მესამე, და ყველაზე მგრძნობიარე, წყენას აგემებს ფსიქოლოგიური გამოკვლევა, რომელ-

<sup>1</sup> Шопенгауэр. Свобода воли, 1896, зб. 67.

საც სურს დაუმტკიცოს „მეს“, რომ ის ბატონს არ წარმოადგენს სა-  
კუთარ სახლშიც კი და იძულებულია დაკმაყოფილდეს მცირეოდენი  
ცნობებით იმის შესახებ, რაც არაცნობიერად ხდება მის სულიერ ცხოვ-  
რებაში<sup>1</sup>. „წარმოიდგინეთ. — წერდა ფროიდი მეორე ადგილზე, —  
რომ ნივთიერების ქიმიური ანალიზისას მოხერხდა მისი შემადგენლო-  
ბიდან გამოიყოფოდა სხვა ნივთიერება, წონით ამდენი და ამდენი მილიგ-  
რამი. ამ წონითი მიმართებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ გარკვეული  
დასკვნები. თქვენ როგორ ფიქრობთ. მოიძებნება ისეთი ქიმიკოსი, რო-  
მელიც უარყოფდა ამ ფაქტს, დაემყარებოდა რა იმას, რომ ანალიზში  
გამოყოფილ ნივთიერებას შეიძლება სხვა წონაც ჰქონოდა? თითოეული  
აღიარებს ფაქტს, სახელდობრ ამ წონას და არა სხვას, და ამაზე ააგებს  
თავის შემდგომ დასკვნებს. მხოლოდ მაშინ, როცა ლაპარაკია ფსიქი-  
კურ ფაქტზე, იმაზე, რომ ადამიანს თავში მოუვიდა გარკვეული აზრი.  
თქვენ არ გინდათ ამას მისცეთ რაიმე მნიშვნელობა და ამტკიცებთ,  
რომ ასეთივე წარმატებით მას შეიძლებოდა მოსელოდა სხვა აზრიც.  
თქვენ გაქვთ პირადი ფსიქოლოგიური თავისუფლების ილუზია და არ  
გსურთ მასზე უარი თქვათ, ძალიან საშწუხაროა, რომ ამ მხრივ მე  
თქვენს შეხედულებას სრულიად არ ვეთანხმები<sup>2</sup>. დეტერმინიზმის  
მოთხოვნების დარღვევა ფროიდისათვის იმასვე ნიშნავდა, რაც მეც-  
ნიერებაზე ხელის აღება, ფროიდი ფიქრობდა, რომ თავისუფლების  
დაშვება უმიზეზო მოვლენების აღიარებაა. „თუ, — წერდა ფროიდი,  
— ამგვარი მსჯელობით ვინმე დაარღვევს მსოფლიოს მოვლენათა ბუ-  
ნებრივ დეტერმინიზმს, მაშინ მთელი ჩვენი მეცნიერული მსოფლმხედ-  
ველობა განაცარმტვერდება“<sup>3</sup>.

ამრიგად, ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა შეიძლება ხდებო-  
დეს როგორც მატერიალისტური დეტერმინიზმის, ისე იდეალისტური  
დეტერმინიზმის საფუძველზე. ეს უარყოფა, რა თქმა უნდა, სულ სხვა-  
დასხვა მოსაზრებებს ემყარება. მარქსამდელი მატერიალიზმი, რომე-  
ლიც დეტერმინიზმის პრინციპს იცავდა, ნებისყოფის თავისუფლებას  
არ აღიარებდა იმის გამო, რომ ადამიანის ფსიქიკა არ წარმოადგენს  
მატერიალურისაგან დამოუკიდებელ, თვითმყოფ სინამდვილეს, რომე-  
ლიც თავის აქტივობას სპონტანურად განავითარებდა. იდეალისტური

<sup>1</sup> З. Фрейд. Лекции по введению в психоанализ, т. 2. 1923, стр. 75.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 54.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 34.

დეტერმინიზმი ნებისყოფის თავისუფლების ინდეტერმინისტულ გაგებას ხშირ შემთხვევაში იმით უარყოფდა, რომ აღიარებს ე. წ. ფსიქიკურ მიზეზობრიობას და ამ აზრით ნებისყოფას განსაზღვრულად თვლის. იდეალისტ დეტერმინისტებს შორის ამ საკითხის გაგებაში შეხედულებათა განსხვავება უმთავრესად იმაში იჩენს თავს, რომ ერთნი ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლებას სავესებით უარყოფენ (შოპენჰაუერი), მეორენი კი მას აღიარებენ. ეს უკანასკნელნი ცდილობენ განიხილონ ნებისყოფა, როგორც დეტერმინირებული და ამავე დროს თავისუფალიც (ვინდელბანდი, ვუნდტი და სხვ.).

როგორც დავინახეთ, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის მთავარ სიძნელეს მოტივისა და გადაწყვეტილების ურთიერთობის საკითხი არ შეიცავს. გადაწყვეტილების განსაზღვრულობის იდეა არც იდეალისტური ფილოსოფიისათვის აღმოჩნდა უცხო. უკვე ეს გარემოება მიუთითებს იმაზე, რომ ნებისყოფის თავისუფლების გაგებაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება უფრო ღრმად უნდა ვეძებოთ. მატერიალიზმისათვის გადაწყვეტილება ყოველთვის მოტივირებულია, მაგრამ, და ეს არის უფრო მნიშვნელოვანი, მატერიალიზმს თავისებურად ესმის თვითონ მოტივაციის საფუძველი. მაშასადამე, მთავარი ის კი არ არის, ნებისმიერი ქცევა მოტივით განსაზღვრულია თუ არა, არამედ ის, თუ რა ურთიერთობაშია მოტივაცია მატერიალური სინამდვილის კანონზომიერებასთან.

### შედეგად მიღებული მსჯელობისა და ლირაბულიზმის მსჯელობის ურთიერთობის საკითხისათვის \*

მეცნიერების მიზანს ჭეშმარიტების დადგენა წარმოადგენს. ჭეშმარიტება არსებობს ჭეშმარიტი მსჯელობების სახით. ამიტომ ჭეშმარიტების ბუნების გარკვევა იმ პირობების გარკვევას ნიშნავს. რომელშიც მსჯელობა არის ჭეშმარიტი. მსჯელობა ჭეშმარიტია, თუ მისი შინაარსი დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე და ობიექტურ სინამდვილეს ასახავს. ასეთი მსჯელობა ცოდნას გვაძლევს. ვუწოდოთ მას შემეცნებითი მსჯელობა.

\* ნაწყვეტი ო. ბაკურაძის ნაშრომიდან „დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, თბ., 1966, გვ. 133—144.

ამკარაა, რომ ჭეშმარიტების პრობლემის გასაღები შემეცნებითი მსჯელობის ბუნების ახსნაში უნდა ვეძებოთ. ეს გასაგებიცაა: შემეცნების პროცესის „ძარღვს“ ხომ სწორედ მსჯელობა წარმოადგენს, ან, რაც იგივეა — შემეცნებაში წამყვანი როლი ხომ აზროვნებას ეკუთვნის. მართალია, ცდის გარეშე აზროვნება ვერასოდეს ვერ მოგვეცემა ცოდნას ფაქტების შესახებ, მაგრამ თვითონ ცდის შინაარსი ცოდნად მაშინ ხდება, როდესაც ის გააზრებულ შინაარსად წარმოგვიდგება და გარკვეული მსჯელობის ფორმასღებულობს, ცოცხალი განჭვრეტა, როგორც შემეცნების პირველი საფეხური, არ არის აზროვნების წინარე საფეხური, ისეთი რამ, რაც გრძნობად ცოდნას იძლევა, რომელსაც შემდეგ უნდა დაემატოს აზროვნების მოქმედება. აღქმით მიღებული ცოდნა, თუ აღქმა, როგორც ცოდნის საფეხური, ასეთია მხოლოდ მაშინ, თუ ის წარმოადგენს მსჯელობას, სახელდობრ, აღქმის მსჯელობას. როდესაც მე წითელ ვარდს აღვიქვამ, აღქმა თავისთავად, როგორც პერცეპცია და მეტი არაფერი, არ არის ცოდნა, არც გრძნობადი და არც არაგრძნობადი. მხოლოდ აღქმის მსჯელობა, „ეს ვარდი არის წითელი“, ხდის ჩემს აღქმას ცოდნის ფორმად, გრძნობადი შემეცნების ფორმად.

აღნიშნული გარემოება არ აუქმებს შემეცნების პროცესში ორი საფეხურის გამოყოფას გრძნობადის და აბსტრაქტული აზროვნების. აზროვნება რომ თავიდან ბოლომდე გასდევს შემეცნებას, ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს აბსტრაქტული აზროვნების საფეხურზე არსებითად ახალი არ იქმნებოდეს, ან ეს „ახალი“ უკვე გრძნობად შემეცნებაში გვეძლეოდეს. აბსტრაქტული აზროვნების დროსაც ცოდნა მსჯელობას გულისხმობს, მაგრამ ეს არის ცნების მსჯელობა და არა აღქმის მსჯელობა. სუბიექტი და პრედიკატი, რომლებსაც ასეთი მსჯელობა შეიცავს, ცნებებია, საგანთა არსებითი ნიშნების ერთიანობას რომ წარმოადგენენ.

ამრიგად, შემეცნება მდგომარეობს ობიექტური სინამდვილის ასახვაში, მის იდეალურ რეპროდუქციაში.

მაგრამ სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიულ დამოკიდებულებას აქვს მეორე მხარეც — შეფასებითი. შემეცნება ადგენს ფაქტიურ ვითარებას, ისე, რომ მასში არ ჩანს სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი ეს ყოველი შემეცნების უპირველესი პირობაა. შემეცნებაში საგანი უნდა იყოს მოცემული და მეტი არაფერი. ამისაგან განსხვავებით, შეფასებაში საგნისადმი სუბიექტის დამოკიდებულებაა გამოთქმული.

აქ ფაქტიურობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორე პლანზეა გადაწეული და უმთავრესს ის წარმოადგენს, თუ როგორია საგანი სუბიექტისათვის. შეფასების საგანი სუბიექტისათვის ღირებული საგანია, აქვს ღირებულება. უაზრობაა რაიმეს ვაფასებდეთ ისეთს, რასაც არა აქვს ღირებულება. როდესაც საგნის შესახებ ვამბობთ ხოლმე, რომ მას არა აქვს ღირებულება, ეს შეიძლება ნიშნავდეს ან იმას, რომ მას უარყოფითად ვაფასებთ, უარყოფით ღირებულებად მივიჩნევთ, ე. ი. მას აქვს ღირებულება, უარყოფითი, მაგრამ მაინც ღირებულება — ღირებულება დადებითიც შეიძლება იყოს და უარყოფითიც; ან იმას, რომ ეს საგანი არ მიეკუთვნება ღირებულების მქონე საგანთა კლასს, ე. ი. აქ შეფასება კი არა გვაქვს, არამედ ფაქტის დადგენა. ნამდვილი აზრით ვაგებული „ვაფასებ საგანს, რომელსაც არა აქვს ღირებულება“ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ფრაზაა. ეს იმას ჰგავს რომ გვეთქვას „ვხედავ საგანს, რომელიც არა ჩანს“.

„ღირებულების მსჯელობა“ ეუწოდოთ მსჯელობას, რომელსაც გამოთქვამს სუბიექტი, რომელიც საგანს მიაწერს ღირებულებას. მაგ., „X არის კარგი“ წარმოადგენს ღირებულების მსჯელობას. მასში გამოხატულია სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი, კერძოდ, დგინდება, რომ სუბიექტს მოსწონს X. მსჯელობა „X არის კარგი“, არსებითად განსხვავდება მსჯელობისაგან „P არის ჭეშმარიტი“. პირველი გამოხატავს სუბიექტის მიერ X-ის მოწონებას მაშინ როდესაც მეორე არ ითვალისწინებს სუბიექტის დამოკიდებულებას საგნისადმი, ე. ი. ეს დამოკიდებულება არ წარმოადგენს მსჯელობის არც შინაარსს, არც შინაარსის ნაწილს.<sup>1</sup>

„სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი“ იმ აზრით არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღირებულება დამოკიდებულია სუბიექტზე, ე. ი. თითქოს ის სუბიექტურია. თავისთავად ეს გამოთქმა არ გულისხმობს ღირებულების არც სუბიექტივისტურ გაგებას და არც ობიექტივისტურს. ის მხოლოდ იმ ფაქტს აღნიშნავს, რომ შეფასებაში არა მარტო იგულისხმება შეფასების ობიექტი და შემფასებელი სუბიექტი, არამედ გა-

<sup>1</sup> მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ღირებულების მსჯელობები და ღირებულების თეორიის (აქსიოლოგიის) მსჯელობები. ღირებულების თეორიის მსჯელობები თვითონ არ წარმოადგენენ ღირებულების მსჯელობებს, არამედ მეცნიერულ მსჯელობებს, რომელთა ჭეშმარიტებაც მდგომარეობს ობიექტის ადეკვატურ ასახვაში.





მოხატულია კიდევ შემფასებლის დამოკიდებულება შეფასების საგნი-  
სადმი.

შემეცნებითი მსჯელობით ჭეშმარიტება გამოითქმება, ღირებულე-  
ბის მსჯელობით კი — ღირებულება. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ორი, განს-  
ხვავებული ტიპის მსჯელობებთან. ჭეშმარიტებისა და ღირებულების  
თავისებურებანი მოწმობენ, რომ ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება  
და რომ, მაშასადამე, შემეცნებით მსჯელობას და ღირებულების მსჯე-  
ლობას სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობანი აქვთ.

ერთი შეხედვით, ჭეშმარიტება და ღირებულება აკმაყოფილებენ  
ერთი და იგივე პირობებს, რამდენადაც ორივე ისინი გულისხმობენ  
სუბიექტისა და საგნის ურთიერთდამოკიდებულებას და მოკლებული  
არიან ობიექტურ-საგნობრივ არსებობას, სუბიექტის გარეშე არსებო-  
ბას.

ჭეშმარიტება არ არსებობს უსუბიექტოდ და მის გარეშე. რაკი  
ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ჭეშმარიტება არის ჩვენი ცნობიერების გარკვე-  
ული შინაარსი, აშკარაა, რომ მისი არსებობა განუყრელია სუბიექტი-  
საგან. პირველი აუცილებლობით გულისხმობს მეორეს. სხეული რომ  
გათბობისაგან ფართოვდება, ჭეშმარიტებაა. სხეული გათბობისაგან  
გაფართოვდება, თუნდაც არ იყოს არც ერთი სუბიექტი მაგრამ ეს  
იქნება ფაქტი და არა ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება საგნობრივი ვითა-  
რება კი არ არის, არამედ აზრობრივი და, მაშასადამე, არ არსებობს  
სუბიექტის გარეშე. ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებაა მაშინ, როცა ის სუ-  
ბიექტის ცნობიერებაში წარმოდგენილია გარკვეული შინაარსის სა-  
ხით. ჭეშმარიტების ობიექტურობა მისი საგნობრივი, ადამიანის ცნო-  
ბიერების გარეშე არსებობის აზრით ობიექტური იდეალიზმის ცნება  
შეიძლება იყოს მხოლოდ.

მეორე მხრივ, არც ღირებულება არსებობს სუბიექტის გარეშე.  
ღირებული არის ყოველთვის ღირებული ვინმესთვის და ამ „ვინმეს“  
გარეშე ღირებულება მეტაფიზიკურ არსებად იქცევა. საგანს აქვს ღი-  
რებულება, და ეს ღირებულება არის ღირებულება სუბიექტისათვის.  
არის თუ არა ღირებულება სუბიექტის ცნობიერებაზე დამოკიდებული  
— ეს სხვა საკითხია, სპეციალურ განხილვას მოითხოვს, მაგრამ ღი-  
რებულება, თუ ის მოცემული არ არის სუბიექტისათვის, არ შეიძლე-  
ბა იყოს ღირებულება.

მაგრამ ჭეშმარიტებისა და ღირებულების იგივეობა მხოლოდ მოჩ-  
ჩენებითია, მათი განსხვავება კი — შინაგანი და არსებითი.

როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ჭეშმარიტებაზე, ის რაც ასახება რო-  
გორც აზროვნების შინაარსი, არსებობს ობიექტურად და არ საჭი-  
როებს სუბიექტისადმი დამოკიდებულებას. საგანი თავის რეალობას,  
ინარჩუნებს სუბიექტის მისადმი ყოველგვარი დამოკიდებულების გა-  
რეშე. სულიერი სინამდვილეც კი, გნოსეოლოგიური აზრით, ობიექ-  
ტურია, ე. ი. არსებობს სუბიექტის მისადმი შემეცნებითი დამოკიდე-  
ბულების გარეშე. აქაც, ისევე როგორც საერთოდ შემეცნებაში, შემეც-  
ნების საგანი და საგნის შემეცნება განსხვავებულია. სწორედ ეს ზღის  
შესაძლებლად მეცნიერებას სულიერის შესახებ. შემეცნების საგანი  
შეიძლება იყოს მხოლოდ ობიექტური, მისი შემეცნებისაგან დამოუკი-  
დებლად არსებული. ცხადია, ეს ითქმის, როგორც საგანთა და მოვ-  
ლენათა, ისე მათი კანონების შესახებაც. კანონი გრძნობადნიეთიერად  
მოცემული არ არის, მაგრამ ცნობიერებისაგან მისი დამოუკიდებლობა  
საერთოდ სუბიექტისაგან მის დამოუკიდებლად არსებობას გულისხ-  
მობს. ბუნების კანონი კანონია არა მხოლოდ მაშინ და იმდენად, როცა  
და რამდენადაც ის მეცნიერების კანონად არის დაღვენილი, არამედ  
ამ ასახვისაგან სრულიად დამოუკიდებლად. მეცნიერების სინამდვილე,  
ე. ი. სინამდვილის სუბიექტური ხატი და თვითონ ეს სინამდვილე რო-  
გორც ობიექტური რეალობა ორი არსებითად განსხვავებული რაიმეა.  
პირველი ყოველთვის გულისხმობს მეორეს; მეორე პირველს არც გუ-  
ლისხმობს და, მით უმეტეს, თავისი არსებობისათვის არც მოითხოვს.  
ქვეყნად ობიექტური კანონის შემეცნებელი არც ერთი სუბიექტი რომ  
არ არსებობდეს, ამით ეს კანონი არაფერს დაკარგავდა და მისი არსე-  
ბობა ოდნავადაც არ შეიზღვეოდა. შემეცნებითი მსჯელობა ამ კა-  
ნონს მხოლოდ ასახავს, ყოველგვარი სუბიექტური დანამატების გა-  
რეშე. მაშასადამე, შემეცნებითი მსჯელობის ფუნქციას წარმოადგენს  
მხოლოდ ასახვა საგნობრივი, ფაქტიური ვითარებისა. მოსწონს თუ არა  
სუბიექტს ეს ვითარება, ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ჭეშ-  
მარიტი მსჯელობის შინაარსისათვის.

ღირებულების მსჯელობის სპეციფიკას სწორედ ის წარმოადგენს,  
რომ ის გამოხატავს სუბიექტის დამოკიდებულებას საგნისადმი. ეს და-  
მოკიდებულება მხოლოდ პირობა კი არ არის შეფასებისა, არამედ ის  
ღირებულების მსჯელობის კონსტიტუციური ელემენტიც არის. სხვა-

ნაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობის შინაარსი შედგება კომპონენტებისაგან, რომელთაგან ერთ-ერთსაც სუბიექტის საგნისადმი დამოკიდებულება წარმოადგენს. როგორც არ უნდა იყოს ეს შინაარსი, რაც არ უნდა იყოს ეს კომპონენტები, მათგან ვერ გამოვრიცხავთ სუბიექტის დამოკიდებულებას საგნისადმი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ლოგიკურად თანმიმდევრული გზა მეტაფიზიკისა და ირაციონალიზმისაკენ მიდის.

ღირებულება ყოველთვის შეფასებაში გამოითქმება. გამოთქმის სხვა ფორმა მას არა აქვს. ჭეშმარიტება რომ ღირებულება ყოფილიყო, მაშინ ჭეშმარიტების გამოთქმა შეფასება იქნებოდა, რაც ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტების ცნებას. როგორც ზემოთ ითქვა, ჭეშმარიტება ხომ სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური ვითარების ადექვატური ასახვა, ე. ი. აზრის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. ჭეშმარიტებაში არაფერია სუბიექტისაგან მიმატებული ან გამოკლებული, ის მთლიანად ობიექტის „მონაა“, მხოლოდ მისი შემყურე. ასეთი მსჯელობის შინაარსისათვის სუბიექტურის მიტმასნება აზრს უკარგავს ჭეშმარიტებას, უპირისპირდება მის ობიექტურობას, ე. ი. იმას, რაც ჭეშმარიტების დეფინიციურ ნიშანს შეადგენს. არაობიექტური ჭეშმარიტება არ არის ჭეშმარიტება. არაობიექტური შინაარსის მქონე მსჯელობა მცდარ მსჯელობათა კლასს მიეკუთვნება. ის შემეცნება კი არ არის, არამედ შეცდომაა.

ჭეშმარიტება თვითონ ღირებულება არ არის. ჭეშმარიტების შემეცნებითი ღირებულება და თვითონ ჭეშმარიტება ორი განსხვავებული რამ არის. ჭეშმარიტება კი არ არის ღირებულება. არამედ მას აქვს ღირებულება, პირველ რიგში — შემეცნებითი ღირებულება. ჭეშმარიტების ღირებულებაზე რომ ვილაპარაკოთ, ის უნდა არსებობდეს როგორც ფაქტი. ჭეშმარიტი აზრი ღირებულაია იმიტომ, რომ ის ჭეშმარიტია. უამისოდ მას არ ექნებოდა ღირებულება. მაგრამ ჭეშმარიტება მხოლოდ პირობაა იმისა, რომ აზრი ღირებულად ჩავთვალოთ. როდესაც ჩვენ ჭეშმარიტების ღირებულებაზე ვლაპარაკობთ, იგულისხმება, რომ ჩვენ მას ვაფასებთ. ჭეშმარიტება აქ შეფასების ობიექტს წარმოადგენს და ამ მიმართებაში განხილული უნდა იქნეს ისევე, როგორც შეფასების სხვა ობიექტები. რა თქმა უნდა, თავისი ღირებულებით ჭეშმარიტება ბევრად უფრო მაღლა დგას ზოგიერთ სხვა ობიექტზე, მაგრამ როგორც შეფასების საგანი ის მათნაირივეა. მოკლედ. ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტი მსჯელობა არის ღირებულების მატარებელი და არა



თვითონ ჭეშმარიტება. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ღირებულება ყოველთვის გულისხმობს მატარებელს. ღირებულება, როგორც ასეთი, არსად არ არსებობს არსებობს არა ღირებულება, არამედ ობიექტები, რომლებსაც აქვთ ღირებულება. ღირებულების ცნება აბსტრაქციაა ღირებული ობიექტების იგივეობრივი ნიშნებისა.<sup>1</sup> ჭეშმარიტება, ე. ი. ჭეშმარიტი მსჯელობა შეიძლება ატარებდეს არა მარტო შემეცნებით, არამედ, ვთქვათ, მორალურ ღირებულებასაც, თუმცა, გასაგებია, რომ სპეციფიკურს მისთვის სწორედ შემეცნებითი ღირებულება წარმოადგენს.

ამრიგად, ჭეშმარიტი მსჯელობა წარმოადგენს ფაქტების დესკრიფციას, რაც მას არსებითად განასხვავებს ღირებულების მსჯელობისაგან.

შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების მსჯელობის ურთიერთობა არასწორად არის გაგებული იმ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებში, რომელთა შეცდომებისათვის შეიძლება გადავხედვინა აქსიოლოგიაში გნოსეოლოგიაში და გნოსეოლოგიაში აქსიოლოგიაში. აქსიოლოგიაში გნოსეოლოგიაში იმაში მდგომარეობს, რომ ჭეშმარიტება განიხილება როგორც ღირებულება, რითაც გაყალბებულია შემეცნებითი მსჯელობის ნამდვილი ბუნება. გნოსეოლოგიაში აქსიოლოგიაში იმით ხასიათდება, რომ ღირებულების მსჯელობა დაყვანილია ფაქტების დესკრიფციაზე, რითაც უგულვებელყოფილია მისი სპეციფიკა. ეს უკიდურესობაში შესაბამისად წარმოდგენილია ნეოკანტიანელობისა და ნატურალიზმის მიერ.

აქსიოლოგისტურ გნოსეოლოგიას წარმოადგენს რიკერტის შემეცნების თეორია, რომელიც ჭეშმარიტებას მსჯელობის ღირებულებასთან აიგივებს.

შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემა, რიკერტის მიხედვით, შემეცნების საგნის პრობლემაა, რომელიც შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს. საგანი რომ მეცნიერული შემეცნების საგანს წარმოადგენდეს, ობიექტური უნდა იყოს. ამიტომ შემეცნების შესაძლებლობის გარკვევა გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ როგორ არის შესაძლებელი ობიექტური, ე. ი. სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შემეცნე-

<sup>1</sup> შეფასების საგანი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ნივთი, არამედ იდეალურიც. აქსიოლოგიური თვალსაზრისით, წარმოდგენილი საგანიც ისეთივე საგანია. როგორც გარკვეული ფიზიკური სხეული.

ბის საგანი. რიკერტი აანალიზებს მსჯელობას და მასში ხედავს ელემენტს, რომელიც, მისი აზრით, შემეცნების საგანს წარმოადგენს. შემეცნება მსჯელობებში მდგომარეობს და მსჯელობების გზით ხორციელდება. მსჯელობას ლოგიკურად აზრი არ ექნებოდა, მასში მტკიცება ან უარყოფა რომ არ ყოფილიყო. წარმოდგენების ურთიერთობის გარკვევა მსჯელობაში ხდება: მტკიცებითა და უარყოფით დგინდება მათი ჭეშმარიტობა თუ სიმცდარე. მტკიცება და უარყოფა კი, რიკერტის მიხედვით, ღირებულებითი დამოკიდებულებაა. როდესაც ვმსჯელობთ, ვამტკიცებთ ან უარეყოფთ, ჩვენ რაიმე მოგვწონს ან არ მოგვწონს, ვისწრაფვით მისკენ ან მას უკუვაგაღებთ. მსჯელობაში გამოთქმულია ეს „პრაქტიკული“ დამოკიდებულება რაიმესადმი. მოწონებასა და დაწუნებას წარმოდგენების დროსაც აქვს ადგილი, მაგრამ ეს მომენტურია, არსებობს მხოლოდ მანამ, სანამ არის წარმოდგენა. მოწონებას ან დაწუნებას, დაკავშირებულს მსჯელობასთან, ძალა აქვს ყველა ადგილისა და ყველა დროისათვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობით გამოთქმული მტკიცება ან უარყოფა არ შეიძლება თვითნებობის შედეგი იყოს. სუბიექტს აქვს გრძნობა, რომელსაც დარწმუნებულობის გრძნობა შეიძლება ეწოდოს, რომ მან რაიმე უნდა ამტკიცოს ან უარყოს. რიკერტი ჭეშმარიტებას განსაზღვრავს, როგორც ამ უნდას აღიარებას. შემეცნება ჭეშმარიტების შემეცნებაა. აქედან გამომდინარეობს, რომ შემეცნების ობიექტი არის „უნდა“, ჯერარსობა მაგრამ შემეცნების საგანი მხოლოდ ობიექტური შეიძლება იყოს. მაშასადამე, შემეცნების საგანი იქნება სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. ტრანსცენდენტური ჯერარსობა. ტრანსცენდენტური ჯერარსობის აუცილებლობა აბსოლუტური აუცილებლობაა. ამის გამოთქმული მსჯელობა აბსოლუტურად ჭეშმარიტი მსჯელობაა, ყოველი მსჯელობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. რა თვალსაზრისზეც უნდა დავდგეთ, ტრანსცენდენტური ჯერარსობის აღიარება აუცილებელი იქნება, ვინაიდან ყოველი თვალსაზრისი მსჯელობას გულისხმობს, ხოლო ყოველი მსჯელობა კი — ტრანსცენდენტურ ჯერარსობას.

ის, რაც ზემოთ ითქვა ჭეშმარიტებისა და ღირებულების არსებითი განსხვავების შესახებ მთლიანად ინარჩუნებს ძალას რიკერტის შეხედულების წინააღმდეგაც. გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის „აქსიოლოგიზაცია“, შემეცნებითი მსჯელობის ბუნების დანახვა მის ღირებულებაში მოასწავებს ორი სხვადასხვა ცნების აღრევას. გნოსეოლოგიის



ძირითადი ცნებაა ჭეშმარიტება და არა ღირებულება, რომელიც საერთოდ არ არის გნოსეოლოგიური კატეგორია.

აზრი იმის შესახებ, რომ შემეცნების საგანი მხოლოდ ობიექტური შეიძლება იყოს, სავსებით სწორია. სწორია ისიც, რომ შემეცნება მსჯელობებში მდგომარეობს, ხოლო მსჯელობისათვის მტიციება ან უარყოფა არის დამახასიათებელი. მაგრამ რიკერტი ვერ ასაბუთებს იმას, თითქოს მტიციება და უარყოფა იგივე იყოს, რაც ღირებულებითი დამოკიდებულება. რაიმეზე მსჯელობის, ე. ი. მტიციების ან უარყოფის დროს სუბიექტმა შეიძლება გამოხატოს თავისი პოზიციაც მის მიმართ, მოიწონოს ან დაიწუნოს იგი, მაგრამ აქედან ის არ გამომდინარეობს, რომ მსჯელობის ჭეშმარიტებისათვის ამ მოწონებას ან დაწუნებას რაიმე, მით უმეტეს — არსებითი, მნიშვნელობა აქვს. მსჯელობა ჭეშმარიტია სრულიად დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორია სუბიექტის მიმართულობა მსჯელობის საგნისადმი. თუნდაც რომ ჭეშმარიტება ჩვენ ყოველთვის მოგვწონდეს, მსჯელობა ჭეშმარიტი იქნება ამ მოწონების გარეშეც. ისიც რომ დაუშვათ, რომ ჭეშმარიტება არაეის არ მოსწონს, ამით არავითარი ლოგიკური წინააღმდეგობის წინაშე არ აღმოჩნდებოდით. „უნდას“ აღიარებას ჭეშმარიტებას ვერ გაუტოლებთ, ვინაიდან ჯერარსობა მითხოვნაა და არა თვითონ ის, რის მოთხოვნასაც ის წარმოადგენს. ჭეშმარიტების მოთხოვნა ობიექტური შინაარსის მქონე მსჯელობის მოთხოვნაა. ასეთი მსჯელობის შინაარსი ოდნავადაც არ ითვალისწინებს სუბიექტის მიმართულობას საგნისადმი, იმას, თუ რა ღირებულება აქვს საგანს სუბიექტისათვის, მოსაწონია იგი მისთვის, თუ დასაწუნი და ა. შ. მაგრამ ჭეშმარიტი მსჯელობის მოთხოვნით სუბიექტი სწორედ თავის პოზიციას, თავის მიმართულებას გამოხატავს, ხოლო ეს უკანასკნელი მოთხოვნის გამომთქმელი მსჯელობის (იმპერატივის) შინაარსის ნაწილია. მაშასადამე, „უნდას“ აღიარება ჯერარსობის ანუ ღირებულების მსჯელობა იქნება და არა ჭეშმარიტება, არა შემეცნებითი მსჯელობა. ცხადია, რომ არავითარ ტრანსცენდენტურ ჯერარსობას არ შეუძლია ჭეშმარიტება ღირებულებად წარმოგვიდგინოს და გნოსეოლოგიაში აქსიოლოგიური თვალსაზრისი გაამართლოს.

ნეოკანტიანური კონცეფციის საპირისპირო ნააზრევს წარმოადგენს ღირებულების ნატურალისტური თეორია. ნატურალიზმი ღირებულების მსჯელობის ფუნქციას ფაქტიური ვითარების დესკრიფციით შე-

მოფარგლავს და იმას, რაც მხოლოდ შემეცნებითი მსჯელობის მნიშვნელობა შეიძლება იყოს, ღირებულების მსჯელობის მნიშვნელობად თვლის. ეს ფაქტიური ვითარება, რომელიც ნატურალიზმის მიერ ღირებულების მსჯელობის დენოტატად არის ნაგულისხმევი, გაგებულა როგორც ობიექტის ან სუბიექტის ბუნებრივი თვისება. მაგრამ შეუძლებელია ღირებულება საგნის ბუნებრივ თვისებად ვიგუღვოთ. ფაქტიური ვითარების ასახვა შემეცნებითი მსჯელობების საქმეა, რისთვისაც ისინი ღირებულებით თვალსაზრისს არ საჭიროებენ. ვუწოდოთ ამ მსჯელობებს ამავე დროს ღირებულების მსჯელობები იმას ნიშნავს, რომ „ღირებულებას“ დავუკარგოთ მისი საკუთარი შინაარსი და ის „შემეცნების“ უბრალო სინონიმად გავიგოთ. მაგრამ ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ვერბალური კონვენცია ხელუხლებელს დასტოვებდა იმ სიძნელეს, რომელსაც „ღირებულებისა“ და „შემეცნების“ განსხვავება ჰბადებს.

ღირებულების მსჯელობის ფუნქცია რომ ფაქტიური ვითარების დესკრიფცია ყოფილიყო, მაშინ მას ისევე უნდა ჰქონოდა ობიექტური შინაარსი, როგორც ჭეშმარიტ მსჯელობას. მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს ასე არ არის, ე. ი. ღირებულებას არ შეიძლება მიეწეროს „ობიექტური“ იმ აზრით, რა აზრითაც ჭეშმარიტება არის ობიექტური.

ღირებულების მსჯელობას აქვს ფუნქცია, რომელიც უცხოა შემეცნებითი მსჯელობისათვის — პრესკრიფციული ფუნქცია.

რაიმეს ღირებულებად ჩათვლა იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ მოგვწონს იგი. „X არის ღირებული“ იმის თქმაა, რომ „X არის კარგი“, ე. ი. „მე მომწონს X“. აქ „მე“ გულისხმობს არა ერთ რომელიმე ინდივიდს, არამედ სუბიექტს საერთოდ, რომელიც შეიძლება იყოს გარკვეული ჯგუფის. კლასის, ერის და სხვ. წარმომადგენელი.

რას იწონებს ან იწუნებს ადამიანი? იმას, რასაც აქვს დამოკიდებულება მის ინტერესებთან, რაც ეხება მის ინტერესებს. უაზრობაა ვიკითხოთ, კარგია თუ ცუდი წრის რადიუსი რომ მისი დიამეტრის ნახევარია, ან ნაწილი რომ მთელზე ნაკლებია. მაგრამ საეცებით გასაგებია ვიკითხოთ, კარგია თუ ცუდი დაპირების შესრულება ან მეგობრის დალატი, როდესაც ადამიანი რაიმეს კარგს უწოდებს, ის უბრალოდ ფაქტს კი არ ადასტურებს, არამედ გამოხატავს სურვილს. რომ ეს მოვლენა იყოს, თუ ის არ არის, ან იყოს მომავალშიც თუ ის უკვე არის. მაშინაც კი, როცა ადამიანი კარგად თვლის წარსულის მოვლენას, მას სურს ანალოგიური მოვლენის გამეორება, ან, თუ ასეთი მოვლენა აწმ-

ყოში ეგულება, მას სურს, რომ ის მომავალშიც არსებობდეს. „გულგრილი“ ფაქტი, ადამიანის ინტერესებს რომ არ ეხება, არ წარმოადგენს არც კარგს და არც ცუდს.

მოწონებული საგანი სასურველი საგანია. „სასურველი“ იმას არ ნიშნავს, რომ რაიმე არსებობს როგორც ფაქტი, რომელმაც ადამიანის სურვილი დააკმაყოფილა. არა, „სასურველი“ მიუთითებს მომავალზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის მიზნად ხდება. ღირებულების მსჯელობას აქვს ტელეოლოგიური ხასიათი, ე. ი. მიზნით განსაზღვრულ ვითარებას ახასიათებს. ის, რაც კარგია, მიზანს შეადგენს. მაშინაც, როცა ღირებული განხორციელებულია, მასში ხორცშესხმულია მიზანი და სწორედ ეს ხდის არსებულს ღირებულად.

მიზანი, თუ ის ნამდვილი მიზანია, განხორციელებას მოითხოვს. ის ადამიანის წინაშე დგება როგორც რაიმე, რაც უნდა იყოს. „უნდა“ კი წარმოადგენს მოთხოვნას, რომელსაც სუბიექტი აყენებს თავისი თავისა და სხვების წინაშე. „უნდა“, თუნდაც რომ explicite არ იყოს მოცემული ღირებულების მსჯელობაში, ის მასში ყოველთვის იგულისხმება. „უნდა იყოს“ ან იდეალურობა საგნის იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთი საგანი არ შეიძლება იყოს სინამდვილეში. პირიქით, რეალობისადმი ინდიფერენტული იდეალი შეუძლებელია ნამდვილ იდეალს წარმოადგენდეს. ასეთი იდეალი ცარიელი უტოპიაა. იდეალი ასე თუ ისე მიიღწევა არსებულ სამყაროში, ადამიანთა სურვილების დაკმაყოფილების პროცესში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც მოთხოვნად რჩება. ამ აზრით, იდეალური „არის“. მაგრამ არის ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. სხვანაირად, არსებული ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ის არის ის, რაც უნდა იყოს.

ასეთი ფორმის მსჯელობა „შენ უნდა...“ არ გამოითქმება ფაქტების მიმართ, რომლებიც განიხილებიან სუბიექტის მათდამი მიმართების გარეშე. მეცნიერული, შემეცნებითი მსჯელობა არის მსჯელობა ფაქტის შესახებ მაშინ როდესაც ღირებულების მსჯელობისათვის „უნდას“ აქვს არსებითი მნიშვნელობა.

არსებობენ ისეთი მსჯელობებიც, რომლებსაც ჯერარსობის მსჯელობის ფორმა აქვთ, სინამდვილეში კი წარმოადგენენ მსჯელობებს ფაქტის შესახებ. მაგ., „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ ფორმალურად ჰგავს ჯერარსობის მსჯელობას, თავისი შინაარსით კი ის არის ჩვეულებრივი მსჯელობა ფაქტის შესახებ. ეს ცხადი გახდება, თუ მსჯელობას (1) „ადამიანი უნდა მოკვდეს“ შევცვლით ექვივალენტური მსჯელობით



(2) „ყველა ადამიანი კვდება“. (1) მსჯელობაში „უნდა“ ფაქტიურ აუცილებლობაზე მიუთითებს და ალტერნატივას სრულიადაც არ ითვალისწინებს. სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ჯერარსობის მსჯელობის შემთხვევაში. მსჯელობა (3) „ადამიანი უნდა ლაპარაკობდეს სიმართლეს“ არ არის იმავე შინაარსის მქონე, რაც მსჯელობა (4) „ყველა ადამიანი ლაპარაკობს სიმართლეს“. (4) მსჯელობა უბრალოდ მცდარია და გასაგებია, რომ (3) მსჯელობის „გადათარგმნა“ (4)-ის ტერმინებში შეუძლებელია. (3) მსჯელობა ნორმატულია, „უნდა“ აქ იმას აღნიშნავს, რომ ალტერნატიული მოქმედებაც (სიცრუე) შესაძლებელია და სწორედ ამიტომ ისახება ვალდებულება: შენ უნდა ლაპარაკობდე სიმართლეს. ფაქტის მსჯელობა „უნდას“ არ საჭიროებს — ის, რაც ფაქტიური აუცილებლობით ხდება. არავის ვალდებულებას არ შეადგენს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობა წარმოადგენს არა სახეშეცვლილ მსჯელობას ფაქტის შესახებ, არამედ მისგან თავისი მნიშვნელობით განსხვავებულს.

არსებითი განსხვავება შემეცნებით მსჯელობასა და ღირებულების მსჯელობას შორის პირველად დაახასიათა კანტმა. კანტმა გაიგო, რომ ღირებულების მსჯელობა, კერძოდ — მორალური მსჯელობა წარმოადგენს იმპერატივს და მისთვის ჯერარსობა არის დამახასიათებელი. მაგრამ კანტთან ჯერარსობა სრულიად მოწყვეტილია სინამდვილისაგან, ფაქტიურისაგან. კანტის ფილოსოფიაში ფაქტი და ჯერარსობა იმდენად უპირისპირდებიან ერთმანეთს, რომ კატეგორიული იმპერატივი გამოდის არა მხოლოდ როგორც ფორმალური პრინციპი. არამედ როგორც უცხოც ემპირიული სამყაროსადმი.

ნატურალისტურ თეორიებს, რომლებიც აბსოლუტურ ჯერარსობას უარყოფენ, ღირებულების მსჯელობა დაჰყავთ დესკრიფციაზე, ე. ი. ამტკიცებენ, რომ ღირებულების მსჯელობის ფუნქციას წარმოადგენს დესკრიფცია სუბიექტის სულიერი მდგომარეობისა ან სხვა ბუნებრივი ფაქტისა. ასეთ შემთხვევაში, ჩვენ საქმე გვაქვს ან ფსიქოლოგიურ მსჯელობასთან, ან სხვა მეცნიერებათა მსჯელობებთან, რომელთა მიზანიც ფაქტების შესწავლაა.

ასეა, რომ ნატურალიზმი აუქმებს ღირებულების პრობლემას, როგორც დამოუკიდებელ პრობლემას. ნატურალიზმი აუხსნელს სტრუქტურებს ღირებულების მსჯელობის ისეთ სპეციფიკურ მომენტს. როგორი-

ცაა ჯერარსობა. მაგ., მორალური მსჯელობა რომ ავიღოთ, ჩვენ არ შეგვიძლია ის შემოვფარგლოთ ინფორმაციით ფაქტიური ვითარების შესახებ და უგულებელვყოთ, რომ ასეთი მსჯელობა რაღაცას მოითხოვს სუბიექტისაგან. იმის დესკრიფცია, რომ სუბიექტს აქვს ასეთი და ასეთი შეხედულება ან გრძნობა განსაზღვრული საგნის მიმართ, თავისთავად არაფერს არ მოითხოვს მსმენელისაგან; ამ უკანასკნელს შეუძლია დაადასტუროს ამ მსჯელობის ჭეშმარიტება, თუნდაც თვითონ ის არ აღიარებდეს ამ საგნის ღირებულებას.

ღირებულების მსჯელობა არ დაიყვანება შემეცნებით მსჯელობაზე, ვინაიდან ადამიანის ინტერესი არ ემყარება მხოლოდ შემეცნებას. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ყველა სადავო საკითხი მაგ., ქცევის მორალური ღირებულების შესახებ შეიძლებოდა გადაწყვეტილიყო შემეცნების გზით და ლოგიკას პრინციპულად უნარი ექნებოდა, შეერიგებინა საპირისპირო მორალური კოდექსები, მაგრამ ეს ასე არ არის. საპირისპირო მორალური კოდექსების არსებობა არ წარმოადგენს ცოდნის უკმარობის შედეგს. ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის ფაქტიური ნიშნების აბსოლუტური ცოდნაც ვერ აიძულებდა პროლეტარსა და კაპიტალისტს, ერთნაირად შეეფასებინათ იგი. მოკლედ რომ ვთქვათ, ადამიანთა სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება ერთი და იმავე საგნისადმი განისაზღვრება არა მარტო მათი ცოდნის განსხვავებით, არამედ მათი ბუნებითაც. ადამიანის ბუნება კი უმთავრესად სოციალურია და მისი ინტერესების სისტემა განპირობებულია იმ საზოგადოებრივი პირობებით, რომელშიც ის ცხოვრობს.

ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ: ღირებულების მსჯელობა არსებითად განსხვავდება შემეცნებითი მსჯელობისაგან, რომლითაც გამოითქმება ჩვენი ცნობიერების ჭეშმარიტი შინაარსი. შემეცნებითი მსჯელობის დაყვანა ღირებულების მსჯელობაზე, ან, პირიქით, ღირებულების მსჯელობის განხილვა როგორც ფაქტების დესკრიფციისა, წარმოადგენს მათი ბუნების არასწორი გაგების შედეგს.

ამით ჩვენ სრულიადაც არ გვინდა იმის თქმა, თითქოს შემეცნებითი მსჯელობა და ღირებულების მსჯელობა მხოლოდ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან და მათ შორის არ იყოს შინაგანი კავშირი. ღირებულების მსჯელობის პრესკრიფციული მნიშვნელობა მის მნიშვნელობას არ ამოწურავს. საერთოდ, არ არსებობენ წმინდა პრესკრიფციული ტერმინები. მსჯელობა, რომელიც ღირებულებას გამოთქვამს, დესკრიფციულ მნიშვნელობასაც ატარებს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ

მორალურ მსჯელობასა და შემეცნებით მსჯელობას შორის არ არის აბსოლუტური ზღვარი. პირიქით, შემეცნებითი მსჯელობა წარმოადგენს ღირებულების მსჯელობის არა მარტო აუცილებელ წინამძღვარს, არამედ მისი მნიშვნელობის ნაწილსაც. ღირებულების მსჯელობა ყოველთვის გულისხმობს ინფორმაციას ფაქტიური ვითარების შესახებ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ღირებულების მსჯელობისა და შემეცნებითი მსჯელობის აბსოლუტური დაპირისპირება უხეში შეცდომა იქნებოდა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ღირებულების მსჯელობას აქვს დესკრიფციული ასპექტი, თუმცა მისი სპეციფიკა ამ ასპექტში არ მდგომარეობს.

ღირებულების მსჯელობისა და შემეცნებითი მსჯელობის ურთიერთობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ადამიანის ღირებულებითი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი არის თავისებური, შემეცნებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება და, მაშასადამე, წარმოადგენს სპეციალური ფილოსოფიური გამოკვლევის საგანს.

## ზურაბ კაკაბაძე

ზურაბ მეთოდეს ძე კაკაბაძე დაიბადა 1926 წლის 13 მარტს თბილისში. სწავლობდა ჯერ თბილისის მე-14 საშუალო სკოლაში, შემდეგ თბილისის საავიაციო ტექნიკუმში. 1945 წლიდან ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტია. 1950 წელს დაამთავრა ფილოსოფიის ფაკულტეტი და ჩაირიცხა უნივერსიტეტის ასპირანტურაში, სადაც მისი ხელმძღვანელი იყო პროფესორი კოტე ბაქრაძე. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ მუშაობდა თბილისის უნივერსიტეტის ლოგიკის კათედრაზე. 1953 წელს დაამთავრა ასპირანტურა და დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია, რომელშიც პირველად გამოვლინდა მისი ინტერესები ჰუსერლის ნააზრევის მიმართ. ლოგიკაში ანტიფსიქოლოგიზმის ჰუსერლისეული პოზიცია კაკაბაძეს შიანდა ლოგიკის დამოუკიდებელი განვითარების განხორციელების გზად. 1958 წელს ზურაბ კაკაბაძე საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში იწყებს მოღვაწეობას. ამ ინსტიტუტის დირექტორი იყო პროფესორი სავლე წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკის წამყვანი წარმომადგენელი საბჭოთა სინამდვილეში, რომელმაც თავის ინსტიტუტში სამუშაოდ მიიწვია ფორმალური ლოგიკის ერთ-ერთი დამცველი. ეს გამოწვეული იყო ზურაბ კაკაბაძის განსაკუთრებული ნიჭითა და სავლე წერეთლის სულგრძელობით. ზურაბი ჯერ უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად მუშაობდა, ხოლო შემდეგ ესთეტიკის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა. 1967 წელს მან დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია, რომელშიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკა ორიგინალურად და ევროპულ დონეზე განიხილა. ზურაბ კაკაბაძემ გამოაქვეყნა მრავალი მონოგრაფია, რომლებიც უცხო ენებზეც ითარგმნა, განსაკუთრებით ალსანიშნავია მისი შრომები: „ექსისტენციალური კრიზისის პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ (გამოქვეყნდა რუსულ და ქართულ ენებზე). შემდეგი მონოგრაფია ისევ რუსულ და ქართულ ენებზე: „ადა-

მიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, ასევე „ხელოვნების ფენომენი“, „ფილოსოფია, ცხოვრება, ხელოვნება“, „ფილოსოფიური საუბრები“, „წერილები“ და სხვა. ზურაბ კაკაბაძე სიცოცხლის ბოლომდე შეთავსებით მუშაობდა თბილისის უნივერსიტეტში, სადაც მის ლექციებს ესწრებოდნენ არა მარტო ფილოსოფიის ფაკულტეტის, არამედ სხვა ფაკულტეტების სტუდენტებიც. ის იყო განსაკუთრებული ინტელექტით დაჯილდოებული, რაციონალური საუბრის დიდოსტატი, სამწუხაროდ, 1982 წელს. მძიმე სენმა მოულოდნელად გამოაცალა იგი ქართველ ფილოსოფოსთა რიგებს.

მ. ბევანიშვილი.

### „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა\*

თანამედროვე მოაზროვნეები საოცარი ერთსულოვნებით აღიარებენ იმას, რომ ბურჟუაზიული ეპოქა კრიზისშია. დღეს დასავლეთის აზროვნებისა და მხატვრული შემოქმედების ძირითადი ინტონაციაა რადიკალური ტრაგიზმი. ჩვენი დროის ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან პოზიტივიზმი ყველაზე ნაკლებადაა დაჯილდოებული ტრაგიკული ტემპერამენტით და ნაკლებ მგრძნობიარეა კაცობრიობის ზედღილბლის მიმართ, მიუხედავად ამისა, ნეოპოზიტივიზმის უთვალსაჩინოესმა წარმომადგენელმა ბერტრან რასელმაც კი თავისი ეპოქა „ჩაძირულად“ სცნო<sup>1</sup>.

ლიტერატურისა და ხელოვნების ნაწარმოებები სავსეა აპოკალიფსური, კოშმარულ-კატასტროფული ხედვებით. ცნობილი შვეიცარიელი დრამატურგი ფრიდრიხ დიურენმატი თვლის, რომ თანამედროვე ლიტერატურისა და ხელოვნების უპირატესი ფორმა გროტესკია და ამ უკანასკნელს განსაზღვრავს როგორც „უსახო სამყაროს სახეს“<sup>2</sup>. აბსტრაქციონისტული ხელოვნების დამაარსებელი კანდინსკი წერდა:

\* წიგნიდან: ექსისტენციალური კრიზისის პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია.

<sup>1</sup> H. Noack, Die Philosophie Westeuropas im Zwanzigsten Jahrhundert, 1962, გვ. 350.

<sup>2</sup> W. Kayser, Das Grotteske in Malerei und Dichtung, München, 1961, გვ. 8.

„რაც უფრო საშინელი ხდება სამყარო (და სწორედ ახლაა ის ისეთი საშინელი, როგორც არასოდეს არ ყოფილა), მით უფრო აბსტრაქტული ხდება ხელოვნება, მაშინ როდესაც ბედნიერი სამყარო რეალისტურ ხელოვნებას ქმნის“<sup>3</sup>. ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი ვაბრიელ მარსელი გვიხსნის: „თანამედროვე ხელოვნება თავის უაღრესად შემაჯობებელი გამოსახვის ფორმებში ლაპარაკობს იმაზე, რასაც თვითგაუცხოება უნდა ეწოდოს... თვითგაუცხოება ჩემთვის ის ფაქტია, რომ ადამიანს თავისი თავი, თავისი საკუთარი არსება სულ უფრო მეტად გაუცხოებულად ეჩვენება... ყველაფერი ხდება ისე, თითქოს ხელოვნებას, მაგალითად, პიკასოს ხელოვნებას, სურს წარმოადგინოს და ხელშესახები გახადოს დეფორმირებული და თითქოსდა უცნობი სახე, რომელიც ჩვენს შინაგან სარკეშია არეკლილი. მართლაც ძნელია სერიოზულად დაეთანხმო იმას, რომ ამგვარი დეფორმაცია თვითნებურადაა დასახული მიზნად, რომ ის იმის შედეგია, რასაც ზოგჯერ მოთამაშე ცნობიერებას უწოდებენ“<sup>4</sup>... ამგვარი გამონათქვამები უსასრულოდ ბევრია.

თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამ გამონათქვამების გარეშეც, ბურჟუაზიული ხელოვნების უშუალო გაცნობისა და ანალიზის საფუძველზეც შეიძლება გამოვავლინოთ მისი ძირითადი მოტივი — ეპოქის რადიკალური კრიზისი.

მეოცე საუკუნის დასავლურ ხელოვნებაში ძირითადად ორი ხაზი შეიძლება განვასხვაოთ: ერთია უბრალოდ ფორმათა თამაში, შინაარსისაგან და აზრისაგან დაცლილი ფორმების თავისუფალი კონსტრუირება, ე. ი. ფორმალისტური არტიზტიზმი, მეორეა ფანტასტიური საოცარი და შემზარავი შინაარსის გამოსახვა, ე. ი. რადიკალური გროტესკი. ამ ორ ხაზს ხშირად ერთი და იგივე ხელოვანის შემოქმედებაში ვხვდებით, ისინი უშუალო შეხებაში მოდიან ერთმანეთთან, ერთიმეორეში გადადიან. ცხადი ხდება, რომ ამ განსხვავებულ ესთეტიკურ პოზიციებს ერთი შინაგანი მოტივი აქვს: შემზარავი სამყარო, გაუცხოებული სამყარო. ფორმალისტიკაში საშინელი ზმანებების დავიწყების ცდაა, ე. ი. საშინელი შინაარსისაგან გაქცევა და თავისუფლება, გროტესკი შემზარავი გამაუცხოებელი სამყაროს უშუალო გამოსახვაა. აზრდა-

<sup>3</sup> Иностранная литература, 1960, № 201.

<sup>4</sup> G. Marcel, Der Mensch als Problem. Frankfurt am Main, 1964, 33-17-18.

კარგული სიცოცხლე, მარტოობა, ადამიანთა გათიშულობა, „არაკომუნიაბელობა“, „მეტაფიზიკური მოწყენილობა“, გაუცხოებული ადამიანი — აი, თანამედროვე ბურჟუაზიული მხატვრული შემოქმედების მთავარი თემა. ხელოვანი კი, სწორედ ის ადამიანია, რომელიც თავის გრძნობებსა და წარმოდგენებში საზოგადოების არსებით და ტიპიურ ნიშნებს ასახავს.

თანამედროვე დასავლეთის მოაზროვნეები და ხელოვნების წარმომადგენლები ერთსულოვანნი არიან არა მარტო ეპოქის კრიზისის აღიარებაში, არამედ ამ კრიზისის კონკრეტული შინაარსის გაგებაშიც. თანამედროვე ეპოქის კრიზისის ისინი „ტიქნიკურ გაუცხოებაში“ ხედავენ.

გაუცხოება საერთოდ ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანის საკუთარი მოქმედება მის წინააღმდეგაა მიმართული. ადამიანი აკეთებს და აწარმოებს რაღაც ისეთს, რაც უპირისპირდება და აფერხებს მისი საკუთარი სიცოცხლის განხორციელებას; ადამიანის მოქმედების, შრომის პროდუქტები გადაიქცევიან ისეთ ძალებად, რომლებიც ადამიანის მიმართ მტრული არიან. რაც უფრო მეტია ადამიანის მიერ წარმოებული პროდუქტი, მით უფრო დაკნინებულია ადამიანი, რაც უფრო მეტს აწარმოებს ის, მით უფრო ნაკლებადაა ბედნიერი. ასეთია გაუცხოების სიტუაცია.

მარქსი იხილავდა მუშათა თვითგაუცხოებას კერძო საკუთრებაზე დამყარებული კაპიტალისტური წყობის პირობებში და აღნიშნავდა, რომ მუშა მით უფრო იაფ საქონლად იქცევა, რაც უფრო მეტ საქონელსაც ქმნის იგი. ნივთთა სამყაროს ღირებულების ზრდის შესატყვისად იზრდება ადამიანთა სამყაროს გაუფასურება<sup>5</sup>. მუშის თვითგაუცხოება მისსავე პროდუქტში მარტო იმას კი არ ნიშნავს, რომ მუშის შრომა გადაიქცევა საგნად, იქნეს გარეგნულ არსებობას, — შენიშნავს მარქსი, — არამედ იმასაც, რომ მუშის შრომა მის გარეშეა, მისგან დამოუკიდებელია, და რომ ეს შრომა გადაიქცევა მისადმი დაპირისპირებულ დამოუკიდებელ ძალად, რომ სიცოცხლე, რომელიც მიანიჭა მან საგანს, ილაშქრებს მის წინააღმდეგ როგორც მტრული და უცხო რამ<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, с. 560.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 561.

მარქსის ამგვარ გამოთქმებში დახასიათებულია თვითგაუცხოების ფენომენი. მარქსს მხედველობაში ჰქონდა თვითგაუცხოების გარკვეული, კონკრეტული სახე: ესაა მუშის თვითგაუცხოება კერძო საკუთრებაზე დამყარებული კაპიტალისტური წყობის პირობებში. მარქსის მიერ აღწერილი თვითგაუცხოება არ არის კაცობრიობის ტოტალური გაუცხოება. თვითგაუცხოება ეხებოდა მხოლოდ საკუთრებას მოკლებულ მუშებს, შეძლებულები კი სწორედ მუშათა ხარჯზე ცხოვრობდნენ. მუშათა გაღატაკება ნიშნავდა შეძლებულთა გამდიდრებას, პირველთა სიცოცხლისა და ბედნიერების კლება — მეორეთა სიცოცხლისა და ბედნიერების ზრდას. რა თქმა უნდა, შრომა ქმნის საუცხოო ნივთებს შეძლებულთათვის, — შენიშნავდა მარქსი, მაგრამ მასვე მოაქვს გაღატაკება მუშისათვის<sup>7</sup>. თუ მუშის მოქმედება მისთვის ტანჯვაა, — წერდა მარქსი, ვიღაც სხვას ამ მოქმედებამ უნდა მისცეს სიამოვნება და სიცოცხლის ხალისი<sup>8</sup>.

იმ დროს ბურჟუაზიული საზოგადოებისა და ბურჟუაზიული ეპოქის წინააღმდეგობები ჯერ არ იყო მისული უკიდურესობამდე, ადამიანის თვითგაუცხოებას არ ჰქონდა ჭეშმარიტი ტოტალობის მასშტაბები. ჯერ არ არსებობდა მაგალითად, ატომური ბომბი, რომელიც მთელი კაცობრიობის ცხოვრებას ეშუქრება.

თანამედროვე დასავლეთის მოაზროვნეები უნივერსალური კატასტროფის გრძნობით არიან გამსჭვალულნი და ამ კატასტროფის სახელია „ტექნიკური გაუცხოება“. ეს გაუცხოება ეხება მთელ ბურჟუაზიულ საზოგადოებას. საზოგადოების შინაგანმა წინააღმდეგობამ მიაღწია უკიდურეს ზღვარს და საზოგადოების ყველა წევრი საშინელი ხიფათის წინაშე აღმოჩნდა.

რა არის „ტექნიკური გაუცხოება“?

ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რა არის გაუცხოება საერთოდ. გაუცხოება ადამიანის მდგომარეობაა, როცა მისი ძირითადი მოქმედება საკუთარი სიცოცხლისა და ბედნიერების წინააღმდეგაა მიმართული, როცა ადამიანის შრომის პროდუქტები ხელს უშლიან და აფერხებენ მისი სიცოცხლის განხორციელებას. „ტექნიკური გაუცხოება“ — ესაა ადამიანის თვითგაუცხოება, რომელიც წარმოიშობა მისი ტექნიკური საქმიანობის შედეგად, უფრო სწორად, წარმოიშობა იმის გამო, რომ კა-

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 562.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 568.



ცობრიობა თავის ძირითად საქმიანობად ტექნიკურ საქმიანობას მიიჩნევს და ავითარებს მას სწორედ როგორც ძირითად საქმიანობას. „ტექნიკური გაუცხოება“ ნიშნავს ადამიანის თვითგაუცხოებას ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციის საფუძველზე.

ტექნიკა ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილი საშუალებებია, რომლებიც ეხმარებიან მას შრომაში, საშუალებები და მოწყობილობებია, რომლებიც ადამიანის ნაცვლად ასრულებენ სამუშაოს. როგორდა შეუძლია მას შეუშალოს ხელი ადამიანის სიცოცხლეს და ბედნიერებას? თუ ადამიანები ძირითადად ტექნიკის განვითარებით არიან დაკავებული, რადგან მიაჩნიათ, რომ ყველა მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო პრობლემა შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ ტექნიკის საფუძველზე, რომ ტექნიკა არის საკმაო საფუძველი და საკმაო გარანტია ადამიანის სიცოცხლისა და ბედნიერებისა, მაშინ ხდება ტექნიკური საქმიანობის აბსოლუტიზაცია, ამან კი მართლაც შეიძლება მიგვიყვანოს კატასტროფამდე. ამგვარი საშიშროების ყველაზე პოპულარული და ამასთანავე, ალბათ, რამდენადმე ზედაპირული მავალითია ატომური ბომბი.

უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, სახიფათოა არა ტექნიკა თავისთავად, არამედ ტექნიკა, რომელიც გადაქცეულია ძირითად საზოგადოებრივ საქმიანობად, ე. ი. სახიფათოა ტექნიკის კულტი. ამას უნდა დავუმატოთ კიდევ ერთი მოსაზრება: ტექნიკა ადამიანთა ძირითადი საქმიანობის როლში სახიფათოა მისი განვითარებისა და მთლიანად ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების სწორედ თანამედროვე დონეზე. ოდესღაც ტექნიკა, სწორედ როგორც კაცობრიობის ძირითადი საქმიანობა, არ იყო სახიფათო ადამიანისათვის. პირიქით, ტექნიკის მიღწევებს კაცობრიობისათვის ჭეშმარიტი ბედნიერება მოჰქონდა. და ამაში არაფერია საკვირველი. კაცობრიობის ცხოვრების განვითარება ხომ სწორხაზოვანი არ არის. კაცობრიობა მართებულად იღებს გარკვეულ გეზს, შემდგომ ამ მიმართულებით მოძრაობის შესაძლებლობებს ამოსწურავს და იძულებულია გეზიც შეცვალოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ჩიხში მოექცევა. გეზის შეცვლა, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს სრული უარის თქმას ტექნიკურ საქმიანობაზე და მის მიღწევებზე. კაცობრიობას არ შეუძლია და არც ევალება უარი თქვას ტექნიკაზე იმის შემდეგ, რაც ერთხელ იგემა მისი ნაყოფი. გეზის შეცვლა ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ტექნიკური საქმიანობა მეორე პლანზე იქ-

ნება გადატანილი, შეიზღუდება, დაემორჩილება რაღაც სხვა საქმიანობას.

ამრიგად, ფიქრობენ, რომ ტექნიკურ საქმიანობას, როცა ის ადამიანის ძირითად საქმიანობადაა მიჩნეული, კაცობრიობა თვითგაუცხოებამდე მიჰყავს. მაგრამ რაში გამოიხატება ტექნიკის გამაუცხოებელი ბუნება, რაში გამოიხატება „ტექნიკური გაუცხოება“?

გამაუცხოებელი მოქმედება ისეთი მოქმედებაა, რომელიც მიმართულია ადამიანის ცხოვრების არსებით-ფუნდამენტურ ტენდენციათა წინააღმდეგ. გააბსოლუტებულ ტექნიკურ საქმიანობას ჩვენ გამაუცხოებელ მოქმედებად ვთვლით, ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ის მიმართულია ადამიანის ცხოვრების ზოგიერთი არსებით-ფუნდამენტური ტენდენციის წინააღმდეგ. მაგრამ რათა ვირწმუნოთ გააბსოლუტებული ტექნიკური საქმიანობის გამაუცხოებელი ბუნება ჩვენ, პირველ ყოვლისა, შეძლებისდაგვარად, უნდა გავიგოთ, თუ რა არის ადამიანის ცხოვრების არსება. ჩვენ უნდა დავსვათ კითხვა: რა არის არსებითად ადამიანის სიცოცხლე?

ადამიანის სიცოცხლე არსებითად მოქმედებაა. მარქსს სიცოცხლე ესმოდა სწორედ როგორც მოქმედება<sup>9</sup>. ეს სავსებით მარტივი, თავდაპირველი სიცხადის მქონე ვითარებაა. რა თქმა უნდა, მოქმედებაში აქ არ იგულისხმება მისი რომელიმე სახე. ადამიანის მოქმედება სხვადასხვაგვარია. ჭამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ადამიანის მოქმედების სახეებია, მაგრამ ისინი არ ამოწურავენ ადამიანის მოქმედებათა სისტემას. მარქსი აღნიშნავდა, რომ ჭამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ნამდვილი ადამიანური ფუნქციებია, მაგრამ აბსტრაქციაში, რომელიც მათ წყვეტს სხვა ადამიანური მოქმედების წრიდან და აქცევს მათ საბოლოო და ერთადერთ სასრულ მიზნებად, მათ აქვთ ცხოველური ხასიათი<sup>10</sup>. ადამიანი სრულიადაც არ ისაზღვრება მხოლოდ ათვისებით, მოხმარებით, ის აწარმოებს, ქმნის, შემოქმედია. ცხოველიც აწარმოებს, — წერდა მარქსი, — ის იშენებს ბუდეს ან საცხოვრებელს, როგორც ამას აკეთებენ ფუტკარი, თახვი, ჭიანჭველა და ა. შ. მაგრამ ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც უშუალოდ ესაჭიროება მას ან მის ნაშიერს. ის აწარმოებს ცალმხრივად, მაშინ როდესაც ადამიანი აწარმოებს უნივერსალურად. ის აწარმოებს მხოლოდ უშუალო

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 564.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 566.

ფიზიკური მოთხოვნების ზეგავლენით, ადამიანი კი აწარმოებს მაშინ, როდესაც თავისუფალია ფიზიკური მოთხოვნებისაგან; და ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით ის აწარმოებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავისუფალია ამ მოთხოვნებისაგან. ცხოველი მხოლოდ თავის თავს აწარმოებს, ადამიანი კი მთელი ბუნების რეპროდუქციას ახდენს; ცხოველის პროდუქტი უშუალოდაა დაკავშირებული მის ფიზიკურ ორგანიზმთან, ადამიანი კი თავისუფლად უპირისპირდება თავის პროდუქტს. ცხოველი აფორმებს მატერიას მხოლოდ იმ სახეობის საზომისა და მოთხოვნების შესატყვისად, რომელსაც ის ეკუთვნის, ადამიანს კი შეუძლია წარმოება ნებისმიერი სახეობის საზომის შესატყვისად და ყველგან შეუძლია მიუყენოს საგანს შესატყვისი საზომი, ამიტომ ადამიანი აფორმებს მატერიას აგრეთვე სილამაზის კანონების შესაბამისადაც<sup>11</sup>.

მაშ ასე, ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა. ადამიანის მოქმედება გამოიხატება იმაში, რომ ბუნებას, როგორც რაღაც „ნედლ მასალას“, ადამიანი აძლევს გარკვეულ სახეს, რომელიც გარკვეულ საზომს შეესაბამება. ადამიანის სიცოცხლე ბუნების მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედებაა. ბუნება, როგორც აღნიშნავს მარქსი, არის ჯერ ერთი ადამიანის სასიცოცხლო საშუალება, მეორეც, მისი სასიცოცხლო მოქმედების მატერია, საგანი და იარაღია. ადამიანი ბუნებით ცოცხლობს. ეს ნიშნავს იმას, რომ ბუნება არის მისი სხეული, რომელთანაც ის მუდმივი ურთიერთობის პროცესში უნდა იყოს, რათა არ დაიღუპოს<sup>12</sup>. ამ წარმოების წყალობით, — შენიშნავს იქვე მარქსი, — ბუნება აღმოჩნდება ადამიანის ქმნილება და სინამდვილე<sup>13</sup>.

ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა. ეს მოქმედება მუდამ გარესამყაროსკენაა მიმართული. გარესამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს გარკვეული სხეულებრივი რამ, ბუნება. ბუნება ადამიანისათვის არის რაღაც „ნედლი მასალა“, მისი მოქმედების საგანი და იარაღია. ბუნებისათვის, როგორც ნედლი მასალისათვის, ადამიანი გარკვეული მაფორმებელ-გარდამქმნელი ფაქტორია. ამ აზრით ბუნება „ადამიანის ქმნილებაა“.

<sup>11</sup> იქვე.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 565.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 566.

ადამიანის სიცოცხლე ბუნების მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედებაა. მაგრამ ადამიანის სიცოცხლის თავისებურება არ ამოიწურება ამით. ცხოველი, მარქსის თანახმად, არ ასხვავებს საკუთარ თავს თავისი სასიცოცხლო მოქმედებისაგან. ის არის ეს სასიცოცხლო მოქმედება. ადამიანი კი თავის სასიცოცხლო მოქმედებას თავისი ნებისა და თავისი ცნობიერების საგნად აქცევს<sup>14</sup>. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანის სიცოცხლე, როგორც ნებასთან და ცნობიერებასთან დაკავშირებული მოქმედება, თავისუფალი მოქმედებაა, აქტივობაა.

რა არის ადამიანის ნებელობით-ცნობიერი, ე. ი. თავისუფალი მოქმედების არსება, რა არის ადამიანის თავისუფლება? ადამიანი „უნივერსალურად აწარმოებს“, ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ უშუალო ფიზიკური მოთხოვნების ზეგავლენით, ცხოველის პროდუქტი უშუალოდაა დაკავშირებული მის ფიზიკურ ორგანიზმთან, ადამიანი კი თავისუფლად უპირისპირდება თავის პროდუქტს. ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებით შეუძლია წარმოება ნებისმიერი სახეობის საზომების შესატყვისად. მარქსის ამ სიტყვებში მოცემულია გასაღები თავისუფლების არსების გასაგებად.

ადამიანის მოქმედების თავისუფლება გამოიხატება იმაში, რომ ეს მოქმედება არ არის შებოჭილი და შეზღუდული რაიმე ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ და მნიშვნელობის მქონე გარკვეული ვითარებით. ადამიანი აწარმოებს არა რაიმე ერთი გარკვეული, ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელობის მქონე „საზომით“, არამედ სულ ახალი და ახალი „საზომებით“, ე. ი. აწარმოებს „უნივერსალურად“. არაორგანული, ფიზიკური სხეული ერთნაირ პირობებში ყოველთვის ერთნაირად, ერთი „საზომის“ შესატყვისად „იქცევა“. ის თავის „ქცევას“ ცვლის არა თავისი „ინიციატივით“, არამედ მხოლოდ გარემო პირობების ცვლილებების გამო. როგორცაა პირობები, ისეთივეა ფიზიკური სხეულის „ქცევა“. ამ აზრით მისი „ქცევა“ სავსებით გარე პირობებზეა დამოკიდებული და გარედანაა გაპირობებული. ერთნაირ პირობებში ის იქცევა რომელიღაც გარკვეული ერთნაირი, იგივეობრივი „საზომების“ შესატყვისად, სახელდობრ, გარემო პირობებით „ნაკარნახევი“ და „ნაბრძანები“ საზომების შესატყვისად. სწორედ ამიტომაც, რომ ჩვეულებრივად ფიზიკურ სხეულს ახასიათებენ როგორც არათავისუფალსა და ინერტულს. ცხოველი ამ მიმართებით

<sup>14</sup> იქვე

რამდენადმე განსხვავებულია არაორგანული, ფიზიკური სხეულისაგან. ის მთლიანად კი არაა დამოკიდებული გარე პირობებზე, არამედ ზოგიერთი თავისი მოთხოვნილების შესატყვისად მოქმედებს და ამიტომ ერთნაირ პირობებში ყოველთვის ერთნაირად არ იქცევა. ერთნაირ პირობებში ის სხვადასხვანაირად იქცევა, მაგალითად, სხვანაირად იქცევა, როცა მშვიერია და სხვანაირად — როცა მაძლარია. მაგრამ ცხოველს აქვს მხოლოდ ზოგიერთი გარკვეული, შეზღუდული, მუდამ ერთნაირი მოთხოვნილებები. ის იკმაყოფილებს მათ და მშვიდდება. შემდეგ კვლავ იწყებს მოქმედებას იგივე მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის და მოქმედებს ძველებურად, იმეორებს თავის ქცევას. მას არ ებადება ახალი სახის მოთხოვნილებები, იმპულსები და მისწრაფებები და ამიტომ ის იქცევა ერთნაირად, ზოგიერთი გარკვეული, უცვლელი „საზომების“ შესატყვისად. ცხოველი იმდენადაა შებოჭილი ამ შეზღუდული მოთხოვნილებებით, რომ სრულიად არ შესწევს ძალა შეიკავოს თავი მათგან და მათ შესატყვის მოქმედებათაგან. ცხოველის მოქმედება არ არის დაკავშირებული ნებასა და ცნობიერებასთან, ცხოველს არა აქვს ნება და ცნობიერება ამ სიტყვათა ნამდვილი მნიშვნელობით.

ადამიანი კი, ცხოველისგან განსხვავებით, არ არის შებოჭილი არავითარი მყარი, გარკვეული, უცვლელი და ერთნაირი მოთხოვნილებებით. მას შეუძლია თავი შეიკავოს ნებისმიერი მოთხოვნილებისაგან, თუნდაც ეს მას სიკვდილს უქადდეს. მას შეუძლია თავი მოიკლას და თუ ის ცოცხლობს, ცოცხლობს თვითმკვლელობის შესაძლებლობის ფონზე, ე. ი. ცოცხლობს საკუთარი ნებისა და საკუთარი ცნობიერების დასტურით, ცოცხლობს იმიტომ, რომ მოახდინა არჩევანი სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის. სწორედ ესაა თავისუფალი მოქმედების არსება. მოქმედება შეკავების შესაძლებლობის ფონზე, ე. ი. მოქმედება საკუთარი ნებისა და საკუთარი ცნობიერების დასტურით, მოქმედება მოქმედებასა და უმოქმედებას შორის არჩევანის საფუძველზე არის სწორედ ადამიანის სიცოცხლე როგორც თავისუფალი აქტივობა. შემდეგ, სიკვდილისა და სიცოცხლის შესაძლებლობათაგან ადამიანი სიცოცხლეს ირჩევს და ამის გამო იძულებულია მისდიოს გარკვეულ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ სიცოცხლის არჩევის გამო ის უკვე მისდევს ზოგიერთ მუდამ ერთნაირ მოთხოვნილებებს და, ამდენად, ცხოველის მსგავსად, უკვე მოქმედებს მუდამ ერთნაირ, ერთი და იგივე „საზომების“ შესაბამისად? არა,

იმის საფუძველზე, რომ ადამიანი მისდევს თავის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს და აწარმოებს მათ შესაბამის პროდუქტებს, ის თავის თავში სულ ახალსა და ახალ მოთხოვნილებებს ბადებს. საბოლოო ჯამში ადამიანი მიიღტვის არა მარტო გარკვეული მისწრაფებების განხორციელებისაკენ, არამედ სულ ახალი და ახალი მისწრაფებების გამოვლენისაკენ. ადამიანი მუდამ მოქმედებს მომავალი „სხვაგვარად-მოქმედების“ შესაძლებლობის ფონზე. ადამიანის, როგორც სწორედ თავისუფალი არსების, ლტოლვა სულ ახალი და ახალი მისწრაფებების გამოვლენისაკენ, გარესამყაროს სულ ახალსა და ახალ გაფორმება-გარდაქმნებისაკენ მისი ფუნდამენტური ტენდენციაა. ადამიანს არ შეუძლია დაკმაყოფილდეს და შეიზღუდოს გარკვეული ერთი და იგივე მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით, მათი შესატყვისი მოქმედებებით. ამიტომ ადამიანი არ მოქმედებს მუდამ ერთნაირი „საზომებით“, ის მუდამ ცვლის მათ. ადამიანის მოქმედება არსებითად შემოქმედებითი მოქმედებაა.

ამრიგად, ადამიანი აკეთებს არჩევანს სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის და ამით ირჩევს თავისი მოქმედების მუდმივ ცვალებადობას, რადგან სიკვდილი, არსებითად, ინერტულობის უკიდურესი შემთხვევაა, ხოლო სიცოცხლე ამ უკანასკნელის სწორედ საწინააღმდეგო რამაა. ჩვენ მიერ უარყოფილი სიკვდილი ჩვენთვის სხვა არაფერია, თუ არა ერთნაირ პირობებთან სავსებით ერთნაირი მიმართებების შენარჩუნება, რაც არაორგანული ფიზიკური სხეულებისათვისაა დამახასიათებელი. სიკვდილი ქცევის ერთი და იგივე „საზომებით“ აბსოლუტური შებოჭვაა. არჩევანის, ე. ი. „სხვაგვარად-მოქმედების“ შესაძლებლობის აბსოლუტური მოსპობაა. სწორედ ამ აზრით ითქმის, რომ სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის სიცოცხლის არჩევით ადამიანი სულ ახალ და ახალ „სასიცოცხლო მოქმედებას“ ირჩევს. სიცოცხლის არჩევით ადამიანი ირჩევს მოქმედების ერთი და იგივე „საზომებით“ შეუზღვევლობას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი თავისუფლად ირჩევს სიცოცხლეს და ამით ირჩევს არჩევის შემდგომ თავისუფლებას, თავისუფალ „სასიცოცხლო მოქმედებას“, სულ ახალი და ახალი საზომების შესატყვის „სასიცოცხლო მოქმედებას“.

ადამიანი უარყოფს სიკვდილს და ამით ირჩევს თავისუფლებას, ე. ი. ირჩევს „საზომების“ და მათი შესაბამისი მოქმედებების მუდმივ ცვალებადობას. „საზომებისა“ და მათი შესაბამისი მოქმედების ერთ-ფეროვანი გამეორება, მხოლოდ იმის გამეორება, რაც, არსებითად,

უკვე ერთხელ მოხდა, სიკვდილთან მიახლოებაა. ამით უკვე დასახულია ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედების“ მიმართულება და ორიენტაცია. ადამიანი ირჩევს გზას თავისუფლების სულ უფრო მეტს და მეტ შესაძლებლობისაკენ, ე. ი. გზას, რომელსაც მივყავართ „საზომებისა“ და მათი შესაბამისი მოქმედებების ცვალებადობის სულ უფრო მეტსა და მეტ შესაძლებლობებთან. ადამიანი თავისუფლად ირჩევს სიცოცხლეს და ამით ირჩევს მოქმედებას, რომელიც თავისუფლების სულ უფრო მეტი შესაძლებლობების ქმნისაკენაა მიმართული. ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედება“, თავისი არსებითი ტენდენციით, არის თავისუფალი მოქმედება, რომელიც გარდაქმნის სამყაროს თავისუფალ-შეუბოძველი მოქმედების სულ უფრო მეტი შესაძლებლობების უზრუნველყოფის მიმართულებით.

შემდეგ, ადამიანი ირჩევს სიცოცხლეს სიცოცხლისა და სიკვდილის შესაძლებლობათა შორის და ამით ირჩევს „უკვდავებას“. „უკვდავება“ ნიშნავს სიცოცხლეს უსასრულობის პერსპექტივით. მაგრამ ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედება“, საბოლოო ანგარიშით არის გარე სამყაროზე ზემოქმედება სხეულის საშუალებით. ადამიანი ზემოქმედებს გარემოზე სხეულით, რომელიც „მოქმედი ორგანოა“. მაგრამ ამგვარ ზემოქმედებას ხომ საზღვარი აქვს, ეს „მოქმედი ორგანო“ ხომ როდესღაც წყვეტს მოქმედებას. როგორია ასეთ პირობებში „უკვდავების“ შანსები? უკვდავების შანსები ასეთია: ადამიანი სხვა ადამიანებით დასახლებულ სამყაროში ცხოვრობს, ადამიანები ახალ თაობებს ბადებენ. ადამიანი წყვეტს მოქმედებას საკუთარი სხეულის საშუალებით, მაგრამ მას აქვს შანსი გააგრძელოს მოქმედება სხვათა სხეულის, სხვა ადამიანების საშუალებით. მაგრამ ასეთი შანსები მას აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი „სასიცოცხლო მოქმედება“ თანხმობაშია სხვათა ნამდვილსა და შესაძლებელ „სასიცოცხლო მოქმედებებთან“, თუ ის თავისი შემდგომი თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობათა პირობების ქმნის დროს სხვა ადამიანებისთვისაც ქმნის ასეთივე პირობებს, თუ მის მიერ შექმნილი პირობები ხელს უწყობენ სხვა ადამიანების, სხვა თაობების თავისუფალი მოქმედების ამგვარი პირობების შემდგომ ქმნას. სხვა ადამიანები და სხვა თაობები სარგებლობენ ამ ადამიანის გარდამქმნელი მოქმედებით თავის გარდამქმნელ მოღვაწეობისას და ამით აგრძელებენ ამ ადამიანის მოქმედებას, სიცოცხლეს. თავად ეს ადამიანი, როგორც მოქმედება, გრძელდება სხვა ადამიანთა მოქმედებებში. ადამიანის „უკვდავების“ შანსები კაცობრიობის

უკვდავებაშია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანს, როგორც ინდი-  
ვიდს, უკვდავების შანსები აქვს მხოლოდ ამ შემთხვევაში, თუ ის კა-  
ცობრიობის სიცოცხლესა და უკვდავებას ემსახურება.

მაშ ასე, ადამიანი სიცოცხლეს ირჩევს და არა სიკვდილს და ამით  
ირჩევს ზრუნვას სხვათა სიცოცხლეზე, ირჩევს თავისი „სასიცოცხ-  
ლო მოქმედების“ კავშირს და თანხმობას სხვათა, ე. ი. კაცობრიობის,  
„სასიცოცხლო მოქმედებასთან“. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ადა-  
მიანთა და თაობათა „სასიცოცხლო მოქმედების“ თანხმობა არ ნიშ-  
ნავს ერთი და იგივე მოქმედების ერთფეროვან გამეორებას სხვადასხვა  
ადამიანებისა და თაობების მიერ. როგორც ვთქვი, ადამიანის სი-  
ცოცხლე სწორედ თავისუფალი აქტივობაა; ე. ი. მოქმედება ნამდვი-  
ლი და შესაძლებელი „სხვაგვარად-მოქმედების“ მუდმივ ფონზე. ამი-  
ტომ შემთხვევითი როდია, რომ ერთფეროვანი მოქმედების დროს ადა-  
მიანს ეუფლება მოწყენილობა, ე. ი. მოუსვენრობა ერთფეროვნების  
გამო. არც ისაა შემთხვევითი, რომ მუდამ აუგად ვიხსენიებთ ბრმა  
მიმბაძველობას, „უბიგონობას“, ე. ი. სხვათა მოქმედებების მხოლოდ  
გამეორებას. ადამიანი ირჩევს სიცოცხლეს როგორც თავისუფალ აქ-  
ტივობას და ამით ირჩევს, უპირატესობას აძლევს იმას, რაც განსხვა-  
ვებულობის, ინდივიდუალობის მქონეა. მეორე მხრივ, ადამიანი სი-  
ცოცხლეს ირჩევს და არა სიკვდილს, ე. ი. „უკვდავებას“ ირჩევს, ამით  
კი ის ირჩევს ისეთ ვითარებას, რომელშიც მისი ინდივიდუალობა და  
განსხვავებულობა შენარჩუნებულია და ამავე დროს მისი მოქმედება  
თანხმობაშია სხვათა მოქმედებასთან. ადამიანის მიერ თავისი მოქმე-  
დებისათვის არჩეული ორიენტირია განსხვავებულობა, ინდივიდუალუ-  
რობა, ადამიანის მოქმედების თანხმობა საზოგადოებასთან, კაცობრი-  
ობასთან.

ახლა ჩვენ ვიცით, თუ რა არის ადამიანის სიცოცხლის არსება.  
ადამიანის სიცოცხლე, არსებითად, არის თავისუფალი მოქმედება, აქ-  
ტიურობა, ე. ი. სამყაროს მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედება, რომ  
მელიც საკუთარი არჩევნისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისია,  
ინდივიდუალური, მარად ცვალებადი და ამავე დროს საზოგადოების,  
კაცობრიობის მოქმედებასთან შეთანხმებული მოქმედებაა. ახლა ჩვენ  
უფრო კონკრეტულად გვემის, თუ რას ნიშნავს თვითგაუცხოების  
მდგომარეობა. ამ მდგომარეობაში ადამიანი ახორციელებს მოქმედე-  
ბას, რომელიც უფრო მეტად ბოჭავს მის თავისუფლებას, აქტივობას;



მის მოძრაობას ინდივიდუალობისაკენ, ცვალებადობისაკენ, კაცობრი-  
ობასთან თანხმობაში ყოფნისაკენ.

ახლა გასარკვევია „ტექნიკური გაუცხოების“ კონკრეტული შინა-  
არსი. „ტექნიკური გაუცხოების“ შესახებ ლაპარაკი ნიშნავს იმის აღი-  
არებას, რომ ტექნიკური საქმიანობა, რომელიც თანამედროვე საზო-  
გადოებაში ვითარდება როგორც ძირითადი საზოგადოებრივი საქ-  
მიანობა, სულ უფრო მეტად ბოჭავს ადამიანის თავისუფლებისა და  
აქტივობის შესაძლებლობებს ინდივიდუალურობისაკენ, ცვალებადო-  
ბისაკენ და ამავე დროს კაცობრიობასთან, საზოგადოებასთან თანხმო-  
ბისაკენ მისი მოძრაობის შესაძლებლობებს. მაგრამ რა აქვს ტექნიკურ  
საქმიანობას ისეთი, რომ როგორც კი ის იქცევა ძირითად საქმიანო-  
ბად, უმაღლესებს ადამიანის აღნიშნული ტენდენციების განხორციე-  
ლების შეფერხებას?

ტექნიკა ნიშნავს იმ გარკვეული საშუალებების სისტემას, რომლე-  
ბიც ადამიანის ნაცვლად ასრულებენ სამუშაოს. თავიდანვე შეიძლება  
შევამჩნიოთ, რომ ტექნიკას მისი გააბსოლუტიზებისას ნამდვილად შე-  
უძლია შეაფერხოს ადამიანის სიცოცხლე როგორც თავისუფალი მოქ-  
მედება. მართლაც, როცა მე ვირჩევ სიცოცხლეს, ამით მე ჩემს მოქ-  
მედებას, ჩემგან გამომდინარე მოქმედებას ვირჩევ. ამავე დროს, ვირ-  
ჩევ ჩემი მოქმედების მუდმივ ცვალებადობას, ვირჩევ სულ ახალი  
და ახალი საზომების შესატყვის ჩემს მოქმედებას. ტექნიკური იარა-  
ღის მოქმედება კი არის არა ჩემი მოქმედება, არამედ მოქმედება ჩემს  
ნაცვლად. ამავე დროს ტექნიკურ იარაღს შეუძლია იმუშაოს და იმოქ-  
მედოს, საბოლოო ანგარიშით, გარკვეული ერთნაირი უცვლელი, იგი-  
ვეობრივი „საზომებით“. ტექნიკის აბსოლუტიზაცია ნიშნავს იმ თვალ-  
საზრისის გაზიარებას, რომლის თანახმადაც ყველა მნიშვნელოვანი  
სასიცოცხლო პრობლემა შეიძლება და უნდა გადაწყდეს ტექნიკის  
საშუალებით. ამგვარი თვალსაზრისის ამღიარებულ ადამიანებს იმის  
იმედი აქვთ, რომ ყველა სასიცოცხლო მოთხოვნილებას ტექნიკის დახ-  
მარებით დაიკმაყოფილებენ. ამ დროს ავიწყდებათ, რომ ადამიანის  
ყველაზე ფუნდამენტური მოთხოვნილება ისაა, რომ ჩვენ თვითონ  
ვიმოქმედოთ და მუდმივად ვცვალოთ ამ თვითქმედების „საზომები“.  
შეუძლიათ კი ტექნიკურ საშუალებებს, რომლებიც მოქმედებენ ჩვენს  
ნაცვლად და ერთი და იგივე „საზომებით“, დააკმაყოფილონ ეს ფუნ-  
დამენტური მოთხოვნილება? თუ ადამიანი და კაცობრიობა ამგვარი  
წამოწყების აბსურდულობაზე არ დაფიქრდება, რა თქმა უნდა, შეიძ-

ლება მოექცეს ჩიხში, თუკი ადამიანი ზედმეტად დატვირთავს სიცოცხლეს ტექნიკით და სულ უფრო მცირე ადგილს დაუტოვებს თავის მოქმედებას, ბოლოს და ბოლოს თავისდა შეუმჩნეველად მან შეიძლება დაკარგოს სიცოცხლე როგორც თავისუფალი მოქმედება.

ჩვენ შეცდომას ჩავიდნით, თუ ვიფიქრებთ, რომ რახან ადამიანის არსება თავისუფალი მოქმედებაა, ის არასოდეს არ განავეითარებს თავისი თავისუფლების შემზოჭველ მოქმედებას. განა წავა ის საკუთარი არსების, თავისი „კანონის“ წინააღმდეგ? საკუთარი ყოფნის „კანონის“ დარღვევა ხომ შეუძლებელია. გარკვეული არსების მქონე და გარკვეულ კანონებს დამორჩილებული ფიზიკური სხეულები ხომ არასოდეს არ არღვევენ და უძლური არიან გადაუხვიონ ამ კანონებს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ადამიანს, ფიზიკური სხეულებისაგან განსხვავებით, სწორედ ისეთი არსება აქვს, რომლის წინააღმდეგაც ზოგჯერ მას ძალუძს წავიდეს, ადამიანს ისეთი თავისებური „კანონები“ აქვს, რომლებიც მას ზოგჯერ შეუძლია დაარღვიოს. განა ყველა არ დაეთანხმება იმ აზრს, რომ ფაშისტური საქმიანობა ადამიანის არსების წინააღმდეგ იყო მიმართული და ზოგიერთი ადამიანი ეწეოდა ამ საქმიანობას. ადამიანებს ყოველთვის როდი ესმით კარგად საკუთარი არსება; ამას ხელს უწყობს ის გარემოება, რომ თავის არსების შესატყვისად მოქმედებისას მათ პერიოდულად უნდა შეცვალონ თავისი მოქმედების გეზი. ისინი ზოგჯერ მოძრაობის ისეთ გეზს ირჩევენ, რომელიც ერთი შეხედვით ადამიანის არსების შესატყვისი გეზი გვეგონებათ, ნამდვილად კი ამ არსებას ეწინააღმდეგება. ყველა საზოგადოებრივი მასშტაბური უბედურება, — რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება სტიქიური უბედურებები — ადამიანთა „სიბეცის“ შედეგებია, მათი არსებობა თავად ადამიანების დანაშაულია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ადამიანის სიცოცხლის არსებისადმი დაპირისპირებული ფაშისტური ტოტალიტარული რეჟიმი ნაწილობრვ ტექნიკური აზროვნების ჩვევათა შედეგია. ტექნიკური აზროვნება იაზრებს და სახავს მოქმედებას, რომელიც შესატყვისია გარკვეული ერთი და იგივე, მუდმივი „საზომებისა“, წესებისა, ერთი და იგივე ამომწურავ საყოველთაო „პროგრამისა“. ტოტალიტარული რეჟიმიც ხომ ერთი და იგივე, უცვლელი, სტანდარტული „საზომის“ შესატყვისი ცხოვრებაა, სახესებით ამომწურავ-საყოველთაო პროგრამის შესაბამისი მოქმედებაა, რომელიც ადგილს არ ტოვებს თავისუფალ-ინდივიდუალური აქტიურობისათვის. ტოტალიტარული სახელმწიფო ესაა

მანქანა, რომელსაც შემუშავებული აქვს საზოგადოების ყველა წევრის ყოველგვარი მოქმედების აბსოლუტურად ამომწურავი პროგრამა.

ტექნიკის აბსოლუტიზაციის, კულტის საფუძველი ნატურალისტური მსოფლმხედველობაა. რა არის ამ მსოფლმხედველობის არსება?

ნატურალისტურ, პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას აქვს სამყაროსთან გარკვეული შემეცნებითი მიდგომა და ამ მიდგომის შესაბამისი წარმოდგენა სამყაროზე.

პოზიტივისტი თვლის, რომ შემეცნება გარეგარშობადი ცდით იფარგლება. შემეცნებით პოზიციაში სრული განყენება უნდა მოვახდინოთ სამყაროსადმი ჩვენი მიმართებებისაგან, ჩვენი პრეტენზიებისა და ინტერესებისაგან და ამგვარად უნდა დავაკვირდეთ გარშობადი აღქმის მონაცემებს, ე. ი. იმას, რაც გვეძლევა როგორც თვალთ და ნახული, ყურით მოსმენილი და ა. შ. ის, თუ რა მნიშვნელობა აქვთ ამ მონაცემებს ჩვენთვის, ჩვენი პრეტენზიებისა და ინტერესების დაკმაყოფილების თვალსაზრისით, ის, თუ როგორ პასუხობენ ისინი ჩვენს ინტერესებს, მხედველობაში არ მიიღება. ჩვენ უნდა ავლწეროთ გარეგარშობად ცდაში მოცემული საგნების ურთიერთმიმართებანი და ამ დროს ანგარიში არ უნდა გავუწიოთ მათ მიმართებას ჩვენთან, ჩვენს მისწრაფებებთან, განცდებთან და ინტერესებთან. ამგვარ პოზიციაში ჩვენ აღმოვაჩენთ, ერთი მხრივ, ცვალებად მიმართებებს, ხოლო მეორე მხრივ, ზოგიერთ მყარ, უცვლელ და განმეორებად მიმართებას ნივთებსა და მათ ელემენტებს შორის. ჩვენ დაინტერესებული ვართ მომავალი მოვლენების განჭვრეტით და ამიტომ ვაფიქსირებთ მყარ, უცვლელ განმეორებად მიმართებებს. ვვარაუდობთ, რომ ჩვენ დაკვირვებებში უცვლელად განმეორებული მიმართებები მომავალშიც მუდამ განმეორდებიან. ამგვარი ვარაუდი ინდუქციური დასკვნაა. ჩვენ ვაგებთ ინდუქციურ ვარაუდს, ე. ი. ვაფიქსირებთ გარკვეულ მიმართებას, როგორც მუდმივად განმეორებადს, ამავე დროს ჩვენ აღმოვაჩენთ ამ მიმართების გარკვეულ წევრს და ვამტკიცებთ, რომ ნავარაუდევია მიმართება ამ მოცემულ კერძო შემთხვევაშიც განმეორდება, მაშასადამე, მოცემული აღმოჩნდებიან მიმართების სხვა წევრებიც. ჩვენ ასე ვმსჯელობთ: A-ს მუდამ მოსდევს B, ე. ი. თუ არის A, მაშინ აგრეთვე არის B. A არის, მაშასადამე, არის აგრეთვე B. ეს დედუქციური დასკვნაა. ინდუქცია ეყრდნობა იმის რწმენას, რომ არსებობს მიმართებადი ერთგვაროვანი განმეორება.

ინდუქციური და დედუქციური დასკვნები გვაძლევენ იმის საშუალებას, რომ ზოგიერთი მიმართების განმეორებადობის საფუძველზე წინასწარ განეჭვრიტოთ მომავალი მოვლენები. მოვლენათა ინდუქციურ-დედუქციური წინასწარი განჭვრეტის ძირითადი პრინციპი ასეთია: როგორც იყო მოვლენათა მიმართებები აქამდე, ისეთივე იქნებიან ისინი მომავალშიც.

დაკვირვებისას ნივთები და, შესაბამისად, ნივთების ელემენტები კავშირში არიან გარკვეულ გარემოსთან, ე. ი. გარკვეულ პირობებთან. ინდუქციის საფუძველზე ჩვენ გამოვყოფთ და ვაფიქსირებთ იმ პირობებს, რომელთა არსებობის დროსაც არსებობს ხოლმე მოცემული საგანი, მოცემული მოვლენა. ამგვარ პირობებს ჩვენ ვუწოდებთ მიზეზებს, ხოლო მოცემულ ნივთს, მოვლენას — შედეგებს. ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ამგვარ პირობებში შედეგის სახით ყოველთვის წარმოიქმნება ამგვარი მოვლენა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ყოველ მოვლენას აქვს თავისი მიზეზები, ე. ი. აუცილებელი პირობები, ყოველი მოვლენის ახსნისას ჩვენ ვეძებთ მის მიზეზებს.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არის მოვლენებს შორის არსებული კავშირი, რომელიც ნავარაუდევია როგორც ერთნაირად განმეორებადი. ამავე დროს მოვლენები უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც გრძნობადი აღქმის მონაცემები. იგულისხმება, რომ ჩვენ არა ვვაქვს რაიმეს ყოფიერების აღქმის სხვა გზა, გარდა გარეგანი გრძნობადი აღქმისა. ჩვენ შეგვიძლია დავეუშვათ ზოგიერთ გრძნობადი თვალისაგან დამალულ ძალთა, მიზეზთა არსებობა, მაგრამ ამგვარ დაშვებას მხოლოდ მაშინ აქვს შემეცნებითი მნიშვნელობა, როცა ეს დამალული მიზეზები და შესაბამისი შედეგები წარმოდგენილია გრძნობადი აღქმის ზოგიერთი მონაცემის სახით და ამ მონაცემთა განმეორებადი მიმართებებით. აქ მთავარია ის, რომ ჩვენ შეგვეძლოს ორიენტირება გრძნობადი აღქმის მონაცემთა მიმართებების განმეორებათა საშუალებით. გრძნობად აღქმაში მოცემულობის გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია დავრწმუნდეთ რაიმეს არსებობაში, მიმართებათა განმეორებებზე ორიენტაციის გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ რაიმეს არსებობა მომავალში. მართალია, ჩვენი ვარაუდები ზოგიერთი მიმართების განმეორების შესახებ ხშირად არ მართლდება, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენი ვარაუდები არასოდეს არ არიან გამართლებული ერთხელ და სამუდამოდ, არ არიან უცვლელნი, მაგრამ საქმე ისაა, რომ მომავალი მოვლენების განჭვრეტა ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ შემთხვე-

ვაში, თუ ვივარაუდებთ მიმართებათა განმეორებადობა, და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც და როდემდეც გამართლებულია ეს ვარაუდი. თუ ზოგიერთ მოვლენათა შორის მიმართებათა განმეორებადობა საეჭვოა, თუ, ჩვენი აზრით, ეს მიმართებები განუმეორებელი არიან, მაშინ ჩვენ არავითარი შესაძლებლობა არ გვაქვს განვვტვიტოთ მომავალი მოვლენები ამ სფეროში. ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ მომავალი მოვლენები მხოლოდ იმ სფეროში, სადაც ერთნაირად განმეორებად მოვლენათა სიჭარბეა და სადაც, მაშასადამე, ვარაუდები განმეორების შესახებ გამართლებულია. მოვლენათა ის სფერო კი, სადაც განუმეორებელი მიმართებების მნიშვნელოვანი სიჭარბეა და სადაც, მაშასადამე, ვარაუდები განმეორების თაობაზე გაუმართლებელია, არ იძლევა მოვლენათა წინასწარ განვტვიტის შესაძლებლობას და, ამდენად, არსებითად შეუმეტნებადია.

მაშ ასე, შემეტნება სჯერდება დაკვირვებას გარეგანგრძნობადი აღქმის საშუალებით და შესაბამისი მონაცემების ინდუქციურ-დედუქციურ ვადამუშავებას. აქ ზოგიერთი რამ უნდა დაზუსტდეს. გარეგრძნობადად აღქმადი ნივთების ზოგიერთი მუდამ განმეორებადი მიმართებები შეიძლება აღმოვაჩინოთ ფანტაზიის საშუალებით, აქტუალური ცდის გარეშე, ესაა მიმართებები, რომლებიც საერთოა გარეგრძნობადად აღქმადი სამყაროს ყველა სფეროსათვის. ჩვენ ფანტაზიის საშუალებით აღმოვაჩენთ ამ მიმართებებს და გამოვიყენებთ მათ როგორც რეალური მოვლენების, აქტუალური ცდის მოვლენების განსაზღვრის წესებს. ასეთია სწორედ მიმართებები, რომლებიც გამოვლენილია მათემატიკისა და ფორმალური ლოგიკის მიერ. შემეტნებითი საქმიანობის ერთ-ერთი ამოცანაა წარმოსახვის საშუალებით გამოავლინოს ნივთების საერთო მიმართებები, რომლებიც ინდუქცია-დედუქციის ლოგიკური აპარატის როლს შეასრულებენ.

აღამიანი და აღამიანთან დაკავშირებული მოვლენები პოზიტივიზმისათვის ან შეუმეტნებადია, ანდა შემეტნებადია. იმავე „ობიექტური“ მეთოდების საშუალებით. რამდენადაც აღამიანის შინაგანი ცხოვრება, მისი განცდები და ზრახვები ჩვენ არ გვეძლევა გარეგრძნობად ცდაში, იმდენად, შემეტნების თვალსაზრისით, აღამიანი არის სხვა აღამიანი, რომელიც ეძლევა ჩვენს გრძნობად ხედვას როგორც გარკვეული სხეული და გარკვეული სხეულებრივი მიმართებები. ამ შემთხვევაში, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში, ჩვენ უნდა აღვწეროთ გრძნობადად აღქმული სხეულის მიმართებები, დაფაფიქსიროთ განმეო-

რებადი მიმართებები, ავადგომი შესაბამისი ვარაუდები მათი მარადიული განმეორებადობის შესახებ და ამის საფუძველზე წინასწარ განვსვრიტოთ მომავალი მოვლენები. ჩვენ უნდა გამოვავლინოთ ადამიანის ქცევის მიზეზები, რომლებიც გარესხეულებრივი პირობების სახეს ატარებენ, და ამის საფუძველზე წინასწარ განვსვრიტოთ ადამიანის შესაძლებელი სხეულებრივი ქცევა მომავალში. ადამიანთან დაკავშირებული მოვლენების შემეცნება ამით ამოიწურება.

დაასლოებით ასეთია ნატურალისტური, პოზიტივისტური შემეცნებითი პოზიცია სამყაროს მიმართ და ასეთ შემეცნებით პოზიციას შეესაბამება სამყაროს გარკვეული სურათი. სამყარო მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ჯაჭვია. ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, თავისი საკმაო საფუძველი გარკვეულ სხეულებრივ გარეპირობებში. ყოველი არსებულის ქცევა წინასწარგანსაზღვრულია გარკვეული პირობებით. ყოველი ნივთი პასიური და ინერტულია იმ აზრით, რომ მუდამ ინარჩუნებს ერთი და იგივე მიმართებას ერთი და იგივე პირობებთან და თუკი ცვლის თავის ქცევას, ეს გარეპირობების ცვლილებების გამო ხდება. ადამიანი არ არის გამონაკლისი. მისი ქცევა ასევეა განსაზღვრული გარეგანი მიზეზებით, სხეულებრივი პირობებით, ის ასევე პასიური და ინერტულია. ის არსებითად რიგითი სხეულებრივ-ობიექტური ხდომილებაა, რომელიც წარმოიშობა და ისპობა უსასრულო მიზეზ-შედეგობრივი მოვლენების რიგში.

უზარმაზარსა და უსასრულო სხეულებრივ სამყაროში ადამიანს, კაცობრიობას ძალზე მცირე ადგილი უკავია. სამყაროს სხეულებრივ მოვლენათა სელაში ადამიანს არა აქვს არავითარი უპირატესი როლი, მას საერთოდ არავითარი უპირატესობა არა აქვს სხვა სხეულებრივი მოვლენების მიმართ, ადამიანი ქრება ისევე უკვალოდ, როგორც ყველა სხვა სხეულებრივი ორგანიზაცია. ის წარმოიშობა გარკვეული მიზეზების გამო და ასევე ისპობა გარკვეული მიზეზების ძალით, აღარ მონაწილეობს მიზეზ-შედეგობრივ მოვლენათა შემდგომ სელაში. საერთოდ სამყაროს მოვლენათა სელას არა აქვს გარკვეული მიმართულება. თუმცა ერთნაირი მიზეზები მუდამ იწვევენ ერთნაირ შედეგებს, ერთნაირ პირობებში მუდამ იბადება ერთნაირი შედეგები. მაინც პირობები, ვითარებები ურთიერთკავშირთა უსასრულო ვარიანტებში, გარკვეულ ქმნილებათა წარმოქმნისა თუ მოსპობისას სრულიადაც არ „სახავენ“ გარკვეულ გეზს. ამ აზრით სამყაროს ყოველი ქმნილება შემთხვევითია. შემთხვევითია ადამიანი და კაცობრიობა.



მსოფლმხედველობა ადამიანის ცხოვრების ორიენტაციაა. რას წარმოადგენს ადამიანის ცხოვრების პოზიტივისტურ-ნატურალისტური ორიენტაცია? ადამიანმა უნდა გამოაშკაროს მოვლენათა მიზეზმედგობრივი კავშირები და იხელმძღვანელოს ამ კავშირების ცოდნით. ეს ხელმძღვანელობა ნიშნავს იმას, რომ ხელოვნურად შექმნათ პირობები, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანისათვის საჭირო შედეგებს. მაგრამ როგორი შედეგებია მისთვის საჭირო? ამ მხრივ ის უნდა ენდოს თავის ინსტინქტს და თავის წარსულ გამოცდილებას; თუ ეს არ იქნება საკმარისი, ის უნდა დააკვირდეს სხვა ადამიანებს და გამოავლინოს ზოგიერთი „ობიექტურად“ დაკვირვებადი, გავრცელებული, ერთნაირად განმეორებადი მოთხოვნილება. ასეთებად, პირველ ყოვლისა, წარმოსდგებიან სხეულებრივ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები. ადამიანისათვის ერთადერთი მნიშვნელოვანია სხეულებრივი კეთილდღეობა, კომფორტი: სმა-ჭამა, სქესობრივი აქტი, სივრცეში გადანაცვლება და ა. შ. ადამიანმა მხოლოდ ამ კეთილდღეობაზე უნდა იზრუნოს. ამის ერთადერთი გზაა სხეულებრივი სამყაროს კანონების აღმოჩენა, ადამიანის სხეულებრივი ორგანიზმისა და გარე-პირობების ურთიერთობის კანონების დადგენა, სხეულებრივი ქმნილებების კანონთა აღმოჩენა და ამგვარ აღმოჩენათა საფუძველზე სხეულისათვის სასარგებლო და მოხერხებული ნივთების შექმნის უნარი. ადამიანის ყოველი გასაჭირი, წუხილი, უბედურება სხვა არაფერია, თუ არა სხეულებრივი კეთილდღეობის ნაკლი. ასეთი კეთილდღეობის დამყარების ერთადერთი გზაა სხეულებრივ ქმნილებათა კანონებზე დაყრდნობილი შემოქმედებითი მოქმედება, ე. ი. ტექნიკური საქმიანობა. ტექნიკური საქმიანობა არის სწორედ კომფორტის ნივთების ხელოვნური ქმნა სხეულებრივი სამყაროს კანონებზე დაყრდნობით. ადამიანის ყველა სასიცოცხლო პრობლემა დაიყვანება კომფორტის პრობლემაზე და ამიტომ ეს პრობლემები უნდა გადაწყდენ ტექნიკური საშუალებებით, წმინდა სხეულებრივი ქმნილებების გამოყენების გზით. ტექნიკური საშუალებები, უპირველეს ყოვლისა, აღრიცხვის მათემატიკური წესებია. ყველა სასიცოცხლო პრობლემა უნდა გადაწყდეს მხოლოდ მათემატიკური აღრიცხვის გზით. კეთილდღეობისაკენ სწრაფვის პროცესში კაცობრიობა ავითარებს თავის ტექნიკურ საქმიანობას და ქმნის კეთილდღეობის უმაღლეს საშუალებებს — მანქანებს, რომლებიც მის ნაცვლად აზროვნებენ, საერთოდ მის ნაცვლად ასრულებენ ყველა გონით საქმიანობას. ადამიანი აღწევს ისეთ კეთილდღე-



ობას, რომ ითავისუფლებს თავს ყოველგვარი შრომის, ყოველგვარი საქმიანობის „მძიმე უღლისაგან“. მაგრამ რამდენადაც ადამიანის სიცოცხლე მოქმედ საა, ის ბოლოს და ბოლოს ითავისუფლებს თავს... სიცოცხლისაგან.

ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ადამიანს „გასაგნებული“ სახით, ფიზიკური სხეულის ანალოგიურად წარმოიდგენს და ამით მისი თავისუფალი აქტივობის პარალიზებას ახდენს. ამას ჩვენ ვამბობთ არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ტექნიკის კულტი, გაპირობებული ნატურალისტური მსოფლმხედველობით, აბსოლუტურად აუქმებს ადამიანის თვითქმედებას, რამდენადაც ადამიანის მოქმედებას მანქანით ცვლის. ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ცხოვრების ამგვარი ავტომატიზაციის გარეშეც პასიურობასა და ინერტულობას არგუნებს ადამიანს იმით, რომ მას შთააგონებს აზრს მისი თავისუფლების მოჩვენებითობის შესახებ. მართლაც, თუკი ადამიანი მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებების რიგითი რგოლია, და თუკი, მაშასადამე, ყველაფერი დამოკიდებულია მის ზურგსუკან მოქმედ მიზეზებზე, თუ ყველაფერი წინასწარგადაწყვეტილია, მის გარეშე, გარეგანი მიზეზების, გარეპირობების ძალით, მაშინ მას არ ძალუძს შესცვალოს რამე, თავად გააკეთოს რაიმე. ყველაფერი მოხდება ისე, როგორც უნდა მოხდეს გარეგანი მიზეზების მოქმედების ზეგავლენით. ადამიანის ნება აქ არაფერ შუაში არ არის, ადამიანს არაფერს არაფერს ეკითხება. ადამიანის ცხოვრება თვითდინებაა. შეიძლება ადამიანი არ აკეთებს ესოდენ რადიკალურ დასკვნებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობიდან და ასეთ რადიკალურ ინერტობას არ იჩენს, მაგრამ ის იფარგლება ხოლმე წმინდა შემგუებლური მოქმედებებით. ის მხედველობაში იღებს მხოლოდ ზოგიერთ „ობიექტურად“, დაკვირვებად, ერთნაირად განმეორებად მიზანდასახულობებს, ე. ი. ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებს და მხოლოდ მათი დაკმაყოფილებისათვის იღვწის, ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ართმევს ადამიანს ეთიკურ პათოსს, რადგან „ბუნების კანონები“, მათ შორის კი ფიზიოლოგიური კანონები, სრულიადაც არ შთაუნერგავენ ადამიანს „მოყვასის“ სიყვარულს. ადამიანი კარგავს ყოველგვარ უპირატეს ღირებულებას, რადგან ის მხოლოდ რიგითი რგოლია სხეულებრივ მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ რიგში, რადგან უზარმაზარ სხეულებრივ სამყაროში მას ძალზე უმნიშვნელო ადგილი უკავია. თუ ადამიანი მაინც არ აკეთებს ამგვარ დასკვნებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობიდან და განაგრძობს ზრუნვას





კაცობრიობის ბედზე, განაგრძობს სასოგადოებრივ მოღვაწეობას, მაშინ მას, მისი მსოფლმხედველობის ზეგავლენით, ერთადერთ საქმიანობად ტექნიკის განვითარება ესახება. მაგრამ, როგორც ითქვა, ცალმხრივად განვითარებული და გააბსოლუტებული ტექნიკა ადამიანის ბედნიერების წინააღმდეგაა მიმართული. ის ქმნის ბომბებს, რომელთაც შეუძლიათ ააფეთქონ ადამიანთა პლანეტა, ქმნის მანქანებს, რომლებიც იმონებენ ადამიანებს, ართმევენ მათ დამოუკიდებლობას, ის, ბოლოს, ადამიანს წყვეტს „დედაბუნებისაგან“ და ა. შ. ტექნიკოსი, რომელიც ზედმეტ გულმოდგინებას იჩენს, დათვურ სამსახურს უწევს თავის თავს და კაცობრიობას. ნატურალისტურ-ტექნიკისტურად ორიენტირებული კაცობრიობა ჩისში ექცევა.

მეცხრამეტე საუკუნიდან, ნატურალისტურ-ტექნიკისტური მსოფლმხედველობის გაფურჩქვნის პერიოდთან ვერობას სულ უფრო მეტად აწუხებს საშინელი საფრთხის გრძნობა. ვერობის გამოჩენილი მოაზროვნეები ბრძოლას უცხადებენ ნატურალისტურ-ტექნიკურ მსოფლმხედველობას. კირკვეორი, დოსტოევისკი, ვაგნერი, ნიცშე და სხვები მძაფრად ილაშქრებენ თავისი დროის მსოფლმხედველობრივ დოგმების წინააღმდეგ. ნატურალისტური მსოფლმხედველობის საპირისპიროდ ისინი ხაზს უსვამენ იმას, რომ ადამიანის არსება ფიზიკური ნივთსათვის დამახასიათებელი გარე-მიზეზობრივ გაპირობებულობაში კი არ ვლინდება, არამედ სამყაროსადმი ნებით მიმართებაში. ის, რასაც უნდა დაემორჩილოს ადამიანი, შეიძლება იყოს რაღაც „მაღალი ნება“ და არა ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური კანონები. ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ კანონების მორჩილებისაგან თავისუფლება ნიშნავს იმას, რომ იმოქმედო თავად შენ, იმოქმედო რაღაც გარეპირობების ბრძანების გარეშე, იმოქმედო ისე, როგორც არ იყო წინასწარგანსაზღვრული გარეშე მიზეზებით, გარემო პირობებით და მონოტონურად განმეორებადი ელემენტარული მოთხოვნილებებით.

მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ის ნაკადი, რომელიც ნიცშეთი იწყება და მკვეთრად ილაშქრებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ სახით ჩამოყალიბდა (ა. ბერგსონი, ვ. დილთაი, ო. შპენგლერი და სხვ.). „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ყურადღებას ამახვილებს სიცოცხლის პრობლემაზე, განსაკუთრებით კი ადამიანის სიცოცხლეზე და ხაზს უსვამს ამ უკანასკნელის არსებით თავისებურებას. სიცოცხლე, ფიზიკური



პროცესებისაგან განსხვავებით, არსებითად შემოქმედებითი პროცესია. ფიზიკური პროცესები ემორჩილებიან რაღაც მყარ, უცვლელ კანონებს; ფიზიკური ნივთები ერთნაირ პირობებში ერთნაირად „იქცევიან“, ისინი გარედან არიან გაპირობებული. ფიზიკურ პროცესებში არ იქმნება არაფერი სავსებით ახალი, ფიზიკური მოვლენები, არსებითად, მეორდებიან. ამისგან განსხვავებით, სიცოცხლე ცვლის თავის „კანონებს“, ის, არსებითად, ქმნადობაა და არა რაღაც უცვლელი მიმართებების მყარი არსებობა. ამ აზრით სიცოცხლე არის „ეეოლუცია“, შემოქმედება და ისტორია. ცოცხალი არსება ცვლის თავის მიმართებებს ერთნაირ პირობებთან. ის თავის ქცევაში არ არის წინასწარ განსაზღვრული გარე პირობებით, სიცოცხლე ამ მხრივ სავსეა მოულოდნელობებით. სასიცოცხლო პროცესებში მუდამ იქმნება რაღაც ახალი, ყალიბდებიან ახალი მიმართებები. სიცოცხლის სელას ვერ განვჭვრეტთ წინასწარ, თუ მიმართებათა განმეორება ვივარაუდეთ. ასეთია სიცოცხლე, სანამ ის სიცოცხლედ რჩება, მაგრამ მას შეცვლის სიკვდილი, თუ კაცობრიობა გეზს აიღებს სრულ ავტომატიზაციაზე, თუ ის ბელოვნურად დააბრკოლებს სიცოცხლის შემოქმედებით იმპულსებს. ოსვალდ შპენგლერი თვლიდა, რომ ევროპულმა კაცობრიობამ აიღო გეზი ტექნიზაციისა და ავტომატიზაციისაკენ, ის უკვე ვეღარ შესძლებს ამ პროცესის შეჩერებას და ამიტომ გარდუვალი დალუპვისაკენ მიდის. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ყველა წარმომადგენელი როდი ეთანხმება შპენგლერის პესიმიზმს, მაგრამ ყოველი მათგანი თვლის, რომ ადამიანის სიცოცხლე არსებითად შემოქმედებაა, წინასწარ განუსაზღვრელი ქმნაა და რომ სიცოცხლის სრული ავტომატიზაცია, შემოქმედების სრული დაკარგვა, ცხოვრება ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ფორმებისა და „ცხრილების“ მიხედვით კაცობრიობის სიკვდილს, დალუპვას ნიშნავს.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლების თანახმად ადამიანმა არ უნდა შეზღუდოს თავისუფალი, აქტიური შემოქმედებითი ნება, არ უნდა შებოჭოს ის რაიმე დადგენილი კანონებით, არ უნდა დააბრკოლოს ნების უშუალო იმპულსები. გონება მათთვის ტექნიკური გონებაა. ამიტომ ისინი გვირჩევენ არ გაუფიქროთ გონებას, განეთავისუფლდეთ მისგან. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ამ აზრით ირაციონალიზმია და ანარქიული ამბოხია არაადამიანური ტექნიკური წესრიგის წინააღმდეგ. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენელი ყვე-

ლაფერზე იტყვის პოს, ოღონდაც სიცოცხლე არ გაიყინოს მკვდარსა და მონოტონურ წესრიგში, ოღონდაც ადამიანს ჰქონდეს თავისი ნების, საკუთარი თავისუფლებისა და აქტივობის გამოვლენის განცდა. უნდა იმოქმედო, აშენო, ანგრიო არა იმ კანონების თანახმად, რომლებსაც წარმოშობს უბრალო კეთილდღეობაზე „გონიერი ზრუნვა“, რაც ელემენტარული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას გულისხმობს, არამედ თავისუფალი ნების ცვალებადი „კანონების“ თანახმად. უნდა იმოქმედო არა რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ დასწავლილი, „ინჟინერული“ წესებით, არამედ შემოქმედებითი ინტუიციით, რომელიც გვიხსნის ნებითი იმპულსების სულ ახალ და ახალ, მოულოდნელ პორიზონტებს. ასეთია სიცოცხლე თავის სტიქიაში და მისი მომწყვეტვა მემჩანური კეთილდღეობისა და ტექნიკურ-ინჟინერული წესრიგის ვიწრო ჩარჩოებში მისი ღალატი იქნება. სიცოცხლის პაროლი ერთ ადგილზე გაყინვის ფასად მოპოვებული სიმშვიდე კი არ არის, არამედ შემოქმედებითი ნების მარადიული მოუსვენრობაა.

ამგვარი ჯანყი ბურჟუაზიულ-მემჩანური კეთილდღეობისა და ანგარიშთან, „ბუღალტრული“ გონების წინააღმდეგ ვლინდება არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ ლიტერატურასა და ხელოვნებაშიც. ლუნაჩარსკის მოჰყავს, სიურრეალისტი პოეტების სიტყვები: „ჩვენ, სიურრეალისტებს, ყველაზე მეტად გვძაგს ბურჟუაზია. ბურჟუაზია კვდება, მაგრამ კვდება ნელა და თავისი გამხრწნელი სუნთქვით წამლავს ჰაერს ჩვენს გარშემო. რას აღვიქვამთ ჩვენ, ინტელიგენტები, როგორც ჩვენთვის ყველაზე საძულველსა და სასიკვდილოს ბურჟუაზიულ ელემენტებს შორის? ესაა ბურჟუაზის რაციონალიზმი. ბურჟუაზიას სწამს გონებისა. ის გონიერად მიიჩნევს თავის თავს, ის თვლის, რომ მთელი სამყარო აგებულია მისი საშინლად ვიწრო და პროზაულად უფერული გონების პრინციპთა თანახმად. სამყარო თითქოსდა ბურჟუაზიის გონებას დაემორჩილა. სინამდვილეში კი გონიერების უკან იმალება გიგანტური და იდუმალი სტიქიურობა, რომლის დანახვასაც თავისებური უნარი ესაჭიროება და რომელსაც გონების თვალთ ვერ დაინახავ. ამიტომ ჩვენ ვჭადაგებთ ინტუიციის პრინციპს. ხელოვანს შეუძლია და ევალება დაინახოს საგნები მათი ზერეალური მნიშვნელობით... თუ კი ჩვენ ტრამაღის ბედაურებმა უნდა გაგვთვლონ, დაე დავიღუბოთ — ოღონდ ჩვენთან ერთად დაიღუპოს

გონება, ანგარიში, ბურჟუაზიულობის სასიკვდილო, ყველაფრის დამა-  
ვიწროებელი საწყისი<sup>15</sup>.

მწერლები და მხატვრები გვირჩევენ გავარდნილ ანგარიშიანი, ყველაფრის ზუსტად აღმრიცხველი გონების ვიწრო ჩარჩოები და თავისუფლება მივანიჭოთ სიცოცხლის ქვეცნობიერ იმპულსებს, თავისუფლება მივანიჭოთ „ცნობიერების ნაკადს“ როგორც რაღაც უშუალოს. მაგრამ მალე ისინი საქმის მეორე მხარესაც ხედავენ: გონებისაგან მოწყვეტილი და გონებასთან დაპირისპირებული ბრმა ნება სიცოცხლეს ართმევს ყოველგვარ მიმართულებას და ამით ადამიანის სამყაროს ქაოსად აქცევს. ქაოსურ სამყაროში ადამიანის ყოფიერება ძალზე სუსტდება, ადამიანის სიცოცხლე კარგავს განხორციელების შანსებს, იმის პერსპექტივას, რომ ის გაგრძელდება. ამით ადამიანი კარგავს ბედნიერების შანსებს და სიცოცხლის გამარჯვება სასიკვდილო წესრიგზე სავსებით შეუძლებელი ხდება. ადამიანს აინტერესებს თავისი სიცოცხლის არა მხოლოდ „ინტენსივობა“, არამედ „ექსტენსივობაც“, ე. ი. აინტერესებს, რომ ურღვევი დარჩეს რაღაც ის, რასაც შეიცავს მისი სიცოცხლე. ადამიანს არ შეუძლია შეურიგდეს იმ აზრს, რომ ის უკვალოდ გაქრება ქაოსში. ამის შესახებ სწორად წერდა ფრანც კაფკა: „ადამიანს არ შეუძლია იცხოვროს, თუ არ ექნება მყარი რწმენა იმისა, რომ მის სიცოცხლეში არის რაღაც ურღვევი“<sup>16</sup>. ცხოვრება გონიერი მიმართულების გარეშე, გონების ყოველგვარი ორიენტირების გარეშე, ყოველგვარი წესრიგის გარეშე, უკვდავების ყოველგვარი შანსების გარეშე არ არის ადამიანური ცხოვრება. გონებისაგან მოწყვეტილი ნება ვერ განასხვავებს ერთმანეთისაგან სიკეთესა და ბოროტებას. კაფკას გმირებში თანამედროვე ევროპელთა მდგომარეობაა გამოხატული. მათ ტანჯავთ არაადამიანური, ნიველირებისა და სტანდარტიზაციის მიმართულებით მოქმედი კანონები და ამავე დროს იმის შეგნება, რომ ჭეშმარიტად ადამიანური კანონების წვდომა შეუძლებელია.

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ვერ იძლევა სიცოცხლის ჭეშმარიტ ორიენტიაციას. მან გაილაშქრა ვიწრო ფიზიკისეული ფორმალურ-ლო-

<sup>15</sup> А. Луначарский, Александр Блок (ა. ბლოკის ნაწარმოებთა კრებულის შესავალი წერილი), Ленинград, გვ. 14—15.

<sup>16</sup> იხ. Franz Kafka, Der Prozess, Fischer Bücherei, 1961, Nachwort von Walter Killy, გვ. 166.

ვიკური გონებისა და რაციონალიზმის წინააღმდეგ, ამავე დროს ვერ იპოვა გონებისა და გონითობის უფრო ფართო ცნება, ამიტომ უბრალოდ თავისუფლება მიანიჭა სიცოცხლის ელემენტარულ სტიქიას, ნებითი საწყისებიდან ამოზრდილ სიცოცხლეს და ამით საფუძველი შექმნა აგრესიული ინდივიდუალიზმის განვითარებისათვის. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ შესატყვისი სიცოცხლე კარგავს გამაერთიანებელ, ჰარმონიის დამამყარებელ ასპექტს, კარგავს უსასრულობის პერსპექტივას, არის „ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ“. ეს ბადებს სწორედ ქრისტიანული თვალსაზრისის აღდგენის ტენდენციას. ევროპული აზრი ვერ ეგუება ტექნიკური გონების წესიერებას, ამავე დროს მას შეგნებული აქვს აგრესიული ინდივიდუალიზმის კატასტროფული შედეგები, ამიტომ ზოგჯერ ის სასოებით საეხე მზერას ძველ ქრისტიანულ ღმერთს მიაპყრობს ხოლმე. თავად ფრიდრიხ ნიცშე — ქრისტიანული მსოფლმხედველობის რადიკალური კრიტიკოსი და ინდივიდუალურ-აგრესიული „ძალაუფლების ნების“ პათეტიკური პროპაგანდისტი, არ იყო თავისუფალი ღმერთზე ოცნებისაგან. ნიცშეს თხზულებებში აღვირახსნილ „ძალაუფლების ნების“ მძლავრ მარშს ზოგჯერ თან ახლავს ღმერთის დაკარგვით გამოწვეული უკურნებელი სევდის „ობერთონები“. ნიცშე უღმერთოა, მაგრამ ღმერთს მოწყურებული უღმერთო. „იმ ადამიანს, ვისაც რამენაირად თავის კომპანიონად პყოლია ღმერთი, სავსებით არ განუცდია ის, რაც განვიცადე მე როგორც მარტოობა. ახლა მთელი ჩემი ცხოვრების აზრი იმის სურვილია, რომ ყველაფერი სხვაგვარად იყოს, ვიდრე ეს მე მგონია, რომ ვინმემ უარი მათქმევენოს ჩემს ჭეშმარიტებებზე“<sup>17</sup> — წერდა ნიცშე თავისი ცხოვრების ბოლო წლების ერთ-ერთ წერილში. იმასაც აღნიშნავენ, რომ ნიცშეს ფსიქიკური დაავადება და უდროო გარდაცვალება მხოლოდ მედიცინის კომპეტენციაში შემავალი მიზეზებით როდი აიხსნება. ივანე კარამაზოვის მსგავსად, მან ვერ გაუძლო თავისი ტრაგიკული „ჭეშმარიტებების“, თავისი ტრაგიკული მსოფლმხედველობის უზომო სიმძიმეს და დაიღუპა.

გამოსავალი თანამედროვე კრიტიკული სიტუაციიდან გულისხმობს ადამიანთა ცხოვრების ჰარმონიულობის მიღწევას, თანაც ისე, რომ შენარჩუნებული იყოს ადამიანის, სწორედ როგორც პიროვნების უფ-

<sup>17</sup> ციტატი მოყვანილია ე. ნოაკის წიგნიდან *ob. H. Noack, Die Philosophie Westeuropas im Zwanzigsten Jahrhundert*, Basel, Stuttgart, 1962, გვ. 69.

ლებები, თავისუფლების, აქტივობის, შემოქმედების უფლებები. მაგრამ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ხომ ამ მხრივ არსებითად არაფერი არ შეუძლია მოგვეცეს. მას ხომ კვლავ და კვლავ პასიურობისა და ინერტულობისაკენ მივყავართ. ყველაფერი შექმნილია ღმერთის მიერ, ადამიანის დახმარების გარეშე, ყველაფერი ხდება და უნდა მოხდეს ღმერთის ნების შესაბამისად, ადამიანის ჩარევის გარეშე. ადამიანის ჩარევა აკრძალულია. იმას, ვინც დაემორჩილება ამ აკრძალევებს, ჯილდოდ ერგება სამოთხე. მაგრამ სამოთხეში ცხოვრებაც წარმოუდგენიათ როგორც რაღაც ნეტარ-ინერტული მდგომარეობა. ქრისტიანული მსოფლმხედველობით ორიენტირებული ადამიანის ხვედრი პასიურობა და ინერტულობაა. ადამიანი ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის, საბოლოო ანგარიშით, გარედან გაპირობებულია, „საგნადაა“ ქცეული. სწორედ ამიტომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი იდეალი არ გამოდგება თანამედროვე კრიტიკული სიტუაციის დაძლევის საშუალებად.

დოსტოევსკის მოღვაწეობა ქრონოლოგიურად მეცხრამეტე საუკუნეს მიეკუთვნება, მაგრამ მისი შემოქმედება უდიდეს ზეგავლენას ახდენს მეოცე საუკუნის ლიტერატურაზე, ხელოვნებაზე და ფილოსოფიაზე. თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნება უზომოდ დაინტერესებულია დოსტოევსკის შემოქმედებით. გარკვეული აზრით ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ ბურჟუაზიული ლიტერატურის გაბატონებული მიმდინარეობა თითქოსდა „ვარიაციებია დოსტოევსკის თემებზე“. როდესაც დასავლეთის მოაზროვნე ფიქრობს ადამიანის პრობლემაზე, კაცობრიობის ბედზე, ავტორიტეტად აუცილებლად დოსტოევსკი ეგულება. დიდი ფიზიკოსი ალბერტ აინშტაინიც კი არაერთგზის აღნიშნავდა: „დოსტოევსკიმ მომცა უფრო მეტი, ვიდრე რომელიმე მოაზროვნემ, უფრო მეტი, ვიდრე გაუსმა“. რა თქმა უნდა, უაზრო იქნება დავუშვათ (როგორც ეს ხდება ზოგჯერ)<sup>18</sup>, თითქოს დოსტოევსკიმ მოახდინა უშუალო გავლენა აინშტაინის სპეციალურ-ფიზიკური იდეების აღმოჩენაზე. არა, აინშტაინის ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების უმაღლეს სტიმულად და, მაშასადამე, სპეციალურ-მეცნიერული მოღვაწეობის სტიმულადაც ეთიკური პათოსი მიაჩნდა. ადამიანის პრობლემა, ეთიკური პრობლემა მისთვის ყველა პრობლემათა შორის უმთავრესი იყო და სწორედ ამ სფეროში აძლევდა ის უთუო უპირატე-

<sup>18</sup> Б. Г. Кузнецов, Этюды об Эйнштейне, Москва, 1965, стр. 119—134.

სობას დოსტოევსკის. მაგრამ როგორ ესმოდა დოსტოევსკის ადამიანის პრობლემა, როგორი იყო მისი თვალსაზრისი ადამიანის არსებაზე? ამ თვალსაზრისისათვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა „ანტინატურალიზმი“ და „ანტიფიზიკალიზმი“. გავიხსენოთ, მაგალითად, „ძმები კარამაზო-ვები“<sup>19</sup>.

მოკლეს მოხუცი კარამაზოვი. დაეძებენ მკვლელს. ავტორი ისე ყვება ამბავს, რომ მკითხველი მკვლელად ხან დიმიტრის მიიჩნევს, ხან სმერდიაკოვს, ხან კი ივანეს. ბოლოს აღმოჩნდება, რომ მკვლელობა სმერდიაკოვმა ჩაიდინა, მაგრამ ამავე დროს ის არ არის მთავარი მკვლელი, მთავარი დამნაშავე. მკვლელობისაკენ მას სხვამ უბიძგა და ამ პიროვნებად ის ივანეს თვლის. მამისმკვლელობა სმერდიაკოვს ივანემ შთააგონა. მაგრამ როგორ? ივანეს პირდაპირ არ უთქვამს სმერდიაკოვისათვის მამა მოკალიო. ის სმერდიაკოვს საკუთარ მსოფლმხედველობას ანდობდა მხოლოდ, ამ მსოფლმხედველობიდან კი მამის მოკვლის იმპულსი გამომდინარეობდა. როგორია ივანეს მსოფლმხედველობა?

ივანე ერკვევა მეცნიერების საკითხებში, მეცნიერების, კერძოდ კი მის დროს გაბატონებულ ბუნებისმეცნიერებათა, გავლენას განიცდის. ის იზიარებს თავისი დროის აზროვნების ტენდენციას და, შესაბამისად, აღიარებს მხოლოდ ბუნებრივი, ფიზიკურ-ქიმიური კანონების მოქმედებას, ადამიანის სამყაროს კი ნატურალისტური თვალსაზრისით უდგება. ამიტომ ის ვერ პოულობდა იმის საბუთს, რომ ადამიანს უნდა უყვარდეს მეორე ადამიანი. ივანე თვლიდა, რომ ბუნების კანონები, კერძოდ ფიზიკურ-ქიმიური კანონები სამყაროს ერთადერთი კანონებია, ხოლო „ბუნების ისეთი კანონი, რომ ადამიანს უყვარდეს კაცობრიობა, სულაც არ არსებობს“<sup>20</sup>. „ფიზიკალისტური“ ჩვევის გამო ივანე კარამაზოვი ადამიანს მხოლოდ მისი შესაძლებლობების თვალთახედვით იხილავდა და ამიტომ თვლიდა, რომ ადამიანისათვის შესაძლებელი ემთხვევა ნებადართულს, ყოველი შესაძლებელი ერთნაირად ნებადართულია. დიმიტრი კარამაზოვი გადმოსცემს მსოფლმხედველობას, რომელიც გაბატონებულია იმ დროს და რომელსაც პროპაგანდას უწევს ივანე და შენიშნავს: „ქიმიო, ძმავო, ქიმიო. ვერაფერს გააწყობ, თქვენო მაღალღირსებავ, ცოტა ჩაიწიეთ, ქიმიო მოდის! მაშ გამოდის,

<sup>19</sup> იხ. ი. გოლოსოვერის მშენებელი წიგნი «Достоевский и Кант», Москва, 1963.

<sup>20</sup> Достоевский, Собр. соч., т. XI, გვ. 90.

რომ ახლა ყველაფერი ნებადართულია, ყველაფერი შეიძლება ვაკეთოთ<sup>21</sup>. ასეთი მსოფლმხედველობა საბოლოო ანგარიშით სატანიდან, ეშმაკიდან მომდინარეობს. საშინელი მოჩვენების სახით გამოცხადებული ეშმაკი ივანეს ეუბნება, მე და შენ ერთი ფილოსოფია გვაქვსო<sup>22</sup>.

„ეშმაკის“ გმირები, რომლებსაც კატასტროფული ბოროტება მოაქვთ ადამიანებისათვის, სავსებით გარკვეულად ემხრობიან ნატურალისტურ თვალსაზრისზე აგებულ მსოფლმხედველობას. ასეთია, მაგალითად, შემდეგი პრინციპები: „ყველა თავისებურ კომფორტს ეძებს“, ანდა „რა თქმა უნდა, ყველაფერში არსებობისათვის ბრძოლაა და სხვა არაფერი“ და ა. შ.

მაშ ასე, დოსტოევსკის თანახმად, ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ეშმაკის იარაღია, რომელსაც დედამიწაზე უბედურება მოაქვს და ადამიანის ცხოვრება კატასტროფამდე მიჰყავს.

### ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა \*

როცა ვისმენთ საუბარს კოსმოსის, მთვარის, მარსის, ვენერას შესახებ, უჩვეულო სიშორის გრძნობა გვიპყრობს, გრძნობა, რომელიც ჩვენში განსაკუთრებულ ინტერესს ბადებს. ჩვენ მუდამ გვიინტერესებს ის, რაც ჩვენგან შორსაა.

მაშინ კი, როცა ადამიანის შესახებ ვვსაუბრებიან, გვექმნება შთაბეჭდილება, რომ ლაპარაკი ეხება ჩვენთვის ძალზე ახლო და ამიტომ ერთობ ნაცნობ საგანს. ახლო ნაცნობობის შთაბეჭდილება ჩვეულებრივად ჩვენში მოწყენილობას იწვევს. ჩვენ ხშირად სულაც არ გვიინტერესებს მოეუსმინოთ საუბარს იმაზე, თუ რა არის ადამიანი. მიგვაჩინია, რომ ადამიანის პრობლემა არ მოითხოვს ჩვენგან განსაკუთრებულ დაფიქრებას.

ჩვენ ადამიანები ვართ და ცხადია, რომ ადამიანი ჩვენთვის ყველაზე ახლო საგანია. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ამის გამო ის ჩვენთვის ყველაზე მეტად და ყველაზე კარგად ნაცნობია. ამ შემთხვევაში საგნის სიახლოვე სულაც არ უზრუნველყოფს უკეთეს ნაცნობო-

<sup>21</sup> Достоевский, Собр. соч., т. X, გვ. 102.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 170.

\* ნაშრომიდან: ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, თბილისი, 1987,



ბას, შედარებით ნათელსა და ამომწურავ ცოდნას. უკეთესი ნაცნობობის შთაბეჭდილება აქ ილუზიაა, რომელსაც სიახლოვის გრძნობა ბადებს. სინამდვილეში კი ჩვენ, ალბათ, სწორედ საკუთარი თავი, საკუთარი ყოფიერების გამოცანები და საიდუმლოებები ვიცით ყველაზე ნაკლებად.

ჩვენ ცოტა რამ ვიცით საკუთარი ადამიანური ბუნების შესახებ თუნდაც იმიტომ, რომ ჩვეულებრივ ყოველდღიურ ცხოვრებაში ცოტას ვფიქრობთ მასზე. ჩვენი მზერა უფრო ხშირად მიმართულია ვართ — გარე საგნებისკენ. ჩვენ ვფიქრობთ იმაზე, თუ როგორ მოვიპოვოთ და გამოვიყენოთ ისინი, თუ როგორია მათი თვისებები, თუ როგორ განვალაგოთ ისინი ჩვენს გარშემო და ა. შ. და ძალზე იშვიათად, მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში გვისდება დაფიქრება იმაზე, თუ რაღა ვართ ჩვენ, „საიდან ვართ, ვინ ვართ, საით მივდივართ“.

ცოტა რამ ვიცით საკუთარ თავზე კიდევ იმიტომ, რომ ადამიანები ყველა არსებულთა შორის ყველაზე რთული არსებულები ვართ და ამდენად შემეცნებისათვის შედარებით ძნელი მისაწვდომებიც. მიჯაჭვით ყურადღება ასეთ ფაქტს: როცა ფიზიკური ნივთების თვისებებსა და მიმართებებზე ვლაპარაკობთ, სავსებით ზედმეტად მიგვაჩნია იმის აღნიშვნა, რომ საუბარია, ვთქვათ, „ანტიკურ“ ან „თანამედროვე“ ნივთებზე. ჩვენ არასოდეს არ ვამბობთ ესა თუ ის თვისებები, განსხვავებით ჩვენი ღრობის ფიზიკური ნივთიერებისაგან, ახასიათებდა ანტიკური ეპოქის ფიზიკურ ნივთებსო. ცხოველებზე საუბრის დროსაც არ გვესაჭიროება ღრობის ასე მცირე მონაკვეთებზე მითითება, მაგრამ როდესაც ადამიანთა თვისებებსა და მიმართებაზეა ლაპარაკი, ამგვარ დამატებებსა და მითითებებს ხშირად მივმართავთ, ჩვენ ვამბობთ, რომ ასეთი იყო ანტიკური ეპოქის ადამიანი, რომ ასეთია. თანამედროვე ადამიანი და ა. შ. რას ემყარება ჩვენი ეს განსხვავებული მიდგომა, ერთი მხრივ, ადამიანებთან და, მეორე მხრივ, ღანარჩენ არსებულებთან? ცხადია, რომ ის ემყარება ჩვენს რწმენას, რომლის თანახმადაც ადამიანის თვისებები და მიმართებები, მისი ყოფიერების ფაქტორები გაცილებით ცვალებადი და დინამიკურია, ვიდრე ყველა სხვა არსებულის თვისებები, მიმართებები და ყოფიერების ფაქტორები. რა თქმა უნდა, ჩვენი ცოდნა ნივთების თვისებებსა და თავისებურებებზე, მათ კანონებზე იცვლება, მაგრამ თავად ეს თვისებები და თავისებურებები, თავად ეს

კანონები უცვლელია. მაგალითად, ადრე მიაჩნდათ, რომ ფიზიკური სხეულები განუყოფელი ნაწილაკებისაგან შედგება. ახლა ვიცით, რომ ეს არ არის ასე, მაგრამ ამავე დროს ჩვენ ვთვლით, რომ თავად ფიზიკური სხეულების აგებულებაში არაერთი ცვლილება არ მომხდარა — ისინი, ისევე როგორც დღეს, არც ძველად შესდგებოდნენ განუყოფელი ნაწილაკებისაგან. როცა მხედველობაში გვყავს ადამიანი, ვითარება სხვაგვარია: იცვლება და ვითარდება არა მარტო ჩვენი ცოდნა ადამიანისა, რამედ თავად ადამიანიც. ადამიანი იცვლის თვისებებსა და მიმართებებს, ყოფიერების წესს, იცვლებიან და ვითარდებიან ადამიანის ყოფიერების ფაქტორები. ანტიკური ეპოქის ადამიანი სხვაგვარი იყო, ვიდრე თანამედროვე ადამიანი, მისი მიმართება სამყაროსთან ჩვენისაგან განსხვავებული იყო, ის ჩვენგან განსხვავებული წესებით ცხოვრობდა. ადამიანის ბუნება, არსება, თვისებები არასოდეს არ არის საბოლოოდ განმტკიცებული და დასრულებული. ამ მხრივ ადამიანი მუდამ განვითარებასა და ქმნადობაშია. მარქსი აღნიშნავდა, რომ ადამიანის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება ახალ მოთხოვნილებებს წარმოშობს. ახალი მოთხოვნილებების გაჩენა ნიშნავს ახალი თვისებების, სამყაროსთან ახალი მიმართებების გაჩენას, ე. ი. ნიშნავს ადამიანის გამოვლენას ახალ განასერში, ახალი ადამიანის ქმნადობას. როცა ადამიანს უჭირს ეკონომიკურად, როცა ის მოკლებულია კომფორტს, საკმარისად ვერ იკმაყოფილებს ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, მის ინტერესებს შორის წამყვანი შეიძლება გახდეს მომხმარებლური ინტერესი. ასეთ პირობებში ადამიანი გვევლინება, როგორც „მომხმარებელი“. მაგრამ ეს როდია ადამიანის ჭეშმარიტი არსება. ამას ადამიანი გრძნობს მაშინ, როცა მას ეძლევა შესაძლებლობა საკმარისად დაიკმაყოფილოს თავისი ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები, შეიქმნას კომფორტი, შევიდეს „თავისუფლების სამეფოში“. მომხმარებლური ინტერესი ჰკარგავს თავის გაბატონებულ მდგომარეობას. თანდათან ადამიანი „მომხმარებლიდან“ გადაიქცევა შემოქმედად, რომელსაც უბიძგებს მოწოდება და არა გასაჭირი. ცხადია, ადამიანებში ინერციის ძალაც მოქმედებს და მას შემდეგ, რაც დაიკმაყოფილეს მომხმარებლური ინტერესი, მათ შეუძლიათ კვლავ ამ ინტერესის ტყვეობაში იმყოფებოდნენ. მაგრამ, საბოლოო ანგარიშით, ეს მაინც დროებითი მოვლენაა, ინერციის ეს ძალა დაუმარცხებელი როდია. მარქსის დებულების ჭეშმარიტება უეჭველია: გარკვეული მოთხოვნილებების

საქმარისი დაკმაყოფილების შედეგია ახალი თვისებების, სამყაროსთან ახალი მიმართებების გაჩენა.

რა თქმა უნდა, ადამიანს აქვს გარკვეული ზოგადი და უცვლელი თვისებები. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა: ჩვენ ხომ „ადამიანს“ ვუწოდებთ არა ყოველ არსებულს, არამედ არსებულთა მხოლოდ გარკვეული კლასის წარმომადგენლებს. არსებულთა გარკვეული კლასი კი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ზოგადი და უცვლელი თვისებებისა და ნიშნების საფუძველზე. მაგრამ ზოგადი და უცვლელი თვისებებისა და ნიშნების არსებობა არ ეწინააღმდეგება დებულებას ადამიანის თვისებების, ადამიანის ბუნების ცვალებადობის შესახებ.

ჩვენ ვახსენეთ ადამიანის „ინტერესები“ სწორედ „ინტერესის“ შეიძლება ჩავთვალოთ ადამიანის ნიშანდობლივ ზოგად თვისებად, იმ ნიშნად, რომელიც აერთიანებს ადამიანთა კლასს, გამოპყობს მათ არსებულთა დანარჩენი კლასებისაგან და, ამავე დროს, კი არ უარყოფს, არამედ ადასტურებს ადამიანის თვისებათა და არსების ცვალებადობას.

ადამიანი, ინერტულ-ინდიფერენტული ნივთისაგან განსხვავებით, ყოველთვის დაინტერესებულია (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) საკუთარი თავით და გარესამყაროთი. რას ნიშნავს „დაინტერესებულად ყოფნა“? საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი დაინტერესებულობა ნიშნავს იმას, რომ გრძნობდე არსებულთა უკმარობას და ისწრაფვოდე მისი გარდაქმნისაკენ — საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შეცვლისკენ. როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს რაიმეს ცოდნა, ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მაკლია ეს ცოდნა და ამიტომ ვესწრაფვი შევიძინო ის, როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს მეცნიერად გახდომა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მაკლია მეცნიერად ყოფნა და ვესწრაფვი. მივადწიო მას და ა. შ. მაშინაც კი როცა დაინტერესებული ვარ იმით, რომ დაერჩე იმავედ, რაც ვარ — ვთქვათ, მდიდარი ვარ და მდიდრადვე მსურს დაერჩე — მე ცვალებადობისაკენ ვისწრაფვი: ჩემი მდიდრად დარჩენა ხდება ჩემი ინტერესის საგანი. იმდენად, რამდენადაც ჩემი მდიდრად-ყოფნა არ არის საკმაოდ უზრუნველყოფილი და მე ვისწრაფვი უზრუნველყოფის. როცა დაინტერესებული ვართ იმაში, რომ ყველაფერი დარჩეს თავის ადგილზე, ჩვენ სინამდვილეში მივისწრაფვით იმისკენ, რომ „ყველაფერი არ დარჩეს თავის ადგილზე“, ე. ი. მივისწრაფვით იმისკენ, რომ „ყველაფრის თავის ძველ ადგილზე ყოფნა“ არაუზრუნველყოფილიდან უზრუნველყოფილი გაეხადოთ. მხოლოდ დაინტერესებულობის

საპირისპირო რამ — აბსოლუტური გულგრილობა — ტოვებს ყველაფერს ისე, როგორც ადრე იყო. რაიმეს ინტერესი ყოველთვის მოვლენათა სვლაში ცვლილების შეტანის ინტერესია.

ადამიანები არიან ხოლმე გულგრილები, მაგრამ არა ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით. მაგრამ რა ზომითაც ისინი გულგრილები არიან, იმ ზომით ემსგავსებიან უსულო სხეულებს და ამიტომ ნაკლებად არსებებად გამოიყურებიან. დაინტერესებულობა ადამიანის ნიშანდობლივი თვისებაა.

შეიძლება ითქვას, რომ ინტერესი საკმაოდ ასხვავებს ადამიანს ინდიფერენტული ნივთისაგან, მაგრამ ის არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ ადამიანი ცხოველისაგან გამოვეყოთ — მოთხოვნილებები ცხოველებსაც ზომ გააჩნიათ. ცხოველებს აქვთ მოთხოვნილებები, რომლებიც განსაზღვრავენ მათ მოქმედებას. მიუხედავად ამისა, მაინც სწორია აზრი, რომ დაინტერესებულობა ადამიანის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია.

ცხოველს აქვს მხოლოდ ელემენტარული ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები, რომელთა დაკმაყოფილების შემდეგ ის იგივე დონეზე რჩება. მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ცხოველში არ წარმოშობს ახალ მოთხოვნილებას. ადამიანი კი თავის ელემენტარულ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებსაც მრავალფეროვნებას ანიჭებს. მაგრამ — და ესაა მთავარი — ის არ იფარგლება ამ მოთხოვნილებებით, დაინტერესებულია საკუთარი თავით, როგორც თავისი ყოფიერების შემოქმედი არსებით, დაინტერესებულია საკუთარი ყოფიერებით, როგორც განუმეორებელ-პიროვნული ყოფიერებით, ან ამასთანავე ადამიანს აინტერესებს სხვათა ინტერესები, სხვებთან გაერთიანება, გარესამყაროს ლამაზი ფორმები. დაინტერესებულობის ყველა ამ ფორმაში ადამიანი მარად ავითარებს თავის თავს.

მაშ ასე, უსაზღვრო, მარად განვითარებადი დაინტერესებულობა, ე. ი. მუდმივი, უცვლელი მისწრაფება იმისკენ, რომ შეცვალოს საკუთარი თავი და გარესამყარო არის ადამიანის ერთ-ერთი ზოგადი და უცვლელი თვისება. ადამიანი არსებულებს შორის ყველაზე ცვალებადი არსებულაა. სხვადასხვა დროში, სხვადასხვა ეპოქაში ადამიანები განსხვავებული არიან, ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ერთ ეპოქაშიც — ყოველი ადამიანი, როგორც პიროვნება, სამყაროსადმი თავისი მიმართებების მთლიანობაში, განუმეორებელია.

ცხადია, რომ ამგვარი ცვალებადობისა და განსხვავებულობის გამო ადამიანები შემეცნების ყველაზე რთულ საგანს წარმოადგენენ.

კიდევ ერთი ვითარება გვარწმუნებს იმაში, რომ ადამიანი როგორც შემეცნების საგანი ძალზე რთულია: ფიზიკური ნივთებისა და ცხოველების მიმართ ვერასოდეს ვერ ვიტყვით ასე არ „უნდა“ მოქცეულიყვნენო. ადამიანის მიმართ კი ძალზე ხშირად ვმსჯელობთ სწორედ ამგვარად. ჩვენ ვამბობთ ხოლმე: „ის არ უნდა მოქცეულიყო ასე, ეს არ ეკადრება მას, ის სხვანაირად უნდა იქცეოდეს“ (მხედველობაში გვაქვს გამოთქმის ეთიკური აზრი). ადამიანის ქცევაში ჩვენ ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან ფაქტობრივსა და ჯერარსულს და ამით ვგულისხმობთ ადამიანის ყოფიერების თავისებურ ორფენოვნებას. ადამიანის ქცევაში ფაქტობრივი არ ემთხვევა ჯერარსულს. ადამიანის არსების „შემადგენლობაში“ ჯერარსიც შედის. მაშასადამე, ადამიანის არსება არ გამოვლინდება სავსებით ადეკვატურად ფაქტობრივ ქცევაში და ამიტომ ჩვენ ადამიანის კვლევისას არ გვაქვს უფლება შევიზღუდოთ მხოლოდ მისი ფაქტობრივი ქცევის აღწერით და ამ საფუძველზე შესაბამისი ბიპოთეზის აგებით. განვიხილოთ საკითხი უფრო დაწვრილებით.

რა არის „ჯერარსი“ ეთიკური აზრით? ჯერარსი — ეს ისაა, რაც არ არის და რისი არსებობაც არ არის გარანტირებული ნივთთა ბუნებრივი მსვლელობით, სამყაროს მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით. ჯერარსი არ არის წარსული ან აწმყო ფაქტი, ის არაა ამ უკანასკნელთა აუცილებლობით მოსალოდნელი შედეგი. ჯერარსი არ არის უბრალოდ აუცილებელი. გამოთქმები „ჯერ-არს“, „უნდა იყოს“ ზედმეტია იმის მიმართ, რაც მხოლოდ არის და არ შეიძლება არ იყოს, ანდა რაც უბრალოდ აუცილებელი იქნება და შეუძლებელია არ იყოს. ჯერარსი არის ის, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ან შეიძლება იყოს და ამავე დროს შეიძლებოდა არ ყოფილიყო და შეიძლება არ იყოს. მაგრამ გამოთქმებს „ჯერ-არს“, „უნდა იყოს“ ჩვენ ვასხვავებთ გამოთქმისაგან „შეიძლება იყოს“. ჯერარსი ასევე არ ემთხვევა შესაძლებელს. ჯერარსი არის არა უბრალოდ შესაძლებელი, არამედ შესაძლებელი, რომელიც მოთხოვნილია. საიდან მოდის ეს მოთხოვნა? ამ მოთხოვნის წყარო შეიძლება იყოს მეორე ადამიანი. მაგრამ თუ მოთხოვნას არა აქვს ამისაგან განსხვავებული საფუძველი, მაშინ გამოთქმები „ჯერ-არს“, „ასე უნდა იყოს“ ემთხვევა გამოთქმას „მას — მეორე ადამიანს — სურს, რომ ეს იყოს ასე“. მაგრამ ჩვენ ყოველთვის ვასხვავებთ ამ გამოთქმებს. ჯერარსი არ ემთხვევა მეორე ადამიანის სურვილს. ის



უფრო მეტია, ვიდრე მეორე ადამიანის მოთხოვნა. ჯერარსი, თუკი ჩვენ ნათლად ვწვდებით ამ გამოთქმას, არ შეიძლება ემთხვეოდეს მოთხოვნას, რომელიც მხოლოდ გარედან, მხოლოდ გარეგანი წყაროდან მოდის — თუნდაც ეს იყოს უმრავლესობის მოთხოვნა. არ შეიძლება გამოვრიცხოთ იმის შესაძლებლობა, რომ უმრავლესობაც შეიძლება დადგეს ყალბ გზაზე და მოიმოქმედებს რაიმე ეთიკურად გაუმართლებელს, ე. ი. ჯერარსის საპირისპიროს. მოთხოვნა, რომელიც მოდის გარედან და რომელსაც მე შინაგანად არ ვეთანხმები, არ განიცდება ჩემს მიერ როგორც ეთიკურად გამართლებული, როგორც ჭეშმარიტი ჯერარსი, განსხვავებული ბრძანებისაგან, დაძალებისაგან ანდა იურიდიული ხასიათის მოთხოვნისაგან. გამოთქმები „ასეა ნაბრძანები“, „ასეა დადგენილი“, „ასეა მიღებული“ არ ემთხვევა ეთიკურ გამოთქმებს „ჯერ-არს“, „ასე უნდა იყოს“. ჯერარსი, თუ ის გვესმის ეთიკური მნიშვნელობით, გულისხმობს პიროვნების შინაგან თანხმობას მოთხოვნასთან.

მეორე მხრივ, ჩვენ ვასხვავებთ გამოთქმებს: „მე მსურს“ და „მე უნდა“. რას ემყარება ეს განსხვავება, თუკი ჯერარსი ჩემ მიერ შინაგანად აღიარებული მოთხოვნაა? ამ კითხვაზე პასუხისას ჩვენ, უპირველესად ყოვლისა, უნდა გავერკვეთ პიროვნების თავისებურ სტრუქტურაში.

მე ვარ გარკვეულ ინტერესთა ერთობლიობა. ეს ინტერესები გარკვეულ მიმართებაში არიან ერთმანეთთან. ეს მიმართებები, ერთი მხრივ, იერარქიულია, მეორე მხრივ, ეს ინტერესები კონკურენციას უწევენ ერთმანეთს. ზოგი ინტერესი ფუნდამენტურია, ზოგი კი ზედაპირულია, ზოგი საფუძველში დევს და განმსაზღვრელია, ზოგი კი განსაზღვრულია, ზოგი ინტერესის დაკმაყოფილება სხვა ინტერესთა დაკმაყოფილებას უშლის ხელს და ა. შ. მთავარი ისაა, რომ ჩვენ ყოველთვის როდი ვერკვევით სავსებით ნათლად საკუთარ ინტერესთა ამ იერარქიასა და კონკურენციაში. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენი ფუნდამენტური, ძირითადი ინტერესები მუდამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ანონიმურად“ მოქმედებენ, ჩვენ ისინი აქტუალურად არა გვაქვს მიღებული მხედველობაში. ამიტომ, როცა მივდევთ ზედაპირულ ინტერესებს და მათ შესატყვის მიზნებს და ამით ვეწინააღმდეგებით საკუთარ თავს, ვეწინააღმდეგებით „ანონიმურად“ მოქმედ, მაგრამ შედარებით არსებით, სიღრმისეულ ინტერესებს, ვეწინააღმდეგებით საკუთარ არსებას, ჩვენ გარკვეული დროის მანძილზე ვერ ვამჩნევთ ამას

და ჩვენთვის შეუმჩნეველად შეგვიძლია „წაგებული“ დავრჩეთ, „წავა-  
გოთ“ ცხოვრება. „მე მსურს“ ჩავიდინო რაიმე, მაგრამ თურმე მე „არ  
უნდა“ ჩავიდინო ეს — „არ უნდა“, რამდენადაც ეს საქციელი ეწინააღ-  
მდეგება ჩემს სიღრმისეულ ინტერესს, ჩემს მოწოდებას. გამოთქმა „მე  
მსურს“ გამოხატავს ჩემში გარკვეული ინტერესის არსებობას, თანაც  
ისე, რომ ეს ინტერესი არ არის განხილული ჩემს ფუნდამენტურ-სიღ-  
რმისეულ ინტერესებთან კავშირში. გამოთქმებს „მე უნდა“, „ჯერ-არს“  
მხედველობაში აქვთ სწორედ ეს ფუნდამენტური ინტერესები, რომ-  
ლებიც გამოხატავენ ჩემს ღრმა მოწოდებას. ეს გამოთქმები ყველაფერს  
სწორედ ამ ინტერესებთან კავშირში განიხილავენ. ჯერარსი არის ჩე-  
მი სიღრმისეული ინტერესების შესაბამისი მოთხოვნა, ჩემი სურვილი  
კი რომელიმე ჩემი ინტერესისაგან გამომდინარეობს. შეიძლება ითქვას,  
რომ ჯერარსი არის ჩემი ფუნდამენტურ სიღრმისეული „სურვილი“ —  
თუ ამ უკანასკნელს გავიგებთ როგორც ჩემს სიღრმისეულ მოწოდებას.  
ამიტომ ჯერარსის ის მკაცრი და უპირობო დაპირისპირება სურვილ-  
თან, რომელიც ტრადიციის მიერაა მიღებული, მცდარად უნდა ჩაით-  
ვალოს.

როდესაც რაიმეს ეთიკური ჯერარსის ნიშანს მივაწერ, ამით მე  
მას წარმოვაჩენ, როგორც ჩემი ინტერესის კორელატს. ერთადერთი  
ნიშანი, რომელიც საშუალებას მომცემს განვასხვავო ეთიკური ჯე-  
რარსი, ასეთია: ჯერარსი უბრალოდ ნაბრძანებისაგან განსხვავდება  
მხოლოდ იმით, რომ ეს ჯერარსი წარმოჩნდება როგორც ჩემი საკუთა-  
რი ინტერესის კორელატი. მაგრამ ეს ინტერესი, მხოლოდ „სურვილი-  
საგან“ განსხვავებით, განიცდება, როგორც ჩემი ფუნდამენტურ-სიღ-  
რმისეული ინტერესი.

მაგრამ ეთიკურ ჯერარსს ჩვენ ყოველთვის მივაწერთ საყოველთაო  
მნიშვნელობას და ობიექტურობას, ობიექტურ ხასიათს და, საბოლოოდ,  
სწორედ ამით ვასხვავებთ ერთმანეთისაგან გამოთქმებს „მე მსურს“  
და „მე უნდა“. ეთიკური ჯერარსის ამ ობიექტური ხასიათის გათვალის-  
წინების გარეშე ჩვენ შეიძლება მოგვეძალოს სუბიექტივიზმი, რო-  
გორც ეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ხდება. ყველაფერი, რაც ითქვა  
ეთიკური ჯერარსის თაობაზე, ამ უკანასკნელის ობიექტურ ხასიათს  
უნდა შეუთავსდეს. ჩვეულებრივი სურვილისაგან განსხვავებით, მე  
განვიცდი ჯერარსს, როგორც მოთხოვნას, რომელიც მეხება არა მარ-  
ტო მე, არამედ ეხება ყველას. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ



ჯერარსი არის გარედან მომდინარე მოთხოვნა და ის არ პოულობს თანხმობას ჩემში? ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ჩემს მიერ ჯერარსად აღიარებული ვითარება არ არის წარმოჩენილი ჩემ მიერ როგორც საკუთარი ინტერესის კორელატი? არა სულაც არ ნიშნავს. ეთიკურ ჯერარსს ჩვენ ნათლად ვასხვავებთ ნაბრძანებისა ან იძულებისაგან, ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ეს ჯერარსი შესაატყვისება ჩვენს შინაგან ინტერესს.

ეთიკური ჯერარსის ობიექტური ხასიათი ნიშნავს იმას, რომ ის შეესატყვისება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას. ჩემ მიერ მისი შინაგანად-თავისუფალი აღიარება კი ნიშნავს იმას, რომ ის ამავე დროს შეესატყვისება ჩემი პიროვნული ყოფიერების სიღრმისეულ ინტერესს. ადამიანის ეთიკურობა პიროვნულისა და უნივერსალურ-ობიექტურის დაკავშირების ფუნდამენტურ შესაძლებლობას ეყრდნობა.

საქმე ისაა, რომ ჩემში აღმოჩენილი ფუნდამენტური ინტერესი შეიძლება იყოს ყოფიერების რაღაც უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენციის გამოხატულება ახალ დონეზე და ამავე დროს განიცდებოდეს ჩემ მიერ როგორც ასეთი. ჩემი ფუნდამენტური დაინტერესება ცვლილებებით, ახალი ფორმების ქმნით, ყოფიერების საკუთარი განუმეორებელ-ინდივიდუალური სახის არჩევით და, ამავე დროს, სხვა ადამიანებთან, კაცობრიობასთან გაერთიანებით შეიძლება გავიგოთ როგორც მთელი სინამდვილის უნივერსალური ტენდენციის გამოხატულება ახალ დონეზე. ეს არის უნივერსალური ტენდენცია თვითმოძრაობისა, „მარტივიდან რთულისაკენ“. ინდიფერენტული, დაუნაწევრებული მთლიანობიდან დიფერენცირებული, დანაწევრებული მთლიანობისაკენ მოძრაობისა და ა. შ. მოთხოვნა: „იყავი ის, რაც ხარ თავად შენ და ამავე დროს იყავი ერთიანობაში სხვებთან, საზოგადოებასთან, კაცობრიობასთან“ შეიძლება გავიგოთ როგორც მოთხოვნა, რომელიც გამომდინარეობს ჩემი შინაგანი ინტერესიდან და, ამავე დროს, ყოფიერების უნივერსალური ტენდენციიდან, რაც საზოგადოების ობიექტურად მნიშვნულად ინტერესებში პოულობს გამოხატვას. ეთიკური ჯერარსი არის მოთხოვნა, რომელიც გამომდინარეობს საზოგადოების ინტერესებიდან და ასევე შესატყვისება ადამიანის, როგორც პიროვნების შინაგან მოწოდებას.

ჩვენ ვილაპარაკეთ იმაზე, რომ შემეცნების საგანთა შორის ყველაზე რთული ადამიანია. ამის საბუთად მივუთითეთ იმაზე, რომ ადამიანს



აქვს შინაგანი სწრაფვა ცვალებადობისაკენ. ახლა ირკვევა, რომ ეს სწრაფვა, ეს მიდრეკილება მთელ სინამდვილეს ახასიათებს და ამიტომ ვერ იქნება ადამიანის განმასხვავებელი ნიშანი, მაშასადამე, ვერ იქნება ადამიანის, როგორც შემეცნების საგნის, განსაკუთრებული სირთულის მარჩენებელი.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ სინამდვილე სხვადასხვა ფენებისაგან შედგება და ყოფიერების აქ აღნიშნული უნივერსალური ტენდენცია ამ განსხვავებულ ფენებში ერთი ძალით არ ელინდება: არაორგანულ ბუნებაში ის შეკავებულია და არ ამჟღავნებს თავის თავს — თუ კი სინამდვილის ამ ფენას სხვა ფენებისაგან, განსაკუთრებით კი ადამიანის ყოფიერებისაგან განყენებული სახით განვიხილავთ, არაორგანული ბუნება, განხილული განყენებულად, ყველა თავის მონაკვეთში ამჟღავნებს თავს როგორც უპირატესად ინერტული და ინდიფერენტული.

აღნიშნული ტენდენცია მასში მხოლოდ ორგანული ბუნების წარმოშობის ისტორიის მასშტაბში მჟღავნდება. პრაქტიკულ მოქმედებაში არაორგანული ბუნების ისტორიის მცირე მონაკვეთი გვეძლევა, აქ ამ ტენდენციის ძალა არ ჩანს და ამიტომ ის შეიძლება იგნორირებული იყოს. ამის შესაბამისად მეცნიერებები არაორგანული ბუნების შესახებ ამ უკანასკნელს განიხილავენ როგორც ინერტულს და ინდიფერენტულს, თვითმოძრაობას მოკლებულს.

ორგანული ბუნება, ე. ი. მცენარეთა და ცხოველთა სამყარო, რა თქმა უნდა, უფრო დიდი ზომით ამჟღავნებენ მიდრეკილებას თვითმოძრაობისა და ცვლილებებისაკენ. მაგრამ ადამიანის ყოფიერებასთან შედარებით ამ სფეროშიც ეს მიდრეკილება შეკავებული და შემოსაზღვრულია. მიდრეკილება თვითმოძრაობისაკენ, თვისებათა და მიმართებათა ცვლილებებისაკენ სრული ძალით მჟღავნდება ადამიანის ყოფიერების დონეზე. აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს მიდრეკილება, როგორც სინამდვილის უნივერსალური ტენდენცია, მჟღავნდება მხოლოდ მაშინ, როცა სამყაროს ვიხილავთ როგორც მთელს, „შემოდან“, ადამიანის ყოფიერების პოზიციიდან. ამ აზრით, ადამიანის ყოფიერება გვაძლევს სინამდვილის ქვედა ფენათა შინაგანი მიმართულობის გაგების ვასალებს, მსგავსად მარქსის მიერ აღნიშნული ვითარებისა: „ადამიანის ანატომია შაიმუნის ანატომიის ვასალებია“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ე. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1959, გვ. 68.

თუმცა, მგონი, ძალზე შორს წავედით. ჩვენი ამოცანა უფრო მოკრძალებული იყო: ჩვენ გვსურდა გვეჩვენებინა განსაკუთრებული სირთულე ადამიანისა, როგორც შემეცნების საგნისა. ადამიანი გაცილებით მეტად იცვლის თავის თვისებებსა და მიმართებებს, ვიდრე ყველა სხვა არსებული. ადამიანი რთულია იმ აზრითაც, რომ მას შეუძლია გადაუხვიოს თავის საკუთარ არსებას, თავისი ყოფიერების „კანონს“: მისი მამოძრავებელი ფუნდამენტურ-სიღრმისეული ინტერესი შეიძლება რეალიზებული იყოს მხოლოდ კონკრეტულ ინტერესთა სიმრავლით, რომლებიც ფარავენ ამ ინტერესს, ზოგჯერ იძენენ ზედმეტ დამოუკიდებლობას და უბიძგებენ ადამიანს მისი თავდაპირველი ინტერესის — როგორც მისი ყოფიერების „კანონის“ — საპირისპირო მიმართულებით.

ადამიანის თვისებათა და მიმართებათა ამგვარი ცვალებადობის გამო, ადამიანის არსებიდან, „კანონიდან“ ადამიანისავე ფაქტობრივი ყოფიერების ამგვარი გადახვევების გამო, ჩვენ, ადამიანის ყოფიერების კვლევისას, არ შეიძლება ძირითადად სტატისტიკური მეთოდებით შემოვისაზღვროთ — როგორც ხდება ეს ბუნებისმეცნიერებებში. სტატისტიკური მეთოდებით ჩვენ ვაფიქსირებთ ადამიანთა ფაქტობრივად განმეორებად, გავრცელებულ ქცევებს. მაგრამ ჯერარსული არ ემთხვევა განმეორებადსა და გავრცელებულს. იმისათვის, რომ გამოვავლინოთ ჯერარსული, არ უნდა შემოვისაზღვროთ მხოლოდ ფაქტობრივი ქცევების აღრიცხვით და ჰიპოთეზების აგებით. ჯერარსულის გამოვლენისათვის, უპირველესად ყოვლისა, საჭიროა განმარტება, ფაქტობრივ ქცევათა განმმარტებელი ანალიზი. ადამიანური მოვლენების სფეროში გამოყენებული სტატისტიკური მეთოდი გულისხმობს ადამიანთა გამოკითხვას, ცნობების მიღებას მათი ინტერესების, მისწრაფებების, მიდრეკილებების შესახებ. მაგრამ სპეციალური განმმარტებელი თვითანალიზისა და ასევე სხვა ადამიანთა ქცევების განმმარტებელი ანალიზის გარეშე ადამიანები თავად ცუდად ერკვევიან თავის საკუთარ ინტერესებში, მისწრაფებებსა და მიდრეკილებებში. თუ კი ის, ვინც იძლევა პასუხს, წინასწარ აწარმოებს განმმარტებელ თვით-ანალიზს, ანდა ის, ვინც იძლევა კითხვას, გამოკითხვის შემდეგ მიმართავს განმმარტებელ ანალიზს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ადამიანის ყოფიერების შესწავლა ძირითადად არ შემოიფარგლება სტატისტიკური მეთოდებით. ყოველივე ამას შეიძლება დაემატოს ასეთი დეტალი: ადამიანის თვითშემეცნება რთულდება და მწელდება იმიტომ, რომ იგი გარ-

კვეულწილად მიდრეკილია საკუთარი თავის მოტყუებისაკენ: ადამიანებს ყოველთვის როდი სურთ იცოდნენ სრული სიმართლე თავის თავზე, ერკვეოდნენ საკუთარი ყოფიერების ტენდენციებსა და შესაძლებლობებში. ადამიანები ზოგჯერ გაურბიან სიმართლეს. ისინი ცდილობენ არსებობის გამართლებას, შემსუბუქებას, თავისი ყოფიერების საყრდენის გამოძენას და ამიტომ ქმნიან და ეძლევიან ილუზიებს საკუთარ თავზე. ადამიანი ხშირად ატყუებს თავის თავს იმისთვის, რომ გაამართლოს და ასატანი გახადოს საკუთარი ყოფიერება. კლასობრივ საზოგადოებაში ეს ვითარება თავისებურად ვლინდება რეაქციული კლასის იდეოლოგიის კლასობრივი შეზღუდულობის ფორმაში. ამის შესახებ ლაპარაკობდა მარქსი. ცხადია, ადამიანს ძალუძს გადალახოს თავისმოტყუების ეს მიდრეკილება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს მიდრეკილება მუდამაა ადამიანში. ადამიანს, ადამიანის პატიოსნებას, მის პატიოსან თვითცნობიერებას მუდამ უხდება ამ ბაზიერის დაძლევა.

როგორია თავისმოტყუების ამ მიდრეკილების შინაგანი წყარო? კლასობრივ საზოგადოებაში არსებული კლასობრივი ბრძოლის პირობებში ეს წყარო არის რეაქციული კლასის ტენდენცია გაამართლოს საკუთარი ეკონომიკურ-კლასობრივი მდგომარეობა, პიროვნულ ასპექტში ყალბი თავისგამართლების ტენდენცია სხვადასხვაგვარად ვლინდება. როგორც ითქვა, ადამიანი განსხვავებული ინტერესების ერთობლიობაა. ამ ინტერესთაგან ზოგი ფუნდამენტურია, ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა და მათი რეალიზაცია ბედნიერების საწინდარია. ზოგი კი ნაკლებ ფუნდამენტურია, ნაწარმოებია, ზედაპირულია. მიუხედავად ამისა, ამ უკანასკნელთ შეუძლიათ გადამეტებულად დამოუკიდებელი ძალა შეიძინონ და ხელი შეუშალონ ძირითადი ინტერესების რეალიზაციას (ფუნდამენტურია, მაგალითად, ობიექტურ ღირებულებათა შექმნის ინტერესი, ზედაპირული ინტერესი კი შეიძლება ვუწოდოთ, მაგალითად, მატერიალურ კეთილდღეობაზე ზრუნვას).

ფუნდამენტური ინტერესების განსორციელებას ჭეშმარიტი ბედნიერება მოაქვს, მაგრამ მათი რეალიზაციის სიძნელე, ზედაპირული ინტერესების დამოუკიდებელი ძალის გადალახვის სიძნელე ბადებს სწორედ მიდრეკილებას გაიოლებისკენ, თავისი თავის რეალიზაციისა და ბედნიერების აღვილი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „იაფი“ გზების ძიებისაკენ. თავის მოტყუების მიდრეკილებაში ვლინდება სწორედ ეს მიდრეკილება გაიოლებისა და „გაიაფებისაკენ“. რადგან ჩვენ ვემორჩილებით ზედაპირული ინტერესების ძალას და ფუნდამენტური ინტერე-

სები განუხორციელებელი რჩება, ჩვენ გვაწუხებს არასრულფასოვნებისა და უკმარობის გრძნობა. ამ შემაწუხებელი გრძნობის ჩასახშობად ჩვენ ისე ვიქცევით, ვითომც ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ ინტერესებს ვახორციელებდეთ. სხვებსაც და საკუთარ თავსაც ჩვენს ზედაპირულსა და უმნიშვნელო არსებობას ისე ვაჩვენებთ, თითქოს ის ფუნდამენტური და მნიშვნელოვანი ყოფიერება იყოს: ამ მიზნის მიღწევისათვის ვიყენებთ „გამორჩეულ“ ქუდს, სქელ პორტფელს, საიდუმლოებით სავსე წვერს, „მძიმე“ მანერებსა და სიარულს, მოღუშულ გამომეტყველებას, ხმის სოლიდურ ტემბრს და ბოლოს, სხვადასხვაგვარ გამოწვავებებს ჩვენი საკუთარი პერსონის განსაკუთრებულ, „პროვიდენციალურ“ წარმომავლობაზე, ყოფიერების უმაღლეს ინსტანციებთან უშუალო კონტაქტებზე, მონაგონებს ამ უმაღლეს ინსტანციებზე, ადამიანის დანიშნულებაზე, ადამიანის ყოფიერების არსებაზე. თავის მოტყუების „პროცედურა“ მთავრდება იმით, რომ ჩვენ ვქმნით ადამიანის კონცეფციას, რომელიც სავსებით ყალბია, მაგრამ გამოდგება ჩვენი ყოფიერების გასამართლებლად; რაც უფრო მეტად ვგრძნობთ ჩვენ არასრულფასოვნებას, მით უფრო მეტად ვზრუნავთ ჩვენ „ფუნდამენტურ“ გარეგნობაზე, უფრო მეტად ვიგონებთ ფანტასტიკურ კონცეფციებს ადამიანის დანიშნულებასა და არსებაზე.

თავის მოტყუება ძალზე რთული და სავსებით თავისებური ფენომენია: საკუთარ თავში ჩვენთვის არასასიამოვნო რაიმეს ვხედავთ, საკუთარ თავზე ვიციტ რაღაც არასასიამოვნო, მაგრამ ეს საიდუმლო საკუთარ თავსაც კი არ გვსურს გავუმხილოთ, არ გვსურს, რაიმე ვიცოდეთ ამ საიდუმლოზე, ჩვენ თითქოსდა თვალს ვარიდებთ მას, ისე ვიქცევით, თითქოს ის შეუმჩნეველია ჩვენთვის. მაგრამ რამდენადაც ეს არასასიამოვნო ობიექტი თავად ჩვენ ვართ, ცხადია, შეუძლებელია, მას მთლად ავარიდოთ თავი, შეუძლებელია ის სავსებით შეუმჩნეველი დარჩეს. ჩვენ ჩვენთვისვე თითქოსდა ნიღაბს ვიკეთებთ, ვიცვლით სახეს, ვლამაზდებით. მაგრამ რამდენადაც ყოველივე ამას თავად ჩვენ ვაკეთებთ, შეუძლებელია ეს მოქმედება ჩვენთვის სავსებით შეუმჩნეველი დარჩეს. ჩვენ, „ქიმიური“ ლამაზმანის მსგავსად, ვტკბებით ჩვენი ნიღბით. ჩვენ სულ ფრთხილად ვიქცევით, მოუსვენარ მდგომარეობაში ვართ, როგორც ეს ლამაზმანი, რომელსაც ეშინია, ვთქვათ, იმისა, რომ თვალზე უნებლიეთ მომდგარმა ცრემლებმა წამწამებზე საღებავი არ ჩამორეცხოს. ეს მდგომარეობა გავცემს ხოლმე: ვიციტ, რომ სახეზე გვაქვს ნიღაბი, რომელიც, თუ ფრთხილად არ მოვიქცევით,



შეიძლება აგვეხადოს. თუ ყურადღებით დაეაკვირდებით გარემოს, რომელიც ვცხოვრობთ, ადვილად გამოვიცნობთ ამგვარ თავისმოტყუებას. გაგახსენებთ ტიპურ შემთხვევებს.

აი, მაგალითად, სხედან ჩვენი ახლო ნაცნობები და გატაცებით საუბრობენ. საუბარი ეხება ერთ თემას — „სისხლით არისტოკრატთა“ ეჭვსგარეშე უპირატესობას, „ცისფერისისხლიან“ თავადაზნაურული წარმოშობის ადამიანთა აღმატებულობას. ბჭობენ იმაზე, რომ მხოლოდ ამ ადამიანებს ძალუძთ შექმნან ღირებულებები, რომ მხოლოდ მათში უნდა დაინახოთ ერის დიდება და ა. შ. ამტკიცებენ, რომ ადამიანის თვისებები მთლიანად წარმოშობაზეა, სისხლზეა დამოკიდებული, რომ ეს ასე იყო, ასე არის და ასე იქნება, აქ არაფერი შეიცვლება. ისინი ფიქრობენ ასე, თუმცა კაცობრიობის თანამედროვე ცხოვრების ყველასათვის კარგად ცნობილი ფაქტები სრულიადაც არ ადასტურებენ ამგვარ მოსაზრებებს: თუ გადაეაელებთ თვალს თანამედროვეობის კულტურის მოღვაწეთა, ღირებულებების შემქმნელთა „სიას“, ცხადია, აღმოჩნდება, რომ ღირებულებები „ცისფერი სისხლის“ უეჭველი უპირატესობისა და უცვლელი თვისებების შესახებ ძალზე საეჭვოა და საფუძველს მოკლებულია. რა დაემართათ ჩვენს ნაცნობებს? ნუთუ ისინი ვერ ხედავენ სავსებით ნათელ ფაქტებს, ნუთუ ისინი მოკლებული არიან ლოგიკური აზროვნების ელემენტარულ უნარს? ჩვენ ხომ მშვენივრად გვახსოვს, რომ სხვა შემთხვევებში ისინი სავსებით სწორად ამჩნევენ და აფასებდნენ ფაქტებს, ლოგიკურად მსჯელობდნენ. მათი ერთი შეხედვით გაუგებარი უუნარობა აიხსნება იმით, რომ, ჯერ ერთი, ისინი ყოფილი არისტოკრატიული ფენის წარმომადგენლები არიან და, მეორე, მათ არ აქმაყოფილებთ „უბრალო მოკვდავებად“ ყოფნა, თუმცა სინამდვილეში სწორედ ასეთები არიან, მათ სურთ იყვნენ გამორჩეულნი, მაგრამ ამას ვერ ახერხებენ. და აი, სწორედ ამიტომ ისინი თხზავენ მითებს მათი არსებობის აღმატებულობის რაღაც საფუძველსა და წყაროზე — „ცისფერი სისხლის“ უცვლელ თვისებებზე. ამავე დროს ისინი, როგორც ინტელექტუალურად სავსებით ნორმალური ადამიანები, შეუძლებელია ვერ ხედავდნენ გამორჩეულობის ამგვარი საფუძვლის მცდარობას. ისინი, ცხადია, ხედავენ ამას, მაგრამ არ სურთ დაინახონ და რადგან არ სურთ, ამიტომ „ცოტათი“ ვერც ხედავენ. სხვათა შორის სულიერი განცდების ამგვარ კონფლიქტურ ვითარებას ადასტურებს მათი საუბრის თავისებური ტონი: ის ზომამზე მეტად დარწმუნებულია, კატეგორიულია, ვერ იტანს შეპასუხებას, აცხადებს პრეტენ-

ზიას აზრის სრულ სინათლესა და ჭეშმარიტებაზე და ამავე დროს ნერ-  
ეულია, შემოფოთებულია, ე. ი. მომლოდინეა იმ შეპასუხებისა, რომელ-  
საც ძნელია გაუძლო. დიას, რა თქმა უნდა, ჩვენი ნაცნობები გრძნობენ  
შეპასუხებათა ძალას, იმ შეპასუხებებისა, რომლებიც, კაცმა რომ  
თქვას, თავად მათი აზროვნების სიღრმეშიცაა ჩამალული.

ანდა გავიხსენოთ ჩვენი სხვა ნაცნობები, გავიხსენოთ, როგორ  
ისხდნენ ოთახში და ასევე გატაცებით საუბრობდნენ, თუმცა თემა რამ-  
დენადმე სხვა იყო—ჩვენი ერის უეჭველი უპირატესობა ყველა სხვა ერის  
მიმართ. მოსაუბრეებს მოჰყავდათ ფაქტები, მაგრამ ცალმხრივ დამა-  
ხინჯებული სახით, ზოგჯერ ფაქტებს თავიდან ბოლომდე გამონაგო-  
ნით ცვლიდნენ: მოჰყავდათ საბუთები, რომლებიც სავსებით მოკლებუ-  
ლი იყო დასაბუთების ძალას, ე. ი. სავსებით აშკარა სოფისტიკას მი-  
მართავდნენ.

ამათ რაღა დაემართათ, ნუთუ არ ძალუძთ დაინახონ სავსებით  
აშკარა ფაქტები, არ ძალუძთ მსჯელობაში ელემენტარული ლოგიკა  
მოიხმარონ? რა თქმა უნდა, შეუძლიათ, მაგრამ მათ მოქმედებას ამ შემ-  
თხვევაში თავისი მიზეზი აქვს. ჩვენ გვახსენდება, რომ ისინი, ცოცა არ  
იყოს, ზარმატები და უქნარები არიან, ამავე დროს პრეტენზიულებიც.  
მათ არ სურთ, „უბრალო მოკვდავები“ იყვნენ, სურთ იყვნენ გამორ-  
ჩეულნი, განსაკუთრებულები, და აი, ისინი თვალს არიდებენ აშკარა  
ფაქტებს, ელემენტარულ ლოგიკას და ლამაზი სიწმირის ტყვეობაში  
არიან: მათ, როგორც გამორჩეული ერის წარმომადგენლებს, საკმაო  
ღირებულება ენიჭებათ, ისინი თავად იქცევიან განსაკუთრებულ და გა-  
მორჩეულ ადამიანებად ყოველგვარი შრომა-გარჯისა და შემოქმედე-  
ბითი საქმიანობის გარეშე, ისინი, თურმე, იმსახურებენ პატივისცემას  
უკვე იმიტომ, რომ ასეთი მაღალღირებული ერის შვილები არიან.

ჩვენ ვეყავს ისეთი ნაცნობებიც, რომლებსაც უყვართ ჩვენთან სა-  
უბარი პირად ურთიერთობაზე... ღმერთთან. ჩვეულებრივად ისინი  
ისეთი დარწმუნებული და ფამილარული ტონით ლაპარაკობენ, რომ  
იფიქრებთ, ახლახან დაბრუნდნენ ზესთასოფლის მეუფესთან შეხვედრი-  
დან, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, ახლახან ელაპარაკენ მას ტელეფონი-  
თო. მათ არ აწუხებთ არავითარ ეჭვი, არა აქვთ სინდისის ქენჯნა ჩა-  
დენილი ცოდვებისათვის. ცოდვები კი აქვთ: ერთმა სახარებასთან შე-  
უსაბამო, სავსებით „მიწიერი“ კარიერის კეთების გზაზე წარმატებას  
მიადწია, თანაც, როგორც ამბობენ, სახარებასთან შეუთავსებელი გზე-

ბითა და საშუალებებით. მეორე, როგორც ცნობილი გახდა, ცოლთან გაყრას და ბავშვების მიტოვებას აპირებს მხოლოდ იმიტომ, რომ შეუყვარდა სხვა ქალი — მიმზიდველი და ნორჩი, მაგრამ გაყრა კარიერას ემუქრება. ამიტომ ჩვენი ნაცნობი საგონებელშია ჩავარდნილი, ვერ იღებს გადაწყვეტილებას და დროებით საშუალებებს მიმართავს: დრო და დრო შეიღების თვალწინ მიბეგვავს ხოლმე თავის ცოლს. ყველაფერი ეს ალბათ გასაგები იქნება, თუ საქმეს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შევხედეთ, მაგრამ აქ ლაპარაკია ადამიანზე, რომელიც თურმე პირადად იცნობს ღმერთს, ყველაფერში მისდევს ღმერთის მცნებებს! ნუთუ მისმა საქციელმა არ დაიმსახურა ღმერთის რაიმე შენიშვნა და არ მიაყენა ჩრდილი ღმერთთან მის მეგობრულ ურთიერთობას?!

შესამე კი... ისიც ნაკლებ ჰგავს იესო ქრისტეს ერთგულ მოწაფეს.

სახარებისაგან გადახვევა სავსებით ცხადია. მაგრამ ჩვენი ძვირფასი ნაცნობები კვლავ გვახსენებენ იმ მშვიდობიან და უკონფლიქტო საუბარს, რომელიც მათ ჰქონდათ ღმერთთან. წმინდა წიგნების თავისი ახლებური, ორიგინალური გაგება მაინც მოეცათ! ნუთუ ისინი ვერ ხედავენ ამ ცხადზე უცხადეს შეუსაბამობებს, ნუთუ არ ახსოვთ, რომ ღმერთი არ დათანხმებულა შეხვედროდა მათ და რომ ღმერთთან ტელეფონით საუბარიც არ შემდგარა? ამ ადამიანებს სომ ასეთი მახვილი თვალი და მშვენიერი მეხსიერება აქვთ, რომ კარიერის რთულ კბეებზე ასვლისას ისინი მშვენივრად ამჩნევენ და იმახსოვრებდნენ კოლეგების მიერ დაგებულ ხაფანგებს!

ცხადია, ისინი ხედავენ ყველაფერს, მაგრამ არ სურთ ყველაფრის დანახვა და რადგან ეს არ სურთ, თვალს ხუჭავენ და წარმოისახავენ, რომ სრულიად განსაკუთრებულები არიან — ჩვენ დროში ცოტა ვინმე თუ ხედავს ღმერთს, მათ კი ეს ძალუძთ. ყველა დანარჩენი ჩვეულებრივად ცხოვრობს, ისინი კი ღვთის რჩეულნი არიან და ა. შ.

თავისი თავის მოტყუებისას ადამიანები ერთმანეთს საჭიროებენ — ამ ასპარეზზე ძნელია მარტოსულობა. თავისი თავის მომტყუებლები „კორპორაციებში“ ერთიანდებიან და საგანგებო სალონებსაც კი აარსებენ. ჩვენ მოვიხდა სტუმრობა ამგვარ სალონში. „თქვენ გენიოსი ხართ!“ — შესძახა ერთმა მეორეს იმის იმედით, რომ პასუხად ასეთივე შეძახილს მიიღებდა. მათ გაეგებათ ყველაფერი, ისინი საუბრობენ ყველაფერზე, თანაც ისე, რომ წამდაუწუმ აგონებენ ერთმანეთს იმას, თუ როგორი გამორჩეული, როგორი განათლებული, ჰკვიანები, დახვეწილები არიან. საუბრობენ გამართულად, ეჭვი არ შეაქვთ თავის

არც ერთ სიტყვაში. ისინი, მგონი, დოსტოევსკისა და მისი პრობლემების თაობაზეც ენის წაუბორძივებლად, შეუფერხებლად მუსაიფობენ. ჩვენ გვახსენდება, რომ მათთან არავითარ უხერხულობას არ ვგრძნობდით — ყველა დაეჭვებულ სულს შეეძლო ეპოვა რბილი სავარძელი. თვალს აღიზიანებდა მხოლოდ საღონური თავის თავში შეყვარებულობის ლაფი, რომელიც ფარავდა... შეწუხებას უსიამოვნო სიმართლის გამო — მაინც სიმართლედ რომ რჩება.

რაც უფრო ეჭვიანია ადამიანი, მით უფრო მიდრეკილია თავის მოტყუებისაკენ. თავის მომტყუებლებს კი ძალზე არ უყვართ მხილება. ცნობილია, რომ მელოდრამატულ ფილმებს, ე. ი. ისეთ ფილმებს, რომლებშიც ეთიკური სიმაღლე იოლ ამოცანადაა წარმოდგენილი, ყველაზე გატაცებით უყურებენ ბურჟუები, მეშჩანები — ფარული დამნაშავენი. მამხილებელი „ძნელი ფილმებით“ აღშფოთებულ მაყურებელთა შორისაც სწორედ ამ ბურჟუებს იპოვით. არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ, ვთქვათ, რომელიმე სუტენიორი უცებ აღშფოთებას გამოთქვამს ანტონიონის ან ფელინის ფილმების მისამართით: ნახეთ, ცილს გვწამებენ ადამიანებს, განა ჩვენ ასე ცუდები ვართო. ასევე არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ ეს სუტენიორი პრესის ფურცლებზე მოათავსებს თავის აღშფოთებულ წერილს და რომის პაპთან ერთად მოითხოვს ამგვარი „ცილისმწამებლური“ ხელოვნების აკრძალვას, მაშინ, როცა ეს „ცილისმწამებელი-მსჯავრდებულნი“ — ფელინი, ანტონიონი, მათი ლიტერატურული მამა, „საბრალო“ ფრანც კაფკა — ყოველ შემთხვევაში, სუტენიორები მაინც არ ყოფილან.

ღიას, თუ ყურადღებით დაუაკვირდებით ადამიანებს, ჩვენ აღვილად შევამჩნევთ მათ მიდრეკილებას თავის მოტყუებისაკენ. თუკი საკუთარ სულში ჩავისედავთ, უშუალოდ ვიგრძნობთ თავის მოტყუების, საკუთარი თავისათვის სასარგებლო ტყუილის თქმის ცდუნებას და მასთან სასტიკი ბრძოლა მოგვიხდება.

მიდრეკილება თავის მოტყუებისკენ ადამიანის ერთ-ერთი ძალზე დამახასიათებელი სისუსტეა. ეს სისუსტე არ უნდა მივიჩნიოთ რაღაც უვნებელ და სასაცილო მოვლენად, თუმცა ის ზოგჯერ ასეთად გამოიყურება. შეიძლება ვთქვათ ყოველგვარი გადამეტების გარეშე, რომ თავის მოტყუება, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანში მოცემული ბოროტი საწყისის ძირითადი იარაღია. როგორც ვთქვით, სოციალურ სფეროში თავის მოტყუება წარმოდგება როგორც რეაქციული კლასის





ყალბი იდეოლოგია და ამ კლასის დანაშაულებრივი მიზნების იარაღად მაგრამ თავის მოტყუება საკმაოდ მავნეა პიროვნებათა ურთიერთობების სფეროშიც.

იმისათვის, რომ ადამიანი შეძლოს დანაშაულის ჩადენა, მან უნდა მოიმარაგოს შესაბამისი საშუალებები: იშოვოს რევოლვერი, ანდა, გამოძებნოს ყალბი საბუთები, რომლებიც საკმარისი იქნება ეფექტური დაბეზლებისათვის და ა. შ. ამავე დროს, ის უნდა შეეცადოს, რომ ეს რევოლვერიცა და დაბეზლებაც არავინ შეამჩნიოს: მისი სახე უმანკო უნდა დარჩეს. მაგრამ ის, უპირველესად ყოვლისა, საჭიროებს იმას, რომ საკუთარი სინდისისათვის დარჩეს შეუმჩნეველი, ე. ი. მან საკუთარ სინდისს „ბნელი საქმე“ ყალბად გაშუქებული უნდა მიაწოდოს: ამგვარად გაშუქებული „ბნელი საქმე“ გამოიყურება როგორც ობიექტურად გამართლებული, როგორც კეთილი წამოწყება.

სინდისი, ყოველივეს მიუხედავად, ყოველ ჩვენთაგანშია და გარდაუვალად მოითხოვს ობიექტურად ღირებულ, ე. ი. კეთილ საქციელს. თუ სინდისი არ მოტყუვდა, არ დაბრმავდა ყალბი შუქით, მას ძალუძს ჩაშალოს ნებისმიერი დანაშაულებრივი საქმე. დანაშაულის ჩადენისათვის ადამიანი რაღაც ზომით ყოველთვის საჭიროებს საკუთარი სინდისის ნეიტრალიზაციას თავის მოტყუების საშუალებით. ეს მოტყუება თავისებური ვიზაა დანაშაულის სამყაროში შესასვლელად. მაგრამ ჩვენ, მგონი, კვლავ შორს წავედით. ჩვენ გვსურდა აღგვენიშნა მხოლოდ ადამიანის შემეცნების დამატებითი სიძნელეები, ის ბარიერი, რომელიც თავის მოტყუებისკენ მიდრეკილებაში ვლინდება. აქ კვლავ შეგვიძლია გავისწავლოთ სტატისტიკურ მეთოდთა უკმარობა ადამიანის ყოფიერების კვლევისას; თქვენ გამოკითხავთ ადამიანებს იმის იმედით, რომ პასუხები მოგცემენ სწორ ცნებებს მათ შესახებ. მაგრამ მოპასუხენი ატყუებენ საკუთარ თავს და მით უმეტეს მოგატყუებენ თქვენ — არ გეტყვიან სრულ სიმართლეს საკუთარ თავზე. ჩვენ იძულებული ვხდებით ვეცხოვროთ მნელი საქმე — განვმარტოთ ყალბი და ნახევრად ყალბი პასუხები.

ჩვენ ვისაუბრეთ ადამიანის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ ადამიანის ბუნების ცვალებადობასა და განვითარებადობაზე, ჯერარსზე, როგორც ადამიანის ყოფიერების თავისებურ ფაქტორზე და, ბოლოს, ადამიანის მიდრეკილებაზე თავის მოტყუებისაკენ. ყველა ამ თავისებურებაში გამოიხატება ერთი რამ — თავისუფლება. თავისებუ-

ბის ცვალებადობა, ახალი მიმართებების დადგენის უნარი შესწევს იმას, ვისაც შეუძლია „დისტანცირება“ წარსულის მიმართ, ვისაც შეუძლია გარკვეული ზომით დამოუკიდებელი იყოს თავისი წარსულისაგან, ე. ი. შეუძლია იყოს თავისუფალი.

ჯერარსი ისეთი რამაა, რაც არ არის, თანაც შეიძლება იყოს, მაგრამ შეიძლება არ იყოს, ე. ი. ჯერარსი ისეთი რამაა, რაც არ არის უზრუნველყოფილი განხორციელებული ყოფიერებით. ამდენად, ჯერარსს მიმართება აქვს თავისუფლებასთან: განვახორციელოთ ისეთი რაიმე, რაც უზრუნველყოფილი არ არის განხორციელებული ყოფიერებით, ნიშნავს იმას, რომ შედარებით დამოუკიდებლებ ვართ ამ განხორციელებული ყოფიერებისაგან, ე. ი. თავისუფლები ვართ. თავის მოტყუებაც შეუძლებელია თავისუფლების გარეშე: მე ვხედავ ჩემს თავს ისეთად, როგორც ვარ, მაგრამ ასეთს არ ვაღიარებ და სხვად ვასაძლებ თავს, ე. ი. „დისტანციას ვიკავებ“ ჩემი ნამდვილი არსების მიმართ, მე შედარებით დამოუკიდებელი ვარ ჩემი საკუთარი ბუნებისაგან.

მივაქციოთ განსაკუთრებული ყურადღება ამ გამოთქმას: მე ვხედავ საკუთარ თავს. რაიმეს დანახვა ყოველთვის ნიშნავს ამ საგნის დანახვას სხვა საგანთა ფონზე, ე. ი. ნიშნავს ამ საგნის დანახვას ყოფიერების სხვა შესაძლებლობების ფონზე. მე ვხედავ ჩემს თავს ისეთს, როგორც ვარ, მაგრამ ამავე დროს ვხედავ ჩემს თავს სხვაგვარადყოფნის ფონზე. მე შემიძლია არ ვაღიარო ჩემი ყოფნა ისეთად, როგორც ვარ და ვიქცე სხვად.

მე ვუყურებ ამ მაგიდას და ვხედავ მას, მაგრამ ვხედავ მას ოთახის ფონზე, სხვა საგნების ფონზე. ამასთანავე მე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი. ეს ნიშნავს, რომ მე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი, როგორც ის, ვინც უყურებს ამ მაგიდას, მაგრამ ვხედავ და მხედველობაში მყავს საკუთარი თავი ჩემი სხვაგვარადყოფნის შესაძლებლობის ფონზე — მე მაქვს შესაძლებლობა ვუყურო არა ამ მაგიდას, არამედ კედელს, ანდა კი არ ვუყურო ამ მაგიდას, არამედ ადგილი ვუნაცვლო მას და ა. შ. მე ვხედავ ჩემ თავს ისეთად, როგორც ვარ და ამასთანავე ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი სხვაგვარადყოფნის შესაძლებლობათა სახით — მე ვარ არა მხოლოდ ისეთი, როგორც ვარ, არამედ ამასთანავე ყოველ წუთს, რამდენადაც ვხედავ და მხედველობაში მყავს ჩემი თავი, მე ვარ სხვაგვარადყოფნის შესაძლებლობა. ყოველ მომენტში მე შემიძლია არ ვაღიარო ჩემი თავი ისეთად, როგორცა ვარ შევიცვალო.

ამაში ვლინდება ჩემი თავისუფლება. ადამიანის ყოფიერების ზემოაღნიშნული ყველა თავისებურება დაკავშირებულია თავისუფლებასთან. ჩემი თვისებები და სამყაროსადმი მიმართებები ცვალებადია იმდენად, რამდენადაც თავისუფალი ვარ; მე განვიხილავ ჯერარსს როგორც ისეთ რაიმეს, რაც არ არის, მაგრამ რაც შეიძლება იყოს და შეიძლება არ იყოს — რამდენადაც თავისუფალი ვარ; მე შემიძლია მოვატყუო საკუთარი თავი, ე. ი. არ ვაღიარო თავი იმად, რაც ვარ და თავი გაეასაღო სხვად, რამდენადაც თავისუფალი ვარ და ა. შ.

ამრიგად, ჩვენ მივედით იმის აღიარებამდე, რომ ადამიანი თავისუფალია. დავაზუსტოთ, რას ნიშნავს ეს.

მე თავისუფალი ვარ — ეს ნიშნავს იმას, რომ მე ვიქცევი და ვაკეთებ ისე, როგორც ქცევა და კეთებაც მთლად არ არის წინასწარ განსაზღვრული არსებულით. მაშინაც კი, როდესაც მე ვასრულებ მეორე ადამიანის ბრძანებას, ჩემი ქცევა მაინც არ არის მთლად დეტერმინირებული ამ ბრძანებით; და თუკი მე მას ვასრულებ, ეს უკვე ჩემს გადაწყვეტილებასზეა დამოკიდებული, ამ აზრით კი მე ამ ბრძანების შესრულების დროსაც დამოუკიდებელი ვარ მისგან — დამოუკიდებელი ვარ, ე. ი. „საკუთარ ფეხზე ვდგავარ“. მე ყოველთვის ვარ გარემოში, რომელიც შესდგება ხელოვნური და ბუნებრივი საგნებისაგან, სხვა ადამიანებისაგან. ჩემს „ზურგს უკანაა“ ჩემი წარსული, მთელი კაცობრიობის წარსული. ჩემი თავისუფლება ნიშნავს ჩემს შედარებით თავისუფლებას ყოველივე ამის მიმართ, ჩემს შედარებით დამოუკიდებლობას ყოველივე ამისაგან: გარკვეულ გარემოში ყოფნისას მე შემიძლია ვიმოქმედო ასე და ამგვარად და ამ მოქმედებისაგან განსხვავებულადაც. „ზურგს უკან“ სავსებით გარკვეული ისტორიის მქონე ადამიანმა შეიძლება ასევე სხვადასხვაგვარად იმოქმედოს. ამ აზრით მე შედარებით დამოუკიდებელი ვარ გარემო პირობებისაგან და ჩემი წარსულისაგან, ე. ი. შედარებით დამოუკიდებელი ვარ დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან. მე ჩემი მოქმედებისას საბოლოოდ არც გარემო პირობებით ვარ განსაზღვრული და არც საკუთარი წარსულით — მე ეყვრნობი საკუთარ თავს — საკუთარ გადაწყვეტილებას, დამოუკიდებელი ვარ. სხვანაირად რომ ეთქვათ: მე, როგორც თავისუფალი, გარკვეული ზომით მოწყვეტილი ვარ დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან, მე გარკვეული ზომით ვარ „გავსლა“ ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან.



ცხადია, ამავე დროს მე ყოველთვის დამოკიდებულიც ვარ გარე პირობებზე, ისინი მსაზღვრავენ მე; ჩემი შესაძლებლობები ყოველთვის შემოსაზღვრულია და გარკვეულ ჩარჩოებშია მოქცეული გარემო პირობებით და ჩემი წარსულით — მე შემიძლია წავიდე მარცხნივ ან მარჯვნივ, მაგრამ წინ წასვლა არ შემიძლია — იქ კედელია, ასეთია გარემო პირობები. მე შემიძლია აზრი გამოვთქვა ქართულ, რუსულ, გერმანულ ენებზე, მაგრამ ესპანურად ვერაფერს ვიტყვი, რადგან ჩემმა წარსულმა არ შემაიარაღა ამ ენის ცოდნით. მე ყოველთვის მოქცეული ვარ გარკვეულ ჩარჩოებში, რომლებშიც მაქცევს გარემო პირობები და ჩემი წარსული და ამ აზრით მე ყოველთვის მათზე ვარ დამოკიდებული. მაგრამ ამ ჩარჩოებში მე ყოველთვის მაქვს სხვადასხვა შესაძლებლობები, ამ აზრით რაღაც ზომით მუდამ დამოუკიდებელი ვარ გარემო პირობებისა და საკუთარი წარსულისგან. ამ პირობებისაგან დამოუკიდებლობა, საკუთარ საფუძველზე დგომა ნიშნავს მათგან მოწყვეტას, მათი საზღვრებიდან გასვლას. მე რაღაც ზომით ყოველთვის თავისუფალი ვარ; რამდენადაც და რა ზომითაც ვარ თავისუფალი, იმდენად და იმ ზომით ვწყდები დანარჩენ ყოფიერებას, ობიექტურ ყოფიერებას, ე. ი. ჩემი გადაწყვეტილებისაგან დამოუკიდებელ ყოფიერებას. მე ვარ შედარებითი, რა თქმა უნდა, მხოლოდ შედარებითი გასვლა ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან.

ადამიანი რაღაც ზომით ყოველთვის თავისუფალია, მაგრამ ის შეიძლება იყოს თავისუფალი მეტად ან ნაკლებად: მე ბორკილდადებული სავსებით როდი ვარ მოკლებული თავისუფლებას, რამდენადაც შემიძლია შევურიგდე ამ მღვთმარეობას, მაგრამ შემიძლია ვებრძოლო მას, თუმცა ბორკილდადებულს ძალზე მცირე, მინიმალური თავისუფლება გამაჩნია. ბორკილყრილს, ცხადია, მეტი თავისუფლება მაქვს. როცა „მოდას“ ვარ აყოლილი, მე მაინც თავისუფალი ვრჩები, რამდენადაც შემიძლია არ აყვეე მას. მაგრამ ამ შემთხვევაში ნაკლები თავისუფლება მაქვს, ვიდრე მაშინ, როცა მოდას არ ვარ აყოლილი. თავისუფლება „დიდი ზომით“, თავისუფლება მაღალ დონეზე შემოქმედების სახით გამოვლინდება. შემოქმედება ნიშნავს ახლის ქმნას, ე. ი. ყოფიერებაში ისეთი რაიმეს დადგენას და შეტანას, რაც არ შედიოდა დანარჩენი ყოფიერების „პროგრამაში“, რაც არ არის დადგენილის უბრალო განმეორება, არ არის ჩემგან დამოუკიდებელი ყოფიერების გზით სვლა. შემოქმედებაში თავისუფლება ასრულებს თავის მაქსიმალურ „ნახტომს“ დადგენილი და წინასწარ განსაზღვრული ყოფიერებიდან.

ადამიანი ყოველთვის თავისუფალია, მაგრამ მხოლოდ თავისუფალი როდია — ის მოწოდებულია იყოს თავისუფალი, მაგრამ არა უბრალოდ თავისუფალი, არამედ თავისუფალი „დიდი ზომით“, ის მოწოდებულია, იყოს შემოქმედებითად მოღვაწე, ადამიანს ეშინია არათავისუფლებისა და „მინითავისუფლებისა“ — ამას ადასტურებს შიში სიკვდილის წინაშე და მოწყენილობის შემაწახებელი გრძნობა: სიკვდილი გვაქცევს თავისუფლებას მოკლებულ ინერტულ-ინდიფერენტულ მასად; სიკვდილის შიში თავისუფლების დაკარგვის შიშია. ჩვენში არსებული დაუოკებელი მოწოდება სიცოცხლისა არის მოწოდება თვითმობრახობისაკენ. მოწყენილობის სახით ჩვენ გვაწახებებს საკუთარი უმოქმედობა, ე. ი. თავისუფლების დაყვანა მინიმუმამდე, თავისუფლების განუხორციელებლობა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყოველივე, რაც ვთქვით აქ თავისუფლების თაობაზე, ძალზე არასაკმარისია, ჩვენი ბჭობა ჯერჯერობით მეტად ცალმხრივია და არსებით დამატებებს მოითხოვს. ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ თავისუფლების ფენომენის ახალი, შედარებით მნიშვნელოვანი მომენტი, რის გარეშეც ადვილად შეიძლება სუბიექტივიზმის ტყვეობაში აღმოვჩნდეთ, რაც ხშირად ემართებათ თანამედროვე ფილოსოფოსებს. თავისუფლების ეს ახალი მომენტი გამოიხატება თავისუფლების ობიექტურ ხასიათსა და ობიექტურ მნიშვნელობაში. შევეცადოთ ამ საკითხის არსში გარკვევა.

თავისუფლება არჩევანია, ის ყოფიერებაა არჩევანის საფუძველზე. არჩევანი კი ყოველთვის გულისხმობს არჩევანის საზომს. არჩევანი მოითხოვს საზომს, არჩევანი ყოველთვის არის არჩევანი რაიმე საზომის საფუძველზე. მაგრამ როგორია ადამიანის არჩევანის საზომი? გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ვირჩევთ ჩვენი ინტერესების შესაბამისად. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ჩვენი ინტერესები ნაწილობრივ ერთმანეთს უპირისპირდებიან, ნაწილობრივ არიან იერარქიულ დამოკიდებულებაში — ერთნი ფუნდამენტურნი არიან, მეორენი — მეორეხარისხოვანნი და ზედაპირულნი და ა. შ. ჩვენ ჩვენი არჩევანის საზომად ვგულისხმობთ ჩვენს ფუნდამენტურ ინტერესებთან შესატყვისობას. მეორე მხრივ, ჩვენ ამ საზომით არჩევისა და მოქმედებისას არასოდეს არ ვრჩებით მთლიანად გულგრილნი იმის მიმართ, თუ როგორ აფასებენ ჩვენს არჩევანსა და ჩვენს მოქმედებას სხვა ადამიანები, გვამართლებენ და გვაღიარებენ ისინი ჩვენ, თუ არა. ჩვენ ამა თუ იმ სახით ყოველთვის ვეძებთ ჩვენი არჩევანისა და საქციელის

აღიარებასა და გამართლებას სხვა ადამიანების მხრიდან; და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ვზრუნავთ ჩვენი ბიოლოგიური ცხოვრების უსაფრთხოებაზე. ჩვენ ვაფასებთ ჩვენს მიმართ გამოვლენილ ყურადღებას თავისთავად, ვეძებთ ჩვენი ყოფიერების ღირებულების აღიარებას, თუნდაც ეს არაფერს მატებდეს ჩვენს ბიოლოგიურ კეთილდღეობას, ჩვენ ბიოლოგიურ უსაფრთხოებას. ზოგჯერ ჩვენ ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანი აღიარების გულისათვის, შეიძლება მსხვერპლადაც კი მოვიტანოთ ეს კეთილდღეობა და უსაფრთხოება. საბოლოო ანგარიშით, ჩვენ ვეძებთ აღიარებას ისტორიის მხრიდან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ არჩევანის საზომის სახით ვგულისხმობთ აღიარებას სხვების მხრიდან. ასეთ შემთხვევაში უნდა ითქვას, რომ ჩვენ, ჩვენი სიღრმისეული ინტერესის სახით, ჩვენში აღმოვაჩინოთ სხვების ინტერესთან შესაბამისობის ინტერესს. თუკი კიდევ უფრო გავადრმავებთ ჩვენს დაკვირვებას, აღმოვაჩინოთ, რომ სხვების მიერ აღიარებას ჩვენ მაინც არ მივიჩნევთ უმაღლეს საზომად, ანდა საბოლოო მაჩვენებლად ჩვენი არჩევანის გამართლებისა, რომელსაც ჩვენ ვეძიებთ. ეს დასტურდება ასეთი ფაქტით: ჩვენ ხშირად მივიჩნევთ ჩვენ თავს საეხსებო მართლებად და გამართლებულებად, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ „მეზობლების“ უმრავლესობა გეძრახავს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ თუმცა სხვები გეძრახავენ, ჩვენ მაინც სწორნი და მართალნი ვართ. ეს კი ნიშნავს, რომ ჩვენ არჩევანის საზომად ვთვლით არა საზოგადოებაში არსებულ ნებისმიერ ინტერესებთან შესატყვისობას, არამედ საზოგადოების ობიექტურად მნიშვნელად ინტერესებთან შესატყვისობას. საზოგადოების ინტერესთა ობიექტური მნიშვნელობა ნიშნავს ამ ინტერესთა შესატყვისობას ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან. როცა ვაცხადებთ პრეტენზიას იმაზე, რომ ჩვენი არჩევნები ობიექტურად გამართლებულია, ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა, ამით ვაცხადებთ პრეტენზიას იმაზე, რომ ჩვენი არჩევანი შეესატყვისება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას.

მაშ ასე, არჩევანის უმაღლეს საზომად ადამიანს ესახება ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენცია, რომელიც გამოხატულია საზოგადოების ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ინტერესებში და აღმოჩენილია ამ ადამიანის მიერ საკუთარი მოწოდების სახით. მოკლედ, არჩევანის უმაღლესი საზომი არის ეთიკური ჯერარსი, რომელიც ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენციაა.

მაგრამ მივაქციოთ ყურადღება ერთ გარემოებას: როგორც ვთქვით, თავისუფლება არის შედარებითი მოწყვეტა, შედარებითი დაშორება დანარჩენი ყოფიერებისაგან, შედარებითი გასვლა ობიექტური ყოფიერების საზღვრებიდან. ახლა კი ირკვევა, რომ თავისუფლება, როგორც არჩევანი, ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან შესატყვისობის კრიტერიუმით თავისი პრეტენზიით არის ობიექტურ ყოფიერებაში შესვლა, მასთან ზიარება. თავისუფლება არის დაშორება, ობიექტური ყოფიერებისაგან დაცილება იმ მიზნით... რომ მოხდეს ობიექტურ ყოფიერებასთან მისვლა, შეერთება, ზიარება. ადამიანი, როგორც თავისუფალი, ერთი მხრივ, ისწრაფვის, იყოს დამოუკიდებელი დანარჩენი ყოფიერების ტენდენციებისა და მოთხოვნილებისაგან, არ შეესაბამებოდეს მათ, მეორე მხრივ კი ისწრაფვის, იყოს კავშირში მათთან, შეესატყვისებოდეს მათ. ადამიანი როგორც თავისუფლება არის მისწრაფება დანარჩენი ყოფიერებისაგან გამოცალკევებისაკენ და ამასთანავე — ამ ყოფიერებასთან დაკავშირებისაკენ. ამაში ადვილად ვერწმუნდებით: ჩვენ ჩვენივე ნებით ვწყვეტთ კავშირს საკუთარ წარსულთან — არ გვსურს ერთ ადგილზე ყოფნა, ერთ დონეზე გაყინვა, ყოფნა ისეთად, როგორც ვიყავით ადრე. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენ არასოდეს არა ვართ საეხებით გულგრილნი საკუთარი წარსულის მიმართ, ვუფროსილდებით მას, მუდამ მხედველობაში გვაქვს იგი, ვზრუნავთ მასზე, გვსურს შევავსოთ და გაეამართლოთ ის ჩვენი აწმყოთი და მომავლით. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ სხვა ადამიანებთან ჩვენს დამოკიდებულებაზე: ჩვენ არ გვსურს უბრალოდ ვგავდეთ და ვიმეორებდეთ მათ, არ გვსურს მათ „ტყვეობაში“ ვიმყოფებოდეთ; ჩვენ გვსურს ვიყოთ მათგან დამოუკიდებლები; მაგრამ ჩვენ, ამავე დროს, ვუფროსილდებით, ვაღიარებთ და ვაფასებთ მათ, ვეძებთ მათგან აღიარებას და ა. შ.

ამიტომ ადამიანის მისწრაფება გვევლინება როგორც გადაულახავი წინააღმდეგობა; სწორედ ესაა ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტური სიძნელე. და როგორც ითქვა, ეს სიძნელე წარმოშობს მიდრეკილებას თავის მოტყუებისაკენ. ძირითადი თავის მოტყუება ეხება თავის მოტყუებას თავისუფლებისა და არათავისუფლების შესახებ, საკუთარი ყოფიერების მნიშვნელობის შესახებ. თავის მოტყუების ყველა კერძო სახე ამ სახეზე დაიყვანება. ადრე ვთქვით, ადამიანს არათავისუფლების ეშინიაო. ის გრძნობს, რომ მოწოდებულია „მეტი ზომით“ თავისუფ-

ლებისაკენ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანს ეშინია აგრეთვე თავისუფ-  
ლებისა.

თავისუფლება ნიშნავს შედარებით მოწყვეტას, „ნახტომს“ დანარ-  
ჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან, ამ „ნახტომის“  
გამო შე ვკარგავ ობიექტური ყოფიერების, ობიექტური ძალებისა და  
ფაქტორების მხარდაჭერას. ვკარგავ საყრდენს და ვაკეთებ რისკიან  
ნაბიჯს — შეიძლება ველარ ვიპოვო ეს მხარდაჭერა და საყრდენი. მე  
ვაკეთებ სარიისკო საქმეს — შეიძლება აღმოვჩნდე სავესებით „უნიად-  
გო“ და „მოუღებელი“, დავრჩე მსოფლიო პროცესების მიღმა, აღმოვ-  
ჩნდე განდევნილი, მარტოსული, აბსოლუტურად წარმავალი. როცა  
„ეხტები“ ყოფიერების დადგენილი წესიდან, როცა ვკარგავ საყრდენს,  
მე შეიძლება აღმოვჩნდე არარაობის უფსკრულში და უკვალოდ გავ-  
ქრე იქ. თავისუფლების ამგვარი კავშირი რისკთან წარმოშობს ჩემში  
შიშს, რომელიც ბადებს საკუთარი თავისუფლების უარყოფის, ამ თავისუფლებისაგან გაქცევის მიდრეკილებას. თანამედროვე დასავლეთის  
ფილოსოფია, კირკეგორის კვალდაკვალ, ბევრს ლაპარაკობს თავისუფ-  
ლების ამ თავისებურ შიშსა და თავისუფლების უარყოფისა და მისგან  
გაქცევის მიდრეკილებაზე. ამ კირკეგორისეულ ბჭობაში არის ჭეშმარი-  
ტიტების მარცვალი. ადამიანები ხშირად ვერ ბედავენ, იყვნენ თავი-  
სუფალნი, ვერ ბედავენ თავისუფლების გამოყენებას, ცდილობენ მოი-  
შორონ თავისუფლება, უარს ამბობენ საკუთარ თავისუფლებაზე, რათა  
დაეყრდნონ ისეთ რაიმეს, რაც უფრო მყარია, ვიდრე საკუთარი გადა-  
წყვეტილება, რაც „ობიექტურია“. ეს საკუთარ თავისუფლებაზე უარის  
თქმა და ობიექტურზე დაყრდნობის ცდა სხვადასხვა ფორმით ვლინდ-  
ება: ზოგი ბრმად ემორჩილება და მისდევს ავანტიურისტებს — „ფიურე-  
რებს“, რომლებიც ღვთის მოციქულებად აცხადებენ თავს, ზოგი ბრმად  
ემორჩილება გავრცელებულ გემოვნებას, შეხედულებებს, ე. ი. „მოდას“,  
ზოგი ზედმეტად იხრის ქედს ტრადიციის წინაშე და ა. შ. ყველა ამგვარ  
შემთხვევაში ობიექტურზე დაყრდნობისა და სარიისკო „უფსკრულისა-  
გან“ გაქცევის ცდა მიზანს ცდება: მორჩილება „ფიურერისა“, რომელიც  
ყველას ნაცვლად ფიქრობს და იღებს გადაწყვეტილებებს, არ ცნობს  
არავითარ თავისუფლებას, გარდა საკუთარი თავისუფლებისა, არის  
ყველაზე არასრულფასოვანი, სარიისკო, აბსოლუტური მარტოობის  
მომნიჭებელი და მსოფლიო პროცესების ობიექტურ-გამართლებული  
სელისაგან მომკვეთი თავისუფლება. „მოდაც“ გარდაუვლად გვიცრუებს  
იმედებს: ის მყარი და საიმედო ობიექტურობა კი არ არის, არამედ



„ანონიმური“ თავისუფლების წარმავალი გადაწყვეტილების ნაყოფია. ტრადიციულ წესებსაც არ შეიძლება პქონდეთ წარუვალობის პრეტენზია: ისინიც ნაყოფია იმ თავისუფლებისა, რომელიც იღებდა გადაწყვეტილებებს წარსულის — და არა ყველა დროის — შესატყვის პირობებში.

ადამიანები გაურბიან ხოლმე საკუთარ თავისუფლებას და ხშირად სხვისი — უფრო სარისკო — თავისუფლების ტყვეობაში აღმოჩნდებიან. ამასთანავე, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანებს არასოდეს არ ძალუძთ სავსებით გაექცნენ და მოშორდნენ საკუთარ თავისუფლებას — ისინი თვითონვე თავისუფლად იღებენ გადაწყვეტილებას უარი თქვან თავისუფლებაზე და მუდამ შეუძლიათ უარი თქვან ამ უარისთქმაზე. ისინი მხოლოდ საკუთარი თავისუფლების პარალიზებას ახდენენ, მინიმუმამდე დაჰყავთ ის, თავისუფლებისაგან სრული განთავისუფლება კი მათ არ ძალუძთ, სანამ ცოცხლები რჩებიან მათ არ შეუძლიათ მოიშორონ პასუხისმგებლობა თავის ნამოქმედარზე, იმაზე, რომ უარი თქვეს საკუთარი თავისუფლების რეალიზაციაზე, სხვის თავისუფლებას „შეეკედლენ“. „შეეკედლებული“ დამნაშავეები ყოველთვის აგებენ პასუხს ისტორიის წინაშე.

როცა ადამიანები გაურბიან თავისუფლებას, ხშირად, ისინი, არსებობდა, თავს იტყუებენ საკუთარი თავისუფლებისა და ობიექტურ ყოფიერებასთან საკუთარი თავის კავშირის თაობაზე.

ეს თავის მოტყუება ასახვას პოულობს ასევე გარკვეულ კონცეფციებსა და თეორიებში ადამიანის შესახებ. ჩვენ თავისუფლებას ვაცხადებთ ილუზიად და ვეცდილობთ წარმოვიდგინოთ საკუთარი თავი როგორც გარედან გაპირობებული, დეტერმინირებული არსება. ასეთი თეორიები ძირითადად ორი სახისაა: ნატურალისტური და ტრადიციულ-იდეალისტური.

ნატურალისტურ კონცეფციაში ადამიანის ყოფიერება წარმოდგენილია როგორც ფიზიკური სხეულების ანალოგიური ყოფიერება, ე. ი. როგორც ისეთი ყოფიერება, რომელსაც შეისწავლის ფიზიკა. ადამიანი არის თავისებური აგებულების მქონე ფიზიკური სხეული. ის, ისევე როგორც ყველა სხვა სხეული, მუდამ სხვა სხეულების გარემოშია და მისი ქცევა აუცილებლობით გაპირობებულია, ერთი მხრივ, საკუთარი სხეულებრივი აგებულებით, მეორე მხრივ კი მასზე მოქმედი ფიზიკური გარემოთი.

ადამიანი იმყოფება გარკვეულ ფიზიკურ გარემოში და იქცევა გარკვეულად. ამავე დროს მას არ შეეძლო და არ შეუძლია სხვაგვარად მოქცევა, რამდენადაც სწორედ ასეთი აღნაგობისაა, იმყოფება სწორედ ამ და არა სხვაგვარი ფიზიკური პირობების მქონე გარემოში. ის დაიბადა სხეულის განსაზღვრული აღნაგობით, მოხვდა გარკვეულ პირობებში და ყველაფერი წინასწარ განისაზღვრა ამით. ის მოძრაობს გარე „ობიექტური“ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენითა და მიმართულებით. ერთი მხრივ, იმ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენითა და მიმართულებით, რომლებმაც როდესაც ამგვარად „ჩამოაყალიბეს“ ის, მეორე მხრივ კი იმ ძალებისა და ფაქტორების ზეგავლენითა და მიმართულებით, რომლებიც ხედებიან მას გზაზე და გარკვეულ გეზს აძლევენ. ამრიგად, ადამიანი მყარადაა ფესვგადგმული გარე, ობიექტურ ყოფიერებაში, თუმცა დაკარგული აქვს თავისუფლება.

ტრადიციული იდეალიზმი არ უარყოფს თავისუფლებას ასე დაუფარავად და მკვეთრად, პირიქით, ის ბევრს ლაპარაკობს თავისუფლებაზე, მაგრამ თავისუფლება მისთვის არის თავისუფლება სხეულებრივ-ფიზიკური ზეგავლენიდან, მოელენათა კაუზალური რიგიდან. ადამიანი აკეთებს არჩევანს, ერთი მხრივ, სხეულებრივ-ფიზიკურ ზეგავლენასა და, მეორე მხრივ, ბოლომდე შემეცნებად იდეალურ, მარადიულ და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონებსა და ნორმებს შორის. ორივე შემთხვევაში ის მისდევს რაღაც მის გარეშე დადგენილს და ამ აზრით „ობიექტურს“, — მხოლოდ მისდევს. ყველაფერი ის, რაც მის ქცევაში არ გამომდინარეობს ზოგადი კანონებიდან და ნორმებიდან, ეკუთვნის სხეულებრივ-ფიზიკური ზეგავლენის სფეროს. და, პირიქით, ყველაფერი ის, რაც ადამიანის ქცევაში არ არის ფიზიკური მიზეზის შედეგი, გამომდინარეობს იდეალური, ზოგადი ნორმიდან ყოველგვარი თავისუფალი შემოქმედი აქტის გარეშე. ამრიგად, ტრადიციული იდეალიზმის წარმოდგენაში ადამიანი ასევე მყარადაა ფესვგადგმული ობიექტურ ყოფიერებაში იმის ხარჯზე, რომ თავისუფლებას მოკლებულია: ის არაფერს არ აკეთებს ისეთს, რაც არ შედიოდა ბუნებრივი მიზეზების ან იდეალურ წინასწარ დადგენათა „პროგრამაში“.

როგორც ვთქვით, ადამიანის ფუნდამენტური სწრაფვა იმისკენ, რომ იყოს თავისუფალი და ამასთანავე ობიექტური მნიშვნელობის მქონე გადაულახავ წინააღმდეგობად წარმოგვიდგება. ესაა ადამიანის ყოფიერების განსაკუთრებული სიძნელე. მაგრამ თუკი ადამიანის ფუნდამენტური მიდრეკილება გადაულახავი წინააღმდეგობაა და, მაშას-

დაბე, ადამიანის ყოფიერების სიძნელე გარკვეული სახის შეუძლებლობაა, მაშინ როგორღა მოხდა, რომ კაცობრიობამ დღემდე მოაღწია. მხოლოდ მარცხი და კონფლიქტები ხომ ვერ შეინახავდა კაცობრიობას!

როგორ უნდა გვესმოდეს ამ წინააღმდეგობის დაძლევა? როგორ ახერხებს ადამიანი იმას, რომ ყოფიერებისაგან დაშორებისა და გამოცალკევების მიუხედავად მიდის, უერთდება, ეზიარება მას?

როგორ ხდება, რომ ადამიანი, ერთი მხრივ, დამოუკიდებელია, თავისთავადია, განუყოფელია, მეორე მხრივ, კი ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეა? ეს კითხვა თანამედროვე დასავლური აზროვნებისათვის სატანჯველია. დასავლეთის მოაზროვნეები, მას ხშირად უკავშირებენ ღმერთისა და უღმერთობის პრობლემას.

დასავლეთის ტრადიციულ-კლასობრივი აზროვნება, როგორც წესი, სხვადასხვა სახით ხაზს უსვამდა ადამიანის ყოფიერების კავშირს მთელ ყოფიერებასთან, ზოგადთან, და როგორც წესი, ჯეროვნად არ აფასებდა თავისუფლების მომენტს — დანარჩენი ყოფიერებისაგან დაშორებას, დამოუკიდებლობას, ადამიანის ყოფიერების შემოქმედებით, ინდივიდუალურ-პიროვნულ ხასიათს. თანამედროვე დასავლეთის აზროვნება უმრავლეს შემთხვევაში ხაზს უსვამს ამ ბოლო მომენტს, მაგრამ, როგორც წესი, ვერ წვდება, ზოგჯერ კი პირდაპირ უარყოფს დანარჩენ ყოფიერებასთან, ზოგადთან ადამიანის დაკავშირების შესაძლებლობას.

ჩვენ შევეცდებით მოკლე სქემის სახით მივუთითოთ ამ პრობლემის გადაწყვეტის გზა — თავად პრობლემის გადაწყვეტის პრეტენზია ჩვენ არ გვექნება.

თავისუფლება არის შედარებითი დაშორება დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ამ უკანასკნელის ტენდენციებისა და მოთხოვნებისაგან. მაგრამ ვიკითხოთ: ყოფიერების სახელდობრ რომელი ტენდენციები და მოთხოვნები იგულისხმება ამ შემთხვევაში. თუ დავაკვირდებით. აღმოჩნდება, რომ ესაა განყოფილების ტენდენციები და მოთხოვნები, ე. ი. ყოფიერების ინერცია. მე ვშორდები ჩემს წარსულს, ტრადიციებს, რომლებიც მოითხოვენ დავრჩე უცვლელი. ვშორდები ბუნების მოვლენებს, რომლებიც მოითხოვენ მათ არსებობაში ჩაურევლობას, ვშორდები სხვა ადამიანებს, რომლებიც მოითხოვენ ჩემგან მათი ინტერესების, გეგმებისა და საქმის შესატყვისად მოქმედებას. მაგრამ განყოფილების მოთხოვნა, ინერციის ტენდენცია არაა ყოფიერების ერთადერ-



თი ტენდენცია და მოთხოვნა. მივაქციოთ ყურადღება: მე ამოვიზარდე ობიექტური ყოფიერების წიაღიდან და ცხადად განვიცდი ჩემში არსებულ მისწრაფებას თვითმოდრაობისაკენ, შემოქმედებისაკენ. მაშასადამე, ეს მისწრაფება ამოზრდილია, ასე ვთქვათ, გამოთავისუფლებულია ობიექტური ყოფიერებიდან და როგორც ასეთი რალაც სახით ობიექტურ ყოფიერებაშია მოცემული. ამ „ცნობით“ შეიარაღებული თვალის მივაპყროთ ობიექტური ყოფიერების ძირითად სახეებს — არაორგანულ ბუნებას, ორგანულ ბუნებას, ადამიანს, ადამიანის ისტორიას. მათში დავინახავთ ყოფიერების უნივერსალურ ობიექტურ ტენდენციას — თვითმოდრაობის, მარტივიდან რთულისაკენ ასვლის ტენდენციას, ახალი ფორმებისა და სტრუქტურების წარმოშობის ტენდენციას. ახლად გაჩენილი სტრუქტურა არ არის მხოლოდ ახალი, ის არის ახალი სტრუქტურა, რომელიც აფართოვებს და აძლიერებს ახალი სტრუქტურების წარმოშობის შესაძლებლობებს; თვითმოდრაობის მოპოვება არ არის უბრალოდ აქტი თვითმოდრაობისა, ის არის ასვლა „მარტივიდან რთულისაკენ“, ე. ი. თვითმოდრაობის აქტი, რომელსაც შედეგად მოსდევს თვითმოდრაობის შესაძლებლობათა გაფართოება და გაძლიერება. თვითმოდრაობა თვითმოდრაობისათვის, ახალი სტრუქტურებისა და ფორმების წარმოშობა ახალი სტრუქტურებისა და ფორმების წარმოშობისათვის — ასე წარმოგვიდგება ყოფიერების ზოგადი უნივერსალური ობიექტური ტენდენცია. ადამიანის თავისუფლება და შემოქმედება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ყოფიერების ამ ზოგადი ტენდენციის უმაღლესი მიღწევა და უმაღლესი დონე. ასეთ შემთხვევაში ადამიანის თავისუფლება როგორც ყოფიერების ინერციისა და შესაბამისი მოთხოვნებისაგან დაშორება შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ამავე დროს ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციასთან მისვლა და ზიარება, რაც გარანტიია ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობისა, ადამიანის ყოფიერების მნიშვნელოვნობისა. თავისუფლება, არა როგორც თავისუფლების უბრალო აქტი, არამედ თავისუფლების გაფართოების, დანერგვისა და გაძლიერებისათვის გამოყენებული, თავისუფლება გამოყენებული არა მარტო საკუთარი, არამედ სხვათა თავისუფლების გაფართოებისა და გაძლიერებისათვის, თავისუფლება როგორც ბრძოლა თავისუფლებისათვის, შემოქმედება არა როგორც შემოქმედების უბრალო აქტი, არამედ გამოყენებული შემოქმედების შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერებისათვის, გამოგონება და დანერგვა ყოფიერების ახალი ფორმებისა, რომლებიც აფართოებენ და

აძლიერებენ თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს — როგორც ჩანს, ესაა ეთიკური ჯერარსი ადამიანის ყოფიერების ობიექტური მნიშვნელობა, ღირებულება, საბოლოო აზრი.

აზრის, ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ყოფიერება ადამიანისა, ე. ი. უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან ადამიანის ზიარება სხვადასხვა გზით ხორციელდება. დაფუძვით, მე მოვიგონე კოლექტიური არსებობის ასალი ფორმა, რომელიც აფართოებს და აძლიერებს კოლექტივის წევრთა — როგორც პიროვნებათა თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს; ამით მე ვეზიარები ობიექტური ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციას და ობიექტური მნიშვნელობა მენიჭება. მაგრამ კოლექტიური არსებობის ყოველი კონკრეტული ფორმა ბოლოს და ბოლოს ამოსწურავს თავის თავს — ჰკარგავს შესაძლებლობას, გასაქანი მისცეს პიროვნებათა თავისუფალ, შემოქმედებით არსებობას. პირიქით, ის დამაბრკოლებელი და შემანელებელი ფაქტორი ხდება. და თუკი რაღაც შეზღუდული და შემზღუდავი მოსაზრებებით ხელს ვუწყობ ამ მოძველებული ფორმის შენარჩუნებას და მისი შეცვლის წინააღმდეგ ვილაშქრებ, ამით მე ვუსხვევ ყოფიერების „გენერალური ხაზიდან“ და ვკარგავ ობიექტურ მნიშვნელობას, გაუმართლებელი და მნიშვნელობის არმქონე ვარ. ყოფიერების „გენერალურ ხაზთან“ ზიარება და მისგან გადასხვევა სხვადასხვა სახისაა. მეცნიერი, რომელიც ასრულებს შემოქმედებით აქტს, იგონებს ისეთ რაიმეს, რაც ათავისუფლებს ადამიანს ბუნების დამმონებელი ძალებისაგან, მაგალითად, ათავისუფლებს ადამიანს შიმშილისაგან და ამით ამზადებს საფუძველს, როგორც იტყოდა მარქსი, — „თავისუფლების სამეფოსათვის“, სრულყოფილად ასრულებს თავის ეთიკურ მოვალეობას. ის ამ მოვალეობას ასრულებს იმით, რომ, ჯერ ერთი, ასრულებს თავისუფლებისა და შემოქმედების აქტს და, მეორე, იმით, რომ ხელს უწყობს, საერთოდ თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობათა გაფართოებასა და გაძლიერებას. მაგრამ მეცნიერი, რომელიც იგონებს, ვთქვათ, მასობრივი დამონებისა და განადგურების საშუალებებს, უპირისპირდება თავის მოვალეობას და ეთიკურად საეჭვო ხდება რამდენადაც ის, თუმცა შემოქმედებით აქტს ასრულებს, ქმნის, არა სიცოცხლისათვის, არა თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების განვითარებისათვის, არამედ სწორედ მის წინააღმდეგ. ხელოვნება როგორც თავისუფლებისა და შემოქმედების წმინდა აქტი, როგორც



არათავისუფლებასთან თავისუფლების ბრძოლის გამოხატულება, როგორც თავისუფლებისა და განთავისუფლების პათოსის, დამმონებელი და შემზღუდავი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლის პათოსის შთამაგონებელი და წარმომქმნელი ძალა არის ობიექტურ-ღირებული, ეთიკურად მნიშვნელადი, მნიშვნელობის მქონე ყოფიერების ერთ-ერთი უმაღლესი ფორმა. არ არის აუცილებელი, სახელდობრ მე წამოვიწყო რაიმე კონკრეტული საქმიანობა, რომლის მიზანია თავისუფლებისა და შემოქმედების გაფართოება და გაძლიერება. მე შეიძლება შევეუბნო განთავისუფლების საქმეს, რომელიც სხვის მიერაა წამოწყებული და შევიცნო მასში რაღაც ახალი, ანდა შემიძლია ყოფიერების ჩემს „ნიადაგზე“, ჩემს „ნაკვეთზე“ „გადმოვრგა“ სხვის მიერ დაწყებული საქმე და ა. შ. თავისუფლებისა და შემოქმედების გაფართოებისა და გაძლიერების საქმე არასდროს არაა „სხვისი საქმიანობა“ — მაშინაც კი, როცა იგი სხვამ წამოიწყო — ეს საქმიანობა ყველას ეხება, რამდენადაც გამოხატავს და ახორციელებს ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციას. ეს საქმიანობა ჩვენი თავისუფალ-შემოქმედებითი მონაწილეობისათვის ტოვებს ადგილს, რამდენადაც არ ამოიწურება მისი წამომწყების საქმიანობით და ა. შ.

დამმონებელი და შემზღუდველი ძალები, თავისუფლების დაბრკოლებები სხვადასხვა დროს განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვაგვარია. ამის შესაბამისად სხვადასხვა დროს, განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვაგვარია ეთიკური ჯერარსის კონკრეტული შინაარსი, სიკეთის კონკრეტული შინაარსი, ადამიანის ყოფიერების კონკრეტული საზრისი. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ: ყოველი კონკრეტული სიტუაცია გარკვეული ზომით აკონკრეტებს სიკეთისა და სიკეთისათვის ბრძოლის შინაარსს. ამ სფეროს განსაკუთრებულად ესადაგება დიალექტიკური დებულება: ჭეშმარიტება კონკრეტულია. ჩვენ არ ვგაქვს და არც შეიძლება გვექონდეს მზა, ერთხელ და სამუდამოდ გამოსადეგი, საბოლოოდ დაკონკრეტებული ფორმები და რეცეპტები სიკეთისა და მისთვის ბრძოლის განსაზღვრებისათვის. საჭიროა კონკრეტული სიტუაციის ანალიზი და დამატებით ჭეშმარიტი ეთიკური პათოსი, ჭეშმარიტი პატიოსნება, რომელიც სძლევს შემამსუბუქებელი თავის მოტყუებისაკენ მიდრეკილების „დემაგოგიას“, მზადაა „თვითკრიტიკისათვის“, შეცდომათა აღიარებისათვის. გზა ადამიანისა აზრის მქონე ყოფიერებისაკენ, სიკეთისაკენ არასოდეს არაა წინასწარ უზრუნველყოფილი და ადვილი. ტრადიციულ-კლასიკური იდეალიზმი,

სხვათა შორის, სცოდავდა იმით, რომ ვერ წვდებოდა ადამიანის ყოფიერების ასეთ სირთულეს და ჯეროვნად არ აფასებდა ამ ყოფიერების თავისუფალ-შემოქმედებით ხასიათს. ადამიანის ღირებულებები და მათი შესატყვისი ნორმები მისთვის იყო ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, „ცაზე დაწერილი“ როგორც მარადიული და უცვლელი რამ. ამგვარი „ასტრონომია ღირებულებებისა“ ამტკიცებს, რომ ადამიანს ესაჭიროება ღირებულებათა შესაბამის ნორმათა წუსხის მხოლოდ აღმოჩენა და წაკითხვა: ყველაფერი დანარჩენი მოხდება მექანიკურად, გამოგონებლობის გარეშე, კონკრეტული ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედების გარეშე. სინამდვილეში კი განვითარების განსხვავებულ ეტაპებზე, განსხვავებულ სიტუაციებში ადამიანის ღირებულებათა და შესაბამის ნორმათა კონკრეტული შინაარსი, სიკეთის კონკრეტული შინაარსის განსხვავებულია, მოითხოვს ახალ ინტერპრეტაციას, თავისი გაგებისათვის შემოქმედებით მიდგომას საჭიროებს. არასოდეს არაა საკმარისი უმაღლესი ღირებულების ზოგადი შინაარსის ცოდნა და მხედველობაში მიღება, ვთქვათ, ცოდნა იმის მოთხოვნისა, რომ შეიქმნას არსებობის ახალი ფორმა, რომელიც ძველის ბაზაზე განხორციელდება, გააფართოვებს და გააძლიერებს თავისუფალ-შემოქმედებითი ყოფიერების შესაძლებლობებს. ამ მოთხოვნაში ხომ არ არის მითითებული, თუ სახელდობრ რომელი ფორმა უნდა იქნეს შექმნილი, სახელდობრ რომელი ფორმის განხორციელება შეიძლება ძველის ბაზაზე, რომელი ფორმა აფართოვებს და აძლიერებს თავისუფალ-შემოქმედებით ყოფიერებას მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში! ამ კონკრეტული ამოცანის გადაწყვეტა ყოველთვის მოითხოვს შემოქმედებით მიდგომას და ყოველთვის მარცხის საშიშროებასთანაა დაკავშირებული.

თავისუფალი და შემოქმედებითად მოქმედი ადამიანი სცილდება ობიექტური ყოფიერების საზღვრებს მისი ზედაპირული ტენდენციის აზრით და ესწრაფვის ეზიაროს ობიექტურ ყოფიერებას მისი ფუნდამენტური ტენდენციის აზრით; მაგრამ სცილდება შესაბამისი წინასწარმოცემული მაჩვენებლებისა და ორიენტირების გარეშე. ამასთან დაკავშირებულია „არა იმ მხარეს“ გასვლის და აცდენის რისკი; რისკი, რომ ვერ ეზიარო ობიექტურ ყოფიერებას და „ქაერში გამოვიდებული დარჩე“. ამაშია სრული აზრი შიშისა და განგაშისა, თავისუფლების შეგნებას რომ ახლავს, რაზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ. ადამიანი პირველ ყოვლისა შიშობს დარჩეს ზედაპირული ყოფიერების დონეზე,

ე. ი. შიშობს დარჩეს ინერტულ-შეზღუდული. ინერტულ-შეზღუდულად დარჩენის შიში ტოლფასია შიშისა იყო არათავისუფალი, შიშისა ვერ ისარგებლო თავისუფლებით. ადამიანი შიშობს „ხელიდან გაუშვას“ თავისუფლება, ვერ გამოიყენოს იგი. ამასთან ერთად, თავისუფლებით რომ სარგებლობს, მას ეშინია, რომ ისე ვერ სარგებლობს, როგორც საჭიროა და „ნახტომს“ აკეთებს არა იმ მიმართულებით, არა ყოფიერების ფუნდამენტურ-ობიექტური ტენდენციის მხარეს.

თუმცა არ არის საჭირო ადამიანის ყოფიერებაში რისკის მომენტი-სა და შესაბამისი შიშის წილის გაზვიადება. ადამიანს ყოველთვის აქვს შანსი ეზიაროს ობიექტური ყოფიერების ფუნდამენტურ ტენდენციას და იპოვოს მასში მხარდაჭერა და მტკიცე საყრდენი.

შესაძლო გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად კიდევ ერთხელ დავაზუსტოთ, თუ საკუთრივ რაშია ჩვენი თავისუფლების, ჩვენი თავისუფალ-შემოქმედებითი მოქმედების საძებნი ობიექტური გამართლებულობა, ობიექტური მნიშვნელობა.

გარკვეული ზომით ჩვენ ყოველთვის ემოქმედებთ ჩვენი ყოფიერების ობიექტური პირობების შესაბამისად: ჩვენი წარსულის შესაბამისად ვახორციელებთ მიზნებს, რომლებიც ადრე დავისახეთ, ვიქცევით ჩვენი ჩვევებისა და ადამიან-წესების მიხედვით, ვსარგებლობთ საშუალებებით, რომლებსაც წარსულის წყალობით ვფლობთ და ა. შ. ჩვენ ვითვალისწინებთ გარემომცველი ბუნების, საგნების თვისებებს და მათ შესაბამისად ემოქმედებთ. ჩვენ ვითვალისწინებთ ჩვენი გარემომცველი სხვა ადამიანების გეგმებს და ამ გეგმებთან შეთანხმებით ემოქმედებთ. ჩვენ ვითვალისწინებთ, თუ „საითკენ იხრება“ გარემომცველი სამყარო და მას მივყვებით. ერთი სიტყვით, ჩვენ ვეგუებით ობიექტურ პირობებს. სწორედ ობიექტურ პირობებთან ეს შეგუება, ობიექტური სამყაროსადმი ეს შესაბამისობა ანიჭებს ჩვენს ყოფიერებას, ჩვენს მოქმედებებს ობიექტურ ხასიათს. მაგრამ, თუ ჩვენი თავისუფლება და ჩვენი შემოქმედება ილუზია არ არის, უნდა ვადიაროთ, რომ საბოლოო ჯამში ჩვენი მოქმედებებით არა მხოლოდ შევესაბამებით ობიექტურ პირობებს და მივყვებით მათ, არამედ, მეორე მხრივ, გარკვეული ზომით ვარდევით სწორედ ამ შესაბამისობას, არ მივყვებით ობიექტურ პირობებს და ვაკეთებთ რაღაც ახალს, რაღაც ისეთს, რაც არ შედიოდა ამ ობიექტური პირობების „პროგრამაში“ და მათგან არ გამომდინარეობდა: მე ვისახავ ახალ მიზანს, რომელიც არ გამომდინარეობს ძველიდან, მე ვერევი ბუნების მოვლენათა ბუნებრივ მსვლელობაში და



გარდაექმნი, წარემართავ მათ ისე, როგორც ეს არ შედიოდა თვით ამ ბუნებრივი მსვლელობის „პროგრამაში“; ბოლოს, მე ვისახავ, ვგეგმავ და ვაკეთებ ისეთ რაიმეს, რაც არ შედიოდა გარშემომყოფი სხვა ადამიანების გეგმებში. სწორედ ამაში ვლინდება ჩემი თავისუფლება და ჩემი შემოქმედება. გარკვეული აზრით, თავისუფლება და შემოქმედება ყოველთვის ნიშნავს ობიექტური ყოფიერების ობიექტური პირობების საზღვრებს მიღმა შეფარდებით გასვლას. გამოდის, რომ საკუთრივ თავისუფლებისა და შემოქმედების ასპექტში ჩემი ყოფიერება მოკლებულია ობიექტურ ხასიათს, რადგანაც ჩემს ყოფიერებას ობიექტური ხასიათი მხოლოდ ობიექტურ ყოფიერებასთან მისი შესაბამისობის წყალობით ეძლევა. მაგრამ სწორედ თავისუფლებისა და შემოქმედების ამ ასპექტში, ობიექტური პირობების საზღვრებს გარეთ გასვლის, შეგუებისა და „შემგუებლობის“ საზღვრებს გარეთ გასვლის ასპექტში ვაცხადებ მე პრეტენზიას ჩემი ყოფიერების ობიექტურ გამართლებულობაზე, ობიექტურ მნიშვნელობაზე, ღირებულებაზე და „მნიშვნელოვნობაზე“. მართლაც, წმინდა „შემგუებელს“ მხოლოდ თვითმოტყუების ხარჯზე, თავისუფალ-შემოქმედებითი მოქმედების ილუზიის ხარჯზე შეუძლია იქონიოს პრეტენზია თავისი ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობასა და მნიშვნელოვნობაზე. ძნელი არ არის შემგუებლის ამ თვითმოტყუების საბურველს მიღმა, მისი საგანგებოდ-მედიდური წარმოსადევობის მიღმა შევამჩნიოთ გარდუვალი „არასრულფასოვნების კომპლექსი“ — თავისი საკუთარი ყოფიერების უმნიშვნელოვნობის შეგნება, ობიექტურ პირობებთან შეგუებულობას არასოდეს არ შეუძლია ჰქონდეს პრეტენზია ობიექტურ მნიშვნელობაზე ობიექტური ღირებულების აზრით. ე. ი. იმ აზრით, რომლითაც ჩვენ ვაცხადებთ პრეტენზიას მასზე. ჩვენ პრეტენზია გვაქვს ჩვენი ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობაზე, ღირებულებაზე, მნიშვნელოვნობაზე მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავს ვგრძნობთ თავისუფლებად და შემოქმედებითად მოქმედებად, ე. ი. რამდენადაც თავს ვგრძნობთ ობიექტური ყოფიერების ობიექტური პირობების საზღვრებს მიღმა გამსვლელებად. მაგრამ, მეორე მხრივ, ობიექტურ მნიშვნელობაზე პრეტენზიას რომ ვაცხადებთ, ამით ობიექტური ყოფიერების რომელიღაც ტენდენციასთან შესაბამისობის პრეტენზია გვაქვს, რადგან ჩვენი ყოფიერების ობიექტური მნიშვნელობა, ობიექტური გამართლებულობა და ღირებულება ვერ დაეფუძნება სხვა ვერაფერს, თუ არა ყოფიერების ობიექტურ ტენ-



დენციასთან ამ შესაბამისობას. მაშასადამე, თავისუფალნი და შემოქმედებითად მომქმედნი რომ ვართ, ჩვენ ვცილდებით ობიექტური ყოფიერების საზღვრებს, ვარდევით მასთან შესაბამისობას, მიუხედავად ამისა, ჩვენ არანაკლებ გვაქვს ობიექტური მნიშვნელობის, ე. ი. ობიექტურ ყოფიერებასთან შესაბამისობის პრეტენზია. ასეთი ღრმად წინააღმდეგობრივი ხასიათის გამო ყოფიერების ობიექტურ მნიშვნელობაზე ჩვენი ფუნდამენტური პრეტენზია განუხორციელებელი ჩანს.

მაგრამ იგი განხორციელებადია და მისი განხორციელების შესაძლებლობა შემდეგშია: ყოფიერება არის საპირისპირო ტენდენციების დიალექტიკური ერთიანობა. ერთი მხრივ, ესაა — ინერცია, ე. ი. უძრაობის, მიმართებათა გამეორების, ერთი და იგივე მიმართებებით შემოსაზღვრის, გარედან განპირობებულობის ტენდენცია. მეორე მხრივ, ესაა — ტენდენცია თვითმოძრაობისა ამ თვითმოძრაობის შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერების მიმართულებით, ახალი მიმართებებისა და ფორმების წარმოშობისა, რომლებიც აფართოებენ და აძლიერებენ ამ წარმოშობის შესაძლებლობებს, დადგენილი საზღვრებისა და შეზღუდულობების დაძლევისა ამ დაძლევის შესაძლებლობათა გაფართოებისა და გაძლიერების მიმართულებით, ტენდენცია „მარტივიდან რთულისაკენ“ ასვლისა და ა. შ.

და აი, თავისუფალნი და შემოქმედებითად მოქმედნი რომ ვართ, ჩვენ თავს ვაღწევთ ინერციას, ინერტულ ყოფიერებას და ეუერთდებით, ვეზიარებით თვითმოძრაობას, თვითმოძრავე ყოფიერებას. ყოფიერების ამ ფუნდამენტურ-ობიექტურ ტენდენციას რომ ვეზიარებით, ამით ობიექტური მნიშვნელობა გვენიჭება. ამასთან ერთად ჩვენ თავისუფალნი ვართ და თავისუფალნი ვრჩებით: ობიექტურად მნიშვნელოვანნი ვართ იმდენად, რამდენადაც თავისუფალნი ვართ.

## შინაარსი

ა. ბოჭორიშვილი	
ბიოგრაფია	3
ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ	4
ბ. ხიდაშელი	
ბიოგრაფია	36
ფილოსოფიური აზროვნება XI—XIII სს. საქართველოში	37
იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი	61
გ. შიქელაძე	
ბიოგრაფია	79
არისტოტელეს ლოგიკის საფუძვლები	81
დ. ჭავჭავაძე	
ბიოგრაფია	117
ესთეტიკური ღირებულების საკითხისათვის	119
კულტურის ესთეტიკური ხასიათი	149
პრაქტიკული გონების პრინციპი	167
ე. ბაკურაძე	
ბიოგრაფია	177
ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ	178
შემეცნებითი მსჯელობისა და ღირებულების მსჯელობის ურთიერთობის საკითხისათვის	197
ზ. კაკაბაძე	
ბიოგრაფია	211
„ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა	212
ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა	239

რედაქტორი თამარ გაბელაია  
ტექნიკური რედაქტორი თამარ ფიცხელანი  
კორექტორი ქეთევან გაჩეჩილაძე

ხელმოწერილია დასაბუჯდად 30. 09. 99  
საბუჯდი ქაღალდი 60X84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
პირობითი საბუჯდი თაბახი 17,25.  
სააღრ.-სავაჭროც. თაბახი 14,26.  
შეკვეთა № 396. ტირაჟი 300.

ფასი სახელმწიკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.

K 289 660  
3  
UNIVERSITY OF TORONTO