

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია

სერგი ავალიანი

# სისტოსხლის არსება

ისტორიულ-ფილოსოფიური გამოკვლევა



თბილისი  
„მერანი-3“  
2000

წიგნში გამოკვლეულია სიცოცხლის არსების ისტორიულ-ფილოსოფიური ასპექტები, ნაჩვენებია სიცოცხლის ფენომენის უზოგადესი კანონზომიერებანი, ცოცხალისა და არაცოცხალის პრინციპული განსხვავება, გაკრიტიკებულია სიცოცხლის მატერიალისტური კონცეფცია, რომელიც, როგორც წესი, მექანიკურ ხასიათს ატარებს. თვითშენახვის პრინციპის ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე შემოთავაზებულია სიცოცხლის არსების ტელეოლოგიური გაგება, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმების შინაგანი აქტიურობის, სასიცოცხლო ძალის, ანუ, არისტოტელესა და პ. დრიშის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ენტელეხიას პრინციპს ემყარება.

წიგნი ნაგარაუდევია ყველა მათთვის, ვისაც სიცოცხლის არსების პრობლემა აინტერესებს.

**რედაქტორი**

**გიორგი ვეკუა**

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი.

**რეცენზენტები:**

**ივანეულ დვალისვილი,**

**ანზორ ბრეგვაძე**

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები

## წინასიტყვაობა

რარიგ დიდი და ღირებული არ უნდა იყოს სამყარო მინიერ და ციუო სხეოლთა უსასრულო მირიადებით, მასში არა არის რა სიცოცხლეზე უფრო უკეთესი და ღირებული. შელინგი და ჰეგელი მას სამართლიანად უწოდებდნენ სარკაროს გვირგვინს. ადამიანის გონებისათვის ძნელად მისანვდომია კოსმოსურ კანონზომიერება, მაგრამ კიდევ უფრო რთული და საიდუმლოებით მოცული სიცოცხლის არსება. ჯერ კიდევ ანტიკური ეპოქის ბერძენთა ალელეებდათ სიცოცხლის გამოცანა. პლატონი და არისტოტელე, რომ აღარაფერს ვთქვათ მწინამორბედებზე, შეუპოვრად ეძებდნენ სიცოცხლის არსების საიდუმლოებაში შეჭრის გზებს. გენიალურმა სტაგირელმა ფილოსოფოსმა სიცოცხლის შესახებ ისეთი კონცეფციაც კი შეიმუშავა, რომელიც დღემდე მეცნიერულ ღირებულებას ინარჩუნებს და რომლიდანაც მაინც და მაინც შორს არ წასულეთანამედროვე მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნება. მიუხედავად იმისა რომ განვლილი 25 საუკუნის მანძილზე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი, შორის ბიოლოგია – მოძღვრება სიცოცხლის შესახებ – გრანდიოზულად განვითარდა, სიცოცხლის არსების პრობლემა კვლავ პრობლემად რჩება. ამ გამოკვლევებამ მეცნიერთა ერთ ჯგუფში სკეპტიკური განწყობილება წარმოშვა; ისინი ამ პრობლემას საერთოდ გადაუწყვეტად თვლიან და მის კვლევაზე ხელის აღებას გეთავაზობენ; დიუბუა რეიმონის "ignorabimus" სიცოცხლის პრობლემას შეეხო და აგნოსტიკური კონცეფცია ჩამოყალიბდა.

მაგრამ თანამედროვე მეცნიერება – განსაკუთრებით ბიოლოგია – უკახს სკნელ საუკუნეში იმდენად განვითარდა, იმდენად გაიზარდა ადამიანის ცოდნა სიცოცხლის კანონზომიერების შესახებ, რომ ემპირიული ცოდნის დონეზე, დარჩენა შეუძლებელია. მაგრამ რარიგ არ უნდა განვითარდეს ბიოლოგია ისევე, როგორც სხვა საპეციალური მეცნიერება, მის მიერ მოპოვებული ცოდნა, საბოლოო ჯამში, მაინც ემპირიულია. სიცოცხლის არსება კი ემპირიული კვლევის დონეზე არ შეიძლება; იგი ფილოსოფიური პრობლემაა და არა ბიოლოგიური. „ბიოლოგიისაგან არ შეიძლება მოველოდეთ პასუხს კითხვაზე: თუ რა შეიძლება იყოს სიცოცხლე მის შინაგან არსებაში“ – ამბობს გამოჩენილი ბიოლოგი ლუდვიგ ფონ ბერტალანფი. სიცოცხლის არსების პრობლემის კვლევა ფილოსოფიის კომპეტენციაში შედის.

წინგში, რომელსაც ამ პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველს ვთავაზობთ, კრიტიკულად განხილულია სიცოცხლის არსების პრობლემა

ქსადებ ისტორიულად ცნობილი ძირითადი თვალსაზრისები და წარმოდგენილია პრობლემის გადაწყვეტის კიდევ ერთი ვარიანტი. ჩვენი თვალსაზრისი სიცოცხლის არსების შესახებ მემკვიდრეა წინამორბედი, განსაკუთრებით არისტოტელეს, ლაიბნიცის, დრიშისა და სხვა გენიალური მოაზროვნეების კონცეფციებისა, რომელიც ცნობილია ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის სახელწოდებით. იდეა ერთია, გადაწყვეტის გზები და არგუმენტაცია – სხვადასხვა. ჩვენს მიერ შემოთავაზებული პრობლემის გადაწყვეტის ვარიანტის განსჯა მიუკერძოებელი სპეციალისტი მკვლევარებისათვის მიგვინდვია.

სიცოცხლის არსების პრობლემა ჩვენ განვიხილეთ ამ მეოთხედი საუკუნის წინ გამოცემულ სქელტანიან წიგნში „ბუნებისმეტყნიერების ფილოსოფია“ (თბილისი, 1974). წინამდებარე წიგნის ძირითადი იდეა სწორედ იქ იყო გამოთქმული, რომელსაც ამჟამად უფრო ვრცლად და უფრო არგუმენტირებულად წარმოვადგენთ. მიუხედავად ამისა, ამ ორ ნაშრომს შორის მაინც დიდი იდეური განსხვავებაა. კომუნისტური იდეოლოგიის ბატონობის პერიოდში წიგნები სხვაგვარად იწერებოდა; ამ ტიპის წიგნის დაწერა მაშინ თვითმკვლევლობას ნიშნავდა. ამით აიხსნება „ბუნებისმეტყნიერების ფილოსოფიაში“ წარმოდგენილი სიცოცხლის არსების პრობლემის გადაწყვეტის ერთგვარი მატერიალისტური ელფერი. აღნიშნულმა წიგნმა მარქსისტული იდეოლოგიის დამცველების ისედაც დიდი რისხვა გამოიწვია, რომელიც რამდენიმე წელს გრძელდებოდა; მეტის გაკეთება კი შეუძლებელი იყო. ხოლო ამჟამად – იდეოლოგიური ზენოლისაგან თავისუფალ პირობებში – მკვლევარს შეუძლია ნებისმიერი კონცეფციის შემოთავაზება, რომელიც მეტყნიერულად – თუნდაც ჰიპოთეზის დონეზე – ასე თუ ისე საკმაოდ დასაბუთებულია. შემოქმედება თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია.

ვინაიდან ამ წიგნის უკანასკნელი თავი წინარე თავებში გამოთქმული თვალსაზრისის არა მხოლოდ გაგრძელებასა და გაღრმავებას, არამედ აგრეთვე მის ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს, ზოგიერთი უკვე განხილული პრობლემა ხელახლა განიხილება, მაგრამ სხვა კუთხით, სხვა მიმართულებითა და გამოკვლევის სხვა დონეზე.

ამ წიგნში გამოთქმული ზოგიერთი დებულება, პირველ რიგში, მთელი გამოკვლევის ძირითადი იდეა უთუოდ გამოიწვევს აზრთა სხვადასხვაობას, პოლემიკას, შეიძლება მწვავე კრიტიკასაც კი განსაკუთრებით მათგან, ვინც ტრადიციულად დამკვიდრებული შეხედულებების გავლენის ქვეშ იმყოფება ან მტკიცედ ღვას მატერიალიზმისა და ათეიზმის პოზიციებზე. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ მეტყნიერება, მათ შორის ფილოსოფიაც, „ღია სისტემას“, განვითარებად „ორგანიზმს“ წარმოადგენს, რომელიც განუწყვეტელი ნგრევა-შენების პროცესშია, რასაც თან სდევს ძველი „კერპების“ მსხვრევა და საყოველთაოდ აღიარებული „აბსოლუტური“ ჭეშმარიტებების ფაევდობაბოლუტუ-



არაბის აღმოჩენა, რაც მეცნიერული რევოლუციის ტოლფასია. ჩვენი ეპოქაში მეცნიერული რევოლუციების ეპოქაა, რომლის მიკირედ რგოლს წინამდებარე თხზულება წარმოადგენს.

დასასრულ, გვინდა დიდი მადლობა მოვახსენოთ ბიოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორს, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნევროკორექსპონდენტს ბატონ ირაკლი ელიაშვილს ნიგნის ბიოლოგიური ნაწილის ნაკრებისა და საფუძვლიანი შენიშვნებისათვის; გამოცემის რედაქტორს, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს გიორგი ვეკუას; რეცენზენტებს, ამავე აკადემიის აკადემიკოსებს: ემანუელ დვალიმვილსა და ანზორ ბრეგაძეს, აგრეთვე ფიზიკა-მათემატიკის მეცნიერებათა კანდიდატს ირაკლი ავალიანს, რომლის თანადგომის გარეშე ამ ნიგნის გამოცემა შეუძლებელი იქნებოდა.

ავტორი  
18 ნოემბერი, 2000

# სარჩევი

## თავი პირველი ცოცხალი და არაცოცხალი

§1. ცოცხალისა და არაცოცხალის ურთიერთობის პრობლემა .....	8
§2. ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისის კრიტიკა .....	10
§3. სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორიის კრიტიკული ანალიზი .....	25
§4. Omne vivum ex ovo .....	34
§5. ეოლუციური თეორია .....	36
§6. სიცოცხლის ძირითადი ნიშნები .....	44
§7. თვითშენახვა .....	52

## თავი მეორე ტელეოლოგია

§8. მიზანშეწონილობა და კანონზომიერება .....	59
§9. ტელეოლოგიის სტრუქტურა .....	66
§10. ბიოლოგიური ტელეოლოგია .....	70

## თავი მესამე ვიტალიზმი

§11. ვიტალიზმის ცნება .....	76
§12. ვიტალიზმის წინამორბედი თეორიები .....	79
§13. ვიტალიზმის ჩამოყალიბება. არისტოტელე .....	82
§14. პრეფორმიზმი და ეპიგენეზი .....	86
§15. ენტელეხია .....	88

**თავი მეოთხე  
მექანიციზმი**

§ 16. მექანიციზმის ცნება .....	98
§ 17. მატერიალიზმი და მექანიციზმი .....	100
§ 18. კლასიკური საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული მექანიციზმი	105
§ 19. ვიტალიზმისა და მექანიციზმის ბრძოლა კლასიკურ აზროვნებაში .....	110

**თავი მესამე  
ნეოვიტალიზმი**

§ 20. ნეოვიტალიზმი – ვიტალიზმის მემკვიდრე .....	121
§ 21. ნეოვიტალიზმის ჩამოყალიბება .....	123
§ 22. ნეოვიტალიზმის სისტემა .....	127
§ 23. ნეოვიტალიზმის მიმდევრები .....	134

**თავი მეექვსე  
ნომომექანიციზმი**

§ 24. ნომომექანიციზმის გენეზისი .....	139
§ 25. კიბერნეტიკული მექანიციზმი (ნომომექანიციზმი) .....	141
§ 26. ადამიანი და მანქანა .....	144

**თავი მეშვიდე  
სიცოცხლის არსება**

§ 27. სიცოცხლის ცნების განსაზღვრების პრობლემა .....	153
§ 28. ბიოლოგიური ენტელეხია .....	160
§ 29. ანთროპული ენტელეხია. ....	173

<b>Сущность жизни</b> .....	187
<b>The essence of life</b> .....	190
<b>ლიტერატურა</b> .....	192

<b>სერგი ავალიანი</b> .....	195
-----------------------------	-----

## ოსავი პირველი

# სოცხალი და არაცოცხალი

### წ. ცოცხალისა და არაცოცხალის ურთიერთობის პრობლემა

ცოცხალისა და არაცოცხალის ურთიერთობის პრობლემა სიცოცხლის ფილოსოფიის (ბიოლოგიის ფილოსოფიის) ამოსავალსა და საფუძველს წარმოადგენს. არსებითად ამ პრობლემის გადანყვეტაზე დამოკიდებული არა მხოლოდ ის, თუ რა მიმართულებით წარიმართება კვლევა, არამედ ისიც, თუ რა შედეგები იქნება მიღებული. ვინც არაორგანული მატერიიდან (ანუ არაცოცხალიდან) სიცოცხლეზე გარდამავალ „ხიდს“ ხედავს, ანუ ვინც თვლის, რომ სიცოცხლე მატერიალური სამყაროს განვითარების პროდუქტია, სიცოცხლის პრობლემას მატერიალიზმის პოზიციებიდან წყვეტს და შედეგსაც შესაბამისს იღებს, ხოლო ვინც მათ შორის გაუვალ უფსკრულს ხედავს, სიცოცხლის იდეალისტურ კონცეფციას იძლევა და თვით სიცოცხლეს განმარტავს როგორც იდეალურ ფენომენს.

ეს, ცხადია, არ ნიშნავს ამ თვალსაზრისების ეკვივალენტურ მეცნიერულ ღირებულებას; წინააღმდეგ შემთხვევაში არც მეცნიერებასთან გვექნებოდა საქმე. ნებისმიერი ფორმის სუბიექტური რელატივიზმი მეცნიერულ აზროვნებასთან შეუთავსებადია. ფილოსოფიური თეორიის მეცნიერულობის კრიტერიუმს ობიექტურ სინამდვილესთან შესაბამისობა ანუ მისი ასახვის სიზუსტე წარმოადგენს. ნებისმიერი აზრი – მათ შორის ფილოსოფიურიც – სწორია იმდენად, რამდენადაც სწორად ასახავს თავის საგანს. ჩვენ კი ვფიქრობთ და შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ ამ მოთხოვნას ყველაზე უკეთ ის კონცეფცია პასუხობს, რომელსაც ქვემოთ შემოგთავაზებთ.

ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის არსებობს მსგავსებაც და განსხვავებაც, მაგრამ არც ერთი მათგანი ერთმანეთზე დაყვანის ან მოწყვეტის საფუძველს არ გვაძლევს. ცოცხალისა და არაცოცხალის მსგავსების საფუძველს თუნდაც ის წარმოადგენს, რომ ორივე არსის სფეროს ეკუთვნის და არსის უზოგადეს კანონზომიერებას ექვემდებარება.

ეს უზოგადესი კანონზომიერება თუმცა სუბსტანციურია, მაგრამ იგი მაინც არ იძლევა რედუქციის საკმაო საფუძველს – მეუძლებელია მათი ერთმანეთზე დაყვანა – მით უმეტეს არა ცოცხალი (მატერიალური) სამყაროსაგან ცოცხალი სამყაროს წარმოშობის მტკიცება.

ზოგჯერ ამბობენ, რომ ცოცხალიცა და არაცოცხალიც ყოფნისაკენ ილტვის, ცდილობს შეინარჩუნოს თავისი არსებობა. ცოცხალ ფენომენებში ეს სრულიად აშკარაა, მაგრამ არაცოცხალ სხეულებში მისი არსებობის მტკიცება ან კოსმოლოგიური ტელეოლოგიზმია და ან აბსურდი. თუნდაც სწორი იყოს ეს ვარაუდი, იგი მაინც ვერ ნაშლიდა საზღვარს ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის, არამედ მხოლოდ იმას დაასაბუთებდა, რომ ცოცხალიცა და არაცოცხალიც არსის უზოგადეს კანონზომიერებას ექვემდებარება.

ცოცხალისა და არაცოცხალის ფუნდამენტურ განმასხვავებელ ნიშანს შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის არსებობა-არარსებობა წარმოადგენს. მატერიალური (არაცოცხალი) სამყარო ასეთ უნარს მოკლებულია, მის უზენაეს კანონს ინერციის კანონი წარმოადგენს, რომელიც ოდითვე გაგებულია როგორც უძრაობის, ინერტულობის, პასიურობის სინონიმი. ეს კანონი სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ მატერიალური სხეული ინარჩუნებს თავის (მოძრაობის ან უძრაობის) მდგომარეობას, ვიდრე გარეშე ძალა არ გამოიყვანს მას ამ მდგომარეობიდან. ეს ნიშნავს, რომ მატერიალურ სხეულს თავისთავად, გარეგანი ძალის ზემოქმედების გარეშე, არ შეუძლია არც ამოძრავება და არც შეჩერება; ერთი სიტყვით, მას არა აქვს შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის (თვითაქტიურობის) უნარი. ამიტომ უნოდებენ მას „მკვდარ“, „უსიცოცხლო“ სხეულს. ეს იდეა მთელი ნიუტონის სახელმძღვანელო ძაფს, მის ხერხემალს წარმოადგენს, რომელსაც სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით არაერთხელ დავუბრუნდებით.

სწორედ ეს იდეა – ჯერ კიდევ სავსებით გაუცნობიერებელი – საფუძველად დაედო ანიმისტური და ჰილოძოისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებას. ანიმიზმი (anima – სული) ბუნების საგნებსა და მოვლენებში სულების არსებობას ამტკიცებდა, ჰილოძოიზმი (hylē – მატერია, ნივთიერება, Zöe – სიცოცხლე) მატერიას სიცოცხლეს მიანერდა. ანიმიზმისა და ჰილოძოიზმის დამცველები ცნობიერად თუ არაცნობიერად თვლიდნენ, რომ მატერიალური სხეულები ინერტულია, მკვდარია, უძრავია. მოძრაობა და მოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ ცოცხალს შეუძლია. მაგრამ ბუნებაში ყველაფერი მოძრაობს, იცვლება; მაშასადამე, ბუნება ცოცხალია. ამ მარტივ დასკვნას, რომელიც ანიმისტურსა და ჰილოძოისტურ მსოფლმხედველობას გამოთქვამს, საფუძველად ედო ის გენიალური იდეა, რომ სიც-

...ცხლის არსებობა... შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობა წარმოადგენს, რაც მას ინერტული მატერიისაგან არსებითად განასხვავებს. მატერიის ინერტულობის იდეა ფილოსოფიამდელ აზროვნებაში, ისევე როგორც პირველ ფილოსოფიურ კონცეფციებში (მაგალითად, მილეტის სკოლაში) გაცნობიერებული არ ყოფილა, თუმცა იგი არაცნობიერად მაინც აკვივრებდა; სხვაგვარად შეუძლებელია ავხსნათ ანიმიზმისა და პილოძიზმის ჩამოყალიბება. პლატონსა და არისტოტელეს კი, რასაკვირველია, ეს იდეა გაცნობიერებული ჰქონდათ, მაგრამ იგი კანონის სახით აკილებით გვიან, კერძოდ, გალილეისა, და, განსაკუთრებით, ნიუტონის ნაზრევში წარმოსდგა. სწორედ ამიტომ ნიუტონმა მატერიალური სამყაროს მოძრაობის ასახსნელად ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში ცნობილ „პირველი ბიძგის“ თეორიას მიმართა. მატერიალური სამყარო მოძრაობს ერთხელ მინიჭებული ძალის ზემოქმედების შედეგად. „პირველი ბიძგის“ ავტორს კი, ცხადია, ღმერთი წარმოადგენს. ამრიგად, ფიზიკური სამყაროს ახსნა მეტაფიზიკურ სანყისებზე მოხდა. „ფიზიკავ, ერიდე მეტაფიზიკას!“ – ეს სიტყვები ნიუტონს ეკუთვნის, თუმცა ეს პრინციპი მან პირველმა დაარღვია. ფიზიკური სინამდვილის ახსნა „მეტაფიზიკის“ გარეშე შეუძლებელია. ეს ერთხელ კიდევ ამტკიცებს არსის სფეროებისა და მათ შესახებ ცოდნის ერთიანობის იდეას.

## **§2. ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისის კრიტიკა**

ცოცხალისა და არაცოცხალის პრინციპული განსხვავება, რომელიც ძირითადად მატერიის ინერტულობის იდეას ემყარება, შეუძლებელს ხდის სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორიის დაფუძნებას. ინერტული მატერია ვერაფერს წარმოშობს, მით უმეტეს ისეთ რთულ ფენომენს, როგორიცაა სიცოცხლე. ვინც შეეცდება სიცოცხლის მატერიალისტურ ახსნას, ე.ი. შეეცდება დაასაბუთოს ცოცხალის წარმოშობა არაცოცხალისაგან, მან წინასწარ უნდა უარყოს მატერიის ინერტულობის იდეა და დაამტკიცოს ძალისა და მატერიის განუყრელობა, აჩვენოს, რომ მატერიას აქვს შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი, რაც სიცოცხლის წარმოსაშობად აუცილებელია. სწორედ ამიტომ მატერიალისტური ფილოსოფია, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იდეალისტური მსოფლმხედველობის დაფუძნების პარალელურად ჩამოყალიბდა, ცდილობს უარყოს მატერიის ინერტულობის ძველისძველი იდეა და

დაასაბუთოს ძალისა და მატერიის განუყრელობა. ეს არის წირასწარი, მოსამზადებელი „სამუშაო“ სიცოცხლის არსების მატერიალისტური კონცეფციის დასაფუძნებლად, სიცოცხლის წარმოშობისა და მისი ევოლუციის მატერიალისტური ახსნის აუცილებელი ნაწიამძღვარი.

ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია ძალისა და მატერიის განუყრელობის თეზისის კრიტიკული ანალიზი და იმის ჩვენება, თუ რამდენად სწორია ის, რაზეც უნდა დაფუძნდეს სიცოცხლის არსების მატერიალისტური თეორია.

ძალისა და მატერიის განუყრელობის თეზისი მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაში მატერიის სუბსტანციურობის დასაბუთებას ემსახურება\*. ლ. ბიუნერი, რომელმაც სრულიად შეუნიღბავად და

\*მატერიის ცნების ქვეშ ყველა ტიპის მატერიალიზმი, გარდა მარქსისტულისა, ნიეთიერებას გულისხმობს, რომელიც განფენილია სივრცესა და დროში. ასეთი იყო მატერიის ცნების ტრადიციული კონცეფცია, რომელიც დღემდე ძალაში დარჩა. მატერიის ცნების ამგვარ გაგებას მარქსისტულმა მატერიალიზმმა (ე. წ. „დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა“) „მექანიკური“ უწოდა და კიდევ უარყო. ეს იმის შედეგი იყო, რომ მან კარგად შენიშნა მატერიალისტური კონცეფციის სიყალბე, რის შესანიღბავად მატერიის ცნების „გაფართოება“ სცადა. ეს „გაფართოება“ იმაში გამოიხატა, რომ მატერია უნოფეს მთელ ობიექტურ რეალობას, რომელიც ნიეთიერებას მოიცავს და ყველაფერს, რაც აღამიანის ცნობიერების გარეშე იმყოფება. ე. ი. ლენინი წერდა: „მატერია არის ობიექტური რეალობა, რომელიც შეგრძნებებში გვეძლევა.“ აქედან ცხადია, რომ მატერიის ქვეშ დიალექტიკური მატერიალიზმი გულისხმობდა არა მხოლოდ ნიეთიერებას, არამედ საერთოდ ობიექტურ რეალობას, რომელიც ცნობიერების გარეშე არსებობს და შეგრძნებებში გვეძლევა. ამგვარ რეალობას ფილოსოფიასში რეალურ არსს უწოდებენ, რომელიც დროში არსებობს და რომლის ერთერთ სტრუქტურულ ელემენტს სივრცესა და დროში არსებული მატერიალური არსი წარმოადგენს. როგორც მატერიალური რეალური, ე. ი. სივრცესა და დროში განფენილი ნიეთიერი სამყარო, ასევე არამატერიალური რეალური, რომელიც მხოლოდ დროში არსებობს (მაგალითად, ფსიქიკური განცდები, ელვა, ქუხილი, სითბო, სიცივე, პოლიტიკური, სოციალური ან ეკონომიკური ვითარებანი და ა. შ.), შეგრძნებებში გვეძლევა. შეგრძნებებში მოცემულობა რეალური არსის საერთოსა და სპეციფიკურ ნიშანს წარმოადგენს. სწორედ ამ რეალურ არსს, მისი სტრუქტურული ელემენტებიერთ, მარქსისტული ფილოსოფია მატერიას უწოდებს. ამრიგად, მატერიის ცნების „გაფართოება“ იმაში გამოიხატა, რომ მან მოიცვა არა მხოლოდ ნიეთიერი, სხეულობრივი სამყარო – სივრცესა და დროში არსებული რეალობა – არამედ აგრეთვე რეალური არსის ის ფენომენები, რომლებიც მხოლოდ დროში არსებობს, ე. ი. ნიეთობრივი, სხეულობრივი არ არის, მაგრამ შეგრძნებებში კი გვეძლევა. სწორედ ამიტომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ლაპარაკობდნენ ე. წ. „სოციალურ მატერიაზე“; რაც, ცხადია, უაზრობას წარმოადგენს. მატერიისა და, მით უმეტეს, ობიექტური რეალობის კრიტიკიულად შეგრძნებებში მოცემულობის გამოცხადება მატერიალიზმი კი არ არის, არამედ უფრო მეტად სუბიექტური იდეალიზმია, რასაც მარქსისტული ფილოსოფია გააფთრებით ებრძოდა. ამ შემთხვევაშიც გამოჩნდა მარქსისტული მატერიალიზმის არათანამიმდევრობა, მისი შინაგანი, ლოგიკური წინააღმდეგობა. ამრიგად, მატერიის ცნების „გაფართოების“ მცდელობა მარცხით დასთავრდა. მატერია, ტრადიციული გაგების თანახმად, არის ნიეთიერება და სხვა არაფერი.

...ცივად გადმოიქცა მატერიალისტური მსოფლმხედველობა (რის დაბრუნებასაც ყველაზე ნაილაოდ გამოჩნდა ამ მსოფლმხედველობის მექანიკური ხასიათი), წერდა: „არ არსებობს ძალა მატერიის გარეშე, არ არსებობს მატერია ძალის გარეშე“ (17, გვ. 11). შემდეგ: „არ არსებობს ძალა მატერიის გარეშე... ძალის ცნება მატერიის გარეშე ისევე უაზრობაა, როგორც მატერიის ცნება ძალის გარეშე“ (17, გვ. 2-3). ასევე ორთოდოქსი მატერიალისტი ი. დიცგენი წერდა: „მატერია (Stoff) არის ძალა. ძალა არის მატერია. არ არსებობს არავითარი მატერია ძალის გარეშე“ (77, გვ. 58). იგი ძალისა და მატერიის ურთიერთობას ცხენის ძალისა და ცხენის მიმართებას ადარებდა. „ცხენი – წერს იგი – არ ენევა ძალის გარეშე და ძალა არ ენევა ცხენის გარეშე; მართლაც, პრაქტიკულად ცხენი არის ძალა და ძალა არის ცხენი“ (77, გვ. 25). თავი რომ ჯავანებოთ ამ აბსურდულ მტკიცებებს, რომლის კრიტიკაც კი არ ღირს, ერთი რამ ცხადია: ი. დიცგენი მატერიალიზმის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ დებულებად ძალისა და მატერიის განუყრელობას აცვლის. არსებითად ამავე პოზიციებზე დგას მარქსისტული ფილოსოფია, რომელიც მატერიისა და მოძრაობის განუყრელობას ამტკიცებს. მართალია, მარქსი, ენგელსი და ლენინი გაცილებით უფრო ზუსტად მსჯელობდნენ, ვიდრე ზემოაღნიშნული მატერიალისტები, მაგრამ მათ ერთი მსოფლმხედველობრივი პრინციპები აერთიანებთ. ამ ქმთხვევაში ძალის ცნების ქვეშ გულისხმობენ არა იმდენად მის საბუნებისმეტყველო-მეცნიერულ შინაარსს, არამედ მარტოოდენ მოძრაობის მიზეზს, მატერიალური სამყაროს მამოძრავებელ ძალას. ამიტომ ჩვენ ქვემოთ ძალისა და მატერიის ურთიერთობის შესახებ მსჯელობისას მხედველობაში გვექნება ძალის ცნების ფილოსოფიური შინაარსი და არა მის შესახებ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო (ფიზიკური) წარმოდგენები.

მთელი ეს ძალისხმევა მატერიალიზმს იმისათვის დასჭირდა, რომ მატერიის სუბსტანციურობა დაასაბუთოს. საქმე ისაა, რომ ძველი დროიდან ცნობილია მატერიის ინერტულობის იდეა. ამ იდეის სილუეტები ჯერ კიდევ ემპედოკლეს ფილოსოფიაში გამოჩნდა, როცა მან ოთხი მატერიალური სტიქიონის (ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი) ასამოძრავებლად სიყვარულისა და სიძულვილის ძალებს მიმართა. გულისხმებოდა, რომ ეს სტიქიონები, რომლებიც მატერიალურია, თავისთავად უძრავია, ინერტულია, პასიურია, მკვდარია. მათ ასამოძრავებლად აუცილებელია გარეშე ძალა. ასეთად მან სიყვარულისა და სიძულვილის ძალები მიიჩნია (თუმცა ისინი მატერიალურად – ნივთობრივად – გაიგო, რამიც ემპედოკლეს ფილოსოფიის მოუმნიფებლობა



გამოჩნდა). იგივე ითქმის ანაქსაგორაზე, რომელმაც მატერიის კარგად მომეორების ამოძრავება გონებას („ნუსს“) დააკისრა. აღარაფერს ვიცყვით პლატონსა და არისტოტელეზე, რომელთა ფილოსოფიაში მატერიის ინერტულობის იდეა სრულიად აშკარად ფიგურირებს. მატერია, არისტოტელეს მიხედვით, მარტოოდენ საგანთა ქმნადობის მასალაა, რომელიც საკუთრივ არა მხოლოდ ძალას, არამედ ყოველგვარ ფორმასა და გარკვეულობას მოკლებულია. ასევე ანტიკურ ფილოსოფიაში სრულიად ნათლად გამოჩნდა „პირველი ბიძგის“ თეორიის სილუეტები. ემპედოკლეზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, ყოველ შემთხვევაში ანაქსაგორასთან ეს იდეა სრულიად უდავოდ ფიგურირებს, თუმცა „პირველი ბიძგის“ თეორიის ჩამოყალიბებაზე ლაპარაკი ჯერ კიდევ ადრეა. გონება („ნუსს“) ანაქსაგორას ფილოსოფიაში სწორედ პირველი ბიძგის როლს ასრულებს, რომელიც ინერტულ მატერიას ამოძრავებს და შესაძლებელს გახდის გრიგალისებური მოძრაობის პროცესში შემთხვევითი გაერთიანებების შედეგად მიზანშეწონილად აგებული კოსმოსის წარმოშობას. შესაძლებელია, მატერიის ინერტულობის იდეის როლი და მნიშვნელობა მას საკმაოდ გაცნობიერებული არ ჰქონდა, მაგრამ ამ იდეის არსებობა ანაქსაგორას ფილოსოფიაში არავითარ ეჭვს არ იწვევს.

გამორიცხული არ არის, რომ მატერიის ინერტულობის იდეამ გარკვეული როლი ითამაშა ინერციის კანონის ჩამოყალიბებაში. ბუნებრივია, რომ ნიუტონი – ინერციის კანონის აღმომჩენი – „პირველი ბიძგის“ თეორიას იზიარებდა. ღმერთმა შეიტანა მოძრაობა სამყაროში, ამოძრავა უსიცოცხლო, ინერტული მატერია, ხოლო შემდეგ მოძრაობის რაოდენობა სამყაროში უცვლელი დარჩა. ენერჯის შენახვის კანონი ბუნებისმეცნიერების ერთ-ერთ ევაკუაზიდად დამკვიდრდა.

ამრიგად, ძალისა და მატერიის განუყრელობის დასაბუთების მცდელობა მატერიალისტურ ფილოსოფიაში იმ მიზანს ემსახურება, რომ უარყოს ფილოსოფიასა და ბუნებისმეცნიერებაში (ფიზიკაში) მტკიცედ დამკვიდრებული მოძღვრება მატერიის ინერტულობის შესახებ. ამის გარეშე მატერიალური სუბსტანციის არსებობის მტკიცება შეუძლებელია. სუბსტანციის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ნიშანს აქტიურობა, სახელდობრ, შინაგანი აქტიურობა, შინაგანი ძალის არსებობა წარმოადგენს. მკვდარი, ინერტული, უსიცოცხლო მატერია სუბსტანციად არ გამოდგება; იგი ვერაფერს შექმნის საკუთარი ძალის, მოქმედებითი უნარის გარეშე.

ახლა გავაანალიზოთ ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისი და ვნახოთ, თუ რამდენად ლოგიკურია, რამდენად

წად საფუძვლიანია ან, საერთოდ, ასაბუთებს თუ არა იგი მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას.

ძალისა და მატერიის განუყრელობა შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ორი ალტერნატიული აზრით: 1. „ძალა და მატერია ერთი და იგივეა“; 2. „ძალა და მატერია ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, სხვადასხვაა“. შესამე შესაძლებლობა გამორიცხულია. გავარჩიოთ თითოეული მათგანი და ვნახოთ, თუ რა ლოგიკურ შედეგებამდე მივალთ.

დავინყოთ პირველი დებულებით: „ძალა და მატერია ერთი და იგივეა“. თუ ისინი ერთი და იგივეა, მაშინ ან ძალა არის მატერია, მატერიალური და, მაშასადამე, ისინი ერთმანეთს ემთხვევა, მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის და ან მატერია არის ძალა და აქაც იგივე მდგომარეობა გვაქვს. ერთი შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ აქ ორი შესაძლებლობა კი არ არის, არამედ ერთი და ერთადერთი, ვინაიდან ძალისა და მატერიის იგივეობა ორივე მხრივ ერთსა და იმავეს ნიშნავს. ერთი სიტყვით, „ძალა არის მატერია“ და „მატერია არის ძალა“ თითქოს ტავტოლოგიური მსჯელობანია. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის და აი, რატომ:

თუ (პირველი შემთხვევა) „ძალა არის მატერია“, მაშინ ძალის ცნება ქრება და მას მატერიის ცნება ფარავს. თეზისი „ძალა არის მატერია“ იმას გვეუბნება, რომ ძალა მატერიალურია, ნივთობრივია, მსგავსად სხვა ფიზიკური საგნებისა. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ძალა, როგორც ძალა, არ არსებობს. იგი ძალა გვეგონა, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ძალა კი არა, მატერია ყოფილა. მაგრამ, თუ (მეორე შემთხვევა) „მატერია არის ძალა“, მაშინ, პირველი შემთხვევის ანალოგიურად, მატერიის ცნებას ძალის ცნება ცვლის. მატერია გაქრა და მისი ადგილი ძალამ დაიჭირა. ის, რაც მატერია გვეგონა, ძალა ყოფილა. აქ აქცენტი ძალაზეა გადატანილი, პირველ შემთხვევაში კი, პირიქით, მატერიაზე. ერთ შემთხვევაში ძალა შეცვალა მატერიამ, ხოლო მეორე შემთხვევაში მატერიამ შეცვალა ძალა. როგორც ვხედავთ, აქ სრულიად სხვადასხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე და, მაშასადამე, არავითარი ტავტოლოგია არ არის.

უკვე აქედან ჩანს, რომ ძალისა და მატერიის განუყრელობის მტკიცებას აბსურდულ მდგომარეობამდე მივყავართ. მატერიის არსებობაც ფაქტია და ძალის არსებობაც. მათი უარყოფა მხოლოდ იმას შეუძლია, ვისაც რეალობის აღქმის უნარი დაუკარგავს. ამგვარი მტკიცება ერთნაირად მიუღებელია როგორც მატერიალიზმის, ასევე იდეალიზმისათვისაც. თუ ძალისა და მატერიის განუყრელობის თეზისი თითოეული მათგანის უარყოფამდე მიგვიყვანს, მაშინ ვის ემსახურება ეს თეზისი ან რა საჭიროა მისი დაცვა?

სხვათა შორის, ამ ლოგიკურ ანალიზს ისტორიული ძინაარაიქცეს. მრავალი საუკუნის მანძილზე მატერიალისტები და მათთან ერთად ბუნებისმეტყველნი ძალას მატერიალურად თვლიდნენ, რაც ფაქტობრივად ძალის ცნების უარყოფას ნიშნავდა. ამიტომ სრულიადაც არ არის შემთხვევითი, რომ ისეთი ორთოდოქსი მატერიალისტები, როგორებიც იყვნენ მოლემოტი, ბიუნერი, დიცგენი და სხვები, ძალასა და მატერიას ერთმანეთთან აიგივებდნენ. ზემოთ უკვე მოვიტანეთ ციტატა ი. დიცგენიდან: „მატერია არის ძალა, ძალა არის მატერია“. ასეთ შემთხვევაში მატერიალისტები აქცენტს, ცხადია, მატერიაზე აკეთებენ და, მაშასადამე, ძალის მატერიალურობას ამტკიცებდნენ. ამ კონცეფციის მიხედვით, არსებითად რომ ვთქვათ, არსებობს მხოლოდ ძალის მატარებელი მატერია. აზროვნების ეს ისტორიული ეპოქა იმ ლოგიკურ კონსტრუქციას შეესაბამება, რომელსაც ძალა მატერიაზე დაჰყავს და, მაშასადამე, ძალის მიმართ მატერიის პრიმატს ამტკიცებს.

მაგრამ ჯერ კიდევ XX საუკუნის დამდეგს, ხოლო შემდეგ, განსაკუთრებით ამავე საუკუნის 30-40-იან წლებში, ბუნებისმეტყველებაში თავი იჩინა ძალისა და მატერიის (უფრო ზუსტად: ენერჯისა და მატერიის) ურთიერთობის საპირისპირო გაგებამ, რაც დაკავშირებულია ენერგეტიზმის წარმოშობასთან. რ. მაიერი ორი სუბსტანციის – მატერიისა და ენერჯის – არსებობას აღიარებდა. ვ. ოსტვალდი – ენერგეტიზმის პირველი ვარიანტის ავტორი – ბრალს სდებს რ. მაიერს დუალიზმში და აყალიბებს მონისტურ კონცეფციას, რომლის ფუძემდებელ ცნებას ენერჯია წარმოადგენს. იგი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს მატერია ენერჯის გარეშე. ამასთანავე, ენერჯია მატერიის მიმართ პირველადია. მატერია სხვა არაფერია, თუ არა „ენერჯის გამოვლენის ფორმა“. ამიტომ, მისი აზრით, ენერჯია არის ყველაზე ზოგადი სუბსტანცია (49, გვ. 106).

ოსტვალდის ენერგეტიზმს მრავალი ნაკლი ჰქონდა, რომელზე მსჯელობა ჩვენს ახლანდელ მიზანს არ შეადგენს. ამ ნაკლოვანებათა გამო იგი უარყოფილ იქნა. მაგრამ ენერგეტიზმის უფრო დახვეწილი, დასაბუთებული ფორმა თანამედროვე ფიზიკის ფუძემდებლებმა, მათ შორის განსაკუთრებით ჰაიზენბერგმა შეიმუშავა. ჰაიზენბერგი ამტკიცებს, რომ „მთელი მატერია შედგება ერთი და ერთადერთი სუბსტანციისაგან – ენერჯისაგან – რომელიც სხვადასხვა ფორმით გამოვლინდება“ (22, გვ. 100-101). მას მიაჩნია, რომ ელემენტარული ნაწილაკები „გაკეთებულია“ ერთი და იგივე სუბსტანციისაგან – ენერჯისაგან, – რომელსაც იგი ზოგჯერ „უნივერსალურ მატერიას“ უწოდებს.

სი კატეგორიულად აცხადებს, რომ „სინამდვილეში მხოლოდ ერთი ძირითადი სუბსტანცია არსებობს, რომლისაგან ყოველი არსებული შედგება. თუ ამ სუბსტანციას სახელს დავარქმევთ, მაშინ მას სხვას აქრაფერს ვუნოდებთ, გარდა „ენერჯისა“. მაგრამ ეს სუბსტანცია – ენერჯია – შეიძლება სხვადასხვა ფორმით არსებობდეს... ენერჯიის ძირითადი ფორმებიდან განსაკუთრებული მდგრადობით გამოირჩევა ელექტრონი, პოზიტრონი და ნეიტრონი; მატერია, საკუთრივი აზრით, ენერჯიის ამ ფორმებისაგან შედგება“ (22, გვ. 98-99). იგივე აზრი განმეორებულია მის მეორე ნიგნში „ფიზიკა და ფილოსოფია“ (23, გვ. 131).

მატერიის დაყვანა ენერჯიაზე ანუ ენერჯიის გამოცხადება „ერთადერთ სუბსტანციად“ შეესაბამება ძალისა და მატერიის ურთიერთობის იმ ლოგიკურ სქემას, რომლის მიხედვით, მატერია არის ძალა ანუ მატერია დაყვანილია ძალაზე.

ამრიგად, ძალისა და მატერიის გაიგივების თეზისს ერთ-ერთი მათგანის უარყოფამდე მივყავართ, ხოლო ამ შემთხვევაში შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მათ განუყრელობაზე, შინაგან კავშირზე, ვინაიდან ნებისმიერი კავშირი ორი (ან მეტი) განსხვავებული ელემენტის მიმართებას ნიშნავს. სადაც განსხვავებული ელემენტები არ არის, იქ კავშირზე, მით უმეტეს, განუყრელ კავშირზე ლაპარაკი ზედმეტია. ასეთ აბსურდულ ვითარებამდე მიგვიყვანა ძალისა და მატერიის ურთიერთობის პირველმა შემთხვევამ.

ახლა განვიხილოთ ძალისა და მატერიის განუყრელობის მეორე შესაძლებლობა, სახელდობრ, როდესაც ძალა და მატერია სხვადასხვაა. ძალა განსხვავდება მატერიისაგან და, პირიქით, მატერია – ძალისაგან. ვნახოთ, რა ლოგიკურ შედეგებამდე მიგვიყვანს მატერიისა და ძალის განუყრელობის თეზისის მეორე ვარიანტი.

თუ ძალა და მატერია განსხვავებულია, ე. ი. თუ ძალა არ არის მატერია და, პირიქით, მაშინ ძალა არ არის მატერიალური, არამედ რაღაც სხვაა. მაგრამ რა შეიძლება იყოს ძალა, თუ არა მატერიალური? თუ ამ საკითხის გადასაწყვეტად მარქსისტულ მატერიალიზმს მივმართავთ, რომელიც მთელი სინამდვილის სტრუქტურული ელემენტების კლასიფიკაციისას დიხოტომიის უნივერსალური პრინციპით ხელმძღვანელობს (მატერიალური ან იდეალური), მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ძალა არის იდეალური. სხვაგვარი შეუძლებელია იყოს მატერიისაგან განსხვავებული რეალობა, მარქსისტული კონცეფციის მიხედვით, რომელიც მატერიის ცნების ქვეშ მთელ გრძნობად სამყაროს (ე. ი. რეალურ არსს) ათავსებს. მატერიის ცნების „გაფართოებიდან“ სწორედ ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს.

მაგრამ ეს დასკვნა არა მარტო ეწინააღმდეგება ზეზისხეიკი ქსეცი-  
რიალისტურ მსოფლმხედველობას, მათ შორის მარქსისტულს. არამედ  
იგი საერთოდ აბსურდულია. როგორ შეიძლება ძალა იყოს იდეალური,  
მაშინ როცა იდეალურის ფუნდამენტურ ნიშანს ზედროულობა და  
ზეგრძობადობა წარმოადგენს? ძალა გრძობადიცაა (ძალის  
ზემოქმედებას ადამიანი მეტისმეტად მწვავედ განიცდის, ზოგჯერ  
ტრაგიკულადაც კი) და დროშიც არსებობს; მექანიკური, სითბური,  
ელექტრული, გრავიტაციული და სხვა ფიზიკური ძალები ორივე  
ნიშნის მატარებელია, რაც იმას ადასტურებს, რომ ძალა არის  
რეალური არსის ფენომენი და არავითარ შემთხვევაში იდეალურ  
არსთა სამყაროს ბინადარი.

ახლა თავი დავანებოთ სინამდვილის (არსის) სტრუქტურული  
ელემენტების მარქსისტულ კლასიფიკაციას (დიხოტომიის პრინციპი:  
მატერიალური ან იდეალური) და არსის შესახებ ვიმსჯელოთ იმ წარმ-  
ოდგენების მიხედვით, რომელიც თანამედროვე ონტოლოგიურ თეო-  
რიებში ფიგურირებს. ამ წარმოდგენების თანახმად, არსებობს არსის  
ღრი დიდი (ფუნდამენტური) სფერო: რეალური და იდეალური არსი.  
თავის მხრივ, რეალური არსი, რომლის ძირითად ნიშანს დროში არსე-  
ბობა წარმოადგენს, ორი ძირითადი სტრუქტურული ფენისაგან შედ-  
გება: მატერიალური (სხეულობრივი, ნივთობრივი) არსი, რომელიც  
სივრცესა და დროში არსებობს ანუ ოთხგანზომილებიანია, და არა-  
მატერიალური რეალური არსი, რომელსაც მხოლოდ ერთი განზომი-  
ლება აქვს – დროში არსებობს. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ძალა სწორედ  
რეალური არსის ამ უკანასკნელ სფეროს ეკუთვნის. იგი არსებობს  
დროში, მაგრამ არა სივრცეში. მართალია, ძალა უმრავლეს შემთხვე-  
ვაში დაკავშირებულია მატერიალურ არსთან, მაგრამ საკუთრივ მას –  
თუ ამ უკანასკნელისაგან აბსტრაქციას მოვახდენთ – მხოლოდ ერთი  
განზომილება აქვს.

არსის მეორე დიდი სფერო – იდეალური არსი ანუ არსებათა სამყ-  
არო – აგრეთვე სტრუქტურული ელემენტებისაგან შედგება: სპეცი-  
ალურ არსებათა (ადამიანის, ქვის, მცენარის, ცხოველის და ა. შ. არსე-  
ბა) სამყარო და მთელი სინამდვილის არსება – სუბსტანციური არსე-  
ბა – რომელშიც არსი და არსება ერთმანეთს ემთხვევა. მაგრამ  
იდეალური არსის სფერო ამჟამად არ გვაინტერესებს, რაკი გაირკვა,  
რომ ძალა არ არის იდეალური; იგი რეალური არსის სფეროს ეკუთვნი-  
ლებდა.\*

---

\*ამის შესახებ ვრცლად იხ. (!)

ახლა საჭიროა გამოვიკვლიოთ, ძალის, როგორც არამატერიალური, ეკალური არსის სფეროს ბინადარის ურთიერთობა მატერიასთან, მატერიალურ არსთან და ვნახოთ, შეიძლება თუ არა მათ შორის განუყრელობის, მით უმეტეს, მათი იგივეობის მტკიცება. ამ საკითხს ორი ასპექტით განვიხილავთ: ჯერ უნდა გაირკვეს, შეიძლება თუ არა ძალის ვარეშე მატერიის არსებობა, ხოლო შემდეგ – შეიძლება თუ არა ძალის არსებობა მატერიის გარეშე. ცხადია, ორივე ასპექტის კვლევა ერთსა და იმავე მიზანს ემსახურება. დავიწყოთ პირველი ასპექტის ანალიზი.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ძალის ცნებას მრავალი მნიშვნელობა აქვს; ჩვენი ახლანდელი მიზნისათვის კი საკმარისია მისი ორი ძირითადი მნიშვნელობა: ვინრო და ფართო. ვინრო აზრით ძალის ცნება ბუნებისმეტყველებაში (ძირითადად ფიზიკაში) იხმარება. ძალა, როგორც ფიზიკოსები იტყვიან, ყოველთვის მოდებულია სხეულზე, ე. ი. მატერიალურ საგანზე. მექანიკური ძალა (ასეთია ძალის ცნების ვინრო – საბუნებისმეტყველო – გაგება) არის მატერიალურ ნერტილზე სხვა მატერიალური ობიექტის მექანიკური ზემოქმედების ზომა. ეს ნიშნავს, რომ ძალა, როგორც ფიზიკური სიდიდე, მატერიალურ სხეულებს აქვთ.

მაგრამ ამ დებულების გააბსოლუტურება არ შეიძლება. აზროვნების ისტორიაში კარგად ცნობილია მატერიისა და ძალის აუცილებელი კავშირის უარყოფის იდეა. ამ იდეას იცავდა თითქმის ყველა დიდი მოაზროვნე ანტიკური ფილოსოფიიდან დანყებული ჰეგელის ჩათვლით. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ჯერ კიდევ ემპედოკლე და ანაქსაგორა მატერიას ინერტულად თვლიდნენ. თვითონ დემოკრიტეს ატომისტურ ფილოსოფიაშიც, რომელიც არა მხოლოდ ანტიკური ეპოქის, არამედ თვით ახალი დროის მატერიალისტურ თეორიებთან შედარებით ყველაზე უფრო თანამიმდევრული და ბოლომდე მატერიალისტური (თუმცა ამასთანავე მექანიცისტურიც, რაც ნებისმიერი მატერიალისტური სისტემის თანმდევი ნიშანია) მოძღვრება იყო, მატერიის ინერტულობის იდეა ფუნდამენტურ როლს თამაშობს. დემოკრიტეს ფილოსოფია სამი ძირითადი ცნებიდან ამოდის: ატომები, სიცარიელე და მოძრაობა. ეს ნიშნავს, რომ მოძრაობა ატომებისაგან ისევე დამოუკიდებელია, როგორც სიცარიელე. მიუხედავად ამისა, ატომები განუწყვეტლად მოძრაობს (ადგილგადანაცვლების – მექანიკური – მოძრაობის აზრით). მოძრაობა მარადიულია; იგი არც შექმნილა და არც მოისპობა. მაგრამ მოძრაობა მაინც არ არის ატომების შინაგანი თვისება. ატომი თავისთავად უძრავია, ინერტულია, მკვდარია. იგი,

როგორც მატერიალური არსი, არც შეიძლება სხვაგვარი იყოს. ატომები მოძრაობს მხოლოდ გარედან დაჯახების საშუალებით. დაჯახების შედეგად კი ერთი ატომი თავის ენერგიას მეორეს გადასცემს. ერთი სიტყვით, მოძრაობის რაოდენობა სამყაროში უცვლელია.

პლატონისა და არისტოტელეს აზრით, მატერია საგანთა ქმნადობის მასალაა და მეტი არაფერი; არისტოტელე მას წმინდა შესაძლებლობად თვლიდა, რომელსაც თავისთავად არავითარი ძალა, არავითარი თვითმოქმედების უნარი არ გააჩნია. აქტიურ საწყისს მხოლოდ ფორმანარმოადგენს. ეს ნიშნავს, რომ არისტოტელემ, დემოკრიტესაგან განსხვავებით, მოძრაობის მარადიულობის იდეა უარყო. მოძრაობას, მისი აზრით, ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს, რომლის დასაბამი და საბოლოო მიზეზი არის ღმერთი – პირველი მამოძრავებელი. მატერიას კი თავისთავად არ შეუძლია არც ამოძრავება და არც შეჩერება.

თვითონ ნიუტონიც კი, როგორც ფილოსოფიური მოაზროვნე, მატერიას არავითარ შინაგან ძალას არ მიაკუთვნებდა. სხვაგვარად შეუძლებელია ავხსნათ მის მიერ „პირველი ბიძგის“ თეორიის გაზიარება. ერთი სიტყვით, ძალის გარეშე მატერიის არსებობის იდეა მტკიცედ იყო დამკვიდრებული როგორც ანტიკური, ისე ახალი დროის ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ამ ფილოსოფიური იდეის გამართლება შეიძლება თანამედროვე ბუნებისმეცნიერებაშიც ვიპოვნოთ. კერძოდ, ცნობილია, რომ ინერციული მოძრაობა სრულდება ძალის გარეშე. არისტოტელე ფიქრობდა, რომ მოძრაობა ძალის გარეშე შეუძლებელია; იგი არ იცნობდა ინერციული მოძრაობის ფაქტს. მართალია, ძველ ბერძნებს, მათ შორის არისტოტელეს, კარგად ესმოდათ მატერიის ინერტულობის იდეა, მაგრამ ინერციული მოძრაობის ფაქტი მათთვის უცნობი იყო. ინერციული მოძრაობა ახალი დროის ფიზიკამ აღმოაჩინა. ეს ისეთი მოძრაობაა, რომელიც ძალას არ საჭიროებს. პირიქით, მასზე ძალის ზემოქმედება აუქმებს ინერციულ მოძრაობას, ინვევს მისი რაოდენობისა და მიმართულების ცვლილებას, რაც უკვე აღარ არის ინერციული მოძრაობა. ინერციული მოძრაობა მხოლოდ იმდენად არის მოძრაობა, რამდენადაც სივრცითი მიმართებების ცვლილებას წარმოადგენს დროის ფაქტორის გათვალისწინებით. თავისთავად კი იგი, მოძრაობის რაოდენობისა და მიმართულების თვალსაზრისით უცვლელია, იგივეობრივია და ამდენად არც არის მოძრაობა. მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად მთავარია ის, რომ ინერციული მოძრაობა არის მოძრაობა ძალის გარეშე. ამ იდეას ზოგიერთი მოაზროვნე იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რომ იყო მცდელობა აეგოთ „მექანიკა ძალის გარეშე“

(13). ანგვარი მცდელობა უკვე ნიშნავდა იმის ნანამძღვრად დამკვებას, რომ ძალა არ არის მატერიასთან აუცილებლობით დაკავშირებული. ნართალია, ძალა აბსოლუტურად უმრავლეს შემთხვევაში მატერიის გარეშე არ მოიხზრება, მაგრამ ცალკეულ (მაგალითად, ინერციული მოძრაობის) შემთხვევაში ძალის ცნება ზედმეტია. ძალის გარეშე მატერიალური სხეულების არსებობის (მოძრაობის) თუნდაც ერთი შემთხვევა იმაზე მეტყველებს, რომ მატერიას პრინციპულად შეუძლია არსებობა ძალის გარეშე. ეს კი ნიშნავს, რომ ძალისა და მატერიის განუყრელობის თეზისი რევიზიას საჭიროებს.

ბუნებისმეტყველების ისტორიამ იცის სხვა მსგავსი ფაქტებიც. სახელდობრ, თანამედროვე კოსმოლოგია ლაპარაკობს „დიდი აფეთქების“ (Big bang) შესახებ. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ოდესღაც მთელი სამყარო ერთ წერტილში იყო შეკუმშული და კოლაფსურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა; ამავე დროს იგი მილიარდი გრადუსით გაფარფარებულ „ცეცხლოვან ბურთს“ (Fire ball) წარმოადგენდა, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მაშინ სამყარო არც არსებობდა, არ იყო არც დრო, სივრცე და არავითარი ფიზიკური კანონი, ან, როგორც ჯ. უილერი ლამაზად ამბობს, „აქ არ არის არავითარი კანონი, გარდა იმ კანონისა, რომ არავითარი კანონი არ არის“. იყო მხოლოდ „ცეცხლოვანი ბურთი“ უზარმაზარი ტემპერატურითა და გრავიტაციით. ყველაფერი წარმოიშვა „დიდი აფეთქების“ შემდეგ, სამყაროს გაფართოების შედეგად, რაც დღემდე გრძელდება. ასევე ვარაუდობენ, რომ დადგება დრო (მილიარდი წლების შემდეგ), როცა მოხდება „დიდი შეკუმშვა“ (Big crunch) და სამყარო კვლავ კოლაფსურ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. ამ იდეას კოსმოლოგები „სამყაროს პულსაციას“ უწოდებენ. მაგრამ ჩვენ ამჟამად მხოლოდ კოლაფსირებული „ცეცხლოვანი ბურთი“ გვაინტერესებს, ე. ი. „დიდი აფეთქებამდე“ არსებული ვითარება. ამ „ბურთს“ (რომელსაც არა მარტო სამყაროს ვერ ვუნოდებთ, არამედ ვერც „მატერიას“, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ელემენტარული ნაწილაკებისაგან შედგება, ხოლო კოლაფსურ „ცეცხლოვან ბურთში“ მატერიალური ნაწილაკები არ არსებობს) არავითარი ძალა არ ახლავს, გარდა უზარმაზარი გრავიტაციული ძალისა, რომელიც ყველაფერს შთანთქავს (თუმცა მის გარეშე არაფერი არ არსებობს). მხოლოდ „დიდი აფეთქების“ შემდეგ – რაც აგრეთვე უზარმაზარი განზიდვის ძალების ამოქმედების შედეგია – როცა სამყარო წარმოიშობა და გაფართოებას იწყებს, ჩნდება ყველა ის ძალა, რაც დღეს ფიზიკასა და ასტროფიზიკაშია ცნობილი. კიდევ მეტიც, თანამედროვე კოსმოლოგიაში არსებული ინფლიაციის თეორიის თანახმად,



მთელი ენერგია, რომელმაც აფეთქება გამოიწვია, სპონტანურად წარი-  
მოიშვა. ეს იდეა, ბევრი კოსმოლოგის აზრით, სრულიადაც არ ეწინა-  
აღმდეგება ენერგიის შენახვის კანონს, ვინაიდან ეს კანონი გაფართო-  
ებადი სამყაროს მიმართ ძალას ჰკარგავს..\*

ამრიგად, ე. ნ. „ცეცხლოვანი ბურთი“ „დიდ აფეთქებამდე“  
მოკლებული იყო იმ ფიზიკურ ძალებს (გარდა გრავიტაციულისა),  
რომლებიც ამჟამად მეცნიერებაშია ცნობილი. მართალია, იგი არ იყო  
მატერია, მაგრამ იყო მისი სუროგატი, „წინამორბედი“, ობიექტური  
რეალობა ძალისა და ენერგიის გარეშე.

ბუნებისმეცნიერებაში ცნობილია აგრეთვე „სამყაროს სითბური  
სიკვდილის“ ჰიპოთეზა, რომელიც თერმოდინამიკის მეორე პრინცი-  
პს ემყარება. ამ უკანასკნელის მიხედვით, ჩაკეტილ სისტემაში  
ენტროპია მხოლოდ იზრდება. რ. კლაუზიუსმა ეს პრინციპი მთელ  
სამყაროზე გადაიტანა და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ოდესმე  
ენტროპია მაქსიმუმს მიაღწევს, რასაც თან მოჰყვება სითბური  
ენერგიის გათანაბრება, ერთგვაროვანი იზოთერმული წონასწორო-  
ბის ჩამოყალიბება. ასეთ სამყაროში კი, თერმოდინამიკის მეორე  
პრინციპის თანახმად, შეუძლებელია რაიმე მაკროსკოპული პროც-  
ესის არსებობა, რაც სამყაროს სითბურ სიკვდილს ნიშნავს. კლაუზი-  
უსის შემდეგ ამ ჰიპოთეზას მრავალი მეცნიერი იზიარებდა (თუმცა  
მონინაალმდეგეც ბევრი ჰყავდა და ჰყავს). ა. ს. ედინგტონის აზრით,  
იყო დრო, როცა სამყაროში სითბური ენერგია მთლიანად  
კონცენტრირებული იყო და, ცხადია, არც არავითარი მოძრაობა არ  
არსებობდა. როდესაც ენტროპული პროცესი დაიწყო, ე. ი. დაიწყო  
ნესრიგიდან უნესრიგობისაკენ სვლა – სითბური ენერგიის გათანაბ-  
რება – მაშინ ამოქმედდა სამყაროში ამჟამად არსებული ფიზიკური  
ძალები. მაგრამ ენტროპია, ა. ს. ედინგტონის აზრით, არ შეიძლება  
უსასრულოდ იზრდებოდეს. დადგება დრო, როცა იგი მაქსიმუმს მია-  
ღწევს, სამყაროში სითბური ენერგია გათანაბრდება, ფიზიკური  
ძალები ამოქმედებას შეწყვეტს, რაც სამყაროს სიკვდილი იქნება. ფაქტი  
ისაა (და ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ეს გვინტერესებს), რომ მეცნიერთა  
ერთი ჯგუფი, მათ შორის ისეთი დიდი მეცნიერი, როგორიც იყო ა. ს.  
ედინგტონი, შესაძლებლად თვლიდა ისეთი მდგომარეობის არსებო-  
ბას მატერიალური სამყაროს ევოლუციაში, როცა მას არავითარი ძალა  
არ გააჩნია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ენტროპიის მაქსიმუმსა და  
მინიმუმს პოტენციური ძალების არსებობა შეესაბამება. მაგრამ, ჯერ

---

\*ამ იდეის უფრო ვრცელი ფილოსოფიური ანალიზი იხ. (2)

კრთი, პოტენციური ძალა ჯერ კიდევ არ არის რეალური, გამოვლენილი; ძალას, რომელიც გამოვლენილი არ არის, რეალურს ვერ ვუწოდებთ. და, მეორეც, არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ვივარაუდოთ პოტენციური ძალების არსებობა ენტროპიის მაქსიმუმისა და მინიმუმის პირობებში.

მატერიალისტი ფილოსოფოსები ხშირად ლაპარაკობენ მატერიის თვითმოძრაობის შესახებ. თვითონ მატერიისა და ძალის განუყრელობის თეზისი, რომელსაც მოლეშოტი, ბიუხნერი, დიცგენი და სხვა მატერიალისტები იცავენ, მატერიის თვითმოძრაობის დასაბუთებას ემსახურება. მათ კარგად ესმით, რომ მატერიის თვითმოძრაობის დასაბუთების გარეშე მატერიალური სუბსტანციის არსებობის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია, ხოლო მატერიალური სუბსტანციის ცნება მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ფუძემდებლური ცნებაა. მაგრამ თუ თანამიმდევრულად, ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, მაშინ მატერიის თვითმოძრაობის დაშვების შემთხვევაში ინერციის კანონი უნდა უარყვით. ეს კანონი კი, ზოგადად რომ ვთქვათ, იმას ამტკიცებს, რომ მატერიალური სხეული ინერტულია, პასიურია, მკვდარია. აი, რა შინაარსი ძევს ნიუტონის მექანიკის პირველ კანონში. აქ ლაპარაკი არ არის რაიმე თვითმოძრაობაზე, შინაგანი ძალების არსებობაზე. ამასთანავე ეს კანონი ფიზიკაში მტკიცედ დადგენილია, რომლის უარყოფის მცდელობა აბსურდამდე მიგვიყვანს. ხოლო თუ ინერციის კანონს მივიღებთ (რაც აუცილებელია), მაშინ მატერიის თვითმოძრაობაზე ველარ ვილაპარაკებთ. თითქმის ყველა დიდი ფილოსოფოსი (თვით ზოგიერთი მატერიალისტიც კი, მაგალითად, დემოკრიტი) მატერიის ინერტულობას, პასიურობას, უსიცოცხლობას ამტკიცებს. „მატერიის ინერცია – წერს კანტი – სხვას არაფერს აღნიშნავს, გარდა მატერიის უსიცოცხლობისა“. და შემდეგ: „ყოველი მატერია, როგორც ასეთი, უსიცოცხლოა“ (32, გვ. 152). ასევე ჰეგელი თვლის, რომ „მატერია თავისთავად ინერტულია“ (20, გვ. 70). მატერიალისტები კი ჯიუტად უარყოფენ ამ თეზისს. მაგალითად, ლ. ბიუხნერი ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე აცხადებს, რომ „მატერია სრულიადაც არ არის მკვდარი და უსიცოცხლო“ (17, გვ. 38). ამ იდეის დასაბუთებას კი იგი ძალისა და მატერიის განუყრელობის ცარიელი ფრაზებით ცდილობს.

ზოგჯერ ამბობენ, რომ მატერიალურ სამყაროში ყველაფერი მოძრაობს, იცვლება, ხდება მინისძვრები, ვულკანური ამოფრქვევები, ათასგვარი კატასტროფები; ადამიანებმა შექმნეს ატომური და ნყალბადის ბომბები, რომელთაც უდიდესი დამანგრეველი ძალა აქვთ. ყოველივე ეს თითქოს ამტკიცებს, რომ მატერია აქტიურია და არა პასიური

და მკვდარი; მას შინაგანი აქტიურობის, თვითმოძრაობის, თვითმოქმედების უნარი აქვს. ასე მსჯელობა მხოლოდ იმას შეუძლია, ვისაც ურთიერთქმედების ცნება არ გაუცნობიერებია. მატერიალური სხეულების მთელი მოძრაობა, აქტიურობა მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთქმედების შედეგია. რეაქციებს (როგორც ბუნებაში, ასევე ლაბორატორიებში) ორი ან მეტი ურთიერთდაპირისპირებული თვისების მქონე ობიექტების შეხვედრა იწვევს. დადებითი და უარყოფითი ელექტრული მუხტები ცალ-ცალკე არავითარ რეაქციას არ იძლევა. ფრინველები სხდებიან მაღალი ძაბვის მავთულებზე, მაგრამ მათ არავითარი საფრთხე არ ემუქრებათ. საფრთხე მაშინ წარმოიშობა, თუ იმავდროულად საპირისპირო მუხტის მქონე მავთულს შეეხებიან. ასევე ელექტრონი და პოზიტრონი (საპირისპირო – დადებითი და უარყოფითი – მუხტების მქონე ელემენტარული ნაწილაკები) ცალ-ცალკე არავითარ რეაქციას არ იძლევა. ანიჰილაცია მხოლოდ მათი ურთიერთქმედების შედეგია. და, ბოლოს, ურანი-235, რომელიც ატომური ბომბის სუბსტრატს წარმოადგენს, თავისთავად არ ფეთქდება. აფეთქება ხდება მასზე სხვა ქიმიური ელემენტების ზემოქმედების შედეგად. თვითონ სიტყვა “რეაქცია” „აქციის“ საპირისპირო აზრს გამოხატავს. ამრიგად, ბუნებაში არსებული რეაქციების ფაქტი არაფერს არ ლაპარაკობს მატერიის თვითმოძრაობის შესახებ და სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება მატერიის ინერტულობის კარგად დადგენილ კანონს.

ნიშნავს თუ არა ყოველივე ზემოთქმული იმას, რომ თითქოს არსებობს უძრავი, უცვლელი მატერიალური სხეულები? ცხადია, არ ნიშნავს. სამყაროში ყველაფერი მოძრაობს, იცვლება, თუმცა ყოველგვარი მოძრაობა ძალას არ საჭიროებს. მაგრამ თუნდაც იმ შემთხვევაში, რომ ბუნებაში ძალა და მატერია ერთმანეთის გარეშე არ არსებობდეს, ეს მაინც არ იქნება საკმაო საბუთი მათი განუყრელობის მტკიცებისათვის. ასეთ შემთხვევაში შეიძლება ვიაზროთ იმის ანალოგიური ვითარება, რასაც ნიუტონი, ერთის მხრივ, მატერიის, ხოლო, მეორე მხრივ, სივრცისა და დროის ურთიერთობის შესახებ ამტკიცებდა. იგი თვლიდა, რომ არსებობს აბსოლუტურად ცარიელი, მატერიისაგან დამოუკიდებელი სივრცე და დრო, რომელშიც მოთავსებულია მატერიალური სამყარო. მაგრამ ნიუტონი არასოდეს არ ამტკიცებდა ბუნებაში აბსოლუტურად ცარიელი სივრცისა და დროის არსებობას, ე. ი. ისეთი სივრცისა და დროისა, რომელშიც არავითარი მატერიალური ნივთი არ იმყოფება. მიუხედავად იმისა, რომ სივრცე და დრო ყოველთვის სავსეა მატერიით, ერთი მხრივ, მატერიასა და, მეორე

ქირაჯ, სივრცესა და დროს შორის აუცილებელი კავშირი არ არსებობს. პრინციპულად სივრცესა და დროს, ნიუტონის მიხედვით, მატერიის გარეშე შეუძლიათ არსებობა. იგი არის ჭურჭელი, რომელშიც მოთავსებულია მატერია. ჰეგელმა ნიუტონის სივრცე და დრო ყუთებს შეადარა, რომელიც ყოველთვის სავსეა, მაგრამ ყუთსა და მის შივთავსს შორის არსებითი კავშირი არ არის. იგივე შეიძლება ითქვას ძალისა და მატერიის ურთიერთობის შესახებ. თუნდაც არ არსებობდეს მატერია ძალის გარეშე, ეს მაინც ვერ დაასაბუთებდა მათ განუყრელობას. თუ ძალა და მატერია სხვადასხვაა, მაშინ პრინციპულად შესაძლებელია მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებობა.

ახლა განვიხილოთ ჩვენი პრობლემის მეორე ასპექტი: შესაძლებელია თუ არა ძალა მატერიის გარეშე?

ძალა, რასაკვირველია „ჰაერში ჩამოკიდებული“ როდია; იგი უთუოდ რალაცის ატრიბუტია, რალაცასთან არის დაკავშირებული. მატერიალური არსის სფეროში იგი მატერიასთან არის შეკრული ან, როგორც ფიზიკოსები ამბობენ, მატერიალურ სხეულს არის მოდებული. ანალოგიური ვითარება უნდა გვექონდეს ძალის გამოვლენის ყველა სფეროში. ძალა რალაცას გამოავლენს, იგი რალაცის ძალაა, მაშასადამე, აუცილებელია ძალის სუბსტრატზე ლაპარაკი. ამ სუბსტრატის გარეშე ძალაზე მსჯელობას აზრი არა აქვს.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ძალის ცნება ორი აზრით იხმარება: ვინრო (ანუ საბუნებისმეტყველო) და ფართო აზრით. ფართო აზრით აღებულ ძალის სუბსტრატს არა მხოლოდ მატერიალური არსი, არამედ რეალური არსის ნებისმიერი ფენომენი წარმოადგენს. მაგალითად, ლაპარაკობენ სოციალურ ძალებზე, სანარმოო ძალაზე, სასიცოცხლო ძალაზე, ფსიქიკურ ძალაზე და ა. შ., რომელთაც მატერიალურს ვერ ვუნოდებთ იმის გამო, რომ ისინი ადამიანს ეკუთვნის. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ადამიანი არა როგორც ბიოლოგიური (მატერიალური) არსება, არამედ როგორც გონიერი, სულიერი არსი, რომელიც ბიოლოგიურზე მაღლა დგას და სპეციალურ-ადამიანური მოთხოვნილებანი და ღირებულებანი გააჩნია.

ძნელია დავეთანხმოთ იმ შეხედულებას, რომ თითქოს ძალის ცნება ამ შემთხვევაში პირობითად იხმარება. მაშ, რა ვუნოდოთ სოციალურ ძალებს, სანარმოო ძალებს, ნებელობას, როგორც ქცევის ფუძემდებელ ფაქტორს და ა. შ.? ვინც ფიქრობს, რომ თითქოს ამ შემთხვევაში ძალის ცნება პირობითად იხმარება, როგორც ჩანს, ცნობიერად ან არაცნობიერად თვლის, რომ რეალურია მხოლოდ მატერიალური სამყარო, ხოლო არამატერიალური რეალური არსი არ არსებ-

ობს. ასე მსჯელობა მხოლოდ იმას მკუძღვლია, ვისაც რეალობის ონტოლოგიური პრობლემა საერთოდ არ ესმის. სინამდვილეში კი სოციალური, ფსიქიკური და სხვა ფენომენები ისევე არსებობს, რეალურია, როგორც მატერიალური საგნები და მოვლენები. მათ შორის განსხვავება არსებობაში კი არ არის, არამედ მარტოოდენ არსებობის ფორმაში.

ყოველივე იქიდან, რაც ზემოთ ითქვა, ვფიქრობთ, გამომდინარეობს, რომ ძალა ფიგურირებს როგორც მატერიალურ სამყაროში, ისე არამატერიალური რეალური არსის სფეროში. ეს ნიშნავს, რომ ძალა შეიძლება არსებობდეს მატერიალური საგნების გარეშეც. ასეთ შემთხვევაში კი შეუძლებელია ძალისა და მატერიის განუყრელობაზე ლაპარაკი ანუ ყალბია მატერიალისტების თეზისი: „არ არსებობს ძალა მატერიის გარეშე და არ არსებობს მატერია ძალის გარეშე“. ამ თეზისის სიყალბის აღმოჩენა კი ერთ-ერთი ძირითადი საბუთია მატერიალური სუბსტანციის დაშვების წინააღმდეგ. ხოლო თუ მატერია არ არის სუბსტანცია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ინერტულია, არა აქვს შინაგანი ძალა, თვითაქტიურობის უნარი, მაშინ მის საფუძველზე სიცოცხლის არსებობის ახსნა შეუძლებელია. ინერტული, პასიური, „მკვდარი“ მატერია ვერ წარმოშობს სიცოცხლეს, ვერ წარმოშობს იმას, რომლის ფუნდამენტურ ნიშანს აქტიურობა, ძინაგანი ძალის არსებობა წარმოადგენს.

### **§3. სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორიის კრიტიკული ანალიზი**

მიუხედავად ძალისა და მატერიის განუყრელობის პრინციპის ლოგიკური და ფაქტობრივი წინააღმდეგობისა, მატერიალისტური მსოფლმხედველობა სიცოცხლის ფენომენის მატერიალისტურ ახსნას სწორედ მასზე აფუძნებს. იგი ფაქტობრივად უარყოფს მატერიის ინერტულობის იდეას, ამოდის ძალისა და მატერიის განუყრელობის კონცეფციიდან და ცდილობს დაამტკიცოს არაცოცხალი მატერიისაგან სიცოცხლის წარმოშობა. ამ პოზიციებზე დგანან ა. ი. ოპარინი, ჯ. პოლდეინი, პფლიუგერი, ჯ. ბერნალი, რ. ბეიტნერი და სხვ. მათგან ყველაზე მეტი პოპულარობით რუსი ბიოქიმიკოსის ა. ი. ოპარინის თეორია სარგებლობს. სწორედ ამიტომ ჩვენ მისი თეორიის კრიტიკული ანალიზით დავკმაყოფილდებით.

ა. ი. ოპარინი თავისი თვალსაზრისის გადმოცემას სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ იწყებს საკითხის დასმით ცოცხალსა და არაცოცხალს

ძირის პრინციპული განსხვავების შესაძლებლობის შესახებ. „გვაქვს თუ არა ლოგიკური უფლება ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის ძირეული განსხვავების აღიარებისა... შეგვიძლია თუ არა ვალიაროთ ორგანიზმები მთელი დანარჩენი სამყაროსაგან სრულიად პრინციპულად განსხვავებულ წარმონაქმნებად“? (46, გვ. 13-14). მთელი მისი გამოკვლევა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემას ემსახურება, თუმცა ნიგნის მესამე თავის დასაწყისში ავტორი სრულიად სანინალმდეგო აზრს გამოთქვამს: „ორგანიზმების პირველი და ყველაზე მკვეთრი თვალში საცემი განსხვავება მთელი დანარჩენი (მინერალური) ბუნებისაგან, მათი ქიმიური შემადგენლობაა. ცხოველთა, მცენარეთა და მიკრობების სხეულები შედგენილია უაღრესად რთული ევრეთნოდებული ორგანული ნაერთებისაგან. ამ ნაერთებს (ძალიან იშვიათი და საეჭვო გამონაკლისებით) მინერალურ სამყაროში ვერსად ვერ ვპოულობთ“ (46, გვ. 14). აქ თითქოს ლაპარაკია ცოცხალისა და არაცოცხალის არსებითი განსხვავების შესახებ. მაგრამ სინამდვილეში მომდევნო მსჯელობები სწორედ ამის უარყოფას ემსახურება, რაშიც არ შეიძლება ლოგიკური წინააღმდეგობა არ დავინახოთ. მართლაც, სულ ცოტა ქვემოთ ავტორი იწყებს იმის დასაბუთებას, რომ ცოცხალი ორგანიზმი არ შეიცავს არც ერთ ისეთ ნივთიერებას, რომელიც არაორგანულ ბუნებაში არ მოიპოვება. „ორგანული ნაერთების შემადგენლობაში შემავალი ყველა ელემენტი – ამტკიცებს იგი – მინერალურ სამყაროშიც უხვად მოიპოვება“ (46, გვ. 15). კიდევ მეტიც, „ამჟამად ქიმიკოსებს... შეუძლიათ ხელოვნურად დაამზადონ თითქმის ყველა ნაერთი, რომელიც ორგანიზმებში გვხვდება“ (46, გვ. 15). ეს ნიშნავს, რომ ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის, ა. ი. ოპარინის აზრით, ბიოქიმიურად არავითარი განსხვავება არ არის. კიდევ მეტიც, იგი ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ თითქოს ნივთიერებათა ცვლაც კი არ არის ცოცხალი ორგანიზმების სპეციფიკური ნიშანი; იგი არაორგანული ბუნების სხეულებსაც ახასიათებს. „ნივთიერებათა ცვლის უნარი – წერს ა. ი. ოპარინი – არ შეიძლება აღიარებულ იქნას მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმებისათვის განსაკუთრებულად დამახასიათებელ ნიშნად“ (46, გვ. 23). მაგალითად, „ლითონის უბრალო ნაჭერი ცოცხალი ორგანიზმის სრულიად ანალოგიურად იქცევა“ (46, გვ. 22), სახელდობრ, მასშიც მიმდინარეობს ნივთიერებათა ცვლის პროცესი. ა. ი. ოპარინი ამით არ კმაყოფილდება და ლაპარაკობს გალიზიანების უნარის არსებობაზეც კი არაორგანულ სხეულებში. რარიგ უცნაურიც არ უნდა იყოს, ა. ი. ოპარინს ამის მაგალითებად ორთქლმავლების მუშაობა. მთის ზედა ნარმობა და დენთის საწყობია აფეთქება მოაქვს. „საკმარისია მხოლოდ უმცირესი გალიზიანება – ბერკეტის შემობრ-

უნება და, ორთქლმავალი ამოძრავდება და ძალიან მნიშვნელოვან მუსიკას შეასრულებს" (46, გვ. 25). ასევეა „მთის ზვავების წარმოქმნა მღვდარებით მცირე ჰაერის შერხევით; დენთის სანყოფის აფეთქება ნაპერქლის შემთხვევითი მოხვედრის შედეგად; ყველაფერი ეს გალიზიანების უმარტივესი მოვლენებია" (46, გვ. 25). ამის საფუძველზე ა. ი. ოპარინი დაასკვნის: „გალიზიანება არა მხოლოდ ორგანიზმებს ეკუთვნით, არამედ ნებისმიერ ფიზიკურ სხეულს, რომელსაც ფარული (პოტენციური) ენერჯის გარკვეული მარაგი აქვს... ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ არავითარი ლოგიკური უფლება არა გვაქვს, რომ სიცოცხლე მთელი დანარჩენი სამყაროსაგან რაღაც სრულიად პრინციპულად განსხვავებულიად ჩავთვალოთ" (46, გვ. 25). ასეთია ა. ი. ოპარინის საბოლოო პასუხი ზემოდასმულ კითხვაზე.

ეს ვრცელი ამონაწერი, რომელიც სავსეა უკიდურესი ზერელობითა და ორგანული სამყაროს კანონზომიერების გასაოცარი უვიცობით, მხოლოდ იმის გარკვევას ემსახურება, შეუძლია თუ არა ადამიანს, რომელსაც გალიზიანების პროცესის შესახებ ელემენტარული წარმოდგენებიც კი არა აქვს, გადანყვიტოს სიცოცხლის წარმოშობის, მისი არსების, ცოცხალისა და არაცოცხალის მსგავსება-განსხვავების ურთულესი და უძველესი პრობლემები? საერთოდ არავითარი ცოდნა არ უნდა ჰქონდეს ადამიანს ნივთიერებათა ცვლისა და გალიზიანების ბუნების შესახებ, რომ ილაპარაკო რკინის ნაჭერში ნივთიერებათა ცვლის არსებობის, ან ორთქლმავლის ბერკეტის, მთის ზეკვების, დენთის სანყოფის გალიზიანების შესახებ. მით უმეტეს ამგვარი მსჯელობა მოულოდნელია ისეთი მეცნიერისაგან, რომელიც ბუნების გამოჩენილ მკვლევარად ითვლება.

ისიც საკმარისია ვთქვათ, რომ ნივთიერებათა ცვლა მარტოოდენ გარემოსთან ურთიერთობა კი არ არის, არამედ ამ ურთიერთობის შედეგად თვითდადგენის, თვითწარმოების, თვითგანახლების პროცესი. ნივთიერებათა ცვლის შედეგად ცოცხალი ორგანიზმი გარედან მიღებული მარტივი ელემენტების ასიმილაციას ახდენს, ორგანიზმის შემადგენელ რთულ ნივთიერებად გარდაქმნის, თავის ნაწილად აქცევს, რასთანაც დაკავშირებულია მისი ზრდა, გამრავლება, განვითარება და განახლება. არავითარი ამის მსგავსი რამ არაცოცხალ სხეულებში არ ხდება. თვითგანახლების, თვითდადგენის პროცესები, რაც უშუალოდ დაკავშირებულია ნივთიერებათა ცვლასთან, არაორგანული სამყაროსათვის უცხოა, იგი მარტოოდენ ცოცხალ ორგანიზმთა სპეციფიკას წარმოადგენს, რის გამოც მათი გაიგივება არაცოცხალ სხეულებთან პრინციპულად შეუძლებელია.

ააგეე უნდა ითქვას გალიზიანების შესახებ, რომელიც მხოლოდ ცილოვანი სხეულების არსებობასთან არის დაკავშირებული. ლიზიანდება არა რკინა, მინერალები, თოვლი, დენთი და სხვა მსგავსი რამ, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმები. ა. ი. ოპარინის მიერ მოტანილი მაგალითები (ორთქლმავალი, თოვლის ზვავი, დენთი და სხვ.) მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთქმედებასა და მისგან გამონვეული შედეგების არსებობას ადასტურებს და არა გალიზიანების ფაქტს. ურთიერთქმედება კი მთელი მატერიალური სამყაროს – როგორც ცოცხალი, ასევე არაცოცხალი სხეულების – უნივერსალური ნიშანია.

სიცოცხლის მატერიალურობას ვერც ის დაასაბუთებს, რომ ცოცხალ ორგანიზმებში იგივე ქიმიური ნაერთები გვხვდება, რაც არაორგანულ ბუნებაში. ჯერ ერთი, ქიმიური და ბიოლოგიური ნაერთები ერთი და იგივე არ არის. ბიოლოგიური კანონზომიერება ქიმიურზე მალლა დგას, მას მოხსნილი სახით შეიცავს, მაგრამ მასზე არ დაიყვანება. რედუქციონიზმს ამ შემთხვევაშიც პრინციპულ შეცდომებამდე მიყვავართ. მეორე, თუნდაც მართალი იყოს ქიმიური თვალსაზრისით არაორგანული და ორგანული სხეულების იგივეობა, იგი სიცოცხლის მატერიალურობას მაინც ვერ დაასაბუთებს. ადამიანის (და ცხოველის) ორგანიზმი მატერიალური სხეულია და ნუ გაგვიკვირდება, თუ მას სხვა მატერიალურ სხეულებთან საერთო კანონზომიერება აქვს. სიცოცხლე, ცბადია, მატერიალური სუბსტრატის გარეშე არ არსებობს, მაგრამ მასზე არ დაიყვანება. ამის უარყოფა სიცოცხლის სპეციფიკის გაუგებრობას ნიშნავს.

ცოცხალისა და არაცოცხალის არსებითი იგივეობის მტკიცება მიგვიყვანს ან ვულგარულ მატერიალიზმსა და მექანიციზმამდე (თუ ცოცხალს დავიყვანთ არაცოცხალზე) და ან ჰილოძოიზმამდე (თუ არაცოცხალს მივანერთ ცოცხალის თვისებებს). ორივე მიმართულება შეცდომაა. ა. ი. ოპარინის თვალსაზრისი ერთის საბაბსაც იძლევა და მეორისაც. მის თეორიაში, ერთი მხრივ, დომინირებს მატერიალისტური კონცეფცია (ვინაიდან იგი ამტკიცებს მატერიალური სამყაროსაგან სიცოცხლის წარმოშობას), ხოლო, მეორე მხრივ, ასევე ამკარაა ჰილოძოისტური ტენდენციები – მატერიალური სამყაროსათვის სიცოცხლის სპეციფიკური ნიშნების მინერა. სხვაგვარად როგორ უნდა გავიგოთ იმის მტკიცება, რომ „ლითონის უბრალო ნაჭერი ცოცხალი ორგანიზმის სრულიად ანალოგიურად იქცევა“ ან არაორგანული სხეულებათვის გალიზიანების უნარის მინერა? ჰილოძოიზმი გულუბრყვილო ადამიანის მსოფლმხედველობა იყო, რომელსაც მთელი ბუნება ცოცხალ ორგანიზმად წარმოედგინა იმის გამო, რომ იგი, ორგანიზმების მსგავსად, მოძრაობსა და მოქმედებს.



ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ი. ოპარინის ზემოაღნიშნული დასკვნები გაკეთებულია ანალოგიის მეთოდის მიხედვით, ხოლო ლოგიკაში კარგად ცნობილია ასეთი დასკვნების ალბათური და ფრიალ საფუძვო ხასიათი. ცოცხალისა და არაცოცხალის ანალოგიური თვისებების აღმოჩენა საკმარისი არ არის მათ შორის არსებითი საზღვრის ნასამუშაოდ.

უფრო გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში ა. ი. ოპარინი ცოცხალსა და არაცოცხალს ერთმანეთისაგან ასე თუ ისე განასხვავებს. „სიცოცხლე – წერს იგი – თავისი ბუნებით მატერიალურია... იგი არის განსაკუთრებული არაორგანული სამყაროსაგან თვისებრივად განსხვავებული მატერიის მოძრაობის ფორმა“ (47, გვ. 10). ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ლოგიკურ უზუსტობასთან. თვისებრივი განსხვავება არსებითი განსხვავებაა, ხოლო თუ ცოცხალი არაცოცხალისაგან არსებითად (თვისებრივად) განსხვავდება, მაშინ შეუძლებელია მისი ჩათვლა „მატერიის მოძრაობის ფორმად“. თუ ა. ი. ოპარინს სურს სიცოცხლის გამოცხადება მატერიის მოძრაობის ერთ-ერთ ფორმად, მაშინ მას უფლება აღარ აქვს ილაპარაკოს ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის არსებითი (თვისებრივი) განსხვავების შესახებ.

როგორ ასაბუთებს ა. ი. ოპარინი სიცოცხლის აბიოგენურ წარმოშობას? მივყვეთ მის აზრთა მსვლელობას.

მრავალი მილიონი წლის წინ – გვეუბნება ა. ი. ოპარინი – დედამიწა გაეარვარებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, რის გამოც მასზე არავითარი ქიმიური ნაერთი არ იყო. „ნახშირბადი ნაწილობრივ გაეარვარებული ორთქლის სახით იმყოფებოდა ატმოსფეროს ყველაზე დაბალ ფენაში, ნაწილობრივ კი გამდნარ მდგომარეობაში ცეცხლოვან თხევად ცენტრალურ ბირთვში“ (46, გვ. 31). მაგრამ ეს გაეარვარებული მასა თანდათან ცივდებოდა, რის შედეგად იგი ორთქლის მდგომარეობიდან თხევად მდგომარეობაში გადავიდა; წარმოიშვა წყალბადი და თანდათანობით სხვა ქიმიური ელემენტები. ამ ქიმიურ ნაერთებს შორის იყო ისეთიც, რომელიც „მაღალი ტემპერატურის მიმართ განსაკუთრებულად მდგრადი“ იყო; სახელდობრ, ასეთს წარმოადგენდა ნახშირბადის ნაერთები ლითონთან ანუ „კარბიდები“. „სრული საფუძველი არსებობს ვივარაუდოთ, რომ სწორედ კარბიდები იყო დედამიწაზე წარმოშობილი პირველი ნაერთები“ (46, გვ. 31), ხოლო დედამიწის შემდგომი გაცივების შედეგად წარმოიშვა „სხვა ნაერთების წარმოქმნის შესაძლებლობა“.

კარბიდისაგან შეიძლება მივიღოთ ნახშირწყალბადი ანუ ნახშირბადისა და წყალბადის ნაერთი; „დედამიწის არსებობის გარკვეულ მომენტში მის

აქ, ქალაქეროში წარმოიქმნა ნახშირბადის წყალბადოვანი და ჟანგბადოვანი ნაერთები – ნახშირწყალბადები – რომლებიც წარმოადგენდა დედამიწაზე „პირველ ორგანულ ნაერთებს“. ასეთი ხელოვნური მანიპულაციების შედეგად მივიღეთ პირველი ორგანული ნაერთი.

რაკი ხელთ ვვაქვს არაორგანული ნივთიერებებისაგან მიღებული ორგანული ნაერთები, შემდგომ ნაბიჯს იმის ჩვენება წარმოადგენს, თუ როგორ წარმოიშვა ორგანული ნივთიერებიდან ცოცხალი არსებები.

როდესაც ტემპერატურა დედამიწის მაღალ ფენებში 100°-მდე დაეცა, განაგრძობს ა. ი. ოპარინი, მაშინ შეიქმნა „წვეთოვანი თხევადი წყლის“ წარმოშობის შესაძლებლობა. დედამიწა წყლით დაიფარა. დედამიწაზე წყალთან ერთად ჩამოვარდა „პირველი ორგანული ნივთიერებები“, რომლებიც მანამდე ატმოსფეროში იმყოფებოდა. ამ ნივთიერებებს „ქიმიური ენერჯის დიდი მარაგი“ ჰქონდათ. ჯერ კიდევ დედამიწის ატმოსფეროში ისინი გაერთიანდნენ და წარმოქმნეს „უფრო რთული კომპლექსები“. კერძოდ, „ორგანული ნივთიერების ცალკეული ნაწილაკები წყალში ცურვისას ერთმანეთს ხვდებოდნენ და ერთმანეთში ერთიანდებოდნენ. ამრიგად, მივიღეთ სულ უფრო და უფრო მსხვილი და რთული ნაწილაკები“ (46, გვ. 38). ამ ნაერთებში, გვეუბნება ა. ი. ოპარინი, „შეიძლება ვიპოვნოთ ნახშირწყლებისა და ცილების ტიპის სხეულებიც“ (46, გვ. 39), რომელთაც „დიდი როლი ეკუთვნით ცოცხალი ნივთიერების აგებაში“. ცილების წარმოქმნა კი სიცოცხლის წარმოშობის მნიშვნელოვანი ეტაპი იყო.

ამრიგად, ა. ი. ოპარინი იოლად გადადის ნახშირწყლებსა და ცილებზე და თანდათანობით უახლოვდება „ცოცხალ ნივთიერებებს“ ანუ ცოცხალ ორგანიზმებს, რაც უკვე სიცოცხლის წარმოშობის დამამთავრებელ ეტაპს წარმოადგენს. რთული სტრუქტურის ცილების შეზავების შედეგად წარმოიქმნა უმცირესი მიკროსკოპული წვეთები ცილების გუნდების სახით, რომლებმაც წყალში დაიწყო ცურვა. ცილების გუნდები ანუ კოაცერვატული წვეთები, ა. ი. ოპარინის აზრით, უკვე ამჟღავნებს სიცოცხლის პირველ ნიშნებს: მათში გვხვდება ნივთიერებათა ცვლის ელემენტარული ფორმები. ისინი თავიანთი სტრუქტურითა და თვისებებით ცოცხალ ნივთიერებას – პროტოპლაზმას – ჰგავს, რომელთაც გააჩნიათ გაყოფის გზით გამრავლების უნარი. მოქმედებას იწყებს დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის კანონი, რის შედეგად გარემოსთან ნაკლებად შეგუებული კოაცერვატული წვეთები დაიშალა, ხოლო სხვები, რომლებიც გარემოს შეეგუა, გაიზარდა და გამრავლდა.

ა. ი. ოპარინი გვეუბნება, რომ ეს ნაერთები შეიძლება ლაბორატორიული ნესითაც მივიღოთ, მაგრამ „ჩვენს მიერ ხელოვნურად მიღებული ნივთიერებები არ არის სწორედ ის ნაერთები, რომლებიც ცოცხალი ორგანიზმიდან შეიძლება გამოვყოთ“ (46, გვ. 39), თუმცა ისინი „ამ ნაერთებს ენათესავენ“. როგორც ვხედავთ, ა. ი. ოპარინი უკვე აღიარებს ქიმიურისა და ბიოლოგიურის განსხვავებას, მათი ერთმანეთზე დაყვანის შეუძლებლობას, თუმცა ხაზს უსვამს მათ შორის „ნათესაობას“. მაგრამ განა ქიმიური და ბიოლოგიური ნაერთების მსგავსება („ნათესაობა“) საკმარისია სიცოცხლის აბიოგენური გზით ნარმოშობის დასამტკიცებლად?

იქვე ა. ი. ოპარინი პასუხობს მის ოპონენტებს, რომლებიც თვლიან, რომ თუ ცოცხალი არაცოცხალისაგან წარმოიშვა, მაშინ „უნდა მოველოდეთ, რომ ეს ამჟამადაც შესაძლებელია. მაგრამ მრავალრიცხოვანი ცდების მარცხმა, ცდებისა, რომლებიც მიმართული იყო ამ საკითხის გადასაწყვეტად, გვიჩვენა, რომ ეს უკიდურესად არასააღბათოა“ (46, გვ. 39). ამ კრიტიკული შენიშვნიდან ა. ი. ოპარინი ასეთ „გამოსავალს“ პოულობს: „ამჟამად, უწინარეს ყოვლისა, საკმარისი არ არის ნივთიერებათა სწორედ ის სრული ქიმიური ენერგია, მხოლოდ რომლიდანაც სიცოცხლე შეიძლება წარმოიშვას“. კიდევ მეტიც, თუნდაც ასეთი ნივთიერებანი სადღაც გაჩნდეს, სასურველ შედეგს მაინც ვერ მივიღებთ, ვინაიდან „განვითარების ამ გარკვეულ სტადიაზე ყველა ისინი მთლიანად შეჭმული, გახრწნილი იქნებოდა დედამინაზე, წყალსა და ჰაერში ყველგან მყოფი ბაქტერიებისა და მიკროორგანიზმების მიერ“ (46, გვ. 40). ეს ნიშნავს, რომ ა. ი. ოპარინი უარყოფს მისი თეორიის ექსპერიმენტული შემოწმების შესაძლებლობას და, მაშასადამე, იმედს მთლიანად თეორიულ ვარაუდებზე ამყარებს.

ამ ეტაპზე ა. ი. ოპარინი შემდგომი მსჯელობისაგან თავს იკავებს, ვინაიდან თვლის, რომ „თუ როგორ განვითარდა ეს პირველადი ორგანიზმები, ამის შესახებ სიზუსტით რაიმეს თქმა ძნელია“ (46, გვ. 41), თუმცა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, სიზუსტე არც წინარე მსჯელობებს ახლდა.

მიუხედავად ამისა, ა. ი. ოპარინი ვარაუდობს, რომ ამ პირველადმა ორგანიზმებმა, დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის შესაბამისად, არსებობისათვის ბრძოლა გააჩაღეს, რის შედეგად ისინი გაიზარდა, გამრავლდა და, ბოლოს, მივიღეთ „ორგანიზმების ის ფორმები, რომელთაც ჩვენ ამჟამად ვხედავთ“ (46, გვ. 44).

ა. ი. ოპარინი მისი თეორიის შემოწმების ყოველგვარ შანსს გვისპობს, როცა ამტკიცებს, რომ „ამჟამად დედამინაზე ამ პირველადი

ცოცხალი არსებების კვალიც კი არ არის დარჩენილი, მაგრამ ეს საბუნებრივი არ არის იმისა, რომ ისინი არასოდეს არ იყო" (46, გვ. 45).

დასასრულ, ა. ი. ოპარინი თვითონ აღიარებს სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ საკუთარი თვალსაზრისის უკმარობას. „რასაკვირველია, – დაასკვნის იგი, – მოტანილი ახსნა მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი დასკვნაა. ჩვენ ჯერ კიდევ ძალიან ცოტა ისეთი ფაქტები გვაქვს, რომლებიც შესაძლებლობას მოგვცემდა სრული დარწმუნებით ვამტკიცოთ, რომ მოცემული პროცესი სწორედ ასე და არა სხვაგვარად მიმდინარეობდა" (46, გვ. 46).

ერთი სიტყვით, ა. ი. ოპარინს არა აქვს მისი თვალსაზრისის ჭეშმარიტების პრეტენზია. იგი მხოლოდ ვარაუდებს, ჰიპოთეზებს გამოთქვამს, მაგრამ არა მეცნიერულად დასაბუთებულ თვალსაზრისს. ეს სავარაუდო და სააღბათო თვალსაზრისები კი სრულ უნისონში აღმოჩნდა იმ დროს (1924 წ.) ჯერ კიდევ ახალგაზრდა საბჭოთა წყობილების მარქსისტულ-ლენინურ იდეოლოგიასთან, რომელიც ეს-ეს იყო ფეხს იდგამდა და თანდათან ძლიერდებოდა.

მაგრამ ეს იყო მხოლოდ 1924 წელს. სულ სხვა სურათს ვხედავთ უფრო გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში, კერძოდ, 1974-სა და 1980 წლის ნაშრომებში, ე. ი. მაშინ, როცა კომუნისტური იდეოლოგია ზენიტზე იმყოფებოდა და, მაშასადამე, მატერიალისტური მსოფლმხედველობა გამარჯვებას ზეიმობდა. ასეთ პირობებში ა. ი. ოპარინის მატერიალისტურ თეორიას სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ ოფიციალური მხრიდან სრული მხარდაჭერა და გასაქანი ჰქონდა.

ამჯერად ა. ი. ოპარინი გაბედულად ლაპარაკობს მის მიერ 1924 წელს გამოთქმული ვარაუდების მეცნიერულ მნიშვნელობაზე, მათ ჭეშმარიტებაზე. მხედველობაში აქვს რა საკუთარი კონცეფცია, იგი წერს: „ჩვენი საუკუნის პირველი მეოთხედის ბოლოს შეიქმნა ამგვარი ჰიპოთეზა" (48, გვ. 12), რომლის „ზოგადი პრინციპები... უცვლელი დარჩა". ამჟამად სიცოცხლის წარმოშობის პროცესის მხოლოდ „კონკრეტული ფორმები... რამდენადმე სხვაგვარად წარმოგვიდგება, ვიდრე 50 წლის წინ" (48, გვ. 12). მას მიაჩნია, რომ „ამჟამად ხელთ გვაქვს ორგანული ნივთიერებების აბიოგენური წარმოქმნის უშუალო დასაბუთება" (48, გვ. 14). მაშასადამე, თუ 1924 წლის ნაშრომში ა. ი. ოპარინი აბიოგენური გზით სიცოცხლის წარმოშობას ჰიპოთეზად თვლიდა, ამჟამად მას ექსპერიმენტულად და თეორიულად დასაბუთებულ მეცნიერულ თეორიად აცხადებს. სახელდობრ, მას მიაჩნია, რომ „თანამედროვე კოსმოსურმა გამოკვლევებმა" თითქოს დასაბუთეს კოსმოსში „სხვადასხვანაირი ნახშირბადთა ნაერთების არსებ-

ობა", რომლებიც „როგორც ჩანს (по-видимому). სინთეზირდება ან კარს-კლავთაშორისო მტვროვანი ღრუბლების ნანილაკებად" (48, გვ. 14). მამასადამე, ამჯერადაც ასე თუ ისე, მაინც ლაპარაკია არა უტყუარ ფაქტებზე, არამედ ალბათობებზე (по-видимому).

1980 წელს ა. ი. ოპარინი ლაპარაკობს კოაცერვატულ წვეთებზე, როგორც სიცოცხლის პირველ მატარებელ ობიექტებზე, რომლებიც ლაბორატორიული წესით მიიღეს. ეს წვეთები ორგანული ნაერთების-გვარად იქცევა, თუმცა ისინი სინთეზირებულია „სხვადასხვა ბუნებრივი და ხელოვნური გზით მიღებული პოლიმერების ხსნარების უბრალო შერევისას" (48, გვ. 22). ამ ნაერთებს ძალუძთ „გარემოდან შთანთქან ნივთიერება და ენერგია ღია სისტემების ტიპის მიხედვით". მის სფეროში მოქმედებს ბუნებრივი გადარჩევის კანონი და ა. შ.

ასეთია ძირითადად ა. ი. ოპარინის მატერიალისტური მოძღვრება სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ. ანალოგიური თეორიები სხვა ავტორებთანაც გვხვდება, მაგრამ მათ შორის ა. ი. ოპარინის თეორია ყველაზე დიდი პოპულარობით სარგებლობს, თუმცა უკვე ვნახეთ, თუ რაოდენ საფუძვლიანია მისი პოპულარობა.

ბუნებრივია, რომ ა. ი. ოპარინის თეორიას სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ მრავალი კრიტიკოსი ჰყავს. კრიტიკა ძირითადად მიმართულია ა. ი. ოპარინის თეორიის ფილოსოფიურ საფუძვლებზე, კერძოდ, ამ თეორიის მატერიალისტურ შინაარსზე. მაგალითად, ნეოთომისტი ო. შპიულბეკი ლოგიკურ წინააღმდეგობას ხედავს მატერიალისტურ მსოფლმხედველობასა და სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტურ თეორიას შორის. სახელდობრ, თუ ბუნების კანონები მარადიული და უცვლელია, როგორც ამას მატერიალისტური ფილოსოფია ამტკიცებს, მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ მისგან სიცოცხლის სახით ახალი კანონზომიერების წარმოშობა (90, გვ. 228)?

მიუთითებენ აგრეთვე სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორიის ცალკეულ უზუსტობებზე. მაგალითად, ა. ს. მამზინი თვლის, რომ ცილები ჯერ კიდევ არ არის სიცოცხლის უშუალო მატარებელი. მართალია, ისინი მაღალმოლეკულური ქიმიური ნაერთებია, მაგრამ მხოლოდ მისი საშუალებით სიცოცხლის ახსნა შეუძლებელია. „ამჟამად უკვე შეუძლებელია ვილაპარაკოთ ცილებზე, როგორც სიცოცხლის უშუალო მატარებლებზე, ვინაიდან სიცოცხლე წარმოდგენილია არა რაიმე ერთი ქიმიური პომოგენური ნაერთით (ცილებით, დნმ, რნმ და სხვ.), არამედ სხვადასხვა ქიმიური ნაერთების რთული სისტემით" (42, გვ. 147).

სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ ა. ი. ოპარინის თეორიის კრიტიკული ანალიზი ცხადყოფს სიცოცხლის არსების შესახებ მატე-

რეალისტური თეორიის უსაფუძვლობას. თუ სიცოცხლე არაორგანული მატერიიდან წარმოიშვა, მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი რაიმე არსებითი განსხვავების შესახებ ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის; უნდა ვთქვათ, რომ სიცოცხლე ექვემდებარება ფიზიკურ-ქიმიურ კანონებს და, მაშასადამე, იგი არსებითად მატერიალურია. ეს კი სხვა არაფერია, გარდა მექანიციზმისა. მაშასადამე, სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორია მექანიციზმს თავს ვერ აღწევს. მატერიალიზმი, როგორც ვთქვით, არ შეიძლება სხვაგვარი იყოს, გარდა მექანიცტურისა.

#### §4. Omne vivum ex ovo

არაორგანული მატერიიდან სიცოცხლის წარმოშობის კონცეფცია (ე. ი. აბიოგენეზი) ახალი არ არის. ჯერ კიდევ უძველეს ინდურ, ეგვიპტურსა და ბაბილონურ მოძღვრებებში ლაპარაკია არაორგანული ნივთიერებებიდან ბაყაყების, თაგვების, მწერების და თვით ნიანგების უეცარ, თვითნებურ წარმოშობაზეც კი. ეს კონცეფცია, რომელსაც შემდგომ *generatio spontanea* ანუ *generatio aequivoca* ეწოდა, ფიგურირებს აგრეთვე პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებთან (თალესი, ანაქსიმენი და სხვ.), რომლებიც თვლიდნენ, რომ ცოცხალი ორგანიზმები ლპობადი ნივთიერებებიდან (მაგალითად, ჭაობში) წარმოიშობა. ამავე პოზიციებზე იდგნენ ისეთი დიდი მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ არისტოტელე, ლუკრეციუსი, კოპერნიკი, გალილეი, დეკარტი, გოეთე, შელინგი და სხვ.

სიცოცხლის თვითნებური ჩასახვის თეორიის ორი ვარიანტი არსებობდა: მატერიალისტური და იდეალისტური. მოაზროვნეების ერთი ჯგუფი თვლიდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმები არაორგანული ნივთიერებებიდან ისევე წარმოიშობა როგორც, მაგალითად, კრისტალები მოლეკულებისა და იონების ქაოსური მოძრაობიდან. ეს იყო სიცოცხლის თვითნებური ჩასახვის თეორიის მატერიალისტური ვარიანტი. მაგრამ მოაზროვნეთა მეორე ჯგუფი სიცოცხლის თვითნებურ ჩასახვას იდეალურ სანყისებთან აკავშირებდა და, მაშასადამე, ამ თეორიის იდეალისტურ ვარიანტს ქმნიდა. ასეთი იყო, მაგალითად, არისტოტელე, რომელიც თვლიდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმები წარმოიშობა სულთან, როგორც ენტელეხიასთან, ინერტული ნივთიერების, სახელდობრ, მატერიის შეერთების შედეგად. მატერია არის მასალა (შესაძლებლობა), სული კი მისი ფორმა. ეს უკანასკნელი ფორმას ანუ

გარკვეულობას აძლევს ინერტულ მატერიას, მთაბერავს მასში სიცოცხლეს. როგორც ვხედავთ, აქ საქმე გვაქვს სიცოცხლის თვითნებური ჩასახვის თეორიის სპეციფიკურ ვარიანტთან.

თვითნებური ჩასახვის თეორიის უარყოფა, უნინარეს ყოვლისა, დაკავშირებულია იტალიელი მეცნიერის ფრანჩესკო რედის სახელთან, რომელმაც ნაშრომში „ცდები მწერების გამრავლების შესახებ“ (1668 წ.) ექსპერიმენტულად დაამტკიცა, რომ ცოცხალი ორგანიზმები ლპობადი ნივთიერებიდან კი არ წარმოიშობა, არამედ მწერების იმ კვერცხებიდან, რომლებიც ლპობად ნივთიერებაში ხვდება. ლპობადი ნივთიერება მხოლოდ ის გარეშოა, რომელშიც გარედან მოხვედრილი ცოცხალი ორგანიზმების ჩანასახები ვითარდება. ამის შემდეგ სიცოცხლის თვითნებური ჩასახვის თეორია მხოლოდ მიკროორგანიზმებზე გაავრცელეს. მაგრამ შემდგომი გადამწყვეტი არგუმენტი ამ თეორიის უარყოფის მიმართულებით ეკუთვნის ლუი პასტერს, რომელმაც მის მიერ ჩატარებული კლასიკური ექსპერიმენტების საფუძველზე დაასაბუთა, რომ მიკროორგანიზმებიც „წარმოიშობა არა თვითჩასახვის გზით, არამედ წინამორბედი ბაქტერიებისაგან“ (18, გვ. 31). ეს კი ნიშნავდა არა მხოლოდ სიცოცხლის თვითნებური ჩასახვის თეორიის სრულ მარცხს, არამედ აგრეთვე იმის დასაბუთებას, რომ ცოცხალი მხოლოდ ცოცხალისაგან წარმოიშობა და არა არაორგანული, ინერტული მატერიისაგან.

რაკი სიცოცხლე არ შეიძლება დედამინაზე თვითნებურად წარმოშობილიყო, მოაზროვნეთა ერთმა ჯგუფმა დაიწყო სიცოცხლის წყაროების ძიება პლანეტათაშორისო სივრცეში. კერძოდ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში გერმანელმა მეცნიერმა ჰ. რიხტერმა გამოთქვა აზრი სხვა პლანეტებიდან სიცოცხლის შემოტანის შესახებ. ამ კონცეფციას შემდგომ პანსპერმიის თეორია ეწოდა, რომლის მიხედვით სიცოცხლე დედამინაზე შემოტანილია სხვა ციური სხეულებიდან, მაგალითად, მთვარიდან, რომელიც დედამინის უახლოეს ციურ სხეულს, მის ბუნებრივ თანამგზავრს წარმოადგენს. სიცოცხლის შემოტანა, ამ თეორიის თანახმად, მოხდა მეტეორიტებისა და კოსმოსური მტვრის მიერ. ამ თეორიას ბევრი დამცველი ჰყავდა, რომელთა შორის იყვნენ დიდი მეცნიერები, მაგალითად, ჰ. ჰელმპოლცი, ს. არენიუსი და სხვ. 1961 წელს მეტეორიტებში მართლაც იპოვნეს მიკროორგანიზმების ნაშთების მსგავსი რამ, რაც თითქოს სიცოცხლის კოსმოსურ წარმოშობას ადასტურებდა (18, გვ. 639). მაგრამ გამოკვლევებმა აჩვენეს, რომ კოსმოსში არსებული ულტრაიისფერი გამოსხივება შეუძლებელს გახდის სხვა პლანეტებიდან ცოცხალი ორგანიზმების დედამინაზე შემოტანას. გარდა ამისა, მეცნიერებს ჯერჯერობით უარყოფითი პოზიცია უჭირავთ სხვა პლანეტებზე სიც-

ოცბლია არსებობის ძესახებ. კოსმონავტების მიერ მთვარიდან ჩამო-  
ტანილი სინჯები იქ სიცოცხლის არსებობას არ ადასტურებს.

პანსპერმიის თეორია იმ ლოგიკურ შეცდომასაც შეიცავდა, რომ თუ  
სიცოცხლის წარმოშობის ახსნა დედამინის პირობებში შეუძლებელია,  
მაშინ იგივე შეიძლება ითქვას სხვა ციურ სხეულებზე, რომლებიც აგრ-  
ეთვე მატერიალურია. ერთი სიტყვით, პანსპერმიის თეორიას სიცოცხ-  
ლის წარმოშობის პრობლემა დედამინიდან სხვა ციურ სხეულებზე გა-  
დაქონდა, მაგრამ პრობლემა კვლავ პრობლემად რჩებოდა.

როგორც თვითნებური ჩასახვის, ასევე პანსპერმიის თეორიის მა-  
რცხმა, ბიოლოგიაში მტკიცედ დამკვიდრა ჯერ კიდევ უ. ჰარვის (1578-  
1657) მიერ გამოთქმული დებულება: „Omne vivum ex ovo“ („ყველა ცოც-  
ხალი წარმოიშობა კვერცხისაგან“)\*. ოკენი თვლიდა, რომ სიცოცხლის  
პრინციპს გაღვანიზმი წარმოადგენს. „არ არსებობს არავითარი ხასი-  
ცოცხლო ძალა, გარდა გაღვანური პოლარობისა“ (30, გვ. 203).  
ბუნებრივია, რომ ამ თვალსაზრისმა გავრცელება ვერ ჰპოვა და იმთა-  
ვითვე ისტორიის კუთვნილებად იქცა. სამაგიეროდ ჰარვის პრინციპი  
ექსპერიმენტულად ლ. პასტერის გამოკვლევებმა დაადასტურეს, რის  
შედეგად იგი ბიოლოგიაში საბოლოოდ დამკვიდრდა.\*\* ასეთ შემთხვე-  
ვაში ცხადი ხდება, რომ სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური  
თეორიები, რომლებიც სიცოცხლეს მატერიალური სამყაროს განვით-  
არების პროდუქტად თვლის, საფუძველმოკლებულია.

მართალია, ჰარვის პრინციპი სიცოცხლის წარმოშობის  
პრობლემას ვერ წყვეტს, მაგრამ იმას კი აჩვენებს, რომ ცოცხალსა და  
არაცოცხალს შორის პრინციპული განსხვავებაა, რის გამოც შეუძლ-  
ებელია არაცოცხალიდან სიცოცხლის წარმოშობის მტკიცება.

## გნ. ეპოლუციური თეორია

სიცოცხლის წარმოშობის პრობლემის უშუალო გაგრძელებას წარ-  
მოადგენს ცოცხალი ორგანიზმების სრულქმნისა და განვითარების

\*ზოგჯერ ამ თეზისს ასეც გამოთქვამენ: „Omne vivum ex vivo“ („ყველა  
ცოცხალი ცოცხლისაგან“) ან „Omne animal ex ovo“ („ყველა ცხოველი  
კვერცხისაგან“). უ. ჰარვის ამ გენიალური იდეის უარყოფა ოკენმა (1779-1851)  
სცადა, რომელმაც ნაშთაყენა საპირისპირო დებულება: „Nihil vivum ex ovo“  
 („არავითარი სიცოცხლე კვერცხისაგან“).

\*\*კ. ვილი ნერს: „განზოგადება, რომლის მიხედვით „ყოველი ცოცხალი მხოლოდ  
ცოცხლისაგან იბადება“ აბსოლუტურად სწორია“ (18, გვ. 19).



პრობლემა, რომელიც ცნობილია ევოლუციური თეორიის სახელწოდებით. ევოლუციას ექვემდებარება ყველაფერი, – როგორც ორგანული, ისე არაორგანული სამყარო, – მაგრამ, როდესაც ევოლუციურ თეორიაზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში აქვთ ცოცხალ ორგანიზმთა ისტორიული (თანდათანობითი) განვითარება, გადასვლა სიცოცხლის ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე, მარტივიდან რთულზე. ევოლუციური თეორია მიზნად ისახავს სახეობათა ცვალებადობის მიზეზების, მისი საერთო კანონზომიერების აღმოჩენას.

ევოლუციური თეორიის პირველი, თუმცა პრიმიტიული, ვარიანტი გვხვდება ჯერ კიდევ ბერძნულ ფილოსოფიაში (41), მაგრამ პირველი, ორგანული სამყაროს განვითარების ასე თუ ისე მწყობრი სისტემა ჟ. ბ. ლამარკმა მოგვცა. იგი ამოდიოდა ტელეოლოგიური პრინციპიდან, რომლის თანახმად ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროს იმთავითვე ახასიათებს მიზანშეწონილობა, მისწრაფება სრულმქნილობისაკენ, განვითარებისაკენ, რაც ორგანული სამყაროს ევოლუციის საფუძველს წარმოადგენს.

მაგრამ უფრო სრულყოფილი ევოლუციური თეორია შექმნა ჩ. დარვინმა, რომელიც ცნობილია დარვინიზმის სახელწოდებით. ამ თეორიის მიხედვით, ევოლუციის მამოძრავებელი ფაქტორებია ცვალებადობა, მემკვიდრეობა და, რაც მთავარია, გადარჩევა. გადარჩევა ორგანიზმთა: ბუნებრივი და ხელოვნური ანუ არაცნობიერი და ცნობიერი. ხელოვნურ ანუ ცნობიერ გადარჩევას ადამიანი (სელექციონერი) აწარმოებს, როცა იგი საჯიშედ ინახავს მისთვის სასარგებლო ნიშან-თვისებების მქონე ცხოველს, ხოლო დანარჩენს ანადგურებს. მაგრამ უფრო ძირითადია ბუნებრივი ანუ არაცნობიერი გადარჩევა, როცა ეს პროცესი ბუნებაში თავისთავად სრულდება, ვინაიდან არსებობს სელექციის ბუნებრივი მექანიზმები. ცოცხალი არსებები, რომლებიც ეგუებიან გარემოს, არსებობისათვის ბრძოლიდან გამარჯვებული გამოდიან, განაგრძობენ გვარის არსებობას, ხოლო დანარჩენი იღუპება. სწორედ ამიტომ თაობები სულ უფრო და უფრო ძლიერი იბადება. ამრიგად, ბუნებრივი გადარჩევა ცოცხალი სამყაროს ევოლუციის ძირითად მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. „ბუნებრივი გადარჩევა, – აი, ორგანული სამყაროს სრულმქნიის მიზეზი“ – ამბობდა კ. ა. ტიმირიაზევი (63, გვ. 52).

რა ხასიათი აქვს ბუნებრივ გადარჩევას დარვინიზმში – მიზნობრივი თუ შემთხვევითი? დარვინი, როგორც მეცნიერი, ტელეოლოგიის წინააღმდეგი იყო. პოლარული დათვი, ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის თანახმად, იმიტომ კი არ არის თეთრი, რომ გადარჩეს, არამედ იმიტომ

კადარბა, რომ თეთრია, კარემოსთან შეგუებულია. ასევე, ჟირაფს კრძელი კისერი იმიტომ კი არ გაეზარდა, რომ საკვები მოიპოვოს ან სორიდან მტერი შენიშნოს, არამედ, პირიქით, კისერი არსებობისათვის პრპოლაში გადარჩევის შედეგად დაუგრძელდა. როგორც ვხედავთ, ბუნებრივი გადარჩევის თეორიაში მიზნის ცნებას მიზეზის ცნება ცვლის და ეს თეორია მატერიალისტურ ხასიათს ატარებს.\* თვითონ ლამარკის ევოლუციური თეორიაც გარკვეულწილად მიმართული იყო ტელეოლოგიის წინააღმდეგ, რამდენადაც იგი უარყოფდა გარეგან ტელეოლოგიურ განსაზღვრულობას; მაგრამ, მეორე მხრივ, მას მისაღებად მიაჩნდა ე. წ. იმანენტური ტელეოლოგია – ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროს შინაგანი მიზანშეწონილობა. იგი ლაპარაკობს ცოცხალი სამყაროს „შინაგანი მიზნის“ შესახებ, რასაც ევოლუციის მამოძრავებლად თვლის. დარვინი, რომელიც გარკვეულწილად ლამარკიდან ამოდიოდა, ამ პუნქტში მას დაუპირისპირდა. იგი წერდა: „დაე, ზეცა მფარავდეს ლამარკის აბდაუბდა „პროგრესისაკენ მისწრაფებისაგან“, „შეგუებისაგან ცხოველთა ხანგრძლივი მისწრაფების შედეგად“ და სხვ. მაგრამ დასკვნები, რომელთანაც მე მივდივარ, მისი დასკვნებისაგან არც ისე შორსაა, თუმცა ცვალებადობის წესები სრულიად განსხვავებულია“ (27, გვ. 30).

ამრიგად, დარვინი ყოველგვარი ტელეოლოგიის წინააღმდეგია, რის გამოც მისი მსოფლმხედველობა შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას როგორც მექანიციზმი (62). კ. ა. ტიმირიაზევი – ორთოდოქსი დარვინისტი – სწორედ მექანიციზმის პოზიციებიდან განმარტავს ბუნებრივი გადარჩევის კანონს, როგორც ევოლუციის ძირითად ფაქტორს. „დარვინმა პირველად მოგვცა – წერს იგი – ორგანიზმების სრულქმნილობის, მიზანშეწონილობის მექანიკური ახსნა, ვგულისხმობ რამექანიკური ახსნის ქვეშ ჩვეულებრივ კაუზალურს, ტელეოლოგიურისაგან განსხვავებით“ (63, გვ. 311-312). მართლაც, ორგანული სამყაროს მხოლოდ კაუზალური ახსნა სხვა არაფერია, გარდა მექანიციზმისა. ამ გაგებით დარვინი უთუოდ მექანიკურია. მატერიალისტი სხვაგვარი არც შეიძლება იყოს.

დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის მექანიკური ხასიათის შესახებ ლაპარაკობს ცნობილი თანამედროვე ბიოლოგი, ორგანიზმული თეორიის ავტორი ლუდვიგ ფონ ბერტალანფი. ბუნებრივი გადარჩევის თეორია, მისი აზრით, მექანიკურია იმის გამო, რომ იგი ვერ ხსნის ცოცხალ სამყაროში მიზანშეწონილობის

\*სწორედ ამიტომ მოსწონდათ იგი მარქსსა და ენგელსს.

ფაქტს. ცოცხალი ორგანიზმების ტენდენციას გარემოსთან შეგუება კი არ წარმოადგენს, როგორც ეს დარვინს ჰგონია, არამედ, პირიქით, მისგან განთავისუფლება, ტენდენცია ავტონომიისაკენ. ბერტალანფის ამ მოსაზრებას არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ.

მაგრამ დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორია ობიექტურად (მისი ავტორის მსოფლმხედველობისაგან დამოუკიდებლად) შეიძლება გავიგოთ როგორც ლამარკის ტიპის იმანენტური ტელეოლოგიის დადასტურება. რატომ არ შეიძლება ბუნებრივი გადარჩევის ობიექტურ მიზნად ორგანული სამყაროს ევოლუცია მივიჩნიოთ? იგი ხომ ისეთი კანონზომიერებაა, რომელიც მიზანშეწონილობისაგან არაფრით არ განსხვავდება? ევოლუციის პროცესი მიმდინარეობს „გეგმიანად“, რომელიც თითქოს წინასწარგანზრახულად ცოცხალი სამყაროს გადარჩენას ემსახურება. ძლიერი უნდა გადარჩეს, ხოლო სუსტი დაიღუპოს, რათა თაობები პროგრესულად განვითარდეს. მთელი ამ პროცესის მიზანს თითქოს სიცოცხლის გადარჩენა წარმოადგენს. ბუნებრივი გადარჩევა და არსებობისათვის ბრძოლა ამ მიზნის მიღწევის საშუალებაა. ერთი სიტყვით, დარვინიზმის ტელეოლოგიური ინტერპრეტაცია სავსებით შესაძლებელია.

სწორედ ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ დარვინიზმის ზოგიერთი კრიტიკოსი დარვინის მოძღვრების სრულიად განსხვავებულ ინტერპრეტაციას იძლევა. მაგალითად, გ. ვეტერი თვლის, რომ დარვინიზმში მიზეზობრიობაცაა და ფინალობაც (მიზნობრიობა); ისინი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება. „როცა ჩვენ ბუნების სფეროსათვის ფინალობას ვიცავთ, — წერს იგი, — ამით ჩვენ სრულიადაც არ ვამტკიცებთ, რომ იგი კაუზალობას ცვლის და მას ზედმეტად ხდის. იქაც კი, სადაც ფინალობა მოქმედებს, იგი ხორციელდება მოქმედი მიზეზების გზით... მაგრამ მხოლოდ ეს მოქმედი მიზეზები არ კმარა ბუნების მიზანშეწონილობის ასახსნელად“ (91, გვ. 422).

დაახლოებით ასევე ფიქრობენ დე ფრიზი, ო. შპიულბეკი და სხვები, რომელთაც მიაჩნდათ, რომ სიცოცხლის არსებას ვიტალიზმი უფრო კარგად ხსნის, ვიდრე დეტერმინიზმი, რომელიც დარვინიზმის ძირითად პრინციპს წარმოადგენს. ო. შპიულბეკი წერს: „ბიოლოგიაში ჩვენ რაღაც ისეთს ვაწყდებით, რაც არ შეიძლება საკმაოდ იქნას გამოკვლეული ქიმიური და ფიზიკური ექსპერიმენტების საშუალებით. იქ რაღაც უფრო მეტი იფარება... ყველა პროცესი ურთიერთგანპირობებულია და ყველა მათგანი ერთი მიზნისაკენ არის მიმართული... ისინი ტელეოლოგიურია“ (90, გვ. 141).

ასევე, პრაგმატისტები ამტკიცებენ, რომ დარვინიზმი თავსებადია ტელეოლოგიურ კონცეფციასთან. მაგალითად, ჯ. დიუი, შილერი და

...ელები თვლიდნენ, რომ აცოცხლის პირობებთან ცოცხალი ორგანიზმების შეგუება სწორედ ტელეოლოგიზმის დასაბუთებაა, ხოლო, ვინც ამ შეგუებას უზრუნველყოფს, არის ღმერთი.

დარვინიზმისაგან რამდენადმე განსხვავებული პოზიცია უჭირავს ნეოდარვინიზმს, რომელიც ევოლუციის სინთეზურ თეორიას წარმოადგენს. ეს სინთეზი იმაში გამოიხატება, რომ ევოლუცია მას ესმის როგორც გარეგანი და შინაგანი ფაქტორების რთული სინთეზი, რომელიც ბუნებრივი გადარჩევის გზით რეალიზდება. ნეოდარვინიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი ცდილობს დარვინიზმის განმეორებას ლამარკიზმისაგან. ლამარკის აზრით, შექმნილი თვისებები შთამომავლობას მემკვიდრეობით გადაეცემა. დარვინისათვის, მართალია, ეს კონცეფცია მიუღებელია, მაგრამ მაინც თვლის, რომ მხოლოდ ბუნებრივი გადარჩევის გზით მიღებული თვისებები გადაეცემა შთამომავლობას. ნეოდარვინისტები კი ამტკიცებენ, რომ მიღებული თვისებები მემკვიდრეობით საერთოდ არ გადაეცემა. ამაში გამოიხატა მათ მიერ ლამარკიზმისაგან დარვინის თეორიის განმეორება.

დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიას ქვემოთაც შევხებით სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ამჟამად კი უკვე აღნიშნულით დავეკმაყოფილებით.

დარვინის შემდეგ ფართო გავრცელება მოიპოვა ნეოლამარკიზმმა, კერძოდ, მისმა ერთ-ერთმა მიმართულებამ – მექანოლამარკიზმმა, რომელიც უარყოფს ბუნებრივი გადარჩევის ფაქტორს და ცოცხალი სამყაროს განვითარების ერთადერთ მამოძრავებელ ძალად გარემოს თვლის. ბუნებრივი გადარჩევა კი არა, არამედ გარემო უზრუნველყოფს ცოცხალი ორგანიზმების ევოლუციური პროცესის მიზანშეწონილობას. ორგანიზმები მექანიკურ, პასიურ სისტემებს წარმოადგენს (აქედან „მექანოლამარკიზმი“), რომელზეც გარემო მოქმედებს და მიზანშეწონილობას უზრუნველყოფს. გარემოს როლის გაზვიადება ევოლუციის პროცესში ლამარკიდან მომდინარეობს. არსებობს ნეოლამარკიზმის სხვადასხვა სახეობა, რომელთა ანალიზი ჩვენს ახლანდელ მიზნებს სცილდება.

გარდა ლამარკიზმისა და ნეოდარვინიზმისა, არსებობს აგრეთვე რელიგიური ევოლუციური კონცეფცია, რომელიც პიერ ტეიარ დე შარდენს ეკუთვნის. ევოლუციის მიზეზს იგი ღმერთის მიერ შექმნილ ფსიქიკურ ენერგიასა („ალფა ნერტილი“) და მისი მოქმედების საბოლოო მიზანში („ომეგა ნერტილი“) ხედავს. ეს ნიშნავს, რომ ევოლუციის მამოძრავებელი ძალები ანმყოფი კი არ არის, არამედ წარსულსა და მომავალში. ამ კონცეფციას, ცხადია, ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს, მაგრამ მას სრულყოფილ ევოლუციურ თეორიად ვერ ჩავთვლით.

ევოლუციური თეორიების გვერდით არსებობდა არაევოლუციური თეორიებიც. მაგალითად, ცნობილი ბუნებისმეტყველი კარლ ლინე ნერდა: „სახეები იმდენია, რამდენი სხვადასხვა ფორმაც იყო შექმნილი თავდაპირველად. სახეები იმდენია, რამდენიც შექმნა დასაწყისში სამყაროს ყოველის შემძღვემ. ამ ფორმებმა გამრავლების კანონთა შესაბამისად წარმოშვა სხვა, მაგრამ ყოველთვის თავისი მსგავსი“ (29, გვ. 65). კ. ლინეს ეს თვალსაზრისი სრულიად მისაღებია ნეოთომისტებისათვის (90, გვ. 92).

ანტიევოლუციონისტი იყო აგრეთვე ცნობილი ფრანგი ბუნებისმეტყველი ჟორჟ კიუვე, რომელიც უარყოფდა სახეობათა ცვლილების შესაძლებლობას და, საბოლოოდ, იზიარებდა არისტოტელეს შესედეულებას ფინალური მიზნის შესახებ. ცოცხალი სამყაროს მიზანშეწონილი ორგანიზაცია, მისი აზრით, შექმნილია ღმერთის მიერ.

ამრიგად, დარვინის ევოლუციური თეორია ორმაგი ბუნებისაა; იგი, ერთი მხრივ, წარმოადგენს მატერიალისტურ (მექანიკურ) მოძღვრებას ცოცხალი სამყაროს ევოლუციური განვითარების შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი ტელეოლოგიური ინტერპრეტაცია სრულიად დასაშვებია, რაც სიცოცხლის არსების ისეთი გაგების შესაძლებლობას ქმნის, რომელიც თვითონ დარვინის ევოლუციური თეორიის მატერიალისტურ ტენდენციებს ეწინააღმდეგება.

დასასრულ, საჭიროდ მიგვაჩნია იმის აღნიშვნაც, რომ არსებობისათვის ბრძოლა, რომელსაც დარვინი ბუნებრივი გადარჩევისა და ბიოლოგიური ევოლუციის ძირითად ფაქტორად თვლიდა, ემპირიული ფაქტია, რომლის საფუძვლად თვითშენახვის კანონი, ხოლო კიდევ უფრო ღრმად სასიცოცხლო ძალა ძევს, რომელსაც დარვინი კატეგორიულად უარყოფს. დარვინი, როგორც ბუნებისმეტყველი, ემპირიზმის პოზიციებზე დარჩა, რეალური არსის ზედაპირულ სფეროში ტრიალებდა.\*

---

\*იმ კრიტიკულ მოსაზრებებთან დაკავშირებით, რომლებიც დარვინის ევოლუციური თეორიის მიმართ იყო გამოთქმული, საჭიროდ მიგვაჩნია ამ თეორიის თანამედროვე მდგომარეობის მოკლე მიმოხილვა; ამ მიზნით ქვემოთ გადმოვცემთ მიმდინარე წელს უწინააღმდეგო „ოგონიოკი“ დაბეჭდილი სტატიის შინაარსს, რომლის ავტორებია ვლადიმერ პონომაროვი და ანდრეი გამალოვი, ხოლო სტატიის სათაურია: „დარვინო, ვოუ პოუმ“ („დარვინი, წადი შინ“) (51).

სტატიის ავტორები დარვინის ევოლუციურ თეორიას „მოდურ ჰიპოთეზას“ უწოდებენ და დაბეჭდვით ამტკიცებენ, რომ „ბოლო ასმა წელმა შეარყია იგი, როგორც იმ დროს არაერთი მოდური ჰიპოთეზა – ბოლო წლებში სწორედ დარვინის მთავარი დასკვნების ფაქტობრივი მტკიცებები მშვიდობიანად დაინგრა“. დარვინის ევოლუციური თეორია, მათი აზრით, შემდეგი პრინციპებიდან ამოდის: მატერიალს აქვს თვითგანვითარებისა და თვითგართულების უნარი, ამიტომ უფრო რთული ორგანიზმები

ნაკლებად რთულისაგან იბადება. „უსულო მატერია ცდილობს გაცოცხლდეს და უკვე ვასულიერებული შემდგომში თვითგანვითარდეს“. ცოცხალ ორგანიზმებს აქეთ ვარემოსთან შეგუების უნარი. არც ერთი ეს პრინციპი, ავტორების აზრით, მეცნიერულად არ საბუთდება და, რაც მთავარია, არ საბუთდება ევოლუციური თეორიის ბირთვი: არსებობისათვის ბრძოლა, ბუნებრივი გადარჩევა და სახეობათა წარმოშობა. „არსებობისათვის ბრძოლა, როგორც პროგრესის მამოძრავებელი, სასტიკი და სახიფათო ცთომილებაა“. დარვინის ამ თეორიის წინააღმდეგ გაილაშქრა მისმა თანამედროვე ცნობილმა ანარქისტმა კროპოტკინმა, „რომელმაც დიდძალი ფაქტობრივი მასალის საფუძველზე დაასაბუთა და გამოიტანა დასკვნა, რომ ცხოველთა სამყაროსათვის არანაკლებ დამახასიათებელია ურთიერთდახმარება, ვიდრე ყბადაღებული ბრძოლა... ცნობილმა რუსმა ფილოსოფოსმა ნიკოლოზ ლოსკიმ კროპოტკინის მიერ შეგროვილი ფაქტების მოშველიებით ჩამოაყალიბა მთელი ალტერნატიული თეორია, რომლის თანახმად, პროგრესის ერთადერთ მამოძრავებლად ძალად სიყვთე გვევლინება“!

აქედან, ზემოხსენებული ავტორების აზრით, უშუალოდ გამომდინარეობს სახეობათა თეორიის სიყალბე. აღმოჩნდა, რომ „ამჟამად არსებული ცოცხალი ორგანიზმების სახეობები სრულიად განცალკევებულად არიან, ანუ სახეობის შიგნით მნიშვნელოვანი ცვლილების დროს ისინი მაინც არასოდეს არ იცვლებიან იმდენად, რომ ერთიდან მეორე სახეობად გარდაიქმნან. როგორც ჩანს, ევოლუციური თეორიის ძირითადი პოსტულატი – სახეობათა ცვლილება – ექსპერიმენტულად ვერაფრით ვერ მონდდება“. მაგრამ იქნებ წარსულში ხდებოდა სახეობათა გარდაქმნა და ახალი სახეობების წარმოშობა? ეს საკითხიც უარყოფითად წყდება. არქეოლოგებმა „ვერაფერი ამოთხარეს ისეთი, დარვინს რომ გაახარებდა“. ინგლისის პალეონტოლოგებმა და ლონდონის გეოგრაფიულმა საზოგადოებამ, კერძოდ, მისმა პროექტის ხელმძღვანელმა ჯონი მურმა სწორედ სახეობათა წარმოშობის საწინააღმდეგო დასკვნები გამოიტანეს. ამერიკის არქეოლოგიის ეროვნული ინსტიტუტის წამყვანმა მეცნიერმა ი. დ. კოენმა ის დასკვნა გააკეთა, რომ „ეპოქის თეორიის დაცვა არ არის მეცნიერების ამოცანა... მოდი, გადაეჭრა ეჭოლარი, რომლითაც ამდენი ხანია დაკავშირებული ვართ დარვინთან, იგი გვახრჩობს და გვაყენებს“!

ასევე კატეგორიულად უარყოფილია დარვინის თეორია მაიმუნიდან ადამიანის წარმოშობის შესახებ. ფაქტები, რომელსაც ეს თეორია ეფუძნებოდა, ხელოვნურად შეთხზული იყო. მაგალითად, ეონთროპი, „საერთოდ უცნაურად აღმოაჩინეს: ყველა მტკიცებულება იმისა, რომ იგი მაიმუნადამიანის სახელოვან ტომს ეკუთვნის, პილტდაუნში ამოთხარეს. საჭიროების კვალობაზე გლეჯდნენ ყბის ნაკლულ დეტალებს, სანამ არ შეგროვდა სრულფასოვანი ექსპონატი“, რომელიც ოქსფორდის მუზეუმის თანამშრომლებმა შეუმონებლად შეინახეს. შემდეგ „ბრიტანეთის მუზეუმში ... უმაღლესი გავიწყდა, რომ პილტდაუნის აღმოჩენა ნაყალბევი იყო. ძველი ხანის ადამიანის ქალას მიუსადაგეს თითქმის თანამედროვე ორანგუტანგის ყბა, „ჩადგმული“ ოდნავ „შეფერილი კბილებით“. როცა ეს გაირკვა, „მეცნიერული სამყარო თავში იცემდა ხელს“!

პითეკანთროპი „ე. პეკელმა... უბრალოდ გამოიგონა“, მაგრამ მეცნიერულმა სამყარომ უარყო პეკელი, „რომლის მეცნიერული კარიერის მზე ჩაეყენა“. მაგრამ მანამდე ახალგაზრდა მეცნიერმა დიუბუამ, რომელსაც დარვინის „აღმოჩენამ“ თავეზა აუბნია, გადანყვიტა ე. პეკელის მოსაზრებების დასაბ-

უთება და პითეკანთროპის ჩონჩხის პოვნა. იგი ინდონეზიაში გაემგზავრა, სადაც მან ვერაფერი სანუგეშო ვერ იპოვნა. შემდეგ კუნძულ იავაზე მან სხვადასხვა ჩონჩხის ნაწილებიდან შეაკონინა „იავის ადამიანი“. მაგრამ ამის უარყოფელი ნაპოვნი „ადამიანის ოთხი წევის ძვალი დიუბუამ გადა- მალა... დიუბუამ საიმედოდ გადამალა სხვა დანარჩენი ნამარხები“, ხოლო ერთი წლის შემდეგ „მატერიკზე დეპემა აფრინა, რომლითაც კოლეგებს დიდი აღმოჩენის ამბავი აუწყა“.

„მსგავსი მოვლენა განმეორდა ჩინელ ამხანაგებთან ნაპოვნ სინანთროპთან დაკავშირებითაც. თოთხმეტი დახვეტილი ქალა მაიმუნისმსგავსი სინანტრების ძვლებად გაასაღეს. თანაც სიტყვა არ თქმულა, რომ ისინი ნაპოვნი იყო კირის გამოსანავე ძველ ფაბრიკაში“. „სინანთროპულმა ლობიმ საჭიროდ მიიჩნია გაურკვეველ ვითარებაში გაექრო ცნობილი ძვლები. ასე რომ, სინანთროპის კვალს ვეღარასად მიაგნებდით რესეთის ბიოლოგების სახელმძღვანელოების გარდა“.

მაგრამ „რა ვუყოთ ყველა იმ ეოანთროპს, პესპეროპითეკს, რომელაც საერთოდ ღორი აღმოჩნდა იმიტომ, რომ რეკონსტრუირებული იყო ღორის კბილის მიხედვით?“ – სვამენ კითხვას სტატიის ავტორები და თვითონვე პასუხობენ: არც ისინი და არც სინანთროპი, ავსტრალოპითეკი „ბუნებაში არასოდეს არ არსებობდნენ. არანაირი გარდამავალი რგოლი ადამიანსა და მაიმუნს შორის არ არსებობს ზუსტად ისევე, როგორც არანაირი რუდიმენტი არ გაგვადანია ადამიანებს. დარეინი ე. წ. ადამიანის რუდიმენტულ, ე. ი. ფუნქციონალურად თვისებებს მაიმუნნიდან ადამიანის წარმოშობის საბუთად თვლიდა. შემდგომში მეცნიერებამ დაასაბუთა, რომ ეს თვისებები სრულიადაც არ არის ისეთი, რომლებიც „დარეინს რუდიმენტულად ანუ ფუნქციონალურად მიაჩნდა. ეს ფუნქციები წარმატებით გამოინახა. ფუნქციები აქვს აპენდიქსსაც, დარეინისულ ბორცვსაც კი, თუ გახსოვთ, ყურზე რომ გვაქვს“.

ავტორები დასკვნიან, რომ „მაიმუნისაგან ადამიანის წარმოშობის მეცნიერულად დასაბუთებული არც ერთი ფაქტი არ არსებობს... დადგა დრო, აუუხსნათ ბავშვებს, რომ ისინი არ წარმოშობილან მაიმუნისაგან“.

სტატიის ავტორები აღნიშნავენ, რომ თვითონ დარეინი მის დასკვნებს უდავოდ არ თვლიდა. „დარწმუნებული ვარ, – წერდა იგი – ამ ნივთში („სახეობათა წარმოშობა“ – ს. ა.) ალბათ, არ მოიძებნება თუნდაც ერთი პუნქტი, რომელსაც ვერ მიუსადაგებ ფაქტებს, პირდაპირ სანინააღმდეგო დასკვნებაზე რომ მიგვიყვანს“.

დარეინის თეორიით საბჭოთა მეცნიერების გატაცებას სტატიის ავტორები იმით ხსნიან, რომ იგი „იდეალურად მოერგო საბჭოთა პედაგოგიკას“ და, საერთოდ, კომუნისტურ იდეოლოგიას, რომელსაც მატერიალისტური ხასიათი ჰქონდა. მათი აზრით, „დარეინიზმის ერთადერთ ჭეშმარიტებად გასაღება უკვე აღარ შეიძლება“; დარეინის მოძღვრება უკვე მოძველებულია. ამაზე მიუთითებს თვითონ სტატიის სახელწოდებაც: „დარეინო, გოუ პოუმ“ („დარეინო, მინ წადი“).

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ამჟამად დასავლეთის ქვეყნებში დიდძალი მეცნიერული (ძირითადად, ბიოლოგიური) ლიტერატურა დაგროვდა დარეინის ევოლუციური თეორიის კრიტიკის მიმართულებით. ბევრი გამოჩენილი მეცნიერი უარყოფს ან, უკეთეს შემთხვევაში, ეჭვის ქვეშ აყენებს დარეინის მოძღვრების ძირითად პრინციპებს. ამის შესახებ ვრცელ ინფორმაციას გვანდის უცხოელი მეცნიერი ლევან გველესიანი (9.)

## §6. სიცოცხლის ძირითადი ნიშნები

სიცოცხლის უძირითადეს ნიშანს – ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის ზღვარმდებელს – შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის არსებობა წარმოადგენს. ზემოთ საკმაოდ ვილაპარაკეთ მატერიის ინერტულობის შესახებ, ვთქვით, რომ მატერიალური სხეულები თავისთავად ინერტულია, „მკვდარია“, „უსიცოცხლოა“ (კანტი, პეგელი). მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთ უზენაეს კანონს ინერციის კანონი წარმოადგენს. „მატერიის ინერცია – წერს კანტი – სხვას არაფერს აღნიშნავს, გარდა მატერიის უსიცოცხლობისა“ (32, გვ. 152). მატერიალურ სხეულებს არავითარი შინაგანი ძალა, არავითარი შინაგანი აქტიურობის უნარი არა აქვს. მათი აქტიურობა მხოლოდ და მხოლოდ სხვა მატერიალურ სხეულებთან ურთიერთქმედების შედეგია. მათ, ვინც მატერიის თვითაქტიურობის შესახებ ლაპარაკობენ, ურთიერთქმედების კანონის შესახებ ან არავითარი წარმოდგენა არა აქვთ, ან მას უბრალოდ იფიქნებენ. იზოლირებულად აღებული მატერიალური სხეული (თუკი ასეთი რამ არსებობდეს) ვერავითარ აქტიურობას ვერ გამოავლენს. იგი „მკვდარია“, უსიცოცხლო ანუ ინერტულია. ეს არის მატერიალური სამყაროს უძირითადესი ნიშანი ცოცხალ სამყაროსთან მიმართებაში.

რასაკვირველია, მატერიალური სხეულები განუწყვეტლად მოძრაობს, იცვლება; უძრავი, უცვლელი საგანი არ არსებობს. მოძრაობა მატერიალური სამყაროს არსებობის ნესია. ამაში გამოიხატება მატერიის აქტიურობა. მიუხედავად ამისა, მატერიალურ სხეულებს არა აქვთ თვითაქტიურობის უნარი, ვინაიდან მათ არა აქვთ თვითობა, თავისთავადობა, დამოუკიდებლობა, არამედ მარტოოდენ გარეგანი ძალების ზემოქმედებას ექვემდებარება. ნებისმიერი რეაქცია, რომელსაც მატერიალურ სამყაროში ვხვდებით, მხოლოდ და მხოლოდ გარეგანი ძალების ზემოქმედების შედეგია. „რეაქცია“ საპასუხოდ მოქმედებას ნიშნავს და, მაშასადამე, მეორადია.

მატერიალურ სხეულებს აქვთ პოტენციური ენერგია, მაგრამ მისი გაიგივება შინაგან ძალებთან შეუძლებელია. პოტენციური ენერგიის არსებობა იმას ნიშნავს, რომ სხეულს გარკვეულ პირობებში გარკვეული მუშაობის შესრულება შეუძლია. მაგრამ იგი გარეგანი ძალების ზემოქმედების გარეშე ვერავითარ მუშაობას ვერ შეასრულებს. პოტენციური ენერგია მექანიკურია და იგი მექანიკის ერთ-ერთ ძირითად კანონს – ინერციის კანონს – ექვემდებარება.

ამრიგად, ინერტულობა მატერიალური სამყაროს ფუნდამენტური ნიშანია; ეს იდეა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფიგურირებს აზროვნ-



ების ისტორიაში ანტიკური ეპოქიდან დღემდე, რომლის უარყოფა არც ერთ სერიოზულ მკვლევარს არ შეუძლია.

სიცოცხლის, ცოცხალი სამყაროს უშირთადეს ნიშანს კი შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის არსებობა წარმოადგენს. ცოცხალი ორგანიზმები არა მარტო ექვემდებარება გარეგანი ძალების ზემოქმედებას, არამედ თვითონაც მოქმედებს მათზე, დადებითად ან უარყოფითად „პასუხობს“ გარეგან ძალებს და ამით ავლენს თავის თავს, თავის დამოუკიდებლობას, სუვერენულობას. ჰეგელი ამბობდა, რომ ცოცხალი ინდივიდი „თავის შიგნით აყალიბებს თავის თავს... და უპირისპირდება... ობიექტურ სამყაროს“ (21, გვ. 231). ინერციის კანონს, რასაკვირველია, ცოცხალი ორგანიზმებიც ექვემდებარება, ვინაიდან იგი ბუნების უზენაესი კანონია. მაგრამ დაქვემდებარებაც არის და დაქვემდებარებაც. ისინი ისე „უსიტყვოდ“ როდი ექვემდებარებიან ბუნებრივ ძალებს, მათ შორის ინერციის კანონს, როგორც მატერიალური, უსიცოცხლო სხეულები, არამედ ამ დაქვემდებარებაში ავლენენ თავის თავს, დამოუკიდებლობას, უკუქმედების უნარს. ეს არის თავისუფლების ერთგვარი სილუეტი, სუროგატი, რომელიც სხვადასხვა დოზით აქვთ იერარქიის სხვადასხვა საფეხურზე მყოფ ცოცხალ ორგანიზმებს. ამ იერარქიის უმაღლეს საფეხურს კი ადამიანი წარმოადგენს.

შინაგანი აქტიურობის უნარის დონეების მიხედვით შეიძლება ვილაპარაკოთ სიცოცხლის იერარქიული კიბის დონეების შესახებ. სიცოცხლე ევოლუციის პრინციპს ექვემდებარება; სწორედ ამიტომ შეუძლებელია და ფაქტობრივ ვითარებას ეწინააღმდეგება ყველა ცოცხალ ორგანიზმში სიცოცხლის ერთი და იგივე დონის არსებობის მტკიცება. ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროს მიეკუთვნება მიკროორგანიზმებიც, მწერებიც, მცენარეებიც, ცხოველებიცა და თვით ადამიანებიც. მაგრამ ისინი ერთნაირი სიცოცხლით როდი ცოცხლობს და არც ერთნაირი ხარისხის შინაგანი აქტიურობის უნარს ფლობს. სიცოცხლის ამ დონეებს შორის არა მხოლოდ რაოდენობრივი, არამედ თვისებრივი განსხვავებაცაა.

ცოცხალი ორგანიზმი მით უფრო ცოცხალია, რაც უფრო მეტი შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი აქვს. ცხადია, აქ ლაპარაკია შინაგანი აქტიურობის უნარის თვისებრიობაზე და არა იმდენად მის რაოდენობრიობაზე. როდესაც იგი ამ უნარს კარგავს, მაშინ კვდება. სიკვდილი თვითაქტიურობის, შინაგანი ძალის, თვითმოქმედების უნარის დაკარგვაა, რის შედეგად ცოცხალი არსება უსიცოცხლო გვამად იქცევა, რომელიც მატერიალური სხეულებისაგან არ განსხვავდება.

შინაგანი აქტიურობის უნარს, როგორც ცოცხალი სამყაროს ფუნდამენტურ ნიშანს, ბევრი ფიზიოლოგი ხაზგასმით აღნიშნავს. ჯერ კიდევ ი. მ. სეჩენოვმა აღმოაჩინა ცოცხალ ორგანიზმებში მეფერხე-

ბას პროცესი (process торможения), რაც იმას ნიშნავს, რომ ორგანიზმი ეწინააღმდეგება გარეგან ზემოქმედებას და, მამასადამე, შინაგან აქტიურობას ავლენს. ეს იდეა კიდევ უფრო განავითარა ჩ. შერინგტონმა, ა. უხტომსკიმ და სხვებმა. მაგრამ ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობას აქვს ნ. ა. ბერნშტიინის მიერ შემუშავებულ კონცეფციას, რომელსაც „აქტიურობის ფიზიოლოგია“ ეწოდება. ეს თეორია ხაზს უსვამს მიზნის ცნებას ცოცხალი სამყაროს კანონზომიერების ახსნის პროცესში. არაცოცხალი მოვლენების ასახსნელად საკმარისია პასუხი გავცეთ კითხვებზე: „როგორ“ და „რატომ“. ცოცხალი ორგანიზმების ქცევის ასახსნელად კი ეს კითხვები არ კმარა; საჭიროა გაირკვეს, თუ „რისთვის“ ხდება ეს მოქმედება. ეს ნიშნავს, რომ ცოცხალი ორგანიზმების კანონზომიერების ახსნისას „მიზანი ქცევის დეტერმინატორად აღმოჩნდება“.\* ეს აქტიურობა იმაშიც გამოიხატება, რომ ცოცხალი ორგანიზმი არ კმაყოფილდება იმით, რაც არის, არამედ არსებული სურს აქციოს იმად, რაც უნდა იყოს. ერთი სიტყვით, არსის სფერო მატერიალური სამყაროს ერთადერთი სფეროა; სიცოცხლის ფენომენები კი არსის სფეროდან ჯერარსის სფეროსაკენ ისწრაფვის.

ცოცხალი ორგანიზმი, ნ. ა. ბერნშტიინის მიხედვით, თვითონ ქმნის თავისი მოქმედების პროგრამასა და შემდეგ იწყებს მის განხორციელებას. მან იცის წარსული და აწმყო, რომელთა საფუძველზე იქმნება მომავლის მოთხოვნილება. ეს გარემოება კი ორგანიზმების მიზნობრივ ქცევას განაპირობებს. ორგანიზმი იბრძვის ამ მიზნის მისაღწევად, რომლის პროცესშიც მისი შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი გამოვლინდება. მიზანი განსაზღვრავს ქცევის არჩევანს. თუ მოცემული პროგრამა მიზანს ვერ აწარმოვს, მაშინ ხდება პროგრამის გარდაქმნა გარკვეული მიზნის შესაბამისად.

ამრიგად, სიცოცხლის უძირითადეს ნიშანს, რითაც იგი არაცოცხალი (მატერიალური) სხეულებისაგან განსხვავდება, არის შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის ფლობა. ცოცხალი ორგანიზმის ყველა დანარჩენი სპეციფიკური ნიშანი ამ ძირითად ნიშანს ექვემდებარება ან მის შემდგომ სპეციფიკაციას წარმოადგენს.

სიცოცხლის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია თვითწარმოება, თვითგანახლება. ცოცხალ ორგანიზმში განუწყვეტლად მიმდინარეობს აღდგენითი პროცესები, თვითგანახლება. აღდგენითი პროცესები მატერიალურ სამყაროშიც გეხვედება, მაგრამ იგი მხოლოდ და მხოლოდ გარეგანი ძალების ზემოქმედების შედეგია და მას არა აქვს თვითგა-

\*ნ. ა. ბერნშტიინის კონცეფციის გადმოცემისას ამ სტატიით ვისარგებლეთ (26)

ნახლების ხასიათი. ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე რაკიტიკურებასა ცვლის – ასიმილაციისა და დისიმილაციის – პროცესები აღდგენითი პროცესების არსებობას უზრუნველყოფს; ეს უკანასკნელი კი მინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის საფუძველზე სრულდება მანქანაც იღებს გარედან ნივთიერებას (ბენზინის, ზეთის ან სხვა სახით), მაგრამ მას თავის ნაწილად ვერ გარდაქმნის; ამიტომ მანქანა მხოლოდ ცვთება და თავისთავად ვერ აღდგება, რეგენერაციის პროცესი მისთვის უცხოა. ასეთი რამ მხოლოდ ცოცხალ ორგანიზმებს შეუძლიათ. ისინი განუწყვეტლად იცვლებიან, განახლდებიან, ხოლო როცა ამ უნარს დაკარგავს – კვდება, მატერიალურ სამყაროს უერთდება.

ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ მხოლოდ თვითგანახლების ნიშანი სიცოცხლის განსაზღვრებისათვის თუმცა არსებითია, მაგრამ საკმარისი არ არის, ვინაიდან ანალოგიურ პროცესებს ადგილი აქვს არაორგანულ სხეულებშიც (მაგალითად, კრისტალებში). ამიტომ საჭიროდ მიაჩნიათ თვითგანახლების (თვითნარმოების) ნიშნის დაკავშირება ბუნებრივ გადარჩევასთან. ასეთი რამ კი, მათი აზრით, არაორგანულ სამყაროში არ არის. ბუნებრივი გადარჩევა მხოლოდ ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროს სპეციფიკური ნიშანია (72, გვ. 515).

თვითგანახლების უნართან დაკავშირებულია ცოცხალი ორგანიზმების ანტიენტროპიულობა. მატერიალურ სამყაროში ენტროპია იზრდება – სისტემა ნესრიგიდან უნესრიგობისაკენ მიემართება. ცოცხალ ორგანიზმებში კი განუწყვეტლად მიმდინარეობს ანტიენტროპიული, აღდგენითი პროცესები, რომელთა შენელებას ან გაქრობას სიკვდილი მოსდევს. დაავადებული ორგანიზმი ებრძვის დაავადების გამომწვევ ფაქტორებს, იბრძვის ჯანმრთელობის აღსადგენად. ნამალი მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა სიცოცხლისათვის, გაჯანსაღებისათვის ბრძოლაში. თუ ორგანიზმს აქტიურობის უნარი ზომაზე მეტად დაქვეითებული აქვს, მაშინ ნამალი ამაოა; იგი გარდაცვლილს ვერ გააცოცხლებს.

ა. ი. ოპარინი უარყოფს ენტროპიის მიხედვით ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავებას და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ცოცხალი ორგანიზმიც გარემოს ხარჯზე „უარყოფითი ენტროპიით იკვებება“. ცოცხალ ორგანიზმში ენტროპიის ადგილობრივი შემცირება კომპენსირდება გარემოში ენტროპიის ზრდით. ამიტომ, მისი აზრით, „თუ განვიხილავთ არა იზოლირებულად აღებულ ორგანიზმს (რაც მართლაც ბუნებაში არ არის), არამედ რეალურად არსებულ სისტემას ორგანიზმი + გარემო მათ მუდმივ ურთიერთქმედებაში, მაშინ თერმოდინამიკის მეორე კანონის არავითარი დარღვევა არ იქნება“ (46, გვ. 28).

ა. ი. ოპარინი, რასაკვირველია, მართალია, როცა ცოცხალ ორგანიზმს გარემოსაგან მოუნყვეტლად განიხილავს; ორგანიზმი გარემოში ცხოვრობს და, ცხადია, მის ზემოქმედებას ვერ ასცდება. მაგრამ ეს ზემოქმედება მას გარემოს შემადგენელ ნაწილად ვერ აქცევს. ასე რომ არ იყოს, მაშინ დედამინაზე სიცოცხლე საერთოდ არ იარსებებდა. ერთი სიტყვით, გარემოს ზემოქმედების პროცესში ცოცხალი ორგანიზმი თავის თავს არ კარგავს, ინარჩუნებს გარკვეულ დამოუკიდებლობას, თავისთავადობას; სხვაგვარად სიცოცხლე შეუძლებელია. თუკი ცოცხალ ორგანიზმს გარკვეულწილად ანტიენტროპიული კანონზომიერება არ ჰქონდეს, ე. ი. თუკი იგი მთლიანად ექვემდებარებოდა გარეგან ზემოქმედებას და არავითარ აქტიურობას არ ავლენდეს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ცოცხალი ორგანიზმის თვითგანახლების პროცესი, ნივთიერებათა ცვლის წარმოება და, მაშასადამე, სიცოცხლეც. ნივთიერებათა ცვლა და მის საფუძველზე რეგენერაციის, თვითაღდგენის, თვითგანახლების პროცესების არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა მარტოოდენ ენტროპიული პროცესების საფუძველზე. თვით სწეული ორგანიზმის გამოჯანმრთელების ფაქტები სწორედ ცოცხალ ორგანიზმში ანტიენტროპიული პროცესების არსებობას ადასტურებს.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ცოცხალ ორგანიზმში მხოლოდ ანტიენტროპიული პროცესები მიმდინარეობს და საერთოდ აღგილი არა აქვს ენტროპიულ პროცესებს. ასე რომ იყოს, მაშინ სიკვდილი არ იარსებებდა. ორგანიზმში ორივე – სიცოცხლისა და სიკვდილის – პროცესები მიმდინარეობს. მისი შემადგენელი უჯრედების გარკვეული ნაწილი განუწყვეტლად კვდება, ხოლო სხვები აღდგება. სიცოცხლე და სიკვდილი ერთმანეთისაგან გამიჯნული როდია. მაგრამ როდესაც ანტიენტროპიული, ე. ი. აღდგენითი პროცესები ჭარბობს ენტროპიულ პროცესებს, მაშინ ორგანიზმი პროგრესულად ვითარდება, სიცოცხლე დომინანტობს სიკვდილზე, ხოლო, როდესაც აღდგენითი პროცესები მცირდება ან თანდათან ქრება, მაშინ ორგანიზმი კვდება. ერთი სიტყვით, ცოცხალი ორგანიზმის ანტიენტროპიულობის მტკიცება არავითარ შემთხვევაში არ გამოირიცხავს ენტროპიული პროცესების არსებობას და არ ეწინააღმდეგება თერმოდინამიკის მეორე კანონს.

ცოცხალი ორგანიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია ზრდა. ზოგიერთი მკვლევარი ზრდას არ თვლის სიცოცხლის ნიშნად, ვინაიდან, მათი აზრით, ზოგიერთი არაცოცხალი სხეულიც იზრდება, მაგალითად, კრისტალები ნაჯერ ხსნარში. მაგრამ ამ შემთხვევაში გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე. ზრდა არ არის მარტოოდენ რაოდენობ-

რივი ცვლილება. ცოცხალი ორგანიზმის ზრდა მარტივიდან რთულ ნივთიერებების სინთეზირების ანუ ანაბოლიზმის მიღეგია. რაც მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს სპეციფიკური ნიშანია.

ცოცხალი ორგანიზმების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია მოძრაობა. მოძრაობა მთელი მატერიალური სამყაროს არსებობის წესია. მაგრამ ცოცხალი ორგანიზმების მოძრაობა სრულიად განსხვავებულია. სახელდობრ, მოძრაობას ცოცხალ ორგანიზმებში მიზნობრივი ხასიათი აქვს; იგი ემსახურება თვითშენახვას, სიცოცხლის შენარჩუნებასა და გახანგრძლივებას.

მოძრაობის ეს სპეციფიკური ფორმა დაკავშირებულია გალიზიანებასთან. ცოცხალი ორგანიზმი მოძრაობს იმიტომ, რომ მას რალაცალიზიანებს — მტერს გაურობის ან საკვებს ეძებს და ა. შ. თვით უმარტივეს. ცოცხალი არსება — ამება — გალიზიანების საშუალებით იღებს სიგნალებს გარემოში არსებული ვითარების შესახებ, რის შედეგად იგი გადაადგილდება. მცენარეების მოძრაობა მათ ზრდას ნიშნავს. მაღალი განვითარების ცოცხალი არსებების, კერძოდ, ცხოველებისა და ადამიანების მოძრაობა, ცხადია, უფრო რთული და სპეციფიკურია, რომელსაც აგრეთვე მიზნობრივი ხასიათი აქვს; ამდენად, ცოცხალი სამყაროს მოძრაობა მატერიალური სამყაროს მოძრაობისაგან პრინციპულად განსხვავდება. ცოცხალი ორგანიზმები, — წერს ფრ. პაულსენი, — „საკუთარი ნებით მოძრაობს“, არაორგანული სხეულები კი „არ შეიძლება მოძრაობდეს თავისთავად, არამედ გარედან ბიძვს საჭიროებს“ (50, გვ. 53).

მოძრაობასთან, როგორც ვთქვით, დაკავშირებულია გალიზიანება, რომელიც გარეგან ზემოქმედებაზე რეაქციას ნარმოადგენს. გალიზიანებას კავშირი აქვს ცილოვანი სხეულების არსებობასთან და ვინაიდან ცილებს ყველა ცოცხალი ორგანიზმი შეიცავს, ამიტომ ყველა ცოცხალი ორგანიზმი ლიზიანდება. გამლიზიანებელი შეიძლება იყოს ბგერა, სინათლე, ტემპერატურა და სხვ. ცოცხალი ორგანიზმების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე გალიზიანება სხვადასხვა ინტენსივობითა და ფორმით ხასიათდება. მცენარეებიც ლიზიანდება და ცხოველებიც, მაგრამ სხვადასხვა ფაქტორებითა და სხვადასხვა ინტენსივობით. თვით მცენარეებს, ისევე როგორც ცხოველებს, გალიზიანების სხვადასხვა უნარი აქვთ. მცენარეები ლიზიანდება სითბოს, სინათლის, ტენიანობის მიხედვით, ხოლო ზოგიერთი მათგანი ბუზებსაც კი იჭერს. ლაპარაკობენ აგრეთვე მუსიკის გავლენაზე მცენარეებზე. გალიზიანების უმარტივესი ფორმები ცილებსაც კი აქვთ. ყოველი ეს ნიშნავს, რომ გალიზიანება ცოცხალი სამყაროს სპეციფიკური ნიშანია. ამიტომ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს ა. ი. ოპარინის აზრი იმის შესახებ, რომ

თიასქის „გალიზიანება არა მხოლოდ ორგანიზმებს ეკუთვნით, არამედ ნებისმიერ ფიზიკურ სხეულს“ (46, გვ. 25).

გალიზიანების გარეშე შეუძლებელია ცოცხალი ორგანიზმების არსებობა, ვინაიდან მისი საშუალებით ორგანიზმი კავშირს ამყარებს გარემოსთან, საიდანაც იგი საკვებ ნივთიერებასა და სიცოცხლისათვის აუცილებელ ინფორმაციას იღებს. მასთან დაკავშირებულია აგრეთვე ორგანიზმის მოძრაობაც, რის გარეშე სიცოცხლე აგრეთვე შეუძლებელი იქნებოდა. ცხადია, რომ გალიზიანება შინაგანი აქტიურობის უნარის გამოვლენას წარმოადგენს. იგი ხომ ძალას საჭიროებს, ხოლო ასეთი ძალა არის სასიცოცხლო ძალა.

სიცოცხლის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია მთლიანობა და მიზანშეწონილობა. სიცოცხლის სპეციფიკური ყველა პროცესი მიზანშეწონილობით ხასიათდება, რაც ორგანიზმის მთლიანობას ქმნის. „სიცოცხლის თვისებრივი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, – ნერს ა. ი. ოპარინი, – რომ ცოცხალ სხეულებში ეს მრავალრიცხოვანი რეაქციები, რაც ნივთიერებათა ცვლის ელემენტებს წარმოადგენს, ერთმანეთთან ისე მკაცრად შეთანხმებულია დროსა და სივრცეში, რომ მთელი ეს ნესრიგი კანონზომიერად მიმართულია ცოცხალი სისტემის, როგორც მთლიანის, მუდმივი თვითნარმოებისა და განვითარებისაკენ“ (47, გვ. 13). მიზანშეწონილობა არსის უზოგადესი კანონზომიერებაა, რომელიც მატერიალურ სამყაროშიც არსებობს; მაგრამ ცოცხალი ორგანიზმების მიზანშეწონილობა მისგან არსებითად განსხვავდება. მიზანი მატერიალური სამყაროსათვის უცხოა. მისი მიზანშეწონილობა საკუთრივ მისგან არ შეიძლება მომდინარეობდეს. იგი ხომ ინერტულია, პასიურია, ხოლო პასიურობა და მიზნობრიობა შეუთავსებადია. ცოცხალი სამყაროს მიზნობრიობა უნიწარესად თვითონ მისგან წარმოსდგება. ამ შემთხვევაში, ცხადია, ლაპარაკია არა კოსმოსურ მიზნებზე, არამედ ცალკეული ინდივიდის მიზანზე, რომელსაც უპირატესად უტილიტარული ხასიათი აქვს.

ცოცხალი სამყაროს მიზანშეწონილობის პრობლემას ქვემოთ სპეციალურად განვიხილავთ, ამიტომ აქ უკვე ნათქვამით დავკმაყოფილდებით.

სიცოცხლის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანსა და ცოცხალი სამყაროს მიზანშეწონილობის მაჩვენებელს ადაპტაცია წარმოადგენს. სიცოცხლე შეუძლებელია გარემოსთან შეგუების – ადაპტაციის – გარეშე. თვითონ ნივთიერებათა ცვლა გარეგანი ფორმის მიხედვით არის ცოცხალი ორგანიზმების ურთიერთობა გარემოსთან, რაც შეგუების გარეშე შეუძლებელია. სწორედ ამიტომ ჩ. დარვინი ცოცხალი ორგანიზმების ევოლუციის ერთ-ერთ პირობად გარემოს თვლიდა, რომლის ქვეშ არა მხოლოდ გეოგრაფიული, არამედ ბიოლოგიური გარემოც იგულისხმება.

გარემო ხშირად სიცოცხლისათვის ხელსაყრელ პირობებს არ ხარ-  
მოდგენს. ასეთ შემთხვევაში ცოცხალი ორგანიზმი ცდილობს მასი-  
ან შეგუებას, ცდილობს გახდეს ისეთი, როგორიც გარემოა. ბაყაყის  
ერთი სახეობა ხეებზე ცხოვრობს და მწვანე ფერისაა, ხელიკება.  
კალიები დედამინის მსგავსად რუხია (ე. ნ. მიმიკრია) და სხვ. გარემოს-  
თან შეგუება ფიზიკური ძალების დაძაბვას მოითხოვს. ის, ვინც ამას  
ვერ ახერხებს – იღუპება. ეს გარემოება, თავის მხრივ, ხელს უწყობს  
ბუნებრივ გადარჩევას, ვინაიდან გარემოს მხოლოდ ძლიერი  
ორგანიზმი ეგუება. ამ შემთხვევაშიც რალაც არაჩვეულებრივ კახონ-  
ზომიერებასა და მიზანშეწონილობასთან გვაქვს საქმე. ცოცხალი  
ორგანიზმი, ამტკიცებს ლ. ფონ ბერტალანფი, ღია სისტემას წარმოად-  
გენს, რომელსაც გარემოსთან განუწყვეტელი კავშირი აქვს. „ცოც-  
ხალი ორგანიზმი არის ღია სისტემების იერარქიული ნესრიგი,  
რომელიც თავის თავს ინახავს (maintains itself) კომპონენტების გაც-  
ვლის პროცესში მისი სისტემის პირობების შესაბამისად“ (74, გვ. 129).

ცოცხალი ორგანიზმების ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ნიშანს გამრავ-  
ლება წარმოადგენს, რომელიც სიცოცხლის თვითწარმოების მთავ-  
არი საშუალებაა. ორგანიზმი იზრდება, განახლება და ევოლუციას  
განიცდის იმიტომ, რომ მისი შემადგენელი უჯრედები მრავლდება.  
გამრავლება შესაძლებელია სქესობრივი და არასქესობრივი გზით.  
ცხოველთა სამყარო, მათ შორის ადამიანიც, სქესობრივი გზით მრავ-  
ლდება, დანარჩენები კი არასქესობრივი გზით.

სქესობრივი გამრავლების ძირითად სტიმულს სქესობრივი  
ლტოლვა წარმოადგენს. ამ ინსტინქტის გარეშე, რომელიც შინაგანი  
აქტივობის უნარის გამოვლენაა, სიცოცხლე (ყოველ შემთხვევაში ცხო-  
ველთა და ადამიანთა სამყაროში) სულ მალე გადაშენდებოდა. ამრი-  
გად, სქესობრივი ლტოლვა სიცოცხლის წყაროს წარმოადგენს. იგი  
აგრძელებს სიცოცხლეს, სახელდობრ, გვარის სიცოცხლეს.  
ცალკეული ინდივიდი კვდება, მაგრამ იგი შთამომავლობას წარმოშო-  
ბს. ამოდ კი არ უნოდებდა პლატონი განაყოფიერების პროცესს „უკვ-  
დავებასთან ზიარებას“, ხოლო ნ. ჰარტმანი სქესობრივ ლტოლვას –  
„უკვდავებისაკენ მისწრაფებას“.

ისტორიზმი სიცოცხლის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს წარმოადგენს,  
რომელიც მჭიდროდ დაკავშირებულია მემკვიდრეობასთან. ცოცხალი  
ორგანიზმი განუწყვეტლად იცვლება, უაღრესი დინამიკურობით ხასი-  
ათდება. ამავ დროს მის წარსულს, მის ისტორიას სიცოცხლის ბუნების  
გასაგებად უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამ მხრივაც იგი არაც-  
ოცხალი სამყაროსაგან განსხვავდება. ფიზიკურ (არაორგანულ) სხეუ-

ლექცია. როგორც ლ. ფონ ბერტალანფი შენიშნავს, წარსული აღარ ფუნქციონირებს. იგი ნაშლილია. სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ცოცხალ სისტემებში, სადაც ონტოგენეზი იმეორებს ფილოგენეზს. „ორგანიზმი, – გვეუბნება ლ. ფონ ბერტალანფი, – ოთხგანზომილებიანია; მეოთხე განზომილებას დრო წარმოადგენს“. სიცოცხლის ეს თავისებურება მისი გენეტიური ბუნებით არის განსაზღვრული; ცოცხალი ორგანიზმი უზარმაზარ გენეტიკურ ინფორმაციას ფლობს, რომელთანაც დაკავშირებულია სიცოცხლის ევოლუციური პროცესი.

მიუხედავად ამისა, ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავება ძნელია, ვინაიდან ცალკეული ნიშნები მათ საერთო აქვთ. მაგალითად, ბიოლოგები დავობენ იმის შესახებ, ვირუსები ცოცხალია თუ არა? მათ აქვთ ცოცხალი ორგანიზმებისათვის დამახასიათებელი ცალკეული ნიშნები. ასევე კრისტალები ნაჯერ ხსნარში „იზრდება“, გლიცერინისა და სპირტის ნაერთში მცურავი ზეთის წვეთები ამებისგვარად გადაადგილდება და ა. შ. მაგრამ ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავება იმაშია, რომ ცოცხალს ყველა ზემოჩამოთვლილი ნიშანი ახასიათებს და იმავე დროს ეს ნიშნები მჭიდრო ურთიერკავშირშია, მაშინ როცა არაცოცხალ სხეულებს, მაგალითად, ვირუსებს და სხვა მათ მსგავსს, მხოლოდ ცალკეული ნიშანი შეიძლება აღმოაჩნდეს. „უსიცოცხლო ობიექტებს – წერს კ. ვილი – შეიძლება ჰქონდეს ჩამოთვლილი თვისებებიდან ერთი ან რამდენიმე, მაგრამ არასოდეს არ ავლენს ერთობლივად ყველა ამ თვისებას ერთდროულად“ (18, გვ. 28).

მაგრამ მთავარს მაინც ის წარმოადგენს, რომ სიცოცხლის ზემოჩამოთვლილი ძირითადი ნიშნები სიცოცხლის არსების – შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტივობის უნარის – გამოვლინებანია, რაც მათ ურთიერთკავშირს განაპირობებს, მაშინ როცა არაცოცხალ (მატერიალურ) სამყაროში ასეთი რამ არ არსებობს.

## §7. თვითშენახვა\*

ცოცხალ ორგანიზმებში არსებული შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი, უნიწარეს ყოვლისა, მიმართულია საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გახანგრძლივებისაკენ. ეს ბუნებრივია, ვინაი-

\* ტერმინი „თვითშენახვა“ შეიძლება მთლად მარჯვე არ იყოს, მაგრამ ჯერჯერობით უკეთესი ვერ ვიპოვნეთ იმ ცნების გამოსახატავად, რასაც რუსულად «Самосохранение», გერმანულად „Selbsterhaltung“ და ინგლისურად „Selfpreservation“ ეწოდება.



დან ბიოლოგიური თვალსაზრისით სიცოცხლზე ყველაზე ძვირფასო ყველაზე ღირებულია და, ცხადია, მისი დაცვა ცოცხალ ორგანიზმებში არსებული ყველა ძალისა და ყველა უნარის უპირველეს ამოცანას წარმოადგენს.

თვითშენახვა ცოცხალი სამყაროს უზოგადესი კანონზომიერებაა; მართალია, სიცოცხლის იერარქიული კიბის სხვადასხვა საფეხურზე იგი სხვადასხვა (სპეციფიკური) ფორმითა და ინტენსივობით ვლინდება, მაგრამ მის გარეშე არც ერთი ცოცხალი ორგანიზმი – მცენარეებიდან დაწყებული ადამიანის ჩათვლით – არ არსებობს. მცენარეებს იგი გამოვლინდება სითბოს, სინათლის, ტენიანობისა და მისწრაფებაში; ისინი იბრძვიან იმისათვის, რომ შეეგუონ გარემოს. შეგუებულად გარჩევა და შემდგომ უფრო ძლიერ და თვითშენახვის უფრო მეტი უნარის მქონე შთამომავლობას წარმოშობს. ყოველ შემთხვევაში ასეთია დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის არსი.

უკანასკნელი ორი-სამი ათეული წლის მანძილზე დასავლეთის პრესაში მეტად საინტერესო ცნობები გამოქვეყნდა მცენარეთა სამყაროში თვითშენახვის არსებობის შესახებ. გარდა ზემოაღნიშნული ფაქტებისა, რომლებიც ეჭვს არ იწვევს, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, მცენარეებს ალქმის, მტრისაგან თავის დაცვისა და თვით ტკივილის განცდის უნარიც აქვთ. ამის შესახებ აზრი გამოთქვა ჯერ კიდევ 1968 წელს ამერიკელმა მკვლევარმა კლივ ბაქსტერმა ნიგნში „მცენარეთა ალქმის უნარის დამადასტურებელი ფაქტები“. ნიგნის ავტორმა დეკორატიულ მცენარეებზე ჩამწერი აპარატით დაკვირვების შედეგად შეამჩნია, რომ მცენარეს შეუძლია გახარება, მაგალითად, ხელის დასხმისას, რასაც მან „ალქმა“ უწოდა. ამ მოსაზრებას მეცნიერთა უმრავლესობა არ დაეთანხმა. მაგრამ ცოტა გვიან ბაქსტერის დაკვირვების შედეგები სხვა მეცნიერებმაც დაადასტურეს. კერძოდ, ამერიკელი ქიმიკოსები დევიდ რუდესი და გორდონ ორიანსი სიეტლის ტყეებზე დაკვირვების შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ მცენარე მწერებისაგან თავის დასაცავად ფოთლებში არსებულ პროტეინის შემადგენლობას იცვლის, რაც შემოსული მწერების დახოცვას იწვევს. თვითონ ის ხეებიც კი, რომელიც მწერების შემოსევის მოლოდინშია, გრძნობენ მოახლოებულ საფრთხეს ხეების საკომუნიკაციო ენის – სუნის – საშუალებით. მწერებისაგან შენუხებული ხეები გამოყოფს ეთილენს, რომელიც ქარს მეზობელ ჯანსაღ ხეებზე გადააქვს, რაც მოსალოდნელი საფრთხის მომასწავებელია. ამ სიგნალის შედეგად ჯანსაღი ხეები „მტრის“ დასახვედრად ემზადება. ზოოლოგი ეოუტერ ვან პოვენი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ აკაციის ხეს შეუძლია

იკონოსოს მოსალოდნელი საფრთხე ცხოველების (მაგალითად, ჟარაჯის) მხრივ, რის შედეგად ფოთლებზე გამოყოფს ტანინის ისეთ ღიბას, რაც ცხოველების დასახოცად საკმარისია (45).

ზემოაღნიშნული ფაქტებიდან მეცნიერული დასკვნების გაკეთება, ცხადია, დამატებით კვლევას მოითხოვს, მაგრამ თვითონ ეს ფაქტები კი უდავოდ მიგვანიშნებს სიცოცხლის თვით ყველაზე დაბალ დონეზე – მცენარეებში – თვითშენახვის არსებობის შესახებ, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ თვითშენახვა მთელი ცოცხალი სამყაროს უზოგადესსა და უძირითადეს კანონზომიერებას წარმოადგენს. იგი არის ნყალგამყოფი, გაუვალი მიჯნა ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის.

თვითშენახვა ცხოველთა სამყაროში კიდევ უფრო ძლიერია; ცხოველი გაურბის მტერს, თავს ესხმის სხვა ცხოველს და ჭამს მას, იკმაყოფილებს ნყურვილს, სქესობრივ მოთხოვნილებას და ა. შ. ყოველივე ეს თვითშენახვის გამოვლენის ფორმებს წარმოადგენს.

ამ მხრივ არც ადამიანია გამონაკლისი. ადამიანისათვის, როგორც ბიოლოგიური არსებისათვის, საკუთარი სიცოცხლე ყველაფერზე მაღლა დგას; იგი თავისი სიცოცხლის გადასარჩენად ყველაფერს გასწირავს, ყველაფერს მიიტანს საკუთარი სიცოცხლის სამსხვერპლოზე. ადამიანი არ კმაყოფილდება ცხოვრების მინიმალური პირობების მოპოვებით; იგი იბრძვის კომფორტისათვის, მატერიალური დოვლათის დასაგროვებლად. ამ ასპარეზზე კი იგი არავის ანგარიშს არ უწევს; მზადაა თავის ზღვარდაკარგულ მოთხოვნილებებს მთელი სამყარო შესწიროს. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური არსების, განუყრელ ნიშანს ეგოიზმი წარმოადგენს. მარქსიზმი ეგოიზმს მხოლოდ სოციალურ მოვლენად თვლიდა და უარყოფდა მის ბიოლოგიურ (ბუნებრივ) წარმომავლობას. რასაკვირველია, ეგოიზმის ჩამოყალიბებაში სოციალურ გარემოსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. მაგრამ მთავარია ბიოლოგიური კანონზომიერება, რომელიც ეგოისტური მორალის ჩამოყალიბების ძირითად ფაქტორს წარმოადგენს. ეგოიზმი ჰიპერტროფირებული თვითშენახვის ფენომენია. იგი ცხოველური (ბიოლოგიური) კანონზომიერებაა. ეს არც არის საკვირველი. ადამიანი ბიოლოგიური არსებაა, მასში ბიოლოგიური კანონზომიერება, მათ შორის ეგოიზმი – როგორც ჰიპერტროფირებული თვითშენახვა – სუფევს. მაგრამ ამ შემთხვევაში ლაპარაკია ადამიანზე, როგორც ბიოლოგიურ არსებაზე, როგორც ცხოველზე, ამ დონეზე კი იგი ადამიანი ჯერ კიდევ არ არის, ცხოველია. ადამიანი მაშინ იძენს საკუთარ არსებას ანუ ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, მხოლოდ მაშინ

მოიპოვებს თავის თავს, მაშინ იქცევა ადამიანად, როცა ბიოლოგიურ კანონზომიერებაზე ამაღლდება, თვითშენახვის ფენომენს დასძლევს და მაღალ იდეალებს ეზიარება. თუმცა მატერიალური მოთხოვნილებანი ადამიანისათვის, როგორც ბიოლოგიური არსებისათვის, არსებითია, მაგრამ საკუთრივ ადამიანობის დონეზე იგი მეორე პლანზე გადადის. ადამიანი მხოლოდ მაშინ დასძლევს გაუცხოებას, როდესაც თვითშენახვის ფენომენზე ამაღლდება, ეგოიზმის ბატონობისაგან განთავისუფლდება, რომლისთვის სიცოცხლე უკვე აღარ წარმოადგენს უმაღლესსა და უკანასკნელ ღირებულებით ინსტანციას. ამ დროს ადამიანი თავს სწირავს მეგობრისათვის, შვილებისათვის, სამშობლოსათვის; იგი საკუთარ სიცოცხლეს მაღალი (ადამიანური) იდეალების სამსხვერპლოზე მიიტანს. მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ბიოლოგიურზე აღმატებულ წმინდა ადამიანურ ყოფიერებასთან, რაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის საგანია და ჩვენი ახლანდელი ინტერესების სფეროს სცილდება.

თვითშენახვა აბსოლუტურად უმრავლეს შემთხვევაში არაცნობიერი ფენომენია. ეს დასტურდება თუნდაც იმით, რომ იგი სიცოცხლის ყველა დონეზე გვხვდება – მცენარეების ჩათვლით. ამასთანავე იგი იმდენად კანონზომიერია, რომ ბევრ მეცნიერს შთააგონებს მცენარეებში ცნობიერების ან, ყოველ შემთხვევაში, ფსიქიკის არსებობას, რაც დღემდე მეცნიერულად დადასტურებული არ არის. თვითონ ადამიანის ორგანიზმიც კი თვითშენახვით ხელმძღვანელობს. მისი შემადგენელი უჯრედები სიცოცხლის შესანარჩუნებლად იბრძვის, დაზიანებული ორგანო აღდგენისაკენ ისწრაფვის, ჭრილობა შუშდება, მცენარის დაზიანებული მერქანი აღდგება. ამის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ქირურგიული ოპერაციები. მთავარია ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარე აღდგენითი პროცესები, ანტიენტროპიული კანონზომიერება და არა გარედან მიღებული საშუალება (წამალი). აღდგენით პროცესებს, რომლებიც თვითშენახვის გამოვლენას წარმოადგენს, ბიოლოგიაში რეგენერაციას უწოდებენ. რეგენერაციას ადგილი აქვს არა მხოლოდ ცალკეული ორგანოს დაზიანების, არამედ აგრეთვე მისი გაცვეთის შემთხვევაშიც. ახალგაზრდა ორგანიზმში თვითშენახვის უნარი უფრო ძლიერია (ვინაიდან მასში სასიცოცხლო ძალა უფრო ინტენსიურია), რის გამოც რეგენერაციის პროცესები უფრო ეფექტურად და უფრო იოლად მიმდინარეობს; ავადმყოფის ან მოხუცის ორგანიზმში იგივე სასიცოცხლო შინაგანი ძალის მცირე ინტენსივობის გამო, თვითშენახვა უფრო სუსტია და რეგენერაციის პროცესიც ნელა და მძიმედ მიმდინარეობს.

თვითშენახვა არაცნობიერია, მაგრამ ადამიანში ზოგჯერ მისი გაცნობიერება ხდება. როდესაც ავადმყოფი წამალს იღებს, ექიმთან მკურნალობს. დასასვენებლად მიდის და ა. შ., მაშინ თვითშენახვას ცნობიერი სასიათი აქვს. ადამიანს გაცნობიერებული აქვს, რომ მკურნალობისა და დასვენების გარეშე მისი სიცოცხლის შენარჩუნება შეუძლებელია. მაგრამ ეს ცალკეული შემთხვევები არ უარყოფს თვითშენახვის არაცნობიერ ხასიათს.

თვითშენახვა, ცხადია, ორგანიზმის აქტიურობას წარმოადგენს; აქტიურობა კი ძალის გარეშე შეუძლებელია; მაშასადამე, თვითშენახვა შინაგანი ძალის არსებობას ადასტურებს. ცოცხალ ორგანიზმს მხოლოდ იმდენად და იმ ინტენსივობით აქვს თვითშენახვის უნარი, რამდენსა და რა ინტენსივობის შინაგანი ძალასაც ფლობს. არაორგანულ სხეულებს თვითშენახვა იმიტომ არ ახასიათებთ, რომ მათ არავითარი შინაგანი ძალა, არავითარი შინაგანი აქტიურობის უნარი არა აქვთ. მანქანა ცვეთება, მაგრამ თავისთავად არ აღდგება, ვინაიდან მას ამისათვის არავითარი ძალა არ გააჩნია. ამრიგად, თვითშენახვის ფენომენი ცოცხალ ორგანიზმებში არსებული შინაგანი ძალის გამოვლენაა, მისი პროდუქტია.

შეიძლება თქვან, რომ თვითშენახვა არ არის სიცოცხლის მთავარი ნიშანი, ცოცხალი ორგანიზმების მიზანი, ვინაიდან არსებობს თვითმკვლელობის ფაქტები, რომლებიც თითქოს შეუძლებელი უნდა იყოს თვითშენახვის უზენაესობის პირობებში. ამგვარი მოსაზრება შეცდომას წარმოადგენს, ვინაიდან თვითმკვლელობის განზრახვა ყოველთვის დაკავშირებულია ფსიქიკასთან და არა ბიოლოგიურ ორგანიზმთან. თვითმკვლელობის მიზეზს მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქიკური განცდები წარმოადგენს. ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, თვითშენახვისაკენ მაშინაც კი ისწრაფვის, როცა, როგორც ფსიქიკური, ცნობიერი არსება, თავს იკლავს. ეს იდეა მხატვრული ფორმით ლ. ტოლსტოიმ ბრწყინვალედ აღწერა რომანში „ანა კარენინა“. ანამ მტკიცედ გადაწყვიტა თავის მოკვლა. იგი სრულიად შეგნებულად – ძლიერი ფსიქიკური მღელვარების პირობებში – მატარებლის ბორბლებში ჩაყარდება, მაგრამ იმავე წამს იღვიძებს თვითშენახვის ფენომენი, სცადა წამოდგომა, მაგრამ გვიანდა იყო. „სწორედ იმ წუთს, როცა ვაგონის შუაგული გაუთანასწორდა, წითელი ხელჩანთა გადაადგო, თავი მხრებში ჩამალა და ვაგონის ქვეშ შევარდა, ხელებზე დაეცა და მსუბუქი მოძრაობით, თითქოს მაშინვე წამოდგომას აპირებო, მუხლებზე დაეშვა და იმავე წამს შეაძრწუნა იმან, რასაც ჩადიოდა. „სად ვარ, რას ჩავდივარ? რისთვის?“ და წამო-

დგომა დააპირა, უკან გადმოინია, მაგრამ რაღაც უზარმაზარი, დაუნდობელი მოხვდა თავში და ზურგით გადაათრია. „ლმერთო. შემინდე ყოველივე“ – ნარმოსთქვა მან, რაკი იგრძნო, რომ ბრძოლა შეუძლებელი იყო“. ამაზე უკეთ თვითშენახვის ფენომენის აღწერა შეუძლებელია.

ერთი შეხედვით, თვითშენახვა და არსებობისათვის ბრძოლა ერთი და იგივეა, ყოველ შემთხვევაში დარვინთან მათ შორის არსებით განსხვავებას ვერ ვხედავთ. მართლაც, ისე ჩანს, რომ თვითშენახვა თითქოს არსებობისათვის ბრძოლის შედეგია. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. არსებობისათვის ბრძოლა იმისათვის ნარმოებს, რომ ცოცხალ ორგანიზმს აქვს ლტოლვა თვითშენახვისაკენ. ასეთი ლტოლვის გარეშე არსებობისათვის ბრძოლა შეუძლებელი იქნებოდა; თვითშენახვა თავისთავად ემპირიული ფაქტი არ არის, ანუ იგი მხოლოდ იმდენად არის ემპირიული, რამდენადაც არსებობისათვის ბრძოლაში გამოვლინდება. თვითშენახვის არსებობა სწორედ არსებობისათვის ბრძოლაში ჩანს. სწორედ ამიტომ მათი გაიგივება არ შეიძლება.

ბიოლოგიაში თვითშენახვა ინსტინქტად ითვლება, რომელიც, როგორც ინსტინქტი, თუმცა არაცნობიერია, მაგრამ ნერვული სისტემის არსებობასთან არის დაკავშირებული. ი. პ. პავლოვი ინსტინქტს უპირობო რეფლექსს უწოდებდა, რომელიც ნერვული სისტემის საშუალებით ხორციელდება. სწორედ ამიტომ, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია თვითშენახვის გაიგივება ინსტინქტთან, ვინაიდან თვითშენახვა სიცოცხლის ყველა დონეზე – მათ შორის მცენარეუბშიც – გვხვდება, რომელთაც არავითარი ნერვული სისტემა არა აქვთ. მცენარე, ისევე როგორც ცხოველი, იბრძვის საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გახანგრძლივებისათვის; მას ძირითადად ისევე (ცხადია, სპეციფიკის გათვალისწინებით) ახასიათებს თვითშენახვისაკენ ლტოლვა, როგორც ცხოველს. ეს ნიშნავს, რომ თვითშენახვა უფრო ფართო მნიშვნელობის ფენომენია, ვიდრე ინსტინქტი, რომელიც მხოლოდ ცხოველებს (ადამიანის ჩათვლით) ახასიათებთ.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ თვითშენახვას ორმაგი ბუნება აქვს; ერთი მხრივ, რეალური არსის სფეროს ეკუთვნის, რაკი რაღაც მინაგანი ძალის, მის საფუძვლად მდებარე არსის გამოვლენას ნარმოადგენს (ამავე მიზეზით იგი იოლად შესამჩნევია თუნდაც ოდნავ რეფლექსირებადი ემპირიული ცნობიერებისათვის), მაგრამ, მეორე მხრივ, რამდენადაც იგი თვითონაც გამოვლინდება მრავალრიცხოვ-

ან ეთპირიულ ფაქტებში (კვება, ნივთიერებათა ცვლა, ადაპტაცია და სხვ.), რომლებიც არსებობისათვის ბრძოლის ფორმებს წარმოადგენს, ავი არსების სფეროს ეკუთვნის, თუმცა არსებისათვის დამახასიათებელ იდეალობის ნიშანს არ ატარებს.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვითშენახვა ცოცხალისა და არაცოცხალის უძირითადესი განმასხვავებელი ნიშანია, რაც შინაგანი ძალის უძირითადესობას ემყარება, იმ ძალისა, რომლის გამოვლენასაც იგი წარმოადგენს. ცოცხალი სამყაროს შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი, უწინარეს ყოვლისა, თვითშენახვაში გამოვლინდება. ამის მსგავსი რამ კი არაორგანულ ბუნებაში არ არსებობს.

თვითშენახვის ცნების ექსპლიკაცია ზემოთქმულით არ დამთავრებულა. მისი შემდგომი ანალიზი მოცემული იქნება სიცოცხლის არსების სხვადასხვა ასპექტის კვლევის პროცესში.

# თავი მეორე

## ტელოლოგია

### §8. მიზანშეწონილობა და კანონზომიერება

ცოცხალ სამყაროში არსებული გასაოცარი მიზანშეწონილობისა და კანონზომიერების არსებობა მოაზროვნე გონებას ყოველთვის აიძულებს რეფლექსია მოახდინოს მიზანშეწონილობისა და კანონზომიერების ცნებებზე.

მიზანშეწონილობა საერთოდ და, კერძოდ, მიზანშეწონილი ქცევა კანონზომიერია; მაგრამ კანონზომიერების ცნება მიზანშეწონილობის ცნებაზე უფრო ფართოა. მიზანშეწონილობა მიზნის მიხედვით არსებობს; აქ მთავარ როლს მიზანი ასრულებს. კანონზომიერი კი შეიძლება იყოს არამიზნობრივი პროცესიც (ან ქცევაც). ეს ნიშნავს, რომ კანონზომიერების ცნებაში მთავარია კანონებთან შესაბამისობა და არა აუცილებლად მიზნობრიობა. შეიძლება ვილაპარაკოთ სამყაროში კანონზომიერების არსებობის შესახებ, მაგრამ არაფერი ვთქვათ მიზნობრიობაზე. კანონზომიერების არსებობას ისინიც აღიარებენ, ვინც მიზნობრიობას საერთოდ უარყოფენ (მაგალითად, მექანიკები).

სამყაროში კანონზომიერების არსებობა ჯერ კიდევ ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა შენიშნეს. ჰერაკლიტე ლაპარაკობდა ლოგოსის (უნივერსალური კანონზომიერების) შესახებ. კანონზომიერების ცნება, როგორც უკვე ვთქვით, კანონების მიხედვით არსებობას ნიშნავს, რის შედეგს მონესრიგებულობა, ჰარმონიულობა წარმოადგენს. ნესრიგი კანონებს შეაქვთ რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროს სფეროში. წართალია, ზოგჯერ ლაპარაკობენ ქაოსისა და უნესრიგობის შესახებ (მაგალითად, ბროუნის მოძრაობა, ქაოსის ცნება ი. პრიგოჯინის თეორიაში და სხვ.), მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ნესრიგის ცნება დომინანტობს. უნესრიგობაც გარკვეულ ნესს ემორჩილება და, მაშასადამე, კანონზომიერი მოვლენაა. მეცნიერები სტატისტიკურ (ალბათურ) სამყაროშიც გარკვეულ ნესრიგს პოულობენ (ამის გარეშე ალბათობის თეორიაც არ იარსებებდა). ეს ნიშნავს, რომ უნესრიგობაც, ქაოსიც გარკვეული ნესრიგის მიხედვით სრულდება და, მაშასა-

დამე. კანონზომიერების ცნებას ამ შემთხვევაშიც ფუნდამენტური ნიშნულობა აქვს.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ყველაფერს აქვს მიზეზი, ე. ი. უშიზეზო მოვლენები არ არსებობს, მაშინ კიდევ უფრო ცხადი გახდება, რომ ყველაფერი მიზეზობრივად განპირობებულია და, მაშასადამე, მონესრიგებულია, კანონზომიერია. თვითონ არამიზეზობრივი აუცილებლობაც (საფუძველ-შედეგის, პირობა-შედეგის და სხვ.) კანონზომიერების არსებობის საფუძველია. მაშასადამე, აქ მთავარია არა მხოლოდ მიზეზობრივი აუცილებლობა, არამედ საერთოდ აუცილებლობა. სწორედ აუცილებლობა ქმნის დეტერმინაციულ კავშირებს, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია ეს აუცილებლობა – მიზეზობრივი თუ არამიზეზობრივი (მათ შორის ტელეოლოგიურიც).

მართალია, მიზეზობრივი აუცილებლობა კანონზომიერების ქმნადობას პროცესში ერთადერთი არ არის, მაგრამ, სხვა ტიპის აუცილებლობისაგან განსხვავებით, მას ფუნდამენტური, პრივილეგიური მნიშვნელობა აქვს. სწორედ ამიტომ ზოგჯერ მიზეზობრიობასა და კანონზომიერებას ერთმანეთთან აიგივებდნენ (ლუკრეციუსი, ჰელმჰოლცი, მახი, შლიკი და სხვ.). ასეთი გაიგივება, ცხადია, შეცდომაა, ვინაიდან კანონზომიერება და კავშირებულია არა მხოლოდ მიზეზობრიობასთან, არამედ, საერთოდ აუცილებლობასთან.

მიუხედავად ამისა, კანონზომიერების არსებობა, რომელიც აუცილებლობას ემყარება, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს შემთხვევითობის უარყოფას. შემთხვევითობა ორი ან მეტი მიზეზობრივი აუცილებლობის გადაკვეთაზე წარმოიშობა, რომელთაგან თითოეული მიზეზობრივად განპირობებულია, ე. ი. აუცილებელია. არისტოტელე ამბობდა, რომ შემთხვევითი არის ის, რაც არსებიდან არ გამომდინარეობს. ის, რომ კალატოზმა იცის ქნარზე დაკერა, რომ იგი ლამაზი ან მახინჯია, შემთხვევითია, ვინაიდან აუცილებელი არ არის, რომ ამ ადამიანს, როგორც კალატოზს, ეს ნიშნები ჰქონდეს, თუმცა თავისთავად ყველა ამ თვისებას თავისი მიზეზი აქვს და, მაშასადამე, აუცილებელია. ეს ნიშნავს შემთხვევითობის რელატიურობას. იგი შემთხვევითია მხოლოდ ამ მიმართებაში და არა საერთოდ. არსებიდან გამომდინარე კი, უთუოდ აუცილებელია, ვინაიდან არსება აუცილებლობის საუფლოა. შემთხვევითობა არც ცოდნის ნაკლებობის შედეგია (სუბიექტური ფაქტორის ნაყოფი), როგორც იგი ლაპლასს წარმოედგინა, არამედ იგი სრულიად ობიექტური ფენომენია და ისევე რეალურად არსებობს, როგორც აუცილებლობა.

სამყაროში უნივერსალური კანონზომიერების არსებობის მტკიცება საკმარისი არ არის; იგი მარტოოდენ კანონზომიერების ფაქტის



აღიარებაა, რომელიც ემპირიული ცნობიერებისთვისაც, იოლადა მის-  
ანედომია. საჭიროა მისი ახსნა, რაციონალური გააზრება, სახელდობრ  
იმის ჩვენება, თუ რა იფარება ამ კანონზომიერების ფაქტის უკან, რა  
არის მისი წყარო, მისი შემოქმედი. შეუძლებელია, რომ რეალური სამყ-  
აროს გასაოცარი კანონზომიერება შემთხვევითი იყოს, ბუნების ბრმა,  
სტიქიური ძალების პროდუქტს წარმოადგენდეს, როგორც ეს მატე-  
რიალიზმს წარმოუდგენია. კოსმოლოგიური კანონზომიერებისა და  
ჰარმონიის სპონტანური წარმოშობის კონცეფცია სრულიად  
გულუბრყვილო და არაადამაჯერებელია. ასევე ითქმის კოსმოსის მა-  
რადიულობის მტკიცების შესახებ, რაც ფაქტობრივად მის ახსნაზე  
უარის თქმას ნიშნავს. სამყაროს კანონზომიერებას რაღაც ძალა უნდა  
მართავდეს, მის არსებობას რაღაც უნდა უზრუნველყოფდეს. ჯერ  
კიდევ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები (ანაქსაგორა, პლატონი, არი-  
სტოტელე) ბრძნულად აგებული სამყაროს შემოქმედად ზებუნებრივ  
ძალებს – გონებას ან ღმერთს – ასახელებდნენ. სამყაროს კანონზო-  
მიერების სხვაგვარი ახსნა მათ შეუძლებლად მიაჩნდათ.

ეს იდეა თანამედროვე რელიგიის ფილოსოფიაშიც სრულიად გარ-  
კვევით ფიგურირებს. მაგალითად, მაქს ჰარტმანი წერს: „ჩვენი  
თანმზღებელი სულის (Geist) აპრიორული კანონზომიერებებისა და თვი-  
თონ საგნების კანონზომიერებების იგივეობა, ის წინასწარდადგენილი  
ჰარმონია, რომელიც კვლავ და კვლავ განაცვიფრებს მოაზროვნე  
ადამიანს, რელიგიურ მოწინებებს გვაიძულებს და შესაძლებელს ხდის  
რწმენას უზენაესი კანონმდებლისა, რომელიც ამ გონიერი არსის  
მიღმა დგას“. მ. ჰარტმანი დაასკვნის, რომ „არაფერი არ გვიშლის ხელს,  
რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მსოფლიო წესრიგი და  
რელიგიის ღმერთი ერთმანეთთან გავაიგივოთ“.

მართლაც, კოსმოსური, უნივერსალური კანონზომიერებისა და  
ჰარმონიის ახსნა მექანიკური ძალებით შეუძლებელია. სხვადასხვა  
დროისა და ეპოქის ბრძენნი ამ ჰარმონიის მიზნობრივ ხასიათზე ლა-  
პარაკობდნენ და, მაშასადამე, კოსმოსურ კანონზომიერებას მიზანწ-  
ენონილობასთან აიგივებდნენ. ამ კონცეფციის მიხედვით, სამყაროს  
უნივერსალური მიზნობრიობა მართავს, რომელიც ორგანულ სამყარ-  
ოში თავისებურად ვლინდება. დიდი სტაგირელი წერდა: „წარმოშობა  
მიზნისათვის ხდება... მიზანი სინამდვილეა და (სწორედ) ამ მიზნისათ-  
ვის მიიღება უნარი. ვინაიდან იმისათვის კი არ ხედავენ ცოცხალი  
არსებები, რათა მხედველობა ჰქონდეთ, არამედ მათ მხედველობა  
იმისათვის აქვთ, რომ დაინახონ. ასევე ისინი ფლობენ სამშენებლო  
ხელოვნებას იმიათვის, რათა აშენონ; აქვთ აზროვნების უნარი, რათა

აზროვნოს; მაგრამ არ შეიძლება ვთქვათ პირიქით: ისინი აზროვნებენ იმიტომ, რათა აზროვნების უნარი ჰქონდეთ (5, 1050, a 15). ამაზე უკეთესად თქმა არ შეიძლება.

მიზანშეწონილობის ცნება მიზნის ცნებას ემყარება; ამიტომ საჭიროა მიზნის ცნების ექსპლიკაცია.

მიზნის ცნება უმთავრესად სუბიექტური მნიშვნელობით იხმარება; გულისხმობენ, რომ მიზანი აქვს მხოლოდ სუბიექტს, ცნობიერ არსებას – ადამიანს – რომელიც, კიდევ იღწვის მის განსასორციელებლად. მაგრამ არანაკლებ ხშირად მიზნის ცნებას ფართო მნიშვნელობით ხმარობენ; ლაპარაკობენ ობიექტურ – კოსმოსურ – მიზნებზე, ე. ი. ისეთ მიზნებზე, რომლებიც ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებობს. ეს თვალსაზრისი უთუოდ ანგარიშგასაწივეი და საკმაოდ დასაბუთებული ჩანს. მიუხედავად ამისა, ვინაიდან ამჟამად ორგანული სამყაროს მიზანშეწონილობის პრობლემა გვანტირებს, მისი განხილვისაგან თავს შევიკავებთ.

მიზანი ყოველთვის მომავალს ეკუთვნის; იგი მომავლისაკენ არის მიმართული, მაგრამ, ყველაფერი, რაც მომავალს ეკუთვნის, მიზანი არ არის. მაგალითად, როცა სოციოლოგები წინასწარმეტყველებენ ამა თუ იმ ქვეყნის ეკონომიკურსა და სოციალურ კრიზისებს, მათთვის ეს კრიზისები მიზანს არ შეადგენს. მიზანი ჯერარსია; იგი არის ის, რაც ჯერ არ არის, მაგრამ სასურველია რომ იყოს. მაგრამ არც მიზანი და სურვილი ერთმანეთს. მიზანი ყოველთვის უნდა გვსურდეს, მაგრამ ყოველი სასურველი მიზანი არ არის. მიზანი მოქმედების გარეშე არ არსებობს. თუ რაიმე მიზანი გვაქვს, კიდევ ვცდილობთ მის განხორციელებას. სურვილი კი ყოველთვის მოქმედებასთან არ არის დაკავშირებული; შეიძლება რაიმე გვსურდეს, მაგრამ მის განხორციელებას არ ვცდილობდეთ, რაკ იგი ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება. ამიტომ ადამიანები მხოლოდ ისეთ მიზნებს ისახავენ, რომელთა განხორციელება მათ ძალუძთ. რასაკვირველია, უმეტეს შემთხვევაში მათი განხორციელება არ ხერხდება, მაგრამ ნორმალური ადამიანი არასოდეს ისეთ მიზანს არ ისახავს, რაც პრინციპულად განუხორციელებადია.

აქედან ცხადია, რომ მიზანი, როგორც სუბიექტური ფენომენი, ყოველთვის დაკავშირებულია ცნობიერებასთან. მიზნის დასახვა ცნობიერების არსებობას წინასწარ გულისხმობს. უფრო მეტიც, იგი ნებელობის გარეშე შეუძლებელია. მიზნის განხორციელებისათვის მოქმედება ნებელობის თანხლებას, ხშირად მის დაძაბვასაც კი საჭიროებს. ეს გარემოებაც სუბიექტური მიზნის ფუნდამენტურ ნიშანს წარმოადგენს.

მაგრამ მიზანი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ არის მხოლოდ სუბიექტური ფენომენი. იგი შეიძლება იყოს სუბიექტურიც და ობიექტურიც. პირველი მათგანი დაკავშირებულია ცნობიერებასთან, მეორე კი მის გარეშე არსებობს.

თავისთავად სუბიექტური მიზნობრიობაც ორგევარია: ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი (სოციალური), რაც ინდივიდუალური და სოციალური ცნობიერების არსებობას შეესაბამება. თითოეულ ადამიანს (ინდივიდს) გარკვეული მიზნები აქვს. ეს არის ინდივიდუალური მიზანი, რომლის ღირებულება ხშირ შემთხვევაში ინდივიდის ინტერესის ფარგლებს არ სცილდება. მაგრამ გარკვეული ინდივიდების მიზნებს შორის არის ისეთიც, რომელიც მთელი კაცობრიობის ან ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მიზნებს ემთხვევა. ასეთია საზოგადოებრივი მიზნობრიობა, რომელიც ინტერსუბიექტურ ხასიათს ატარებს და, მაშასადამე, ინდივიდუალობის ფარგლებიდან გადის, თუმცა ობიექტურობის (ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობის) დონეს მაინც ვერ აღწევს, ვინაიდან იგი კვლავ ცნობიერებასთან (მართალია, არა ინდივიდუალურ, არამედ საზოგადოებრივ ცნობიერებასთან) არის დაკავშირებული, რაც მას კვლავ სუბიექტურ (თუმცა სპეციფიკურ) მიზნობრიობად აქცევს. მოძღვრებას ამგვარი მიზნობრიობის შესახებ შეიძლება სუბიექტური ტელეოლოგია ვუწოდოთ. ობიექტურობის მიღწევა მხოლოდ სუბიექტურობის სრული დაძლევის შემთხვევაში შეიძლება. ობიექტური მიზნობრიობა ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოკიდებელია; იგი სრულდება თავისთავად, სუბიექტის ყოველგვარი ჩარევის გარეშე.

ობიექტური მიზნობრიობაც ორგევარია: კოსმოლოგიური (ანუ კოსმოსური) და ბიოლოგიური. უნივერსალურ კოსმოლოგიურ კანონზომიერებას, ჰარმონიასა და წესრიგს ბევრი ფილოსოფოსი კოსმოლოგიური მიზნობრიობის არსებობით ხსნის (მაგალითად, არისტოტელე). დაახლოებით იგივე ითქმის ბიოლოგიური მიზნობრიობის შესახებ. ცოცხალ სამყაროში არსებული კანონზომიერება მიზნის ცნების გარეშე არ აიხსნება. სამყარო ისეა აგებული, რომლის აღწერა და გაგება მხოლოდ და მხოლოდ მიზნობრიობის დაშვების საფუძველზე შეიძლება. მაგალითად, თვითშენახვა ფუნქციურად მიზნობრიობისაგან არაფრით არ განსხვავდება. ცოცხალი ორგანიზმების მიზანია საკუთარი არსებობის შენარჩუნება და გახანგრძლივება. მათი ქმედების აბსოლუტური უმრავლესობა (ადაპტაცია, კვება, ნივთიერებათა ცვლა და, საერთოდ, ყოველი სასიცოცხლო პროცესი) სწორედ ამ მიზნის განხორციელებას ემსახურება. ამ გაგებით თვით-

ტენახვა დაზნობრიობას წარმოადგენს; მისი აღწერა მიზნობრიობის კერძობით არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ბიოლოგიურ კანონზომიერებასთან, რომელშიც მიზანშეწონილობა მიზნობრიობისაგან არაფრით არ განსხვავდება.

მიზანშეწონილი ისეთ ქცევას ეწოდება, რომელსაც სასურველ მიზნამდე მივყავართ ანუ ნებისმიერი პროცესი, რომელიც მიზნის მიღწევას ემსახურება, მიზანშეწონილია. უმტესწილად მიზანშეწონილს ადამიანის ქცევას უწოდებენ. ამ შემთხვევაში მიზანი გაგებულია როგორც ცნობიერი აქტი, რომლის განხორციელება გონებისა და ნების თანხლებას მოითხოვს. მაგრამ ჰ. დრიში მიზანშეწონილობის ცნებას მთელ ორგანულ სამყაროზე ავრცელებს. „ჩვენ მის (მიზანშეწონილობის ტერმინის – ს. ა.) ფარგლებს ორგანული სამყაროთი შემოფარგლავთ“ – წერს იგი (30, გვ. 9). ამასთანავე იგი უარყოფს არაორგანულ ბუნებაში მიზანშეწონილობის არსებობას. „მე მგონია, რომ ტერმინი „მიზანშეწონილის“ გამოყენება „მანქანების“, როგორც საგნების მიმართ, საეჭვოა მართებული იყოს (30, გვ. 10).

მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილი მიზანშეწონილობის ცნების ინტერპრეტაციაც და, შესაბამისად, მიზნობრიობის სფეროც ორგანულ სამყაროს სცილდება. მიზნობრიობის ცნების ამგვარი გაფართოება უსაფუძვლო როდია. ბიოლოგიური მიზანშეწონილობა არ შეიძლება ერთადერთი იყოს. შემთხვევითი არ არის, რომ კიბერნეტიკოსები ლაპარაკობენ კიბერნეტიკული მანქანების ქცევის მიზანშეწონილობაზე. ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ მიზანშეწონილობა როგორც სუბიექტურ, ასევე ობიექტურ სამყაროში არსე ბობს, რომლებიც ურთიერთკავშირშია და საერთო კანონზომიერება აქვთ.

ზოგჯერ მიზანსა და მიზეზს ურთიერთგამომრიცხველ ცნებებად თვლიან. ამის საფუძველს ის წარმოადგენს, რომ მიზეზის ცნებას მექანიციზმამდე მივყავართ, ხოლო მიზნის ცნებას – ტელეოლოგიზმამდე. ამგვარი ალტერნატივის თავიდან აცილება მართლაც შეუძლებელია მიზეზისა და მიზნის ცნებების პიპერტროფირების შემთხვევაში. სინამდვილეში კი მიზანი და მიზეზი გარკვეულ ფარგლებში სრულიად ურთიერთთავსებადია. ამის დადასტურება ჯერ კიდევ არისტოტელეს ფილოსოფიაში შეიძლება ვიპოვნოთ, სადაც ოთხი ფიზიკური მიზეზიდან ერთ-ერთი მიზანს წარმოადგენს. კარგად წერს ფრ. პაულსენი: „ყოველი ტელეოლოგიური კავშირი იმავე დროს მიზეზობრივია“ (50, გვ. 227). მიზანი, როგორც მოქმედების გამომწვევი, იმავე დროს მიზეზია. ამ თვალსაზრისს ო. კიულპეც

იზიარებს, რომელიც წერს: „მხოლოდ... ზერელე ფილოსოფიას შეეძლო დიდი ამბით განეცხადებინა, თითქოს ტელეოლოგიურმა გაგებამ არსებობის უფლება დაკარგა მექანიცტური მსოფლმხედველობის განვითარების წყალობით“ (38, გვ. 225).

„ზერელე ფილოსოფიის“ ქვეშ, როგორც ნესი, მატერიალიზმი იგულისხმება, რომელიც ყოველგვარ ტელეოლოგიას უარყოფს და აღიარებს ალტერნატივის არსებობას: ან მიზეზობრივი და ან ტელეოლოგიური ახსნა; მესამე გზა გამორიცხულია. ასეთი ალტერნატივის წინააღმდეგ ჯერ კიდევ კანტმა გაილაშქრა. თხზულებაში „ცის ზოგადი ბუნებრივი ისტორია და თეორია“ (1755) კანტი, ერთი მხრივ, სერიოზულ ანგარიშს უწევს მექანიცტურ მსოფლმხედველობას, როცა წამოაყენებს თეზისს: „მომეცით მატერია და მისგან სამყაროს ავაგებ“ (33, გვ. 126). მაგრამ; მეორე მხრივ, არ იზიარებს მთელი ბუნების მექანიცტურ ახსნას, ვინაიდან თვლის, რომ მექანიკური მიზეზობრიობის საფუძველზე მხოლოდ არაორგანული ბუნების მოვლენების ახსნა შეიძლება და არა ორგანული სამყაროსი, სადაც მიზანშეწონილობა სუფევს. უფრო გვიან კი, კერძოდ, ნაშრომში „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ (1790) კანტი კიდევ უფრო კატეგორიულად უარყოფს შემოაღნიშნული ალტერნატივის არსებობას და აკრიტიკებს როგორც მექანიციზმს, ასევე ბუნების ტელეოლოგიურ გაგებას. „სრულიად უდავოა, – წერს იგი – რომ მხოლოდ ბუნების მექანიცტური პრინციპის საფუძველზე ჩვენ არ შეგვიძლია საკმაოდ შევიმეცნოთ და, მით უმეტეს, ავბსნათ ორგანიზმები და მათი შინაგანი შესაძლებლობა. და ეს ისე უდავოა, რომ შეიძლება გაბედულად ვთქვათ: ადამიანისათვის უაზრობა იქნებოდა თვითონ ფიქრიც კი იმის შესახებ ან იმედი, რომ ოდესმე მოგვევლინება ახალი ნიუტონი, რომელიც შესძლებს გაგვაგებინოს თუნდაც მებალახეს\* ნარმოშობა მხოლოდ ბუნების კანონების საფუძველზე, რომელიც არავითარ მიზანს არ ექვემდებარება“ (34, გვ. 428).

მექანიციზმისა და ტელეოლოგიის ალტერნატივის წინააღმდეგ ილაშქრებს ჰეგელიც. „თუკი მექანიციზმი და მიზანშეწონილობა ერთმანეთს უპირისპირდება, – წერს იგი – სწორედ ამიტომ ისინი არ შეიძლება ავიღოთ როგორც ერთმანეთისადმი გულგრილი ცნებები, თითქოს თითოეული მათგანი თავისთავად სწორი ცნებაა“ (21, გვ. 190). ამით ჰეგელს იმის თქმა სურს, რომ დაპირისპირებულნი არა მხოლოდ უარყოფს ერთმანეთს, არამედ კიდევ ასაბუთებს, ურთიერთარსებობას განაპირობებს; ამიტომ ისინი არ შეიძლება ერთმანეთის მიმართ

\*მებალახე – მწერის სახეობაა.

„ვოლფგრილი“ იყოს. ამასთანავე ჰეგელი აღიარებს საგანთა და მოვლენათა იმანენტურ მიზანშეწონილობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მიზანშეწონილობა შეიძლება არსებობდეს ტრანსცენდენტური მიზნების გარეშეც.

მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის ალტერნატივის მოხსნა, ცხადია, მათ იგივეობას არ ნიშნავს. მიზეზობრიობა ძირითადად მაისც სამყაროს მექანიკური ახსნის ფუძემდებელი ცნებაა, რეალური არსის (მოვლენათა სამყაროს) კანონზომიერების გამომხატველია, მიზნობრიობა კი არსის უფრო მაღალი სფეროს — იდეალური არსის — სპეციფიკის გამოვლენაა. მაგრამ ვინაიდან ორივე მათგანი ერთი და იგივე არსის სხვადასხვა სფეროს კანონზომიერების გამომხატველი ცნებებია, ამიტომ მათ შორის არსებობს არა მხოლოდ განსხვავება, არამედ ურთიანობაც. იმის აღნიშვნაც კი საკმარისია, რომ მიზანი, როგორც ჯერ კიდევ არისტოტელემ შენიშნა, იმავე დროს შეიძლება მიზეზიც იყოს, სახელდობრ იმ მოქმედების მიზეზი, რომელიც მიმართულია მიზნის განხორციელებისაკენ.

## §9. ტელეოლოგიის სტრუქტურა

ტერმინი „ტელეოლოგია“ შემოიტანა კრ. ვოლფმა ნიგნში: „Philosophia rationalis sive logica“ (1728), თუმცა ტელეოლოგიური კონცეფციები უკვე ანტიკურ ეპოქაში არსებობდა. თავისი არსებობის ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ტელეოლოგიის სხვადასხვა ვარიანტი ჩამოყალიბდა, რაც ტელეოლოგიის ცნების კლასიფიკაციის საშუალებას გვაძლევს.

მიზნისა და მიზნობრიობის ცნებების იმ კლასიფიკაციის შესაბამისად, რომელიც წინა პარაგრაფში განვიხილეთ, უნინარეს ყოვლისა, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ტელეოლოგიური კონცეფციების ორი დიდი კლასი: ობიექტური და სუბიექტური ტელეოლოგია, რომელთაგან თითოეული ქვეკლასებად დიფერენცირდება. ობიექტური ტელეოლოგია არის მოძღვრება ობიექტური, ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებული მიზნობრივი დეტერმინაციის შესახებ. ზოგჯერ ამგვარ ტელეოლოგიას ონტოლოგიურს უწოდებენ, რაკი იგი ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ მიზნობრიობას იკვლევს. მაგრამ ობიექტური ანუ ონტოლოგიური ტელეოლოგია, თავის მხრივ, ორ ჯგუფად დიფერენცირდება: ტრანსცენდენტური და იმანენტური

ტელეოლოგია. ტრანსცენდენტური ისეთ ტელეოლოგიურ მოძღვრებას ეწოდება, რომელიც სამყაროს მამოძრავებელ მიზანს, მისი ქცევის განმსაზღვრელს მის გარეთ ეძებს. ასეთია, მაგალითად, პლატონისა და, ნაწილობრივ, არისტოტელეს ტელეოლოგია. იდეების სამყარო რომელიც გრძნობადი სინამდვილის მიზანსა და დედანს წარმოადგენს, პლატონის მიხედვით, ამ სინამდვილის მიღმა იმყოფება. დაახლოებით იგივე ითქმის არისტოტელეს ტელეოლოგიის შესახებ. უძრავ მამოძრავებელი – სამყაროს სუბსტანცია, ღმერთი – ამ სამყაროს გარეშეა. მატერიალური სამყარო სასრული და ნაკლოვანია, რომლის მოძრაობა ნიშნავს მისწრაფებას სასრულობის დაძლევისაკენ, უძრავ მამოძრავებლისაკენ, როგორც წმინდა ფორმისაკენ, სრულქმნილ სინამდვილისაკენ, ანუ მოძრაობა არის არასრულქმნილის მისწრაფება სრულქმნილისაკენ, სრულქმნილობისაკენ. წმინდა ფორმა ანუ ნამდვილი სინამდვილე არ მოძრაობს და არც უნდა მოძრაობდეს, ვინაიდან მას არავითარი მიზანი არა აქვს, არამედ თვითონ არის ყოველგვარი მოძრაობის მიზანი და მიზეზი. ამიტომ იგი უძრავ მამოძრავებელს წარმოადგენს და მოძრაობაც, არისტოტელეს მიხედვით. ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ამ აზრით არისტოტელეს ტელეოლოგიას ტრანსცენდენტური ხასიათი აქვს, ვინაიდან მოძრაობის მიზანი ტრანსცენდენტურია, ემპირიული სინამდვილის – რეალური არსის – მიღმა იმყოფება. მაგრამ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არისტოტელეს ტელეოლოგიური მოძღვრების ძირითად სფეროს მაინც იმანენტური, კერძოდ ბიოლოგიური ტელეოლოგია წარმოადგენს.

იმანენტური ისეთ ტელეოლოგიას ეწოდება, რომელიც ამტკიცებს, რომ მიზანი ტრანსცენდენტური კი არ არის, არამედ იმანენტურია, შინაგანია; იგი რეალური არსის სფეროში იმყოფება. სწორედ ამიტომ ზოგჯერ იმანენტურ ტელეოლოგიას ავტოტელეოლოგიასაც უწოდებენ. ტრანსცენდენტური და იმანენტური ტელეოლოგია ხშირ შემთხვევაში ტრანსცენდენტიზმისა და იმანენტიზმის იდეებს შეესაბამება. ტრანსცენდენტიზმი რეალური სამყაროს არსებას – განსაკუთრებით უკანასკნელი ინსტანციის არსებას, ღმერთს – სამყაროს მიღმა ათავსებს, იმანენტიზმი კი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ რეალური სამყაროს არსება – თვით ღმერთიც კი – ამ სამყაროში იმყოფება. ასეა, პოზიციებზე იდგა პანთეიზმი მთელი თავისი სახესხვაობებით (ნეოპლატონიზმი, ჯორდანო ბრუნო, სპინოზა და სხვ.). მაგრამ ტრანსცენდენტიზმი და ტრანსცენდენტური ტელეოლოგია ზოგჯერ ერთმანეთს სცილდება. მაგალითად, არისტოტელე ობიექტური ანუ ონტოლოგიური ტელეოლოგიის დამცველია, რომელიც ორივეს აე-

რათიანებს – ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურ ტელეოლოგიას. იმანენტური ტელეოლოგიის პოზიციებიდან იგი აკრიტიკებს პლატონის იდეების თეორიას, რომელმაც არსება და მოვლენა ერთმანეთს მონყვიტა და ამავე პოზიციებიდან განიხილავს ცოცხალი სამყაროს მიზანშეწონილობის პრობლემას. ამ მხრივ არისტოტელეს ტელეოლოგიური კონცეფციის მემკვიდრეს ახალ დროში ლაიბნიცი წარმოადგენს, რომელიც აგრეთვე ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურ ტელეოლოგიას აერთიანებს. მონადებს, ერთი მხრივ, აქეთ ნინასწარდადგენილი კანონზომიერება, რომელიც მათთვის, როგორც სუბსტანციებისათვის, იმანენტურია. მაგრამ, მეორეს მხრივ, მათი შინაგანი კანონზომიერება არის ღვთიური წესრიგის გამოხატულება. მექანიკის კანონების საფუძველზე, ლაიბნიცის აზრით, ბუნების კანონზომიერების ახსნა შეუძლებელია. ამრიგად, ლაიბნიცის ფილოსოფიაში ტელეოლოგიზმი ბატონობს, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ტრანსცენდენტურიც არის და იმანენტურიც.

ტელეოლოგიზმი ყოველთვის იდეალისტური მოძღვრება როდია, ისევე როგორც ანტიტელეოლოგიზმი შეიძლება იდეალისტურიც იყოს. მაგალითად, დიოგენე აპოლონიელი (V საუკუნე ქრისტეს წინ) მატერიალისტი ნატურფილოსოფოსი იყო, მაგრამ იმავე დროს ტელეოლოგიურ იდეებს ქადაგებდა, ხოლო ბუდიზმი – რელიგიური იდეალისტური მოძღვრება – ტელეოლოგიას უარყოფს.

სუბიექტური ტელეოლოგია ადამიანის ცნობიერებასთან არის დაკავშირებული და მის გარეშე არ არსებობს. იგი თვლის, რომ ადამიანის ქცევას მიზანი განსაზღვრავს; უმიზნოდ არავითარი ქცევა არ სრულდება. მიზნობრივი ქცევა, ცხადია, ნებელობისა (თავისუფლებისა) და შინაგანი ძალის არსებობას გულისხმობს. მიზნის განხორციელების პროცესში ხშირად ადამიანი აკეთებს იმას, რაც მის უშუალო მოთხოვნილებას არ შეადგენს; იგი აშენებს სახლს, აგებს ხომალდებს, ამუშავებს ნიადაგს, რაც ნებელობის დაძაბვასა და ენერჯიის ხარჯვას მოითხოვს. ამ მოქმედების მიზეზს კი მიზანი წარმოადგენს. სუბიექტური ტელეოლოგია მიზნობრიობის შესაბამისად შეიძლება იყოს ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი. ერთ შემთხვევაში ცალკეული ინდივიდის მიზნობრიობა გვაქვს, მეორე შემთხვევაში კი – საზოგადოებისა. ორივეჯერ მიზანი ცნობიერებასა და ნებელობასთან არის დაკავშირებული. პირველ შემთხვევაში ლაპარაკია ინდივიდუალურ ცნობიერებასა და ნებელობაზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში – საზოგადოებისა. მიზანი აქვს არა მხოლოდ ცალკეულ ადამიანს, არამედ ადამიანთა ჯგუფსაც.



ზოგჯერ ლაპარაკობენ აგრეთვე უტილიტარული ტელეოლოგიის შესახებაც, რომლის იდეა აგრეთვე კრ. ვოლფს ე. კუთვნიან. ეს მიმართულება მიზნობრიობას სარგებლიანობასთან აკავშირებს. ტელეოლოგიის ეს ფორმა პოპულარობით არ სარგებლობს; პირიქით, იგი ხშირად დაცინვის ობიექტია. ვოლტერი ირონიით ამბობდა: „ცხვირები სათვალეებისათვის არის შექმნილი იმიტომ, რომ ჩვენ გვაქვს სათვალეები... ღორები შექმნილია იმისათვის, რომ შევჭამოთ“. ფრ. ენგელსი წერდა: ვოლფიანური ტელეოლოგიის თანახმად, „კატები იმისათვის არის გაჩენილი, რომ თავგები შეეჭამათ, თავგები კი იმისათვის, რომ კატებს შეეჭამათ“. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ უტილიტარული ტელეოლოგია ჯერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში არსებობდა, რომლის წინააღმდეგ არისტოტელემ მტკიცედ გაილაშქრა. კატები იმისათვის კი არ არსებობენ, წერდა იგი, რომ თავგები შეჭამონ, ხოლო თავგები იმისათვის, რომ კატებმა შეჭამონ (31, გვ. 172). მათ წარმოშობასა და არსებობას, ცხადია, გარკვეული მიზანი აქვს, მაგრამ არა უტილიტარული.

ტელეოლოგიის ამ ფორმებიდან ისტორიულად და ამჟამადაც ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ობიექტურ ანუ ონტოლოგიურ ტელეოლოგიას, რომელიც ამტკიცებს სამყაროში მიზნობრივი მიმართულების არსებობას. ონტოლოგიური ტელეოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა – ტრანსცენდენტური ტელეოლოგია – ჯერ კიდევ პლატონის, ხოლო განსაკუთრებით არისტოტელეს ფილოსოფიაში გვხვდება. პლატონი ფილოსოფიის ისტორიაში პირველი ტელეოლოგისტია; მისი მოძღვრება იდეების შესახებ ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებს. იდეების სამყაროში, პლატონის მიხედვით, მიზნობრიობა სუფევს, ბუნებაში კი მიზეზობრიობა. ამრიგად, პლატონმა მიზნობრიობის გვერდით მიზეზობრიობაც დაუშვა. მიზნობრიობისა და მიზეზობრიობის ამ დუალიზმს არისტოტელე მოხსნის მიზნობრივი მიზეზის (Causa finalis) ცნების შემოტანით.

არისტოტელეს ტრანსცენდენტური ტელეოლოგია არის მოძღვრება ობიექტური მიზნების შესახებ. იგი, პლატონის მსგავსად, ბუნებაში მექანიკური კანონზომიერების არსებობას უშვებს, თუმცა ტელეოლოგიურ კანონზომიერებას მასზე მაღლა აყენებს. ბუნებაში მოქმედებს მიზეზობრიობაც და მიზნობრიობაც. მექანიკური მიზეზობრიობა ბუნებაში არსებული მიზნის განხორციელების საშუალებას წარმოადგენს. მაშასადამე, მიზნობრივი მიზეზი სხვა მიზეზთა მიმართებაში უპირატესია. „ბუნება ყველაფერს ქმნის რაიმესათვის... ჩვენ ყოველთვის ვამტკიცებთ, რომ ერთი წარმოიშობა მეორისათვის“ – წერს არისტოტელე (6, გვ. 641 b).

პლატონისა და არისტოტელეს ტელეოლოგიური თვალსაზრისები, მკვლევარსთან ერთად, განსხვავებულიცაა. ერთ-ერთი ძირითადი განსხვავება ის არის, რომ არისტოტელე ბუნებაში არსებულ მიზნობრიობას არაცნობიერად თვლის, პლატონი კი მსოფლიო სულზე ლაპარაკობს, რომელიც ცნობიერი მიზანშეწონილობის საფუძველს წარმოადგენს.

ზოგჯერ ტრანსცენდენტური და იმანენტური ტელეოლოგიის ცნებები იმგვარად ესმით, რომ მათ შორის განსხვავება ქრება. მაგალითად, ჰეგელი იმანენტური ტელეოლოგიის წარმომადგენელია, რომლის ონტოლოგიურ სისტემაში შინაგანისა და გარეგანის განსხვავება მოხსნილია. მიზანი ერთდროულად ერთიც არის და მეორეც. სწორედ ამას მოითხოვსა და ანხორციელებს ჰეგელის დიალექტიკური იდეალიზმი.

იმანენტური ტელეოლოგია რეალური არსის შინაგანი მიზნობრიობის გამოძიქველი მოძღვრებაა. მაგრამ რეალური არსის — მოვლენათა სამყაროს — სფერო ძალიან ფართოა. მისი ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილია ბიოსფერო, რომელშიც იმანენტური ტელეოლოგია ბიოლოგიური ტელეოლოგიის სახეს იღებს. ჩვენს ახლანდელ მიზანს სწორედ ბიოლოგიური ტელეოლოგიის კანონზომიერების ჩვენება წარმოადგენს.

## §10. ბიოლოგიური ტელეოლოგია

ბიოლოგიური ტელეოლოგიის პირველი და მეტად სერიოზული ვარიანტი შეიმუშავა არისტოტელემ. ვ. ფ. ასმუსი სამართლიანად შენიშნავს, რომ არისტოტელეს კოსმოლოგიური (ონტოლოგიური) ტელეოლოგია მისი ბიოლოგიური ტელეოლოგიის განზოგადების შედეგია და, მაშასადამე, პირველწყაროს ბიოლოგიური ტელეოლოგია წარმოადგენს. „ძირითადი ფაქტები — ნერდა ვ. ფ. ასმუსი — რომელთაც ამასთან დაკავშირებით (ე. ი. ტელეოლოგიური კონცეფციის შემუშავებისას — ს. ა.) არისტოტელე ემყარებოდა, ცხოველთა სიცოცხლის ფაქტები იყო: თესლიდან ორგანიზმის დაბადების პროცესები, ინსტინქტების მიზანშეწონილი მოქმედება, ორგანიზმების მიზანშეწონილი სტრუქტურა, აგრეთვე ადამიანის სულის მიზანშეწონილი ფუნქციები. არისტოტელეს მოძღვრებამ სულის შესახებ განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა არისტოტელეს ტელეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და დასაბუთებაში და მის გაფართოებაში კოსმოლოგიურ

პრინციპამდე" (16, გვ. 301). ამრიგად, ბიოლოგიური ტელეოლოგიის იდეებს პირველადი მნიშვნელობა ჰქონდა არისტოტელეს ზოგად-ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის შემუშავებაში.

არისტოტელეს ბიოლოგიური ტელეოლოგიის კონცეფცია ემყარება ცოცხალი ორგანიზმების ჩასახვისა და ემბრიონული განვითარების პროცესების ანალიზს. „თესლი არის საწყისი და იმის მწარმოებელი, რაც მისგან გამოდის“ (6, გვ. 642 b). მასში პოტენციურად მოცემულია ცოცხალი ორგანიზმი. ამასთანავე არისტოტელე მამრობით სასქესო უჯრედებს ცოცხალი ორგანიზმების ქმნადობის პროცესში უპირატესობას ანიჭებს მდედრობითთან შედარებით (31, გვ. 173). „თესლი სხეულს ქმნის დედის ორგანიზმიდან მიღებული ნივთიერების გასულიერების გზით. მაშასადამე, მას აქვს განვითარების სპეციალური პრინციპი“ (30, გვ. 21-22). ეს პრინციპი არის სული, რომელსაც არისტოტელეს ტელეოლოგიაში ენტელეხია ეწოდება. უფრო გვიან ეს იდეა არისტოტელეს მიმდევრებმა შეითვისეს და უფრო ნათლად წარმოადგინეს. მაგალითად, თომა აკვინელი წერდა: „დედლის მწარმოებლური ძალა ნაკლებად სრულქმნილია, ვიდრე მამრის მწარმოებლური ძალა. მსგავსად იმისა, როგორც სახელოსნოში ნაკლებ უნარიანი ხელოსანი მასალას ამზადებს, ხოლო მეტად დახელოვნებული ოსტატი მას ფორმას აძლევს, ასევე დედლის მწარმოებლური ძალა ნივთიერებას აწვდის, მაგრამ მამრის აქტიური ძალა მას დასრულებულ ქმნილებად აქცევს“ (68, გვ. 277).

ამრიგად, არისტოტელე თვლის, რომ სულიერი საწყისი პოტენციურად ჯერ კიდევ სპერმატოზოიდში იმყოფება, რომელიც ენტელეხიისაგან მომდინარეობს და მიზნად ისახავს სიცოცხლის შექმნას. ცოცხალი ორგანიზმი აგებულია მიზნობრივად. მისი ნებისმიერი ნაწილი და, საერთოდ, მთელი ორგანიზმი მიზნად ისახავს საკუთარი თავის შენახვას, შენარჩუნებას, სიცოცხლის გახანგრძლივებას.

არისტოტელე, როგორ ტიპური ტელეოლოგისტი, ამტკიცებს, რომ ყოველგვარი წარმოშობა და არსებობა რალაც მიზანს ისახავს, რალაცას ემსახურება. მიზნობრივი დანიშნულება აქვთ ადამიანის უნარებსაც: მხედველობას, შემოქმედებით უნარს, აზროვნებას და სხვ. „წარმოშობა მიზნისათვის ხდება... მიზანი არის სინამდვილე და (სწორედ) ამ მიზნისათვის გვაქვს უნარი. ვინაიდან ცოცხალი არსებები ხედავენ არა იმიტომ, რომ მხედველობა აქვთ, არამედ მათ მხედველობა აქვთ იმისათვის, რომ დაინახონ. ასევე ისინი მშენებლობის ხელოვნებას ფლობენ, რათა აშენონ, აზროვნების უნარს – რათა იაზროვნონ; მაგრამ არ შეიძლება ითქვას პირიქით – რომ ისინი აზროვნებენ, რათა აზროვნების უნარი ჰქონდეთ“

ს. ლსი, ა 15). ეს ანონანური, რომელიც განმეორებით მოგვყავს, ყველაზე ნათლად ავლენს არისტოტელეს ბიოლოგიური ტელეოლოგიის არსს. ამა-სთანავე ეს საკითხი კიდევ უფრო ნათელი გახდება, როდესაც არისტო-ტელეს ვიტალისტურ შეხედულებებს გავეცნობით.

ბიოლოგიური ტელეოლოგიის არსებობის საუკეთესო დასტურს თვითშენახვა წარმოადგენს, რომლის მიზანია სიცოცხლის შენახვა და გახანგრძლივება, რომელიც სრულიად არაცნობიერად – ობიექტურად – სრულდება. სწორედ ამიტომ იგი ონტოლოგიური ტელეოლოგიის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს; კერძოდ, იგი იმანენტური ტელეოლოგიის ნაირსახეობაა.

საჭიროდ მიგვაჩნია გავარკვიოთ კოსმოლოგიური და ბიოლოგიური ტელეოლოგიის ურთიერთობა. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ორივე მათგანი ობიექტური ტელეოლოგიის ფორმებია, თუმცა მათი საგნები ერთმანეთისაგან განსხვავდება. კოსმოლოგიური ტელეოლოგია კოსმოლოგიურ მიზნობრიობას იკვლევს; ბიოლოგიური მიზნობრიობა კი ბიოლოგიური ტელეოლოგიის საგანია. მიუხედავად ამ განსხვავებისა, კოსმოლოგიური ტელეოლოგია ბიოლოგიური ტელეოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს და, გარკვეული აზრით, მასაც მოიცავს, ვინაიდან ბიოსფერო უნივერსუმის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. მაგრამ თითოეულ მათგანს თავისი საგანი და კვლევის სფერო აქვთ, რის გამოც მათი გაიგივება არ შეიძლება.

ლამარკი – ორგანული სამყაროს ევოლუციური თეორიის ავტორი – ლაპარაკობდა ცოცხალ ორგანიზმებში მიზნობრივი დეტერმინაციის შესახებ. მან მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის ურთიერთშეთავსებაც კი სცადა. იგი, ერთი მხრით, ლაპარაკობს გარემოს ზემოქმედების შედეგად ევოლუციის შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, ცოცხალ ორგანიზმებში შინაგანი მიზნის არსებობას აღიარებს, რომლის ქვეშ ესმის ცოცხალი ორგანიზმების „მისწრაფება სრულქმნილობისაკენ“. ეს მისწრაფება, მისი აზრით, არაცნობიერია, რომლის ახსნა შეუძლებელია. ლამარკი და მისი მიმდევრები თვლიდნენ, რომ სწორედ ეს „შინაგანი მიზანი“ კონტროლს უწევს და წარმართავს ცოცხალი ორგანიზმის ქცევას მისი ჩასახვის პერიოდიდან სრულ განვითარებამდე, კიდევ მეტიც, მთელი სიცოცხლის მანძილზე.

დარვინმა უარყო ტელეოლოგიზმი, უარყო „შინაგანი მიზნის“ შესაძლებლობა, რაც ვიტალიზმის უარყოფას ნიშნავდა. მაგრამ დარვინი ბოლომდე თანამიმდევრულად ვერ ატარებს თავის ანტიტელეოლოგიურ თვალსაზრისს, თავიდან ვერ იცილებს ტელეოლოგიზმს. სხვაგვარად შეუძლებელია იმის გაგება, რომ მან ტელეოლოგია სიტყვიერად უარყო, მაგრამ შეინარჩუნა ობიექტური

ორგანული სამყაროს მიზანშეწონილობის ცნება, რასაც ფიქსობრივად ბიოლოგიური ტელეოლოგია ემყარება. ბუნებრივი გადარჩევის საფუძველზე ორგანული სამყაროს კანონზომიერების ახსნა ლიად სტოვებს მიზანშეწონილობის პრობლემას. გარეგანი (მექანიკური) მიზეზებით ორგანული სამყაროს მიზანშეწონილობის ახსნა მხოლოდ და მხოლოდ მექანიციზმს მოგვცემს. ამრიგად, დარვინი უარყოფს ბიოლოგიურ ტელეოლოგიას, მაგრამ ობიექტურად მას თავს ვერ აღწევს.

დარვინს მიზანშეწონილობა ბუნების კანონებზე დაჰყავს; იგი ტელეოლოგიის წინააღმდეგია, მაგრამ არც მკაცრ (ლაპლასურ) დეტერმინიზმს იცავს. იგი ლაპარაკობს ცოცხალ ორგანიზმთა ევოლუციის პროცესში შემთხვევითობის შესახებ. ბუნებრივი გადარჩევა, მისი აზრით, ახალ ვარიაციებს კი არ ქმნის, არამედ იმ შექნილ ნიშან-თვისებებს განამტკიცებს, რომლებიც ორგანიზმისათვის სასარგებლო აღმოჩნდა (28, გვ. 139). ეს ნიშნავს, რომ ცოცხალი ორგანიზმების მიერ შექნილი თვისებებიდან შთამომავლობას მხოლოდ ის გადაეცემა, რომელიც მას არსებობისათვის ბრძოლაში გამოადგება, ხოლო სხვა თვისებები ქრება. ამრიგად, შემთხვევით შექნილი თვისებები შეიძლება შთამომავლობისათვის აუცილებელ თვისებებად იქცეს და, პირიქით, თუ რომელიმე მემკვიდრული თვისება ცოცხალი ორგანიზმისათვის ზედმეტი აღმოჩნდება, იგი შეიძლება შემთხვევითად იქცეს; ასეთია რუდიმენტული თვისებები\*.

გ. ფეხნერს დარვინის მოძღვრების საილუსტრაციოდ ასეთი მაგალითი მოაქვს: მამალს აქვს დეზები, ბიბილო და ა. შ. დედალს კი არა აქვს. თავდაპირველად ეს თვისება რომელიმე მამალს შემთხვევით აღმოაჩნდა, რომელიც არსებობისათვის ბრძოლაში სასარგებლო აღმოჩნდა. შემდეგ კი ეს თვისება შთამომავლობას მემკვიდრეობით გადაეცა და მხოლოდ ის მამლები დარჩა, რომელთაც ეს თვისება ჰქონდათ, ხოლო დანარჩენი დაიღუპა (50, გვ. 195).

შემთხვევითი თვისებების აუცილებელ (მემკვიდრულ) თვისებებად გარდაქმნის დარვინისეული ვარიანტი მრავალ შენიშვნას იწვევს, მაგრამ ეს საკითხი ჩვენი ახლანდელი ინტერესის სფეროში არ შემოდის და უკვე ნათქვამით დავკმაყოფილდებით.

დარვინის ანტიტელეოლოგიური განწყობილებანი შეიძლება მისი მატერიალისტური მსოფლმხედველობით აიხსნას. მატერიალიზმი უმრავლეს შემთხვევაში ტელეოლოგიის მტერია. ცოცხალ სამყაროში არსებული გასაოცარი მიზანშეწონილობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. „ორგანულ ბუნებაში — ნერს ნ. ჰარტმანი — ყველაფერი ისეა მოწყობილი,

\*უფრო ვრცლად იხ. ნიგნში (12).

რომ ექვს უწყობს სიცოცხლის შენარჩუნებას, ე. ი. ყველაფერი „მიზანშეწონილად“ მოწყობილია“ (82, გვ. 87). ამასთანავე, ორგანული სამყაროს მიზანშეწონილობა უმეტეს შემთხვევაში არაცნობიერია, ბიოლოგიური ფენომენია. სწორედ ეს გვაფიქრებინებს ობიექტური მიზნის არსებობას, მიზნისა, რომელიც ცნობიერების გარეშე არსებობს.

ბიოლოგიური მიზანშეწონილობის არსებობას ჯერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა, რომლის დასტურად მას მიაჩნია ცხოველთა ორგანოების ფუნქციობა, ცოცხალი ორგანიზმების ჩასახვა და მათი განვითარება, ინსტინქტები, ადაპტაციის, ცხოველისა და ადამიანის ნაწილთა ჰარმონიული ქმედება და ა. შ. მით უმეტეს ამჟამად ბიოლოგიური მიზანშეწონილობის არსებობა ეჭვს აღარ უნდა იწვევდეს. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ადაპტაციის პროცესი — ცოცხალი ორგანიზმების მცდელობა, რომ შეეგუოს გარემოს — მის საცხოვრისს — არ შეიძლება სხვაგვარად გავიგოთ, თუ არა მიზანშეწონილი და მიზანდასახული პროცესი.

სამყაროში არსებული კანონზომიერება, ნესრიგი, ჰარმონია საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგანპირობებულობას, ურთიერთმორგებულობას ნიშნავს. ყველაფერს თავისი დანიშნულება აქვს და ყველა დანარჩენთან მჭიდრო კავშირში იმყოფება. ისინი ერთმანეთს ავსებს, განაპირობებს; თითოეული მათგანის არსებობა მეორის გარეშე შეუძლებელია. ამდენად, სამყარო ერთ მთლიან სისტემას წარმოადგენს, რომლის თითოეული ელემენტი ამ ორგანული მთელის აუცილებელ კომპონენტს შეადგენს. დიდხანია შემჩნეულია, რომ ბუნების ნებისმიერი მოვლენა, საგანი, პროცესი რალაცას ემსახურება, რალაც „მიზანს“ ისახავს, შექმნილია იმისათვის, რომ არა მხოლოდ თავისი, არამედ სხვისი არსებობაც უზრუნველყოს. მაგალითად, ძლიერი ბირთვული ურთიერთქმედების გარეშე ატომები და მოლეკულები არ იარსებებდა, კიდევ მეტიც, შეუძლებელი იქნებოდა მზისა და ვარსკვლავების გამოსხივება. იმასაც აღნიშნავენ, რომ მეგასამყარო ისეა აგებული, რომ შესაძლებელი იყოს დედამიწაზე სიცოცხლის არსებობა. მზე რომ არ იყოს ან ორი ან მეტი მზის არსებობის შემთხვევაში დედამიწაზე სიცოცხლე შეუძლებელი იქნებოდა; დედამიწა რომ ლერძის გარშემო არ ბრუნავდეს, მაშინ დღე და ღამე აღარ იარსებებდა; დედამიწის ერთი მხარე მუდამ განათებული იქნებოდა, მეორე კი — ბნელი. დედამიწა რომ მზის გარშემო არ ბრუნავდეს, მაშინ ზამთრისა და ზაფხულის ცვალებადობა შეუძლებელი იქნებოდა და ა. შ. ასევე ურთიერთჰარმონიასა და ურთიერთგანპირობებულობაში იმყოფება ადამიანის ცალკეული ორგანოები და თვით ორგანიზმის შემადგენელი უჯრედებიც კი. თითოეული მათგანის არსებობა სამყაროს უზოგადესი კანონზომიერების არსებობით არის განსაზღვრული, ხოლო

შავად კი ურთიერთარსებობას განაპირობებს. ერთი სიტყვით, სამყაროში არსებობს კანონზომიერება, ნესრიგი, მიზანშეწონილობა:

ამ და სხვა ფაქტების არსებობის საფუძველზე დასაყდებით: კოსმოლოგიურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა ფრიად სერიოზული და ანგარიშგასანევი ტელეოლოგიური კონცეფცია, რომელიც ცნობილია „ანთროპოული კოსმოლოგიური პრინციპის“ სახელწოდებით (72). ამ კონცეფციას ანთროპოცენტრისტული ხასიათი აქვს და ამტკიცებს ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს სამყაროში. ადამიანი თავისი უნარების მიხედვით იმეცნებსა და აყალიბებს ცოდნას სამყაროს შესახებ. ამიტომ ჩვენი კოსმოლოგიური (ისევე, როგორც სხვა სახის) ცოდნა ყოველთვის ანთროპულია, ადამიანურია, მას ყოველთვის ადამიანის ბეჭედი აზის.

ანთროპული პრინციპის საფუძველზე ჩამოყალიბდა ე. წ. კოსმოლოგიური დიზაინის კონცეფცია, რომელს. ც. ბ. რასელი ასე გადმოასწავს (თუმცა ოვითონ ამ კონცეფციას არ იზიარებს): „სამყაროში ყველაფერი სწორედ იმისათვის არის შექმნილი, რომ ამ სამყაროში ცხოვრება შეეძლოს. და თუკი სამყარო თუნდაც ოდნავ განსხვავებული იყოს, ჩვენ ვერ შევძლებდით მასში სიცოცხლეს“ (72, გვ. 31). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს ნიშნავს, რომ სამყარო შექმნილია ადამიანისათვის, მისი სიცოცხლის უზრუნველსაყოფად და, მაშასადამე, სამყაროს მიზანშეწონილობას ადამიანის სამსახური განსაზღვრავს, იგი ემსახურება ადამიანს. ეს ანთროპულ-კოსმოლოგიურ-ტელეოლოგიური პრინციპი სრულ უნისონშია სამყაროს ქმნ: ღობის ბიბლიურ მოძღვრებასთან, რომელიც აგრეთვე ანთროპული დიზაინის პრინციპზეა აგებული, საბელდობრ, რელიგიური დიზაინის პრინციპზე; ღმერთმა სამყარო ადამიანისათვის შექმნა; ყველაფერი, რაც ამ ქვეყნად არსებობს, ადამიანის სიცოცხლეს ემსახურება.

ანთროპული კოსმოლოგიური პრინციპის დეტალური ანალიზი ცალკე თემაა და ჩვენს ახლანდელ მიზნებს სცილდება. მას მხოლოდ იმდენად შევხებით, რამდენადაც იგი სამყაროს კანონზომიერებისა და მიზანშეწონილობის შესახებ მსჯელობს.

დასასრულ, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, ვფიქრობო, აუცილებელია დავუშვათ ორგანულ სამყაროში მიზანშეწონილობის, ე. ი. „შინაგანი მიზნის“, როგორც მისი განვითარების მიზეზის, არსებობა. ეს ნიშნავს, რომ ორგანული სამყაროს მიზნობრიობა, რომელიც ბიოლოგიური ტელეოლოგიის შესწავლის საგანია, თავისთავადი, ობიექტური ფენომენია, რის გამოც ტელეოლოგიის ეს ფორმა ონტოლოგიური ტელეოლოგიის შემადგენელი ნაწილია.

# თავი მესამე

## ვიტალიზმი

### §II. ვიტალიზმის ცნება

ბიოლოგიური ტელეოლოგიის აღმოჩენის საფუძველზე ჯერ კიდევ უძველეს დროში ჩამოყალიბდა ფილოსოფიური მიმართულება, რომელსაც უფრო გვიან ვიტალიზმი ეწოდა. ვიტალიზმის ძირითად ამოსავალ პრინციპს, როგორც ლოგიკურად, ასევე ისტორიულად, წარმოადგენს ცოცხალისა და არაცოცხალის პრინციპული განსხვავება. ცოცხალის ძირითად ნიშანს შინაგანი აქტიურობა, შინაგანი ძალის არსებობა წარმოადგენს, ხოლო არაცოცხალი — მატერიალური — არის შინაგან ძალას მოკლებული, პასიური ნივთიერება. მატერიალური სამყაროს განუწყვეტელი მოძრაობა, ცხადია, სადავო არ არის. საქმე მარტოოდენ შინაგანი მამოძრავებელი ძალების არსებობას შეეხება. ანტიციის კანონი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მატერიალური სხეულების პასიურობის გამომთქმელია. ცოცხალი ორგანიზმების მოძრაობა სრულდება შინაგანი ძალის საფუძველზე. ქვემოთ ვნახავთ, რომ ჯერ კიდევ ცივილიზაციის ადრეულ საფეხურებზე ეს იდეა საფუძვლად დაედო ანიმისტური და ჰილოძოისტური კონცეფციების წარმოშობას.

ზემოთ დავახსიათეთ ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროს ერთ-ერთი ფუნდამენტური კანონზომიერება — თვითშენახვა — რომელიც უაღრესად დიდი მიზანშეწონილობით ხასიათდება. ბიოლოგიური ტელეოლოგიაში თვითშენახვას, როგორც უზენაესი დონის მიზანშეწონილ ვეცევას, ფუნდამენტურ მნიშვნელობას ანიჭება. თვითშენახვა შეუძლებელია შინაგანი ძალის არსებობის გარეშე. ეს ძალა კი არის ის, რაც სიცოცხლის არსებობას უზრუნველყოფს, რომლის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია. თუკი ცოცხალ ორგანიზმს არ შეეძლოს საკუთარი თავის დაცვა მის წინააღმდეგ მოქმედი გარეგანი ძალებისაგან, მაშინ ის არსებობას ვერ შესძლებდა. ორგანიზმი კვდება მაშინ, როცა თვითშენახვის უნარს კარგავს. იმ ძალას, რომელიც ცოცხალი



ორგანიზმის თვითშენახვას უზრუნველყოფს სასიცოცხლო ძალა ეწოდება. ამრიგად, დასკვნა სასიცოცხლო ძალის არსებობის შესახებ კეთდება (და კეთდებოდა) ძირითადად თვითშენახვის ფენომენზე დაკვირვების შედეგად. ეს ნიშნავს, რომ დასკვნა კეთდება შედეგობრივ საფუძველზე, მოვლენიდან მის არსებაზე, რასაც ლოგიკაში რეფლექციულ დასკვნას უწოდებენ.

ვარაუდობენ, რომ სასიცოცხლო ძალის ცნება პლოტინემ შემოიტანა, რომელიც ვიტალიზმის ერთგული დამცველი იყო. საერთოდ ძველი საღვთისმეტყველების არსებობა არაა აზრის სადავო არ არის: მას აღიარებენ როგორც იდეალისტები, ასევე მატერიალისტები. მაგრამ მათ შორის პრინციპული წინააღმდეგობა მაშინ წარმოიშობა, როცა საქმე შეეხება სასიცოცხლო ძალის კვალიფიკაციას, სახელდობრ იმას, თუ საიდან მომდინარეობს ეს ძალა ან რა ხასიათი აქვს მას — მატერიალური თუ იდეალური. მატერიალისტები მას ორგანიზმში მიმდინარე მატერიალური პროცესების (ნივთიერებათა ცვლის) შედეგად თვლიან და, მაშასადამე, მის მატერიალურ წარმომავლობას ამტკიცებენ, იდეალისტები კი თვლიან, რომ ძალას არ შეიძლება ჰქონდეს მატერიალური გენეზისი, ვინაიდან მატერია მასიურია და მის არსებით ნიშანს — საკუთრივ კანონზომიერებას — ძალა არ წარმოადგენს; მაშასადამე, სასიცოცხლო ძალა იდეალურია. იგი მატერიალური სამყაროსათვის უცხოა.

ვიტალიზმი არას ფილოსოფიური მოძღვრება სასიცოცხლო ძალის შესახებ. მართალია, იგი არ უარყოფს ცოცხალ ორგანიზმთა სამყაროში ფიზიკურ-ქიმიური კანონზომიერების არსებობას, მაგრამ თვლის, რომ სასიცოცხლის ფენომენის ახსნა მარტოოდენ მატერიალური კანონზომიერების საფუძველზე შეუძლებელია. ცოცხალსა და არცოცხალს შორის უფრო მეტი და უფრო არსებითი განსხვავება, ვიდრე მსგავსება. რეგენერაციის მოვლენები და, საერთოდ, ცოცხალი სამყაროსათვის დამახასიათებელი ალდგენითი (ანტიენტროპიული) პროცესები: მანქანური (მექანიკური) თეორიის საფუძველზე არ აიხსნება. მართალია, რიან ისეთი ვიტალისტებიც, რომლებიც მანქანურ თეორიას არ ეარყოფენ, მაგრამ თვლიან, რომ მანქანა ინიფერს — შემოქმედს — ანუ ღმერთს საჭიროებს. ამდენად, ცოცხალი სამყაროს კანონზომიერების ახსნა კვლავ იდეალური ფაქტორების საფუძველზე ხდება. ცოცხალი ორგანიზმის მამოძრავებელს მაინც სასიცოცხლო ძალა წარმოადგენს, რომელსაც არა აქვს მატერიალური წარმომავლობა.

ზოგჯერ ვიტალიზმის ცნება სიცოცხლის მოვლენების მიზანშეწონილობიდან გამოჰყავთ და, მაშასადამე, ვიტალიზმს ტელეოლოგიაზე აფუძნებენ. რასაკვირველია, ვიტალიზმი ტელეოლოგიური მოძღვრე-

ბაა, მაგრამ, როგორც პ. დრიში ამტკიცებს, „პრობლემა თვითონ მიზანშეწონილობის ფაქტი კი არა არის, არამედ იმის ახსნა, არის თუ არა იგი ფაქტორების თავისებური შეერთების შედეგი, რომელიც თავისთავად ჩვენთვის ცნობილია უკვე არაორგანული მეცნიერებებიდან, თუ, პირიქით, განპირობებულია თავისი საკუთარი, მხოლოდ ცოცხალთათვის კუთვნილი კანონზომიერებით“ (30, გვ. 7).

მართლაც, მიზანშეწონილობის არსებობა, როგორც ორგანულ, ისე არაორგანულ სამყაროში კარგად ცნობილი ფაქტია. მაგრამ ურთიერთდაპირისპირებული კონცეფციები წარმოიშობა ამ კანონზომიერების ახსნის შედეგად. თუ ორგანული სამყაროს კანონზომიერებას მატერიალური ფაქტორებით ავხსნით, მაშინ სიცოცხლის მატერიალისტურ თეორიას მივიღებთ (როგორც ამას ადგილი აქვს ნებისმიერ მატერიალიზმში), ხოლო თუ მის ახსნას არამატერიალური ძალების არსებობის საფუძველზე შევძლებთ, მაშინ ვიტალიზმს გვერდს ვერ ავუვლით.

ვიტალიზმი: ფუძემდებელ სასიცოცხლო ძალის ცნებას ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე სხვადასხვა ტერმინით აღნიშნავდნენ. არისტოტელე მას „ენტელეხიას“ ანუ „ფსიქეს“ უწოდებდა\*, ბერგსონი – „élan vital“-ს („სასიცოცხლო ლტოლვა“ ანუ „ლტოლვა სიცოცხლისაკენ“), პ. დრიში – „ენტელეხიას“, ხოლო ზოგჯერ „ფსიქოიდს“, ე. რასელი – „ფინალიზმს“ და ა. შ. მაგრამ ყველა შემთხვევაში არსებითად ერთი და იგივე შინაარსი იგულისხმება, სახელდობრ, არამატერიალური ძალა, რომელიც ორგანიზმს სიცოცხლეს ანიჭებს.

ვიტალიზმი ფილოსოფიურ თეორიას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი სიცოცხლის უზოგადეს კანონზომიერებას, მის უძირითადეს საფუძველს – სუბსტანციას – იკვლევს ბიოლოგიის მიერ დადგენილი კერძო მეცნიერული ფაქტების ფილოსოფიური ანალიზისა და განზოგადების საფუძველზე. შემთხვევითი არ იყო ის გარმოება, რომ ვიტალიზმი ფილოსოფოსმა – არისტოტელემ – დააფუძნა, ხოლო ის ბიოლოგები (მაგალითად, პ. დრიში), რომლებიც ვიტალიზმის პოზიციებზე იდგნენ, ბიოლოგიის ფარგლებიდან გადიოდნენ და ფილოსოფოსობდნენ. ამ გარემოებას ისიც განაპირობებს, რომ სიცოცხლის არსების პრობლემა ფილოსოფიური პრობლემაა, რომელიც შეიძლება გადაწყდეს ბიოლოგიის მონაცემების ფილოსოფიური განზოგადების საფუძველზე.

ასეთია, ზოგადად, ვიტალიზმის ცნების შინაარსი, რომლის ძირითადი ასპექტები ნაჩვენები იქნება მომდევნო პარაგრაფებში.

\* ტერმინი „ენტელეხია“ აღადგინა ნეოვიტალიზმმა, კერძოდ მისმა ფუძემდებელმა პ. დრიშმა.

## §12. ვიტალიზმის წინამორბედი თეორიები

ვიტალისტური მსოფლმხედველობის წარმოშობას წინ უსწრებდა და ამზადებდა ადრინდელი ცივილიზაციის პერიოდის გულუბრყვილო წარმოდგენები სიცოცხლის შესახებ. ასეთ წარმოდგენებს მიეკუთვნება ანიმიზმი და ჰილოძოიზმი. ტერმინით „ანიმიზმი“, რომელიც პირველად იხმარა გერმანელმა ფიზიოლოგმა და ქიმიკოსმა გ. ე. მტალმა (1660-1734), აღნიშნავენ წარმოდგენებს ისეთი სულების („Geist“ – სული) არსებობის შესახებ, რომლებიც მთელ სინამდვილეს მართავს. ადრინდელი ცივილიზაციის კარიბჭეზე მდგომი ადამიანი ყველაფერში – ბუნების საგნებსა და მოვლენებში, მით უმეტეს, ცოცხალ სამყაროში – სულების არსებობას ხედავდა. იგი არაცნობიერად მატერიის ინერტულობის იდეიდან ამოდიოდა და თვლიდა, რომ მოძრაობა მხოლოდ სულს, სულიერ არსებას შეუძლია. ამიტომ ყველაფერი, რაც მოძრაობს, სულიერია. ბუნებაში კი ყველაფერი მოძრაობს და იცვლება, მაშასადამე, ბუნება სულიერია. პირველი ფილოსოფოსი – თალესი – რომელიც ამ კონცეფციას იზიარებდა, თვლიდა, რომ „ყველაფერი ღმერთებით არის სავსე“ (7. 411, a 7) ანუ ყველაფერი გააუღიერებულია. წყალი, რომელსაც თალესი მთელი სინამდვილის შემოქმედად, მის პირველსაფუძვლად თვლიდა, ცოცხალია, ვინაიდან იგი: მუდამ მოძრაობსა და იცვლება, ხოლო მოძრაობა, ცვალებადობა, მისი წარმოადგენების მიხედვით, ცოცხალი არსების სპეციფიკას შეადგენს.

ზოგჯერ ანიმიზმში რელიგიური მსოფლმხედველობის წარმოშობის წყაროს ხედავენ და იმასაც კი ამტკიცებენ, რომ თითქოს „ანიმიზმი ყოველგვარი რელიგიის ერთ-ერთი ძირითადი მხარეა“ (სწ. გვ. 67). ამგვარი მტკიცება შეცდომას წარმოადგენს. მაგალითად, მისი უდიდესი ერთ-ერთი უდიდესი რელიგია – ქრისტიანობა – ანიმიზმს სრულიადაც არ შეიცავს. ანიმიზმი ბუნების საგნებისა და მოვლენების გააუღიერებას ნიშნავს და არა საერთოდ სულის არსებობის აღიარებას. ქრისტიანული რელიგია კი ბუნებას არ გააუღიერებს; მართალია, იგი აღიარებს ღმერთის ტრანსცენდენტურობასთან ერთად მისი იმპინენტურობასაც, მაგრამ ეს მარტოოდენ იმას ნიშნავს, რომ ქვეყანა არის ღმერთის ქმნილება, მისი შემოქმედების გამოვლენა, ანუ როგორც ბევრი ფილოსოფოსი (მაგალითად, ლაიბნიცი) და თეოლოგი ამტკიცებებს, ღმერთი ჩანს მის შემოქმედებაში – ბუნებაში; ღმერთი ბუნებაში უნდა ამოვიკითხოთ. ამ იდეას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ბუნებრივ თეოლოგიაში (1 და 2), მაგრამ მას არაფილოსოფიური კავშირი არა აქვს ანიმიზმურ მსოფლმხედველობასთან.

სული არსებობას პლაცოხი და არისტოტელეც აღიარებენ, მაგრამ მათი ჩათვლა ანიმისტებად — შეუძლებელია. „სული — ანბობს არისტოტელე — აუცილებლად არის არსება ბუნებრივი სხეულის ფორმის სახით, რომელსაც სიცოცხლის შესაძლებლობა გააჩნია... სული არის არსება და ფორმა (ლოგოსი) არა ისეთი სხეულისა, როგორცაა ნაჯახი, არამედ ისეთი ბუნებრივი სხეულისა, რომელსაც თავის თავში აქვს მოძრაობისა და უძრაობის საწყისი“ (15, გვ. 394-395). სული, არისტოტელეს აზრით, ყოველ მოძრავსა და ცვალებადს როდი აქვს, როგორც ამას ანიმისტები ამტკიცებდნენ, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ისეთს, „რომელსაც თავის თავში აქვს მოძრაობისა და უძრაობის საწყისი“. ასეთი კი არის მხოლოდ ცოცხალი არსება და არა, მაგალითად, ნაჯახი, რომელიც ინერტულია და თავისთავად არავითარი მუშაობის შესრულება — მოძრავება ან შეჩერება — არ შეუძლია.

ანიმიზმი განსხვავდება ანიმატიზმისაგან (animatus — გასულიერება). ანიმატიზმი (ტერმინი შემოიტანა ინგლისელმა მეცნიერმა რ. მარეტმა) ამტკიცებენ ბუნების უპიროვნო გასულიერებას, ანიმიზმი კი პიროვნული სულების არსებობას ბუნების საგნებსა და მოვლენებში. ანიმიზმთან შედარებით ანიმატიზმი უფრო პრიმიტიულ მეზედულებას წარმოადგენს, სწორედ ამიტომ იგი ზოგიერთ მოაზროვნეს ანიმიზმის საწყის ფორმად მიაჩნდა, თუმცა ამ თვალსაზრისს ბევრი მონიშნა აღმდეგე ჰყავს.

ასეა თუ ისე, ანიმიზმიც და ანიმატიზმიც ვიტალიზმის წინამორბედ კონცეფციათა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებმაც, არამეცნიერულობის მიუხედავად, გარკვეული წვლილი შეიტანეს ვიტალისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

ვიტალიზმის მეორე წინამორბედ მსოფლმხედველობას პილოძოიზმი წარმოადგენს, რომელიც თვლის, რომ ბუნება ცოცხალია; მას ცოცხალი ორგანიზმებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები (შეგრძნება, ალქმა, აზროვნება და სხვ.) გააჩნია. პილოძოიზმი და ანიმიზმი იმდენად ახლოა ერთმანეთთან, იმდენად სკაკს: ერთმანეთს, რომ ზოგჯერ მათი განსხვავება ძნელდება. საგნებისა და მოვლენების გასულიერება (ანიმიზმი) უკვე ნიშნავს სიცოცხლეს, შით უმეტეს, რომ სული სიცოცხლის საწყისად ითვლებოდა. მეორე მხრივ, ცოცხალი უმეტესწილად სულიერია; ამიტომ ის, ვინც ბუნების სიცოცხლეს ამტკიცებს, ამავე დროს მას სულიერად თვლის. მიუხედავად ამისა, ანიმიზმისა და პილოძოიზმის გაიგივება მაინც არ შეიძლება. პირველს უპირატესად რელიგიური ხასიათი აქვს, მეორეს კი — ფილოსოფიური. ანიმიზმი კაცობრიობის აზროვნების უფრო ადრინდელი ეპოქისათ-

ვის იყო დამახასიათებელი და არსებითად პრიმიტიულ ხასიათს ატარებდა. ჰილოძოიზმს კი იცავდნენ როგორც ძველი (პერაკლიტე, ემპედოკლე, სტოიკოსები და სხვ.), ასევე ახალი დროის ბევრი მოაზროვნე (ტელეზიო, ჯორდანო ბრუნო, დიდრო, რობინე, დემანი და სხვ.). ჰილოძოისტები ცოცხალი ორგანიზმის თითქმის ყველა ძირითად ნიშანს არაორგანულ ბუნებაში ეძებდნენ. ეს კი მატერიალური სამყაროს გასულიერებას, მის გაცოცხლებას ნიშნავდა. თვითონ მარქსისტული მატერიალიზმიც გარკვეულწილად ჰილოძოიზმს ენათესავება. ე. ი. ლენინი ამტკიცებდა მატერიის საფუძველში შეგრძნების მსგავსი უნარის არსებობას, რაც იმას ადასტურებს, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი ჰილოძოიზმთან ახლოს იდგა.

მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ნათესაობა ჰილოძოიზმთან იმის სურვილით აიხსნება, რომ სიცოცხლის ფენომენი არაორგანული ბუნებიდან – მატერიალური სამყაროდან – გამოიყვანოს. მიუხედავად იმისა, რომ ამ თვალსაზრისს არავითარი მეცნიერული საფუძველი არ გააჩნია – ჰიპოთეზის დონეზეც კი არა დგას – მატერიალიზმის გაიგივება ჰილოძოიზმთან მაინც არ შეიძლება. ჰილოძოიზმი იყო მეტად ან ნაკლებად გულუბრყვილო წარმოდგენა სიცოცხლის შესახებ. იგი სიცოცხლეს ხედავდა ყველაფერში, რაც მოძრაობს, იცვლება. ანიმიზმი კი სიცოცხლის ცნებამდე ჯერ კიდევ არ იყო მისული. ამდენად, თუ ჰილოძოიზმი ისტორიულად არა, ლოგიკურად მაინც ანიმიზმის განვითარებას წარმოადგენს. იგი მაინც მასში ანიმიზმის ძირითადი ნიშანი – ბუნების გასულიერებას – ძენარჩუნებულია. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით მთელ მატერიალიზმზე, რომელიც არც გულუბრყვილოა და არც ბუნების გასულიერებას ამტკიცებს. ბუნების საგნებისა და მოვლენებისათვის სიცოცხლის ნიშნების მიწერა (ჰილოძოიზმი) და არაორგანული ბუნებიდან სიცოცხლის ფენომენის ახსნის მცდელობა (მატერიალიზმი) სხვადასხვაა.

კანტი ჰილოძოიზმის თავისებურ ახსნას იძლევა თეოლოგიასთან (თეიზმთან) დაკავშირებით. „ბუნების მიზანშეწონილობის რეალიზმი – ნერს იგი – ასევე არის ან ფიზიკური, ან ჰიპერფიზიკური. პირველი ბუნებაში მიზნებს აფუძნებს წინასწარგანზრახულად მოქმედ უნარია ანალოგზე, ე. ი. მათ აფუძნებს მატერიის სიცოცხლეზე (მაშინ ან გამაცოცხლებელი შინაგანი პრინციპის მსოფლიო სულის საშუალებით) და ეწოდება ჰილოძოიზმი. მეორეს ისინი გამოჰყავს სამყაროს პირველსაფუძველიდან, როგორც გონიერი არსებიდან (იმთავითვე ცოცხალიდან), რომელიც წინასწარგანზრახულად მოქმედებს. ეს თეიზმი“ (34, გვ. 419). აქედან ცხადია, რომ კანტი ჰილოძოიზმს უწოდებს ან თვალს-

არის ის, რომელსაც ვეძღვებით, რომ მიზნობრიობა თვითონ ჰუნებაშია და არა ვის ვართ. ცოცხალ მატერიას აქვს მიზანი. თეიზმს კი მიზანი-საწყაროს პირველსაფუძვლიდან, ე. ი. ღმერთიდან გამოჰყავს. აქ ხაზ-გასაღულია ის გარემოება, რომ ჰილოძოიზმი და თეიზმი (თეოლოგია) სიღრმეში მიზნის დაფუძნების წესის მიხედვით ერთმანეთისაგან განსხვავებულია.

ამრიგად, ანიმიზმი და ჰილოძოიზმი ვიტალისტური მოძღვრების წინამორბედ მსოფლმხედველობებს წარმოადგენს, ვინაიდან ისინი ბიპართულია სიცოცხლის საწყისისა ტიპის მცდელობისაკენ.

### §13. ვიტალიზმის ჩამოყალიბება. არისტოტელე.

ვიტალისტური მსოფლმხედველობის ჩანასახები პლატონის ფილოსოფიაში გვხვდება. პლატონი ლაპარაკობდა უკვდავი სულის შესახებ, რომელიც მთელი სამყაროს საფუძველს, მის მაცოცხლებელ პრინციპს წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, სული პლატონს ესმის როგორც სასიცოცხლო ძალა, თუმცა, როგორც მკვლევარები ვარაუდობენ, ტერმინი „სასიცოცხლო ძალა“ პირველად პლოტინემ იხმარა. პლოტინე ვიტალისტი იყო, რომელიც თვლიდა, რომ სიცოცხლის არსებობას განაპირობებს რაღაც „სიცოცხლის შემქმნელი სული“ (Vivere facit). იგი ამ შემთხვევაში ძირითადად პლატონიდან ამოდიოდა, რომლის მოძღვრებაში ვიტალიზმის პირველი სილუეტი გამოჩნდა.

მაგრამ პირველი ჩამოყალიბებული ვიტალისტური თეორია არისტოტელემ შეიმუშავა. არისტოტელე პლატონის მონაფე იყო და მისი ვიტალისტური მოძღვრება პლატონის გავლენის კვალს ატარებს. მაგრამ არისტოტელე, ცხადია, პლატონის მოძღვრების დონეზე არ შეჩერდა. მისი ასე თუ ისე დასრულებული ვიტალისტური კონცეფცია საფუძვლად დაედო შემდგომი ეპოქების ვიტალისტურ თეორიებს თვით ჩვენი დროის ჩათვლით.

არისტოტელეს ვიტალისტური მოძღვრება ენტელეხიის ცნებას ემყარება. სიტყვა ენტელეხია (entelechia) ნიშნავს განხორციელებადობას. იგი, არისტოტელეს მიხედვით, არის ძალა, მოქმედი მიზნით, მიზნის განხორციელება. ასეთია, მაგალითად, სული, რომელიც სხეულის ენტელეხიას წარმოადგენს. ენტელეხია დაკავშირებულია ფორმასთან, ვინაიდან ფორმა აქტიური საწყისია, იდეალური ძალაა.

რომელიც უფორმო და უსასრულო მატერიას აფორმებს. ნმინდა ფორმა არის ენერგია, რომელსაც ძალუძს უძრავი, ინერტული მატერიის ამოძრავება. ენტელეხია კი არის „ხორცშესხმული ენერგია, მოძრაობის მიზანი და შედეგი“ (14, გვ. 394). ენტელეხია არის სული, მაგრამ რაკი იგი სხეულს ამოძრავებს, ამიტომ იგი არსებითად სხეულისა და სულის ერთიანობას წარმოადგენს. ენტელეხია, როგორც განხორციელებადობა, გულისხმობს იმას, რაც უნდა განხორციელდეს, ე. ი. სხეულს. შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადასვლა ენტელეხიის საფუძველზე ხდება. კიდევ მეტიც, მეტაფიზიკური მოძრაობა – შესაძლებლობის გადასვლა სინამდვილეში – განხორციელებას ანუ ენტელეხიას წარმოადგენს.

ენტელეხია, ცხადია, მიზანს გულისხმობს; მატერიაში ფორმის განხორციელება ანუ შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადასვლა მიზანმიმსწრაფი მოქმედებაა, სრულქმნილობისაკენ ლტოლვაა. ამდენად ენტელეხია იმავდროულად ტელეოლოგიურ პრინციპს წარმოადგენს. არისტოტელეს ეს იდეა საფუძველად დაედო თითქმის ყველა დროის ტელეოლოგიურსა და ვიტალისტურ თეორიას. ენტელეხია არაა ძალა, რომელიც მიისწრაფვის სიცოცხლის წარმოქმნისაკენ, ამიტომ მას ყოველთვის მიზნობრივი – ტელეოლოგიური – ხასიათი აქვს. იგი ყოველთვის განხორციელებასთან არის დაკავშირებული და არა განხორციელებულთან. ასეთია სწორედ მიზანი. ამიტომ ვიტალიზმი საერთოდ ტელეოლოგიურ მოძღვრებას წარმოადგენს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არისტოტელე სულს ენტელეხიად თვლის. „სული არის ბუნებრივი სხეულის პირველი ენტელეხია, სხეულისა, – ნერს იგი, – რომელსაც სიცოცხლის შესაძლებლობა გააჩნია“. ამასთანავე სული მხოლოდ ცოცხალ ორგანიზმებს აქვთ და არა მატერიალურ საგნებს (15, გვ. 394-395). ის გარემოება, რომ სული არის სხეულის ენტელეხია, მისი სასიცოცხლო ძალა, იმით საბუთდება, რომ გარდაცვლილს გარეგნულად – მატერიალურად – არაფერი არ აკლია, გარდა სულისა. ამიტომ იგი აღარ არის ადამიანი, არ არის ცოცხალი არსება. „მკვდარსაც აქვს გარეგნულად იგივე ფორმა, მაგრამ მაინც არ არის ადამიანი“ (6, 640 b). და შემდეგ: „სულის განშორების შემდეგ, – ამბობს არისტოტელე – ცხოველი აღარ არსებობს და მისი ნაწილებიდან არაფერი არ რჩება იგივე, რაც მანამდე იყო“ (6, 641 a). ეს ნიშნავს, რომ გარდაცვლილი სხეულის ნაწილები აღარ არის ის, რაც გარდაცვალებამდე იყო. ხელი აღარ არის ხელი, თუ იგი ცოცხალ ორგანიზმს მონყდება. ამ შემთხვევაში არისტოტელე სიცოცხლის ფუნქციური (და არა სუბსტრატული) გაგების პოზიციებზე დგას. ხელი მაშინ არის

იკლი, თუ იგი თავის ფუნქციას ასრულებს, ხოლო თუ არ ასრულებს – ნამინ ხელი არ არის. ბრძოლა სიცოცხლის ფუნქციურსა და სუბსტრატულ განსაზღვრებებს შორის, როგორც ქვემო ვნახავთ, ახლაც კრძელდება.

სული, – ამბობს არისტოტელე, – „არის მამოძრავებელი მიზანი. ასეთია ცხოველის ან მთელი სული ან მისი გარკვეული ნაწილი“ (6, 641 ა). სული „ცოცხალი სხეულის მიზეზი და სანყისია“.

არისტოტელე ერთმანეთისაგან განასხვავებს სულის სამ ფორმას: მცენარეული, ცხოველური და ადამიანური. მცენარეული სული ძირითადად დაკავშირებულია კვებასთან, ცხოველური სული – შეგრძნებასთან, ადამიანური სული კი – გონებასთან, აზროვნებასთან. მაშასადამე, სულის ეს სამი ფორმა ერთგვარ ლოგიკურ საფეხურებს ქმნის, სულის იერარქიული კიბის სხვადასხვა საფეხურზე დგას. ყველაზე დაბლა დგას „მკვებავი სული“ ანუ მცენარეების სული, ხოლო ყველაზე მაღალ საფეხურზეა ადამიანური სული, რომელიც გონიერ, მოაზროვნე სულს წარმოადგენს. ამასთანავე ყოველი ზედა საფეხური წინა საფეხურს მოხსნილი სახით შეიცავს და მასზე მაღლა დგას. მაგალითად, ცხოველებიც და ადამიანებიც იკვებებიან, მაგრამ მათი სული მცენარეული სულისაგან განსხვავებულია, უფრო მაღალია. ასევე ადამიანიც, როგორც ყველა ცხოველი, შეიგრძნობს, მაგრამ მისი სული ცხოველის სულზე უპირატესია. როგორც ვხედავთ, არისტოტელე ლაპარაკობს სიცოცხლის გრადაციებზე. სიცოცხლის იერარქიული კიბის სხვადასხვა საფეხურზე სხვადასხვა დონის სიცოცხლე გვაქვს. მაგალითად, მცენარეებიც ცოცხალია და ცხოველებიც, მაგრამ ცხოველს „მეტი სიცოცხლე“ აქვს. ასევე ითქმის ადამიანზე ცხოველთან მიმართებაში. ამასთანავე სიცოცხლის იერარქიული დონეები ერთდროულად არსებობს და, ცხადია, ისტორიულობით არ ხასიათდება. არისტოტელე არ იყო ევოლუციონისტი. მასთან განვითარებას ლოგიკური ხასიათი აქვს.

ერთი სიტყვით, არისტოტელეს მიხედვით, სული არის სიცოცხლის სანყისი. „სულიერი უსულოსაგან სიცოცხლით განსხვავდება“ (15, გვ. 396). სიცოცხლის ნიშნებიდან (კვება, შეგრძნება, აზროვნება) თუნდაც ერთ-ერთის თანხლება სიცოცხლის არსებობის მაჩვენებელია. „რაიმე ცოცხალია მაშინ, თუ მას აქვს თუნდაც ერთ-ერთი ნიშანი: გონება, შეგრძნება, მოძრაობა და უძრაობა სივრცეში, ასევე მოძრაობა კვების შემცირებისა და ზრდის აზრით“ (15, გვ. 396). ამ გაგებით ღმერთიც ცოცხალია. „სიცოცხლე უეჭველად აქვს მას (ღმერთს – ს. ა.), ვინაიდან გონების მოქმედება არის სიცოცხლე“ (5, 1073 a 11).



არისტოტელე ვიტალისტური პოზიციებიდან განმარტავს სიცოცხლის ემბრიონული განვითარების პროცესს. სიცოცხლის ჩასახვა და განვითარება, მისი აზრით, ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებს. იგი სიცოცხლის ჩასახვის პროცესში, როგორც ზემოთ ვთქვით, მამრობით სასქესო უჯრედებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. მდედრობითი ორგანიზმი, – გვეუბნება არისტოტელე, – „მხოლოდ მასალას ანუ ვიდის ნაყოფის წარმოქმნისათვის, მამრობით ელემენტებს კი შეაქვთ როგორც ფორმა, ასევე თვითონ პრინციპი (archē), მოძრაობის საწყისი“ (30, გვ. 18).

ამის შესაბამისად, იგი კითხვაზე, თუ როგორ ხდება გამეტებიდან ცოცხალი ორგანიზმის წარმოშობა, ასეთ პასუხს იძლევა: „მთავარი საკითხი ის კი არ არის, რისგან, არამედ რის საშუალებით წარმოიქმნება ცალკეული ნაწილები“. იგი თვლის, რომ ის, რის საშუალებითაც წარმოიშობა ცოცხალი ორგანიზმი, თვითონ მამრობით სასქესო უჯრედებში უნდა ვეძიოთ და არა მის გარეთ. ამავე დროს ეს უჯრედები ერთდროულად სინამდვილეც არის და შესაძლებლობაც. „თესლი წარმოშობს სხეულს დედის ორგანიზმიდან მონოდებულ ნივთიერებებისაგან მისი გასულიერების გზით; ამრიგად, მას აქვს განვითარების საშუალებები პრინციპი“ (30, გვ. 21-22). განვითარების ჭეშმარიტ პრინციპს კი სული წარმოადგენს, რომელიც იმავე დროს ენტელეხიაა. სული – ენტელეხია, ცხადია, უსხეულოა, იდეალურია, რომელიც მჭიდროდ დაკავშირებულია სხეულთან – მატერიალურთან – და კვდება სხეულის სიკვდილთან ერთად. უკვდავია მხოლოდ გონი. ამრიგად, არისტოტელე სულს („ფსიხე“) და გონს („ნუს“) ერთმანეთისაგან განასხვავებს.

ზოგიერთი მკვლევარი არისტოტელეს ვიტალისტური კონცეფციის არასრულფასოვნებას იმაში ხედავს, რომ მან სული – ენტელეხია – მატერიალურ სხეულს დაუკავშირა და მისი განცალკევებით არსებობა უარყო. სხვები კი (მაგალითად, ჰ. დრიში) მას „მეცნიერული ვიტალიზმის პირველ წარმომადგენლად თვლიან“, მიიჩნევენ რა მას „ყველა ვიტალისტური ცდის წინამორბედად უახლოეს დრომდე“ (30, გვ. 17-18).

რასაკვირველია, არისტოტელეს ვიტალისტური კონცეფცია ბევრ კითხვებს ბადებს და იგი არც დასრულებულ სისტემურ მოძღვრებად შეიძლება ჩაითვალოს. პირველი ვიტალისტური თეორიისათვის ასეთი მოთხოვნა სწორი არ იქნება. გაკვირვებას იწვევს არა ამ თეორიის ნაკლოვანებანი, არამედ ის, თუ როგორ შესძლო სტაგირელმა გენიოსმა ამდენის გაკეთება ვიტალიზმის სფეროში.

## §14. პრეფორმიზმი და ეპიგენეზი

ვიტალისტური კონცეფციის ჩამოყალიბება და განვითარება მჭიდროდ დაკავშირებულია ემბრიონული განვითარების პრობლემებთან. ამ პრობლემის მთავარ ღერძს წარმოადგენს ცოცხალი ორგანიზმების ჩასახვისა და განვითარების საკითხი, რომლის გადასაწყვეტად ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში ჩამოყალიბდა ორი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისი — პრეფორმიზმი და ეპიგენეზი. პირველი მათგანი ამტკიცებდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმის სასქესო უჯრედებში წინასწარ მოცემულია მომავალი ორგანიზმის ფორმები, ხოლო ცოცხალი ორგანიზმის ემბრიონული განვითარება სხვა არაფერია, გარდა ამ ფორმების გაშლისა, ზრდისა და, მაშასადამე, რაოდენობრივი ცვალებადობისა. ეპიგენეზი კი, პირიქით, უარყოფს რაიმე წინასწარი ფორმების არსებობას და თვლის, რომ ორგანიზმის განვითარება ჩასახვიდან დაბადებამდე ახლის ქმნადობის პროცესია. თანამიმდევრობით ყალიბდება ისეთი ახალი სტრუქტურები, რომელიც განაყოფიერებულ კვერცხუჯრედში ჯერ კიდევ არ არის.

პრეფორმისტული კონცეფციის სილუეტი ჯერ კიდევ ანაქსაგორას ფილოსოფიაში გვხვდება. ანაქსაგორა უპირისპირდება დემოკრიტეს მატერიალისტურ მოძღვრებას არაცოცხალი ნივთიერებიდან (ატომებიდან) ცოცხალი ორგანიზმის წარმოშობის შესახებ და თვლის, რომ ცოცხალი მხოლოდ ცოცხალმა შეიძლება წარმოშვას. მსგავსი ჩნდება მსგავსისაგან. აქედან გამომდინარეობს, რომ ცოცხალი ორგანიზმების ჩანასახები თვითონაც ცოცხალია; სხვაგვარად მისგან სიცოცხლე ვერ წარმოიშობოდა; კიდევ მეტიც, მასში მიკროსკოპულად მცირე მასშტაბით, მოცემულია მთელი ის ორგანიზმი, რომელიც მისი განვითარება-გაშლის შედეგად წარმოიშობა. ეს უკვე პრეფორმისტული თვალსაზრისია. თუმცა ანაქსაგორას, ალბათ, არც ჰქონდა ნათელი წარმოდგენა ამ თეორიის მნიშვნელობასა და ღირებულებაზე.

პრეფორმიზმის იდეა მრავალმა მეცნიერმა გაიზიარა, რის შედეგად იგი თეორიის სახით ჩამოყალიბდა. ამ იდეას იცავდა ჰიპოკრატე, ხოლო ახალ დროში მალბრანში და ლაიბნიცი. ბიოლოგებიდან პრეფორმიზმის პოზიციებზე იდგნენ ჰოლანდიელი ბუნებისმეტყველი ლევენჰუკი (1632-1723), ბიუფონი (1707-1788) და მათი თანამოაზრენი. ზოგიერთი მათგანი ამტკიცებდა, რომ მომავალი ცოცხალი ორგანიზმი უკვე მზა სახით მოცემულია მამრობით სასქესო უჯრედებში (29, გვ. 296). მაგრამ ყველა პრეფორმისტი ასე არ ფიქრობდა. მაგალითად,

ბიუფონი თვლიდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმი მრავალი ხანს უკაცნა-  
გან შედგება, რომლებიც ასევე მთელი ორგანიზმია მინიატურულ  
ფორმაში; ამასთანავე, მამრობით სასქესო უჯრედებს იგი ორგანი-  
ზმებად არ თვლიდა; ისინი, მისი აზრით, „შინაგანი ფორმის წარმოქმ-  
ნის სტადიაში მყოფი ელემენტებია“. პრეფორმისტები ორ ბანაკად  
გაიყვნენ: ერთნი თვლიდნენ, რომ მომავალი ორგანიზმის ფორმა მოცი-  
მულია კვერცხუჯრედში. მეორენი კი ამტკიცებდნენ ამ ფორმების  
არსებობას მამრობით სასქესო უჯრედებში. პირველ ჯგუფს ოვიტე-  
ბს უწოდებდნენ, მეორეს — ანიმალკულისტებს.

კლასიკური პრეფორმიზმი სერიოზული ნაკლოვანებებით ხასია-  
თდებოდა და თანაც დიდ სიძნელეებს აწყდებოდა. საკმარისია ითქვას,  
რომ იგი ობიექტურად მიმართული იყო ცოცხალი ორგანიზმების გა-  
ნვითარების წინააღმდეგ. განვითარების პროცესი მას მარტოოდენ  
რაოდენობრივ ცვალებადობაზე დაჰყავდა და, მაშასადამე, თვისებრივ  
ცვლილებებს, ახალი სტრუქტურებისა და თვისებების წარმოშობას  
უარყოფდა. ასეთი ანტიევოლუციური იდეები გამომდინარეობს კლასი-  
კური პრეფორმიზმის თეორიიდან, რაც ამ თეორიის მიღებას აბრკო-  
ლებდა.

პრეფორმიზმის იდეა ერთგვარად აღორძინდა უჯრედის თეორიის  
ჩამოყალიბების შემდეგ, მაგრამ გენეტიკური კანონზომიერების აღ-  
მოჩენამ მას კიდევ უფრო მტკიცე საფუძველი შეუქმნა. ვინაიდან უჯრედის  
ბირთვში უკვე მოცემულია გენეტიკური ინფორმაციები,  
რომლის განხორციელება ჩანასახის განვითარების პროცესში ხდება.  
ცხადია, თანამედროვე წარმოდგენები პრეფორმიზმის შესახებ კლასი-  
კური წარმოდგენებისაგან სრულიად განსხვავებულია. ვენეტუკაზე  
დაფუძნებული პრეფორმიზმის იდეა, არავითარ შემთხვევაში არ შეი-  
ძლება გაეიგოს როგორც ცოცხალი ორგანიზმების განვითარების  
შესაძლებლობის უარყოფა, ამ განვითარების რაოდენობრივ  
ცვლილებებზე დაყვანა.

ეპიგენეზის თეორიის ფუძემდებლად მიჩნეულია არისტოტელე. იგი  
თვლიდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმის სტრუქტურა წინასწარ კი არ  
არის მოცემული სასქესო უჯრედებში, არამედ ამ ფორმების ჩამოყ-  
ალიბება უფრო გვიან ხდება. სახელდობრ, არისტოტელეს აზრით, მამ-  
რობით სასქესო უჯრედებში არსებული მოძრაობისა და ფორმის  
შემოქმედი პრინციპი ცოცხალ ორგანიზმებს ქმნის, აცოცხლებს, ასუ-  
ლიერებს მას. ჩანასახი ყალიბდება თანდათანობით, თანამიმდევრუ-  
ლად, ისე როგორც ბიჭი თანდათანობით მამაკაცად გადამქცევა. მაგ-  
რამ, ცხადია, ცოცხალი ორგანიზმის ნაწილები ბიუფონის, უკრად

ემბრიონში არსებობს, რიოქლის განხორციელება ანუ სინამდვილეში გარდაქმნა ხდება. სწორედ ეს განხორციელება – შესაძლებლობის გადასვლა სინამდვილეში – არის ენტელეხია.

არისტოტელეს ამ კონცეფციამ მრავალი მიმდევარი შეიძინა. ტერმინი „ეპიგენეზისი“ პარვის ეკუთვნის, რომლის შემოტანილი პრინციპი „Omne vivum ex ovo“ („ყველა ცოცხალი კვერცხისაგან“) ეპიგენეზის დასაბუთებას ემსახურებოდა. მაგრამ ეპიგენეზის თეორია XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ბუნებისმეტყველმა კასპარ ფრიდრიხ ვოლფმა დააფუძნა. ეპიგენეზს ზიტაონისტური ტენდენციები ახლდა, სახელდობრ, კასპარ ვოლფი თვლიდა, რომ არსებობს რაღაც ძალა, რომელიც ჩანასახს საკვებით ამარაგებს და, მაშასადამე, მის ზრდას უზრუნველყოფს. ეს ვიტალისტური იდეა უფრო სრულყოფილად ვოლფის მოწაფემ ბლუმენბახმა განავითარა, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ცოცხალ ორგანიზმებში არსებობს „ფორმაქმნადი ლტოლვა“, რაც არსებითად არისტოტელეს ვიტალისტური კონცეფციის განვითარებას წარმოადგენდა.

ლ. ფონ ბერტალანფი თვლის, რომ პრეფორმისმიცა და ეპიგენეზიც ცალმხრივი და გულუბრყვილო თვალსაზრისებია. მისი აზრით, განვითარება პრინციპულად ეპიგენეტიურია, თუმცა პრეფორმისტულ ნიშნებსაც არ არის მოკლებული. განვითარების პროცესში მყოფი სისტემა მთლიანად ჰომოგენურია, მაგრამ ადგილი აქვს გარკვეულ დიფერენციაციასაც თვით ადრეულ სტადიებზეც კი. განვითარებას მთელი განსაზღვრავს და, მაშასადამე, მას მთლიანობითი ხასიათი აქვს. ემბრიონი უნიტარულ სისტემას წარმოადგენს.

ამრიგად, პრეფორმისტული და ეპიგენეტიკური თეორიები ვიტალისტურ მსოფლმხედველობასთან მჭიდრო კავშირშია, თუმცა ვერც ერთი მათგანი პრობლემას ვერ წყვეტს.

## §15. ენტელეხია

ვიტალიზმის ფუნდამენტურ ცნებას ენტელეხია წარმოადგენს, რომელსაც სხვადასხვა ფილოსოფიურ კონცეფციაში სხვადასხვა სახელით აღნიშნავენ, მაგრამ ყველა შემთხვევაში იგულისხმება ძალა, რომელიც სიცოცხლის არსებას წარმოადგენს, მისი აპეციფიკური ნიშანია, მის არსებობას განაპირობებს. არისტოტელეს მიერ შემოტანილი ტერმინი „ენტელეხია“ ჩვენს დროში პ. დრიშმა აღადგინა, დაამკვიდრა და მოქალაქეობრივი უფლება მოუპოვა.

არისტოტელე, როგორც ცნობილია, ერთმანეთისაგან განასხვავებდა ფორმასა და მატერიას; ფორმა არის სინამდვილე, მატერია კი — შესაძლებლობა. ენტილებია, როგორც განხორციელებული სინამდვილე, არის ფორმა. „მატერია არის შესაძლებლობა, — ამბობს არისტოტელე — ფორმა კი ენტილებია“ (7, 412 a, 9-10). ცოტა ქვემოთ იგი ვგუებნება, რომ „არსება (როგორც ფორმა) არის ენტილებია“ (7, 412 a, 21-22). არისტოტელე ერთმანეთისაგან განასხვავებდა „ენტილებიასა“ და „ენერგიას“. ენერგია მოძრაობასთან, მოქმედებასთან არის დაკავშირებული, ენტილებია კი — შესაძლებლობის განხორციელებასთან. მაგრამ, ვინაიდან შესაძლებლობის განხორციელება ენერგიის გარეშე შეუძლებელია, ამიტომ ენერგია და ენტილებია ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია (5, 1047 a, 30).

წინა თავში აღვნიშნეთ, რომ საბოლოო ჯამში არისტოტელე ენტილებიად სულს თვლის. „სული არის ბუნებრივი სხეულის პირველი ენტილებია“ (7, 412 a, 30-31). სული ამოდრავებს სხეულს, ანიჭებს მას სიცოცხლეს. როცა სული სხეულს განშორდება, მაშინ იგი კვდება. ამიტომ სული ცოცხალი ორგანიზმის არსებაცაა და ფორმაც. „სული... არის არსება, როგორც ფორმა“ (7, 412 b, 10-11). არსება არაორგანულ სხეულებსაც აქვთ (მაგალითად, ნაჯახს, გვეუბნება არისტოტელე), მაგრამ ის არ არის სული. ყოველი არსება არ არის სული; სული როგორც არსება, და ენტილებია მხოლოდ ორგანულ სხეულებს აქვთ. ე. ი. იმათ, რომელთაც თავისთავად აქვთ მოძრაობისა და უძრავობის პრინციპი“ (7, 412 b, 15-18). ამრიგად, ენტილებია ცოცხალი ორგანიზმის ფორმაცაა და არსებაც. „სული — წერს არისტოტელე — არის გარკვეული ენტილებია იმ აზრით, რომ შესაძლებლობა აქვს იყოს ასეთი (გასულიერებული არსება)“ (7, 414 a, 27-30). ცოცხალი შეიძლება იყოს არა მარტო აქტუალურად, არამედ პოტენციურად არსებულიც. პოტენციურად (შესაძლებლობაში) არსებულ ცოცხალს შეიძლება ჰქონდეს სული, მაგრამ არა სინამდვილეში, არამედ შესაძლებლობაში. ასეთად არისტოტელე ასახელებს მამრობით სასქესო უჯრედებს, რომლებიც „არის სული პოტენციაში“ (8, 11, 1, 412 a). მაგრამ ენტილებია შესაძლებლობის განხორციელება და არა მხოლოდ შესაძლებლობა.

ენტილებიის ცნებას მიმართავს ლაიბნიცი. მონაქა ზღირედ ენტილებიას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი არის შინაგანი ძალა, სულიერი ატომი, რომელსაც აღქმისა და წარმოდგენების უნარი გააჩნია. ენტილებია, ამ შემთხვევაშიც, არისტოტელეს მსგავსად, გაიგივებულია სულთან. „სხეული ეკუთვნის მონადას — წერს ლაიბნიცი — რაზედღაც (მონადა — ს. ა.) არის მისი ენტილებია ანუ სული“ (40, გვ. 333).

მოუხედავად ენტილექტიის არსებითი ნიშნების დახასიათებისა, ენტილექტიის ცნების განსაზღვრება არ მოუცია არც არისტოტელეს, არც ლაიბნიცს და არც პ. დრიშს. ეს უკანასკნელი ენტილექტიის ცნების მხოლოდ ნეგატიურ განსაზღვრებას იძლევა, რაც, ცხადია, ცნების განსაზღვრებად არ შეიძლება ჩაითვალოს. „ენტელეხია არ არის ენერგია, არ არის ძალა, არ არის იბტენსიურობა ან კონსტანტა; იგი არის ენტილექხია“ (80, გვ. 310). ეს ნიშნავს ენტილექტიის ცნების განსაზღვრების შეუძლებლობას; საბოლოოდ კი მისი შეუმეცნებადობის მტკიცებას.

მაგრამ ენტილექტიის შეუმეცნებადობის მტკიცება ემპირისტული კონცეფციის დამახასიათებელ შეცდომას წარმოადგენს. ენტილექხია, როგორც სიცოცხლის არსება, ან როგორც საერთოდ არსება, შეგრძნებებში არ გვეძლევა; იგი ცდისეულ რეალობას არ წარმოადგენს და არც შეიძლება წარმოადგენდეს იმის გამო, რომ არსება მოვლენების სიღრმეში ძვეს, იგი არის ფიზიკური რეალობის მიღმა არსებული რეალობა, რომელიც ემპირიული შემეცნების ობიექტი არ არის. მაგრამ ემპირიული შემეცნება არ არის შემეცნების ერთადერთი ფორმა; დაკვირვებადობა არ ნიშნავს მხოლოდ უშუალო (ემპირიულ) დაკვირვებას. იგი შეიძლება იყოს როგორც უშუალო, ასევე გაშუალებული. პრინციპული დაკვირვებადობა, როგორც გაშუალებული დაკვირვება, ნიშნავს მოვლენების გზით არსებაზე დაკვირვებას, რაც შემეცნების რაციონალური საფეხურის მონანილეობის გარეშე შეუძლებელია. დაკვირვებადია თუ არა მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, როგორც ვარდნილი სხეულის არსება? ცხადია, დაკვირვებადია, მაგრამ არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებით – მოვლენებზე დაკვირვების გზით. სხვაგვარად იგი შეუმეცნებადი იქნებოდა. პრინციპული დაკვირვებადობა არ არის მხოლოდ ემპირიული ფაქტი, არამედ რაციონალურ მომენტსაც შეიცავს. ვაშლის, ქვის და ა. შ. ჩამოვარდნაზე (მოვლენები) დაკვირვებით დასკვნას ვაკეთებთ მსოფლიო მიზიდულობის კანონის (არსება) შესახებ. ამდენად ეს კანონიც (არსებაც) დაკვირვებადია, პრინციპულად (გაშუალებით) დაკვირვებადი. ეს ნიშნავს, რომ პრინციპული დაკვირვებადობის ცნება შემეცნების ემპირიულსა და რაციონალურ მომენტებს აერთიანებს\*. ამავე აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ ენტილექტიის, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის არსების, შემეცნებადობაზეც. იგი მყლავნდება (ვლინდება) სიცოცხლის მოვლენებში, რომელთაც ემპირიული შინაარსი აქვთ, მოვლენების სამყაროს

\*უფრო ვრცლად იხ. ჩვენი სტატია (3).

კეთილშობილებსა, მაგრამ მათი არსება ან გამოცდებისა გზით შეიძლება. მაშასადამე, ენტელექსის მიმართი დიუბიუა რეიმონის ცნობილი ფრაზის "Ignorabimus" გამოყენება შეუძლებელია.

ენტელექსია, უნიწარეს ყოვლისა, თვითშენახვაში ელიწობა. თვითშენახვა – ბრძოლა საკუთარი სიცოცხლის შეწარწუნებისა და განახლებებისათვის – გარკვეული ეწერგის – სასიცოცხლო ძალის – გარეშე შეუძლებელია. სწორედ ასეთია ენტელექსია. მართალია, იგი, როგორც არსება, იდეალურია, მოვლენების სამყაროს მიღწა-დგას და, მაშასადამე, გრძნობადი ცდისათვის მიუწვდომელია, მაგრამ პრინციპულად მაინც შემეცნებადი. სახელდობრ, თვითშენახვის ფაქტზე დაკვირვება ენტელექსის, როგორც შინაგანი მამოძრავებელი ძალის, არსებობას აღასტურებს. ამდენად, იგი პრინციპულად დაკვირვებადიც არის და შემეცნებადიც.

ენტელექსია, როგორც ძალა, ეწერგია, ცხადია, უწდა განვსახვაგოო სხვა (განსაკუთრებით ფიზიკური) ძალებისაგან, რომელთაც ვარკვეული სიდიდე, ინტენსივობა აქვთ, დროში არსებობს, იზოწება, ემპირიული დაკვირვებისათვის მისაწვდომია და ა. შ. ენტელექსიას არა აქვს განზომილება, არ არსებობს დროში, არ წარმოადგენს სიდიდეს, ეშუალოდ ცდაში არ გვეძლევა და ა. შ. ენტელექსია, როგორც არსება, იდეალური ეწხომენია და, ცხადია, მას რეალური არსის ატრიბუტები არ გააწრია. ამავე მიზწებით იგი არ ექვემდებარება თერმოდინამიკის პირველ კანონს, რომლის მიხედვით შეუძლებელია მარადიული ძრავის არსებობა, რომელიც მუშაობას შეასრულებდა გარედან ეწერგის მიღების გარეშე. ეს პრინციპი ეხება ფიზიკურ ძალებსა და ეწერგიას; ხოლო იდეალურ სფეროში ძალას კარგავს.

რამდენადაც ენტელექსია ტრადიციული წარმოდგენების მიერ გაგებული იყო როგორც სული, მას ნებელობა და მიზანშეწონილობა მიეწერებოდა. მართლაც, ნებელობის თანხლება აუცილებელია თვითშენახვის, შინაგანი აქტიურობის გამოსავლენად. რასაკვირველია, ამ ემთხვევაში შეუძლებელია ლაპარაკი ნებელობაზე ჩვეულებრივი აზრით, ვინაიდან იგი ცნობიერებისა და აზროვნების გარეშე არ არსებობს. თვითშენახვის ფენომენი კი ყველა ცოცხალ ორგანიზმს აქვს, მცენარეების ჩათვლით. „ნებელობის“ ეწება ენტელექსის შემთხვევაში ადამიანის ანალოგიის მიხედვით, ე. ი. ალიან ფართო აზრით იხმარება. მას სიცოცხლის დაბალ დონეებზე (მცენარეები, ცხოველები) ანთროპომორფისტული ხასიათი აქვს, რაც, ცხადია, ზუსტად არ ემთხვევა ადამიანის ნებელობას. თვითონ ადამიანის დონეზეც კი თვითშენახვის ფენომენი ყოველთვის ნებელობას როდი ატარებს ამ ეწე-

ბას მკვლევარი იგი ვაგებით. მაგრამ რა ვუნოდოთ რეგენერაციულ, ანტიკონტროპიულ, თვითგანახლებისა და თვითაღდგენის პროცესებს, რომელთაც ამკარად შინაგანი ლტოლვის ხასიათი აქვს და რომლებიც მთლიანობაში ივითშენახვის სახით წარმოსდგება? თვითშენახვა, როგორც სიცოცხლისაქენ ლტოლვა, ერთსა და იმავე დროს მიზანიცაა და ნებელობითი აქტიც, ვინაიდან ლტოლვა ნებელობის გარეშე შეუძლებელია. იქნებ შესაძლებელი იყოს ნებელობისა და მიზნობრიობის ცნებები ანთროპოლოგიის ფარგლებს გასცდეს და ბიოლოგიური ტელეოლოგიის სფერო მაინც მოიცვას?

ნებელობა და მიზნობრიობა იდეალური ფენომენებია; ამიტომ თუ ენტელეხიას ეს ატრიბუტები მიენერება, მაშინ იგი მხოლოდ იდეალური შეიძლება იყოს. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლის ყველა ფორმას იდეალური საწყისები მართავს. თვითონ თვითშენახვა, როგორც ენტელეხიის გამოვლენა, იდეალურია იმდენად, რამდენადაც მატერიალურ, უსიცოცხლო სამყაროს არავითარი ასეთი უნარი არა აქვს. იგი უპასუხრად ექვემდებარება გარეგან ზემოქმედებას, ხოლო მისი აქტიურობა მარტოოდენ ამ გარეგანი ზემოქმედებით აიხსნება. შინაგანი აქტიურობა, შინაგანი ძალა სიცოცხლის სპეციფიკას წარმოადგენს. ენტელეხია მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს სპეციფიკური კანონზომიერებაა.

სასიცოცხლო ძალა — ენტელეხია, — უწინარეს ყოვლისა, თვითშენახვაში მატერიალიზდება, თვითშენახვის ფორმაში ხორციელდება. თვითშენახვა კი არსებობისათვის (სიცოცხლისათვის) ბრძოლის ფორმას იღებს. დარვინის ევოლუციურ თეორიაში არსებობისათვის ბრძოლის ფენომენი და მისი შედეგები (ბუნებრივი გადარჩევა და მის საფუძველზე ევოლუციური პროცესი) საფუძვლიანად გაანალიზებული და გააზრებულია. მიუხედავად ამისა, მხედველობის გარეშე დარჩენილი ან სრულიად იგნორირებულია ამ პროცესის ტელეოლოგიური ხასიათი, რაც უთუოდ სასიცოცხლო ძალის, ანუ ენტელეხიის ცნებამდე მიგვიყვანდა. დარვინს სურს ცოცხალი სამყაროს ევოლუცია იდეალური ძალების გარეშე ახსნას, მატერიალურ საფუძვლებზე დააფუძნოს, მაგრამ ამაოდ. მთავარი პრობლემა სკლუზივობა რჩება. ევოლუციის მთავარ მამოძრავებელ ძალად ბუნებრივი გადარჩევის გამოცხადება მხოლოდ პალიატივია ევოლუციური პროცესის ახსნის გზაზე. უპასუხოდ რჩება საკითხი, თუ რა არის ის ძალა, რომლის გარეშე შეუძლებელია ცოცხალი სამყაროს აქტიურობა, კერძოდ, არსებობისათვის ბრძოლა. ამის ახსნა კი მხოლოდ და მხოლოდ იდეალური ფაქტორების დაშვების საფუძველზე



ნეიტრალიზაცია. მატერიალისტური მსოფლმხედველობა არ შეეძლება. უძლეობა.

თვითშენახვა, როგორც ვთქვით, ცოცხალი სამყაროს სპეციფიკური ნიშანია და, მამასადადამე, მისი გადატანა არაორგანულ სამყაროზე, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ცდილობს, შეუძლებელია. ამ ცდებლობის კანონიერების შესახებ ამჟამად მხოლოდ რამდენიმე შენიშვნით დავკმაყოფილდებით.

თვითშენახვა არ შეიძლება მთელ მატერიალურ სამყაროს მიენეროს შემდეგი გარემოების გამო:

პირველი, ის, ვინც მთელ მატერიალურ სამყაროს თვითშენახვის ნიშანს მიაწერს, ფაქტობრივად ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავებას შლის და ჰილოძოიზმამდე მიდის. სიცოცხლის ფუნდამენტური ნიშნის — თვითშენახვის — მინერა არაორგანული სხეულებისათვის მთელი ბუნების გაცოცხლებას ნიშნავს, რაც დამახასიათებელია სწორედ ჰილოძოიზტური მსოფლმხედველობისათვის.

მეორე, არაორგანულ სხეულებს არ შეიძლება ჰქონდეთ ლტოლვა თვითშენახვისაკენ იმის გამო, რომ ისინი ინერტულია, პასიურია, არა აქვთ შინაგანი ძალა, თვითმოძრაობის უნარი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ გარეგანი ძალების ზემოქმედებას ექვემდებარება.

მესამე, თვითშენახვა არ არის არა მარტო არაორგანული სამყაროს ნიშანი, არამედ იგი ყველა ცოცხალი ორგანიზმის, მაგალითად, ადამიანის ფუნდამენტურ ნიშანს არ წარმოადგენს. იგი ადამიანს მხოლოდ იმდენად მიენერება, რანდენადაც ბიოლოგიური არსებაა. მაგრამ ადამიანი მხოლოდ ბიოლოგიური არსება როდია. იგი სოციალური, მოაზროვნე, ცნობიერებითა და თვითცნობიერებით დაჯილდოვებული ცოცხალი არსებაა, რომლის ადამიანობა მამინ იწყება, როცა მის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებზე, მათ შორის თვითშენახვაზე, ამაღლდება და სპეციფიკურ ადამიანურ (იდეალურ) ღირებულებებს ეზიარება. ამრიგად, თვითშენახვის უნივერსალიზაცია არა მარტო მთელ სამყაროზე არ შეიძლება, არამედ მისი გავრცელება შეუძლებელია თვით ადამიანთა საზოგადოებაზეც.

მაგრამ ეს ხომ არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის დონეზე ენტელეხია არსებობას ნყვეტს? ცხადია, არ ნიშნავს და არც შეიძლება ნიშნავდეს, ვინაიდან ადამიანიც ცოცხალი არსებაა, ხოლო სიცოცხლის პრინციპს ენტელეხია წარმოადგენს. ენტელეხია სიცოცხლის ყველა დონეზეა, მაგრამ ამ დონეების მიხედვით იგი სხვადასხვა ფორმას იღებს, ტრანსფორმირდება. მცენარეებსა და ცხოველებში იგი თვითშენახვის სახით არსებობს, ადამიანის დონეზე კი თვითშენახვის ფენომენი

გოხიერ სულთან ანუ გონთან (Geist, дух) შედარებით მეორე რიგში დგას. ეს იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი თვითშენახვის ფენომენს ხშირად გონებს ან კონტროლს უქვემდებარებს და, მაშასადამე, ამ ბიოლოგიურ კანონზომიერებას მტკიცე საზღვრებში აქცევს, ანუ მის რაციონალიზაციას ახდენს. ასეთ პირობებში წმინდა, სპეციფიკური ადამიანური თვისებები წინა პლანზე დგება, ბიოლოგიურს რაციონალური იქვემდებარებს. ერთი სიტყვით, ადამიანის დონეზე ენტიტეხიას უმეტესწილად გონიერი სული მართავს, თუმცა ბიოლოგიური პროცესები ამ შემთხვევაშიც არაცნობიერად მიმდინარეობს.

ეს გარეგნობა არისტოტელეს შეუმჩნეველი არ დარჩენია, თუმცა იგი სულის არსებობას სიცოცხლის ყველა დონეზე აღიარებს. მაგრამ არისტოტელე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ერთმანეთისაგან განასხვავებს მცენარეულ, ცხოველურსა და ადამიანურ სულს; ეს უკანასკნელი გონიერი სულია, რომლის ფუნქციას აზროვნება წარმოადგენს.

ცოცხალ სამყაროში ენტიტეხიის ფორმების იერარქიული განლაგება არისტოტელეს ესმის როგორც ლოგიკური თანამიმდევრობა და არა როგორც ევოლუციური (ისტორიული) პროცესი. მცენარეებსა და ცხოველებში ენტიტეხია თვითშენახვის ფორმით ვლინდება; მცენარეების დონეზე იგი ძირითადად გალიზიანების გზით საკვების მოპოვებასა და ვარემოსთან შეგუებასთან არის დაკავშირებული; ცხოველებში კი თვითშენახვა გაცილებით უფრო რთული და მრავალფეროვანია. ისინი თავიანთი ვიტალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ხშირად თავს ესხმიან ერთმანეთს, სპობენ, ანადგურებენ ინდივიდუალურ სიცოცხლეს. მათ აქვთ შეგრძნების, მოძრაობის უნარი და ცნობიერების ელემენტებიც კი. ადამიანის დონეზე კი ენტიტეხია თვისებრივად განსხვავდება ენტიტეხიის იმ ფორმებისაგან, რომელიც მცენარეებსა და ცხოველებში არსებობს.

მიუხედავად მთელი რიგი არსებითი განსხვავებისა, სიცოცხლის დონეებს (მცენარეები, ცხოველები, ადამიანები) შორის, უნდა არსებობდეს ის ერთი, ძირითადი, ფუნდამენტური ნიშანი, ლერძი, რომელიც ყველა ცოცხალს აერთიანებს, ერთ მთლიანობაში წარმოგვიდგენს. ასეთი ლერძი, როგორც ვიცით, არის სასიცოცხლო ძალა — ენტიტეხია — შინაგანი აქტიურობის უნარი, რომელიც სიცოცხლის სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა ფორმით ფიგურირებს. ეს არის სიცოცხლის მონისტური ახსნის თეორიული საფუძველი.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში თითქმის უდავოდ ითვლება, რომ ადამიანის უარსებითეს ნიშანს თავისუფლება წარმოადგენს,

რომლის გარშემო თავს იყრის ყველა სხვა სპეციფიკური ჰიპოთეზა: აზროვნება, ნებელობა, მიზანშეწონილობა და სხვ. თავისუფლება არის ადამიანის ნებისმიერი – თეორიული და პრაქტიკული – შემოქმედების საფუძველი. შრომა, მეცნიერება, ხელოვნება, კულტურა და, საერთოდ, ადამიანის მატერიალური და სულიერი მოღვაწეობის ნებისმიერი ფორმა თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია. თვითონ იძულებითი შრომაც გარკვეული დონის თავისუფლების არსებობას გულისხმობს. მანქანას ვერ ვაიძულებთ, რომ იმუშაოს, ვინაიდან მას თავისუფლების ნატამალიც კი არ გააჩნია. თავისუფლება მხოლოდ ადამიანის სპეციფიკაა. იგი ადამიანია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავისუფალია. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ ძველ საბერძნეთსა და რომში მონას ადამიანად არ თვლიდნენ. მონას თავისი თავი არ ეკუთვნის, ის არ არის თავისი თავის უფალი; ე. ი. თავისუფალი, ხოლო თავისუფლების გარეშე კი ადამიანი არ არსებობს.

მაგრამ საიდან წარმოსდგა ადამიანის თავისუფლება? სად უნდა ვეძიოთ თავისუფლების ძირები, როგორ უნდა აეხსნათ მისი გენეზისი? ან იქნებ ადამიანის თავისუფლებას არა აქვს წინაისტორია და საძიებელიც არაფერია? თუ ეს ასეა, მაშინ თავისუფლების ფენოპენი მისტიკურ ხასიათს მიიღებს და, მაშასადამე, მისი არსებობა აუხსნელი დარჩება. მაგრამ სიცოცხლის ევოლუციური თეორია ადასტურებს, რომ ცოცხალ სამყაროში არაფერი არ არის ისეთი, რაც განვითარების პროდუქტს არ წარმოადგენდეს ანუ რასაც არ ჰქონდეს წინაისტორია, ლოგიკური ან ისტორიული განვითარების საფეხურები. თუ ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, სიცოცხლის განვითარების უზენაესი ეტაპია, რაც ეჭვა არ იწვევს, მაშინ თავისუფლების საფუძველი თვით სიცოცხლეში უნდა ვეძიოთ. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლეს ისეთი ნიშანი უნდა ჰქონდეს, რომელიც თავისუფლების ერთგვარ ანალოგს წარმოადგენს და რომლისგანაც სიცოცხლის ფორმების ლოგიკური ევოლუციის კვალდაკვალ თავისუფლება არსებული სახით წარმოსდგება. ამ საკითხს, როგორც ვხედავთ, სიცოცხლის არსებამდე მივყავართ. სწორედ სიცოცხლის არსების ანალიზმა უნდა გვაჩვენოს თავისუფლების ფენომენის ონტოლოგიური ძირები.

სიცოცხლის არსებას, როგორც ვიცით, ენტელეხია წარმოადგენს. მხოლოდ ცოცხალზე შეიძლება ითქვას, რომ ის მოქმედებს „თვითონ“, გააჩნია თავისთავადობა, დამოუკიდებლობა, აქვს საკუთარი „მე“, ვინაიდან იგი არა მხოლოდ ექვემდებარება გარეგანი ძალების ზემოქმედებას, არამედ თვითონაც გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენს მათზე. „მე“-ს ზოგჯერ ცნობიერებას, კიდევ მეტიც, თვითცნობიერე-

ბას უსიოდებენ. „მე“ არის ცნობიერების რეფლექსია თავის თავზე ანუ ცნობიერების ცნობიერება, თვითცნობიერება. ამ გაგებით „მე“ და თვითცნობიერება მხოლოდ ადამიანს გააჩნია და თანაც არა ყველას. მაგრამ ფართო აზრით „მე“ წარმოადგენს არა მხოლოდ ცნობიერებას და, მით უმეტეს, თვითცნობიერებას, არამედ შინაგანი აქტიურობის, თვითშემოქმედების უნარს, რომელიც სასიცოცხლო ძალის არსებობით არის ვანპირობებული. ამ გაგებით „მე“ აქვს იმას, რასაც გააჩნია თავისი თავი, „თვითობა“, დამოუკიდებელი მოქმედების უნარი. სწორედ ამ აზრით „მე“ და „თვითობა“ არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ ყველა ცოცხალი არსების (მცენარეების ჩათვლით) არსებითი ნიშანია, სიცოცხლის არსების გამოვლენაა. როდესაც ცხოველი ან მცენარე თავს იცავს საფრთხისაგან, ეგუება გარემოს, იკვებება, მოძრაობს და ა. შ. მაშინ იგი გამოავლენს გარკვეული თვითშემოქმედების უნარს, გამოავლენს თავის თავს, თავის „მე“-ს. სწორედ ამ გაგებით „მე“ ცნობიერებამდელი ფენომენია.

შინაგანი აქტიურობა, შინაგანი ძალა არის თავისუფლების სუბსტრატი, კიდევ მეტიც, თავისუფლება მისი გამოვლენაა. ორგანიზმის თავისუფლება იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს შინაგანი აქტიურობის უნარი, არ არის მონა გარეგანი ძალებისა, არამედ თვითონაც შეუძლია მათზე გარკვეული ზემოქმედების მოხდენა. ეს შინაგანი აქტიურობის უნარი ანიჭებს მას თავისუფლებას, ხდის თავისუფლად. რაც უფრო მეტია მასში ეს უნარი, შინაგანი ძალა, რაც უფრო მეტად შეუძლია წინააღმდეგობა გაუწიოს გარეგანი ძალების ზემოქმედებას, მით უფრო მეტად დამოუკიდებელია მათგან და, მაშასადამე, მით უფრო მეტად თავისუფალია. ამრიგად, შინაგანი აქტიურობის ანუ სასიცოცხლო ძალის დონეებს თავისუფლების დონეები, ხოლო, საბოლოოდ, სიცოცხლის დონეები შეესაბამება. ყველაზე მაღალი დონის სიცოცხლე იქ გვაქვს, სადაც ყველაზე მეტია შინაგანი აქტიურობის უნარი და, მაშასადამე, რომელიც ყველაზე მეტად თავისუფალია. სიცოცხლე ანგვარად გაგებული თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია. იმის თქმა, რომ შინაგანი აქტიურობა ანუ სასიცოცხლო ძალების არსებობა არის სიცოცხლის არსება, იმას ნიშნავს, რომ სიცოცხლის არსება არის თავისუფლება.

მართალია, თავისუფლება, როგორც შინაგანი აქტიურობა, ყველაზე სრულქმნილად ადამიანში გამოვლინდება, მაგრამ იგი მაინც არ არის; ადამიანის არსება. არსება და არსებითი ნიშანი ერთი და იგივე არ არის, ვინაიდან არსება, გარდა აუცილებლობისა, სპეციფიკურიც უნდა იყოს. შინაგანი აქტიურობა და ამ აზრით თავისუფლება სხვადა-

სხვა ხარისხით (დონით) ყველა ცოცხალს ახასიათებს და, მაძასადამე, ადამიანის სპეციფიკას არ წარმოადგენს. თავისუფლების გარეშე ადამიანი არ არსებობს, მაგრამ თავისუფლება (ვიმეორებთ, ფართო გაგებით, როგორც დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა, შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი) სხვადასხვა ხარისხით ყველა ცოცხალ ორგანიზმს ახასიათებს და არა მხოლოდ ადამიანს. ამრიგად, ცდებიან ის ანთროპოლოგები, ვინც თავისუფლებას ადამიანის არსებობად თვლიან.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ცოცხალი ორგანიზმის შინაგანი ძალა, უწინარეს ყოვლისა, საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებასა და გახანგრძლივებას ხმარდება ანუ თვითშენახვის საფუძველს წარმოადგენს. ამდენად თვითშენახვაც თავისუფლების გამოვლენაა. იმას, ვინც ან რაც არ არის თავისუფალი, დამოუკიდებელი, არამედ მხოლოდ გარეგან ძალებს ექვემდებარება, არც თვითშენახვა შეუძლია. სიცოცხლის ფორმების იერარქიული კიბის შესაბამისად არსებობს თავისუფლების დონეები, ხარისხები, რაც აგრეთვე გარკვეულ იერარქიულ კლასს მოგვავაგონებს დაბალიდან მაღლისაკენ მიმართულების ტენდენციით. ადამიანის დონეზე თავისუფლება სხვადასხვა ფორმით წარმოსდგება – არა მარტო ბიოლოგიური აქტიურობის, არამედ აგრეთვე ცნობიერების აქტიურობის სახით. ნებელობა, მიზნობრივი მოქმედება, აზროვნება, თვითცნობიერება და სხვა თვისებები ადამიანური თავისუფლების სპეციფიკას წარმოადგენს. აღარაფერს ვამბობთ პოლიტიკური, სოციალური, ნაციონალური და სხვა ფორმების შესახებ.

ამრიგად, ადამიანის თავისუფლება არ არის ემერჯენტული, უეცარი, მოულოდნელი, უსაფუძვლო ფენომენი. თავისუფლება სიცოცხლის ყველა დონეზე გარკვეული სპეციფიკითა და ვარიაციებით გამოვლინდება. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თავისუფლების ფენომენის ევოლუციური პროცესი უდაბლესიდან უმაღლესისაკენ ლოგიკურ ხასიათს ატარებს და არა ისტორიულს. ისტორიული ევოლუციის შესახებ ლაპარაკი იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუ ადამიანს მარტივი ცოცხალი ორგანიზმების განვითარების პროდუქტად მივიჩნევდით, რაც უთუოდ აბსურდულ მდგომარეობამდე მიგვიყვანდა. ლოგიკური ევოლუციის თვალსაზრისი კი ასეთი მდგომარეობიდან გვათავისუფლებს.

## მექანიციზმი

### §16. მექანიციზმის ცნება

მექანიციზმი, ზოგადად რომ ვთქვათ, მექანიკური კანონზომიერების გააბსოლუტურებას ნიშნავს. იგი მთელი სინამდვილის ან სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს (სიცოცხლის, ცნობიერების) ახსნას მექანიკის კანონების საფუძველზე ცდილობს. ეს ნიშნავს, რომ იგი არის რედუქციონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა, რომელსაც სინამდვილის უზოგადესი და ურთულესი კანონზომიერება მექანიკურ კანონზომიერებაზე დაჰყავს.

შეიძლება ვილაპარაკოთ ორი სახის მექანიციზმზე: კოსმოლოგიური და ბიოლოგიური მექანიციზმი. პირველ მათგანს უნივერსალური ხასიათი აქვს, მთელი სინამდვილის კანონზომიერების ახსნას მექანიკის კანონების საფუძველზე ცდილობს, მერე კი იგივეს იმეორებს მხოლოდ და მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს მიმართ. რასაკვირველია, კოსმოლოგიური მექანიციზმი ცოცხალ სამყაროზეც ვრცელდება, თუმცა ბიოლოგიურ მექანიციზმს საკუთარი სფერო და სპეციფიკური ნიშნები აქვს. საერთოდ კი, ბიოლოგიური მექანიციზმის თეორიულ საფუძველს კოსმოლოგიური მექანიციზმი წარმოადგენს.

კლასიკური (გალილეი-ნიუტონის) მექანიკა XVII საუკუნეში წარმოიშვა, რომელიც თავისთავად უდიდესი მეცნიერული აღმოჩენა იყო, მაგრამ რომელმაც XVII-XVIII საუკუნეებისა და ნაწილობრივ მომდევნო ეპოქების მექანიკური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება განაპირობა, თუმცა კოსმოლოგიური მექანიციზმი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში წარმოიშვა. მისი კლასიკური წარმომადგენელი და, შეიძლება ითქვას, ფუძემდებელიც, იყო დემოკრიტე, რომელმაც მთელი სინამდვილის – მათ შორის სიცოცხლის, სულის, ცნობიერების – ახსნა ატომების საფუძველზე სცადა, ატომებისა, რომელთაც არავითარი გრძნობადი თვისება (ფერი, გემო, სუნი და სხვ.) არ გააჩნიათ.

მექანიციზმი იმთავითვე მატერიალისტური მოძღვრება იყო და სხვაგვარი არც შეიძლებოდა ყოფილიყო. ჰეგელი არ ცდებოდა, როდესაც მექანიციზმს მატერიალიზმთან აიგივებდა. სულიერი ძალების, იდეალური ფენომენების მატერიალურ ძალებზე დაყვანა, რაც მათი უარყოფის ტოლფასია, მატერიალიზმსა და მექანიციზმს აერთი-

ანებს. არსებითად რომ ვთქვათ, მატერიალიზმი მხოლოდ ბუენოს-სტური შეიძლება იყოს და, პირიქით, მექანიციური მსოფლმხედველობა – მხოლოდ მატერიალისტური.

მექანიციური მსოფლმხედველობის ტრიუმფი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XVII-XVIII და ნაწილობრივ XIX საუკუნეში, კლასიკური მექანიკის ჩამოყალიბებამ განაპირობა. თვითონ ამ მექანიკის ფუძემდებლებიც – გალილეი, და ნაწილობრივ, ნიუტონიც, – ძირითადად მექანიკები იყვნენ. შემთხვევითი არ არის გალილელის ცნობილი გამოთქმა: „ბუნება დანერვილია მათემატიკის ენაზე“. მათემატიკური ფორმულებით ანუ „მათემატიკის ენაზე“ იდეალური ობიექტები არ გამოითქმება. მათემატიკური (რაოდენობრივი) მეთოდები სრულიად უვარგისია არა მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს კანონზომიერების, მითუმეტეს სულიერი სუბსტანციისა და იდეალური ფენომენების (აბრისლოგიკური შინაარსის, ცნობიერების, შემეცნების, ცოდნის, ღირებულების და ა. შ.) გამოსათქმელად, არამედ აგრეთვე თვით რეალური არსის (მოვლენათა სამყაროს) არსების შესამეცნებლად. მათემატიკა მოცულობითი ზოგადობების სფეროში ტრიალებს, იდეალური ობიექტები კი შინაარსეული ზოგადობის მქონეა და, მაშასადამე, პირველთაგან პრინციპულად განსხვავდება. მათემატიკური და ფიზიკური მეთოდებით ბუნების მხოლოდ და მხოლოდ გარეგანი, ზედაპირული სფეროს კანონზომიერების დადგენა შეიძლება და არა შინაგანი, არსებითი, ფუნდამენტური კანონზომიერებისა. ჰეგელი წერდა, რომ მექანიციზმი „საგნობრივ სამყაროს“ იქით ვეღარ მიდის. „მაგრამ ეს არის ზერელე და აზრით ღარიბი განხილვის მეთოდი, რომელიც არასაკმარისი აღმოჩნდება ბუნების მიმართაც კი და კიდევ უფრო არასაკმარისია რეალური სამყაროს მიმართ; ბუნებაში მექანიციზმს ექვემდებარება ჯერ კიდევ თავის თავში ჩაკეტილი მატერიის მხოლოდ სრულიად აბსტრაქტული მიმართებანი. მაგრამ უკვე ეგრეთ-ნოდებული ფიზიკური სფეროს მოვლენები და პროცესები ამ სიტყვის ზუსტი აზრით (მაგალითად, სინათლის, სითბოს, მაგნეტიზმის ელექტრობის და ა. შ. მოვლენები) უკვე აღარ შეიძლება წმინდა მექანიკურად აეხსნათ... და კიდევ უფრო არაადამაკმაყოფილებელია ამ კატეგორიის გადატანა და გამოყენება ორგანული ბუნების სფეროში“ (20, გვ. 307).

ამრიგად, მექანიციზმი უძლურია ახსნას არა მხოლოდ ორგანული სამყაროს კანონზომიერება, არამედ თვით არაორგანული ბუნების სიღრმისეული, შინაარსეული თვისებები და პროცესები. ცხადია, ბუნება ექვემდებარება მექანიკის კანონებს, მაგრამ ეს კანონები

ახილვად გარეგანი ფორმაა, რომლის შინაარსული მხარე განხილვის ამ დონეზე უცნობი რჩება. ერთ-ერთი მკვლევარის მაგალითი რომ ვიხმაროთ, როგორც გრამატიკა ვერაფერს გვეტყვის წიგნის შინაარსის შესახებ, რომელიც დანერილია გრამატიკული წესების მიხედვით, ასევე მექანიკა უძლურია რაიმე გვითხრას სამყაროს სიღრმისეული (არსებისეული) კანონზომიერების შესახებ.

მიუხედავად ამისა, მექანიციზმი ჯიუტად ცდილობდა და ცდილობს თვითდამკვიდრებას მეცნიერულ აზროვნებაში. ამის მაგალითები მეცნიერების ისტორიამ ბლომად იცის და წარსულს არც თანამედროვეობა ჩამორჩება. ჰობსმა საზოგადოების ახსნა მექანიციზმის საფუძველზე სცადა. ისიც, გალილეის მსგავსად, იმდენად იყო გატაცებული მათემატიკით, რომ მთელი სინამდვილის კანონზომიერების შემეცნებას მათემატიკური მეთოდებით ცდილობდა. კიდევ უფრო შორს წავიდნენ ფრანგი მატერიალისტები (განსაკუთრებით ჰოლბახი და ლამეტრი) და გერმანელი ვულგარული მატერიალისტები (მოლემოტი, ბიუხნერი, ფოგტი). ლამეტრიმ დანერა ავადსახსენებელი წიგნი „ადამიანი მანქანა“, ხოლო ჰელვეციუსმა ადამიანის მთელი სულიერი სამყარო გარემო პირობების ზემოქმედების („აღზრდის“ – ფართო გაგებით) შედეგად გამოაცხადა.

XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კიბერნეტიკის წარმოშობის შემდეგ მექანიკური მსოფლმხედველობა კვლავ აღორძინდა. კიბერნეტიკული კანონზომიერების საფუძველზე ცდილობენ თვით ინტელექტუალური პროცესების ახსნას („ხელოვნური ინტელექტი“), რამაც ნეომექანიციზმის წარმოშობა განაპირობა. ყოველივე ეს, ქვემოთ დანვრილებით იქნება განხილული და ამიტომ აქ ამ მოკლე შენიშვნებით დავკმაყოფილდებით.

ამრიგად, მექანიციზმი შეიძლება განისაზღვროს როგორც არსის (როგორც ორგანული, ასევე არაორგანული სამყაროს) შინაგანი კანონზომიერების დაყვანა გარეგან კანონზომიერებაზე, რაც სინამდვილის შინაგანი კანონზომიერების (სპეციფიკის) უარყოფის ტოლფასია. მექანიციზმი არის რედუქციონისტული და, მამასადამე, ყალბი მოძღვრება.

## §17. მატერიალიზმი და მექანიციზმი

ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში ვიტალიზმის ჩამოყალიბების პარალელურად წარმოიშვა დიამეტრულად საპირისპირო კონცეფცია



– მექანიციზმი. თუ ვიტალისტური თეორია ძირითადად იდეალისტურია – სიცოცხლის მოვლენების იდეალისტურ ახსნას იძლევა, – სამაგიეროდ მექანიტური მსოფლმხედველობა, როგორც სესი, მატერიალისტურია. სწორედ ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ მექანიტური მსოფლმხედველობის ფუძემდებლად დემოკრიტი ითვლება, რომელიც პირველი თანამიმდევარი მატერიალისტი და ასევე თანამიმდევარი მექანიტისტი იყო. მთელი სინამდვილის – მათ შორის სიცოცხლის – ახსნა დემოკრიტემ მატერიალური ატომების მოძრაობით სცადა. თვითონ სულიც კი ფაქიზი ატომების ერთობლიობად გაიგო, რის შედეგად მან სული და სხეული ერთმანეთთან გააიგივა. სულიც სხეულია, – ამტკიცებდა დემოკრიტი – ვინაიდან ისიც ატომებისაგან შედგება, თუმცა სულის ატომები უფრო მსუბუქი და ფაქიზია (ისევე. როგორც ცეცხლისა), ვიდრე ის ატომები, რომლისგანაც სხეული შედგება. ბუნებრივია, რომ დემოკრიტეს მექანიტური მატერიალიზმი ისეთ მექანიტურ კანონზომიერებას აღიარებდა, რომელსაც უფრო გვიან ლაპლასის დეტერმინიზმი ეწოდა. დემოკრიტი ამტკიცებდა ბუნებაში მკაცრი მიზეზობრიობის არსებობას და, მაშასადამე, შემთხვევითობასა და თავისუფლებას მთლიანად გამორიცხავდა. როგორც არაორგანულ, ასევე ორგანულ ბუნებაში, მისი აზრით, მხოლოდ ბრმა აუცილებლობა სუფევს; სამყაროს მართავს მკაცრი მექანიტური კანონები და არ არსებობს არავითარი შემთხვევითობა და თავისუფლება. ასეთი იყო მექანიტური მსოფლმხედველობის ფუნდამენტური პოზიცია.

დემოკრიტედან მომდინარე მექანიციზმი ტრადიციად იქცა მომდევნო ეპოქების მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაში თანამედროვეობის ჩათვლით. მაგალითად, პოლბახი ამტკიცებდა, რომ „ადამიანის ქცევა არასოდეს არ არის თავისუფალი... ადამიანი თავისი სიცოცხლის არც ერთ ნუთს თავისუფალი არ არის“ (25, გვ. 155). მაგრამ თავისუფლების უარყოფა, როგორც ზემოთ ვთქვეით, სიცოცხლის უარყოფის ტოლფასია. მექანიტური მატერიალიზმი (სხვაგვარი მატერიალიზმი შეუძლებელია), საბოლოო ჯამში, სიცოცხლის უარყოფამდე მიდის და, მაშასადამე, აბსურდულ მდგომარეობაში ვარდება.

ახალ დროში მექანიციზმის აღორძინება დაკავშირებულია დეკარტის სახელთან. დეკარტი ამოდიოდა ჰარვიდან, რომელმაც 1628 წელს სისხლის მიმოქცევა აღმოაჩინა და რომელიც მან მექანიტურად ახსნა, სახელდობრ, იგი ჰიდროდინამიკურ სისტემას შეადარა, რომლის ცენტრში ტუმბო დგას. ასეთ ტუმბოდ იგი გულს თვლიდა. ეს უკვე ნიშნავდა, რომ ჰარვიმ ცოცხალი ორგანიზმი გაიგო როგორც რთული მანქანა და, მაშასადამე, მექანიციზმის პოზიციებზე დადგა. განიცდიდა

ია ჰარკის გავლენას, დეკარტს ადამიანისა და ცხოველის სხეული ესმოდა როგორც მანქანა, რომელსაც მექანიკური კანონები მართავს.

დეკარტის ამ მექანიკური კონცეფციიდან ამოდიოდნენ XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტები (ჰოლბახი, დიდრო, ჰელვეციუსი, ლამეტრი და სხვ.), რომლებმაც საერთოდ ნაშალეს განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის და ორთავეს ახსნა მექანიკის კანონებით სცადეს. დეკარტი, მართალია, ასე შორს არ წასულა. მიუხედავად ადამიანისა და ცხოველის ორგანიზმების მექანიკური გაგებისა, მას ადამიანი ესმოდა როგორც სულიერი სუბსტანცია, რომლის ახსნა მექანიკური კანონებით შეუძლებელია. ფრანგმა მატერიალისტებმა დეკარტს არაგულნრფელობა დასწამეს, რომელიც თითქოს ცენზურის შიშით მატერიალიზმს განუდგა. თავად კი სცადეს დეკარტის მიერ დანყებული მექანიკური კონცეფციის თანამიმდევრულად გატარება. ჰოლბახი თვლის, რომ სული მატერიალურია. „სული უბრალოდ სხეულია“ (25, გვ. 143). „ადამიანი ბუნების ქმნილებაა; ის არსებობს ბუნებაში, ის ექვემდებარება მის კანონებს“ (25, გვ. 9). და შემდეგ: „ადამიანი არის წმინდა ფიზიკური არსება“ (25, გვ. 10). ანალოგიურ პოზიციებზე დგანან სხვა ფრანგი მატერიალისტებიც. ლამეტრი ამტკიცებდა, რომ ადამიანში არ არის არავითარი სულიერი პრინციპი; იგი მთლიანად მატერიალური არსია. ფიზიკური პროცესები, მხოლოდ და მხოლოდ ფიზიკური კანონებით აიხსნება. ადამიანი მანქანაა და მეტი არაფერი. სული ცარიელი ტერმინია და მას სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება. აზროვნებს არა სული, არამედ ტვინი. ადამიანის აზროვნება იმას ნიშნავს, რომ აზროვნებს მატერია. ადამიანის სულს მან სხეულის ზამბარა უწოდა; როცა ეს ზამბარა მოიშლება, მაშინ სხეულიც კვდება. ცხადია, რომ სულის უკვდავების თეზისი ლამეტრისათვის პრინციპულად მიუღებელია. ასეთი ულტრამექანიკური იდეებია გატარებული მის ნიგნში „ადამიანი მანქანა“.

ჰელვეციუსიც, ლამეტრის მსგავსად, მექანიკის კანონებს უნივერსალურ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომლის საფუძველზეც სიცოცხლის მოვლენების ახსნას ცდილობს. აზროვნება, მისი აზრით, მექანიკური პროცესია. ყველა ადამიანი ერთნაირი გონებრივი მონაცემებით იბადება. ახალშობილის გონება, ამტკიცებს ჰელვეციუსი ემპირისტების კვალდაკვალ, სუფთა დაფას წარმოადგენს. ადამიანის მთელი სულიერი სამყარო აღზრდის შედეგია. ჰელვეციუსისათვის უცნობი იყო გენეტიკური კანონზომიერება. თანამიმდევრულად განვითარებული მატერიალისტური კონცეფცია მხოლოდ და მხოლოდ მექანიკის კანონების უნივერსალიზაციას უნდა ახდენდეს. ასე იყო ჰელვეცი-

უსის და, საერთოდ, ყველა თანამიმდევარი მატერიალისტის ქეშქვ-  
ვეაში.

ფრანგი მატერიალისტების სულიერ მემკვიდრეს XIX საუკუნის  
მეორე ნახევრის გერმანელი ბუნებისმეტყველების (მოლემოტი,  
ბიუხნერი, ფოგტი) ვულგარული მატერიალიზმი წარმოადგენდა.  
ძალისა და მატერიის განუყრელობის თეზისი, რომელსაც ვულგარული  
მატერიალისტები თავგამოდებით იცავდნენ, უწინარეს ყოვლისა, მიმა-  
რთული იყო ვიტალიზმის წინააღმდეგ. მოლემოტი ამტკიცებდა, რომ  
„სიცოცხლე არ არის რაიმე განსაკუთრებული ძალის პროდუქტი; იგი  
უწინარესად მატერიის მოძრაობის ფორმაა“. ვინაიდან არ არსებობს  
ძალა მატერიის გარეშე, ამიტომ არც სული არსებობს სხეულის გარ-  
ეშე. მოლემოტი, დემოკრიტეს მსგავსად, თვლის, რომ „აზრი სხვა არაფე-  
რია, გარდა მატერიალური ნაწილაკების მოძრაობისა“, ანუ რაც იგივე  
ეა, „აზრი არის მოძრაობა, ტვინის ნივთიერების გადაადგილება“. ამ  
მატერიალური ნაწილაკების გაერთიანება კი არის აზროვნება და ცნ-  
ობიერება. ასეთი გულუბრყვილო და ყალბი მოსაზრებებითაა სავსე  
მოლემოტის ნიგნი „ცხოვრების ჩარხი“, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე  
მეტად პოპულარული ნიგნი იყო XIX საუკუნის მეორე ნახევარში.

ამავე პოზიციებზე იდგა მეორე – ასევე პოპულარული – მატერი-  
ალისტი ბიუხნერი, რომელიც თვლიდა, რომ „მაკროკოსმოსი და  
მიკროკოსმოსი... მხოლოდ და მხოლოდ მექანიკურ კანონებს  
ემორჩილება“ (17, გვ. 8-9). მას, როგორც მექანიკოსს, სიცოცხლე ესმო-  
და როგორც მხოლოდ მოძრაობა, რის გამოც ჰილოძოიზმის  
პოზიციებზე იდგა. „მატერია არ არის მკვდარი – ნერდა იგი – არ არის  
უსიცოცხლო.. არა, იგი ყველგან მოძრაობს, იგი მუდამ სავსეა სიცოცხ-  
ლით“ (17, გვ. 44). ეს ბრიყვული თვალსაზრისი სერიოზულ კრიტიკასაც  
კი არ იმსახურებს. აღარაფერს ვამბობთ მესამე ვულგარულ მატერი-  
ალისტ ფოგტზე, რომელმაც გამოთქვა გახმაურებული აბსურდული  
თეზისი: „ტვინი ისევე გამოყოფს აზრს, როგორც ღვიძლი ნაღველს“.  
ეს თეზისი მართალც იმდენად აბსურდული იყო, რომ თვითონ  
ბიუხნერმაც კი უარყო. ფოგტი ფრანგი ფიზიოლოგის კაბანის აზრს  
იმეორებდა, რომლის მიხედვით, „ტვინის დანიშნულებას აზრის წარმ-  
ოება შეადგენს“, ანუ აზრი სხვა არაფერია, თუ არა ტვინის გამო-  
ნაყოფი.

ვერც ფრანგი მატერიალისტები და ვერც გერმანელი მატერიალი-  
სტი-ბუნებისმეტყველნი ვერ უარყოფდნენ ბუნებაში კანონზომიერე-  
ბისა და მიზანშეწონილობის არსებობას, მაგრამ მას ასევე მექანიცი-  
ზმის პოზიციებიდან ხსნიდნენ. მაგალითად, ბიუხნერი თვლის, რომ

„ვიზახსქენ ონილობა სხვა არაფერია, თუ არა ბუნებრივი ნივთიერებებისა და ძალების შეჯახების აუცილებელი შედეგი და მათი განვითარება. რომელიც სრულიად გათანაბრებული დროის განმავლობაში სრულდება, ე. ი. იმ დროის განმავლობაში, რომელიც სიცოცხლისუნარიანს იცავს და სიცოცხლის უნარს მოკლებულ მოვლენებს სპობს“ (17, გვ. 117).

მექანიკის მატერიალისტიკები გააფთრებით ებრძოდნენ ვიტალიზმს და ამ ბრძოლაში საერთოდ სიცოცხლის უარყოფამდე მიდიოდნენ. ამ ბრძოლის უშედეგო ცდებმა ერთხელ კიდევ დაადასტურეს, რომ სიცოცხლის მოვლენების ახსნა მექანიკის კანონებით – შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში რა გულუბრყვილოდ გამოიყურება პოლბახის თავდაჯერებული მტკიცება, რომ „ჩვენ წმინდა ფიზიკურად და ბუნებრივად ავხსენით ის მექანიზმი, რომელიც ეგრეთწოდებულ ინტელექტუალურ უნარებსა და მორალურ თვისებებს წარმოშობს,“ (25, გვ. 143).

იმის დასტურად, რომ ამგვარი მტკიცებანი მატერიალიზმისათვის შემთხვევითი არ არის, დავიმონწმებთ კიდევ ორ ავტორს. ერთს ცნობილ ბუნებისმეტყველს, ხოლო მეორეს კიდევ უფრო ცნობილ ფილოსოფოსს. რუსი ფიზიოლოგი კ. ა. ტიმირიაზევი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ცოცხალი სამყაროს ახსნა ფიზიკურ-ქიმიური კანონებით „სწორია a priori, ე. ი. ზოგადი, ლოგიკური თვალსაზრისით და დასტურდება a posteriori მეცნიერების მთელი ისტორიის მიერ“ (63, გვ. 174). და შემდეგ: „ყველაფერი, რაც აქამდე მოპოვებულია ფიზიოლოგიის მიერ, მოპოვებულია მხოლოდ ცოცხალ მოვლენებზე ფიზიკური და ქიმიური გამოკვლევების მეთოდების გამოყენების წყალობით, მათზე ფიზიკური და ქიმიური კანონების გავრცელების წყალობით“ (63, გვ. 175).

ახლა მოვუსმინოთ ბ. რასელს – თანამედროვეობის ერთ-ერთ უდიდეს ფილოსოფოსს, რომელიც თუმცა თავისი მსოფლმხედველობით იდეალისტია, მაგრამ მისი პოზიტივისტური იდეები საფუძველს აძლევს, რომ სიცოცხლის ახსნის საკითხში იყოს უკიდურესი მექანიკი-მატერიალისტი: „ყველაფერი, რაც ცოცხალ მატერიას განასხვავებს, შეიძლება ქიმიაზე დავიყვანოთ და ამით, ბოლოს და ბოლოს, ფიზიკაზე. ძირითადი კანონები, რომლებიც ცოცხალ მატერიას მართავს, ალბათ, იგივეა, რომლებიც წყალბადის ატომის ქცევას მართავს, სახელდობრ, კვანტური მექანიკის კანონები“ (54, გვ. 68). ცოტა ქვემოთ იგი კიდევ უფრო აზუსტებს ამ აზრს: „არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ ცოცხალ მატერიას არაცოცხალი მატერიისაგან განსხვავებული კანონები მართავს. სერიოზული საფუძ-

ველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ყველაფერი, რაც ცოცხალ პაციენტიში არსებობს, თეორიულად შეიძლება ფიზიკისა და ქიმიის ტერმინებით ავხსნათ“ (54, გვ. 71).

ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ მექანიკურ მატერიალიზმს პრინციპულად არც ერთი ნაბიჯი წინ არ გადაუდგამს ორიათასხუთასი წლის განმავლობაში დემოკრიტეს დროიდან დღემდე.

## §18. კლასიკური საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული მექანიციზმი

კლასიკური მექანიციზმი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დეკარტიდან მომდინარეობს, რომელმაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა კლასიკური საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული მექანიციზმის ჩამოყალიბება. ახალ დროში ბუნებისმეტყველთაგან მექანიკური ტენდენციები შეიქმნევა ჯერ კიდევ ლამარკის ევოლუციურ მოძღვრებაში, რომელმაც სცადა ორგანული სამყაროს ევოლუციური კანონზომიერების ახსნა. იგი ცოცხალი ორგანიზმების ევოლუციური ცვალებადობის მიზეზად გარემოს თვლიდა, ხოლო ამ ცვლილებების შედეგად შექმნილი თვისებები, მისი აზრით, შთამომავლობას მემკვიდრეობით გადაეცემა (ეს იდეა შემდგომ უარყოფილ იქნა). ცოცხალი ორგანიზმები, ლამარკის აზრით, ევოლუციურად, თანდათანობით ვითარდება დაბალიდან მაღლისაკენ, მარტივიდან რთულისაკენ. გარემოსთან შეგუების პროცესში ისინი გარდაიქმნება და ისეთ სახეს იღებს, როგორსაც გარემო მოითხოვს. ამაში გამოვლინდა ლამარკის მსოფლმხედველობის მექანიკური ტენდენციები, თუმცა მის მოძღვრებაში მექანიციზმი არ დომინირებს. ლამარკი ევოლუციის მამოძრავებლად შინაგან ძალას, „შინაგან მიზანს“ თვლიდა. ცოცხალი ორგანიზმების სწრაფვა სრულქმნილობისაკენ, რომელშიც იგი არ ეჭვობდა, მას აუხსნელად მიაჩნდა. ამგვარად, ლამარკის მოძღვრებაში მექანიციზმის გვერდით ტელეოლოგიზმის მძლავრი ნაკადიც გვხვდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ მის მსოფლმხედველობაში ტელეოლოგიზმისა და მექანიციზმის ბრძოლა სრულიად ამკარად აისახა.

ლამარკის მსოფლმხედველობის მექანიკური ტენდენციები ჩ. დარვინმა უმაღლეს რანგში აიყვანა და ცოცხალი სამყაროს ევოლუციური მოძღვრებიდან ტელეოლოგიზმი მთლიანად გამორიცხა. ცოცხალი ორგანიზმების ცვალებადობის მიზეზს დარვინი, ლამარკის მსგავსად, გარემო პირობებში ხედავს. იგი ევოლუციური თეორიის

ორთოდოქსი დამცველია და ცოცხალი სამყაროს განვითარების პროცესში რევოლუციურ (ნახტომისებურ) ცვლილებებს გამოირიცხავს. ამ შემთხვევაშიც კი იგი ლამარკის მოძღვრების დამცველი და გამაგრძელებელია; ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, დარვინის მოძღვრებისათვის რევოლუციური ნახტომები უცხო არ არის. ცოცხალი ორგანიზმების თვისებრივი ცვალებადობა, რასაც დარვინი აღიარებდა, სწორედ რევოლუციური გარდაქმნის მაჩვენებელია.

მიზანშეწონილობის გაგების საკითხში დარვინი დიამეტრულად უპირისპირდება ლამარკის მოძღვრებას. დარვინის ევოლუციური მოძღვრების ფუნდამენტს არსებობისათვის (სიცოცხლისათვის) ბრძოლა და მის შედეგად ბუნებრივი გადარჩევა წარმოადგენს. ის ცოცხალი ორგანიზმები, რომლებიც გარემოს შეეგუებიან, გადარჩება და მათი თვისებები შთამომავლობას გადაეცემა. დარვინი ამას მიზანშეწონილობას უწოდებს. სწორედ ამაში შეიძლება დავინახოთ დარვინის ანტიტელეოლოგიზმი და, თუ გნებავთ, მექანიციზმიც. ცოცხალი ორგანიზმები მხოლოდ გარემოს ზემოქმედებით იცვლებიან, ხოლო შექნილ თვისებებს შთამომავლობას გადასცემენ. რაიმე შინაგანი ფაქტორი, მიზნობრივი მოქმედება, „სრულქმნილობისაკენ სწრაფვა“ გამორიცხებულია. ამ გაგებით დარვინიზმის ევოლუციური თეორია ლამარკიზმისაგან უკან გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს. ცოცხალ ორგანიზმთა სამყარო დარვინის მიერ ფაქტობრივად გაგებულია, როგორც პასიური, უსიცოცხლო, შინაგან ძალას მოკლებული, რომელიც მთლიანად გარემო პირობების ზემოქმედებას ექვემდებარება. ცოცხალ ორგანიზმთა ევოლუციური პროცესის მამოძრავებელ ძალად მხოლოდ გარემოსთან შეგუების დასახვას სხვას ვერაფერს დავარქმევთ, გარდა მექანიციზმისა. ამრიგად, დარვინის ევოლუციური თეორია მექანიციზმის დიდ დოზას შეიცავს. შინაგანი ფაქტორები, შინაგანი მამოძრავებელი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი, რომელიც სიცოცხლის არსებას წარმოადგენს, მთლიანად გამორიცხებულია. ერთი სიტყვით, დარვინის ევოლუციურ თეორიაში სიცოცხლის ფაქტორი ქრება.

დარვინის ევოლუციური თეორიის მექანისტური ხასიათი ნეოლამარკიზმმა სისრულით აითვისა და გააღრმავა. იგი მართალია, უარყოფს დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიას, მაგრამ, გარკვეული აზრით, დარვინის მექანისტური იდეების გაგრძელებას წარმოადგენს. არსებობს ნეოლამარკიზმის სხვადასხვა ვარიანტი, რომლებშიც წინ წამოწეულია ლამარკის მოძღვრების სხვადასხვა მხარე. მექანოლამარკიზმი, რომლის მთავარი წარმომადგენელია პოზიტივისტი

ფილოსოფოსი ჰერბერტ სპენსერი, უკიდურეს მექანიცტურ კონცეფციას წარმოადგენს. იგი ნიუტონის მექანიკის საფუძველზე ცდილობს ცოცხალი სამყაროს ევოლუციური პროცესის ახსნას. გაცილებით უფრო ზომიერია ნეოლამარკიზმის სხვა სახეობა, მაგალითად, ორგანოლამარკიზმი, რომელიც წინ წამოსწევს ლამარკის მოძღვრების ტელეოლოგიურ მომენტებს (ორგანიზმის სწრაფვა სრულქმნილობისაკენ). ფსიქოლამარკიზმი ლაპარაკობს ფსიქიკური თვისებების (ნებელობა, ჩვეულება და სხვ.) როლზე ევოლუციის პროცესში. ეს უკანასკნელი მიმართულება მექანოლამარკიზმისაგან პრინციპულად განსხვავდება, ვინაიდან მას ამკარად გამოსახული ვიტალისტური ხასიათი აქვს.

მექანიცტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის სპინოზას, რომელიც მექანიცტური დეტერმინიზმის პოზიციებზე იდგა, შემთხვევითობის, თავისუფლებისა და მიზნობრიობის არსებობას უარყოფდა. იგი აკრიტიკებდა იმათ, ვინც ბუნებაში – როგორც ცოცხალ, ისე არაცოცხალ სამყაროში – მიზნის არსებობას აღიარებდა. ბუნებრივია, რომ იქ, სადაც მკაცრი, მექანიცტური დეტერმინიზმი სუფევს, ტელეოლოგიაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

XIX საუკუნეში მექანიციზმის პოზიციებზე მრავალი ბუნებისმეტყველი იდგა. მაგალითად, ე. ჰეკელს ცნობიერება დაჰყავდა ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკურსა და ქიმიურ პროცესებზე, რის შედეგად იგი სულის მატერიალურობის მტკიცებამდე მიდიოდა. მაგრამ ჰეკელი თანამიმდევარი მექანიცტი როდი იყო, რაც მისი მსოფლმხედველობის გარკვეული მინართულებით კვალიფიკაციას ართულებს. წიგნში „მსოფლიო გამოცანები“ იგი წერს: „ჩვენი წმინდა მონიზმი არ არის იგივე, რაც თეორიული მატერიალიზმი, რომელიც სულს (Geist) უარყოფს და მას მკვდარი ატომების ჯამად თვლის და არც თეორიული სპირიტუალიზმი, რომელიც მატერიას უარყოფს და სამყაროს განიხილავს როგორც სივრცეში განლაგებული ენერჯიის ან ბუნების არამატერიალური ძალების ჯგუფს... ჩვენ მხარს ვუჭერთ სპინოზას წმინდა და არაორაზროვან მონიზმს. მატერია, როგორც უსასრულოდ განფენილი სუბსტანცია, და სული (Geist) ანუ ენერჯია, როგორც მგრძნობელი და მოაზროვნე სუბსტანცია, არის ყოველს მომცველი ღვთიური სამყაროს არსების, საყოველთაო სუბსტანციის ძირითადი ატრიბუტები ანუ ძირითადი თვისებები“ (24, გვ. 23). ეს საკმაოდ ბუნდოვანი ფრაზები ჰეკელის მსოფლმხედველობის მხოლოდ და მხოლოდ დიფუზურ ხასიათზე მეტყველებს.

საბუღებისძეცველო-მეცნიერული მექანიციზმი სრულიად თავისებური ფორმით გამოვლინდა რეფლექტორულ თეორიაში, რომელიც პირითადად დაკავშირებულია ი. მ. სეჩენოვისა და ი. პ. პავლოვის სახელებთან. ამ თეორიის ფუძემდებლად დეკარტს თვლიან. მაგრამ დეკარტის რეფლექტორული თეორია წმინდად მექანისტური იყო. იგი თვლიდა, რომ საგნები მოქმედებს ადამიანის გრძნობის ორგანოებზე და ინვევს გალიზიანებას. სეჩენოვისა და პავლოვის რეფლექტორული თეორიაც გალიზიანების გამომწვევ პირველ მიზეზად გარეგან ფაქტორს თვლის, მაგრამ, როგორც ს. ლ. რუბინშტეინი შენიშნავს, ამ თეორიის მიხედვით, „გარეგანი მიზეზები მოქმედებს შინაგანი პირობების საშუალებით“ (57, გვ. 176). ამაში ხედავენ სეჩენოვისა და პავლოვის რეფლექტორული თეორიის განსხვავებას დეკარტის თეორიისაგან.

მიუხედავად ამისა, სეჩენოვისა და პავლოვის რეფლექტორული თეორია თავს ვერ აღწევს მექანიციზმს. ეს ვითარება განსაკუთრებით იგრძნობა სეჩენოვის მოძღვრებაში თავის ტვინის რეფლექსების შესახებ (1863). „ყოველგვარი ქცევის პირველი მიზეზი – წერს იგი – ყოველთვის გარეგან გრძნობად აღგზნებაში (возбуждении) იმყოფება“ (59, გვ. 157) და შემდეგ: „ყოველგვარი ადამიანური მოქმედების პირველი მიზეზი მის გარეთ მდებარეობს!“ (59, გვ. 174). აქ, ცხადია, ლაპარაკი არ არის მარტოოდენ პირველი მიზეზების შესახებ. „პირველი მიზეზი“ ამასთანავე უმთავრესსაც ნიშნავს, ხოლო ყველა დანარჩენი (შინაგანი პირობები, რომელზეც ს. ლ. რუბინშტეინი ლაპარაკობს) მეორეხარისხოვანი ან თითქმის მთლიანად უმნიშვნელოა. ამას ისიც ადასტურებს, რომ სეჩენოვს, ბოლოს და ბოლოს, მთელი ადამიანური ფსიქიკა ესმის როგორც თავის ტვინის რეფლექსები. აი, რას წერს ი. მ. სეჩენოვი: „ფსიქიკური აქტები ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, რომლებიც ვნებითი ელემენტებით არ არის გართულებული... რეფლექსის გზით ვითარდება. მაშასადამე, ამ აქტებიდან გამომდინარე ყველა ცნობიერი მოძრაობა, რომელთაც ჩვეულებრივად ნებელობითს ვუწოდებთ, მკაცრი აზრით ასახულია“ (ე. ი. რეფლექსია – ს. ა.) (59, გვ. 148). სეჩენოვი ურთულეს ფსიქიკურ პროცესებს, მაგალითად, იმ ფსიქიკურ განცდებს, რომელიც ეუფლება პაემანზე მყოფ ქალიშვილს სატრფოს მოლოდინში, რეფლექსებად თვლის, რომლის მიზეზი გარეგან გრძნობად აღგზნებაში იმყოფება. იგი ლაპარაკობს აღზრდაზე – მაშასადამე, გარეგან ფაქტორზე – როგორც ადამიანის ფსიქიკის ჩამოყალიბების თითქმის ერთადერთ ფაქტორზე (მცირეოდენი ინდივიდუალობის გამოკლებით), (59, გვ. 174), რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს მისი მოძღვრების მექანისტურ ხასიათს.



რაც შეეხება ი. პ. პავლოვის მოძღვრებას უმაღლესი ნერვული მოქმედების შესახებ, მექანიციზმი ამ მოძღვრებაში გაცილებით უფრო რაფინირებული და მენილბულია, თუმცა უარყოფილი არ არის.

ი. მ. სერენოვის მოძღვრების მექანიციური ხასიათი სრულიად ამკარად აისახა მისი მონაფის ივანე თარხნიშვილის ფიზიოლოგიურ მოძღვრებაში: 1871 წელს ახალგაზრდა მეცნიერმა ივანე თარხნიშვილმა თბილისში წაიკითხა ლექციების ციკლი სათაურით: „ნერვული სისტემის როლი ცხოველთა მოძრაობაში“, რომელიც მომდევნო წელს დაიბეჭდა ჟურნალში „მედიცინის სკორნიკ“. ამ ნაშრომში მან დაიცვა და გააღრმავა სერენოვის მექანიციური მსოფლმხედველობა. „ადამიანის მოქმედება – ამტიციება თარხნიშვილი ამ ნაშრომში ი. მ. სერენოვის კვალდაკვალ – შედეგია ან პირდაპირ მასზე გარეგანი გავლენებისა და ან იმ მონაცემებისა, რომელიც მასში გარემომ ალზარდა“ (60, გვ. 58). იგი ამტიციებს, რომ ადამიანს არა აქვს არავითარი თანდაყოლილი თვისება, მისი ნებელობა არ არის თავისუფალი, არამედ ყველაფერი დამოკიდებულია იმ გარემოებაზე, რომელშიც იგი იზრდება. ერთი სიტყვით, ადამიანის ქცევა, ი. თარხნიშვილის აზრით, მთლიანად დეტერმინირებულია გარეგანი ფაქტორებით.

ქართველმა მწერალმა გიორგი წერეთელმა, რომელმაც ქართველ მკითხველს ინფორმაცია მიაწოდა ი. თარხნიშვილის ამ ლექციების შესახებ და ფაქტობრივად მისი კომენტარი გააკეთა, ი. მ. სერენოვისა და ი. თარხნიშვილის მექანიციური თვალსაზრისი უკიდურესობამდე გაამწვავა, რასაც, ალბათ, არც ერთი ზემოხსენებული მეცნიერი არ დაეთანხმებოდა. განმარტავდა რა ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისს, გ. წერეთელი წერდა: „კაცის სხეულის რთული აგებულება და იმის ყოველგვარი მოქმედება და მოძრაობა ბევრად ჩამოჰგავს უბრალო მაშინის მონყობილობასა და მოქმედებას; როგორც უბრალო მაშინას სჭირია რომელიმე გარეზე ძალა, რომელმაც ის მოძრაობაში უნდა მოიყვანოს, აგრეთვე ამისთანა გარეზე ძალა კაცის სხეულის მოძრაობაში მოსაყვანად აუცილებლად საჭიროა. როგორც ყოველ მაშინას აქვს ისეთი ნაწილები, რომელზეც ეს გარეზე ძალა მოქმედებს, ამისთანა ნაწილები კაცის სხეულსაცა აქვს. ყოველი სხეულის მოძრაობა და მოქმედება გარეზე მყოფ გარემოებებზეა დამოკიდებული. თავისი ნებით, უმიზეზოდ და თუ გარეზე მყოფი გარემოებები არ მოითხოვენ ამას, კაცს უბრალო თვალის დახამხამებაც არ შეუძლია. ერთი სიტყვით, კაცის მოქმედებაში და მოძრაობაში იმის საკუთარი ნება, იმის უფლება არ არსებობს: ყოველი ესე (კაცის მოძრაობა და მოქმედება) იმ გარემოებებზეა დამოკიდებული, რომელნიც

ადამიანს გარს არტყიან, რომელნიც კაცის გარეშე იმყოფებიან“ (13). ამ მექანიცტური თვალსაზრისის სიყალბე იმდენად აშკარაა, რომ მისი კრიტიკაც კი არ ღირს. თუმცა ქვემოთ ვნახავთ, რომ ადამიანის გაიგივება მანქანასთან თვით XX საუკუნეშიც კი გვხვდება.

## §19. ვიტალიზმისა და მექანიციზმის ბრძოლა კლასიკურ აზროვნებაში

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვიტალიზმიცა და მექანიციზმიც ფილოსოფიური მოძღვრებებია მთელი სინამდვილის ან მისი ამა თუ იმ სფეროს კანონზომიერების შესახებ. ანტიკური ეპოქიდან დაწყებული, როცა საკმაოდ ნათლად ჩამოყალიბდა ეს ორი ურთიერთდაპირისპირებული მოძღვრება დემოკრიტეს ატომიზმისა და არისტოტელეს ვიტალიზმის სახით, თითქმის XX საუკუნის დამდეგამდე არ შეწყვეტილა ბრძოლა ამ მიმდინარეობებს შორის. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლის არსების პრობლემა განუწყვეტლად ფიგურირებდა კლასიკურ აზროვნებაში.

ვიტალიზმი და მექანიციზმი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში დაუპირისპირდა ერთმანეთს. არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებული ვიტალისტური კონცეფცია ფაქტობრივად მიმართული იყო მექანიციზმის წინააღმდეგ, იმ მექანიციზმისა, რომლის პირველი, სრულყოფილი ვარიანტი დემოკრიტემ ჩამოაყალიბა. არისტოტელემ ერთმანეთისაგან მტკიცედ გამიჯნა ცოცხალი და არაცოცხალი; სიცოცხლის ენტელეხიად სული გამოაცხადა, რომელიც გაიგო როგორც იდეალური არსი. ყოველივე ეს დიამეტრულად უპირისპირდებოდა იმ თვალსაზრისს, რასაც დემოკრიტე და მისი მიმდევრები ამტკიცებდნენ.

შუა საუკუნეებში ვიტალისტური კონცეფცია დომინირებდა. ჯერ კიდევ II საუკუნეში რომაელი სწავლული გალენოსი სისხლის მიმოქცევის მიზეზად ცოცხალ ორგანიზმში არსებული „პულსირებადი ძალის“ (Vis pulsica) არსებობას თვლიდა, რომელიც არსებითად სასიცოცხლო ძალის თავისებურ ვარიანტს წარმოადგენდა. გალენოსის ვიტალისტური კონცეფცია მედიცინაში თითქმის XVII საუკუნემდე ფიგურირებდა, ვიდრე უ. ჰარვიმ – სისხლის მიმოქცევის თეორიის ფუძემდებელმა – იგი არ უარყო. თითქმის იმავე პერიოდში (III ს.) პლოტინე – ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი – ამტკიცებდა „სიცოცხლის შემოქმედი სულის“ (Vivere facit) არსებობას, რომელიც ცოცხალ ორგანიზმებს არაცოცხალი ბუნებისაგან განასხვავებს. გამოთქმულია

მოსაზრება, რომ ტერმინი „სასიცოცხლო ძალა“ პლოტინეს მემორია-  
ნა. მიუხედავად ამისა, პლოტინესათვის მიუღებელია არისტოტელეს  
მოდღერება ენტელეხიის შესახებ, ვინაიდან, მისი აზრით, მას მეტაამ-  
ეტად ბიოლოგიური ხასიათი აქვს. უფრო გვიან ვიტალისტური თეო-  
რიის აქტიური დამცველები იყვნენ პარაცელსი, ჰარვი და სხვ.

მაგრამ ახალი დროის დამდევს, კერძოდ XVI-XVII საუკუნიდან ან-  
ტიკურისა და შუა საუკუნეების ვიტალისტურ კონცეფციას მექანი-  
სტური იდეები დაუპირისპირდა. ამ მხრივ შეიძლება პირველობა გალი-  
ლელის მივაკუთვნოთ, რომელიც მექანიციზმის პოზიციებზე იდგა და,  
მაშასადამე, ტელეოლოგიას უარყოფდა. გალილეი ფიზიკოსი იყო და  
მისი მექანიციზმიც კოსმოლოგიურ ხასიათს ატარებდა. იგი ანტიკური  
ატომიზმის დამცველია, რომელიც მიმართული იყო ვიტალიზმის წი-  
ნააღმდეგ. ანალოგიურ პოზიციებზე იდგნენ დეკარტი და ნიუტონი,  
რომლებიც სამყაროს კანონზომიერების ასახსნელად ძირითადად  
მექანიკურ მიზეზებს მიმართავენ და მიზანშეწონილობის  
პრობლემას ყურადღების გარეშე ტოვებდნენ. სწორედ ამაში  
მდგომარეობდა ამ გენიალური მოაზროვნეების შეცდომა.  
მიზნობრიობა და მიზეზობრიობა სხვადასხვა კანონზომიერების გამ-  
ომხატველი ცნებებია და, მაშასადამე, პირველის დაყვანა მეორეზე  
სრულიად შეუძლებელია. მიზეზობრიობას, როგორც ო. კიულპე აღ-  
ნიშნავს, რეტროსპექტული ხასიათი აქვს, ე. ი. მომდევნო (შედეგი) დამ-  
ოკიდებულია პირველზე (მიზეზზე), მაშინ როცა მიზნობრიობაში  
პროსპექტული ტენდენცია არსებობს ანუ მიზანი, რომელიც მომავალ-  
ს ეკუთვნის, განსაზღვრავს იმას, რაც ანმყოში არსებობს (38, გვ. 227).

რასაკვირველია, მატერიალურ სამყაროში მექანიკური მიზეზებით  
ბევრი რაიმეს ახსნა შეიძლება, მაგრამ მისი ჰიპერტროფირება, ე. ი.  
მთელ სამყაროზე – განსაკუთრებით სიცოცხლის მოვლენებზე გადა-  
ტანა – სრულიად შეუძლებელია. „მისი პრინციპები – წერს ი. ტ.  
ფროლოვი მექანიკური დეტერმინიზმის შესახებ – არასაკმარისი  
აღმოჩნდება მექანიკურ მოძრაობაზე უფრო მაღალი რიგის სისტემე-  
ბის ახსნაზე გადასვლისას“ (67, გვ. 35). განსაკუთრებით შეუძლებელია  
სიცოცხლის მოვლენების ახსნა მექანიკური დეტერმინიზმის  
პოზიციებიდან.

მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია ბიოლოგიური  
მექანიციზმი, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ ბიოლოგიაშიც შეი-  
ქრა მექანიკური აზროვნების წესი, რის შედეგად ჩამოყალიბდა ე. წ.  
სიცოცხლის მანქანური თეორია – ცოცხალი ორგანიზმების კანონზ-  
ომიერების ახსნის მცდელობა მანქანის მექანიკური სტრუქტურის

აახედვით. ეს ნიშნავდა ბიოლოგიურის დაყვანას ფიზიკურზე, რედუქციონიზმს, ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავების ნაშლას. მექანიციზმის ტალღა იმდენად ძლიერი იყო, რომ მან XIX საუკუნის პირველ ნახევარში თითქმის მთელი ბიოლოგია მოიცვა. ამასთანავე მექანიციზმმა გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა. თუ XVII-XVIII საუკუნის მექანიკები აქცენტს ფიზიკურ კანონზომიერებაზე აკეთებდნენ (ფრანგი მატერიალისტები, განსაკუთრებით ჰოლბახი და ლამეტრი), XIX საუკუნეში ყურადღების ცენტრში ქიმიზმი დადგა. მექანიკები ლაპარაკობდნენ ცოცხალ ორგანიზმზე, როგორც „ქიმიურ მანქანაზე“. მაგალითად, ერთ-ერთი მექანიკი წერდა: „ცოცხალ ორგანიზმებს ჩვენ განვიხილავთ როგორც ქიმიურ მანქანებს იმ მიზეზით, რომ მათი მამოძრავებელი ენერჯის წყარო ქიმიური ენერჯიაა. გარდა ამისა, მასალა, რომლისგანაც აგებულია ცოცხალი მანქანა, მოიპოვება აგრეთვე ქიმიური პროცესების საშუალებით“ (39, გვ. 2).

მექანიციზმის ერთ-ერთ ძირითად შეცდომას ისიც წარმოადგენდა, რომ იგი ვერ ხედავდა არსებით განსხვავებას მთელსა და ნაწილს შორის; ამ შემთხვევაშიც სახელმძღვანელო პრინციპს რედუქციონიზმი წარმოადგენდა, რომელსაც მთელი მისი ნაწილებზე უნაშთოდ დაჰყავს. მაგალითად, დიდი გერმანელი ფიზიოლოგი – უჯრედული თეორიის შემქმნელი – ო. შვანი თვლიდა, რომ მთელი „მექანიკურ ჯამს“ წარმოადგენს და სხვას არაფერს.

მაგრამ ჯერ კიდევ ალორძინების ხანის ბელგიელმა ბუნებისმეტყველმა ანდრეას ვეზალიუსმა სრულიად დამაჯერებლად დაამტკიცა, რომ მთელის დაყვანა მის ნაწილებზე შეუძლებელია. მთელს აქვს ისეთი სპეციფიკური ნიშნები, რაც მის ნაწილებს არა აქვთ. ამიტომ მთელის გაგება „მექანიკურ ჯამად“ შეუძლებელია. ეს იდეა ჯერ კიდევ არისტოტელედან მომდინარეობს. პ.დრიში სამართლიანად შენიშნავს, რომ „არისტოტელეს დებულება „მთელი ნაწილებზე ადრე არსებობს“ დღესაც სწორია“ (30, გვ. 162). სწორედ ამ იდეას ეფუძნება ერთ-ერთი თანამედროვე ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც ცნობილია ჰოლიზმის სახელწოდებით.

მექანიკების ეს შეცდომა ვიტალისტებმა გამოააშკარავეს და პრინციპულ სიმაღლემდე აიყვანეს. სამართლიანად შენიშნავს ი. ი. შმალგაუზენი, რომ „მთლიანობის პრობლემა მათი (ვიტალისტების – ს. ა.) ძირითადი იარაღია მექანიციზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში“ (70, გვ. 5). ამჟამად ამ მექანიკური კონცეფციის მცდარობა სადავო აღარ არის.

მექანიციზმისა და ვიტალიზმის ბრძოლის ერთ-ერთ ძირითად სუ-  
ეროს ონტოგენეზისა და ემბრიონული განვითარების პრობლემა ნარ-  
მოადგენს. ჯერ კიდევ არისტოტელე, ხოლო შემდეგ თითქმის ყველა  
ვიტალისტი ამ პრობლემას სასიცოცხლო ძალის საფუძველზე ნყვეტ-  
და. სიცოცხლის ჩასახვაცა და განვითარებაც რაღაც ძალის აჩვენებო-  
ბის გარეშე შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში სასიცოცხლო ძალის  
მოქმედებას მიზანშეწონილი ხასიათი აქვს; მის მიზანს სიცოცხლის  
შექმნა და ქვეყანაზე მოვლენა წარმოადგენს. მექანიკები ამ პროც-  
ესს კვლავ მექანიკური მიზეზებით ხსნიდნენ. ბევრი მათგანი არც  
სასიცოცხლო ძალის არსებობას უარყოფდა, თუმცა მის ქვეშ მატე-  
რიალისტურ შინაარსს გულისხმობდა. თუ იმას ვიტყვით, რომ ორგანი-  
ზმში, ისევე როგორც ემბრიონში, არსებული სასიცოცხლო ძალა ნივ-  
თიერებათა ცვლის პროდუქტია, მაშინ მატერიალიზმთან გვექნება  
საქმე და ვიტალიზმი აქ არაფერ შუაშია. ამ შემთხვევაში თვითონ სასი-  
ცოცხლო ძალაც ფიზიკური შინაარსის მქონეა, ვინაიდან იგი მატერი-  
ალურის პროდუქტს წარმოადგენს და თვითონაც მატერიალურია.

მაგრამ თუ სასიცოცხლო ძალა ორგანიზმში მიმდინარე მატერი-  
ალური (ბიოლოგიური) პროცესების — კერძოდ, ნივთიერებათა ცვლის  
შედეგი კი არ არის, არამედ რაღაც იდეალურია, არამატერიალურია,  
როგორც ამას ვიტალისტიები სრულიად სამართლიანად ვარაუდობენ,  
მაშინ წამოიჭრება ენერჯის შენახვის პრობლემა. მართლაც, მექანი-  
სტიების ერთ-ერთი არგუმენტი ვიტალიზმის წინააღმდეგ სასიცოცხლო  
ძალის — ენტელეხიის — ცნების თერმოდინამიკის პირველ პრინციპთ-  
ან შეუთანხმებლობა წარმოადგენს. ერთი შეხედვით, შეიძლება ვიფი-  
ქროთ (თერმოდინამიკის პირველი პრინციპის თანახმად), რომ სასი-  
ცოცხლო ძალას განუწყვეტლად ფუნქციონირება არ შეუძლია სისტ-  
ემატური შევსების გარეშე. მაგრამ თუ დავფიქრდებით, ამ არგუმენ-  
ტის შეცდომას იოლად აღმოვაჩინებთ. თერმოდინამიკის პირველი  
პრინციპი, საერთოდ, ენერჯის შენახვის კანონი მატერიალური სამყ-  
აროს კანონია, მას ძალა აქვს სწორედ ამ სამყაროში. სასიცოცხლო  
ძალა კი იდეალური ფენომენია და არ არის ვალდებული, რომ იგი მატ-  
ერიალური სამყაროს კანონზომიერებას ექვემდებარებოდეს. ისევე,  
როგორც არ შეიძლება სივრცესა და დროში არსებობა, რომელიც მატ-  
ერიალური საგნების ფუნდამენტური ნიშანია, იდეალურ ობიექტებზე  
გამოვიყენოთ, ასევე სასიცოცხლო ძალას ვერ მოვთხოვთ, რომ თერმ-  
ოდინამიკის პირველი პრინციპის მოთხოვნები დააკმაყოფილოს. კარ-  
გად წერს პ. დრიში: „ვიტალიზმის უარყოფა ენერჯის შენახვის  
პრინციპზე დაყრდნობით სრულიად უსაფუძვლოა“ (30, გვ. 154).

ვიტალიზმია წინააღმდეგ იყო მიმართული დარვინის ევოლუციური თეორია, რომელიც თავის დროზე დიდ მეცნიერულ აღმოჩენად იყო მიჩნეული. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ დარვინი ბუნებაში მიზანშეწონილობის არსებობას უარყოფდა ან, უფრო ზუსტად, მას ბუნებრივი გადარჩევის შედეგად თვლიდა. მისი აზრით, ცოცხალ სამყაროში (ადამიანის გამოკლებით) რაიმე მიზნის არსებობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. ამგვარი თვალსაზრისი მიუღებლად გვეჩვენება. ცოცხალი სამყაროდან მიზნობრიობის გამორიცხვას მეცნიერულს ვერ ვუნოდებთ. ორგანიზმში მიმდინარე ალდგენითი პროცესები, რეგენერაცია, ცოცხალი უჯრედების ჰარმონიული ფუნქციონირება და თუნდაც გარემოსთან შეგუების ფაქტები არ შეიძლება ბრმა ძალების მოქმედების შედეგი იყოს. ამ შემთხვევაში მექანიციზმის პოზიციები უთუოდ სუსტია. რასაკვირველია, არ შეიძლება დავეთანხმეთ ჰ. დრიშს, რომელიც დარვინიზმს „საბოლოოდ დასამარებულ მოძღვრებად“ თვლის (30, გვ. 148) მაგრამ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ იგი მისი ჩამოყალიბებიდან თითქმის საუკუნენახევრის შემდეგ თავის პირვანდელ მეცნიერულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

ვიტალიზმის წინააღმდეგ ილაშქრებდა ჰელმჰოლცი, რომელიც ვიტალიზმს კანონზომიერების უარყოფას მიანერდა. ეტყობა, ჰელმჰოლცს კანონზომიერების ცნების ქვეშ მარტოოდენ ფიზიკური კანონზომიერება ესმოდა, ხოლო იდეალური ძალების მიერ დამყარებულ კანონზომიერებას უარყოფდა. მკვლევარები მიუთითებენ, რომ ჰელმჰოლცი საკმაოდ არ იცნობდა ვიტალისტურ თეორიას, რაც მის უარყოფით დამოკიდებულებას განაპირობებდა.

ვიტალიზმს აკრიტიკებდა დიუბუა რეიმონიც, რომელიც თვლიდა, რომ თუკი სასიცოცხლო ძალა არსებობდეს, მაშინ იგი მატერიისაგან დამოუკიდებელი ვერ იქნება. ცხადია, რომ დიუბუა რეიმონის ამოსავალს ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისი წარმოადგენს, რომელიც ზემოთ საკმაოდ გავაკრიტიკეთ და ამჟამად აღარ გავიმეორებთ.

ჰერმან ლოტცე და კლოდ ბერნარი ვიტალიზმის სერიოზული კრიტიკოსები იყვნენ. ლოტცე თვლიდა, რომ ბუნებაში არსებულ პროცესებს მრავალი მიზეზი აქვს. ამიტომ მარტოოდენ სასიცოცხლო ძალას სიცოცხლის უზრუნველყოფა არ ძალუძს. ლოტცეს ცოცხალი ორგანიზმები მანქანებად ესმის და, მაშასადამე, უარყოფს მიზანშეწონილობის არსებობას ორგანულ სამყაროში. მაგრამ ლოტცე ვიტალიზმის თანამიმდევარი კრიტიკოსი არ ყოფილა. იგი, როგორც ჰ. დრიში

შენიშნავს, ვიტალიზმს ხან უარყოფს, ხან კი მის პოზიციებზე დგება, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საკითხი სულს შეეხება.

დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას კლოდ ბერნარის შესახებ, რომელიც აგრეთვე თვლის, რომ სასიცოცხლო ძალა არ შეიძლება განმარტოებით მოქმედებდეს. იგი ბუნების სხვა ძალების გარეშე არ მარტო ვერაფერს ვერ გააკეთებს, არამედ ვერც იარსებებს. მაგრამ საბოლოოდ კლოდ ბერნარიც, ლოტცეს მსგავსად, ვიტალიზმს თავს ვერ აღწევს. ჰ. დრიში კლოდ ბერნარის კრიტიკული არგუმენტის წინააღმდეგ შენიშნავს, რომ ვიტალიზმი სასიცოცხლო ძალას გარემოსაგან არ წყვეტს, არ თვლის, რომ იგი განმარტოებით, ერთადერთი უზრუნველყოფს სიცოცხლის არსებობას. კლოდ ბერნარის ზემოაღნიშნულ არგუმენტს ჰ. დრიში ქარის ნისქვილის წინააღმდეგ ბრძოლას ადარებს.

ბუნებრივია, რომ ვიტალიზმს ებრძოდნენ ვულგარული მატერიალისტებიც, განსაკუთრებით ბიუხნერი და მისი თანამოაზრენი. ბიუხნერი სასიცოცხლო ძალის ცნებას „მისტიკურს“ უწოდებს, ხოლო მისი თანამოაზრე ე. ჰეკელი ამტკიცებს, რომ „ჩვენ შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, რომ სასიცოცხლო ძალის მეტაფიზიკური მოჩვენება საბოლოოდ განდევნილია არა მხოლოდ ადამიანის ფიზიოლოგიის სფეროდან, არამედ ცხოველთა მთელი ფიზიოლოგიის სფეროდანაც“.

ვფიქრობთ, საჭირო არ არის სპეციალურად ვიმსჯელოთ მარქსისტული ფილოსოფიის უარყოფით დამოკიდებულებაზე ვიტალიზმთან მის ნებისმიერ გამოვლინებაში.

მექანიციზმის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო აქტიური დამცველი და ვიტალიზმის წინააღმდეგ ასევე ერთ-ერთი ყველაზე უფრო აქტიური მებრძოლი იყო ცნობილი რუსი დარვინისტი კ. ა. ტამირიაზევი. მისი მექანიცისტური თვალსაზრისი განსაკუთრებული რელიეფურობით გამოცემულია ორ სტატიაში: „ვიტალიზმი და მეცნიერება“ და „ვიტალიზმი“. პირველი სტატია წარმოადგენს მოხსენების ტექსტს, რომელიც მან 1894 წელს ნაიკითხა და იმავე წელს დაიბეჭდა. ამ სტატიაში კრიტიკულად განხილულია ცნობილი რუსი ვიტალისტის ი. პ. ბოროდინის მიერ იმავე წელს გამოქვეყნებული სტატია „პროტოპლაზმა და ვიტალიზმი“. მეორე სტატია კი დაიბეჭდა გრანტის ენციკლოპედიური ლექსიკონის X ტომში (VII გამოცემა). აკრიტიკებს რა ი. პ. ბოროდინს, იგი წერს: „იმ წუთიდან, როცა ლავუაზიეს გენიამ სუნთქვა, რომელიც სიცოცხლის არსება ეგონათ, ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებზე დაიყვანა, ვიტალიზმს საბედისწერო დარტყმა მიაყენეს“ (63, გვ. 171). ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ ლავუაზიეს მიერ სუნთ-

ეკია ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესად გაგება ოდნავადაც არ ეწინააღმდეგება ვიტალიზტურ კონცეფციას. ვიტალიზმი სრულიადაც არ თელის და არც არასოდეს არ თვლიდა სუნთქვას სიცოცხლის არსებად. თუ ასეთი შეხედულება არსებობდა, იგი უბრალოდ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს და მისგან არავითარი მექანიზტური და ანტივიტალიზტური დასკვნები არ გამომდინარეობს.

კ. ა. ტიმირიაზევის მექანიციზმი სრულიად აშკარაა, როდესაც იგი ფიზიოლოგიური პროცესების ახსნას მარტოოდენ ფიზიკურ-ქიმიური კანონებით ცდილობს. „ფიზიოლოგიურ მოვლენებს – ნერს იგი – ისლა დარჩენიათ, რომ ფიზიკურ მეცნიერებათა მეთოდები გამოიყენოს“ (63, გვ. 174). მას მიაჩნია, რომ „ყველაფერი, რაც ფიზიოლოგიამ აქამდე მოიპოვა, მოპოვებულია მხოლოდ სასიცოცხლო მოვლენებზე გამოკვლევის ფიზიკური და ქიმიური მეთოდების გამოყენების წყალობით, მათზე ფიზიკური და ქიმიური კანონების გავრცელებით“ (63, გვ. 175). არავინ არ დავობს იმაზე, რომ ფიზიკისა და ქიმიის კანონებს დიდი მნიშვნელობა აქვს სიცოცხლის მოვლენების ასახსნელად; მაგრამ ისიც უდავოა, რომ მხოლოდ ფიზიკური და ქიმიური კანონები სიცოცხლის არსებას ვერ აგვიხსნის. სიცოცხლე მეტია, ვიდრე ის სფერო, რაც ამ კანონებს ექვემდებარება. ამ გარემოებას კ. ა. ტიმირიაზევი ვერ ითვალისწინებს.

მეორე სტატიიაში „ვიტალიზმი“ კ. ა. ტიმირიაზევი შეცდომით ამტკიცებს, რომ თითქოს ვიტალიზმი წარმოშვა „ფიზიკური, ქიმიური და განსაკუთრებით ფიზიოლოგიური ცოდნის არადაამაკმაყოფილებელმა მდგომარეობამ“ (63, გვ. 449). ხოლო შემდეგ – ამ მეცნიერებათა განვითარების შესაბამისად – განსაკუთრებით XIX საუკუნის შუა წლებში, ვიტალიზმი „თითქმის უკვალოდ იკარგება“. სინამდვილეში კი საქმის ვითარება სულ სხვაგვარია. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარების დაბალი დონე არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ვიტალიზმის წარმოშობის საფუძვლად ჩაითვალოს. ასე რომ იყოს, მაშინ ამჟამად – და თვით კ. ა. ტიმირიაზევის სიცოცხლეშიც კი – ვიტალიზმი აღარ უნდა არსებობდეს. ვიტალიზმი იმ ფაქტმა წარმოშვა და მას დღემდე ის ასულდგმულეს, რომ სიცოცხლის არსების ახსნა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მეთოდებით არ ხერხდება. ბუნებისმეტყველება (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სხვ.) სიცოცხლის მოვლენებს აღწერს და ნაწილობრივ კიდევ ხსნის, რამდენადაც შესაძლებელია სპეციალურ მეცნიერებათა რესურსებით, მაგრამ სიცოცხლის არსების პრობლემა ფილოსოფიური პრობლემაა და არა საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული. ამას თვითონ ზოგიერთი ბუნებისმეტყ-



ველიც (მაგალითად, ლ. ფონ ბერტალანცი) აღიარებს. ამიტომ საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული კანონების საფუძველზე სიცოცხლის არსების ახსნის ყოველგვარი მცდელობა წინასწარ განწირულია დასამარცხებლად. ეს გარემოებაც კ. ა. ტიმირიაზევს მხვდველობის გარეშე დარჩა.

კ. ა. ტიმირიაზევი გარკვეულწილად მართალია, როდესაც ლაპარაკობს XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ვიტალიზმის გავლენის შესუსტებაზე (მაგრამ არა „უკვალოდ გაქრობაზე“). კლასიკური ვიტალისტური თეორია XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მართლაც კრიზისმა მოიცვა. ეს მნიშვნელოვანწილად განპირობებული იყო საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული მექანიციზმის აღზევებით, რომელშიც მნიშვნელოვანი წვლილი სერენოვ-ჰავლოვის ფიზიოლოგიურ მოძღვრებას (განსაკუთრებით სერენოვის ნიგნს „თავის ტვინის რეფლექსები“) მიუძღვის. ჰ. დრიშს მიაჩნია, რომ კლასიკური ვიტალიზმი მისმა მოწინააღმდეგეებმა კი არ მოკლეს, არამედ „ბუნებრივი სიკვდილით მოკვდა“ (30, გვ. 155). მართლაც, კრიტიკა იმდენად სუსტი იყო, რომ მას ვიტალიზმის „მოკვლა“ არ შეეძლო. თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიაში ცნობილია, რომ თეორიის უარყოფა მხოლოდ ახალ თეორიას შეუძლია, რომელიც უარყოფის შედეგად მის ადგილს დაიჭერს. ახალმა თეორიამ არა მარტო უნდა აჩვენოს ძველი თეორიის ნაკლოვანებები, არამედ აგრეთვე ახლებურად უნდა ახსნას როგორც ძველი, ისე ახალი მეცნიერული ფაქტები. კრიტიკას ან თუნდაც ახალი მეცნიერული ფაქტების აღმოჩენას თეორიის მარტოოდენ კრიზისის გამოწვევა შეუძლია, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში რევოლუცია, არსებული თეორიის უარყოფა. თეორიის ადგილი არასოდეს ცარიელი არ შეიძლება დარჩეს. თუ ამ მეთოდოლოგიით შევხედავთ კლასიკური ვიტალიზმისა და მექანიციზმის ბრძოლას, ვნახავთ, რომ მექანიციზმს არავითარი ახალი თეორია არ წამოუყენებია ძველი ვიტალიზმის ნაცვლად. იგი ხსნიდა არა სიცოცხლის არსებას, არამედ მხოლოდ სასიცოცხლო მოვლენებს, რაც თავისთავად უთუოდ ღირებული იყო, მაგრამ ვიტალიზმის წინააღმდეგ არავითარი ძალა არ ჰქონდა. ერთი სიტყვით, ჰ. დრიში მართალი იყო, როდესაც კლასიკური ვიტალიზმის „ბუნებრივ სიკვდილზე“ ლაპარაკობდა. ამას ისიც ადასტურებს, რომ XX საუკუნის დამდეგს ვიტალიზმი ხელახლა აღორძინდა და ნეოვიტალიზმის სახით წარმოსდგა, რომლის წინაშე მექანიციზმი უძლური აღმოჩნდა.

ამასთანავე, ნეოვიტალიზმი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, კლასიკური ვიტალიზმისაგან პრინციპულად არ განსხვავდება. ვიტალიზმი ვიტალიზმია მის ნებისმიერ ვარიანტში. აქ კი კ. ა. ტიმირიაზევი მართალია,

როდესაც წერს: „ნეოვიტალიზმი ეს მხოლოდ ვიტალიზმია, რომელსაც თავისი წარმომავლობა არ ახსოვს“ (63, გვ. 181). და შემდეგ: ნეოვიტალიზმი „ძველი ვიტალიზმისაგან პრინციპულად არაფრით არ განსხვავდება“ (63, გვ. 449). მაგრამ იგივე ავტორი მართალი არ არის, როდესაც ვიტალიზმსა და ნეოვიტალიზმს შორის განსხვავებას იმაში ხედავს, რომ თითქოს ვიტალიზმი „გამონვეულია სიცოცხლის მოვლენის მეცნიერული ახსნის არარსებობით“, ხოლო ნეოვიტალიზმი – „მიღებული მეცნიერული ახსნისაგან განთავისუფლების სურვილით“ (63, გვ. 450). ავტორს სურს ისეთი შთაბეჭდილება შექმნას, რომ თითქოს ბუნებისმეცნიერებამ უკვე გადაწყვიტა სიცოცხლის არსების პრობლემა, მაგრამ ვიტალიზმს არ სურს მისი აღიარება. ნამდვილად კი არავითარი ამის მსგავსი არ არის. სიცოცხლის პრობლემა დღემდე პრობლემად რჩება. ვიტალიზმი კი ამ პრობლემის გადაწყვეტის ყველაზე საუკეთესო ვარიანტს წარმოადგენს, თუმცა არც ამ შემთხვევაში შეიძლება ლაპარაკი პრობლემის საბოლოო გადაწყვეტის შესახებ.

გაკვირვებას იწვევს კ. ა. ტიმირიაზევის განცხადება იმის თაობაზე, რომ „ვიტალისტური მოძღვრება... შეუთავსებადი იყო ექსპერიმენტულ მეცნიერებასთან“ (63, გვ. 450). ეს სტატია დაწერილია მას შემდეგ, რაც ჰ. დრიშის ექსპერიმენტულმა გამოკვლევებმა მთელი მსოფლიოს სპეციალისტების ყურადღება მიიპყრო. ნუთუ ისეთი გამოჩენილი მეცნიერი, როგორიც იყო კ. ა. ტიმირიაზევი, ამ გამოკვლევებს არ იცნობდა? მართალია, კ. ა. ტიმირიაზევის ეს ფრაზა ეხება მარი ფრანსუა ქსავიე ბიშას – ფრანგ ანატომს – რომელიც XIX საუკუნის დამლევს გარდაიცვალა, მაგრამ სამაგიეროდ ამ დროისათვის უკვე ცნობილი იყო ჰ. დრიშის კლასიკური ექსპერიმენტული გამოკვლევები ვიტალიზმის სასარგებლოდ.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ხშირ შემთხვევაში, კ. ა. ტიმირიაზევი მეცნიერული არგუმენტაციის ნაცვლად ზოგადი ფრაზებითა და დეკლარაციული განცხადებებით კმაყოფილდება ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის წინააღმდეგ. სანიმუშოდ რამდენიმეს დავასახელებთ: „ნეოვიტალიზმი არის განსაკუთრებულად უარყოფითი და რეტროგრადული აზრის მიმართულება“ (63, გვ. 451). ნეოვიტალიზმი „ქადაგებს უკან დაბრუნებას წმინდა სქოლასტიკური მეთოდებისაკენ, მიზანშეწონილი მოქმედების მეტაფიზიკური საწყისების აღმოჩენისაკენ“ (63, გვ. 451). „ნეოვიტალიზმი არ შეიძლება განხილულ იქნას როგორც მეცნიერული მოძღვრება... ეს არის ანტიმეცნიერული რეაქცია დროის მეცნიერული სულისკვეთების წინააღმდეგ, აზროვნების თეოლოგიურ-მეტაფიზიკურ წესზე დაბრუნება“ (63, გვ. 452) და სხვ. ეს

მყვირალა ფრაზები მექანიკური მსოფლმხედველობის ძლევამოსილებას კი არ ადასტურებს, არამედ, პირიქით, მის სისუსტეს.

მექანიციზმის წინააღმდეგ პირველ ვიტალისტურ რეაქციას ნარმოდგენდა ჯერ კიდევ არისტოტელეს მოძღვრება ენტელეხიის შესახებ. უფრო გვიან კი ვიტალისტური კონცეფცია დაიცვეს ჰარვიმ, პარაცელსმა, ვან ჰელმონტმა, შტალმა და სხვებმა. ჰარვი ლაპარაკობდა „სასიცოცხლო პრინციპზე“, რომელიც ემბრიონულ პროცესებს განაპირობებს, პარაცელსი ცოცხალ ორგანიზმებში მიზანშეწონილობის არსებობას „სიცოცხლის სულის“ დაშვებით ხსნიდა, რომელიც უფრო გვიან ვან ჰელმონტმა გაიზიარა. არსებითად მონათესავე პოზიციებზე იდგა შტალი, რომელიც თვლიდა, რომ სასიცოცხლო პროცესებს მართავს სული, როგორც სიცოცხლის იდეალური საწყისი. შტალის მიმდევარი ბლუმენბახი ამტკიცებდა ცოცხალ ორგანიზმებში „ფორმისშექმნელი ძალის“ (nisus formativus) არსებობას, რომელიც თანდაყოლილია და ორგანიზმის სიცოცხლისუნარიანობას განაპირობებს. პ. დრიში თვლის, რომ ბლუმენბახის სახით „ძველმა ვიტალიზმმა თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია და მასთან ერთად დამთავრდა“.

იყვნენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც ვიტალიზმისა და მექანიციზმის წინააღმდეგობის მოხსნას და მათზე მალა დადგომას ცდილობდნენ. ასეთი ტენდენცია შეიმჩნევა ა. ბერგსონის ფილოსოფიაში. ვიტალიზმისა და მექანიციზმის „შერიგებას“ ა. ბერგსონი ცდილობს, ერთი მხრივ, მექანიციზმიდან შემთხვევითობის, ხოლო, მეორე მხრივ, ტელეოლოგიიდან ანთროპომორფიზმის განდევნით. ევოლუციას, მისი აზრით, „სასიცოცხლო ლტოლვა“ (Elan vital) განაპირობებს. მაგრამ საბოლოოდ ა. ბერგსონი მაინც ვიტალისტურსა და ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს იზიარებს.

ვიტალიზმისა და მექანიციზმის წინააღმდეგობის მოხსნას ცდილობს ლ. ფონ ბერტალანფიცი. მისი აზრით, არსებობს მექანიციზმის ორი ვარიანტი: პირველის მიხედვით, ცოცხალ სამყაროში იგივე ძალები და კანონები მოქმედებს, რაც არაცოცხალში. მათ შორის განსხვავება მარტოოდენ სირთულის ხარისხშია და მეტი არაფერი. მექანიციზმის მეორე ვარიანტს ლ. ფონ ბერტალანფი „სიცოცხლის მანქანურ თეორიას“ („The machine – theory life“) უწოდებს, რომელიც ორგანიზმში მიმდინარე პროცესებს სტუქტურული ტერმინებით ხსნის. ბიოლოგიური მექანიციზმისა და ვიტალიზმის დაპირისპირებას, მისი აზრით, მეთოდოლოგიური და მეტაფიზიკური საფუძვლები აქვს. პირველი იმას ეხება, თუ რა პრინციპები და მეთოდები გამოიყენება ბიოლოგიური მოვლენების ახსნის პროცესში. მეტაფიზიკური საფუძვლები კი იკვლევს საკითხს,

თემატიკა თუ არა ბიოლოგიური მოვლენების არსებობა ფიზიკური ერთეულებისა და ძალების საფუძველზე, თუ ბიოლოგიურს ფსიქიკური განსაზღვრავს, როგორც ამას ვიტალიზმი ფიქრობს? ეს საკითხი, ლ. ფონ ბერტალანფის აზრით, უსაზრისოა, ვინაიდან მისი დამტკიცება ან უარყოფა შეუძლებელია. აქედან იგი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მეტაფიზიკურ მექანიციზმსა და ვიტალიზმს შორის წინააღმდეგობა მოჩვენებითია. „ორგანიზმული კონცეფცია... არაფერს არ ამტკიცებს ნივთთა „ბუნებისა“ და აქედან გამომდინარე ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის „არსებითი“ განსხვავების შესახებ“ (74, გვ. 171).

ლ. ფონ ბერტალანფი ორგანიზმული თეორიის პოზიციებზე დგას, რომლის მიხედვით, ცოცხალი ორგანიზმის განვითარების ტენდენციის წყარო თვით ცოცხალ ორგანიზმებშია. იგი ლაპარაკობს ეკვიფინალიტეტის შესახებ, რომელიც იდეალურ „სასიცოცხლო ფაქტორს“ წარმოადგენს და ორგანიზმის განვითარებას განაპირობებს. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს ვიტალიზმის თავისებურ ვარიანტთან.

ლ. ფონ ბერტალანფის კონცეფციას ქვემოთ უფრო დანვრილებით განვიხილავთ. ამჟამად კი მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ იგი ბევრ კითხვებს ბადებს: პირველი, თუ ვიტალიზმისა და მექანიციზმის დავის ობიექტი მოჩვენებითია (ფსევდოპრობლემა), მაშინ რატომ ცდილობს თვითონ ლ. ფონ ბერტალანფი ამ პრობლემის გადაწყვეტას ორგანიზმული თეორიის საფუძველზე? მეორე, თუ „ბიოლოგიისაგან არ უნდა მოველოდეთ პასუხს კითხვაზე, რა შეიძლება იყოს სიცოცხლე მის შინაგან არსებაში“, მაშინ რატომ ცდილობს ლ. ფონ ბერტალანფი სიცოცხლის პრობლემის გადაჭრას ორგანიზმული თეორიის საფუძველზე, როცა ამ თეორიას ბიოლოგიური შინაარსი აქვს? მესამე, ლ. ფონ ბერტალანფი, ერთი მხრივ, ვიტალიზმს (ისევე როგორც მექანიციზმს) მიუღებლად თვლის, ხოლო, მეორე მხრივ, ლაპარაკობს ეკვიფინალიტეტის შესახებ, რომელსაც არსებითად ვიტალისტური შინაარსი აქვს. ამ შემთხვევაში გაუგებარია ლ. ფონ ბერტალანფის მიერ ვიტალიზმის უარყოფა.

მიუხედავად მთელი რიგი სადავო საკითხებისა, ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ ლ. ფონ ბერტალანფი ვიტალიზმის ერთ-ერთ აქტიურ დამცველს წარმოადგენს, რომლის ბიოლოგიურ კონცეფციაში ვიტალიზმმა ახალი დასაბუთება უპოვა, ხოლო, შესაბამისად, მექანიციზმმა კიდევ ერთი სერიოზული მარცხი განიცადა.

ვიტალიზმისა და მექანიციზმის ბრძოლა, ცხადია, ამით არ დამთავრებულა; XX საუკუნეში მან კვლავ თავი იჩინა და ნეოვიტალიზმისა და ნეომექანიციზმის დაპირისპირების სახით წარმოსდგა.

## თაჰი მახუთა

# ნეოვიტალიზმი

### §20. ნეოვიტალიზმი – ვიტალიზმის მემკვიდრე

XX საუკუნის დამდეგს ვიტალიზმი ახალი ძალით აღორძინდა, რომელიც ცნობილია ნეოვიტალიზმის სახელწოდებით. ამ მიმართულების დაფუძნება დაკავშირებულია ჰანს დრიშის (1867-1941) სახელთან, რომელმაც ვიტალისტური მოძღვრება არა მხოლოდ ლოგიკურ-ფილოსოფიური არგუმენტებით დაასაბუთა, არამედ აგრეთვე ექსპერიმენტულადაც დააფუძნა. ამის შემდეგ ნეოვიტალიზმმა მეცნიერული სახე მიიღო და მისი პოპულარობა მკვეთრად გაიზარდა.

სიცოცხლის არსების პრობლემა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფილოსოფიური პრობლემაა და მის შესახებ მოძღვრებაც – ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის სახით – ფილოსოფიურ მიმართულებას წარმოადგენს. ვიტალიზმის ფუძემდებელი არისტოტელე ანტიკური ეპოქის უდიდესი ფილოსოფოსი იყო, ხოლო ჰ. დრიში – არა მარტო ფიზიოლოგი, არამედ იმავე დროს თვალსაჩინო ფილოსოფოსადაც ითვლებოდა. იგი ავტორია მთელი რიგი ფილოსოფიური თხზულებებისა: „ორგანულის ფილოსოფია“ ორ ტომად (ლაიფციგი, 1909), „მოძღვრება ნესრიგის შესახებ, ფილოსოფიის არამეტაფიზიკური ნაწილების სისტემა“ (იენა, 1912), „მოძღვრება სინამდვილის შესახებ“ (ლაიფციგი, 1917), „ზნეობრივი ქცევა“ (ლაიფციგი, 1927), „ადამიანი და სამყარო“ (ლაიფციგი, 1928) და სხვ. ასევე ვიტალისტი და ნეოვიტალისტი ბიოლოგები ძალიან ხშირად ფილოსოფოსობდნენ. ეს გარემოება ვიტალისტურსა და ნეოვიტალისტურ თეორიებს კიდევ უფრო მეტ დამაჯერებლობას ანიჭებდა, მიუხედავად იმისა, რომ იყვნენ და არიან ისეთი ბიოლოგებიც, რომლებიც სიცოცხლის არსების ვიტალისტურ თეორიას არ იზიარებდნენ.

მართალია, ნეოვიტალიზმი არ არის ვიტალიზმის უბრალო განმეორება, მაგრამ მან ვიტალიზმის პრინციპები და ძირითადი მიმართულება შეინარჩუნა. სხვაგვარად ნეოვიტალიზმი ვიტალიზმის

მემკვიდრე ვერც იქნებოდა. ნეოვიტალიზმის ფუძემდებელი ჰ. დრიში ცდილობს მათ გამოიჯენას, განსხვავების გალრმავებას, მაგრამ ძნელია ასეთ ტენდენციას დავეთანხმოთ. საკმარისია ითქვას, რომ თვითონ ენტილუზიის ცნება, რომელიც ნეოვიტალიზმში ფუნდამენტურ როლს თამაშობს, არისტოტელედან მომდინარეობს, რომელსაც შემდგომი დროის ვიტალისტები სხვადასხვა ვარიანტებით იმეორებდნენ; ასევე ფუნდამენტური საერთო ნიშანია ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავება ვიტალიზმსა და ნეოვიტალიზმში და ა. შ. სწორედ ამიტომ შეცდომა არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ნეოვიტალიზმი ვიტალიზმის მემკვიდრეა, ისევე როგორც ნეომექანიციზმი კლასიკური მექანიციზმის პირმშოს წარმოადგენს.

ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის „სისხლით ნათესაობას“ ისიც ადასტურებს, რომ ნეოვიტალიზმის ჩამოყალიბებაში, მისთვის ნიადაგის მომზადებაში კლასიკური ვიტალიზმის რამდენიმე წარმომადგენელმა განსაკუთრებული როლი ითამაშა. მათ შორის პირველადგილზე (ცხადია, არისტოტელეს შემდეგ) ჰარვი უნდა დავასახელოთ, რომელმაც შემოიტანა პრინციპი: „Omne vivum ex ovo“ („ყველა ცოცხალი კვერცხისაგან“). ჰ. დრიში თითქოს კიდევ ამცირებს ამ პრინციპის მნიშვნელობას, როდესაც ამტკიცებს, რომ იგი ჰარვის თითქოს სრულიად სხვა მნიშვნელობით ესმოდა. ჰარვი, ჰ. დრიშის აზრით, ერთი მხრივ, არ უარყოფდა თვითნებური ჩანასახვის თეორიას, ხოლო. მეორე მხრივ, უპირისპირდებოდა არისტოტელეს მიერ ჩანასახების დაყოფას „კვერცხებად“ და „მატლებად“. მის მიერ შემოტანილი პრინციპით ჰარვის „მხოლოდ იმის თქმა სურდა, რომ ყველა იმ შემთხვევაში, სადაც ჩანასახები არსებობს, ისინი არსებითად ყოველთვის იგივეობრივია“ (30, გვ. 33). ერთი სიტყვით, ჰარვი, ჰ. დრიშის აზრით, ჩანასახების იგივეობას ამტკიცებდა.

თუნდაც მართალი იყოს ის, რასაც ჰ. დრიში ჰარვის ამ პრინციპის შესახებ ამბობს, მისი მნიშვნელობა ვიტალისტური მსოფლმხედველობის დაფუძნებაში განუზომლად დიდია. სახელდობრ, მან ერთმანეთისაგან გამოიჯნა ცოცხალი და არაცოცხალი, რასაც ვიტალისტური და ნეოვიტალისტური თეორიებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. გარდა ამისა, ჰარვის პრინციპი, როგორც ბიოლოგები აღნიშნავენ, დღესაც ინარჩუნებს თავის მეცნიერულ მნიშვნელობას (18, გვ. 29, 31).

ნეოვიტალიზმის წინამორბედთა შორის, ჰარვის შემდეგ, ყველაზე კოლორიტულ ფიგურას ერნსტ შტალი (1660-1734) წარმოადგენს, რომლის სახელთან დაკავშირებულია ფლოგისტონის თეორიის ჩამოყალიბება. შტალი კატეგორიულად უარყოფდა სიცოცხლის ბუნების

მექანიკურსა და დეტერმინისტულ თეორიას, ბიოლოგიის კანონების დაყვანას მექანიკის კანონებზე. იგი ლაპარაკობდა სიცოცხლის ბიოვლენების განმაპირობებელ „სპეციალურ ძალებზე“, რომლის ქვეშ მას ძირითადად სული ესმოდა. სული, მისი აზრით, არის სიცოცხლის საწყისი, რომლის გარეშე ორგანიზმში არაფერი არ ხდება. სხეული სულის იარაღია; მართალია, სხეულის გარეშე სული ვერაფერს ვერ შექმნის, მაგრამ იგი აქტიურსა და მანოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. შტალის იდეებმა დიდი გავლენა მოახდინეს მომდევნო ეპოქების ვიტალისტურ კონცეფციებზე, სწორედ ამიტომ ზოგიერთი ავტორი მას „ახალი დროის ვიტალიზმის ფუძემდებლად“ თვლის (66, ტ. V. გვ. 521).

ნეოვიტალიზმის წინამორბედებს შორის უნდა მოვიხსენიოთ დიდი ბუნებისმეტყველები ბიუფონი (1707-1788) და კასპარ ფრიდრიხ ვოლფი (1733-1794). პირველი მათგანი ეპიგენეზის თეორიის დამცველი იყო და ლაპარაკობდა ცოცხალი ორგანიზმის განვითარების განმაპირობებელი „შინაგანი ფორმის“ არსებობის შესახებ. ეს ფორმები, მისი აზრით, ცოცხალი ორგანიზმისათვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული ძალების შედეგია; სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმის ჩანასახის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია სასიცოცხლო ძალების არსებობასთან, რაც ვიტალისტურ კონცეფციას წარმოადგენს.

მეორე მოაზროვნე – ვოლფი – აგრეთვე ეპიგენეზის დამცველია, რომელიც ამტკიცებს „არსებითი ძალის“ ანუ სასიცოცხლო ძალის არსებობას ცოცხალ ორგანიზმში. ამის საფუძველზე იგი უარყოფდა ცოცხალი ორგანიზმის მანქანურ თეორიას და მტკიცედ იდგა ვიტალიზმის პოზიციებზე. ჰ. დრიში მას უწოდებს „ვიტალიზმის ყველაზე ნათესაელსა და ღრმა წარმომადგენელს არისტოტელეს შემდეგ“ (30, გვ. 54).

ამ და სხვა წინამორბედმა მოაზროვნეებმა მოამზადეს ნეოვიტალიზმის ჩამოყალიბება თუნდაც იმით, რომ მათ კატეგორიულად და დამაჯერებლად უარყვეს სიცოცხლის მანქანური თეორია და ერთმანეთისაგან მტკიცედ გამოიჯნეს ცოცხალი და არაცოცხალი.

## §21. ნეოვიტალიზმის ჩამოყალიბება

ნეოვიტალიზმის ფუძემდებელი ჰ. დრიში ერთდროულად იყო ემბრიოლოგიც და ფილოსოფოსიც. იგი ახალგაზრდობის წლებში ე. ჰეკელის ხელმძღვანელობით ემბრიოლოგიის სფეროში ექსპერიმენტულ კვლევა-ძიებას ეწეოდა. ამ პერიოდში იგი „სიცოცხ-

ლის მანქანურ თეორიას იზიარებდა, სიცოცხლის მოვლენების ასახსნელად ქიმიზმს მიმართავდა და, მაშასადამე, მიზეზობრივი ახსნით კმაყოფილდებოდა, რასაც იგი მექანიციზმამდე მიჰყავდა. ჰ. დრიში მოგვითხრობს, რომ 1893 წელს ვიგანდისა და დიუბუა რეიმონის გავლენით სიცოცხლის მოვლენის მიზანშეწონილობის იდეამდე მივიდა. მაგრამ მას ჯერ კიდევ არ ესმოდა სტატიკური და დინამიკური ტელეოლოგიის განსხვავება, რის გამოც იგი მექანიცტური ტელეოლოგიის პოზიციებზე იდგა; დინამიკურ ტელეოლოგიასა და ვიტალიზმამდე იგი მას შემდეგ მივიდა, რაც ექსპერიმენტულმა კვლევა-ძიებამ მექანიციზმის სანინა-ალმდეგო პოზიციამდე – ვიტალიზმამდე – მიიყვანა. კვლევა-ძიების შემდეგ ჰ. დრიში დარწმუნდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმის უჯრედები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად შეთანხმებულად მოქმედებს, რაც თავიანთი შედეგებით მიზნობრივი მოქმედებისაგან არაფრით არ განსხვავდება. უჯრედთა შეთანხმებული საქმიანობა ერთ მიზანს – სიცოცხლის შენარჩუნებასა და გახანგრძლივებას ემსახურება. ეს იყო ჰ. დრიშის ნეოვიტალიზმის ამოსავალი ექსპერიმენტული საფუძველი, რამაც იგი არისტოტელეს ტიპის ენტელეხიის იდეამდე და, მაშასადამე, ნეოვიტალიზმამდე მიიყვანა.

მართალია, ჰ. დრიშმა უარყო თავისი წინანდელი მექანიცტური თვალსაზრისი – ცოცხალი სამყაროს მექანიცტური (მიზეზობრივი) ახსნა – მაგრამ წარსულს მისი ნეოვიტალისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების პროცესში ამაოდ არ ჩაუვლია. ეს იმაში გამოიხატა, რომ ჰ. დრიში, როგორც ნეოვიტალისტი, ცხადია, ტელეოლოგიზმის პოზიციებზე დგას, მაგრამ იგი არც მიზეზობრივ ანალიზს უარყოფს, თუმცა მას გადამწყვეტ მნიშვნელობას არ ანიჭებს.

ჰ. დრიშის მიხედვით, ნეოვიტალიზმი, ვიტალიზმისაგან განსხვავებით, ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის არსებითი განსხვავებიდან კი არ ამოდის, არამედ მთელისა და ნაწილის თავისებური გაგებიდან. მისი აზრით, მთელი მართავს ნაწილებს იმით, რომ იგი თავისში ატარებს განსაკუთრებულ – იმატერიალურ – სასიცოცხლო ძალას, ენტელეხიას, რომელიც მთელ ორგანიზმს განაგებს. მთელი არ არის ნაწილების ჯამი, არამედ მასზე მეტია. მთელის ნაწილებად დაშლის შემდეგ „არამატერიალური ნაშთი“ რჩება, რომელიც სიცოცხლეს მართავს. ეს მმართველი არის ენტელეხია, რომელიც „მთლიანობის ფორმის მიმცემ ფაქტორს“ წარმოადგენს. ამ იდეის საფუძველზე ყალიბდება ჰ. დრიშის ნეოვიტალიზმის მთავარი პრინციპი: სიცოცხლე არის მატერიაში მყოფი მთლიანობა, ანუ ჰ. დრიშის სიტყვებით: „Leben ist Gebanntsein wissender Ganzheit in Materie“.



ცოცხალი ორგანიზმი ჰ. დრიშს, მექანიკების მსგავსად, ესმის როგორც ფიზიკურ-ქიმიური მანქანა, რომელსაც იმატერიალური სასიცოცხლო ძალა მართავს. ხელოვნურად შექმნილი სიცოცხლის მოდელი, მისი აზრით, წარუმატებელი აღმოჩნდება იმის გამო, რომ მასში ასეთი სასიცოცხლო ძალა არ არსებობს. ცოცხალი ორგანიზმი, როგორც ფიზიკურ-ქიმიური მანქანა, რომელიც მიზეზობრიობის ნიხედვით მოქმედებს, სწორედ სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – საფუძველზე აღწევს წარმატებებს.

ამრიგად, ჰ. დრიშის ნეოვიტალიზმი მიზეზობრიობის პრინციპს არ გამოირიცხავს, თუმცა თვლის, რომ „იმგვარი მიზეზობრიობა, როგორსაც ჩვენ მატერიის მიმართ ვხმარობთ, ენტელეხიის მიმართ უვარგისია“ (30, გვ. 262). სახელდობრ, მიზეზობრიობა ცოცხალ სამყაროში პრიორიტეტული კი არ უნდა იყოს, არამედ მიზნობრიობას დაქვემდებარებული. ამგვარად გაგებული მიზეზობრიობა და ტელეოლოგიზმი, ჰ. დრიშის აზრით, თავსებადია. საინტერესოა ისიც, რომ ედ. ჰარტმანი, რომელიც აგრეთვე ვიტალისტი იყო, ამტკიცებდა რომ ცოცხალი სამყაროს მიზანშეწონილობა არა მარტო არ ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის კანონს, არამედ, პირიქით, აუცილებლად გულისხმობს მას.

ამ იდეასთან დაკავშირებულია ჰ. დრიშის დამოკიდებულება დარვინიზმთან. დარვინი, როგორც ცნობილია, ერთი მხრივ, ტელეოლოგიზმს უარყოფდა, ხოლო, მეორე მხრივ, უშეებდა შემთხვევითობის არსებობას ცოცხალ ორგანიზმთა ევოლუციის პროცესში. ჰ. დრიშს, კი, თვლიდა, რომ ენტელეხია, რომელიც ორგანიზმის „მთლიანობის ფაქტორია“ და მის „შინაგან მიზანშეწონილობას“ განაპირობებს, სავსებით აკონტროლებს ორგანიზმის განვითარების პროცესს. ეს პროცესი, მართალია, ინდეტერმინირებული არ არის, მაგრამ არც მექანიკურ მიზეზობრიობას ექვემდებარება. აქ ადგილი აქვს სპეციფიკურ დეტერმინაციულ პრინციპს, რომელსაც აუცილებელი კანონზომიერების ხასიათი აქვს და მთლიანად გამოირიცხავს შემთხვევითობის არსებობას, რასაც ადგილი აქვს დარვინის ევოლუციურ თეორიაში (79). ჰ. დრიშის ნეოვიტალიზმი გულისხმობს მიზნობრივ დეტერმინაციას, რომელიც განპირობებულია ენტელეხიის არსებობით. ამ იდეას ნეოვიტალისტიები ჩაეჭიდნენ, ვინაიდან მასში „მექანიკური დარვინიზმისაგან“ განთავისუფლება დაინახეს. თვითონ ჰ. დრიში კი თვლიდა, რომ ნეოვიტალისტიური იდეები „აღმოცენდა და განმტკიცდა მატერიალისტიური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, დარვინიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში“ (30, გვ. 117). ზოგჯერ ჰ. დრიში დარვინის მოძღვრების

უკიდურესად ნეგატიურ შეფასებას იძლევა. მაგალითად, დარვინის სახეობათა წარმოშობის თეორიას იგი ჰიპოთეზად თვლის და ამტკიცებს, რომ „ამ მოკლენის შესახებ ყველა ზოგადი კანონი წმინდათა წმინდა ფანტაზიებია და მოკლებულია ყოველგვარ მეცნიერულ მნიშვნელობას“ (30, გვ. 175).

3. დრიში თვლიდა, რომ მისი ნეოვიტალისტური მოძღვრება, კერძოდ, მოძღვრება ენტელეხიის შესახებ არისტოტელეს მოძღვრებისაგან არსებითად განსხვავდება, მაგრამ ბევრი მკვლევარი მათ შორის პრინციპულ განსხვავებას ვერ ხედავს. ნეოვიტალისტები ძველსა და ახალ ვიტალიზმს სამი მეთოდოლოგიური პრინციპით განასხვავებენ: პირველს ისინი უწოდებენ „იდეალური ფორმის წარმოქმნის პრინციპს“, რომელიც ისეთი მატერიალური ფაქტორის არსებობას საჭიროებს, რასაც შეუძლია პასიურ მატერიაში სიცოცხლის შეტანა. 3. დრიშის კონცეფციაში ასეთ ფაქტორს ენტელეხია წარმოადგენს, ხოლო სხვა ვიტალისტები (ე. ჰარტმანი, ა. ბერგსონი და სხვ.) მას სხვადასხვა სახელწოდებით აღნიშნავენ, თუმცა მათ შორის არსებითი განსხვავება არ არის.

მეორე პრინციპია ცოცხალი სამყაროს „ორმაგი“ დეტერმინაცია, რომელიც მიზეზობრიობის პრინციპის უკმარობასა და ტელეოლოგიური პრინციპის დამატებაში მდგომარეობს, ხოლო მესამე პრინციპია ფსიქოლოგიზმი, რომელიც ფსიქიკურის სუბსტანციურობას, მატერიისაგან დამოუკიდებლობას ამტკიცებს.

ვიდრე ნეოვიტალისტურ კონცეფციას უფრო დეტალურად განვიხილავდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ამ კონცეფციის მომხრეებისა და მოწინააღმდეგეების დასახელება.

ვიტალიზმი საკუთარი ბიოლოგიური თეორიის საფუძველზე განავითარა ი. მიულერმა. მისი სპეციფიკური ენერჯიის თეორია სწორედ ვიტალისტური კონცეფციის დაცვასა და განვითარებას ემსახურებოდა. 3. დრიშის ნეოვიტალისტური კონცეფციის აქტიური დამცველები იყვნენ ნ. ფრანსე, ნ. ბუგაევი და განსაკუთრებით ე. რეინკე. ეს უკანასკნელი ტელეოლოგიურ აუცილებლობას ასაბუთებს; აუცილებლობა, მისი აზრით, არ არის მხოლოდ მიზეზობრივი, არამედ მიზნობრივიც. „ტელეოლოგია – წერს იგი – ზუსტად ისეთივე კვლევის საგანია, როგორც მიზეზობრიობა და ამ უკანასკნელის სრულიად სწორუფლებიანია“ (55, გვ. 103). ეს თვალსაზრისი მთლიანად თავსდება ნეოვიტალიზმის ფარგლებში. მართალია, 3. დრიშის მიმდევრების ცალკეული შეხედულებანი ერთმანეთისაგან განსხვავდება, მაგრამ ყველა მათგანს ნეოვიტალიზმის პრინციპები აერთიანებს. ნეოვიტალიზმის ერთ-

ერთ ძირითად ამოცანად ჰ. დრიშსა და მის მიმდევრებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, მისი დაძლევა მიაჩნიათ. „ყოველი ვიწრო-სტრუქტურული თეორია – წერს ჰ. დრიში – რომელიც მას (მატერიალიზმს – ს. ა.) არ ებრძვის, საერთოდ არარაობას წარმოადგენს“ (78, გვ. 119).

ნეოვიტალიზმს ასევე ბლომად ჰყავს კრიტიკოსებიც. მას მკაცრად აკრიტიკებენ ლ. ფონ ბერტალანფი, მ. ჰარტმანი, თითქმის ყველა მატერიალისტი და ნეომექანისტი (კიბერნეტიკის საფუძველზე). ლ. ფონ ბერტალანფის სისტემების თეორია ცდილობს ნეოვიტალიზმის მიერ შემჩნეული სიძნელეების ახსნას ვიტალისტური პრინციპების გარეშე. სახელდობრ, მთლიანობის პრობლემის გადაწყვეტას ვიტალიზმის კრიტიკოსები მთელისა და ნაწილების ურთიერთობაში ხედავენ. რასაკვირველია, ისინი აღიარებენ, რომ მთელი არ უდრის ნაწილების ჯამს, მაგრამ განსხვავებას სისტემურობაში ხედავენ და არა რაღაც განსაკუთრებული სასიცოცხლო ძალის დაშვებაში. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ნეოვიტალიზმის ზოგიერთი კრიტიკოსი, საბოლოო ჯამში, კვლავ ვიტალიზმამდე მიდის, მაგრამ სულ სხვა გზითა და სხვა მეთოდებით.

## §22. ნეოვიტალიზმის სისტემა

ნეოვიტალიზმის მთავარ პრობლემას სიცოცხლის ავტონომიურობის შესაძლებლობის პრობლემა წარმოადგენს. არსებობს თუ არა ცოცხალ ორგანიზმებში ისეთი რამ, რაც არაორგანული სამყაროს მოვლენებზე არ დაიყვანება? ეს ნიშნავს: აქვს თუ არა ცოცხალ ორგანიზმებს ავტონომიურობა, თავისთავადობა, არაორგანული სამყაროსაგან ასე თუ ისე დამოუკიდებლობა? შესაძლებელია თუ არა ცოცხალის ახსნა არაცოცხალის კანონზომიერების საფუძველზე? არსებითად რომ ვთქვათ, აქ საქმე გვაქვს ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავების პრობლემასთან, რომელსაც ჰ. დრიში ძველი ვიტალიზმის პრობლემად თვლის. ეს სრულიად ბუნებრივია, ვინაიდან ნეოვიტალიზმი ხომ ვიტალიზმის მემკვიდრეა და ამოსავალი პრინციპები, ფუნდამენტური პრობლემები იგივეობრივია. მთელისა და ნაწილის ურთიერთობის პრობლემა ნეოვიტალიზმის სპეციფიკას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე მის ფუნდამენტურ პრობლემას.

როცა ცოცხალი ორგანიზმების ავტონომიურობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ ძირითადად მიზანშეწონილობის ფენომენი. ჰ. დრიში საკითხს სწორედ ამ კუთხით სვამს. ცოცხალ ორგანიზმებში არსებული პროცესების მიზანშეწონილობას (რაც ეჭვს არ იწვევს)

ეკონომიკური ასეუ „ბანქანური“ ხასიათი აქვს, თუ ორგანული სიცოცხლის დაფუძვლად ძვეს „მიზანშენონილობის განსაკუთრებული სახე“ (30, გვ. 11)? თუ მიზანშენონილობა ცოცხალ ორგანიზმებში „მანქანური“ ანუ მექანიკური ხასიათისაა, მაშინ საქმე გვაქვს სტატიკურ ტელეოლოგია-ათან, ხოლო თუ იგი ცოცხალი ორგანიზმების სპეციფიკას წარმოადგენს, მაშინ დინამიკურ ტელეოლოგიას აქვს ადგილი. ამიტომ ნეოვიტალიზმის ზემოაღნიშნული პრობლემა შეიძლება დაეყვანოთ ცოცხალ ორგანიზმთა სფეროში სტატიკური თუ დინამიკური ტელეოლოგიის არსებობაზე. ამ შემთხვევაშიც პრობლემა კვლავ ცოცხალისა და არაცოცხალის განსხვავებას ეხება. „დინამიკური ტელეოლოგიის თვალსაზრისს – გვეუბნება ჰ. დრიში – ჩვეულებრივად მივყავართ ეგრეთნოდებულ „ვიტალიზმამდე“; იგი „სიცოცხლის მოვლენების ავტონომიურობაზე“ გვიხელს თვალს“ (30, გვ. 12).

თუ როგორ ასაბუთებს ნეოვიტალიზმი სიცოცხლის მოვლენების ავტონომიურობას და, მაშასადამე, დინამიკურ ტელეოლოგიას, ამას ქვემოთ გადმოვცემთ ჰ. დრიშის მიხედვით.

ჰ. დრიში, უწინარეს ყოვლისა, ლაპარაკობს ცოცხალი ორგანიზმების ორ სპეციფიკურ უნარზე – ჰარმონიულობასა და რეგულარობაზე. ჰარმონიულობა სამი მიმართულებით გამოვლინდება: მიზეზობრივი, სტრუქტურული და ფუნქციური. მიზეზობრივი ჰარმონია მაშინ გვაქვს, როდესაც ორგანიზმის ერთი ნაწილი მეორეზე მოქმედებს და მასში რაიმე ახალ თვისებას იწვევს. სტრუქტურული ჰარმონიის დროს ორგანიზმის ნაწილები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ჰარმონიულად ვითარდება. ფუნქციური ჰარმონია კი იმას ნიშნავს, რომ ორგანიზმის ნაწილები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ვითარდება და ერთმანეთთან მკაცრ ფუნქციურ ჰარმონიაში იმყოფება. რეგულარობის უნარს კი ჰ. დრიში ასე განსაზღვრავს: „ორგანიზმების „რეგულარობის უნარს“ ჩვენ ვუნოდებთ მათ თვისებას, შეინარჩუნონ თავიანთი ნორმალური ფორმა და ფუნქცია არანორმალური გარეგანი ფაქტორების ზემოქმედების პირობებში“ (30, გვ. 201).

ასეთი შენარჩუნება შეიძლება ორმხრივი იყოს: ან თვითონ ორგანიზმში მოხდეს ნორმის დარღვევა და ან გარემოში. პირველ შემთხვევაში კორელატური რეგულარობა გვაქვს, მეორე შემთხვევაში კი – ადაპტური ანუ შემგუებლური. მაგრამ ეს განსხვავება პირობითია, რაკი „გარემოში ნორმის დარღვევა ორგანიზმში ყოველთვის რაიმე ცვლილებას იწვევს“ (30, გვ. 2020).

მაღალი განვითარების ორგანიზმებში მოხვედრილ შხამს (სანამ-ლავს) ზოგჯერ თან სდევს მისი სანინაალმდეგო ნივთიერების წარმ-

ომობა, რომელიც პირველს უპირისპირდება, ორგანიზმს მისგან იცავს. ეს გარემოება თვითმენახვის პრინციპის ამკარა დადასტურებაა.

3. დრიში რეგულაციას მიაკუთვნებს ცოცხალი ორგანიზმების რეგენერაციის უნარს, ე. ი. უნარს, რომ დაზიანებული ორგანო აღდგეს და ფუნქციონირება განაგრძოს. რეგულარული ხასიათი აქვს მოძრაობასაც; მაგალითად, ძალი სირბილის დროს გვერდს უქცევს ნინალმდეგობებს, ე. ი. ენევა მისი მოძრაობის რეგულაციას.

ჰარმონიულობისა და რეგულარობის თვისება თუმცა სიცოცხლის ავტონომიურობაზე მიუთითებს, მაგრამ, 3. დრიშის აზრით, ისინი საკმარისი არ არის ვიტალისტური თეორიის დასაფუძნებლად. ამ მიზნით 3. დრიში აწარმოებს საკუთარი ექსპერიმენტული ფაქტობრივი მასალის ანალიზს. კერძოდ, იგი მიმართავს რეგენერაციისა და რესტიტუციის მოვლენებს. ზღვის ზღარბის (Морской ёж) გაჭრილი ემბრიონი გარკვეული დროის შემდეგ გამთელდება. ასევე ითქმის ორ ნაწილად გაჭრილი მატლის შესახებ და ა. შ. რეგენერაცია დაზიანებული ნაწილის აღდგენაა, რესტიტუცია კი — ორგანიზმის ნაწილისაგან მთელის წარმოშობა. რესტიტუციის დროს ორგანიზმის თითოეული ელემენტი ისე ვითარდება, რომ მთელი აღდგეს. ეს არის ელემენტების სრული ჰარმონია, რის გამოც მათ 3. დრიში „ჰარმონიულ-ეკვიპოტენციურ“ სისტემებს უწოდებს; ამასთან ერთად იგი ამტკიცებს, რომ ამ პროცესებს არ შეიძლება მექანიკური ძალები მართავენ. მანქანა დაზიანებულ ნაწილს არ აღადგენს და, მით უმეტეს, ნაწილისაგან მთელი არ წარმოიშობა. ეს არის სიცოცხლის სპეციფიკა, შინაგანი ძალა, რომელსაც ჯერ კიდევ არისტოტელემ ენტელეხია უწოდა. ამასთანავე 3. დრიში თვლის, რომ მან ენტელეხიის ცნებაში „ახალი შინაარსი“ ჩადო.

3. დრიში ვიტალიზმის შემდგომ დასაბუთებას იმაში ხედავს, რომ „ყველა კომპლექსურ-ეკვიპოტენციური სისტემა, რომლებიც ცოცხალი ორგანიზმების საფუძვლად ძევს, ერთი უჯრედის განმეორებითი დაყოფის გზით წარმოიქმნება“ (30, გვ. 235). ამ მოვლენის ახსნა კი ფიზიკურ-ქიმიური მეთოდებით შეუძლებელია. „არც ერთი მანქანა არ შეიძლება განმეორებით გაიყოს და იმავე დროს მთელი დარჩეს“ (30, გვ. 130).

აქედან 3. დრიში ასეთ დასკვნას აკეთებს: „ამრიგად, კომპლექსურ-ეკვიპოტენციური სისტემების საფუძველი მანქანა კი არ არის, არამედ რაღაც, რაც არ არის „ექსტენსიური“ მრავალსახეობა. ამ საწყისს ჩვენ აქ ვუწოდებთ ენტელეხიას“ (30, გვ. 236). მამასადამე, ენტელეხია

არის ავთენტისტიკური ანუ განუფენელი, არამატერიალური. იგი არის სიცოცხლის წყარო, მისი საფუძველი, რომელიც „მატერიალურ სუბსტრატს“ ე. ი. სხეულს მოიხმარს „როგორც საშუალებას, რომლითაც ჩვენი ავტონომიური ფაქტორი (ე. ი. ენტელეხია – ს. ა.) სარგებლობს“ (30, გვ. 237).

ვიტალიზმის ერთ-ერთ ძირითად დადასტურებას ჰ. დრიში ეკვიფინალურ რეგულირებაში ხედავს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ სხვადასხვა გზით წარმოებულ რეგულაციას ერთსა და იმავე მიზნამდე მიყვავართ.

ჰ. დრიში ლაპარაკობს აგრეთვე ცოცხალი ორგანიზმების ინვოლიაციის შესახებ, რომელშიც იგი ვიტალიზმის დასაბუთებას ხედავს. ინვოლიაციის პროცესი, ცხადია, მატერიალური ნივთიერებების აღდგენის გზით ხდება. მაგრამ ჰ. დრიშის აზრით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ორგანიზმის სიცოცხლისუნარიანობის აღდგენას მატერიალური ნივთიერებანი განაპირობებს. ისინი „მხოლოდ საშუალებანია, იარაღებია სპეციფიკური, ძირითადი სანყისის ხელში, მაგრამ თვითონ სანყისს არ წარმოადგენს“ (30, გვ. 242). ეს ნიშნავს, რომ ორგანიზმში მიმდინარე აღდგენითი პროცესები განპირობებულია არა იმ მატერიალური პროცესებისა და ნივთიერებების მიერ, რომელთაც ადგილი აქვთ ორგანიზმში, არამედ არამატერიალური სასიცოცხლო სანყისის – ენტელეხიის – მიერ, რომელიც ამ მატერიალურ პროცესებსა და ნივთიერებებს მოიხმარს როგორც საშუალებას, იარაღს მისი მიზნის განსახორციელებლად.

სასიცოცხლო მოვლენების ავტონომიურობის დასაბუთებას ჰ. დრიში ადამიანის ქცევაშიც ეძებს. ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელი, ამტკიცებს იგი, მანქანური ანუ მექანიკური ძალები კი არ არის, არამედ ენტელეხიაა. თუ ადამიანს ვეუბნებით: „მამაშენი მოკვდა“ ან „მამაჩემი მოკვდა“, მაშინ მისი რეაქცია ერთნაირი არ იქნება. ასეთი რამ მანქანას არ შეუძლია. მას განცდები არა აქვს. ამ უკანასკნელს, რომელიც ქცევაში გამოიხატება, ენტელეხია განსაზღვრავს, რომელსაც ჰ. დრიში ზოგჯერ „ფსიქოიდს“ უწოდებს“ (30, გვ. 248).

მაგრამ უფრო ზუსტად რა არის ენტელეხია?

ენტელეხია არის სივრცესა და დროში არსებული ცოცხალი ორგანიზმების „უკანასკნელი საფუძველი“, მათი ქცევის განმსაზღვრელი, მაგრამ თვითონ სივრცესა და დროში არ იმყოფება, ანუ მატერიალური არ არის. ჰ. დრიში გვეუბნება, რომ ენტელეხია არ არის ენერგია, ვინაიდან ეს უკანასკნელი სივრცეში იმყოფება და თერმოდინამიკის კანონებს ექვემდებარება. ამავე მიზეზით ენტელეხიის

არსებობა ენერჯის შენახვის კანონს არ ეწინააღმდეგება, ვინაიდან თერმოდინამიკის კანონები მატერიალური სამყაროს კანონებია, ენტელეხია კი მატერიალური არ არის. გარდა ამისა, თერმოდინამიკა ენტროპიის ზრდას ამტკიცებს, ცოცხალი ორგანიზმები კი „თავისი სისტემის მხოლოდ შინაგანი ფაქტორების“ საფუძველზე მოქმედებს და, მაშასადამე, მათში ადგილი აქვს ანტიენტროპიულ პროცესებს. ყოველივე ამის საფუძველზე ჰ. დრიში დაასკვნის, რომ „ენტელეხია მთლიანად განსხვავდება მატერიისაგან და მთლიანად უპირისპირდება მატერიის კაუზალობას“ (80, გვ. 510). ზოგიერთი ვიტალისტი ტელეოლოგიისა და მიზეზობრიობის სრულ თავსებადობაზე ლაპარაკობს, რასაც ჰ. დრიში კატეგორიულად უარყოფს. მიზეზობრიობის კანონი მხოლოდ ორგანიზმს, როგორც მატერიალურ სხეულს, ეხება და არა მის შინაგან მამოძრავებელ ფაქტორებს.

მიუხედავად ამისა, ჰ. დრიში უარყოფს ენტელეხიის სუბსტანციურობას, ვინაიდან „სუბსტანცია არის წმინდა ექსტენსიური ცნება, ენტელეხია კი, პირიქით, ყოველგვარი ექსტენსიურობის უარყოფაა, წმინდა ინტენსიურობაა“ (30, გვ. 262). ამ შემთხვევაში ჰ. დრიში ზუსტად არ მსჯელობს. სუბსტანციის ცნება სრულიადაც არ გულისხმობს ექსტენსიურობას, სივრცესა და დროში განფენილობას ანუ მატერიალურობას. ასე რომ იყოს, მაშინ იდეალური სუბსტანცია არ იარსებებდა. სუბსტანცია არის უპირობო, აბსოლუტური, თავისთავადი, ყველაფრისაგან დამოუკიდებელი, ავტონომიური არსი. სწორედ ასეთია ენტელეხია. იგი ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე მატერიალური პროცესების შედეგი კი არ არის, არამედ მათგან პრინციპულად განსხვავებულია, დამოუკიდებელია, თვითონ მართავს ამ პროცესებს. ამ აზრით ენტელეხია არის სიცოცხლის სუბსტანცია ანუ ის, რაც სიცოცხლის საფუძველად ძევს.

ენტელეხიის სუბსტანციურობას, რასაც ჰ. დრიში კატეგორიულად უარყოფს, ისიც ადასტურებს, რომ იგი, ისევე ჰ. დრიშის მოძღვრების თანახმად, მთლიანია, განუყოფელია, არა აქვს ნაწილები, ზეგრძნობადია და, მაშასადამე, ყველა ის თვისება აბასიათებს. რაც იდეალურ სუბსტანციას აქვს.

ამასთანავე სრულიად გაუგებარია ჰ. დრიშის ის აზრი, რომ ენტელეხია არ არის „ფსიქიკური ან აბსოლუტური ან მეტაფიზიკური სანყისი“ (30, გვ. 264). ენტელეხია, ცხადია, არ არის ფსიქიკური (მით უმეტეს ცნობიერი ფსიქიკური), მაგრამ შეუძლებელია მისი აბსოლუტურობისა და მეტაფიზიკურობის უარყოფა, მეტაფიზიკურობისა ზებუნებრივობისა და ზეგრძნობადობის აზრით. ცოცხალი ორგანიზ-

მის ავტონომიურობა, რომლის დასაბუთებაც ჰ. დრიში ასე ვულმოდგინებით ცდილობს, მის საფუძვლად მდებარე ენტელექსიის ავტონომიურობას, თავისთავადობას, უპირობობას ემყარება, ხოლო ასეთი კი სხვა არაფერია, გარდა აბსოლუტურისა, მეტაფიზიკურისა, ფიზიკურ ანუ გრძნობად სინამდვილეს მიღმა არსებული რეალობისა. აუ ენტელექსია არც სუბიექტურია (ეს უდავოა) და არც ობიექტური, მაშინ იგი რას წარმოადგენს? ყურადღებას იქცევს ისიც, რომ ჰ. დრიში ენტელექსიას ზოგჯერ ორგანიზმის თანდაყოლილ იდეალურ თვისებად თვლის, რომელიც „შეუმეცნებადი ფსიქიკური“ და ზებუნებრივია. ამაში ხედავს იგი ენტელექსიის მისეული გაგების განსხვავებას „ძველი“ ვიტალიზმის „სასიცოცხლო ძალის“ ცნებისაგან.

ამ შემთხვევაში ჰ. დრიშის ნეოვიტალისტური კონცეფციის კიდევ ერთი არათანამიმდევრობა შეიმჩნევა. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ჰ. დრიში ენტელექსიას არ თვლის ფსიქიკურად; აქ კი იგი ლაპარაკობს ენტელექსიის, როგორც „შეუმეცნებადი ფსიქიკურის“ შესახებ. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პირველ შემთხვევაში ლაპარაკია ცნობიერი ფსიქიკურის შესახებ, მეორე შემთხვევაში კი მხედველობაშია არაცნობიერი ფსიქიკური. მაგრამ ეს საქმის ვითარებას არსებითად ვერ ცვლის. ფსიქიკური, ცნობიერი იქნება თუ არაცნობიერი, მაინც ფსიქიკურია. ამიტომ გაუგებარი რჩება საკითხი: ენტელექსია ფსიქიკურია თუ არაფსიქიკური?

კიდევ უფრო დიდი გაუგებრობა შემოაქვს იმის მტკიცებას, რომ თითქოს „ენტელექსია ეკუთვნის ბუნებრივი ფაქტორების აპრიორულ სისტემას“ (30, გვ. 264). რა იგულისხმება „ბუნებრივი ფაქტორების აპრიორული სისტემის“ ქვეშ? აპრიორული შეიძლება იყოს ცოდნა ან ცოდნის (შემეცნების) პირობები (მაგალითად, კანტთან სივრცე და დრო, განსჯის კატეგორიები) და არა „ბუნებრივი ფაქტორები“. ენტელექსიის ამგვარი დახასიათება ენტელექსიის ცნების გაბუნდოვანებას უფრო ემსახურება, ვიდრე მის ნათელყოფას.\*

ჰ. დრიში ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეორიას აბსურდულად თვლის, ვინაიდან მატერიალური პროცესები რაოდენობრივი ხასიათისაა („ჯამია“), ხოლო ფსიქიკური პროცესები კი ასეთი არ არის. შეუძლებელია ურთიერთქმედების არსებობა მატერიალურ ანუ სივრცულ განფენილსა და არამატერიალურ ანუ ფსიქიკურ პროცესებს

\*მთელი ეს ლოგიკური წინააღმდეგობანი, რომელზეც აქ და ზემოთ გვექონდა ლაპარაკი, შეიძლება ეკუთვნის არა თვითონ ჰ. დრიშს, არამედ მისი წიგნის მეორე ნაწილის ავტორსა და კომენტატორს ა. გ. გურევიჩს; თუმცა ეს უკანასკნელი ირწმუნება, რომ მან ზუსტად გადმოსცა ჰ. დრიშის კონცეფცია.



შორის. სამყაროს აღქმის პროცესში ორგანიზმი გარკვეულ რეაქციას იძლევა; ეს რეაქცია, ჰ. დრიშის აზრით, მატერიალურია, ვრცელდება, მაგრამ ამ პროცესებს შორის უნდა იყოს რაღაც არავერცეული „ინტრაფსიქიკური რიგი“.

ვიტალისტური კონცეფციის შემდგომ დასაბუთებას ჰ. დრიში ადამიანის სხეულში ხედავს. „ბუნებაში არსებულ ყველა ცოცხალ სხეულებს შორის უდავოდ არსებობს ერთი, რომლისათვის შესაძლებელია ვიტალისტური ავტონომიის უშუალო დასაბუთება. ეს არის „ჩემი სხეული“. თუ მას ბუნებისმეტყველების თვალსაზრისით არ მიკუთვნებთ, არამედ დავდგებით ინტროსპექტულ ნიადაგზე, მაშინ მისი „ფსიქოიდი“ „ინტრაფსიქიკურ რიგად“ გადაიქცევა (30, გვ. 266).

ჰ. დრიში თვლის, რომ ინდივიდუალობის კატეგორიას ვიტალიზმისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან ენტელეხია ინდივიდუალურია. „ინდივიდუალობა ანუ ტელეოლოგია არის მიმართების ნამდვილი ონტოლოგიური კატეგორია“ (30, გვ. 272). ენტელეხიის ინდივიდუალობა, როგორც ჩანს, მისი ავტონომიურობის აზრით უნდა გავიგოთ, რაზეც, ვფიქრობთ, დაფუძნებულია ჰ. დრიშის მიერ ენტელეხიის აბსოლუტურობისა და მეტაფიზიკურობის უარყოფა. მაგრამ ეს ინდივიდუალობა არ შეიძლება გავიგოთ როგორც სუბიექტურობა, ვინაიდან ენტელეხია ყველა ცოცხალ ორგანიზმში იგივეობრივი რჩება. ასეთ შემთხვევაში კი ინდივიდუალობის ცნება სრულიად უთავსდება აბსოლუტურობასა და სუბსტანციურობას. სუბსტანცია სწორედ უნიკალურია და ამ აზრით ინდივიდუალურიც, განუმეორებელი. იგი ერთსა და იმავე დროს ზოგადიცაა (უზოგადესია) და ერთადერთიც. ეს ატრიბუტები კი მთლიანად მიეყენება ენტელეხიის ცნებას. თუმცა ამგვარი გაგება ჰ. დრიშისათვის მიუღებელია.

ჰ. დრიში კითხვას სვამს ენტელეხიის უნივერსალურობის შესახებ. „მისი გამოყენების სფერო მხოლოდ ორგანული სამყაროთი შემოიფარგლება, თუ მთელ ბუნებაზე ვრცელდება, ე. ი. ყველაფერზე, რაც სივრცეშია მოცემული“ (30, გვ. 272)? ეს კი ნიშნავს საკითხის დასმას არაორგანულ სამყაროში უნივერსალური მიზანშეწონილობის არსებობის შესახებ. მაგრამ ამ საკითხს ჰ. დრიში უპასუხოდ ტოვებს. მიუხედავად ამისა, იგი ამტკიცებს, რომ ორგანიზმების გამრავლება ორგანულ სამყაროში ზეინდივიდუალური მიზნის არსებობას ადასტურებს, ვინაიდან გამრავლება საფუძვლად უძევს არა მხოლოდ ინდივიდების, არამედ აგრეთვე სახეობათა შენარჩუნებას.

ჰ. დრიში საბოლოოდ მაინც სცილდება ორგანული სამყაროს სფეროს და ლაპარაკობს უნივერსალური მიზნობრიობის შესახებ არაო-

რვანულსა და ორგანულ ბუნებას შორის ჰარმონია სუფევს. ეს კი, მისი აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ „ბუნება, როგორც ასეთი, რაღაც გარკვეული მიზნისათვის არსებობს“ (30, გვ. 273). თვითონ არაორგანული ბუნების მიზანშეწონილობაც „ორგანიზმებისა და ადამიანების“ არსებობას ემსახურება. ამასთან დაკავშირებით ჰ. დრიში ვიტალიზმს ეთიკურ ნორმებთან აკავშირებს. მისი აზრით, ზეინდივიდუალური მიზანშეწონილობის არსებობა მტკიცდება „ჩვენში ეთიკური, მორალური სანყისის“ არსებობით. „მორალური სანყისი, როგორც ასეთი, უკვე გულისხმობს ინდივიდუალობის არსებობას. ვიტალისტური თვალსაზრისის გარეშე ეთიკური სანყისი აბსურდი იქნებოდა“ (30, გვ. 274).

დასასრულ, აღვნიშნავთ, რომ ჰ. დრიშის ნეოვიტალიზმი, მიუხედავად მისი მთელი რიგი წინააღმდეგობებისა, დიდი მიღწევაა სიცოცხლის არსების პრობლემის კვლევის ისტორიაში. რარიც სადავოც არ უნდა იყოს ამ მოძღვრების ცალკეული დებულებები, ის კი უდავოა, რომ სიცოცხლის არსება არ შეიძლება მექანიკური ძალების შემოქმედებით აიხსნას; მას ზებუნებრივი, იდეალური ხასიათი აქვს.

## §23. ნეოვიტალიზმის მიმდევრები

ნეოვიტალიზმს მრავალი დამცველი ჰყავს. ყველაზე მნიშვნელოვან ფიგურას ფილოსოფოსთაგან წარმოადგენს ედუარდ ფონ ჰარტმანი და ფრანგი ფილოსოფოსი ანრი ბერგსონი. ე. ჰარტმანი შოპენჰაუერისა და შელინგის ფილოსოფიის საფუძველზე ამტკიცებდა სამყაროში „უმაღლესი მიმართულების ძალების“ („Höhere Richtkräfte“) არსებობას, რომელიც კანონზომიერებას უზრუნველყოფს. იგი პანფსიქიზმის იდეას იცავს და ანეითარებს. ყოველი არსებულის საფუძველს, მისი აზრით, არაცნობიერი სულიერი პრინციპი წარმოადგენს; სიცოცხლის წყაროდ არაცნობიერ მსოფლიო ნებას თვლის, რომელიც მის არსებობასა და განვითარებას განაპირობებს.

ჰ. დრიშის ნეოვიტალისტური კონცეფციის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინა ანრი ბერგსონის ირაციონალიზმმა. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ჰ. დრიში ზოგჯერ ენტიტელეხიის შეუმეცნებადობაზე ლაპარაკობს. ა. ბერგსონის მიხედვით, მთელი სინამდვილე ორი ძირითადი ელემენტისაგან შედგება: სიცოცხლისაკენ ლტოლვა (Élan vital) და მატერიალური სამყარო. პირველის ქვეშ არსებითად თვითშენახვა იგულისხმება. ბერგსონი თვლის, რომ სიცოცხლისაკენ

ლტოლვა არ არის მხოლოდ ორგანული, ცოცხალი სამყაროს თავისებურება. იგი მთელ მატერიას ახასიათებს. მართალია, მატერია პასიურია, მაგრამ არც ისე პასიური, რომ სიცოცხლისაკენ ლტოლვას არ ატარებდეს. მატერიის პასიურობა იმაში გამოიხატება, რომ მასში ეს ლტოლვა უმნიშვნელო ხარისხითაა მოცემული და თითქმის შეუმჩნეველია. მაგრამ იგი უფრო თვალსაჩინო ხდება სამყაროს უფრო რთულ, ზედა ფენებში. მაგალითად, მცენარეებში იგი სრულიად ამკარაა, ცხოველებში — კიდევ მეტი, ხოლო ადამიანში იგი უმაღლეს დონეს აღწევს. ამრიგად, ა. ბერგსონმა მთელი სამყარო წარმოადგინა როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, რომელშიც სიცოცხლე სხვადასხვა დონით იპოვება. სიცოცხლისაკენ ლტოლვა შეიძლება გავიგოთ, როგორც სასიცოცხლო ძალა ანუ ენტელეხია. მართალია, ჰ. დრიში არ ლაპარაკობს ენტელეხიის არსებობის შესახებ არაორგანულ სამყაროში (პირიქით, იგი ცოცხალსა და არაცოცხალს ერთმანეთისგან სწორედ ენტელეხიის მიხედვით განასხვავებს), მაგრამ ა. ბერგსონის სიცოცხლის ფილოსოფიამ მისი ნეოვიტალისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე მაინც ფუძემდებლური გავლენა მოახდინა. სიცოცხლისაკენ ლტოლვა, როგორც ძალა, ა. ბერგსონის აზრით, პასიურ მატერიას იარაღად, მასალად იყენებს და შემოქმედების პროცესს უზრუნველყოფს. შემოქმედება დაკავშირებულია სიცოცხლისაკენ ლტოლვასთან, ანუ სიცოცხლე, როგორც ასეთი, სხვა არაფერია, თუ არა შემოქმედებითი ევოლუცია, რომელიც თავისუფლების არსებობას გულისხმობს.

სიცოცხლისაკენ ლტოლვა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არსებითად თვითშენახვას წარმოადგენს. ამდენად ა. ბერგსონის ფილოსოფიას ბიოლოგისტური ხასიათი აქვს, ხოლო ა. ბერგსონი სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. სიცოცხლისაკენ ლტოლვის უნივერსალურ პრინციპად გამოცხადებას ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის ზღვრის ნაშლამდე მიყვავართ, რასაც, ალბათ, ა. ბერგსონი არ დაეთანხმებოდა. ეს გარემოება კარგად იგრძნია ჰ. დრიშმა, რომელმაც ენტელეხიის სფერო მხოლოდ ორგანული, ცოცხალი სამყაროთი შემოფარგლა და, მაშასადამე, ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის გაუვალე ზღვარი გაავლო. ამ გზით ის ბუნდოვანება, რაც ა. ბერგსონის ფილოსოფიაში სიცოცხლისა და სასიცოცხლო ძალის არსებობის სფეროში შეიმჩნევა, ჰ. დრიშმა მოხსნა და უფრო თანამიმდევარი ვიტალისტური კონცეფცია შეიმუშავა.

ნეოვიტალიზმთან ახლოს დგას ე. წ. ნეოლამარკიზმი თავისი სხვადასხვა სახეებით. ნეოლამარკიზმს ნეოვიტალიზმთან, უწინარეს

კლასა, დარვიჩის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის უარყოფა აკავშირებს. ორივე მათგანი აღნიშნავს ამ თეორიის უკმარობას, მის ნაკლოვანებებს. მიზანშეწონილობის ახსნა ბუნებრივი გადარჩევის საფუძველზე არა მარტო მექანიციზმია, არამედ საერთოდ გაუგებრობას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, მექანიციზმს ვერც ნეოლამარკიზმი ასცდა. მაგალითად, მექანოლამარკისტები თვლიან, რომ ორგანიზმზე ვარემოს უშუალო ზემოქმედების შედეგად ორგანულ სამყაროში მიზანშეწონილობა მყარდება. ამკარაა, რომ მიზანშეწონილობისა და მექანიციზმის კავშირი ნეოლამარკიზმის ამ სახეობაში სრულიად დაუსაბუთებელია. მექანოლამარკიზმისაგან განსხვავდება ფსიქოლამარკიზმი, რომელიც მექანიციზმის დაძლევის ფსიქიკური ფაქტორის შემოტანით ცდილობს. ორგანული სამყაროს მიზანშეწონილობა, ამ კონცეფციის მიხედვით, განპირობებულია ფსიქიკური ფაქტორების მიერ. ამასთანავე იგი ამტკიცებს ამ ფაქტორების არსებობას თვით უმარტივეს ცოცხალ ორგანიზმებშიც კი.

ნეოვიტალიზმის პრინციპებთან კავშირში ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულება: ჰოლიზმი, ემერჯენტიზმი, ორგანული ინდეტერმინიზმის თეორია და სხვ. ჰოლიზმი, რომელიც სმეტსმა დააფუძნა, იმ დებულებიდან ამოდის, რომ მთელი მეტია ნაწილების ჯამზე. მთელს ისეთი კანონზომიერება აქვს, რაც ნაწილებში არ არის. ეს ახალი კანონზომიერება ორგანიზაციის გართულების, მისი ამალლების შედეგია. ჰოლიზმი ცდილობს „ევოლუციის მამოძრავებელი ძალების“ პოვნას. სამყარო, მის მიხედვით, შემოქმედებითი ევოლუციის შედეგია. ამ ევოლუციას განაპირობებს და წარმართავს „მთლიანობის ფაქტორი“, რომელიც არამატერიალურ ძალას წარმოადგენს. სმეტსი ამტკიცებს, რომ სამყარო სხვადასხვა დონის ანუ სხვადასხვა სირთულის ხარისხის მქონე მთლიან ფსიქოფიზიკურ სტრუქტურას წარმოადგენს. იგი ლაპარაკობს მსოფლიო სულის შესახებ, რომელიც მატერიაში დატყვევებულია და რომელსაც ევოლუციის პროცესი თანდათანობით ანთავისუფლებს. სრულ თავისუფლებას კი სული რჩეულ პიროვნებებში აღწევს. ერთი სიტყვით, ჰოლიზმი ვიტალიზმის დიდ დოზას შეიცავს, თუმცა მისი გაიგივება ვიტალისტურ კონცეფციასთან შეუძლებელია.

ნეოვიტალიზმის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელია ალოიზ ვენცლი. იგი, ისევე როგორც ა. ბერგსონი, თვლის, რომ მატერია პასიურია, მაგრამ მას სიცოცხლეს ანიჭებს ენტელეხია, რომელიც ა. ვენცლს ძირითადად შ. დრიშის მიხედვით ესმის. მიუხედავად ამისა, შ. დრიშისა და ვენცლის თვალსაზრისები ენტელეხიის შესახებ განსხვავ-

ვებულისა. ენტელეხია, ა. ვენცლის აზრით, ფსიქიკური ფაქტორია. მანერიალურ პროცესებს სიცოცხლის შექმნა არ შეუძლიათ. ისინი მხოლოდ ენტელეხიის განხორციელების საშუალებანია. ენტელეხია დაკავშირებულია თავისუფლებასთან, ეს უკანასკნელი კი არსის ყველა სტრუქტურულ ფენას ეკუთვნის, არაორგანულიდან დაწყებული, სულიერი ფენის ჩათვლით. მათ შორის განსხვავება იმაშია, რომ არსის დაბალ ფენებში თავისუფლებას არა აქვს გამოკვეთილი და ამკარა ხასიათი. იგი ძირითადად შესაძლებლობის ფორმაში არსებობს. არსის მაღალ ფენებში – განსაკუთრებით ადამიანის დონეზე – თავისუფლება სრულიად თვალსაჩინოდ გამოვლინდება.

ა. ვენცლის ამ კონცეფციაში არ შეიძლება ჭეშმარიტების დიდი დოზა არ ვიპოვოთ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ თავისუფლების ფენომენი ევოლუციის თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ. შინაგანი აქტიურობა, შინაგანი ძალა ან, თუ გნებავთ, ენტელეხია, რომელიც სიცოცხლის წყაროსა და მის არსებას წარმოადგენს, ორგანული სამყაროს სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა ფორმით და სხვადასხვა ხარისხით გამოვლინდება. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს მისი გამოვლენის ფორმა, ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს თავისუფლების ანალოგებთან. შინაგანი წინააღმდეგობის გამოვლენა იმას შეუძლია, ვისაც ან რასაც თავისუფლების ანუ თავისი თავის, თავისი „მე“-ს თუნდაც რაღაც ელემენტი გააჩნია. როდესაც მცენარე ებრძვის არახელსაყრელ გარემოს, ცდილობს მასთან შეგუებას, მაშინ იგი თავის თვითმყოფილებას გამოავლენს. ეს მით უმეტეს ითქმის სიცოცხლის უფრო მაღალ დონეებზე; არაორგანულ საგნებს კი ასეთი რამ არ შეუძლიათ, რადგან მათ არავითარი შინაგანი ძალა, არავითარი თვითშენახვის, თვითდაცვის უნარი არა აქვთ და, მაშასადამე, არც თავისუფლების ნატამალი გააჩნიათ. შინაგანი აქტიურობის ხარისხის ზრდას სიცოცხლის სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა დონის, სხვადასხვა ინტენსივობის თავისუფლება შეესაბამება. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ლოგიკური და არა ისტორიული ევოლუცია. ადამიანი ცხოველიდან არ წარმოშობილა, მით უმეტეს მცენარიდან, მაგრამ მცენარიდან დაწყებული ადამიანის ჩათვლით სიცოცხლის ნებისმიერ დონეზე თავისუფლების რაღაც ხარისხი ფიგურირებს. ამის გარეშე სიცოცხლეზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

რასაკვირველია, არ შეიძლება დავეთანხმოთ ა. ვენცლს, რომელიც ამტიკიცებს თავისუფლების ფაქტორის არსებობას, თუნდაც შესაძლებლობის სახით, არსის ყველა დონეზე, მათ შორის არაორგანულ სამყაროშიც. ამ შემთხვევაშიც საზღვარი ქრება ცოცხალსა და არაცოც-

დალა მორის. სივას რომ თავი დავანებოთ, არაორგანული სამყაროს თავისუფლებაზე ლაპარაკი მეცნიერების თვალსაზრისით გაუმართლებელია. ინერციის კანონი, რომელიც მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთი უზუნაეს კანონს წარმოადგენს, გამორიცხავს ყოველგვარი აქტიურობის, შემოქმედებითობის და, მაშასადამე, თავისუფლების არსებობას არაორგანული არსის დონეზე.

3. დრიში „პირველ ნეოვიტალისტად“ ვილჰელმ რუს თვლის, რომელმაც ექსპერიმენტული მორფოლოგია აალორძინა და სცადა იპის დასაბუთება, რომ ცოცხალი ორგანიზმების არსებობაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა მექანიკურ ფაქტორებს კი არ ეკუთვნით, არამედ სულიერს. მართალია, ეს კონცეფცია რუს ვიტალიზმის მიმართულებით არ განუვითარებია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, 3. დრიში მას ვიტალისტებს მიაკუთვნებს.

ვიტალისტური კონცეფციის ისტორიაში 3. დრიში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აკუთვნებს გუსტავ ვოლფს, რომელმაც სცადა დაესაბუთებინა „დარვინიზმის მარცხი“, რაც ტელეოლოგიზმის ალორძინებას ნიშნავდა. გ. ვოლფმა მიზანშეწონილობის არსებობა ექსპერიმენტულად დაასაბუთა. სახელდობრ, ტრიტონს ამოკვეთა თვალის ბროლი, რომელსაც გარკვეული დროის შემდეგ ახალი – კიდევ უკეთესი – გაუჩნდა. ამით მან დაასაბუთა, რომ ცოცხალ ორგანიზმს შეუძლია მოახდინოს სხეულის იმ ნაწილის რეგენერაცია, რომელიც მან არაბუნებრივი გზით დაკარგა. ვოლფი არ ყოფილა ჩამოყალიბებული ვიტალისტი, მით უმეტეს, ნეოვიტალისტი, მაგრამ მისი ცდების შედეგები და მისგან გაკეთებული დასკვნები ნეოვიტალისტურ მსოფლმხედველობას ენათესავენ. გ. ვოლფი აღიარებს „სულიერი სიცოცხლის“ ავტონომიურობას. ამის საფუძველზე 3. დრიში დაასკვნის, რომ „თავის ფსიქიატრიულ ნაშრომებში ვოლფი უპირატესად ვიტალისტურ ნიადაგზე დგას“ (30, გვ. 183).

მიუხედავად იმისა, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევარში კიბერნეტიკის განვითარების შედეგად მექანიციზმმა კვლავ იმძლავრა, ხოლო ვიტალისტურმა და ნეოვიტალისტურმა კონცეფციებმა მეორე ადგილზე გადაინაცვლა, ისინი არ ჩამკვდარა. პირიქით, საუკუნის ბოლოს ნეოვიტალიზმი ახალი ძალით წარმოსდგა და ნეომექანიციზმს დაუპირისპირდა.

## თავი მეექვსე

# ნომექანიციზმი

### §24. ნომექანიციზმის განხილვა

ნომექანიციზმი კლასიკური მექანიციზმის მემკვიდრეა; მას არსებითად ახალი იდეა არ გამოუთქვამს მექანიკური კონცეფციის სასარგებლოდ. განსხვავება მარტოოდენ იმაშია, რომ ნომექანიციზმმა უახლესი მეცნიერული აღმოჩენები – ძირითადად კიბერნეტიკული კანონზომიერების აღმოჩენა – თავიანთი პოზიციების დასაცავად გამოიყენეს.

თუ მეცნიერების ისტორიის გათვალისწინებით ვიმსჯელებთ, ნომექანიციზმის წარმოშობა მოულოდნელი არ ყოფილა. თითქმის ყველა დიდ მეცნიერულ აღმოჩენას თან სდევს სწორი ან უმეტესად არასწორი ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია. ნიუტონის კლასიკური მექანიკის საფუძველზე მექანიციზმი წარმოიშვა, რომელიც სიცოცხლის მოვლენების ახსნას მექანიკის კანონების საფუძველზე ცდილობდა. უფრო მოგვიანებით ცხადი გახდა ასეთი ცდების უსაფუძვლობა. ასევე, კიბერნეტიკული კანონზომიერების აღმოჩენამ ძველი – კლასიკური – მექანიციზმი ააღორძინა და ნომექანიციზმის სახით წარმოსდგა. კონცეფცია უცვლელია, დასაბუთება კი – თითქოს ახალი. თუმცა ამ შემთხვევაში დასაბუთების ტიპი მეორდება; იცვლება მხოლოდ ემპირიული მასალა, რომელიც გარეგნულად ახალი არგუმენტაციის ილუზიას ქმნის.

ზემოთქმულის ნათელსაყოფად იმის აღნიშვნაც კმარა, რომ მთავარი პრობლემა, რომელზეც აგებულია მექანიციზმისა და ნომექანიციზმის მსოფლმხედველობა, არის ადამიანისა და მანქანის მიმართება. ეს პრობლემა იდგა კლასიკურ მექანიციზმში და ფიგურირებს თანამედროვე მექანიციზმშიც. პრობლემის „გადაწყვეტაც“ იგივეა: „ადამიანი მანქანაა“, როგორც ამბობდა ჯერ კიდევ ლამეტრი. ამრიგად, დასკვნა მეორდება, განსხვავება მარტოოდენ ემპირიულ მასალაშია. სახელდობრ, კლასიკური მექანიციზმი კლასიკური მექანიკის კანონებს ემყარებოდა და მისი კანონზომიერების ექსტრაპოლაციას

ახდებდა აიკოცხლის მოვლენებზე, რაც არსებითად ნიშნავდა ბიოლოგიის დაყვანას ფიზიკაზე. ნეომექანიკები კი ემყარებიან კიბერნეტიკას, რის საფუძველზეც ლაპარაკობენ „ხელოვნური ინტელექტის“ და, კიდევ მეტიც, ადამიანი-მანქანის შესახებ. ნეომექანიციზმი თავისი წარმომავლობის აფიშირებას არ ენევა, თუმცა მათი „სისხლით ნათესაობა“ ისედაც აშკარაა.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ახალ დროში მექანიკური მსოფლმხედველობის სილუეტი ჯერ კიდევ გალილეისთან გამოჩნდა, მაგრამ განსაკუთრებული რელიეფურობით XVIII საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმში წარმოჩინდა. ჯერ კიდევ ჰელვეციუსი ამტკიცებდა მექანიკის კანონების აბსოლუტურ მნიშვნელობას, რომლითაც თითქოს ყველაფრის ახსნა შეიძლება. თვით აზროვნების პროცესის ახსნაც ჰელვეციუსმა მექანიკის კანონების საფუძველზე სცადა. მისთვის უცნობი იყო გენეტიკური კანონზომიერება, რის გამოც ცნობიერების ონტოგენეზის პრობლემის გადაწყვეტას „სუფთა დაფის“ სენსუალისტური თეორიის საფუძველზე ცდილობდა. მისი აზრით, ადამიანის ყველა თვისება შეძენილია; სოციალური გარემო არის ადამიანის როგორც ფიზიკური, ასევე ფსიქიკური, გონებრივი და მორალური თვისებების ჩამოყალიბების წყარო.

კლასიკურმა მექანიციზმმა კულმინაციას ლამეტრის მოძღვრებაში მიაღწია. ადამიანისა და ცხოველის განსხვავება მან მხოლოდ რაოდენობრივ სხვაობაზე დაიყვანა, რის საფუძველზე იგი ამტკიცებდა ცხოველისაგან ადამიანის წარმოშობას. ლამეტრი ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიოლოგიური პროცესების ახსნას მექანიკის კანონებით ცდილობდა. მისი აზრით, „ადამიანის სხეული თავისთავად მმართველ მანქანას წარმოადგენს“. ამასთანავე იგი არ ითვალისწინებდა თუნდაც იმ გარემოებას, რომ ადამიანი თავისი თავის მმართველია, რაც მას მატერიალური სამყაროსაგან – მათ შორის მანქანისაგანაც – არსებითად განასხვავებს. აქ აშკარად ჩანს არა მხოლოდ ლამეტრის აზროვნების ზერელე სტილი, არამედ აგრეთვე საერთოდ მექანიკური მსოფლმხედველობის უკმარობაც.

მექანიკური მსოფლმხედველობა, როგორც საბუნებისმეტყველო ფაქტების ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია, ბუნებისმეტყველებაშიც ფიგურირებდა. ზემოთ ლაპარაკი გვქონდა გალილეის, სეჩენოვის, ტიმირიაზევისა და სხვა თვალსაჩინო ბუნებისმეტყველთა მექანიკური იდეების შესახებ. ეს გარემოება მნიშვნელოვანწილად გამონკვეული იყო თვითონ საბუნებისმეტყველო დარგების არასაკმარისი განვითარებით. ამის შესაბამისად მექანიციზმის მარცხი განპირობებული



იყო არა მხოლოდ ფილოსოფიური მედიტაციების გაღრმავებით, არამედ აგრეთვე ბუნებისმეტყველების განვითარებით. მაგრამ მექანიციზმის ისტორია ამით როდი დამთავრდა. იგი წყენს ეპოქაში ხელახლა აღორძინდა და ნეომექანიციზმის სახით წარმოსდგა.

## §25. კიბერნეტიკული მექანიციზმი (ნეომექანიციზმი)

კიბერნეტიკა, როგორც მეცნიერება ცხოველებისა და მანქანის მართვისა და კავშირის შესახებ, იმთავითვე წარმოიშვა როგორც მექანიკური მოძღვრება. მართვის შესახებ მეცნიერება, მით უმეტეს მაშინ, როცა საქმე მანქანებს ეხება, არ შეიძლება სხვაგვარი იყოს. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ზოგჯერ კიბერნეტიკოსები ცხოველებისა (ადამიანის ჩათვლით) და მანქანის მართვის შესახებ ისე მსჯელობენ, რომ თითოეული მათგანის სპეციფიკას არ ითვალისწინებენ. ცხოველების, მით უმეტეს, ადამიანის მართვა არ შეიძლება მანქანის მართვის იგივეობრივი იყოს. მართალია, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს მართვასთან, მაგრამ მართვის საგნის სპეციფიკურობა არ შეიძლება თვითონ მართვის ფორმების სპეციფიკურობას არ ინვევდეს.

მართლაც, კიბერნეტიკის ცენტრალურ იდეას წარმოადგენს „მექანიზმების, ორგანიზმებისა და ადამიანების გარკვეული ერთიანობა“ (44, გვ. 19). ეს ერთიანობა, ცხადია, თითოეული მათგანის სპეციფიკას არ გულისხმობს. ამიტომ სიცოცხლის არსების პრობლემა კიბერნეტიკაში არა დგას და არც შეიძლება იდგეს. პირიქით, იგი, როგორც ცოცხალი სამყაროს სპეციფიკური ნიშანი, წინასწარ იგნორირებულია. ეს კარგად ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ კიბერნეტიკული კანონზომიერების სფეროდან ტელეოლოგია გამორიცხულია. ამის შესახებ თვითონ ნ. ვინერი – კიბერნეტიკის ფუძემდებელი – მიუთითებს. კიბერნეტიკაში ლაპარაკობენ უკუკავშირების შესახებ, რომელსაც თითქოს მიზნობრივი ხასიათი აქვს, მაგრამ, ცხადია, მისი გაიგივება მიზნის ცნებასთან შეუძლებელია. საკმარისია ითქვას, რომ „მიზნის მისაღწევად საჭიროა ნებელობა და სტრატეგია... მანქანას კი არა აქვს ნებელობა... ნებელობა მხოლოდ ადამიანს ეკუთვნის“ (36, გვ. 333). თუნდაც ამიტომ უკუკავშირების მიზნობრივ ხასიათზე ლაპარაკი შეუძლებელია. არაორგანულ საგნებს არა აქვთ და არც შეიძლება პქონდეთ რაიმე მიზანი.

კიბერნეტიკული მექანიციზმის ანუ ნეომექანიციზმის ცენტრალურ პუნქტს ადამიანისა და მანქანის გაიგივება წარმოადგენს. მართალია,

ეს იგივეა კიბერნეტიკასა და მის კომენტატორთა ნაწილებში ისე უხეშად არ არის წარმოდგენილი, როგორც ლამეტრის მექანიკურ-მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაში, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავება არ არის. ორივე მათგანი ფუნქციური მსგავსების ჰიპერტროფირებას ახდენს, რაც, როგორც მომდევნო თავში ვნახავთ, სრულიად შეუწყნარებელია და რომელსაც ფუნდამენტურ მეცნიერულსა და მსოფლმხედველობრივ შეცდომებამდე მივყავართ. ფუნქციური ახსნის იდეა არისტოტელედან მომდინარეობს. იგი თვლიდა, რომ თუ სხეული თავის ფუნქციას არ ასრულებს, მაშინ იგი არ არის სხეული. მაგალითად, თვალი არ არის თვალი, თუ ვერ ხედავს, მოჭრილი ხელი აღარ არის ხელი, ასევე ადამიანის ცხედარი აღარ არის ადამიანი და ა. შ. ამ თვალსაზრისით საგნის განსაზღვრება მისი ფუნქციის მიხედვით უნდა მოხდეს. ამ თვალსაზრისს არისტოტელესთან გარკვეული ფარგლები ჰქონდა და, მაშასადამე, იგი ჰიპერტროფირებული არ ყოფილა. კიბერნეტიკაში კი ფუნქციურმა ახსნამ პრინციპული მნიშვნელობა შეიძინა და იგი თითქმის ერთადერთ შესაძლებელ ახსნად წარმოსდგა. მაგალითად, ცნობილი რუსი მათემატიკოსი ა. ნ. კოლმოგოროვი, განმარტავს რა კიბერნეტიკულ კანონზომიერებას, სვამს კითხვას: თუ მანქანა ყველა იმ ფუნქციას ასრულებს, რასაც ადამიანი, მაშინ რატომ არ შეიძლება, რომ მას ადამიანი ვუნოდოთ? ამ კითხვაზე იგი დადებით პასუხს იძლევა. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლის ბუნების გასაგებად მისი ფუნქციური ახსნა საკმარისად არის მიჩნეული. თანამედროვე მეცნიერება, მისი აზრით, უარყოფს სიცოცხლის სუბსტრატულ განსაზღვრებას (37, გვ. 50-52).

არსებითად იგივე აზრია გამოთქმული კიბერნეტიკული კანონზომიერების სხვა მკვლევარების მიერ. მაგალითად, პ. იორდანი წერს: „თუ დაუკვირდებით თანამედროვე მეცნიერების – კიბერნეტიკის – დახმარებით შექმნილ მანქანას, დავინახავთ, რომ ვიტალისტების მიერ შეთხზული ყველა თვისება, რომელიც ორგანიზმს ეკუთვნის, სინამდვილეში მანქანაშიც შეიძლება გამოვლინდეს“ (85, გვ. 69). სხვა ნაშრომში პ. იორდანი ბიოლოგიური, კერძოდ, გენეტიკის მიერ დადგენილი კანონზომიერება ფიზიკურ კანონზომიერებაზე დაჰყავს და მით ცდილობს სიცოცხლის მოვლენების ახსნას. მას ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანაფარდობის პრინციპი გენების თეორიაზე გადააქვს და ამტკიცებს, რომ გენების მუტაციები „ფიზიკური ინდეტერმინიზმის“ ნიშნად წარმოადგენს (86). ცხადია, ამ პოზიციიდან ადამიანისა და მანქანის გაიგივება ძნელი არ არის.

ანალოგიური მექანიკური თვალსაზრისია გატარებული მეორე დიდი ფიზიკოსის ე. შრედინგერის ნაშრომში „რა არის სიცოცხლე

ფიზიკის თვალსაზრისით?" იგი წერს: „თუძეცა ცოცხალი გატყერია თავს ვერ აღწევს ჩვენს დროში დადგენილი ფიზიკის კანონების მოქმედებას, მაგრამ, ალბათ, თავის თავში შეიცავს დღემდე უცნობი ფიზიკის სხვა კანონებს“ (71, გვ. 98). იქვე, ე. შრედინგერი ამტკიცებს, რომ, მართალია, ცოცხალი ორგანიზმები ენტროპიის ზრდით არ ხასიათდება, რაც მათ არაორგანული სხეულებისაგან განასხვავებს, მაგრამ საბოლოო ჯამში ისინი მაინც „უარყოფითი ენტროპიით იკვებებიან“. ცოცხალი სამყაროს მონესრიგებულობა, რაც ენტროპიის დაბალ დონეს შეესაბამება, ე. შრედინგერის აზრით, მოპოვებულია გარესამყაროს მონესრიგებულობიდან (71, გვ. 105-106). ერთი სიტყვით, ცოცხალი სამყაროს კანონზომიერების პირველ წყაროს ე. შრედინგერი კვლავ ფიზიკურ სამყაროში ეძებს.

ტიურინგი ფიქრობს, რომ ადამიანსა და მანქანას ერთმანეთთან ალგორითმიზაცია ანუ ალგორითმების აგების შესაძლებლობა აახლოებს. ჯ. ნეიმანი კი ვარაუდობს მანქანების თვითგანახლებას, რაც არსებითად ნაშლის განსხვავებას მანქანასა და ადამიანს შორის. მაგრამ ამგვარი ვარაუდი საფუძველმოკლებულია. თანამედროვე მანქანები, თუნდაც კიბერნეტიკული, არავითარ ამის მსგავს ნიშანწყალს არ ამჟღავნებს და არც შეიძლება ამჟღავნებდეს; ნებისმიერი მანქანა, სირთულის მიუხედავად, მატერიალური სხეულია, ხოლო მატერიის უზენაეს კანონს ინერციის კანონი წარმოადგენს, რაც ყოველგვარი თვითგანახლების შესაძლებლობას გამორიცხავს. კიბერნეტიკოსები ლაპარაკობენ აგრეთვე თვითმართვადი სისტემების შექმნის შესაძლებლობის შესახებ, ე. ი. ისეთი სისტემებისა, რომლებიც თავად დაამყარებენ გარემოსთან ურთიერთობას ადამიანის გარეშე. ცხადია, რომ ამ თვალსაზრისის დამცველები ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავების არარსებობიდან ამოდიან. თვითმართვა, თვითკონტროლი მარტოოდენ ცოცხალ ორგანიზმს შეუძლია და ისიც არა ყოველთვის. მანქანა ადამიანმა შექმნა და მისი მმართველი კვლავ ადამიანი რჩება. თუკი მანქანას თვითმართვის უნარი გაუჩნდება, მაშინ ეს უნარი კვლავ მისი შემოქმედიდან, ე. ი. ადამიანიდან იქნება წარმოებული და, მაშასადამე, მანქანა ვერც ამ შემთხვევაში გაუტოლდება ადამიანს. ამრიგად, კიბერნეტიკული მანქანების თვითმართვაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

კიბერნეტიკის ფუძემდებლები ვინერი და ემბი მანქანისა და ადამიანის იგივეობით არ კმაყოფილდებიან და ვარაუდობენ „ადამიანზე უფრო გონიერი“ მანქანის შექმნის შესაძლებლობას. სწორედ ასეთი სათაური აქვს ნ. ვინერის წიგნის („კიბერნეტიკა“) ერთ-ერთ

თავს: „მანქანა მის შემქმნელზე გონიერია“. ეშპიმ კადეც სცადა ისეთი მანქანის შექმნა, რომელსაც თვალები და ყურები აქვს და, მაშასადამე, გარემოსთან ურთიერთობას ამყარებს. ამის შესახებ ნ. ვინერი დაასკვნის: „შედეგად ამ მანქანებს შეუძლიათ სწავლა, მაგრამ სინამდვილეში ისინი თავიანთ შემქმნელებზე უფრო გონიერი როდია ან დაახლოებით ისევე გონიერია. მიუხედავად ამისა, დოქტორი ეშპი ფიქრობს, რომ ნამდვილად შეიძლება მანქანის შექმნა, რომელიც მის შემქმნელზე უფრო გონიერია, და ამაში მე მას მთლიანად ვეთანხმები“ (19, გვ. 210).

ამრიგად, კიბერნეტიკის – ამ უდიდესი მეცნიერული აღმოჩენის – ინტერპრეტაციები ცდილობენ ნაშალონ განსხვავება ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის, ადამიანსა და მანქანას შორის, რაც კლასიკური მექანიკური მატერიალიზმის ალორძინებას ნიშნავს. ეს არის ახალი ტიპის მექანიციზმი ანუ ნეომექანიციზმი, რომელიც კლასიკური მექანიციზმისაგან არსებითად არ განსხვავდება. ნებისმიერი მტკიცება „ხელოვნური ინტელექტის“ შესახებ არსებითად ლამეტრის თეზისის („ადამიანი მანქანაა“) განმეორებას ნიშნავს. ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავების ნაშლის მცდელობა სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა მექანიციზმისა. რედუქციონიზმის მეთოდი მექანიციზმის მეთოდია. ამაში ახალი არაფერი არ არის.

აქედან სრულიად თავისუფლად შეიძლება იმ დასკვნის გაკეთება, რომ კიბერნეტიკას, ისევე როგორც კლასიკურ მექანიკას, მიუხედავად მათი დიდი მეცნიერული ღირებულებისა, არაფერი ახალი არ უთქვამთ სიცოცხლის პრობლემის გადაჭრის მიმართულებით და არც შეიძლებოდა ეთქვათ იმის გამო, რომ ბიოლოგიური კანონზომიერება ფიზიკურზე არ დაიყვანება. ცოცხალი სამყაროს არსების ამ მცდარი ინტერპრეტაციის წყარო შეიძლება იმ ზოგად მეთოდოლოგიაში ვიპოვოთ, რომლითაც ნეომექანიციზმი ხელმძღვანელობს, სახელდობრ, მხედველობაშია ანალოგიის მიხედვით გაკეთებული დასკვნები, რომლებიც არასოდეს არ იძლევა აპოდიქტურ ცოდნას, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე მეცნიერულ შედეგებზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

## §26. ადამიანი და მანქანა

ახლა ვნახოთ, რამდენად შესაძლებელია ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის საზღვრის ნაშლა, სიცოცხლის არსების მექანიკური გაგება, კერძოდ, ადამიანისა და მანქანის გაიგივება.

მექანიციზმის ყველაზე მთავარ მეთოდოლოგიურ საფუძველს მატერიალისტური მსოფლმხედველობა წარმოადგენს. მატერიალიზმი როგორც ცნობილია, ამტკიცებს, რომ სიცოცხლე წარმოიშვა მატერიის განვითარების შედეგად და, მაშასადამე, იგი თავისი არსებით მატერიალურია. სწორედ ამ დებულების დასაბუთებას ემსახურება ა. ი. ლეპინის თეორია სიცოცხლის აბიოგენური წარმოშობის შესახებ, რომელიც არსებითად შლის განსხვავებას ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის, ცოცხალი არაცოცხალზე დაჰყავს. თუ დავუშვებთ, რომ ცოცხალი არაცოცხალისაგან არსებითად განსხვავდება, მაშინ შეუძლებელი იქნება ვამტკიცოთ არაცოცხალი მატერიისაგან სიცოცხლის წარმოშობა. მაგრამ მატერიალიზმი არც აქ ჩერდება; იგი ცნობიერების – იდეალურის – ახსნას მატერიალურის საფუძველზე ცდილობს. როდესაც მატერიის განვითარება თავის ტვინის დონეს მიაღწევს, მაშინ, ამ კონცეფციის მიხედვით, წარმოიშობა ცნობიერება – იდეალური ფენომენი. ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერება თავის ტვინის პროდუქტია, მისი ფუნქციაა. ამ კონცეფციის გამართლება ნეომექანიტიზმმა კიბერნეტიკულ მანქანაში დაინახეს, რომელიც მართლაც ურთულესია დღემდე ცნობილ მანქანებს შორის. ისინი ისეთ ფუნქციას ასრულებენ, რაც იდეალურისაგან ძნელად გასარჩევია. ნეომექანიტიზმი თვლიან, რომ თუ ამ მანქანას თავის ტვინის დონემდე ავიყვანთ, მაშინ „მანქანური ინტელექტი“ ადამიანის ინტელექტს გაუთანაბრდება. თავის ტვინში, ამტკიცებენ ისინი, დაახლოებით 14 მილიარდი უჯრედი, ხოლო თვით ურთულეს კიბერნეტიკულ მანქანას ამის მიახლოებული სტრუქტურაც კი არა აქვს. ამით აიხსნება, მათი აზრით, ადამიანის ინტელექტისაგან თანამედროვე კიბერნეტიკული მანქანების „ინტელექტის“ ჩამორჩენა. „თუ ადამიანი შესაძლებელს ხელოვნურად ააგოს მატერიალური სუბსტრატი, რომელიც აზროვნების ფუნქციას წარმოშობს, მაშინ ამით მატერიალისტური ფილოსოფია თავისი მართებულობის უმაღლეს დასაბუთებას შეიძენს“ (65, გვ. 362).

ამ კონცეფციის წინააღმდეგ, უწინარეს ყოვლისა, ის უნდა ითქვას, რომ კიბერნეტიკული მანქანების სტრუქტურის გართულება ვერასოდეს ვერ გადალახავს ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის არსებულ ზღვარს; ხელოვნურად აგებული მატერიალური სუბსტრატი თავის ტვინს ვერასოდეს გაუტოლდება და მის ფუნქციას ვერ შეასრულებს, ვინაიდან, როგორც ბიოლოგები აღნიშნავენ, „ორგანული სითხის ბოთლი ბიოლოგის ხელში ტვინთან მნიშვნელოვნად უფრო ახლოსაა, ვიდრე ყველაზე სრულქმნილი ელექტრული მანქანა“ (56, გვ. 141).

ამრიგად, კიბერნეტიკული კანონზომიერების აღმოჩენა ადამიანისა და მანქანის იგივეობის კლასიკური თეზისის რეაბილიტაციის

საფუძველი გახდა და მატერიალიზმის დასაბუთებად იქნა მიჩნეული. მაგრამ აქ ამკარა ლოგიკური წრე გვაქვს: ერთი მხრივ, მატერიალისტური მსოფლმხედველობა არის ადამიანისა და მანქანის გაიგივების მეთოდოლოგიური საფუძველი, ხოლო, მეორე მხრივ, პირიქით, ეს იგივეობა მატერიალიზმის დასაბუთებისათვის იქნა გამოყენებული.

როდესაც ნეომექანიკისტიები „ხელოვნურ ინტელექტსა“ და „მოაზროვნე მანქანებზე“ ლაპარაკობენ, გულისხმობენ, რომ ადამიანიც მოაზროვნე მანქანას წარმოადგენს; განსხვავებას მარტოდენ სირთულის ხარისხში ხედავენ და, მაშასადამე, რაოდენობრიობაზე დაჰყავთ, ხოლო მათ შორის თვისებრივ განსხვავებას უარყოფენ. თუ შეიძლება, რომ მანქანას მიეცეთ კითხვები და პასუხები მივიღოთ, გვეუბნება ა. ტიურინგი, მაშინ მანქანასა და ადამიანს შორის ფუნქციურად არავითარი განსხვავება არ არის.

ნეომექანიციზმის მეორე მეთოდოლოგიურ საფუძველს ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური ხასიათი აქვს. ზემოთ ვაკვრით აღვნიშნეთ, რომ ნეომექანიციზმის კვლევის ძირითად მეთოდს ანალოგია წარმოადგენს; მისი ყველა ძირითადი მოსაზრება ანალოგიის მიხედვით გაკეთებული დასკვნებია, რასაც ყოველთვის ალბათური ხასიათი აქვს და ჰიპოთეზებს უფრო წარმოადგენს, ვიდრე მეცნიერულად დასაბუთებულ აპოდიქტურ ცოდნას. ამ ტიპის დასკვნები ობიექტების ნიშნების მსგავსებას ემყარება, ანუ, ლოგიკის ენაზე რომ ვთქვათ, დასკვნა კეთდება შედეგიდან საფუძველზე, პრედიკატების მსგავსებიდან სუბიექტების იგივეობაზე. ამგვარ დასკვნას, ცხადია, აპოდიქტური ხასიათი არა აქვს, მაშინ როცა მეცნიერული ცოდნა აპოდიქტური უნდა იყოს. მანქანასა და ადამიანს, ორგანულსა და არაორგანულ სამყაროს მართლაც აქვთ მსგავსი ნიშნები. საკმარისია ითქვას თუნდაც ის, რომ ორივე მატერიალურია, მატერიალურ სამყაროს ეკუთვნის. რარივ განსხვავებულნიც არ უნდა იყოს ადამიანის სხეული არაორგანული სხეულებისაგან, მაინც მატერიალური სამყაროს კანონებს ექვემდებარება. სწორედ ამიტომ ბიოლოგიის საფუძველებს ფიზიკა და ქიმია წარმოადგენს. მანქანაც და ადამიანიც გარედან იღებს ენერჯის წყაროს. ასიმილაციისა და დისიმილაციის პროცესების მსგავს მოვლენებს მანქანაშიც ვხვდებით. მანქანას, ისევე როგორც ადამიანს, „სიცოცხლის“ გარკვეული ხანგრძლივობა აქვს. მას გააკეთებენ („იბადება“), ხმარების პროცესში ცვთება („ბერდება“) და ბოლოს მწყობრიდან გამოდის („კვდება“). შეიძლება სხვა მსგავსი ნიშნებიც ვიპოვოთ, მაგრამ ისინი არავითარ შემთხვევაში არ არის ადამიანისა და მანქანის გაიგივების საფუძველი. მეცნიერს უფლება არა

აქვს, რომ ანალოგიის მიხედვით გაკეთებული ჰიპოთეზური და ალბათური დასკვნები ჭეშმარიტებად მიიჩნიოს, ვინაიდან შეძღგომი კვლევისას ისინი შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს; ადამიანს აქვს თვალები, ყურები, თავი, გული და ა. შ. ასეთივე ნიშნები აქვთ ცხოველებს, მაგრამ რა უაზრობაა ადამიანისა და ცხოველის გაიგივება მსგავსი ნიშნების საფუძველზე! ამრიგად, მექანიციზმის მეთოდოლოგიური საფუძველი მეცნიერული დასკვნების გასაკეთებლად სრულიად უვარგისია. ამით აიხსნება მექანიციზმის მთელი შენობის უსაფუძვლობა.

ა. ტიურინგი ფიქრობს, რომ თუ უარვყოფთ ანალოგიის მიხედვით, გაკეთებული დასკვნების კანონიერებას – სახელდობრ შედეგების იგივეობის საფუძველზე შინაგანი პროცესების იგივეობის შესახებ დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას – მაშინ სოლიფსიზმამდე მივალთ, ვინაიდან სხვისი აზროვნების შესახებ დასკვნებს სწორედ შედეგების იგივეობის საფუძველზე ვაკეთებთ, ხოლო თუ ეს შევცდომაა, მაშინ ისლა დაგვრჩენია, რომ მხოლოდ საკუთარი აზროვნება ვალიაროთ და სხვა ყველაფერი უარვყოთ. ეს კი სოლიფსიზმია (64, გვ. 37-38).

ეს არგუმენტი სწორი არ არის. სხვისი აზროვნების შესახებ დასკვნის გაკეთების ერთადერთ საფუძველს აზროვნების შედეგების იგივეობა როდი წარმოადგენს. ასე რომ იყოს, მაშინ სხვისი აზროვნება და, საერთოდ, სხვისი ცნობიერების არსებობა არასოდეს აოიქნებოდა მკაცრად დასაბუთებული. გარეგანი გამოვლენის მიხედვით „მანქანურ აზროვნებაზე“ ლაპარაკი არსებითად ბიჰევიორისტული თვალსაზრისია. იზომორფიზმი არასოდეს არ არის პრობლემის გადაწყვეტის საკმაო საფუძველი ანუ გარეგანი მხარეების ანალოგია შინაგანი პროცესების არსებობის შესახებ დასკვნის გაკეთების საკმაო საფუძველს არ იძლევა. შედეგების იგივეობიდან საფუძვლის იგივეობაზე დასკვნა ლოგიკურად და ფაქტობრივად გაუმართლებელია. ლექსებს წერს მანქანაც და პოეტიც, მაგრამ პოეტურ შემოქმედებას ღრმა ესთეტიკური განცდები ახლავს, ხოლო მანქანის განცდებზე ლაპარაკი შეუძლებელია; შედეგები იგივეა, საფუძველი კი სულ განსხვავებული. სწორედ ამიტომ „მანქანური აზროვნების“ უარყოფას არავითარ სოლიფსიზმამდე არ მივყავართ.

ახლა უფრო კონკრეტულად ვნახოთ, რამდენად სამართლიანია ადამიანისა და მანქანის გაიგივება მსგავსი ნიშნების არსებობის საფუძველზე. აქ, უნინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატის – ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე სასიცოცხლო პროცესების – პრინციპული განსხვავება კიბერნეტიკულ მან-

კანტონში მიმდინარე პროცესებისაგან. ნებისმიერ მანქანას – მათ შორის კიბერნეტიკულს – ადამიანის საშუალებით გარკვეული კავშირი აქვს გარემოსთან. იღებს ენერჯიის წყაროს, გარდაქმნის მას და ასრულებს ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე ნივთიერებათა ცვლის პროცესების ანალოგიურ პროცესებს. მაგრამ სინამდვილეში ნივთიერებათა ცვლა ადამიანსა და მანქანაში ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებულია. ცოცხალი ორგანიზმი გარედან მიღებულ ნივთიერებას უბრალოდ კი არ გარდაქმნის, არამედ თავის ნაწილად აქცევს, მის ასიმილაციას ახდენს, რაც ორგანიზმის თვითგანახლებას, ზრდას და, საერთოდ, მის სიცოცხლისუნარიანობას განაპირობებს. არაფერი ამის მსგავსი არ ხდება თვით ურთულეს (კიბერნეტიკულ) მანქანებში. მართალია, იგი გარედან მიღებულ ენერჯიას გარდაქმნის, მაგრამ თავის ნაწილად ვერ აქცევს და, ცხადია, მის საფუძველზე არც აღდგენითი პროცესები – თვითნარმოება – ზრდა, გამრავლება და სხვა რამ არ ხდება. ამ შემთხვევაში, ცხადია, რომ მანქანისა და ადამიანის გარეგანი მსგავსება მათი იგივეობის მტკიცების საფუძველს არ იძლევა.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ფუნქციების იგივეობიდან ამ ფუნქციების მატარებელი სუბსტრატების არსებობა არ გამომდინარეობს. სხვადასხვა სუბსტრატს შესაძლებელია იგივეობრივი ან, ყოველ შემთხვევაში, მსგავსი ფუნქციები ჰქონდეთ, მაგრამ ეს მათ იგივეობას როდი ამტკიცებს. ჩიტიც ფრენს, ქათამიც და თვითმფრინავიც, მაგრამ ისინი სრულიად სხვადასხვაა. ამიტომ არ შეიძლება სწორად მივიჩნიოთ ის აზრი, რომ თუ მანქანა ადამიანის ფუნქციას შეასრულებს, მაშინ მათი იგივეობის უარყოფა შეუძლებელია, როგორც ამას ა. ნ. კოლმოგოროვი ამტკიცებს.

კიბერნეტიკული მანქანები მართლაც წარმატებით ასრულებს რთულ ლოგიკურ ოპერაციებს, მაგრამ ადამიანური და მანქანური აზროვნების იგივეობის მტკიცებისათვის ეს საკმარისი არ არის. ადამიანური აზროვნება არა მხოლოდ ლოგიკური, არამედ იმავე დროს ფსიქიკური და ნებელობითი პროცესია, რაც სრულიად შეუძლებელია მანქანური „აზროვნების“ ცნებაში ვიგულისხმოთ. მანქანა არ არის ცოცხალი არსება და მას არც ფსიქიკა და ნებელობა აქვს.

ზოგჯერ ასახელებენ გარემოსთან აუცილებელ ურთიერთობას, რაც თითქოს ცოცხალ ორგანიზმსა და მანქანას ერთმანეთთან აახლოებს. რასაკვირველია, გარემოსთან ურთიერთობის გარეშე არც მანქანა და არც ადამიანი არ მოიაზრება. ცოცხალი ორგანიზმი გარემოდან იღებს საზრდოს; ასევე მანქანა, თერმოდინამიკის პირველი კანონის თანახმად, შეუძლებელია მუშაობას ასრულებდეს გარედან



ენერჯის წყაროს მუდმივი მიღების გარეშე, ერთი სიტყვით, ადამიანიც და მანქანაც „ღია სისტემებს“ წარმოადგენს. მაგრამ ადამიანის ურთიერთობა გარემოსთან პრინციპულად განსხვავებულია. ადამიანი გარემოსთან ურთიერთობას ამყარებს თვითშენახვის საფუძველზე. იგი სუნთქავს, იკვებება, აშენებს სახლებს, იცვამს ტანსაცმელს და ა. შ., რათა შეინარჩუნოს თავისი არსებობა, თავისი სიცოცხლე. მაგრამ იგი ამას აკეთებს იმიტომ, რომ აქვს თავისი „მე“, თავისი თავი. არაერთი ამის მსგავსი მანქანაში არ ხდება. მას არა აქვს გარემოსთან ურთიერთობის მოთხოვნილება; არა აქვს იმიტომ, რომ იგი არ არის სუბიექტი, ცოცხალი არსება, არ აინტერესებს თავისი არსებობის შენარჩუნება და გახანგრძლივება, ვინაიდან მას თავისი თავი საკრთოდ არ გააჩნია. ამავე მიზეზით ადაპტაციის ფენომენი მანქანისათვის სრულიად უცხოა. იგი საერთოდ არ ცდილობს გარემოსთან შეგუებას; ამასთანავე მანქანა ყოველთვის სხვისი (ადამიანის) საშუალებით ამყარებს გარემოსთან კავშირს; საკუთრივ ამის გაკეთება კი არ შეუძლია. არ შეუძლია იმიტომ, რომ იგი მატერიალური ობიექტია, მატერიის „ნაწილია“ და, მაშასადამე, ექვემდებარება ინერციის კანონს. მანქანა, როგორც მატერიალური საგანი, ინერტულია, პასიურია. მისი ამოქმედება, ამოძრავება მხოლოდ გარეგანი ძალების საშუალებით შეიძლება. ადამიანი კი (საერთოდ ცოცხალი ორგანიზმი) აქტიური არსებაა. იგი უბრალოდ კი არ ექვემდებარება გარეგან ზემოქმედებას, არამედ, თავის მხრივ, რეაქციას ახდენს მასზე, უპირისპირდება გარედან მომდინარე დამანგრეველ ძალებს; მაშასადამე, ადამიანის (ცოცხალი ორგანიზმის) და მანქანის „ღიაობა“ სულ სხვადასხვაა; მათ, გარეგანი, ზერელე მსგავსების მეტი, ერთმანეთთან არაფერი აკავშირებთ.

ცოცხალი ორგანიზმის გაიგივებას მანქანასთან ლ. ფონ ბერტალანფი „მანქანურ თეორიას“ („The machine theory“) უწოდებს, რასაც იგი კატეგორიულად უარყოფს. მისი აზრით, ორგანიზმის შედარებას მანქანასთან მივყავართ „რეაქციის თეორიამდე“ („Reaction theory“), რომელიც ორგანიზმს განიხილავს როგორც პასიურ სისტემას, ავტომატს, მაშინ როცა იგი აქტიური სისტემაა. რასაც ადასტურებს სიცოცხლის ძირითადი ნიშნები – მეტაბოლიზმი, გალიზიანება და სხვ. (74, გვ. 17).

ადამიანის აზროვნება იდეალური პროცესია; მას შემოქმედებითი ხასიათი, სინთეზური ბუნება აქვს. მანქანას აქვს ალგორითმიზაციის უნარი, მაგრამ ალგორითმიზაცია ჯერ კიდევ არ არის აზროვნება. მანქანის „შემოქმედებითობა“ ადამიანური წარმომავლობისაა, იგი ადამიანის დაპროგრამებულია. კარგად ამბობს გ. კლაუსი: „მკაცრად რომ

ვთქვათ, მანქანას არ შეუძლია თვით უმარტივესი ოპერაციის შესრულება, მაგალითად, მიმატებისა  $1+1=2$ " (36, გვ. 57).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ა. ტიურინგი მანქანისა და ადამიანის იდენტიფიკაციის შესაძლებლობას ალგორითმიზაციის უნარში ხედავს. მაგრამ აქაც ადამიანური და მანქანური ალგორითმიზაცია ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებულია. ადამიანური ალგორითმიზაცია, ისევე როგორც საერთოდ მისი აზროვნება, იდეალური პროცესია; მანქანაში კი არავითარი იდეალური პროცესი არ არსებობს: „არ არსებობს არავითარი ალგორითმი... – წერს გ. კლაუსი – ახალი იდეალური ობიექტების საპოვნელად ან მაღალი საფეხურის აბსტრაქციებისათვის" (36, გვ. 63).

მექანიციზმი არსებითად ემპირისტული თეორიაა; იგი არ ითვალისწინებს ცოცხალი ორგანიზმის მემკვიდრულ თვისებებს, მის გენეტიურ მონაცემებს. ახლა უკვე უდავოა, რომ ადამიანის არა მხოლოდ სხეულებრივი, არამედ ინტელექტუალური მონაცემებიც ადამიანთა მოდემის ხანგრძლივი ევოლუციური პროცესის შედეგია. მაშასადამე, ახალშობილი ადამიანის ცნობიერება არ არის "Tabula rasa" („სუფთა დაფა“), არამედ იგი კოდირებულია უზარმაზარი გენეტიური მონაცემებით. კიბერნეტიკული მანქანები სწორედ „სუფთა დაფას“ წარმოადგენს, ვინაიდან მათ მხოლოდ იმის „უკან დაბრუნება“ შეუძლიათ, რაც მათში ადამიანმა შეიტანა. მანქანას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს რაიმე მემკვიდრული თვისება. სწორედ ამიტომ აზროვნება, რომელიც ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების პროდუქტს წარმოადგენს (განვითარება კი მემკვიდრეობას გულისხმობს), შეუძლებელია კიბერნეტიკულ მანქანებში განხორციელდეს. აზროვნების მოდელი და თვითონ აზროვნება სხვადასხვაა.

ადამიანი ღირებულებით სამყაროში ცხოვრობს; მის აზროვნებას განუწყვეტლად თან სდევს აქსიოლოგიური პროცესები. მას რაღაც მოსწონს ან არ მოსწონს, მის ცნობიერებაში განუწყვეტლად ფუნქციობს სიკეთისა და ბოროტების, კარგისა და ცუდის, მშვენიერისა და მახინჯის შეფასებითი მომენტები. ერთი სიტყვით, ადამიანის ცნობიერი ქცევა ღირებულებითი დეტერმინაციის ვითარებაში სრულდება. განცდები, გრძნობები, დადებითი და უარყოფითი ემოციები, ერთი სიტყვით, მთელი რიგი იდეალური ფენომენებისა ადამიანის ცნობიერების განუყოფელი ნაწილია. მანქანაში კი რაიმე იდეალურის არსებობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. მას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს იდეალური სამყარო; იგი დეტერმინირებულია მარტოოდენ მატერიალური ფაქტორებით, ვინაიდან იგი არ არის ცოცხალი,

აქტიური, შემოქმედებითი, თავისუფალი არსება. სწორედ ეს ხიზნები ხდის ადამიანს ადამიანად. მანქანის ყველა თვისება კი ადამიანური წარმოშობისაა. სწორედ ამიტომ იგი ვერ იქნება ადამიანის კონკურენტი. „მანქანას – წერს ერთი ავტორი – ისევე როგორც დედამინის თანამგზავრ მთვარეს, საკუთარი სინათლე არა აქვს. მანქანა ბრწყინავს ადამიანის გონების მიერ არეკლილი სხივით“ (44, გვ. 136).

ადამიანისა და მანქანის გაიგივების წინააღმდეგ ისიც ლაპარაკობს, რომ აზროვნება და ცნობიერება არ არის მხოლოდ ტვინის პროდუქტი, არამედ იგი სოციალური წარმომავლობისაცაა. მანქანა კი ასეთი არ არის და არც შეიძლება იყოს, რადგან „მანქანათა საზოგადოება“ შეუძლებელია. სწორი არ იქნება იმის თქმა, რომ თითქოს ჩვენ შეგვიძლია ადამიანის სოციალური ცნობიერების ანალოგიის მიხედვით შევექმნათ „მოაზროვნე მანქანები“. თუნდაც ასეთი რამ შესაძლებელი გახდეს, იგი მაინც არ იქნება სოციალური, ვინაიდან სოციალურის მოდელი არ შეიძლება სოციალური იყოს. „მანქანური აზროვნება“ სოციალური ვერ გახდება მანამდე, ვიდრე კიბერნეტიკული მანქანები ცნობიერად ან არაცნობიერად ურთიერთობას არ დაამყარებს ერთმანეთთან, რაც, ცხადია, უაზრობაა. ამრიგად, მანქანას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს სოციალური აზროვნება (და, საერთოდ, აზროვნება, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ყოველთვის სოციალურია).

მაგრამ მთავარ არგუმენტს „მანქანური აზროვნების“ წინააღმდეგ მაინც თვითცნობიერების არსებობის ფაქტი წარმოადგენს. აზროვნება ცნობიერების უმაღლესი ფორმაა, რომელიც ყოველთვის ინტენციონალურია (საგანზე მიმართული). ამასთანავე აზროვნების საგანი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ გარეგანი სინამდვილე (სხვისი ცნობიერების ჩათვლით), არამედ საკუთარი თავიც. ერთი სიტყვით, ადამიანურ აზროვნებას აქვს რეფლექსიის უნარი. ამ შემთხვევაში საკმე გვაქვს თვითცნობიერებასთან, რომლის გარეშე არ არსებობს სუბიექტი, არ არსებობს პიროვნება. მანქანას კი ასეთი რამ არა აქვს. მას არ შეუძლია თავისი თავი დაკვირვების ობიექტად გაიხადოს თუნდაც იმიტომ, რომ საკუთარი თავი არ გააჩნია. ეს ნიშნავს, რომ იგი არ არის მოაზროვნე არსება. თვით ყველაზე მძლავრად „მოაზროვნე მანქანა“ ყოველთვის ობიექტად დარჩება და ვერასოდეს სუბიექტად ვერ იქცევა, ვერასდროს ვერ გამოყოფს თავის თავს გარემოიდან, ვერასოდეს ვერ დაუპირისპირდება მას. ეს კვლავ იმიტომ, რომ მას არა აქვს საკუთარი თავი, თავისი „მე“, რაც მას სუბიექტად აქცევდა.

„წორედ აპიტომ მანქანა არ აზროვნებს, მას არ შეიძლება ესმოდეს ის, თასაც იგი „აზროვნებს“. რეფლექსიის უნარი მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების თვისებაა, მისი სპეციფიკაა. ერთი სიტყვით, „მანქანურ აზროვნებაზე“ ლაპარაკი შეუძლებელია.

დასასრულ, ვიტყვით, რომ ნეომექანიციზმი, ისევე როგორც მექანიციზმი აზროვნების ისტორიის გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს. მექანიციზმი ნიუტონის მექანიკის კანონების უნივერსალიზაციის საფუძველზე წარმოიშვა, ნეომექანიციზმი კი თავის წარმოშობას კიბერნეტიკული კანონზომიერების აღმოჩენას უნდა უმადლოდეს. როდესაც ამ კანონზომიერების საზღვრები დადგინდება, მაშინ ნეომექანიციზმი ასპარეზიდან ისევე გაქრება, როგორც მისი წინამორბედი მექანიციზმი.

## თავი მეშვიდე

# სიცოცხლის არსება

### §27. სიცოცხლის ცნების განსაზღვრების პრობლემა

ნებისმიერი მეცნიერული თეორიის ამოსავალსა და იმავე დროს შედეგს მისი საგნის ცნების განსაზღვრება წარმოადგენს. მეცნიერული კვლევის საგანი ზოგადად წინასწარ უნდა განისაზღვროს, უნდა გაირკვეს, რას ვიკვლევთ, რათა კვლევა სწორი მიმართულებით წარიმართოს. მთელმა კვლევამ კი ეს წინასწარი განსაზღვრება უნდა დაასაბუთოს ან უარყოს. ერთი სიტყვით, მეცნიერული თეორიის საგნის ცნების განსაზღვრება ამ თეორიის თავსა და ბოლოში ფიგურირებს. პირველად სამუშაო ჰიპოთეზის სახით, ხოლო მეორედ – დასრულებული მეცნიერული კვლევის შედეგის სახით.

მეცნიერული კვლევის ეს მეთოდოლოგიური წესი სიცოცხლის ცნების განსაზღვრებასაც ეხება. ამიტომ ბუნებრივია, რომ სიცოცხლის პრობლემის კვლევის მრავალსაუკუნოვანმა ისტორიამ ამ ცნების განსაზღვრების მრავალი ცდა მოგვცა, რომელთაგან არც ერთი დაძაკმაყოფილებელი არ არის. ამ გარემოებას ბევრი მკვლევარი სიცოცხლის ცნების განსაზღვრების შეუძლებლობის მტკიცებამდე მიჰყავს (61, გვ. 137-138). მაგრამ თუ სიცოცხლის ცნების განსაზღვრება შეუძლებელია, მაშინ შეუძლებელი იქნება ბიოლოგია, როგორც მეცნიერება სიცოცხლის შესახებ. ცნების განსაზღვრება არსების გამოთქმას, მის შემეცნებას ნიშნავს; ასევე მისი განსაზღვრების პრინციპული შეუძლებლობა არსების შეუმეცნებადობის მარჩენებელია. ხოლო თუ რაიმე საგნის არსება შეუმეცნებადია, მაშინ მის შესახებ მეცნიერული ცოდნა შეუძლებელი იქნება. მაგრამ ბიოლოგიური მეცნიერების, როგორც ფაქტის, არსებობა სიცოცხლის არსების შემეცნების შესაძლებლობის დასაბუთებაა და მის შესახებ ყოველგვარ აგნოსტიკურ მოსაზრებას აბათილებს. ბიოლოგია არსებობს, როგორც მეცნიერება; მაშასადამე, სიცოცხლის არსება შემეცნებადია ანუ სიცოცხლის ცნება განსაზღვრებადია.

ცნების განსაზღვრება, როგორც ვთქვით, არსების გამოთქმაა. სიცოცხლის არსების გამოთქმა, მისი შემეცნება კი ბიოლოგიის ცენტრ-

რალურ პრობლემას წარმოადგენს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სიცოცხლის სიცოცხლის არსების პრობლემა ბიოლოგიურ პრობლემას წარმოადგენს. ბიოლოგია მეისწავლის იმ მატერიალურ პროცესებს, რომლებიც ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარეობს; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი სწავლობს სიცოცხლის მატერიალურ სუბსტრატს. სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატის გამოკვლევა კი სიცოცხლის არსების შემეცნების აუცილებელ, მაგრამ არასაკმარის პირობას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი მიმართულია არა უშუალოდ სიცოცხლის არსების შემეცნებისაკენ, არამედ მარტოოდენ იმ ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების შესწავლისაკენ, რომლის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია. დღეს უკვე სადავო აღარ არის, რომ სიცოცხლე ორგანიზმში მიმდინარე მატერიალურ პროცესებზე არ დაიყვანება; ბიოლოგიური (სიცოცხლის) კანონზომიერება არ აიხსნება მარტოოდენ ფიზიკურ-ქიმიური (მატერიალური) კანონზომიერების შესწავლის საფუძველზე ანუ ბიოლოგია არ დაიყვანება ფიზიკასა და ქიმიაზე. რედუქციონიზმი ლოგიკურად და ფაქტობრივად ყალბ მეთოდოლოგიურ კონცეფციას წარმოადგენს. ამიტომ ნებისმიერი მექანიციზმი – როგორც ანტიკური (დემოკრიტიკე-ეპიკურეს ატომიზმი), კლასიკური (XVIII საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმი ან გერმანული ვულგარული მატერიალიზმი), ასევე თანამედროვე (რასელი, შრედინგერი და სხვ.) – სიცოცხლის პრობლემის ახსნას ვერ იძლევა. ამ პრობლემის ახსნა საერთოდ შეუძლებელია მხოლოდ ბიოლოგიური რესურსებით, ვინაიდან ბიოლოგია – მიუხედავად მთელი მისი სირთულისა და სიღრმისა – მაინც ემპირიულ მეცნიერებას წარმოადგენს, ხოლო სიცოცხლის არსების პრობლემა ემპირიული კვლევის დონეზე არ გადაწყდება. „ბიოლოგიისაგან – წერს ლ. ფონ ბერტალანფი – არ შეიძლება მოველოდეთ პასუხს კითხვაზე, თუ რა შეიძლება იყოს სიცოცხლე მის შინაგან არსებაში“ (74, გვ. 204). იგი მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიური პრობლემაა, რომელიც, ცხადია, არ შეიძლება გადაწყდეს არც მარტოოდენ ფილოსოფიური სპეკულაციის საფუძველზე. ბიოლოგია – მით უმეტეს თანამედროვე – უამრავ ემპირიულ მასალას იძლევა ფილოსოფიური განზოგადებისათვის სიცოცხლის არსების პრობლემის გადასაწყვეტად.

ფილოსოფიისა და მეცნიერების ისტორიაში ცნობილი სიცოცხლის ცნების განსაზღვრებანი მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ორ ჯგუფად შეიძლება დავყოთ: სუბსტრატულად და ფუნქციურად. პირველი სიცოცხლის ცნებას ბიოლოგიური ან ფიზიკურ-ქიმიური სუბსტრატის მიხედვით განსაზღვრავს, მეორე კი ცოცხალი ორგანი-

ზმის მიერ შესრულებული ფუნქციის მიხედვით. სუბსტრატული განსაზღვრების ნიმუშია, მაგალითად, ძველი ატომისტების მიერ სიცოცხლის გაგება, როგორც ატომების მოძრაობისა ან ფრ. ვნგელის მიერ სიცოცხლის ცნების განსაზღვრება: „სიცოცხლე არის ცილოვანი სხეულების არსებობის წესი“ (10, გვ. 96). პირველ შემთხვევაში აქცენტი გადატანილია ატომებზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ცილებზე და არაფერია ნათქვამი სასიცოცხლო ფუნქციების შესახებ. სამაგიეროდ ფუნქციური განსაზღვრება, პირიქით, მხედველობის გარეშე ტოვებს, კიდევ მეტიც, უგულებელყოფს სიცოცხლის სუბსტრატს და სიცოცხლის ცნებას მარტოდენ ფუნქციის მიხედვით განსაზღვრავს. ასეთი განსაზღვრების ცდები, როგორც წესი, გვხვდება ნეომექანისტურ კონცეფციებში, რომლებიც კიბერნეტიკული კანონზომიერების ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის საფუძველზე წარმოიშვა. ამის შესახებ წინა თავში საკმაოდ იყო ლაპარაკი და აქ აღარ გავიმეორებთ.

ფუნქციური თვალსაზრისი გარკვეულწილად დასაბამს არისტოტელედან იღებს. არისტოტელე სიცოცხლეს განსაზღვრავს, როგორც „ყოველგვარ კვებას, სხეულის ზრდასა და მოკლებას, რომელსაც საფუძველი თავის თავში აქვს“ (15, გვ. 394). აქ ძირითადად ლაპარაკია სიცოცხლის ფუნქციებზე (თუმცა არა მარტო ფუნქციებზე), რასაც შეადგენს კვება, ზრდა და ა. შ. იგი ანალოგიურად მსჯელობს თვალის შესახებ. „მხედველობა თვალის არსებაა, რომელიც მის ცნებას პასუხობს, თვალი კი არის მხედველობის მატერია“. ეს ნიშნავს, რომ თვალი მაშინ არის თვალი, თუ მხედველობის უნარი აქვს. მაშასადამე, თვალის არსებად ჩათვლილია მხედველობა ანუ თვალის განსაზღვრება ხდება მისი ფუნქციის მიხედვით. ასევე ხელი არ არის ხელი, თუ იგი თავის ფუნქციას ვერ ასრულებს (თუ მოჭრილია). ცხედარს – გვეუბნება არისტოტელე – თუმცა გარეგნულად იგივე ფორმა აქვს, მაგრამ რაკი აღარ ფუნქციობს, იგი ადამიანი არ არის (ბ. I. 1. 640b). ყველა ამ შემთხვევაში სიცოცხლის ცნების განსაზღვრება მისი ფუნქციის მიხედვით ხდება. მართალია, არისტოტელეს სიცოცხლის ფუნქციური კონცეფცია მთლად ნათლად არ გამოუთქვამს, მაგრამ მის მიერ სიცოცხლის დახასიათებიდან სწორედ ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს.

მაგრამ არისტოტელეს ბიოლოგიური მოძღვრება შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას აგრეთვე როგორც სუბსტრატული კონცეფცია. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს მისი მოძღვრება ენტელეხიის შესახებ. ენტელეხია, როგორც სასიცოცხლო ძალა, საფუძვლად უძევს და განაპირობებს სიცოცხლის არსებობას. ცოცხალი ორგანიზმების

კონცეფციობა, მათი აქტიურობა სწორედ ენტელეხიის არსებობით არის პირობადებული. ამდენად ენტელეხია არის სიცოცხლის სუბსტრატი, ეველა დანარჩენი კი მისი ფუნქცია. ამ გაგებით არისტოტელე სიცოცხლის ცნების სუბსტრატულ თვალსაზრისზე დგას, რაც მისთვის უფრო ძირითადია, ვიდრე ზემოაღნიშნული ფუნქციური თვალსაზრისი.

ალტერნატიული თვალსაზრისების არსებობა არისტოტელეს ფილოსოფიისათვის უცხო არ არის. იგი – როგორც ჭეშმარიტი გენიოსი – მუდამ ძიების პროცესში იყო, რის გამოც მის მოძღვრებაში არც თუ იშვიათად საპირისპირო თვალსაზრისებს ვხვდებით. ასეა თუ ისე, ფუნქციური თვალსაზრისი არისტოტელედან მომდინარეობს, რომელმაც შემდგომ – განსაკუთრებით ნეომექანიციზმში – დიდი გავლენა მოიპოვა.

როგორც აღვნიშნეთ, სუბსტრატული კონცეფციის სათავეებიც არისტოტელესთან გვხვდება. თანამედროვე ფილოსოფიაში კი სუბსტრატული განსაზღვრების დამცველია კარლ პოპერი. კერძოდ, სუბსტრატული თვალსაზრისი საფუძვლად დაედო მის მოძღვრებას ობიექტური ცოდნის შესახებ (88). ცოდნა, ამტკიცებს კ. პოპერი, ჩამოყალიბების შემდეგ დამოუკიდებლობას მოიპოვებს, თავისთავად არსებობს, არ საჭიროებს არც მის ავტორსა და არც საერთოდ შემმეცნებელ სუბიექტს. „ცოდნა ობიექტური აზრით – ამტკიცებს იგი – არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც იცის. იგი არის ცოდნა შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე“ (52, გვ. 442-443). ცოდნა მაშინაც არსებობს, თუ მის შესახებ არავინ არაფერი იცის. წიგნში არის ცოდნა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ იგი არავის არ ნაუკითხავს. ასევე ჩიტების ან კრაზანების ბუდე, რომელიც მიტოვებულია, მაინც არსებობს როგორც ბუდე. ერთი სიტყვით, მთავარი ყურადღება გადატანილია სუბსტრატზე, ხოლო ფუნქციის მნიშვნელობა იგნორირებულია; შეიძლება ჩიტების ან კრაზანების ბუდე არ ფუნქციობდეს (მასში ჩიტის ბარტყები ან კრაზანები აღარ ბინადრობდნენ), მაგრამ ამას მნიშვნელობა არა აქვს; იგი მაინც არის ბუდე. ასევე ითქმის ცოდნაზე, რომელსაც ფუნქციურობისაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს. ამის შესაბამისად შეიძლება ვთქვათ, რომ რკინიგზა მაშინაც რკინიგზაა, როცა მასზე მატარებლები აღარ დადის, გაუქმებულია. მიტოვებული სახლი არის სახლი. ანალოგიურ პოზიციებზე დგას ე. წ. ალეთოლოგიური რეალიზმის თეორია ბ. ბოლცანოს, ე. ჰუსერლის, ე. ლასკისა და შ. ნუსუბიძის მიხედვით. ამ კონცეფციის თანახმად, ჭეშმარიტება არსებობს თავისთავად (ე. წ. ონტოლოგიური ჭეშმარიტება)



იმის მიუხედავად, შემეცნებელმა სუბიექტმა იცის თუ არა მისი არსებობა.

სუბსტრატული და ფუნქციური თვალსაზრისების განსხვავების საილუსტრაციოდ მრავალი მაგალითის მოტანა შეიძლება რეალობის როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური სფეროდან. მაგალითად, ფარული პარამეტრები, ე. ი. პარამეტრები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არის გამოვლენილი (ე. ი. არ ფუნქციობს), მაგრამ მომავალში გამოვლინდება და პარამეტრების საერთოდ არარსებობა ერთი და იგივე არ არის. ფუნქციურად, რასაკვირველია, ისინი ერთი და იგივეა, ვინაიდან არც ერთი მათგანი არ გვეძლევა, ჩვენთვის მისაწვდომი არ არის, მაგრამ სუბსტრატულად ისინი სხვადასხვაა; პირველი არსებობს, მაგრამ ჯერ არ გამოვლენილა (მომავალში გამოვლინდება), მეორე კი საერთოდ არ არსებობს და, მამასადამე, არც არასოდეს გამოვლინდება. ასევე ითქმის დავინყებულები ცოდნისა და არცოდნის შესახებ; ფუნქციურად ის, რაც აღარ გვახსოვს და ის, რაც საერთოდ არ ვიცით, ერთგვარია; ამჟამად არც ერთის შესახებ ცოდნა არა გვაქვს; მაგრამ სუბსტრატულად სულ სხვადასხვაა დავინყებულები ცოდნა და არცოდნა. ამრიგად, სუბსტრატული და ფუნქციური თვალსაზრისები ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულია. ამიტომ ერთნიშნად მათ შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია.

ამრიგად, ფუნქციური და სუბსტრატული თვალსაზრისები, ცალცალკე აღებული, მათი ცალმხრივობის გამო, დამაკმაყოფილებელი არ არის. ერთი მხრივ, სუბსტრატი ფუნქციის სუბსტრატია და მის გარეშე არ არსებობს. თუ არსებობს სუბსტრატი მას ფუნქციაც უნდა ახლდეს, უნდა ფუნქციობდეს.. ცილოვანი სხეულები თავისთავად სიცოცხლე როდია, თუ იგი არ გამოვლინდება, გარკვეულ ფუნქციას არ შეასრულებს. ასევე ცოდნა, ცხადია, ჯერ თავისთავად უნდა არსებობდეს, რათა თავისი ფუნქცია შეასრულოს – შემეცნებელს დაეუფლოს. მაგრამ თუ იგი შემეცნებისათვის პრინციპულად მიუწვდომელია, მაშინ იგი იქნება არა ცოდნა, არამედ ჩვეულებრივი არსი, რომელიც ობიექტურად არსებობს, მაგრამ ცოდნას კი არ წარმოადგენს. ასევე ითქმის ჩიტებისა და კრაზანების მიტოვებული ბუდეების, გაუქმებული რკინიგზისა და ა. შ. შესახებ. რკინიგზა როგორ იქნება გზა, თუ მასზე არაფერი არ დადის?

მეორე მხრივ, ასევე ნაკლოვანია ფუნქციური კონცეფციაც. ფუნქცია სუბსტრატის გარეშე არ არსებობს. ფუნქციის არსებობა მისი მატარებელი სუბსტრატის არსებობას გულისხმობს. ჯერ რაიმე უნდა არსებობდეს და შემდეგ იფუნქციოს. თუ არ არსებობს ბუდე, მაშინ

იტები ან კრახანები ვერაად დაბინავდებიან; თუ არ არსებობს რკინიგზა, მაშინ მასზე მატარებლები ვერივლის და ა. შ. მაგრამ „ჯერ“ და „შემდეგ“ დროული პროცესი კი არ არის, არამედ მხოლოდ ლოგიკური თანამიმდევრობაა. დროში ისინი ერთდროულია, ერთად არსებობს, მაგრამ ლოგიკურად თანამიმდევარია. ამაში მდგომარეობს მისი ფუნქციურობა.

ამრიგად, ფუნქცია და სუბსტრატი ერთმანეთისაგან განუყრელია; მათი განცალკევება შეუძლებელია. ამიტომ ფუნქციური და სუბსტრატული განსაზღვრებანი ერთმანეთს ავსებს, ურთიერთდამატებითია. ასევე ითქმის სიცოცხლის ცნების განსაზღვრებაზეც, რომელიც არც მხოლოდ ფუნქციურია და არც მხოლოდ სუბსტრატული, არამედ ორივე ერთად – ფუნქციურ-სუბსტრატული. თვითონ კიბერნეტიკული მანქანაც კი, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმის (ვთქვათ, ადამიანის) ფუნქციას ასრულებს, სუბსტრატის გარეშე არ არის. მისი სუბსტრატია ის სტრუქტურა, რომელიც მას გააჩნია. ასევე ცოცხალი ორგანიზმი ასრულებს გარკვეულ ფუნქციას (მოძრაობს, იზრდება, მრავლდება და ა. შ.) იმიტომ, რომ მას გარკვეული სუბსტრატი აქვს. ამის გარეშე მისი ფუნქციონირება შეუძლებელია. მეორე მხრივ, თუ ცოცხალი ორგანიზმი არ ფუნქციობს (არ მოძრაობს, არ იზრდება, არ მრავლდება და ა. შ.), მაშინ მას ცოცხალს ვერ ვუნოდებთ. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ სიცოცხლე სუბსტრატულ-ფუნქციურია. მაშასადამე, ერთი მხრივ, სუბსტრატი, ხოლო, მეორე მხრივ, ფუნქცია იმაზე მიგვანიშნებს, რის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია, თუმცა თითოეული მათგანი სრულიად არასაკმარისია. ისინი ერთმანეთს ავსებენ და უზრუნველყოფენ სიცოცხლის არსებობას.

ანალოგიური ვითარება გვაქვს ყველა სხვა შემთხვევაში. მაგალითად, თავის ტვინი არის ცნობიერების მატერიალური სუბსტრატი. ეს ნიშნავს, რომ, ერთი მხრივ, ცნობიერება (ფუნქცია) არ არსებობს თავის ტვინის (სუბსტრატის) გარეშე, მაგრამ, მეორე მხრივ, თავის ტვინიც არ არსებობს ცნობიერების გარეშე. ტვინი, რომელსაც ცნობიერება თან არ ახლავს, არ არის ტვინი, არამედ არსის ისეთივე ნაწილი, როგორც ყველა დანარჩენი საგანი. ასევე სიცოცხლის არსებას შინაგანი ძალა, შინაგანი აქტიურობის უნარი წარმოადგენს. თუ ასეთი რამ არ არსებობს, მაშინ ვერავითარი მატერიალური სუბსტრატი სიცოცხლის ბუნებას ვერ აგვიხსნის.

სუბსტრატისა და ფუნქციის ერთიანობის მიუხედავად მათ ცოცხალ ორგანიზმებში ეკვივალენტური მნიშვნელობა როდი აქვთ. ფუნქცია სუბსტრატს ეფუძნება, მისგან მომდინარეობს და, მაშასა-

დამე, სუბსტრატი სასიცოცხლო პროცესებისათვის უფრო ძირითადია, ფუნდამენტურია. თუ სუბსტრატს საერთოდ არა აქვს ფუნქციონობის უნარი, მაშინ იგი არც სუბსტრატია, მაგრამ მას შესაძლებელია ჰქონდეს ამა თუ იმ ფუნქციის შესრულების უნარი, მაგრამ გარკვეულ პირობებში არ ფუნქციონობდეს. მაგალითად, ვირუსი ცოცხალი ორგანიზმის გარეშე სიცოცხლის არავითარ ნიშანს არ ატარებს და, მაშასადამე, არაორგანული სხეულებისაგან არც განსხვავდება. მაგრამ როდესაც იგი ცოცხალ ორგანიზმში მოხვდება, მაშინვე იწყებს ფუნქციონებას – გამოავლენს ცოცხალი ორგანიზმისათვის დამახასიათებელ ყველა ძირითად ნიშანს. მართალია, ვირუსი ორგანიზმის გარეშე არ ფუნქციონობს, მაგრამ იგი მკედარი სხეული არ არის. მას იმპლიციტურად აქვს სასიცოცხლო ძალა, სასიცოცხლო პროცესების წარმოქმნის უნარი, თუმცა მოცემულ პირობებში სიცოცხლის ფუნქციას არ ფლობს. დაახლოებით ასევე შეიძლება ითქვას კლინიკური სიკვდილის შესახებ, როდესაც ავადმყოფი გარეგნულად სიცოცხლის თითქმის არავითარ ნიშანს არ ამჟღავნებს, მაგრამ შენარჩუნებულია სიცოცხლის სუბსტრატი, რომელსაც გარკვეულ პირობებში სასიცოცხლო ფუნქციების გამოვლენა შეუძლია. ეს ფაქტები სუბსტრატის უპირატესობას ადასტურებს, თუმცა, ვიმეორებთ, თუ სუბსტრატი საერთოდ მოკლებულია ფუნქციონობის უნარს, მაშინ იგი არც სუბსტრატს წარმოადგენს.

სიცოცხლის სუბსტრატის ცნების ქვეშ ხშირად მატერიალურ პროცესებს (ნივთიერებათა ცვლა, ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკურ-ქიმიური პროცესები და სხვ.) გულისხმობენ; სწორედ ამიტომ სიცოცხლეს განსაზღვრავენ როგორც ამ მატერიალური პროცესების საფუძველზე წარმომოხილ ფუნქციონებას. მაგრამ აუცილებელი არ არის, რომ სუბსტრატი მატერიალური იყოს. ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკურ-ქიმიური პროცესები ანუ მეტაბოლიზმი მართლაც არის სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატი, რომლის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია, მაგრამ ისინი სიცოცხლის არსებობის საკმაო საფუძველი როდია. ასე რომ იყოს, მაშინ მთელი სამყარო ცოცხალი იქნებოდა, ვინაიდან ფიზიკურ-ქიმიური პროცესები არაორგანულ ბუნებაშიც მიმდინარეობს. თვითონ მეტაბოლიზმის პროცესი – ნივთიერებათა ცვლა – გარკვეულ ძალას საჭიროებს, რომლის გარეშე იგი შეუძლებელი იქნებოდა. მაშასადამე, არსებობს კიდევ რაღაც, რაც სიცოცხლის პროცესს და თვით სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატის არსებობას უზრუნველყოფს. ეს არის ცოცხალ ორგანიზმში არსებული შინაგანი ძალა ანუ ენტელეხია. მაშასადამე, ენტელეხია არის სიცოცხლის არამატერიალური სუბსტრატი, რომელიც

განაპირობებს როგორც მატერიალური სუბსტრატის, ასევე სასიცოცხლო ფუნქციების არსებობას. ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლის სუბსტრატზე ერთნიშნად ლაპარაკი შეუძლებელია. სახელდობრ, შეუძლებელია სიცოცხლის მხოლოდ მატერიალურ სუბსტრატზე მსჯელობა და მეორე – უფრო მთავარი – სუბსტრატის დავიწყება, იმ სუბსტრატისა, რომლის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა თვით მატერიალური სუბსტრატის არსებობა. ამრიგად, სასიცოცხლო ფუნქციების არსებობას განაპირობებს როგორც მატერიალური, ასევე არამატერიალური სუბსტრატი, რომელთა ჰარმონიული მოქმედება სასიცოცხლო პროცესებისა და ფუნქციების ჰარმონიულობას განაპირობებს.\*

## §28. ბიოლოგიური ენტელეხია

ამრიგად, უნდა დავუშვათ სიცოცხლის ორგვარი სუბსტრატის – მატერიალურისა და არამატერიალურის არსებობა. პირველია ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკურ-ქიმიური პროცესები, ნივთიერებათა ცვლა (მეტაბოლიზმი), ხოლო მეორე – სასიცოცხლო ძალა ანუ ენტელეხია. ამავე დროს ეს სუბსტრატები ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია, ურთიერთარსებობას საჭიროებს. კერძოდ, სასიცოცხლო ძალა – ენტელეხია – მატერიალური სუბსტრატის გარეშე შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ვირტუალურ მდგომარეობაში, როგორც, მაგალითად, ვირუსების შემთხვევაში, მაგრამ აქტუალურად სიცოცხლე ყოველთვის დაკავშირებულია ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებთან – ორგანიზმში მიმდინარე ნივთიერებათა ცვლასთან. მეორე მხრივ, ასევე აუცილებელია ენტელეხიის, სასიცოცხლო ძალის არსებობა, რომლის გარეშე თვითონ ნივთიერებათა ცვლა (მეტაბოლიზმი) შეუძლებელია.

\*აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არადამაკმაყოფილებლად მიგვაჩნია სიცოცხლის ცნების ის განსაზღვრება, რომელიც მოცემულია ჩვენს ნიგნში „ბუნებისმეტყველების ფილოსოფია“ (თბილისი, 1974, გვ. 361-362). იქ ნათქვამია, რომ „სიცოცხლე არის შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტივობის (თვითმოქმედების) გამოვლენა, რომელიც, თავის მხრივ, ნივთიერებათა ცვლის პროდუქტს წარმოადგენს“. ამ განსაზღვრების მეორე ნაწილი ჩვენ ამჟამად მიუღებლად მიგვაჩნია, ვინაიდან შინაგანი (სასიცოცხლო) ძალა ანუ ენტელეხია ნივთიერებათა ცვლის პროდუქტი როდია, არამედ, პირიქით, ნივთიერებათა ცვლა შეუძლებელია სასიცოცხლო ძალის არსებობის გარეშე. ამ განსაზღვრების ნაკლს ისიც წარმოადგენს, რომ აქ ლაპარაკია სიცოცხლის მხოლოდ მატერიალურ სუბსტრატზე და არაფერია ნათქვამი არამატერიალური სუბსტრატის შესახებ, რომელზე მსჯელობა კომუნისტური იდეოლოგიის პირობებში შეუძლებელი იყო.

ნებისმიერი პროცესი – მათ შორის ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიკურ-ქიმიური პროცესები – ძალას საჭიროებს. მუშაობას ძალა ასრულებს. ხოლო სადაც ძალა არ არის, იქ არც მუშაობა სრულდება. ასევეა ცოცხალ ორგანიზმშიც. მასში მიმდინარე ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების არსებობას სასიცოცხლო ძალა ანუ ენტელეხია განაპირობებს.

შეიძლება გვითხრან, რომ სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატი არის ის სასიცოცხლო პროცესები – თუნდაც ნივთიერებათა ცვლა – რომელიც ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარეობს. გარდაცვლილის სხეულში კი ასეთი პროცესები აღარ არსებობს, ე. ი. გაქრა სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატი, რამაც ორგანიზმის სიკვდილი გამოიწვია. ამ აზრს, რასაკვირველია, უნდა დავეთანხმოთ, მაგრამ იგი არგუმენტად არ გამოდგება. არავინ იმას არ ამბობს, რომ სიცოცხლე შესაძლებელია მატერიალური სუბსტრატის გარეშე. ეს ხომ უაზრობა იქნებოდა. როცა ქრება სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატი, მაშინ, ცხადია, ორგანიზმი კვდება. ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე ნივთიერებათა ცვლა, რომელიც სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – საშუალებით სრულდება, არის იარაღი, საშუალება სიცოცხლის უზრუნველსაყოფად. ამ იარაღს კი ენტელეხია მოიხმარს, რომლის გარეშე მას სიცოცხლის შენარჩუნება არ შეუძლია. ერთი სიტყვით, არამატერიალური სუბსტრატის პრიორიტეტული მნიშვნელობა უდავო უნდა იყოს.

შეიძლება თქვან, რომ ეს ძალა, რომელსაც ჩვენ არისტოტელესა და პ. დრიშთან ერთად, ენტელეხიას ვუწოდებთ, თვითონ არის ორგანიზმში მიმდინარე მატერიალური პროცესების პროდუქტი. ნივთიერებათა ცვლის პროცესში გამომჟღავნდება ძალა, რომელიც ისევ ნივთიერებათა ცვლას, ე. ი. სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატის შენარჩუნებას მოხმარდება. ანალოგია შეიძლება გავატაროთ მანქანასთან, რომელიც გარედან მიღებულ ნივთიერებას ფიზიკურ ძალად გარდაქმნის და მუშაობას ასრულებს. ასეთია სასიცოცხლო პროცესების მატერიალისტური ახსნა, რომელსაც თავის დროზე ამ სტრუქტურების ავტორიც ვერ ასცდა. ამგვარ ახსნას, ლ. ფონ ბერტალანფის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, შეიძლება „მანქანური თეორია“ ვუწოდოთ, რომელიც მანქანის ანალოგიის მიხედვით ცდილობს რთული ბიოლოგიური პროცესების ახსნას, რაც დამახასიათებელია მექანიციზმისათვის. მაგრამ ამგვარი ახსნა აუხსნელს ტოვებს საკითხს, თუ საიდან მოვიდა ეს ძალა პირველადი ნივთიერებათა ცვლის განხორციელების პროცესში, ე. ი. მაშინ, როცა ჯერ კიდევ არავითარი სასიცოცხლო ძალა არ არსებობდა? აქ ერთგვარი „პირველი ბიძგის“ მსგავს ვითარებას ვაწყდებით, რომელიც მატერიალიზმის სასარგებლოდ სრულიადაც არ ლაპარაკობს.

შეიძლება ვიფიქროს, რომ ნივთიერებათა ცვლა – სიცოცხლის მატერიალური სუბსტრატი – ზრდადასრულებულ ორგანიზმში კი არ იწყება, არამედ უფრო ადრე – ონტოგენეზის პროცესში, კიდევ მეტიც, იგი არსებობს თვით სასქესო უჯრედებშიც. მაგრამ ამის დაშვებით პრობლემა მაინც ვერ გადაწყდება, არამედ მხოლოდ გადაინაცვლებს ერთი სფეროდან მეორეში. ხოლო თუ ონტოგენეზიდან ფილოგენეზში გადავალთ, ვერც ამ შემთხვევაში მივიღებთ სანუგემო მდგომარეობას. ამრიგად, რჩება პრობლემის გადანყვეტის მხოლოდ ორი გზა, რომელთაგან არც ერთი მატერიალიზმის სასარგებლოდ არ ლაპარაკობს; სიცოცხლე ან მატერიიდან წარმოიშვა (როგორც ამას მატერიალიზმი ამტკიცებს) და ან იგი ღვთაებრივი წარმომავლობისაა (როგორც ბიბლია გვასწავლის). პირველი შესაძლებლობა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, გამორიცხულია, ვინაიდან მაჭერიას იმის წარმოშობა არ შეუძლია, რაც მისგან არსებითად განსხვავდება ანუ მატერიას არ შეუძლია არამატერიალურის შექმნა. ამ შემთხვევაში რ. დეკარტის არგუმენტი ძალაში რჩება: შედეგში არ შეიძლება იყოს იმაზე მეტი, რაც მიზეზშია. საიდან მიიღება მკვდარი, უსიცოცხლო, ინერტული მატერიიდან სიცოცხლე, რომლის ნატამალიც მასში არ არის? ზემოთ ვნახეთ, რომ ა. ი. ოპარინის თეორია სიცოცხლის აბიოგენური წარმოშობის შესახებ მიზანს ვერ აღწევს. მკვდარი, უსიცოცხლო მატერიიდან ცოცხალი და აქტიური არსებების წარმოშობა სასწაული იქნებოდა. დარჩა მეორე გზა: ღმერთმა წარმოშვა სიცოცხლე (როგორც ნათქვამია ბიბლიაში), მან შთაბერა სიცოცხლე მატერიალურ ნივთიერებას. ეს ნიშნავს, რომ სასიცოცხლო ძალა ღვთიურია, იდეალურია. ენტელეხიას ყველა შემთხვევაში იდეალური წარმომავლობა აქვს. ეს ნიშნავს, რომ ენტელეხია არ შეიძლება იყოს ორგანიზმში არსებული მატერიალური პროცესების პროდუქტი. პირიქით, ეს მატერიალური პროცესები ენტელეხიის შემოქმედების შედეგებია.

სასიცოცხლო ძალის წარმომავლობის ამგვარი ახსნა, ცხადია, მეცნიერების ფარგლებს მიღმა გადის. იგი ერთ-ერთ უძველეს მეტაფიზიკურ საკითხს წარმოადგენს, რომლის დეტალური მეცნიერული დასაბუთება, როგორც ჩანს, ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელია.

ამასთანავე უსაფუძვლო როდი ჩანს სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – თეოლოგიური ახსნა. თუ სამყაროს – უნივერსუმის – ასახსნელად ღვთაებრივი ძალის არსებობის დაშვების გარეშე იოლად ვერ წავალთ, მით უმეტეს შეიძლება ითქვას სიცოცხლის შესახებ, რომელიც თავისი ბუნებით მატერიალური სამყაროსაგან პრინციპულად განსხვავდება. სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური ახსნა ვერ მოხერხდება და, ალბათ, ვერც მოხერხდება. თუ ძალაში რჩება

ჰარვის პრინციპი: „ყოველი ცოცხალი (ნარმოიძობა) ცოცხალისაგან“, როგორც ამას ბიოლოგები ადასტურებენ, მაშინ სიცოცხლის არსების მატერიალისტურ ახსნაზე ხელი უნდა ავილოთ.

მართლაც, როგორ უნდა ავხსნათ ორგანიზმში არსებული პროცესების ურთიერთშეთანხმებული, კანონზომიერი და მიზანშეწონილი მოქმედება? მატერიალისტური მსოფლმხედველობის მიხედვით, იგი შემთხვევითი ფენომენია, ბუნების ბრმა ძალების მოქმედების შედეგია და მეტი არაფერი. ეს არის სიცოცხლის მექანიკური ახსნა, რომელიც მეთოდოლოგიურად შემთხვევითობის ცნებას ემყარება და, მაშასადამე, სრულიადაც არ არის დამაჯერებელი. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ცოცხალი ორგანიზმების ემბრიონული განვითარება გასაოცარი კანონზომიერებითა და მიზანშეწონილობით ხასიათდება, რომლის მიზანს სიცოცხლის წარმოშობა და შენარჩუნება წარმოადგენს. ამიტომ ბუნებრივად იბადება კითხვა: რა მართავს სასიცოცხლო პროცესებს, რომლებიც არაცნობიერად ჩვენი ნებისა და გონების გარეშე სრულდება? მატერიალისტური ფილოსოფია ბუნების ძალებს ასახელებს, რომლის მიერ დამყარებული მიზანშეწონილობა მხოლოდ შემთხვევითი შეიძლება იყოს. მაგრამ შემთხვევითად დამყარებული კანონზომიერება სწორედ შემთხვევითია და არა აუცილებელი, მდგრადი. რასაკვირველია, რაიმე მოვლენა შეიძლება შემთხვევით წარმოიშვას, რასაც მეცნიერებაში „სასწაულს“ უწოდებენ (მაგალითად, „ჯინსის სასწაული“, „დაქტილოგრაფიული სასწაული“ და სხვ.), მაგრამ მას არ შეიძლება ჰქონდეს სისტემური და მიზანშეწონილი ხასიათი. თვითონ კანონზომიერების ცნება კანონების არსებობას გულისხმობს, ხოლო სადაც კანონია, იქ აუცილებლობაა და არა შემთხვევითობა. ცოცხალ ორგანიზმებში მიმდინარე პროცესები კი გასაოცარი რეგულარობით, სისტემატურობით, ჰარმონიულობით ხასიათდება. ყველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ სიცოცხლე არ არის მატერიალური პროცესი, მას არ შეიძლება მართავდეს ბუნების ძალები, იგი არ არის ბრმა ძალების მოქმედების შედეგი, ძალთა შემთხვევითი „თავმოყრის“ პროდუქტი. ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის გაუვალელი უფსკრულია, თუმცა სიცოცხლე მატერიალურ სამყაროში არსებობს და მნიშვნელოვანწილად მატერიალური სამყაროს კანონზომიერებას ექვემდებარება.

უდავოა, რომ ენტელეხია არ არის მატერიალური თუნდაც იმიტომ, რომ მატერიალური ნივთობრივია, სივრცესა და დროში არსებობს, ხოლო ძალა, მით უმეტეს სასიცოცხლო ძალა, ასეთი არ არის; იგი არსებობს დროში, მაგრამ არა სივრცეში. ეს ნიშნავს, რომ სასიცოცხლო ძალა არის რეალური, მაგრამ არამატერიალური ფენომენი. ენტელეხია არსებობს დროის გარკვეულ მონაკვეთში – ამა თუ იმ ცოცხალი

ორგანიზმის სიცოცხლის ხანგრძლივობის მანძილზე – ხოლო შემდეგ კრება, ტოვებს ორგანიზმს. ენტელეხიის, როგორც სასიცოცხლო ძალის, რეალობას ისიც ადასტურებს, რომ იგი ყოველთვის მატერიალურთან – ცოცხალი ორგანიზმის სხეულთან, მის მატერიალურ პროცესებთან არის დაკავშირებული, ხოლო მის გარეშე არ არსებობს. ენტელეხია განაგებს სასიცოცხლო (მატერიალურ) პროცესებს, უზრუნველყოფს სხეულის ფუნქციობას, მის მთლიანობას, შემადგენელი ნაწილებისა და უჯრედების ჰარმონიულ, შეხამებულ ფუნქციურობას, ურთიერთმორგებულობას, გამრავლებას, ზრდას, ნივთიერებათა ცვლას და ა. შ. როდესაც მატერიალური სუბსტრატი დაზიანდება, რასაც თან სდევს ორგანიზმის დაავადება, სასიცოცხლო ძალა ცდილობს მის აღდგენას (რეგენერაცია, რესტიტუცია); ენტელეხია ებრძვის დაავადებას. ნამალი, რომელსაც ადამიანი იღებს, ავადმყოფს კი არ არჩენს, არამედ მხოლოდ ეხმარება ორგანიზმს – უფრო ზუსტად, სასიცოცხლო ძალას, ენტელეხიას – მის ბრძოლაში ჯანმრთელობის აღსადგენად. მაგრამ თუ მატერიალური სუბსტრატის აღდგენა შეუძლებელი გახდა, მაშინ ენტელეხია ტოვებს ორგანიზმს, რაც ამ უკანასკნელის სიკვდილს ნიშნავს. მაშასადამე, სიკვდილი ენტელეხიის ფუნქციობის შეწყვეტას ნიშნავს.

ენტელეხიის ამ ზოგადი დახასიათების შემდეგ, რომელსაც უფრო მეტად ალბათური ხასიათი აქვს, ვიდრე აპოდიქტური, საჭიროა ვაჩვენოთ სიცოცხლის პროცესებში მისი კონკრეტული გამოვლენის ფორმა, რაც კიდევ უფრო მეტ სინათლეს შეიტანს ენტელეხიის ცნებაში, რომელიც მისი არაემპირიული ხასიათის გამო, ჯერ კიდევ საიდუმლოებით არის მოცული.\*

---

\*სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – ის თავისებურება, რომ იგი ემპირიულად არ გვეძლევა და მის შესახებ მხოლოდ ზოგადი და საალბათო წარმოდგენები შეიძლება გვეონდეს, განაპირობებს მის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას როგორც სპეციალური მეცნიერების ერთი ჯგუფის, ასევე მატერიალისტიზმის მხრიდან. სპეციალური მეცნიერებანი, განსაკუთრებით ბუნებისმეცნიერების დარგები, მათ შორის ბიოლოგიაც, პრინციპულად ემპირიული ხასიათისაა და, მაშასადამე, მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას ეფუძნება. ენტელეხიას კი ემპირიული შინაარსი არა აქვს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მის გამოვლინებას თვითშენახვის სახით. ძირითადად ამას ემყარება მისი შეუმცნებადობის მტკიცებაც და მის მიმართ მკვლევართა ერთი ჯგუფის მიერ გამოთქმული უარყოფითი დამოკიდებულება. მაგრამ რარიგ სადავოდ არ უნდა იყოს ენტელეხიის ცალკეული ფუნქციები და ატრიბუტები, ერთი რამ უდავოდ უნდა ჩაითვალოს: იგი არსებობს და სიცოცხლის თვითშენახვას ემსახურება. ამაში კი არავითარი ეჭვი არ შეიძლება შევიტანოთ და, მაშასადამე, მეცნიერულ დასკვნად შეიძლება ჩაითვალოს.



ენტელეხია სასიცოცხლო ძალას წარმოადგენს, როგორც ძირითად ფუნქციას, დანიშნულებას და, თუ გნებავთ, მიზანს სიცოცხლის დაცვა და მისი შენარჩუნება წარმოადგენს. ამ ფუნქციას მეცნიერებამი თვითშენახვა ეწოდება. არსებობს თვითშენახვის მრავალი ფორმა, რომლებიც სიცოცხლის სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა სახით გამოვლინდება. ყველა ცოცხალი ორგანიზმი მიმართავს თვითშენახვას მისი შესაძლებლობისა და საჭიროების მიხედვით. შეგუება (ადაპტაცია), კვება, გამრავლება, გარეშე მტრისაგან თავის დაცვა და ა. შ. თვითშენახვის ფორმებია. მცენარეები ებრძვის გარემოს; ამ ბრძოლაში ისინი ან ეგუება გარემოს და გადარჩება და ან ვერ ეგუება და იღუპება. ჰელიოტროპიზმი, გეოტროპიზმი, ზრდა, გამრავლება და ა. შ. მცენარეების დონეზე სიცოცხლის შენარჩუნებას, თვითშენახვას ემსახურება. ცხოველებში კი თვითშენახვის უფრო რთული ფორმები გვხვდება. ყველა ვიტალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება (კვება, სუნთქვა, სქესობრივი ლტოლვა და ა. შ.) და აგრეთვე თავდაცვა სხვა ცოცხალი ორგანიზმების მხრიდან თავდასხმის შემთხვევაში ან თავდასხმა სხვა ცხოველებზე ცხოველთა სამყაროში თვითშენახვის ფორმებია. ადამიანთა საზოგადოებაში კი თვითშენახვა კიდევ უფრო რთულ ფორმებს იღებს. იგი ხშირ შემთხვევაში გონების კონტროლს ექვემდებარება (მაგალითად, ავადმყოფი მკურნალობს, სვამს ნამლებს, მიდის ექიმთან, იკეთებს ქირურგიულ ოპერაციას, ისვენებს, შრომობს, ვარჯიშობს, დადის კურორტებზე და ა. შ.), მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში მაინც არაცნობიერია. ადამიანმა არც კი იცის, თუ როგორ მუშაობს მისი გული, კუჭი, ფილტვები, როგორ იკვებება და მრავლდება მისი სხეულის შემადგენელი უჯრედები, როგორ ებრძვის მისი ორგანიზმი ავადებას და ა. შ. ეს ნიშნავს, რომ თვითშენახვა, როგორც წესი, არაცნობიერია, თუმცა იგი ადამიანის დონეზე ხშირ შემთხვევაში გონების კონტროლს ექვემდებარება.

თვითშენახვის არაცნობიერ ხასიათს ისიც ადასტურებს, რომ იგი აქვთ ისეთ ცოცხალ ორგანიზმებს, რომელთაც ცნობიერება არ გააჩნიათ (მაგალითად, მცენარეებს, აგრეთვე სიცოცხლის დაბალ საფეხურზე მყოფ ცოცხალ ორგანიზმებს). ეს ნიშნავს, რომ თვითშენახვის ფენომენი ბიოლოგიურ სამყაროში ანუ ბიოსფეროში უნივერსალურ ხასიათს ატარებს. არც ერთი ცოცხალი ორგანიზმი არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს მის გარეშე. სწორედ ამიტომ ეს თვისება სიცოცხლის ფუნდამენტურ ნიშნად უნდა ჩაითვალოს, რომელშიც მისი არსება გამოხატულებას პოულობს. თვითშენახვა შეუძლებელია ძალის გარეშე; ეს ძალა კი არის სასიცოცხლო ძალა ანუ

ენტელეხია, რომელიც სიცოცხლის არსებას წარმოადგენს. ამრიგად, ენტელეხიის მთავარ ფუნქციას სიცოცხლის დაცვა ანუ თვითშენახვა წარმოადგენს. ენტელეხია, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში არაცნობიერია, ემპირიულ სინამდვილეში თვითშენახვის სახით გამოვლინდება. ამრიგად, თვითშენახვის ფაქტი ადასტურებს ენტელეხიის, როგორც თვითშენახვის წყაროსა და სიცოცხლის არსების არსებობას.

თვითშენახვა ფენომენალურ ანუ მოვლენათა სამყაროს ეკუთვნის; მისი ფორმები ემპირიული ხასიათისაა და გრძნობადი შემეცნებისათვის იოლად მისაწვდომია. ცოცხალი ორგანიზმის კვება, ზრდა, გარემოსთან შეგუება, თავდაცვა და ა. შ. ემპირიული ფაქტებია, რომელთა შესახებ რეფლექსიას თვითშენახვის კანონზომიერების აღმოჩენამდე მივყავართ. ამ აზრით თვითშენახვაც ემპირიული ფენომენია, თუმცა იგი ისე უშუალოდ არ გვეძლევა, როგორც მისი კონკრეტული ფორმები. თვითშენახვა მისი არსების – ენტელეხიის – გამოვლენაა. არსება კი, როგორც ცნობილია, მოვლენების შემეცნების გზით, ე. ი. გაშუალებით, რაციონალური მეთოდებით შეიმეცნება. ამდენად ენტელეხია, როგორც არსებული, შემეცნებადია, თუმცა იგი უშუალოდ არ შეიმეცნება. ენტელეხიის შეუმეცნებადობის მტკიცების საფუძველს ისიც წარმოადგენს, რომ თვითშენახვა, როგორც მისი გამოვლენა, მხოლოდ მის არსებობას აჩვენებს, ხოლო სხვა ინფორმაციას არ იძლევა. ამიტომ ენტელეხიის დეტალური დახასიათება არ ხერხდება და, ალბათ, არც მოხერხდება.

თუ თვითშენახვის მიხედვით ვიმსჯელებთ, ენტელეხია ერთ მთლიან სისტემად ჰქრავს ცოცხალ ორგანიზმს. სხეულის ორგანოთა და აგრეთვე მისი შემადგენელი უჯრედების ჰარმონიული ფუნქციობა, ურთიერთხელშეწყობა და გარკვეულ ფარგლებში ურთიერთმონაცვლეობაც კი ცოცხალი ორგანიზმის მთლიანობას ადასტურებს.\* ამ მთლიანობის საფუძველი არის სასიცოცხლო ძალა – ენტელეხია – ხოლო მის განხორციელებას თვითშენახვა წარმოადგენს, რომელიც სხეულის ყველა ორგანოს, ყველა უჯრედის უმთავრეს მიზანს შეადგენს. ზემოაღნიშნული სოლიდარობა და ჰარმონიულობა, რომელიც ორგანიზმის ნებისმიერ სფეროში შეიმჩნევა, სიცოცხლის დაცვას, მის შენარჩუნებასა და გახანგრძლივებას ანუ თვითშენახვას ემსახურება. ეს მიზანი უზრუნველყოფს ცოცხალი ორგანიზმის მთლიანობასა და სისტემურობას. ამაში მდგომარეობს ენტელეხიის ტელეოლოგიური ხასიათი. იგი სიცოცხლის არსებაა და,

---

\*ცოცხალი ორგანიზმების მთლიანობის იდეა განსაკუთრებით პოლიზმში ფიგურირებს, რომლის ფუძემდებელია სმეტსი.

ბუნებრივია, მთელი მისი მოქმედება სიცოცხლის დაცვა და გასარგრძლივებას ემსახურება.

პლატონსა და არისტოტელესთან ენტელეხია არის ფორმა, გონორციელებული სინამდვილე. მას ისეთივე ურთიერთობა აქვს სხეულთან, როგორც ფორმას მატერიასთან, სინამდვილეს – შესაძლებლობასთან, ქანდაკების ფორმას იმასთან, რისგანაც იგი არის დამზადებული. ეს უკვე ნიშნავს ენტელეხიის როლს ცოცხალი ორგანიზმის მთლიანობისა და სისტემურობის ქმნადობაში.

ორგანულ სამყაროში თვითშენახვის უნივერსალურ მნიშვნელობას ისიც ადასტურებს, რომ ენტელეხია სიცოცხლის ყველა დონეზე არსებობს. იგი ფუნქციობს თვით ემბრიონული განვითარების პროცესშიც, სასქესო უჯრედებშიც, ვინაიდან ისინიც ცოცხალი ორგანიზმებია, სიცოცხლის მატარებელია, რომელთა განსაკუთრებული აქტიურობის გარეშე განაყოფიერება შეუძლებელი იქნებოდა. ამრიგად, სიცოცხლის ჩასახვა და განვითარება განსაკუთრებულ აქტიურობას მოითხოვს, რაც შეუძლებელია სასიცოცხლო ძალის არსებობის გარეშე.

სიცოცხლის სხვადასხვა დონეს, ცხადია, სხვადასხვა ინტენსივობის სასიცოცხლო ძალა შეესაბამება. მცენარეების სასიცოცხლო ძალა და ამის შესაბამისად აქტიურობა ცხოველთა სამყაროსთან შედარებით გაცილებით მცირეა. ამის შესაბამისად ენტელეხიის ფუნქცია სიცოცხლის განსხვავებული დონის შესაბამისად სხვადასხვაა, თუმცა ყველა მათ თვითშენახვის ფუნდამენტური ტენდენცია აერთიანებს; ამრიგად, თვითშენახვა არის ბიოლოგიური სამყაროს უზენაესი კანონი. სწორედ ამიტომ ამ კანონზომიერებას ბიოლოგიური ენტელეხია შეიძლება ვუნოდოთ. ამ ბიოლოგიური კანონზომიერებიდან გადახრას მხოლოდ ადამიანის დონეზე ვხვდებით, რომლისთვისაც, როგორც ადამიანისათვის (და არა როგორც მხოლოდ ბიოლოგიური არსებისათვის) თვითშენახვის ბიოლოგიურ ფენომენს სხვა, უფრო მაღალი, სპეციფიკურ-ადამიანური ღირებულებანი ჩრდილავს. თუმცა ადამიანიც, როგორც ბიოლოგიური არსება – ცხოველი – თვითშენახვის უზენაესობას გვერდს ვერ აუვლის.

დარვინი ლაპარაკობდა არსებობისათვის (სიცოცხლისათვის) ბრძოლის შესახებ, რომელსაც ცოცხალი სამყაროს უზენაეს კანონად მიიჩნევდა. ამ ბრძოლის შედეგად იგი ბუნებრივ გადარჩევას, როგორც ევოლუციის ფაქტორს თვლიდა. მაგრამ ამასთანავე დარვინი უარყოფდა რაიმე სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – არსებობას, რაც მის თეორიას დაუსრულებელ ხასიათს აძლევს. იგი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რა არის არსებობისათვის ბრძოლის, თვითშენახვის მამ-

ოპრაველები ძალა. ნებისმიერი ბრძოლა ხომ შეუძლებელია ძალის გარეშე? ასევე ითქმის არსებობისათვის ბრძოლის შესახებ. ეს ნიშნავს, რომ დარვინი ამ შემთხვევაში ემპირიული სინამდვილის დონეზე დარჩა და ამ სინამდვილის არსებას – მის საფუძველს – ვერ ჩასწვდა. არსებობისათვის ბრძოლა უფრო ღრმა, ფუნდამენტური რეალობის, სახელდობრ, მისი არსების გამოვლენაა, კერძოდ, იგი სასიცოცხლო ძალის – ენტელეხიის – გამოვლენას წარმოადგენს. თვითშენახვის გამოვლენის ემპირიულ ფაქტებზე დაკვირვება შესაძლებელს ხდის მის საფუძვლად მდებარე ენტელეხიის არსებობის მტკიცებას.

როგორც ვთქვით, თვითშენახვა ცოცხალი სამყაროს არა მხოლოდ უზენაეს კანონს, არამედ აგრეთვე უზენაეს მიზანსაც წარმოადგენს. ორგანიზმის ყველა მოქმედება, მთელი მისი აქტივობა მიმართულია ამ მიზნის განხორციელებისაკენ. ეს ვითარება იგრძნობა სიცოცხლის ნებისმიერ დონეზე ცოცხალი ორგანიზმის ქცევაში, ინდივიდის ცალკეულ ორგანოებში და თვით მის შემადგენელ უჯრედებშიც. „ორგანოები მიზანშეწონილია ერთმანეთის მიმართ – ამბობს ნ. ჰარტმანი – არც ერთს არ შეუძლია მეორის გარეშე არსებობა“ (82, გვ. 88-89). ამავე დროს ეს მიზნობრიობა გარედან თავმოხვეული კი არ არის, არამედ მისი შინაგანი კანონზომიერებაა. „იგი აგრეთვე სიცოცხლის შესაძლებლობის პირობას წარმოადგენს“. ეს ორგანოები მიზანშეწონილად მოქმედებს როგორც ერთმანეთის, ასევე მთელი ორგანიზმის მიმართ, ვინაიდან ორგანიზმის მთლიანობის შენარჩუნება მისი ორგანოების შენახვასაც ნიშნავს.

მიუხედავად ამისა, ნ. ჰარტმანი უარყოფს იმანენტურ ტელეოლოგიას და თვლის, რომ მიზანი მხოლოდ ცნობიერ არსებას აქვს, ხოლო ბუნებაში არ არსებობს (83-84). ნ. ჰარტმანის ეს მოსაზრება მკაცრი კრიტიკის ობიექტი გახდა. კრიტიკა აღნიშნავდა, რომ ფინალობა არის კატეგორია და, მაშასადამე, იგი ცნობიერების სფეროთი არ შემოიფარგლება (73, გვ. 15).

ნ. ჰარტმანი ტრადიციას მისდევს, როცა მიზნის ცნებას მხოლოდ ცნობიერებასთან აკავშირებს. მართლაც, მიზანს ბევრი მოაზროვნე ცნობიერების სტრუქტურულ ელემენტად თვლიდა და გამოირიცხავდა მის არსებობას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ როდესაც ლაპარაკობენ კოსმოლოგიურ ან ბიოლოგიურ მიზნობრიობაზე, მაშინ მიზნის ცნება ფართო აზრით იხმარება. მიზანი რაიმესაკენ ლტოლვას ნიშნავს. მიზნობრივი მოქმედება არის რაიმეს განხორციელებისათვის მოქმედება ანუ მიზანი არის ის, რის განხორციელებასაც რაიმე მოქმედება ემსახურება. ამ შემთხვევაში

ცნობიერების ცნება ზედმეტი ხდება. მიზნობრივი, მიზანშეწონილად მოქმედება შეიძლება არაცნობიერიც იყოს. ეს ნიშნავს. რომ მიზნობრიობა მხოლოდ ცნობიერების კუთვნილება არ არის. იგი აღნიშნავს პროცესის მიმართულებას რაიმეს განხორციელებისაკენ სწორედ ასეთი ვითარება გვაქვს ბიოლოგიური ენციკლედიის შემთხვევაში. მცენარეს არა აქვს ცნობიერება და, ცხადია, მას არც მიზნის დასახვა შეუძლია; მაგრამ მთელი მისი მოქმედება, ზრდა, გამრავლება, ჰელიოტროპიზმი, გეოტროპიზმი და ა. შ. სიცოცხლის შენარჩუნებას, თვითშენახვას ემსახურება. კიდევ უფრო დიდი მასშტაბის მიზნობრიობა გვაქვს ცხოველთა სამყაროში. ცხოველის მთელი მოქმედება სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გახანგრძლივებისაკენ არის მიმართული; რა შეიძლება ვუნოდოთ მას, თუ არა მიზნობრიობა? რას ნიშნავს სიცოცხლისაკენ, თვითშენახვისაკენ ლტოლვა, თუ არა მიზნობრიობას? ჩვენ არ უარვყოფთ იმას, რომ თვითშენახვა არის არაცნობიერი აქტი, მაგრამ რატომ უნდა შემოვფარგლოთ მიზნობრიობის ცნება ცნობიერებით? ლტოლვა განა ყოველთვის ცნობიერია ან მხოლოდ ცნობიერებას შეუძლია? ასე რომ იყოს, მაშინ რეგენერაციის პროცესი საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან იგი ცნობიერი არ არის. ამრიგად, მიზნობრიობა შეიძლება იყოს ცნობიერიც (ადამიანის დონეზე) და არაცნობიერიც. ეს უკანასკნელი მთელი ბიოსფეროს ერთ-ერთი ცენტრალური კანონზომიერებაა.

თვითშენახვა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შინაგანი ძალის – ენციკლედიის – გამოვლენას ნარმოადგენს. სწორედ ამიტომ თვითშენახვისათვის დამახასიათებელი კანონზომიერება, მათ შორის მიზნობრიობაც, დასაბამს ენციკლედიაში უნდა იღებდეს. ენციკლედია სწორედ განხორციელებაა, სახელდობრ, მიზნის განხორციელება. ეს მიზანი კი სიცოცხლეა. მაშასადამე, ენციკლედია, როგორც სიცოცხლის არსება, სიცოცხლის განხორციელებას, მის შენარჩუნებასა და სრულქმნას ემსახურება. სწორედ ეს ვითარება ვლინდება თვითშენახვის ფორმაში. ამრიგად, სიცოცხლე ტელეოლოგიური პროცესია, რომლის საფუძველს ენციკლედია ნარმოადგენს.

ანტიკურ ფილოსოფიაში მიზნობრიობის ცნება პირველად პლატონმა გააცნობიერა, რომელიც არისტოტელემ ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის სახით ჩამოაყალიბა. იგი ლაპარაკობდა პირველ მამოძრავებელზე – ღმერთზე – რომელიც სრულქმნილია და ყოველგვარი მოძრავისა და ცვალებადის მიზანს ნარმოადგენს. სრულქმნილობისაკენ სწრაფვა მიზანიცაა და მოქმედების (მიზნრაფების) მიზეზიც. მიზანი კი არის ენციკლედია, განხორციელებული სინამ-

დვილუ. ერთი სიტყვით, არისტოტელემ მთელი სამყარო ტელეოლოგიურად მოიაზრა.

დარვინი, უარყოფს რა ტელეოლოგიას, ორგანული სამყაროს ევოლუციას ბრმა ძალების მოქმედების ასპარეზად თვლის (62, გვ. 7). ევოლუციის მთავარ მამოძრავებელ ფაქტორს ბუნებრივი გადარჩევა წარმოადგენს, რომელიც არსებობისათვის ბრძოლის შედეგია.

კრიტიკოსები (ტიხმიულერი, მენსერი, ბარკერი, სმარტი და სხვა) მიუთითებენ დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის ლოგიკურ შეცდომებზე. ეს თეორია ამტკიცებს, რომ ის ცოცხალი ორგანიზმები გადარჩება, რომლებიც შეეგუებიან გარემოს (ფართო აზრით) ანუ გაიმარჯვებენ არსებობისათვის ბრძოლაში. გამოდის, რომ, ერთი მხრივ, გარემოსთან შეგუება (ადაპტაცია) არის გადარჩენის ფაქტორი ანუ გადარჩენა ნიშნავს შეგუებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, შეგუება ნიშნავს გადარჩენას; ამრიგად, მივიღეთ ტავტოლოგია: გადარჩევა ის, ვინც გადარჩება. აქ უთუოდ ლოგიკური წრეა, რაც კრიტიკოსების აზრით, თვითონ თეორიას ეჭვქვეშ აყენებს. სმარტი წერს: „ჩვენ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ანდრომედეს ნისლეულობაშიც გადარჩება „ყველაზე მეტად შეგუებული“, მაგრამ ეს მტკიცება არაფერს არ გვაძლევს, ვინაიდან „ყველაზე მეტად შეგუებული“ გადარჩენის მიხედვით განისაზღვრება“ (89, გვ. 59).

დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის კრიტიკა მხოლოდ და მხოლოდ სპეციალისტების საქმეა (58) და ამიტომ ჩვენ მისგან თავს შევიკავებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ანტიტელეოლოგიზმმა დარვინი მექანიციზმამდე მიიყვანა; სხვა გზა მისთვის არც არსებობს, ვინც ბიოსფეროში მიზნობრიობის არსებობას უარყოფს. ევოლუციის პროცესს ფაქტობრივად შემთხვევითი ხასიათი აქვს.\* ცალკეული ინდივიდი არსებობისათვის ბრძოლაში ისეთ თვისებას შეიძენს (ვთქვათ, მამალი ნისკარტს ან დეზებს, ჟირაფი გრძელ კისერს და ა. შ.), რაც მის გამარჯვებას უზრუნველყოფს და მომავალ თაობებს გადაეცემა. ამ ახალი თვისებების შექმნა არავითარ აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. გამოდის, რომ ბრმა ძალები და შემთხვევითობანი მართავს ბიოსფეროს ევოლუციის პროცესს. მაგრამ სრულიად გაუგებარია, თუ როგორ ჩამოყალიბდა ესოდენ მოწესრიგებული, კანონზომიერი და საოცრად მიზანშეწონილი ორგანული სამყარო შემთხვევითობის ბაზაზე? ნუთუ ის, რაც გაუძნელდებოდა თვით გენიალურ სამყაროს შემოქმედს – უზენაესი გონებითა და

\*ამ დებულებას ვრცელი დასაბუთება მოცემულია ნიგნში (62).

ყოველის შემძლეობით აღჭურვილს – შესძლო ბრმა ძალებმა მცნობე-  
ვეითობათა თამაშის საფუძველზე? ამის დაშვება არ ეგუება არაყი-  
არ გონებას და მოკლებულია ყოველგვარ დამაჯერებლობას. მართ-  
ლაც, ძნელი დასაჯერებელია, რომ ბაყაყის ერთ-სახეობა შემთხვევით  
გახდა მწვანე, ხელიკები – რუხი, უირაფს შემთხვევით დაუგრძელდა  
კისერი ან ზღარბს შემთხვევით გაუჩნდა სხეულის ზედაპირზე მწხვ-  
ეტავი საფარი. თუ ყოველივე ამას არსებობისათვის ბრძოლის შედე-  
გად ჩავთვლით, მაშინ გაუგებარი დარჩება, თუ რატომ არის მწვანე  
ხეზე მცხოვრები ბაყაყის სახეობა და არა ციყვი, რომელიც აგრეთვე  
ხეზე ცხოვრობს? რატომ სწორედ უირაფს გაეზარდა გრძელი კისერი  
და არა, მაგალითად, კუს? ან რატომ კუს გაუჩნდა ბაკანი და არა ჭიაყ-  
ელას და ა. შ. ერთი სიტყვით, არსებობისათვის ბრძოლით სახეობათა  
წარმოშობის ახსნის მცდელობა დიდ სიძნელებს აწყდება.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ დარვინიზმი მეტისმეტად აზვიადებს  
გარემოს როლს ცოცხალი ორგანიზმების ევოლუციის პროცესში. ლ.  
შესაბამისად უგულვებელყოფს შინაგანი მამოძრავებელი ფაქტორების  
მნიშვნელობას. ძირითადად ამაში მდგომარეობს მისი მექანიცტური  
ხასიათი. ნიგნში „სახეობათა წარმოშობა“ ჩ. დარვინი წერს: „მე აქამდე  
ხშირად ისე ვლაპარაკობდი, რომ თითქოს ცვლილების არსებობას  
შემთხვევითობას უნდა ვუმაღლოდეთ... მაგრამ ცვლილების ფაქტე-  
ბს... იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ ცვლილება საერთოდ უნდა  
მივაკუთვნოთ ცხოვრების პირობებს, რომელშიც ნებისმიერი საბ-  
ეობა იმყოფება მრავალი თაობის განმავლობაში“ (76, გვ. 104). ამრი-  
გად, ევოლუციის მამოძრავებელია „ცხოვრების პირობები“, გარე-  
ხოლო შინაგანი ფაქტორები ან საერთოდ არ არსებობს და ან ისინი  
ევოლუციის პროცესში არაერთარ როლს არ ასრულებს. ასეთი თვალს-  
აზრისი სხვა არაფერია, გარდა მექანიციზმისა. იმის მტკიცება, რომ  
ცოცხალი ორგანიზმი თითქოს მხოლოდ და მხოლოდ ცდილობს შეეგ-  
უოს გარემოს, რაც მისი გადარჩენის გარანტია, ზუსტი არ არის. ცოც-  
ხალი ორგანიზმი არ არის პასიური არსება, როგორც იგი დარვინს წარ-  
მოუდგენია. სამართლიანად შენიშნავს ლ. ფონ ბერტალანფი, რომ  
ორგანიზმი გარემოს კი არ ეგუება, არამედ, პირიქით, უპირისპირდ-  
ება. თუ ამ დაპირისპირებაში გაიმარჯვებს, მაშინ გადარჩება, ხოლო  
თუ დამარცხდება – მოკვდება. ეს თვალსაზრისი ანტიმექანიცისტურ-  
რია, რომელიც ხაზს უსვამს ცოცხალი ორგანიზმის შინაგან აქტიურ-  
ობას.

სიცოცხლის ფენომენის ტელეოლოგიური ახსნის უარყოფის  
მიზნით ზოგჯერ ცოცხალი სამყაროს ევოლუციის მიმართულებას

არაორგანულ ბუნებაში არსებული სხეულების მოძრაობის ტრაექტორიასთან აიგივებენ. რასაკვირველია, მიმართულება აქვს ნებისმიერ მოძრაობას, მაგრამ მატერიალური სხეულების მოძრაობის მიმართულება მექანიკურ ხასიათს ატარებს, ხოლო ცოცხალი სამყაროს ევოლუციური პროცესის ახსნა მხოლოდ მექანიკური მიზეზებით შეუძლებელია. ამგვარი ახსნის მცდელობა არსებითად ნიშნავს ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის საზღვრის ნაშლას, რაც დამახასიათებელია მექანიცტური (მატერიალისტური) მსოფლმხედველობისათვის. ამრიგად, სიცოცხლის ფენომენის ევოლუციაზე ლაპარაკი არაორგანულ სამყაროში არსებული მიმართულებისა და ტრაექტორიის ანალოგიურად მექანიციზმია და, მაშასადამე, შეცდომას წარმოადგენს.

ტელეოლოგიის გამორიცხვა და შემთხვევითობის საფუძველზე კანონზომიერების ახსნა ბევრმა სწავლულმა უარყო: საილუსტრაციოდ მხოლოდ რამდენიმე გენიალური მოაზროვნის ციტირებას მოვახდენთ: პლატონი: „მაშ, განვსაჯოთ, რა ძალას შეეძლო აეძულებინა ესოდენ დიდი მასები წრიულად ებრუნათ ერთი და იგივე დროის განმავლობაში, როგორც ბრუნავენ დღესაც. მე ვამტკიცებ, რომ ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი. სხვანაირად ეს შეუძლებელია“ (11, 983b-983c). დეკარტი: „ნუ შიშობთ, ყველგან განაცხადდეთ, რომ ღმერთმა ისე დაადგინა ბუნების კანონები, როგორც სუვერენი (უზენაესი ხელისუფალი – ს. ა.) ანესებს კანონებს თავის სამფლობელოში“ (35, გვ. 55). ნიუტონი: „მზის, პლანეტებისა და კომეტების ესოდენ გამაოგნებელი შეერთება შეუძლებელია სხვაგვარად მომხდარიყო, თუ არა მძლეთამძლე და ბრძენთაუბრძენესი არსების ზრახვით და ნებით... არსებისა, რომელიც მართავს ყველაფერს არა როგორც სამყაროს სული, არამედ როგორც კოსმოსის მბრძანებელი და თავის მბრძანებლობის მიხედვით უნდა იწოდებოდეს როგორც უფალი ღმერთი და ყოვლისმპყრობელი“ (35, გვ. 73). ლაპარაკობს რა სამყაროში არსებულ განსაცვიფრებელ ნესრიგზე, ნიუტონი შენიშნავს, რომ „ეს მიზეზი ბრმა და შემთხვევითი კი არ ყოფილა, არამედ განსაცვიფრებლად განაფული მექანიკასა და გეომეტრიაში“ (35, გვ. 73). და, ბოლოს, პლანკი, რომელიც ფოტონების მიზნებზეც კი ლაპარაკობს: „ფოტონები, რისგანაც სინათლის სხივი შედგება, ისე იქცევა, თითქოს გონიერი არსება იყოს. ისინი ირჩევენ მრავალი შესაძლებელი მრუდიდან, რომლებიც მათ ხვდებათ, მუდამ იმას, რომელსაც იგი მიზნამდე უსწრაფესად მიჰყავს“ (87, გვ. 22-23).

ამრიგად, შესაძლებელია ობიექტურ სამყაროში მიზნობრიობაზე ლაპარაკი; თუ ფოტონებსაც კი აქვთ მიზანი, მაშინ ცოცხალი სამყაროდან მიზნობრიობის გამორიცხვა სრულიად გაუგებარია.



თვითონ არსებობისათვის ბრძოლის, კერძოდ, თვითქენახვის არსებობის აღიარება, უკვე მიზნობრიობას ნიშნავს. რისთვის ცდილობს ორგანიზმი გარემოსთან შეგუებას, რისთვის მოიპოვებს საკვებს, რისთვის ებრძვის თავდამსხმელს და ა. შ.? ცხადია, სიცოცხლის დასაცავად, საკუთარი არსებობის გადასარჩენად. მაშასადამე, არსებობისათვის ბრძოლის ერთადერთ მიზანს სიცოცხლის შენარჩუნება წარმოადგენს. ცხადია, ცხოველს, მით უმეტეს მცენარეებს, ეს მიზანი გაცნობიერებული არა აქვთ, მაგრამ განა მიზნობრიობა მხოლოდ ცნობიერების ფუნქციას წარმოადგენს? ხშირად თვითონ ადამიანებიც კი ისეთ მიზნებს ისახავენ და ახორციელებენ, რომლის შედეგებშიც საკმაოდ გაცნობიერებული და გაანალიზებული არა აქვთ. ასე რომ არ იყოს, მაშინ, თუ ყველა არა, მიზანთა უმრავლესობა განხორციელდებოდა. თუ ნოოსფეროში, ე. ი. ადამიანთა სამყაროში შეიძლება ლაპარაკი არასაკმაოდ გაცნობიერებულ მიზნებზე, მაშინ იგი რატომ არ შეიძლება ბიოსფეროს უფრო დაბალ დონეებზე? ამრიგად, ტელეოლოგიის გამორიცხვა ორგანული სამყაროდან შეუძლებელია. ბიოლოგიური ენტელეხია მიზნობრივ ხასიათს ატარებს.

## §29. ანთროპული ენტელეხია.

ენტელეხია, როგორც სიცოცხლის არსება, სიცოცხლის ყველა დონეზე გვხვდება. იგი ის საფუძველია, რომელიც სიცოცხლის სხვადასხვა დონეს (სხვადასხვა ფორმას) აერთიანებს და, იმავე დროს, ცოცხალისა და არაცოცხალის ფუნდამენტურ განმასხვავებელ ნიშანს წარმოადგენს. მაგრამ ენტელეხია სიცოცხლის სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა ინტენსივობით გამოვლინდება, რაც სიცოცხლის დონეების სპეციფიკას ქმნის. ამრიგად, ენტელეხია ერთსა და იმავე დროს სიცოცხლის სხვადასხვა დონის გამაერთიანებელიც არის და განმასხვავებელიც.

ენტელეხიის ინტენსივობის განსხვავების მიუხედავად, მცენარეებსა და ცხოველებს ისიც აერთიანებს, რომ ორივე მათგანში ენტელეხია განუყოფლად ბატონობს ანუ სასიცოცხლო ძალის მოქმედებას უნივერსალური მნიშვნელობა აქვს. მართალია, ცხოველებში დამატებით ფსიქიკური მოვლენებიც არსებობს და გარკვეულწილად ცნობიერების ელემენტებიც, მაგრამ ყველაფერი ეს, საბოლოო ჯამში, მაინც თვითმქენახვას ემსახურება, მათ მთავარ ფუნქციას სიცოცხლის დაცვა და გახანგრძლივება წარმოადგენს. შეუძლებელია, რომ ცხოველთა

სამყაროში ვივლუკით რაიმე ძალაღი იდეალების არსებობა, რომელიც თვითშენახვა და დასძლევა ან თუნდაც გაუთანაბრდებოდა. პლატონი და არისტოტელე ლაპარაკობდნენ ცხოველებში მგრძობიარე სულის არსებობის შესახებ, მაგრამ ეს მგრძობიარეობაც (მეგრძობის უნარი და თუნდაც ცხოველური ცნობიერება) თვითშენახვის ფარგლებს არ სცილდება. სწორედ ამიტომ თვითშენახვა, როგორც ენტილექსიის გამოვლენა, სიცოცხლის ყველა დონეზე არსებობს და იგი ბიოლოგიურ კანონზომიერებას წარმოადგენს. თვითშენახვა თავის ფუნქციას ადამიანის დონეზეც ასრულებს, ვინაიდან ადამიანიც ბიოლოგიური არსებაა და ამიტომ ბიოლოგიის უნივერსალური კანონები, მათ შორის, თვითშენახვაც ძალაში რჩება. ამდენად, ადამიანსა და სხვა ცოცხალ ორგანიზმებს შორის განსხვავება არ არსებობს. ენტილექსია და მისი გამოვლენა – თვითშენახვა – არის ის, რაც ადამიანს ყველა დანარჩენ ცოცხალ ორგანიზმებთან აერთიანებს.

მიუხედავად ამისა, ადამიანთა სამყარო ანუ ნოოსფერო ბიოსფეროსაგან მაინც პრინციპულად განსხვავებულია. ადამიანი ბიოლოგიური არსებაა, მაგრამ არა მარტო ბიოლოგიური. ადამიანის სპეციფიკა სწორედ იქ იწყება, სადაც ბიოლოგიურის სფერო მთავრდება. ადამიანი, როგორც ადამიანი, ბიოლოგიურზე მალა დგას, ცხოველის დონეს უზევდება. ბიოსფეროს ფუნდამენტურ კანონზომიერებას, როგორც ვთქვით, თვითშენახვა წარმოადგენს, ხოლო ბიოლოგიურის დაძლევა, მასზე მალა დადგომა – ადამიანის დონემდე ამაღლება – უწინარეს ყოვლისა, თვითშენახვის დაუოკებელი ლტოლვის დაძლევა ნიშნავს. ბიოსფეროს ფარგლებს გარეთ გასვლა თვითშენახვის უზენაესობის დაძლევაში გამოიხატება. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანისათვის, როგორც ადამიანისათვის (და არა როგორც ბიოლოგიური არსებისათვის, ცხოველისათვის) სიცოცხლე არ არის ერთადერთი, თუნდაც მთავარი ღირებულება. მისი ღირებულებათა სფერო გაცილებით მალა დგას თვითშენახვის ცხოველურ (ბიოლოგიურ) ფენომენზე. ადამიანი თავს გასწირავს შვილებისათვის, სამშობლოსათვის, მეგობრისათვის, სახელისათვის, ჭეშმარიტებისათვის.\* ეს ნიშნავს, რომ მისთვის საკუთარი სიცოცხლე არ არის უმაღლესი ღირებულება ანუ თვითშენახვა ამ ეტაპზე დაძლეულია, დაქვემდებარებულია უფრო მალა იდეალებს, ნამდვილ, ჭეშმარიტ ადამიანურ ღირებულებებს. სწორედ აქედან იწყება ადამიანი, იგი იწყება

\*შოთა რუსთაველი ამბობს: „მე იგი ვარ... ვის სიკვდილი მოყვასთათვის თამამად და მიჩანს მღერად“. შემდეგ: „სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“.

იქიდან, როცა თვითშენახვის ბიოლოგიურ კანონზომიერებას დასძლევს. თვითონ თვითმკვლევლობის ფაქტის არსებობაც ამ მოსაზრების დამადასტურებელია. თავს იკლავენ იმიტომ, რომ მისთვის სიცოცხლე უმაღლეს ღირებულებას აღარ წარმოადგენს.

ახლა საჭიროა გავარკვიოთ, თუ რა არის ის, რაც ადამიანს ცხოველსაგან განასხვავებს, რაც თვითშენახვისაკენ ამ დაუოკებელ ლტოლვას ახშობს და ვიტალურ მოთხოვნილებებს უკანა პლანზე აყენებს? მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს არის სული (Myx. Geist), რომელსაც ზოგჯერ „გონს“ უწოდებენ. ადამიანი არის სულიერი, გონიერი, ცნობიერებითა და თვითცნობიერებით დაჯილდოებული არსება ყველა დანარჩენი ატრიბუტებით. მას შეუძლია დაისახოს მიზანი და იბრძოდოს მის განსახორციელებლად, გამოავლინოს ნებელობა, განსაჯოს თავისი ქცევა, გაითვალისწინოს საკუთარი ქცევის შედეგები და დაგმოს, მოინანიოს ან მოინონოს მის მიერ ჩადენილი ქმედება. კიდევ მეტიც, საჭიროების შემთხვევაში სამსხვერპლოზე მიიტანოს სკვით საკუთარი სიცოცხლეც. ამას აკეთებს ადამიანის სული – გონიერი სული – რომელიც მას საშუალებას აძლევს ამაღლდეს საკუთარ თავზე, უპირატესობა მისცეს ისეთ ღირებულებებს, რომლებიც მის არსებობასაც კი ეწინააღმდეგება. ერთი სიტყვით, სული არის ძალა, რომელიც ადამიანს ადამიანად ხდის, გამოყოფს მას ცხოველთა სამყაროსაგან.

ვიდრე შემდეგ ბჭობას გავნაგრძობდეთ, საჭიროა ითქვას სულის ცნების საზრისის შესახებ. ხშირად სულის ქვეშ ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ შინაარსს გულისხმობენ. სახელდობრ, ზოგჯერ სულს, ფსიქიკურს, ცნობიერებას ერთი და იგივე მნიშვნელობით, ხმარობენ. მაგალითად, ცნობიერებისა და ფსიქიკურის გაიგივებას ვხვდებით ცნობილი ფსიქოლოგისა და ფილოსოფოსის ს. ლ. რუბინშტიეინის წიგნში „არსი და ცნობიერება“, რომლის ქვესათაურია: „ფსიქიკურის ადგილის შესახებ მატერიალური სამყაროს მოვლენების უზოგადეს ურთიერთკავშირში“. უკვე სათაურშივე აშკარაა ცნობიერებისა და ფსიქიკურის გაიგივება. ცნობიერება, ცხადია, ფსიქიკურის გარეშე არ არსებობს, მაგრამ ფსიქიკურის არსებობა კი შესაძლებელია ცნობიერების გარეშე (ე. წ. არაცნობიერი ფსიქიკური). გარდა ამისა, მართალია, რეალურად ცნობიერებას ფსიქიკური ყოველთვის თან ახლავს, მაგრამ როდესაც ფილოსოფოსი ცნობიერებას იკვლევს, მაშინ ფსიქიკურისაგან აბსტრაქციას ახდენს. ამ აზრით ფსიქიკურისა და ცნობიერების გაიგივება არ შეიძლება. კიდევ უფრო დიდ გაუგებრობას აქვს ადგილი მაშინ, როდესაც ს. ლ. რუბინშტიეინი ფსიქიკურს იდეალურად თვლის თუნდაც „გნოსეოლოგიურ პლანში“ (57, გვ. 41).

ფსიქიკური დროში არსებობს, რაც იმას ადასტურებს, რომ იგი რეალური მოვლენების რიგს ეკუთვნის და არა იდეალურს, რომელიც დროის ვარემეა. ფსიქიკურის განხილვა თუნდაც „გნოსეოლოგიურ პლანში“ იდეალურს ვერ მოგვცემს, რადგან შემეცნება, როგორც ფსიქიკური პროცესი, აგრეთვე დროში არსებობს და, მაშასადამე, რეალური არსის ბინადარია და არა იდეალურისა. იდეალურია შემეცნების პროცესის შედეგი – ცოდნა – და არა თვითონ ეს პროცესი, რომელიც დროში სრულდება.

არც ცნობიერებისა და სულის გაიგივება შეიძლება იმ შემთხვევაში, თუ ცნობიერებას გაიგივებთ როგორც მხოლოდ ობიექტური რეალობის ასახვას (როგორც იგი მარქსისტულ ფილოსოფიას ესმის) და მეტს არაფერს. სულს სუბსტანციური არსებობა, ასახვის ობიექტისაგან ერთგვარი დამოუკიდებლობა გააჩნია, რასაც ცნობიერებაზე, როგორც ასახვაზე, ვერ ვიტყვით. ამგვარი გაიგივება იმიტომაც შეუძლებელია, რომ არაცნობიერი ფენომენებიც სულის კუთვნილებაა და, მაშასადამე, სულის მოქმედების სფერო ცნობიერების მოქმედების სფეროს სცილდება. რამდენი რამ არ გვახსოვს, ე.ი. ცნობიერების გარეთ იმყოფება, მაგრამ არა სულს გარეთ. ასე რომ არ იყოს, მაშინ დავინწყებულის მოგონება შეუძლებელი იქნებოდა. მაშასადამე, სულს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ცნობიერებისა და ფსიქიკურის გვერდით.

პლატონი და არისტოტელე ლაპარაკობდნენ სამგვარი სულის შესახებ, თუმცა მათ შეხედულებებს შორის განსხვავებაა. პლატონის მიხედვით, არსებობს გონიერი ანუ შემეცნებელი სული, გრძნობადი სული და ვნებათა ანუ სურვილთა სული. პირველი მათგანი თავში იმყოფება, მეორე და მესამე – მუცელში. ამასთანავე, პლატონი გონიერ სულს უპირატესობას ანიჭებდა, რაკი თვლიდა, რომ იგი შექმნილია სამყაროს შემოქმედის – დემიურგის – მიერ და სხეულის გამგებელს წარმოადგენს.

არისტოტელემ მთელი კონცეფცია შეიმუშავა სულის შესახებ, რომელსაც მან სპეციალური წიგნი მიუძღვნა. მისი აზრით, სულის პირველი სახეა „მკვებავი სული“, რომელიც არის „სულის პირველი და ყველაზე ზოგადი ძალა“, რომლის საშუალებითაც ყველა ცოცხალი ცოცხლობს. მისი ფუნქცია შთამომავლობის წარმოშობა და საკვების შეთვისებაა (7, II, 4, 415 a). ასეთია მცენარეული სული. მეორეა მგრძნობელი სული, რომელიც ცხოველებს აქვთ. ცხოველის სული მცენარეულისაგან სწორედ შეგრძნების უნარით განსხვავდება. სულის მესამე და უმაღლესი სახე არის გონიერი ანუ მოაზროვნე სული,

რომელიც იმატერიალურია და მხოლოდ ადამიანს ეკუთვნის. ძისთვის „ყველაზე დამახასიათებელია აზროვნება“ (7, I, 1, 403a). არისტოტელეს მიხედვით, სული არის სხეულის ენტელეზია. იგი ამოძრავებს სხეულს და მის ფორმას წარმოადგენს. სული არ არის სხეული, მაგრამ მაინც „სხეულის კუთვნილებაა“. იგი წერს: „სწორად ფიქრობენ ისინი, ვისაც წარმოუდგენია, რომ სული არ შეიძლება სხეულის გარეშე არსებობდეს და იგი არ არის რაიმე სხეული. მართალია, იგი სხეული არ არის, არამედ რაღაც, რაც სხეულს ეკუთვნის“ (7, II, 2, 414a).

რაკი სული არ არსებობს სხეულის გარეშე, ამიტომ იგი სხეულთან ერთად კვდება. „როდესაც ორგანიზმი თავის არსებობას წყვეტს — წერს არისტოტელე — მაშინ ქრება პოგონებებიც და ვნებებიც, ვინაიდან ისინი გონებას კი არ ეკუთვნის, არამედ იმ საერთო საწყისს, რომელიც მოკვდა“.

სულის ენტელეზიურობას ის ასაბუთებს, რომ „გარდაცვლილს გარეგნულად იგივე ფორმა აქვს, მაგრამ იგი მაინც ადამიანი არ არის“ (6, I, 1, 640b), ვინაიდან აღარ აქვს სული. მაგრამ ზოგჯერ არისტოტელე ისეთ მოსაზრებებსაც გამოთქვამს, რომელიც თითქოს სულის ენტელეზიურობას ეწინააღმდეგება. „ცხადია, რომ სული... სხეულისაგან მოუცილებელია, იგი ხომ ცალკეული ნაწილების ენტელეზიაა. მიუხედავად ამისა, მისი ზოგიერთი ნაწილის მიმართ ხელს არ გვიძლის ვალიაროთ მათი მოცილებალობა იმის გამო, რომ ისინი არ არის რაიმე სხეულობრივის ენტელეზია“ (7, II, 1, 413a).

სულის შესახებ არისტოტელეს შეხედულებებში ერთი შეხედვით არსებულმა არათანამიმდევრობამ აზროვნების ისტორიაში გაუგებრობა წარმოშვა. ამოდიოდა რა არისტოტელედან, ალექსანდრე აფროდისიელი ამტკიცებდა, რომ „სული ისევე მოუცილებადია სხეულისაგან, რომლის ფორმასაც იგი წარმოადგენს, როგორც საზღვარი სხეულისაგან, რომელიც მას განსაზღვრავს“ (31, გვ. 192).

ამ გაუგებრობიდან გამოსავალს თვითონ არისტოტელე გვკარნახობს. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ემპირიულ სულს (ψυχή, ფსიქიკა) და გონიერ ანუ ღვთიურ სულს. პირველი მოკვდავია და ქრება სხეულთან ერთად. ეს არის განცდების, გრძნობების, შთაბეჭდილებების სამყარო. მეორე კი ღვთიური სული (πνεύμα) ანუ გონება უკვდავია, სხეულისაგან განშორების შემდეგ არსებობას განაგრძობს. იგი „სულის სხვა სახეა და მხოლოდ მას შეუძლია განშორდეს, როგორც მარადიული მომაკვდავს“ (7, II, 2, 414a). ეს გონიერი, ღვთაებრივი სული ადამიანში დაისადგურებს მისი ჩასახვისთანავე თესლთან ერთად (8, II, 737, a 9). ამრგად, არისტოტელე ლაპარაკობს ორგვარ ადამიანურ

სულზე: მოკვდავსა და უკვდავზე. პირველ შემთხვევაში მხედველობაშია ფსიქიკა, რომელიც სხეულისაგან მოუცილებადია და მასთან ერთად კვდება, მეორე შემთხვევაში კი ლაპარაკია გონიერ სულზე, რომელიც ღვთაებრივი და უკვდავია.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ სულხან-საბა ორბელიანი სულის შესახებ არისტოტელეს მიხედვით მსჯელობს. იგი ლაპარაკობს სამ-გვარ სულზე: მცენარეული, ცხოველური და ადამიანური. მისი აზრით, „ნერგნიცა (ე. ი. მცენარეები – ს. ა.) სულიერად ითქმიან, რამეთუ აქუს მათ მოძრაობისა და აღორძინებითისა და თესლოვანებისა ძალი“. მცენარეების სულის არსებობა, მისი აზრით, იმით დასტურდება, რომ მათ მოძრაობის, ზრდისა და „თესლოვანებითი ძალი“ აქვთ. ცხოველთა („პირუტყვთა“) სულს იგი „სამშვინველს“ უწოდებს, რომელსაც მცენარის სულისაგან განსხვავებით, მგრძნობელობაც აქვს. ადამიანის სული კი არის მეტყველი („სიტყუიერი“), გონიერი, უსხეულო, უკვდავი, „მსგავსი ღვთისა“.

ამრიგად, არისტოტელეს მიხედვით, გონიერი სული სხეულისაგან დამოუკიდებელია. იგი მართავს სხეულს, უზრუნველყოფს სასიცოცხლო პროცესების არსებობას.

მაგრამ არ შეიძლება დავეთანხმოთ არისტოტელეს თვალსაზრისს ენტელეხიისა და სულის იგივეობის შესახებ. ენტელეხია არსებობს სიცოცხლის ყველა დონეზე, რაკი იგი სასიცოცხლო ძალას, სიცოცხლის ფაქტორს წარმოადგენს, მაგრამ სული მხოლოდ ადამიანს აქვს. მიუხედავად ამ განსხვავებისა, ზოგჯერ ადამიანში ენტელეხიის ფუნქციას სული ასრულებს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ თვითშენახვა, რომელიც ენტელეხიის მთავარ ფუნქციას წარმოადგენს, ამ შემთხვევაში ცნობიერ ხასიათს ატარებს. ადამიანი მიდის ექიმთან, მკურნალობს, ასრულებს გამაჯანსაღებელ ვარჯიშს და ა. შ. იმისათვის, რომ შეინარჩუნოს და გაიხანგრძლივოს სიცოცხლე. აქ გონიერი სული ენტელეხიას ცვლის. მიუხედავად ამისა, სულისა და ენტელეხიის ფუნქციები თვით ადამიანშიც კი განსხვავებულია, რაც იმით დასტურდება, რომ უმეტეს შემთხვევაში ადამიანის დონეზეც თვითშენახვა სულის თანხლებას არ საჭიროებს. ადამიანის გული, კუჭი, ფილტვები და ორგანიზმის შემადგენელი ცოცხალი უჯრედები მუშაობს თავისთავად, თითქოს სპონტანურად. მაგრამ სინამდვილეში ეს მუშაობა სპონტანური არ არის, რაკი იგი გარკვეულ მიზანს – სიცოცხლის შენარჩუნებასა და გახანგრძლივებას – ემსახურება. ენტელეხიის ერთ-ერთ ფუნქციას სწორედ ამ მიზნის განხორციელება წარმოადგენს. ორგანულ სამყაროში ტელეოლოგიური კანონზომიერება სუფევს.

ცხადია, სულის ფუნქცია ენტელეხიასთან მდებარეობს: გაცილებით უფრო რთული და ფართოა. ენტელეხიას მარტორიდენ სიცოცხლის უზრუნველყოფა აკისრია, სულიერი სამყარო კი გაცილებით ვრცელი და, გარკვეული აზრით, უკიდვანოა. ენტელეხია მკენარეებშიც არსებობს, მაგრამ მათ არა აქვთ სული. და, ბოლოს, სულისა და ენტელეხიის განსხვავებაზე მეტყველებს კლინიკური სიკვდილის ფაქტებიც, როცა ცნობიერება (სული) დროებით ტოვებს სხეულს, მაგრამ ეს უკანასკნელი სიცოცხლეს განაგრძობს. მედიცინაში ცნობილია აგრეთვე ისეთი ფაქტი, როცა ტვინი კვდება და, მაშასადამე, სული ტოვებს სხეულს, მაგრამ სასიცოცხლო პროცესები (გულის ცემა, სუნთქვა, ნივთიერებათა ცვლა და ა. შ.) რამდენიმე დღე და ზოგჯერ რამდენიმე კვირაც გრძელდება. ეს გარემოება მედიცინაში ქმნის ე. წ. „სიკვდილის პრობლემას“. როდის დგება სიკვდილი, როცა ტვინი კვდება, თუ როცა სასიცოცხლო პროცესები ქრება? ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ სულისა და ენტელეხიის განსხვავება გვინტერესებს. ტვინის სიკვდილთან ერთად სული შორდება სხეულს, მაგრამ სხეული ჯერ კიდევ განაგრძობს სიცოცხლეს. სიცოცხლე შეუძლებელია სასიცოცხლო ძალის გარეშე. მაშასადამე, სასიცოცხლო ძალა ანუ ენტელეხია ამ შემთხვევაში უფრო გვიან ტოვებს სხეულს, ვიდრე სული. ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ სული და ენტელეხია სხვადასხვაა.

სიცოცხლე სასიცოცხლო ძალის მეშვეობით ყოველთვის აქტიურობით ხასიათდება. თვითონ გარემოსთან შეგუება, მით უმეტეს, დაპირისპირება აქტიურობის გარეშე შეუძლებელია. ეს აქტიურობა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თვითშენახვაში ვლინდება. ცოცხალი ორგანიზმის აქტიურობა – თვითშენახვა – გარემოში არსებული სიცოცხლის დამთრგუნავი ძალების წინააღმდეგ არის მიმართული. რათა სიცოცხლოს, ორგანიზმი იძულებულია დაუპირისპირდეს გარეშე ძალებს, რომლებიც მიმართულია მისი სიცოცხლის წინააღმდეგ. თუ ეს დაპირისპირება გარემოს სასარგებლოდ გადაწონის (რაც უმეტეს შემთხვევაში სწორედ ასეა), მაშინ ორგანიზმი ცდილობს მაშთან შეგუებას; თუ შეეგუება – გადარჩება, ხოლო თუ ვერ შეეგუება – იღუპება. ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორგანიზმის შინაგან ძალასთან, რომელიც ერთგვარი დამოუკიდებლობის მაჩვენებელია. დამოუკიდებლობა კი თავისუფლების ნიშანია. ამრიგად, ცოცხალი ორგანიზმის ევოლუციის ყველა დონეზე გვაქვს სხვადასხვა ხარისხის (ორგანიზმის განვითარების დონის შესაბამისად) დამოუკიდებლობა, რომელიც თავისუფლების სუროგატს წარმოადგენს. ადამიანში კი, რომელიც სიცოცხლის უმაღლეს დონეზე დგას, თავისუფლება სისრულით

ლორციელდება. ჭეშმარიტი – გაცნობიერებული – თავისუფლება მხოლოდ ადამიანთა საზოგადოების დამახასიათებელი ნიშანია. ეს თავისუფლება კი გონიერი სულის ატრიბუტია. კიდევ მეტიც, სულის არსებობა უკვე თავისუფლებას ნიშნავს. სული შეიგრძნობს თავის თავს თავისუფლად. ამდენად, თავისუფლება, როგორც იტყვიან, ადამიანს „მისჯილი“ აქვს. ეს იდეა ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთსა და რომში ფიგურირებდა. მონა არ ითვლებოდა ადამიანად; იგი ნივთი იყო, რომელზეც მონათმფლობელს ისეთივე უფლება ჰქონდა, როგორც საკუთარ ნივთებზე. ამის თეორიულ – თუ შეიძლება ითქვას, გაუცნობიერებელ – საფუძველს ის იდეა წარმოადგენდა, რომ ადამიანის არსება არის თავისუფლება; მონა კი არ არის თავისუფალი; მაშასადამე, იგი არ არის ადამიანი.

რასაკვირველია, ადამიანის თავისუფლებას გარკვეული საზღვრები აქვს და სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს. იგი დეტერმინირებულია ბუნებისა და საზოგადოების კანონების მიერ. მიუხედავად ამისა, ადამიანს აქვს ნებელობა, აქვს გარკვეულ ფარგლებში თავისი ქცევის თავისუფალი არჩევის შესაძლებლობა, რაც მისი თავისუფლების ტოლფასია. თვითონ ნებელობის არსებობაც თავისუფლების მაჩვენებელია, თუმცა, როგორც ვთქვით, ეს თავისუფლება უსაზღვრო არ არის.

თავისუფლება ადამიანის შემოქმედების აუცილებელი პირობაა. ცხოველსა და მცენარეს შემოქმედების უნარი იმიტომ არა აქვთ, რომ მათში თავისუფლება არ არის სისრულით განხორციელებული. შემოქმედება (ხელოვნება, მეცნიერება) მხოლოდ ადამიანური ფენომენია, ვინაიდან თავისუფლების მაქსიმუმი მხოლოდ ადამიანს აქვს. ეს არის სულის თავისუფლება. თავისუფლება ადამიანის გონიერი სულის ფუნქციაა.

სულისა და სხეულის ურთიერთობის შესახებ დიდძალი ლიტერატურა არსებობს. მატერიალიზმი სულის მატერიალურობას ამტკიცებდა. ასე ფიქრობდა, მაგალითად, დემოკრიტე, რომელსაც სული მატერიალური ატომების მოძრაობად წარმოედგინა. უფრო გვიანდელი მატერიალისტები – ჰოლბახი, მოლემოტი, ბიუხნერი, მარქსი, ენგელსი და ლენინი – აზრს ტვინის ფუნქციად თვლიდნენ და, მაშასადამე, მის მატერიალურობას ამტკიცებდნენ, რაც ფაქტობრივად ფსიქიკურის და, საბოლოოდ, სულის სხეულზე დაყვანას ნიშნავდა.\*

\*გ. ჩელპანოვის აზრით, დებულება: „ფსიქიკა არის ტვინის ფუნქცია“ მატერიალიზმს სრულიადაც არ ასაბუთებს. იგი მისაღებია როგორც მატერიალიზმის, ასევე იდეალიზმისათვის, ვინაიდან ეს დებულება მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ტვინი არის ფსიქიკის ორგანო“ (69, გვ. 130).



იდეალიზმი კი დიამეტრულად საპირისპირო პოზიციებზე დგას – იგი სხეულისაგან სულის დამოუკიდებლობას ამტკიცებს. პლატონი ადამიანის სხეულს სულის საპყრობილედ თვლიდა. სხეულსა და სულს შორის ურთიერთობას იგი მესაჭისა და ხომალდის ურთიერთობას ადარებდა. შუა საუკუნეებში კი ასეთი შედარება მდგმურსა და სახლს ან მხედარსა და ცხენს შორის შედარებამ შეცვალა. უფრო ზომიერი პოზიცია ეჭირა არისტოტელეს, რომელიც ამ მოსაზრებას კითხვის ქვეშ აყენებდა. „გაურკვეველია – ნერდა იგი – არის თუ არა სული სხეულის ენტელეხია, ისევე როგორც მებომალდე ხომალდისა“ (7, II, 1, 413a). როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში არისტოტელეს მხედველობაში აქვს ემპირიული სული – ფსიქიკა – რომელიც სხეულისაგან განუყრელი და მასთან ერთად მოკვდავია.

ახალ დროში დეკარტმა ჩამოაყალიბა სულისა და სხეულის დუალიზმი. იგი ორი – მოაზროვნე და განფენილი – სუბსტანციის შესაბამისად, სულსა და სხეულს ერთმანეთისაგან განასხვავებდა, რაც საფუძვლად დაედო ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმს. ამ პოზიციაზე იდგნენ ოკაზიონალისტები, რაც არა მხოლოდ დეკარტის, არამედ აგრეთვე სპინოზას ფილოსოფიის გავლენის შედეგი იყო. სპინოზა ფიზიკურსა და ფსიქიკურს ერთი და იგივე სუბსტანციის ორი ატრიბუტის გამოხატულებად თვლიდა და, მაშასადამე, მათ ეკვივალენტურ მნიშვნელობას ამტკიცებდა. სწორედ ეს გარემოება დაედო საფუძვლად ფსიქოფიზიკურ მონიზმს, ვინაიდან ითვლებოდა, რომ, განსხვავების მიუხედავად, ფიზიკური და ფსიქიკური ერთი და იგივე სუბსტანციის სხვადასხვა მხარეებია. ამ შემთხვევაში სპინოზას გავლენა სჭარბობს დეკარტის გავლენას, რომელიც დუალიზმს ქადაგებდა.

მაგრამ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი, რომელსაც ზოგიერთი მოაზროვნე ფსიქოფიზიკურ მონიზმს უწოდებს, ზოგჯერ სრულიადაც არ ესმით როგორც სულის და სხეულის ეკვივალენტურობა. ეს თვალსაზრისი ისევ დეკარტიდან მომდინარეობს, რომელიც, დუალიზმის მიუხედავად, სულს, სხეულთან შედარებით, უპირატესობას ანიჭებდა, აქტიურ როლს მიაკუთვნებდა. ამავე პოზიციებზე იდგა ფრ. პაულსენი, რომელიც აგრეთვე პარალელიზმის იდეას იცავდა და თვლიდა, რომ „სინამდვილე აბსოლუტური აზრით მხოლოდ ფსიქიკურ სამყაროს ეკუთვნის, ისე როგორც მოვლენას“ (50, გვ, 88). ფსიქიკის ქვეშ ამ შემთხვევაში სული იგულისხმება, მაგრამ ზოგიერთი მოაზროვნე (მაგალითად, ჯ. ს. მილი, სპენსერი და სხვ.) სულსა და ფსიქიკას ერთმანეთისაგან განასხვავებდა. ჯ. ს. მილის აზრით, „მე“ ანუ სული ცალკეული ფსიქიკური მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს (42, I, 3, §8).

ბ. კ. სკლი სბუელისაგან დამოუკიდებელია, მაშინ შეუძლებელია სულის კასონზომიერების ახსნა ფიზიოლოგიის საფუძველზე, თავის ტკინის გამოკვლევის შედეგად. ამ იდეას ჯერ კიდევ ლაიბნიცი იცავდა. დავუშვათ, რომ ტკინი არის დიდი ნისქეილის ტოლი, რომელშიც თავისუფლად ვმოძრაობთ. ჩვენ მასში ვერავითარ აზრს ვერ ვიპოვნიდით. ამიტომ, ლაიბნიცის აზრით, შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ ტკინი (მატერიალური) აზროვნებს. აზროვნებს სული და არა ტკინი. ეს იდეა უფრო გვიან დიუბუა რეიმონმა დაიცვა. „ცნობიერება... – წერს იგი – არ შეიძლება მატერიალური პირობებით აიხსნას... ტკინის ასტრონომიული შემეცნებაც კი მატერიის მოძრაობის მეტს ვერაფერს აღმოაჩენს; არავითარი აზრობრივი განლაგებით ან მატერიალური ნაწილაკების მოძრაობით ჩვენ არ შეგვიძლია ცნობიერებისაკენ ხიდის გაღება“ (81, გვ. 33-51). ამასთან არის დაკავშირებული დიუბუა რეიმონის ცნობილი მაქსიმა: „Ignorabimus“.

ლ. ფონ ბერტალანფი ცდილობს დასძლიოს როგორც მექანიციზმი, ასევე ვიტალიზმი და გვთავაზობს ე. წ. „ორგანიზმულ თეორიას“, რომელიც ცოცხალ ორგანიზმს განიხილავს როგორც ღია სისტემას, მთლიანობას და ამაში ხედავს სიცოცხლის არსებას. იგი ღიას უწოდებს იმ სისტემას, რომელიც „თავის მდგომარეობას ინარჩუნებს მისი შემადგენელი ნაწილების მუდმივი ცვალებადობის პროცესში“ (75, გვ. 1). ღია სისტემები შეიძლება გარემოსთან განუწყვეტელი ნივთიერებათა ცვლის პროცესში იმყოფებოდეს. ლ. ფონ ბერტალანფი პ. დრიშის წინააღმდეგ ამტკიცებს, რომ ეკვიფინალობა ვიტალიზმს არ ასაბუთებს, ვინაიდან იგი ნიშნავს ერთი და იგივე შედეგის მიღებას სხვადასხვა პოზიციებიდან და სხვადასხვა გზით. ეკვიფინალობა, მისი აზრით, ღია სისტემებში მიმდინარე პროცესების შედეგია, რამდენადაც მდგრად მდგომარეობას აღწევს. ეს ნიშნავს, რომ სისტემა სხვადასხვა გზით ერთსა და იმავე შედეგებამდე მიდის სანყისი პირობებისაგან დამოუკიდებლად.

ლ. ფონ ბერტალანფი უარყოფს მექანიციზმს, რომელსაც სიცოცხლე ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებზე დაჰყავს და თვლის, რომ ამ გზით სიცოცხლის არსების პრობლემა არ გადაწყდება. მექანიციზმი „მანქანურ თეორიას“ წარმოადგენს, რომელიც თვითონ მიდის იდეალიზმამდე, ვინაიდან მანქანას შემოქმედი („ინჟინერი“) და მმართველი ესაჭიროება. ასეთი შემოქმედი ღმერთია. მაგრამ ლ. ფონ ბერტალანფი კლასიკურ ვიტალიზმსაც უარყოფს, რადგან თვლის, რომ სიცოცხლეს ზებუნებრივი ძალები არ განაგებს, არამედ სიცოცხლის არსება თვითონ ცოცხალ ორგანიზმშია, როგორც მთლიან სისტემაში.

ორგანიზმი უნდა განხილულ იქნას როგორც მთლიანი, ერთიანი სისტემა და არა მისი ცალკეული ნაწილების ჯამი. სიცოცხლის პრობლემა, ამტკიცებს ლ. ფონ ბერტალანფი ნიგნში „სიცოცხლის პრობლემები“, არის ცოცხალი სისტემების ორგანიზაციის პრობლემა.

ამრიგად, ლ. ფონ ბერტალანფი მთლიანობის კონცეფციიდან ამოდის. „სიცოცხლე – წერს იგი – არის ორგანიზაციის პრობლემა“ (74, გვ. 12). სახელდობრ, ცოცხალი ორგანიზმი არის მისი შემადგენელი ნაწილების (ორგანოების) ორგანიზაციული სისტემა. ცალკეული უჯრედის შემადგენელი ყველა ქიმიური ნაერთის ცოდნაც კი სიცოცხლის მოვლენებს ვერ აგვიხსნის. განცალკევებული უჯრედი სულ სხვა თვისებებს ავლენს, ვიდრე იგივე უჯრედი უჯრედთა სისტემაში. ამ სისტემის, – მთლიანობის – დარღვევა სიკვდილს ნიშნავს. ერთი სიტყვით, ლ. ფონ ბერტალანფის აზრით, არ არსებობს არავითარი ტრანსცენდენტური სასიცოცხლო ძალა, არავითარი ენტელეხია, არამედ სიცოცხლე არის ორგანიზაციის ფორმა, მთელის ფუნქცია. მიუხედავად ლ. ფონ ბერტალანფის ანტივიტალისტური განცხადებებისა, იგი ვიტალიზმს მაინც ვერ ასცდა. მისი თეორია სწორედ ამას ადასტურებს.

რასაკვირველია, არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ლ. ფონ ბერტალანფის, როდესაც იგი მექანიციზმს აკრიტიკებსა და უარყოფს. სიცოცხლის არსების აღმოჩენა მართლაც შეუძლებელია ცოცხალი ორგანიზმის ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებში. ისიც სწორია, რომ ცოცხალი ორგანიზმი არის მთლიანი, ერთიანი ლია სისტემა, რომელიც გარემოსთან განუწყვეტელ ურთიერთქმედებაში იმყოფება. მიუხედავად ამისა, ორგანიზმული თეორიის კონცეფცია სიცოცხლის ახსნის საკითხში, ჩვენი აზრით, სერიოზულ შენიშვნებს იმსახურებს.

უნინარეს ყოვლისა, უნდა ითქვას ორგანიზმის მთლიანობის, მისი სისტემურობის, როგორც სიცოცხლის ფაქტორის შესახებ. ცოცხალი ორგანიზმის სტრუქტურულ ელემენტებს შორის არის ისეთი, რომლებიც სიცოცხლისათვის მართლაც აუცილებელია (თავი, გული, კუჭი, ფილტვები და სხვ.). ამრიგად, როდესაც ორგანიზმის მთლიანობაზე, როგორც სიცოცხლის ფაქტორზე, ვლაპარაკობთ, საჭიროა გარკვეული სპეციფიკაცია, მთლიანობის ელემენტების რაწიერება სიცოცხლისათვის აუცილებლობის ნიშნის მიხედვით.

მეორე, ლ. ფონ ბერტალანფი ლაპარაკობს ცოცხალ ორგანიზმზე, როგორც ორგანიზაციულ სისტემაზე, მთლიანზე და ამ მთლიანობაში სიცოცხლის ფაქტორს ხედავს. მაგრამ მას მხედველობის გარეშე დარჩა თვითონ მასისტემებელი, მთლიანობის შემქმნელი ძალები, რომელთა არსებობას იგი არა მარტო არ ითვალისწინებს, არამედ შე-

კნებულადაც უარყოფს, ორგანიზმის მთლიანობა, მისი ორგანიზებულიობა, გასაოცარი კანონზომიერება და მასში არაცნობიერად მიმდინარე მიზანშეწონილი პროცესები არ შეიძლება შემთხვევითი, ძეკანიკური, ბრმა ძალების მოქმედების შედეგი იყოს. ცოცხალ სისტემას, როგორც მთლიანობას, ხომ რაღაც ძალა უნდა ახლდეს, რომელიც მის მთლიანობას უზრუნველყოფს? ამ ძალის გარეშე იგი დაიშლება, დაიფანტება და, მაშასადამე, სიცოცხლაც მოისპობა. შემთხვევიურობას ვერ მივანერთ კანონზომიერებისა და მიზანშეწონილობის შემოქმედის სტატუსს. ძალა, რომელმაც ეს გასაოცარი კანონზომიერება შექმნა, არა მარტო ცოცხალ, არამედ აგრეთვე მთელ სამყაროში, უზენაესი გონებით უნდა ყოფილიყო დაჯილდოებული, რომელიც არა მარტო ანმყო მდგომარეობას ჩამოაყალიბებდა, არამედ მის შედეგებსაც – მომავალს – განჭვრეტდა. აქ საქმეს ვერც დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორია უშველის, რაკი გადარჩევაც არ შეიძლება ბრმა პროცესი იყოს. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ აუცილებელი არ არის გადარჩევა უთუოდ პროგრესული იყოს, სულ უფრო და უფრო უკეთეს შედეგებს იძლეოდეს. იგი შეიძლება რეგრესულიც იყოს. ბუნებრივი გადარჩევის პროცესმა შეიძლება ცხოველთა და მცენარეთა ესა თუ ის სახეობა გააუმჯობესოს, მაგრამ პრინციპულად სხვა სახეობათა დაღუპვა გამოიწვიოს, ისეთი სახეობებისა, რომელთაც სიცოცხლის ევოლუციისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვთ. მტაცებელი ცხოველებისაგან ბუნებრივი გადარჩევის პროცესში შეიძლება ისეთი ცხოველი შეიქმნას, რომელიც გარკვეული სახეობის ფლორასა და ფაუნას გაანადგურებს. ეს, ცხადია, ვარაუდია, მაგრამ მთლიანად თავსდება ბუნებრივი გადარჩევის თეორიის ფარგლებში. ამიტომ ბუნებრივი გადარჩევა ცოცხალი სამყაროს პროგრესულ ევოლუციას ვერ უზრუნველყოფს ანუ იგი სამყაროს ჰარმონიის მიზანშეწონილობისა და კანონზომიერების გარანტი ვერ იქნება.

მესამე, ლ. ფონ ბერტალანფი გვეუბნება, რომ მთლიანობა, სისტემურობა არის სიცოცხლის არსება. მაგრამ ამ შემთხვევაში როგორ ვიპოვნოთ განსხვავება ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის, როდესაც მთლიანობა ორთავეს ახასიათებს? განა ყოველი მატერიალური საგანი მთლიანობას, სისტემას არ წარმოადგენს? თუ მთლიანობა, სისტემურობა სიცოცხლისათვის საკმარისია, მაშინ მთელი ბუნება ცოცხალი უნდა იყოს. ცხადია, ლ. ფონ ბერტალანფი ჰილოძოისტი არ არის და არც ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის განსხვავებას შლის. ასეთ შემთხვევაში სიცოცხლის სპეციფიკა, მისი არსება კვლავ უცნობი

რჩება და მთლიანობისა და სისტემურობის ცნებების შემოტანა საქმეს ვერ შეეღობა.

მეოთხე, ლ. ფონ ბერტალანფისთან ერთად დაეუშვათ, რომ სიცოცხლე არის ორგანიზაციის, მთლიანობის, სისტემურობის პრობლემა. მთლიანობა, სისტემურობა შემადგენელი ელემენტების არსებობას გულისხმობს. ყოველი მთელი შედგენილია; ისიც სწორია, რომ მთელს ისეთი თვისებები აქვს, რაც მის ნაწილებს უშუალოდ, ექსპლიციტურად არა აქვთ. მაგრამ ხომ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მთელის სპეციფიკური თვისებები საიდანღაც „ზეციდან მოფრინდა“ და მას მთელის შემადგენელ ნაწილებში არავითარი საფუძველი არა აქვს? ეს ხომ მართლაც სასწაული იქნებოდა, რომლის მეცნიერული ახსნა შეუძლებელი გახდებოდა? მაშასადამე, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ მთელის შემადგენელ ნაწილებს – ყოველ შემთხვევაში ვირტუალურად მაინც – ის თვისება აქვთ, რასაც ისინი სხვა ნაწილებთან გაერთიანებაში გამოავლენს. თუ ცოცხალი ორგანიზმის ნაწილები საერთოდ მოკლებული იყოს სიცოცხლის ნატამალს, – თუნდაც იმპლიციტურად, შესაძლებლობის ფორმაში, – მაშინ მათი გაერთიანება სიცოცხლეს ვერ მოგვცემდა. აქ შეიძლება ასეთ მარტივ მაგალითს მივმართოთ: წყალბადი და ჟანგბადი ცალ-ცალკე არ არის წყალი; წყალს, როგორც წყალბადის ორი ატომისა და ჟანგბადის ერთი ატომის მთლიანობას, სულ სხვა თვისებები აქვს, ვიდრე თითოეულ მათგანს. ეს სწორია. მაგრამ თუ წყალბადისა და ჟანგბადის ატომებში არ იყოს გაერთიანების შემთხვევაში წყლის წარმოქმნის შესაძლებლობა, მაშინ მათი გაერთიანება წყალს ვერ მოგვცემდა. თუ ამ კუთხით განვიხილავთ ცოცხალ ორგანიზმს, მაშინ მის შემადგენელ ნაწილებშიც სიცოცხლის ნიშანწყალი უნდა ვიგულოთ, თუნდაც პოტენციურად. თუ ამას დავეთანხმებით (და, ვფიქრობთ, არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ), მაშინ სიცოცხლის პრობლემა მთელიდან ნაწილებში გადაინაცვლებს და, მაშასადამე, იგი კვლავ პრობლემად დარჩება. თუნდაც ეს გარემოება ლ. ფონ ბერტალანფის ორგანიზმულ თეორიას სიცოცხლის პრობლემის ახსნის საკითხში, სულ ცოტა, ეჭვის ქვეშ აყენებს.

თვითონ ლ. ფონ ბერტალანფიც ნიგნის დასკვნით ნაწილში კარგად ამჩნევს სიცოცხლის პრობლემის ახსნის სიძნელეს და ფაქტობრივად სიცოცხლის არსების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიდის. მეცნიერება, გვეუბნება იგი, რეალობას ვერ იმეცნებს. მოვლენებს ლოგიკურ-მათემატიკური მიმართებების ქსელში ვახვევთ და მას ბუნების კანონებს ვუნოდებთ. ფიზიკა არ გვაძლევს პასუხს კითხვანზე, თუ რა არის ელექტრონი სინამდვილეში. ასევე ბიოლოგია ვერ აგვიხსნის

სიციცხლის არსებას. დაე გავითვალისწინებთ იმას, რომ მეცნიერება იმეცნებს არსებას ანუ მეცნიერება არის მოვლენათა სამყაროს არსების ცოდნა და ამ დებულებას ლ. ფონ ბერტალანფის ორგანიზმულ თეორიას მივუყენებთ, მაშინ უნდა უარვყოთ ამ თეორიის მეცნიერული პინაარსი (რაკი იგი ხელს იღებს სიციცხლის არსების შემეცნებაზე) და ათელი მისი მსჯელობანი წარმოდგენების სფეროს მივაკუთვნოთ, რომელსაც აპოდიქტურობის ნიშანი არ მიენერება.

ამრიგად, ლ. ფონ ბერტალანფის ორგანიზმული თეორია არ შეიძლება სიციცხლის პრობლემის დამაკმაყოფილებელ ახსნად ჩაითვალოს. ეს თეორია ეკვიფინალობის ახსნას ვერ ახერხებს იმის გამო, რომ მისთვის უცნობია თვითონ სისტემურობის, მთლიანობის წყარო. ამასთანავე ცხადი უნდა იყოს, რომ ცოცხალ სამყაროში არ შეიძლება ეკვიფინალობა მიზნობრიობის გარეშე მოვიაზროთ, რასაკვირველია, შესაძლებელია სხვადასხვა მიზეზმა ერთი და იგივე შედეგი მოგვცეს, მაგრამ სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ ეს შედეგები ხელს უწყობდეს მოვლენათა შემდგომ წინსვლას, სახელდობრ, ამ შემთხვევაში ცოცხალი სამყაროს განვითარებას. სიციცხლის მოვლენების პროგრესული განვითარების ახსნა მარტოოდენ სასიციცხლო ძალის არსებობის საფუძველზე შეიძლება.

ამრიგად, ვიტალიზმი მისი არსებობის 25 საუკუნის მანძილზე მრავალჯერ იყო უარყოფილი მექანიკების მიერ, მაგრამ ასევე მრავალჯერ იქნა აღმოჩენილი მექანიკური მსოფლმხედველობის ნაკლი და ვიტალისტური იდეების აუცილებლობა. მექანიციზმისა და ვიტალიზმის ბრძოლის მრავალსაუკუნოვანმა ისტორიამ ცხადყო მატერიალური სამყაროს კანონებით სიციცხლის არსების ახსნის მცდელობის უსაფუძვლობა და არისტოტელედან მომდინარე ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის კანონიერება.

## СУЩНОСТЬ ЖИЗНИ

### Резюме

В работе дана новая попытка доказать, что сущностью жизни является внутренняя сила, или, говоря по терминологии Аристотеля, Лейбница, Г. Дриша и других виталистов, энтелехия.

В начале исследования обсуждается проблема взаимоотношения живого и неживого. Доказывается, что фундаментальным разграничительным признаком между ними является существование внутренней силы, которой обладают лишь живые организмы, включая растения. Наивысшим законом неорганической (неживой) природы является закон инерции, согласно которому, материальные тела и, вообще, материя, пассивны, инертны, безжизненны. Они сами по себе не могут двигаться и останавливаться, тогда как живые организмы обладают такими свойствами. Обобщая это фундаментальное различие, можно сказать, что между материей, существующей в пространстве и времени, с одной стороны, и силой, с другой стороны, нет необходимой связи, хотя материя никогда не бывает без силы.

Фундаментальное различие между живым и неживым исключает возможность происхождения жизни из неорганической материи. В связи с этим, дается критика теории происхождения жизни А. И. Опарина и защищается тезис Гарвея: "Omne vivum ex ovo" («Все живое происходит из яйца», т.е. из живого). С этой позиции критически рассматривается эволюционная теория живых организмов Ч. Дарвина, которая фактически является продолжением материалистической теории происхождения жизни. Эволюционная теория Дарвина отрицает любую форму телеологизма и, тем самым, становится на позиции механицизма, являющегося формой материализма; несмотря на это, не исключается возможность телеологической интерпретаций естественного отбора и, вообще, эволюционной теории Ч. Дарвина.

В работе обсуждаются основные признаки живого мира, в частности, существование внутренней силы, самостоятельность, само-

процессов: адаптивность, рост, движение, раздражение, целесообразность, адаптация, размножение, историзм и т.д. Особое внимание уделяется наиболее основному признаку живого организма - самосохранению. Утверждается, что самосохранение есть стремление к жизни, порыв жизни, не только как целесообразный, но и как целенаправленный процесс, который является основным показателем телеологического характера живого мира. Причем, самосохранение, по мнению автора, нельзя считать инстинктом, так как оно есть фундаментальное свойство не только животного мира, обладающего нервной системой, но и растений.

В книге на основе детального анализа природы самосохранения доказывается существование биологической телеологии. Самосохранение представляет собой основную функцию сущности жизни, т.е. жизненной силы, энтелехии. Оно является основной целью всех действий живого организма, так как жизнь, с точки зрения биологии, представляет высшую ценность. Цель не является лишь субъективным, т.е. сознательным феноменом, но она существует и объективно, т.е. вне сознания людей. Биологическая телеология есть лишь одна из форм объективной телеологии.

Самосохранение, как биологический феномен, совершается бессознательно, однако на уровне человека оно часто принимает сознательный характер и подчиняется человеческому разуму. Это значит, что человек, хотя редко, но принципиально может становиться выше биологической телеологии. Жизнь для него не всегда является высшей ценностью, это выражается в том, что человек нередко обрекает собственную жизнь ради спасения жизни своих близких, детей, родины, друзей и, вообще, ради сохранения высших человеческих идеалов.

Родоначальником витализма является Аристотель, который разработал более или менее законченную виталистическую концепцию. Современный витализм (неовитализм) Г. Дриша и других является закономерным наследником классического витализма,

В классической философии происходила борьба между витализмом и мехеницизмом. Родоначальником последнего являлся Демокрит. В наше время эта борьба возобновляется в виде различных направлений витализма (неовитализма) и неомеханицизма, возникающего на основе ложной интерпретации кибернетики. Любое утверждение об "искусственном интеллекте" следует считать попыт-



кой стирания границы между живым и неживым и, в конце концов, возрождением классического механицизма в виде неомеханицизма. В работе доказывается, что машина принципиально не может быть конкурентом человека. Человек, как создатель любой машины, стоит несравненно выше созданной им машины.

Неомеханицизм, как и механицизм, дает функциональное определение жизни, т.е. считает, что если машина выполняет все функции человека, то ее следует считать живым существом, в частности, человеком. Однако как функциональное, так и субстратное (например, энгельсовское определение жизни: «жизнь есть способ существования белковых тел») определения жизни недостаточны, односторонны. На самом деле, определение жизни может быть лишь субстратно-функциональным.

Субстратом жизни нельзя считать лишь материальные (физиологические) процессы (обмен веществ), протекающие в живом организме. Они, конечно, являются материальным субстратом жизни, без которого жизнь невозможна, но существует и нематериальный субстрат жизни - жизненная сила или энтелехия - без которой жизнь тоже невозможна. Лишь материальный субстрат не может обеспечить существование жизни. Сами материальные процессы в живом организме нуждаются в существовании силы, которой является энтелехия. Следовательно, существуют две формы субстрата жизни - материальная и идеальная, которые нуждаются в друг друга, не могут быть друг без друга.

В книге различаются биологическая и антропная энтелехии. Конечно, энтелехия одна и по существу носит биологический характер, так как является сущностью любой формы жизни. Однако на уровне человека она принимает специфический характер, в частности, самосохранение, как выражение энтелехии, не всегда является высшей целью разумного человека. В данном случае энтелехия связана с духом человека, хотя дух и энтелехия совершенно различны.

Следовательно, в современной науке витализм снова возрождается. Многовековая борьба витализма и механицизма продолжается. Она является закономерным наследником борьбы классического витализма и механицизма.

Sergi Avaliani

## THE ESSENCE OF LIFE

### Abstract

The author's main objective is to substantiate the essence of life, which, from our point of view, is the vital principle (vital force) or entelechy, as Aristotle, Leibnitz, Hans Driesch and s. f. call it. As intrinsic force this essence of life is a fundamental distinctive sign between living and nonliving phenomena. The inorganic world is inert, passive. Hence the origin of life and its evolution from inorganic world seems to be impossible.

Main function of the essence of life is selfpreservation, which is indomitable aspiration, gust for life, the supreme aim of all living phenomena, including plants. Overwhelming majority of the behaviour of living organisms, as biological creatures, has vital character and therefore their unique aim is selfpreservation, as from the biological point of view, life is a supreme value. Selfpreservation, as the main goal of all living phenomena, is a fundamental sign of life. Therefore, it has teleological character. It means that the biological teleology exists in the living world.

Selfpreservation isn't an instinct, because an instinct, according to biology, is always connected with the nervous system; But only animals and men have nervous system, while selfpreservation exists on all the levels of life, including plants, that do not have any nervous system.

The aim does not have only subjective nature; i. e. it isn't a conscious phenomenon, but it exists also outside and independent from consciousness: There are objective or ontological (cosmological) aims. Biological teleology is only one form of the objective teleology. Main goal of this book is justification of the biological teleology.

In overwhelming majority of cases selfpreservation, as a biological phenomenon, is unconscious, but on the human level of life it sometimes has conscious character and is controlled by reason. It means that a man rises above the biological regularity, i. e. the life is not a supreme

value for him, but there are higher (ideal) values, which surpasses the self-preservation phenomenon. In this case we have anthropological regularity, which is a higher sphere compared to the biological regularity. It is a new domain of teleology, namely **anthropological teleology**, which essentially differs from the biological teleology.

The author criticizes not only the classic mechanism, but also neo-mechanism, which is based on cybernetics and wipes off the boundary between living and nonliving worlds, otherwise between man and machine. Besides the author asserts the existence of two substratum of living organism: material (metabolism) and ideal (vital force, entelechy). They are inseparable and interdependent.

## ლიტერატურა

1. ავალიანი სერგი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994.
2. ავალიანი სერგი, ბუნებრივი თეოლოგია, ჟურნ. „რელიგია“, №7-8 და 9-10, 1998.
3. ავალიანი სერგი, დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი საზრისი, იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. I, თბილისი, 1998.
4. ავალიანი სერგი, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბილისი, 1974.
5. არისტოტელე, მეტაფიზიკა.
6. არისტოტელე, ცხოველთა ნაწილების შესახებ.
7. არისტოტელე, სულის შესახებ.
8. არისტოტელე, ცხოველთა წარმოშობის შესახებ. II.
9. გველესიანი ლევან, ანთროპოლოგიური ესსეები, თბილისი, 2000.
10. ენგელსი ფრ., ანტი-დიურინგი, თბილისი, 1948.
11. პლატონი, ეპინომისი.
12. ცინცაძე გ., აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ურთიერთობის შესახებ, თბილისი, 1965.
13. ნერეთელი გ., რა უნდა გამოეტანა მსმენელს უფ. ი. თარხნიშვილის ლექციებიდან? „დროება“, 1871, №45.
14. ნერეთელი ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1968.
15. Аристотель, Сочинения, т. I, М., 1975.
16. Асмус, В.Ф., Античная философия, М., 1976.
17. Бюхнер, Л., Сила и материя. СПб., 1907.
18. Вилли К., Биология, М., 1968.
19. Винер Н., Кибернетика или управление и связь в животном и машинс, М., 1958.
20. Гегель Г. В.Ф., Сочинения, т. I. М.-Л., 1929.
21. Гегель Г. В. Ф., Сочинения, т. 6. М., 1939.
22. Гейзенберг В., Философские вопросы атомной физики. М., 1953.
23. Гейзенберг, В., Физика и философия, М., 1963.
24. Геккель Э., Мировые загадки, СПб., 1906.
25. Гольбах П., Система природы. М., 1940.
26. Гургенიძე Г., Физиология активности. «Философская энциклопедия». т. 5. М., 1970.
27. Дарвин Ч., Избранные письма. М., 1950.
28. Дарвин Ч., Происхождение видов, М., 1952.
29. Дарвинизм, Хрестоматия, т. I. М., 1951.
30. Проф. Дриш Г., Витализм, его история и система, М., 1915.

31. Зубов В.П., Аристотель, М., 1963
32. Кант И., Сочинения в шести томах. т. 6. М., 1966
33. Кант И., Сочинения в шести томах. т. 1. М., 1963.
34. Кант И., Сочинения в шести томах. т. 5., М., 1966
35. Клайн М., Математика - утрата определенности. М. 1984
36. Клаус Г., Кибернетика и философия. М., 1963.
37. Коломогоров А. Н., Жизнь и мышление, как особые формы существования материи, сб. «О сущности жизни», М., 1964.
38. Кюльпе О., Введение в философию. СПб., 1908.
39. Леб Ж., Динамика живого вещества. Одесса, 1910.
40. Лейбниц Г.В., Избранные философские сочинения. М., 1908.
41. Лункевич В.В., От Гераклита до Дарвина, т. 1-2. М., 1960.
42. Мамзин А.С., О форме и содержании в живой природе. Л., 1968.
43. Милль Дж. Ст., Система логики, кн. 1. М., 1914.
44. Новик И., Кибернетика, философские и социологические проблемы, М., 1963.
45. Журнал «Огонек», №26, 2000.
46. Опарин А.И., Происхождение жизни, Тб., 1985.
47. Опарин А.И., Жизнь, ее природа, происхождение и развитие. М. 1961.
48. Опарин А.И., Происхождение жизни. Тб., 1985. приложение: Эволюция представлений о происхождении жизни. (1924-1974).
49. Оствальд В., Философия природы, СПб., 1903.
50. Паульсен Фр., Введение в философию. М., 1908.
51. Пономарев В., Гамалов А., Дарвин, гоу хоум. «Огонек», 33. 2000 იხ. თარგ-მანი ქართულ ენაზე გაზ. «საქართველოს რესპუბლიკა», 26 და 29 სექტემბერი, 2000.
52. Поппер К., Логика а рост научного знания, М., 1983.
53. Райнов Т.И., К истории построения механики без силы. См. «Социалистическая реконструкция и наука», вып. 1. 1933.
54. Рассел Б., Человеческое познание, М., 1957.
55. Рейнке Н., Сущность жизни, см. «Сущность жизни» (сб.), СПб., 1903.
56. Ровенский З., Уемов А., Уимова Е., Машина и мысль. М., 1960.
57. Рубинштейн С.Л., Бытие и сознание, М., 1957.
58. Рьюз М., Философия биологии. М., 1977.
59. Сеченов И. М., Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.
60. Тарханов И.Р. Роль нервной системы в движении животных. См. сб. «Медицинский сборник», 1872, № 14.
61. Тарханов И.Р., Телесная жизнь, как брожение. «Вестник Европы», 1886, №1.
62. Тейхмюллер Г., Дарвинизм и философия. СПб. 1895
63. Тимирязев К.А., Сочинения. т. 7.
64. Тюринг А., Может ли машина мыслить? М., 1966

65. Философия естествознания, М., 1966.
66. Философская энциклопедия, т. I, М., 1960.
67. Фролов Н. Т., Детерминизм и телеология. «Вопросы философии», № 2, 1958
68. Холмичер В., Природа в научной картине мира, М., 60.
69. Челпанов Г.И., Мозг и душа, СПб., 1900.
70. Шмальгаузен И, И., Организм, как целое в индивидуальном и историческом развитии, М.Д., 1938.
71. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.
72. Barrow John D. and Tipler Frank J., The Anthropic Cosmological Principle Oxford, N. Y., 1996.
73. Baumann Willibald, Das Problem der Finalitat in organischen bei Nicolai Hartmann, 1955.
74. Bertalanffy Ludwig von, Problems of Life, London, 1952.
75. Bertalanffy Ludwig von, Biophysik des Fliesgleichwichts, Braunschweig, 1953.
76. Darwin Charles, The Origine of Species, 1872.
77. Dietzgen J., Ausgewählte Schriften, Berlin, 1954.
78. Driesch H. Überwindung des Materialismus, Zürich, 1935.
79. Driesch H. Biologische Probleme höherer Ordnung, Leipzig, 1944.
80. Driesch H. Philosophie der organischen, Leipzig, 1928.
81. Du Bois-Reimond, Über die Grenzen der Naturerkennens, Leipzig, 1891.
82. Hartmann Nicolai, Philosophische Grundlagen der Biologie, Göttingen, 1912.
83. Hartmann Nicolai, Philosophie der Natur, Berlin, 1950.
84. Hartmann Nicolai, Teleologische Denken.
85. Jordan P., Wie sieht die Welt von morgen aus, München, 1958.
86. Jordan P., Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens, Braunschweig, 1947.
87. Planck Max, Religion und Naturwissenschaft, Leipzig, 1955.
88. Popper K. R., Objective Knowledge: An evolutionary Approach Oxford, 1972
89. Smart J. J. Philosophy and Scientific Realism, London, 1963.
90. Spülbeck O., Der Chnst und das Weltbild der moderner Naturwissenschaft, Berlin, 1957.
91. Wetter Gustav A., Der dialektische Materialismus, Wien, 1958.

## სპრბი აპალიანი



სერგი შალვას ძე ავალიანი დაიბადა 1928 წ., დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი (1949), ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი (1954), დოქტორი (1964), პროფესორი (1965), საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე (1984), საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი (1995), მეცნიერების ფილოსოფიის საერთაშორისო ასოციაციის (ამშ) წევრი (1998). მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიის, მეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგებში. გამოქვეყნებული აქვს 24 წიგნი და 200-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია; მათგან ძირითადია წიგნები: გიორგი წერეთლის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1954; Философские взгляды И. П. Тархнишвили, თბილისი, 1957; ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია, თბილისი, 1961; თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბილისი, 1954; Очерки философии естествознания, თბილისი, 1968; ალბერტ აინშტაინი (მ. მირიანაშვილის თანაავტორობით), თბილისი, 1972; ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბილისი, 1974; Абсолютное и относительное, თბილისი, 1980; ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, 1983; აინშტაინი, თბილისი, 1983; ქართული ნატურფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, 1984; მეცნიერების ბუნება და მისი საზოგადოებრივი დანიშნულება, თბილისი, 1986; ანტონ პირველი, თბილისი, 1987; Природа знания и ценности. თბილისი, 1989; მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი, თბილისი, 1991; მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994; ბუნებრივი თეოლოგია (იხ. უფრ. „რელიგია“, №7-8 და 9-10, 1998); სიცოცხლის არსება, თბილისი, 2000.

სერგი ავალიანიმა შეიმუშავა ფსევდობსოლოგურის თეორია, რომლის მიხედვით, მთელი ჩვენი ცოდნა და ღირებულებებითი ცნობიერება თავისთავად რელატიურია, მრავალნიშნაა. მაგრამ მხოლოდ რელატიურობის (მრავალნიშნობის) პირობებში შეუძლებელია აზროვნება, შემეცნება, აზრის გამოთქმა (მეტყველება) და თვით პრაქტიკული მოღვაწეობაც. აბსოლუტური – ერთნიშნა – სრულიად აუცილებელია ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის; ამიტომ ადამიანი შემეცნების, აზროვნების პროცესში ქმნის აბსოლუტურს, ცნობიერად ან არაცნობიერად ააბსოლუტურებს რელატიურს. ასეთი გააბსოლუტურებული რელატიური არის ფსევდობსოლოგური, რომელიც შემეცნებისა და მეტყველების პროცესში ქმნის მარტივ

აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს. იგივე მდგომარეობა გვაქვს ღირებულებითი ცნობიერების სფეროში. ნებისმიერი ღირებულება ფსევდოაბსოლუტურია არსებობს ფსევდოაბსოლუტურის სამი ძირითადი ფორმა (ს. ავალიანი, Природа знания и ценности; მისივე, მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი; მისივე – ფსევდოაბსოლუტურის თეორია, იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. პირველი, თბილისი, 1997). ს. ავალიანმა ჩამოაყალიბა დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი (გნოსეოლოგიური) ინტერპრეტაცია, რის საფუძველზეც ერთმანეთისაგან გამიჯნა ცოდნა და რწმენა, მეცნიერება და მეტაფიზიკა, უარყო მეტაფიზიკური ფილოსოფიის შესაძლებლობა ფილოსოფიის მეცნიერულობაზე დამყარებით (ს. ავალიანი, დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი საზრისი, იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. პირველი, თბილისი, 1997). ამ პრინციპის მისეული ინტერპრეტაციის საფუძველზე შემოიტანა მეცნიერული ონტოლოგიის ცნება, რომელიც აბსოლუტური არსების ანუ სუბსტანციური არსის შესახებ მეცნიერებას წარმოადგენს. ჭეშმარიტი ონტოლოგია მხოლოდ და მხოლოდ მონისტური შეიძლება იყოს, რომელიც, საბოლოოდ, ფილოსოფიურ თეოლოგიას წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით მან ერთმანეთისაგან განასხვავა ფილოსოფიური და რელიგიური თეოლოგია, რომელთაგან პირველი მეცნიერულ ონტოლოგიასთან გააიგივა (ს. ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994). ს. ავალიანმა დააფუძნა ბუნებრივი თეოლოგიის კონცეფცია, რომლის საგანია ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე ღმერთის არსებობის დასაბუთება (ს. ავალიანი, ბუნებრივი თეოლოგია, იხ. ჟურნ. „რელიგია“, №7-8 და 9-10, 1998). ს. ავალიანმა სცადა სიცოცხლის არსების ტელეოლოგიური და ვიტალისტური ახსნა (ს. ავალიანი, სიცოცხლის არსება, თბილისი, 2000). მას გამოქვეყნებული აქვს 7 წიგნი ქართული ფილოსოფიის დარგში. წიგნისათვის „ანტონ პირველი“ (თბილისი, 1987) დაჯილდოვდა ოქროს მედლით, ხოლო დაბადების 70 წლის თავზე – ღირსების ორდენით.

---

რედაქტორ-ოპერატორი ქ. საყვარელიძე  
ტექ. რედაქტორი ი. ხუციშვილი

შეკვ. № 58

*ფასი სახელშეკრულებო*

შ.პ.ს. „მერანი-3“-ის სტამბა, თბილისი, რუსთაველის პრ. №42  
ტელ.: 92 29 92; 93 53 96  
ელ. ფოსტა: merani3@geo.net.ge



