

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის  
საკითხები

ნაწილი III



გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი  
1973

IM+5A1

1+1:572

ფ 562

„ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხების“ მე-სამე ნაწილი არის გაგრძელება და გაღრმავება ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკისა ადამიანის არსის შესახებ. წინა პლანზეა წამოწეული მ. ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიისა და სხვა მისტიკური თეორიების კრიტიკული ანალიზი. კრიტიკის მაგისტრალური ხაზი საბოლოოდ მიდის იმ დებულებასთან, რომ მარქსიზმის კლასიკოსების ფილოსოფიური პრინციპების გამოუყენებლად ადამიანის არსის დადგენა და შინაარსეული ცხადყოფა განუხორციელებელია.

1—5—1

139—73 ადგ.

M—607

© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973

## წინასიტყვაობა

წინამდებარე პუბლიკაციით ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ ძირითადად დაამთავრა მთავარ ბურჟუაზიულ მიმდინარეობათა კრიტიკული ანალიზი. ამით რამდენადმე გაიწმინდა საჭირო ნიადაგი პოზიტიური მუშაობისათვის. განყოფილების შემდგომი მუშაობა მიეძღვნება მარქსიზმის კლასიკოსების შესწავლას, მათ ფილოსოფიურ შეხედულებათა გადმოცემას ადამიანის შესახებ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხების“ მორიგ ტომს მთლიანად დაიჭერს გამოკვლევა — „ქ. მარქსის ჰუმანიზმი“.

აკად. ანგია ბოკორიშვილი

ქ

20/XI—72 წ.

## ა. გომორიშვილი

### ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია (კრიტიკული ანალიზი)

#### თ ა ვ ი I.

#### A. ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველი და უკანასკნელი პრობლემა გამოთქმულია კითხვით — „რა არის ადამიანი?“ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში არსებული ლიტერატურის დიდი ნაწილი სწორედ ამ კითხვითაა დასათაურებული. ჰაიდეგერს ასეთი სახელწოდებით ნაშრომი ჯერ არ გამოუქვეყნებია (მისი ნაშრომებიდან ამ თემას, სათაურის მიხედვით, ყველაზე უფრო უახლოვდება — „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“<sup>1</sup>), მაგრამ ფილოსოფიური თვალსაზრისით ადამიანზე მსჯელობა ჰაიდეგერის თითქმის ყველა ნაშრომში გვხვდება. მაინც ამ საკითხზე ყველაზე მეტია ნათქვამი ჰაიდეგერის ცნობილ გამოკვლევაში — „ყოფიერება და დრო“<sup>2</sup>. საკითხი, თუ რა არის საერთოდ ძირითადი ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში — ადამიანის პრობლემა თუ პრობლემა ყოფიერების რაობისა და საზრის-მნიშვნელობის შესახებ, ამჟამადაც სადავოა. არც იმის შესახებ არსებობს სრული თანხმობა, შეიძლება თუ არა ჰაიდეგერი ჩაითვალოს თუ ეგზისტენციალისტად არა, ეგზისტენციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლად მაინც. აზრთა არსებითი სხვაობა იმის შესახებაც, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის, საკუთრივ კი მისი „დაზიანის“ ანალიტიკის დამოკიდებულება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ჩვენთვის ამ კითხვების გარკვევა აუცილებელია, რადგან ამას მოითხოვს ჰაიდეგერის პასუხის ანალიზი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“



თუ ჰაიდგერის ფილოსოფიის რაობაზე მისი ძირითადი თემის მიხედვით ვიმსჯელებთ, ე. ი. ჰაიდგერის ძიებას იმად მივიჩნევთ, რასაც მის მიერ დასმული კითხვა გულსხმობს, მაშინ სურათი ნათელია. რაზედაც არ უნდა იმსჯელოს ჰაიდგერმა — ადამიანსა, დრო და სივრცესა თუ სხვა რამეზე, სულ ერთია, მისი ძიების დასაწყისი და დასასრული მაინც ყოფიერებაა.

რა თქმა უნდა, ანგარიშგასაწევეია იმათი მოსაზრებაც, ვინც ამტკიცებს, რომ ჰაიდგერმა თუმცა დასვა ყოფიერების საკითხი, მაგრამ მთავარი ყურადღება მაინც ადამიანის ყოფიერებას დაუთმო და ამიტომ მოგვცა „დაზიანის“, მაგრამ არა ყოფიერების ანალიტიკა. ჩვენის აზრით, როგორც ამ მოსაზრების შეფასება, ისე სხვა საკითხების გადაკრაც, საკიროებს იმის გათვალისწინებას, რაც ლოგიკურადაც უზოგადესი ე. ი. უძირითადესია საკითხთა შორის: რა გზითაც არ უნდა ვეძიოთ ყოფიერის არსი, სულ ერთია, რისიმე ან ვისიმე ყოფიერების არსი მაინც მეორეულ საკითხად უნდა დარჩეს. უზოგადესი სავალდებულოა იმისათვის, რაც მას ჩამოაჩება ზოგადობის ხარისხით, ეს უკანასკნელი არაფერს ამბობს ახალს პირველის თაობაზე.

რას ეხება ჰაიდგერის კითხვა? იმას, რაზედაც არის ლაპარაკი პლატონის „სოფისტში“<sup>3</sup>. რა არის ყოფიერება? რა იგულისხმება ყოფიერებაში? რას ვეძახით ყოფიერებას? არის თუ არა პასუხი ამ კითხვაზე ისე ცხადი და ნათელი, როგორც ეს გვეკონია? გვაქვს თუ არა საერთოდ მოფიქრებული პასუხი ამ კითხვაზე? არა! ასეთი პასუხი არ მოგვეძებნება და, მაშასადამე, იგი უნდა მოიძებნოს.

მაგრამ სანამ პასუხის ძებნას შევეუდგებოდეთ, თვითონ საკითხის შინაარსს უნდა გავეცნოთ. რა იგულისხმება კითხვაში — „რა არის ყოფიერება“, რას ნიშნავს იმის ცხადყოფა, თუ რა არის ყოფიერების საზრისი? ესაა „ყოფიერებისა და დროის“ საკითხი: „დროის“ საკითხს მომსახურების ფუნქცია აკისრია. „დროში“ იგულისხმება ყოველი სახის ყოფიერების შესაძლებელი პორიზონტი. მისი კითხვა ყოფიერების კითხვას ემსახურება, მას ამ ნაშრომში დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვს<sup>4</sup>.

რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ მიუხედავად ყოფიერებასთან ჩვენი სიახლოვისა, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი ცხოვრება ყოფიერებაში და ყოფიერებასთან მიმდინარეობს, იგი მაინც ჩვენთვის ყველაზე ბუნდოვანი, სიბნელით მოცული ვითარებაა? ის გარემოე-

ბა, რომ ყოფიერება ყოველდღიურსა და საშუალო ცნობიერებას ნათელ ცნებად და ცნობილ მოვლენად ესახება, მხოლოდ იმის დემონსტრაციაა, რომ მის შესახებ ჩვენ მეცნიერული ცნება არ მოგვეპოვება. მეტიც, ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვაქვს სათანადოდ დამუშავებული, ყოფიერებისათვის ვარგისი საკითხის დაყენებაც კი. თუ ამასთან ერთად იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ყოფიერება „ძნელი ნიშნებით“ ხასიათდება<sup>5</sup>, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ყოფიერების პრობლემაზე მუშაობა პირველ რიგში საჭიროებს თვითონ „კითხვის“ შინაარსის ცხადყოფას.

მაშასადამე, პირველ რიგში გასარკვევია ის, თუ როგორაა კითხვის ფორმალური სტრუქტურა; რას ნიშნავს რაიმეს კითხვა, რას ნიშნავს საკითხის დაყენება? ჰაიდეგერის მიხედვით, კითხვის დასმა ნიშნავს ძიებას, რომელიც განსაზღვრულია იმით, რასაც ვეძებთ. რაიმე იკითხო ნიშნავს: შემეცნებითად ეძებო არსებული, მისი რაობა და როგორობა. უნდა დადგინდეს, რომ ესა და ეს არსებობს და რომ ის ასეთი და ასეთია<sup>6</sup>.

გარდა იმისა, რომ რაღაცას (ან ვიღაცას) ვეკითხები. ისიც უნდა გარკვევს წინასწარ, თუ რას ვეკითხები, რისი გაგება მწაღია: ის, რასაც ვეკითხები. „შეკითხული“, შემკითხველისათვის ჰამდენადმე წინასწარ უნდა იყოს ცნობილი. როცა საქმე ყოფიერებას, მისი საზრისის ძებნას ეხება, მაშინ მოცემულად უნდა ვიგულისხმოთ ისეთი ცნობიერება, რომელსაც უკვე აქვს ერთგვარი, არაზუსტი ცოდნა ყოფიერების შესახებ. თუ არა ამ პირობით, შეუძლებელია განხორციელდეს კითხვა, როგორც აქტი, როგორც შემეცნებითი ქცევა. კითხვაში: „რა არის ყოფიერება?“, არ ვიცით „ყოფიერება“ და ამიტომაც ვაყენებთ კითხვას მის შესახებ, მაგრამ ამას რომ აზრი ჰქონდეს, ერთგვარად უნდა გვესმოდეს ის „არის“, რომელიც კითხვის შემადგენლობაში შედის. სხვანაირად. აქაც, როგორც ყოველი სხვა კითხვის შემთხვევაშიც, უნდა ვიცოდეთ, რის შესახებ ვეკითხებით დაკითხულს. რა არის ის, რაც უნდა გავიგოთ დაკითხულის შესახებ.

სპეციფიკური სიძნელე აქ, ყოფიერების შემთხვევაში, ისაა, რომ ის, რასაც ვეძებთ (ყოფიერება), კითხვის იმ ნაწილსაც ეხება, რომელიც ცნობილად იგულისხმება: კითხვაში — „რა არის ყოფიერება? — ორჯერ არის „ყოფიერება“ შინაარსეულად გამოყენებული: ერთხელ „არის“-ის სახით, მეორედ „ყოფიერების“ სახით; ერთი მათგანი ცნობილად იგულისხმება, მეორე უცნობია და ძიების საგანს წარმოადგენს. მაგრამ თუ ეს ორი რაღაც ერთია, მაშინ როგორ უნდა უზრუნველყოთ შემეცნებითი წინსვლა? რა განსხვავ-

ვება აქ ნაცნობ „არის“-სა და უცნობ „ყოფიერებას“ შორის? სა-  
პიროა გაირკვეს, მაშასადამე, ყოფიერების ის გაგება, რომელიც  
„საშუალო“ სრულ გარკვეულობას მოკლებული გაგებაა. ყოფიე-  
რების საზრისის ის კვლევა, რომელსაც ფილოსოფიური შემეცნე-  
ბა მოითხოვს. ვერ შესრულდება მანამ, სანამ არ გვექნება ყოფიე-  
რების სრულყოფილი ცნება, მისი განვითარებული ვარიანტი. მხო-  
ლოდ ამის შემდეგ გახდება შესაძლებელი მისი ინტერპრეტაცია,  
მისი საზრისის წვდომა. ამისათვის საჭიროა ძიების სახელმძღვანე-  
ლო ინსტანცია, და ამ ინსტანციის როლი ყოფიერების მაღალი  
რანგის ცნებას ევალება.

ძიება კითხვისა — „რა არის ყოფიერება?“, მაშასადამე, სამი  
საფეხურით წარმოიდგინება: 1. ყოფიერების ბუნდოვანი ცოდნა;  
2. ყოფიერების განვითარებული ცნება; 3. ყოფიერების საზრისის  
ცხადყოფა. „ის, რასაც ვეძებთ კითხვაში ყოფიერების შესახებ,  
არაა მთლიანად უცნობი. თუმცა ჯერ კიდევ არც მთლიანად მიწე-  
დომილია“<sup>7</sup>.

დასამუშავებელია. გამოსაკვლევი თვითონ ყოფიერება, ის, რაც  
ყოველ არსებულს არსებულად ხდის. არსებულის ყოფიერება არ  
არის იგივე, რაც არსებული. ყოფიერებისა და არსებულის განსხ-  
ვავების აღიარება, ჰაიდეგერის აზრით, წარმოადგენს ძიების სწო-  
რად წარმართვის მთავარ და აუცილებელ პირობას. ისეთ „კვლე-  
ვას“, სადაც არსებული დაყვანილია ისევე არსებულზე, ანდა გამო-  
ყვანილია არსებულიდან, ჰაიდეგერი ირონიულად უწოდებს „ის-  
ტორიის თხრობას“, რასაც ფილოსოფიურ აზროვნებასთან არაფე-  
რი არა აქვს საერთო. ჰაიდეგერი აქაც პლატონის „სოფისტს“ იმო-  
წმებს, სადაც მისი აზრით, პირველად მიეთითა ფილოსოფიური  
ძიების სპეციფიკას. ყოფიერებას არა აქვს არსებულის ხასიათი  
და ამიტომ მისი საზრისის ძებნა არსებულის სფეროში გაუმარ-  
თლებელია, უაზროა. ყოფიერება, როგორც კითხვის ობიექტი, ძი-  
ების საგანი, მოითხოვს მტკიცების საკუთარ წესს, განსხვავებულს  
არსებულის კვლევის მეთოდისაგან (კვლევის სახეობათა შორის აქ  
ისეთივე განსხვავებაა, როგორიც ონტოლოგიურსა და ონტიურ  
კვლევას შორის). ხოლო თვითონ კითხვის, ძიების შინაარსი, ე. ი.  
ის, რასაც ვკითხულობთ (Erfragte), მოითხოვს ცნებათა ისეთ სი-  
სტემას, რომელიც არსებითად განსხვავდება არსებულისთვის სა-  
ჭირო ცნებათა სისტემისაგან.

მაგრამ „არსებულთ“ ჩვენ აღენიშნავთ როგორც ჩვენს თავს,  
ჩვენს მოქმედება-ქცევას, ისე სხვა მრავალ რაიმეს. ყოველივე „რა“  
და „როგორ“, „შინაარსი“ და „ფორმა“, „რეალობა“ და „მნიშვნე-

ლობა“, „უბრალოდ ნახული“ და „დაზიანი“<sup>2</sup> ყოფიერებას „შეიცავს“, ამიტომ დგება „მეთოდოლოგიური საკითხი“: რომელ არსებულში ვეძებთ ყოფიერება? რა ნიშანი უნდა ჰქონდეს არსებულს, რა უპირატესობა უნდა ჰქონდეს მას, რომ ჩვენი არჩევანი გაამართლოს? რახან ყოფიერება ყველგანაა, ყველაფრის „საფუძველია“, ამიტომ მეთოდოლოგიური უპირატესობის საკითხიც არა ყოფიერების შემცველობით, არამედ რაღაც სხვა ნიშნით უნდა განისაზღვროს, ისეთი ნიშნით, რომელიც შესაძლებელს გახდის ყოფიერების მიგნებას.

ჰაიდეგერი ამ კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევა: ყოფიერების საკითხი, მისი მომენტები, მხოლოდ იქაა, სადაც კითხვის აქტი ჩნდება შეკითხვის პრობლემის ავტორში. ესაა ის, ვინც „ხედავს“. „იკვებს“, „ირჩევს“, „აფასებს“ — ადამიანი. ამიტომ ძიებაც უპირველეს ყოვლისა აქეთ უნდა წარიმართოს: რახან კითხვის წამოჭრა, საკითხის დასმა, გულისხმობს ზოგი რამის ცოდნას, რაც საძიებელს ეხება, ბუნებრივია, რომ ძიებაც მხოლოდ ამ გზით უნდა წავიდეს. იქ, სადაც საძიებელი აბსოლუტურად უცნობია, ძიებაც შეუძლებელია. ვინც აყენებს ყოფიერების საკითხს, მან თავის თავშივე უნდა მონახოს ის, რაც მან იცის ამის შესახებ, რამაც მისცა მას საკითხის დასმის საშუალება და მისი სახელმძღვანელო პრინციპი, კვლევის რეალური საფუძველი. ყველაფერს აქვს ყოფიერება, მაგრამ ყოფიერების საზრისის საკითხს მხოლოდ ადამიანი აყენებს. ეს კი არსებით უპირატესობას ანიჭებს ადამიანს: ის არა მარტო „შეიცავს“ ყოფიერებას, არამედ ერთგვარი ცოდნაც აქვს ამის შესახებ, ცოდნა, რომელიც საკითხის წამოყენების ფაქტით იგულისხმება. ადამიანი არის ისეთი არსებული. რომელსაც ყოფიერების საკითხის დასმის ძალა შესწევს. და ამ არსებულს უწოდებს ჰაიდეგერი „Dasein“-ს<sup>3</sup>. ყოფიერების საზრისის საკითხის დამუშავების აუცილებელი წინაპირობაა არსებულის ექსპლიკაცია მისივე ყოფიერების მიმართ. ამიტომ პირველად უნდა გაირკვეს ის, თუ რა არის ადამიანის ყოფიერების საზრისი და ამის საფუძველზე და ამის შემდეგ იქნება მსჯელობის საგანი ყოფიერების საკითხი საერთოდ. ჰაიდეგერის ძიება, მაშასადამე, იწყება „დაზიანის“ ანალიტიკით.

მაგრამ ხომ არ მოვექცით მოჯადოებულ წრეში, როცა მიზნად დავისახეთ ჯერ დაზიანის ყოფიერების წვდომა, ხოლო ამის შემდეგ ყოფიერების საკითხის დასმა? ხომ არ ვიძლევიტ პასუხს. მანამ, სანამ ამ საკითხის კვლევას შევუდგებოდეთ?

ჰაიდეგერი ამ კითხვას ასე პასუხობს: არსებული „საგანი“ შეიძლება განიმარტოს მისი ყოფიერების ასპექტით ისე, რომ არ გვექონდეს წინასწარი ცოდნა ყოფიერების საზრისის შესახებ გარკვეული ცნებების სახით. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჰაიდეგერის აზრით, არ გვექნებოდა არავითარი ცოდნა ყოფიერების თაობაზე, არ გვექნებოდა არავითარი ონტოლოგია. მაგრამ, ფაქტია, რომ რაღაც ონტოლოგია გვაქვს. მართალია, ყოფიერების ყველა კვლევაში „ყოფიერება“ ცნობილად იგულისხმებოდა, მაგრამ ეს ცნობილობა არ იყო ცხადყოფილი, ცნებაში მოცემული, არ იყო ის, რასაც ახლა ვეძებთ. ყოფიერების „ხედვა“, რომელიც იგულისხმებოდა ამ გამოკვლევებში. იყო მისი „საშუალო გაგება“, „ყოველდღიურობის ცნობიერება“. მაგრამ ასეთი „წინამძღვრიდან“ არ შეიძლება განოყვანილ იქნეს ყოფიერების საძიებელი საზრისი. ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების საზრისის საკითხის დასმა იმიტომაც არ შეიძლება შეიცავდეს წრეს, რომ აქ ლაპარაკია არა გამოყვანილ დასაბუთებაზე. არამედ ფუნდამენტალური ვითარების გამოვლენაზე. საფუძვლის გაწმენდაზე. აბსოლუტურად პირველად მდგომარეობაზე. აქ გვაქვს არა წრე მტკიცებაში, არამედ უკანსვლა კითხვისაკენ კითხულიდან, არსებულიდან ყოფიერების მოდუსისაკენ. ყოფიერების საზრისის შინაარსი ის გარემოებაა, რომ კითხვის მასულდგმულებელია ის, რასაც ეკითხებიან: ჩვენს წინაშე ყოფიერების საზრისის საკითხს აყენებს თვითონ ყოფიერება, რომელიც ჩვენ თვითონ ვართ, რომელიც ჩვენშია და რომელშიაც ჩვენ ვართ — დაზიანი. ამიტომ ასეთი არსებული (დაზიანი) თვითონაა მიმართული ყოფიერებისაკენ. ყოფიერების საზრისის პრობლემისაკენ.

ყოფიერება ყოველთვის არის არსებულის ყოფიერება, ეს აუქმებს საყვედურს ყოფიერების კვლევის ვითომდა ცარიელი სპეკულატიურობის შესახებ.

ყოფიერების ფილოსოფიის თავისებურების მისაგნებად საჭიროა მეცნიერების რაობის გათვალისწინებასთან ერთად იმის მხედველობაში მიღებაც, თუ როგორია მეცნიერების „მსოფლმხედველობითი“ ამოსავალი თვალსაზრისი, ვინ არის მეცნიერი მსოფლგაგების მიხედვით მაშინ, როცა ის იწყებს მეცნიერების აგებას.

ჰაიდეგერის აზრით, მეცნიერება მსოფლმხედველობრივად ნაივურ თვალსაზრისს ემყარება, ბევრს რასმე იღებს შეუმოწმებლად, სტიქიურად და ასეთი წინამძღვარებით მიდის წინ, სანამ ეს შესაძლებელია, სანამ მეცნიერება კრიზისულ ვითარებაში არ მოექცევა. აქ იწყება ხანგრძლივი დავა იმ პრინციპების თაობაზე, რომელთაც აქამდე გულდამშვიდებით ემყარებოდა მეცნიერება. ასეთი კრი-

ზისი, საფუძვლები ცხადყოფის ნაკლოვანება, მეტ-ნაკლებად ყოველ მეცნიერებაში გვხვდება (ჰაიდეგერი მიუთითებს ფორმალისტებისა და ინტუიციონისტების დავაზე მათემატიკის საგნის საკითხში). ონტოლოგიური კვლევა, ისე, როგორც იგი აქამდე მიმდინარებოდა, ონტიურ-მეცნიერულ კვლევაზე უფრო კრიტიკულია. მაგრამ იმიტომ, რომ ონტოლოგია აქამდე არ იცავდა შესაბამის ლოგიკურ და მეთოდოლოგიურ მოთხოვნებს. ძირითადი ნაკლი. ჰაიდეგერის თქმით. ის იყო. რომ ონტოლოგია არც კი აყენებდა საკითხს არსებულის ყოფიერების საზრისის შესახებ, მცდარი ვარაუდი, რომ ყოფიერების საზრისი იმდენად ნათელია, რომ არავითარ ცხადყოფას აღარსაჭიროებს, ონტოლოგიაშიც შეიჭრა და ამიტომ იგი ასცდა თავის მთავარ ამოცანას. ონტოლოგიამ უნდა შეიგნოს, რომ ყოფიერების პრობლემა არა მხოლოდ მეცნიერების, არა მარტო ონტიური კვლევის, არამედ ონტოლოგიის აპრიორული პირობაცაა. ყოველი სახის ონტოლოგია ბრძაა, თუ მან წინასწარ არ იკვლია ყოფიერების საზრისი.

როგორც ითქვა, დაზიანი იმით განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან, რომ მისი ყოფიერება „მიმართულია“ მისსავე ყოფიერებაზე და ეს მიმართება ხასიათდება იმით, რაც გამოითქმის „ყოფიერებით“ (ადამიანი ყოფიერებითად არის მიმართული თავის ყოფიერებაზე: ადამიანის ყოფიერება არის საკუთარი ყოფიერება. ტლანქად რომ ვთქვათ, ადამიანი „აკეთებს“ თავის ყოფიერებას: ის, რასაც ის აკეთებს თავისი ყოფიერებით, ესაა მ-სივე ყოფიერება). ადამიანი იკვებს თავის თავს თავისსავე ყოფიერებაში გამოდის, რომ ყოფიერება არის საშუალება, რითაც დაზიანი სწვდება თავის თავს. დაზიანის ყოფიერების გარკვეულობა არის მისივე გაგება. ადამიანის ონტიური ნიშანი ისაა, რომ ის არის ონტოლოგიური: დაზიანი ვლინდება როგორც არსებობა<sup>10</sup>.

რახან ადამიანის ყოფიერება განსხვავებულია ყველა სხვა მოვლენის ყოფიერებისგან, ამიტომ საჭიროა მისი აღმნიშვნელი საკუთარი ტერმინიც. ჰაიდეგერი საამისოდ იყენებს „ეგზისტენცს“, რომელიც ამიერიდან ტოვებს თავის ძველ მნიშვნელობას: ჰაიდეგერთან იგი აღნიშნავს არა საერთოდ არსებობას, არამედ მხოლოდ დაზიანის, ადამიანის არსებობას. ესაა იმ ყოფიერების სახელი, რომელზედაც მიმართულია დაზიანი, ადამიანი. ასეა თუ ისე, ესაა ადამიანისსავე ყოფიერებაზე მიმართული ყოფიერება. ადამიანის ყოფიერება არის ეგზისტენცია.

დაზიანი არ განიმარტება საგნობრივად, მისი „რა-ს“ გამოთქმის გზით. მის აზრში მდებარეობს ის. რომ მას თავისი ყოფიერება

აქვს როგორც თავისი (ქვასაც აქვს ყოფიერება. მაგრამ არა იმ ფორმით, რომ შეიძლებოდეს თქმა: მას აქვს ეს ყოფიერება როგორც თავისი ყოფიერება. ჰაიდეგერამდელი ონტოლოგია ამას ალბათ ასე გამოთქვამდა: ადამიანის არსებობა იმით განირჩევა ყველა სხვა არსებობისგან, რომ ის გაცნობიერებულიცაა, ადამიანმა იცის, რომ ის არსებობს. ჰაიდეგერი ამგვარ ფორმულირებაზე არ დაგვთანხმდება. „ცნობიერებით“ არ კეთდება ის საქმე, რაც აქაა ნაგულისხმევი. ამას უფრო გარკვევით ქვემოთ დავინახავთ). ჰაიდეგერი იმიტომაც არჩევს ადამიანის აღსანიშნავად „და — ზაინს“ (Da — sein), რომ ამ მომენტს მიეჭყეს ყურადღება, არ იქნეს დავიწყებული ის, რომ ადამიანზე ლაპარაკი იმგვარ ყოფიერებას გულისხმობს, რომელსაც მისი „პატრონი“ თავისად „ხედავს“ და რომ მისი არსი ეს ყოფიერებაა, ამგვარი ყოფიერებაა. ადამიანი, დაზიანი გაიგება ყოველთვის მისი ეგზისტენციულობიდან, ესაა ადამიანის წვდომის საშუალება, ადამიანის არსი არის ეგზისტენცი. როგორც უყურებს ადამიანი თავის ყოფიერებას, ისეთია თვითონ იგი. კონკრეტულად ადამიანის რაობის საკითხი წყდება იმის მიხედვით, შეუძლია თუ არა მას იყოს ის, რაც ის არის, შეუძლია თუ არა მას უდრიდეს თვის თავს. ადამიანი არის თავისი თვითონის შესაძლებლობა (Möglichkeit seiner Selbst) და იგი თვითონ არ ირჩევს ამ შესაძლებლობას. იგი ან შემთხვევით „გაჩნდება“ მასში ანდა იმთავითვე არის მასში მოცემული.

ეგზისტენციის რაობის წმინდა სასით გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ თვითონ ეგზისტენციის გამოყენებით: ყოფიერებას რომ სწვდე, უნდა ყოფიერებდე, იყო ყოფიერებაში. ყოფიერების წვდომა ხდება არა აზროვნებით, არამედ ისევე ყოფიერებით. თავისი თავის ამ წესით გაგებას ჰაიდეგერი უწოდებს „ეგზისტენციელურს“. ეგზისტენციის პრაბლემა ადამიანის ონტიური საქმეა. იგი არ საჭიროებს ეგზისტენციის ონტოლოგიური სტრუქტურის თეორიულ გამკვირვალებას. ონტიური სტრუქტურისგან განსხვავებულად, ეგზისტენციის ონტოლოგიურ სტრუქტურას ჰაიდეგერი უწოდებს ეგზისტენციულობას, ხოლო მის ანალიტიკას ეგზისტენციულურ გაგებას, ეგზისტენციელური გაგებისაგან განსხვავებით. აქ ის ურთიერთობაც უნდა გავითვალისწინოთ. რომ ადამიანის ეგზისტენციული ანალიტიკის ამოცანა, მისი შესაძლებლობისა და აუცილებლობის მიხედვით, წინასწარაა მოხაზული ადამიანის ონტიურ სტრუქტურაში. მაგრამ, რამდენადაც ადამიანს განსაზღვრავს ეგზისტენცი, ამ არსებულის, დაზიანის ონტოლოგიური ანალიტიკის წინაპირობაა მისი ეგზისტენციულობის სტრუქტურ-

რის, მისი ყოფიერების კონსტიტუციის ერთიანობაში ჰკვრეტა. ადამიანის, დაზიანის ყოფიერების კონსტიტუციის იდეაში იგულისხმება ყოფიერების იდეა საერთოდ და პირიქითაც: დაზიანის ანალიტიკის შესრულების შესაძლებლობა ემყარება იმ საკითხის წინასწარ დამუშავებას, რომლის შინაარსიც ასე გამოითქმება: „რა არის ყოფიერების საზრისი საერთოდ?“.

ამით ადამიანის მიერ თავისი თავის გაგება გულისხმობს იმის გაგებასაც, თუ რას ნიშნავს, რა არის სამყაროში არსებულის ყოფიერება. ონტოლოგები, რომელთაც კვლევის საგნად ადამიანის ყოფიერება არა აქვთ, მაინც ემყარებიან ადამიანის ონტოლოგიურ სტრუქტურას და იქედან იღებენ თავის მოტივაციას. ამიტომ გასაგებაა, რომ ჰაიდეგერისათვის ფუნდამენტალური ონტოლოგია, ის, საიდანაც ყველაფერი მომდინარეობს, ადამიანის ეგზისტენციალურ ანტალიტიკაში უნდა ვეძიოთ. ამაშია ადამიანის დაზიანის უპირატესობა ყველა სხვა საგნის წინაშე. დაზიანის პირველი უპირატესობა ონტიური ხასიათისაა: დაზიანი განსაზღვრულია თავის ყოფიერებაში ეგზისტენცის მეშვეობით. ეგზისტენცი როგორც თავის ყოფიერებასთან მიმართება (არსებითად ყოფიერებას შემცვენება), მხოლოდ ადამიანს აქვს. მისი მეორე უპირატესობა ონტოლოგიურია: ადამიანი უკვე თავის თავადაა „ონტოლოგიური“ (მან იცის თავისი ყოფიერება), ადამიანს თავიდანვე ახსიათებს ყოველივე არაადამიანური არსებულის გაგება. აქედან გამომდინარეობს ადამიანის მესამე უპირატესობა: იგია ყოველი შესაძლებელი ონტოლოგიის ონტიურ-ონტოლოგიური საფუძველი. ადამიანია, ჰაიდეგერისათვის, ის, რაც უნდა იქნეს დაკითხული პირველ რიგში, დაკითხული ონტოლოგიურად. თავის მხრივ, ეგზისტენციალური ანალიტიკა საბოლოოდ ეგზისტენციელურად, ე. ი. ონტიურადაა დაფუძნებული<sup>11</sup>.

ამგვარად, ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის, დაზიანის ანალიტიკა ქმნის ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას<sup>12</sup>. ადამიანი აქ ისეთ არსებულად გვევლინება, რომელიც აყენებს კითხვას თავისსავე არსებობის შესახებ. როცა კვლევის მიზნად ვისახავთ ყოფიერების საზრისის ინტერპრეტაციას, ადამიანი გვევლინება არა მარტო ისეთ არსებულად, რომელსაც უნდა ვკითხოთ ამ საკითხის შესახებ და რომელიც ერთადერთია, ვისგანაც შეიძლება პასუხს ველოდეთ, არამედ იგია საერთოდ ისეთი რამ, რაც თავის საკუთარ ყოფიერებაში *ex ipso* მიმართულია იმაზე, რაც არის ეს საკითხი. დაზიანის არსებობა არის საკითხის დასმაც ყოფიერების თაობაზე, ადამიანის ყოფიერების თაობაზე. „რა ვარ მე?“ ანუ „რა არის ჩემი ყოფიერება?“ აი ეს



არის ადამიანის არსებობის მოდუსი. ეს შინაარსი მიაჩნება ჰაიდეგერმა „დაზაინს“, და იგი გასაგებად ხდის „ადამიანის“ თარგმნას „დაზაინად“: Da-sein არის ყოფნა ყოფიერებასთან ყოფიერებითად და არა აზროვნებითად, ცნობიერებითად. ყოფიერების საკითხი მეტი არაფერია, თუ არა იმის რადიკალიზირება, რაც არის და რაც ხდება ადამიანში ამ საკითხის დაყენებამდე, ვითარება, რომელიც არის წინარეონტოლოგიური ყოფიერების სახით.

ადამიანთან მისვლა ყოფიერების საკითხის გადასაჭრელად აუცილებელია, მაგრამ ეს არის უბრალო საქმე. საქირთა მოინახოს ადამიანში შეღწევის შესაფერი გზა, რათა იმას მივაგნოთ, რაც ამ საკითხს გასცემს პასუხს. როგორ არის შესაძლებელი ადამიანში შეღწევა?

ის, რაც ადამიანის ონტიურ-ონტოლოგიური უპირატესობის შესახებ ითქვა, მარტო იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანი უშუალოდაა მოცემული, არამედ იმასაც, რომ თვითონ მისი ყოფიერების ფორმა არის პირველადი და „უშუალო“; ადამიანი არა მარტო ონტიურადაა უახლოესი, არამედ ჩვენ თვითონ ვართ როგორც ადამიანი დაზაინი. ეს კი იმას მოასწავებს, რომ ადამიანი, უახლოესი ონტიურად, უშორესია ონტოლოგიურად. მართალია. ადამიანის ყოფიერების არსებითი ნიშანი ყოფიერების გაგებაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ მომენტში მიღწეული თავისი თავის წინარეონტოლოგიური ინტერპრეტაცია — გაგებაა მისი ყოფნის საზომი და სახელმძღვანელო პრინციპი, თითქოსდა იგი თემატურ-ონტოლოგიურ ჩაღრმავების საფუძველზე იყოს მიღებული. პირაქით, ადამიანს აქვს ტენდენცია — თავისი საკუთარი ყოფიერება გაიგოს არსებულიდან, „სამყაროდან“, რომლისკენაც არის იგი მიმართული უწინარესად.

ის გარემოება, რომ ონტოლოგიურად ადამიანი უფრო შორს არის თავის თავთან, ვიდრე ონტიურად, არ ნიშნავს, თითქოს, ადამიანი ონტოლოგიურადაც სრულიად უცხო იყოს თავისი თავისთვის მაშინ, როცა წინაონტოლოგიურ ვითარებას ვიღებთ მხედველობაში. ეს არ აუქმებს იმ სიძნელეს, რომელიც ახლავს დაზაინის ინტერპრეტაციას, იგი მხოლოდ იმის გარანტიას გვაძლევს, რომ ეს სიძნელე არ არის დაუძლეველი.

დაზაინის ანალიტიკის სიძნელეს ქმნის ის გარემოება, რომ ამ ძიებისას ადამიანი არის ერთდროულად თემატიზირებული საგნისა და თემატიზირებული ქცევის სუბიექტიც.

ადამიანის წვდომა, წერს ჰაიდეგერი, მრავალი ასპექტით წარმოებს. მის შემეცნებას ესწრაფვის ფილოსოფიური ფსიქოლო-

გია, ანთროპოლოგია, ეთიკა, „პოლიტიკა“, პოეზია, ბიოგრაფია, ისტორია. მაგრამ შეუძლიათ თუ არა ამ ინტერპრეტაციებს ისევე საწყისისეულად, ეგზისტენციალურად იკვლიონ ადამიანი, როგორც ეს შეესაბამება მის ეგზისტენციალურ-საწყისისეულ უნარებს, ძალებს, ქცევებს? ეგზისტენციალურის კვლევა შეიძლება არაეგზისტენციალურად წარმოებდეს, მაგრამ მაშინ ის არ იქნება ფილოსოფიური ხასიათის აკლევა. ეგზისტენციალური ინტერპრეტაცია, თუ ფილოსოფიური შემეცნება მისი შესაძლებლობითა და აუცილებლობით იქნება გაგებულნი, მოითხოვს ეგზისტენციალურ ანალიტიკას. დაზაინის ანალიტიკა უნდა იყოს პირველი საქმე, როცა საკითხი ყოფიერებას ეხება (სხვა მეცნიერებანი ადამიანის შესახებ მხოლოდ მაშინ შეძლებენ თავისი ამოცანის ვადაქრას, როცა მათი საფუძველი და ამოსავალი დაზაინის ანალიტიკა იქნება).

დაზაინის ანალიტიკას აქვს იმისი უფლება და ძალა, რომ ხელმძღვანელის როლი შეასრულოს ყოფიერების საკითხის დამუშავებაში. ამითაა ზღვარდებული მისი უფლებამოსილება: მას არ შეუძლია მოგვეცეს ადამიანის დასრულებული ონტოლოგია. ამის აგება აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს. „ფილოსოფიური“ ანთროპოლოგია მტკიცე ფილოსოფიურ ბაზაზე უნდა დადგეს. ადამიანის აქ მოცემული ინტერპრეტაცია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი და არა ერთადერთი საფუძველია, თუმცა ძლიერ მნიშვნელოვანი. აქ მოცემული ადამიანის ანალიზი მარტო სისრულეს კი არაა მოკლებული, არამედ არ სცილდება წინასწარ ძიებას, მოსამზადებელ საფეხურს. ანალიტიკის ეს სახეობა გამოჰყოფს, წინ წამოაწევეს არსებულის ყოფიერებას ისე, რომ მისი საზრისის ინტერპრეტაციას არ იძლევა. იგი მხოლოდ ძიების პორიზონტს წმენდს. რათა განხორციელდეს ყოფიერების საწყისისეული ინტერპრეტაცია. როცა მივალწევთ ყოფიერების საზრისის ინტერპრეტაციას, მაშინ შესაძლებელი და საჭირო იქნება დაზაინის ანალიტიკის ერთგვარი გამეორება. ეს მოხდება ამჯერად ონტოლოგიურის ბაზაზე.

### § 1. დაზაინის დროულობა

დაზაინის ყოფიერების საზრისი არის დრო, დროულობა (Zeitlichkeit). მართალია ადამიანის ყოფიერების საზრისის ეს განსაზღვრა არ არის პასუხი ძირითად, ყოფიერების საერთო საზრისის საკითხზე, მაგრამ იგი მისი გადაჭრის საშუალებას იძლევა. წინარეონტოლოგიური ყოფიერება დაზაინს მიეკუთვნება

როგორც ონტიური კონსტიტუცია. ადამიანი არის იმგვარად, რომ არსებობს რა თვითონ. გებულობს იმას, რაც არის ყოფიერება. ამ კავშირის საფუძველზე უნდა იქნეს ნაჩვენები, რომ ის, საიდანაც ადამიანი გამოუთქმელად იგებს და ინტერპრეტაციას აძლევს ყოფიერებას საერთოდ, არას დრო. ეს გასაგები გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ განხორციელდება დროის საწყისისეული ექსპლაცაცია ყოფიერების დროულობიდან გასაგებად. აქ იმასაც უნდა მივალწიოთ, რომ ერთმანეთისაგან გავთიშოთ ამგვარად გაგებული დრო და მისი ვულგარული გაგება, რომელიც, ჰაიდეგერის მიხედვით. ბატონობდა აზროვნების ისტორიაში არისტოტელედან დაწყებული ბერგსონამდე. ამით შუქი მოეფინება იმასაც, თუ როგორ იქმნება და რას ემყარება დროის სხვადასხვა გაგება, როგორ წარმოიშობიან ისინი დროულობიდან. ამ ოპერაციის სათანადოდ ჩატარება, ჰაიდეგერის მიხედვით, საშუალებას მოგვცემს გავამართლოთ დროის ვულგარული ცნებაც, რომელიც თუმცა ვულგარულია, მაგრამ მაინც დროა და არა სივრცე, როგორც ეს ბერგსონს ეგონა.

დიდი ხანია მას შემდეგ, რაც დრო გვევლინება ისეთ ინსტანციად. რომელიც ანსორციელებს რეგიონების ნაივური (ონტიური ან ონტოლოგიური) გათიშვის კრიტერიუმის როლს. განასხვავებენ ერთმანეთისაგან „დროითს“ და „არადროითს“ არსებობას: ბუნების მოვლენებს. ისტორიულ მოვლენებს, და ამათ საპირისპიროს სივრცითსა და რიცხობრივ მამართებებს. ჩვეულებრივია, რომ დებულების საზრისს თვლიან უდროოდ, ხოლო მსჯელობის აქტს დროში მიმდინარე პროცესად. მსჯელობენ იმ უფსკრულის შესახებ, რომელიც არსებობს დროითს, წარმავალსა, და ზედროულს, მარადულს შორის — ეჭებენ მათ შორის გადებულ „ხიდს“.

„დროული“ აქ ნიშნავს დროში არსებულს, რაც საკმაოდ ბუნდოვანია. ფაქტია, რომ დრო, როგორც არსებულთა გამიჯვნის საშუალება, ნიშნავს „დროში არსებობას“ ან „დროში არარსებობას“. ამას ასე ვარაუდობენ, მაგრამ არ კითხულობენ იმას, თუ როგორ მოიპოვა დრომ ეს ფუნქცია. საამისო უფლება. ეს კითხვა არც არავის მოსვლია აზრად. დაასკვნის ჰაიდეგერი. მიუხედავად იმისა, რომ ყოფიერების საზრის-ს პრობლემა არსებითად უკავშირდება დროის რაობის საკითხს. დროის გამოყენება ისე ხდება, რომ დროის რაობის საკითხი არ დგება, იგი უბრალოდ ცნობილ მოვლენად იგულისხმება.

თუ ყოფიერება დროდ ან უნდა იქნეს გაგებული, თუ ყოფიერების სხვადასხვა სახეობანი და დერივატები გასაგები უნდა

გახდნენ დროს განჭვრეტის საფუძველზე, მაშინ არა მარტო არსებული გაიგება თავისი არსებობის მიხედვით დროში, თავისი არსებობით დროში, არამედ თვით ყოფიერებაც. ამ შემთხვევაში ყოფიერებაც თავისი დროული ხასიათით დანახული იქნება მის „დროულობაში“.

მაგრამ, გასათვალისწინებელია, რომ „დროითი“ („Zeitlich“). უკვე აღარ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ რამე „არის დროში“, არამედ იგი ითქმის იმის შესახებაც, რაც „ზე-დროული“ ანდა „უ-დროული“, „დროის გარეშე“ არის. და ეს არა მხოლოდ ნეგაციის ასპექტით, არამედ პოზიტივურადაც. ამიტომ ყოფიერებას აძლევს დანახაობას — „ტემპორალური განსაზღვრება“. ტემპორალობის პრობლემატიკა, წერს ჰაიდეგერი, არის უპირველესი კონკრეტული პასუხი ყოფიერების საზრისის საკითხზე. ყოფიერების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ დროსთან მიმართებაში; შეუძლებელია ყოფიერების საკითხისა და ტემპორალობის საკითხის ერთმანეთისაგან გამოყოფა.

დაზიანი თავის ფაქტიურ ყოფიერებაში არის ის, რაც იყო იგი; ის არის თავისი წარსული, არა მარტო იმ გაგებით, რომ ზოგჯერ მისი წარსული აწმყოშია გამოვლენილი, არამედ იმ მნიშვნელობითაც, რომ ადამიანს მისი წარსული წინ უძღვის მომავლისაკენ.

ტემპორალობის საკითხის ანალიზისას ჰაიდეგერი ეხება კანტის „სქემატიზმის პრობლემას“. კანტისათვის, წერს ჰაიდეგერი, გაუხსნელი დარჩა ეს განზომილება. კანტის აზრით, ჩვენი განსჯის სქემატიზმი მოვლენებისა და მათი ფორმის მიმართებით არის ჩვენი სულის ფარული ხელოვნება, რომლის წესების მიგნება და მათი სინათლეზე გამოტანა საეჭვოა რომ ოდესმე შესაძლებელი გახდეს<sup>13</sup>. ის, რის წინაშეც კანტი გაჩერდა და უკან დაიხია, უნდა გახდეს კვლევის თემა, თუ გვსურს, რომ ყოფიერებამ მიიღოს შესაბამისი საზრისი, ამტკიცებს ჰაიდეგერი. ტემპორალობის ფენომენები, დასძენს იგი, ის ფენომენებია, რომელნიც მაქსიმალურ საიდუმლოებას შეიცავენ. კანტის ცდა ჰაიდეგერმა შეათვალა როგორც წარუმატებელი და ამის ორი მიზეზი დაასახელა: უყურადღებობა ყოფიერების პრობლემისადმი კანტის მხრივ საერთოდ და ადამიანის თემატიკური ონტოლოგიის არარსებობა, ე. ი. კანტის ენით რომ ვთქვათ, გვაკლდა სუბიექტის სუბიექტურობის ონტოლოგიური ანალიტიკა. კვლევის ეს გზა კანტს არ უცდია. ამის შედეგი იყო ის, რომ მან ვერ გაშიფრა „დროის ტრანსცენდენტალური განსაზღვრება“ და კავშირი „დროსა“ და დეკარტეს „მე ვაზროვნობ“

შორის დარჩა გაურკვეველი. ბუნდოვანი, გვარწმუნებს ჰაიდეგერი. დეკარტის ონტოლოგიურმა პოზიციამ ხელი შეუშალა ადამიანის ონტოლოგიის განვითარებას. მართალია, დეკარტის „cogito sum“ ითვლება ახალ საწყისად ფილოსოფიაში, მაგრამ დეკარტმა ვერ განსაზღვრა ყოფიერების ის მოდუსი, რომელიც ახლდა sum-ს, გაურკვეველი დარჩა ყოფიერების ის სპეციფიკა, რომელიც ახასიათებს სუბსტანციას — „res cogitans“.

ონტოლოგია, როგორც საერთოდ, ისე ბერძნულ ფილოსოფიაშიც. ემყარებოდა ადამიანს, მის ბუნებას. აქედან იღებდა ისიც ყოფიერებაში შედღწევის სახელმძღვანელო პრინციპს. დაზინი, ე. ი. ადამიანის ყოფიერება, როგორც ვულგარულ, ისე ფილოსოფიურ „დეფინიციაში“ დახასიათებულია როგორც ისეთი ცოცხალი არსება, რომლის ყოფიერების არსებითი ნიშანია მეტყველების შესაძლებლობა<sup>14</sup>. ამით აიხსნება, ჰაიდეგერის აზრით, ის ფაქტი, რომ პლატონმა ანტიკური ონტოლოგია წარმოადგინა „დიალექტიკის“ სახით.

## §2. მეთოდის შესახებ

კვლევის თემატიკის განსაზღვრება, თუ გინდ ის იყოს მხოლოდ პროვიზორული, მაინც იძლევა ერთგვარ მონახაზს იმ მეთოდისას. რომლითაც უნდა იწარმოოს შემდგომი კვლევა-ძიება. კვლევის საგანი — თემა არის არსებულის ყოფიერება, ანდა ყოფიერების საზრისი საერთოდ. ის, რაც უნდა გაკეთდეს კვლევის საშუალებით, არის ერთგვარი გამოყოფა ყოფიერებისა არსებულისგან და შემდეგ მისი, ყოფიერების, ექსპლიკაცია. ეს არის ონტოლოგიის ამოცანა. მამასადამე, საჭიროა პასუხი გაეცეს კითხვას: როგორი მეთოდი შეესაბამება ონტოლოგიას, ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას. ჰაიდეგერი ფენომენოლოგიურ მეთოდს ასახელებს, როგორც ერთადერთ მეთოდს, რომელსაც ამ ამოცანის გადაჭრა შეუძლია. ის პირდაპირ ამბობს, რომ „ონტოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ფენომენოლოგია“<sup>15</sup>. ჰაიდეგერის ეს დებულება ბევრ სხვა საკითხს აყენებს:

თითქოს სადავო არ არის, რომ ფენომენოლოგია, რომელზედაც აქაა ლაპარაკი და რომლის შემქმნელი ედ. ჰუსერლია, არის ეიდეტური მეცნიერება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შესახებ, რომ ასეთი ცნობიერების „მოპოვება“ შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად, რომ ეს რედუქცია გულისხმობს ეპოქეს აქტს, რაც ყოველივე არსებულისგან „განდგომას“ ნიშნავს. ე. ი. პირველი შეხედვით მაინც ფენომენო-

ლოგია და ონტოლოგია ურთიერთგამომპრიცხველი ფილოსოფიური „დარგებია“ და ა. შ. ამიტომ, რასაკვირველია, ახსნა-განმარტებაა საჭირო იმის გასაგებად, თუ რატომ აიგივებს ჰაიდეგერი ფენომენოლოგიასა და ონტოლოგიას, უფრო ზუსტად: როგორ ეგუება „ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის“ ცნება ფენომენოლოგიის ცნებას? ყოფიერების შესახებ მეცნიერება როგორ ერწყმის მეცნიერებას ცნობიერების შესახებ?

აქ ჩვენ დავკმაყოფილდებით იმ ახსნა-განმარტებით, რომელსაც თვითონ ჰაიდეგერი იძლევა. საკითხს, თუ როგორია თვითონ ჰუსერლის აზრი მისი ფენომენოლოგიის ამგვარი ინტერპრეტაციის შესახებ და, საერთოდ, როგორ უნდა გვესმოდეს ჩვენ ეს საკმაოდ გამწვავებული დავა ჰუსერლის ფენომენოლოგიასა და ჰაიდეგერის „ფენომენოლოგიას“ შორის, ჩვენ სხვა ადგილას შევხებით.

ჰაიდეგერი ასე მსჯელობს: მტკიცედ უნდა იქნეს დაცული „ფენომენის — ის მნიშვნელობა, რომელიც მას აქვს ბერძნულ ენაში. ეს სიტყვა ნაწარმოებია ზმნიდან — *φαίνεσθαι*, რაც ნიშნავს ჩვენებას, თავისი თავის ჩვენებას. აქედან: ფენომენი არის ის, რაც აჩვენებს თავის თავს, რაც „ლია“. ის არის „*d's-Sich-zu-m-selbst-Zeigende*“, *das Offenbare*“, ძველი ბერძნები ამ ცნებაში არც სებულსაც გულისხმობენ.

არსებული შეიძლება ისე გვეძლეოდეს, როგორც ის არის თვითონ, ანდა ისე, როგორც თვითონ არ არის. ამ შემთხვევაში საქმე გვექნება მოჩვენებასთან (*Schein*), მაგრამ მოჩვენება შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც თავისთავად ის არის, რაც არის. მოჩვენება შეიძლება მხოლოდ „ნამდვილის“, „ვეშმარტის“ არსებობის პირობით.

მოვლენა ის არის, რაც უარყოფს ღიაობას, ფენომენს. მოვლენაზე მხოლოდ იქ შეიძლება ლაპარაკი, სადაც თვითონ იმისი მოცემულობა შეუძლებელია, რის მოვლენადაც მოვლენა გვევლინება. არაფერი ისე არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს, როგორც მოვლენა და ფენომენი. მათი დახასიათება შეიძლება როგორც ორი რამისა, რომელთაგან ერთი არ არის ის. რასაც ავლენს, ხოლო მეორე თვითონ ის არის, რასაც საქმე ეხება: რაზეც არის ლაპარაკი. ამიტომ სრულა აბსურდია „ფენომენის“ განმარტება-ცხადყოფისას „მოვლენის“ გამოყენება. ეს საქმის ვითარების თავდაყირა დაყენებას ნიშნავს.

„ფენომენი“ იხმარება აგრეთვე „მოჩვენების“, „მოვლენის“, „უბრალო მოვლენის“ მნიშვნელობით. ამგვარი გაგება ფენომენი-

სა ფენომენოლოგიას არ გამოადგება. ამიტომ საჭიროა მტკიცედ ვიდგეთ ზემოთ აღნიშნულ მნიშვნელობაზე. როცა ფენომენში არსებული იგულისხმება და არა მისი მანიშნებლობა, „ფენომენი“ ფორმალურად სწორად არის გამოყენებული, მაგრამ მართო ეს რისტინქცია ფენომენისა ფენომენოლოგიისათვის საკმარისი არ არის. მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე ფენომენოლოგიურ ხედვასთან, როცა თემად გვაქვს აღებული თვითმოცემულობა როგორც ასეთი-ვულგარული გაგება ფენომენისა კმაყოფილდება იმით, რომ თვით-მოცემულობა არის გარანტირებული. ამ ვითარების, თვითმოცე-მულობის კვლევის საგნად გადაქცევას ვულგარული თვალსაზრისი არ ისახავს მიზნად. ასე ესმის ჰაიდეგერს „ფენომენი“ და ფენომე-ნოლოგიის საგანი.

რაც შეეხება „ლოგოსს“, აქაც საჭირო ხდება ახსნა-განმარტე-ბა, არც ეს სიტყვა იხმარება ჰაიდეგერთან ჩვეულებრივი მნიშვნე-ლობით. ლოგოსი გაგებულია როგორც მეტყველება, რომლის ფუნქციას შეადგენს ის, რომ მეტყველების საგანს, რაზედაც წარ-მოებს მეტყველება, „შეეხედოთ“. ამას გვავალებს და გვაიძულებს ლოგოსი. „შეეხედვა იმისთვის გვიწდა, რომ მეტყველებაში ის ით-ქვას, რაზეც არის ლაპარაკი, რასაც ვხედავთ, როცა ვლაპარაკობთ. სათქმელი გამოსათქმელით არის ნაკარნახევი, თუ მეტყველება ნო-რმალურად მიმდინარეობს.

რამდენადაც ლოგოსი ხედვის მაიძულებელი იმპერატივია და ამით, ამ აქტით, ქეშმარიტებ-ს წვდომის ამოცანა არის მიზნად და-სახული, ჰაიდეგერი ამ კონტექსტშიც ეხება ქეშმარიტების პრობ-ლემას. ეს არც არის შემთხვევითი: როგორც ამაში ქვემოთ დავ-რწმუნდებით. ქეშმარიტების საიდუმლოების გახსნა და ყოფიერე-ბის საზრისის წვდომა დაზიანის ანალიტიკასთან ერთად. ისე მკი-დროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ შეიძლება ძალ-დატანების გარეშე პრობლემათა ერთ მთლიან კომპლექსად წარმო-ვიდგინოთ.

არისტოტელეს სახელთან დაკავშირებული და თითქმის საყო-ველთაოდ აღიარებული შეხედულებით. ქეშმარიტება მსჯელობას გულისხმობს, მასთან არის დაკავშირებული და მასთან შეთანხმე-ბაში უნდა მდგომარეობდეს: სადაც არის თანხმობა მსჯელობასა და მის საგანს შორის, იქ ქეშმარიტებასთან გვაქვს საქმე. ასე განმარ-ტავდა ქეშმარიტებას სქოლასტიკაც დ შემდეგ ბევრი სხვაც.

ჰაიდეგერის აზრით, ქეშმარიტების პირველი მნიშვნელობა ურთიერთდამთხვევას არ გულისხმობდა. ქეშმარიტებაში იგულის-

ღმებოდა ხილულად გადაქცევა იმისი, რაც უხილავი იყო, ე. ი. თუ საძიებელი ნათელია, ღიაა, გახსნილია და ა. შ. საქმე გვაქვს ჭეშმარიტებასთან, მის პირველსა და ნამდვილ მნიშვნელობასთან. „საგანი“ უნდა იყოს მოცემული გრძობადად, „ესთეტიკურად“, მაშინ ვიქნებით დაუფლებული ჭეშმარიტებას, მაშინ ვიქნებით ჭეშმარიტებაში.

„ფენომენოლოგია“ არ არის იმ ტიპის ტერმინი, როგორცაა ბიოლოგია, თეოლოგია, სოციოლოგია, სადაც ტერმინი კვლევის საგნის მითითებას ისახავს მიზნად. „ფენომენოლოგია“ რომ ამგვარად გავვგო, წერს ჰაიდეგერი, უნდა გვეფიქრა, რომ აქ საქმე გვაქვს ფენომენის მეცნიერებასთან, რომ ამ მეცნიერების საგანი არის ფენომენი და „ფენომენოლოგია“ ამაა მიუთითებს. ჰაიდეგერის თქმით, ამ ტერმინში ნაგულისხმევია არა ის, რაც უნდა იკვლიოს ამ მეცნიერებამ, არა მისი შედეგების საგანი, არამედ ის, თუ როგორ უნდა იქნეს ეს საგანი ნაკვლევი. როდის ჩაითვლება კვლევა ფენომენოლოგიად? შეიძლება ფენომენს იკვლევდნენ ისე, რომ ამ კვლევას არ დაერქვას ფენომენოლოგიური კვლევა. მთავარია, არ გადაუდგეთ ძირითად პრინციპს: ფენომენი ისე უნდა ვიკვლიოთ, რომ ნაკვლევის შემადგენლობაში შევიდეს მხოლოდ ის, რაც ითქმება და რაც პირდაპირ დაინახება მასში. ამასვე მოითხოვს ჩვენგან ლოგოსი, როგორადაც იგი ჰაიდეგერმა განსაზღვრა: ლოგოსის მოთხოვნის დაკმაყოფილება ფენომენოლოგიას ქმნის.

ფენომენოლოგიაში იმაზე კი არ არის ლაპარაკი, რაც პირველად გვეძლევა და რაც „მუდამ“ გვეძლევა, არამედ იმაზე, რაც ჯერ კიდევ დამალულია, მაგრამ მოცემულის საფუძველს შეადგენს. ფენომენოლოგიის პრინციპთა პრინციპი — „თვითონ საგნებისაკენ“ — იმას ნიშნავს, რომ ფენომენოლოგია არის მეცნიერება არსებულის ყოფიერების შესახებ, ე. ი. ონტოლოგია<sup>16</sup>. ფენომენოლოგია და ონტოლოგია არაა განსხვავებული დისციპლინება, რომელნიც ფილოსოფიას მიეკუთვნებიან სხვებთან ერთად. ისანი ორივე ფილოსოფიას ახასიათებენ, ერთი მეთოდის ასპექტით, მეორე საგნის მიხედვით.

ჰაიდეგერი გვაფრთხილებს, რომ ფენომენოლოგიაში არ უნდა ვიკვლიდნენ ფილოსოფიური მიმართულება. რომელსაც დასრულებული სისტემის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს: ის არის მხოლოდ გარკვეული კვლევის შესაძლებლობა და ამაღ უნდა დარჩეს ყოველთვის. ის არის ახალ-ახალი აღმოჩენების მუდმივი წყარო.



„ზრუნვა“ წინწყლებში უნდა მოვათავსოთ მანამდე მაინც, სანამ მის იმ შინაარსებს გავეცნობით, რომელთაც ჰაიდეგერი ამ სიტყვასთან დაკავშირებით ავითარებს.

ადამიანის ეგზისტენციალური საზრისი არის „ზრუნვა“, ასეთია ჰაიდეგერის დებულება. რას ნიშნავს იგი? მოვეუსმინოთ ჰაიდეგერს.

დაზიანის, ადამიანის ყოფიერებაში ის, ადამიანი, მიმართულია თავის ყოფიერებაზე. ადამიანი არის ამგვარი ყოფიერება და, როგორც ამის არსებობა, ის არის საკუთარი ყოფიერების წარმმართველი. რასთანაც საქმე ამ არსებულს აქვს, არის მისივე ყოფიერება. ადამიანის ამ დახასიათებიდან გამომდინარეობს ორი რამ: 1. „არსი“ ამ არსებულსა მდებარეობს მის მიმართებაში მისსავე ყოფიერებისადმი (Zu-sein)<sup>17</sup> მაგრამ, დასძენს ჰაიდეგერი, „ეგზისტენცია“, რომლითაც არის აღნიშნული აქ ადამიანის „არსი“, არ უნდა გავიგოთ იმ მნიშვნელობით, რომელიც აქვს ამ ცნებას ისტორიულად და ყოველდღიურ ხმარებაში, სადაც იგი უდრის ონტოლოგიურად (ქველი მნიშვნელობით) ყოფნას (Vorhandensein), ეს არის ყოფიერების ისეთი სახე, რომელიც არ შეესატყვისება არსებითად ისეთ არსებულს, როგორცაა ადამიანი. იმისათვის, რომ ადამიანის ყოფიერება განვასხვავოთ სხვა ყოველი სახის ყოფიერებისაგან, ჰაიდეგერს ასეთი წინადადება შემოაქვს: ადამიანის მიმართ გამოვიყენოთ „Existenz“, ხოლო სხვა საგნების ყოფიერება აღსანიშნავად მივმართოთ „Existenzia-ს“, ამის შემდეგ გასაგები გახდება ჰაიდეგერის განმარტება: „Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz“<sup>18</sup>, მაშასადამე, ამჟამად უკვე გვაქვს ადამიანის „არსის“ ორი დახასიათება: „ზრუნვა“ და „ეგზისტენცია“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის „თვისებებზე“ სხვაგვარად უნდა ვიაზროთ, ვიდრე სხვა საგნებისთვისებებზე. არა-ადამიანურითვისებები არიან ყოფნითი არსებულობანი. ისინი გამოთქვამენ იმას, რაც მათ ეწოდებათ. სკამი, სახლი, ხე, გამოთქვამს თავის თავს — სკამს, სახლს, ხეს. დაზიანი გამოთქვამს არა თავის თავს, ადამიანს, არამედ ყოფიერებას (ადამიანი არის ყოფიერება, მაგრამ სპეციფიკური, ე. ი. ისეთი, რომელიც მიმართულია თავის თავზე).

დაზიანი არ უნდა გავიგოთ ონტოლოგიურად, როგორც არსებულთა გვარის შემთხვევა და ეგზემპლარი. ადამიანისაგან განსხვავებულ არსებულთ, თავის ყოფიერებასთან ინდიფერენტუ-

ლი დამოკიდებულება აქვთ, უფრო სწორად, ასეთი დამოკიდებუ-  
ლებაც არა აქვთ.

დაზიან (არსებობა) არის ყოველთვის ჩემი, მაგრამ ყოველთვის,  
ყოველ მომენტში სხვადასხვა სახით. ყოველთვის გასარკვევია, რა  
სახით არის იგი ჩემი (რა არსებობა და როგორ არის იგი ჩემი).  
არსებული, რომელსაც საქმე აქვს თავის ყოფიერებაში თავის ყო-  
ფიერებასთან, მიმართულია თავის თავზე, როგორც შესაძლებლო-  
ბაზე. ეს შესაძლებლობა ადამიანს არა აქვს როგორც თვისობრივად  
არსებული, Vorhandenes. ადამიანი არის არსებითად მისივე შესა-  
ძლებლობა, ეს აძლევს მას იმის საშუალებას, რომ ყოფიერებაში  
„აირჩიოს“, მოიპოვოს თავისი თავი, დაკარგოს იგი და ა. შ.

მკაცრად უნდა გაითიშოს ერთმანეთისგან ყოფიერების ნამ-  
დვილი და არანამდვილი (Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit) მო-  
ღუსები. ეს დიფერენციაცია ემყარება იმას, რომ დაზიანი საე-  
თოდ განისაზღვრება „ჩემობით“, Iemeinigkeit. ადამიანის „არა-  
ნამდვილი“ ყოფიერება არ ნიშნავს „უფრო მცირე“, „უმნიშვნე-  
ლო“ ყოფიერებას, ყოფიერების დაბალ საფეხურს. პირიქით, არა-  
ნამდვილობა ყოფიერებისა ადამიანის სრული კონკრეტულობით  
ხასიათდება.

ადამიანს, ამგვარად, მიეწერება ეგზისტენციის უპირატესობა  
ესენციის წინაშე და ყოფიერების „ჩემობა“, Iemeinigkeit. დაზი-  
ანის ეს ნიშნები მოითხოვენ ანალიტიკის სპეციფიკურ წრეს; დაზი-  
ანს არასოდეს არა აქვს მხოლოდ სამყაროში „უბრალოდ“ ყოფ-  
ნის ყოფიერება<sup>19</sup>. ადამიანის საშუალო ყოველდღიურობა და ინ-  
დიფერენტიზმი ქმნის იმ ვითარებას, რომ ადამიანი ონტიურად  
არის პირველი, უახლოესი და ყველაზე ცნობილი მოცემულობა,  
ადამიანის ონტოლოგიური ასპექტისგან განსხვავებით, რომელიც  
როგორც ითქვა, ყველაზე შორეული და უცნობია.

ადამიანის საშუალო ყოველდღიურობა არ უნდა გავიგოთ,  
როგორც უბრალო „ასპექტი“, გვაფრთხილებს ჰაიდეგერი: რო-  
გორც ამ ცნებაში, ისე არანამდვილ ყოფიერებაში არის აპრიო-  
რული სტრუქტურული ეგზისტენციალობა. აქაც, ამ არანამდვილ  
ყოფიერებაშიც, ადამიანი თავის თავზე, თავის ყოფიერებაზეა მი-  
მართული. ეს ნიშანი ადამიანს მუდამ თან ახლავს, ადამიანი უამი-  
სოდ არ წარმოიდგინება. ეს ითქმის იმ შემთხვევაშიც, თუ ადამი-  
ანის ქცევას არანამდვილ ყოფიერებაში დავადგენთ როგორც ამ ყო-  
ფიერებიდან გაქცევის ცდას, მის დაიწყებას.

ადამიანის ანალიტიკიდან მომდინარე ექსპლიკატს უწოდებს  
ჰაიდეგერი „ეგზისტენციალს“, ხოლო სხვა არსებულთა ექსპლი-

კატს — „კატეგორიას“. ამგვარად, „ევზისტენციალი“ და „კატეგორია“ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ყოფიერების ორი სხვადასხვა სახეობის აღმნიშვნელი ტერმინებია.

#### § 4. დაზიანი მის ყოველდღიურობაში

დაზიანის ინტერპრეტაცია მისი ყოველდღიურობიდან და მის ყოველდღიურობაში, ჰაიდეგერის მიხედვით, არ ნიშნავს დაზიანის აღწერას მის პრიმიტიულობაში, რომელიც შეიძლება ემპირიული ანთროპოლოგია საშუალებითაც მოსერხდეს. დაზიანის ყოველდღიურობა მისი ყოველდღიურობის მოდუსია მაშინაც, როცა ადამიანი უმალღესად განვითარებულ და დიფერენცირებულ კულტურაში ფუნქციობს. მეორე მხრით, პრიმიტიულ დაზიანსაც აქვს საკუთარი ყოველდღიურობა. ასე რომ, პრიმიტიულობა და ყოველდღიურობა დაზიანის კვალფიკაციის სხვადასხვა განზომილებანია და შეიძლება რომ ისინი გადაკვეთდნენ ერთმანეთს: ყოველდღიურობა ახასიათებს პრიმიტიულსაც და განვითარებულ დაზიანსაც. ამის მიუხედავად, ისიც ცხადია, რომ ყოველდღიურობის ანალიზი უფრო მოსახერხებელია მაშინ, როცა საქმე გვაქვს პრიმიტიულ დაზიანთან. აქ დაზიანისეული მოვლენები უფრო ნათლად, უფრო მარტივად არიან წარმოდგენილი. რას უნდა მივმართოთ პრიმიტიულობის საწვდომად?

მართალია, დაზიანის პრიმიტიულობაზე ეთნოგრაფია მოგვითხრობს, მაგრამ ჩვენი მიზნებისათვის მის მონაცემებს ანთროპოლოგიის, ფსიქოლოგიისა და ბიოლოგიის მონაცემებზე მეტი მნიშვნელობა არა აქვთ. ადამიანის ანალიტიკისა და ეთნოლოგიის მიმართებაც ისეთივეა, როგორც ამ დისციპლინათა მიმართებაა დაზიანის ანალიტიკისადმი: ეთნოლოგია ლოგიკურად ეყრდნობა, უნდა ეყრდნობოდეს საკმაოდ მაღალი, განვითარებული რანგის დაზიანის ანალიტიკას, როგორც თავის პრინციპს. აქაც კვლევის იმ მეთოდოლოგიით უნდა ვისარგებლოთ, რომელიც მეცნიერულ და ფილოსოფიურ კვლევას მიუჩენს ადგილს. კერძო პოზიტივური მეცნიერება თვითონ, რასაკვირველია, ფილოსოფიურ-ონტოლოგიურ კვლევას ვერ აწარმოებს, იგი ვერც დაუცდის იმას, თუ როდის მიიღებს იგი ამ მონაცემებს ფილოსოფიიდან. ეს მას არც ევალება. ასეთი მონაცემები მას არ „სჭირდება“. მეცნიერების მოქმედების სფერო არის ონტიური, რომლიდანაც უბრალო გავრცობით, კვლევის გაგრძელებით ონტოლოგიურ კვლევაში შეჭრა შეიძლება. ონტოლოგიის სფეროში კვლევა, ასე ვთქვათ, თავი-

დან იწყება, „მეორდება“, ონტიურად გამჭვირვალე ამჭერად უნდა გახდეს ონტოლოგიურად გამჭვირვალე (ონტიურ აღმოჩენას აკეთებს პოზიტივური მეცნიერება, აღმოჩენილას ონტოლოგიურ ცხადყოფას გვაძლევს ონტოლოგიური ანალიტიკა. „ანთროპოლოგიური მეცნიერებანი“ — ანთროპოლოგია, ფსიქოლოგია, ბიოლოგია, ეთნოლოგია, ონტიური მეცნიერებანი არიან. ისინი საჭიროებენ ონტოლოგიურ საფუძველს, რათა ფილოსოფიურად იქნენ ცხადყოფილნი. ასეთ საფუძველს წარმოადგენს დაზანიანი ანალიტიკა. მაგრამ ამ დისციპლინათა პოზიტივურ-მეცნიერული ამოცანების გადასაჭრელად დაზანიანი ანალიტიკა აუცილებელი არ არის).

ონტოლოგიური პრობლემატიკის გამიჯვნა ონტიურისაგან, ონტიური კვლევისაგან არ არის ძნელი, მაგრამ მისი გატარება ფაქტობრივ კვლევაში გარკვეულ სიძნელეებს ხვდება. აქ საჭიროა დაზანიანის ეგზისტენციალური კვლევა, რომელიც გულისხმობს „ნატურალური სამყაროს ცნების“ წინასწარ გამომუშავებას. დაზანიანის ანალიტიკა ამ ცნების ფონზე მიმდინარეობს. ეს ცნება ფილოსოფიას ყოველთვის აინტერესებდა, მაგრამ რაიმე მტკიცედ დადგენილს დღემდე ვერ მიაღწია. ის აზრი, რომ ამ საკითხის დამაკმაყოფილებელი გადაჭრისათვის საჭირო პირობები თითქოს ამჟამად მოცემული და გაცნობიერებული იყოს, მცდარია. თანამედროვე ფილოსოფიაში ეს პირობები ჯერ კიდევ არ არის მოპოვებული.

დაზანიანის ძირითადი კონსტიტუციური ნიშანია „ყოფიერება სამყაროში“ — ესაა ჰაიდეგერის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება<sup>20</sup>:

ადამიანი, როგორც არსებული, სამყაროში გვხვდება. ესაა მისი საწყისისეული მდგომარეობა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სამყაროსთან დაკავშირების „პრობლემა“ ჰაიდეგერისათვის ამ კავშირის კითხვის ქვეშ დაყენებას კი არ გულისხმობს, ასეთი კავშირის არსებობა-არარსებობის გარკვევას, არამედ იგი ფაქტიურ ვითარებადაა მიჩნეული და მხოლოდ მისი გაგება-დახასიათება ითვლება კვლევის საგნად. ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ რთული შედგენილი გამოთქმა — *In-der - Welt - sein* „. ჰაიდეგერის გააზრებით, არის ერთიანი, მთლიანი ფენომენის გამოსახულება. ადამიანსა და სამყაროზე ლაპარაკი, ამის მიხედვით, არის არასინთეზური თქმა, არამედ ანალიზური. „და“ აქ ნიშნავს არა იმას, რომ ცალცალკე არსებული შევადრთეთ, არამედ იმას, რომ ერთიანი ფენომენი, რომელიც ადამიანის ყოფი-

ერების ფორმაა, ორად გაიყო, სამყაროდ და ადამიანად (ამ ფენომენის კერძო „ორიგინალში“ საქმოდაა გაძნელებული უმთავრესად ახალ ფილოსოფიაზე კარტეზიანელების დუალისტურ-სინთეზური აზროვნების გავლენის შედეგად).

„სამყაროში არსებობა“ ის საფუძველია. საიდანაც უნდა აპროორი განხორციელდეს დაზიანის განსაზღვრებანი და მისი კონსტიტუციური ნიშნების დადგენა. ადამიანის ანალიტიკისადმი სწორი მიდგომა ამ სტრუქტურის სწორი ინტერპრეტაციაა, იმის გაგებაა, თუ რა არის „სამყაროში არსებობა“-ს კონსტიტუცია და რას ნიშნავს ეს ვითარება.

მიუხედავად „სამყაროში არსებობის“ მთლიანობისა, იგი მაინც შეიძლება სამ მომენტად წარმოვიდგინოთ. პირველი მომენტია „სამყაროში“. რას გვეუბნება ეს გამოთქმა? ეს კითხვა მაშინ იქნება პასუხგაცემული, როცა გვეცოდინება „სამყაროს“ ონტოლოგიური სტრუქტურა და ის, თუ რას ნიშნავს თვითონ მუნდანურობის (Weltheit) ცნება.

„სამყაროში არსებობის“ მეორე მომენტი გარკვეული იქნება, თუ მოვნახავთ პასუხს კითხვაზე — „არსებულთა შორის ვიზე ითქმის „ვინ?“ ვის შეესაბამება კითხვა — „ვინ არის სამყაროში არსებული?“ აქ ფენომენოლოგიურად უნდა იქნეს ნაჩვენები ის, თუ „ვინ არის დაზიანის სამუდამო ყოველდღიურობის მოდუსში“<sup>21</sup>.

ბოლოს, მესამე მომენტია „ყოფიერება-ში“ („Das Zu sein“). აქ უნდა გაირკვეს იმის ონტოლოგიურ-კონსტიტუციური შინაარსი. რაც აქვს „შიგნით“-ს („Inheit“-ს). პირველ რიგში. სანამ აღნიშნული ერთი მთლიანი ვითარების („სამყაროში არსებობის“) სამი მომენტი განიხილებოდა, უნდა შევეხოთ ამ მესამე მომენტის იმ მომენტს, რომელიც გამოთქმულია როგორც „ყოფიერება-ში“ („In-Sein“), ჰაიდეგერის მიხედვით, ეს „ყოფიერებაში“ არ შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც ერთი საგნის მეორეში ყოფნა. მაგალითად ისე, როგორც „წყალი არის კიჭაში“. „ტანსაცმელი არის კარადაში“....., რადგან ამ შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა სივრცით მიმართებასთან, ერთი ვრცეული საგნის მეორე ვრცელ საგანში ყოფნასთან, თანაც როგორც განხორციელებულ, ხელზე მყოფ ყოფიერებასთან. ვინაიდან „ყოფიერება-ში“-ს ასეთი გაგება გულისხმობს კატეგორიების გამოყენებას. კატეგორიები კი წარმოადგენენ არაადამიანისეული ყოფიერების განსაზღვრულობებს. ამიტომ „ყოფიერება-შის“ ასეთი დახასიათება, რამდენადაც საქმე დაზიანს ეხება, გამორიცხულია<sup>22</sup>.

„ყოფიერება-ში“ უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანის ყოფიერების კონსტიტუცია, როგორც ეგზისტენციალი. აქ საქმე არ ეხება ადამიანის სხეულის ყოფნას მეორე არსებულში, სხვა სხეულში. ჰაიდეგერი აქ მიმართავს მის საყვარელ ეტიმოლოგიურ ანალიზს, რათა უფრო ნათელი გახადოს თავისი აზრი. „ყოფიერება-ში“ „ში“, („in“) არ მიუთითებს იმაზე, რაც გამოითქმება სიტყვით „ერთმანეთში“. ასეთი სივრცითი ლოკალიზაციის მნიშვნელობა „ში-ს.“ („in“-ს) თავიდანვე არა ჰქონია. იგი იხმარებოდა ისეთი ვითარების აღსანიშნავად. როგორცაა „მე ვარ“, „ეცხოვრობ... თან“. ამგვარად, ის, რაც „in“-ში უნდა ვიგულისხმოთ, უფრო ზუსტად გამოითქმება — „თან“-ით, „bei“. მაშასადამე. „ყოფიერება-ში არის დაზიანის ყოფიერების ფორმალურ-ეგზისტენციალური გამოთქმა, რომელსაც აქვს სამყაროში ყოფნის არსებითი სტრუქტურა“<sup>23</sup>. ამიტომ საჭირო ხდება იმის ანალიზი, თუ რას ნიშნავს „ყოფიერება...თან“ („Sein...bei“). ჰაიდეგერის მიხედვით ეს არ გულისხმობს ისეთ ვითარებას, რომელიც გამოითქმება წინადადებით — „აი აქ არის ადამიანი და აი აქ სამყარო“, „ისინი არიან ერთიმეორის გვერდით“ (როგორც მაგალითად მაგიდა დგას კედელთან). ასეთი დამოკიდებულება ადამიანსა და სამყაროს შორის არ არსებობს. სამყარო და ადამიანი ერთად არსებობს და ისინი ერთმანეთს გარეშე საერთოდ არ არიან. „Beisammen“ აქ იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც რამესთან არის, თავის ბუნებას ამგვარ ყოფნაში ავლენს, რომ ეს მისთვის შემთხვევითი კი არაა, როგორც არის შემთხვევითი მაგიდის დგომა-არსებობა კედელთან: კედელი არ არის მაგიდის მიმართ შეხვედრის მიმართებაში, კედელი არ ხვდება (begegnet nicht) მაგიდას. შეხვედრის ურთიერთობა კედელსა და მაგიდას შორის არ არსებობს.

შეხვედრის ცნება ჰაიდეგერმა ფილოსოფიურ ცნებად აქცია. იმისთვის, რომ შეხვედრა მოხდეს, არ არის ორი საგნის უბრალო არსებობა საკმარისი. ეს აქტი რომ მოხდეს, ამისათვის საჭიროა, იმას, ვინც უნდა შეხვედეს, ჰქონდეს ისეთი ყოფიერება, როგორც იგულისხმება „ყოფიერება-ში“, „In-Sein“, ე. ი. ისეთი ყოფიერება, რომელშიც ხდება ან უკვე მომხდარა სამყაროს აღმოჩენა, მისი „ხილვა“. ამავე დროს სამყარო უნდა იყოს ის, რაშიაც ვლინდება ამ არსებულის ყოფიერება. ორი ისეთი არსებული, რომლებიც მხოლოდ არსებობენ უბრალოდ (vorhanden) სამყაროს ფარგლებში, მაგრამ უ-სამყაროდ (wellos), ვერასოდეს ვერ იქნებიან ერთმანეთის მიმართ შეხვედრის მიმართებაში, ვერასოდეს ვერ შეხვედებიან ერთმანეთს, ვერ შექ-

შნიან აქ საძიებელ ერთიანობას, ერთი არ იქნება მეორესთან. ეს ნიშანი — უ-სამყაროობა, აუცილებლად უნდა ახასიათებდეს არსებულს, რათა შეგვეძლოს მათი ერთმანეთთან შეხვედრის შესაძლებლობის უარყოფა. მარტო უბრალო არსებობით, ნივთისეული არსებობით არსებობა ჯერ კიდევ არ გამოირიცხავს შეხვედრის შესაძლებლობას: განსაზღვრული ასპექტით დაზიანიც შეიცავს უბრალო არსებობას (Vorhandenheit), მაგრამ მისი ყოფიერება ამით არ ამოიწურება; იგი სამყაროსეულია და მისი სამყაროსეულობის მეშვეობით ახორციელებს სამყაროსთან შეხვედრას, ფაქტობრიობა, ამგვარად, დაზიანსაც ახასიათებს, მაგრამ ეს მანც არაა იგივე, რაც ნივთის ფაქტობრიობა. დაზიანის ფაქტობრიობის გასაგებად საჭიროა წინასწარ იქნეს ცნობილი დაზიანის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური რაობა.

„ყოფიერება-ში“-ს გამიჯვნა იმ ვრცეულობიდან, რომელიც ახასიათებს კატეგორიის სახით არსებულს, არ ნიშნავს, თითქოს დაზიანი, რომლის „კუთვნილებაც“ არის „ყოფიერება-ში“, მოკლებული იყოს ყოველგვარ ვრცეულობას. პირიქით, დაზიანს აქვს თვითონ საკუთარი „სივრცე-ში ყოფნა“, რომელიც თავის მხრით შესაძლებელია მხოლოდ „სამყარო-ში ყოფნის“ საფუძველზე<sup>24</sup>: სამყაროში ყოფნა ადამიანის არსებითი სტრუქტურაა და ადამიანის წვდომა მის ეგზისტენციალურ ვრცეულობაში დაგვიცავს დაზიანის ამ ძირითადი სტრუქტურის შეუმჩნეველობის, არდანახვის ან უარყოფისაგან. ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის ამ კონსტიტუციური ნიშან-თვისების უგულვებელყოფა მოტივირებულია იმ „მეტაფიზიკური“ მოსაზრებით, რომლის მიხედვითაც ადამიანი პირველად, საწყისიდან, მხოლოდ გონითი ნივთია, რომელიც შემდგომ გადაინაცვლებს ადგილს და „სივრცე-ში“ მოექცევა.

„ყოფიერება-ში“ არ არის მარტივი ცნება, მას მრავალი სახე აქვს. ასეთებად ჰაიდეგერი ასახელებს: მონაწილეობის მიღება რამესთან, წარმოება რისამე, ზრუნვა რამეზე, გამოყენება რისიმე, წამოწყება, რეალიზაცია, დაზვერვა, დაკითხვა, დაკვირვება, მოთათბირება, განსაზღვრება და ა. შ.<sup>25</sup> „სამყაროში ყოფნის“ ეს ფორმები ჰაიდეგერთან გამოითქმება ტერმინით „ზრუნვა“ („Sorge“). ამ ტერმინს აქვს, პირველ რიგში, თავის წინარემეცნიერული მნიშვნელობა, სადაც მისი შინაარსი ასეთია: რამე შეასრულო, დაამთავრო, რამე გაარკვიო, მას აქვს ასეთი მნიშვნელობაც: რაღაც მოვიპოვე (etwas besorgen), რაღაც შევიძინე (verschaffen); ან კიდევ ich besorge, dass das Unternehmen misslingt, ვშიშობ,

რომ წამოწყება ვერ მიიღწევა, ვერ განხორციელდება. ასეთ ონტიურ მნიშვნელობათა საპირისპიროდ ტერმინი „Besorgen“ ჰაიდეგერთან იხმარება ონტოლოგიური მნიშვნელობით, როგორც ეგზისტენციალი. ამ ასპექტში ეს ტერმინი გამოიყენება როგორც „შესაძლებელი სამყარო-ში ყოფნის ყოფიერების აღნიშვნა“ (Bezeichnung des Seines eines möglichen In—der—Welt—seins)<sup>26</sup>.

ჰაიდეგერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს ტერმინი შერჩეულია არა ადამიანის „ეკონომიურობისა“ და „პრაქტიკულობის“ ასახვის მიზნით, არამედ თვითონ ადამიანის ყოფიერების, როგორც ზრუნვის გაგება-განკერძების მიზნით. ეს გამოთქმა გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც ონტოლოგიური სტრუქტურის ცნება. მას არაფერი აქვს საერთო ისეთ ტერმინებთან როგორცაა დარდი, ზრუნვა, ნაღვლიანობა, ზრუნვა სიცოცხლისათვის (Lebenssorge), რომელთა არსებობის დადასტურება ონტიურად ყოველ ადამიანში შეიძლება. მაშასადამე, ტერმინ „ზრუნვას“ ჰაიდეგერთან არაფერი საერთო არა აქვს იმასთან, რასაც მასში გულისხმობს ყოველდღიურობა და მეცნიერებამდელი ცნობიერება, იმასთან, რაც იაზრება, როგორც ადამიანის სულიერი მდგომარეობა. მიმართული ვინმეს ან რამეს „შველაზე“. იგია ონტოლოგიური, ეგზისტენციალურა და არა ფსიქოლოგიური ცნება, ეხება ყოფიერებას და არა ცნობიერებას.

რახან ადამიანს არსებითად ეკუთვნის თვისება — იყოს სამყაროში, მისი ყოფიერება სამყაროსადმი (მისი ყოფიერების მიმართება სამყაროსადმი) არსებითად არის ზრუნვა (Besorgen)<sup>27</sup>.

არ არის ისეთი ვითარება, რომელიც ხან ახლავს რამეს და ხან არა (ის ან ყოველთვის ახლავს იმას, რასაც ერთჯერ ახლავს, ანდა არასოდეს. ინდიფერენტული დამოკიდებულება აქ არ იგულისხმება). ისე კი არ უნდა ვიფიქროთ, წერს ჰაიდეგერი, თითქოს ადამიანი ჯერ არის და შემდეგ და ამასთან ერთად ამყარებს მიმართებას სამყაროსთან (ანდა არ ამყარებს ასეთ მიმართებას). ადამიანი არ არის „პირველად“, ასე ვთქვათ. თავისი საკუთარი თავისუფალი ყოფიერება, რომელიც, განწყობილების მიხედვით, ხან ამყარებს დამოკიდებულებას სამყაროსთან და ხან წყვეტს მას. ადამიანი არ არის ისეთი არსება, რომელსაც შეეძლოს სამყაროს გარეშე ყოფნა. In—Sein-ისეული მიმართება დაზიანს სამყაროსთან იმის წყალობით აქვს, რომ იგი იმთავითვე არის სამყაროში, მისი ყოფიერების თავისებურებას ხომ ის ფორმულა გამოხატავს, რომელიც ამბობს: In—der—Welt—sein. ყოფიერების ეს სტრუქტურა-კონსტიტუცია, წერს ჰაიდეგერი, ისე კი არ იქნება პირველად, რომ



თითქოს ისეთი არსებულის გარეთ, როგორცაა ადამიანი, არსებობდეს სხვა არსებობა, რომელთანაც ადამიანს უხდება შექვედრა. სხვა არსებულის ადამიანთან შეხვედრა შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ და იმდენად, რამდენადაც ეს სხვა შეიძლება ნაჩვენები იყოს სამყაროს შიგნით თვითონ ადამიანის მიერ: „შეხვედრისათვის“ საჭიროა რომ ორივე — ადამიანიცა და „სხვაც“ — სამყაროს შიგნით იყოს. ეს აძლევს ადამიანს მისი ჩვენების შესაძლებლობას.

მრავალჯერ ხმარებული ფრაზა — „ადამიანს აქვს თავისი სამყარო“, ონტოლოგიურად არაფრის მოქმელია, თუ ეს ქონა (Haben) არ არის განმარტებული. ქონა, ამტკიცებს პაიდუგერი, თავის შესაძლებლობის მიხედვით ეფუძნება „სამყაროში-ყოფნის“ ეგზისტენციალურ კონსტიტუციას. „სამყაროს ქონის“ ონტოლოგიური გაშიფვრისათვის, ადამიანის ონტოლოგიური ყოფიერების წინასწარი გარკვევაა საჭირო.

მოცემულ დესკრიფციებში აშკარად სჭარბობს უარყოფითი განმარტებები — „ეს არ არის“, „ეს არ მიეწერება“... ეს გარემოება არც შემთხვევითია და არც პოზიტიური განმარტებისადმი უყურადღებობითაა გამოწვეული. თვითონ ფენომენი, რომლის განმარტებასაც ეხება საქმე, ამგვარ ცხადყოფას მოითხოვს და ამდენად ნეგაციის ფორმით მოცემული განმარტება შინაარსულად უნდა პოზიტიურად ჩავთვალოთ. In — der — Welt — sein — ის პოზიტიური განსაზღვრა არის დამახინჯებათა და დაფარვა-შენიღების ერთგვარი უკუგდება. „არსებობა სამყარო-ში“, როგორც გარკვეული ფენომენი, თვითონაა „მოცემული“ ყოველ ადამიანში. ეს იმიტომაცაა ასე, რომ ადამიანის ძირითადი კონსტიტუცია ისაა, რომ მისი ყოფიერების წყალობითაა გზა გახსნილი მისი ყოფიერების გაგებისაკენ. დაზიანის ყოფიერება ისეთია, რომ ის გზას გვიხსნის ამავე ყოფიერების გასაგებად. ეს მხოლოდ შესაძლებლობაა ადამიანის ყოფიერების გასაგებად, რაც არ აუქმებს ყოფიერებას ყალბი ინტერპრეტაციით შესაძლებლობას. ის ფაქტი, რომ ყოფიერებას ხშირად ვხედავთ არასწორად, ისევე ადამიანის ყოფიერების კონსტიტუციით, მისი თავისებურებით აიხსნება. ადამიანის არსებობის კონსტიტუციის ეს თავისებურება იმაშია, რომ ქრონოლოგიურად, პირველად, ადამიანი თავის თავს და თავის ყოფიერებას „წვდება“ სამყაროში არსებულიდან, ე. ი. იმის საშუალებით. რაც თვითონ არ არის, მაგრამ რაც მას სამყაროს შიგნით ხვდება (ეს შეიძლება გავიგოთ, როგორც დაზიანის ყოფიერების წვდომის „შებრუნებული გზა“: იმის მისაღწევად, რაც ონტოლოგიურად

პირველია, გამოყენებულია ონტოლოგიურად მეორე, ონტოლოგიური ვითარების გასაგებად ამ შემთხვევაში მიემართავთ ონტიურს). დგება, მაშასადამე, გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემა: როგორ სწვდება შემმეცნებელი შესამეცნებელს, სუბიექტი ობიექტს, სული სამყაროს?

ჰაიდეგერი ამ საკითხზე ასე მსჯელობს: ერთი არსებულის მიერ მეორე არსებულს ონტოლოგიური წვდომა, სულის მიერ სამყაროს წვდომა გაუგებარი და, მაშასადამე, შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ შესაძლებლად გვეჩვენება ასეთი წვდომა ონტიურ განზომილებაში. ასეთი წვდომა ფენომენოლოგიურად მოცემული ჩანს და მას წარმოიდგენენ, როგორც განხორციელებულ ფაქტს. რაც შეეხება ონტოლოგიურ წვდომას, იაზრება როგორც ფენომენოლოგიური ნული, ასეთი რამ თითქოს და არ არსებობს. ჰაიდეგერის მიხედვით, ამ ვითარების შედეგი ისაა, რომ დაზინს ეძლევა ყალბი ინტერპრეტაცია და ამას ნამდვილი ვითარების კეშმარიტ გამოთქმად მიიჩნევენ (სხვანაირად: იმანენტურის წვდომის შესაძლებლობა და ტრანსცენდენტურის წვდომის შეუძლებლობა დადგენილად და საბოლოო ვითარებად მიაჩნიათ). ეს თვალსაზრისი ედება საფუძვლად შემეცნების თეორიას, შემეცნების მეტაფიზიკას<sup>28</sup>. მართლაც და. რა უნდა იყოს იმ პოსტულატზე უფრო უეჭველი, რომ „სუბიექტი“ მ-მართულია „ობიექტზე“ და პირიქით?! ეს მიმართება. თითქმის, იმთავითვე უნდა იყოს ნაგულისხმევი. ჰაიდეგერის მიხედვით, ეს პოსტულატი უადრესად სახიფათოა ფილოსოფიისათვის და ამიტომ საჭიროა ამ დებულების ონტოლოგიური საზრისის გარკვევა. სუბიექტ-ობიექტის მიმართებისა და მისი საწყისეულობის ონტოლოგიური აუცილებლობისა და, პირველ რიგში, მისი საზრისის ნათელყოფა (მაშასადამე, ლაპარაკია არა სუბიექტ-ობიექტის არსებობა-მიმართების უკუგდება-უარყოფაზე, არამედ ამის ონტოლოგიურ ინტერპრეტაციაზე, ონტოლოგიური საზრისის ცხადყოფაზე).

სამყაროს შემეცნება, ამტკიცებს ჰაიდეგერი. ცალკეულად, ეგზემპლარულად მოცემულია იმაში, რასაც ეწოდება In-Sein-ის ფენომენი. ეს გარემოება იმაზე მიგვითითებს, რომ სამყაროს ყოფიერების ფაქტის ანალიზი შემეცნების თეორიისა და სამყაროს შემეცნებისათვის გადაუდებელი ამოცანაა. კონკრეტულად ეს ნიშნავს In-Sein-ის ეგზისტენციალური მოდალობის გარკვევასა და შემოწმებას: პრობლემატურია იგი, ასერტორიული თუ აპოდიქტური?

## § 5. სამყარო და მისი შემეცნება

ჰაიდეგერის მიხედვით, რახან სამყაროში ყოფნა ადამიანის ძირითადი მდგომარეობაა და რახან ეს ყოველდღიურობაშიც ასეა, ამიტომ უნდა არსებობდეს ამ ვითარების ონტოლოგიური წვდომის შესაქმნლობაც. ისეც ხდება, რომ ადამიანი მისივე ყოფიერების გაგებაზე დაყრდნობილი, თუმცა ეს ვითარება შეიძლება არ იყოს წარმოდგენილი საკმაო გარკვეულობით. ეს კია, წერს ჰაიდეგერი, რომ როგორც კი „სამყაროს შემეცნების ფენომენი“ გახდება ცნობილი, შემდგომი ინტერპრეტაცია ამ ფენომენის კვალობაზე სწარმოებს. ამის მაჩვენებელია შემეცნების სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სახით წარმოდგენა. შემეცნების სტრუქტურის ასეთი წარმოდგენა იმდენ სიცარიელეს შეიცავს, რამდენ ქვეშაირიტებასაც<sup>29</sup>. ცნებები — სუბიექტ-ობიექტი, არ ემთხვევიან ცნებებს — ადამიანი-სამყარო. იმ შემთხვევაშიც, თუ დავუშვებთ, რომ „საქმე“ იწყება შემეცნებით. მაინც დადგება საკითხი შემეცნების ყოფიერების დისტინქციისაზე. რახან რეფლექსია შემეცნებელისა და შესამეცნებელის ურთიერთდამოკიდებულებაზე უნდა წარიმართოს. ამიტომ ისიც ცხადი უნდა იყოს, რომ ის, რასაც აქ პირველად ყოფიერება მიეწერება, რაც შესამეცნებელია, არის ბუნება. ამკარა ისიც, რომ არსებულის ამ სახეობაში შემეცნება არ გვხვდება: ბუნება, როგორც ასეთი, შემეცნებას არ შეიცავს. თუ მაინც უნდა ვთქვათ, დასძენს ჰაიდეგერი, რომ შემეცნება საერთოდ სადმე „არის“, თუ შემეცნების მიმართ ამ ცნებას „არის“, გამოვიყენებთ და ვკითხავთ მის „ადგილსამყოფელს“, მაშინ უნდა ვთქვათ: ეს ადგილი არის ადამიანში, იმ ერთადერთ არსებულში, რომელიც შეიმეცნებს. მაგრამ ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ შემეცნება, როგორც სახელდახელოდ მოცემული რამ, არც აქ გვეძლევა, ადამიანში მისი ყოფიერების დადასტურება არასოდეს არ შეიძლება იმ სახით ნიხდეს, როგორც ეს ადამიანის სხეულის თვისებების ფიქსაციის შემთხვევაში ხდება. რამდენადაც შემეცნება ეკუთვნის ამ არსებულს, მაგრამ მის გარეგნულ თვისებას არ წარმოადგენა, უნდა ვთქვათ, რომ ის არის რაღაც „შინაგანი“. რაც უფრო მტკიცედ და ერთმნიშვნელოვნად იქნება დადგენილი, რომ პირველ რიგში და ნამდვილად არის ეს „შინაგანი“ („შინაგანი“) და ის, რომ არა აქვს არაფერი საერთო ისეთი არსებულის ყოფიერებასთან, როგორიც არის ფიზიკური და ფსიქიკური<sup>30</sup>, მით უფრო თავისუფალი იქნება ამ საკითხის კვლევა წინარე-შეხედულებიდან, უკრიტიკოდ და სტაქაურად შემუშავებულ წარმოდგენიდან. ძიების ასეთი პირობები აუცილებელია,

როცა ჩვენს წინაშე შემეცნების არსის, შემეცნების სუბიექტობიექტის მიმართების საკითხი დგას. მხოლოდ ამ პირობის დაცვით შეიძლება აღმოცენდეს პრობლემა: როგორაა, რომ შემეცნების სუბიექტი გადის თავის სფეროდან. შაგნიდან ვარეთ და მიდის სხვასთან? როგორაა საერთოდ, რომ შემეცნებას აქვს საგანი? როგორ უნდა ვიაზროთ ეს საგანი, რათა შემეცნება გახდეს გასაგები? როგორ შეიძლება საგნის ისე შემეცნება, რომ საგანმა, გარეგანმა, თავისი ადგილი არ დატოვოს?

გნოსეოლოგიის დასახელებულ პრობლემატიკაში, ჰაიდეგერის აზრით. ყოველთვის უყურადღებოდ რჩებოდა შემეცნებლის, სუბიექტის ყოფიერების ნაირსახეობის (Seinsart) საკითხი. იგი თუმცა იგულისხმებოდა. მაგრამ საგანგებოდ გამოყოფილი და ცალკე განხილული არ ყოფილა, მართალია, წერს ჰაიდეგერი, ხშირად გეაფრთხილებდნენ. რომ „შინაგანი“ არ უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც „ყუთი“ ან „კოლოფი“, მაგრამ ამ უარყოფით დახასიათებას ვერ შორდებოდნენ და თვითონ იმის შესახებ, თუ სახელდობრ რა შინაარსისა და ნიშნების მქონედ უნდა წარმოგვედგინა ეს ცნება, ვერაფერს დადებითს ვერ ამბობდნენ. საკირო იყო იმის ცოდნა, თუ როგორ ეფუძნება შემეცნების ყოფიერება სუბიექტის ყოფიერებას, მისი არსებობის ფორმას. მაგრამ გნოსეოლოგიურ გამოკვლევებში ამის შესახებ არაფერი თქმულა.

როგორი პასუხიც არ უნდა გაცეს ამ კითხვებს, დაასკვნის ჰაიდეგერი, ერთი რამ ამთავითვე ნათელია — შემეცნება თვითონაც პრობლემაა და საჭიროებს იმის წინასწარ გამოკვლევას, თუ რა არის და როგორ არის შემეცნება, როგორია მისი ყოფიერების თავისებურება. შემეცნება თვითონ შეიცავს მრავალ საიდუმლოებას.

როცა შემეცნების კვლევაში იგნორირებულია მისი ყოფიერების საკითხი, მაშინ ვერ ხედავენ იმას, რაც შემეცნების დახასიათების სახით იგულისხმება პირველად თემატიკაში:

შემეცნება არის დაზიანის ყოფიერების მოდუსი. როგორც სამყაროში ყოფიერებას, მას თავისი ონტიური ფუნდირება ყოფიერების ამ კონსტიტუციაში აქვს. ამ ფენომენოლოგიურ ვითარებაზე მითითებას. იმის ცხადყოფას, რომ შემეცნება არის სამყაროში ყოფიერების სპეციფიკური ფორმა, შეიძლება ასეთი მოსაზრება დაუპირისპირონ: შემეცნების ამგვარი ინტერპრეტაცია აუქმებს შემეცნების პრობლემას; რა შეიძლება იყოს ამ პრობლემის შინაარსი, როცა ის, რაც საკითხავია (ე. ი. სამყარო და მისი ყოფიერება), მოცემულად იგულისხმება? თუ შემეცნება უკვე არის თავის შესამეცნებელ სამყაროში, და თუ ეს

სამყარო ტრანსცენდენტაციის გზით არ უნდა იქნეს მოპოვებული. მაშინ რაღა საძიებელი და რა არის ძიების ამოცანა?

ჰაიდეგერის აზრით, „ტრანსცენდენტაციის გზით“ ფორმულ-რება შეიცავს გაუშიფრავ მსჯელობას, რომელიც საჭიროებს ფენომენოლოგიურ განხილვას. გარდა ამისა, ისმება კითხვა — რა ინსტანციამ უნდა გაარკვიოს ის, თუ რა აზრით, რა გავებით უნდა დადგეს შემეცნების პრობლემა, უნდა დადგეს თუ არა საერთოდ იგი სხვა გზით, თუ არა შემეცნების ფენომენის, შემეცნების ყოფიერების თავისებურების საფუძველზე? რას გვეუბნება შემეცნების ფენომენი? ის გვეუბნება შემდეგს: შემეცნება იმ თავითვე არის უკვე სამყაროსთან ერთად.

ეს ნიშნავს: შემეცნებით ხდება არსებითად ადამიანის ყოფიერების კონსტრუქტირება. შემეცნება არ არის მარტო უბრალო მიშტერება იმისა, რაც ხელთა გვაქვს<sup>31</sup>.

წარმართვა რაიმესაკენ, რისიმე ათვისება ადამიანის მიერ, არ არის მისი პირველი განსვლა შინა სფეროდან გარეთ: ადამიანი იმთავითვე არის „გარეთ“ რომელიმე არსებულთან, ისეთ არსებულთან, რომელიც არის უკვე აღმოჩენილ სამყაროში (სამყაროში, რომელიც უკვე „შემჩნეულია“). დაყოვნება შესამეცნებელ არსებულთან. შესამეცნებელის ფიქსაცია სუბიექტის მიერ, არ ნიშნავს იმას, რომ ამ აქტით სუბიექტი გარეთ გადის შინაგანის დატოვების მნიშვნელობით. მაშინაც, როცა ადამიანი გარეთაა, საგანთანაა, იმავე დროს არის შიგნით. საჭიროა მხოლოდ „შიგნით“ გავიგოთ სწორად.

შესამეცნებელის აღქმა. მისი მიყურადება ადამიანის მიერ არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს აქ ხდებოდეს უკან მიბრუნება ამ მონაპოვრით (აღქმულით) ცნობიერების „სახლისაკენ“. სინამდვილეში აქაც, მიყურადება-კითხვის (Vernehmen) შემთხვევაშიც, შემეცნებელი დაზიანი რჩება გარეთარსებულად. მისი „ყოფიერება გარეთ“ არ უქმდება. ეს ითქმის არა მხოლოდ შესამეცნებლის აღქმის შემთხვევაში, არამედ მაშინაც, როცა საქმე გვაქვს მის რეპროდუქციასთან, წარმოდგენასთან. ამ პირობებშიც შემეცნებელი გარედაა, იგი იქაა, სადაც არის შესამეცნებელი წარმოდგენის სახით. თვით რისიმე დავიწყებაც, როცა თითქოს და ფორმალურად სავსებით ვწყვეტთ შემეცნებულთან ყოფიერებით მიმართებას, უნდა გავიგოთ, როგორც საწყისისეული In-Sein-ის მოდიფიკაცია. ასევე უნდა გავიგოთ ყოველგვარი ილუზია და შეცდომა<sup>32</sup>.

შემეცნებაში, წერს ჰაიდეგერი, ადამიანი აღწევს ყოფიერების ახალ ადგილს და ამის გამო ის დგება ახალ მიმართებაში იმ სამ-

ყაროსთან, რომელიც უკვე იყო აღმოჩენილი. შემეცნება არ  
ქმნის სუბიექტის კავშირს სამყაროსთან, ამას არ ქმნის  
არც სამყაროს ზემოქმედება სუბიექტზე: შემეცნება არის დაზიანის  
სამყარო-ში ყოფნაში ფუნდირებული მოდუსი. ადამიანის სამყა-  
რო-ში ყოფნის ერთ-ერთი მოდუსი, მასში დაფუძნების სპეციფი-  
კური მოდუსი არის შემეცნება. სხვანაირად: შემეცნება არის ადა-  
მიანის ყოფიერების მოდუსი, რომელსაც საფუძვლად აქვს ის, რა-  
საც ჰქვია სამყარო-ში ყოფნა. აქედან გასაგები უნდა იყოს, თუ  
რამდენად აუცილებელია სამყარო-ში ყოფნის, როგორც ძირი-  
თადი სტრუქტურის წინასწარი, თუნდაც პროვიზორული ინტერ-  
პრეტაცია.

### § 6. სამყაროს სამყაროსეულობა, სამყაროს სამყაროობის იდეა

პირველ რიგში სამყაროს სტრუქტურის საკითხი დგება ე. ი.  
იმის გარკვევის საკითხი, თუ რა არის სამყაროს ეს მომენტი,  
მისი სტრუქტურა.

როცა არსებულის რაობის საკითხს ვაყენებთ, პასუხი შეიძლება  
„საგნების“ ჩამოთვლით ამოიწუროს: ეს არის სახლი, ხე, ვარს-  
კვლავი. ეს იქნებოდა არსებულის წინარეფენომენოლო-  
გიური დესკრიფცია. ფენომენოლოგიას ეს არაფერს ამ-  
ლევს. აღწერა აქ შორდება არსებულს. ის არის ონტი-  
ური, ჩვენ კი ვეძებთ ყოფიერებას. „ფენომენი“ ფენომე-  
ნოლოგიური მნიშვნელობით, თუ მას ფორმალურად განვსაზღვ-  
რავთ, არის ის, რაც გვევლინება როგორც არსებობა და არსებობის  
სტრუქტურა, რაც ამ სახით გვეცხადება. „სამყაროს“ ფენომენო-  
ლოგიური დესკრიფცია ნიშნავს სამყაროს არსებულთა ყო-  
ფიერების ჩვენებასა და მისი კატეგორიულური, ცნე-  
ბითი ფიქსაციის მოხდენას.

სამყაროში არიან ნივთები, ღირებული ნივთები, ბუნების  
ნივთები. პრობლემას წარმოადგენს ამათი ნივთობა. ნივთობრი-  
ობა. ღირებულების შემცველი ნივთები ემყარებიან ბუნებითს  
ნივთებს, ამიტომ კვლევა-ძიება მათით უნდა დაიწყოს. ბუნების  
ნივთის ყოფიერების ფორმა ყოველთვის სხვა ყოფიერების მფუ-  
ძნელია. ყოფიერების ყველაფრის მფუძნებელი ხასიათი არის  
სუბსტანციალობა. საკითხავია: რა ქმნის მათ ონტოლოგიურ საზ-  
რისს? ეს კითხვა სწორ გზაზე აყენებს ჩვენს ძებნას: როგორ უნდა

ვიზროთ ონტიურის „ონტოლოგიზაცია? ონტიურისადმი ონ-  
ტოლოგიური საზრისის მინიჭება?

„სამყაროს“ ფენომენის ინტერპრეტაციას არ ეხება არც უბ-  
რალო ნივთისა და არც ღირებული ნივთის ინტერპრეტაცია, ეს ინ-  
ტერპრეტაციები მას არც მაშინ ეხება, როცა ისინი ონტოლოგიურ  
ბასიათს ატარებენ. „სამყარო“ უკვე ცნობილად იგულისხმება. რო-  
ცა აღნიშნული მიმართულებების საკითხი დგება, მიმართულებე-  
ბისა, რომელთაც „ობიექტური ყოფიერებისაკენ“ აქვთ გეზი. ამი-  
ტომ, არსებითად სულ ერთია, დავიწყებთ ძიებას ბუნების ნივთი-  
დან, თუ ღირებული ნივთიდან; ორივე შემთხვევაში „სამყარო  
ფენომენის“ კვლევადან ერთნაირად შორს ვართ.

ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ხელი ავიღოთ სამყაროს ინტერ-  
პრეტაციაზე არსებულის (Seiende) საშუალებით? ასე, აყენებს სა-  
კითხს ჰაიდეგერი და უპასუხებს: რამდენადაც არსებული, მიუხედა-  
ვად აღნიშნულსა, მაინც ითვლება შინასამყაროსეულ ვითარებად,  
შეიძლება ვიკითხოთ — ხომ არ არის „სამყარო“ ადამიანის, დაზაი-  
ნის, ყოფიერების ფორმა? ხომ არა აქვს ყოველ ადამიანს საკუთარი  
„სამყარო“, როგორც მას აქვს საკუთარი ყოფიერება? მაგრამ,  
ჰირველი, რაც აქ უნდა ვიკითხოთ, ჰაიდეგერის აზრით,  
არის შემდეგი: ხომ არ ხდება ამით სამყარო სუბიექ-  
ტური? თუ ეს ანაა, როგორღა ამ შემთხვევაში შესაძლებე-  
ლი საერთო სამყარო, რომელშიაც ჩვენ მაინც ვართ? და,  
ბოლოს, თუ სამყაროს შესახებ დადგება საკითხი, რომელი სამყარო  
(მისი სამყარო) იქნება ნაგულისხმევი? ვის სამყაროზე იქნება ლა-  
პარაკი? ჰაიდეგერი უპასუხებს: არც ეს და არც ის (არც ერთი, რო-  
გორც ვისამე სამყარო), არამედ „სამყარობა“ საერთოდ. როგორ  
უნდა მოვიდეთ ამ ფენომენთან, სამყარობასთან შეხებაში? ჰაიდე-  
გერის აზრით, სამყარობა : (Weltlichkeit), არის ონტოლოგიური  
ცნება და გულისხმობს „სამყაროში-ყოფნის“ სტრუქტურის კონს-  
ტიტუციურ მომენტს. ეს კი თავის მხრივ იგივეა, რაც ადამიანის  
ეგზისტენციალური განსაზღვრება. (სამყარო-ში-ყოფნის სტრუქტუ-  
რაში კონსტიტუციური მომენტია ადამიანი, როგორც ეგზისტენ-  
ციალური ყოფიერება. საკითხავია: ვინ ვისთვისაა კონსტიტუციუ-  
რი — სამყარობა ადამიანისათვის. თუ ადამიანობა სამყაროობი-  
სათვის? ერთი და იგივე ხომ არ არის ადამიანობა და სამყაროობა?  
ჰაიდეგერის მიხედვით, სამყარობა თვითონაც ეგზისტენციალია-  
როცა ჩვენ ონტოლოგიურად ვაყენებთ „სამყაროს“ საკითხს. არ  
ვშორდებით დაზაინის ანალიტიკის თემატიკურ სფეროს. „სამყა-  
რო“, ჰაიდეგერის თქმით, ონტოლოგიურად აღებული, იმ არსებუ-

ლის განსაზღვრება კი არ არის, რაც არ არის ადამიანი არსობრივად, არამედ ის არის თვითონ ადამიანის დამახასიათებელი ნიშანი. ეს არ გამორიცხავს, რომ „სამყარო“ ფენომენის კვლევის გზა გადიოდეს შინასამყაროს არსებულზე და ამ არსებულის ყოფიერებაზე. სამყაროს ფენომენოლოგიური „აღწერის“ ამოცანის ნათლად გააზრებისა და განსაზღვრისათვის საჭიროა არსებითი ხასიათის ონტოლოგიური კვლევა. პირველ რიგში კი, საჭიროა დაზუსტება „სამყაროს“ მნიშვნელობების, რახან ეს ტერმინი არ არის ერთმნიშვნელოვანი.

1. „სამყარო“ იხმარება, როგორც ონტიური ცნება. ამ შემთხვევაში აქ იგულისხმება იმ არსებულთა ჯამი, რომელთა ადგილი არის სამყაროში. 2. როცა ეს ცნება აღებულია ონტოლოგიური მნიშვნელობით, მაშინ ის ნიშნავს ონტიურად არსებულთა (პირველი მნიშვნელობა) ყოფიერებას. ამ შემთხვევაში იგი იმ რეგიონის სახელია, რომელიც თავს უყრის ონტიურ არსებულთა მთელ სიმრავლეს (მაგალითად, ამბობენ — „მათემატიკური სამყარო“, „მათემატიკის შესაძლებელ საგანთა რეგიონი“). 3. „სამყარო“ შეიძლება იხმარებოდეს ონტიური მნიშვნელობით, მაგრამ, პირველად მოცემული გაგებისაგან განსხვავებით, სადაც ადამიანის მონაწილეობა გამორიცხულია, აქ არსებულში იგულისხმება ადამიანის ფაქტობრივი „ცხოვრება“ და სამყაროს წინარე-ონტოლოგიური ეგზისტენციალური მნიშვნელობა ენიჭება (აქ გაგებული სამყარო არ ითქმის ონტოლოგიურად, რადგან, მეორე მნიშვნელობისაგან განსხვავებით, იგი არის ონტიური, არსებული და არა ყოფიერება. მაგრამ რახან ის ადამიანსაც შეიცავს, მას ეგზისტენციულობის ნიშანი დაერთვის). 4. „სამყარო“, ბოლოს, აღნიშნავს სამყაროობის ონტოლოგიურ-ეგზისტენციალურ ცნებას. ჰაიდეგერი თავის ამ კვლევაში „სამყაროს“ ხმარობს იმ მნიშვნელობით, რომელიც არ-ის მოცემული მესამე ადგილზე („სამყარო“ არის „ადამიანი“).

„სამყაროსეული“ ტერმინოლოგიურად ყოველთვის იგულისხმობს ადამიანისეულ ნაირსახეობას. ამ გამოთქმით არასოდეს არ აღინიშნება ის, რაც უბრალოდ არის („გდია“) სამყარო-ში და რასაც სამყაროს კუთვნილს ვეძახით, რაც სამყაროს ეკუთვნის, რაც სამყაროს შინაგანია.

ტრადიციულ ონტოლოგიაში, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის სტრუქტურის პრობლემატიკა არ იყო შემჩნეული, არ წარმოებდა „სამყაროში ყოფიერების“ ფაქტის ანალიზი, და ამიტომ შეუმჩნეველი დარჩა „სამყაროობის“ ფენომენიც. უგულვებელ იქნა ამ



ფენომენის ანალიზიც, უგულვებელყოფილ იქნა ის, რომ სამყარო-ობის ფენომენი ვერ დაინახება ადამიანის სტრუქტურის გაუთვალისწინებლად. ამის ნაცვლად ადგილი ჰქონდა სამყაროს ინტერპრეტაციის ცდას იმ არსებულის ყოფიერებიდან, რომელსაც ბუნება წარმოადგენს, იმისაგან ამოსვლით, რაც არის უბრალოდ სამყაროში. ონტოლოგიურ-კატეგორიალურად გაგებული ბუნება არის საზღვრული შემთხვევა შინასამყაროსეული არსებულის ყოფიერებისა. „ბუნება“ არის იმის კატეგორიალური ჯამი, რაც გვხვდება შინასამყაროში არსებობის ყოფიერების სტრუქტურაში (იგულისხმება უ-ადამიანო „ჯამი“). ეს იმას მოასწავებს, რომ „ბუნება“ ვერასოდეს გახდის გასაგებს სამყაროობას („ბუნება“ სამყაროს „შიგნიოთა“. ის, მაშასადამე, ვერ მოიცავს სამყაროს და ვერც ვერაფერს გვეტყვის მის შესახებ). „ბუნება“-ფენომენი, გაგებული ისე, როგორც ეს ცნება ესმოდათ რომანტიკოსებს, ონტოლოგიურად შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ ადამიანის ანალიტიკის საფუძველზე.

ამგვარად, სამყაროს სამყაროობის ონტოლოგიური ანალიზის საკითხში ძველი ონტოლოგია (თუ საერთოდ ამჩნევს ამ პრობლემას) ჩიხში ექცევა. ამ ფაქტშია მოცემული იმაზე მითითება, რომ საგანგებო სიფრთხილე და ღონისძიებაა ჩასატარებელი იმ ფენომენოლოგიური წანამძღვრის მისაგნებად. საიდანაც გამოსვლა „სამყაროობის“ ფენომენტთან მიგვიყვანს.

ჰაიდეგერისათვის ასეთი ამოსავალია, როგორც ვიცით, „სამყარო-ში-ყოფიერებისა“ და „სამყაროს“ ფენომენების ანალიზი დაზიანის საშუალო ყოველდღიურობის, როგორც მისი უახლესი ყოფიერების ფორმის, შუქზე. დაზიანის ყოველდღიურობის სამყაროს ჰაიდეგერი უწოდებს „გარემოს“ („Umwelt“).

„გარემო“, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის ადამიანის პრაქტიკულ-საქმიანობის გარემო და იგი წარმოადგენს „ხელსაწყოსა“ და „იარაღის“ სამყაროს. „ხელსაწყოს“ („Zeug“) ყოფიერების ფორმაა „ხელზემყოფობა“. ხოლო ამ უკანასკნელის ყოფიერებითი განსაზღვრულობაა „გამოყენებითობა“ („Bewandtnis“). „გამოყენებითობა“ გულისხმობს, რომ ყოველი „ხელზემყოფი“ რაღაც-სათვის („Um-zu“) არსებობს და რაღაცაზე (სხვაზე) მიუთითებს. „გამოყენებითობის მთლიანობა, ის, თუ რისთვის შეიძლება ამა თუ იმ საგნის გამოყენება, წარმოადგენს იმ „მითითებას“ („Verweisung“), საიდანაც იარაღისა, და მაშასადამე, გარემოს კონსტიტუირება ხდება. მაგრამ ყოველგვარი „გამოყენებითობა“ საბოლოოდ მიუთითებს გამოყენებელზე — დაზიანზე. ესაა ის, საიდანაც „მითითებები“ მოწინააღმდეგებს და საიდანაც ყოველდღიურობის გარემო იქმნება: ადა-

შიანი, როგორც თავისი ყოფნის დამგეგმავი არსება, ყოველთვის რალაცაზე მიუთითებს თავის თავს და ასეთ „მითითებით მიმართებას“ ჰაიდეგერი უწოდებს აღნიშვნას. აღნიშვნათა მიმართების მთლიანობას კი ჰაიდეგერი განსაზღვრავს როგორც მნიშვნელობადობას. ეს მნიშვნელობათა მთლიანობაა ის. რაც ჰაიდეგერისათვის „სამყაროს სამყარობას“ ქმნის<sup>33</sup>.

## § 7. დაზიანის ანალიტიკა და მისი მიმართება ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებებთან

დაზიანის ეგზისტენციალური ანალიტიკა ჰაიდეგერთან ხელს უწყობს იმ პრობლემის გადაჭრა-დამუშავებას, რომელიც წინამდებარე გამოკვლევის ძირითადი საგანია. ესაა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა, პრობლემა — „რა არის ადამიანი?“ ეს პრობლემა, დასძენს ჰაიდეგერი, არ არის უფრო ნიკარე მნიშვნელობა, ვიდრე ყოფიერების პრობლემა. ადამიანის ეგზისტენციალურმა ანალიტიკამ უნდა გასწმინდოს ნიადაგი იმისათვის, რათა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის“ საჭირო აპრიორულობა იქნეს გარანტირებული. ლოგიკური ფუძემდებლობითი მამართების მიხედვით დაზიანის ეგზისტენციალური ანალიტიკა წინ უძღვის და აფუძნებს ისეთ დისციპლინებს, როგორცაა ანთროპოლოგია, ფსიქოლოგია, ბიოლოგია...

ჰაიდეგერი ასეთ ამოცანას აყენებს დაზიანის ანალიტიკის წინაშე: უნდა დასაბუთდეს, რომ ადამიანის დაზიანის შესახებ დღემდე ჩატარებული გამოკვლევები ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემას არ ეხებოდნენ. ეს, რასაკვირველია, არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული მეცნიერებანი მნიშვნელობას მოკლებული არიან; მაგრამ მათ არა აქვთ უფლება ჰქონდეთ ფილოსოფიურობის პრეტენზია.

საზღვრები ადამიანის ეგზისტენციალურ ანალიტიკასა და ამ მეცნიერებათა შორის გაივლება ძირითადად მხოლოდ ონტოლოგიურ პრობლემასთან დაკავშირებით. ეს საზღვრები არ არიან გაფლულებული იმ სიცხადით და გარკვეულობით, როგორც ესაა საჭირო; ეს გარემოება იმაშიც ვლინდება, რომ თუ ამ დისციპლინათ შევხედავთ „მეცნიერების თეორიის“ თვალსაზრისით, დავინახავთ, რომ მათი მეცნიერულ-ლოგიკური სტრუქტურა სულ უფრო და უფრო საჭიროებს გარკვეულობას, სიცხადეს, ფილოსოფიურ გააზრებას. საჭირო ბიძგი შემდგომი თეორიული სიცხადისაკენ, ჰაიდეგერის აზრით, შეიძლება მომდინარეობდეს მხოლოდ ონტოლო-

გიური პრობლემატიკის ანალიზიდან, მისი ლოგიკური სტრუქტურაიდან.

ისტორიულად, წერს ჰაიდეგერი, მდგომარეობა ასეთი იყო: დეკარტმა, რომლის „Cogito sum“ ახალი ფილოსოფიის პრობლემატიკის განმსაზღვრელად მოგვევლინა, არ მიაქცია სათანადო ყურადღება დებულების მეორე მოპენტს. „ვაზროვნებ“ საფუძვლიანად გაარჩია, მაგრამ იგივე ვერ გააკეთა „ვარსებობის“ შესახებ და ეს მაშინ, როცა პირველადობის, საწყისისეულობის მიხედვით იპინი თანასწორ განზომილებაზე მოათავსა. დეკარტს ამას უსაყვედურებენ და სავსებით სამართლიანად, დაასკვნის ჰაიდეგერი. იმისათვის, რომ გაირკვეს აზროვნების არსებობის მოდუსი, საჭიროა წინდაწინ გაეცეს პასუხი კითხვას — „რა არის ყოფიერება თვითონ?“ ნივთისა და ნივთიერის ყოფიერება არ არის ისეთი რამ, რაც თავისთავად არის ცხადი, რაც აღარ საჭიროებს ცხადყოფის ანალიზს. მით უფრო ითქმის ეს არანივთიერის: სულია, სუბიექტის, გონის, პერსონის ყოფიერების ფაქტზე. აქ ყოფიერების სიცხადის მისაღწევად უკვე გააზრებული უნდა იყოს ის, რომ ნივთიერის ყოფიერება თვითონ საჭიროებს ონტოლოგიური წარმოშობის „ახსნას“.

ჰაიდეგერი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ იმის აღსანიშნავად, რასაც ის „დაზიანს“ უწოდებს, მეტყველებაში არ იხნარება „სული“, „სუბიექტი“, „პერსონა“, „ცნობიერება“ და, რაც მთავარია და საკვირველი, არც „სიცოცხლე“ და არც „ადამიანი“. მეტყველების ეს თვისება არ არის შემთხვევითი, ნებისმიერი ქცევა. ამას თავისი გამართლება აქვს (უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰაიდეგერს ამოქმედებს შემდეგი გარემოება: ჩამოთვლილი ტერმინები — სული, სუბიექტი... ადამიანი ატარებენ ნივთისეული ყოფიერების ნიშანსა და ელფერს. ეს ხელს უშლის წმინდა არანივთიერი ყოფიერების ანალიზს, რომ ანალიზი სწარმოებს იმ შინაარსზე, რომელსაც გვაწვდიან ეს ტერმინები. ამით აიხსნება, ნაწილობრივ მაინც, რომ ჰაიდეგერი იძულებულია მანამდე „უბრალოდ“ ხმარებულ „Dasein-ს“, „არსებობას“ სპეციფიკური მნიშვნელობა მიანიჭოს, ადამიანის მისეული გავების აღსანიშნავად დააწესოს. ეს არ უნდა დაგვავიწყდეს და განსაკუთრებით გვახსოვდეს მაშინ, როცა ისეთი გამოთქმა გვხვდება, როგორცაა „ადამიანის დაზიანი“. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ „დაზიანის ანალიტიკა“ იგივე არ არის, რაც ადამიანის ანალიტიკა, როცა „ადამიანში“ ჩვეულებრივი, აქამდე ხმარებული მნიშვნელობა იგულისხმება). აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ დღათვის „გონითი ფსიქოლოგიის“ ფილო-

სოფიური მნიშვნელობა ის კი არ არის, რომ მან არათსიქიკური ელემენტების, სულიერი ატომების ნაცვლად ორიენტაცია მთლიანზე, გეშტალტზე, სტრუქტურაზე აიღო. დილთაის ფსიქოლოგიაში ფილოსოფიურად მთავარი ისაა, რომ კვლევის ძირითად ობიექტად აქ ს ი ც ო ც ხ ლ ე ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ა, აქ თავისებურად დაისვა სი-ცოცხლის პრობლემა, ფსიქიკის სი-ცოცხლის საკითხი.

დილთაის პრობლემატიკა არ არის სრულყოფილი. მას სწორედ ის აკლია, რაც ჩვენთვისაა ამჟამად უმნიშვნელოვანესი. ამ ნაკლს იზიარებენ ბერგსონი და პერსონალიზმის წარმომადგენლები: პერსონალიზმი (რომელიც არსებობს დღეს), წერს ჰაიდეგერი, იქაც, სადაც იგი სრულიად ნათლად და გამჭვირვალედ გვევლინება. მაინც ვერ აღწევს იმ დონეს, სადაც დგება კითხვა დაზიანის ყოფიერების შესახებ<sup>34</sup>.

ეს ნაკლი იქაც გვხვდება, სადაც გამოყენებულია ფენომენოლოგიური თვალსაზრისი. მიუხედავად იმისა, რომ ჰუსერლსა და შელერს შორის არსებითი განსხვავებაა კითხვის, შეკითხვის ხასიათის, მისი განხორციელებისა და მსოფლმხედველობითი ორიენტაციის მიხედვით, ისინი ერთში მაინც შეთანხმებული არიან: ესაა პიროვნების განმარტების ნეგაციური მომენტი, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ისინი არ აყენებენ პერსონის ყოფიერების საკითხს<sup>35</sup>.

ჰაიდეგერი, როგორც თვითონ ამბობს, იმიტომ ჩერდება საგანგებოდ შელერზე, რომ მან პიროვნების ყოფიერების საკითხი დასვა და იგი მკაცრად განასხვავა ფსიქიკური ცხოვრებისაგან. პიროვნება, შელერის თანახმად, არ უნდა ვიარაღოთ, როგორც ნივთი ან როგორც სუბსტანცია. ის არის უშუალოდ განცდილი ერთიანობა იმისა, რაც არიან განცდები (Er-lebnis). პიროვნება არ არის ყოფიერება, არ იაზრება, როგორც მოვლენათა „უქან“ მდებარე სუბსტრატი. ის, დააკენის შელერი, არ არის არც გარკვეულ კანონზომიერებათა მქონე გონისეული აქტების სუბიექტი.

ეს აზრებზე, დასძენს ჰაიდეგერი, სავსებით ემთხვევა იმას, რაც თქვა ჰუსერლმა პიროვნების ერთიანობის შესახებ მისი კონსტიტუციის სპეციფიკასთან დაკავშირებით, სადაც მან მკაცრად გათიშა ერთმანეთისაგან ნივთისა და პერსონის კონსტიტუციის ხასიათი (Husserliana, IV). შელერი აქტებზე ისევე მსჯელობს, როგორც პიროვნებაზე, განაგრძობს ჰაიდეგერი. აქტი, შელერის მიხედვით, არ არის ნივთი და განიცდება მხოლოდ მისი შესრულების მომენტში, მხოლოდ მაშინ, როცა აქტი ხორციელდება, ხდება. იმიტომ მისი წვდომა შეიძლება იყოს მხოლოდ რეფლექსიური (ცნობიერება, რომელიც აქტს ახორციელებს, იმავე დროს მიმართული უნ-

და იყოს იმაზე, ამ მუშაობაზე). გასაგებია, რომ შელერი აქტებს ფსიქიკურად არ თვლის. პიროვნება ისეთი არსებელია, რომლის ყოფიერებაც იფარგლება აქტის შესრულების მომენტით. აქტის ობიექტივაცია შესაძლებელია მხოლოდ პიროვნების გაუქმების გზით (Entpersonalisierung). პერსონა, როგორც ასეთი, არის ყოველთვის ინტენციონალური აქტების შემსრულებელი, ხოლო ფსიქიკა. მისი არსებობა, საწინააღმდეგოა იმისა, რაც არის პიროვნება<sup>36</sup>. ასე მსჯელობს შელერი. ჰაიდეგერს აინტერესებს: როგორია ამ „შესრულების“ ონტოლოგიური საზრისი? რას ნიშნავს აქტის შესრულება? სანამ პიროვნების ყოფიერებას მხოლოდ იმით ვახასიათებთ, რომ ის არ არის ისეთი, როგორიცაა ინიციის ყოფიერება, მხოლოდ ნეგაციის მომენტთან გვაქვს საქმე. რა აქვს პოზიტივეური პიროვნების ყოფიერებას?

გარდა ამისა, საჭიროა ადამიანი წარმოვიდგინოთ როგორც ერთიანობა, როგორც სხეულის, სულისა და გონის „კომპლექსი“, და ყოფიერების საკითხიც ამგვარი ერთიანობის მიმართ უნდა დავისვას. ეს იმიტომაცაა საჭირო, რომ არ დაიფაროს დაზიანის ყოფიერების პრობლემა. ანტიურ-ქრისტიანული ანთროპოლოგია არის ის, რაც ხელს უშლის ნამდვილი ონტოლოგიის წარმოქმნას დაზიანის შესახებ, რაც ჩრდილავს და მალავს დაზიანის ყოფიერების პრობლემას. პერსონალ-ზმიცა და სიკოცხლის ფილოსოფიაც თვალებს ხუჭავენ ამ გარემოებაზე და ამიტომ თვითონაც ტრადიციის მსხვერპლი ხდებიან.

როგორ ესახება ჰაიდეგერს ტრადიციული ანთროპოლოგია?

ჰაიდეგერი ასახელებს მის ორ მთავარ ნიშანს: 1. ადამიანში იგულისხმება რაც: ონალური, გონიერი ცხოველი, რომლის არსებობის ფორმა არის უბრალო, ნივთიებური არსებობა (Vorhandensein), და პროცესუალური ყოფიერება (Vorkommen).

2. ქრისტიანულმა თვალაზრისმა თეოლოგია მოაშველია ადამიანის გასაგებად, მაგრამ ეს მომენტი მას თანდათან ჩამოშორდა და ღმერთის ადგილი დაკვირა ტრანსცენდენტურმა ვითარებამ: ადამიანს მიაწერეს უნარი, რომლითაც ის შორდება თავის თავს. რითაც იგი ადამიანის ემპირიულ ფარგლებს სცილდება.

როგორც ვხედავთ, ტრადიციული ანთროპოლოგიისათვის მნიშვნელოვანი საწყისები — ბერძნული დეფინიცია და ქრისტიანული თეოლოგიის პრინციპი, ცხადყოფენ იმას, რომ ადამიანის არსობრივი განსაზღვრებისას ყოფიერების საკითხი დავიწყებული იქნა. კიდევ უარესი, ის სრულიად გარკვეულად და ცხადყოფილად იყო წარმოდგენილი, მისი პრობლემატურობაც შეუმჩნეველი დარჩა.

უმთავრესი საფრთხე აქ ისაა, რომ ადამიანის ყოფიერება არ იყო გათიშული უბრალო, ნივთისეული ყოფიერებისაგან, ამის გამო პრობლემის შინაარსი მთლიანად დაიფარა და მის ადგილზე სრულიად შეუსაბამო რამ იქნა ნაგულისხმევი, ადამიანის ადგილი არსებითად ნივთმა დაიკირა.

ახალი ფილოსოფიის ანთროპოლოგიური ცნება, — *res cogitans* — ტრადიციული პრინციპების, რაციონალიზმისა და სუბსტანციულობის შერწყმა იყო. იგი ხან ცნობიერებით, ხან განცდათა კავშირით აღინიშნებოდა, მაგრამ რადგან ამათი ყოფიერება ცნობილად იგულისხმებოდა და სპეციფიკურს არაფერს გულისხმობდა, ნამდვილი ონტოლოგიური პრობლემატიკა, დაკავშირებული ადამიანის ყოფიერებასთან, სინათლეზე ვერ გამოვიდა. შედეგი ის იყო, რომ ანთროპოლოგიამ ახალ ფილოსოფიაშიც ვერ მიაგნო საკუთარ ონტოლოგიას.

რაც ითქვა ძველ ანთროპოლოგიაზე, ძალაშია ფსიქოლოგიის მიმართაც. მას რომ ანთროპოლოგიური ტენდენცია და პრეტენზია აქვს, ეს აშკარაა. მაგრამ მასაც იგივე ნაკლი ახასიათებს, რაც ტრადიციულ ანთროპოლოგიას. ვერაფერს მოგვეცემს ახალს ვერც ის, რომ ფსიქოლოგია და ანთროპოლოგია შევეერთოთ და მას ბიოლოგია ვუწოდოთ. ბიოლოგია, როგორც მეცნიერება სიცოცხლის შესახებ, ადამიანის ონტოლოგიაში ნახულობს თავის საფუძველს. სიცოცხლე არის ყოფიერების სპეციფიკური ფორმა, მაგრამ მისაწვდომი ის მხოლოდ ადამიანშია. სიცოცხლე, წერს ჰაიდეგერი, არ არის არც უბრალო მოცემულობა *Vorhandensein*, და არც დაზიანი (ე. ი. არ არის არც უბრალო ნივთი და არც ადამიანი). არც ის შეიძლება, დასძენს ჰაიდეგერი, რომ დაზიანი განვსაზღვროთ როგორც სიცოცხლე და პლიუს რაღაც, ამაზე აგებული.

ამგვარად, ირკვევა, რომ ერთმნიშვნელოვანი ონტოლოგიური და დამაკმაყოფილებელი პასუხი იმ არსებულის ყოფიერების შესახებ, რომელიც ჩვენ თვითონ ვართ, ანთროპოლოგიას, ფსიქოლოგიას და ბიოლოგიას არ მოეპოვებათ, ამიტომ არც მათი პოზიტიური მონაპოვარის შესახებ შეიძლება ლაპარაკი, როცა საქმე ადამიანის ყოფიერებას ეხება. მეორე მხრივ, ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს ონტოლოგიური საფუძვლები არ შეიძლება პიპოთეტურად დავასკვნათ ემპირიულად მოცემული მასალიდან დამატებითი ოპერაციის საშუალებით. ეს საფუძვლები წინ უსწრებენ ემპირიულ მასალას, ისინი „აქ“ არიან უკვე, როცა ემპირიული მასალის დაგროვება იწყება. ის გარემოება, რომ პოზიტიური კვლევა ამ საფუძვლებს ვერ ხედავს და აქ ვერც რაიმე

პრობლემატურს ამჩნევს, იმის საბუთად არ გამოდგება, თითქოს ეს საფუძვლები მართლა საფუძველშივე არ იყოს მოთავსებული. თითქოს ისინი მართლა რადიკალურად არიან პრობლემატური და საექვო, ისე როგორც შეიძლება პოზიტიური მეცნიერების რომელიმე დებულება იყოს საექვო. აპრიორულის „გახსნა“, აღმოჩენა არ არის „აპრიორული“ კონსტრუქცია. ჰაიდეგერის აზრით, ჰუსერლმა დაგვიბრუნა არა მარტო ყოველი ნამდვილი ფილოსოფიური „ემპირიის“ საზრისის გაგების საშუალება, არამედ „ფილოსოფიური ცდისათვის“ საჭირო იარაღიც მოგვცა. „აპრიორიზმი, დაასკვნის ჰაიდეგერი, ყველა იმ მეცნიერული ფილოსოფიის მეტოღია, რომელსაც ესმის თავის თავი<sup>37</sup>. ასეთ „აპრიორიზმს“ არაფერი აქვს საერთო კონსტრუქტივობასთან. აპრიორისტული კვლევა აქ საჭიროებს ფენომენოლოგიური ნიადაგის მომზადებას (ფენომენოლოგიურ რედუქციას).

## თ ა ვ ი II

### B. ადამიანის დაზიანის ანალიტიკა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია მისი არაჩვეულებრივი ერთიანობა, ის, რომ აქ შეუძლებელია რომელიმე საკითხი-ცნება ნათლად და გარკვეულად წარმოიდგინო სხვა ცნებებთან მისი ერთიანობის გათვალისწინების გარეშე. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ ჰაიდეგერის ყოველი ცნება რამდენიმე ასპექტითაა წარმოდგენილი, ყოველ მათგანს რამდენიმე „განსაზღვრება-დესკრიფცია“ ახლავს. ამიტომ აქ აუცილებელია, რომ, საბოლოო აზრი ყოველ ცნებას სხვადასხვა ასპექტის „სინთეზით“ ახასიათებდეს, რაც მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, როცა ჰაიდეგერის ნააზრევის გაგება და კრიტიკული შეფასება განხორციელდება როგორც ერთიანი აქტი, როგორც ერთი აზრის გაგება-შეფასება.

ფილოსოფიურ კვლევაში ჰაიდეგერისეულ „ხედვასთან“ მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როცა მომარჯვებულია „ონტოლოგიური დიფერენცი“, როცა მოვლენა განიხილება არა მხოლოდ მის ონტიურობაში არამედ მის ონტოლოგიურობაშიც. როგორც ჰაიდეგერის ნააზრევის კრიტიკა, ისე ამ ნააზრევის რეფერირება, ყოველივე აზრს ჰკარგავს, როცა იგნორირებულია ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში შეღწევის ეს აუცილებელი წინაპირობა.

რით ხასიათდება „ონტოლოგიური დიფერენცი“, როცა სა-  
ქმე ადამიანს ეხება? ჰაიდეგერის მიხედვით, ონტიური (მოვლენა)  
გვეძლევა პირველადს ცდაში, როგორც არსებული და ცალკეუ-  
ლი. აქ, არსებულ მოვლენათა შორის, არის ადამიანიც, მაგრამ  
იგი სრულიად განსხვავებულია სხვა არსებულთაგან, ასე რომ  
სამყარო შეიძლება ვიაზროთ ორად გაყოფილად: ერთ მხარეზეა  
ადამიანი, ხოლო მეორეზე ყველა დანარჩენი. ადამიანის თავისე-  
ბურება იმაში მდგომარეობს, რომ ონტიური არსებობა ადამიან-  
ში მყისვე ონტოლოგიური ხდება, და ამასთან, ისევ ადამიანის  
წყალობით, მისით. ადამიანის სპეციფიკა ისაა, რომ ის მხოლოდ  
ისეთი არსებული კი არაა, როგორადაც იაზრება ყოველი სხვა ნი-  
ვთი და საგანი. ადამიანი, გარდა იმისა, რომ არსებულია, თავისსა  
და სხვა ნივთების არსებობას „ასრულებს“. ადამიანის არსებობა  
იმგვარია, რომ ამ თავის არსებობით თავის ონტიურობას ყოფიე-  
რების კონკრეტიზაციად წარმოგვიდგენს. ყოფიერება არსებულის  
მიმართ აბსტრაქტულ გვევლინება. ონტიურის გაგება, როგორც  
ონტოლოგიურის კონკრეტიზაციისა, ნიშნავს ონტოლოგიურის  
წარმოდგენას ონტიურის საფუძვლად. ამ აქტს ადამიანი აკეთებს  
აუცილებლობით, რამდენადაც ის არის ადამიანი, ხოლო ადამიანი  
კი არის „დაზიანი“. ადამიანისათვის ყოფიერება უბრალო მოცე-  
მულობა კი არ არის, ინდიფერენტული ფაქტის სახით, (ასეთია  
ნივთის არსებობა), არამედ „აქტიური ქცევა“. ადამიანი ყოფიერე-  
ბას „ახორციელებს“, როგორც თავისთვის, ისე ყოველგვარი ნივ-  
თისთვის. ეს იმდენად სპეციფიკურია ადამიანისათვის, რომ თვ-  
თონ იგი, ადამიანი, ამ აქტზეა დამოკიდებული, ეს აქტია. აქედან  
წარმოიქმნა „Da-sein“ — განხორციელებული ყოფიერება. არ-  
სებულში დამალული ყოფიერების გამოვლინება არის ონტოლო-  
გიზაცია და გაადამიანებაც. ყოფიერება, როგორც ონტიურის,  
არსებულის საფუძველი, ონტიურის „ლოგოსად“ გვევლინება.  
არსებულის მიყვანა ყოფიერებასთან, ონტიურის საფუძველის  
მოძებნა არის ონტოლოგიური აქტი. ონტოლოგიაც, ჰაიდეგერის  
მიხედვით, უნდა ეწოდოს იმას, რაც ამ საქმეს აკეთებს: ონტიურის  
საფუძველს ეძებს.

ზემოთქმულიდან გასაკებია, რომ ყოფიერების მეტაფიზიკა  
დაზიანის მეტაფიზიკას გულისხმობს. შეიძლება თუ არა „დაზიან-  
ის (ადამიანის) მეტაფიზიკისა“ და ანთროპოლოგიის გაიგივება  
და თუ არა, მაშინ როგორ უნდა ვიაზროთ მათი ურთიერთმიმარ-  
თება ჰაიდეგერთან?



მეტაფიზიკის დასაბუთებინათვის, წერს ჰაიდეგერი, კანტი აყენებს ადამიანის პრობლემას. პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“ კანტის მიხედვით, მეტაფიზიკაა, ხოლო მეცნიერება, რომელმაც ეს პასუხი უნდა მოძებნოს, ანთროპოლოგიად აქვს კანტს გააზრებული. ამაშია, ჰაიდეგერის აზრით, კანტის ძირითადი შეცდომა.

პირველი შეხედვით, კანტის გზა ლოგიკურად მართებულია: რახან საძიებელი „ობიექტური“ სუბიექტურში უნდა მოიხსნოს, რახან უკანასკნელი საბუთი სუბიექტის სუბიექტურობაში უნდა დაიძებნოს, კვლევა-ძიების წარმართვა ადამიანისკენ გამართლებული ჩანს. მაგრამ ჰაიდეგერს მიუღებლად ის მიაჩნია, რომ კანტთან ადამიანის მეტაფიზიკად ანთროპოლოგია გვეკლანება. ეს დაუშვებელია, ვინაიდან კანტის ანთროპოლოგია ორგვარად, ორმაგად არის ემპირიული. როგორც ასეთი, ის ტრანსცენდენტალურ ფუნქციას ვერ შეასრულებს. ამისთვის მხოლოდ ისეთი უნარი გამოდგება, რომელიც არ არის ემპირიული?

კანტის მიერ ანთროპოლოგიისათვის დასახულ ამოცანას, მეტაფიზიკის საფუძვლების მომზადებას ჰაიდეგერი აკისრებს ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას. ეს არის სასრულოვანი არსების, ადამიანის ონტოლოგიური ანალიტიკა, რომელმაც უნდა მოამზადოს საფუძველი „ადამიანის ბუნებასადმი კუთვნილი“ (კანტი) მეტაფიზიკისათვის. სხვანაირად: ფუნდამენტალური ონტოლოგია არის ადამიანის დაზიანის მეტაფიზიკა, რომელიც, საერთოდ, მეტაფიზიკის შესაძლებლობის აუცილებელი პირობაა, და რომელიც არსებითად განსხვავდება ყოველგვარი ანთროპოლოგიისაგან, მათ შორის აგრეთვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგანაც<sup>3</sup>. არც ფუნდამენტალური ონტოლოგია და არც მის საფუძველზე აგებული მეტაფიზიკა განხორციელებული ჯერ კიდევ არ არის. ლაპარაკი მხოლოდ ფუნდამენტალური ონტოლოგიის იდეაზე შეიძლება. ამ იდეის გარკვევა, ჰაიდეგერის მიხედვით, შემდეგს ნიშნავს: უნდა დამტკიცდეს, რომ ადამიანის დაზიანის ონტოლოგიური ანალიტიკა არის აუცილებელი, უნდა ნათელი გახდეს ის, თუ, რა მიზნით და რა წესით, რის ფარგლებში და რა წინამძღვრებით აყენებს ეს ანალიტიკა კითხვას — „რა არის ადამიანი?“ თვითონ მეტაფიზიკა. მართალია, ჯერ კიდევ არ არის აგებული, მაგრამ იგი, როგორც „ბუნებრივი უნარი“ ყოველ ადამიანში მოქმედებს. მეტაფიზიკის დასაბუთება ნიშნავს: ამ ნატურალურ მეტაფიზიკას მოენახოს საფუძველი, ანდა, საჭირო შემთხვევაში, უვარგისი საფუძველი ვარგისით შეცვალოს.

რას შეიცავს, ჰაიდეგერის მიხედვით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეა? რით აიხსნება საბოლოოდ ამ იდეის მკაცრი დაპირისპირება დაზაინის ონტოლოგიისადმი, რომელაც აგრეთვე აყენებს კითხვას — „რა არის ადამიანი?“

ჰაიდეგერი გვიპასუხებს: ანთროპოლოგია ეწოდება ცოდნას ადამიანის შესახებ. ის მოიცავს ყველაფერს, რაც კი შეიძლება ითქვას ადამიანზე, როგორც ისეთ არსებაზე, რომელსაც აქვს სხეული, სული და გონი. ანთროპოლოგიის შინაარსში შედის არა მხოლოდ ის ნიშნები, რომლითაც ადამიანი ცხოველისაგან და მცენარისაგან განსხვავდება, არამედ ისიც, თუ რით განსხვავდებიან ადამიანები ერთმანეთისგან, ხასიათის, რასის, სქესის მიხედვით. თანაც, რამდენადაც ადამიანი არის არა მხოლოდ ბუნების მოვლენა, არამედ ახორციელებს ქცევის აქტებს და შემოქმედებას ეწევა, ანთროპოლოგია იმასაც ეხება, თუ რას ქმნის ადამიანი და რის შექმნას ისახავს იგი მიზნად. ანთროპოლოგია, განაგრძობს ჰაიდეგერი, როგორც ადამიანის სომატიური, ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ქარაქტეროლოგიური, ფსიქიკური, ეთნოგრაფიული, პედაგოგიური-ფსიქოლოგიური, კულტურ-ფილოსოფიური, მსოფლმხედველობით-ტიპოლოგიური განხილვა, შინაარსეულად არა მარტო უსაარულოა, არამედ საკითხების მიხედვით, პირველ რიგში, დასაბუთების პრეტენზიისა და წესების მიხედვით, გადმოცემის მიზნებისა და ფორმების მიხედვით, და ამ მეცნიერებათა წინამძღვრების მიხედვით, სრულიად სხვადასხვა რამ. ყოველივე ამის გაშავრთიანებელი იდეა არ შეიძლება არ იყოს სრულიად გაურკვეველი რამ. წარსულში და ამჟამადაც ანთროპოლოგია არ არის მხოლოდ მეცნიერული დისციპლინის სახელი. ეს სიტყვა, დასქენს ჰაიდეგერი, აღნიშნავს აგრეთვე ძირეულ ტენდენციას. თანამედროვე ადამიანის აღვილს, დამოკიდებულებას თავისი თავისა და მთელი არსებულისადმი. ეს თვალსაზრისი იქამდე მიდის, რომ რისიმე შემეცნება, ახსნა-გაგება, მას მხოლოდ მაშინ მიაჩნია შესაძლებლად, როცა ის ანთროპოლოგიურ ხასიათს მიიღებს, როცა არაადამიანიც ანთროპოსად, მისი მონათესავე ნიშნების მატარებლად ჩაითვლება (ანთროპომორფიზმი). ანთროპოლოგია მხოლოდ იმ მიზანს კი არ ისახავს, რომ მიაგნოს ქვეშაბრტეხას ადამიანის შესახებ, ის პრეტენზიას აცხადებს იმაზეც, რომ პასუხი გასცეს კითხვას: — „რა არის, რას ნიშნავს საერთოდ ქვეშაბრტეხა?“

აღნიშნული ვითარება, ბუნებრივია, აყენებს კითხვას ანთროპოლოგიის მეცნიერული გარკვეულობის, მისი სიზუსტის, მეც-

ნიერულობის დონისა და განვითარების ხასიათის შესახებ. ჰაიდ-დეგერი ამ საკითხსაც აყენებს და საინტერესო პასუხს იძლევა:

არც ერთ ეპოქას იმდენი ცოდნა არ ჰქონია ადამიანს შესახებ, რამდენიც აქვს ჩვენს დროს. არც ერთ ისტორიულ პერიოდს ისე მიმზიდველად, მომზიბლავად და დამაჯერებლად არ გადმოუცია თავისი ცოდნა ადამიანის შესახებ, როგორც ეს თანამედროვეობამ გააკეთა. მაგრამ, დასძენს ჰაიდდეგერი, ისიც უნდა ვიცოდეთ, რომ ადამიანის არცოდნაში ჩვენ დროს ვერც ერთი სხვა დრო ვერ შეედრება: არც ერთ წარსულ ეპოქაში ადამიანი ისე გაუგებრად და პრობლემურად არ გამოიყურება, როგორც დღეს. ჰაიდდეგერი აქ იმოწმებს შელერს, რომელმაც ანალოგიური აზრი გამოთქვა<sup>4</sup>. ამ ვითარებით არის ნაკარნახევი სხვაგვარი ანთროპოლოგიის შექმნის იდეა, რომლის მიხედვით ადამიანის არსის წვდომა ისეთ შემეცნებას ეკისრება, რომელიც ადამიანზე, როგორც ასეთზე, როგორც ერთიან ინსტანციაზე არის მიმართული. ამისთვის შელერი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას აცხადებს უფლებამოსილად და მოწოდებულად. ჰაიდდეგერი სხვანაირად ფიქრობს. ამ საკითხთან დაკავშირებით ისმება თვით ფილოსოფიის პრობლემა. ხომ არ უნდა წაიზროთ ერთმნიშვნელოვნად ფილოსოფიისა და ადამიანის არსის პრობლემა? ხომ არ ამოწურავს ფილოსოფიის პრობლემატიკას ადამიანის პრობლემატიკა?

ჰაიდდეგერი თავის „კანტის წიგნში“ ამ ასპექტით ეხება კანტს და მის შეხედულებას თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს. რახან ადამიანში მოინახა „ბუნებრივი მეტაფიზიკა“, ეკების ადამიანის გახსნამ, მისმა მეტაფიზიკამ გვითხრას ყოველივე არსებითა მეტაფიზიკის, მისი დაფუძნების გზების შესახებ? ამით ჰაიდდეგერის მიდგომა ადამიანის პრობლემისადმი ამთავითვეა გართულებული: ადამიანის პრობლემა მეტაფიზიკის პრობლემის გადაჭრის მომზადებაში ვლინდება. ეს კი ერთგვარად განაპირობებს ჰაიდდეგერის უარყოფით მანწყობას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ რანგამდე ამაღლებისადმი.

ანთროპოლოგიის დაახლოება საკუთრივ ფილოსოფიასთან, უფრო ზუსტად, ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემების „ანთროპოლოგიზაცია“, გვხვდება მ. შელერთანაც. შელერი, (ჯერ კიდევ 1915 წ.), ასე მსჯელობდა: გარკვეული აზრით, ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემა დადის კითხვაზე, თუ რა არის ადამიანი და როგორია მისი მეტაფიზიკური ადგილი და მდგომარეობა ყოფიერების, სამყაროს და ღმერთის ერთიანობაში<sup>5</sup>. მაგრამ, როცა საკითხი დადგა ადამიანის ერთიანი ცნების მოპოვების შესახებ, და

როცა ამ მიზნით სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მონა-  
წვარის გამოყენებას მიმართეს, მაშინ, შელერის აზრით, გამოირ-  
კვა, რომ ეს ნივთი ისე ფართო. კრელი და მრავალფეროვანია, რომ  
მისი დეფინიცია გაჭირდა და მას მრავალი დაბოლოება აღმოაჩნ-  
და. განსაკუთრებით, წერს ჰაიდეგერი, რომ შელერის შემდგომმა ცდამ —  
ანთროპოლოგიურ საფუძველზე ადამიანის ერთიანი იდეა მოეცა —  
მიზანს ვერ მიაღწია და ამის ნაცვალად ახალი სიძნელეები და სა-  
კითხებ-ს დახლართულობა გამოიწვია<sup>7</sup>.

ჰაიდეგერი სულ სხვაგვარად აყენებს კითხვას: ხომ არ აიხსნე-  
ბა ანთროპოლოგიის, უკეთ ადამიანის ცნების ძიებას წარუმატებ-  
ლობა თვითონ ანთროპოლოგიის ცდებით, ანთროპოლოგიურ მეც-  
ნიერებათა გამაერთიანებელი შინაარსის ჰიებით? ჰაიდეგერს სწამს,  
რომ ის ამოცანა, რომელიც დადგა კანტისა და შელერის წინაშე  
ადამიანის პრობლემასა და ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ პრობლე-  
მასთან დაკავშირებით, არ ეხება ანთროპოლოგიის პრობლემას. მის  
თავისთავადს სიძნელეს და დაუძლეველ სირთულეს, არამედ თვი-  
თონ ანთროპოლოგიის ცნებას. ამ ცნების შინაარსი ისეთია, რომ  
მისი მაქსიმალური განვითარებაც აღნიშნულ პრობლემებს ვერა-  
ვითარ შეუქს ვერ მოჰყვება.

როგორ გახდება ანთროპოლოგია ფილოსოფიური? იმით ხომ  
არა, რომ იგი გასცდება თავ-სი ზოგადობით სხვა ჰუმანიტარულ  
სპეციალურ მეცნიერებათ? როგორ მოხერხდება განზოგადების  
გზაზე იმ საზღვრის დადგენა, საიდანაც იწყება ფილოსოფიური  
განზოგადება და ემპირიული მეცნიერება დასასრულს აღწევს? ფი-  
ლოსოფიასთან მიხედვით ეს გზა, რა თქმა უნდა, ჰაიდეგერს უმი-  
ზნოდ და უაზროდ მიაჩნია: მეცნიერებით, მისი მეთოდით და სა-  
შუალებებით მიღწეული განზოგადება მუდამ დაჩიება სპეციალუ-  
რი მეცნიერების ფარგლებში.

რა უნდა ითქვას ანთროპოლოგიის ფილოსოფიური მეთოდით  
დამუშავების შესახებ? ეს ნიშნავს ადამიანის განკვერტას არსობ-  
რივად. მის არსში „შეხედვის“ ცდას. ჰაიდეგერის მიხედვით, ამ შე-  
მთხვევაში კვლევის მიზანია ადამიანის, როგორც არსებულის,  
ყველა სხვა არსებულისაგან განსხვავება და ამ გზით ადამიანის  
სპეციფიკური სტრუქტურა-კონსტიტუციის დადგენა. ასეთი ფი-  
ლოსოფიური ანთროპოლოგია, წარმატების შემთხვევაში, იქნება  
ადამიანის რეგიონალური ონტოლოგია და გვერდში ამოუდგება  
სხვა რეგიონალურ ონტოლოგიებს ისე, რომ მათ წინაშე რაიმე  
პრინციპული უპირატესობა ფილოსოფიისათვის არ ექნება. საკუთ-  
რივე ფილოსოფიური პრობლემეტიკის ხელმძღვანელ როლს იგი ვერ

იკისრებს. საამისო კონსტიტუცია მის საგანში ვერ დადასტურდება<sup>8</sup>.

ანთროპოლოგიური ფილოსოფია იქნება სხვა გეარის, სხვაგვარად მოტივირებული. ის შეიძლება მოგვევლინოს როგორც ფილოსოფიის მიზანი ანდა მისი ამოავალი წერტილი, შეიძლება მან პრეტენზია განაცხადოს როგორც ერთზე, ისე მეორეზე. აქაც ორგვარი ვარიანტი მოიხაზება, მსოფლმხედველობრივი და გნოსეოლოგიურ-მეთოდოლოგიური, ანდა ორივეს გაერთიანებით შეცდება ანთროპოლოგია ფილოსოფიური ზასიათის მიღებას, ორგვარი „ხედვით“ მოემსახურება ადამიანის რეგიონალურ ონტოლოგიას.

მაგრამ, დაასკვნის ჰაიდეგერი, სწორედ ის ფაქტი, რომ არსებობს არა მარტო საეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სიმრავლე, არამედ ანთროპოლოგიაც სხვადასხვანაირად, მრავალნაირად წარმოიდგინება, ამ ცნებას გარკვეულობას ართმევს. გაურკვეველობას აძლიერებს, აგრეთვე, ისიც, რომ ემპირიულ მეცნიერებათა რიცხვი ადამიანის თაობაზე დღითიდღე იზრდება.

თავისთავად აღებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეა, წერს ჰაიდეგერი, ბუნებრივიცაა და ევიდენტურიც, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ბრძოლა „ანთროპომორფიზმის“ წინააღმდეგ ფილოსოფიაში არ წყდება. გარდა იმისა, რომ ეს იდეა არაა საკმარისად განსაზღვრული და გარკვეული, ისიც არ არის ცნობილი, თუ რა ფუნქციას შეასრულებს იგი ფილოსოფიის ერთიანობისათვის<sup>9</sup>.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ასეთი ნაკლი, გვარწმუნებს ჰაიდეგერი, არ არის შემთხვევითი: იგი მომდინარეობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსიდან, მისი შინაგანი ზღვარდებულებიდან: იგი თვითონ საკიროებს დასაბუთებას ფილოსოფიის მხრივ. ასეთი დასაბუთება ჯერ კიდევ არ არის მოცემული. ამის ნაცვლად საქმე გვაქვს ფილოსოფიის ისეთი მიზნის დასახვასთან, რომელიც შინაგანად დასაბუთებული არ არის, ფილოსოფიას მხოლოდ გარეგნულად და გარედან უკავშირდება. საბოლოოდ, დაასკვნის ჰაიდეგერი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეა წარმოიდგინება, როგორც ფილოსოფიური პრობლემატიკის ერთგვარი ჰურჭელი, საბანაო თასი, რომელსაც ამასთან არსებითი კავშირი არა აქვს. ამ იდეის პრობლემატურობა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მისი მეტაფიზიკური საეჭველობა ყველას თვალში ეცემა<sup>10</sup>.

ნათქვამს ახალი საკითხები მოსდევს: რით აიხსნება და რით გამართლდება, რომ ფილოსოფიის ძირეული საკითხები თავს იყრიან კითხვაში — „რა არის ადამიანი?“ (კანტი). ახლავს თუ არა

ამ დაყვანას აუცილებლობა. თუ ის, შეიძლება მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფია? თუ საკითხი აუცილებლობის სასარგებლოდ გადაწყდება. მაშინ ამ აუცილებლობის შინაარსის გარკვევა იქნება საჭირო: იქედან მომდინარეობს აღნიშნული საკითხების გაერთიანება, რომ მათ ერთი წყარო აქვთ, ადამიანის მიერ არიან წამოყენებული, თუ ამის საფუძველს ქმნის თვითონ საკითხების, ფილოსოფიური პრობლემების შინაგანი კავშირი, მათი შიგთავსი? როგორაა ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები პატრიციაქმნილი ადამიანის არსში? გასარკვევია: რომელია ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემატика და სად მდებარეობს მისი ცენტრი? რას ნიშნავს ფილოსოფობა, როცა ფიქრობენ, რომ მის პრობლემათკას თავისი ცენტრი აქვს ადამიანის არსში? ასე მსჯელობს ჰაიდეგერი. როგორია მისი პასუხი დასმულ კითხვებზე?

სანამ ეს საკითხები, წერს ჰაიდეგერი, არ არიან ერთ მთლიან სისტემად შეკრული და განმარტებული, არ არიან პასუხგაცემული, შეუძლებელია დავინახოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეის შინაგანი საზღვრები, შეუძლებელია მოიძებნოს ნიადაგი ისეთი საკითხების გადასაჭრელად, როგორცაა: — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსი, მისი უფლება და ფუნქცია ფილოსოფიის ფარგლებში. ამისთვის კი საჭიროა ამ საკითხების სპეციალური ინტერპრეტაცია.

ჰაიდეგერი, მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საქმეს უკავშირებს ფილოსოფიის ბედს, ჯერ ფილოსოფია, შემდეგ ანთროპოლოგია, მისი ფილოსოფიური იდეა. მაგრამ, რადგან ფილოსოფიის გარკვეულობა უფრო დამკმაყოფილებელი არ არის, ვიდრე ანთროპოლოგიისა, როგორც ჩანს, ორივეს ბედი ერთ პრობლემათკას უკავშირდება: „რა არის ადამიანი?“ და „რა არის ფილოსოფია?“ ერთად, ერთი გზით უნდა გადაწყდეს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეის ცხადსაყოფად, მისი შინაგანი ზღვარდებულობის დასანახავად, საჭიროა ფილოსოფიური ნიადაგის მოშადება. ფილოსოფიამ იმას უნდა მიიღწიოს, რომ დააყენოს ფუძისეული საკითხები ამ იდეის შესახებ. მართალია, მეტაფიზიკის საში საკითხი კანტმა დაიყვანა მეოთხე საკითხით გამოთქმულ ადამიანის პრობლემაზე, მაგრამ, გვარწმუნებს ჰაიდეგერი, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს კანტმა ამით ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური პრობლემა ანთროპოლოგიურ საკითხზე დაიყვანა<sup>11</sup>.

რახან მიღებულია ის აზრი, რომ კანტის ფილოსოფიური ამოცანა ონტოლოგიის, მეტაფიზიკის დასაბუთება იყო, ცხადია, ეს და-

საბუთება ანთროპოლოგისტური არ იქნებოდა. თუ მეტაფიზიკა კანტთან, თუ გინდ მხოლოდ იდეაში, ანთროპოლოგიას უნდა გაუტოლდეს, ე. წ., თუ ორის ნაცვლად რაღაც ერთი რამ უნდა მივიღოთ, მაშინ უნდა გაირკვეს — რა არის ეს ახლადმიღებული: მეტაფიზიკა, ანთროპოლოგია, თუ რაღაც მესამე, მეტაფიზიკისა და ანთროპოლოგიის სინთეზი, ნარევი. კანტი ამ კითხვას არ აყენებს, მაგრამ ჰაიდეგერი ამაზე პასუხს იძლევა. მისი აზრით, უნდა ვიფიქროთ, ეს დაყვანა ხდება არა მეტაფიზიკის ანთროპოლოგიით შეცვლით, არამედ, პირიქით, ანთროპოლოგიისადმი ახალი, მეტაფიზიკური მნიშვნელობის მინიჭებით. ჰაიდეგერი ანთროპოლოგიისათვის ფილოსოფიური მნიშვნელობის მინიჭების წინააღმდეგია. ამავე დროს მას შესაძლებლად მიაჩნია მრავალნაირი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. აქ არაა ფორმალური ხასიათის წინააღმდეგობა. ჰაიდეგერი ცდილობს შექმნას ახალი ფილოსოფია და ახალი მოძღვრება ადამიანზე, დაზიანზე. ეს იმდენად განსხვავდება დღემდე ცნობილი ფილოსოფიისგან და დღემდე ცნობილი ანთროპოლოგიისგან, რომ ტრადიციული ანთროპოლოგიაცა და ფილოსოფიაც ჰაიდეგერს მიუღებლად მიაჩნია. ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურობის მოპოვება გულისხმობს თვით ფილოსოფიის მოპოვებას, რომელიც ადამიანზე გავლით წარმოებს და ადამიანის ამ საქმეში ჩარევას გულისხმობს. საკითხი იმას კი არ ეხება, როგორ შექმნას ადამიანმა მეტაფიზიკა, როგორც მისი ერთ-ერთი თეორიული ანდა პრაქტიკული მიზნის მსახური, არამედ იმას, თუ რაშია ის აუცილებლობა, რომლითაც ადამიანი არის მეტაფიზიკა, თავისი თავის „კეთება“ და რატომ არის იდენტური ეს ორი ცნება: მეტაფიზიკა და ადამიანის მიერ ადამიანის „შექმნა“.

ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ კანტის სამეტაფიზიკო არგუმენტაცია არის აუცილებელი კავშირის დამყარება ადამიანის არსის პრობლემასა და მეტაფიზიკის ფილოსოფიურ დაფუძნებას შორის. ამ კავშირის ხელმძღვანელობით მიდის წინ კანტი, ამტკიცებს ჰაიდეგერი. პირველი, რაც უნდა გაკეთდეს როგორც ადამიანის არსის მისაგნებად, ისე მეტაფიზიკის გადასარჩენად, იქნება, ჰაიდეგერის მიხედვით, გაშიფრვა, ინტერპრეტაცია თვითონ კითხვისა: „რა არის ადამიანი?“

ადამიანის ინტერპრეტაცია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიერ იმაში უდგომარეობს, რომ ის ადამიანს უკვე ცნობილად, შემეცნებულად გულისხმობს. ანთროპოლოგია არ აყენებს კითხვას ადამიანის ვინაობის შესახებ. ასეთი კითხვა გამოაშკარავებდა იმას, რომ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ თავისი თავი უნდა გადა-

ლახოს, რათა ამ კითხვაზე, ადამიანის ვინაობის კითხვაზე უპასუხოს. ანთროპოლოგია, ასე ესახება ჰაიდეგერს აქ არსებული მიმართება, მეორეული აქტია, მას ადამიანის არსის წკდომა უნდა უსწრებდეს<sup>12</sup>. თავის მხრივ, სამყაროს ის პრობლემა, რომელიც მუშავდება „ყოფიერება და დროში“, ჰაიდეგერის თქმით, უნდა მოექცეს დაზიანის პრობლემატიკაში, რათა საჭირო სისრულით იქნეს წარმოდგენილი<sup>13</sup>.

ნამდვილი ფილოსოფია და ანთროპოლოგია ურთიერთს გამო-რიცხავენ; როცა მეტაფიზიკა კვდება, მის ადგილს ანთროპოლოგია იჭერს, ფილოსოფიური ანდა არაფილოსოფიური. ამის შემდეგ იგ-ხდება მეტაფიზიკის ნამუსრევის, ე. ი. ფიზიკის ნადავლი, ფიზიკის. რომელიც მოიცავს ადამიანის ბიოლოგიასაც და ფსიქოლოგიასაც<sup>14</sup>.

როცა ფილოსოფია ანთროპოლოგიად გადაიქცევა, ის მოკვდე-ბა მეტაფიზიკასთან ერთად<sup>15</sup>. ჰაიდეგერი ხმარობს ტერმინს — „ეგ-ზისტენციალური ანთროპოლოგია“. ეს იქნებოდა ნიცშეს მოძღვ-რების გამომხატველი, თუ ამ მოძღვრებას გავიგებდით, როგორც მოძღვრებას ადამიანის შესახებ, და არა როგორც მის მეტაფიზიკას. საქმის ნამდვილ ვითარებას, ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით, ის გა-მოხატავს, რომ ე. წ. ზეკაცის პრობლემა ნიცშესთან არის მეტაფი-ზიკის პრობლემა. არსებულის ყოფიერების კვლევა ნიცშეს ფილო-სოფიაში შემთხვევითი რამ არ არის. არ არის იმიტომ, დასძენს ჰაი-დეგერი, რომ ყოველი ფილოსოფიური აზროვნება ადამიანის არსის შესახებ უკვე არის მოძღვრება არსებულის ყოფიერების შესახებ: ყოველი მოძღვრება ყოფიერების შესახებ თავის თავად არის მოძ-ღვრება ადამიანის არსის შესახებ<sup>16</sup>. მაგრამ, წერს ჰაიდეგერი, უბ-რალაო შებრუნებით, ადგილების შენაცვლებით ერთი მოძღვრების მიღება მეორისგან შეუძლებელია. რა აბრკოლებს ამ საქმეს, ეს თა-ნამედროვე ფილოსოფიის პრობლემაა. იგი შეუძნეველი დარჩე-ნია ნიცშესაც.

ჩვენ ვაყენებთ ადამიანის არსებისა და არსებულის ყოფიერე-ბის ურთიერთმიმართების საკითხს, მაგრამ როგორც კი ამას აზრო-ვნების ენით გამოვთქვამთ, ამით უკვე გამოვთქვამთ მიმართებას ყოფიერებისადმი: არსება გულისხმობს არსებულს და, მაშასადამე, ყოფიერებას. ასევე: როგორც კი ვიტყვით — „არსებულის ყოფა-ერება“, ამით უკვე ნათქვამია მიმართება ადამიანის არსისადმი. ასე რომ, არ არსებობს აზროვნების არავითარი, არც ფილოსოფიური და არც არაფილოსოფიური, გზა, რომელიც გამოდიოდეს ადამიანის არსიდან და არ მიდიოდეს ყოფიერებასთან, ანდა, პირიქით, ყოფიერე-ბიდან უკან — ადამიანის არსისაკენ. საქმის ვითარება ჰაიდეგერს



ასე აქვს წარმოდგენილი: აზროვნების ყოველი გზა იმ მიმართების მთლიანობის შიგნითაა, რომელიც არსებობს ყოფიერებასა და ადამიანის არსს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნება არ იქნებოდა ნამდვილი აზროვნება, რომელიც ყოველთვის ყოფიერების აზროვნებაა.

ანთროპოლოგია, ჰაიდეგერის მიხედვით, ამოდის ადამიანის წარმოდგენიდან, სადაც იგულისხმება ცოცხალი არსება, რომლის განმარტებისას ის არასოდეს არ ამოდის ადამიანის არსიდან<sup>17</sup>. იმიტომ, რომ ადამიანი ვიპოვებ, როგორც ადამიანის არსი და არა როგორც ცოცხალი არსება, საჭიროა პირველ რიგში იმას მივაქციოთ ყურადღება რომ ადამიანი არის ისეთი არსება, „des west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint“<sup>18</sup>. ჩატყვამი თანაბრად ეხება როგორც სპეციალურ ისე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

ამგვარად, ანთროპოლოგია ჰაიდეგერს გააზრებული აქვს როგორც მეცნიერების ისეთი ტიპი, რომელიც გულისხმობს თავის კვლევის სახნად ადამიანს, როგორც ონტიურ-ბიოლოგიურ არსებას. ანთროპოლოგიის „ადამიანი“ არ არის ერთი მთლიანი, „ერთგვარნიშნიანი“ ინსტანცია, არ არის წარმოდგენილი და ვერც წარმოიდგინება ისეთი გარკვეულობის სახით, რომელიც ერთ საგნობრივ-პოზიციურ განზომილებას წარმოადგენს. მეცნიერებისათვის საჭირო სისტემატური მთლიანობისათვის ანთროპოლოგია ერთგვარად სხვას უნდა დაემყაროს, ადამიანის რაობის ცნებას ის მანამ უნდა დაეუფლოს, სანამ თავის სპეციფიკურ კვლევას შეუდგებოდეს. საკუთარი ძალით და საშუალებებით ის ნამდვილი ფილოსოფიის მახეს ვერ მიიღებს, ვერ დასძლევს შესაძლებელ თვალსაზრისთა სიმრავლეს ვერც სპეციალური მეცნიერების სამყაროში და ვერც ფილოსოფიამდე, ამალღების განზრახვისას. სანამ არ არის დადგენილი ანთროპოლოგიის პრინციპული წინამძღვრები, ისე, როგორადაც ისინი ჰაიდეგერს ესახება, ანთროპოლოგია თავს ვერ დააღწევს „ეკლექტიზმსა“ და „კონგლომერატობას“, მით უფრო ვერ მიადწევს ისეთ მდგომარეობას, რომ შეიჭრას ფილოსოფიის ძირითად პრობლემატიკაში და იქ ხელმძღვანელის როლი ითამაშოს. ანთროპოლოგია, როგორიც არის და როგორიც შეიძლება იყოს, ვერ მიანიჭებს „ადამიანს“ იმ ფუნქციას, რისთვისაც იგი მოწოდებულია და რაც ნამდვილი ფილოსოფიის შინაარსის გაშლისას უნდა გამომჟღავნდეს. ანთროპოლოგიის ცდა — „ადამიანის“ შესაძლო და საჭირო გამოყენებისა ამაოა და საზიანოც. ეს სხვა სახის შემეცნებას ეკისრება, ისეთ შემეცნებას, სადაც ძიებისა და უკანასკნელი გაგების

ცენტრალური პრობლემები იყრის თავს. საქმე მოითხოვს არა ანთროპოლოგიას, არამედ მეტაფიზიკას, ადამიანის პრობლემა რეგიონალი პრობლემა კი არაა, არამედ უნივერსალური. მხოლოდ ამ „ასპექტში“ გახდის სპეციფიკური ხედვა მისაწვდომად ადამიანის არსს, რომელიც, ჰაიდეგერის აზრით, ანთროპოლოგიის საგანი არც არის და ვერც იქნება. ადამიანის გაგების გზა ისე უნდა წარიმართოს. რომ მის შესახებ აზროვნებას შიგთავსად მხოლოდ მისი არსის გამომსახველი შიგთავსი ჰქონდეს. ეს არსი გამოთქმულია ტერმინით „Dasein“, და ამ ცნების შინაარსს ეხება ყოველთვის საქმე, როცა ჰაიდეგერი ადამიანის შესახებ მსჯელობს. ეს ტერმინი-ცნება ჰაიდეგერმა გამოაცხადა მისი აზროვნების გასაღებად<sup>19</sup> და მისი ფილოსოფიის შენობის პირველ აგურად. ადამიანის ფილოსოფიურ ანალიზს, რომელსაც ჰაიდეგერი იძლევა, ანთროპოლოგია რომ ეწოდებოდეს, ჰაიდეგერი ყველა დღემდე ცნობილ მოაზროვნეზე უფრო თავდადებული ანთროპოლოგი იქნებოდა. ნაპღვილად კი ჰაიდეგერი წარმოგვიდგება როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უდიდესი მოწინააღმდეგე. ჩვენი პრობლემაც ხომ ამაჲ ეხება: „ფორმალურია“ და „შემთხვევითი“ ეს წინააღმდეგობა. თუ იგი ჰაიდეგერის პრინციპულ-ფილოსოფიური პოზიციიდან გამომდინარეობს? როგორ ვიაზროთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და „დაზიანის ანალიტიკის“ ურთიერთმიმართება, როცა ეს უკანასკნელი გაგებული იქნება ჰაიდეგერისებურად, ხოლო პირველი მისი „იდეალური სტრუქტურის“ მიხედვით?

როგორ ესახება ჰაიდეგერს ადამიანის არსი?

ჰაიდეგერისათვის კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ გარკვევას მოითხოვს. აქ იგულისხმება იმის დადგენა, თუ რა იგულისხმება, რას ვეძებთ ამ კითხვით, როცა მიღებული პასუხიდან მეტაფიზიკის დაფუძნებას ვაპირებთ. ამ თვალსაზრისით არჩევს ჰაიდეგერი კანტის „ანთროპოლოგიურ“ საკითხს. როგორ არის შესაძლებელი, რომ საერთოდ მხოლოდ მეტაფიზიკის დასაბუთებისას უნდა დადგეს ადამიანის საკითხი? რა უნდა ვიკითხოთ ადამიანის შესახებ, რათა მეტაფიზიკას საფუძველი მოვუძებნოთ? ჰაიდეგერის აზრით, ის, რაც თავს იჩენს მეტაფიზიკის კანტისეული დასაბუთებისაჲ, ესაა ადამიანის პრობლემის პრობლემატურობის პრობლემატიკა<sup>20</sup>.

„რა არის ადამიანი?“ წარმოადგენს კანტის მეოთხე კითხვას, რომელიც მოიცავს სამ წინა კითხვას. პირველ რიგში უნდა გაირკვეს, თუ როგორ მოხდა, რომ სამი პირველი კითხვის კითხვამ მეოთხესთან მიგვიყვანა და ისინი მეოთხე კითხვის შინაარსად მოგვევლინა? რა აქვს ამ კითხვებს საერთო? რა შინაარსის სახით იყრიან

ისინი თავს მეოთხე კითხვაში? სხვანაირად: რას კითხულობს ადამიანის პრობლემა?

ჰაიდელგერის ჰერმენევტიკული ძიება ამ კითხვას ასეთ პასუხს სცემს: პირველი სამი კითხვა ეხება ადამიანის ზღვარდებულობას, მის სასრულობით ხასიათს. ადამიანის პრობლემა კანტთან წარმოდგენილია როგორც წმინდა გონების ზღვარდებულობა, რომელიც „გარედან“ კი არ ეკვრის გონებას, როგორც „გაუთვალისწინებელი“ უცხო ელემენტი, არამედ მისი შინაგანი ინტერესის სახით ქმნის მის კონსტიტუციას. აქ ჰაიდელგერის მიხედვით, საქმე გვაქვს იმ დაზაინურ აქტთან, რომელსაც „ზრუნვა“ ეწოდება და რომელიც აქტიურ ზღვარდებაში გამოიხატება<sup>21</sup>. ადამიანი იმიტომ კი არ არის ზღვარდებული, რომ ამ კითხვებს აყენებს, არამედ, პირიქით, ზღვარდებული რომ არის, ამიტომ აყენებს ამ კითხვებს. ადამიანის ზღვარდებულობის თავისებურება ისაა, რომ ადამიანს „საქმე აქვს“ მისაყვე ზღვარდებულობასთან.

სამივე კითხვა („რა შემოქლია ვიცოდე? რა უნდა ვქნა? რისი იმედი უნდა მქონდეს?“) ერთ კითხვას კითხულობს, — ზღვარდებულობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამივე კითხვაში ერთი მიმართულება უნდა მიიღოს, ერთი რამ იკითხოს: „რა არის ადამიანი?“ თუ ადამიანის პრობლემის ამ ცხადყოფას პირობით სინთეზურს ვუწოდებთ, მისი განჭვრეტის შებრუნებულ ფორმულას ანალიზი უნდა ვუწოდოთ: „რა არის ადამიანი?“ ნიშნავს: „რა არის ადამიანის შემეცნების ზღვარი?“ „რა არის ადამიანის ქმნის საზღვარი?“ „რა არის ადამიანის იმედის საზღვარი?“.

ჰაიდელგერი პრობლემის ანალიტიკას ასე აწვითარებს: სამი კითხვა მიგვანიშნებს არა მარტო იმას, რომ ისინი მიმართებიან მეოთხე კითხვისაკენ, არამედ იმასაც, რომ ისინი არსებითად სხვა არაფერს შეიცავენ, თუ არა ამ მეოთხე კითხვას; ისინი თავისი არსის მიხედვით და მის შესაბამისად არიან მიმართული მეოთხეზე. ამ მიმართების აუცილებლობა დამოკიდებულია მეოთხე კითხვის გარკვეულობაზე, იმ ბუნდოვანი ზოგადობის გადალახვაზე, რომელიც ახლავს ასე ზოგადად აღებულ კითხვას — „რა არის ადამიანი?“ სხვანაირად, საჭიროა ეს კითხვა იმთავითვე ნიშნავდეს კითხვას, მიმართულს ადამიანის სასრულოვანობაზე. ამ შემთხვევაში არა მარტო ის იქნება გამართლებული, რომ პირველ სამ კითხვას მეოთხე დაერთო, არამედ ისიც, რომ მეოთხე პირველ კითხვად დაგსახოთ და სამი დანარჩენი იქედან გამოვიყვანოთ.

ახლა, როცა საკითხი რამდენადმე მანც გარკვეულია, შეიძლე-

ბა ვიკითხოთ, არის თუ არა ადამიანის ასე გაგებული პრობლემა ანთროპოლოგიური ბუნების მეორე პრობლემა?

კანტის კონტექსტში მეტაფიზიკის დაფუძნება ასეთ ხასიათს იღებს: „მეტაფიზიკის დაფუძნება ემყარება კითხვას ადამიანის სასრულობის შესახებ, ისე რომ ეს სასრულობა ახლა პირველად შეიძლება გახდეს პრობლემა“<sup>22</sup>. მეტაფიზიკის დასაბუთება, დასკვნის პაიდეგერი, წარმოადგენს ჩვენი ზღვარდებული შემეცნების ანალიტიკას; „წმინდა გონების კრიტიკა“ არის ანალიტიკა<sup>23</sup>. ჩვენი კითხვაა — „რა არის ადამიანი“, კითხვის პრობლემას ადამიანის სასრულობა წარმოადგენს. „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“ შეუძლია მრავალგვარი, არსებითი ხასიათის შემეცნება მოიპოვოს ადამიანის შესახებ, მაგრამ ეს მას არ აძლევს უფლებას დაიკავოს ფილოსოფიის ძირითადი დისციპლინის ადგილი. საამისოდ მეცნიერების ანთროპოლოგიურობა არ კმარა. პირიქით, ანთროპოლოგია, როგორც კი დაივიწყებს, რომ ადამიანის პრობლემა მეტაფიზიკის პრობლემასთან კავშირში უნდა დადგეს, ამით მიჩქმალავს და დავიწყებას მისცემს ადამიანის პრობლემის ნამდვილ შინაარსს. მის მეტაფიზიკურ ხასიათს. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, იმის გარეშე და იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რამდენადაა მისი ფილოსოფიური პრეტენზიები გამართლებული, რაღაცას წარმოადგენს, მაგრამ, დასძენს პაიდეგერი, ეს მე აქ არ მეხებაო.

პაიდეგერის მიხედვით, მეტაფიზიკის დაფუძნება გულისხმობს ადამიანის პრობლემაზე მუშაობას, ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს ადამიანის სასრულობაზე მუშაობას. პრობლემა — „რა არის ადამიანი? ნიშნავს:“ „რა არის ადამიანის სასრულობა?“ მეტაფიზიკის დასაბუთებას აუცილებლად ესაჭიროება ადამიანის სასრულობა, ამ სასრულობის კვლევა. ადამიანის მეტაფიზიკა არის მეტაფიზიკის საფუძველი საერთოდ. ამ ფუძემდებლობას ადამიანის არსის ასრულებას თავის სასრულოვანობით.

## § 1. ადამიანის სასრულობის შესახებ

რას გულისხმობს ადამიანის სასრულობის საკითხი? არის თუ არა იგი ნამდვილი სერიოზული პრობლემა? ნუ თუ საეჭვო რამ არის ის, რომ ადამიანი ყოველ ნაბიჯზე აკლენს თავის თავს, როგორც ზღვარდებული, როგორც სასრულო არსება? პაიდეგერის თანახმად, ადამიანის სასრულობის მაილუსტრაციებელი ფაქტები თავისთავად ვერაფერს გვეტყვიან ამ მოვლენის არსის შესახებ:

ისინი ვერც იმას აგვიხსნიან და გაგვაგებინებენ, თუ რატომაა სასრულობა ადამიანის მთლიანი განმსაზღვრელი, და თუ როგორ ხდება ამ ნიშნით მთლიანი ადამიანის განსაზღვრა. არ უნდა ავეუროთ ერთმანეთში ორი ცნება: უსრულყოფობა და სასრულობა. ადამიანს ორივე ახასიათებს, ოღონდ უნდა გვახსოვდეს. გვაფრთხილებს ჰაიდეგერი, რომ პირველი მეორე ცნებას ვერ აგვიხსნის, ვერ გაგვაგებინებს. პირიქით, იგი (უსრულყოფობა) სასრულობის „შედევია“, მისი გამოვლინებაა. შესაძლებელიც რომ იყოს ადამიანის წარმოშობის რაციონალური დასაბუთება, იმის უფლებაც რომ გვქონდეს, რომ ვთქვათ: ადამიანი არის *ens creatum*, ამით საქმე წინ ვერ წაიწევს, ამით ჭერ კიდევ არაფერი იქნება ნათქვამი როგორც სასრულობის არსის შესახებ, ისე იმ დებულებას სასარგებლოდ, ეს „თვისება“, სასრულობა ადამიანის კონსტიტუციის ძირითადი ნიშანია, მისი ყოფიერების განმსაზღვრელია. არც ის არის თავისთავად ნათელი, თუ როგორ დგება საერთოდ ეს საკითხი, ადამიანის სასრულობის საკითხი. ის, რაც შეიძლება ჩაითვალოს გარკვეულად ამ მომენტისათვის, არის ჰაიდეგერის სიტყვით, ის, რომ ეს კითხვა თვთნებური რამ არ არის, არ წარმოადგენს ადამიანის უბრალო, შემეცნებით დაზვერვას. ეს კითხვა წამოიჭრა მეტაფიზიკის დაფუძნების ამოცანასთან დაკავშირებით, როგორც ძირითადი პრობლემა. ამ ვითარებიდან გასაგები უნდა იყოს, დასძენს ჰაიდეგერი, რომ მეტაფიზიკის დაფუძნების პრობლემატიკა თავის თავში შეიცავს იმაზე მითითებას, თუ როგორ მიმდინარეობს და მოძრაობს ადამიანის ზღვარდებულობის საკითხი. თუ მეტაფიზიკის დაფუძნების ამოცანა ივუებს საწყისისეულ განახლებას და იგი განხორციელდება, მაშინ ნათელი გახდება და გაღრმავდება ორი გარემოების, ფუძნების პრობლემისა და მისგან წარმოებულ ადამიანის სასრულობის არსებითი ურთიერთკავშირის საკითხი<sup>24</sup>.

რა თქმა უნდა, არ არის შემთხვევითი ის, რომ ჰაიდეგერი საგანგებოდ ლაპარაკობს მეტაფიზიკის პრობლემის საწყისისეულ განახლებაზე. ამას უკავშირდება ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ძირითადი მეთოდოლოგიური პოზიცია. აქ საქმე გვაქვს პრობლემის ახლებურ დაყენებასთან და არა მხოლოდ მის განახლება-გამოცოცხლებასთან. პირველი მეტაფიზიკური პრობლემა განვითარება იმაში უნდა გამოიხატოს, რომ არსებულის, როგორც ასეთის, პრობლემა გადაიქცეს ყოფიერების პრობლემად. პრინციპულად რომ ვთქვათ, წერს ჰაიდეგერი, „...სინათლეზე უნდა იქნეს გამოტანილი არსებითი ურთიერთკავშირი ყოფიერებას როგორც ასეთსა (და არა არსებულსა) და ადამიანში სასრულობას შორის“<sup>25</sup>. საკითხის ეს განვი-

თარება გვიჩვენებს, რომ ადამიანში არსებული სასრულობის პრობლემა და ამით შეპირობებული გამოკვლევები ემსახურებნან ყოფიერების საკითხს, მის გაშიფრვა-დამუშავების ამოცანას.

„ყოფიერების საკითხი, როგორც ყოფიერების ცნების შესაძლებლობის საკითხი, თავის მხრივ მომდინარეობს ყოფიერების წინარეცნებითი გაგებისაგან“<sup>26</sup>. პაიდეგერის ეს დებულება ემყარება ყოფიერების პრობლემის ანალიზს, რომელმაც უნდა გვაჩვენოს მისი კავშირი ადამიანის სასრულობასთან.

ძველი „ფიზიოლოგიის“ (ფიზიკის) ძირითადი საკითხი ეხებოდა მთლიანად არსებულს. ეს საკითხი განვითარდა და ეს იყო იმავე დროს ანტიკური მეტაფიზიკის პრობლემური განვითარება. პირველ რიგში ის გაირკვა, რომ არსებულის ცალკეულ სფეროთა და უბანთა განსაზღვრებას უნდა წარემძღვანოს ცოდნა-გაგება იმისი, თუ რა არის თვითონ არსებული როგორც ასეთი. პირველ კითხვად, მაშასადამე, გვევლინება „რა არის არსებული საერთოდ“, რას ნიშნავს ეს კითხვა? რას ვეძებთ ამ კითხვით არსებულში, მის შესახებ? ვეძებთ იმას, რამაც არსებული ასეთი ქმნა, რამაც იგი განსაზღვრა. ამას, არსებულის განმსაზღვრელს ეწოდა არსებობა, ყოფიერება და, ამგვარად, არსებულის საკითხი იქცა ყოფიერების საკითხად და მან დაიპირა პირველი ადგილი მეტაფიზიკაში. ყოფიერებაზე უნდა ვიპიროვნოთ იმისდა მიხედვით, თუ როგორ არის განსაზღვრული, ფორმირებული არსებული, ე. ი. თუ შეიძლება ასე ვთქვათ: ყოფიერებაზე იპე უნდა ვიმსჯელოთ, როგორც ვიმსჯელებდით არსებულის მიზეზზე. არსებულის არსებითი გარკვეულობის გაგება თავის მხრივ საჭიროებს მისი განმსაზღვრელის, ყოფიერების შემეცნებადობას. ის, რაც პირველად უნდა გავიგოთ, არის ყოფიერება და არა არსებული როგორც ასეთი. ამიტომ კითხვაში — „რა არის არსებული?“ (ti to en) უპირველესია კითხვა — „რას ნიშნავს ამ კითხვაში უკვე წინასწარ გაგებული ყოფიერება?“. ეს არის არსებულის შესაძლებლობა, ის, რაც არსებულს იმად ხდის, რაც ის არის. პასუხს კითხვაზე — „რა არის არსებული“, გვაძლევს ჰერტა, იდეა. ის იმეორებს „დანახულს“ და მისი საქმიანობა ეხება „რა-ყოფიერებას“. მაგრამ ყოველ არსებულში არის, ამას გარდა, „რომ-ყოფიერებაც“, ე. ი. ესენციასთან ერთად არის ეგზისტენციაც, რაღაც რომ არის და რომ ნამდვილად არის. ორჯერ მოვლენილი „ყოფიერება“ საკითხს აყენებს: ორია, იგი თუ არა? როგორ მოხდა ყოფიერების გაორება „რა-ყოფიერებად“ და „რომ-ყოფიერებად“ („Was-sein“, „Dass-sein“)? უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ კითხვაზე პასუხი მაშინ გაცემა, თუ დადგება კითხვა — „რა არის ყოფიერე-

ბა, როგორც ასეთი?“ (და არა არსებული, როგორც ასეთი). ჰაიდ-გერი ვარაუდობს, რომ ამ საკითხის დაუმუშავებლად შეუძლებელია დეფინიცია არსის არსისა და „ახსნა“ სინამდვილის ნამდვილობისა.

ყოფიერების წვდომის ამოცანა გვიყენებს მორიგ საკითხს: სად შეიძლება გაეცეს პასუხი კითხვას — „რა არის ყოფიერების საზრისი?“ ბნელში ხომ არ უნდა იყოს ის წერტილი, საიდანაც ველით პასუხს? ჩვენს წინაშე, ამგვარად, კიდევ უფრო საშური საკითხი დგება: საიდან არის საერთოდ შესაძლებელი იმის გაგება, რასაც ეწოდება ყოფიერება მისი დანაწევრებულობით და მიმართებებით? ამგვარად, ჰაიდგერის ანალიზიდან უნდა დაეასკვნათ: პირველ კითხვად მეტაფიზიკისა ვერ ჩაითვლება ვერც ის, თუ „რა არის არსებული?“, ვერც ის, თუ „რა არის ყოფიერება?“, არამედ შემდეგი: „რა არის ის, რაც მოგვცემს საშუალებას უკანასკნელ კითხვაზე გავცეთ პასუხი?“, შემდგომი მუშაობა საჭირო იქნება იმისთვის, რომ გაირკვეს თვითონ კითხვის პრობლემა: „რას ვეძებთ, როცა ვეძებთ პასუხს კითხვაზე — „რა არის ყოფიერება?“. თუ საერთოდ სწორია ჰაიდგერის აზრი, რომ არსებობს შინაგანი, აუცილებელი კავშირი მეტაფიზიკის დაფუძნებასა და ადამიანის სასრულობის საკითხს შორის, მაშინ ეს კავშირი უნდა გამოვლინდეს ელემენტალურად, პირვანდელი სახით, იმ დონეზე, რომელიც ამჟამადა მიღწეული ყოფიერების პრობლემატიკის ანალიტიკაში. ნამდვილი ფილოსოფიური ძიება მხოლოდ მაშინ შეხვდება ყოფიერების საკითხს საჭირო სიცხადით, თუ ეს საკითხი ნამდვილად ეკუთვნის ფილოსოფიას არსობრივად, რადგან ფილოსოფია მეტი არაფერია, თუ არა ადამიანის დაზიანის გადამწყვეტი შესაძლებლობა<sup>27</sup>.

ყოფიერების გაგების საკითხი-პრობლემა არც შეთხზულია და არც ნაძალადევად წამოყენებული. იმას, რის გაგებასაც ეხება საქმე, ჩვენ ყველანი, როგორც ადამიანები, ვიცნობთ, მაგრამ ეს ცოდნა და ეს გაგება წინარეცნებითია. ამოცანა — მისი ცნებითი შემეცნება-გაგებაა.

ამგვარად, მეტაფიზიკის ძველი ამოცანა შეცვალა ყოფიერების გაგების შესაძლებლობის ამოცანამ, ამ ამოცანის გაშუქების მიზანმა. ეს მეტამორფოზი მეტაფიზიკის პრობლემატიკაში აუცილებელია, რათა პასუხი გაეცეს შემდეგ კითხვას: ატარებს თუ არა და როგორ, ყოფიერების პრობლემა მიმართებას ადამიანის სასრულობის საკითხისადმი?

მეტაფიზიკის ინტერესის კონცენტრაცია ხდება ყოფიერების „ფაქტიდან“. თუ არსებული ჩვენთვის ნათელი და გარკვეულია,

თუ არსებულის საილუსტრაციოდ საგნების ძებნა არ გვიჭირს, სამაგიეროდ, როგორც კი ყოფიერებაზე მიდგება საქმე და ამ სინამდვილის ჩვენებას მოგვთხოვენ, მყისვე დიდ სიძნელეში ვიგრძნობთ თავს, თითქოს თავბრუ გვესხმის და ვერაფერი მიგვიგნია, თითქოს სრული არარაობის წინაშე ვიდგეთ. „ხომ არ არის ყოფიერება არარა?“ და, მართლაც, ხომ თქვა ჰეგელმა „წმინდა ყოფიერება და წმინდა არარა არის, ამნაირად, იგივეო“<sup>28</sup>.

მეორე მხრით, ყოფიერება ის არის, რასთანაც ურთიერთობა. გვაქვს განუწყვეტლივ, ყოველ ნაბიჯზე, მეტყველების ყოველ წინადადებაში. ის, რაც ჩვენ აქ გვაკლია, არის, როგორც ითქვა, ცნება, ცნება ყოფიერების შესახებ. ყოფიერების კითხვით გამოწვეული ჩვენი მდგომარეობა გვაგონებს იმას, რაზედაც მოგვითხრობს ავგუსტინე დროის განმარტების ცდასთან დაკავშირებით: სანამ გვკითხავდნენ დროს შესახებ, ამ მოვლენის მიმართ ჩვენი თავი მცოდნედ მიგვაჩნია, მაგრამ როცა კითხვაზე პასუხის გაცემას ვცდილობთ, როცა გვინდა ვთქვათ, რა არის დრო, სათქმელი აღარაფერი გვაქვს, არ ვიცით, რა ვთქვათ.

„ცოდნა“ ანდა გაგება, რომელიც თავიდანვე გვაქვს ყოფიერების შესახებ, სრულიად გაურკვეველია და ამიტომაც ჰქირს მისი გამოთქმა. ჰაიდეგერს ამ სიძნელის საფუძველი და მიზეზი დაუნახავს ადამიანის ისტორიულობაში, მისი შესაძლებლობების გამოვლინების პერიოდიზაციაში. არიან მოვლენები, რომელთა „საქკრეტად“ ადამიანი შესაფერი იყო წარსულში, ოდესღაც, და არიან ისეთი ფენომენები, რომლებსათვის ჯერ კიდევ არ არის ის მომწიფებული. ასე რომ, ზოგი მოვლენა გვეკარება. „ვხედავდით“, მაგრამ ველარ ვხედავთ, ზოგი კი ჯერ კიდევ მიუწვდომელია თანამედროვე ადამიანისათვის და მომავალი ადამიანისაგან ელის ადეკვატურ მზერას. მოვლენათა პირველ რიგს მიეკუთვნება, ჰაიდეგერის მიხედვით, მითი, ხოლო მოვლენათა მეორე რიგს ყოფიერება<sup>29</sup>.

წინარეცნების სფეროში გაგებული არსებულის ყოფიერება, თავისი გაურკვეველობის მიუხედავად, მთლიანად პრობლემურობის გარეშეა, მისი ყოფნა, თითქოს, საეჭვოს არაფერს შეიცავს. ყოფიერება არაფრით არ იპყრობს ყურადღებას, თითქოს ის არც არის და ეს მაშინ, როცა ჩვენ მასზე ყოველ წამს ვლაპარაკობთ, მისი გაგების ფაქტს ყოველ წამს ვადასტურებთ, ისე, რომ მის შესახებ არაფერი გარკვეული არ ვიცით. და მაინც: ყოფიერების გაგება რომ გამუდმებით არ წარმოებდეს, ადამიანი, როგორც არსებულს, არ შეეცლებოდა ყოფნა. ადამიანი, წერს ჰაიდეგერი, არის არსებულა, რომელიც ყოველთვის არის არსებულთა შორის, ე. ი. მას ის არსებ-



ბული, რომელიც არის თვითონ და ისიც, რომელიც თვითონ არ არის, თანაბრად გახსნილი აქვს, ისინი ღია არიან მისთვის. აი ამგვარი სახის ყოფიერებას უწოდა ჰაიდეგერმა ეგზისტენცი<sup>30</sup>. ეგზისტენცი შესაძლებელია მხოლოდ ყოფიერების გაგების საფუძველზე. როცა ეგზისტენცი არის, არის ყოფიერების გაგებაც, პირველი ამ უკანასკნელს ემყარება<sup>31</sup>.

ადამიანი რომ ეგზისტენცობს, ეს იმას ნიშნავს. რომ ხდება არსებულის მთლიანობაში შექრა იმგვარად, რომ არსებული „აკარებს ალებს“ ჩვენს წინაშე. დაზიანის ეგზისტენცი. მისი სპეციფიკა და უპირატესობა, ფარულად შეიცავს თავის თავში ყოფიერების გაგების საჭიროებას, აუცილებლობას. როგორც ყოფიერების ნაირსახეობა. ეგზისტენცი არის სასრულობა თავის თავში და, როგორც ასეთი, იგი შესაძლებელია მხოლოდ ყოფიერების გაგების საფუძველზე. ისეთი რამ, რაც არის ყოფიერება, ამტკიცებს ჰაიდეგერი, არის და უნდა იყოს მხოლოდ იქ, სადაც სასრულობა გამხდარა ეგზისტენცი<sup>32</sup>. ყოფიერების საწყისისეული გაგება მას წარმოგვიდგენს შეუმეცნებელს მის სიგრძე-სიგანეში, გაურკვეველობაში, უპრობლემობაში, სიმტკიცეში. ამ სახით არის ყოფიერება გაბატონებული ადამიანის ეგზისტენცზე, როგორც ადამიანის სასრულობასათვის უშინაგანესი და უღრმესი საფუძველი.

ჰაიდეგერს, ჩანს, იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანის სასრულობა იმ მიმართების ლოგიკური შედეგია, რომელიც ყოფიერების საწყისისეული, პირველი გაგების საფუძველზე. ყოფიერების ნიშანთა და ადამიანის შემეცნება-წვდომის ძალთა შორის აღმოჩნდა. ამ ორი ინსტანციის შეფარდება ადამიანს ზღვარდებულად წარმოგვიდგენს. მეორე მხრივ, სწორედ ეს გარემოება აკავშირებს მეტაფიზიკის ბედს ადამიანის ეგზისტენტთან, მის სასრულობასთან. ადამიანის სასრულობა ერთგვარ უპირატესობას წარმოადგენს, ასე გააზრებული დაზიანი დაიქერს ფილოსოფიის ცენტრალურ ადგილს, ფილოსოფია ახლა გვევლინება როგორც ადამიანის არსი, მისი გამოცხადება.

იმისთვის, რომ დაზიანმა შეძლოს არსებულში შემეცნებითად შექრა, საჭიროა მანამდე ის იყოს ყოფიერების „das Da“. მაგრამ ეს ხომ იმასაც ნიშნავს, რომ დაზიანი, როგორც ასეთი, ყოფიერების „გამოხსივებაა“ და ამის შედეგად ზღვარდებული, სასრული. სასრულია ადამიანი და ამის გამო დგას იგი ყველა სხვა არსებულზე „მაღლა“: მხოლოდ იმაშია „ალაპარაკებული“ ყოფიერება და ეს ხდება სწორედ დაზიანის ზღვარდებულობის გამო, იმის გამო, რომ მის ეგზისტენტობაზე ყოფიერებაა გაბატონებული. ამიტომ,

ამბობს ჰაიდეგერი, „ადამიანზე უწინარესია მასში დაზიანის სასრულობა“<sup>33</sup>.

ჰაიდეგერი კიდევ და კიდევ უბრუნდება იმის გარკვევას, თუ რა უნდა იგულისხმებოდეს კითხვაში — „რა არის ადამიანი?“. ეს გასაგებია, რადგან დაზიანის ანალიტიკის სიახლე, მისი ფილოსოფიური ხასიათი, აზროვნების სისტემაში ადგილი არსებითად განისაზღვრება ამ კითხვის შინაარსით. ჰაიდეგერი წერს: გენერალური მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის (ti so on) დამუშავება ყოფიერების გაგების შინაგანი არსის იდეაში აისახება, რომელიც ყოფიერების ცნების საკითხის მატარებელია. მეტაფიზიკის ძირითადი პრობლემის საწყისისეული გაგების მიზანია დასაზიანებ შეიქმნეს კავშირი მეტაფიზიკის დაფუძნებისა და ადამიანის სასრულობის პრობლემებს შორის. ამ გარემოებამ უნდა გახადოს ნათელი, რომ აღარაა საჭირო ყოფიერების პირველადი გაგებისა და ადამიანის სასრულობის ურთიერთმიმართების საკითხი; ეს მიმართება თვითონ არის სასრულობის შინაგანი არსი. ამით, ჰაიდეგერის მიხედვით, ჩვენ ვაღწევთ სასრულობის ისეთ ცნებას, რომელიც მეტაფიზიკის დასაბუთების პრობლემატიკას უძევს საფუძვლად. თუ ეს დაფუძნება ემყარება კითხვას — „რა არის ადამიანი?“, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ამ კითხვის ფარული აზრი რამდენადმე, პირველ საფეხურზე, გახსნილია და კითხვამ ადამიანის შესახებ ერთგვარ გარკვეულობას მიაღწია<sup>34</sup>.

როგორ გამოიყურება ანთროპოლოგია ჰაიდეგერთან ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ? „თუ ადამიანი არის ადამიანი მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ მასში არის დაზიანება, მაშინ საკითხი იმის შესახებ, რა უფრო ძირითადია, ვიდრე ადამიანი, არსებითად არ შეიძლება იყოს ანთროპოლოგიური ხასიათის. ყოველი ანთროპოლოგია, აგრეთვე ფილოსოფიურიც, ადამიანს უკვე გულისხმობს“<sup>35</sup>. ე. ი. ჰაიდეგერი, მართალია, „ადამიანის“ ადგილზე ხმარობს „დაზიანება“, მაგრამ ეს ამ ცნება-ტერმინების სრულ იდენტობას არ უნდა ნიშნავდეს. რახან გამოთქმა „დაზიანება ადამიანში“ („სასრული ადამიანში“) კანონიერია, უნდა განვასხვაოთ ადამიანი და დაზიანება. დაზიანება გამოხატავს, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის არსს და შინაარსეულად გამოთქვამს ყოფიერების ყოფნას ადამიანში. ერთგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ყოფიერების ყოფნა ადამიანში, დაზიანება, ადამიანზე უპირველესია „ლოგიკურად“: ყოფიერების შემუშავება გარკვეულ ინსტანციაში არის დაზიანება და ასე ქმნის იგი ადამიანს, როგორც ასეთს. ეს „გენეალოგია“ ადამიანისა, რომელიც არის დაზიანების ანალიტიკა, ანთროპოლოგიას მზამზარეულად, განუხილავად

ექლევა. ამაზე მან არაფერი იცის. ის აღამიანს უყუბრებს იმ მსრბი-  
დან, სადაც საკუთოივ აღამიანური, არსობრავი არაფერი ზღბა. ის,  
რასაც იკვლევს და უნდა იკვლევდეს ანთროპოლოგია, არსებობს,  
ზაგრამ ეს აღამიანის არსს არ ეხება. აღამიანის ის „მხარე“ არ არის,  
რომლითაც იგი ყოფიერების პრობლემატიკას და მის გადაკრას აპი-  
რობებს.

მეტაფიზიკის დაფუძნების პრობლემა თავის საწყისს იღებს  
დაზიანის საკითხში. ამ საკითხის შინაარსი, ჰაიდეგერის განმარტე-  
ბით, შემდეგია: როგორია არსი იმ არსებობისა, რომელიც ხასიათ-  
დება ცნებით — დაზიან. ხოლო, რამდენადაც მისი არსი არის ეგზი-  
სტენცი, კითხვა დაზიანის არსის შესახებ წარმოადგენს ეგზისტენ-  
ციალურ საკითხს. აქედან: ყოველი კითხვა არსებულის ყოფიერების  
შესახებ და მითუმეტეს საკითხი ისეთი არსებულის ყოფიერების შე-  
სახებ, რომლის ყოფიერების კონსტიტუციას მიეკუთვნება ზღვარ-  
დებულობა, როგორც ყოფიერების გაგება, არის მეტაფიზიკა. მე-  
ტაფიზიკის დაფუძნება ემყარება დაზიანის მეტაფიზიკას<sup>36</sup>. მეტაფი-  
ზიკის დაფუძნება თვითონაც მეტაფიზიკა უნდა იყოს და ისიც ღირს-  
შესანიშნავი იმავე დროს<sup>37</sup>. მეტაფიზიკის მეტაფიზიკა (კანტი)  
ჰაიდეგერს მეტაფიზიკის დასაბუთების განახლება-განმეორებად  
ესახება და ამისთვის ეძებს სანდო კონკრეტულ საფუძველს.

## § 2. დაზიანის მეტაფიზიკა

ჰაიდეგერის მიხედვით, ვერავითარი ანთროპოლოგია (აპეცია-  
ლურ-მეცნიერული, ზოგად-ფილოსოფიური), ვერ განაცხადებს  
პრეტენზიას მეტაფიზიკის დაფუძნებისა და დამუშავება-განვითა-  
რების პრობლემაზე, თუ, რასაკვირველია, მას თავისი საკუთარი სა-  
კითხები და სათანადო წანამძღვრები ესმის, მით უფრო უსაფუძ-  
ვლოა ლაპარაკი, რომ ანთროპოლოგია გამოვა ფილოსოფიის მი-  
მართ ხელმძღვანელის როლში. ჰაიდეგერი მაქსიმალურად ზრდის  
ლოგიკურ მანძილს ანთროპოლოგიასა და დაზიანის მეტაფიზიკას  
შორის, ხოლო მინიმუმამდე დაკყავს და სულაც აუქმებს მანძილს  
დაზიანის მეტაფიზიკასა და ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას შორის.  
ბუნებრივია, რომ ჰაიდეგერი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა-  
თვის სავალდებულოდ თვლის ტიპური ემპირიული მეცნიერებან  
პრინციპებს და აკრძალულად აცხადებს მისთვის ფილოსოფიურ  
პრინციპებსა და შესატყვის მეთოდოლოგიურ წანამძღვრებს. ანეთი  
მიდგომა იმ მიდგომას გვაგონებს, რომელიც მოიმარჯვა ჰუსერლმა  
ფსიქოლოგიისაგან გამიჯვნისათვის მისი ფილოსოფიური ძიების იმ

ბერიოდში, როცა იგი იბრძოდა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ წმინდა ლოგიკაში. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხით შემოფარგლული ძიება შეიძლება არ გაპყლოდა ჰაიდეგერს მის ონტოლოგიურ ანალიზებში. აქ რომ ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის ჩვეულებრივი გაგება გვექონდეს. მაგრამ მდგომარეობა აქ თავისებურია: ჰაიდეგერი, სადაც არ უნდა წავიდეს მისი ანალიზურ-პრობლემური ძიება, ადამიანის, დაზიანის პრობლემას არსად ტოვებს, არსად ეს პრობლემა მისთვის მეორეხარისხოვანი არ არის, თვით უმაღლესი ფილოსოფიური საკითხებისთვისაც კი. პრობლემა — „რა არის ადამიანი?“ ჰაიდეგერის უმაღლესი ფილოსოფიური პრობლემაა და ასეთია ის არა მხოლოდ „პრაქტიკულად“, ფილოსოფიის საგნის ფაქტობრივი წვდომისათვის, არამედ წმინდა თეორიულადაც<sup>38</sup>.

დაზიანის მეტაფიზიკა იღებს თავის თავზე მეტაფიზიკის დაფუძნებისათვის აუცილებლად საჭირო საკითხს — „რა არის ადამიანი?“ ამ გამოთქმას ორი მნიშვნელობა აქვს. იგია არა მხოლოდ მეტაფიზიკა დაზიანის შესახებ, არამედ კიდევ ის მეტაფიზიკა, რომელსაც ხორციელდება. „ხდება“ როგორც დაზიანი. ეს მეორე მნიშვნელობა იმაზე მიუთითებს, რომ აქ არ იგულისხმება შემეცნების ორგანო, ერთგვარი აპარატი, რომლის მისიას დაზიანის შემეცნება შეადგენს, რომელიც მუდამყამს მზად არის ამ საქმისათვის, როგორც არ უნდა მოგვევლინოს დაზიანი. აქ მეტაფიზიკა და დაზიანი არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს როგორც ცვლადი და უცვლელი, არამედ ერთიანი პროცესის სახით წარმოიდგინებიან.

მეტაფიზიკური პრობლემაა შინაარსია ყოფიერების გაგების შინაგანი შესაძლებლობის ცხადყოფა, იმის გარკვევა, თუ რა განსაზღვრავს ამ გაგების აუცილებლობას. ყოფიერების ყველა სხვა საკითხი აქედან უნდა აღმოცენდეს. მეტაფიზიკის ფუძნების საკითხი იწვევს დაზიანის მეტაფიზიკას, რომელმაც უნდა ცხადყოს დაზიანის ყოფიერების სტრუქტურა. ეს უკანასკნელი უნდა გამოიყურებოდეს, როგორც ყოფიერების გაგების შინაგანი შესაძლებლობა. „დაზიანის ყოფიერების სტრუქტურის გახსნა არის ონტოლოგია“<sup>39</sup>. ეს უნდა ნიშნავდეს შემდეგს: დაზიანის კონსტიტუცია ისეთია, რომ მისი გახსნა ონტოლოგიის სახეს იღებს: დაზიანი არსებობს, როგორც ყოფიერების წვდომა, გაგება. სხვანაირად: დაზიანი ყოფიერების „შემეცნებაა“. ის ონტოლოგიად გვევლინება, როგორც კი მას „სინათლის სხივი“ მოხვდება. როგორც კი დაზიანის ყოფიერებას საბურველი აეხდება, ჩვენს წინაშე ონტოლოგია წარმოდგება. ყოფიერების „შემეცნება“, როგორც მისი შემოსვლა

ადამიანში, არის იმთავითვე, დაზიანის ყოფასთან ერთად. როცა ეს გარემოება ნათელი ხდება, მაშინ ჩნდება ონტოლოგია. დაზიანის ონტოლოგია მეტაფიზიკის შესაძლებლობის საფუძველია. ამდენად ეს წარმოადგენს ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას. დაზიანის მეტაფიზიკა, ფუნდამენტალური ონტოლოგია, ადამიანის სასრულობა, არსებითად ერთია, ერთი ვითარების განხილვაა სხვადასხვა მხრით. ადამიანის სასრულობის წვდომამ უნდა გაგვიხსნას გზა ყოფიერების გაგებისაკენ. ამაში მდგომარეობს დაზიანის ონტოლოგიის ფუნდამენტალობა. ის გასაღებია ყოველგვარი ონტოლოგიისა და ამდენად პირველი საფეხური ონტოლოგიის სისტემის კიბურზე.

თავისებურია ყოფიერების სტრუქტურის წვდომა. ამისთვის გაგებაა მოწოდებული. ამ ცნებას ჰაიდეგერი პროექტირებისა და ანტიკვების, ვინაიდან მისი თქმით, გაგება არა მარტო შემეცნების ერთ-ერთი სახეობაა, არამედ პირველ რიგში ეგზისტირების ძირითადი მომენტიც. ყოფიერების გაგების შინაგანი შესაძლებლობის „დანახვა“ არის დაზიანის სასრულობის „დანახვა“. რომელიც თუმცა ცნობილია, მაგრამ ცნებით გამოთქმული არ არის. ამასთან დაკავშირებით ჰაიდეგერი ამბობს: „დაზიანის სასრულობა-ყოფიერების გაგება ძვეს დაეიწყებაში“<sup>40</sup>. ყოველი ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიური კონსტრუქცია, რომელიც მიზნად ისახავს ყოფიერების გაგების შესაძლებლობის „გახსნას“, უნდა შეეცადოს პროექტირებაში მოპოვებული პროექტი ხელიდან გამოსტაცოს და ეიწყებას<sup>41</sup>.

ამით ძირითადად გადმოცემულია როგორც ჰაიდეგერის მოსაზრება ანთროპოლოგიის შესახებ, ისე ეგზისტენციალური ანალიტიკის ფილოსოფიური მნიშვნელობის ჰაიდეგერისეული შეფასებაც. გადმოცემას თან ახლავს ზოგიერთი კრიტიკული მითითება-შეფასება. საერთოდ კი ჰაიდეგერის კრიტიკის საქმეს აძნელებს ის გარემოება, რომ თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ჯერ კიდევ არა აქვს მტკიცედ ჩამოყალიბებული პრინციპულ-ფილოსოფიური დებულებები, რომელთა საფუძველზედაც შესაძლებელი იქნებოდა როგორც უმართებულო კვალიფიკაციისგან თავდაცვა, ისე აქტიური ბრძოლა მისი კანონიერი პრეტენზიისათვის. სანამ არ არის საყოველთაოდ (მეტ-ნაკლებად) ცნობილი და აღიარებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თავისებურება, ამოცანა და მეცნიერულ-ფილოსოფიური ბუნება, ძნელია, თუ შეუძლებელი არა, კამათი ისეთ სისტემასთან, როგორიცაა ეგზისტენც-ფილოსოფია. სადავო საკითხები შორს იღებენ სათავეს და მათი ბოლომდე განხილვის გარეშე გაუგებარია თვითონ ამ საკითხთა გადაჭრასთან

დაკავშირებული დებულებების სადავო ხასიათი. ესაა ჰაიდეგერთან „დიאלოგის“ ერთი გზა: ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საწყისება უნდა დაუპირისპირდეს ის ამოსავალი ფილოსოფიური დებულებები, რომლებიც საფუძვლად უძევს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

ჰაიდეგერის ნააზრევის შემოწმების მეორე გზა ჩვენ გვესახება, როგორც იმ მოსაზრებების სპეციალურ-მეცნიერული ანალიზი, რომელნიც ჰაიდეგერს აქვს გამოთქმული ფაქტიურ-ისტორიული ადამიანის შესახებ, იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი, როგორც სახელდახელოდ მოცემული არსებული თავისი სპეციფიკურობით. აქ ჩვენს წინაშე იშლება ადამიანის ცხოვრების დესკრიფციის ფართო სურათი, სადაც სრულიად თავისებური ფუნქციით და მნიშვნელობით გვევლინებიან ისეთი ცნებები, როგორცაა — „შიში“, „ზრუნვა“, „სიკვდილი“, „გადაწყვეტილება“ და სხვა მრავალი. ამ „ეგზისტენციალებზე“ გამოთქმული მოსაზრებები საკურობენ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დიფერენციალურ-ემპირიულ მიდგომას, ამ ცნებებით აღნიშნული „საგნების ყურადღებით მიმოხილვას და ფაქტობრივი კემპარიტებების მიგნებას. ეს საქმე ცალკე კვლევითი განწყობის მომზადებას, გულისხმობს. ამჟამად კი ჩვენს წინაშე მაინც ისევ ის პირველი საკითხი დგას: რას უქადის დაზიანის ანალიტიკა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას? როგორია ამ განცალკევებულად წარმოსახულ კონცეფციათა ურთიერთმიმართება?

ჩვენთვის პირდაპირ ინტერესს შეიცავს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შედარება ჰაიდეგერის დაზიანის ანალიტიკასთან, ფუნდამენტალურ ონტოლოგიასთან. აქ ერთი მომენტი გარკვეული ჩანს: ამ მეცნიერებათა მიმართება ადამიანის კერძო შემსწავლელ დისციპლინებთან ერთნაირია. როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ისე ადამიანის დაზიანის ანალიტიკა ერთსა და იმავე ფუნქციას ასრულებენ ადამიანის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებათა მიმართ, ორივე მეცნიერულ-მეთოდოლოგიურ ხელმძღვანელობას უწევენ სპეციალურ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათ. ცხადია, ამით ჯერ კიდევ არაა მიღწეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და დაზიანის ანალიტიკის საბოლოო გაიგივება, მაგრამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ფილოსოფიურობაზე უარის თქმა ჰაიდეგერთან მაინც საეკვოდ უნდა მივიჩნიოთ: მთლიანობის ცნებიდან ამოსვლა, სპეციალური მეცნიერებისგან პრინციპული დამოუკიდებლობა და მეთოდოლოგიური ხელმძღვანელობის უფლება და შესაძლებლობა, რომელიც ფილოსოფიურ ანთროპო-

ლოგიას აქვს, დიდი წონის საბუთია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრეტენზიების გასამართლებლად.

თვითონ ჰაიდეგერი კი თავის ფილოსოფიურ ძიებაში იმისგანაც იმიჯნება, რაც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას თავისი კვლევის სპეციალურ საგნად, თავისი ფილოსოფიურობის პრეტენზიის გამართლებად ესახება. ეს გარემოება, ჩვენი აზრით, იმით აიხსნება, რომ ჰაიდეგერი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას იმავე სიბრტყეზე აყენებს, რა, სიბრტყეზედაც, როგორც მას და ჰუსერლს, ემპირიული ფსიქოლოგიის ადგილი ესახებათ. უდავოა, რომ ჰაიდეგერის ნეგატიური დამოკიდებულება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისადმი ისევე გაუმართლებელია, როგორც გაუმართლებელია იმ პრინციპული, ფილოსოფიური განსჩევების უგულვებელყოფა, რომელიც ემპირიულ ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შორის არსებობს. ჰაიდეგერი იჩენს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შეუფასებლობას, მისი ფილოსოფიური შინაარსისადმი უყურადღებობას.

რამდენადაც ჰაიდეგერი ადამიანის არსს ხედავს ეგზისტენცში, მის მიმართულებას შეიძლება ეწოდოს „ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია“. ეს სახელწოდება უკვე იხმარება<sup>12</sup> და ამის საფუძველი ისიც არის, რომ, მიუხედავად ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისადმი უარყოფითი დამოკიდებულებისა, თვითონ ჰაიდეგერი ხმარობს ამ ტერმინს, რომლის შინაარსის ფილოსოფიური ხასიათი მისთვისაც ექვს არ იწვევს<sup>13</sup>.

რა არის ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია?

ეს არის ადამიანის ონტოლოგია. აქ ადამიანი წარმოდგენილია როგორც ყოფიერების გაშლა-გამეჭების ადგილი, როგორც ისეთი არსება, რომელსაც შესწევს უნარი, ისე იყოს ყოფიერებაში, რომ იმავე დროს და ამით, ყოფიერებით, იცოდეს თავისი და სხვა ყველაფრის ყოფიერება, რაც მთავარია იცოდეს თვითონ ყოფიერება-ყოფიერების ფილოსოფიის მიმართ, ე. ი. საკუთრივ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიმართ ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია არის მოსამზადებელი საფეხური.

ჰაიდეგერის ამ დებულების შემოწმება გულისხმობს პირველ რიგში ყოფიერების იმ ცნების შეფასებას, რომელიც შემოიტანა ჰაიდეგერმა თანამედროვე აზროვნებაში. ადამიანის სპეციფიკა განსაზღვრულია მისი კავშირით ყოფიერებასთან, ამ კავშირის სპეციფიკით. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიის საბოლოო შეფასება მხოლოდ მაშინ გვექნება, როცა შესრულდება მისეული ყოფიერების ცნების ანალიზი, კრიტიკული შეფასება. ეს შორდება წინამდებარე

გამოკვლევის ფარგლებს. ჩვენ ვიფარგლებით ყოფიერების ფილოსოფიის წინა საფეხურის განხილვით, „ფუნდამენტალური ონტოლოგიით“, ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიით. ამ ასპექტით, ჰეგელი აზრით, ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიას აქვს სერიოზული ზარვეზი. იქ არ არის გათვალისწინებული ის პრობლემა, ურომლისოდაც საერთოდ არ წარმოიდგინება ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

უნდა დავეთანხმობთ ჰაიდეგერს იმაში, რომ ადამიანის შემეცნება უნდა დავიწყოთ იმ ნიშნის მოძებნით, რომელიც აქვს მხოლოდ ადამიანს, რომელზედაც მითითება საშუალებას გვაძლევს ადამიანს „მეავანოთ“, რათა შესაძლებელი გახდეს მისი შემდგომი კვლევა-ძიება. დავარქვათ ამას ადამიანის არსი. ამის შინაარსი, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის ონტოლოგიურობა, ეკსისტენციალობა. ადამიანის ეს განმარტება ფორმალურად მოთავსდება იმ განმარტებათა მწკრივში, რომელნიც ცნობილი არიან შემდეგი ფორმულირებით: „მოაზროვნე არსება“, „სოციალური არსება“, „იარაღის მკეთებელი“ და ა. შ. ასეთ განმარტებებს მოსდევს მორიგი საკითხი ადამიანის მთლიანობის შესახებ. რახან ადამიანი მარტო ის არ არის, რაც მის არსში („მოაზროვნე“, — გონი“, „ონტოლოგიური“, „მკეთებელი“...) იგულისხმება, არამედ სხვა ნიშან-თვისებებსაც შეიცავს, მთლიანობის მიღწევის ამოცანა მოითხოვს ამ ვითარებათა ერთიანობის დასაბუთებას. ადამიანს აქვს, იმის გარდა, რასაც მის არსად თვლიან, სული და სხეული, აქვს სოციალურობა... მთლიანობის ცნება მოითხოვს — ადამიანის არსიდან განისაზღვროს ადამიანის ეს ნიშნები სული, სხეული და სხვა. ამ განსაზღვრებამ უნდა მოგვცეს ორგანული მთლიანობის სურათი; ადამიანის ონტოლოგიიდან შესაძლებელი უნდა გახდეს ადამიანის ონტიკაში შემოსვლა. ეს ერთგვარი შემოწმებაც იქნება ადამიანზე ონტოლოგიური კვლევის შედეგებისა. ასეთი მუშაობა ჰაიდეგერისთვის ცნობილია და აღიარებული, მაგრამ ადამიანის მიმართ ჰაიდეგერს ის არც უცდია. სხვა ანთროპოლოგიებში, მაგ; ლოტც-თან, ჰენგსტენბერგთან ასეთი შემობრუნება მოცემულია. ამის ერთ-ერთი ილუსტრაცია მოცემულია „ტანის“ (Leib) ცნების შემოტანაში: ეს არის ადამიანის მატერიალობის ისეთი გაგება, რომელიც მას სხეულისაგან განასხვავებს. „ტანი“, ამის მიხედვით, არის ადამიანის ისეთი მატერიალური თვისება, რომელიც გონის მიერ არის „შთაგონებულ“ და მასვე ემსახურება. როცა ფსიქიკის მიმართაც ასეთი მუშაობა ტარდება. საბოლოოდ გამოდის, რომ ადამიანის მთლიანობა მიღწეულია და გააზრებულია გონის მოქმედების სახით. ეს დებულება უპირისპირდება, მაგ., მატერიალისტურ დებულებას, რომელიც



სამყაროს მიმართ ასე გამოითქმის: „სამყაროს მთლიანობა მდგომარეობს მის მატერიალობაში“. ამ დებულების ძალით, მატერიალიზმი კისრულობს იმას, რომ ყოველ ცალკეულ მოვლენაში ადასტუროს მატერიის არსებობა. ასე იქცევიან ისინიც, ვინც ადამიანის არსს გონში ხედავს: ადამიანის ყოველ ასპექტში, — სხეულში, სულში, გონის მოქმედებას, გონისეულობას ადასტურებენ.

ასეთი ცდა ჩვენ ჰაიდეგერის ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ვერ შევნიშნეთ. პირიქით, მისი მჯგელობა ერთ-ერთ ტრადიციულ განმარტებაზე გვაფიქრებინებს, რომ ამ მიმართულებით ძიებას ის უმართებულოდ მიიჩნევს. მსედველობაში გვაქვს შემდეგი: განმარტება — „ადამიანი არის ცხოველი, რომელიც...“ მიუღებელია ჰაიდეგერისთვის იმიტომაც, რომ ამ განმარტების ის მომენტი, რომელიც ადამიანს ცხოველად რაცხს, შეუძლებლად ხდის ადამიანის ნამდვილ არსთან მიხვლას. თუ ადამიანი ერთგვარად არის და ცხოველად გამოცხადდა, ვერაფერით დანაშენი მას ადამიანად ვერ გადააქცევს. ე. ი. ადამიანი არც ერთ მომენტში არ უნდა ვიაზროთ ცხოველად. ამას შედეგად უნდა მოჰყვეს სხეულისა და სულის განდევნა ადამიანისაგან. ამით ეგზისტენციალურ ანთროპოლოგიას გაუადვილებს საქმე, ის ნამდვილად იქნება ეგზისტენციალური. მაგრამ არ იქნება ანთროპოლოგიური, არ იქნება მიაღწერება კონკრეტულ ადამიანურ არსების შესახებ. აქ გამოვლენილ სიძნელეზე, ვფიქრობთ, მიუთითებს ისიც რომ ადამიანი არ არის „ატომი“, „მარტივი“, „ერთიშნა“, რომელსაც არსით გადმოვცემდით. ის მრავალ „ატომს“ შეიცავს, კონკრეტული ინსტანცია და ამიტომ აუცილებლობით მოითხოვს ურთიერთობის გათვალისწინებას არსთა შორის. აქ კვლავ დგება ძველი, მაგრამ მოუძველებელი საკითხი: როგორ ვიაზროთ ადამიანის მთლიანობა, თუ საეჭვო არ არის, რომ ის შეიცავს სხეულს, სულსა და გონს? ეს ხომ „ფსიქოფიზიკური“ პრობლემაა“, რომელიც კი არ გადაიჭრა საბოლოოდ, არამედ კიდევ უფრო გართულდა იმიტომ, რომ ორ მოსარიგებელ ინსტანციას დაერთო ერთი უცხო მომენტი, რომელიც ერთიანობაში შესვლას სასტიკად ეწინააღმდეგება. ადამიანის მთლიანობას თითქოს არავინ უარყოფს სიტყვიერად მაინც, მაგრამ იშვიათად თუ ითვალისწინებენ იმას, რომ ამ ცნების შინაარსი მოითხოვს სულის, სხეულის, და გონის ერთბუნებრიობის დამტკიცებას. ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიის წინაშე ეს პრობლემა ისახება, როგორც მორიგება ადამიანის ონტოლოგიის ერთისა ადამიანის ონტიკის მრავალთან. როგორ არის იგი შესაძლებელი? და ა. შ. ბევრი, ძალიან ბევრი კითხვა არის ჯერ კიდევ პასუხგაუცემელი ეგზისტენციალურ ანთროპოლოგიაში. რაც

შეეხება იმას, რაც ამ წერილში არის გამოთქმული ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიაზე, მოძღვრებანზე დაზიანის შესახებ, უნდა აღინიშნოს, რომ ის ეხება ჰაიდეგერის კონცეფციის იმ მხარეს, რომელიც დამუშავებულია ტრადიციულად რაციონალურ მეთოდად წოდებული საშუალებებით. არის საქმის მეორე მხარე — ადამიანის რაობისა და სტრუქტურის იმ „ორგანოს“ საშუალებით განხილვა, რომელსაც ემოციონალურ-ირაციონალურს ეძახიან. მ. შელერის შემდეგ ფენომენოლოგიაში დამკვიდრდა გარკვეული სფეროების განვკრება ემოციონალური კატეგორიებით. მ. ჰაიდეგერმა ადამიანის ფილოსოფიური განვკრებისათვის გამოიყენა ისეთი ცნებები, როგორცაა — ზრუნვა, განწყობილება, გაგება, შიში და სხვ. ეს ცნებები ტრადიციულად ითვლებოდა ფსიქოლოგიის კუთვნილებად, ემოციონალურ მდგომარეობად ან მათი წვდომის საშუალებად და როცა ისინი ჰაიდეგერმა შემეცნებისათვის გამოიყენა, მას ირაციონალისტობა უსაყვედურეს. ჩვენ ამ მხარეს არ ვეჭვებოვართ და ეს იმას მოასწავებს, რომ ამ ნაშრომით უკეთეს შემთხვევაში ვაკეთებულია ნახევარი საქმე. მხოლოდ მეორე მხარის განხილვის საფუძველზე გვექნება ჩვენ საშუალება საბოლოო აზრი გამოვთქვათ ეგზისტენციალურ ანთროპოლოგიაზე. მაშინ ისიც უნდა გაირკვეს, რამდენად არის სწორი ის აზრი, რომ ჰაიდეგერი ირაციონალისტია, ისიც, თუ რა სახის არის მისი ირაციონალიზმი, როცა. მაგ., განწყობილება და გაგება ერთმანეთისაგან განუყრელად ააზრებიან და ა. შ.

## შენიშვნები

### თავი I

<sup>1</sup> M. Heidegger, Über den Humanismus. Bern, 1947.

<sup>2</sup> Sein und Zeit. Siebente unveränderte Auflage, Tübingen, 1953. (შემდეგი შემოკლებით S. u. Z.).

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 244.

<sup>4</sup> რა თქმა უნდა, ჰაიდეგერის კონცეფცია დროისა და სივრცის შესახებ თავისთავად მნიშვნელოვანია. ჩვენ აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვინდა, რომ ჰაიდეგერთან ეს კონცეფცია „შემთხვევით“, სხვა ძირითადი საკითხის გადაჭრასთან დაკავშირებით შექმნილია.

<sup>5</sup> ჰაიდეგერისათვის ეს ნიშნები შეეძგვია: 1. ყოფიერება უზოგადესი ცნებაა, მაგრამ არა გვაროვნული. 2. ყოფიერების დეფინიცია შეუძლებელია. შეიძლება მხოლოდ მისი მნიშვნელობის, მისი საზრისის საკითხის დაყენება. 3. ყოფიერება გასაგებ, ევიდენტურ ცნებად ითვლება, მაგრამ ის სულაც არ არის ასეთი.

<sup>6</sup> S. u. Z. გვ. 5.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 6.

8 ჰაიდეგერის «S. u. Z.» გამოქვეყნებამდე, «Dasein» ჩვეულებრივ ითარგმნებოდა „არსებულად“, „კონკრეტულად არსებულად“ («*Existenz*»), ჰაიდეგერმა ამ სიტყვას ახალი მნიშვნელობა მანიჭა, მასთან იგი თითქმის ყოველთვის „ადამიანის-სინონიმად იხმარება. ვაუგებრობის ასაცილებლად, საჭიროდ მიგვაჩნია ეს ცნება გერმანული სიტყვით აღვნიშნოთ, სანამ არ დადგინდება მისი ქართული შესატყვისი.

9 Heidegger, S. u. Z., გვ. 7. შტრ. აგრეთვე, Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Zweite Auflage, Frankfurt, M. 1951, გვ. 201.

10 იქვე, გვ. 12.

11 ონტოლოგია და ონტოლოგიურის, ეგზისტენციელურისა და ეგზისტენციალურის ურთიერთდაფუძნების შესაძლებლობაზე სხვა ავტორებს ვეუქნება საუბარი.

12 ჰაიდეგერი გვაფრთხილებს, რომ დაზიანისადმი უპირატესობის მიცემა არ უნდა იქნეს გაგებული როგორც ყოველივე სხვა არსებულის სუბიექტივიზაცია. «S. u. Z.», გვ. 14.

13 Kant, Kr. d. r. Vernunft, გვ. 180.

14 იქვე, გვ. 25: „დაზიან“ ზოგჯერ იხმარება „ეგზისტენცის“ სინონიმად. „ადამიანი“ არ არის ყოველთვის გათანაბრებული „დაზიანთან“, ლაპარაკია ადამიანის დაზიანზე. ეს მხედველობაშია მისაღები.

15 «S. u. Z.», გვ. 38.

16 იქვე, გვ. 37.

17 «Wesen», „არსი“ ჰაიდეგერთან არ ნიშნავს „ესენციას“, არამედ ინტერპრეტაციას: «Das Wassein (essentia) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden». S. u. Z. გვ. 42. შტრ. Hum. გვ. 15: «...der Mensch west so, dass er das «*Da*», das heisst die Lichtung des Seins, ist. ეს (დაახლოებით) შემდეგს ნიშნავს: ადამიანის არსებობა არის ყოფიერების გაშუქება.

18 «S. u. Z.», გვ. 42.

19 «S. u. Z.», გვ. 43.

20 იქვე, გვ. 53. შტრ. Holz. გვ. 55. (დაზიანი იმთავითვე „გართ“ არის).

21 «Wer ihm Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins ist» M. Heidegger, Kant, გვ. 211; S. u. Z., გვ. 53.

22 «S. u. Z.», გვ. 54.

23 «S. u. Z.», გვ. 54.

24 იქვე, გვ. 56.

25 იქვე გვ. 56, 57.

26 M. Heidegger, Kant, გვ. 196; Eim. გვ. 22; Holz. გვ. 321; Gel., გვ. 44; 72; ID, გვ. 32; S. u. Z. გვ. 57.

27 «S. u. Z.», გვ. 57.

28 ხომ არ გულისხმობს აქ ჰაიდეგერი ნ. პარტმანის „შემეცნების მეტაფიზიკას“, ცნებას ან ნაშრომს?

29 «S. u. Z.», გვ. 50.

30 «... das Erkennen zunächst und eigentlich «drinnen» ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat...» იქვე, გვ. 60.

31 «S. u. Z.», გვ. 61

32 «S. u. Z.», გვ. 62.

33 «S. u. Z.», გვ. 65—68, 71, 84.

34 «S. u. Z.», გვ. 47.

<sup>35</sup> პილდებრი შენიშვნაში წერს: ჰუსერლის გამოკვლევები, რომელნიც პიროვნებას შეეხებიან, არ არიან გამოქვეყნებული. ძირითადი ორიენტაცია ამ მიმართულებით მოცემულია „ლოგოსის“ სტატიაში. შემდგომი განვითარება ამ საკითხში მიიღო „იდეების“ მეორე ნაწილში. ჰუსერლის თქმით, დილთაიმ, მართალია, წამოაყენა პიროვნების პრობლემა, მაგრამ მას არ ჰქონდა სათანადო კვლევის მეთოდი და ამიტომ საჭირო სიღრმით ვერ შევიდა საქმის ვითარებაში. ფრაიბურგის ლექციებში ჰუსერლი უფრო ღრმად ეხება ამ პრობლემატიკას (იხ. Husserliana, Bd., VII).

<sup>36</sup> იხ. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწილი II, თბილისი, 1959.

<sup>37</sup> «Der «Apriorismus» ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht». S. u. Z. S. 50.

## თავი II

<sup>1</sup> I o h. L o t z. Sein und Existenz, Kritische Studien in systematischer Absicht. 1965, გვ. 307.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik., 1931, გვ. 186.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 13.

<sup>4</sup> M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern, 1962., გვ. 13.

<sup>5</sup> M. Scheler, Werke, Bd., 3, Bern, 1955. გვ. 173.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 175.

<sup>7</sup> M. Heidegger, Kant, გვ. 190.

<sup>8</sup> მასშადად, უნდა ვახსენებდეთ ერთმანეთისგან რეგორნალურ ონტოლოგიას, როგორც ფილოსოფიის ერთ-ერთი სფეროს, და თვით ფილოსოფიას, მის კონსტრუქციულ პრობლემატიკის გულს.

<sup>9</sup> M. Heidegger, Kant, გვ. 91.

<sup>10</sup> «Kant», გვ. 192.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 193.

<sup>12</sup> M. Heidegger, Holzwege, 1957, გვ. 103.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 92.

<sup>14</sup> M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 1954, გვ. 86.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 87.

<sup>16</sup> «Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen». («Was heisst Denken?» 1954, გვ. 73).

<sup>17</sup> «...geht in der Bestimmung des Menschen gerade nicht vom Wesen des Menschen aus» («Was heisst Denken?» 1954, გვ. 95.)

<sup>18</sup> იქვე.

<sup>19</sup> «Dasein» ist ein Schlüsselwort meines Denkens...» M. Heidegger. L'Étre sur l'Humanisme, Paris, 1957, გვ. 178. ცნობა მომკვს, J. W. Hermann-ის წიგნიდან: «Die Selbstinterpretation Martin Heideggers», 1964, გვ. 32.

<sup>20</sup> «Die Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen ist diejenige Problematik, die im Geschehen der Kantischen Grundlegung der Metaphysik ans Licht drängt». «Kant», გვ. 194.

<sup>21</sup> «... ihre (გონების. — ა. ბ.) Endlichkeit ist Verendlichkeit, d. h. «Sorge» um das Endlich-sein-können». «Kant», გვ. 196.

<sup>22</sup> «Kant», გვ. 197.

<sup>23</sup> რას მოგვეცემს მ. შელერისა და ნ. ჰაიდეგერის შედარება, როცა პირველი წერს „მარადიულის შესახებ ადამიანში“, ხოლო მეორე გამქდმებით ლაპარაკობს „სასრულის შესახებ ადამიანში?“, რას ნიშნავს საზღუოის დადება ადამიანისათვის: ვაკანსიის ნახვას ღმერთისათვის (კანტი), თუ მსაზღვრელ არსების ასეღას ღმერთამდე? (მ. ბუბერი).

<sup>24</sup> «Kant», გვ. 199. საკუთრივ კანტის ინტერპრეტაციისათვის ამ ადგილზე ჰაიდეგერი შემდეგს ამბობს: „თუ საკითხი ადამიანის აარღლობის თაობაზე უნდა განისაზღვროს მეტაფიზიკის ფუნქციების საწყისიველა განახლებით, მაშინ კანტის ორიენტაციის საკითხი უნდა შემობრუნდეს მტკიცედ დადგენილი დისკაპლინიდან და სკოლური მეტაფიზიკის სისტემიდან და მოთავსდეს საკუთარი პრობლემატიკის თავისუფალ ველზე“ (აქვე, გვ. 199, 200).

გასაგები მიზნების გამო ჩვენ აქ ვერ შევეხებით კანტის იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც იძლევა ჰაიდეგერი. თუ გავითვალისწინებთ, იმას, რომ ეს ინტერპრეტაცია ძალიან დასაბუთებულაც არის და ძალიან პარადოქსულადაც გამოიყურება, მის მიმართ გარკვეული პოზიციის დაქერა ღიახაც რომ საჭიროა. ევებოს ეს სხვა დროს მოხერხდეს...

<sup>25</sup> «Kant», გვ. 200.

<sup>26</sup> «Kant», გვ. 204.

<sup>27</sup> «Kant», გვ. 203.

<sup>28</sup> «Kant», გვ. 204.

<sup>29</sup> „ჩვენ მოველით ღმერთებისათვის ძლიერ გვიან და ძლიერ ადრე ყოფიერებლისათვის“. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954 გვ. 7.

<sup>30</sup> «Kant», გვ. 205.

<sup>31</sup> «Kant», გვ. 205. სამყაროს იერარქია თითქოს ასე უნდა წარმოიღვივროთ: ვერ ყოფიერება, შემდეგ მისი გაგება და ამის საფუძველზე ადამიანური არსებობა, ეგზისტენცია.

<sup>32</sup> «Kant», გვ. 206.

<sup>33</sup> „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm“. «Kant», S. 207.

<sup>34</sup> «Kant», გვ. 207.

<sup>35</sup> «Kant», გვ. 207.

<sup>36</sup> «Kant», გვ. 207.

<sup>37</sup> კანტი წერდა მ. ჰერტს: მუდამ ძნელია ასეთი კვლევა. „რადგან ის შეიცავს მეტაფიზიკის მეტაფიზიკას“ («Kantsbriefe», Leipzig, 1911, გვ. 94).

ამის შემდეგო, დასძენს ჰაიდეგერი, უკანონოდ უნდა მივიჩნიოთ იმას ცდა, რომ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაში“ დავიხახოთ „შეშვების თეორია“, თუ გინდ ნაწილობრივ. იხ. «Kant», გვ. 208.

<sup>38</sup> აქ ჩვენ მივადექით ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციისათვის ყველაზე საკუთო, თვითონ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კვალიფიკაციის საკითხი: ობიექტურობა, იგი, სუბიექტურობა, თუ რაღაც შესამენირო?

<sup>39</sup> «Kant», გვ. 209.

<sup>40</sup> «Kant», გვ. 200.

<sup>41</sup> «Kant», გვ. 211.

<sup>42</sup> Otto Pöggeler, «Existenziale Anthropologie». In: «Die Frage nach dem

Menschen, Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. 1966. S. 443.

Helmut Fahrenbach, «Heidegger und das Problem einer «philosophischen» Anthropologie», in: «Durchblicke». Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. 1970, S. 119.

<sup>43</sup> M. Heidegger, «Sein und Zeit», 1953, S. 301. ჰაიდეგერი ხმარობს სხვა ტერმინსაც, რომელიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგიურ დახასიათებასაც შეიცავს. ეს არის ტერმინი — «existenzial—apriorische Anthopologie». (იქვე. 183). „აპრიორიზმი“, რაც ჰაიდეგერს ფილოსოფიის აუცილებელ ნიშნად მიაჩნია, ამ ტერმინში მოცემულია. სწორედ აპრიორიზმს არის მოკლებული ჰაიდეგერის თქმით, მთარული ანთროპოლოგია, ემპირიული ანთროპოლოგია. ამიტომ იმიტომ იმისგან ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია, რომელიც. რასაკვირველია, ფილოსოფიურია.

---

## ა. ბაქრაძე

### ადამიანის პრობლემა ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში (კრიტიკული ანალიზი)

#### § 1. ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიის წარმოადგენი და ძირითადი თეზისები

ნ. ბერდიაევი ხშირად უწოდებს თავის თავს „რადიკალურ არისტოკრატს“. მის შრომებს წითელ ზოლად გასდევს არისტოკრატიული ტენდენცია. მართალია, ბერდიაევი ცდილობს გამოიყოს თავისი ფილოსოფია არისტოკრატიზმის სოციალ-პოლიტიკური ფორმებისაგან, წარმოადგინოს იგი, როგორც წმინდა გონითი არისტოკრატიზმი, მაგრამ ეს განზრახვა მარცხით მთავრდება. გონითი არისტოკრატიზმი, რომლის ძირითად კატეგორიებად ბერდიაევი აცხადებს პიროვნებას, გონს, მარტოობას, თავისუფლებას, შემოქმედებას და სხვ., მის მსოფლმხედველობაში გარდაიქმნება ყველაზე რეაქციული სოციალ-პოლიტიკური ინსტიტუტების დაცვისა და გამართლების იარაღად<sup>1</sup>. ნ. ბერდიაევის ნაზრევში არის მთელი რიგი მომენტები, რომელთა ხელაღებით უგულვებელყოფა შეუძლებელია, მაგრამ მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, მთლიანობაში განხილული, წარმოადგენს არა თანამედროვე კაცობრიობის ეგზისტენციალური კრიზისისაგან განკურნების საშუალებას, არამედ, რევოლუციამდელი ბურჟუაზიულ-მემამულური რუსეთის სოციალურ-გონით სამყაროში ჩასახული განუკურნავი სენის სიმპტომსა და ნათელ დადასტურებას.

ნ. ბერდიაევი თვალსაჩინო ფიგურა იყო რუსეთის ე. წ. „ლეგალური მარქსიზმის“ ფუძემდებელთა შორის. ის არის ერთ-ერთი ავტორი ცნობილი კრებულისა, რომელსაც ეწოდება — „Вехи“. ამ კრებულში (1909 წ.) რუს ინტელიგენტთა ერთმა ჯგუფმა აშკარად გაილაშქრა რევოლუციური მოძრაობის თეორიისა და პრაქტიკის

<sup>1</sup> იხ. Н. Бердяев, Философия неравенства. Берлин, 1923.

წინააღმდეგ და აშკარა იდეალისტურ-თეოლოგიური და რეაქციული პოზიცია დაიკირა. „კრებულმა“ დიდი გამოხმაურება პოვა ბურჟუაზიულ წრეებში და მოკლე დროში რამდენიმეჯერ გამოიცა. ვ. ი. ლენინმა საჭიროდ მიიჩნია ამ გამოხდომის კვალიფიკაცია რევოლუციური მარქსიზმის თვალსაზრისით და ორჯერ გააკრიტიკა აღნიშნული კრებული<sup>2</sup>.

ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის შემდეგ ნ. ბერდიაევი აგრძელებს თავის საქმეს საზღვარგარეთ.

ბერდიაევი დიდი გავლენა იქონია დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. მისი იდეებით უხვად სარგებლობენ იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები. პარიზში დაარსდა ბერდიაევის ფილოსოფიის შემსწავლელი ინტერნაციონალური საზოგადოება.

ბურჟუაზიული ფილოსოფია გამოიყენებს ბერდიაევის იდეებს მარქსიზმ-ლენინიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ყოველივე ზემოთქმული ადასტურებს, თუ რაოდენ აქტუალურია ბერდიაევის ფილოსოფიის მეცნიერული კრიტიკა.

ნ. ბერდიაევი (1874—1948) გაიარა საკმაოდ გრძელი და თავისი შედეგებით მეტად საგულისხმო გზა. წაროდნიკობიდან იგი გადადის ლეგალური მარქსიზმის პოზიციებზე, ცდილობს გააერთიანოს მარქსისტული თეორია სოციალური შეშეცნების შესახებ კანტის ეთიკურ მოძღვრებასთან. 1902 წლიდან ნ. ბერდიაევი წყვეტს ყოველგვარ კავშირს მარქსიზმთან და ხდება მისტიკური მოქრობის — „ახალი რელიგიური ცნობიერებას“, ერთ-ერთი ლიდერი.

საბჭოთა წყობილების გამარჯვების შემდეგ, ნ. ბერდიაევი, როგორც სოციალიზმის წინააღმდეგ აქტიურ მებრძოლს, წინადადება მიეცა დაეტოვებინა რუსეთი. იგი მიემგზავრება ბერლინს, ხოლო შემდეგ საფრანგეთში ცხოვრობს. ნ. ბერდიაევი უდავოდ დიდი ნიჭისა და ერუდიციის მონაზროვნეა. მით უფრო სავალალოა ის, რომ ბერდიაევი მთელი შემოქმედებითი ძალები შეაღია თავის საკუთარ სამშობლოში წამოწყებული სოციალური რევოლუციის წინააღმდეგ ბრძოლას.

ნ. ბერდიაევის ფილოსოფია წარმოადგენს ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთ განშტოებას. აქ ნაცადია ფილოსოფი-

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Сочинения, изд. 4, т. 16, стр. 106, «О Вехах». გ. პლენარისადმი მიწერილ წერილში ლენინი წერდა, რომ «Из России ишшут, что публика страшно увлекается Бердяевым. Вот, кого надо бы разнести не только в специально-философской области!» იქვე, ტ. 34, გვ. 64.



ური და თეოლოგიური პრიბლემების არაორთოდოქსალური გადაწყვეტა. სხვადასხვა პერიოდის შრომებში ბერდიაევი თავის მსოფლმხედველობას განსაზღვრავს ხან როგორც ეგზისტენციალურს, ხან როგორც პერსონალისტურს, ხან როგორც თავისუფალი გონის ფილოსოფიას. დასახელებათა განსხვავება არ ცვლის ბერდიაევის ფილოსოფიის არსს, რომელშიც განმსაზღვრელი ადგილი რელიგიურ პრობლემატიკას ენიჭება. ჯერ კიდევ პირველ მსოფლიო ომამდე, ბერდიაევის აზროვნების სფეროში ექცევა ის პრობლემები, რომლებიც შემდეგ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებად გამოცხადდნენ. განსაკუთრებული აქცენტი ბერდიაევის ნააზრევში გაკეთებულია ესხატოლოგიურ პრობლემაზე. მისი ფილოსოფია წარმოადგენს ისტორიის დასასრულას ფილოსოფიას. აქ ხდება ფილოსოფიური თემების გნოსეოლოგიური და მეტაფიზიკური გააზრება ემპირიული სამყაროს და ისტორიის დასასრულის თვალსაზრისით. ამ პრობლემისადმი განსაკუთრებული ინტერესი განასხვავებს ბერდიაევს სხვა ეგზისტენციალური მოაზროვნეებისაგან.

XX საუკუნის დასაწყისის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სიძნელეები ბერდიაევის მიერ შეფასებულია როგორც საერთოდ ფილოსოფიის კრიზისი. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფარგლებში, ბერდიაევის აზრით, ამოიწურა ფილოსოფიის განვითარების ყველა შესაძლებლობა. „ბოლოს და ბოლოს, ფილოსოფიური აზრის ყველა შესაძლებელი ტიპი და კომბინაცია ნაცადი და გენიალურად გამოხატულ იქნა. თითქმის არაფერი ახალი აღარ შეიძლება იქნეს გამოგონილი. საჭიროა წრიდან გამოვიდეთ, ამისათვის კაცულივითაა გავაცნობიეროთ, რომ საქმე გვაქვს არა ფილოსოფიურ კრიზისთან, რაც არაერთგზის იყო აზრის ისტორიაში, არამედ ფილოსოფიის კრიზისთან. ე. ი. არსებობად ექვის ქვეშ დგება განყენებული, რაციონალური ფილოსოფიის შესაძლებლობა და უფლებამოსილება“<sup>3</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ბერდიაევი წინააღმდეგია ფილოსოფიის კლასიფიკაცია დაუკავშირდეს ყოფიერებისა და ცნობიერების მიმართების საკითხს. იგი იძლევა ფილოსოფიის თავისებურ კლასიფიკაციას:

სუბიექტისა და ობიექტის ფილოსოფია, გონის ფილოსოფია და ნატურალისტური ფილოსოფია, თავისუფლების ფილოსოფია და აუცილებლობის ფილოსოფია, დუალისტურ-პლურალისტური და მონი-

<sup>3</sup> Н. Б е р д я е в, Философия свободы. СПб., 1911, стр. 5.

სტური ფილოსოფია, შემოქმედებით-დინამიური და სტატიურ-ონტოლოგიური, პერსონალისტური და უნივერსალურ-ზოგადი, ესხატოლოგიურ-წყვეტადი და ევოლუციურ-უწყვეტი ფილოსოფია. ზემოაღნიშნული კლასიფიკაციის საფუძველს წარმოადგენს არა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ასეთი თუ ისეთი გადაწყვეტა, არამედ სამყაროს გააზრება, ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკიდან გამომდინარე. ბერდიაევის ფილოსოფიური ძიების მთავარი მაზანი ის არის, რომ მიგნებულ, ნათელყოფილ იქნეს სპეციფიკურადამიანური ყოფიერება და მისი საზრისი.

ბერდიაევი პირველი სახის ფილოსოფოსად აცხადებს თავის თავს. ამ კლასიფიკაციის მიხედვით, მეორე ჯგუფში შეიძლება მოთავსდეს როგორც მატერიალისტური ფილოსოფიის, ასევე იდეალიზმის ზოგიერთი მიმდინარეობანი. ბერდიაევი აღიარებს, რომ XX საუკუნეში შეუძლებელია გავიზიაროთ ღმერთის ტრადიციული გაგება. მთელი ტრადიციული რელიგიური ფილოსოფია, ბერდიაევის აზრით, ღმერთზე მსჯელობდა საგნობრივი სამყაროს შემეცნებისათვის შემუშავებული კატეგორიებით. ამას შედეგად მოჰყვა გადაუჭრელი ანტინომიების წარმოშობა. რელიგიური ფილოსოფიის ანტინომიური ბუნება, ბერდიაევის აზრით, იმის მაუწყებელია, რომ სინამდვილის მთელი რიგი სფეროები ცნებითი აზროვნებით ვერ შეიშეცნება. ცნებითი აზროვნება, ბერდიაევის აზრით, შემოიფარგლება მხოლოდ ობიექტივირებული ყოფიერებით, სადაც ყოფიერება ნიშნავს ცნების ობიექტად გადაქცევის შესაძლებლობას. ცნებით შეუმეცნებელ: არ ნიშნავს არარსებულს. უნდა გამოინახოს სინამდვილის ამ ფორმებთან ნისასვლელი ფილოსოფიური გზა. სწორედ აქეთვე არის მიმართული ბერდიაევის მთელი მეცადინეობა. ბერდიაევის ფილოსოფია არ წარმოადგენს ყოფიერების ლოგიკურ-სისტემატურ კვლევას. ბერდიაევი ასეთი კვლევის კატეგორიული წინააღმდეგია. ამითაა განპირობებული ბერდიაევის ფილოსოფიური ენის თავისებურება. ეს ენა ხელოვნების ენას ემსგავსება. მისი დაღნიშნულებაა არა რაიმეს ლოგიკური დასაბუთება, არამედ მკითხველში სათანადო მისტიკურ-რელიგიური განწყობილების შექმნა, მკითხველის დაინტერესება და მისი მიბრუნება საკუთარი ყოფიერების საზრისის ძიებისაკენ. როგორც რელიგიური ეგზისტენციალისტი და ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ნოწინააღმდეგე, ბერდიაევი უპირისპირებს თავის მსოფლმხედველობას ჰაიდეგერისა და სარტრის ნააზრევს. ეს უკანასკნელნი მას არ მიაჩნია ეგზისტენციალისტებად. როგორც აღვნიშნეთ, ბერდიაევის აზრით ონტო-

ლოგია როგორც ცნებითი ანალიზი, არ შეიძლება იყოს ეგზისტენციალური. ეგზისტენციალური ფილოსოფია არის თავისუფლების ფილოსოფია. თავისუფლება განსხვავდება ობიექტივირებული ყოფიერებისაგან. ბერდიაევის მიხედვით, ობიექტივირებული ყოფიერება იბადება თავისუფლებაში, ხოლო ობიექტთა ყოფიერებაში თავისუფლება იკარგება ნაწილობრივ ან სრულიად. ჩვენი სამყარო როგორც ობიექტთა ყოფიერება, არის გონის თავისუფალ პირველცხოვრებაში მომხდარი გაუცხოების რეზულტატი. ის სამყარო, რომელშიც „ჩავარდნილია“ ადამიანი, არის ობიექტივაციის სამყარო. ბერდიაევის აზრით, სწორედ ამ დაცემულ, ობიექტივირებულ სამყაროზე ზრუნვით არის გამსჭვალული ჰაიდეგერისა და სარტრის ფილოსოფია. „მათი ნააზრევია არ იქლევა პასუხს კითხვაზე: რა არის ადამიანი თავის ქეშმარიტ გონით პირველცხოვრებაში, დაცემისა და ობიექტივაციის დასლევას შემდეგ? აქ არ ჩანს პასუხი არც იმაზე, თუ რა არის ყოფიერება. ერთადერთი, რასაც არკვევენ ეს მოაზროვნეები და განსაკუთრებით ჰაიდეგერი. — ბერდიაევის მიხედვით — არის, „ობიექტივირებულ სამყაროში გადავარდნილი, ცოდვით დამძიმებული ადამიანის არსებობის ფორმები“<sup>4</sup>.

ბერდიაევის ფილოსოფია, ისევე როგორც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, არ აღმოცენებულა ცარიელ ადგილზე. მრავალმა ცნობილმა მოაზროვნემ მოახდინა გავლენა მის ნააზრევზე. გავლენია ხაბიათი და მასშტაბები სხვადასხვაა. თუ ზოგიერთი მოაზროვნის გავლენა იგრძნობა ბერდიაევის ნააზრევის ამა თუ იმ მხარეზე. სხვები განაპირობებენ მთელი მისი მსოფლმხედველობის პათოსს.

პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ფ. დოსტოვსკი და ფ. ნიცშე. მათი გავლენა შეიმჩნევა ბერდიაევის მთელ მსოფლმხედველობაზე.

ნ. ბერდიაევის მოძღვრება თავისუფლებაზე, კანტის, დოსტოვსკის და შელინგის გავლენას განიცდის. მისი მისტიკური მოძღვრება არარაზე, უძირო უფსკრულზე, როგორც თავისუფლების საფუძველზე, მომდინარეობს იაკობ ბიომესაგან. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ვ. სოლოვიოვის გავლენა ბერდიაევის ანთროპოლოგიურ შეხედულებებზე და მის ესხატოლოგიაზე.

<sup>4</sup> Н. Бердяев, Опыт экзистенциальной метафизики. Париж. 1947, стр. 109.

ბერდიაევი თავის წინამორბედებზე ასახელებს ასევე რუს რელიგიურ მოაზროვნეებს: ფედოროვს, ხომიაკოვს, როზანოვს. შუა საუკუნეების მისტროს იოახიმ ფლორელს, ფრანგ ფილოსოფოსს ბლუზ პასკალს და გერმანელ მისტიკოს პოეტს ანგელუს სილვეზიუსს.

## § 2. ადამიანი, როგორც მიკროკოსმოსი

ადამიანის პრობლემა ცენტრალურია ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში. მისი ფილოსოფიის ყველა პრობლემა არსობრივად უკავშირდება ადამიანის რაობის საკითხს. ადამიანი არის ამოცანა. რომლის ამოხსნა მოგვეცემს პასუხს არა მარტო იმაზე, თუ რა არის სამყარო, არამედ იმაზეც, თუ რა არის ღმერთი. ბერდიაევი ცდილობს მთელი ფილოსოფია ანთროპოლოგიაზე დააყუქნოს, ამდენად იგი ანთროპოლოგისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელია. მისი აზრით, ადამიანის საიდუმლოების წყდომა გავგაგებინებს არა მარტო იმას, თუ რა არის სამყარო და ღმერთი, არამედ იმასაც თუ რა გამართლება, რა მნიშვნელობა აქვს მათი ყოფიერებას ასეთ და არა განსხვავებულ ფორმას. რა აზრი და გამართლება აქვს ადამიანის ცხოვრებას? ამ კითხვაზე პასუხი, ბერდიაევის მიხედვით, არის შემდეგი კითხვის პასუხიც: რა აზრი და გამართლება აქვს სამყაროს და ღმერთის ცხოვრებას? „ბევრს წერდნენ ღმერთის გამართლებას. თეოდორეცა, მაგრამ დგება ხანი დაიწეროს ადამიანის გამართლება, ანთროპოლოგია. შესაძლებელია ანთროპოლოგია იყოს თეოდორეის ერთადერთი გზა“<sup>5</sup>.

არ უნდა გავივიყოთ ადამიანი ღმერთთან, მაგრამ არც უნდა მოვწყვიტოთ ადამიანი ღმერთს. მხოლოდ ესეთი თვალსაზრისი მოგვეცემს საშუალებას გავიგოთ როგორც პირველის, ასევე მეორეს საზრისი. აქედან გამომდინარე, ღმერთაკცობრიობის საზრისის სწორი გაგება გამოცხადებულია ბერდიაევის მიერ ანთროპოლოგიის მთავარ ამოცანად. ამ პოზიციებიდან იგი აკრიტიკებს მთელ რიგ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს ადამიანზე და პარალელურად დაადგენს თავის საკუთარ შეხედულებას.

ბერდიაევის მიხედვით, ფიხტესთან, შელინგთან, და განსაკუთრებით ჰეგელთან, ჩაისახა ტენდენცია ადამიანსა და ღმერთს შორის უკავშირის გაწყვეტისა, რამაც გამოხატულება პოვა იმაში, რომ ან ადამიანმა შესცვალა ღმერთი, ან ღმერთმა გააუქმა ადამიანი. „ფიხტე, ჰეგელი და შელინგი ასწავლიან ღმერთის ქმნალობის შესახებ. სამყაროსეული პროცესი არის ღმერთის ქმნალობა. ადამიანში ღმე-

<sup>5</sup> Н. Бердяев, Смысл творчества. М., 1916, стр. 15.

რთი ხდება ცნობიერი. ხდება ადამიანის გაღმერთება და ამავე დროს უარყოფა. არ არის წმინდა ადამიანური, განსხვავებული ღვთაებრივისაგან, მის წინაშე მდგომი გათამაშებულ დრამაში<sup>6</sup>.

ადამიანი, როგორც პიროვნება იკარგება მაშინაც. როდესაც ღმერთი აუქმებს ადამიანს და მაშინაც, როდესაც ადამიანი აუქმებს ღმერთს. გერმანული იდეალისტური მეტაფიზიკის ეს ტენდენციები, ბერდიევის აზრით, შემდგომ გამოხატულებას პოულობენ ლ. ფოიერბახისა და მ. შტირნერის კონცეფციებში. ლ. ფოიერბახთან ხდება ადამიანის გაღმერთება. ის რაც ღმერთს მიეწერებოდა, ფოიერბახმა ადამიანს, როგორც გვაროვნულ არსებას მიაწერა. ფოიერბახი, ბერდიევის თანახმად, მანც ჰეგელიანელობის ტყვეობაში დარჩა. მისი ადამიანი არის გვარის ადამიანი და არა კონკრეტულ პიროვნება, ინდივიდუალური, განუმეორებელი გონი.

მაქს შტირნერი კიდევ უფრო დაშორდა ადამიანის საიდუმლოების წვდომას. იგი უარყოფს როგორც ადამიანის, ასევე საზოგადოების რეალობას. მისთვის რეალურია მხოლოდ საკუთარი მე. ბერდიევს მიაჩნია, რომ ადამიანი როგორც პიროვნება იკარგება. როდესაც ცდილობენ მისი ტრანსცენდენტური რეალობა გააუქმონ, იგი ინდივიდუალური „მე“-ს უბრალო მოდიფიკაციად გამოაცხადონ. მხოლოდ სხვა მე-სთან შეხვედრაში იბადება ადამიანის პიროვნება.

როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთკაცობრიობის იდეა არის ის ძირითადი კრიტერიუმი, რომლის საშუალებითაც ბერდიევი აფასებს სხვადასხვა მოაზროვნეთა შეხედულებებს ადამიანზე. ამ მხრივ, იგი აკრიტიკებს არა მარტო ჰუმანიტურ-ნატურალისტურ ანთროპოლოგიას, არამედ ტრადიციულ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიასაც. უფრო მეტიც, მისი კრიტიკა მიმართულია ათეისტური ეგზისტენციალიზმის წინააღმდეგაც, იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ადამიანს ეხება.

ბერდიევის მიხედვით ტრადიციული ქრისტიანული ანთროპოლოგია წარმოადგენდა ნეგატიურ ანთროპოლოგიას, სადაც გაბატონებული იყო ადამიანის ცოდვილობის ცნობაერება. აქ ხდებოდა იმის კვლევა, თუ რა არის ადამიანში უარყოფითი და როგორ შეიძლება მისგან განთავისუფლება. უარყოფითად აღიარებული იყო ვნებები, ხოლო მათგან განთავისუფლებიან გზად — ასკეტიზმი. აქ კვდებოდა ადამიანი, იგი ღმერთს უთმობდა ადგილს, რაიია

<sup>6</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, стр. 46.

მთლიანად ღმერთს ელაპარაკა და ემოქმედა მის ფორმაში. აქ არ იყო გაგებული, რომ სპეციფიკურად ადამიანურსაც აქვს დაკისრებული პოზიტიური მისია.

ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანი ღმერთისმიერია, არა მარტო იმიტომ, რომ მას შეუძლია შეაჩეროს თავისი ვნებები და გაათავისუფლოს ადგილი ღმერთისათვის, არამედ ადამიანის ბუნებაშიც არის ღმერთისმიერება, თვითონ ადამიანის ხმაა ღვთაებრივი. „ღმერთს უნდა იყოს არა მარტო თვითონ, არამედ ადამიანიც, ამაშია სამყაროს საზრისი“<sup>7</sup>.

იმ ფაქტმა, რომ ტრადიციული ქრისტიანული ანთროპოლოგია უგულვებელყოფდა ადამიანის პოზიტიურ ბუნებას, ი გამოიწვია ჰუმანისტურ-ნატურალისტური ანთროპოლოგიის აღმოცენება. ბერდიაევი აღნიშნავს, რომ აღორძინების ხანაში, ჯერ კიდევ პიკო-დელა-მირანდოლა ამტკიცებდა ადამიანის მიკროკოსმიურობას და მიუთითებდა მის ცენტრალურ ადგილზე სამყაროში. „მაგრამ ჰუმანიზმში მოხდა ადამიანის მიკროკოსმიური ბუნების დაკარგვა. ადამიანში განთავისუფლდა მისი ნატურალური ნება. ჰუმანიზმი აღსტურებს სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ და არა ობიექტურ-კოსმიურ ანთროპოცენტრიზმს“<sup>8</sup>.

ჰუმანიზმში ხდება ბუნებრივი ადამიანის გაღმერთება. აქ ადამიანი განიხილება როგორც ბუნების საგანი, სხვა საგანთა შორის. იგი შებოჭილია ბუნებრივი აუცილებლობით, მას არა აქვს საშუალება გაიქრას ზებუნებრივ, გონით სამყაროში. ბერდიაევის თანახმად, ნატურალისტურ ჰუმანიზმს სურს გააუქმოს ადამიანის ცხოვრების ტრაგიკული და პრობლემატური მხარეები. ჰუმანიზმი, ბერდიაევის აზრით, ცდილობს ადამიანი მხოლოდ მიწას მიაჯაჭვოს და მოსპოს იგი, როგორც ორი სამეფოს მოქალაქე.

ჰუმანისტური ანთროპოლოგიის კრიზისი, ბერდიაევის მიხედვით, იმაში გამოიხატება, რომ როგორც კი უარიყოფა ღმერთი და გაღმერთდება ადამიანი, იგი ეცემა ადამიანურზე დაბლა, რადგან მას ხელიდან ეცლება გონითი განვითარების ორიენტირი.

ბერდიაევი დიდად აფასებს ნიცშეს. ნიცშეთი, მისი აზრით, ჰუმანისტური ანთროპოლოგიის კრიზისი დასრულდა. აქ ადამიანი აღარ არის თვითმიზანი, იგი ხილია ზეკაცისაკენ. ბერდიაევის მიხედვით, ნიცშეს დამსახურება იმაშია, რომ მან უალრესად მძაფრად იგრძნო ადამიანის შემოქმედებითი მოწოდება.

<sup>7</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 81.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 81.

ბერდიაევი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მხოლოდ ეგზისტენციფილოსოფიამ დააყენა ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში. ამავე დროს, ეგზისტენციალიზმმა პირველად მიუთითა იმ ფაქტზე, რომ ადამიანი და მისი არსებობა არ შეიძლება განხილულ იქნენ როგორც ობიექტები, თუ მათი თავისებურების წედომა გვწადაა

ბერდიაევი, როგორც რელიგიური ფილოსოფოსი, კრიტიკულად აფასებს არა მარტო ეგზისტენციალიზმისაგან განსხვავებულ კონცეფციებს ადამიანის რაობაზე, არამედ ეგზისტენციალიზმის ბანაკის წარმომადგენელთა ნააზრევსაც.

ჰაიდეგერი, რომელსაც ეგზისტენციალიზმის ფუძემდებლად თვლიან, ბერდიევს არ მიაჩნია ასეთად. იგი ჰაიდეგერს თვლის უდიდეს მოაზროვნედ, რომელსაც ეკუთვნის უკანასკნელი ცდა ონტოლოგიის შექმნისა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბერდიაევის აზრით, ეგზისტენციალური ონტოლოგია შეუძლებელია. ონტოლოგია სწავლობს ყოფიერებას, ხოლო ყოფიერება, ბერდიაევის მიხედვით, არის ობიექტივაცია. ყველაფერი, რაც არის ყოფიერი შეიძლება გახდეს რაციონალური შემეცნების ობიექტი. მაგრამ ისეთი რეალობანი. როგორც არის არსებობა, გონი თავის სპეციფიკურობაში, ვერაპოდეს ვერ იქნებიან შემეცნებელი, როგორც ცნების ობიექტები. რაწამს მივმართავთ მათ, როგორც შემეცნების ობიექტებს, ისინი კარგავენ თავის სპეციფიკურობას. ზემოაღნიშნულის გამო, ბერდიაევის მიხედვით, ეგზისტენციალური ფილოსოფია არის არა ონტოლოგია, არამედ პნევმატოლოგია.

ბერდიაევი წერს: „ჰუსერლს უნდა ფენომენოლოგიური მეთოდით შეისწავლოს ესენციები, ჰაიდეგერს უნდა ფენომენოლოგიური მეთოდით შეისწავლოს ეგზისტენციები, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეგზისტენცია ქრება და ხდება ობიექტივაცია, რომელიც ფარავს ადამიანის, ღმერთისა და სამყაროს საიდუმლოებას“<sup>9</sup>.

„ჰაიდეგერს უნდა ააშენოს ონტოლოგია, და ააშენოს იმ გზით, რომლითაც მას აშენებს რაციონალური აკადემიური ფილოსოფია. ეს განზრახვა არსებითად ეწინააღმდეგება ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას, რომელიც არ უშვებს ონტოლოგიის შესაძლებლობას, ონტოლოგიისას, რომელიც ყოველთვის დაფუძნებულია ობიექტივაციაზე და რაციონალიზაციაზე“<sup>10</sup>.

ეგზისტენციალური ფილოსოფია არის არა ყოფიერების შემეცნების იარაღი, არამედ ადამიანის პირადი ბედის გამოხატვა,

<sup>9</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 8.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 57.

ბედისა, რომელიც არის ამავე დროს სამყაროსა და კაცობრიობის ბედი. აქ ხდება არა ინდივიდუალურიდან განწყენებულ ზოგადზე გადასვლა, არამედ უნივერსალურთან ზიარება ინდივიდუალურში. ბერდიაევი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ უნდა იკვლიოს არა ობიექტთა სამყარო, არამედ უნდა გაიგოს ადამიანის არსებობის საზრისი. ბერდიაევი, როგორც რელიგიური ფილოსოფოსი, მეორე კუთხითაც აკრიტიკებს ჰაიდეგერსა და სარტრს. ჰაიდეგერის ფილოსოფია, ბერდიაევის აზრით, იმის ყველაზე უფრო მკაფიო მაგალითია, თუ როგორ ითარგუნება ადამიანის ბუნების პოზიტიური მომენტები: გონი, პიროვნება, შემოქმედება, როდესაც ხდება ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტა ადამიანსა და ღმერთს შორის.

„ჰაიდეგერისათვის სამყარო და ადამიანი ჩავარდნილია, იგი ცოდვილია, იგი არის ქაოსურ ყოფიერებასთან ბრძოლა, ადამიანი მასთან სასრულოა და არა ჩანს გზა უსასრულობისაკენ. ეს არის ღმერთმიტოვებულობის მეტაფიზიკა. აქ ღვთაებრივი არავითარი ფსევდონიმიტ არ იჭრება, როგორც ნიცშესთან. მარქსთან. ფოიერბახთან“<sup>11</sup>. ჰაიდეგერის პესნიზმი უფრო თანმიმდევრულია, ვიდრე შოპენჰაუერისა.

აქ, არა მარტო გაწყვეტილია კავშირი ღმერთსა და ადამიანს შორის, არამედ ამ ფაქტის ცხოვრებისეული შედეგიც ნათლად არის ნაჩვენები. ნაჩვენებია, რომ ადამიანის არსებობა აბსურდია. რომ მასში არსაიდან არ იჭრება სინათლის არც ერთი სხივი. მხოლოდ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას შეუძლია მისცეს ადამიანის ცხოვრებას საზრისი. ამიტომ ბერდიაევისათვის მთავარ ამოცანას წარმოადგენს გაარკვიოს, თუ როგორ და რა საფუძველზე შეიძლება შეიქმნას ქრისტიანული ანთროპოლოგია.

ადამიანმა რომ დაიწყოს ფილოსოფოსობა სამყაროსა და თავისი თავის შესახებ, ამისათვის, ბერდიაევის მიხედვით, ერთი ძირეული წინაპირობაა საჭირო. ყოველგვარი ფილოსოფოსობისათვის საჭიროა ადამიანს გააჩნდეს განსაკუთრებული ცნობიერება. კერძოდ, მან თავისი თავი უნდა იგულოს არა საგნად, სამყაროს სხვა საგანთა შორის, არამედ აქტიურ სუბიექტად, რომელიც ფილოსოფოსობის პრეტენზიას აცხადებს. მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელიც თავის თავს სამყაროს ცენტრად ადასტურებს, რომელიც ფლობს შესაძლებლობას სწვდეს ყველაფერს. რადგან იდეაში ყველაფერს მოიცავს და ყველაფერზე აქვს ძალა, შეუძლია არ შეუ-

<sup>11</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 57.



შინდეს ფილოსოფოსობას. ადამიანის, როგორც სამყაროს ცენტრის ცნობიერება, რომელიც წარმოადგენს სამყაროს საიდუმლოების ამოხსნას და რომელიც ამაღლებულია სამყაროს ყველა საგანზე, თვითონ არის წანამძღვარი ყოველგვარი ფილოსოფიისა, რომლის გარეშე შეუძლებელია გაბედო ფილოსოფოსობა<sup>12</sup>.

ბერდიაევის აზრით, ადამიანი მხოლოდ სამყაროს ნაწილი რომ იყოს, რომ იგი პოტენციურად არ მოიცავდეს მთელ სამყაროს, სამყაროს სხვა ნაწილები რაღაცნაირად რომ არ შემოდიოდნენ მასში, მაშინ ადამიანის წინაშე არ დადგებოდა ამოცანა სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნებისა. სამყაროს ნაწილი, ფსიქოლოგიურ და ფიზიკურ პროცესებში ჩაუქტილი ინდივიდუალური ადამიანი, იქნებოდა საგანი სხვა საგანთა შორის. მას მოჭრილი ექნებოდა სამყაროს წვედომის გზა, რადგან არ ექნებოდა სამყარო. ვისაც, ერთი მხრივ, არ ახსიათება უნარი გამოეყოს და ამაღლდეს სამყაროსეულ საგნებზე, დაადასტუროს თავისი ცენტრალური მნიშვნელობა, ხოლო მეორეს მხრივ, გაუიგივდეს სამყაროს მთელ მრავალფეროვნებას, თავისად იგულებს იგი, მას არ გააჩნია სამყარო. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს სამყაროს ერთ-ერთ საგანთან. რელიგიურა ანთროპოლოგიის ძირეული წანამძღვარი, რომელიც ანთროპოლოგიური კვლევის პროცესში შემდგომ დაკონკრეტებას განიცდის, ბერდიაევის აზრით, არის ადამიანის მიკროკოსმიურობის თვითცნობიერება. „ადამიანი პატარა სამყაროა, მიკროკოსმოსია. ეს არის ადამიანის შემეცნების ძირითადი ჰემმარიტება, და ჰემმარიტება. რომელიც იგულსხმება თვითონ შემეცნების წანამძღვრად“<sup>13</sup>.

არა მარტო ადამიანი ნოიციავს სამყაროს ყველა ფენას, არამედ თვითონ სამყაროც ადამიანურია, ადამიანური საზრისის მატარებელია თავის უღრმეს საფუძვლებში. „ადამიანი შემეცნებთად იჭრება სამყაროს საზრისში, როგორც მაკროადამიანში, სამყარო შემოდის ადამიანში, როგორც მიკროკოსმოსში“<sup>14</sup>. მაშასადამე, ადამიანის მიკროკოსმიურობის ცნობიერება არის არა ფილოსოფოსობის შედეგი, არამედ წინ უსწრებს ყველგვარ ფილოსოფიას. ადამიანი, რომელიც ფილოსოფოსობს და ფილოსოფიის საშუალებით უნდა შეიცნოს ყველაფერი, წინასწარ დარწმუნებულია, რომ ყველაფერს შეუძლია მასში შემოსვლა, რომ ყველაფერი მისი მონათესავეა, და, რომ საბოლოო ჯამში, თვითონ იგი წარმოადგენს ყველაფერს.

<sup>12</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 52.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 52.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 53.

ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანი ორ განზომილებაში შეიძლება იქნეს შესწავლილი. შეიძლება იგი შევისწავლოთ როგორც სამყაროს ნაწილი. სპეციალური მეცნიერებანი სწორედ ამ თვალსაზრისით სწავლობენ ადამიანს. ისინი განიხილავენ ადამიანის ფსიქოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ, სოციალურ ასპექტებს. ადამიანი სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ გაცნობიერებულია, როგორც აუცილებლობას დაქვემდებარებული, როგორც ერთ-ერთი საგანთა უსასრულო სიმრავლეში, როგორც გარდაბავალი და სასრულო არსება. ბერდიაევს მიაჩნია, რომ ადამიანი ამით არ ამოიწურება. როგორც აღინიშნა, მას ახასიათებს თავისი მიკროკოსმიურობის ცნობიერება. ადამიანი გააცნობიერებს თავის თავს, საგნობრივი სამყაროს მომცველ და მასზე მალა მდგომ არსებად. ბერდიაევის თანახმად, სწორედ ეს ცნობიერებაა ფილოსოფიის საფუძველი. ის ფაქტი, რომ ადამიანი არის არა მარტო შესაცნობი, არამედ შემშეცნებელიც, მიუთითებს მის ძირეულ განსხვავებაზე საგნობრივი სამყაროსაგან. ბერდიაევი წერს: „ფილოსოფიის საფუძველში ძევს დაშვება, რომ სამყარო არის ადამიანის ნაწილი და არა ადამიანია სამყაროს ნაწილი“<sup>15</sup>. როგორც ფსიქოფიზიკური არსება, ადამიანი საგნობრივ სამყაროში მოქმედი აუცილებლობის ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლია, მაგრამ როგორც გონითი არსება, იგი ამაღლებულია სამყაროზე. თავის გონით ცნობიერებაში ადამიანი აცნობიერებს თავს როგორც თავისუფალს, საგნობრივ სამყაროს ტრანსცენდენტურს, მარადიულს. ბერდიაევის აზრით, ეს ცნობიერება გაუგებარია ამ სამყაროს კატეგორიებით. გაუგებარია, თუ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ბუნების ნაწილი ამაღლდეს ბუნებაზე და თვითონ ბუნება თავის ნაწილად გამოაცხადოს. ადამიანი არის ბუნებრივი და ზებუნებრივი სამყაროს გადაკვეთის ადგილი.

სწორედ ეს გარეშობება მიზეზი იმისა, რომ ადამიანზე ერთნაირ პრეტენზიას აცხადებს როგორც ნატურალიზმი, ასევე მისტიკა. ნატურალიზმს, ბერდიაევის აზრით, ადამიანი დაჰყავს ბიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ ფენომენამდე. ნატურალიზმი არ იცნობს ადამიანს, როგორც გონს. ბერდიაევი უსაყვედურებს არა მარტო ნატურალიზმს, არამედ აკადემიურ ფილოსოფიასაც, რომელშიც, მისი აზრით, დავიწყებას მიეცა ჭეშმარიტება ადამიანის მიკროკოსმიურობის შესახებ. მხოლოდ მისტიკაში არ დავიწყებულა ეს ჭეშმარიტება: „მხოლოდ მისტიკოსებს ესმოდათ კარგად, რომ ყველაფერი, რაც ადამიანში ხდება, სამყაროსეული მნიშვნელობისაა

<sup>15</sup> Н. Бердяев. О назначении человека. Париж., 1931, стр. 10. |

და კოსმოსზე აღიბეჭდება. იცოდნენ მათ, რომ ადამიანის სულის სტიქიები კოსმიურია, რომ ადამიანში შეიძლება აღმოჩენილ იქნეს სამყაროს ყველა ფენა, მისი მთელი შემადგენლობა. მისტიკა ყოველთვის ღრმა მოწინააღმდეგე იყო ფსიქოლოგიზმისა, რომელიც ადამიანში ხედავს ჩაკეტილ ინდივიდუალურ არსებას, სამყაროს ნაწილს<sup>16</sup>.

ბერდიაევის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მთლიანად მისტიკაზე და რელიგიაზე არის ორიენტირებული.

ფილოსოფიის და მეცნიერების წინაშე ყოველთვის იდგა ადამიანის შემეცნების პრობლემა. იდეალიზმი, ნატურალისტური ევოლუციონიზმი, სოციოლოგია, ფსიქოპათოლოგია, ფსიქოლოგია. აქსიოლოგია ცდილობდა ადამიანის გაგებას. აქ ხდებოდა ადამიანის ცალკეული მხარეების შემეცნება; ზემოაღნიშნულ მიმართულებათა დამსახურება, ბერდიაევის აზრით, იმაშია, რომ მათ წინა პლანზე წამოსწიეს და აღწერეს მთელი რიგი ნიშნები, რომლებსაც ადამიანი აშეღავნებს სხვადასხვა ინსტანციებთან მიმართებაში. გონება, ღირებულების წედომის უნარი, განვითარება, სოციალურობა, ყველა ეს ნიშნები მიგვითითებენ ადამიანის ამა თუ იმ მხარეზე. მაგრამ ისინი არ გვეუბნებიან, თუ რა არის ადამიანი როგორც ასეთი, როგორც ერთი, რომელიც გამოვლავნდება არსებით და არაარსებით ნიშანთა სიმრავლეში.

ბერდიაევის აზრით, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას შეუძლია. ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას საფუძვლად უდევს ორი იდეა:

1) ადამიანი არის ღმერთის სახე და სადარი. ადამიანის როგორც მთლიანის გაგება, მხოლოდ ღმერთთან მიმართებაში არის შესაძლებელი.

2) ქრისტე არის აბსოლუტური ყოვლადადამიანი (Всечеловек). იგი წარმოადგენს ადამიანობის იდეის რეალიზაციას. ადამიანობის ჭერარსს, რომელიც არსს გაუტოლდა.

ამ იდეების ანალიზი შეადგენს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შინაარსს.

ბერდიაევის ქრისტიანული ანთროპოლოგია თავისი ბუნებით ანთროპოცენტრისტულია. მასში დასტურდება, რომ ადამიანი არის ღმერთის მარადიულ ცხოვრებაში მონაწილე სინამდვილე, რომ თვითონ ღმერთი არის ადამიანური. ღმერთი არის მარადიული შემოქმედი, ადამიანიც, როგორც მისი სახე შემოქმედი და მოწოდებულია ღმერთთან ერთად გააგრძელოს სამყაროს შემოქმედება.

<sup>16</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 57.

როგორც აღვნიშნეთ, ბერდიაევის ფილოსოფია აშკარად ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებზე დგას. მაგრამ მისი ანთროპოცენტრიზმი არ წარმოადგენს ნატურალისტური ანთროპოლოგიის ანთროპოცენტრიზმს. ბერდიაევის თანახმად, ჯერ კიდევ კოპერნიკმა და დარვინმა გახადეს შეუძლებელი ნატურალისტური ანთროპოცენტრიზმი. მათ მოძღვრებაში ნაჩვენები იქნა, რომ როგორც ბუნებრივი არსება, ადამიანი არის ბუნების ერთ-ერთი მოვლენა. ამ თვალსაზრისით, იგი არის არა ბუნების ცენტრი, არამედ მისი პროდუქტი, რიგითი საგანი ბუნების სხვა საგანთა შორის. ამისგან განსხვავებით, ბერდიაევი იზიარებს აბსოლუტურ ანთროპოცენტრიზმს. იგი წერს: „ადამიანი აცხადებს პრეტენზიას აბსოლუტურ ზებუნებრივ ანტროპოცენტრიზმზე. იგი აცნობიერებს თავის თავს როგორც ცენტრს, არა ამ შემოსაზღვრული პლანეტარული სისტემის, არამედ ყოველგვარი ყოფიერების, ყველა სამყაროების“<sup>17</sup>.

ეს ანთროპოცენტრიზმი ორიენტირებულია ადამიანის კონიტი ცნობიერების, გამოცხადებისა და მისტიკის ფაქტებზე. ბერდიაევის აზრით „ეს აბსოლუტური ანთროპოცენტრიზმი, ვარსკვლავიანი ცის ცულ უსასრულობაზე უფრო ძლიერი, ადამიანში დაფუძნებული მარადისობით, ვერ შეიარყევა ვერავითარი მეცნიერებით. ისევე როგორც ვერ დაფუძნდება ვერავითარი მეცნიერებით“<sup>18</sup>.

## 8. ადამიანი და შემეცნება

იმისათვის რომ შევიმეცნოთ ადამიანი, უნდა გავარკვეოთ, თუ რა არის შემეცნება, რა განსხვავებაა მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შემეცნებას შორის. რა არის ადამიანში ისეთი, რასაც ცნებითი შემეცნება ვერ სწვდება. და თუ არის ასეთი რაიმე, როგორ შეიძლება მისი შემეცნება. ამ საკითხების ნათელყოფას ეძღვნება ბერდიაევის გნოსეოლოგია, რომელიც ანთროპოლოგისტურ ხასიათს ატარებს.

ბერდიაევის გნოსეოლოგიაში რომ გავერკვეთ. ამისათვის საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, გავარკვიოთ ის ანთროპოლოგიური წინამძღვრები, რომლებიც განაპირობებენ მის შეხედულებას მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის შესახებ. ბერდიაევის მთელი მეცადინეობა იქითკენ არის წარმართული, რათა დაასაბუთოს შემეცნების ორი ფორმის არსებობა, რომლებიც მკვეთრად განსხვავ-

<sup>17</sup> Н. Бердяев. Смысл творчества, стр. 71.

<sup>18</sup> ი ქ ვ ე .

დებიან ერთმანეთისაგან. შემეცნების ეს ფორმებია: მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნება. ამ ფორმებს შორის დასტურდება ძირეული განსხვავება, არა მარტო შემეცნების ობიექტის მხრავ, არამედ ღირებულების მხრივაც. მეცნიერული შემეცნება უფრო დაბალი რანგის შემეცნებად არის აღიარებული, ფილოსოფიასთან შედარებით. ფილოსოფიური და მეცნიერული შემეცნება განიხილება ბერდიაევის მიერ, როგორც ადამიანის ორი, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული მხარეების შესაბამისი ფუნქცია. მეცნიერება შემეცნების ის სფეროა, სადაც შეამეცნება ობიექტივირებული ყოფიერება; მეცნიერების საგანია ყველაფერი ის, რაც შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ობიექტი. აქ ხდება ადამიანისაგან აბსტრაგირება. მეცნიერებისაგან განსხვავებით ფილოსოფია, ბერდიაევის მიხედვით, შეიმეცნებს ყველაფერს ადამიანში და ადამიანისაგან. ადამიანი შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ბუნების ნაწილი, როგორც ერთ-ერთი ობიექტი, ობიექტთა სიმრავლეში. მეცნიერება სწორედ ამ თვალსაზრისით უყურებს ადამიანს. მაგრამ ადამიანი არის ამავე დროს თავისუფალი გონი. ადამიანი, როგორც გონითი სამეფოს წევრი, შედის ფილოსოფიური კვლევის სფეროში. ბერდიაევის აზრით, გონის ფილოსოფიის ძირითადი ნიშანია ის, რომ მას არა აქვს შემეცნების ობიექტი. აქ ხდება საზრისის წვდომა. ხოლო „საზრისი იხსნება მაშინ, როცა მე ვარ ჩემს თავში და არ არსებობენ ჩემთვის ობიექტები, საგნები. ყველაფერ, რაც გამოდის ჩემს მიმართ როგორც საგანი, მოკლებულია საზრისს. ფილოსოფია, მეცნიერებისაგან განსხვავებით, არის არაობიექტივირებული შემეცნება, გონის შემეცნება თავის თავში და არა მის ობიექტივაციაში ბუნებაში<sup>19</sup>.

მეცნიერება და ფილოსოფია რომ გამოიწვოს ერთმანეთისაგან, ბერდიაევი თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს კანტის მოძღვრებას ფენომენალურ და ნოუმენალურ სამყაროთა შესახებ. კანტმა პირველად, ფილოსოფიური მხერა გადაიტანა ობიექტიდან სუბიექტზე. ამით მან, ბერდიაევის მიხედვით, საფუძველი დაუდო ახალ, სქოლასტიკისაგან განსხვავებულ ქრისტიანულ ფილოსოფიას, რომელიც არის თავისუფლების ფილოსოფია. სქოლასტიკააგან განსხვავებით, რომელსაც შესაძლებლად მიაჩნდა ყოფიერების წვდომა ცნებების საშუალებით, კანტმა აჩვენა, რომ ის, რაც ყოფიერად იყო მიჩნეული, არის აზროვნების კატეგორიალური სინთეზის პრო-

<sup>19</sup> Н. Бердяев. О назначении человека, стр. 10. Ср. Л. Шестов, Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). «Вопросы философии и психологии», Москва, 1917, кн. 139, стр. 1—69.

დუქტი, რომ ეს არის არა ობიექტური ყოფიერება, არამედ სუბიექტის რაციონალური კონსტრუქცია. ხოლო ქეშმარიტად ობიექტური ყოფიერება, ის, რაც სუბიექტის მიერ არ არის შექმნილი, ცნებათა საშუალებით ვერ შეიმეცნება. ეს არის ნოუმენალური სამყარო. ნოუმენებზე არ გადაიტანება ის, რაც ახსაიათებთ ფენომენებს. ბერდიაევი, როგორც თავისუფლების მეტაფიზიკოსი, აცხადებს, რომ ნივთი თავისთავად ვერ შეიმეცნება, როგორც ობიექტი, ვერ შეიშენება ცნებების საშუალებით, მაგრამ შესაძლებელია მისი ეგზისტენციალური, გონითი შემეცნება. მეცნიერება შეიმეცნებს მოვლენათა სამყაროს, რომელიც კონსტრუირებულია რაციონალური კატეგორიების საშუალებით. ბერდიაევის აზრით, კანტის შეცდომა ის იყო, რომ მან მთელი შემეცნება აღნიშნული სახის შემეცნებას გაუდგო. კანტმა უარყო ინტელექტუალური ინტუიცია ნოუმენალური სამყაროს წვდომისათვის, რადგან, მისი აზრით, ინტუიცია გულისხმობს საგნის მოცემულობას, ხოლო ნივთები თავისთავად არ არიან ინტუიციაში. კანტმა უარყო გონითი ცდის შემეცნების შესაძლებლობა და მხოლოდ გრძნობადი ცდის შემეცნება აღიარა შესაძლებლად. კანტმა, ბერდიაევის თანახმად, კერძო გაითვალისწინა ის ფაქტი, რომ გონითი შემეცნება არის გონითი ცდა, გონის სიცოცხლე. ეს შემეცნება ხორციელდება არა ინტელექტუალური ინტუიციით, არამედ ისეთი ინტუიციით, რომელშიც მონაწილეობენ მთლიანი გონის როგორც ემოციური, ასევე ნებელობითი ძალები. ბერდიაევის მიხედვით, ეგზისტენციალური სუბიექტი არის ნოუმენი, რომლის საფუძველს წარმოადგენს თავისუფლება. ეგზისტენციალურ სუბიექტთა თავისუფლების გარკვეული ინტენცია ქმნის მოვლენათა, ობიექტთა სამყაროს. ეგზისტენციალური სუბიექტები დაფუძნებული არიან, ერთის მხრივ, ღმერთში, ხოლო მეორეს მხრივ, მეონალურ თავისუფლებაში. რაც შეეხება სამყაროსეულ საგნებს, როგორც ობიექტებს, ისინი სუბიექტის ნამოღვაწარს წარმოადგენენ. სუბიექტია საფუძველი მათი ასეთად ყოფნისა. ე. ი. ისინი სუბიექტური ბუნებისა არიან.

ბერდიაევი თავისებური ფორმის სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელია. მისი აზრით, პირველადია სუბიექტი. ეს სუბიექტი არ არის გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომელსაც უპირისპირდება შემეცნების ობიექტი. ეს არის სუბიექტი, როგორც მთლიანი გონი. მოვლენათა სამყარო, როგორც ობიექტთა სამყარო, არის შედეგი, აი ამ გონით სუბიექტში მომხდარი გონითი ცვლილებებისა. ნოუმენები წარმოადგენენ გონით სუბიექტებს, რომელთა სიღრმეში საფუძველი დაედო ობიექტთა ანუ მოვლენათა სამყაროს

ვანენას. აიგივეებს რა ობიექტის და მოვლენის ცნებას, ბერდიაევი თვლის, რომ ობიექტად ყოფნა ნიშნავს სუბიექტისათვის ყოფნას; ობიექტთა სამყარო წარმოადგენს სუბიექტის გარკვეული მიმართების და მდგომარეობის გამოხატულებას. რა არის ობიექტივაციის საფუძველი? ხდება ობიექტივაცია მხოლოდ გნოსეოლოგიურ განზომილებაში თუ მას მეტაფიზიკური ფაქტორები უდევს საფუძველად? ბერდიაევის აზრით, კანტმა ვერ ახსნა საიდან წარმოიშვა ფენომენთა სამყარო და რატომ იზღუდება შემეცნება ამ სამყაროში. ადამიანი, ბერდიაევის მიხედვით, ორ სამყაროში ცხოვრობს. ერთი წარმოადგენს ჩემ ინტიმურ სუბიექტურ სამყაროს, რომელსაც მე არ ვანვიცდი როგორც ჩემდამი დაპირისპირებულს და ჩემ დამმონებელს, როგორც ობიექტს, მეორე არის ჩემთვის უცხო სამყარო, ობიექტთა სამყარო. სწორედ ობიექტთა სამყარო, რომელშიც „გადაგდებულა“ ჩემი არსება, არის ჩემგან გაუცხოებული სამყარო. ობიექტივაცია არის გონითი სამყაროს დაცემის რეზულტატი. დაცემის (падшесты) კატეგორია ბერდიაევის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური კატეგორიაა. დაცემა ნიშნავს, რომ სამყარო არის არანორმალურ გონით მდგომარეობაში, იგი გაუცხოებულა შინაგანად. გონითად გაუცხოებული სამყარო შებოქილია გარე აუცილებლობით. ბერდიაევი წერს: „ობიექტივაცია არის ადამიანის გადმოგდებულობა გარეთ (вынужденность во вне), ექსტეროორიზაცია, სივრცის, დროის, მიზეზობრიობისა და რაციონალიზაციის პირობებისადმი დამორჩილება“<sup>20</sup>.

გონის თვითგაუცხოების შედეგია ობიექტთა სამყარო. ობიექტთა სამყარო არის გონის „დაცემა“, „ჩაყარდნა“ გონის ცხოვრებაში. ამიტომ ბერდიაევი კატეგორიულად უარყოფს ობიექტური გონის არსებობას. არსებობს არა ობიექტური გონი, არამედ გონის ობიექტივაცია, რაც მისი დაცემის მაჩვენებელია. წინააღმდეგ კანტისა, რომელთანაც, თვითონ სუბიექტის შემეცნებაც, შესაძლებელია მხოლოდ მის მოვლენადობაში, ე. ი. როგორც ობიექტისა, ბერდიაევის აზრით, გონითი სუბიექტი შეიმეცნებს თავის თავს არა იმით, რომ მიემართება თავის თავზე, როგორც ობიექტზე, არამედ თავისი გონითი ცხოვრების უშუალო ცდით. გონითი სუბიექტის ცხოვრება, გონითი ცდა, არის ამავე დროს მისი თვითშემეცნება.

შესაძლებელია შემეცნების საგანი შემეცნებლისათვის არ გადაიქცეს ობიექტად. ამის საილუსტრაციოდ ბერდიაევი მოჰყავს

ლევინ-ბრიულის მიერ აღწერილი პრიმიტივთა შემეცნების ფაქტობრივ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით პრიმიტივი შემეცნებაში არ ახდენს ობიექტივაციას, მისი შემეცნებითი უნარები უშუალოდ მონაწილეობენ საგნის არსებობაში. საგანი არ დგას მის წინ, როგორც უცხო. მისი შემეცნება არის თანასიცოცხლე საგანთან. დაახლოებით ასეთივე თვალსაზრისს ავითარებდა ბერდიაევი. ნათლად რომ წარმოვიდგინოთ ბერდიაევის შეხედულება მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნების თაობაზე, შევადაროთ იგი ა. ბერგსონის თვალსაზრისს. ბერგსონისათვის სიცოცხლე არის შემოქმედებითი აღმავლობა, ხოლო ინერტული, გაქვავებული სამყარო იქმნება იმით, რომ მეცნიერება თავისი დისკუსიული აპარატით კლავს სიცოცხლის მოძრაობასა და შემოქმედებას. სიცოცხლეს რომ ვწვდეთ, საჭიროა სპეციალური ინტუიცია. ეს ინტუიცია, ბერგსონის მიხედვით, წარმოადგენს სიმპათიას, თანამონაწილეობას სიცოცხლის შემოქმედებით აღმავლობაში. სწორედ ეს ინტუიციაა ჰუმანიტარული ფილოსოფიის ორგანო. ამასაგან განსხვავებით, მეცნიერება აწარმოებს ყოფიერების ცნებით ანალიზს. აქ ხდება ცოცხალის მოკვლა, ინერტულობისა და უძრავობის შეტანა ყოფიერებაში. მასასადაძვე, აუცილებლობა. ინერტულობა, ბერგსონის მიხედვით, ყოფიერებაში შემეცნებელს შეაქვს.

ბერდიაევის თანახმად, თვითონ სამყაროსეული ყოფიერება, როგორც გონის დაცემის რეზულტატი, ხასიათდება ინერტულობით და აუცილებლობით. ეს ობიექტივირებული სამყარო არის არა მხოლოდ მეცნიერული შემეცნების ნამოღვაწარი, არამედ სიმბოლო იმისა, რომ გონით სინამდვილეში მოხდა გაუცხოება. ყოფიერება „დაავადებულა“. გაუცხოებულა, ამის მაჩვენებელია მისი ინერტულობა და დამძიმება. ფენომენტა სამყარო არის ინერტული და დამძიმებული სამყარო. ამის მიზეზია ის, რომ ნოუმენტა სამყაროში მოხდა გონითი კატასტროფა. ეს კატასტროფა გამოვლინდა ფენომენალურ, ობიექტთა სამყაროს წარმოშობაში. ობიექტთა სამყაროს შექმნაში მონაწილეობს აგრეთვე შემეცნების დისკურსიული უნარი, რომლის აღმოცენება, თავის მხრივ, განპირობებულია სამყაროს ყოფიერებითი გაუცხოებით. აქედან გამომდინარე, ბერდიაევის მიხედვით, მეტაფიზიკური ინტუიცია არ არის მხოლოდ უფრო ჰუმანიტარული შეღწევა ყოფიერების სიღრმეში, ვიდრე მეცნიერულ-ცნებითი ანალიზი, არამედ არის იმავე დროს აქტიური, შემოქმედებითი წინააღმდეგობა გონის დაცემული ნდგომარეობისადმი. ეს ინტუიცია, ამასთანავე გაქრავა ყოფიერების უმაღლესი საზრისისაკენ. მეცნიერული ანალიზი, ბერდიაევის მიხედვით, არის, ამ „ცოდვილი“.



„ავადმყოფი“ სამყაროს წყდონის ყველაზე კარგი გზა, ხოლო ინტერცია არის სხვა სამყაროში შექრა და ამ სამყაროს ხილვა. როგორც სხვა სამყაროს „დაცემული“ ნდგომარეობისა. ის, რასაც დისკურსული აზროვნება იმეცნებს, თვითონ მას შეაქვს ყოფიერებაში, ხოლო თვითონ დისკურსიული შემეცნების საპიროება განაპირობა გონის გაუცხოებამ თავისი თავისაგან, რის გამოხატულებასაც ჩვენი სამყაროს ყოფიერება წარმოადგენს. სამყაროს ნაწილები გაუცხოებულნი არიან ერთმანეთისაგან. ასეთ სამყაროში, მინიმალური ერთიანობა — წესრიგის შეტანა, შემეცნების დისკურსიული აპარატით ხორციელდება. თვითონ დაცემული სამყაროს სტრუქტურა ხდის ადამიანს იძულებულს, ასეთ სამყაროში არსებობის შენარჩუნებისათვის, მიმართოს დისკურსიულ შემეცნებას. დისკურსიულ შემეცნებაში ასახვას პოვებს გაუცხოებულ სამყაროში გაბატონებული აუცილებლობა.

ობიექტივაციის პროცესი ჭეული რიგი ნიშნებით ხასიათდება. ბერდიაევი ჩამოთვლის შემდეგ არსებით ნიშნებს: 1) ობიექტის გაუცხოება სუბიექტისაგან. 2) ინდივიდუალურის, პიროვნულის გაქრობა ზოგადში და უპიროვნოში. 3) აუცილებლობის ბატონობა, როგორც გარეშე ძალისა. 4) სამყაროს სიმძიმისა და ინერციისადმი შეგუება. 5) ობიექტივაციის პროდუქტების მიჩნევა ეგზისტენცი-ალურ-გონითი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ რეალობად და ადამიანის მათდამი დამორჩილება. 6) ცხოვრების სოციალიზაცია და სტანდარტიზაცია. ობიექტივაციას წინ ელოდება: 1) შემეცნება როგორც სიმბატია, სიყვარული და თანასიკოცხლე. გაუცხოების დაძლევა. 2) ყოველგვარი არსებობის პიროვნულ-ინდივიდუალური ხასიათის დადასტურება. 3) თავისუფლების სამეფოში გაქრა. 4) შემოქმედება, წინააღმდეგ შეგუებისა. ეს ნიშნები არის ამავე დროს ნოუმენალურ და ფენომენალურ სამყაროებს შორის განსხვავების მაჩვენებელი.

ფენომენალური სამყარო წარმოადგენს გონითი სამყაროს სიმბოლოს. იგი გვიჩვენებს, რომ გონითი სამყარო დაზიანებულია. ნოუმენი, ბერდიაევის აზრით, არა მარტო გვევლინება ფენომენში, არამედ იგი მალავს კიდევაც თავის თავს, წყდება თავის სიღრმეს, გარეგანდმობისროლება. „ნოუმენი არა მარტო ხსნის თავის თავს ფენომენში, არამედ ხურავს კიდევაც“<sup>21</sup>. ბერდიაევი უსაყვედურებს აკადემიურ ფილოსოფიას, რომ იგი მეცნიერებაზე აკეთებს ორიენტირებას, მაშინ როცა, ბერდიაევის აზრით, მეცნიერება შემეცნების

<sup>21</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 66.

უფრო დაბალი საფეხურია, ფილოსოფიასთან შედარებით. მეცნიერული ფილოსოფია ცდილობს გონითი ცხოვრება მეცნიერული მეთოდებით შეისწავლოს, იმ მეთოდებით, რომლებიც შემუშავებულაა ობიექტთა სამყაროს წვდომისათვის.

მეცნიერება, ბერდიაევის მიხედვით, არის ადამიანის ორიენტირების საშუალება მსოფლიო აუცილებლობაში, არის შეგუება ამ აუცილებლობისადმი. აუცილებლობის კანონი, რომელიც სამყაროში ბატონობს, აისახება დისკურსიულ აზროვნებაში. მეცნიერებაში ადამიანი ეგუება დაცემულ სამყაროს და ამ შეგუებით იფარავს თავს დალუპვისაგან. მეცნიერება პრაგმატისტული ბუნებისაა. ფილოსოფია, მეცნიერებისაგან განსხვავებით ყოველთვის ცდილობდა გაეთავისუფლებინა ადამიანი ამ სამყაროს აუცილებლობისაგან. ბერდიაევი აღნიშნავს: „ფილოსოფია ეძებს არა სამყაროსეულ მოცემულობას, მის კანონს, არამედ სამყაროს საზრისს, მის ქვეშაბრტყლას“<sup>22</sup>. ფილოსოფიის ბუნება არაეკონომიურია. მეცნიერებაში არის ადამიანის მწარე ხვედრი, ხოლო ფილოსოფიაში არის ფუფუნება, გონითი ძალების სიჭარბე. ბერდიაევის მიაჩნია, რომ „ამ სამყაროში სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ფილოსოფია არასოდეს არ იყო საჭირო, იგი აუცილებელი იყო ამ სამყაროდან გასვლისათვის“<sup>23</sup>, მაშინ როცა მეცნიერება ტოვებს ადამიანს ამ უაზრო სამყაროში, მაგრამ აძლევს მას იარაღს შეეგუოს ამ სამყაროს, ფილოსოფია ყოველთვის ეწინააღმდეგება სამყაროსეულ უსაზრისობას. მეცნიერებაზე ორიენტირებულია რაციონალისტური გნოსეოლოგია, რომელშიც ბერდიაევი ნეოკანტიანელობას გულსხმობს. ნეოკანტიანელობა, ბერდიაევის მიხედვით, არის არა მარტო გნოსეოლოგიური თეორია, არამედ იგი გამოხატავს თვითონ ადამიანის ცხოვრებაში მომხდარ ძვრას, ადამიანის არსებობის „დაავადებას“, ადამიანსა და სამყაროს შორის კავშირის გაწყვეტას. ბერდიაევის შემეცნების თეორია შენდება რაციონალიზმთან ბრძოლის პარალელურად. რაციონალისტური გნოსეოლოგია აცხადებს უმაღლესი ფილოსოფიური ინსტანციის პრეტენზიას. ამის წინააღმდეგ ილაშქრებს ბერდიაევი. რაციონალიზმის ბერდიაევისეული კრიტიკა რელოგიური, ირაციონალისტური პოზიციებიდან წარმოებს: „უმაღლესი სავარაუდებრივი ინსტანცია შემეცნების საქმეში, არ შეიძლება და არ უნდა იყოს ინსტანცია რაციონალისტური და ინტელექტუალური, არამედ გონის სრული და მთლიანი ცხოვრება“<sup>24</sup>. ზემოაღნიშნულის

<sup>22</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 23.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 24.

<sup>24</sup> Н. Бердяев. Философия свободы. М., 1911, стр. 17.

გამო, ბერდიაევს უმართლებულად მიაჩნია თავისი ფილოსოფია რაციონალისტური გნოსეოლოგიის წინაშე გაამართლოს. თვითონ რაციონალისტური გნოსეოლოგია უნდა იქნეს გასამართლებული. ეს გასამართლება უნდა მოხდეს არა ცოდნის რომელიმე დისციპლინის წინაშე, არამედ გონის სრული და მთლიანი ცხოვრების წინაშე. „გონის სრული და მთლიანი ცხოვრება არის ცხოვრება რელიგიური და ამიტომ, გნოსეოლოგია მოითხოვს რელიგიურ გამართლებას, არა თეოლოგიურს, არა მეტაფიზიკურს, არამედ რელიგიურს, ცხოვრებისეულს“<sup>25</sup>.

„მეცნიერული შემეცნებისათვის მე ვადასტურებ პრაგმატიკულ პოზიტივიზმს, უმაღლესი შემეცნებისათვის მისტიკურ რეალიზმს. კრიტიკული გნოსეოლოგიისათვის, ამ ცუდი მეტაფიზიკისათვის, არ რჩება ადგილი“<sup>26</sup>.

როგორც დავინახეთ, ბერდიაევი თავის ფილოსოფიას საფუძვლად უდებს ფენომენის და ნოუნენის, ბუნების და გონის განსხვავებას. ახლა უფრო დაწვრილებით გავაანალიზოთ თუ რა კონკრეტული შინაარსი არის ჩადებული ამ ტერმინებში.

ბერდიაევს სურს ეგზისტენციალიზმიდან განსხვავებული მთელი ფილოსოფიური აზროვნება განყენებულ მეტაფიზიკად გამოაცხადოს. ფილოსოფია, რომელიც ცდილობდა ყველაფერი გამოეყვანა ან აზრიდან, ან ფსიქიკიდან, ან მატერიიდან, დახასიათებულა ბერდიაევის მიერ, როგორც განყენებული. აქ მხედველობის გარეშე რჩებოდა კონკრეტულად არსებული, მისი ცხოვრება. ბერდიაევის აზრით, განყენებული ფილოსოფიის ძირეული კატეგორიაა სუბსტანცია. სუბსტანცია არის საგნობრივი ყოფიერება, მატერიალური ან სულიერი. განყენებულ მეტაფიზიკაში თვითონ ღმერთიც განიხილებოდა როგორც სუბსტანცია. მასზე მსჯელობდნენ ბუნების მიმართ შემუშავებული კატეგორიებით. ბერდიაევი მაღალ შეფასებას აძლევს გერმანულ მეტაფიზიკას, რომელშიც პირველად დაისვა გონის პრობლემა. აქ ითქვა, რომ გონი არის აქტი და არა სუბსტანცია, ცხოვრება და არა საგანი.

„ძირეულ დაპირისპირებად უნდა ვაღიაროთ გონის და ბუნების დაპირისპირება. ეს დაპირისპირება არ ნიშნავს დუალისტური მეტაფიზიკის მსჯელობას. ეს დაპირისპირება დგინდება სულ სხვა პლანში, ვიდრე ობიექტივირებული ყოფიერებაა. გონი სულ არ

<sup>25</sup> Н. Бердяев. Философия свободы. М. 1911, стр. 18.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 19.

არის რეალობა და ყოფიერება იმ აზრით. რა აზრითაც აღიარებენ რეალობად და ყოფიერებად ბუნებას<sup>27</sup>.

ბერდიაევის მიხედვით. გონისა და ბუნების დაპირისპირება არ არის ყოფიერების დუალისტური მეტაფიზიკა, არამედ არის განსხვავება თვითონ რეალობის გაგებაში. ეს არის უპირველეს ყოვლისა, დაპირისპირება სიცოცხლისა და საგნის, თავისუფლებისა და აუცილებლობის. გონი არ ეკუთვნის ობიექტთა სამყაროს, იგი არ არის სუბსტანცია. გონი სიცოცხლეა, ცდაა. გონი შეიცნობა სიცოცხლის კონკრეტულ ცდაში. გონის შემეცნებაში სუბიექტი და ობიექტი არ უპირისპირდება ერთმანეთს, არ ხდება ობიექტივაცია. შემეცნებელი გონი არის შესამეცნებელი გონი. გონითი ცხოვრება თვითონ არის თავისი თავის შემეცნება. იცოდე გონი — ნიშნავს, იცხოვრო გონითი აქტივობით.

ბერდიაევის თვალსაზრისით, ნატურალისტურ პლანში რეალობის პრობლემა შემდეგნაირ ფორმას იღებს: შეესაბამებთან თუ არა ჩვენ სუბიექტურ ფენომენებს, აზრებს, ემოციებს და ა. შ. რაიმე მათგან დამოუკიდებელი, მაგ. მატერია, ღმერთი და ა. შ. ნატურალიზმის შეცდომა იმაშია, რომ იგი ანალოგიურად მსჯელობს გონითი ცხოვრების მიმართაც. გონითი ცხოვრების მიმართ აღნიშნული შესაბამისობა არ მართლდება. ბერდიაევი წერს „გონით ცხოვრებაში მოვლენილი არაა თვითონ გონითი რეალობანი და ამიტომ არ შეიძლება დაისვას კითხვა რეალობის შესაბამისობაზე იმასთან. რაც გონით ცხოვრებაში გაიხსნება. გონით სამყაროში ცდას არ შეესაბამება საგნობრივი რეალობანი. თვითონ გონითი ცდა არის უმაღლესი რანგის რეალობა. გონითი ცხოვრება არ არის რაიმე რეალობის ასახვა, იგი თვითონ რეალობაა“<sup>28</sup>. როგორც რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენელს, ბერდიაევს მიაჩნია, რომ გონით ცდაში დემონსტრირდება ღმერთი. გონითი ცხოვრება თვითონ არის უღრმესი რეალობა, იგი არაფრის ასახვა არ არის, პირიქით, ბუნება და ისტორია წარმოადგენენ გონის სიმბოლოებს. გონითი ცდა არ უნდა ავუთრიოთ ფსიქოლოგიურ ცდასთან. ფსიქოლოგიური ცდა არის აი ამ კონკრეტული ადამიანის ფსიქიკის მიმდინარეობა, ფსიქიკური პროცესი, რომელიც შემოისაზღვრება ამ ადამიანით. გონითი ცდა არის ადამიანის შეზღუდულობის გარღვევა, მისი განსვლა თავისი თავიდან, მიკროკოსმოსის ზიარება მაკროკოსმოსთან.

---

<sup>27</sup> Н. Б е р д я е в. Философия свободного духа. Часть I, Париж, 1921. стр. 31.

<sup>28</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 36.

ადამიანის პიროვნება. ბერდიაევის მიხედვით. არის ცენტრი გონითი აქტივობისა. „პიროვნების ყოფიერება არის მასში გონითი ცხოვრების დაბადება და ზეპიროვნული გონითი სამყაროსადმი ზიარება“<sup>29</sup>. პიროვნება არ არის სუბსტანცია. გონი პიროვნების სინთეზირების საწყისია. გონით ცხოვრებაში პიროვნების ბედი დაკავშირებულია ყველაფრის ბედთან და ამიტომ გონი ყველაზე კონკრეტულია. გონით ცხოვრებაში არ არის გაუცხოება, დაპირისპირება ერთსა და მრავალს შორის. აქ ერთი ცხოვრობს მრავალთან ერთიანი ცხოვრებით, ისე რომ არ აუქმებს მრავალს.

გონითი ცხოვრების მიმართ ჭეშმარიტების პრობლემა განსხვავებულად გადაიჭრება, ვიდრე ბუნებრივი სამყაროს მიმართ. ეს განსხვავება მიჯნავს ერთმანეთისაგან მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შემეცნებას. ბერდიაევის მიხედვით, ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი ისმის მხოლოდ საგნობრივი ყოფიერებისადმი მიჯაჭვული ადამიანისათვის. ასეთი ადამიანის სულს ახასიათებს გაორება და რეფლექსია. იგი აცნობიერებს თავის თავს, როგორც გარეშე დამკვირვებელს და კითხულობს, თუ რა არის იმის კრიტერიუმი, რომ მისი ცოდნა საგნების შესახებ, თვითონ საგნების ადეკვატურია. გონით ცხოვრებაში ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი არ შეიძლება დაისვას. გონში არაფერი არ არის ისეთი, რაც მის გარეთაა, მისდამი დაპირისპირებულია. ამიტომ აქ არ დგას ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი. აქ ხდება ცხოვრება ჭეშმარიტებაში. აქ ჭეშმარიტება არ არის რაიმეს ასახვა, არამედ არის თვითონ გონითი ცხოვრება. აქ არ არის ობიექტი და მასზე რეფლექსირებული გნოსეოლოგიური სუბიექტი. გონით ცხოვრებაში არ არის აზრი ან გრძნობა ღმერთზე, არამედ არის თვითონ ღმერთი.

ბერდიაევის მიხედვით, უნდა დადგინდეს განსხვავება პირველად არარაციონალიზებულ ცნობიერებასა და მეორად, რაციონალიზებულ ცნობიერებას შორის. გონი, როგორც არსებული, არ ეძლევა მეორად ცნობიერებას, რომელსაც საქმე აქვს მხოლოდ თავის რაციონალიზებულ ფილტრში გატარებულ არსებულის სურათთან, კერძოდ, მსჯელობასთან და ცნებასთან. აქ წარმოებს არსებულის მოქცევა რაციონალურ კატეგორიებში. გონი, როგორც არსებული, მიუთითებს ბერდიაევი, მოცემულია მხოლოდ პირველადი ცნობიერების ცოცხალ ცდაში, მანამ, სანამ მოხდებოდეს გონის მთლიანი ცხოვრების რაციონალისტური დაყოფა სუბიექტად და ობიექტად. მხოლოდ ამ პირველად ცნობიერებას აქვს გონის ინტუიცია.

<sup>29</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа. Часть I, париж, 1921, стр. 42.

აქ არ ხდება ობიექტივაცია, არ ხდება ყოფიერების მოკვლა რაციონალურ სქემებში. ეს ცნობიერება ცოცხლობს და სიცოცხლით შეიცნობს. იმას, რასაც ნეოკანტიანელები არ თვლიან შემეცნებად, რასაც ისინი უწოდებენ პირველად ირაციონალურ განცდას, ბერდიაევი მიაწერს ყველაზე მაღალ შემეცნებით ღირებულებას.

„მე სწორედ ვამტკიცებ, რომ ე. წ. „ირაციონალურ განცდაში“ ან ჩემი ტერმინოლოგიით, პირველად არარაციონალიზებულ ცნობიერებაში, ხდება ყოფიერების ყველაზე ქეშმარიტი შემეცნება. ხდება არსებულისადმი შეხება, რომელიც არ შეიძლება არ იყოს შემეცნებაც. გნოსეოლოგიაში თვითნებურად ახდენენ შემეცნების კონსტრუირებას და რაც არ შეესაბამება მათ კონსტრუქციებს. არ უნდათ უწოდონ შექმნება. გნოსეოლოგებს უნდათ ჰქონდეთ საქმე მხოლოდ პოზიტიურ მეცნიერებათა ფაქტთან. მასალა, რომლითაც ოპერირებს გნოსეოლოგია, მეტად ღარიბია. იმისათვის, რათა აშენდეს სრული მოძღვრება შემეცნებაზე, უნდა გავწყვიტოთ კავშირი იმ ცრუ რწმენასთან, რომ ყოველი შემეცნება არის რაციონალიზაცია, ობიექტირება, მსჯელობა, დისკურსიული აზროვნება“<sup>30</sup>.

თვითონ მეორადი ცნობიერება, რომელიც გაშუალებულია სწვდება ყოფიერებას, წარმოდგენს, ბერდიაევის აზრით, არაებობის, გონის თავისი თავიდან გაუცხოების შედეგს.

ფილოსოფიური შემეცნება არის შემეცნება გონისა იქ, სადაც ყოფიერება როგორც საგანი, არ უპირისპირდება შემეცნებას, არამედ წარმოებს განათება თვითონ ყოფიერების შიგნით. ყოფიერების სიბნელის დაძლევა. ქეშმარიტება, ბერდიაევის აზრით, არ არის ის, რაც არის ეს გაუცხოებული სამყარო, არ არის სამყაროს მოცემული მდგომარეობა. ქეშმარიტება არ არის ყოფიერების შემეცნებელში განმეორება, დუბლირება.

ცოდნა სინამდვილის განმეორება რომ იყოს შემეცნებელში, მაშინ მას, ბერდიაევის აზრით, ყოველგვარი ღირებულება დაეკარგებოდა. რატომ არის ცოდნა ღირებული, თუ იგი იმის განმეორებაა, რაც უკვე ცოდნის გარეშეც არის? შემეცნებელში, რომელიც არ უპირისპირდება ყოფიერებას, როგორც გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომელიც ყოფიერების სიღრმეშია, არასოდეს არ გაჩნდება მოთხოვნილება ყოფიერების განმეორებისა. ადამიანს აქვს მოთხოვნილება აქტიურად განავითაროს ყოფიერება, გაანათოს და გამოამქლავნოს ყოფიერებაში ჩადებული შესაძლებლობანი. ცოდნა არის გონის გზა, მონობიდან თავისუფლებისაკენ, ქაოსიდან კოსმოს-

<sup>30</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 68.

სისაკენ. ცნობიერება, გნოსეოლოგიური სუბიექტი, რომელიც უპირისპირდება ყოფიერებას, ბერდიაევის აზრით, მეორედ რეალობებს წარმოადგენენ. არ არსებობს ყოფიერებისაგან მოწყვეტილი და მისგან დაცლილი სუბიექტი. ცნობიერება თვითონ ყოფიერების სიღრმეებიდან ამონათებს, და ეს სინათლე არის თვითონ გონის სიცოცხლე. არსებულის მიერ ყოფიერების განათება არის არსებულის გონითი სიცოცხლე და ამდენად, ცოდნა არის არა რაიმეს ასახვა, არამედ გარკვეული გონითი რეალობა, ის, რაც ემართება ყოფიერებას, რაც იწვევს მასში შინაგან დიფერენციაციასა და განვითარებას. ბერდიაევს მიაჩნია, რომ ცოდნა იმანენტურია ყოფიერებისა, იგი არის მის წიაღში ანთებული სინათლე, მაგრამ ჰეგელისაგან განსხვავებით იგი თვლის, რომ ყოველგვარი ყოფიერება არ არის იმანენტური ცოდნის. სამყაროსეული ყოფიერება წარმოადგენს არსებულთა დაცემის შედეგს და ამიტომ, ყოფიერების დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ სიბნელით არის მოცული. ცოდნის ღირებულება სწორედ იმაშია, რომ ცოდნის გზით ყოფიერება ხდება უფრო ქეშმარიტი. უფრო სრულყოფილი. ქეშმარიტება არის ყოფიერების გასაზრიანება და განთავისუფლება. იგი გულისხმობს გონის შემოქმედებით აქტს ყოფიერებაში. ქეშმარიტება არის ყოფიერების სიბნელის შემოქმედებითი დაძლევა, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ქეშმარიტება ბნელ ყოფიერებაზე. ის, რაც მოცემულია და გვეხვევა, ბერდიაევის აზრით, სრულიად არ არის ქეშმარიტება, რადგან თავს გვეხვევა მხოლოდ ჩვენი გონის დასუსტების გამო. ფილოსოფიურ შემეცნებაში, ბერდიაევის თვალსაზრისით, შემეცნებელში, როგორც არსებულში, ინთება შემოქმედებითი სინათლე, რომლის საშუალებით ხდება ყოფიერების შემოქმედებითი განვითარება-ზრდა. „ქეშმარიტება არის არა სამყაროს ასახვა ისეთად, როგორადაც ის არის და წარმოდგინება, არამედ ბრძოლა სამყაროსეულ ბოროტებასა და სიბნელესთან. ქეშმარიტების შემეცნება არის ლოგოსის სინათლის თვითანთება არსებობაში და ეს პროცესი კი არ უპირისპირდება ყოფიერებას, არამედ ხდება მის სიღრმეში“<sup>31</sup>.

რელიგიური ცხოვრება, ბერდიაევის აზრით, წარმოადგენს გონითი ცხოვრების ერთ-ერთ ყველაზე ყოვლისმომცველ ფორმას. სწორედ ამ ფორმის მაგალითზე სურს ბერდიაევს გონის სპეციფიკა ნათელყოს. ამასთან დაკავშირებით იგი აკრიტიკებს ტრადიციულ თეოლოგიას; ტრადიციული თეოლოგია გონითად მხოლოდ ღმერთს თვლიდა, ხოლო ადამიანს აცხადებდა სულიერ — სხეულებრივ არსებად. ადამიანს გონი ეძლეოდა მხოლოდ წყალობის საშუალებ-

<sup>31</sup> Н. Б е р д я е в. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 47.

ბით. ამით, ბერდიაევის აზრით, დასტურდება ის, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით არაგონითია, და არა ის, რომ ცოდვის შედეგად მოხდა ადამიანის გონითი ბუნების დამახინჯება. „დაცემულ“ ადამიანს გონი წარმოუდგება როგორც ტრანსცენდენტური და სწორედ ეს ცნობიერება აისახება ნატურალისტურ თეოლოგიაში.

ბერდიაევის თანახმად, გონითი ცხოვრება არის ღმერთისა და ადამიანის შეხვედრა. ამ შეხვედრაში გამომქლავნდება როგორც ღმერთის, ასევე ადამიანის გონითობა. სწორედ ეს შეხვედრაა გონითი ცხოვრების პირველფენომენი.

„გონითი ცხოვრება არის კონკრეტულ არსებათა შეხვედრის არენა, მასში არაა არავითარი აბსტრაქციები, განყენებული საწყისები, არის მხოლოდ თვითონ ცხოვრება, არსებანი და არა სუბსტანციები გაიხსნებიან გონით ცხოვრებაში“<sup>32</sup>. ყველა ადამიანს და ყოველთვის, არ შეუძლია ეზიაროს გონს. კაცობრიობა, როგორც გონითი ცენტრების ერთიანობა, მოწყდა გონით პირველცხოვრებას, ღმერთს. წარმოიშვა ობიექტთა სამყარო. ობიექტთა სამყარო არის მაჩვენებელი იმისა, რომ კაცობრიობის გონითი ბუნება დაზიანდა. მაგრამ ბუნებრივ სამყაროსა და გონით სამყაროს შორის კავშირი მთლიანად არ გაწყვეტილა. ბუნებრივ სამყაროში დატყვევებული გონი იბრძვის, რათა დასძლიოს თავისი შინაგანი გაუცხოება. ბუნებრივი სამყარო დაბრუნებულ უნდა იქნეს გონით მდგომარეობაში, რომელიც წარმოადგენს არსებულთა თავისუფალ ერთიანობას სიყვარულში ანუ გონით კოსმოსს. ამ გზაზე გონს ეღობება მთელი რიგი წინააღმდეგობები. ადამიანის და სამყაროს „დაცემულობის“ გამო ხდება ისე, რომ ის საშუალებები, რომლებიც გონითი ცხოვრების დამკვიდრებას უნდა ემსახურებოდნენ, თვითონ იქცევიან თვითმყოფად მიზნად. მათ მიღმა იკარგება გონითი ცხოვრება. ბერდიაევი წერს: ბრძოლაში, რომელიც ბუნებრივ სამყაროში წარმოებს უმაღლესი გონითი ცხოვრებისათვის, ღმერთისათვის, სიყვარულისათვის, თავისუფლებისათვის, შემეცნებისათვის, წარმოიქმნება გარემოცვები (окружения), ხდება გონითი რეალობის და დოვლათის საშუალება-იარაღების გამკვრივება. გონის ეს გარემოცვები წარმოადგენენ გონითი ცხოვრების უდიდესი ტრაგედიის წყაროს. სამყაროს ისტორიაში არაფერი არ ხორციელდებოდა ქეშმარიტად ონტოლოგიური მნიშვნელობით. რადგან გონითი ცხოვრების საშუალებანი ფარავდნენ და აბნელებდნენ გონითი ცხოვრების მიზნებს. გონითი ცხოვრების გარემოცვაში ჰკნებოდა კაცობრიობა, ისე რომ ვერ აღწევდა გონს. ღმერთის მოპოვებისათვის

<sup>32</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, стр. 72.



საკირო გახდა უღმერთო გზები, სიყვარულის განხორციელებისათვის მიმართავდნენ სიძულვილსა და ბოროტებას. თავისუფლებამ ღაისსაკიროვა ძალადობა და დათრგუნვა. იქმნებოდნენ ცივილიზაციები, სახელმწიფოები, ყოფითობა, ეკლესიის გარეგანი წყობა, რომლებშიც იმარჯვებდნენ საშუალებანი საპირინპირო გონითი ცხოვრების მიზნებისა; ეს გარემოცვები არ ჰკავდნენ ღვთაებრივ სამყაროს, აქ სიძულვილი და ძალადობა მართლდებოდა უმაღლესი გონითი მიზნებით. ღმერთს ივიწყებდნენ იმ გარემოცვის სახელით, რომელიც ღმერთის მისაღწევად იყო შექმნილი, სძულდათ სიყვარულისათვის, ძალადობდნენ თავისუფლებისათვის, იძირებოდნენ ენებებში გონითი საწყისებისათვის. ეკლესიის გარეგან წყობაში ხშირად ავიწყდებოდათ და ქრებოდა ღმერთი, სახელმწიფოში იღუპებოდა თავისუფლება, ყოფითობაში იმარჯვებოდა სიყვარული, მეცნიერებებში და მათთვის შექმნილ აკადემიებში ქრებოდა შემეცნების პათოსი და შემეცნების მიზანი იკარგებოდა. გონითი ცხოვრების მიღწევის საშუალებანი ყველგან ცვლიდნენ საკუთრივ გონით ცხოვრებას და თვითონ განაგრძობდნენ თავისთავად არსებობას<sup>33</sup>.

ეს განხეთქილება გონით მიზნებსა და მათი მიღწევის საშუალებებს შორის უნდა იქნეს დაძლეული. მოძრაობა გონითი ცხოვრებისაკენ არის საშუალებების შეთანხმება მიზნებთან. ასე მაგალითად: სიყვარულის საშუალება არის თვითონ სიყვარული, თავისუფლების განხორციელების საშუალება არის თვითონ თავისუფლება, შემეცნების განხორციელების საშუალება არის თვითონ შენეცნების სინათლე ყოფიერებაში.

გამოაცხადა რა ნოუმენალური სამყარო გონით სამყაროდ, ბოლო ფენომენალური სამყარო გონითი სამყაროს თვითგაუცხოების შედეგად, ბერდიაევის წინაშე დგება ამოცანა, გაარკვიოს თუ როგორ და რა ფორმით გამოისახება ნოუმენალური სინამდვილე ფენომენალურ სამყაროში. ამ პრობლემის გადაჭრისათვის ბერდიაევი მიმართავს სიმბოლოთა თეორიას.

სიმბოლო ნიშნავს ორი სამყაროს შუამავალს, რომელიც აერთიანებს და ამავე დროს, ჰყოფს. სიმბოლო აუცილებლობით გულისხმობს ორ სანყაროს. სიმბოლო არ არსებობს, თუ მხოლოდ ერთი სამყაროს ფარგლებში ვრჩებით. ზოელი ჩვენი ბუნებრივი სამყარო და ისტორია იმ შემთხვევაში დახასიათდებიან როგორც სიმბოლოები, თუ ისინი მოგვითხრობენ არა მხოლოდ თავის თავზე, არამედ რაიმე სხვაზეც. სიმბოლო, ბერდიაევის მიხედვით, მოგვითხრობს

<sup>33</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа. стр. 78.

არა მარტო იმაზე, რომ არსებობს სხვა სამყარო, არამედ იმაზეც, რომ მათ შორის კავშირი საბოლოოდ არ არის გაწყვეტილი. ფენომენალური სამყაროთი შემოსაზღვრული არსება ვერ წვდება ბუნებისა და ისტორიის სიმბოლურ მნიშვნელობას. მხოლოდ ის, ვინც უშუალოდ გონითი ცხოვრების თანამონაწილეა და ამავე დროს, ცხოვრობს ემპირიულ სამყაროში, ხედავს, რომ ემპირიული სამყარო არის არა თვითმყობადი რეალობა, არამედ სიმბოლო უფრო ღრმა-გონითი სამყაროსი. ბერდიაევი ასხვავებს სიმბოლიზმის ორ უორმას: იდეალისტურ და რეალისტურ სიმბოლიზმს. იდეალისტური სიმბოლიზმი არის ადამიანის მარტოობის, მისი, გონიოი სინამდვილისაგან მოწყვეტის შედეგი. იდეალისტური სიმბოლიზმი სუბიექტივისტური და ფსიქოლოგისტურია. ეს სიმბოლიზმი ყველაფერში ხედავს ჩვენი სუბიექტურ-ფსიქიკური განცდების ანარეკლს, ხოლო თვით ამ განცდებში, მათ უკან, იგი ვერ წვდება გონს. იდეალისტურ სიმბოლიზმს რელიგიური ცდა ესმის სუბიექტივისტურად, მასში ადამიანი ჩაყვტილია თავის ფსიქოლოგიურ განცუებში და ვერ ნახულობს გზას გონითი სამყაროსაკენ. ასეთი სიმბოლიზმის წარმომადგენელი, ბერდიაევის აზრით, იყო შლეიერმახერი.

რეალისტური სიმბოლიზმის მიხედვით „სიმბოლოებში მოცემულია არა ადამიანის სულიერი ცხოვრების პირობითი ნიშნები, არამედ აუცილებელი ნიშნები თვითონ პირველცხოვრებისა. თვითონ გონისა მის პირველსაწყისებში. მოცემულია დამაკავშირებელი გზები ბუნებრივ და გონით სამყაროებს შორის“<sup>31</sup>.

ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილე წარმოადგენენ გონითი სინამდვილის რეალურ სიმბოლოებს.

გონითი და ბუნებრივი სამყარო შეიძლება სამგვარ მიმართებაში იქნეს განხილული: 1) შესაძლებელია გონითი და ბუნებრივი სამყარო გამოვაცხადოთ პრინციპულად მოწყვეტილად ერთმანეთისაგან, დავდგეთ დუალიზმის პოზიციებზე. ბერდიაევის აზრით, ამის შედეგია იდეალისტური სიმბოლიზმი, რომელიც უშვებს მხოლოდ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობათა სიმბოლიზაციას. 2) შეიძლება დავდგეთ იმ თვალსაზრისზე, რომელიც შემეცნების ასპექტში ხსნის პრინციპულ განსხვავებას გონით და ბუნებრივ სამყაროებს შორის, რომლის თანახმადაც გონი, მსგავსად ბუნებისა, ცნებათა გამოყენებით შეიმეცნება. მესამე ფორმის მიმართება გულისხმობს, რომ საგნობრივი სამყარო არის სიმბოლო გონითი ცხოვრებისა, რომელიც ერთდროულად ფარავს და წარმოადგენს გონს. ემპირი-

<sup>31</sup> И. Бердяев. Философия свободного духа, стр. 92.

ული სამყაროს მოვლენები გვამცნობენ იმას, რომ გონი „დაავადებულია“, ამავე დროს, ისინი ფარავენ გონის ნორმალურ სურათს.

ბერდიაევის აზრით, ღმერთის, და საერთოდ გონითი სამყაროს წვდომა, ვერ ხერხდება ლოგიკური აპარატის საშუალებით, რომელიც მომარჯვებულია გაუცხოებული სამყაროს შესანიშნავლად. ცნებითი შემეცნების მიერ, გონითი სინამდვილის დამახინჯების ილუსტრაციად, ბერდიაევს დადებითი თეოლოგია მოჰყავს. დადებითი თეოლოგია მსჯელობს ღმერთზე ამ „დაცემული“ სამყაროს კატეგორიებით. ამიტომ აქ ხდება სიმბოლოების მიჩნევა თვითონ გონით რეალობად. ცნებები, რომლებსაც იყენებს დადებითი თეოლოგია, კლავს გონის საიდუმლოებას. მხოლოდ სიმბოლო მიუთითებს ნაწილობრივ შემეცნებადზე და ნაწილობრივ საიდუმლოზე. ბერდიაევის აზრით, გონის შემეცნება შესაძლებელია ან უშუალოდ — გონითი ცხოვრებით, ან გაშუალებულად — სიმბოლოებით.

სიმბოლური შემეცნების ძირითადი იარაღია მითი. მითი წარმოადგენს კონკრეტულ მონათხრობს გონითი ცხოვრების შესახებ. ის, რაც ხდება გონით სინამდვილეში, მითის საშუალებით სიმბოლიზდება ბუნებრივ ცხოვრებაში. მითი, ბუნებრივი ფენომენების გამოყენების საშუალებით, მოგვითხრობს გონზე. იგი გვეუბნება, რომ ბუნებრივ სამყაროს მოვლენები გამოხატავენ გონის ცხოვრებაში მომხდარ რეალობებს. ასე მაგალითად, მითი ადამისა და ევას შესახებ, ბუნებრივ პლანში გამოსახავს იმას, რაც მოხდა ადამიანის გონით სიღრმეებში: გონით თვითგაუცხოებას, კაცობრიობის მოწყვეტას ღმერთისაგან. თვითონ ქეშმარიტი ფილოსოფიაც. ბერდიაევის თანახმად, მითებში ჩადებული საზრისის გამოამყარავენასა და ინტერპრეტაციას ეწევა. ამავე დროს, ბუნებრივ და ისტორიულ მოვლენებში ფილოსოფია ცდილობს ამოიკითხოს გონითი ცხოვრება. გარდა ამისა, ფილოსოფიაში ნაცადია სიმბოლური და მეტაფორული ენის გამოყენებით მოყოლა იმისა, რაც გონით ცხოვრებაში იქნა განცდილი.

ბერდიაევის მიხედვით, არა მარტო დადებითი თეოლოგია, არამედ ფილოსოფიური ონტოლოგიზმიც აყალბებდა გონითი ცხოვრების სპეციფიკას. ყოველ ონტოლოგიურ ფილოსოფიას უნდოდა გაეგო, თუ რა არის ყოფიერება. ბერდიაევის აზრით, ყოფიერების ცნებას ყოველთვის საქმე აქვს ისეთ ყოფიერებასთან, რომელიც თვითონ არის ცნება. ამიტომ, ონტოლოგიური ფილოსოფია რაციონალიზმის მონობაში ექცევა. აზროვნების პროდუქტები აქ ყოფიერებად მიიჩნევა. ასეთი ფილოსოფიის შესამეცნე-

ბელი საგნები წარმოადგენენ ობიექტებს, რომლებშიც ჩამქრალია გონი, როგორც არსებობა. ფილოსოფიამ, ფიქრობს ბერდიაევი, ყოფიერების ძებნა გონებას დაუკავშირა. ეგონათ, რომ მხოლოდ გონებამ შეიძლება მიაგნოს ყოფიერებას. მაგრამ მხოლოდ გონებამ თავისი თავის პროდუქტები იპოვა და მას ყოფიერება უწოდა. ასე შეიქმნა პლატონის და ჰუსერლის იდეები. ისინი ტრანსცენდენტური არიან სუბიექტისა და მას ეძლევიან, როგორც ჰემარიტი რეალობა. პლატონიში, თომიში და ჰუსერლიანელობა აღიარებს, რომ ყოფიერება პირველადია აზრზე, მაგრამ ეს არის ფაქტიურად გაინტელექტუალურებული ყოფიერება. ბერდიაევის მიხედვით, ყოფიერება მეორადია, იგი არის არსი. ისმის კითხვა, აქვს თუ არა არსს არსებობა? მაგ. ჰეგელთან თვითონ არსი, ყოფიერება, ცნება ცხადდება არსებობად. ცნება ცხოვრობს, იგი მოძრაობს, მასში სიცოცხლე და არსებობა სჩქედს.

ბერდიაევი დიდად აფასებს ვ. სოლოვიოვის ცდას გამიჯნოს ყოფიერება არსებობისაგან. ვ. სოლოვიევთან ყოფიერება და მისი სხვადასხვა ფორმები იწარმოებიან არსებულის სხვადასხვა თვისებების, პრედიკატების ჰიპოსტაზირებით. ამ გზით, სოლოვიოვის აზრით, იქმნებოდნენ განყენებული ონტოლოგიები, რომლებიც მსჯელობდნენ აბსტრაქტულ ყოფიერებაზე და არა კონკრეტულ არსებულზე. ფილოსოფიის საგანი უნდა იყოს არა ყოფიერება საერთოდ, არამედ ის, რასაც ეკუთვნის ყოფიერება, ე. ი. არსებუ-ლი, არარსებობა.

გამოთქმა „ყოფიერება არსებობს“, ბერდიაევის მიხედვით, არ არის სწორი, რადგან ყოფიერება პრედიკატია, ხოლო პრედიკატები ცალკე არ არსებობენ. ისინი მიეწერებიან სუბიექტს. სუბიექტი, კონკრეტულ-ინდივიდუალური, არის არსებული. ანეტივე ვითარება გვაქვს, ბერდიაევის აზრით, ღირებულების მიზართაც. ღირებულების არსებობა ნიშნავს, რომ არის არსებული სუბიექტი. რომლის პრედიკატია ღირებულება. ღირებულების სუბიექტი არსებობს გონის სახით. კითხვაზე, თუ როგორია ღირებულების არსებობის ფორმა, ბერდიაევის პასუხი ასეთია: მე ვპასუხობ, რომ ღირებულება არსებობს როგორც გონი. გონი არ არის განყენებული ყოფიერება, არამედ არის კონკრეტულად არსებული. გონის სხვა პლანის რეალობაა, ვიდრე „ობიექტური ბუნების“ რეალობა ან გონების მიერ წარმოებული „ობიექტურობა“<sup>35</sup>.

წმინდა ონტოლოგიზმი ღირებულებას უმორჩილებს ყოფიერებას: ყველაფერი, რაც ყოფიერია, ის ღირებულა, მაგ. ჰემარ-

<sup>35</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 90.

რიტება, სიკეთე იმიტომ არის ღირებული, რომ მათ ყოფიერება ახასიათებთ, ხოლო სიყალბე, ბოროტება ყოფიერებას მოკლებული არიან და ამიტომ, მათ არც მიეწერებათ ღირებულება.

ონტოლოგიზმი ღმერთსაც განაზღვრავს როგორც ყოფიერებას. ონტოლოგიზმი, ბერდიაევის აზრით, რეაქციულია. მისთვის საკმარისია რაიმეს გააჩნდეს ყოფიერება, რომ იგი ღირებულად და სასურველად იყოს გამოცხადებული. ობიექტთა სამყარო, რომელიც ყოფიერებას წარმოადგენს, ონტოლოგიზმისათვის მისაღები და მარადიული სამყაროა. იგი ღირებულია. ონტოლოგიზმით დაავადებული ფილოსოფია ზრუნავს ობიექტთა, ყოფიერების სამყაროზე, რადგან ღირებულებად მიაჩნია ის. ყოფიერება, მიუთითებს ბერდიაევი, ვერ გამოდგება ღირებულების კრიტერიუმად. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მიისწრაფიან „ნამდვილი“, კეშმარიტი ყოფიერებისაკენ, წინააღმდეგ „არანამდვილი“ ყოფიერებისა. ე. ო. ღირებულია არა ყოველგვარი ყოფიერება, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი სახის ყოფიერებას შეიძლება გააჩნდეს ღირებულება.

ყოფიერების პრიმატი ღირებულებაზე, ბერდიაევიც აზრით, ნიშნავს ზოგადის პრიმატს ინდივიდუალურზე. როგორც აღვნიშნეთ, ონტოლოგიზმთან ერთად, ბერდიაევი ე. წ. იდეალურ ღირებულებათა თეორიის წინააღმდეგაც ილაშქრებს. მას ფილოსოფიაში ღირებულებებს არსებობა ახასიათებთ. ისინი კონკრეტული გონის თვისობრიობებს წარმოადგენენ.

ის ყოფიერება, რომელშიაც ფენომენალურ სამყაროში გამოქვდავნიდება არსებული, არის ობიექტივირებული ყოფიერება, რომელიც უნდა დასრულდეს, გაქრეს, სამყაროს დასასრულის ყამს.

ამიტომ ბერდიაევს, თავისი მეტაფიზიკა არ მიაჩნია ონტოლოგიად. იგი უარყოფს ყოფიერების სტაბილურობას და თვლის, რომ ყოფიერება გარდამავალი, მოსპობადი სინამდვილეა. ყოფიერების გაქრობა არის ობიექტივაციის დასასრული. ბერდიაევის მეტაფიზიკა არის ესხატოლოგიური მეტაფიზიკა, რომელშიც ყველაფერი ობიექტივაციის დასასრულის თვალსაზრისით განიხილება. „ჩემთვის ესხატოლოგიური ფილოსოფიის ცენტრალური აზრი დაკავშირებულია დაცემულობის, როგორც ობიექტივაციის გაგებასთან, და დასასრულთან, როგორც ობიექტივაციის საბოლოო დაძლევისთან“<sup>36</sup>.

ბერდიაევის თანახმად, ემპირიული სამყარო, ობიექტთა სამყარო, შედეგია ჩვენი გონითი არჩევანისა. მარადისობაში ჩვენ

<sup>36</sup> И. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 54.

ვაწარმოეთ რწმენის გონითი აქტი. ჩვენ ვირწმუნეთ ობიექტთა სამყარო. ამ გონითმა რწმენამ განსაზღვრა ჩვენი ცნობიერების ინტენცია. ჩვენი ცნობიერება მიმართულია გარკვეული სახის სამყაროსაკენ და უკუაგდებს სხვა სამყაროებს. უსასრულო სამყაროები დგანან ჩვენი ცდის მიღმა, რადგან ჩვენ უკუვაგდეთ ისინი, განვცალკევდით მათგან ცნობიერების კედლით, ავირჩიეთ შეზღუდული სამყარო. იმისათვის რომ ვეზიაროთ გონის უსასრულო სამეფოს, საჭიროა ცნობიერების რადიკალური კატასტროფა, მისი ინტენციის შეცვლა. ეს შესაძლებელია რწმენის აქტით. რწმენის საფუძველში, ბერდიაევის მიხედვით, ძევს პირველადი გონითი ნება. რწმენა მიმართულია ისეთ რეალობებზე, რომლებიც არ არიან აუცილებელი, არც ემპირიული, არც ლოგიკური აზრით. რწმენა არის არჩევანის თავისუფლება.

რწმენის პრობლემას ბერდიაევი მეცნიერული ცოდნის პრობლემას უკავშირებს. იგი გაარჩევს იმ მიმართებებს, რომლებიც ისტორიულად არსებობდა რწმენასა და ცოდნას შორის. მისი აზრით, ეს პრობლემა სამგვარად წყდებოდა:

1) ცოდნას მიაწერდნენ უმაღლეს ღირებულებას და უარყოფდნენ რწმენას.

2) რწმენას მიაწერდნენ უმაღლეს ღირებულებას და უარყოფდნენ ცოდნას.

3) იცავდნენ რწმენისა და ცოდნის დუალიზმს.

ბერდიაევის არც ერთი თვალსაზრისი არ აკმაყოფილებს. იგი წამოაყენებს რიგ არგუმენტებს აღნიშნულ შეხედულებათა წინააღმდეგ.

ბარდიაევის თვალსაზრისით, ცოდნას არ შეუძლია გააუქმოს რწმენა. ეს ჩანს უპირველეს ყოვლისა ფსიქოლოგიურ პლანში. მეცნიერების წარმომადგენლებს აქვთ რწმენა ისეთი რეალობებისა, რომელთა ცოდნა შეუძლებელია. მაგ. მათ აქვთ „რწმენა პროგრესისა“, ბუნების კანონზომიერებისა, სამართლიანობისა, სოციალიზმისა. თვითონ მეცნიერებისა<sup>37</sup>. ყველა აღნიშნული ობიექტი, მსგავსად რელიგიური რწმენის ობიექტებისა, ბერდიაევის მიხედვით, უხილავი არიან ადამიანის შემეცნებელი უნარებისათვის, მათი მიღება ხდება ნებელობის გარკვეული აქტით. ამიტომ რწმენის ზემოაღნიშნული ფორმა არასავალდებულოა მათთვის, ვისაც ნებელობის განსხვავებული ინტენცია გააჩნია. შეუძლებელია რწმენის მცნიერული დასაბუთება, რადგან თვითონ მეცნიერება რწმენაზე ფუძვნდება.

<sup>37</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 30.

ასევე მიუღებელია ბერდიაევისათვის მეცნიერული ცოდნის შეცვლა რწმენით. ის კონკრეტული პრობლემები, რომლებიც მეცნიერული ცოდნის რესურსებით გადაიჭრებან, რწმენის სფეროში შეუძლებელია შევიდნენ.

საკიოხის გადაწყვეტის მესამე ფორმას წარმოადგენს დუალიზმი. დუალიზმი აღიარებს როგორც ცოდნას, ასევე რწმენას, ცდილობს მოარიგოს ისინი. ბერდიაევის მიხედვით, დუალიზმში მხოლოდ ცოდნას მიეწერება ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობა, ხოლო რწმენა წმინდა სუბიექტივისტურ ფენომენად არის გამოცხადებული. დუალიზმის ყველაზე თანმიმდევრულ წარმომადგენლად ბერდიაევი კანტს ასახელებს. კანტი აღიარებს რწმენის ავტონომიას, მის დამოუკიდებლობას ცოდნისაგან. მაგრამ ეს არის ყველაზე უსუსური და მოჩვენებითი ავტონომიურობა. კანტი უკიდურესი, განსაკუთრებული რაციონალისტიცა. იგი უარყოფს ყოველგვარ სასწაულს, ახდენს რწმენის რაციონალიზირებას, შეკყავს რელიგია გონების ფარგლებში და არ უშვებს არარაციონალურ რწმენას, რელიგიას, რომელიც ეწინააღმდეგება ცოდნას.<sup>38</sup> აქ ბერდიაევის აზრით, რელიგიური რწმენა ურიგოდება მორალიზმს. ეს რწმენა ეყრდნობა გარკვეულ პოსტულატებს. მათში ნებენ გარანტიას, ამიტომ იგი არ წარმოადგენს არაგარანტირებულ აქტს, თვითუარყოფის გამირობას. საკიოხის ასეთი გადაწყვეტაც მიუღებელია ბერდიაევისათვის.

ზემოჩამოთვლილ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ, ბერდიაევი რწმენისა და ცოდნის დამოკიდებულების თავისებურ გადაწყვეტას იძლევა. რწმენა, მისი თვალსაზრისით, არა უხილავ საგანთა გამოაშკარავება, ხოლო ცოდნა არის ხილულ საგანთა გამოაშკარავება. ეს აზრი ასე შეგვიძლია გავშიფროთ: ცოდნის საგანი წარმოადგენს ისეთ მოცემულობას, რომელიც აუცილებლობით ეხვევა თავს ადამიანის გრძნობად ან ინტელექტუალურ უნარს. ხოლო რწმენის საგნები მოკლებული არიან ამ ნიშანს. ამის ფსიქოლოგიური გამოვლინებაა ის ფაქტი, რომ ცოდნა იძულებითია, ხოლო რწმენა თავისუფალი. ცოდნის ყოველგვარი აქტი შეიცავს იძულებას, გამორიცხავს არჩევნის თავისუფლებას. ის, რაც მეძლევა მე როგორც გრძნობადი სინამდვილე ან როგორც დასაბუთებადი სინამდვილე, მაიძულებს მე ვალიარო მათი ასეთად ყოფნა. საქმის ვითარების ეს ფსიქოლოგიური ასპექტი, გნოსეოლოგიურ განასერში შემდეგ სახეს მიიღებს. რა არის ცოდ-

<sup>38</sup> И. Бердяев. Философия свободы. стр. 36.

ნის საყოველთაობის გარანტია? ფილოსოფიის ისტორიაში ამ კითხვაზე არსებობს ძირითადად სამი პასუხი, რომელსაც იძლევა ემპირიზმი, რაციონალიზმი და კრიტიციზმი. ემპირიზმი ცოდნის სიმტკიცის საფუძველს ხედავს გრძნობად ცდაში. ბერდიაევის მიხედვით, ემპირიზმში ცდა შევიწროებულად გაიგება. ემპირისტები უარყოფენ სასწაულის შესაძლებლობას, რადგან მათი ცდა წინასწარ რაციონალიზირებულია. ისინი არ ცნობენ პირველად ცდას, რომელიც წინ უსწრებს სინამდვილის სუბიექტურ და ობიექტურ დაყოფას.

ყოველი ფაქტი ლაპარაკობს მხოლოდ თავის თავზე. იგი არ გამორიცხავს საწინააღმდეგოს შესაძლებლობას. ზემოთქმულის საფუძველზე ბერდიაევი დაასკვნის, რომ ემპირიზმი ვერ აღწევს ცოდნის დაფუძნებას. ემპირიზმი გადადის ან რაციონალიზმში, და მაშინ დასტურდება ცდის კონსტრუირება რაციონალური კატეგორიებით, ან მისტიციზმში და მაშინ ცდა განიხილება ყოველგვარი რაციონალური შეზღუდვების გარეშე.

კრიტიციზმი, ბერდიაევის აზრით, რაციონალიზმის გარკვეული ფორმაა. კრიტიციზმში ხდება ცდის რაციონალიზაცია. აქ ხდება შემეცნების აბსტრაგირება სიცოცხლის მთლიანი პროცესისაგან. ბერდიაევის მიხედვით, კრიტიციზმში ნაჩვენებია იქნა, რომ შემეცნება, ცოდნა, შეუძლებელია დავაფუძნოთ ფსიქოლოგიაზე ან მეტაფიზიკაზე, რადგან ეს უკანასკნელიც ცოდნის ფორმებს წარმოადგენენ. რაც შეეხება რაციონალიზმს, აქ ხდება დისკურსიული აზროვნების აბსოლუტიზაცია. ბერდიაევის თანახმად, რაციონალიზმში არ არის გაცნობიერებული ის ფაქტი, რომ ყოველი დასაბუთება გულისხმობს და ფუძნდება დაუსაბუთებელზე. აქსიომები, რომლებიც საფუძვლად უდევს დასაბუთებას, მიიღებიან რწმენით. არსებობს გარკვეული განსხვავება მეცნიერების პირველად დებულებების რწმენასა და რელიგიურ რწმენას შორის. ბერდიაევს მიაჩნია, რომ გნოსეოლოგია ვერ გვიპასუხებს, თუ რა განსხვავებაა რელიგიურ რწმენასა და მეცნიერების აქსიომებისაღმ, რწმენას შორის. წმინდა გნოსეოლოგია ვერ არკვევს, თუ რა აძლევს მეცნიერულ ცოდნას საყოველთაობას. ეს საკითხი მხოლოდ მეტაფიზიკამ შეიძლება გადაჭრას. ბერდიაევი ამ პრობლემას რელიგიური მეტაფიზიკის პოზიციებიდან განიხილავს: მარადისობის წიაღში, კაცობრიობამ, თავისი ინტელიგენტური ნებით აირჩია საგნობრივი სამყარო, ირწმუნა იგი, განსაზღვრა თავისი თავი ასეთ ყოფიერებაში საცხოვრებლად. ამიტომ ეს სამყარო განდა ჩვენთვის სავალდებულო, იგი გვაიძულებს. ამ სამყაროს რწმენ-



ნის სიმაგრე საფუძვლად დაედო მის ცოდნას, ამ ცოდნის სიმტკიცე-  
ცეს. ამავე დროს, ჩვენმა ნებამ ზურგი შეაქცია გონით სამყაროს,  
გაწყვიტა მასთან კავშირი. ამიტომ გონითი საწყარო კეშმარტება-  
ნი პრობლემატური და დაუსაბუთებელია. ჩვენი ხილული სამყარო-  
სათვის, ცოდნის ობიექტისათვის, რწმენის აქტი უკვე ნაწარმოე-  
ბია, ხოლო გონით სამყაროში დაბრუნებისათვის საჭიროა ახალი  
რწმენის აქტი. რადგან ეს სამყარო არ გვეხვევა იძულებით, შესა-  
ძლებელია მისი თავისუფლად არჩევა ან უუჯღდება. ის, რაც ამ  
სამყაროზე მიჯაჭვული ცოდნისათვის აბსურდია, რწმენისათვის  
უმალლეს საზრისს ატარებს. მაგრამ ეს საზრისი არ დაინახება მა-  
ნამ, სანამ თავისუფლად არ მივიღებთ. ვირწმუნებთ მას. მამასადა-  
მე, ბერდიაევთან ცოდნა და რწმენა თავის საფუძვლებში ერთი და  
იგივეა. ცოდნა არის რწმენის არაარლყოფილი ფორმა. რწმენა  
დაბალი რანგის სინამდვილისა, სინამდვილისა, რომელიც მთელი  
სინამდვილის მხოლოდ ნაწილია, ისიც „დაავადებული“. ეს „და-  
ავადება“ არ ჩანს ცოდნისათვის. რწმენაც არის ცოდნა, ცოდნა  
რწმენით მიიღება, მაგრამ რწმენითი ცოდნა არის ხილვა მთელი სი-  
ნამდვილისა და ამ სინამდვილის ფონზე დადაკტურება იმისა, რომ  
საგნობრივი სინამდვილე გონის დამახინჯებული მოვლენაა. ბერდი-  
აევის ეს თვალსაზრისი ფუძნდება ორი სამყაროს აღიარებაზე.

ზემოაღნიშნული შეხედულების ილუსტრაციისათვის მივმარ-  
თოთ სასწაულისა და კანონის დამოკიდებულების ბერდიაევისე-  
ულ გაგებას. კანონი, ბერდიაევის აზრით, არის გარკვეული ძა-  
ლების ერთგვაროვანი მოქმედების ფორმა. როდესაც გარკვეული ძა-  
ლები სახეზე გვაქვს, ისინი ყოველთვის შესაბამისი კანონით უკავ-  
შირდებიან ერთმანეთს. ბუნების კანონები შეუცვლელია, ბუნების  
ძალთა იმანენტური თვალსაზრისით. მაგრამ, ბერდიაევი აღიარებს,  
მეორე, ზებუნებრივ სამყაროსაც. ამ სამყაროდან შესაძლებელია  
ბუნებაში შემოიჭრან ძალები, რომლებიც შეცვლიან ბუნების იმა-  
ნენტურ ძალებს. ასეთი შემოჭრა ზებუნებრივი ძალებისა წარმო-  
ადგენს სასწაულს. სასწაული აუქმებს არა ბუნების კანონს, არა-  
მედ იმ ველში მოქმედ ძალებს, რომელზედაც ვრცელდება კანონი.  
ბერდიაევის მიხედვით, ბუნების კანონი არაფერს არ ამბობს გან-  
სხვავებული ძალების შეუძლებლობის შესახებ და არაფერი არ  
იცის, თუ რა მოხდება, როდესაც ეს ძალები შემოიჭრებიან  
ბუნებაში. მეცნიერების მიზანია ბუნებრივი სამყაროს კანო-  
ნთა შექცევა და მისი კომპენტენცია არ ვრცელდება სხვა სამ-  
ყაროს ძალთა უარყოფაზე. სასწაულის ცნობიერება დაკავშირებუ-  
ლია ბუნების კანონზომიერების ცნობიერებასთან. სასწაული არის

წყალობის ძალთა გამარჯვება ბუნებაში მოქმედ ძალებზე. ამიტომ სასწაული შეუძლებელია მოხდეს ბუნების კანონების მიხედვით. რწმენისათვის ნათელია ეს. ცოდნა არ შორდება ბუნებას, ამიტომ მისთვის სასწაული შეუძლებელია. ხოლო რწმენა, როგორც უხილავ საგანთა მიღება, იჭრება ზებუნებრივ სფეროში, ამიტომ სასწაულის მიღების შემდეგ, იგი ადამიანისათვის უკვე აღარ არის აბსურდი, არამედ უმაღლესი საზრისის გამომხატველია.

ბერდიაევი მრავალჯონს მიუთითებს „ქრისტეს აღდგომის ფაქტზე“ თავისი შეხედულების ილუსტრაციისათვის. „ქრისტეს აღდგომა არის ერთადერთი აბსოლუტურად გონიერი ფაქტი მსოფლიო ცხოვრებისა. სიცოცხლის გამარჯვებაში სიკვდილზე, სიმართლისა ბოროტებაზე, არის გონება, ბუნებაში გამეფებული სიკვდილი და ხრწნა უგონო და უაზროა“<sup>39</sup>. აღდგომის რწმენა არის თავისუფლების აქტი, გონითი სამყაროსადმი ნდობა და ამავე დროს, სამყაროს შეზღუდულობისაგან განთავისუფლება. აღდგომის სასწაული გულისხმობს ბუნების კანონზომიერებას. ის არის ბუნების ძალთა დაძლევა, ზებუნებრივი ძალებით. ეს სასწაული მხოლოდ რწმენას, თავისუფალ არჩევანს ეძლევა. იგი დაუსაბუთებელია. იგი უხილავია და წხოლოდ მისი მიღების შემდეგ დაინახება უმაღლესი საზრისი. „ისინი ვინც ცხოვრობენ მსოფლიო ძალების განუყოფელი ბატონობის ქვეშ, ვისთვისაც არსებობს მხოლოდ ნაძალადევი და ვინც მიიღებს მხოლოდ დასაბუთებულს, მათ იციან, რომ ქრისტე მოკვდა. რომ შესაძლებელი ყოფილიყო ქრისტეს აღდგომის დასაბუთება. მაშინ აღდგომის სასწაული დაკარგავდა თავს საზრისს. იგი შევიდოდა ბუნებრივი ცხოვრების წრებში“<sup>40</sup>.

რწმენის აქტით ჩვენ კვლავ ვუბრუნდებით გონს. მეცნიერებას. როგორც საყოველთაო დებულებათა სისტემას, ბერდიაევის აზრით. სოციალური მიზეზები უძევს საფუძვლად. მეცნიერება, წინააღმდეგ რელიგიური რწმენისა, არის გონითი ერთიანობის ყველაზე დაბალი დონის გამომხატველი. მეცნიერული საყოველთაობა, ისევე როგორც იურიდიული საყოველთაობა, წარმოადგენენ გონითი ერთიანობის უმდაბლეს საფეხურებს, არიან იმ გაუცხოების მაჩვენებლები, რომელიც ბუნებრივ სამყაროს ახასიათებს. ერთმანეთს მეცნიერულად უნდა დაუსაბუთონ და იურიდიულად დაავალდებულონ მხოლოდ გონით დაშორებულმა ადამიანებმა, შინაგანად გაუცხოებულებმა. გონით ნათესავს, ჩემს მეგობარს, მე არ უნდა

<sup>39</sup> И. Бердяев. Философия свободы. стр. 51.

<sup>40</sup> იქვე, გვ. 54.

ვუმტკიცო და არ უნდა დავავალდებულო. ჩვენ ვპედავთ ერთსა და იმავე ქეშმარიტებას და ვცხოვრობთ ქეშმარიტებაში. მაგრამ დაშლილი, გაყოფილი, თავის ნაწილებში გაუცხოებული საყაროსთვისაც უნდა არსებობდეს ერთიანობა ქეშმარიტებაში, რაიმე შესაძლებლობა ურთიერთგაგებისა და ერთობლივი ცხოვრების. ლოგიკური და მეცნიერული საყოველთაობა, რომელიც ბუნებასა და ისტორიაში ორიენტაციის საშუალებას იძლევა, არის მინიმალური ერთიანობის დადატურება ქეშმარიტებაში. მათემატიკის ქეშმარიტებებს, ბუნებისმეტყველების ქეშმარიტებებს და ისტორიის ქეშმარიტებებს, ბერდიაევის აზრით, აქვთ საყოველთაობისა და დასაბუთებადობის ხასიათი, რადგან ისინი ერთნაირად უნდა იქნენ აღიარებული, გონითად ყველაზე საწინააღმდეგო, შინაგანად ყველაზე გაუცხოებელ ადამიანთა მიერ. მეცნიერულ-ლოგიკური, მათემატიკისა და ფიზიკის ქეშმარიტებების საფუძველზე მოპოვებული ერთობა, გონის სფეროში მტრულად განწყობილ ადამიანთა შორისაც არის შესაძლებელი. ამ ქეშმარიტებათა საყოველთაო აღიარება გულისხმობს ყველაზე ელემენტარულ, ყველაზე დაბალი ფორმის ერთობას<sup>41</sup>.

მეცნიერება ბერდიაევის აზრით, წარმოადგენს, ადამიანთა გაუცხოების პროდუქტს. გაუცხოებულ საზოგადოებაში მეცნიერების საშუალებით მიიღწევა დაბალი რანგის დროებითი ერთიანობა. ბერდიაევის მიაჩნია, რომ დასაბუთება და დავალდებულება საჭიროა მხოლოდ მტრისათვის. გონითი ერთიანობისა და სიყვარულის ატმოსფეროში არასოდეს არ წარმოიქმნებოდა მეცნიერული და იურიდიული საყოველთაობა. ამ ატმოსფეროში, შემეცნება იქნებოდა ერთიანი ხილვა ქეშმარიტებისა. აქ არავისთვის არაფერი არ იქნებოდა აუცილებელი და სავალდებულო. არავისთვის არ იქნებოდა საჭირო რაიმეს დასაბუთება და დავალდებულება, რადგან ამის გარეშედაც თითოეული შეხვდებოდა სხვაში გონით ნათესავს, ინტიმურად ახლოს. აქ განხორციელდებოდა ერთიანი თანაცხოვრება გონში.

განსხვავებით მეცნიერული ქეშმარიტებებისაგან, ფილოსოფიური და ზნეობრივი ქეშმარიტებანი აღარ არიან ისე საყოველთაო. ფილოსოფიური ქეშმარიტების აღიარება გულისხმობს ადამიანთა გონითი ერთიანობის უფრო მაღალ ხარისხს. თუ ადამიანთა გონითი ცდა რადიკალურად განსხვავებულია, მათ ვერ მივალბინებთ ერთსა და იმავე ფილოსოფიურ ქეშმარიტებას. სოციალური აზ-

<sup>41</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа. стр. 163.

რით. ყველაზე არასაყოველთაოა რელიგიური ჰუმბარიტებანი. მათი მიღებისათვის საჭიროა მაქსიმალური ერთიანობა გონში. ადამიანებს, რომლებიც ერთიანი გონითი სიცოცხლით ცხოვრობენ, რომლებსაც უყვართ ერთმანეთი, თავისი სიყვარულს ერთმანეთისადმი შესატყობინებლად არ სჭირდებათ დისკურსიული აპარატის გამოყენება. როდესაც შეყვარებულები ერთმანეთს ეუბნებიან „მე შენ მიყვარხარ“, ისინი ცნებებით კი არ აზროვნებენ, არამედ ამ წინადადების უკან იმალება ერთნაირი გონითი ცდა, ერთნაირი ინტუიცია.

მაშასადამე. ბერდიაევის თანახმად, შესაძლებელია ვწვდეთ მეორე ადამიანის უღრმეს არსს, მივიღოთ მის შესახებ ყველაზე მაღალი ჩანგის ცოდნა ისე, რომ არ მივმართოთ დისკურსიულ აპარატს, არ გადავაქციოთ ადამიანი ობიექტად. განახვავებით მეცნიერულა შემეცნებისაგან, რომელიც შეიძენენებს ზოგადს. ეგზისტენციალური შემეცნება შეიმეცნებს ინდივიდუალურს, განუმეორებელს. რაციონალური შემეცნების ტრაგედიას ბერდიაევი იმაში ხედავს, რომ აქ ხდება შემეცნების საგნის წარმოდგენა ზოგადობად, იმ დროს როდესაც სინამდვილე ინდივიდუალური და ირაციონალურია. ბერდიაევს სურს შეაბრუნოს პლატონიზმი; ის, რასაც პლატონი ფენომენალური სამყაროს მიღმა არსებულ იდეალურ სამყაროს უწოდებდა, ბერდიაევი, ობიექტივირებული სამყაროს დამახასიათებლად თვლის, ხოლო ინდივიდუალური, განუმეორებელი, პიროვნული მიღმურ, ნოუმენალურ სამყაროში გადააქვს.

„პლატონიზმის, სქოლასტიკური რეალიზმისა და რაციონალიზმის ყველა ფორმების საწინააღმდეგოდ, ჰუმბარიტია არა ის, რომ გრძნობადი სამყარო ინდივიდუალური და ერთეულია, ხოლო იდეათა და ნოუმენტა სამყარო არის ზოგადისა და უნივერსალურის სფერო, არამედ სწორია ის, რომ გრძნობად, ფენომენალურ სამყაროში ყველაფერი დამორჩილებულია ზოგადისადმი, გვარისადმი, კანონისადმი, ხოლო ნოუმენალურ სამყაროში ყველაფერი ინდივიდუალური და პიროვნული“<sup>42</sup>.

#### § 4. ადამიანი და თავისუფლება

ნ. ბერდიაევის ანთროპოლოგიის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს თავისუფლების პრობლემა. თავისუფლების გაგებაში ბერდიაევი ფ. დოსტოევსკისა და ი. ბიომეს მიჰყვება. მისი

<sup>42</sup> Н. Бердяев. Опыт экзистенциальной метафизики, стр. 113.

აზრით. მსოფლიო აზრის ისტორიაში დოსტოევსკის სიტყვა თავისუფლების შესახებ იყო ყველაზე ღირებული. თავისუფლება, ბერდიაევის მიხედვით, არის სულის არა ერთ-ერთი თვისება, არამედ ადამიანის მთლიანი გონითი სინამდვილის ძირეული სიტუაცია, მისი პირველსაწყისი. თავისუფლება ცხოვრებაა და ცხოვრებით გაიგება. შეუძლებელია გავიგოთ თუ რა არის თავისუფლება, სხვა, გარე ინსტანციების საშუალებით. თავისუფლება, ბერდიაევის თანახმად, წარმოადგენს არა ონტიურ, არამედ მეონალურ საწყისს. გავარკვეოთ თუ რა იგულისხმება ამ ტერმინებში. თავისუფლების პრობლემა ბერდიაევის მოძღვრებაში მჭიდრო კავშირშია გაუცხოების, ობიექტივაციის, ბოროტების პრობლემასთან. საიდან გაჩნდა ბოროტება, როგორ გავამართლოთ ღმერთი გაუცხოებული სამყაროსა და ადამიანის წინაშე? ღმერთი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს გამართლებული. თუ ვაჩვენებთ, რომ ბოროტება ღმერთისაგან არ მოსულა სამყაროში. ამ ამოცანის გადასაჭრელად, ბერდიაევი ეყრდნობა ბიომეს მოძღვრებას თავისუფლების, როგორც უძირო უფსკრულის (Ungrund) შესახებ. თავის შეხედულების გამოკვეთას თავისუფლებაზე ბერდიაევი აწარმოებს თომიზმის კრიტიკის პარალელურად. თომიზმში, არისტოტელური ტრადიციის შესაბამისად, წმინდა აქტუალობა უფრო სრულყოფილ სინამდვილედ არის მიჩნეული, ვიდრე პოტენციათა საშეფო. თომიზმისათვის ღმერთი წარმოადგენს წმინდა აქტს, იგი უძრავია, მას არ ახასიათებს პოტენციური მხარეები. თომიზმისათვის მოძრაობა, შემოქმედება, ნაკლულობის მაჩვენებელია. ბერდიაევის თანახმად, მოძღვრება ღმერთზე როგორც წმინდა აქტზე უაზროს ხდის სამყაროსა და ადამიანის წარმოშობას. თუ ამ უკანასკნელთა გაჩენით არ ხდება ღმერთის გამდიდრება, რაღაც ახალის შექრა ღმერთის ცხოვრებაში, მაშინ ისინი სრულიად შემთხვევითი არიან და არავითარი აზრი არა აქვთ. თომიზმმა, რომელსაც ბერდიაევი ონტოლოგიზმს უიგივებს, მისი აზრით, უნდა უარყოს სიახლე, რომელიც ნიშნავს ყოფიერების დასრულებული რკალის გაგლეჯას.

როგორც აღვნიშნეთ, თავისუფლების გაგებაში ბერდიაევი მიჰყვება ბიომეს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, ღმერთი არ ამოიწურება წმინდა აქტუალობით.

პირველადია ექპარტის ღვთაება, ანუ ბიომეს უფსკრული. ეს არის ღმერთზე და სამყაროზე უფრო ღრმა. ამ პირველუფსკრულში ჩაძირულია სიკეთისა და ბოროტების უსასრულო პოტენციები. ამ უფსკრულიდან ხდება ღმერთის დაბადების თეოგონიური პრო-

ცესი. ეს პროცესი მარადიულია. ღმერთი იბადება, როგორც ადამიანისა და სამყაროს ღმერთი. მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში არსებობს ღმერთი. ეს პირველადი უფსკრული დახასიათებულია როგორც არარა. იგი არ წარმოადგენს რაიმე სუბსტანციას, ყოფიერებას, იგი არ არის ჩაკეტილი და შეკრული. იგი უძირო ჰეა. ამ პირველადი არარადან იბადება ღმერთი, როგორც მასში ჩადებული სიკეთის პოტენციების რეალიზაცია. აქედანვე წარმოიქმნება ადამიანი. ადამიანი ორი საწყისის ერთიანობაა. იგი არის ღმერთის ჩანაფაქრი, მისი იდეა. ამ იდეის შინაარსი ისაა, რომ ადამიანმა უსასრულო შესაძლებლობებიდან უნდა ამოიჩიოს ის შესაძლებლობანი, რომლებიც სიკეთის სრულყოფილ რეალიზაციას ემსახურებიან, რომლებიც ამდიდრებენ თვითონ ღმერთის სინამდვილეს. ამავე დროს, ადამიანი თავისუფალია, მას შეუძლია სიკეთისა და ბოროტების უსასრულო შესაძლებლობებიდან ბოროტება აირჩიოს, ობიექტივაციასა და გაუცხოებას ჩაუყაროს საფუძველი. ადამიანთან მიმართებაში ღმერთი განისაზღვრება როგორც სამი სახე. თვითელი სახის გამოცხადება ადამიანისათვის არის სამი ფუნდამენტური ქეშმარიტების გამოცხადება.

ბერდიაევის თანახმად, როდესაც ამბობენ, რომ ადამიანმა სამყაროში შეიტანა რაღაცა ახალი, აქამდე არ არსებული და კაუზალურად არ გამომდინარე სამყაროს წინა მდგომარეობიდან, ფაქტიურად ადასტურებენ თავისუფლებას. თავისუფლება წარმოადგენს ადამიანის ქმნადობის, ყოფიერებაში ახლის შეტანის უნარს. ეს სიახლე არ გამომდინარეობს ადამიანის გარეგანი და შინაგანი მიმართებების ერთობლიობიდან, რომლებიც უშუალოდ წინ უსწრებენ თავისუფლების აქტს. ამიტომ, თავისუფლება არის არარაში ჩაძირული სიკეთისა და ბოროტების შესაძლებლობებიდან ამორჩევის შესაძლებლობა, მათი აქტუალიზაციის შესაძლებლობა. ისევე როგორც ადამიანი, ღმერთიც, ბერდიაევის აზრით, თავისუფალია. თავისუფლება წარმოადგენს უძირობას, უსაფუძვლობას, ღმერთისა და ადამიანის არარაში დგომას. იგი ის ნაპრალია, რომლიდანაც შემოდის ახალი, ჯერ არარსებული. სწორედ ამაშია თავისუფლების მეონალურობა, წინააღმდეგ ონტიურობისა. ონტიური სამყარო არის კაუზალურ ჯაჭვში ჩაკეტილი სამყარო, ხოლო თავისუფლება წარმოადგენს გონის ძალას შექმნას ახალი, არა ბუნებრივი სამყაროდან, არამედ არარაობიდან. თავისუფლება არის ადამიანის ღიაობა ზებუნებრივი შემოქმედებითი ენერჯისათვის, რომელიც ბუნების ტრანსცენდენტური სფეროებიდან შემოიჭრება სამყაროში. თავისუფლება გონის თვითგანსაზღვრის უნარია.

ღმერთს არ შეუქმნია ადამიანის თავისუფლება. ამ შემთხვევაში, ბერდიაევის აზრით, ღმერთი იქნებოდა ბოროტების წყარო. მართლაც, როდესაც ღმერთი ადამიანის თავისუფლებას ქმნიდა, მას უნდა სცოდნოდა კიდევაც, რომ ამ თავისუფლებამ შეიძლება ბოროტება დაამკვიდროს. ადამიანის და ღმერთის თავისუფლება შეუქმნელია. იგი ეძლევა როგორც ღმერთს, ასევე ადამიანს<sup>43</sup>.

ბერდიაევის მიხედვით, აუცილებლობა როგორც ბუნებრივი სამყაროს ძირეული მახასიათებელი, წარმოადგენს თავისუფლების ყალბ ინტენციას, თავისუფლებას, რომელიც წყვეტს ადამიანს გონს ღმერთისაგან. ბერდიაევი არჩევს თავისუფლების რამოდენიმე სახესხვაობას, რომლებიც დიალექტიკურ კავშირში არიან ერთმანეთთან. გვაარჩიოთ თვითოეული მათგანი. თავისუფლების პირველ მნიშვნელობაში იგულისხმება ის პირველსაწყისი ირაციონალური თავისუფლება, რომელიც წინ უსწრებს სიკეთესა და ბოროტებას, რომელიც განსაზღვრავს მათ არჩევანს. თავისუფლების მეორე მნიშვნელობაში იგულისხმება ის უკანასკნელი თავისუფლება, რომელიც ქვეშარიტებაში, სიკეთესა და სილამაზეში ცხოვრების საფუძველზე მიიღწევა. თავისუფლება გაიგება ხან როგორც საწყისი წერტილი და ვაა, ხან როგორც საბოლოო მიზანი. როცა ვამბობთ, რომ ადამიანმა დასძლია აფექტები, დაუმორჩილა თავისი გრძნობადი ბუნება უმაღლეს გონით საწყისებს: სიკეთესა და ქვეშარიტებას, ჩვენ საქმე გვაქვს მეორე თავისუფლებასთან. ეს არის თავისუფლება, რომელთანაც მიდის ადამიანი, რომელიც მიიღწევა ცხოვრების უმაღლესი საწყისების გამარჯვების შემთხვევაში. არის სხვა თავისუფლებაც, რომლისაგანაც ამოდის ადამიანი, რომლითაც იგი ირჩევს თავის გზას, იღებს ან უარყოფს სიკეთესა და ქვეშარიტებას. ეს არის სწორედ ის უძირობა, რომელიც არარაში არის გაჭრილი. ამ უძირობას გრძნობს ადამიანი თავისი თავის საფუძველში. ქვეშარიტებისა და სიკეთისადმი ზიარება აძლევს ადამიანს უმაღლეს თავისუფლებას. მაგრამ საქიროა თავისუფლება თვითონ ქვეშარიტებისა და სიკეთის მიღებაში. შეუძლებელია ვაძილოთ ადამიანი სიკეთისა და ქვეშარიტების აღიარებაში. ადამიანის თავისუფლება არის თავისუფლება არა მარტო ღმერთში, არამედ ღმერთის მიმართაც.

ბერდიაევი მიუთითებს, რომ სიკეთის არჩევის თავისუფლება არ შეიძლება იყოს სიკეთის მიერ მოტანილი თავისუფლება. პირველადი ირაციონალური თავისუფლება. პირობაა თვითონ სიკე-

<sup>43</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. стр. 130—140.

თის არჩევისა. ამასთან დაკავშირებით ბერდიაევი აკრიტიკებს ავგუსტინეს მოძღვრებას თავისუფლების შესახებ და მასთან დაკავშირებულ კათოლიკურ დოქტრინას. ავგუსტინე ცნობდა მხოლოდ მეორე თავისუფლებას, ე. ი. თავისუფლებას ღმერთში. ღმერთის. სიკეთის თავისუფალი არჩევის უნარი, მისთვის საბოლოოდ დაკარგული იყო ცოდვაში. მსგავსად ავგუსტინესი, ტრადიციული კათოლიციზმი აღიარებს, რომ ცოდვაში ადამიანმა დაჰკარგა პირველადი თავისუფლება, რომ მას თავის თავიდან არ ძალუძს ეზიაროს სიკეთეს, რომ ადამიანი თავისი ძალებით მხოლოდ ბოროტებას აკეთებს. მხოლოდ წყალობის გზით ხდება ადამიანი თავისუფალი. ე. ი. მხოლოდ ღმერთში არის იგი თავისუფალი, ხოლო თვითონ ღმერთის მიღებაში ან უარყოფაში იგი მოკლებულია თავისუფლებას. მას, მხოლოდ პირველად თავისუფლებაზე დაფუძნებით, არ შეუძლია მივიდეს ღმერთთან. ბერდიაევის თანახმად, ასეთი თვალსაზრისი აუქმებს ადამიანის თავისუფლებას. „აქ ადამიანი არ არის თავისუფალი, თავისუფალია მხოლოდ ღმერთი. რომელიც თავისუფლად უგზავნის ამა თუ იმ ადამიანს წყალობას. სოლო ადამიანს ეს წყალობა აუცილებლობით ეხვევა“<sup>44</sup>. აქ ადამიანი ავტომატს უიგივდება. იგი მოკლებულია ორგანოს, რომლის საშუალებითაც შეუძლია მიიღოს ან უარყოს წყალობა. ორივე თავისუფლებას აქვს თავისი დიალექტიკა, რომლის გამო ისინი შეიძლება გადავიდნენ თავის საწინააღმდეგოში. ორივე თავისუფლებამ შეიძლება მონობამდე მიგვიყვანოს. ბერდიაევი დიდ ყურადღებას უთმობს თავისუფლების დიალექტიკის საკითხს. პირველადი ირაციონალური თავისუფლება, თავისთავად, არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ ადამიანი ღმერთთან მივა, რომ სიკეთე გაიმარჯვებს მის ცხოვრებაში და რომ იგი ეზიარება მეორე თავისუფლებას. უსასრულო პოტენციები, რომლებიც არარაში არიან ჩაძირულა, ხსნიან სრულიად საწინააღმდეგო აქტუალიზაციის შესაძლებლობებს.

პირველ თავისუფლებას შეუძლია წაგვიყვანოს გაუცხოებისა და ბოროტებისაკენ, გონითი სამყაროს დაშლისაკენ. პირველმა თავისუფლებამ შეიძლება აიჩიოს ის პოტენციები, რომლებიც განაპირობებენ ადამიანის მოწყვეტას ღმერთისაგან. როდესაც პირველი თავისუფლება თავის სიღრმეებიდან ადამიანს ბოროტს აარჩევინებს, ხდება ადამიანის დამორჩილება დაბალი სტიქიების მიერ. ხდება ადამიანის გაუცხოება ღმერთისაგან. ხდება ობიექტივირებული სამყაროს გაჩენა, ხდება ადამიანის დამონება, მისი პირველა-

<sup>44</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, стр. 196.



დი თავისუფლების მიერ წარმომოხილი გაუცხოებული სამყაროს აუცილებლობისადმი. პირველად თავისუფლებაში, ბერდიაევის აზრით, ჩადებულია როგორც სიკეთის, ასევე ბოროტების პოტენციები. ცოდვის მითი დაკავშირებულია პირველად თავისუფლებასთან. ღმერთისაგან მოწყვეტა არის პირველადი თავისუფლების შედეგი. იგი არის გონის მისტერიის ერთ-ერთი მომენტი, რომელიც წარმოებს გონითი ცხოვრების სიღრმეში და სიმბოლურად აისახება „ჩვენ“ სამყაროში. „ჩვენი“ სამყარო, ობიექტივირებული სამყარო, არის გონით სამყაროში წარმოებული პირველადი თავისუფლების აქტის შედეგი.

პირველადი თავისუფლების დიალექტიკა იწვევს სამყაროსეული პროცესის ტრაგედიას. ამ ტრაგედიიდან, ბერდიაევის აზრით, არ ჩანს გამოსავალი, არც პირველად თავისუფლებაში, არც მის მიერ გამოწვეულ სამყაროსეულ აუცილებლობაში. არა მარტო პირველადი თავისუფლება, მოწყვეტილი მეორე თავისუფლებისაგან, არამედ მეორე თავისუფლებაც, მოწყვეტილი პირველისაგან, ხასიათდება დიალექტიკური გადასვლით საწინააღმდეგოში. მეორე თავისუფლება, ალებული პირველის გარეშე, იწვევს სიკეთისა და ჭეშმარიტების ძალით მოხვევას ადამიანისადმი, იწვევს გონის თავისუფლების უარყოფას და ტირანიის დამკვიდრებას. ტირანია არის მეორე თავისუფლების განყენებული დადასტურება.

ტირანია ასე ამართლებს თავის თავს: სიკეთე უმაღლესი გონია, იგი საბოლოო ჯამში უნდა განხორციელდეს. ამიტომ ვიაც შეცნობილი აქვს სიკეთე და მისი აუცილებლობა, მას უფლება ეძლევა ძალით აზიაროს ადამიანები სიკეთეს. ეს არის, ბერდიაევის აზრით, დოსტოევსკის მიერ აღწერილი დიდი ინკვიზიტორის შეხედულება.

ორივე თავისუფლება, თავისი სპეციფიკური ფორმით. მკვეთრ გამოხატულებას ჰპოვებს რევოლუციებში. ბერდიაევი წერს: „რევოლუციები ხალხის ცხოვრებაში იწყება შეუზღუდავი პირველადი თავისუფლების დადასტურებით, ხოლო თავდება შეუზღუდავი მეორე თავისუფლების დადასტურებით“<sup>45</sup>.

პირველად თავისუფლებას ქაოსისაგან მიყვებართ, მეორე თავისუფლებას უნდა დაუმორჩილოს ქაოსი სიკეთისა და ჭეშმარიტების მაორგანიზებელ ძალას. მას უნდა შექმნას თავისუფლება აუცილებლობაში და აუცილებლობიდან. თავისუფლების ამ დიალექტიკის ნატურალისტური გადაჭრა, ბერდიაევის თვალსაზრისით,

<sup>45</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа, стр. 197.

შეუძლებელია. როგორ მოვახერხოთ პირველადი და მეორე თავისუფლების პარმონიული გაერთიანება? როგორ შევზღუდოთ პირველ თავისუფლებაში ანარქიული ტენდენციები ისე, რომ არ მოვახდინოთ არავითარი ძალადობა გარედან, როგორ გავათავისუფლოთ თავისუფლება მისგან წარმოებული ბოროტებისაგან ისე, რომ არ უარყუოთ თვით პირველადი თავისუფლება? ამ პრობლემის გადაჭრისათვის ბერდიაევი მიმართავს მოძღვრებას ქრისტეს პიროვნების შესახებ. მისი აზრით, ქრისტეში იხსნება მესაწე თავისუფლება, რომელიც მოიცავს ორივე თავისუფლებას. ქრისტედან მიღებული წყალობა, არის ადამიანის პირველად თავისუფლებაში ჩადებული ბოროტი შესაძლებლობების თავისუფალი დაძლევა და თავისუფალი ზიარება სიკეთისადმი. ე. ი. თავისუფალი მისვლა მეორე თავისუფლებამდე. ქრისტემ როგორც ადამიანმა, როგორც გონითი კაცობრიობის ცენტრმა, აწარმოა გამოსყიდვის აქტი. ეს აქტი არის ადამიანის პირველი თავისუფლების განთავისუფლება ბოროტი ტენდენციებისაგან, არა აუცილებლობით და ძალით, არამედ თავისუფლად. ადამიანის თავისუფლების წყარო ძვეს ღმერთში, მაგრამ არა მამაში, წმ. სანქტუს პირველ სახეში, არამედ შვილში, რომელიც არის არა მარტო მარადიული ღმერთი, არამედ მარადიული ადამიანიც.

ქრისტე, როგორც მარადიული ადამიანი, შესაძლებელს ხდის თავისუფალ პასუხს ღმერთისადმი. ქრისტეს, როგორც ადამიანის თავისუფლება არის ადამიანთა გვარის თავისუფლება არა მარტო ღმერთში, არამედ ღმერთის მიმართაც. ქრისტე როგორც ადამიანთა გვარის ინდივიდუალური განხორციელება, მარადიულად, თავისუფლად ირჩევს ღმერთს. იგი თავისუფალია როგორც ღმერთის ამორჩევაში, ასევე ღმერთში. ქრისტეს საშუალებით ადამიანთა მორღმა ეზიარება ქვეშარით თავისუფლებას. ქრისტეს მიერ წარმოებული გამოსყიდვის აქტი გამოიხატება იმაში, რომ პირველი თავისუფლება, როდესაც იგი ადამიანს ბოროტ პოტენციებს აარჩევინებს, საბოლოოდ არ კარგავს თავის თავს, არ გადადის აუცილებლობაში. ქრისტეს საშუალებით, ადამიანს, რომელმაც აირჩია ბოროტი პოტენციები, რომელმაც ჩაიძინა ცოდვა, შეუძლია უარყოს ბოროტება და განახორციელოს სიკეთე. თუ ქრისტეს გამომსყიდველ აქტამდე ადამიანი, რომელიც ბოროტებას ირჩევდა, რომელიც ცოდვას სჩადიოდა, არჩეული ბოროტების მონა ხდებოდა — უკვე არ შეეძლო თავისუფლად, თავის ძალებით აერჩია სიკეთე, კარგავდა თავის პირველ თავისუფლებას, ქრისტემ გააუქმა ასეთი ვითარება. მან დაუბრუნა ადამიანთა მორღმას პირველი თავისუფ-

ლება. ქრისტეს გამომსყიდველი აქტის შემდეგ, სიკეთის გაცემაზე შეუძლია არა მარტო ღმერთს, არამედ ცოვრილ ადამიანსაც. ქრისტეს ადამიანური თავისუფლება, მესამე თავისუფლება, არის თავისუფლება სიყვარულში. ქრისტემ როგორც ადამიანმა, თავისუფლად და სამარადისოდ აირჩია ღმერთი და მასში მოიპოვა მეორე თავისუფლება. მან საბოლოოდ დასძლია პირველ თავისუფლებაში ჩადებული ბოროტი ტენდენციები. ქრისტეში ხდება თავისუფალი. სიყვარულისეული პასუხი ღმერთის მოწოდებაზე იყოლიოს მეგობარი. ბერდიევის აზრით, თითოეული ადამიანი თავისი უღრმესი არსით დაფუძნებულია ქრისტეში, როგორც აბსოლუტურ ადამიანში. ქრისტესაგან მომდინარეობს წყალობა, რომელიც ტრანსცენდენტური ეი არ არის ადამიანისა, არამედ მისი სიღრმიდან ამოხეთქავს. ამ წყალობას იღებს ადამიანი, ქრისტეს არა მარტო ღვთაებრივი, არამედ ადამიანური ბუნებიდანაც. ამიტომ აქ წყალობა არის ქრისტეს ადამიანური ბუნების მიერ თავისუფლად არჩეული მეორე თავისუფლება. ეს არის მესამე თავისუფლება ანუ თავისუფალი სიყვარული, თავისუფალი სიცოცხლბადში ქვემარტებასა, სიკეთესა და სილამაზეში.

ბერდიევის მიხედვით, ქრისტეში განხორციელდა ადამიანისა და ღმერთის მარადიული და თავისუფალი შერიგება.

ბერდიევი დგას დოსტოევსკის პოზიციებზე თავისუფლების პრობლემის განხილვისას. დოსტოევსკისთან ერთად, მას მიაჩნია, რომ ქრისტე არ გვეხვევა ძალით, მხოლოდ თავისუფალი რწმენით შეგვიძლია იგი მივიღოთ. ღმერთი მოვიდა სამყაროში არა როგორც ძალა და სიძლიერე, არამედ როგორც ტანჯული, როგორც მოჩვენებითი უსუსურობა ამა ქვეყნის ძლიერთა წინაშე. ღმერთი რომ ძალაში მოსულიყო, ადამიანთა თავისუფლება დაიღუპებოდა, სიკეთე განხორციელდებოდა აუცილებლობით. ჯვარცმულ სიმართლეს არა აქვს არც ლოგიკური, არც იურიდიული, არც ბუნებისეული აუცილებლობა. ქრისტე მოველინა სამყაროს როგორც უსასრულო სიყვარული და ამ სიყვარულს ადამიანი მხოლოდ თავისუფლად შეიძლება ეზიაროს. როცა ადამიანი თავისუფლად ეზიარება ქრისტეს სიყვარულს, იგი მოიპოვებს უმაღლეს თავისუფლებას. მასში ყველაფერი გადაიქცევა ადამიანის მეგობრად, ყველაფერი მისი ინტიმური გახდება, ადამიანი განთავისუფლდება ყოველგვარი გაუცხოებისა და ობიექტივაციისაგან.

თავისუფლების პრობლემასთან ბერდიევის ფილოსოფიაში არსებითადაა დაკავშირებული ბოროტებისა და ტანჯვის პრობლემა.

ბოროტებისა და ტანჯვის არსებობა სამყაროში, ბერდიევის აზრით, ღმერთის არსებობის ყუელაზე უღყუარი მჩვენებელია. „ღმერთი სწორედ იმიტომ არსებობს, რომ არის ბოროტება და ტანჯვა სამყაროში. ბოროტების არსებობა არის ღმერთის არსებობის დასაბუთება. სამყარო რომ მხოლოდ კეთილი იყოს, მაშინ ღმერთი აღარ იქნებოდა საჭირო, რადგან სამყარო თვითონ იქნებოდა ღმერთი. ღმერთი არის იმიტომ, რომ არის ბოროტება. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი არის იმიტომ, რომ არის თავისუფლება“<sup>46</sup>.

აღამიანმა თავის პირველად თავისუფლებაში აირჩია ბოროტება, უარყო ღმერთის ძახილი მეგობრობისა. იგი ბოროტებას დაემონა. ბოროტებისადმი მონობა იწვევს დანაშაულს, ხოლო ეს უკანასკნელი შინაგანი აუცილებლობით იწვევს სასჯელს, იწვევს აღამიანის ტანჯვას. აღამიანის სასჯელი, ბერდიევის აზრით, მის თავისუფლებაში ფუძნდება. აღამიანის დასჯა არის მისი ღირსების აღიარება. ყოველგვარი გარეგანი სასჯელი მხოლოდ შინაგანი სასჯელის გამოხატულება და სიმბოლოა. თვითონ აღამიანი სჯის თავის თავს, როდესაც იგი იტანჯება სინდისის ცნობიერებაში. ამით აღამიანი მოწმობს, რომ თვითონ მან და არა სხვა ვინმემ თავისუფლად აირჩია ბოროტება. ტანჯვას აქვს ორგვარი მნიშვნელობა. ერთი მხრივ, იგი არის შედეგი ბოროტების არჩევისა, ხოლო მეორე მხრივ, არის გზა ბოროტებისაგან განთავისუფლებისა. ტანჯვაში იწვის ბოროტება და აღამიანი მეორად თავისუფლებას ეზიარება. აღამიანის ცხოვრების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია ბრალის გამოსყიდვა ტანჯვის საშუალებით.

ტანჯვის შესაძლებლობა ბერდიევის ფილოსოფიაში უკავშირდება ობიექტივაციის საკითხს: „ტანჯვის წყარო უნდა ვეძებოთ აღამიანის ბუნების და სამყაროსეული გარემოს შეუსაბამობაში, რომელშიც „ჩავარდნილი“ ვართ ჩვენ, შეჯახებაში „მე“-ს და მისგან გაუცხოებულ, მისდამი გულგრილ „არა მე“-ს შორის. ი. ი. აღამიანის არსებობის ობიექტივაციაში“<sup>47</sup>.

აღამიანი განკუთვნილია უსასრულობისა და მარადისობისათვის, ხოლო მისი ყოფიერების პირობები მას ზღუდავენ. ბერდიევი იმოწმებს დოსტოვესკის ავტორიტეტს, რომელიც თვლიდა, რომ ტანჯვასთან არსებითად დაკავშირებულია რეფლექსირებადი ცნობიერება. ტანჯვა წარმოადგენს გაუცხოებას, სუბიექტად და ობიექტად დაყოფას, ხოლო ასეთი დაყოფა აუცილებელია რეფ-

<sup>46</sup> Н. Бердяев. Мироззрение Достоевского. Прага, 1923, стр. 86.

<sup>47</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 91.

ლექსირებადი ცნობიერებისათვის. ადამიანი სხვადასხვა გზით გაურბის ტანჯვას. იგი იზშობს ცნობიერებას, ხელოვნური და გარეგანი საშუალებებით ცდილობს დაძლიოს თავისი არსებობის სუბიექტად და ობიექტად გახლეჩა. იგი მეორე პარადოქსალურ საშუალებასაც იყენებს, ზრდის თავის ტანჯვას, რომ უფრო ნაკლებად იტანჯოს. იგი მიმართავს ნარკომანიას, თამაშს, სოციალურ ჭგუფებად ერთიანდება, რათა გაექცეს ტანჯვას. ცხოვრების გადაუქრელი კონფლიქტებით გამოწვეული ტანჯვისაგან ადამიანი სიგიჟეში აფარებს თავს.

ბერდიაევი ტანჯვის რამოდენიმე ფორმას განასხვავებს: არის ტანჯვა არა მარტო ადამიანისა, არამედ ღმერთისაც. ბერდიაევი ერთ-ერთი პირველთაგანია რელიგიურ მოაზროვნეთა შორის, რომელმაც წამოაყენა ე. წ. ირაციონალური ანუ ტრაგიკული თეოდიცეა. ბერდიაევი უარყოფს რაციონალურ თეოდიცეებს. მას შემოყავს ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთკავშირის და ერთობლივი ტანჯვის იდეა. ღმერთიც იტანჯება, რაც გამოწვეულია შეუსაბამობით სამყაროსა და ღმერთს შორის. ღმერთის ტანჯვა არის ადამიანის პირველადი თავისუფლების შედეგი. წინააღმდეგ ტრადიციული თეოლოგიისა, ბერდიაევის აზრით, ღმერთი არ არის ყოვლისშემძლე, ისიც იტანჯება, ისიც განიცდის ტრაგედიას. „ღმერთი ყოვლადძლიერია ყოფიერებაზე, მაგრამ არა არააზე, არა თავისუფლებაზე“<sup>48</sup>. ადამიანის თავისუფლება ღმერთის შექმნილი არ არის, იგი წინ უაწრებს როგორც ღმერთს, ასევე ადამიანს, იგი შეუქმნელია. ამ თავისუფლების საფუძველზე ადამიანი მოწყდა ღმერთს. ამან გამოიწვია არა მარტო ადამიანის, არამედ ღმერთის ტრაგედიაც. ღმერთს უნდა იყოლიოს ადამიანი მეგობრად, მაგრამ არ შეუძლია ეს მეგობრობა ძალით მოიპოვოს, ასეთი რაიმე თვითონ ნეგობრობას გააუქმებდა. ანტომ იტანჯება ღმერთი, ამიტომ ეძახის იგი ადამიანს. ამავე დროს, ადამიანიც განიცდის ბრალს, სამყაროსა და ღმერთის წინაშე, განიცდის თავის დაკნინებასა და უღირსობას.

ღმერთის მიმართ ძალის კატეგორიის გამოყენება ბერდიაევის მიანია „სოციომორფიზმათ“. მისი აზრით, ათეისტებმა დიდი როლი ითამაშეს ღმერთის განთავისუფლებაში „სოციოლოგიურ-ნატურალისტური“ კატეგორიებისაგან. ადამიანთა აჯანყებაში ღმერთის წინააღმდეგ, თვითონ ღმერთი ჯანყდებოდა ღმერთის სოციალიზირებული იდეის წინააღმდეგ: „ის, რაც ადამიანურ ტანჯვაში ჯან-

<sup>48</sup> Н. Бердяев. Философия свободного духа. стр. 233.

ყდება ღმერთის წინააღმდეგ, ადამიანის დამკვიდრებისათვის, არის თვითონ ჰეშმარიტი ღმერთა აჯანყება. ღმერთის წინააღმდეგ აჯანყება შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთისათვის, ღმერთის უფრო მაღალი იდეისათვის“<sup>49</sup>.

ყალბია, ბერდიაევის აზრით, ტრადიციული მოძღვრება ღვთაებრივი განგების შესახებ. ამ დოქტრინის მიხედვით, ღმერთი სამყაროს ყველა განასერში მოქმედებს. იგი მართავს სამყაროს და სახეზეა მის ყველა წერტილში. ასეთი მოძღვრება ან უარყოფს ბოროტებას ან აღიარებს, რომ თვითონ ღმერთია ბოროტი. ბერდიაევის თვალსაზრისით, მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია მივიღოთ ღმერთი. თუ ვაღიარებთ, რომ იგი ამ სამყაროში მქლავნდება და მოქმედებს ყოველივე წმინდაში: სიყვარულში, გონით აქტივობაში და რომ იგი არ მართავს სამყაროს, როგორც ობიექტივირებულ წარმონაქმნს. ეს უკანასკნელი მხოლოდ თავისი „დაცემული“ მდგომარეობის შესაბამის კანონებს ემორჩილება. ღმერთი არ არის სამყარო, იგი მქლავნდება სამყაროში, როგორც ესხატოლოგიური მოწოდება და ჟესტი<sup>50</sup>. სამყაროს მოწყობილობაში ღმერთი არ ჩანს. იგი ამოხეიქავს ადამიანის უღრმესი, ნოუმენალური ფენებიდან. როგორც სიკეთე, ჰეშმარიტება, სილამაზე. იგი გონია და ანიტომ მასზე არ ვრცელდება ძალის, მიზეზობრიობის ცნებები.

ბოროტება, რომელიც სამყაროშია, ფუძნდება არარაში და არა ღმერთში. ბოროტება არარა კი არ არის, ე. ი. არარსებული კი არ არის, არამედ მისი გაჩენა გულისხმობს არარას. ღმერთისა და ბოროტი სამყაროს მიმართების გაგებაში ბერდიაევი უარყოფს როგორც ონტოლოგიურ დუალიზმს, ასევე ონტოლოგიურ მონიზმს. იგი დგას ეთიკური დუალიზმისა და ესხატოლოგიური მონიზმის პოზიციებზე. სამყაროში არსებობს ბოროტება, მაგრამ ეს ბოროტება დაიძლევა, სამყაროს ობიექტივაიციისაგან განთავისუფლებას ყვლობაზე.

ადამიანის ტანჯვა. თავის მხრივ, ორი ფორმით არის წარმოდგენილი: არის ტანჯვა სოციალური უსამართლობით გამოწვეული. ეს ტანჯვის მეორადი ფორმაა. იგი დაიძლევა სოციალური უსამართლობის მოსპობით. მაგრამ არის მეორე სახის ტანჯვა. ტანჯვა, გამოწვეული ადამიანის გონითი ბუნების და იმ

<sup>49</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 12.

<sup>50</sup> ღმერთის გაგებაში ბერდიაევი უპირისპირდება რელიგიური ეგზისტენციალიზმის ცნობილ წარმომადგენელს შესტოეს, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ღმერთისათვის არაფერა არ არის შეუძლებელი.

სამყაროს შეუსაბამობით ამ ბუნებასთან, რომელშიც „გადმოგდებულია“ ადამიანი. ბერდიაევი წერს: „როდესაც სოციალური საკითხი გადაიჭრება და აღარ იქნება სოციალური ტანჯვა, მაშინ გაიზრდება ცხოვრების ტრაგიზმის ცნობიერება, მაშინ ადამიანის ბოროტება იპოვის სხვა, არა სოციალურ არხებს, მაშინ იმატებს ტანჯვის ის ფორმები, რომლებიც არავითარი სოციალური მოწყობილობით არ დაიძლევიან; რადგან ისინი ცხოვრების ონტოლოგიური დაცემით არიან პირობადებული“<sup>51</sup>. მაშინ წინა პლანზე წამოიწევს ტანჯვა გაუზიარებელი სიყვარულისა, ტანჯვა სამყაროში „ჩავარდნილობისა“ და ჩვენი არსებობის გაუგებრობისა. ტანჯვა შემთხვევითობისა და ტანჯვა ექვიანობისა. ტანჯვა ლალატისა და ტანჯვა სიკვდილისა. ვერავითარი სოციალური მოწყობილობა ვერ გააუქმებს პიროვნების სიკვდილს. პიროვნების სიკვდილი არის ყველაზე დიდი ტანჯვის და ტრაგედიის წყარო. შიში სიკვდილის წინაშე არის შიში არარას წინაშე. მხოლოდ გონს შეუძლია გამიპრჯვეს შიშზე. სიკვდილი, ბერდიაევის მიხედვით. არის კონკრეტული პიროვნების აბსოლუტური მარტოობა. აბსოლუტური ნოწყვეტა და გაუცხოება ყველაფრისაგან. ამიტომ სიკვდილი ყველაზე მაღალი რანგის ტანჯვაა.

მხოლოდ ადამიანის ეგზისტენციალური უკვდავების ღრმა ქრისტიანული რწმენა დააძლევინებს ადამიანს სიკვდილის შიშს. ამავე დროს, ბერდიაევის აზრით. მხოლოდ ამ რწმენის საფუძველზე, მკვლელობა შეიძლება განდევნილ იქნეს ადამიანთა საზოგადოებიდან.

ადამიანი, რომელიც კლავს მეორეს, უარყოფს, როგორც თავის, ასევე სხვის უკვდავებას, რადგან შეუძლებელია მიისწრაფოდე მოკლა ის, რისი უკვდავებაც გწამს. კლავს მხოლოდ ის, ვისაც სწამს, რომ ადამიანი არის პირობითი, ხოლო სიკვდილი უპირობო. მკვლელობისაგან უნდა დაგვიფაროს არა უტილიტარულმა შიშმა, არამედ იმის შეგნებამ, რომ თვითთელი ადამიანის ბუნება უკვდავია და, რომ ადამიანის მოკვლით უარიყოფა უკვდავება. როცა ადამიანი ადამიანს კლავს კიდეცაც ჰგონია. რომ ამ აქტით არარაობაში გადაჰყავს იგი, ათავისუფლებს მისგან ყოფიერებას. ნ. ბერდიაევიდან მკვლელობის საზრისიც ობიექტივაციას უკავშირდება. მტერი, როგორც ისეთი ადამიანი, რომლის მოკვლისათვისაც ვიბრძვით. არის ჩვენგან უკიდურესად გაუცხოებულო, ისე გაუცხოებული, რომ მასში ეგზისტენციალურ სუბიექტს

<sup>51</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 108.

ვერც კი ვხედავთ: „მტერი არის უკიდურესად ობიექტივირებული არსება. ე. ი. ეგზისტენციალურად უკიდურესად გაუცხოებული. ბრძოლა შეიძლება მხოლოდ ობიექტთან, სუბიექტთან ბრძოლა შეუძლებელია“<sup>52</sup>.

## § 5. ადამიანი და შემოქმედება

განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას ცენტრალური ადგილი ბერდიაევის ნააზრევში ეთმობა შემოქმედების პრობლემას. ბერდიაევი ცდილობს გაიაზროს ადამიანი როგორც შემოქმედი. ამიტომ ადამიანის არსის გარკვევა ბერდიაევის ანთროპოლოგიაში არსებითად უკავშირდება შემოქმედების სპეციფიკის ნათელყოფას. ბერდიაევი დაადგენს შემოქმედებითი პროცესის სპეციფიკას და შემდეგ, კულტურის ცალკეული მომენტების ანალიზით ცდილობს აჩვენოს, თუ როგორ ხორციელდება შემოქმედებითი პროცესის დიფერენცირება.

როდესაც შემოქმედებაზე მსჯელობენ, გულისხმობენ, რომ ეს ისეთი ფენომენია, რომელიც გაგვაგებინებს ახლის, სამყაროში ჯერ არ არსებულის წარმოქმნას. საიდან, რისი საშუალებით ხდება არარსებული არსებულად? ბერდიაევი მიუთითებს, რომ ბუნებისმეტყველება ხსნის ყოველ ახალ მოვლენას გარკვეული მიზეზით; ამით იგი აჩვენებს, რომ არ მომხდარა რაღაც პრინციპულად ახალი. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სიახლე არ არის ის, რაც არავითარი წინა ყოფიერებიდან არ გამოიყვანება. ბერდიაევის თანახმად, ასეთი შეხედულება ეხება არა საკუთრივ ახლის შემოქმედებას, არამედ იმ პირობებს, რომლებიც ამზადებენ ახალ მოვლენას. ასე მაგალითად, დიდი შემოქმედნი დამოკიდებული არიან თავის თანადროულ ეპოქაზე. მაგრამ მათი შემოქმედების სპეციფიკა იმაშია, რომ მათ შეაქვთ თავის ეპოქაში ისეთი რამ, რაც მანამდე იქ არ მოიპოვებოდა. ისინი წარმოადგენენ ახლის, ჯერ არ არსებულის გაჩენის წყაროს. ეს ახალი ვერ გამოიყვანება ვერც მხოლოდ გარემო პირობებიდან, რადგან აქ, იგი ჯერ არ არსებობს, ვერც შენოქმედი სუბიექტის სახეზე მყოფი ყოფიერებიდან, რადგან არარსებულში იგულისხმება ის, რასაც არ გააჩნია ყოფიერება არც ობიექტში, არც სუბიექტში.

ბერდიაევის შეხედულებას შემოქმედების რაობის შესახებ საფუძვლად ედება ორი წინამძღვარი:

<sup>52</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 136.



1) ადამიანი არ არის ჩაკეტილი ყოფიერების კაუზალურ სისტემაში. მას შესწევს უნარი გაიქრას შესაძლებლობათა სამყაროში.

2) შემოქმედების აქტი არ არის არც მარტო ემანაცია, არც მარტო მატერიის გადაადგილება, არც მარტო იდეალური ხატის მიხედვით მატერიის გაფორმება. შემოქმედებითი აქტის საშუალებით რეალიზდება ახალი, ამ სამყაროს შემადგენლობაში არ არსებული სინამდვილე. ეს ახალი შემოქმედება არა სხვა, იდეალური სამყაროდან, არამედ არარაში დაფუძნებული თავისუფლებიდან.

ბერდიაევის თანახმად, შემოქმედებითი წამოწყება ძველიდან ვერ გამოიყვანება, რადგან ამ წამოწყებაში თავდება ძველი სამყარო. ადამიანი შემოქმედია არა მარტო სამყაროში, ე. ი. იგი სახეს უცვლის არა მარტო სამყაროს. არამედ თავის თავსაც. იგი თვითონ შექმნდება. ადამიანის მე განუწყვეტლივ თვითშემოქმედებას ეწევა და ამ თვითშემოქმედებაში ხდება პიროვნების შენარჩუნება, მისი დაცვა დაინაგრეველი ძალებისაგან. შემოქმედებაში ხდება დადასტურება იმისა, რომ პიროვნება არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმეს ნაწილი. შემოქმედება გულისხმობს მასალას, რომელიც უნდა იქნეს გაფორმებული, არარას, რომელიც დატვირთულია პოტენციებით, შემოქმედებითი სუბიექტის აქტს, რის საფუძველზეც არარადან ხდება ამა თუ იმ შემოქმედებითი ჩანაფიქრის გამოკვეთა, და ბოლოს, ამ ჩანაფიქრის განხორციელებას. შემოქმედება, ბერდიაევის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს დაშვებული, თუ პირველრეალობის საკითხი გადაწყდება არასუბსტანციალისტური თვალსაზრისით, თუ ვალიაობით, რომ პირველრეალობა არის არა საგანი. ობიექტი, არა გასაგნებული სული ან გონი, არამედ აქტი, სუბიექტი. თვითონ შემოქმედების პროცესი ორ ძირეულ კომპონენტს მოიცავს: შინაგან შემოქმედებით აქტს და შემოქმედებით პროდუქტს, რომელიც წარმოადგენს შემოქმედებითი აქტის გამოქმედებას გარეთ.

ბერდიაევი, ანსხვავებს შემოქმედებითი აქტის ობიექტივაციას, განივთებას, მისი განხორციელებისაგან. განხორციელება წარმოადგენს შემოქმედებითი აქტის ისეთ რეალიზაციას, როდესაც რეალიზებული პროდუქტი არ წყდება და არ უპირისპირდება ეგზისტენციალურ-გონით სუბიექტს, როდესაც არ ხდება მისი გაუცხოება, ობიექტად გადაქცევა, როდესაც მასში არ იყინება და არ ქრება გონის სიცოცხლე. ხოლო შემოქმედებითი პროდუქტის ობიექტივაცია, განივთება ნიშნავს მის გაუცხოებას შემოქმედებისაგან, მის

გამოთიშვასა და მოწყვეტას ცხოვრებისეული აქტივობისაგან, მასში გონის ჩაქრობასა და გაყინვას.

შინაგანი შემოქმედებითი აქტი არის აღმაფრენა შესაძლებლობათა სამყაროში. მაგრამ ეს აღმაფრენა ხედება წინააღმდეგობას ამ სამყაროს მატერიაში, ზის მასიურობასა და უფორმოებაში. ამიტომ შემოქმედებით აქტში იგრძნობა ერთდროულად, როგორც დიდი სიმსუბუქე, ასევე დიდი სიმძიმე. შემოქმედი, რომელიც შესაძლებლობათა სანქსაროში აღმაფრენას განიცდის, გარკვეულ მიზანს ისახავს. მისი მიზანია არა რაიმე ობიექტის შექმნა, რომლის საშუალებით შემოქმედებითი აღმაფრენა წარმოგვიდგება, არამედ თვითონ ამ აღმაფრენის გამოხატვა. შემოქმედების პირველადი მიზანი არის თვითონ შემოქმედება, უსასრულო პოტენციების განხორციელება. მაგრამ განხორციელების პროცესს სამყაროს მატერია გარკვეულ შეზღუდვებს ადებს, მასში შესაძლებელი ხდება მხოლოდ რაღაც დასრულებულის, მხოლოდ რომელიმე პოტენციის განხორციელება. ამიტომ მთელი შემოქმედებითი პროცესი მოძრაობს უსასრულოსა და სასრულოს შორის, შემოქმედებით აღმაფრენასა და იმ კონკრეტულ სახეს შორის, რომელიც შემოდის ამ სამყაროში. შემოქმედებითი აქტი უსასრულობისაკენ არის მიმართული, ხოლო შემოქმედების პროდუქტის ფორმა ყოველთვის სასრულოა. შემოქმედებითი აქტი ხდება არაობიექტივირებულ სამყაროში. მის მიღმა, ეგზისტენციალურ დროში. რომელიც წარმოადგენს განცდის მთლიანობაში ინტენსიობის ზრდას, თუმცა ეს ზრდა მათემატიკურ დანაწევრებას არ ემორჩილება, რადგან განცდა განუყოფელი ზთლიანია. ეგზისტენციალური დრო არის მარადიული აწმყო, რომელმაც არ იცის წარსული და მომავალი. შემოქმედებითი აქტი არის ნოუმენალური აქტი, ხოლო მის მიერ შექმნილი პროდუქტი ფენომენტა სამყაროს ეკუთვნის. ამაში ხედავს ბერდიაევი შემოქმედების ტრაგედიას. სამყაროსეული მასალის ინერტულობა და წინააღმდეგობა, რომელიც შემოქმედებით აღმაფრენას წინ ელობება, იწვევს, ბერდიაევის აზრით, შემოქმედებითი აქტის მიზიდვას ქვევით, მის დამძიმებას. შემოქმედებითი აღმაფრენისა და სამყაროსეული მასალის სინთეზი წარმოადგენს იმ აუცილებელ პირობას, რის საფუძველზეც იქმნება კულტურის პროდუქტი. ზემოაღნიშნული სინთეზისათვის საჭიროა შემოქმედს გააჩნდეს ხელოვანის დიფერენცირებული უნარი. ხელოვანის უნარში იგულისხმება შემოქმედის თვისება, გადააქციოს შემოქმედებითი აქტის შემოქმედი ძალა იმ იარაღად, რომელიც შექმნის შემოქმედების დიფერენცირებულ პროდუქტს. ხელოვანის

უნარით დაჯილდოებული ადამიანი აწარმოებს ინერტული პატერიის გაფორმებას სრულყოფილების, დასრულებულობის, ამა თუ იმ ხარისხით.

ადამიანის შემოქმედებით აღმაფრენასა და კულტურის პროდუქტის სრულყოფილი გაფორმებისათვის საჭირო ხელოვანის უნარს შორის, გარკვეული ანტაგონიზმი შეიმჩნევა.

„ნეთოდურად დამუშავებულ მეცნიერულ სისტემებში, შეიძლება გაქრეს შემოქმედებითი ინტუიცია. კლასიკურ ფორმებში შეიძლება გაცივდეს ხელოვანის შემოქმედებითი წვა. გამომუშავებულ სოციალურ სისტემებში შეიძლება ჩაკედეს სამართლიანობის პირველსაწყისი წყურვილი. კეთილშეწყობილ ოჯახში შეიძლება ჩაქრეს სიყვარული. გონის განხორციელება შეიძლება აღმოჩნდეს ობიექტუაცია, და მაშინ, გონს ველარ ვიცნობთ განხორციელებაში. გონი გაიყინება, გაქვავდება. ობიექტური გონი არის დაცლილი გონი“<sup>53</sup>.

თავისი ესხატოლოგიური განწყობის შესაბამისად. ბერდიაევი თვლის, რომ ყოველი შემოქმედებითი აქტი ესხატოლოგიური საზრისის მატარებელია. ყოველი შემოქმედება მიიღტვია ახლია-კენ, მას არ უნდა, იგი ვერ კმაყოფილდება სახეზე მყოფი სინამდვილით. ყოველ შემოქმედებით აქტში, თავდება ძველი სამყარო და იწყება ახალი სამყარო.

შემოქმედების საზრისი ბერდიაევთან გაიგება ღმერთისა და ადამიანის მიმართების სპეციფიკური ფორმიდან. ღმერთაკობრიობის იდეა, რომელიც ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ცენტრალური იდეა იყო<sup>54</sup>, ბერდიაევის ნაზრევში შემდგომ დაკონკრეტებას განიცდის შემოქმედების პრობლემასთან დაკავშირებით. როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის შემოქმედება, თუ არაებობს ღმერთი? ბერდიაევის აზრით, ყველაზე მწვავედ ეს საკითხი დასვა ნიცშემ. ნიცშემ ღმერთის უარყოფაზე მივიდა, ადამიანის შემოქმედების გასამართლებლად. ნიცშესთან ადამიანი როგორც შემოქმედი, გამორიცხავს ღმერთის არსებობის შესაძლებლობას. ბერდიაევის წინაშე დგება ამოცანა მოარიგოს ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება იმ თვალსაზრისთან. რომელიც აღიარებს ღმერთის, როგორც უმაღლესი გონითი არსების არსებობას.

ბერდიაევის თანახმად, არა ყოველი იდეა ღმერთის შესახებ შეთავსებადია ადამიანის, როგორც შემოქმედის ცნობიერებასთან.

<sup>53</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 159.

<sup>54</sup> В. С. Соловьев. Чтения о богочеловечестве. Собр. соч., т. III, III изд. т-ва. «Обществ. Польза». 1901—1907.

ასე მაგალითად, შემოქმედების, როგორც არარადან ახლის ქმნადობის იდეა, შეუთავსებელია ღვთაებრივი ეზანაციის თვალსაზრისთან. იმანაცია. იაევე როგორც ევოლუცია, საწინააღმდეგოა შემოქმედებისა. თუ ღმერთსაც კი არა აქვს უნარი შექმნას სამყარო, არამედ სამყარო წარმოიშვება ღმერთის ენერჯიის გადმოღინებით, რომელიც ღმერთისაგან დაშორების კვალობაზე კლებულობს, მაშინ თვითონ სამყაროშიც არ შეიძლება იყოს შემოქმედება, არ შეიძლება სამყაროში იქმნებოდეს ახალი ენერჯია, შეუძლებელია სამყაროს აღმავლობა სიძლიერეში. აქ შესაძლებელია მხოლოდ ენერჯიის გადაჭრუფება. „არსებობს კავშირი ღმერთისა და სამყაროს ცნობიერებას შორის. ცნობიერება, რომელიც უარყოფს ღმერთს როგორც შემოქმედს, უარყოფს აგრეთვე შემოქმედებას სამყაროში“<sup>55</sup>.

ბერდიაევი ცდილობს შეიმუშაოს შემოქმედი ღმერთის იდეა. ბერდიაევის თვალსაზრისი აღნიშნულ საკითხზე ჩვენს მიერ უკვე იქნა განხილული თავისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებით. ახლა ვაჩვენოთ თუ როგორ ხასიათს იღებს ღმერთისა და ადამიანის მიმართების საკითხი შემოქმედების პრობლემის ფონზე.

როგორც ზემოთ გამოიჩვენა, ბერდიაევის თანახმად, ღმერთსა და სამყაროს წინ უსწრებს აბსოლუტი, ღვთაება, უძირობა, არარა. ეს ტერმინები გამოხატავენ უსასრულო პოტენციებს. ღვთაებაში წარმოებს ღმერთისა და სამყაროს შემოქმედების დიალექტიკური პროცესი. ღმერთი წარმოადგენს ღვთაებაში ჩადებული სიკეთის პოტენციების რეალიზაციას. ღმერთი თავის მხრივ ქმნის სამყაროს, როგორც ორგინალურ პიროვნებათა იერარქიას. მაშასადამე, როგორც ღმერთი, ასევე სამყაროსეული პიროვნებები დაფუძნებული არიან ღვთაებაში. რასაც, როგორც ვიცით, ბერდიაევი უწოდებს აგრეთვე შეუქმნელ თავისუფლებას. სამყაროს პიროვნებათა იერარქიაში ცენტრალური ადგილი უკავია ადამიანს. ადამიანი არის ღმერთის იდეისა და შეუქმნელი თავისუფლების ერთიანობა. ადამიანი არის ღმერთის სახე სამყაროში. გავშიფროთ თუ რა იგულისხმება ამ დახასიათებაში. ღმერთის იდეის მიხედვით ადამიანზე, რომლის გახსნა მხოლოდ ღმერთს არ შეუძლია, ადამიანი როგორც სახე ღმერთისა, არის თავისუფალი შემოქმედი. მან უნდა განაგრძოს სამყაროს შემოქმედება. ადამიანმა უნდა შექმნას არა მარტო ახალი სამყარო, არამედ თავისი თავიც. სამყარო და ადამიანი „ღვთა“. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთმა შექმნა ისეთი არსება, რომელსაც გადააბარა სამყაროს შემოქმედების მისია. თითოეული ადა-

<sup>55</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 125.

შიანი არის განუწეორებელი მეობით დაჯილდოვებული. „მე“, როგორც ადამიანის ცენტრი, არის ღმერთის ჩანაფიქრი ადამიანზე. ადამიანი ხასიათდება აგრეთვე შეუქმნელი თავისუფლებით. მე-ს აქვს თავისი საკუთარი შინაარსის და სამყაროს ქმნადობის რეალიზაციის უნარი უსასრულო პოტენციების საფუძველზე.

სამყარო იცნობს ღვათებრივი გამოცხადების სამ ეპოქას. ესენია: კანონის გამოცხადება, გამოსყიდვის გამოცხადება და შემოქმედების გამოცხადება. ამ ეპოქებს შეესაბამება გონის სხვადასხვა მდგომარეობანი და ღმერთის წარმოდგენის სხვადასხვა სიმბოლიკა. თითოეული ეპოქა ქრონოლოგიურად მოსდევს წინამდებარეს. სამივე ეპოქის გამოცხადების შემდეგ ისინი პარალელურად თანაარსებობენ. ბერდიაევის მიხედვით, ღვათებრივი გამოცხადების სამი ეპოქა არის ადამიანზე, მის არსზე და მოწოდებაზე გამოცხადებული სამი ფუნდამენტური ქვეშარტება. ვუჩვენოთ თუ რაში გამოიხატება თითოეული ეპოქის სპეციფიკა.

ეკლესია და ტრადიციული თეოლოგია ცდილობდა სახარებით გაემართლებინა ადამიანის შემოქმედება, ამ შემოქმედების საფუძველზე შექმნილი ღირებულებანი. სახარებაში ეძებდნენ მითითებებს, რომლებიც ადამიანს შემოქმედებისაკენ მოუწოდებდნენ. ბერდიაევის აზრით, შეუძლებელია სახარებაში ვიპოვოთ ის, რაც გამოდგება კულტურის ღირებულებების გასამართლებლად. შეუძლებელია სახარების საფუძველზე გავამართლოთ მეცნიერება, სახელმწიფო, ტექნიკა, სქესობრივი სიყვარული და ა. შ. სახარებიდან გამოიყვანება და მართლდება მხოლოდ ასეკტიზმი. სახარებაში სახეზე გვაქვს გამოსყიდვის რელიგია. აქ გამოცხადდა, რომ ადამიანი ცოდვისაგან იქნა გამოსყიდული. სახარება ნეგატიური ბუნებისაა. აქ ღმერთი უცხადებს ადამიანს, რომ ქრისტეს საშუალებით ადამიანთა მოდგმა განთავისუფლებული იქნა ბოროტებისაგან. რომელიც აქამდე ადამიანის არსებობის ძირეულ მახასიათებელს წარმოადგენდა. „ახალი აღთქმის სახარებისეული ქვეშარტება არის მხოლოდ ნაწილი ერთიანი ქრისტოლოგიური ქვეშარტებისა, მასში მოცემულია აბსოლუტური ადამიანის, ქრისტეს მხოლოდ ერთი ასპექტი, მის მიერ ადამიანის ბუნების განთავისუფლება ცოდვისა და მისი შედეგებისაგან, მაგრამ აქ არ არის მოცემული თუ რაშია განთავისუფლებული ადამიანის მოწოდება“<sup>56</sup>.

როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმა სდუმს, არაფერს არ ამბობს შემოქმედებაზე. როგორია ამ ღუმლის საზრისი? ბერდია-

<sup>56</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 90.

აევის აზრით, ღმერთის გამოცხადებაში მოცემულია ის, რაც უნდა ღმერთს ადამიანისაგან. ძველ აღთქმაში ღმერთი ააშკარავებს ადამიანის ცოდვილობას. ეს არის გამოცხადების პირველი ეპოქა, რომელსაც ბერდიაევი კანონის ეპოქას უწოდებს. აქ ხდება ადამიანის ცოდვის, მისი ბრალის გამოაშკარავება კანონის სინათლეზე. ხდება კანონისა და ბოროტების დაპირისპირება, რის შედეგადაც კანონი განისაზღვრება როგორც აკრძალვა, რომელშიც ნაჩვენებია ის, რაც არ უნდა გააკეთოს ადამიანმა. აქ ხდება თვითონ სიკეთისა და ბოროტების წარმოშობა, რაც არ უნდა აუჩიოთ სიკეთისა და ბოროტების შესახებ გამოთქმულ შეხედულებათა გენეზისთან. ღმერთი კანონის ფორმით უცხადებს ადამიანს, რომ ადამიანში არის ბოროტი, რომელიც დაძლეულ უნდა იქნეს. ცოდვა კანონთან მიმართებაში დასტურდება. ცოდვა არის ის, რაც არ უნდა იყოს. ცოდვის ცნობიერებაში ადამიანი გააცნობიერებს არა მარტო იმას, რომ ბოროტება არ უნდა იყოს, არამედ იმასაც, რომ ბოროტების არსებობაში თვითონ ადამიანს მიუძღვის ბრალი, რომ ადამიანმა შემოიტანა სამყაროში ბოროტება, გამოიწვია სამყაროს ობიექტივაცია და გაუცხოება.

მეორე ეპოქა წარმოადგენს გამოსყიდვის ეპოქას. კანონი ააშკარავებს ცოდვას, ააშკარავებს ადამიანში მოკალათებულ ბოროტებას, მაგრამ რადგანაც ცოდვის შედეგად დაზიანდა ადამიანის არსებობა, ამიტომ ადამიანს არ შესწევს ბოროტების თავისი ძალებით დაძლევის უნარი. ბოროტება რომ იქნეს დაძლეული, საჭიროა თვითონ ღმერთი შემოიჭრას ადამიანში, მისცეს მას ძალა, რომელიც ზნეობრივად გამოაჯანმრთელებს ადამიანს. გამოსყიდვის ეპოქაში ხდება იმის გამოაშკარავება, რომ ადამიანის ბრალა, უმაღლესი გონისაგან მოწყვეტა და მისი შედეგი — ტანჯვა. ღმერთმა აიღო თავის თავზე. ამ ეპოქაში ღმერთი უცხადდება ადამიანს როგორც უსასრულო სიყვარული, როგორც მისი მეგობარი. ქრისტეში, როგორც ადამიანში, მოხდა ადამიანთა მოღვმის ეგზისტენციალური გამოჯანმრთელება. ადამიანს დაუბრუნდა როგორც პირველი, ასევე მეორე თავისუფლება, რომელიც აქამდე ცოდვით იყო დამონებული. წყალობის ენერგია, რომელსაც ქრისტესაგან იღებენ ადამიანები, საშუალებას აძლევს მათ დაძლიონ ბოროტება. ე. ი. არ გააკეთონ ის, რასაც კანონი უარყოფით კვალიფიკაციას აძლევს. უფრო მეტიც, მათ საშუალება ეძლევათ არა მარტო არ გააკეთონ ბოროტება (მაგ. არ მოკლან, არ იჭურდონ, და ა. შ.), არამედ შემოქმედებითად ეზიარონ სიკეთე — ქრისტეს, როგორც ყოველივე არსებულისადმი ადამიანის სიყვარულის რეალიზა-

ცას. მაშასადამე, მათ ეძლევათ ძალა არა მარტო იმისათვის, რომ დაიცვან კანონი, რომელიც გარკვეული ვალდებულებაა, არამედ ეზიარონ უმაღლეს სიკეთეს, ყოვლისმომცველ სიყვარულს. ეს უკანასკნელი კი, არ წარმოადგენს ვალდებულებას და ე. ი. კანონს. როგორც ვალდებულების გარკვეულ ფორმას. შეუძლებელია ადამიანმა დაავალდებულოს თავის თავს ან სხვა ადამიანს, ადამიანებისა და ღმერთის სიყვარული.

სიყვარული იღვიძებს ადამიანში, როგორც ღმერთის წყალობის ენერგია. სიყვარული მიემართება კონკრეტულ პიროვნებაზე, და არა სიკეთის განყენებულ იდეაზე. აქ არის ცოცხალი პირადი მიმართება, ერთის მხრივ, ადამიანსა და ღმერთს შორის, მეორეს მხრივ, ადამიანსა და ადამიანს შორის. გამოსყიდვის რელიგიურ ეპოქაში ხდება იმის დადასტურება, რომ ადამიანის მიერ ზნეობრივი კანონის დეტალური შესრულება არ კმარა ბოროტებისაგან განთავისუფლებისათვის. მთავარია, არა მხოლოდ იმ ზნეობრივი ნორმების შესრულება, რომელსაც კანონი გვიკარნახებს, არამედ ზრუნვა სიყვარულის სამეფოს დამკვიდრებისათვის. ამ სამეფოდან განიდევნება ბოროტება და მოისპობა დაპირისპირება სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ამ სამეფოში გაუქმდება თვითონ კანონიც. გამოსყიდვის ეპოქაში, წინააღმდეგ კანონის ეპოქისა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება პიროვნების ზნეობრივ ცდას და ბრძოლას. აქ ხდება ჩვენება იმისა, რომ „თითოეულის მორალური ამოცანა განუმეორებლად ინდივიდუალურია და ამიტომ, მორალური შეფასების ამოცანა გამოიხატება ინტუიტიურ შეჭრაში ინდივიდუალობის საიდუმლოებაში და არა რაოდენობრივ მორალურ მექანიკაში. ამიტომ ნათქვამია: ნუ განიკითხავთ“<sup>57</sup>.

გამოსყიდვის ეპოქაში ხდება ადამიანის თანამონაწილეობა ქრისტეს გამომსყიდველ მსხვერპლში. ხდება ადამიანის გონითი ძალების გამოჩანმართლება, მათდამი ადამიანის სხეულებრივი მხარის დამორჩილება ასკეტურ ცდაში.

მაგრამ ღმერთის გამოცხადება არ ამოიწურება ორი ფუნდამენტური ქეშმარიტების გამოცხადებით ადამიანის შესახებ. ბერდიევი წერს „ადამიანის ბუნება, რომელიც შემოქმედი ღმერთის მსგავსია, არ შეიძლება მხოლოდ იმისათვის იყოს შექმნილი, რომ შესცოდოს და შემდეგ, მსოფლიოს ისტორიის მანძილზე მხოლოდ ცოდვის გამოსყიდვით იყოს დაკავებული. ეს არ შეესაბამება ღმერ-

<sup>57</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 263.

თის ჩანათქმის ადამიანზე, როგორც მის სახეზე, როგორც შემოქმედზე<sup>58</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ბერდიაევის თანახმად, არც ძველ, არც ახალ აღთქმაში, არაფერია ნათქვამი ადამიანის შემოქმედებაზე. შემოქმედების საკითხში, ადამიანი თითქოს მიტოვებულია ღმერთისაგან, მან არ იცის ღმერთის აზრი ადამიანის შემოქმედებაზე. მას არ ეძლევა უშუალო დახმარება ღმერთისაგან. ამ სიჩუმეში ბერდიაევი ხედავს ღმერთის უმაღლეს სიბრძნეს.

ღმერთის მიერ იმის გამოცხადება, რომ ადამიანი ვალდებულია იყოს შემოქმედი და შემოქმედების გზების ჩვენება, იქნებოდა შემოქმედების გაუქმება.

„შემოქმედების გზები რომ იყვნენ გამართლებულნი და მიუთითებელი საღვთო წერილში. მაშინ შემოქმედება იქნებოდა დამატება. ე. ი. აღარ იქნებოდა შემოქმედება“<sup>59</sup>. დავაზუსტოთ თუ რა იგულისხმება აქ. ღვთაებრივ წიგნებში, რომ მოცემული ყოფილიყო ღმერთის გამოცხადება შემოქმედებაზე, ნაჩვენები ყოფილიყო, თუ როგორი უნდა იყოს შემოქმედება: რა წესებს უნდა ემორჩილებოდეს იგი, რა გზით უნდა წარიმართოს, რა უნდა შექმნას, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანის თავისუფალი გმირობა, არ დარჩებოდა ადგილი ანთროპოლოგიური გამოცხადებისათვის. ღმერთს არ გამოუცხადებია ადამიანისათვის, რომ იგი ღოთახოვს მისგან თავისუფალ წამოწყებას შემოქმედებაში. კანონისა და გამოსყიდვის ეპოქებში ხდება ადამიანის დამორჩილება ღმერთის ნებისადმი და ამით ადამიანის ცოდვით დაზიანებული ბუნების „გამოჯანმრთელება“. მესამე ეპოქაში, რომელსაც ბერდიაევი შემოქმედების ეპოქას უწოდებს, უნდა განხორციელდეს ადამიანის ბუნების პოზიტიური გამოქვადება შემოქმედებაში. აქ ადამიანი უნდა მოკვეცილიყოს, არა ღმერთის ნებისადმი დამორჩილებულ არსებთან, არამედ ახალის, ჭერ დაუდგენელისა და დაუნორმავის შემოქმედებად სამყაროში. მხედველობაში აქვს რა ადამიანისა და ღმერთის შეუქმნელი თავისუფლების ურთიერთმიმართება, ბერდიაევი შემდგენაირად გამოთქვამს ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულებას, შემოქმედების პრობლემასთან დაკავშირებით. „ღმერთმა — შემოქმედმა, თავისი ყოვლადძლიერი და ყოვლისშველდომი ნებით შექმნა ადამიანი, თავისი სახე და სადარი, როგორც არსება თავისუფალი და დაჯილდოებული შემოქმედებითი სიძლიერ-

<sup>58</sup> Н. Бердияев. Философия творчества, стр. 90.

<sup>59</sup> იქვე, გვ. 91.



რით, როგორც შექმნილი სამყაროს მოწოდებული მეუფე. ეს შინაგანი პროცესია ღმერთში. თავისი ყოვლადღიერი და ყოვლისმწვდომი ნებით ინდომა შემოქმედმა შეეზღუდა თავისი წინასწარქვერტა იმისა, რასაც გამოამჟღავნებს ადამიანის შემოქმედებითი თავისუფლება, რადგან ამ წინასწარქვერტაში უკვე იყო ძალადობა და შეზღუდვა ადამიანის თავისუფლებისა შემოქმედებაში. შემოქმედს არ უნდა წინასწარ იცოდეს თუ რას შექმნის ადამიანი. იგი უცდის ადამიანის გამოცხადებას შემოქმედებაში და ამიტომ არ იცის, როგორი იქნება ანთროპოლოგიური გამოცხადება. ამაშია ღმერთის განუსაზღვრელი სიბრძნე შემოქმედების საკითხში. ღმერთმა. ბრძნულად დაფარა ადამიანისაგან თავისი ნება იმის თაობაზე, რომ ადამიანი მოწოდებულია იყოს თავისუფალი წამომწყები შემოქმედებისა, და დაუფარა თავისთავს ის, რასაც შექმნის ადამიანი თავის თავისუფალ წამოწყებაში. შემოქმედ — ღმერთმა. თავისი აბსოლუტური ნების ბრძნული აქტით, გამორიცხა თავისი შემოქმედების ქმნილების მიმართ ყოველგვარი ძალადობა და დამორჩილება, ინდომა მხოლოდ თავისუფლება და გმირობა მისი. რაც შეეხება პლატონურ მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ მთელი კაცობრიობა და მთელი კოსმოსი მარადიულად დასრულებულია „ზეცაში“, ღმერთის იდეებში, იგი მსოფლიო პროცესს კომედიად აქცევს და ართმევს ადამიანს რეალურ აქტივობასა და რეალურ თავისუფლებას. ადამიანი არის გამოცხადებითი ნამატი ღმერთში<sup>60</sup>. ეს ცენტრალური აზრია ბერდიაევის ანთროპოლოგიაში. აქ დადასტურებულია, რომ ადამიანი და ღმერთი მეტია, ვიდრე მხოლოდ ღმერთი, რომ ადამიანი მოწოდებულია გაამდიდროს თვით ღმერთის სინამდვილე.

მესამე, შემოქმედებით გამოცხადებას, ბერდიაევის აზრით, არ ექნება თავისი ალტჟმა, არ იქნება ხმა ზევიდან. ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალია თავისი შემოქმედების გამოცხადებაში. ამ საშინელ თავისუფლებაში გამოიხატება ადამიანის ღვთაებრივი ღირსება და მისი საშინელი პასუხისმგებლობა. ადამიანი ვალდებულია ღმერთის წინაშე, რადგან თვითონ ღმერთი უცდის ადამიანისაგან შევსებასა და გამდიდრებას. ანთროპოლოგიურ გამოცხადებაში გრძელდება ქრისტეს ადამიანური ბუნების პოზიტიური ასპექტის გამოცხადება. ქრისტეში როგორც გამომსყიდველში ნაჩვენებები იქნა, რომ ღმერთს უსასრულოდ უყვარს ადამიანი, რომ მასში უნდა მეგობარი და თანაშემოქმედი. მაგრამ ამით არ ამოწურულა ქრისტეს გამოცხადება. ქრისტეს როგორც ადამიანის დადებითი მისიის გამოცხადება, ხდება კაცობრიობის შემოქმედებით ცხოვრებაში.

<sup>60</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 94.

ქრისტე ზდება კაცობრიობის იმანენტური და გამოიხატება მის შემოქმედებით აქტივობაში. თუ გამოსყიდვის გამოცხადებაში ქრისტე კაცობრიობას მოეკვინა, როგორც მოჩვენებითი უსუსურობა, როგორც ტანჯული, რათა არ წაერთმია ადამიანებისათვის თავისუფლება, კაცობრიობამ თავისი თავისუფალი შემოქმედებით უნდა მოამზადოს ქრისტეს, როგორც გამარჯვებულის, საბოლოო დამკვიდრება სამყაროში.

კანონისა და გამოსყიდვის ეპოქებს მომზადებული როლი ენიჭებათ შემოქმედების ეპოქის მიმართ. მოძღვრებით რელიგიური ეპოქების შესახებ, ბერდიაევის აზრით, ბათილდება ნიცმეს აზრი, რომ შეუძლებელია ადამიანის შემოქმედება, იმ შემთხვევაში თუ არსებობს ღმერთი. „ნიცმე დიწვა შემოქმედების ცეცხლოვანი წყურვილისაგან, იგი რელიგიურად იცნობდა მხოლოდ კანონსა და გამოსყიდვას, რომლებშიც არ არის ადამიანის შემოქმედება იგი გამოცხადება. და მან შეიზიზღა კანონი და გამოსყიდვა, რადგან შეპყრობილი იყო იმ უბედური იდეით, რომ ადამიანის შემოქმედება შეუძლებელია თუ არსებობს ღმერთი. ნიცმე დგას მსოფლიო უღელტეხილზე, შემოქმედების რელიგიური ეპოქისაკენ, მაგრამ მას არა აქვს ძალა გააცნობიეროს განუწყვეტელი კავშირი შემოქმედების რელიგიისა, კანონისა და გამოსყიდვის რელიგიასთან. არ იცის მან, რომ რელიგია ერთია და რომ, ადამიანის შემოქმედებაში იხსნება იგივე ღმერთი, ერთიანი და სამსახე, რაც კანონში და გამოსყიდვაში“<sup>61</sup>.

როდესაც ბერდიაევი შემოქმედებაზე მსჯელობს, იგი შემოქმედების ორგვარ მნიშვნელობას განასახვავებს. შემოქმედებას პირველ მნიშვნელობაში იგულისხმება ისეთი შემოქმედება, რომლის საფუძველზეც იქმნება კულტურის ღირებულებანი. შემოქმედების მეორე მნიშვნელობაში იგულისხმება შემოქმედება. როგორც ახალი ცხოვრების, ახალი სიცოცხლის ძირითადი წყარო.

იყო თუ არა სამყაროში შემოქმედება ამ სიტყვის მეორე რელიგიური მნიშვნელობით? კითხულობს ბერდიაევი და უარყოფით პასუხს იძლევა. მართალია კაცობრიობამ შექმნა დიდი კულტურული ღირებულებანი, მაგრამ შემოქმედების რელიგიური ეპოქა ჯერ არ ყოფილა. ჯერ არ გამოცხადებულა, რომ თვითონ შემოქმედება არის რელიგია და რომ მას არავითარი გამართლება არ სჭირდება კანონისა და გამოსყიდვის რელიგიაში. ბერდიაევის აზრით, სამყარო იცნობს მხოლოდ კანონისა და გამოსყიდვის რელიგიურ ეპო-

<sup>61</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 100.

ქებს. ის, რასაც აქამდე შემოქმედებას უწოდებდნენ, იყო მხოლოდ სიმბოლო შემოქმედებისა. რელიგიური თვალსაზრისით დიფერენცირებული კულტურის გაფურჩქვნა არის არა ქვეშაირი შემოქმედება, არამედ ცოდვის შედეგებისადმი, აუცილებლობით შეკრული ობიექტირებული სამყაროსადმი შეგუების ფორმა. ბერდიევის აზრით, ეკონომიურმა მატერიალიზმმა ყველაზე სრულყოფილად აღწერა კულტურის ფენომენი, როდესაც კულტურა გაოცხდა ამ სამყაროსადმი შეგუების ერთ-ერთ ფორმად. კულტურა, ბერდიევის თანახმად, ქრისტიანობის მიღმა იქმნებოდა. ქრისტიანობასთან კულტურის კავშირი გამოიხატება იმაში, რომ ისიც წარმოადგენს ცოდვის გამოსყიდვის ერთ-ერთ ფორმას. როგორც ცოდვის ყოველგვარი გამოსყიდვა, კულტურაც ადამიანის ამამალლებელი ტრაგედიაა. იგი ამამალებულია იმიტომ, რომ მასში ადამიანის შემოქმედება, თავისი მოწოდების მიხედვით, ცდილობს შექმნას ახალი ცხოვრება, ხოლო ტრაგიკულია იმიტომ, რომ შემოქმედების ეს მოწოდება არ შეესაბამება მიღწეულ რეზულტატს, რომელიც ცხოვრებისაგან მოწყვეტილ, ობიექტთა სამყაროში „ჩავარდნილ“, დიფერენცირებული კულტურის შემადგენელ ობიექტს წარმოადგენს.

შემოქმედების ეს ტრაგედია, ზოგიერთმა მოაზროვნემ ნორმალურად გამოაცხადა. მათ რიცხვს, ბერდიევის აზრით, ეკუთვნიან რიკერტიც. რიკერტთან, შემოქმედება არ ხდება უშუალო განცდის სფეროში. შემოქმედების ძირეული ნიშანია ობიექტივაცია. აქ შემოქმედებას მოეთხოვება არა ახალი ცხოვრების შექმნა, არამედ ღირებულების ობიექტივაცია. რიკერტთან შემოქმედება გაგებულია, როგორც სიცოცხლის მიმართ ასკეზური მიმართების რეზულტატი. „ობიექტივირებულ კულტურაში ყველა მისი ღირებულებით, უკვე ვეღარ ვიპოვით სიცოცხლეს, რომელიც იყო სუბიექტურ გონში. აქ სუბიექტი და ობიექტი მოწყვეტილია ერთმანეთისაგან. შემოქმედებითი ინტუიცია, რომელშიც დაძლეულია ყოველგვარი გაყოფა სუბიექტად და ობიექტად აქ შეუძლებელია“<sup>62</sup>.

შემოქმედების პრობლემასთან დაკავშირებით, ბერდიევი ასახელებს ორ ძირეულ კატეგორიას, რომლითაც ხასიათდება ყოველგვარი შემოქმედების ფუნდამენტური ინტენცია. ესენია რომანტიზმის და კლასიციზმის მეტაფიზიკური კატეგორიები.

რომანტიზმს შემოქმედებაში უნდა, არა ნორმების მიხედვით შექმნილი კულტურული ღირებულებანი, არამედ ახალი ცხოვრე-

<sup>62</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 120.

ბა. მას სწყურია, არა კულტურული პროდუქტის სრულყოფილება, არამედ სიცოცხლის, ცხოვრების სრულყოფილება. კლასიციზმი შემოქმედების მიზანს ხედავს სრულყოფილი დიფერენცირებულ კულტურული ღირებულების შექმნაში (წიგნი, ნახატი). ბერდიაევის თანახმად, კლასიციზმი ვერ ხედავს და არ უნდა დაინახოს შემოქმედების ტრაგედია.

„შემოქმედება ავადმყოფური და ტრაგიკულია თავის არსებაში. შემოქმედებითი აღმადრენის მიზანია განსხვავებული სიცოცხლის, ახალი სამყაროს მიღწევა, აღმავლობა ყოფიერებაში, ხოლო შემოქმედებითი აქტის რეზულტატია წიგნი, სურათი ან სამართლებრივი დაწესებულება. მოძრაობა სიღრმეში და სიმაღლეში პროექცირდება სიბრტყეზე. ამაშია დიდი და ტრაგიკული შეუახამობა შემოქმედების მოწოდებასა და რეზულტატს შორის. ყოფიერების მაგიერ იქმნება კულტურა. სუბიექტი არ გადის ობიექტში, იგი ქრება ობიექტივაციაში. კლასიციზმს უნდა აღიაროს ავადმყოფობა ჩანმრთელობად, ნორმალურ მდგომარეობად. კლასიციზმისათვის ტრაგიკული შეუსაბამობა შემოქმედებითი აქტის მოწოდებასა და რეზულტატს შორის, არის ღირებულ და მნიშვნელოვანი. რომანტიზმი გრძნობს ავადმყოფობას და ამით იგი უფრო ჩანმრთელია“<sup>63</sup>.

კლასიციზმი ფარავს ადამიანის შემოქმედებით მოწოდებას. იგი აყოვნებს შემოქმედებითი ეპოქის მოსვლას. რომანტიზმი მიისწრაფის გადალახოს კულტურის იმანენტისში, სიმბოლურად მანიშნოს ახალ ცხოვრებაზე. წინააღმდეგ კლასიციზმისა, მასში ნაგრძნობია, რომ ადამიანის შემოქმედების მიზანია არა დიფერენცირებული კულტურული ღირებულების შექმნა, არა სრულყოფილი კულტურით შემოფარგვლა, არამედ ახალი ცხოვრების, ახალი კოსმიური სამყაროს შექმნა, რომლის განხორციელების დროებითი საშუალებაა თვითონ კულტურაც.

კულტურაში სხედასხვა სიმბოლოებით ხდება ახალ ცხოვრებაზე მითითება, მაგრამ ეს ცხოვრება ვერ მიიღწევა კულტურის საშუალებებით. კულტურა მთლიანად სიმბოლისტურია. კულტურაში ბერდიაევი ხედავს ადამიანის შემოქმედების მარცხს. მისი მოწოდების დროებით გაუქმებას. ბერდიაევი წერს: „კულტურა არის თავისი უღრმესი არსებით და თავისი რელიგიური საზრისით დიდი მარცხი. ფილოსოფია და მეცნიერება არის მარცხი ჰუმანიტების შემოქმედებით შემეცნებაში. ხელოვნება და ლიტერატურა მარცხ

<sup>63</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 114..

სილამაზის შემოქმედებაში. ოჯახი და სქესობრივი ცხოვრება — მარცხი სიყვარულის შემოქმედებაში. მეურნეობა და ტექნიკა — ბუნებაზე ადამიანის შემოქმედებითი ბატონობის მარცხი. კულტურა ყველა მის გამოვლინებაში არის შემოქმედების მარცხი — შეუძლებლობა ყოფიერების შემოქმედებითი გარდასახვისა. კულტურაში კრისტალიზდება ადამიანთა მარცხი. კულტურის ყველა მიღწევა სიმბოლურია და არა რეალური. კულტურაში მიიღწევა არა შემეცნება, არამედ შემეცნების სიმბოლოები; არა სილამაზე, არამედ სილამაზის სიმბოლოები; არა სიყვარული, არამედ სიყვარულის სიმბოლოები; არა ადამიანთა შეერთება, არამედ შეერთების სიმბოლოები; არა ძალაუფლება ბუნებაზე, არამედ ძალაუფლების სიმბოლოები; კულტურა ისევე სიმბოლურია, როგორც მისი წარმომშობი კულტი. კულტი რელიგიური მარცხია, მარცხია ღმერთთან თანაზიარებაში“<sup>64</sup>.

ბერდიაევი იძლევა ზოგად შტრიხებში იმის დახასიათებას, თუ როგორი იქნება შემოქმედების თავისებურება შემოქმედების ეპოქაში. მესამე რელიგიური ეპოქა შეიძლება დამყარდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც შესაძლებელი გახდება ადამიანის შემოქმედების გამოქვლივება, ისე, რომ არ მოხდეს გაუცხოება-გაწყვეტა შემოქმედების სუბიექტსა და შემოქმედებით პროდუქტს შორის; როდესაც შემოქმედების პროცესში არ გაიყინება და არ დამძიმდება შემოქმედებითი აქტის სიცოცხლე. როდესაც შემოქმედების პროდუქტი იქნება არა ადამიანისგან მოწყვეტილი და მისდამი დაპირისპირებადი ობიექტი, რომელზედაც მიმაგრებულია სიცოცხლისაგან დაცლილი კულტურული ღირებულება, არამედ ისეთი რეალობა, რომელშიც სჩქეფს სიცოცხლე; როდესაც შესაძლებელი იქნება სუბიექტი, როგორც სიცოცხლე, გადიოდეს ობიექტში შემოქმედებითი აქტის საშუალებით, ანიჭებდეს მას სიცოცხლეს და აგრძელებდეს მასში თავის სიცოცხლეს, როდესაც ადამიანი ვახდება ღმერთის თანაშემოქმედი ახალი ცხოვრების შემოქმედებაში.

ბერდიაევი მიუთითებს, რომ კულტურის რელიგიური კრახისი განსაკუთრებით მწვავედ გამოიხატა XX საუკუნეში. ამ კრიზისმა უპირატესი რეალიზაცია პოვა არა იმდენად კულტურის მომხმარებლებში, რამდენადაც მის შემქმნელებში: „ტრაგიკული დაუკმაყოფილებლობა კულტურით და ყველა მისი მიღწევებით ცხარობს კულტურის შემოქმედთ. მაგრამ იგი ჯერ არ იგრძნობა კულტურის მომხმარებლებში“<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Н. Бердяев. Философия творчества. стр. 315.

<sup>65</sup> Н. Бердяев. Философия неравенства. Берлин. 1923. стр. 228.

მესამე, რელიგიური ეპოქა შემოქმედებისა, დაიწყება მაშინ, როდესაც ამ კრიზისის განიცდის მთელი კაცობრიობა, როდესაც მთელი კაცობრიობა ამადღდება კულტურის შემოქმედებამდე. მაშინ უკიდურეს წერტილს მიაღწევს დაუკმაყოფილებლობა კულტურით. მაშინ გაიღვიძებს ადამიანში კულტურის პირობით-სიმბოლისტური მიღწევებიდან ახალი ცხოვრების ქმნადობაზე გადასვლის წყურვილი. ახასიათებს რა კულტურისაგან ტრანსცენდირების სიტუაციას, ბერდიაევი დასძენს: „ადამიანს მოსწყურდა არა ჭეშმარიტების სიმბოლოები, არამედ თვითონ ჭეშმარიტება, არა სილამაზის სიმბოლოები, არამედ თვითონ სილამაზე, რა სიყვარულის სიმბოლოები, არამედ თვითონ სიყვარული, არა ძალის სიმბოლოები, არამედ თვითონ ძალა, არა ღმერთთან ზიარების სიმბოლოები, არამედ თვითონ ღმერთთან ზიარება“<sup>66</sup>.

### § 6. პიროვნება, საზოგადოებრიობა, ისტორია

ზევით ნაჩვენები იქნა, რომ პიროვნება, ბერდიაევის მიხედვით, არის გონითი კატეგორია. ბერდიაევი მრავალგზის აღნიშნავს, რომ ცალკეული ინდივიდუალური პიროვნება განუმეორებლობით, ერთჯერადობით ხასიათდება, ამიტომ მისი წვდომა მეცნიერების ცნებითი აპარატით შეუძლებელია. ბერდიაევის მიხედვით, მეცნიერება მხოლოდ აბსტრაქტულ ადამიანს ეხება. ინდივიდუალურს, ირაციონალური ინტუიცია წვდება.

მსგავსად სხვა ეგზისტენციალისტებისა ბერდიაევი გაარჩევს ადამიანის ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ არსებობას. შესაბამისად, ადამიანთა კომუნიკაციის ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ფორმებს. ადამიანთა სოციალური ურთიერთობის სფერო, ბერდიაევის მიხედვით, არის რაციონალიზირებული, ნორმირებული სამყარო. ამ სფეროში ბატონობს ადამიანთა ურთიერთობის არაჭეშმარიტი ფორმები. სოციალური ყოველდღიურობა, ბერდიაევიდან ნიშნავს იმას. რასაც ჰაიდეგერმა *मान*-ი უწოდა. „მე იძულებული ვარ ვიცხოვრო ეპოქაში, რომელშიც არსებობს პიროვნების პათოსის წინააღმდეგ მიმართული, ინდივიდუალობისადმი სიძულვილით გაშკვალული ძალა, ძალა, რომელიც ცდილობს ადამიანი დაუმორჩილოს ზოგადის, კოლექტიური რეალობის, სახელმწიფოს, ნაციის განუყოფელ ძალაუფლებას“<sup>67</sup>.

პიროვნებას, რომელიც თავისუფლებაში, შემოქმედებაში და გონით კომუნიკაციაში მქლავდება, ბერდიაევის აზრით, წინ ელ-

<sup>66</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 316.

<sup>67</sup> Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1945, стр. 375.

ბეზა ინდივიდუალიზმი და სოციოლოგიზმი. ინდივიდუალიზმი, რო-  
მელიც განსხვავებულია ინდივიდუალიზმისაგან. არის გონითი კოსმო-  
სისაგან ადამიანის შინაგანი გაუცხოება და მოწყვეტა. სოციოლო-  
გიზმი, ბერდიაევის აზრით, ინდივიდუალიზმის მეორე ნაწილია.

„სოციოლოგიზმი, სოციალური არის ყალბი ერთობა ინდივი-  
დუალისტური გაუცხოებისა. დაქვეითებული ურთიერთობა გა-  
უცხოებულთა“<sup>68</sup>.

სოციალური კომუნიკაცია, ბერდიაევის მიხედვით, არის გაუ-  
ცხოვრებული ატომების გაერთიანება, გამოწვეული ცხოვრებისეუ-  
ლი აუცილებლობით. აქ, ერთიანობის უკან იმალება სიძულვილი.  
„ჩვენ ზედმიწევნით საზოგადოებრივი ვართ იმიტომ, რომ ზედმი-  
წევნით მოწყვეტილი და გაუცხოებული ვართ ერთმანეთისაგან“<sup>69</sup>.  
საზოგადოებრიობა, თავის სოციალურ მოდუსში. განიარაღებულია  
ბერდიაევის მიერ, როგორც გარეგანი, ობიექტივირებული საზოგა-  
დოება. საზოგადოებრიობის ასეთ მოდუსში არსებული ადამიანი,  
განსაკუთრებული კატეგორიით ხასიათდება. ეს არის „ბურჟუაზი-  
ულობის“ კატეგორია. „ბურჟუაზიულობა“, ბერდიაევის აზრით,  
არის მეტაფიზიკური კატეგორია, თუმცა მას ვიწრო სოციალური  
მნიშვნელობაც გააჩნია. „ბურჟუაზიულობა არის შეგუება სამყარო-  
სეული მოცემულობისადმი, მოწყობის, სიწყნარისა და უშიშროების  
მიზნით ამ სამყაროში. ბურჟუაზიულობა არის შეგუება, ამ სამყა-  
როს ინერციით შექმნილ ღირებულებებისა და მდგომარეობისად-  
მი“<sup>70</sup>.

ბურჟუაზიულობის ძირითადი პათოსია ტრაგიკულისადმი ზერ-  
გის შექცევა. ინდივიდუალისტები, მიუხედავად მათი ეგოისტური  
ინტენციისა, ძირითადად, საკმაოდ შეგუებული არიან ობიექტივირე-  
ბულ საზოგადოებაში დამკვიდრებული ღირებულებებისადმი. ასეთი  
ადამიანები ნორმალურად თვლიან ადამიანის ინტიმურ „მე“-ს და  
გარეგანომყვანებულ, ობიექტივირებულ საზოგადოებაში, გათქვე-  
ფილ „მე“-ს შორის წინააღმდეგობას. მათ არ აწუხებთ შეუსაბამობა  
თავის ინტიმურ მისწრაფებებსა და თავის საზოგადოებრივ საქცი-  
ელს შორის. ისინი ერთს ფიქრობენ და ზეორეს ამბობენ, რათა გა-  
რანტირებული არსებობა მოიპოვონ საზოგადოებაში, რათა თავი და-  
აღწიონ თავისი არსებობის ტრაგიკულობას. ბერდიაევის მიხედვით,  
ბურჟუაზიულია ადამიანი, როდესაც იგი ივიწყებს თავის ინდივიდუ-  
ალურ მოწოდებას, თავის ტრაგიკულ გზას ღმერთისაკენ და თავს

<sup>68</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 267.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 268.

<sup>70</sup> იქვე, გვ. 248.

აფარებს ობიექტივირებული საზოგადოების მიერ შექმნილ ნორმებსა და ღირებულებებს. ადამიანს, მის ბურჟუაზიულ მოდიფიკაციაში ჰკონია რომ: „იპოვოს თავისი თავი ცხოვრებაში ნიშნავს, მოათავსოს იგი ყოველდღიური და უნივერსალური „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ ფარგლებში. მიეტმასნოს, მიეკრას, რაიმეს აღიარებულს ღირებულებად „დიდ გზაზე“. და იმ ადამიანმა, რომელმაც იპოვა თავისი სამშობლო ისტორიის დიდ გზაზე, დროებით დაიზღვია თავი ტრაგედიაში ჩავარდნისაგან“<sup>71</sup>.

ადამიანთა არაკეშმარტი, სულიერი კომუნიკაციის ერთ-ერთ ფორმად ბერდიაევის მიერ დასახელებულია სექტანტობა. სექტანტობა არის კოლექტიური ინდივიდუალიზმი. სექტანტობა, ბერდიაევის მიხედვით, ქმნის ქეშმარიტი კომუნიკაციის ილუზიას და ამიტომ უფრო საშიშია ინდივიდუალიზმზე „სექტას უნდა თვითგადარჩენა. აქ გვაქვს თვითგამყოფილება, არ არის ტანჯვა მთელ კოსმოსზე, მთელ სამყაროზე, სექტანტობა უფრო სახიფათოა ინდივიდუალიზმზე, რადგან იგი ქმნის უნივერსალიზმის ილუზიას. სამყაროსაგან მოწყვეტილი ჯგუფის ინდივიდუალიზმი უფრო ძნელი დასაძლევია, ვიდრე ერთის ინდივიდუალიზმი“<sup>72</sup>.

ინდივიდუალიზმისა და სოციოლოგიზმის საწინააღმდეგოა უნივერსალიზმი. უნივერსალიზმი არის, ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანის ქეშმარიტი არსებობის მაჩვენებელი.

უნივერსალიზმი წარმოადგენს წმინდა ადამიანურ კომუნიკაციას, ყოველგვარი სოციალურობისაგან დაცლილს. ეს არის ადამიანის თავისუფალი სიყვარული და ბრძოლა ქრისტეს სამყაროს დამკვიდრებისათვის. ადამიანის არსებობის უნივერსალური ხასიათი. გაუცხოებული სამყაროს ფარგლებში გამოიხატება „რაინდობას“ მეტაფიზიკური კატეგორიით. რაინდობა, ბერდიაევის აზრით, არის მსხვერპლთგამლები ერთგულება და სიყვარული ღვთაებრივი ღირებულებებისადმი. აქ ადამიანი მსხვერპლად წირავს თავის კეთილდღეობას. რაინდობის მკაფიო მაგალითია სქესობრივი სიყვარული. სქესობრივი სიყვარული, ბერდიაევის აზრით, ანტაგონისტურია, როგორც ოჯახისა, ასევე სექსუალური გარყვნილობისა. ეს უკანასკნელნი წარმოადგენენ სექსუალური ცხოვრების მუწესრიგების სოციალურ ფორმებს. მათში ხდება პოზიტიური, ბურჟუაზიული კეთილმოწყობა გაუცხოებულ, დაცემულ სამყაროში. ხოლო „სიყვარული არასოდეს არ არის შეგუება ამ ცოდვილ სამყაროსადრე“.

<sup>71</sup> Н. Бердяев. Опыты философские, социальные и литературные. М., 1906, стр. 249.

<sup>72</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 151.



ამიტომ სიყვარული ტრაგიკულია ამ სამყაროში. იგი არის განდგომა უოველგვარი ჩაწყობის, შეგუების, ორგანიზებულობის, გარეგანის, სოციალურის, ცხოვრებისეული პერსპექტივებისაგან. იგი მოითხოვს. როგორც ყოველი შემოქმედება, ყოველგვარი კეთილმოწყობის მსხვერპლს<sup>73</sup>.

სიყვარულით ვერ მოწვესრიგდებით ამ სამყაროში. სიყვარულში არის სიკვდილისა და ტრაგიკულობის თესლი.

გარდა ინდივიდუალიზმისა, სოციალურობისა და უნივერსალიზმისა, როგორც ადამიანის არსებობის არაქვეშაარტი და ქვეშაარტი ფორმებისა, ადამიანის არსებობა ხასიათდება კიდევ ერთი თავიანთბურებით, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც ქვეშაარტი, ანევე არაქვეშაარტი არსებობის მაჩვენებელი. ეს თავიანთბურებაა ადამიანის მარტოობა. მარტოობა შეიძლება იყოს როგორც ინდივიდუალისტური, ასევე უნივერსალურიც. „მარტოობა არ არის აუცილებლად ინდივიდუალიზმი. მარტოობა არ არის გაუცხოება კოსმოსისაგან, იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის სიმპტომი, რომ პიროვნებამ გაუსწრო სხვა პიროვნების მოცემულ მდგომარეობას და, რომ მისი უნივერსალური შინაარსი არ არის აღიარებული სხვების მიერ. უმაღლესი მარტოობა ღვთაებრივია. თვითონ ღმერთმა იცის დიდი და სატანჯველი მარტოობა, განიცდის მიტოვებულობას სამყაროს და ადამიანთა მიერ“<sup>74</sup>. ყოველ შემოქმედებას თან სდევს მარტოობა. ის ვინც ქმნის ახალს, ჯერ არ არსებულს, მარტოა ამ სიახლეში.

როგორც ზევით იქნა აღნიშნული, ბერდიაევის მეტაფიზიკა ესხატოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ბერდიაევის თანახმად, „ყველა ძველი მეტაფიზიკის სისუსტე იყო ის, რომ ისინი არ იყვნენ ესხატოლოგიურნი“<sup>75</sup>.

ესხატოლოგიური მეტაფიზიკის ყველა ძირეული პრობლემა. თავს იყრის ისტორიის დასასრულის, ან ბერდიაევის ენით რომ ვთქვათ, ობიექტივაციის დასასრულის პრობლემასთან. მოკლედ ვაჩვენოთ თუ როგორ მოიხატება. ადამიანისა და ისტორიის მიმართება ბერდიაევის ფილოსოფიაში.

ისტორიის საზრისი, ბერდიაევის მიხედვით, გაიგება პიროვნებიდან. თითოეული ადამიანის ბედში, გამოხატულებას პოვებს მთელი კაცობრიობის, ყველა ისტორიული ეპოქის ბედი.

ბერდიაევის მიხედვით, არის ორი შეხედულება სამყაროზე: ერთისათვის სამყარო არის უპირველეს ყოვლისა კოსმოსი, მეორე-

<sup>73</sup> Н. Бердяев. Философия творчества, стр. 206.

<sup>74</sup> იქვე, გვ. 152.

<sup>75</sup> Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. стр. 199.

სათვის სამყარო უპირატესად ისტორიაა. ეს გაგება დამოკიდებულ-  
ლია დროის პრობლემაზე.

ბერძნები და ებრაელები, ბერდიაევის აზრით, ცხოვრობდნენ  
სხვადასხვა დროში. ისინი ცხოვრობდნენ, არა სხვადასხვა დროს,  
არამედ სხვადასხვა დროში. ამ განსხვავების საზრისი იმაშია, რომ  
ადამიანის გაგება შეიძლება კოსმოსიდან და პირიქით, კოსმოსის  
გაგება შეიძლება ადამიანიდან. შესაძლებელია ადამიანის ისტორია  
გამოვაცხადოთ კოსმიური პროცესის დამორჩილებულ ნაწილად,  
მაგრამ შესაძლებელია თვითონ კოსმიური პროცესი გამოვცხადდეს  
ადამიანთა ისტორიისადმი დამორჩილებულ სინამდვილედ. შე-  
იძლება ადამიანთა ისტორიიდან და მისი ინტენციიდან გავიგოთ  
კოსმიური პროცესის საზრისი და პირიქით, ადამიანთა ისტორია  
დავეუმორჩილოთ კოსმიურ პროცესს. ბერდიაევის თანახმად, კოს-  
მოსიც ისტორიულია, მაგრამ მისი ისტორია არის ცუდი უსასრულო-  
ბა. ასე გაგებული კოსმოსი მოკლებულია ყოველგვარ საზრისს. შე-  
საძლებელია კოსმიური პროცესი გავიგოთ, როგორც ადამიანთა  
ისტორიის მომამზადებელი ნაწილი და მაშინ, იგი იძენს საზრისს.  
კოსმიური პროცესის ასეთი გაგება იყო გაბატონებული იუდეიზ-  
მში, წინააღმდეგ ბერძნული რელიგიისა.

კოსმიური დრო აითვლება მათემატიკურად, რომელიმე საგ-  
ნობრივი სისტემის მიმართ. ეს დრო სიმბოლიზდება წრებრუნვით,  
რომლის რეალიზაციაა საათი. ისტორიული დრო ჩაძირულია კოს-  
მიურ დროში. ისიც შეგვიძლია ავთვალთ მათემატიკურად, მაგრამ  
მოვლენები, რომლებიც ისტორიულ დროს წარმოშობენ, გარკვე-  
ული მიზნისეული ინტენციით არიან განსაზღვრული. ამავე დროს,  
ისინი ერთჯერადობით და განუმეორებლობით ხასიათდებიან. ის-  
ტორიული დროის სიმბოლოა წინ მიმართული ისარი. ისტორიულ  
დროში ხდება, ფიზიკის ენაზე რომ ვთქვათ, სამყაროს ენტროპიის  
შემცირება, შეჩქარებებითი სიახლის შემოჭრა. არის დროის მესა-  
მე ფორმაც, რომელსაც ბერდიაევი გამოჰყოფს. ეს არის ეგზისტენ-  
ციალური დრო. ეგზისტენციალური დრო არ აითვლება მათემატი-  
კურად, იგი სიმბოლიზდება წერტილით, მისი მიზდინარეობა და-  
მოკიდებულია განცდათა ინტენსივობაზე. ეგზისტენციალური დრო  
არის განცდის შიდა დრო. განცდა მთლიანია, იგი ვერ დანაწილდ-  
ება დროში. მაგრამ განცდის შიგნით არის ინტენსიობის ცვლილე-  
ბანი. სწორედ ამას გამოხატავს ეგზისტენციალური დრო. ეგზის-  
ტენციალურ დროში, ადამიანი მხოლოდ განცდის ინტენსივობით  
ცხოვრობს. ეს დრო არის მარადისობის სახე ჩვენ სამყაროში.  
მასში არ არის განსხვავება წარსულს, აწყმოსა და მომავალს შორის.

ეგზისტენციალურ დროში ხდება შემოქმედება და სწორედ ეს არის საფუძველი ისტორიულ დროში მიმდინარე განვითარებისა და სი-ახლის. ეგზისტენციალურ დროში მომხდარი ცვლილება საფუძველს უდებთ ობიექტივაციას. ეგზისტენციალურ დროში პირველარსებული, როგორც გონი, უცხოვდება თავის თავისაგან. ამის შედეგია ის, რომ იგი იცვლინება თავის თავს, როგორც ობიექტი. გონის გაუცხოებას, შეესაბამება ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურა, კერძოდ, ობიექტზე მიმართული ცნობიერება, როგორც ინტენციონალური აქტი. ტრანსცენდირების საშუალებით ცნობიერება აწარმოებს ობიექტთა სამყაროს თანდათანობით გაფართოებას. ცნობიერების ასეთი ინტენციის საფუძველია, ობიექტთა სამყაროსაკენ მიმართული, გონის ზრუნვითი მოდიფიკაცია. მაშასადამე, ცნობიერების ასეთი სტრუქტურა შეესაბამება ფენომენალურ სამყაროს. ნოუმენალურ სამყაროს, ბერდიაევის აზრით, შეესაბამება ზეცნობიერება. ის რაც ცნობიერებაში გაცნობიერებულა, როგორც ტრანსცენდენტური და წარმოდგინება როგორც ობიექტი, ზეცნობიერებაში გაცნობიერებული იქნება როგორც იმანენტური, როგორც ეგზისტენციალური სუბიექტი. ამიტომ, ბერდიაევთან ჭეშმარიტი ტრანსცენდირება არის ცნობიერების მიმართვა არა ფენომენთა სამყაროსაკენ, არა ობიექტივაცია, არამედ ობიექტივაციის საწინააღმდეგო. ე. ი. ადამიანის შემობრუნება ნოუმენთა, თავისუფლების სამყაროსაკენ, ზიარება ზეცნობიერებისადმი, ჩაღრმავება და ცხოვრება ფონით არსებობაში: ტრანსცენდირება არის, ღმერთამდი როგორც სიყვარულამდი, როგორც ადამიანის უშინაგანეს არსამდი მისვლა. ეს არის, ამავე დროს, ობიექტივაციის დასასრული, რადგან სიყვარული როგორც სიცოცხლე, არ არის ობიექტი, ამავე დროს, სიყვარული არ შეიძლება იყოს მიმართული ობიექტზე. სიყვარული მიმართულია ეგზისტენციალურ სუბიექტზე, რომელსაც ბერდიაევი გონს უტოლებს.

ისტორიის დასასრული ბერდიაევის მიხედვით, არის ობიექტივაციის დასასრული. იგი დადგება მაშინ, როდესაც გონი არ მობრთავს ფენომენს თავისი თავის აღმოსაჩენად. როდესაც არსებულები მოველინებიან ერთმანეთს და თავის თავს, არა როგორც ობიექტები, არამედ როგორც ეგზისტენციალური სუბიექტები, როდესაც შესაძლებელი გახდება ნოუმენთა სამყაროს რეალიზაცია ობიექტთა სამყაროს გარეშე. „ისტორია რომ დამთავრდეს და რომ განხორციელდეს ისტორიის საზრისი, საჭიროა არა ცვლილებები ამ სამყაროში, არამედ ამ სამყაროს შეცვლა. ისტორიის დასასრული არის არა დასასრული დროში, არამედ დროის დასას-

რელიგიური დრო აღარ იქნება. ფილოსოფიური თვალსაზრისით სანაკაროს დასასრული არის ობიექტივაციის დასასრული, გაუცხოების დასასრული, აუცილებლობის დასასრული, უპიროვნობის დასასრული“<sup>76</sup>.

ობიექტივირებული დროის დასასრული მიუთითებს იმაზე, რომ დრო დამოკიდებულია ცვლილებებზე ადამიანში. ობიექტივაციის დასასრული არის ეგზისტენციალური დროის გამარჯვება კოსმურ და ისტორიულ დროზე. ისტორიის საზრისის პრობლემა ბერდიევეთან უკავშირდება რელიგიურად გააზრებულ პროგრესის თეორიას. პროგრესი გულისხმობს, რომ კაცობრიობა, თავის ისტორიაში მიისწრაფის გარკვეული იდეალისაკენ, რომელიც ღირებულად არის მიჩნეული. ბერდიევის აზრით, პროგრესის მიზანია „რკეთის, ქვშმარტებისა და სილაშხის გამარჯვება ადამიანთა ცხოვრებაში. ამ ღირებულებების განხორციელების გზა სამნაირი შეიძლება იყოს. შესაძლებელია ღმერთმა კაცობრიობა ისე აწიაროს ამ ღირებულებებს, რომ ადამიანს არ ქონდეს არჩევანი, არ შეეძლოს მათი უარყოფა. ეს იქნება თავისუფლების უარყოფის გზა. ბერდიევი უარყოფს ამ გზას, როგორც ადამიანის ღირსებისათვის შეუფერებელს. შესაძლებელია კაცობრიობამ, თავისუფლების საფუძველზე, ბოროტებისა და ტანჯვის გავლით მიაღწიოს საბოლოო მზანს. დაამკვიდროს გონითი სამყარო, მაგრამ ამ სამყაროში შევიდნენ მხოლოდ ზოგიერთი თაობები; ასე გაგებული პროგრესიც მიუღებელია ბერდიევისათვის. აქ ისტორიის საზრისის განხორციელება მიეწერება მხოლოდ მომავალს, ხოლო წარსული და აწმყო ამ საზრისის მიღმა რჩებიან. ბერდიევი მიხედვით წარსულისა და აწმყოს ადამიანები მომავალი თაობების ბედნიერებას უწოდებენ „ჩვენს“ მომავალს, მაგრამ ეს მომავალი არ არის „ჩვენი“, რადგან ჩვენ აღარ ვიარებებთ. „დროის პრობლემის გადაუწყვეტელობა პროგრესის თეორიის ძირითადი ნაკლია. მსოფლიო ისტორიის ბედის გადაწყვეტა შეიძლება მხოლოდ დროზე გამარჯვებით. ე. ი. განხეთქილების გადალახვით წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის, მაგრამ პროგრესის თეორია არც სვამს ამ ამოცანას და არც წყვეტს მას“<sup>77</sup>.

მხოლოდ მესამე გზა, რომელიც გულისხმობს ისტორიის დასასრულს, ყველა ეგზისტენციალური სუბიექტის ზიარებას გონითი

<sup>76</sup> Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, стр. 218.

<sup>77</sup> Н. Бердяев. Смысл истории, опыт философии человеческой судьбы. Берлин. 1923, стр. 228.

სამეფოსადმი, აღიარებულია ბერდიაევის მიერ პროგრესის ერთადერთ მისაღებ თეორიად. ეს არის არა იმდენად თეორია, რამდენადაც ეგზისტენციალური რწმენა. ამ რწმენაში ხდება იმის დადასტურება, რომ ისტორიას საფუძვლად უდევს თავისუფლება, ამის შედეგია ინდივიდუალური და ისტორიული ტრაგედიის არსებობა კაცობრიობა, თავისუფლების საფუძველზე, ტრაგედიის გავლით, შვევა გონით სამეფოში, რომელშიც დაინახება და მოენახება გამართლება კაცობრიობის ტრაგიკულ გზას. ბერდიაევი შემდეგნაირად აყალიბებს თავისი ისტორიის ფილოსოფიის და საერთოდ მსოფლმხედველობის ძირეულ აზრს: „გავიგოთ ისტორიის საზრისი ნიშნავს, გავიგოთ სამყაროს პროვიდენციალური გეგმა, გავამართლოთ ღმერთი იმ ბოროტების არსებობაში, რომლითაც დაიწყო ისტორია, მოკუნახოთ ადგილი სამყაროში თითოეულ წამებულსა და დაღუპულს. ისტორიას მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს საზრისი თუ იქნება ისტორიის დასასრული, თუ დასასრულში იქნება აღდგომა, თუ აღდგებიან მიცვალებულნი მსოფლიო ისტორიის სასაფლაოდან და მთელი თავისი არსებით სწვდებიან, თუ რატომ გაიხრწნენ, რატომ იტანჯეს ცხოვრებაში და რა დამისახურეს მარადისობისათვის, თუ ისტორიის მთელი ქრონოლოგიური მწკრივი გაიშლება ერთ ხაზად და ყველაფრისათვის მოიძებნება საბოლოო ადგილი“<sup>78</sup>.

ბერდიაევის მიხედვით, მსოფლიო ისტორია არის, ერთი მხრივ: მარადისობაში წარმოებული დანაშაულის გამოსყიდვა, დანაშაულისა, რომელშიც მონაწილეობდა ყოველი ეგზისტენციალური სუბიექტი და რომლის გამო თითოეული მათგანი აგებს პასუხს; ხოლო მეორეს მხრივ, ცოდვისაგან გამოსყიდული ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობა სამყაროში, ისტორიის დასასრულის მოსამზადებლად.

ასეა წარმოდგენილი ადამიანის ადგილი ბერდიაევის ესხატოლოგიურ მეტაფიზიკაში.

## § 7. კრიტიკული შენიშვნები

1. ბერდიაევის კონცეფციის ფილოსოფიური კრიტიკა გარკვეულ სიძნელეებს შეიცავს. ეს სიძნელე გამოიხატება იმაში, რომ ბერდიაევი თავიდანვე უარყოფს ფილოსოფიისათვის ყოველგვარი სისტემატურობის მნიშვნელობას, იგი წინააღმდეგია ლოგიკურად

<sup>78</sup> Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 137.

მწყობრი, რაციონალურად დასაბუთებული ფილოსოფიური სისტემის აგებისა და ადამიანის პრობლემის თეორიული გადაჭრის მაგიერ, ფილოსოფოსობს ამ პრობლემაზე პიროვნული თვალთახედვის პოზიციებიდან. მაგრამ, როდესაც ბერდიაევი ადამიანის პრობლემის გადაწყვეტის მთელ რიგ თვალსაზრისებს გამორიცხავს, როგორც უვარგისს და თავის საკუთარ კონცეფციას წამოაყენებს, გულისხმობს კიდევაც, რომ მისი წამოყენებული თვალსაზრისი ქვეშაობას გამოხატავს და სავალდებულოა ყველასათვის, ვისაც ქვეშაობასთან მისვლა სურს. ფილოსოფიური ძიების ეს ქვეტექსტი წინააღმდეგობაში მოდის ფილოსოფიური ცოდნის მოპოვების იმ საშუალებებთან, რომლებიც ბერდიაევთან მისტიკური ინტუიციით და ნათელხილვით შემოისაზღვრებიან. ასეთი ფილოსოფიური ინტენცია განაპირობებს იმასაც, რომ ბერდიაევის ნააზრევში, ხშირად ადგილი აქვს არა მარტო აზრთა, არამედ მისტიკური ინტუიტიური ცდის მონაცემების შეუთანხმებლობასაც.

ლოგიკური თანმიმდევრობა და აზრთა შეთანხმებულობა აუცილებელი პირობაა არა მარტო მეცნიერული, არამედ ყოველგვარი ფილოსოფიისა საერთოდ და თუ ამა თუ იმ ფილოსოფოსის ნააზრევი ამ აუცილებელ ფორმალურ პირობას არ აკმაყოფილებს, იგი ვერავისთვის, თვითონ ავტორისათვისაც ვერ ჩაითვლება სავალდებულოდ.

ბერდიაევი გამიჯნავს ერთმანეთისაგან ფილოსოფიურ და მეცნიერულ შემეცნებას. ეს გამიჯვნა მასთან ისეთ რადიკალურ ფორმებში წარმოებს, რომ იღებს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სრული ურთიერთგაუცხოების სახეს. ბერდიაევის აზრით, მეცნიერულ შემეცნებასთან საქმე გვაქვს იქ, სადაც ხელთ გვაქვს გნოსეოლოგიური სუბიექტი და შესაბამისად ობიექტი, რომელიც დისკურსიული გზით შეიმეცნება. ფილოსოფიის ქვეშაობიტი იარაღია ეგზისტენციალური შემეცნება. აქ შემეცნების ობიექტი არ უპირისპირდება სუბიექტს. აქ წარმოებს ადამიანის გონითი, ეგზისტენციალური საწყისის წვდომა, რომელიც ერთჯერადი და განუმეორებელია. გონით სინამდვილეს, ბერდიაევი უიგივებს ადამიანის პირველად, ირაციონალურ განცდას. ეს ის სფეროა, რომელიც წინ უსწრებს სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებას.

ფილოსოფიური შემეცნების აგება, შემეცნების სუბიექტისა და ობიექტისაგან განთავისუფლების საშუალებით, პირველადი, ირაციონალური განცდის აღიარება ქვეშაობიტი შემეცნებად, საბოლოო ჯამში ფსიქოლოგიზმზე დადის. ფილოსოფიური შემეცნების მთელი ამოცანა, აქ დაიყვანება ფსიქოლოგიური სუბიექტის განცდათა.

აღწერასა და გადმოცემაზე. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ბერდიაევი უარყოფს რაიზე კანონზომიერების მოქმედებას გონით სამყაროში, ახასიათებს რა ამ სამყაროს როგორც აბსოლუტურ თავისუფლებას, ნათელი გახდება, რომ მისი მოძღვრება ადამიანზე უკიდურესი სუბიექტივიზმისა და ვოლუნტარიზმის ნაირსახეობას წარმოადგენს.

როგორც ცნობილია, ბერდიაევი თავისი ფილოსოფია რელიგიურ ანთროპოლოგიად გამოაცხადა. ფილოსოფიის შემოსაზღვრა ანთროპოლოგიური პრობლემსტიკით, გარკვეულ სიძნელეს ქმნის თვითონ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნების თვალსაზრისით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია კერძო ფილოსოფიურადისციპლინაა იმდენად, რამდენადაც იგი ადამიანს როგორც უნივერსუმის ნაწილს შეისწავლის. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ლოგიკურ საფუძველს ქმნის ზოგადი ფილოსოფია, როგორც მთელ უნივერსუმზე მიმართული შემეცნება. ზემოაღნიშნულს თუ გავითვალისწინებთ ნათელი გახდება, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან გაიგივებული ფილოსოფია. თვითონ დაისაქიროებს ფილოსოფიურ გამართლებას, რადგან იგი ანთროპოლოგისტურ ფილოსოფიად იქცევა<sup>79</sup>.

ბერდიაევის ანთროპოლოგიაში ადამიანის არსის ძიება ხდება განცდათა სამყაროში, რომლებიც არ ემორჩილებიან ობიექტივაციას. ბერდიაევი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მისი ყურადღების ცენტრში დგას იზოლირებული ინდივიდი, მისი ინდივიდუალური ბედი, ის რაც გამიჯნავს მას ყველა სხვა ინდივიდებისაგან და სხვაგან არსად არ შეიძლება იქნეს ნაპოვნი. მიუხედავად ამისა, ის რასაც ბერდიაევი აღმოაჩენს როგორც აი ამ კონკრეტული ადამიანის სპეციფიკურობას, ამავე დროს, ცხადდება ყველა დროისა და ყველა ეპოქის ადამიანის არსობრივ მახასიათებლად.

აბსოლუტურად ერთეული, კერძოდ ის, რაც ბერდიაევი აღმოაჩინა თავის თავში, როგორც მხოლოდ მისი კუთვნილი, მისი ავტობიოგრაფიული სინამდვილე, მან აბსოლუტურად საყოველთაო მონღენად გამოაცხადა, როგორც ყველა ადამიანის დამახასიათებელი თვისება. მაგრამ, ამავე დროს, ბერდიაევი იმ თვალსაზრისსაც იცავს, რომ ეს სპეციფიკური. „აბსოლუტურად ჩემი“ მიუწვდომელია ყველა სხვა ადამიანისათვის. ის, რაც აბსოლუტურად განუმეორებლად, ინდივიდუალურად ცხადდება, გარდა იმისა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საფუძველად ვერ გამოდგება. ვერც კომუ-

<sup>79</sup> იხ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“. ტ. I, თბ. ლისი, 1970.

ნიკაიის რაიმე ფორმის საფუძველი შეიძლება გახდეს, იქნება ეს კომუნიკაცია ადამიანებს შორის თუ ღმერთსა და ადამიანს შორის.

იმის აღიარებით, რომ ადამიანის არსის რაციონალური შემეცნება შეუძლებელია, ბერდიაევი ფაქტიურად აუქმებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსებობის შესაძლებლობას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ შესაძლებელია ადამიანის არსის რაციონალური შემეცნება. ცხადია, ადამიანის არსის წვდომა გულისხმობს სპეციფიკური მეთოდების შემუშავებას. რომლებიც ადამიანის თავისებურებას გაითვალისწინებენ. მაგრამ ისე არ უნდა გამოვიდეს, რომ თითოეული ინდივიდის მიმართ, მისი სპეციფიკის წვდომისათვის შემუშავდეს სპეციალური მეთოდი ისე, რომ შეიქმნას იმდენი მეთოდი, რამდენი ინდივიდიც არსებობს. ამ შემთხვევაში უაზრო იქნებოდა ერთიანი ფილოსოფიური დარგის შექმნა ადამიანის საკვლევად. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანაა, ერთი მხრივ, იმ ზოგადი რაობის შემეცნება, რაც ყველა ადამიანს ახასიათებს, რაც ერთია ადამიანში, რაც ყოველ ადამიანს ხდის ადამიანად, ხოლო მეორეა მხრივ, ისეთი ზოგადი მეთოდის შემუშავება, რომელიც საშუალებას მოგვცემს რაციონალურად გავიგოთ თითოეული კონკრეტული პიროვნების თავისებურება იმდენად, რამდენადაც ამ პიროვნების ინდივიდუალობის კვლევა, მიანიშნებს და ემსახურება ადამიანის ზოგადი არსის დადგენას. აცხადებს რა ადამიანის არსად გონს, რაც ეგზისტენციასთან არის გაიგივებული, ბერდიაევი თავისი შემეცნების თეორიის საფუძველზე უარყოფს გონის ობიექტური წვდომის შესაძლებლობას. გონი არ აღიწერება არც ემპირიულად, იგი ვერ დაფიქსირდება ვერც ცნებაში, იგი ვერ აიხსნება, როგორც რაღაც უცვლელი და ობიექტური ვითარება.

თვითონ ის, რასაც გადმოგვცემს ბერდიაევი, გარკვეული ცოცხლის პრეტენზიით წარმოგვიდგება. მის მიერ გამოყენებულ ტერმინებში გარკვეული ერთმნიშვნელოვანი შინაარსი იგულისხმება. თუ ცნებათა სისტემას არ შეუძლია იდეალში მაინც სწვდეს ინდივიდუალურის არსს, მაშინ ირაციონალიზმიდან თავს ვერ დავალწევთ. ამავე დროს თუ გონს ანუ ეგზისტენცს, სრულიად წავეართმევთ საგნობრიობას, მას ყოველგვარი ობიექტურობა დაეკარგება და თვითონ ბერდიაევის მსჯელობა ეგზისტენცზე არავისთვის არ იქნება სავალდებულო.

რა აძლევს საფუძველს ბერდიაევს თავისი შეხედულებანი კემარტიტებად გამოაცხადოს? თავისი შეხედულებების ჭეშმარიტების



ერთადერთ საფუძვლად ბერდიაევს მისტიკური ცდა აქვს გამოცხადებული.

მისტიკური ცდა, რომელიც ბერდიაევთან გონით ცდასთან არის გაიგივებული, თავისთავად აღებული, ვერ გამოცხადდება კეშმარიტების კრიტერიუმად, რადგან კითხვა ისმის სწორედ იმის შესახებ, თუ რა გვაძლევს უფლებას კეშმარიტების და კეშმარიტებაში ცხოვრების კვალიფიკაცია მივცეთ ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული გონითი ცდის მოდიფიკაციებს.

2. ბერდიაევს ეგზისტენციალიზმი ბალანსირებს სუბიექტურ და ობიექტურ იდეალიზმს შორის, მაგრამ მის მსოფლმხედველობაში სუბიექტივიზმის გავლენა მაინც მძლავრობს. ბერდიაევი იზიარებს თეზისს, რომ საგნობრივი სამყარო, მისი სტრუქტურა, ეგზისტენციალური სუბიექტის ნამოღვაწარია. ბერდიაევი სამყაროს ორგვარ მნიშვნელობას განასხვავებს. არის სამყარო ობიექტებისა, რომლებიც გარს აკრავენ ეგზისტენციალურ სუბიექტს და გაუცხოვებული არიან მისგან, და არის სამყარო, რომელიც წარმოადგენს ადამიანური საზრისით დატვირთულ სამყაროს ანუ, ბერდიაევის ენით რომ ვთქვათ, უშუალო გონით ცდას. სამყაროს ორივე მოდიფიკაცია ეგზისტენციალური სუბიექტითაა განპირობებული. ეგზისტენციალური სუბიექტის მიერ მარადისობაში წარმოებული თავისუფლების ირაციონალური აქტის შედეგია გაუცხოებული, სიბნელით მოცული სამყარო, მისივე გონითი აქტივობის შედეგად სამყარო იღებს საზრისს, თავისუფლდება გაუცხოებისა და ობიექტივაციისაგან. ასახვის თეორიის საწინააღმდეგოდ ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ შემეცნება არის სინამდვილის შემოქმედებითი გასაზრისება. კეშმარიტება წარმოადგენს არა ყოფიერების განმეორებას, დუბლირებას ცნობიერებაში, არამედ ყოფიერების განთავისუფლებას ობიექტივაციისა და გაუცხოვებისაგან, გონითი ცდის გამარჯვებას, ობიექტივირებულ ცდაზე. ასეთი თვალსაზრისი გულიანხმობს, რომ მისი ავტორისათვის ცნობილია:

1) სინამდვილე მის გასაზრისებამდე.

2) საზრისის მოკლებული, ობიექტივირებული სინამდვილის გონითი გასაზრისების შემოქმედებითი ფენომენი.

ეს ცოდნა თვითონ არ შეიძლება იყოს შემოქმედება, ახალი გონითი საზრისების შექმნის თვალსაზრისით, არაშეუძლებლად მხოლოდ ფიქსირება საქმის ობიექტური ვითარებისა.

თვითონ იმ ფაქტის ცოდნა, რომ ადამიანი შემოქმედია და სამყაროს ჰუმანიზაციას ეწევა, არის ობიექტური ვითარების გამოთ-

ქმა, ე. ი. ასახვა. მართალია ცოდნა ემსახურება შემოქმედებას, მაგრამ თვითონ მისი კონსტიტუციური ნიშანი ასახვაში გამოიხატება. შეიძლება დავეთანხმოთ ბერდიაევის მტკიცებას ადამიანის მიკროკოსმიურობის შესახებ იმ პირობით, თუ ადამიანის ზიკროკოსმიურობა მარქსისტული პოზიციებიდან იქნება გააზრებული. ადამიანის მიკროკოსმიურობა ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ და პრაქტიკულ ასპექტებში შეიძლება იქნეს განხილული.

ადამიანი ონტოლოგიურ მნიშვნელობით მიკროკოსმოსია იმდენად, რამდენადაც მასში თავს იყრის მატერიის პროგრესული განვითარების პროცესში წარმოშობილი ფენათა მთელი იერარქია. ადამიანის მიკროკოსმიურობა გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით, შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ადამიანის უნარი, მთელი კოსმოსის, ყველაფრის, როგორც არსებულის, ასევე შესაძლებლის ობიექტური შემეცნებისა. ეს ფაქტი გულისხმობს, რომ ადამიანს აქვს დისტანცირების შესაძლებლობა: მას შეუძლია განთავისუფლდეს თავისი სუბიექტური დანართებისაგან და სწვდეს ყველაფერს, ე. ი. თავის თავსაც ისე, როგორადაც ის არის თავისთავად. მას შეუძლია შეიმეცნოს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი სამყარო, და თვით ეს სუბიექტი, რომელიც კანონზომიერ მთლიანს წარმოადგენს. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანი აბსოლუტური ქეშმარიტების ფლობის პრეტენზიას აცხადებს.

ადამიანი მიკროკოსმია პრაქტიკულ-შემოქმედებითი თვალსაზრისითაც, სწორედ იმ თვალსაზრისით, რომელიც ბერდიაევთან შემეცნებასთან არის გაიგივებული.

ადამიანს აქვს უნარი, თავისთავადი ქეშმარიტების შეცნობის საფუძველზე, თავისი მიზნების მიხედვით ისე გარდაქმნას მატერიალური სამყარო, რომ მას ადამიანური სახე მისცეს. მატერიალური სამყაროს ჰუმანიზაციის მარქსისტული თვალსაზრისი და ბერდიაევის შეხედულება აღნიშნულ პრობლემაზე ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მარქსისტული თვალსაზრისის ნიხედვით, ადამიანისა და საგნობრივი სამყაროს ურთიერთქმედების პროცესში წარმოებს როგორც ადამიანის, ასევე სამყაროს შემოქმედებითი გარდაქმნა. საგნობრივი, ობიექტური სამყაროს არსებობა, მარქსიზმის მიხედვით, ადამიანის შემეცნებითი და შემოქმედებითი მოღვაწეობის არსებითი პირობაა.

რაც შეეხება ბერდიაევს, იგი საგნობრივ სამყაროს ობიექტივირებულ, ადამიანისაგან გაუცხოებულ სინამდვილეს უიგივებს და შიანია, რომ ადამიანის შემოქმედებითი ბუნების ქეშმარიტი გამ-

ლა-რეალიზაცია, მხოლოდ ობიექტივაციის, საგანობრიობის დაძლე-  
ვით არის შესაძლებელი. ბერდიაევის ეს თვალსაზრისი არსებითად  
დაკავშირებულია მის ესხატოლოგიურ დოქტრინასთან.

3. განსაკუთრებული სიძნელეები გამომკლავნდა ბერდიაევის  
თვალსაზრისში ფენომენალური და ნოუმენალური სამყაროების მი-  
მართების შესახებ. ბერდიაევის თანახმად, ფენომენალური სამყა-  
როს გაუცხოების ძირები ნოუმენალურ სამყაროში ძევს. ნოუმენა-  
ლურ სამყაროში მოხდა გონის თვითგაუცხოება. გონის თვითგაუცხო-  
ება მარადიული აქტია, იგი ადამიანის მეონალური თავისუფლები-  
დან მომდინარეობს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დროს და დროში მომზ-  
დარს არა აქვს ძალა გავლენა მოახდინოს იმაზე, რაც მარადიულია.  
ადამიანის მიმართ ეს აზრი ასე ჩამოყალიბდება. ადამიანი, რომე-  
ლიც ბერდიაევთან ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთი, მარადი-  
სობის წიაღში ჩაიდენს ცოდვას, გახდება წყარო ბოროტებისა. უფ-  
რო სწორედ, მეონალური, ირაციონალური თავისუფლება, რომე-  
ლიც წინ უსწრებს როგორც ადამიანს, ასევე ღმერთს, აარჩევინებს  
მას ბოროტ შესაძლებლობებს. დროში მოქმედი ადამიანი წინასწარ  
განსაზღვრულია იმ მარადიული ბოროტი არჩევანით, რომელიც მის-  
მა ინტელიგიბელურმა, მეონალურმა ნებამ აწარმოა მარადისობაში.  
ადამიანის ნოუმენალური ფენა, რომელიც მარადისობას ეკუთვნის  
დაზიანებულია, ამის მაჩვენებელია ემპირიული სამყაროც. მაგრამ  
ის, რაც მარადიულია, თავისი საზრისის მიხედვით, შეცვლას არ ექვე-  
მდებარება: ე. ი. სამყაროსეული ბოროტება მარადიულია და ფუ-  
ქია ბრძოლა მის წინააღმდეგ. მარადიულია ადამიანის ტრაგიკული  
არსებობა. სამყაროსეული ბოროტების საფუძველი ძევს იმ პირვე-  
ლად ირაციონალურ თავისუფლებაში, რომელიც წინ უსწრებს, რო-  
გორც ადამიანს, ისევე ღმერთს და რომელშიც დაფუძვნიებულია  
ერთიც და მეორეც. თვითონ ღმერთიც უძლურია დაძლიოს ამ  
თავისუფლებიდან მომდინარე ბოროტი შესაძლებლობანი და მით-  
უმეტეს იგაუფებარია, თუ როგორ დასძლევს მათ ადამიანი. მაშასა-  
დამე, ირაციონალური თავისუფლება ადამიანის არსის კონსტრუ-  
ციურ მომენტს შეადგენს და ამ ნიშნით, ბერდიაევის ანთროპო-  
ლოგია ირაციონალისტურ ანთროპოლოგიად შეიძლება მივიჩნიოთ.

4. იმ ფაქტმა, რომ ბერდიაევთან, როგორც რელიგიური მსო-  
ფლმხედველობის დამცველთან, ვერ იქნა მორიგებული ნოუმე-  
ნალური და ფენომენალური სამყაროები, თავისი ასახვა პოვა მის  
მოძღვრებაში შემოქმედების შესახებ. შემოქმედება, ბერდიაევის  
აზრით, მოწოდებულია გაგვიყვანოს ამ საწყაროდან, დაამთავროს

ეს ობიექტივირებული სამყარო, მაგრამ ფაქტიურად მისი რეზულტატები ამ ობიექტივირებული სამყაროს შემადგენლობაში შედიან და ე. ი. ამაგრებენ „ამ სამყაროს“.

ბერდიაევი ერთმანეთისაგან გამიჯნავს შემოქმედებითი აქტის განხორციელებას და ობიექტივაციას, მაგრამ თვითონვე მიუთითებს, რომ საბოლოო ჯამში ყოველი განხორციელება „ამ სამყაროში“ ობიექტივაციად იქცევა. ამ შემთხვევაში შემოქმედებას აზრი ეკარგება. თუ შემოქმედება მხოლოდ გვაამაგრებს და გვაყოვნებს ჩვენ „დაცემულ“ სამყაროში, მაშინ იგი არ ყოფილა სასურველი და მიზანშეწონილი.

შემოქმედების საკითხშიც აშკარად ჩანს ბერდიაევის დუალიზმი.

თუ ყოველი შემოქმედებითი აქტი აგვამალლებს „სხვა სამყაროში“, ათავებს „ამ სამყაროს“, ეს ამალება ფაქტიური აღმოჩნდება, რადგან ამ აქტების რეზულტატები კვლავ მიგვაჯაკვებენ „ამ სამყაროს“, ობიექტივაციის სამყაროს.

შემოქმედების იდეას ეწინააღმდეგება აგრეთვე სამყაროს დასასრულის იდეა. გაუგებარია, თუ როგორ არის შესაძლებელი შემოქმედება ობიექტურობისაგან დაცლილ სამყაროში. თუ არ არის მასალა, სამყაროს ინერტიული მხარე, რომელიც უნდა გაფორმდეს შემოქმედების აქტში და გარკვეულ წინააღმდეგობას უწევს შემოქმედებით აქტს, შეუძლებელია მოვიხზოთ ადამიანური შემოქმედება. ადამიანური შემოქმედება გარკვეული წინააღმდეგობის დაძლევაა და გადალახვას გულისხმობს.

ყოველგვარი ესხატოლოგია გამორიცხავს და აუქმებს ადამიანის შემოქმედების იდეას. როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის შემოქმედების იდეა ვერ ეგუება ბერდიაევის ესხატოლოგიურ თვალსაზრისს. ის ფაქტი, რომ ბერდიაევი ადამიანისა და ისტორიის საზრისს მათ მიღმა ეძებს, მაჩვენებელია იმისა, რომ მას საქმე აქვს გაუცხოებულ ადამიანთან, ადამიანთან, რომელიც უმალღეს ტყობას თავის შემოქმედებით მოღვაწეობაში კი არ ნახულობს, არამედ გარედან ელის, რომ მას როდესღაც და სადღაც მოველინება მარადიული ნეტარება.

შარქსიზმი აღიარებს, რომ თითოეულ ისტორიულ ეპოქას, თითოეულ თაობას, თითოეულ პიროვნებას თავისთავადი ღირებულება გააჩნია, სწორედ ეს ფაქტი წარმოადგენს საზოგადოებრივი პროგრესის ფუნდამენტალურ პირობას. მართალია, შემდგომი თაობანი იყენებენ წინა თაობათა მიღწევებს, მაგრამ იყენებენ სწორედ იმიტომ, რომ თითოეულმა ეპოქამ, თითოეულმა თაობამ შექმნა თა-

ვისთავადი ღირებულებანი, რომლებიც, გარკვეული აზრით, უნიკალური არიან. რაც შეეხება ბერდიაევის რელიგიურ ესხატოლოგიას, აქ სწორედ ისეთი შეხედულება არის გატარებული, რომლის მიხედვითაც თითოეული თაობა, გამოდის საშუალების როლში შემდგომა თაობისათვის, ხოლო ისტორია გვევლინება ტრანსცენდენტური მიზნის განხორციელების საშუალებად. საერთოდ, პროგრესის რელიგიური თეორიებისათვის, რომლის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს ბერდიაევის ესხატოლოგია, ადამიანთა მიწიერი ყოფიერების კონკრეტული ფორმები მოკლებული არიან თვითღირებულებას. ისინი ხასიათდებიან, როგორც გარდამავალი მომენტები, როგორც საშუალებანი, საბოლოო მიზნის განხორციელების გზაზე. ხოლო თვით ეს მიზანი გატანილია ისტორიის მიღმა. ბერდიაევი ცდილობს ქრისტიანული ესხატოლოგიის ფარგლებში ისტორიის საზრისი დააფუძნოს, მაგრამ ამას ვერ ახერხებს, რადგან ესხატოლოგიური საზრისის განხორციელება, ფაქტურად, წარმოადგენს ისტორიის უსაზრისობის მტკიცებას. ისტორიას როგორც ასეთს, არ გააჩნდა თავის თავში საზრისი და რათა ეს უკანასკნელი განხორციელებულიყო საჭირო შეიქნა ისტორიის დასრულება. მარქსიზმი არ ცნობს კაცობრიობის ისტორიის არავითარ საბოლოო მიზანს. ამავე დროს მარქსიზმი არ უარყოფს ისტორიის საზრისს და ასეაღად მიაჩნია ის, რაც ისტორიაში ხორციელდება. კომუნისმი ისტორიის საბოლოო მიზანი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი კონკრეტულ-ისტორიული ფორმაციაა, ისტორიის უსასრულო გზაზე. ამ ეტაპზე სრულდება კლასობრივი საზოგადოების ისტორია და ქრება ყველა ის პირობა, რომელიც აფერხებდა ადამიანის ქეშპარიტად ადამიანური არსის გამომჟღავნებას. კომუნისმის მარქსისტული დახასიათება ძირეულად განსხვავდება, ერთი მხრივ, რელიგიური ესხატოლოგიზმისაგან, მეორე მხრივ, სოციალური უტოპიზმისაგან.

პირველისათვის დამახასიათებელია ადაჩიანის სრულყოფილი ყოფიერების გადატანა ისტორიის ტრანსცენდენტურ სფეროში, ხოლო მეორისათვის — ადამიანური ისტორიის რომელიმე მონაკვეთის გაფეტიშება-აბსოლუტიზაცია.

5. გაუცხოების პრობლემა ერთ-ერთი ცენტრალურია ბერდიაევის ანთროპოლოგიაში. ეს პრობლემა მასთან არსებით კავშირშია თავისუფლებისა და ცოდვის პრობლემასთან. წინააღმდეგ მარქსიზმისა ბერდიაევიან გაუცხოება ეხება არა მარტო ადამიანთა საზოგადოებას, არამედ არსებულთა ურთიერთმიმართებას საერთოდ. გაუცხოება ახასიათებს არა მარტო ადამიანს, არამედ სამყაროს ყოველ შემადგენელ ელემენტს, თუმცა ამ კოსმიური გაუ-

ცხოვების წყარო ადამიანში უნდა ვეძიოთ. ე. ი. ბერდიაევისათვის გაუცხოების მიზეზები ძვეს არა ადამიანთა სოციალურ ურთიერთობაში, არამედ ზეისტორიულ, მიღმურ სამყაროში. ადამიანის გაუცხოება ღმერთისაგან, ბერდიაევის აზრით, ყოველგვარი გაუცხოების წყაროა, რაც სხვადასხვა ფორმით მქლავნდება თითოეულ ისტორიულ ეპოქაში.

გაუცხოების კოსმოლოგიური ასპექტი ბერდიაევთან გაიგივებულია განივთებასთან. ნივთთა სამყარო, ობიექტთა სამყარო, არის გაუცხოებული სამყარო. აქ სამყაროს თითოეული ელემენტი ცდლობს დათრგუნოს და გამორიცხოს სამყაროს სხვა ელემენტები და მათ ხარჯზე შეინარჩუნოს თავისი ყოფიერება. გაუცხოების ყოველგვარი ფორმის საბოლოო დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ ისტორიის მიღმა, როდესაც ეს სამყარო დასრულდება.

გაუცხოების ასეთი გაგება ანტიისტორიულია. აქ არ არის გათვალისწინებული ის სპეციფიკური მიზეზები, რომლებიც საფუძვლად უდევს გაუცხოების სხვადასხვა ფორმების წარმოშობას ადამიანთა საზოგადოებაში. სრულიად არ არის გათვალისწინებული სოციალური და სხვა ურთიერთობანი, რომლებიც ადამიანის გაუცხოების ძირეულ წყაროს წარმოადგენენ. როგორც გაუცხოების მიზეზები, ასევე მისი დაძლევის საშუალებანი ტრანსცენდენტურ სფეროშია გადატანილი. ამიტომ, პარალიზებულია ადამიანის აქტივობა, გაუცხოების დაძლევისაკენ მიმართული. ადამიანის გაუცხოების ფსიქოლოგიური მხარე: მარტოობის განცდა, მტრულ სამყაროში არსებობის განცდა, გამოცხადებულია სამყაროსეული ადამიანის არსებით მახასიათებლად. მათი დაძლევა შეუძლებელია ამ სამყაროს ფარგლებში; მხოლოდ ადამიანის ძალებზე დაყრდნობით. საბოლოოდ, ხდება გაუცხოების ფსიქოლოგიზაცია. გარკვეული ეპოქასა და გარკვეულ სოციალურ სიტუაციაში მოქცეული ადამიანის ფსიქიკურ განცდათა შინაარსი გამოცხადებულია „მიწიერი“, გაუცხოებულ კაცობრიობის კონსტიტუციურ ნიშნად, გაუცხოების მიზეზად. ცხადდება მარადიული კაცობრიობის ნებისყოფის ირაციონალური აქტი. ხდება ადამიანის ფსიქიკური ფენომენების გაზვიადება კოსმიურ და ზეკოსმიურ სიდიდეებამდე. გარკვეული ეპოქის ადამიანის ფსიქიკურ განცდათა შინაარსი, რომელიც ადამიანის რეალური, სოციალ-ეკონომიური გაუცხოების მაჩვენებელია, გატანილია ტრან-

სცენდენტურ სამყაროში, უსასრულოდაა გაზრდილი და შემდეგ გამოცხადებულია არა მარტო ყველა დროისა და ეპოქის ადამიანთა გაუცხოების ზებუნებრივ და ზესოციალურ მიზეზად, არამედ სამყაროს ნაწილების გაუცხოების მიზეზადაც<sup>80</sup>.



<sup>80</sup> ნ. ბერდიაევის შესახებ არსებული საბჭოური ფილოსოფიური ლიტერატურიდან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ი. ბალაკინას გამოკვლევა, რომელიც მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მომარჯვებით ბერდიაევის ზოგადფილოსოფიური იდეების საფუძვლიან კრიტიკულ ანალიზს იძლევა. (И. Ф. Балакина, Религиозноэкзистенциалистские искания в России начала XX в.—„Современный экзистенциализм“, Изд. „Мысль“, Москва, 1936).

ნ. ბერდიაევის ისტორიის ფილოსოფიის ღრმა და საფუძვლიანი ანალიზი მოცემულია ე. კოდუას მონოგრაფიაში „ისტორიის ფილოსოფია“, თბილისი, 1966.

ალამიანის პრობლემა ჯ. სანტაიანას ფილოსოფიაში

(კრიტიკული განხილვა)

ჯორჯ სანტაიანა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. პირსთან, როისთან, ჯემსთან, დიუისთან, უაიტხედთან ერთად იგი „ამერიკული ფილოსოფიის კლასიკოსად“ არის აღიარებული. საიტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ ის პერიოდი, როცა ყველა ეს ზემოჩამოთვლილი ფილოსოფოსი მოღვაწეობდა, ამერიკული ფილოსოფიის „ოქროს ხანად“ არის წოდებული<sup>1</sup>.

სანტაიანა ამერიკული ფილოსოფიის იმ მიმდინარეობას მიეკუთვნება, რომელიც ჩვენი საუკუნის ოციან წლებში წარმოიშვა და რომელიც „კრიტიკული რეალიზმის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ამ მიმდინარეობას ფაქტიურად სათავე დაუდო შვიდი ავტორის — დრეიკის, ლავჯოის, პრატის, როჯერსის, სელარსის, სტრონგისა და სანტაიანას ერთობლივმა ნაშრომმა: „ნარკვევები კრიტიკულ რეალიზმში“<sup>2</sup>. ეს იყო ნაშრომი, რომელშიც გადმოცემული იყო ამ ახალი მიმართულების ძირითადი პლატფორმა, მისი განსხვავება ნეორეალიზმისაგან. თუმცა ამ კრებულის ავტორები ერთი საერთო სახელწოდების ქვეშ გაერთიანდნენ, ისინი შეთანხმებას შეგეცნებითი პრობლემების გადაწყვეტაში აღწევდნენ მხოლოდ, ონტოლოგიური შეხედულებები კი ურთიერთგანსხვავებული ჰქონდათ. აზრთა სხვადასხვაობა ონტოლოგიის საკითხებზე კიდევ უფრო გაღრმავდა მათ შემდგომ შრომებში. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ რეალიზმი ორ უკიდურესობად გაიყო: ერთ შემთხვევაში იგი ნიშნავდა ობიექტური სამყაროს რეალური არსებობის მტკიცებას, ხოლო, მეორე

<sup>1</sup> American Philosophy in the Twentieth century by Paul Kurtz. N. Y. 1966. p. 18.

<sup>2</sup> Essays in critical realism. N. Y. 1920.



შემთხვევაში, „უნივერსალიზმის“, „არსთა“ რეალურად არსებობა დასაბუთებას. კრიტიკული რეალიზმი მალე მატერიალიზმისა და თავისებური ესენციალიზმის სახით წარმოსდგა. პირველის წარმომადგენლები იყვნენ: ლავჯოი, სელარსი და პრატი, მეორისა — დრეიკი, სტრონგი, როჯერსი და სანტაიანა<sup>3</sup>.

ვინ იყო სანტაიანა-მატერიალისტი თუ იდეალისტი, ნატურალისტი თუ ესენციალისტი? ეს საკითხი ახლაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის. მითუმეტეს, დაუდგენელია მატერიალიზმის ან იდეალიზმის რომელ სახეს ეკუთვნოდა იგი. ამ ბუნდოვანებას ხშირად სანტაიანას ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან ერთად, მისი პირადი განცხადებებიც უწყობდა ხელს.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი, ეყრდნობოდა რა სანტაიანასეულ მოძღვრებას არსთა სამეფოს შესახებ, მას ობიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლად თვლიდა და პლატონიკოსად აცხადებდა. სანტიმუშოდ შეგვიძლია ბერტრან რასელის აზრი დავასახელოთ. „პრაგმატიზმის, მექანიციზმისა და პროტესტანტული მოდერნიზმის სამეფოში, — წერდა იგი სანტაიანასადმი მიძღვნილ სპეციალურ კრებულში — სანტაიანა დარჩა პლატონიკის სქოლასტიკოსადო“<sup>4</sup>. რაც შეეხება თვითონ სანტაიანას, იგი ამბობდა: „მე პლატონიკოსი ვარ ლოგიკასა და მორალში, იმ დროს, როცა ნატურფილოსოფიაში მტკიცე მატერიალისტიო“<sup>5</sup>. სხვა ადგილას კი აცხადებდა, რომ იგი არის „დემოკრიტესა და ეპიკურეს ხაზის გამაგრძელებელი“ ფილოსოფიაში, „ერთადერთი ნამდვილი მატერიალისტი ცოცხალთა შორის“.

დემოკრიტეზე და ეპიკურეზე კურსის აღებამ ბევრ მკვლევარს სანტაიანა მატერიალისტად და ნატურალისტად წარმოუდგინა. შრომაში „ადამიანები და მიმდინარეობანი ამერიკულ ფილოსოფიაში“<sup>6</sup>. ბლაუ თანამედროვე ნატურალიზმის სამ სახეს გაარჩევს: პოეტურ ნატურალიზმს, რომლის წარმომადგენლად იგი სანტაიანას მიიჩნევს, რაციონალურ ნატურალიზმს, რომელსაც მორის კოგენი ანვითარებდა და ექსპერიმენტალურ ნატურალიზმს, რომელიც ჯონ

<sup>3</sup> American Philosophy in the Twentieth century... p. 25.

<sup>4</sup> The Philosophy of George Santayana. Edit. by A. Schillp. Chicago. 1940. p. 455.

<sup>5</sup> G. Santayana, Scepticism and Animal Faith. N. Y. 1924. p. VII, VIII.

<sup>6</sup> B l a u J o s e p h, Men and Movements in American Philosophy. N. Y. 1952.

დიუსის სახელთანა დაკავშირებული? რაც შეეხება ფულერს, იგი ამბობს, რომ „სანტაიანამ რეალიზმს მისცა ნატურალისტური და მატერიალისტური ინტერპრეტაცია“<sup>8</sup>.

ძოვუსმინოთ თვითონ სანტაიანას: „ნატურალიზმი...ეს ისაა, რასაც მე ასე უსაზღვროდ ვემსახურები, მაგრამ მე მირჩევნია ვუწოდო მას მატერიალიზმი, რათა თავიდან ავიცილო ყოველგვარი აღრევა რომანტულ ნატურალიზმთან, გოეთეს ან ბერგსონის ნატურალიზმის მსგავსთან. ჩემი ნატურალიზმი ეს მკაცრი არაჰუმანური მატერიალიზმია იონიელი ფილოსოფოსების, ასევე დემოკრიტეს, ლუკრეციუსის, სპინოზასი... ჩემი ნატურალიზმი ფუნდამენტალურია. იგი მოიცავს ადამიანს, მის სულს და ყველა მის მოქმედებას, როგორც ნაყოფს ბუნების წარმოებითი წესრიგისას“<sup>9</sup>. ეს განცხადება სანტაიანას მიერ 1951 წლის 9 თებერვალს იქნა გაკეთებული, როცა მას შეკითხვებით მიმართა უორენ ალენ სმიტმა. ეს იყო მის გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრე.

მიუხედავად ამისა, არიან ადამიანები, რომლებიც სანტაიანას პლურალისტად მიიჩნევენ. ამ აზრს იზიარებს მაგალითად ა. ხიუბშერი. „1907 წელს, როდესაც ჯემსი წავიდა ჰარვარდიდან, მისი ადგილი დაიკავა ჯორჯ სანტაიანამ და შეუდგა პლურალიზმისა (ხაზი ჩემია — რ. ბ.) და იდეალიზმის ძირითად იდეათა თავისებურ გადამუშავებას“<sup>10</sup> — წერს ხიუბშერი.

სანტაიანას პლურალისტობის აზრს ანვითარებს აგრეთვე მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის საბჭოთა მკვლევარი ნ. იულინა: სინამდვილეში სანტაიანა არასოდეს არ ყოფილა არც ნატურალისტი და არც მატერიალისტი<sup>11</sup>, არამედ ის პლურალისტი იყო და საბუთად სანტაიანას შემდეგი სიტყვები მოჰყავს: „თუ თქვენ მატერიალისტი ხართ მატერიის მიმართ, თქვენ უნდა იყოთ იდეალისტი ცნობიერების მიმართ“<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ბლაუს გაგება ნატურალიზმისა განსხვავებულია მისი ტრადიციული გაგებისაგან. აქ ნატურალიზმი უფრო ფართოა წარმოდგენილი და არავითარ შემთხვევაში არ ემთხვევა მატერიალიზმს. ნატურალიზმის ასეთი გაგება დამახასიათებელია მთელი თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიისათვის.

<sup>8</sup> B. A. Fuller. A History of Modern Philosophy. N. Y. 1955, p. 584.

<sup>9</sup> The Humanist. XI, 1951, p. 199.

<sup>10</sup> А. Х ю б ш е р, Мыслители нашего времени. М. 1962, стр. 280.

<sup>11</sup> И. С. Ю л и н а, Философия Сантаяны и Американский «реализм». В книге: Современный объективный идеализм. М., 1963, стр. 326.

<sup>12</sup> G. Santayana, Transcendental Absolutism. Twentieth century Philosophy. N. Y. 1947, p. 319—320.

ასეთია აზრთა ის სხვადასხვაობა, რომელაც იმან გამოიწვია. თუ რომელი ფილოსოფიური მიმდინარეობისა ან სკოლისათვის მიეკუთვნებიან სანტაიანა. მაგრამ არანაკლები დავა გამოიწვია იმან, თუ როგორ ფილოსოფოსად მიეჩნიათ იგი: არათანამედროვედ, რომელიც განგებ აცოცხლებდა აზროვნების ძველებურ ტიპებს, თუ თანამედროვედ, რომელთანაც მისი თანამედროვეობის აქტუალურმა პრობლემებმა არა მარტო გარკვეული ასახვა ჰპოვეს, არამედ გადაჭრის ერთგვარი ცდები გამოამყლავნეს.

იღებდა რა კურსს იონელ ფილოსოფოსებზე, დემოკრიტიზე, ეპიკურზე, პლატონზე, ერთის მხრივ, ხოლო, მეორეს მხრივ, არ იჩენდა რა საზოგადოებრივი ცხოვრების არავითარი ფაქტით განსაკუთრებულ დაინტერესებას, სანტაიანას ბევრი ისეთ მზაზროვნედ თვლიდა, რომელიც თითქოს არაფრით არ ეხმარებოდეს თანამედროვეობას, ბევრი კი, პირიქით, მას ზეთანამედროვე ფილოსოფოსს უწოდებდა და პირველ ეგზისტენციალისტად თუ არა, მათ წინამორბედად მაინც მიიჩნევდა. „სანტაიანამ ჭერ კიდევ პირველი მსოფლიო ომის წინ მიუთითა იმაზე, რაზედაც 30-იან წლებში ჰაიდელგერმა და იასპერსმა აღიმალეს ხმა“<sup>13</sup> — წერს ლმიტტი.

რაც ითქვა ზემოთ მიმდინარეობებისადმი მიკუთვნების შესახებ, იგივე უნდა ითქვას ახლაც. სანტაიანა ორივე მხარეს აძლევდა საბუთს თავისი შემოქმედებით. ზოგჯერ იგი მისი თანამედროვე ცხოვრებით სრულიად დაუინტერესებელ კაცს ჰგავდა, ზოგჯერ კი რეალური სამყაროს აბსურდულობის საუცხოო „დასაბუთებას“ იძლეოდა.

სანტაიანას დაუინტერესებლობის ფაქტი ბევრია როგორც მის პირად ცხოვრებაში, ისე მის ნაწერებშიც. „გადმოგვეცემნო — ამბობს ზიუბშერი — როცა მოკავშირეთა ჯარისკაცები რომში შევიდნენ, მათ სანტაიანა ბაღში ნახესო, მშვიდად მჯდარი გაზეთით ხელში“<sup>14</sup>. თავის ავტობიოგრაფიულ „ადამიანები და ადგილები“ პირველ წიგნში სანტაიანა თავისი თავის შესახებ ამბობს: „მე ვლავარაკობო ჩემს შიგნით“<sup>15</sup>. ასეთი ფრაზა შესაძლებელია ნებისმიერ ავტობიოგრაფიულ ნაწერსა ან მემუარში შეგვხვდეს, მაგრამ სანტაიანასთან იგი არა შემთხვევითი ფრაზა. ეს ისაა, რაზედაც ფაქტიურად ეფუძნება მთელი მისი ფილოსოფია — თავის თავში ჩაკეტვა. არს-

<sup>13</sup> V. E. Smith, *Man of Today*. Milwaukee, 1950. p. 55.

<sup>14</sup> Х ю б ш е р, Мыслители нашего времени..., стр. 282.

<sup>15</sup> *Persons and Places. The Background of my life* by George Santayana. book I. N. Y. 1944.

თა იბტიციური კვრეტა. მხოლოდ კვრეტა და მეტი არაფერი... მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

ახლა ვნახოთ იმის მაგალითებიც, სადაც სანტაიანა თავისი ღროის ბურჯუაზიული სამყაროს კრიტიკოსად გამოდის. სანტაიანას აზრით, არსებული სამყარო შეუმეცნებადია. სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, რწმენის სამყაროა, რამდენადაც მისი არსებობის მხოლოდ რწმენა გვაქვს ჩვენ და არა ცოდნა. თავისთავად ე.ი რწმენა „სიგიყეა“, მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია არ მიიღოს ეს „სიგიყე“ და „ნორმალურ სიგიყედ“ არ გამოაცხადოს იგი. გამოდის, რომ არსებული სამყარო „სიგიყის სამყაროა“. აქ არაფერია აზრიანი და რაციონალური. აქ შეუძლებელია მიზეზობრივი კავშირების დადგენაც.

ადარებს რა სანტაიანას მიერ დახატულ „სიგიყის სამყაროს“ კამიუს მიერ დახატულ „აბსურდულ სამყაროს“, იულინა წერს: „სანტაიანაც ისევე ხატავს „სიგიყის სამყაროს“ როგორც ეგზისტენციალისტი კამიუ „აბსურდთა სამყაროს“. არსებობა ირაციონალურია, უაზროა, შეუმეცნებადია. ადამიანი, რომელიც მიისწრაფის შეიმეცნოს გარეგანი საგანი, დაადგინოს მიზეზობრივი კავშირი მხოლოდ აღრმავებს სუბიექტივიზმს. ხდის სამყაროს უფრო ირაციონალურს. ამტკიცებს რა ადამიანის არსებობის უსუსურობას კამიუცა და სანტაიანაც ხელოვნებას მოქმედების უმაღლეს ფორმად აცხადებენ, ხოლო ესთეტიკურ კვრეტას ერთადერთ თანმხლებად ამ აბსურდულ და უაზრო სამყაროში“<sup>16</sup>.

ზემოთ ჩვენ გადმოვეცით სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისი იმის თაობაზე, თუ რომელ სკოლას ან მიმდინარეობას უნდა მივაკუთვნოთ სანტაიანა და როგორ ფილოსოფოსად ჩავთვალოთ იგი: მოძველებულად თუ თანამედროვედ. ახლა ზოგადი განცხადებების სახით გადმოვეცემთ ჩვენს აზრს ამ საკითხზე, ხოლო მის დასაბუთებას თვითონ ნაშრომში შევეცდებით სანტაიანას შეხედულებათა ანალიზზე დაყრდნობით.

პირველ რიგში ვუპასუხოთ კითხვას: მატერიალისტია თუ იდეალისტი სანტაიანა? ჩვენ იმ აზრს ვუჭერთ მხარს, რომელიც სანტაიანას პლურალისტად აცხადებს. ცხადია, სანტაიანასთან არის როგორც ისეთი ადგილები, რომლებიც მის მატერიალისტობას გვაფიქრებინებს, (აქ მხედველობაში გვაქვს მისი „მატერიის სამეფო“), ასევე ისეთებიც, რომლებიც მის იდეალისტობაზე მიგვითითებენ

<sup>16</sup> Н. С. Ю л и н а, Критика философии Дж. Сантаяны.

(„არსთა სამეფო“), მაგრამ ყველაზე მეტი საბუთი მის ნაწერებში მაინც იმისი გვაქვს, რომ ის პლურალისტია<sup>17</sup>.

ცნობილია, რომ სანტაიანამ დიდხანს იცოცხლა, თითქმის მთელი ცხრა ათეული წელი. ამ ხნის განმავლობაში იგი ძალზე ბევრს წერდა. მის პირველ ფილოსოფიურ ნაშრომსა და უკანასკნელ ნაშრომს შორის თითქმის ექვსი ათეული წელი ძევს. შეუძლებელია ამ ხნის განმავლობაში ფილოსოფოსის აზროვნება ერთხაზობრივად განვითარებულიყო და მას რაიმე ცვლილება არ განეცადა. ეს რომ სწორედ ასე იყო და სანტაიანას ფილოსოფიური კონცეფცია თანდათანობით იხვეწებოდა-იცვლებოდა, ამას თუნდაც ის საგულისხმო ფაქტიც ადასტურებს, რომ თავისი ფილოსოფიური სისტემის აგება სანტაიანამ მხოლოდ სამოცი წლისამ დაიწყო. ეს მაშინ, როცა იგი უკვე უამრავი შრომის ავტორი და სახელგანთქმული ფილოსოფოსი იყო. აღვნიშნავთ მხოლოდ ორს იმ შრომათაგან, რომლებმაც მას დიდი ფილოსოფოსის სახელი მოუხვეჭეს და რომლებიც წინ უსწრებდნენ მის ფილოსოფიურ სისტემას. ესენია: „მშვენიერების განცდა“, გახმაურებული წიგნი ესთეტიკაში, და „გონების ცხოვრების“ ხუთტომეული.

ბუნებრივად ისმება კითხვა: სანტაიანას მიერ შექმნილი ფილოსოფიური სისტემა რა დამოკიდებულებაშია მის წინააღმდეგ შემოქმედებასთან? ფილოსოფიური სისტემის აგება, ცხადია, არ ნიშნავდა ყველაფრის თავიდან დაწყებას. გარკვეული აზრით, ეს იყო ძველი შრომის გაგრძელება მხოლოდ, ყოველივე ადრე მიკვლეულისა და ნააზრევის სისტემაში მოყვანა. მაგრამ აქ მაინც იყო რაღაც ახალი, რამაც სანტაიანას ათქმევინა: მე მხოლოდ ახლა ვიწყებო საკუთარი სისტემის შექმნას.

რომ ფილოსოფიური სისტემის აგებით რაღაც ახალი დაიწყო. სანტაიანას ფილოსოფიურ ნააზრევში და რომ იგი პირდაპირ გაგრძელებას არ უნდა წარმოადგენდეს წარსული ნააზრევისას, ამას ბატლერის განცხადებაც ადასტურებს. თავისი წიგნის „სანტაიანას გახსენებას“ წინასიტყვაობაში რ. ბატლერი, სანტაიანას მოწაფე და ახლა უკვე ცნობილი ნეოთომისტი, იგონებს: როცა რომში მთელი ორი წლის განმავლობაში სანტაიანასთან ერთად ვცხოვრობდი და მის ფილოსოფიაზე დისერტაციას ვწერდი, სანტაიანამ მთხოვა სუ-

<sup>17</sup> რამდენადაც ყოველგვარი „იშემები“ ფილოსოფიაში საბოლოო ჯამში „მატერიალიზმზე“ და „იდეალიზმზე“ დაიყვანება, ჩვენთვის ცხადია, რომ პლურალიზმში იდეალიზმის ერთ-ერთი სახესხვაობაა, მაგრამ თუ მას მაინც გამოუყოფთ იდეალიზმისაგან, მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ იდეალისტურ მონიშმს დაუეპირისპირათ პლურალისტური მრავალსაწყისიანობა.

ლაც არაფერი მეთქვა მისი „გონების ცხოვრების“ ხუთ წიგნზეო-  
რა იყო ეს? ღრმა მოხუცებულის უბრალო კაპრიზი, თუ რაღაც  
უფრო სერიოზული, რაღაც ისეთი, რომლისკენაც მიბრუნება არ  
სურდა ფილოსოფოსს, სამწუხაროდ, მისი შემოქმედების არც ერ-  
თი მკვლევარი არ არის ამაში გარკვეული. რაც შეეხება ბატლერს,  
მან შეასრულა თავისი „დიდი მასწავლებლისა და მეგობრის“ თხოვ-  
ნა და სანტაიანას ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განხილვისას  
„გონების ცხოვრების“ ხუთ წიგნს ისე აუარა გვერდი, რომ თითქოს  
ისინი არც არსებულებოდა.<sup>18</sup>

ჩვენი აზრით, განსხვავება სანტაიანას მოღვაწეობის ამ ორ  
პერიოდს შორის იმაშია, რომ თუ პირველ პერიოდში იგი ნატუ-  
რალისტი იყო და ნატურალიზმის პოზიციებიდან წყვეტდა ფი-  
ლოსოფიის ძირითად პრობლემებს, შემდგომში იგი პლურალის-  
ტურ პოზიციებზე ინაცვლებს და, შესაბამისად, შეაქვს ცვლილე-  
ბები ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრაში.

ასეთი მეტამორფოზა არა მარტო სანტაიანას მოუვიდა და  
არა მარტო მის შემოქმედებაზე დაკვირვებით დასტურდება. ასე-  
თი ბედი გაიზიარა „კრიტიკული რეალიზმის“ ყველა წარმო-  
მადგენელმა. საქმე იმაშია, რომ დასაწყისში „კრიტიკულ რეალი-  
ზმში“ ჯერ კიდევ არ იყო ნათლად გამოკვეთილი ორგვარი  
რეალიზმის შესაძლებლობა: მატერიალური და იდეალური საქ-  
ყაროს რეალური არსებობისა. ეს ორი, ურთიერთგამომრი-  
ცხავი ხაზი ერთმანეთში იყო როგორღაც შერეული მხო-  
ლოდ იმ შენიშვნით, რომ აქცენტი მაინც მატერიალურზე კეთდე-  
ბოდა მეტად. ასეთი იყო საქმის ვითარება თითქმის ყველა ფილო-  
სოფოსთან და მათ შორის სანტაიანასთანაც. სანტაიანას „გონების  
ცხოვრების“ ხუთტომეული, თუმც მასში ლაპარაკია არსებაზე, მა-  
ინც ნატურალისტურ ნაწარმოებად რჩება. აქ გონება წარმოდ-  
გენელია როგორც „სავსებით ბუნებრივი ასპექტი ცხოვრებისეუ-  
ლი გამოცდილებისა, რომელიც თვით იყო ბუნების ევოლუციის  
შედეგი“. შემდგომ პერიოდში თანდათანობით დაიხვეწა „კრიტი-  
კული რეალიზმის“ წარმომადგენელთა პოზიცია. სელარსმა, მაგა-  
ლითად, რეალიზმის ქვეშ მატერიალური სამყაროს რეალური არ-  
სებობა იგულისხმა და მატერიალიზმის გზას გაჰყვა. სანტაიანამ,  
სტრონგმა, დრეიკმა და როჯერსმა „ეესენციალურ რეალიზმს“  
მისცეს უპირატესობა, თუმც სანტაიანას არც მატერიალური სამ-  
ყაროს რეალური არსებობა არ უარუყვია არასოდეს. სანტაიანა

<sup>18</sup> R. Butler. The mind of Santayana. Chicago. 1955.

რომ ნამდვილი პლურალისტია, ამას იმ წიგნების დასათაურებაც კი ადასტურებს, რომლითაც მან თავისი სისტემა წარმოადგინა. ესენია: „არსთა სამეფო“, „მატერიის სამეფო“, „კემპარიტების სანეფო“ და „სულის სამეფო“. ყველა ეს სამეფო, რომლებიც ერთიმეორისაგან იზოლირებულნი და დამოუკიდებელნი არიან, სანტაიანას აზრით, „ყოფიერების სამეფოებს“ წარმოადგენენ. კითხვაზე იმის შესახებ, ამოიწურება თუ არა „ყოფიერების სამეფოები“ ამ ზემოჩამოთვლილი ოთხი სამეფოთი, სანტაიანა უპასუხებს, რომ მას არ შეუძლია ამაზე გადაჭრილი პასუხი მოგვეცეს, რადგან არა აქვს არავითარი გარანტია იმისა, რომ რეალობაში არ იარსებებენ კიდევ ყოფიერების სხვა სამეფოები. თავის „სკეპტიციზმსა და ცხოველურ რწმენაში“, რომელიც სანტაიანას სისტემაში შესავალს წარმოადგენს, იგი წერდა: „ჩემი სისტემა არ არის სამყაროს სისტემა. ყოფიერების სამეფოები, რომელზედაც მე ვლაპარაკობ, არ არის კოსმოსის ნაწილი, არც ერთიანი უზარმაზარი კოსმოსი. ეს მხოლოდ მოვლენათა სახეები ან კატეგორიებია, რომელთაც მე გამოეყოფ ყოველშემთხვევაში ჩემს საკლთაო აზრებში მანც“<sup>19</sup>.

მართალია სანტაიანა გვთავაზობს ყოფიერების ოთხ სამეფოს, ლაპარაკობს მატერიაზეც, არსთა სამეფოზეც, იხილავს როგორც ონტოლოგიურ, ისე გნოსეოლოგიურ პრობლემებს, მაგრამ მისი ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები, ჩვენი აზრით, მორალური პრობლემებია და არა ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიური. საქმე იმაშია, რომ სანტაიანას არ აინტერესებს სინამდვილის შემეცნება, უფრო ზუსტად, იგი თვლის, რომ სინამდვილის შემეცნება შეუძლებელია. აქედან მოდის მისი ეგზომ სკეპტიკური დამოკიდებულება შემეცნებათა მონაცემების მიმართ. რამდენადაც სინამდვილე ირაციონალურია და მისი შემეცნება შეუძლებელია, მთავარია არა შემეცნებითი დამოკიდებულება სინამდვილესთან, არამედ გარკვეული მორალური პოზიციის გამომუშავება არსებული სოციალური სინამდვილის მიმართ. აკი ამიტომაც ამბობს სანტაიანა: „მორალური ფილოსოფია ჩემი ამორჩეული საგანიაო“<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, London—Bombay—Sydney, 1923, p. VI.

<sup>20</sup> G. Santayana, *Soliloquies in England and later Soliloquies*, London, 1922, p. 237.

როგორც სამართლიანად შენიშნავს იულინა, სანტაიანას მორალური ფილოსოფია არ ემთხვევა ტრადიციულად გაგებულ ეთიკურ თეორიას. პოზიტივისტების მსგავსად, ისიც პრაქტიკულად უნაყოფოდ თვლის და გულუბრყვილობად მიიჩნევს ზნეობრივ ნორმებსა და მოვალეობებზე მსჯელობას, მაგრამ საჭიროდ მიიჩნევს ადამიანებს ჰქონდეთ „ინტელექტუალური რელიგია“, თავისებურა თეორია ცხოვრების აღქმისა ან, როგორც თვითონ ამბობს, „ბედნიერების მოპოვების ხელოვნება“.

სანტაიანამ სრულიად წაართვა ფილოსოფიას შემეცნებითი ღირებულება. სანტაიანას აზრით, შემეცნებითი პრეტენზიები შეიძლება მხოლოდ კერძო მეცნიერებებს ჰქონდეს, მაგრამ ეს პრეტენზიები მართლაც რომ პრეტენზიებია და მეტი არაფერი. რადგან იგი ვერასოდეს მოახერხებს შეიმეცნოს საგანი, რომელიც მას აინტერესებს. ფილოსოფიის, რელიგიის, ხელოვნების უპირატესობა მეცნიერებასთან შედარებით ისაა, რომ მათ არა აქვთ სინამდვილის შემეცნების პრეტენზია — ფიქრობს სანტაიანა. ძირითადი პრობლემები, რომლებიც ფილოსოფოსს უნდა აინტერესებდეს, არისო მორალური პრობლემები. ამოცანა, რომელიც ფილოსოფოსის წინაშე უნდა იდგეს, არის არა ის, თუ როგორ მოახერხოს სინამდვილის აღქვითური ასახვა, არამედ ის, თუ როგორ მოუპოვოს ადამიანებს ბედნიერი და საამური ცხოვრება. ამ ამოცანას ისახავს მიზნად თვით სანტაიანას ფილოსოფია. ქვემოთ ჩვენ ვეცდებით გადმოვცეთ ეს თვალსაზრისი, რითაც პასუხს გავცემთ მეორე კითხვასაც — თანამედროვე თუ არათანამედროვე ფილოსოფოსია სანტაიანა. თუ სანტაიანა მოახერხებს თავი გაართვას მის წინაშე მდგარ ამოცანას ე. ი. აჩვენოს ადამიანებს ბედნიერებისა და თავისუფლებისა-კენ სავალი გზა. განა მასზე თანამედროვე, რომელიც გნებავთ დროისათვის, იქნება ვინმე?

\* \* \*

სანტაიანას ფილოსოფიაში ერთიმეორეს უპირისპირდება მატერიალური და იდეალური, არსი და არსებობა, ფაქტი და ღირებულება. ეს დუალისტური ხაზი გრძელდება ადამიანის პრობლემების განხილვის დროსაც. სანტაიანა ხან ადამიანის მატერიალურ და სულიერ მხარეებს უპირისპირებს ერთმანეთს. ხანაც თვითონ ადამიანებს ჰყოფს მასად დაელიტად. რამდენადაც დუალიზმი ადამიანის გაგებაში დაფუძნებულია არსისა და არსებობის, მატერიალურისა და იდეალურის დუალიზმზე, ჩვენც ჩვენი პრობლემის გარკვევას



ამ უკანასკნელის განხილვით დავიწყებთ. კვლევის ასეთი ხაზი, უფრო გასაგებს გახდის ადამიანის გავებაში არსებულ დუალიზმს და საერთოდაც ხელს შეუწყობს ადამიანის პრობლემების უკეთ გარკვევას სანტაიანას ნააზრევში.

## § 1. არსის სამეფოს დახასიათება სანტაიანას მიერ

არსის (essence) ცნება, ცხადია, ახალი ცნება არაა ფილოსოფიაში. იგი ფიგურირდება ძველ ბერძნებთანაც, შუა საუკუნეების სკოლასტიკოსებთანაც და ახალი დროის ფილოსოფოსებთანაც, მაგრამ თანამედროვეებმა მაინც ამ ცნებას ახალი სული ჩაჰბერეს და ახალი კლერადობა მისცეს. იდეალურ არსთა დამკველთაგან თანამედროვეთა შორის განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ე. ჰუსერლი, ნ. ჰარტმანი, უაიტხედი და სანტაიანა.

ჩვენ არა გვაქვს საშუალება გავარკვიოთ აქ რომელიმე ზემოდასახელებულმა ავტორმა რა შესძინა ამ ცნებას, ვინ რითი გაამდიდრა იგი. ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ სანტაიანა სრულებითაც არ თვლის, რომ მან უბრალოდ გაიმეორა ჰუსერლის ან უაიტხედის მოძღვრება იდეალურ არსთა შესახებ. პირიქით, ის თვლის, რომ მან რაღაც ახალი შეიტანა არსის გავებაში, კიდევ უფრო მეტად და საბოლოოდ მოწყვიტა არსი არსებობას, ცხადია, იმისათვის, ვისაც არსის დანახვა სურს და აქვს კიდევ საამისო აპარატი.

როგორ ახასიათებს სანტაიანა არსს, რა ნიშნებს მიაწერს მას?

არსის პირველ აუცილებელ ნიშნად სანტაიანა თავის თავთან იგივეობას, იდენტურობას მიიჩნევს. ამით განსხვავდება არსი არსებობისაგან. არსებული საგანი ცვალებადია, არსი კი უცვლელია. იგი ყოველთვის ის არის, რაც არის. სხვათაშორის, სიტყვა არის (to be) გარჩევას სანტაიანამ სპეციალური შრომაც კი მიუძღვნა, სადაც იგი ჩამოთვლის ყველა იმ მნიშვნელობას, რომლითაც „არის“ იხმარება. იგი ერთ შემთხვევაში არსებობას გამოხატავს, მეორეში სუბსტანციალობას, მესამეში ეკვივალენტობას მეოთხეში განსაზღვრებას და ა. შ. აქედან ყველაზე უფრო სწორი ისაა, რომლის მიხედვითაც მე შემიძლია ვთქვა რაიმეზე რომ „ის არის ის, რაც არის“. აქ არ ხდება ობიექტის კლასიფიკაცია, ან მისი არსებობის დასაბუთება. აქ მხოლოდ მითითებულია თვისობრივ იდენტურობაზე. სანიმუშოდ ორი მსჯელობა შევადაროთ ერთმანეთს: „დროშა არის წითელი“ და „წითელი არის წითელი“. პირველ მსჯელობაში საგანს (ამ შემთხვევაში დროშას) რაღაც

ნიშანი მიეწერება (სიწითლე) და მისი არსებობის დასაბუთება ხდება (რომ ის „არის“, „არსებობს“), მეორე შემთხვევაში კი დასტურდება სიწითლის თავის თავთან იგივეობა. თუ რამდენად უფრო სანდოა მეორე მსჯელობა, ამას უბრალო დაკვირებაც დაგვანახებს. დროშა შეიძლება სიბნელეში ან სხვა მიზეზთა გამო წითლად კი არ მოგვეჩვენოს, არამედ რაღაც სხვა ფერად. მაშინ ის, ყოველშემთხვევაში ჩვენთვის, აღარ იქნება წითელი. მეორეც, დროშა, რომელზედაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, შეიძლება სხვა ფერად გადადებონ ან დაწვან და მაშინ ის ან უბრალოდ წითელი არ იქნება ან არ იქნება საერთოდ. ამიტომ პირველი ტიპის მსჯელობა არაა სანდო. რაც შეეხება მსჯელობას: „წითელი არის წითელი“ სანდოა იმიტომ, რომ იგი არასზე მსჯელობაა. შეუძლებელია წითელი არ იყოს წითელი.

ყოველი არსის ეს თვითიდენტურობა განასხვავებს მას ყველა სხვა არსისაგან და აქცევს მას ინდივიდუალურად. ეს გარკვეულად მისი შეუვალობის მტკიცებას ნიშნავს. „ყოველი არსი ინდივიდუალურია“ იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ იგი აბსოლუტურად მოწყვეტილია და განსხვავებულია სხვა არსისაგან. წითელი ფერის საგანს აქვს გარკვეული ურთიერთობა სხვა ფერსა საგანთან. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო მოჰაჰმენია სხვა ფერის საგნის მიმართ თუნდაც იმიტომ, რომ შეუძლებელია თვითონ იქცეს ასეთი ფერისად ან პირიქით, ეს საგანი გახდეს წითელი. მაგრამ წითელი როგორც არსი, როგორც ცნება სრულიად განსხვავებულია არაწითელისაგან. თეთრი არ არის წითელი და არც ოდესმე შეიძლება იყოს წითელი, თუმცა თეთრი ფერის საგანი შეიძლება იქცეს წითელი ფერისად. თეთრისა და წითელის ცნებები ერთიმეორეში არ გადავლენ, ისინი ერთიმეორეში არასოდეს არ აირეკიან. ამაშია მათი ინდივიდუალურობა.

არსის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი არარსებობაა. ამით განსხვავდება იგი საგნებისაგან. საგანი დროსა და სივრცეში არსებობს. რაც დროსა და სივრცეში არსებობს, იგი ცვალებადია. არსს არა აქვს დროულ-ვრცული არსებობა, ამიტომ იგი არ არის ცვალებადი. იგი არის ის, რაც არის ე. ი. მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ა. არსის არსებობის ფორმაა ლოგიკური ან ესთეტიკური. „შინაგანად, თავის საკუთარ ონტოლოგიურ პლანში არსები ფლობენ მხოლოდ ლოგიკურ ან ესთეტიკურ ყოფიერებას“<sup>21</sup> — წერს სანტაიანა.

არსი არ არის აბსტრაქცია. ზოგჯერ არსს არამატერიალურად კი აღიარებენ, მაგრამ მას მატერიალურიდან აბსტრაქციად

<sup>21</sup> G. Santayana. The Realm of essence..., p. VIII.

თვლიან. სანტაიანა ებრძვის ამ აზრს. ის თვლის, რომ არსი არ არის აბსტრაქცია მატერიალურიდან, რადგან აბსტრაქცია ნიშნავს ზოგადი ნიშნების თავმოყრას, არსი კი სწორედ რომ ინდივიდუალურია, იგი თვითგანსაზღვრებადი და თვითშინაარსებადია“. ის არ არის აბსტრაქცია ფსიქოლოგიური ოპერაციების აზრითაც. „არსი არ არის აბსტრაქცია მატერიალურიდან“, სანტაიანას აზრით, იმასაც ნიშნავს, რომ იგი მონაწილეობას არ ღებულობს მატერიალური სამყაროს შექმნებაში“<sup>22</sup>. ამით სანტაიანას სურს არსის ეს ცნება. რომელსაც ის იძლევა, დაუპირისპიროს არსს ადრინდელ ცნებებს.

რომ სანტაიანას არსი თავისუფალია შემეცნებითი ფუნქციებისაგან ე. ი. გარე სამყაროს შემეცნებისაგან. ამას უკეთ დაეინახავთ იმის შემდეგ, რაც არსის წვდომის მეთოდს გავარჩევთ.

როგორ უნდა ვწვდეთ არსს? როგორ მოვახერხოთ იდეალური არსის გამოყოფა წმინდა სახით? ამ კითხვაზე სანტაიანა ასე პასუხობს: უპირველეს ყოვლისა, მთელი ყურადღება უნდა წარვმართოთ ცნობიერებაში მოცემულ ფენომენებზე. თუ ესურთ წმინდა იდეალური გადაიხსნას თქვენს წინ — განაგრძობს სანტაიანა — უნდა დაივიწყოთ ყველაფერი საკუთარი თავის შესახებ, საკუთარი სხეულის შესახებ და უნდა მოახდინოთ იზოლირება მატერიალური სუბსტანციის ყოველგვარი გამოვლინებისაგან.

არსის წვდომის ამ მეთოდს სანტაიანა არსთა ინტუიციას უწოდებს. თუ დავაკვირდებით არსის წვდომის ამ მეთოდს, რომელსაც სანტაიანა გვთავაზობს, ძნელი არაა, დაეინახოთ მისი აშკარა მსგავსება ჰუსერლის ფენომენოლოგიური ქვრეტის მეთოდთან, რომელიც ტრანსცენდენტალური რედუქციის გზით განხორციელებდა. ფენომენოლოგიური რედუქცია ჰუსერლმაც ხომ ინიშნავს და ისაძვიროვა, რომ ადამიანი ადვილად მიწვდებოდა წმინდა იდეალურ არსს.

თავისი თეორიის მსგავსებას ჰუსერლის თეორიასთან თვითონ სანტაიანაც აღიარებდა. მაგალითად, თავის „არსთა სამეფოში“ ის წერდა, რომ იგი სოლიდარობას უცხადებს ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას, რომელიც იქიდან ამოდის, რომ ყველა ტრანსცენდენტალურად განწმენდილი უშუალო მოცემულობანი არ არიან არსებულნი და არც არავითარი ვრცეული მიმართება არა აქვთ რეალურ სამყაროსთან. „არსს არა აქვს არა-

<sup>22</sup> რამდენადაც შეჰყენება გულსხმობა შესაქმნებლის შექმნებლის გარეთ ე. ი. მის ტრანსცენდენტურ არსებობას, ხოლო არსი, სანტაიანას აზრით, ამ გარეთ არსებულზე არაფერს აშობს, იმდენად იგი არ ღებულობს მონაწილეობას შექმნებაში.

ვითარი მიმართება სივრცეში ან ღრეში მდებარეობასთან და არა დგას მიმართებაში არაფერთან<sup>23</sup>, — წერს სანტაიანა.

როგორც ვხედავთ, ჰუსერლის მსგავსად, სანტაიანაც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არსი განწყენდილია ყოველგვარი არსებობისაგან. მასში არაფერია არსებულისეული. ზოგჯერ არსია ინტუიციას ობიექტისაყენ მიმართულებას მიაწერდნენ, რაც, სანტაიანას აზრით, დიდ შეცდომას წარმოადგენს. ინტუიციია არსებობას მოწყვეტილი არსის შეიძლება მხოლოდ. შეუძლებელია ინტუიციია არსებულს წვდეს. „საგანთა ინტუიციია“ შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავსო“ — ამბობს სანტაიანა.

რამდენადაც ინტუიციია არსებობას მოწყვეტილი არსის ქვერეტას გულისხმობს. იგი არაფერს აძლევს შემეცნებას, თუ შემეცნების ქვეშ გარე სამყაროს შემეცნებას ვიგულისხმებთ. „ინტუიციია არ არის შემეცნება. ის წარმოადგენს აზრის უშუალო ფლობას, რომელიც არაფერს არ საკიროებს, გარდა არსისა, რომელიც ამ აზრში გაიხსნება“<sup>24</sup> — ამბობს სანტაიანა.

ასეთია არსის სამეფოს ონტოლოგიური დახასიათება. არსთა სამეფო სანტაიანას ფილოსოფიაში დაუპირისპირდა არსებობის სამეფოს ანუ მატერიალურ სამეფოს, როგორც მარადიული წარმავალს, უცვლელი ცვალებადს, ზედროული და ზევრცული დროულ-ვრცეულის და ა. შ. მთელი ეს დაპირისპირება გულისხმობს არსის სამეფოს უპირატესობის ჩვენებას არსებობის სამეფოსთან. ამ უპირატესობის ერთ-ერთი საბუთი ისიცაა, რომ თუმცა სანტაიანა ოთხი სახის ყოფიერებას ასახელებს თავიდან, ბოლოს იქაჟღე მიდის რომ ნამდვილ ყოფიერებად მხოლოდ არსთა სამეფოს აცხადებს. ...არსი არის ღრმა და ერთადერთი აუცილებელი ფორმა ზეალობისა. იგი პირველადი რეალობაა. ეს ისაა, რაშიც ადამიანი არასოდეს არ ექვობს“<sup>25</sup> — ასე ახასიათებს სანტაიანა არსს.

## § 2. მატერიის სამეფოს დახასიათება სანტაიანას მიერ

სანტაიანას მიხედვით, მატერიის სამეფო ერთ-ერთი სამეფოა. „არსთა“, „სულთა“, „ქვეშარიტებათა“ სამეფოების გვერდით. ამდენად ის არ არის ერთადერთი რეალობა. სამაგიეროდ ის არის „ერთადერთი სუბსტანცია, ძალა და სტიმული სამყაროში“.

<sup>23</sup> G. S a n t a y a n a. The Realm of essence... p. 18.

<sup>24</sup> S a n t a y a n a. The Realm of spirit, N. Y. 1940. p. 109.

<sup>25</sup> S a n t a y a n a. The Realm of essence..., p. 14.

სანტაიანას მიხედვით, სუბსტანცია მხოლოდ იმას შეიცავდა: ჰქონდეს, რაც არსებობს. არსებობა ანუ ვრცელ-დროული დახასიათება მარტო მატერიალურ საგნებს მიეწერება. ამიტომ სუბსტანცია შეიძლება ჰქონდეს მატერიალურ საგნებს, მაგრამ არ შეიძლება ჰქონდეს არსებს. „სუბსტანცია, რომელზედაც მე ვლაპარაკობ არისო არა მეტაფიზიკური, არამედ ფიზიკური. სამყაროს მრავალფეროვანი ნივთიერებანი, რომელთაც ვეჭახები მოქმედებებში“ — ამბობდა სანტაიანა.

სანტაიანასთან არც თუ იშვიათად გვხვდება იმაზე მსჯელობა, რომ მატერია პირველადია ცნობიერებასთან შედარებით. მატერიის გაგებაში, იმეორებდა ხშირად სანტაიანა, მე ვემზრობიო ბერძნების უბრალო და ნათელ შეხედულებას, რომელიც ყოფიერების მთელი მრავალგვაროვნების საფუძვლად ჰატერიას აცხადებსო. სანტაიანას მიხედვით, ცნობიერება მატერიისაგან წარმოიშვება. ჯერ კიდევ თავის ადრინდელ შრომებში იგი წერდა: „ცნობიერება ჩვენი მოქმედების მიზეზი კი არ არის, არამედ შედეგი, რომელიც შეესატყვისება ჩვენს მოქმედებებს, სხეულებრივ განვითარებასა და ორგანიზაციას“<sup>26</sup>. მსგავსი გამოთქმები გვხვდება მის შემდგომდროინდელ შრომებშიც: „სული არის თანმხლები შედეგი ფიზიკური პიზიზისა და არა პირიქით“<sup>27</sup>. მატერია არ არის სტატიკური ან ინერტული. პირიქით, ის არის დინამიკური და თვითარსებული. ის არის „ჩვენი სამყაროს სუბსტანცია და ჩვენი მასში ცხოვრებისა და კვდომის პრინციპი. მატერიის სამეფო არის მოქმედების სფერო. მატერიის სამეფო არის ყველაფრის წყარო.

ასეთია მატერიალური, „ეს ერთადერთი სუბსტანცია, ძალა და სტიმული სამყაროში“. აქ თითქოს მატერიალურს უპირატესობაც კი ენიჭება ფსიქიკურთან, სულიერთან შედარებით, მაგრამ სულ სხვაა ვითარება, როცა საკუთრივ მატერიის დახასიათებაზე გადადის სანტაიანა.

მატერიალურიც და იდეალურიც განსხვავებულ ყოფიერებებს ქმნიან სანტაიანასთან, მაგრამ თუ იდეალური ყოფიერება „სრულიად ნათელი ყოფიერებაა“, მატერიალური ყოფიერება არის არსებობის „ბნელი პრინციპი“, „ირაციონალური ძალა“, რომელიც დაწოლას ახდენს ადამიანზე და იწვევს მასში ამ ყოფიერების არსებობის ცხოველურ რწმენას. ამის იქით საკუთრივ მატერიის დახასიათება არ მიდის და ეს არცაა გასაკვირი იმიტომ, რომ მატერია

<sup>26</sup> G. Santayana. The Life of reason, vol. I, 1930, p. 206.

<sup>27</sup> G. Santayana. The Realm of spirit..., p. 282.

შეუმეცნებადი. ყოველი თეორია მატერიისა მცდარია იმ მარტივი მიზეზების გამო, რომ მატერიის შინაგან არსამდე მისვლა შეუძლებელია. ამიტომ, რომ სანტაიანას არ აინტერესებს თავის დროის კერძო მეცნიერული უდიდესი აღმოჩენებიც კი. მისთვის სულერთია როგორ განიხილება მატერიალური სამყარო, ისიც სულ ერთია, რას იტყვის მის შესახებ აინშტაინი, ჯემსი, უაიტჰედი.

სანტაიანასთან ჩვენ არ გვხვდება ტერმინი „ეკზისტენციალური მსჯელობა“. მაგრამ, ამის მიუხედავად, მისი აზრების სიახლოვე ჰუსერლის კონცეფციასთან სრულიად აშკარაა. ნატურალისტური ფილოსოფიის კრიტიკა, წარმოებული ჰუსერლის მიერ, თავიდან ბოლომდე გაიზიარება სანტაიანას მიერაც.

სანტაიანას აზრით, მატერიის სამეფოს შექმნება შეუძლებელია, რადგან მხოლოდ არსთა ტერმინებში აღწერენ ფიზიკოსები ბუნებას. სანტაიანა აღიარებს, რომ მატერია არსებობს დროსა და სივრცეში. მაგრამ აქვე მიუთითებს, რომ ჩვენ არ ვიცით, რა არის ფიზიკური დრო და ფიზიკური სივრცე. მატერიის ერთ-ერთ თვისებად სანტაიანა მოძრაობას ასახელებს. მოძრაობითაც უპირისპირდება არსებული არსს. თუ არსნი არასოდეს არ იცვლებიან, თუ ისინი ზედროულნი და ზევრცეულნი ე. ი. მარადუცვლელნი არიან, არსებული საგნები არასოდეს არ არიან ნყარნი. არსებული საგანი ყოველთვის ცვალებადობა-მოძრაობაშია — ფიქრობს სანტაიანა.

მაგრამ მოძრაობას არა აქვს თავისი სუბსტრატი. არ არსებობს მოძრაობის სუბსტრატი. ამიტომ მოძრაობას, სანტაიანას მიხედვით არსი განსაზღვრავს. „არსები აძლევენ შესაძლებლობას არსებობას გადავიდეს ერთი ფაზიდან მეორეზე. აძლევენ შესაძლებლობას ცნობიერებას შეამჩნიოს და აღწეროს ეს ცვლილებები“<sup>28</sup>. როგორც ვხედავთ, აქ მოძრაობა უცვლელ და არარსებულ არსზე დამოკიდებულად განიხილება. როგორც სამართლიანად შენიშნავს იულინა, დაყავს რა ცვალებადობა ცვალებადობის აღქმაზე, ამით სანტაიანა ართმევს მას ობიექტურ ხასიათს და ლოგიკურად მიდის საერთოდ ყოველგვარი განვითარების უარყოფამდე.

სანტაიანა უარყოფს აუცილებლობას, კანონზომიერებას, მიზეზობრიობას ბუნებაში. მას მცდარ ცნებად მიაჩნია ობიექტური კანონის ცნებაც, რადგან კანონი მისთვის არის „სუფთა ფიქცია, ვიზუალური და ფონეტიკური სიმბოლო, სავსებით სუბიექტური და ადამიანური“. განსხვავებით არსისაგან არსებობა, სანტაიანას აზ-

<sup>28</sup> G. Santayana. The Realm of essence..., p. 109.

რით, არასოდეს არ გვეძლევა ინტუიციამ. ის არის რწმენის ობიექტი. მე განვსაზღვრავ არსებობას — ამბობს იგი — როგორც ბუნებრივ დინებას, რომელიც არასოდეს არ არის მოცემული ინტუიციაში, არამედ ის არის რწმენის ობიექტი. თუ ინტუიცია საიმედოა, რწმენის ობიექტები ყოველთვის საეჭვონი არიან. კითხვაზე — გამოავლენს თუ არა ბუნება ტელეოლოგიურ მიმდინარეობას, სანტაიანა პასუხობს: ბუნება არის მექანიკური მანქანა. არსებობა არის ირაციონალური. აქ ცვლილებები ზრმად ხდებიან. ფაქტთა მთელი სამყარო არის შემთხვევითი. და ბოლოს ნოვიტანთ სიტყვებს, რომლებიც კარგად გამოხატავენ მის სუბიექტურ დამოკიდებულებას არსისა და არსებობის სამეფოებისადმი: „მე არა მაქვს არავითარი ძლიერი სიყვარული არსებობისადმი და ვაფასებ ამ სამყაროს უფრო მეტად ინტუიციის გამო, რომელიც მას შეუძლია შთაგვინერგოს, ვიდრე ურაცხვი ფაქტების გამო, რომლებიც მას შეადგენენ. მისთვის ზურგის შექცევა, საბოლოო ჯამში, შეიძლება ღრმა სიბრძნეც კი იყოს“<sup>29</sup>.

### § 3. არსისა და მატერიის სამეფოების გნოსეოლოგიური ურთიერთდაპირისპირება. „ნორმალური სიგიჟის“ თეორია

ზემოთ ჩვენ დავახასიათეთ არსის სამეფო და მატერიის სამეფო, როგორადაც ისინი წარმოგვიდგებიან სანტაიანას კონცეფციაში. მჩივლვით. ვთქვით, რომ ისინი ონტოლოგიურად ურთიერთგანსხვავებული სინამდვილეებია. მაგრამ ახლა გვაინტერესებს მათ შორის გნოსეოლოგიური დამოკიდებულება, თუმც ეს დამოკიდებულება წინასწარვე შეიძლება განსაზღვრულ იქნეს: ონტოლოგიურად სრულიად ურთიერთდამოუკიდებელი სინამდვილეები შეუძლებელია გნოსეოლოგიურად დაუკავშირდნენ ერთმანეთს. სწორედ ასეთი ვითარება გვაქვს სანტაიანასთან, მაგრამ ჯობს აზრთა სანტაიანასეულ მსვლელობას გავეყვით.

სანტაიანას აზრით, ნამდვილი ცოდნა იქ და მაშინ გვაქვს, სადაც და როდესაც მსგავსი იმეცნებს მსგავსს. ამ აზრით, შეუძლებელია აზრმა შეიმეცნოს საგანი. აზრს მხოლოდ აზრის სფეროში მოცემულის შემეცნება შეუძლია. ყველაზე ნამდვილი და სანდო ცოდნა სწორედ იქა გვაქვს, სადაც ცოდნის ობიექტსა და თვითონ ცოდნას შორის სრული და აბსოლუტური იგივეობა არსებობს. კემპარტი ცოდნის ნიმუშია:  $A=A$ . ასეთ ცოდნას კი მაშინ ვიღებთ,

<sup>29</sup> G. Santayana. Scepticism and Animal Faith..., p. 171.

როცა საქმე გვაქვს ცნობიერებაში მოცემულ მოვლენებთან. თუ შემეცნების საგანი გარეგანია, ტრანსცენდენტურია, შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ მიღებული ცოდნა ადეკვატურია ამ საგნისა, რადგან შეუძლებელი ხდება აზრისა და საგნის ურთიერთშეპირისპირება. ჩვენ ვერასოდეს ვერ შევამოწმებთ თუ რამდენად სწორად შეესატყვისება აზრი საგანზე აზრის საგანს, იმიტომ რომ ჩვენ ვერ ამოვხტებით ჩვენი შეგრძნებებიდან, აღქმებიდან. ყოველთვის, როცა ჩვენ ჩვენი აზრებისა და საგნის ურთიერთშეპირისპირება გვინდა, იძულებული ვხვდებით, დავრჩეთ ჩვენი აზრების სფეროში.

აქედან გამომდინარე, სანტაიანა აკეთებს დასკვნას, რომ გარე სამყაროს შემეცნება შეუძლებელია. შეუძლებელია იგი იმიტომ, რომ ცნობიერებას არ შეუძლია გააკეთოს ნახტომი ტრანსცენდენტურისაკენ, არ შეუძლია გარეთ გამოვიდეს. რამდენადაც აზრი სხვაა და საგანი სხვაა, ვერასოდეს ვერ დამტკიცდება, რომ ჩვენ ჩვენი გარემომცველი სამყაროს ქეშმარიტი ცოდნა გვაქვს. ერთადერთი რაც შეიძლება გვქონდეს ამ სამყაროს შესახებ, ეს არის რწმენა.

ვნახოთ როგორ წყვეტს სანტაიანა შემეცნების პრობლემას: რაიმეს შემეცნება რომ განხორციელდეს, — ამბობს სანტაიანა, — საჭიროა ჩვენს ორგანიზმზე იმოქმედოს გარე სამყაროს რომელიმე საგანმა ან რაიმე მოვლენამ. ეს ზემოქმედება მის ფილოსოფიურ სისტემაში „დარტყმად“ არის წოდებული. ობიექტური სამყაროდან წამოსულ ამ „დარტყმას“ გარკვეული პასუხი ხვდება ორგანიზმის მხრიდან და ეს პასუხი მდგომარეობს იმ ბიოლოგიურ რეაქციაში, რაც გონების გამოფხიზლებაში და მის სამოქმედოდ აღძვრაში მდგომარეობს. სწორედ ამ „დარტყმისა“ და საპასუხო რეაქციის შედეგად წარმოიშვება შეგრძნებები და სხვა ფსიქიკური ფენომენები. მაგრამ შეგრძნება არავითარ შემთხვევაში არ ატარებს გარე სამყაროს ცოდნას. ის მხოლოდ ხელს უწყობს ფანტაზიის ამოქმედებას, წარმართავს გონებას არსთა ინტუიციისკენ. როგორც ვხედავთ, არც შეგრძნებები და, მითუმეტეს, არც არსები არ იძლევიან გარე სამყაროს შესახებ ცოდნას. ისინი უკეთეს შემთხვევაში, არიან სიმბოლოები, რომლებიც სინამდვილეს რალაცნაირად აღნიშნავენ, მაგრამ არ ააახავენ, არ შეესატყვისებთან მას.

როგორც ვხედავთ, სანტაიანას ძირითადი თეზისი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანური ცოდნა წარმოადგენს სუბიექტურ კონსტრუქციას, ჭიმბოლოების ერთიანობას. ადამიანს არ შეუძლია წვდეს მატერიალურ სამყაროს, მიიღოს მის შესახებ ქეშმარიტი ცოდნა. ერთადერთი შემთხვევა, როცა ჩვენ გვაქვს ნამდვილი



კოდნა, ეს არის ცნობიერების მიერ იდეალურ არსთა უმუშალო სერეტის შემთხვევაში.

ბუნებრივად დგება კითხვა: თუ ადამიანს არ შეუძლია შემეცნოს სამყარო, მაშინ როგორაა, რომ თავისი „შემეცნების“ შედეგებით იგი გარკვეულად სარგებლობს პრაქტიკულ საქმიანობაში და ხშირად წარმატებითაც? ერთადერთი პასუხი. რომელიც ამ კითხვაზე მოეპოვება სანტაიანას, არის შემდეგი: ადამიანს მართლაც არ შეუძლია შეიმეცნოს სამყარო, მაგრამ, თუ იგი მაინც სწორად ორიენტირებს ამ სამყაროში, ეს იმიტომ, რომ მას აქვს უნარი ბრმად და ინსტიქტურად შეეგუოს გარემოს.

„დარტყმა“, რომელიც გარედან ნომინირაობს. აიძულებს ადამიანს განეწყოს სამოქმედოდ. თუ მოქმედება აკმაყოფილებს ადამიანს, ანალოგიური დარტყმა აღარ მეორდება, მაგრამ, თუ იგი შეცდა, საჭირო მოქმედება ვერ აირჩია, გარე საგნებიდან მომდინარე „დარტყმა“ ატყობინებს მას ამის შესახებ და აიძულებს მას, გადასინჯოს თავისი იდეები, მონახოს უკეთესი გზები ობიექტურ სამყაროსთან შესაგუებლად.

სანტაიანა აკრიტიკებს იმათ, ვინც თვლის, რომ ადამიანს შეუძლია სამყაროს ადექვატური შემეცნება. იგი დაბეჭითებით იმეორებს, რომ ჩვენი იდეები არ გამოდგებიან ბუნების სიღრმეში ჩასაწვდომად. ამიტომ „არც თავისი სტრუქტურით და არც თავისი მოცულობით, მეცნიერება არ შეიძლება გაიგივებული იქნეს ქეშმარიტებასთან“<sup>30</sup> — ამბობს იგი.

როგორც ვხედავთ, სანტაიანამ ადამიანი უცნაურ ვითარებაში ჩააყენა. ადამიანს ჰგონია, რომ მან რაღაც იცის გარე სინამდვილის შესახებ, მას ჰგონია, რომ მეცნიერება თანდათანობით ხდის ფარდას სინამდვილის საიდუმლოებებს, სინამდვილეში კი გამოდის, რომ ეს ყველაფერი ილუზიაა და მეტი არაფერი. რა შეიძლება ეწოდოს ადამიანის ასეთ მდგომარეობას? სანტაიანა თვითონვე მოუნახავს მას შესაფერის სახელს. ეს არისო „სიგიყე“, რადგან აქ ილუზორული ქეშმარიტად მიიჩნევა, ჰალუცინაციაში მოცემული რეალურად.

მაგრამ სანტაიანა არ გმობს ამ „სიგიყეს“. იმის მიუხედავად, რომ ადამიანს არ შეუძლია სინამდვილის ადექვატური შემეცნება, მას არა აქვს გულზე ხელის დაკრფვისა და სამყაროს შემეცნებაზე უარის თქმის უფლება. ცხოვრება, რომლითაც ცხოვრობს ადამიანი, ამბობს სანტაიანა, არისო „ნორმალური პათო-

<sup>30</sup> G. Santayana. The Realm of truth... p. 34.

ლოგია“. ჩვენ გვევალება არა ცხოვრებაზე ხელის აღება, არამედ იმის ყოველწუთიერი გაცნობიერება, რომ ვცხოვრობთ მითებისა და ილუზიების სამეფოში. არ მივიჩნით ჩვენი ფიქციები ნამდვილ სინამდვილედ, ჩავთვალთ ჩვენი „სიგიჟე“ „ნორმალურ სიგიჟედ“ — ასეთია სანტაიანას მოწოდება.

რამდენადაც გარე სამყარო შეუმცნებადია, ჩვენ მის არსებობას ვერასგზით ვერ დავამტკიცებთ. ჩვენ მას მივიღებთ როგორც რწმენას. საღი აზრი გვაძლევს მივიღოთ ასეთი რწმენა, რომელსაც სანტაიანა „ცხოველურ რწმენას“ ეძახის. ასეთია სანტაიანას დამოკიდებულება ობიექტური სინამდვილის მიმართ. ემპირიულ მეცნიერებებს სწორედ ამ სინამდვილესთან აქვს საქმე. აქედან გამომდის, რომ მეცნიერება არ გვაძლევს სინამდვილის ცოდნას. ამდენად, ყველა მისი ცნება ფიქციაა ან სიმბოლოა. მეცნიერება მითის ერთ-ერთ ფორმადაა განხილული სანტაიანასთან.

ეს იმას, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ მეცნიერება არაფერს არ აკეთებს, ან რომ იგი არ ესაჭიროება ადამიანებს. სანტაიანა კარგად ხედავს, რომ მეცნიერება გარკვეულ შედეგებს აღწევს, ეხმარება ადამიანებს გარემოსთან შეგუებაში, ხელს უწყობს მის აკლიმატიზაციას სამყაროში. ამ აზრით, დიდია მეცნიერების მნიშვნელობა. საქმე მის სარგებლიანობა-უსარგებლობას კი არ ეხება, ან მის საჭიროება არ საჭიროებას, არამედ იმას, რამდენად ადექვატურ ცოდნას გვაძლევს ის. მეცნიერებისადმი ასეთი პოზიცია მხოლოდ ფილოსოფოსის პოზიციაა, რომელსაც ვერ დაუმტკიცებია, რომ იგი სინამდვილის ადექვატურ ასახვას იძლევა და რაჟი-ლა ვერ დაუმტკიცებია, არ შეუძლია დოგმატურად რაიმე მიიღოს, ბრმად რაიმე იწამოს.

თუ მეცნიერებას არ ძალუძს სინამდვილის ადექვატური ცოდნა მოგვცეს, როგორღა ახერხებს იგი მიმართოს ადამიანებს, რათა ეს უკანასკნელნი უკეთ შეეგუონ გარე სინამდვილეს, აკლიმატიზაცია მოახდინონ მის გარემომცველ სამყაროსთან? აქ სანტაიანა მიუთითებს ცდაზე, რომელიც მიზნად ისახავს როგორმე შეაგუოს ჩვენი იდეა საგანთან.

როგორც ვხედავთ, სანტაიანამ მეცნიერების როლი გარე სამყაროს შემეცნების საქმეში მინიმუმამდე დაიყვანა. თუ მეცნიერება უძლურია მოგვცეს გარე სამყაროს ადექვატური შემეცნება, ფილოსოფია კი მოახერხებს ამას? თუ ფილოსოფიას ამოცანად დავუსახავთ იგივე გარე სინამდვილესთან ჰქონდეს საქმე, ცხადია, ისიც ასეთ ვითარებაში აღმოჩნდება. მაგრამ სანტაიანა ფიქრობს, რომ ფილოსოფია უნდა გავათავისუფლოთ ასეთი უპერსპექტივო

ამოცანებისაგან. სანტაიანას აზრით, ფილოსოფიამ, რომელსაც ყველაზე ნათელი ცოდნა მოეთხოვება, უარი უნდა თქვას გარე სამყაროს შემეცნებაზე. ხელი უნდა აიღოს გარე ხედვის პოზიციაზე. ამდენად, ფილოსოფია არ არის სანტაიანას მიხედვით, სინამდვილის შესახებ მეცნიერება, იგი არ იძლევა სამყაროს მეცნიერულ ცოდნას. სწორედ ამ აზრის გამოხატულებაა სანტაიანას არა ერთგზისი გაფრთხილება: ჩემი ფილოსოფია არ არისო უნივერსუმის შესახებ მოძღვრება.

თუ ფილოსოფია უარს ამბობს გარე სამყაროს შენეცნებაზე, მაშინ რაღა დარჩა მას შესამეცნებლად? ასეთად დარჩა ადამიანი და სანტაიანა ფილოსოფიის ამოცანად სახავს: დაეხმაროს ადამიანს ბედნიერი და საამური ცხოვრების მოპოვებაში, აპოენინოს მას თავისი ნამდვილი ბუნება, ანტიომ ნამდვილი ფილოსოფია, სანტაიანას აზრით, უნდა იყოს მორალური ფილოსოფია. ამ ტიპის ფილოსოფიის შექმნაში ხელავედა იგი თავის ძირითად ამოცანას.

მაგრამ აქ დასადგენია, რომელ ბედნიერ და საამურ ცხოვრებაზე ან რომელ ადამიანზე ლაპარაკობდა სანტაიანა? სანტაიანა კარგად ხელავედა იმ არნახულ წინსვლას, რასაც მეცნიერებამ და ტექნიკამ მიაღწია ჩვენს საუკუნეში. ხელავედა იმასაც, რომ ადამიანები არასოდეს ისე უზრუნველყოფილნი არ ყოფილან მატერიალურად, როგორც ახლა და სწორედ ახლა, ამ საუკუნეში ადამიანებმა ყველაზე მწვევედ იგრძნეს სულიერი კრიზისი. ყველაზე მწვევედ იგრძნეს ადამიანობის დანაკლისი.

ერთის მხრივ, მატერიალურ-ტექნიკური პროგრესის სწრაფმა განვითარებამ, ხოლო, მეორეს მხრივ, ადამიანის კრიზისულმა ვითარებამ, აშკარა გახადა, რომ ისინი ერთმანეთის მიმართ პირდაპირ პროპორციულ დამოკიდებულებაში არ არიან. ამიტომ ბედნიერებისა და საამო ცხოვრების მოპოვებაში აქ არ იგულისხმება მატერიალური უზრუნველყოფა. პირიქით, აქ იგულისხმება მისი სულიერი გაფაქიზება, სხეულებრივისაგან, მატერიალურისაგან თანდათანობით განთავისუფლება, (მაგრამ ამაზე ქვემოთ).

#### § 4. ადამიანის პრობლემა სანტაიანას ფილოსოფიაში

ადამიანზე სანტაიანას თვალსაზრისის განხილვა მატერიისა და არსთა სამეფოების დახასიათებით შემთხვევით არ დაგვიწყია. მატერიის სამეფო და არსთა სამეფო სანტაიანას კონცეფციაში შეესატყვისებთან ადამიანის ცხოველური და სულიერი ბუნების

გამოვლინებას. მატერიასთან, მატერიალურ სამყაროსთან დაკავშირებულია ადამიანური მოქმედების პრაქტიკული მხარე. ესაა მისი წარმოებითი, შრომითი საქმიანობა, შემეცნებით საქმიანობასთან ერთად. ყოველ მოცემულ შემთხვევაში ადამიანის მოქმედებას მისი ბიოლოგიური მოთხოვნილებანი იწვევს. ადამიანს აქვს მოთხოვნილება უკეთ შეეგუოს სამყაროს. რამდენადაც ადამიანის მოქმედების ის ნაწილი, რომელიც გარე სამყაროსთან რაიმენაირ მიმართებას გულისხმობს, ბიოლოგიურიდანაა მომდინარე, სანტიანა მას შესაბამისად უწოდებს „ცხოველურს“ „მდაბალს“. მის ცხოველურობას ისიც ადასტურებს, რომ ადამიანი ვერასოდეს ვერ წვდება გარე სინამდვილეს, ვერ იმეცნებს მას. რწმენის სამეფო ცხოველურობის სამეფოა. სინამდვილესთან პრაქტიკული დაშოკიდებულების შემთხვევაში შეუძლებელია ადამიანის თავისუფლებაზე და ბედნიერებაზე ლაპარაკი, რადგან იგი დეტერმინირებულია თავის ბიოლოგიური მოთხოვნილებებით.

მაგრამ არსებობს სფერო, სადაც ადამიანს შეუძლია თავი იგრძნოს თავისუფლად და ბედნიერად. ეს არის არსთა ინტუიციური ჰვრეტის სფერო. არსთა ინტუიციური ჰვრეტა სანტიანას მიერ შეფასებულია როგორც „თავიანუფალი ინტელექტუალური მოღვაწეობა“, რომელიც არის წყარო სულიერი ბედნიერებისა და სულიერი თავისუფლების. თუ ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობა არ იძლეოდა ასეთ ბედნიერებას, სამაგიეროდ, ნამდვილ სულიერ ბედნიერებას, სანტიანას აზრით, ადამიანი მოიპოვებს ხელოვნების, ლიტერატურის, პოეზიის, რელიგიის სფეროში.

ძნელი არაა მივხვდეთ, რომ სულიერისა და ხორციელის ეს დაპირისპირება სოციალურ პლანში ნიშნავს სულის არისტოკრატიის მოღვაწეობის დაპირისპირებას მშრომელი მასების „არაქემმარიტ“ საქმიანობასთან. სანტიანა ადამიანებს ჰყოფდა ორ დიდ ჯგუფად: მასად და ელიტად. მასა განწირული იყო პრაქტიკული, წარმოებითი საქმიანობისათვის. მასა არის ის აუცილებელი მუშა ძალა, რომელმაც უნდა შექმნას პროდუქცია, რომელმაც უნდა შეუწყოს ხელი „სულიერი არისტოკრატიის არსებობას“. რაც შეეხება თვითონ, „სულიერ არისტოკრატას“ ან „ელიტას“, იგი არავითარ მონაწილეობას არ ლეებულობს ამ პრაქტიკულ საქმიანობაში. ცხოვრების მატერიალურ მხარეზე ზრუნვით ის არ არის დაკავებული. იგი ერთიანად „სულის“ სფეროში უნდა ცხოვრობდეს. „სულიერი“ ნაღვაწით უნდა იკვებებოდეს და თვითონაც „სულიერი კულტურის“ შექმნას უნდა ემსახურებოდეს.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ის, თუ როგორი ძალით ებრძოდა სანტაიანა მასიური კულტურის საჭიროების აზრს. სანტაიანას აზრით, „თუ კულტურა ღრმა და კეთილშობილია, იგი უნდა იშვიათი იყოს, ხოლო თუ ის ფართოდაა გავრცელებული — ის აუცილებლად იქნება მდარე და უფერული“<sup>31</sup>.

როგორც ვხედავთ, „კულტურა ღრმა და კეთილშობილია“, თუ იგი მხოლოდ რჩეულთა საქმედ ცხადდება, როცა „სულის არისტოკრატია“ ქმნის მას. მაგრამ თუ მის შექმნაში მასა ჩაებმება, მაშინ იგი უვარგისი ხდება. ამიტომ თუ გვინდა კულტურა შევინარჩუნოთ, უარი არ უნდა ვთქვათ ამგვარ გაყოფაზე, არ უნდა მოვინდომოთ „სულის არისტოკრატის“ გათქვეფა მშრომელ მასასთან. „ლიკვიდაცია ვუყოთ არისტოკრატის სოციალური პრივილეგიის აზრით და ჩამოვართვათ მას ხელისუფლება, ეს ნიშნავს, ვავაუქმთ ის წყარო საიდანაც აქამდე ამოიზარდა მთელი კულტურა“ —<sup>32</sup> ამბობს სანტაიანა. აკრიტიკებდნენ რა სულისა და სამყაროს ჰეგელისეულ დაპირისპირებას, თავის დროზე მარქსი და ენგელსი წერდნენ: „ისტორიის ფარგლებში, თვითონ კაცობრიობის ფარგლებში ამ დაპირისპირებას ეძლევა ის გამოხატულება, რომ ზოგიერთი რჩეული ინდივიდები აქტიური სულის სახით, უპირისპირდება დანარჩენ კაცობრიობას. როგორც არა ზემთაგონებულ მასას, როგორც მატერიას“<sup>33</sup>.

სულისა და სამყაროს ჰეგელისეული დაპირისპირების ის კრიტიკა, რომელიც მარქსმა და ენგელსმა აწარმოეს, თამამად შეიძლება გამოვიყენოთ სანტაიანას მიმართაც, რამდენადაც მასთანაც არსი დაუპირისპირდა არსებობას, იდეალური მატერიალურს, რაც ადამიანებთან დამოკიდებულებაში იქცა „სულიერი ელიტის“ დაპირისპირებად პრაქტიკული შრომით დაკავებულ „მასასთან“.

არსისა და არსებობის სამეფოები სანტაიანასთან შეიძლება იწოდოს ღირებულებისა და ფაქტების სამეფოებად. მატერიალური სამეფო ფაქტების სამეფოა. მატერიალური სამყაროთი დაინტერესება ნიშნავს დაინტერესებას ფაქტებით, რომელსაც ადამიანი ვერასოდეს ვერ შეიმეცნებს. მსჯელობა, რომელიც ფაქტებს ეხება, ყოველთვის საალბათოა. ფაქტთა სამეფოსაგან არსებითად განსხვავდება ღირებულებათა სამეფო, რომლის ხილვის უნარით მხოლოდ რჩეულნი არიან დაჯილდოებულნი. ხალხთა ფართო მასა ბრმა რჩება ღირებულებათა მიმართ, არსთა სამეფოს მიმართ.

<sup>31</sup> G. Santayana. Reason in society. N. Y. 1930, p. 111.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 125.

<sup>33</sup> K. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 93.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ სანტაი-  
ანას ერთი იგავი წიგნიდან „დილოგები ჯოჯობეთის კარიბჭეს-  
თან“. ძველთაგანვე სამყარო იყო უზარმაზარი ბალი, რომელშიდაც  
პატარა ბიჭი, სახელად ატალოგოსი, თამაშობდა. ამ ბიჭის გარდა  
ქვეყნად კიდევ ერთი ღმერთი-ქალი ცხოვრობდა, რომელიც ამ  
ბალს უვლიდა, მაგრამ ბიჭმა არაფერი იცოდა მის შესახებ, რადგან  
ქალი მხოლოდ იმ დროს გამოდიოდა ბალში, როცა ბიჭს ეძინა.  
ღმერთ-ქალი ყოველ ღამეს ასუფთავებდა ბალს. ხეებიდან ტეხდა  
გამხმარ ტოტებს და აგროვებდა ყვითელ ყვავილებს, ფოთლებს.  
ბიჭს ყოველთვის უკვირდა, სად „მიდიოდა“ ყვითელი ფოთლები,  
მაგრამ ვერაფერს მიწნვდარიყო. თამაშობდა რა ბალში, ბიჭი სა-  
ხელებს არქმევდა ყველა იმ საგანს, რომლებიც მას უყვარდა ან არ  
უყვარდა. ვარდს, მაგალითად, სილამაზე დაარქვეა, იას — მწუხარება.  
ამის შემდეგ ბიჭისათვის ყვავილები კიდევ უფრო საყვარელი და  
საინტერესონი გახდნენ. ამიტომ ის ძალიან კმაყოფილი იყო თა-  
ვისი გამოწავლით, მაგრამ ერთ დღეს ვარდის ეკალი ხელში შე-  
ერქო მას, რის გამოც განაწყენებულმა ბიჭმა მას სილამაზის მაგი-  
ერ სიყვარული დაარქვეა. და სწორედ მაშინ მის წინ გაჩნდა შავლა-  
ბადაწაშოსხმული ბოტანიკოსი, რომელმაც პატარა ბიჭს აი რა  
უთხრა: „პატარა ბიჭო, არა აქვს არავითარი მნიშვნელობა იმას, თუ  
რას დაარქმევ შენ შენს ყვავილებს, რამდენადაც მათ უკვე აქვთ  
მეცნიერული სახელები, რომლებიც ზუსტად აღწერენ მათ თავი-  
სებურებებს. ამიტომ ვარდი მხოლოდ ვარდია და არა სილამაზე  
ან სიყვარული. ანევე ითქმის სხვა ყვავილთა მიმართაც, მაგრამ  
შენ შეგიძლია ყვავილებს დაარქვე რაც გნებავს სახელი, თუ ამით  
სამყარო უფრო უკეთესი მოგეჩვენება“. თქვა ეს და შავლაბადიანი  
ბოტანიკოსი გაქრა. ბიჭი მწარედ დაალონა განაგონმა. „თუ მე არ  
შემეძლება მივცე ლამაზი სახელები ყვავილებს, სახელები, რომ-  
ლებიც ნამდვილად გამოხატავენ ზის სულს, ამიერიდან აღარ ვი-  
თამაშებო ბალში“.

თუ გავანალიზებთ ამ იგავის ზემომოყვანილ ნაწილს, ვნა-  
ხავთ, რომ ბავშვისა და ბოტანიკოსის დამოკიდებულება სამყაროს  
მიმართ არის ორი სხვადასხვა დამოკიდებულება. ბოტანიკოსისათ-  
ვის მთავარია ფაქტების ამოკითხვა. იჩის ისე ამოკითხვა ანუ შე-  
მეცნება, როგორც ის არის სინამდვილეში. ატალოგოსისათვის კი  
მთავარია არა ფაქტები, არამედ ღირებულებები.

იგავი მთავრდება იმით, რომ იგივე ღამით მძინარე ატალო-  
გოსს ღმერთ-ქალი თავს მოკვეთს. რატომ დაისაჯა ატალოგოსი ასე  
ძვაცრად? იმიტომ, რომ მან სავსებით უარყო მატერიალური მხარე

სინამდვილისა. და როცა მას გააგებინეს, რომ მისი დამოკიდებულება სინამდვილის მიმართ არ იყო ერთადერთი, რომ ღირებულებათა გარდა არსებობენ ფაქტებიც, მან სინამდვილის ღირებულებითი დამოკიდებულების მიმართ ყოველგვარი ნდობა დაკარგა. ნაწარმოებიდან გამომდინარე დასკვნა ასეთია: ჩვენ არ უნდა დავავიწყდეს, რომ არსებობს მატერიალური სამყარო, ფიქციათა სამყარო, მაგრამ იგი ჩვენთვის არ უნდა იყოს არსებითი. ფიქციათა სამყაროში ანუ მატერიალურ სამყაროში მომხდარ ფაქტს ჩვენ უნდა ვუცქერდეთ ესთეტიკურად, როგორც კინოკადრს, როგორც ერთადერთს და განუმეორებელს და ამ აზრით არაჩვეულებრივად მიმზიდველს.

როგორც ვხედავთ, სანტაიანას ფილოსოფიის ძირითადი იდეა იმაშია, რომ არის რა მატერიასთან დაკავშირებული, ადამიანი თავისუფლებასა და ბედნიერებას პრაქტიკული მოქმედების სფეროში კი არ ეძებს, არამედ სულის სფეროში, არსთა სფეროში. იგივე სამყარო, რომელიც უმსგავსია მატერიალურად, ესთეტიკურად ყოველთვის ღირსია აღტაცების და თავყანისცემის. ამ ფილოსოფიის მიხედვით, იმისათვის, რომ ბედნიერად და ჰარმონიულად ვიცხოვროთ სრულებითაც არაა აუცილებელი საიქიო ცხოვრებაზე ვაძყარებდეთ იმედს, მთავარია ვუყუროთ საგნებს ესთეტიკურად, დავტკბეთ მათი უნიკალური თვისებებით. ასეთია სანტაიანა თავის ფილოსოფიაში, მაგრამ ასეთია იგი თავის პირად ცხოვრებაშიც. იგი უმოქმედობის, პასიური ჭკრეტის საუკეთესო მაგალითებს თვითონ აძლევდა თავის თანამედროვეებს. თუ ადამიანს არ აკმაყოფილებს არსებული პირობები, მას შეუძლია უარი უთხრას ამ პირობებს არა ბრძოლით, არამედ თავის შეფარდებით „გონების ცხოვრებაში“. საკმარისია, რომ ჩვენი გარემომცველი მოვლენები ესთეტიკურად განუმეორებელ სცენებად წარმოვიდგინოთ, რომ მოხდეს უცნაური მეტამორფოზა: ბოროტება, ომი, უბედურება ჰკარგავს თავის ნამდვილ აზრს და ცხოვრება სპექტაკლად იქცევა, ხოლო ადამიანი ამ სპექტაკლის მაყურებლად.

დასკვნა, რომელიც სანტაიანას ფილოსოფიიდან შეიძლება გამოვიტანოთ, ასეთია: მას სურს გაამართლოს საქმის ფაქტიური ვითარება. სურს ადამიანებს ჩაუნერგოს აზრი, რომ ისინი ვერაფერს შეცვლიან მოვლენათა მსვლელობაში. მოწოდება უმოქმედობისაა, პასიური ჭკრეტისა, კენ არის „ახალი“ ფორმა სოციალურ სინამდვილესთან შეგუებისა და, სანტაიანას მხრიდან, კაპიტალისტური წყობილების დაცვისა. კი არ უნდა ვიმოქმედოთ კი არ უნდა გარდავექმნათ არსებული ვითარება, არამედ ჩავიკეტოთ საკუთარ ცნობი-

ერებაში და დავტყბეთ არსთა ინტუიციური კვრეტით—მოგვიწოდებს სანტაიანა.

როგორც უკვე დავინახეთ, სანტაიანამ ადამიანები გაპყო ორ დიდ ჯგუფად: ერთნი მატერიალურ სამყაროს, ფაქტების სამყაროს დაუკავშირა, მეორენი არსთა სამეფოს, ღირებულებათა სამეფოს. პირველი ბიოლოგიური არსებაა, ბუნების შვილია, მეორე ამაღლებულია ბიოლოგიურისაგან, მაღალ სულიერ ჭოთხოვნილებებს ემსახურება. სანტაიანას თქმით, აქ ორი სხვადასხვა მორალთა გამოხატული, პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს „რაციონალურამდელ მორალთან“, მეორე შემთხვევაში „რაციონალურობის შემდგომდროინდელ მორალთან“. სანტაიანა მეორეს მიმართ ავლენს მთელ თავის სიმპათიებს. მაგრამ იგი იმასაც კარგად ხვდება, რომ ადამიანთა ასეთი გახლეჩა ხელოვნურია და ეწინააღმდეგება საქმის ფაქტიურ ვითარებას. არც ერთი ადამიანი არაა სრულიად მოწყვეტილი ღირებულების სამეფოს და პირიქით, არც ერთი ადამიანი არაა მატერიალურ სინამდვილესთან საბოლოოდ რომ გაეწყვიტოს ყოველგვარი კავშირი. გამოდიოდა რა საქმის ფაქტიური ვითარებიდან, სანტაიანამ მოინდომა ამ ორი უცილურესობის შეერთება „რაციონალური მორალის“ მქონე ადამიანში. მაგრამ ეს ბუნებრივი ცდა მის კონცეფციაში მარცხით დამთავრდა, რადგან მცდარი წანამძღვრები გზას უკეტავდნენ მას კეშმარიტი ვითარების გადმოცემისათვის.

სანიმუშოდ შეიძლება გავიხსენოთ მისი რომანი „უკანასკნელი პურიტანი“. რომანში სამი მოქმედი გმირი სამ სხვადასხვა მორალს გამოხატავს. ჯიმი, რომელიც დიდი სიამოვნებით ეძლევა გრძნობად სიამოვნებებს და რეალისტურად უყურებს სამყაროს, რომელიც სხეულის ადამიანია და არა სულის, „რაციონალურამდელი მორალის“ გამომხატველია. ჯიმის მამა, საეკლესიო პირი, „პოსტრაციონალური მორალის“ გამომხატველია. იგი იდეალურ ღირებულებებში ჩაფლული ადამიანია, გონების ადამიანია. ემპირიული ქვეყნის მოვლენები მას ნაკლებად აღელვებს, რადგან იცის, რომ მათ არავითარი ღირებულებები არ გააჩნიათ. და ბოლოს, ოლივერი, ახალგაზდა ამერიკელი მილიონერი, „რაციონალური მორალის“ გამომხატველია. იგი ხშირად საუბრობს თავის თავთან, ოცნობს ფილოსოფიას, კითხულობს შექსპირს. მაგრამ არც მიწიერ სიამოვნებაზე ამბობს უარს. ოლივერი თითქოს ძლივს „რაციონალურამდელ“ და „პოსტრაციონალურ მორალთა“ ცალმხრივობებს და მათ გაერთიანებას ახერხებს, მაგრამ ეს მხოლოდ პირველი შეხედვით სჩანს ასე. საგულუხისმოა ის ფაქტი, რომ ავტორი



კლავს თავის საყვარელ გმირს. რატომ კვდება ოლივერი? იმიტომ, რომ მას არა აქვს მყარი პოზიცია. ცხოვრება თავისი მხოვლენებით თხოულობს მისგან გადაწყვეტილებას, მას კი ეს არა აქვს. ოლივერმა არ იცის, როდის როგორ მოიქცეს, როდის რა გადაწყვეტილება მიიღოს. არა აქვს არავითარი კრიტერიუმი, რომლითაც მორალურს გამოარჩევდა ამორალურისაგან. რამდენადაც ოლივერმა ვერ გაამართლა ავტორის იმედები, სანტაიანა მას კლავს. ადამიანობის ნიმუშად მასთან მაინც „პოსტრაციონალური მორალის“ ადამიანი რჩება.

სანტაიანას „პოსტრაციონალური მორალის“ ადამიანი სასიამოვნო ასოციაციებს იწვევს მკითხველში. ასე მაგალითად, არ შეიძლება ამ ტიპის ადამიანმა არ გაგახსენოთ პლატონის მიერ დახატული სოკრატი „ფედონში“. ისიც ხომ სხეულებრივისაგან განთავისუფლებისა და სულიერი განწმენდის სახელით სრულიად დამშვიდებული ხდება სიკვდილს, მაგრამ განსხვავება სწორედ აქ იწყება. აძლევდა რა უპირატესობას სულიერს, სოკრატი იბრძოდა სიმატლისა და ქვეშეპარტებისათვის, მან ქელი არ მოიხარა მისი მოსამართლეების წინაშე, თავი დამნაშავედ არ სცნო და პატიება არ ითხოვა. იმიტომ იგი ცხოვრებაში მაინც მებრძოლად და პროტესტანტად დარჩა. სანტაიანაც სულიერის უპირატესობით ამოდის სხეულებრივთან შედარებით, მაგრამ იგი „პოსტრაციონალური მორალის“ ადამიანისაგან მოითხოვს იყოს ინდიფერენტული, პასიური მისი გარემომცველი ცხოვრებისადმი, ყველა იმ ფაქტისადმი, რომელსაც მის თანამედროვე სამყაროში აქვს ადგილი. ასეთი ადამიანი გარდა იმისა, რომ იგი უსიცოცხლო სქემა და აბსტრაქციაა მხოლოდ, საზოგადოებისათვის მაგნეა, თუ წარმოვიდგინოთ, რომ მან რეალური არსებობა შეიძინა. იყო გულგრილი იმის მიმართ, რაც შენს გარშემო ხდება, ყველაფერს ამას უყვარო რაგორც კინოკადრებს, რომლებმაც არ უნდა აგაღელვოს, არ უნდა შეგაშფოთოს და მხოლოდ ესთეტიკური სიამოვნება უნდა მოგგვაროს, ეს თავისებური ხერხია ადამიანის ჩამოცილებისა ამქვეყნიური საკიბორცო პრობლემებისაგან. ამ ხერხით ოსტატურად სარგებლობს სანტაიანა.

## § 5. ხელოვნება, პოეზია, რელიგია და ადამიანის პრობლემა

დაუპირისპირა რა არსთა სამეფო მატერიალურ სამეფოს, სანტაიანამ, როგორც ზემოთაც დავინახეთ, ამ უკანასკნელის შემეცნება შეუძლებლად გამოაცხადა. მატერიალური სამყარო შეუშეცნებელია,

რადგან მისი შემეცნება თხოულობს ისეთ ნახტომს იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ, რომლის მიმართ ადამიანის ცნობიერება უსუსურია. მეცნიერება, რომელიც სამყაროს შემეცნების პრეტენზიით გამოდის, თავს ვერასოდეს ვერ დაიხსნის სუბიექტურის ტყვეობისაგან. ამიტომ თუ გვინდა ჩვენ, რომ თავი დავიხსნათ ილუზორულობისა და მოჩვენებითობისაგან, საერთოდ უნდა ვთქვათ უარი შემეცნებით პრეტენზიებზე. ამით დაუპირისპირდა, სანტაიანას აზრით, მეცნიერებას პოეზია, რელიგია, ხელოვნება.

ფილოსოფიის ისტორიაში მეცნიერებისა და რელიგიის ან მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთდაპირისპირების ცდა პირველი არ არის, მაგრამ ეს ცდა სანტაიანასთან ძალზე უკიდურესი ფორმით გამოვლინდა. სანტაიანამ მეცნიერება განიხილა როგორც „სამყაროს დამახინჯებული მწერა“, როგორც „სიმბოლოთა თავყრილობა“. მთავარი მაინც ისაა, რომ მეცნიერება არა მარტო მატერიალური სამყაროს შესახებ არ გვეუბნება არაფერს, არამედ ადამიანის შესახებაც. ყოველი მეცნიერული საქმიანობა მიმართულია იქეთკენ. რომ შეიქმნას მეტი მატერიალური დოვლათი, გაუმჯობესდეს ხალხის საყოფაცხოვრებო პირობები. სინამდვილეში კი მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლა არა თუ ბედნიერებასა და თავისუფლებას ვერ მოუტანს ადამიანს, არამედ ეწინააღმდეგება კიდევ მის თავისუფლებას. მატერიალურ-ტექნიკური პროგრესი, სანტაიანას აზრით, უარყოფითად მოქმედებს ადამიანის თავისუფლებაზე. ტექნიკის ფეტიშიზაცია ადამიანს ამ ტექნიკის მონად ხდის. მთავარი ნაკლი მეცნიერებისა, სანტაიანას მიხედვით, მაინც იმაშია, რომ მისთვის დამახასიათებელია „მორალური სიბრმავე“, მისთვის მოქმედებს პრინციპი: „აღმოჩენები აღმოჩენებისათვის“, „ტექნიკური პროგრესი ტექნიკური პროგრესისათვის“.

მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ხელოვნებაში, პოეზიასა და რელიგიაში, სანტაიანას აზრით, „ფანტაზია თავს თავისუფლად გრძნობს“. ხელოვნება, პოეზია, რელიგია, თუ მათ ესმით თავიანთი ამოცანა, თავიდანვე უარს ამბობენ სინამდვილის შემეცნებაზე და შეგნებულად ღებულობენ მითოლოგიურ ფორმას. საბოლოო ჯამში, მეცნიერებაც მითოლოგიაა იმ განსხვავებით, რომ იგი ვერ ეგუება ამას, თავის თავისთვის ვერ გაუმხელია და ყოველთვის იმ პრეტენზიით გამოდის, რომ ის სინამდვილის ამსახველია.

ტენდენცია გადააქციოს ხელოვნება, ლიტერატურა, რელიგია ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის უმაღლეს ფორმად განსაკუთრებით გამომქდავდა სანტაიანას ლიტერატურულ ნაწერებში. ესენია: „სამი ფილოსოფოსი-მწერალი: ლუკრეციუსი, დანტე, გო-

ეთე“, „პოეზიისა და რელიგიის ურთიერთგამსქვალვა“ და სხვა. აქ ნაჩვენებია ხელოვნების აშკარა უპირატესობა მეცნიერებასთან შედარებით, მაგრამ აქ განსაკუთრებული პრიორიტეტი მაინც პოეზიას აქვს მინიჭებული.

რატომ ენიჭება პოეზიას ეს დიდი როლი სანტაიანას ფილოსოფიაში? იმიტომ რომ პოეზიას, სანტაიანას აზრით, არ აინტერესებს შიშველი ფაქტები. სინამდვილე პოეზიაში ყოველთვის სუბიექტური მიზნებით, სურვილებითა და ინტერესებითაა შელამაზებული. ამიტომ, რომ პოეზიის წყალობით ადამიანს მთელი სინამდვილე ეძლევა როგორც ესთეტიკური ჰერეზის ობიექტი. პოეზიის საშუალებით ადამიანი წვდება სამყაროს მოვლენათა უნიკალობას. მრავალფეროვნებას.

მაგრამ პოეზიის უპირატესობა, სანტაიანას აზრით. მარტომით კი არ ამოიწურება, რომ იგი მეცნიერებაზე უკეთ გვითვალისწინებს საგანთა გრძობად-კონკრეტულ ნიშნებს. არსებითი იქ ისაა, რომ პოეზია, უკეთ წვდება საგანთა შინაგან არსსაც. აქედან გამომდინარე სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება სანტაიანას შემდეგი სიტყვები: „საბოლოო ჰემმარიტებები უფრო ადვილად და უფრო ადექვატურად გამოიხატება პოეზიით, ვიდრე ანალიზით“<sup>34</sup>. არც ისაა შემთხვევითი, რომ იმ ადამიანებად, რომლებმაც, სანტაიანას აზრით, ყველაზე უკეთ გამოხატეს თავისი ეპოქის სული, იგი ასახელებს მხოლოდ ისეთ პოეტ-ფილოსოფოსებს, როგორცაა: ლუკრეციუსი, დანტე, გოეთე.

როგორც ზემონათქვამიდან ირკვევა, სანტაიანა პოეზიის დანიშნულებას ხედავდა არა სინამდვილის ადექვატურ ასახვაში, არამედ ამ სინამდვილის მორალურ-ესთეტიკურ აღქმაში. ასეთსავე ამოცანას უსახავდა იგი ფილოსოფიას. ამიტომ იცავდა იგი იმ აზრს, რომ ნამდვილი ფილოსოფია პოეზიას უნდა ჰგავდესო. ისიც სინამდვილის მორალურ-ესთეტიკურ აღქმას უნდა იძლეოდეს და არა თანამედროვე ცოდნის განზოგადოებას ან მეცნიერებათა იმიტაციას.

საინტერესოა სანტაიანას შეხედულება რელიგიაზე. სანტაიანას აზრით, შეცდომაა, როცა რელიგიას ჯერ ანიჭებენ სინამდვილის შემეცნების ფუნქციას და მერე აღმოაჩენენ, რომ მას თურმე არ შესწევს უნარი ასახოს სინამდვილე ადექვატურად. სანტაიანას აზრით, რელიგიის მიზანი არასოდეს არ ყოფილა სინამდვილის ასახვა. თუ რელიგიას სინამდვილის შემეცნების ფუნქციას დავაკისრებთ, მაშინ იგი

<sup>34</sup> G. Santayana. The Idler and his works and other essays. N. Y. 1957. p. 16.

უსარგებლო და ზედმეტია, მაგრამ თუ რელიგიას განვიხილავთ როგორც ადამიანისეული ცხოვრების თავისებურ ინტერპრეტაციას, მაშინ იგი საჭირო და სასარგებლო აღმოჩნდება ყველა დროისათვის.

სანტაიანას აზრით, რელიგია გონების ცხოვრების ერთ-ერთი სფეროა საღ აზრთან, საზოგადოებასთან, ხელოვნებასთან და მეცნიერებასთან ერთად. იგი თავისი მორალური მოთხოვნილებებით სოციალური ცხოვრებიდან წამოიზარდა. „ის აკეთებს უზოგადეს მორალურ დასკვნებს“. ის აფასებს და გარდაქმნის ეთიკას. ათავისუფლებს მას დროულობისა და სივრცითი შემოსაზღვრულობისაგან და აძლევს მას მარადიულ და აბსოლუტურ განზომილებას.

„ერთადერთი ჭეშმარიტება რელიგიისა—ამბობს სანტაიანა—ცხოვრების იმ ინტერპრეტაციიდან მოდის, რომელსაც ის იძლევა“. რელიგიური ჭეშმარიტებები არ არსებობენ, მაგრამ რელიგიურ რწმენას და პრაქტიკას აქვს გარკვეული ღირებულებები. მითები არ არიან ჭეშმარიტნი, მაგრამ რელიგიაში არის რაღაც უფრო ბრძნული, ვიდრე ფაქტიური ჭეშმარიტებებია — ფიქრობს სანტაიანა.

ჩვენი წინაპრები პოეზიასა და მითოლოგიას იყენებდნენ ცხოვრების თავისებური ინტერპრეტაციისა და სიბრძნის გამოსახატავად. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ რელიგიაც სიბრძნეს გვასწავლის. რელიგიური ღმთის ყოველ შემადგენელ ნაწილში სანტაიანა ცდილობს იპოვოს მორალური რეფლექსია ადამიანურ სიტუაციებზე. „რელიგია, — ამბობს იგი, — არისო ცხოვრების უდიდესი ჯაღოსური ნოთხრობა“.

მაშ, რელიგია გამოხატული პოეზიასა და მითოლოგიაში არ იძლევა სამყაროს მეცნიერულ ახსნას. იგი გვაგებინებს ადამიანურ ცხოვრებას. ამაშია მისი მთავარი ღირებულება. რელიგიები არ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ჭეშმარიტებისა ან მცდარობის მიხედვით, არამედ იმის მიხედვით, თუ როგორ გვეხმარებიან ღირებულებათა ძიებაში.

რელიგიებმა, რომლებიც ახლაც ცოცხლობენ, აქამდე იმიტომ გაძლეს, რომ ისინი გამოხატავდნენ თავიანთი ხალხის მორალურ მოთხოვნილებებს. ეკლესია ადამიანებს აერთიანებს საერთო ინტერესებით, რამდენადაც ყველას აინტერესებს ცხოვრების ახსნა. ცხოვრების საზრისის დადგენა. ამ საკითხზე პასუხს კი ადამიანები რელიგიაში პოულობენ.

მთავარი ქრისტიანულ რელიგიაში არის სწრაფვა მორალური თვითკრიტიკისაკენ და ინდივიდუალური მორალური გარდაქმნისაკენ. არავითარ რელიგიას არ შეუძლია გააგრძელოს არსებობა, თუ ის თავის მოძღვრებაში არის დროებითი, ლოკალური, ისტორიული.

ან ფაქტუალური. მან უნდა გვასწავლას არსებითი, დაგვანახოს მარადიული.

სანტიერესოა სანტაიანას თვალსაზრისი ღმერთზე. მისი აზრით, ღმერთმა კი არ შექმნა ადამიანი, არამედ, პირიქით, ადამიანმა შექმნა ღმერთი, ჩასდო მასში ყველაფერი ის საუკეთესო, რომლისკენაც თვითონ მიისწრაფოდა. აქედან მთავარია სიკეთე. ღმერთი მართლაც უმაღლესი სიკეთის სიმბოლოა. ამიტომ ადამიანი ვალდებულია ისწრაფოს ღმერთისაკენ, ჰქონდეს სურვილი დაემსგავსოს მას, იქცეს ღმერთ-კაცად.

### § 6. სანტაიანას თვალსაზრისის კრიტიკა

არსებითი, რაც სანტაიანას ფილოსოფიას თავიდან ბოლომდე გასდევს, არის ურთიერთმოწყვეტა მატერიალურისა და იდეალურის, ცხოველური რწმენისა და არსთა ჰერეტის, სულიერი და მატერიალური ცხოვრების, ელიტისა და მასის.

შეცდომა სწორედ ეს ურთიერთმოწყვეტაა, მათ შორის უფსკრულის გატარებაა. სანტაიანას არსის სამეფო წარმოდგენილი აქვს, როგორც თავისთავადი სამყარო. არსი არც არავისთვის არის და არც არავინ სჭირდება მას არსებობისათვის. მისი ყოფიერებაც თავისებურია და მისი „ქცევაც“. ის არც დროშია და არც სივრცეში, არ იცვლება და არც არაფერს ცვლის. მთელი მისი „ყოფიერება“ არის უძრაობა და უმოქმედობა.

რეალური სამყარო, რომელიც დროსა და სივრცეში განსაზღვრულად იგულისხმება, სრულიად მოწყვეტილია იდეალურისაგან. როგორადაც იგი სანტაიანას ესახება. დუალიზმი აქ მაქსიმალურია. და იგი ვრცელდება სხვა ინსტანციებზედაც. ასევე მოწყვეტილი არიან ერთმანეთისაგან შემეცნების ფორმები — ცხოველური რწმენა და არსის ჰერეტა, სულიერი და მატერიალური მოვლენები, სოციალური ერთეულები, რომლებიც მასის და ელიტის სახით არიან აქ წარმოდგენილი. პლურალიზმი იქნებოდა შესაფერისი სახელი იმ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა. რომელსაც წარმოვიდგენს სანტაიანა.

პრინციპული და უპირველესი, რაც პლურალიზმის შესახებ უნდა ითქვას, ის არის, რომ ფილოსოფიური პრობლემები სწორედ პლურალიზმის დაძლევაში მდგომარეობს. პლურალისტური ვითარება სიმრავლის საბით მოვლენილი მსოფლიო თვითონვე არის პრობლემა. და არა პასუხი ფილოსოფიურ პრობლემაზე. ფილოსოფია ხომ მაშინ გაჩნდა, როცა დაისვა კითხვა ყველაფერზე, როგორც ერთ რამეზე? თალესი პირველი ფილოსოფოსია იმის გამო, რომ საკითხი

მსოფლიოს მიწაზე ასე დააყენა და არა იმის გამო, რომ ამ ერთ სუბსტანციად წყალი დაასახელა. მონისტური თვალსაზრისი ფილოსოფიაში ერთ-ერთი შესაძლებელი თვალსაზრისი კი არ არის, ერთადერთი ფილოსოფიური პასუხია ფილოსოფიის კითხვაზე: „რა არაა ყველაფერი? „ამით აიხსნება ისიც, რომ ფორმალურად გამართლებული ფილოსოფია არის მონისტური თვალსაზრისი. მხოლოდ მონიზმის პრინციპის წამოყენების შემდეგ შეიძლება დადგეს საკითხი ანა თუ იმ მიმდინარეობის შინაარსებულ მართებულობაზე. სანამ მონიზმამდე არ მიღწეულა საქმე, არც გვაქვს ჯერ კიდევ ფილოსოფია. ანტიმომი ეწოდება პირველი ფილოსოფიური კითხვა იმას, თუ რა არის პირველი შინაარსებულად, სული თუ მატერია. ფილოსოფიური აზრის კვალიფიკაცია ამ კითხვით იწყება. მანამდე კი მონისტური თვალსაზრისის შემუშავება-მომზადება ხდება. ამას ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაც ადასტურებს: სადაც და როდესაც თავი იჩინა დუალიზმმა, პლურალიზმმა, ყველგან და ყოველთვის გაიშალა ძიება წათი ერთიანი საფუძვლის შესახებ. ეს ძიება ყოველთვის გაგებულ იყო, როგორც დუალიზმისა და პლურალიზმის გაუქმების საჭიროება, როგორც საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნება. სანტაიანას მონაცემები ზოგჯერ მართებულად აღწერილია მის მიერ, არიან ფილოსოფიური პრობლემის მასალა და საბაზი და არა თვითონ ფილოსოფიური კონცეფცია.

სანტაიანას დესკრიფციები, განსაკუთრებით იდეალურისა და მისი ინტელექტუალური ჰერეტიკის შესახებ, ერთგვარი შენაძენია და დღეს არავის არ მოუვა აზრად მისი უგულებელყოფა. ასე მოიქცეოდა მხოლოდ მექანიციკური მსოფლგაგება — იდეალისტური ან მატერიალისტური. იქ, სადაც დიალექტიკამ შეანათა, ყველგან გამეფდა სინამდვილის მრავალფეროვნების იდეა, თავისებურებათა დაცვის მცნება, და სრული ტოლერანტობა თვისებითი ორიგინალობებისადმი. განვითარების გაგება და მისი დაცვა თეორიულად სწორედ დიალექტიკის ევალება და სადაც ეს არ ესარჩლება სამყაროსა და საზოგადოების, ბუნებისა და ადამიანის სპეციფიკურობას, იქ მკვდარი მექანიციკიზმი იჩენს ყველგან თავს.

სანტაიანა ვერც ვერაფერს გვეტყვის ადამიანის მთლიანობის შესახებ, რადგან მისი „მსოფლგაგება“ ერთიანსა და მთლიანს არა ცნობს. თუ სულიერი და მატერიალური, რეალური და იდეალური ურთიერთს გამოირიცხავენ და თავიანთ თავში არიან ჩაკეტილნი, მაშინ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა არც დადგება, თვითონ ამოცანა ადამიანის მთლიანობის შესახებ ქიშკრად გამოცხადდება და

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც უნდა გაუქმდეს. სხეული, სული, გონი... დღეს აღიარებულნი არიან როგორც ადამიანის „ელემენტები“. პრობლემა ამათი არსებობა კი არ არის, არამედ მათი „შეხმატებული“ ცხოვრება, მათი ერთიანი-ერთარსება. ამისათვის, ამ ნათლიანობის მიღწევისათვის არის მოწოდებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. სხვა უფრო ძირითადი ამოცანა ამ მეცნიერებას არა აქვს.

სანტაიანამ არა მარტო სულიერი და სხეულებრივი დააცილა ერთმანეთისაგან ადამიანში, არამედ თვითონ ადამიანებიც გაკყო ორ დიდ ჯგუფად: ერთნი, რომლებიც ფაქტთა სამეფოში ცხოვრობენ, ზოლო მეორენი, რომელთაც არსთა სამეფოსთან აქვთ მხოლოდ საქმე. შესაბამისად გამოკყო ორი სახის მორალი: „რაციონალურობამდელი“ და „პოსტრაციონალური“ ანუ „რაციონალურის შემდგომდროინდელი“. ჯერ ერთი, თვითონ ეს დაყოფა ხელოვნური, როგორც ეს უკვე იქნა აღნიშნული ჩვენს მიერ. არ არაებობს ადამიანი, მარტო სხეულს რომ ემორჩილებოდეს და სულიერი მოთხოვნებები არ გააჩნდეს და პირიქით, არ არსებობს ადამიანი, რომელაც იმდენად ღრმად იყოს ჩაყურყუმალავებული სულის სიღრმეში, რომ გარე სინამდვილესთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდეს. სანტაიანამ იგრძნო ამ თვალსაზრისთა ცალმხრივობა და მისი მორიგება სცადა „რაციონალურ მორალში“, მაგრამ, როგორც ვიცით, ეს ცდა მარცხით დამთავრდა. რატომ? იმიტომ, რომ სანტაიანას წინასწარ ჰქონდა მოწყვეტილი ერთმანეთისაგან არსთა სამეფო და ფაქტთა სამეფო და მერე მისი შერიგება შეუძლებელი გახდა. ასე რომ, სანტაიანას ფილოსოფიური კონცეფციის შიგნით ადამიანის პრობლემა წარმატებით რომ ვერ გადაწყდება, ეს თვითონ სანტაიანამაც დაგვანახა. დავეშვათ, რომ სანტაიანას მოეხერხებინა „რაციონალური მორალის“ ადამიანისათვის სიცოცხლის შენარჩუნება, არის კი ამ ტიპის ადამიანში რაიმე ახალი? ცხადია, არა. რეალურ ცხოვრებაში სწორედ ასეთი ადამიანებია უმრავლესობა და არა რაიმე, რომლებიც ან მარტო სხეულს ემსახურებიან, ან მარტო სულს.

ახლა ვნახოთ, რა არის ადამიანთა იმ ორ ჯგუფად დაყოფაში რაციონალური, რომელიც სანტაიანამ მოგვცა? ადამიანების დაყოფა ისეთებად, რომლებიც სხეულს ემსახურებიან და ისეთებად, რომლებიც სულს ემსახურებიან, უბრალო ემპირიული დაკვირვების შედეგია და არა ფილოსოფიური გააზრების. ფილოსოფიურ დისციპლინას ადამიანის შესახებ ის კი არ აინტერესებს, თუ როგორია ფაქტური ვითარება დღეისათვის, არამედ თუ როგორი უნდა იყოს ადა-

მიანი. ფილოსოფიურ მხოდვრებას ადამიანზე ვეალებოდა დაეძებნა ადამიანის არსი. ეს პრობლემა კი სანტაიანასთან არაა სათანადოდ გაცნობიერებული.

უფრო მეტიც, ადამიანების გაყოფა ე. წ. სულისა და სხეულის ადამიანებად სანტაინამ იმისათვის გამოიყენა, რომ თავისი კლასობრივი თვალსაზრისი გამოემჟღავნებინა. გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები, მისი აზრით, არიან სულის ადამიანები, ხოლო ჩაგრული კლასის წარმომადგენლები სხეულის ადამიანებად იწოდებიან მის მიერ. სანტაიანამ დაიწყო იმ ფაქტიური ვითარებიდან, რომელიც ყველასათვის ცნობილი იყო და არის. რომ ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან გონებრივი შესაძლებლობით, ნიჭიერებით, ცოდნით, კულტურით და ა. შ. შემდგომ მისი მსჯელობა ასე გაგრძელდა: გონიერნი, ნიჭიერნი, მცოდნენი და კულტურულნი — ეს ის მაღალი ფენაა, რომლებიც ქმნიან სულის არისტოკრატიას ანუ „ელიტას“, ხოლო სხეულის ადამიანებად ანუ „მასად“ იწოდებიან ნაკლებად ნიჭიერნი, ნაკლებად გონიერნი, ნაკლებად მცოდნენი და ნაკლებად კულტურულნი. როგორც ვხედავთ, სანტაიანამ ადამიანთა ეს დიფერენციაცია შესაძლებლობათა მიხედვით იმისათვის გამოიყენა, რომ გაემართლებინა კლასობრივი ჩაგვრა, კლასობრივი განსხვავებულობა. სინამდვილეში, მუშა იმიტომ კი არ არის უსწავლელი, რომ იგი თავისი ბუნებრივი მონაცემებით (აზროვნებით, მესხიერებით და ა. შ.) ნაკლებია არისტოკრატზე, არამედ იმიტომ, რომ იგი კლასობრივ საზოგადოებაში განიცდიდა კლასობრივ ჩაგვრას და არ ჰქონდა სწავლისათვის საჭირო პირობები. როგორც ვხედავთ, აქ მიზეზი და შედეგი შებრუნებულია. შედეგი მიზეზადაა გამოცხადებული და პირიქით. ზემოჩამოთვლილი ადამიანური შესაძლებლობებით მართლა „მასა და „ელიტა“ კი არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არამედ საერთოდ განსხვავდებიან ადამიანები. ადამიანები ისევე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ნიჭიერებით, როგორც სილამაზით. მაგრამ ისევე როგორც აუცილებელი არაა გაბატონებული კლასის წარმომადგენელი აუცილებლად ლამაზი იყოს, ასევე აუცილებელი არაა ის ნიჭიერი იყოს. და პირიქით, ვგონებ, უხერხულიც კია იმის მტკიცება, რომ ჩაგრულ კლასებშიც არსებობენ როგორც ნიჭიერნი, ასევე ლამაზები და ა. შ. ადამიანთა შესაძლებლობების სხვადასხვაობის სწორი ფაქტი კლასობრივი მიდგომის საშუალებას სრულებითაც არ იძლევა. ჩვენმა ქვეყანამ უკვე მთელ მსოფლიოს დაანახვა, თუ რა დიდი პოტენციისა და ენერჯის მქონეა მშრომელი ადამიანები და „მასა“. როგორც მას სანტაიანა უწოდებს.



იდეალურის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: ამ ტერმინს თითქმის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა იყენებს სხვადასხვა ამოცანის გადაჭრასთან კავშირში. თვითონ ტერმინი მრავალი მნიშვნელობით იხმარება და ამიტომ ყოველ კერძო შემთხვევაში საჭირო ხდება მათი თება იმ კოკრეტულ შინაარსზე, რომელიც მიეწერება ამ ტერმინს. როგორც ცნობილია, მარქსისტულ-ლენინური გაგება იდეალურისა მკაცრად ემაჯნება იდეალურის პლატონისეულ ან პესერლისეულ გააზრებას, უარყოფს იდეალურის საკუთარს, მატერიალური სინამდვილისაგან დამოუკიდებელ არსებობას და მის ზედროულსა და ზევრცეულ არსებობას იმ გაგებით, როგორც მათ აქვთ წარმოდგენილი. სანტაიანა ამ საკითხში მიუღებელ პოზიციაზე დგას. იდეალურის მნიშვნელობა რეალურის შემეცნების საქმეში რადიკალურად უარყოფილია. ამ ასპექტით პლატონი უფრო ახლო დგას ქვეშარჩებებსთან, ვიდრე სანტაიანა. მარქსიზმ-ლენინიზმი იდეალურს შემეცნების საქმეში კანონის, კანონზომიერების სახით წარმოიდგენს და დრო და სივრცესთან მის კავშირსაც ამ ასპექტით უყუარებს. როცა კანონზეა ლაპარაკი მისი მოქმედების პირობებში, მისი რეალურ პროცესში ჩართვის ვითარებაში, უნდა ვთქვათ, რომ კანონი, იდეალური არის იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც მოქმედებაშია მოვლენა, ამ კანონით განსაზღვრული. ნიუტონის კანონი იქ არის, სადაც ეს კანონი მოქმედებს. სხვა საკითხია, როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ აქ კავშირი რეალურსა და იდეალურს შორის, ნიუტონის კანონსა და სხეულის მასების მოქმედებას შორის. მთავარია მათ შორის კავშირი არ უნდა გაწყდეს, დუალისტურად არ უნდა იქნეს ისინი წარმოდგენილი.

რაც შეეხება იდეალურის, კანონის აბსტრაქტულ გააზრებას, ეს, რასაკვირველია, შეიძლება და ამ პირობებში იდეალურს ჩამოსცილებდეს დრო და სივრცე და ასეთად იაზრება. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენ იდეის იდეალისტურ პოზიციაზე დავდგებით. ამ მიმართულებით ზოგი რამ მაინც არის გარკვევით ნათქვამი საბჭოურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

რასაკვირველია, იდეალურის, კანონის გარეშე მეცნიერება შეუძლებელია და ადამიანის მეცნიერებაზეც ეს აქსიომა უნდა გავრცელდეს. ყოველი მსჯელობა ადამიანზე, რომელიც მას კანონის გარეშე წარმოიდგენს, ამით აუქმებს მეცნიერებას ადამიანის შესახებ. აქაც ალტერნატივა მტკიცეა და კატეგორიული: ან კანონი და მეცნიერება ერთად, ანდა ფიქრი კანონის გარეშე არსებულ ვითარებაზე და ხელის აღება მეცნიერებაზე.

## ს ა რ ჩ ე ვ ი

1. ა. ბოქორიშვილი, ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია (კრიტიკული ანალიზი) 3
2. ა. ბაქრაძე, ადამიანის პრობლემა ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში (კრიტიკული ანალიზი) 75
3. რ. ბალანჩივაძე, ადამიანის პრობლემა ჯ. სანტაიანას ფილოსოფიაში (კრიტიკული განხილვა) 156

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ა. ბოკორიშვილი

გამომცემლობის რედაქტორები: ც. შალამბერიძე, ე. ფარ-  
ქოსაძე

ტექნორედაქტორი ლ. ქვებენაეა

შხატვარი გ. ნადირაძე

კორექტორები: ნ. შენგელია, ს. ხანჭალაძე

გადაეცა წარმოებას 10.7.1973; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.12.1973;

ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 2; ნაბეჭდი თაბახი 12;

საალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 10.54;

უე 01221; ტირაჟი 700; შეკვეთა № 1866;

ფასი 1 მან.

---

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

---

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

## **ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**