

თინათინ ბოჭორიშვილი

საზრისის ქიეგაში



გამომცემლობა ინტელექტი
თბილისი

წიგნში განხილულია კანტის, შელერის, ჰაიდეგერის, იას-პერსის და სხვა გამოჩენილ ფილოსოფოსთა შეხედულებები სიცოცხლის საზრისზე. განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი ამ საკითხის კვლევას მეოცე საუკუნის თეოლოგიაში. ავტორს თავისი ნაშრომის უმთავრეს ამოცანად მიაჩნია იმის დასაბუთება, რომ სიცოცხლის გაგება, მისთვის საზრისის მინიჭება შესაძლებელია მხოლოდ მის მიღმა მდებარე – ტრანსცენდენტურ საგანზე დაყრდნობით, რომ სიცოცხლის საზრისი სიცოცხლის მიმართ არის არა იმანენტური, არამედ ტრანსცენდენტური ფენომენი. ქართველ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ავტორი მომდევნო ნაშრომში განიხილავს.

რედაქტორი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი რევაზ ბალანჩივაძე
Professor Revaz Balanchivadze, PhD

საზრისის ძიებაში

თინათინ ბოჭორიშვილი

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

Searching for Meaning

Professor Tinatin Bochorishvili, PhD

შესავალი

იმ დროიდან მოყოლებული, რაც ადამიანმა დაიწყო ფიქრი საკუთარ თავზე, მისი ყურადღების ცენტრში სიცოცხლის საზრისისა და გამართლების პრობლემა დგას. გააჩნია თუ არა სიცოცხლეს საზრისი? – ეს კითხვა საუკუნეთა განმავლობაში ანუხებდა ფილოსოფოსთა გონებას. ამ კითხვაზე პასუხი ფილოსოფიამ უნდა გაგვცეს, მან უნდა დაასაბუთოს, გააჩნია თუ არა ადამიანს თავისი ადგილი სამყაროში და არის თუ არა სიცოცხლე საზრისის მქონე ფენომენი.

სიცოცხლის საზრისი საკითხთა იმ წრეს ზიეკუთვნება, რომელთა კვლევა მსოფლმხედველობრივ კვლევად გადაიქცევა ხოლმე. იგი უკავშირდება ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა: ერთიან შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე, როგორც მთლიანობაზე, ადამიანის ადგილსა და დანიშნულებაზე მასში, კაცობრიობის ბედსა და მომავალზე და ა.შ.

ადამიანის მიმართება სამყაროსთან მეტად მრავალფეროვანია. ამას, უმეტესწილად, განაპირობებს მის მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერება. ყოველი ჩვენგანი ხომ ერთ-ერთი წევრია იმ ერთობლიობისა, რომელსაც „კაცობრიობა“ ეწოდება მის წარსულ, თანამედროვე, თუ მომავალ წევრებთან ერთად. ჩვენ ვაყალიბებთ შეხედულებებს ჩვენი ადგილის შესახებ მოვლენათა ამ უსასრულო და მრავალფეროვან სიმრავლეში, ვაცნობიერებთ ჩვენს თავს, ვიმუშავებთ რწმენას ღმერთის, ადამიანთა საზოგადოების, თუ ცხოველთა სამყაროს მიმართ. ჩვენ გვავინტერესებს, ადამიანი მარტოსულია ამ სამყაროში, თუ მას გააჩნია „გონიერი მოძმეები“ გალაქტიკაში, ადამიანს სპეციფიკური ფუნქცია აკისრია სამყაროში, თუ მისი მოსპობის შემდეგ მასში არაფერი შეიცვლება. მაგალითად, ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, მაქს შელერის

აზრით, ადამიანს კოსმიური მნიშვნელობა აქვს და უადამიანობა კოსმიურ რეაქციას გამოიწვევს: კოსმოსი თითქოსდა „იგრძნობს“, როდესაც მის წიაღში ადამიანი აღარ იქნება.

როდესაც სიცოცხლის საზრისზეა ლაპარაკი, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არ არსებობს გარემოება, რომლის მიმართაც არ შეიძლებოდეს ლოგიკურად საკითხის დაყენება მისი საზრისიანობის შესახებ. საზრისი ყოველ მოვლენას შეიძლება ჰქონდეს, ან არ ჰქონდეს. მოვლენის ყოფიერებას იგი არ ეხება. სხვადასხვა რამ არის მოვლენის ყოფიერება, მისი არსებობა და მისთვის საზრისის მინიჭება, მისი შეფასება საზრისიანობის თვალსაზრისით. მაგალითად, ხშირად იკვლევენ ბუნების საზრისსა და დანიშნულებას. ამაში არაფერი არალოგიკური არ არის, თუმცა ბუნებისმეტყველებას ეს არ ეხება. იგი ამ საკითხის გადაჭრას არ ცდილობს და არც განიცდის რაიმე დაბრკოლებას მისი გადაუჭრელობის გამო. სწორედ ასევე, სიცოცხლე, როგორც პროცესი, არსებობს და მას, როგორც არსებულს, შეისწავლიან. ცალკე საკითხია მისი საზრისის, ღირებულების შესწავლა. არსებობის ნიშანი მოვლენას არც ართმევს და არც ანიჭებს ღირებულებას. (ამიტომაც არის, რომ ყოფიერების, ფაქტობრიობის შემსწავლელი მეცნიერებები განსხვავდება გონით მეცნიერებათაგან).

სიცოცხლის, როგორც პროცესის, არსი საკუთარი არსებობის შენარჩუნებაა. ის, რაც სიცოცხლეს ასხვავებს იმისაგან, რაც სიცოცხლე არაა, არის მისი მისწრაფება თვითშენახვისაკენ, საკუთარი თავის შენარჩუნებისაკენ. მაგრამ გარდა სიცოცხლისა, როგორც პროცესისა, გარდა „ცოცხლობისა“, სიცოცხლეს შესაძლებელია შეეხედოთ, როგორც საზრისის, ღირებულების მქონე ფენომენს და შევაფასოთ იგი, როგორც გარკვეული ღირებულების მქონე მოვლენა.

სიტყვა „საზრისი“ ხშირად სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება, აუცილებელია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ საზრისი და ღირებულება. მართალია, ისინი ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული, მაგრამ მათი გაიგივება დაუშვებელია. როდესაც

სიცოცხლის საზრისზეა მსჯელობა, მხედველობაში გვაქვს საზრისი, როგორც სიცოცხლის გამართლება, მისი შეფასება ღირებულების თვალსაზრისით. ეს იმგვარი არსებობაა, რომელიც „ჯერარს“, ანუ ღირს, რომ იყოს. ადამიანი გარკვეულ ღირებულებას (ე.ი. იმას, რაც ამართლებს მის არსებობას) თვლის თავისი სიცოცხლის საზრისად. ამ ღირებულების განხორციელებით ასაზრისიანებს იგი თავის სიცოცხლეს, ამით აძლევს თავის არსებობას გამართლებას, თუნდაც მან მთელი მისი სიცოცხლე შეინიროს.

როდესაც სიცოცხლის საზრისზე, ადამიანის დანიშნულებაზეა ლაპარაკი, კვლევა, ჩვეულებრივ, ორი მიმართულებით წარმოებს: ადამიანიდან ღმერთისკენ, ან ადამიანიდან ცხოველისკენ. ადამიანს, ამგვარად, ორი საზღვარი გააჩნია: ღმერთი და ცხოველი. ბევრი მოაზროვნე თავისი შეხედულების მიხედვით ცდილობს ან გააღმერთოს ადამიანი, ანდა დაიყვანოს იგი ცხოველის დონემდე.¹ სანამ ადამიანი, როგორც ცოცხალი არსება, სიცოცხლეშია ჩართული, იგი მხოლოდ ცხოველის საფეხურზეა. ადამიანობა იწყება იქ, სადაც ხდება დაპირისპირება სიცოცხლის ფაქტისადმი. ეს სიცოცხლის გამართლების მოთხოვნაა. ადამიანის ყოველი ქმედება და შემოქმედებაც იქითკენ არის მიმართული, რომ ცხოვრება, სიცოცხლე მისაღები გახადოს.

სანამ სიცოცხლე უმაღლესი მიზანია და გამართლებას არ საჭიროებს, საქმე ჯერ კიდევ არა გვაქვს ჭეშმარიტ ადამიანურ ყოფიერებასთან. ადამიანი იწყება იქ, სადაც სიცოცხლე კითხვის ქვეშ დგება, გამართლებას მოითხოვს. სიცოცხლის დაძლევა მისი გამართლებაა, მისი მისაღებად გარდაქმნის მოთხოვნაა. თუ სიცოცხლის საზრისსა და ღირებულებაზე კითხვა ერთხელ მაინც დაისვა, ეს მოწმობს, რომ არსებობს უფრო მაღალი ინსტანცია, ვიდრე სიცოცხლეა და იგი აღემატება სიცოცხლეს. ადამიანისათვის

¹ გვხვდება, აგრეთვე, ღმერთის გაუქმების მცდელობებიც. ეს ორი გზით არის შესაძლებელი: ან ადამიანის გაღმერთებით, ან მისი ცხოველად ქცევით. რადგანაც ყოველი უარყოფა უარყოფილის შესატყვისი ინსტანციის შექმნაა, ამიტომ ღმერთის გაუქმების შედეგად წარმოიშობა ან ადამიანი-ღმერთი, ან ადამიანი-ცხოველი.

მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, შეინარჩუნებს თუ არა იგი თავის სიცოცხლეს, არამედ ისიც, თუ როგორ იარსებებს, როგორ იცხოვრებს. ყოველ ადამიანში ხომ ორი ადამიანია დაბუდებული: ერთი ემსახურება „მინდას“, მეორე – „უნდას“. პირველი მათგანი სიცოცხლეს ემსახურება, მისი ყოველი ქმედება მისი გაუმჯობესების, მისი უფრო მოსახერხებლად გახდომისკენ არის მიმართული. მეორე, პირიქით, სიცოცხლეს არად აგდებს, არც კი ამჩნევს მას და სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. მას სხვა რამ ევალება, იგი სხვა რამისთვის არის მოწოდებული. ეს „სხვა“ იმის სამსახურია, რაც სიცოცხლესა და „კარგ ცხოვრებაზეც“ მაღლა დგას.

ამრიგად, სიცოცხლის შენახვის მოთხოვნილების გარდა, ადამიანს სხვა მისწრაფებებიც ახასიათებს და წარმართავს. მათ შორის უმთავრესი სულიერება, სულიერი ცხოვრებაა. სულიერი ცხოვრების არსი კი სიცოცხლის საზრისის ძიებაა. მისწრაფება, – ცხოვრობდე სულიერი ცხოვრებით, ნიშნავს, მიისწრაფვოდე სიცოცხლის შეფასებისაკენ, მისი შინაარსის ობიექტურობისკენ, საზრისის დადგენისაკენ. სულიერი ცხოვრების ცნების ერთ-ერთი ძირითადი საზრისია დამიზნულობა ამ ობიექტურ ვითარებაზე. სიცოცხლეს რალაც გონით-ობიექტური საზრისი უნდა გააჩნდეს. ეს არის მიზანი, რომელიც სიცოცხლეზე ბატონობს და საზრისიანს ხდის მას.

სულიერი არსების ბრძოლა თვითშენახვისათვის, არსებობისათვის, გულისხმობს, აგრეთვე, ბრძოლას სიცოცხლის საზრისის მოპოვებისათვისაც, ადამიანის დანიშნულების განხორციელებისთვისაც. სულიერი ცხოვრების ყოველი ფუნქცია შესაძლებელია გაგებულ იქნას მხოლოდ ამ მიზანსწრაფვიდან.

ყოველი სიცოცხლე და სულიერი ცხოვრება მიმართული უნდა იყოს სიცოცხლის ობიექტური საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების წვდომისაკენ. სიცოცხლის ობიექტური შინაარსი არის ის, რაც ინდივიდუალურ, ცალკეულ სიცოცხლეს ახასიათებს, მაგრამ რაც ყოველი ცოცხალი სულიერი არსებისთვის ერთი, საერთო შესაძლოა გახდეს.

ადამიანი არ არსებობს იზოლირებულად. იგი სხვა ადამიანებთან ობიექტურ მიზნის ერთიანობაშია გაერთიანებული. მას ცნობიერება შეიმეცნებს, როგორც თავისთავადი ძალის, საკუთარი მნიშვნელობის მქონე ვითარებას. ეს გარემოება აძლევს ამ მიზანს საყოველთაოობის თვისებას. მიზნის ობიექტური ერთიანობა არის ის, რაც საფუძვლად უდევს ადამიანთა ურთიერთობას და სუბიექტური შთაგრძნობის შემთხვევითობისა და მერყეობისაგან თავის დაღწევის საშუალებას გვაძლევს.

ადამიანს თავისი სიცოცხლის ახსნა სურს და ამისათვის იგი თავისი სიცოცხლით ვერ შემოიფარგლება. „ღირსეული“, „ნამდვილი“ არსებობა სიცოცხლის ჩარჩოებში ვერ ეტევა. სიცოცხლის საზრისის განხორციელება, ფაქტობრივად, ადამიანის დანიშნულების მოპოვებაა. ეს კი სიცოცხლეზე, ვიტალურზე ამაღლებას, რაღაც სხვა, „ღირსეული მიზნისკენ“ წარმართვას ნიშნავს. „როცა დანიშნულებაზე ვლაპარაკობთ, რაიმეს დანიშნულება თავად ამ ფენომენს გარეთ, „ზემოთ“ მდგომი ინსტანციითაა განსაზღვრული, „დანიშნული“ (1, 32). ხოლო ამ „ზემოთ“, „მიღმა მდგომი ინსტანციის მოპოვება ადამიანისაგან ტრანსცენდენციას მოითხოვს. გამოდის, რომ სიცოცხლის საზრისი თავად მასში ვერ იქნება. იგი ადამიანისაგან ტრანსცენდირებას მოითხოვს, მოითხოვს გასვლას საკუთარი თავიდან, საკუთარი სიცოცხლიდან და წარმართვას რაღაც „სხვისკენ“, რაც საზრისს და ღირებულებას მიანიჭებს მის არსებობას. ეს არის სიცოცხლის საზრისის მოპოვება ტრანსცენდენციის მეშვეობით.

„ტრანსცენდენცია“ მრავლისმომცველი სიტყვაა. იგი გამოიყენება მეტაფიზიკურ, ანდა რელიგიურ კონტექსტში როგორც მითითება რაღაც გარეშე, გარეგან ძალაზე. მაგალითად, პლატონის ფილოსოფიაში ეს არის იდეათა სამყარო, პლოტინთან – ერთი, რელიგიაში ეს არის ღმერთი, ეგზისტენციალური ტრადიციით კი ტრანსცენდენცია შესაძლებელია გაგებულ იქნეს, როგორც საკუთარი დროითი ჩარჩოებისაგან გასვლა, საკუთარი შეზღუდულობის დაძლევა მომავალზე დამიზნულობით.

ამ სიტყვის ყველა განსხვავებულ მნიშვნელობაში არის ერთი რამ საერთო – ეს არის ჩვენ სასიცოცხლო ფარგლებს გარეთ გასვლა, მითითება რაღაც გარეშეზე, არა-სუბიექტურზე. ეს შესაძლებელია გაგებულ იქნას როგორც ჩვენი ყოვლისმომცველი „მე“-ს ჩარჩოებიდან სიცოცხლის, ეგოიზმის სატუსალოდან განთავისუფლება, საკუთარი სიცოცხლისათვის საზრისის მინიჭება რაღაც ისეთის მეშვეობით, რაც არ არის თავად სიცოცხლე. ეს არის მისწრაფება, არ გაიხადო სიცოცხლის მიზნად მხოლოდ სიცოცხლე, მისი შენარჩუნება. ეს არის მისწრაფება, შესწირო სიცოცხლე რაღაც ღირსეულს, ისეთს, რაც მასზე აღმატებულია და საზრისის მიმნიჭებელია მისთვის.

თავად სიცოცხლე, არსებობა, საზრისი როდია, იგი მხოლოდ პირობაა საზრისის განსახორციელებლად. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ადამიანს სიცოცხლე თავისთავად ეძლევა, საზრისის განხორციელებისათვის კი იგი იბრძვის. გარდა ამისა, ადამიანი არ კმაყოფილდება ყოველგვარი არსებობით, მისი მისწრაფებაა შინაარსიანი არსებობა. არსებობას კი რაღაც გარეშე, ტრანსცენდენტური ინსტანცია ანიჭებს საზრისს, იქნება ეს თავისუფლება, შემოქმედება, თუ ღვთის სამსახური. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არსებობას თავად არ გააჩნია საზრისი. ადამიანის წინაშე ყოველთვის დგას კითხვა: რისთვის ვცხოვრობ? ეს კითხვა მიუთითებს, რომ სიცოცხლე არ არის საბოლოო მიზანი, იგი ყოველთვის არის მისწრაფება რაიმესაკენ. ყოველი ნუთი, თავისუფალი ამ სწრაფვისაგან, ცარიელია, უშინაარსოა.

ცხოვრება, თუ იგი საზრისიანია, რაიმე მაღალი იდეალების სამსახურში უნდა იყოს. არსებობის შენარჩუნება არ არის უმაღლესი მიზანი. არსებობა არ შეიძლება იყოს საზრისი, რადგან კითხვა ეხება არსებობის საზრისს, ე.ი. შინაარსიან, ანუ საზრისიან არსებობას.

სიკვდილის პრობლემა

სიცოცხლის საზრისის პრობლემის დაყენებაში უმთავრესი როლი ადამიანის მოკვდაობას ეკისრება. სიცოცხლის სასრულობაა სტიმული, რომელიც ადამიანს აიძულებს დაუკვირდეს ცხოვრებას, გააანალიზოს იგი და ეძებოს მისი გამართლების არგუმენტები. ყოველი ცოცხალი არსებისაგან განსხვავებით, მხოლოდ ადამიანი აცნობიერებს თავის მოკვდაობას. სიკვდილი, გარკვეულწილად, გვევლინება ადამიანის მსოფლმხედველობის მაკონსტრუირებელ მომენტად, რადგანაც სწორედ მისი მეშვეობით უფიქრდება ადამიანი სიცოცხლეს, როგორც მის საპირისპირო მოვლენას და ცდილობს მისი საზრისის დადგენას.

სიკვდილი, ერთი შეხედვით, უკიდურესად მარტივ, თავიდანვე ცხად ფენომენად გვეჩვენება. მას თითქოს რთული ანალიზი, ღრმა რეფლექსია არც კი სჭირდება. მართლაც, სხვა რა არის სიკვდილი, თუ არა მთელი ცოცხალი სამყაროს, მათ შორის ადამიანისაც, სიცოცხლის ბუნებრივი დასასრული?! ცხადია, რომ სიკვდილის, როგორც სიცოცხლის დასასრულის გაცნობიერება, ამ თემაზე მსჯელობა და ფიქრი მხოლოდ ისეთ არსებას შეუძლია, რომელსაც ცნობიერება და განსჯა გააჩნია, ანუ – ადამიანს. სიკვდილი შესაძლოა, განხილულ იქნას ორგვარად: ერთი მხრივ, როგორც ყოველი ცოცხალი არსების ბუნებრივი დასასრული, როგორც მოვლენათა ბუნებრივი მდინარების ერთ-ერთი ფაქტი და, მეორე მხრივ, როგორც ფენომენი, რომელსაც გარკვეული მიმართება აქვს ადამიანის არსებობის სპეციფიკური წესისადმი, როგორც მისი ცხოვრების აუცილებელი კომპონენტი.

სიკვდილის პრობლემის გააზრებას მრავალსაუკუნოვანი ფილოსოფიური და რელიგიური ტრადიცია გააჩნია. სიკვდილსადმი მიმართება უდიდეს გავლენას ახდენდა და განაპირობებდა სხვადასხვა

რელიგიურ კულტთა ფორმებს. ფილოსოფოსები, რომლებიც ამ საკითხს იკვლევდნენ, აღნიშნავენ, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმოშობას მნიშვნელოვანწილად უწყობდა ხელს სიკვდილის პრობლემისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომა. კულტურები და ეპოქები ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდებოდა, თუ როგორ აღიქვამდნენ ადამიანები სიკვდილს, პოულობდნენ თუ არა ისეთ ძალას, რომლითაც შეძლებდნენ, დაპირისპირებოდნენ ფიზიკურ გადანგურებას. ზოგ ეპოქასა და კულტურაში სიკვდილის შიში საერთოდ არ დომინირებდა, ისე როგორც ეს ანტიკურ კულტურაში იყო, სადაც არყოფნის საშინელების დაძლევას შეეცადნენ სულის კონცენტრაციის მეშვეობით, სიკვდილისადმი ზიზლისა და სიძულვილის გაღვივებით. შუა საუკუნეებში კი, პირიქით, მოსალოდნელ სიკვდილზე ფიქრს ადამიანები სიგიჟემდე მიჰყავდა. იოჰან ჰოიზინგას სიტყვებით, არც ერთ ეპოქაში არ ფიქრობდნენ ადამიანების სიკვდილზე იმდენს, როგორც მეთხუთმეტე საუკუნეში (35, 149).

სხვადასხვა ეპოქაში სიკვდილს სხვადასხვაგვარად აღიქვამდნენ. ციცერონი წერდა: „ადამიანს რაღაც გრძნობა უნდა გააჩნდეს სიკვდილის მიმართ. ეს ყველაფერი ახალგაზრდობაშივე უნდა გავიზროთ, რათა დროზე შევძლოთ სიკვდილის შეძლება. ამგვარი მსჯელობის გარეშე ვერავის ექნება სული დამშვიდებული, რადგანაც შესაძლებელია დღესვე გარდაეცვალოს“ (36, 26). ციცერონის მიერ ამ სიტყვებში გამოხატულ სიძულვილს სიკვდილისადმი უპირისპირდება მაისტერ ეკჰარტის მოსაზრებები, როდესაც იგი მსჯელობს მიწიერ სიამოვნებათაგან განდგომის სიძნელებებზე.

გამოდის, რომ ყოველ ეპოქაში ერთნაირი მიდგომა არ იყო სიკვდილისადმი. ადამიანს ყოველთვის ერთნაირად არ ეშინოდა სიკვდილის. ისიც არ არის გამორიცხული, რომ სიკვდილის მიმართ გამომჟღავნებული ზიზლი სინამდვილეში მიგვითითებდეს სწორედ მის წინაშე შიშზე.

ბევრი მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ ადამიანს თანდაყოლილად გააჩნია შიში სიკვდილის მიმართ. ეს გრძნობა ადამიანის არსშია,

სიცოცხლის საიდუმლოებაშია. იგი ერთ-ერთი სანყისეული განცდაა, მისი ძირები ფსიქიკის სიღრმეებშია. მაგრამ სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა გონით ღირებულებათა პრიზმაში ეს შიში სხვადასხვა ფორმას იღებს. ეს ასახულია სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ დებულებასა და კონცეფციაში. ეს განცდა გადაიზრდება მსჯელობად ისეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური პრობლემების შესახებ, როგორებიცაა: სიცოცხლის საზრისი, მოვალეობა, დანიშნულება, სიყვარული, ტრაგედია, გმირობა და ა.შ.

ყოველ ეპოქაში ეს ღირებულებები სხვადასხვა შინაარსით ივსებოდა. თითოეული კულტურა, შესაბამისად, შეიმუშავებს ღირებულებათა გარკვეულ სისტემას, რომელშიაც გაიაზრება სიცოცხლის საზრისისა და სიკვდილის პრობლემატიკა.

ადამიანები, რასაკვირველია, ყველა ეპოქასა და ყოველ კულტურაში ინფორმირებულნი იყვნენ სიკვდილის გარდაუვალობის შესახებ, მაგრამ ისინი ცდილობდნენ თავ-თავიანთი კულტურების შესატყვისი სიმბოლიკის საფუძველზე ჩამოეყალიბებინათ შეხედულებები სიცოცხლის საზრისზე, როგორც სიკვდილის უგულებელყოფის საშუალებაზე. სიკვდილისაგან თავის დაზღვევის ერთ-ერთ საშუალებად სიცოცხლისათვის გამართლების მინიჭება ადამიანის არსებით მახასიათებლად ჩამოყალიბდა. ადამიანის სიცოცხლის ავსება საზრისით გახდა მისი გადარჩენის, მარადიულობასთან ზიარების საშუალება.

უძველეს კულტურათა უმეტესობაში სიკვდილისადმი მიმართება ეპიკურ ხასიათს ატარებს, ანუ იგი არ აღიქმება, როგორც პირადი ტრაგედია. ადამიანის სიკვდილი მიჩნეულია მხოლოდ სასიცოცხლო ციკლის დასასრულად.

მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანი წარმოდგენები სიკვდილზე, რომლებიც მსოფლიო კულტურებში ჩამოყალიბდა, შესაძლებელია კლასიფიცირებულ იქნას გარკვეული ნიშნის მიხედვით. მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, გამოიყოფა წინარექრისტიანული და ქრისტიანული შეხედულებები. აღმოსავლურმა კულტურებმა, დასავლურისგან განსხვავებით, შეინარჩუნა კოსმოლოგიური, რელიგიური და ფილოსოფიური

სისტემების სიძლიერის რწმენა. აქ სიკვდილი არ განიხილება როგორც ფიზიკური არსებობის სრული დასასრული. მათთვის ნიშანდობლივია იმქვეყნიური ყოფიერების ისეთი კონცეფციები, რომლებშიც სიკვდილი არ არის გაიგივებული ინდივიდის სრულ გაქრობასთან. რაც შეეხება დასავლურ აზროვნებას, აქ ასეთი წარმოდგენები არ იყო უნივერსალური. ქრისტიანობამ აღიარა ინდივიდუალური არსებობის სასრულოვნება. მკვდრეთით მასიური აღდგომა მხოლოდ და მხოლოდ მინიერი ისტორიის დასრულებად იყო მიჩნეული.

სიკვდილის განცდა იმ კულტურებში, რომლებშიც ინდივიდი ჯერ კიდევ არ იყო თემიდან გამოყოფილი, განსხვავდება ამ ფენომენის გააზრებისაგან იქ, სადაც პერსონალური იდეა (პიროვნების იდეა) ბატონობდა. იმ საზოგადოებებში, რომლებშიც ინდივიდუალიზაციის პროცესი არ იყო წინ წამოწეული, ინდივიდუალური არსებობის დასასრული არ მიიჩნეოდა პრობლემად, რადგანაც აქ ჯერ კიდევ სუსტად იყო განვითარებული ინდივიდუალური არსებობის განცდა. სიკვდილი ჯერ კიდევ არ განიცდებოდა ისეთ ფენომენად, რომელიც სიცოცხლისაგან რადიკალურად განსხვავებული იყო.

სრულიად სხვაგვარად აღიქმებოდა სიკვდილი იმ კულტურებში, რომლებშიც გაცნობიერებული იყო პიროვნების ღირებულება, სუვერენობა და უნიკალობა. მინიერი ყოფიერების სასრულობა აქ ტრაგიკულად განიცდებოდა. იგი განმსჭვალავდა ადამიანის მთელ სუბიექტურობას, განცდათა სამყაროს, შინაგან ყოფიერებას.

აღმოსავლეთის კულტურებში პიროვნება არ აღიქმებოდა გარკვეულ ზოგადობად, პერსონალისტური იდეა ჯერ კიდევ არ იყო მომნიშვნელოვანი. მიუხედავად ამისა, აქ დაფიქსირებულია ღრმა მედიტაცია, ყურადღების მაქსიმალური კონცენტრაცია სიკვდილის პრობლემებზე. ზოგი აღმოსავლური რელიგია არ ატარებდა ზღვარს მინიერ და იმქვეყნიურ არსებობას შორის. მაგალითად, ძველ ჩინურ ცნობიერებაში სიკვდილს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ, რადგან მიაჩნდათ, რომ მართალია, ადამიანი გარდაიცვალა, მაგრამ იგი მაინც რჩება ცოცხალთა შორის, ოღონდ

გარდაცვლილის სახით. გარდაცვლილი არ მიატოვებს ცოცხლებს, იგი არსებობის სხვა ფორმაში გადადის მხოლოდ და არც სხვა ქვეყანაში მიდის. ამიტომაც ამ კულტურაში სიკვდილს არ განიცდიდნენ, როგორც დიდ ტრაგედიას. გარდაცვლილი უერთდება იმ ადამიანებს, რომლებიც ადრე გარდაიცვალნენ, მაგრამ ისინი არსად არ მიდიან. აქედან წარმოიშვა წინაპართა კულტი, რომელიც არა მხოლოდ ამ, არამედ მსოფლიოს ბევრი სხვა კულტურისათვის არის დამახასიათებელი.

ამრიგად, ზოგიერთ კულტურაში არ იყო დაყოფა: სიცოცხლე სიკეთეა, სიკვდილი – ბოროტება. ორივე მათგანი თანაბრად ღირებულად აღიქმებოდა, თუმცა მათ შორის იყო სხვაობაც.

ჩინურ შეხედულებათა ანალოგიურად, იაპონელებსაც სწამდათ, რომ სიკვდილის შემდეგ ადამიანი განაგრძობს არსებობას, ოღონდ მხოლოდ თავის ცოცხალ შთამომავლებში და მხოლოდ მაშინ ისპობა საბოლოოდ, როდესაც შთამომავლობა აღარ ეყოლება. თანდათანობით სიკვდილი განიცდება არა იმდენად წინაპართა სიკვდილად, არამედ – უკვე საკუთარ სიკვდილადაც. წინაპართა კულტი უკვე აღარ ეფუძნება ცოცხალ განცდას, იგი ტრადიციის კუთვნილება ხდება.

როგორც დგინდება, უძველეს კულტურათა უმეტესობაში, სიკვდილისადმი მიმართება ატარებს ეპიკურ ხასიათს. ტრაგიკული მიმართება სიკვდილისადმი, რომელიც ჩვენი კულტურისთვის არის დამახასიათებელი, ყალიბდება ახალ რელიგიებსა და მოძღვრებებში – ბუდიზმში (ინდოეთი), ზოროასტრიზმში (ირანი), იუდაიზმსა და დაოსიზმში (ჩინეთი). იგი ნიშანდობლივია, აგრეთვე, წინაქრისტიანული ბერძნული რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობებისთვისაც.

სიკვდილის ფენომენის ახსნისა და მის წინაშე შიშის დაძლევის ერთ-ერთი საუკეთესო მცდელობა იყო სოკრატეს მოძღვრება და მისი პირადი მაგალითიც. პლატონის თანახმად, სოკრატეს მიაჩნდა, რომ „როგორც ჩანს, კაცთათვის შეუმჩნეველი რჩება, რომ მათი მთელი სიცოცხლე, ვინც უანგაროდ ემსახურება ფილოსოფიას, სხვა არა არის რა, თუ არა სამზადისი კვდომისა და

სიკვდილისათვის“ (14, 15). პლატონმა განავითარა სოკრატეს ძირითადი თეზისი, რომლის მიხედვით, სიკვდილი არის სულის სხეულისაგან განშორება, სულის განთავისუფლება „დილეგისაგან“, სადაც იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში იმყოფებოდა. ამ მოძღვრებაში ასახულია წარმოდგენა სიკვდილზე, როგორც განთავისუფლებაზე სულისა, „...რომელიც მეტად წააგავს ღვთაებრივს, უკვდავს, ერთსახოვანს, გონით საცნაურს, უშლელს, მარადის უცვლელსა და თავისთავადს“, სხეულისაგან, რომელიც არის „კაცური, მოკვდავი, მრავალსახოვანი, არა გონით – გრძნობით საცნაური, შლადი, მიწყვი ცვლადი და არათავისთავადი“ (14, 50). სული და სხეული თავდაპირველად ორ განსხვავებულ სამყაროს ეკუთვნოდა. სული მომდინარეობს მარადიულ და უცვლელ იდეათა სამყაროდან, რომელსაც იგი სიკვდილის შემდეგ უბრუნდება, სხეული კი იქცევა ფერფლად და ნაშთად, რაც იგი თავიდანვე იყო. აქედან გამომდინარე, სოკრატე პლატონის დიალოგ „ფედონში“ აყალიბებს თავის მოსაზრებას სიცოცხლის საზრისსა და მიზანზე. იგი მსჯელობს: „მისტერიათა გამრიგენი გვეუბნებიან: მრავალნი არიან ჩინებულ, ხოლო მცირედნი რჩეულ². ჩემი აზრით, ამ მცირერიცხოვან რჩეულთა დასს ჭეშმარიტი ფილოსოფოსნი შეადგენენ მხოლოდ. მე კი ყველაფერს ვაკეთებდი იმისთვის, რომ არაფერში ჩამოვრჩენოდი მათ. ეს იყო ჩემი სიცოცხლის მიზანი“ (14, 24). ამრიგად, სოკრატეს სიცოცხლის მიზანი „სიბრძნის ტრფიალია“.

არისტოტელეს, პლატონისა და სოკრატეს მოძღვრებები სულის უკვდავების შესახებ არბილებს სიკვდილის ტრაგიზმს. მოგვიანებით ეს მოძღვრება, თუმცა გარდაქმნილი სახით, შეითვისება ქრისტიანობის მიერ და ხანგრძლივი დროით (დღევანდლამდე) ხდება ევროპული სულიერი ცხოვრების განმსაზღვრელი ტრადიცია.

² როგორც სამართლიანად აღნიშნავს პლატონის თითქმის ყველა, ძველი თუ ახალი კომენტატორი, მისი აზრი ზუსტად იგივეა, რაც ქრისტეს სიტყვებისა: „მრავალნი არიან ჩინებულ, ხოლო მცირედნი რჩეულ“ (მათე, 20, 16).

სიკვდილის სხვაგვარი გაგება ყალიბდება ეპიკურესთან. მისი მსჯელობის საგანი იგივეა, რაც სოკრატესთან: ადამიანების განთავისუფლება სიკვდილის შიშისაგან. ერთ-ერთ წერილში ეპიკურე წერს: „შეეჩვიე, ისე იფიქრო, რომ სიკვდილი ჩვენთვის არარაა, – რადგან ყველაფერი, კარგიცა და ცუდიც, შეგრძნებებია, სიკვდილი კი შეგრძნებების აღკვეთაა. ამიტომ, თუ ჩვენ იმ სწორ ცოდნას გავყვებით, რომ სიკვდილი ჩვენთვის არარაა, მაშინ სიცოცხლის სიკვდილი ჩვენთვის სასიხარულო გახდება და ეს იმის გამო კი არა, რომ სიცოცხლეს მოემატება დროის უსასრულობა, არამედ იმისათვის, რომ სიცოცხლეს წაერთმევა უკვდავების წყურვილი. ამიტომ ცხოვრებაში არაფერი საშიში არ არის იმისათვის, ვინც წამდვილად გაიგო, რომ არაფერია საშიში არასიცოცხლეში. ამისათვის უგუნურია ის, ვინც ამბობს, რომ სიკვდილის ეშინია იმის გამო კი არა, რომ ის ადამიანს ვნებას აყენებს, როცა მოდის, არამედ ის ვნებს იმით, რომ მოდის. ის, რაც თავისი არსებობით არ გვანუხებს და მნუხარება იმის გამო განვიცადოთ, რაც მოსალოდნელია, – სრულიად უსაფუძვლოა. მაშასადამე, ყველა ბოროტებათაგან ყველაზე საშინლად ჩვენ სიკვდილი არ გვესახება. როცა ჩვენ ვართ, მაშინ სიკვდილი ჯერ არ არის, ხოლო როდესაც სიკვდილი მოვა, მაშინ ჩვენ აღარ ვიქნებით. ამგვარად, სიკვდილი არ არსებობს არც ცოცხლებისა და არც მკვდართათვის, რადგან პირველისათვის ის მართლაც არ არსებობს, მეორენი კი თავად მისთვის აღარ არსებობენ“ (4,110). ამრიგად, ეპიკურე მიუთითებს სიკვდილის საყოველთაოებასა და ბუნებრიობაზე: ქვეყნად ყველა საგანს აქვს ბოლო და ეს ისევე ბუნებრივია, რომ აქ აღარც არაფერია საშიში.

მიუხედავად იმისა, რომ თავისი შინაარსით სოკრატულ-პლატონური და ეპიკურელთა მოძღვრებები ურთიერთსაწინააღმდეგოა, მათ აერთიანებთ სპაციფიკური ბერძნული რაციონალიზმი სიკვდილის ფაქტისადმი მიდგომაში, რომელიც დაკავშირებულია კოსმოსის, როგორც თავის თავისადმი მარად იგივეობრივი ფენომენის, გაგებასთან. ეს უკანასკნელი ან უცვლელია, როგორც ეს ელემენტებთან არის (ანდა პლატონის მოძღვრებაში), ანდა

იცვლება ციკლურად გარკვეული მარადიული რიტმით (ჰერაკლიტე, სტოიკოსები). ამიტომ ადამიანის დასაყრდენს სიკვდილის დროს ბერძნული ფილოსოფია ეძებს ან მარადიულობაში (მათ შორის თვით ყოფიერების ბრუნვის მარადიულობაში) – და ეს არის სულის უკვდავების და მისი გადასახლების თეორია, ანდა – სიკვდილის აუცილებლობის გაცნობიერებაში.

ეს პრობლემატიკა თავს იჩენს არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ ბერძნულ ლიტერატურაშიც. ყველაზე მეტად ბერძენს სიცოცხლე უყვარს. სიცოცხლე მიწიერი, მთელი მისი ავ-კარგით. იგი თანახმა იყო სიცოცხლე შეენირა მაღალი იდეალებისათვის, სამშობლოსათვის, რელიგიისათვის, მაგრამ სიკვდილის წინ ყოველთვის ენანებოდა სიცოცხლე, გული წყდებოდა მასზე. ანტიგონე, სანამ სიკვდილით დასასჯელად წაიყვანდნენ, სინანულით იგონებს განვლილ ბედნიერ დღეებს. იფიგენია, სანამ ღვთაებას შეწირავდნენ, სინანულით ამბობს: ადამიანისათვის არაფერია სიცოცხლეზე ძვირფასი, სიკვდილი ბოროტებაა და სულელია ის, ვინც თავისთვის სიკვდილს ითხოვს: ცუდი სიცოცხლე სჯობს კარგ სიკვდილს“ (ევრიპიდე, „იფიგენია ავდიდში“). აიდის სამფლობელოში ჩასულ ოდისევსს აქილევესი ეუბნება: ვერ ვეგუები ჩემს სიკვდილს, სჯობდა ცოცხალს მევლო და თუნდაც უბრალო მიწის მთოხნელი ვყოფილიყავი, ყოველდღიურ ლუკმაზე მეზრუნა, ვიდრე უსულო მიცვალებულთა მეფე ვყოფილიყავი.

ამ მიმართებით სიკვდილის ფაქტის ამგვარი გაცნობიერების სანინააღმდეგოა ძველებრაული მსოფლმხედველობა, რომელიც ძველ ალთქმაში ვლინდება. ერთმხრივ, აქ სიკვდილისადმი ძველ კულტურათათვის დამახასიათებელი მიდგომა ჩანს – იგი არ აღიქმება რალაც ტრაგიკულ მოვლენად და მიიჩნევა გზის ბუნებრივ დასასრულად. მაგრამ ვინაიდან ადამიანი გაგებულია, როგორც ზებუნებრივი არსება, რომელიც დიალოგს აწარმოებს ღმერთთან, თავს იჩენს ახალი მიმართება სიკვდილისადმი: იგი გააზრებულია, როგორც სასჯელი, რომელიც ადამიანმა თავისი წინაპრის, – ადამის ცოდვების გამო დაიმსახურა.

უძველესი ებრაელები სიკვდილის ფაქტს აღიქვამდნენ რელიგოზურად და მათ შეეძლოთ შეგუებოდნენ იმ აზრს, რომ ინდივიდუალური ცხოვრება ისპობა. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ადამიანის პიროვნება გაორებულია, მას რაღაც აჩრდილი გააჩნია, რომელიც წარმოადგენს ინდივიდის მკრთალ და არასხეულებრივ ასლს. სიკვდილის შემდეგ ეს აჩრდილი ჩადის მიწის ქვეშ, სადაც პირქუშად და მოსაწყენად ცხოვრობს სევდიან სადგომებში. იგულისხმება, რომ იაპვე ხორცს შეასხამს გაბნეულ ძვლებს და გარდაცვლილებს გააცოცხლებს შემდგომი ცხოვრებისათვის. ამიტომაც სამოთხე მიიჩნეოდა ნეტართა სადგომად, ჯოჯოხეთი კი – ცოდვილთა.

კაბალისტური ტრადიციების მიხედვით, ებრაელებმა განავითარეს მოძღვრება სულთა გადასახლების შესახებ. ზეპირსიტყვიერებიდან ცნობილია, რომ ადამის სული გადასახლდა დავითში, შემდეგ კი იგი მესიაში გადასახლდება. სული შესაძლებელია გადავიდეს ცხოველში, ფოთოლში ან ქვაში. ადამიანი, ძველებრაული ტრადიციის მიხედვით, მიჩნეულია არა მხოლოდ ბუნებრივ არსებად, არამედ, აგრეთვე, ზებუნებრივ არსებადაც, რომელიც იმყოფება ღმერთთან ცოცხალ და მღელვარე კონტაქტში. ამიტომაც წარმოიქმნება სიკვდილის ახლებური ინტერპრეტაცია. ებრაელები ოცნებოდნენ ბედნიერებისა და სამართლიანობის სამეფოზე, რომელშიც ბოლოს და ბოლოს უნდა ეცხოვრა კაცობრიობას.

ქრისტიანობა თავისი წარმოშობისთანავე სიკვდილის ძველბერძნული ინტელექტუალისტური გაგების წინააღმდეგ გამოდის და მას თავის გაგებას უპირისპირებს: სიკვდილი არის გონებისათვის მიუწვდომელი საიდუმლოება. ქრისტიანობამ იუდაიზმისაგან შეითვისა სიკვდილისადმი, როგორც ადამიანის სულიერი არსისადმი დაპირისპირებულ ფენომენისადმი მიმართება, მაგრამ იუდაიზმისაგან განსხვავებით, ქრისტიანობაში თავს იჩენს საკუთარი, პირადი ყოფიერების დასრულების მტკივნეული განცდა, ამიტომაც ამქვეყნიური ყოფიერების დასასრული დრამატულად განიცდება. ადამიანის მოსპობისაგან ხსნა ხდება იმქვეყნიური ცხოვრების დაპირებით. ბედისწერის ინდივიდუალური

განუმეორებლობის განცდა აქ უნიკალური სიცოცხლის ბოლოვადობის ტრაგიკულ შეგრძნებასთანაა გადახლართული.

ადრეული ქრისტიანობისათვის უკვე მიუღებელი გახდა სიკვდილისადმი ის მშვიდი მიმართება, რომელიც ძველი აღთქმისათვის არის დამახასიათებელი: „და მიიცვალა იობი ღრმა სიბერეში...“, ამიტომ ქრისტიანობის ერთ-ერთი უმთავრესი მოტივი ხდება სიკვდილის დაძლევის რწმენა, რომელიც ხორციელდება ღმერთკაცის, – ქრისტეს მიერ. ქრისტეს მეშვეობით შესაძლებელი ხდება კაცობრიობის მთელი მოდგმის გადარჩენა.

საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ყოველი რელიგიის საფუძველი არის მოძღვრება სულის უკვდავების შესახებ (თუ მე მარადიული არა ვარ, მაშინ ღმერთი ღმერთი არ არის. თუ უკვდავება არ არსებობს, მაშინ არც ღმერთია (43, I ტ., 208). მაგრამ უკვდავების იდეა სრულებითაც არ აძლევს მორწმუნეს ამაღლებულ სულიერებას. ქრისტიანული მოძღვრების პოზიციიდან ადამიანში ღვთიური საწყისი მოკლებულია სტოიკური ატარაქსიის დამცველ ჯავშანს და არ აძლევს მას სიკვდილის სახის წინაშე სულიერი სიმშვიდის გარანტიას. მორწმუნე „არ არის დაცული... სულიერი ტანჯვისაგან, – ცდუნებების, შინაგანი დამცირებების, თვითრადღებებისაგან; ქრისტიანს მკაცრად ეკრძალება რაიმე სიტუაციაში მიიჩნიოს თავი აბსოლუტურად სწორად. ქრისტიანობა ქმნის მართლაცდა ვირტუოზულ კულტურას საკუთარი დამნაშავეობის წარმოჩინებისა“ (44, 449).

საკუთარი დამნაშავეობის განცდის ეს „ვირტუოზული კულტურა“, დაძაბული ბრძოლა საკუთარ თავთან განზრახვათა სინმინდისათვის, იმქვეყნად ნეტარი ცხოვრების მოპოვებისათვის, მეტად გულში ჩამწვდომად აქვს წარმოდგენილი ნეტარ ავგუსტინეს „აღსარებაში“ (5). ქრისტიანი ფილოსოფოსისათვის აღსარება არის ინტიმურ-ნდობითი საუბარი მორწმუნისა ღმერთთან. ამ ნაწარმოებს ვერ მივაკუთვნებთ მხოლოდ ავტობიოგრაფიულ ჟანრს, უფრო სწორი იქნება, თუ მას ვუნოდებთ პრინციპულ პოზიციას, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი მოიპოვებს ჭეშმარიტ სულიერებას. საკუთარი თავისადმი მიპყრობილი მზერა წარმოაჩენს ადამიანური

ყოფიერების მისტიერიას, განსაკუთრებული სიმძაფრით კი - სიკვდილის საიდუმლოებას.

„აღსარების“ მეოთხე ნაწილში ავგუსტინე მეტად შთამბეჭდავად გადმოგვცემს თავის სულიერ მდგომარეობას, რომელიც ბავშვობისდროინდელი მეგობრის სიკვდილმა აღძრა მასში: „მწუხარებამ დაპბურა გული ჩემი: საითაც არ გავიხედავდი, ყველგან სიკვდილი მელანდებოდა. სანამებლად გამიხდა მშობლიური ქალაქი, მამისეული სახლი კი - უღიმღამო სავანედ ნაღველისა. ყოველი ის, რითაც ვცხოვრობდით ჩვენ და რაც კი გვექონდა საერთო, უმისოდ სასტიკ სატანჯველად გადამექცა, მზერა ყოველგზით მას ეძებდა და ვერ პოულობდა“ (5, 170).

სიკვდილთან პირისპირ შეჯახებას ავგუსტინემ მასში „უმრისხანესი მტერი“ შეიცნო, რომელიც მზად იყო ყოველი ადამიანის დამარცხებისათვის, მეგობრის სიკვდილმა მას მტკივნეულად განაცდევინა საკუთარი დასასრულის შესაძლებლობა. მან შეიგრძნო სიკვდილის სუნთქვა როგორც არა მხოლოდ საშინელება, არამედ, აგრეთვე, როგორც უმაღლეს დონეზე უსაზრისო, გამართლებას მოკლებული ფენომენი.

მოგვიანებით, უკვე გაქრისტიანებულმა ავგუსტინემ მეგობრის სიკვდილს შეხედა ღმერთისა და მარადიულობის პოზიციებიდან. სიკვდილმა უკვე მის თვალში დაკარგა ერთგვარი სადემარკაციო ხაზის მნიშვნელობა, რომელიც ერთმანეთისაგან გამოყოფდა ამქვეყნიურ ცხოვრებას იმქვეყნიურისაგან. მარადიული ყოფიერების უსაზღვრობამ და უსასრულობამ ადამიანის სწრაფადწარმავალ მინიერ ცხოვრებასთან შედარებით ეკლესიის წმინდა მამა წუხილით აავსო. მან გაიაზრა ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობა, ხანმოკლე ცხოვრება, რომელიც დროთა მდინარებაშია ჩაძირული და აღმოხდა: „შენა ხარ მარადიული მამა ჩემი, მე კი ჩავევარდი დროში, რომლის წყობაც უცნობია ჩემთვის, ფიქრნი ჩემნი, შუაგულ სულისა ჩემისა დანაკუნებულ და გაბნეულ იქნება მისი ხმაურიანი სიჭრელისაგან მანამდე, სანამ შენ არ შეგიერთდები, უფალო, განწმენდილი და გამოწრთობილი ცეცხლში შენი სიყვარულისა“ (5, 377).

ავგუსტინე ყოფიერების ტრაგიზმს იმაში ხედავს, რომ ადამიანი აცნობიერებს თავის მოკვდაობას, მაგრამ ვერ ურიგდება, ვერ ეგუება მას; იგი უმაღლეს საზრისს ეძებს და მას მიწიერ არსებობაში ვერ პოულობს. ამიტომ იგი მიმართავს ღმერთის მხსნელ რწმენას, როგორც უკვდავების გარანტიას, როგორც მყარ საყრდენს, არამდგრადი მიწიერი არსებობისათვის. სიკვდილის, როგორც იღუმალების, როგორც სასრული განსჯისათვის მიუწვდომელი ფენომენის ანალიზი ხდება ავგუსტინეს შემდეგ დროინდელი ქრისტიანობის განუყოფელი ნაწილი.

თუ ავგუსტინეს კონცეფციაში მორწმუნის სულის ხსნაში აქცენტი ღვთის მადლზეა გადატანილი, მოგვიანო ხანის ქრისტიანობაში სულის ხსნის გარანტიას ვერავითარი მორწმუნეობა, ანდა ლოცვა-კურთხევა ვერ იძლეოდა. წინ წამოინია საკრალური რიტუალების სისტემამ, ე.წ. ფორმალურ-იურიდიულმა „გარიგებამ“ ღმერთსა და ადამიანს შორის საეკლესიო მამების მონაწილეობით.

მორწმუნენი თავიანთი „რწმუნებულის“ – მოძღვრის მეშვეობით წმინდა სახლში – ეკლესიაში – „უმაღლეს მოსამართლეს“ – ღმერთს, შესთხოვდნენ პირად გადარჩენას, იგი კი ეკლესიას მიმართავდა და იქიდან იგებდა მის კეთილ საქმეებსა და ცოდვებს და გამოჰქონდა თავისი სამართლიანი განაჩენი.

რეფორმაციის იდეოლოგებმა (მარტინ ლუთერის ცნობილი 95 თეზისის გამომზეურებით ვიტენბერგის ეკლესიის კარზე) უარყვეს კათოლიკური ტრადიცია მორწმუნეთა „კეთილი საქმეებით“ გადარჩენის შესახებ და წამოაყენეს თეზისი ადამიანის უძლურებაზე (მისი სხეულებრივი ბუნების სიმდაბლის გამო, რომელიც ცოდვის შედეგს წარმოადგენდა) საკუთარი დამსახურების მეშვეობით საეკლესიო რიტუალების დახმარებით თავი გაემართლებინა ღვთის წინაშე, მოეთხოვა ცოდვათა შემსუბუქება კეთილი საქმეებით, ან ინდულიგენციების შესყიდვით. პროტესტანტიზმმა და რეფორმატორული სახის სხვა მიმდინარეობებმა აუცილებლად მიიჩნიეს ქადაგება ღმერთისა და ადამიანის არათანაფარდობის შესახებ; მათი აზრით, თითქმის შეუძლებელი იყო სულის სასტიკი

ბრძოლის გარეშე ცოდვილ ადამიანს მოეპოვებინა სულის ხსნა ღმერთის სასამართლოში (50, 329). მათი თვალსაზრისით, ღვთიური მადლი მიეცემა არა მხოლოდ კეთილი საქმეებით და ეკლესიის მიერ დადგენილი საიდუმლოებების დაცვით, არამედ იგი მიეცემა მხოლოდ რჩეულთ, მხოლოდ ქრისტეს გამომსყიდველი მისიის მეშვეობით. ასეთი თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანი, რომელსაც სწამს ღმერთი და თავისი ღვთიური რჩეულობა, მაინც ვერ იქნება დარწმუნებული ურყევად საკუთარი სულის გადარჩენაში. რეფორმაცია უბრუნდება ავგუსტინურ ტრადიციას შინაგანი რელიგიურობის შესახებ, რომელიც გაიგება, როგორც უშუალო, გულითადი დიალოგი მორწმუნესა და პიროვნულ ღმერთს შორის, რომელიც მის სულშია.

პროტესტანტიზმთან ახლოს მდგომი პოზიცია სიკვდილის საკითხში ჰქონდა ცნობილ ფრანგ მოაზროვნეს, ფილოსოფოსსა და მათემატიკოსს, ბლეზ პასკალს. მისი მთელი სიცოცხლე შინაგანი დრამატიზმით არის დაღდასმული, ხოლო ფილოსოფიურ-რელიგიური ძიებანი არსებითად წარმოადგენს შეშფოთებას საკუთარი მოკვდაობის გაცნობიერების გამო. „...სიკვდილი უფრო ადვილია, როცა სიკვდილზე არ ფიქრობ, ვიდრე სიკვდილზე ფიქრი, როცა სიკვდილი არ გემუქრება“ (6, 130). მისი მოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ნაწილი მის წერილებშია გადმოცემული, რომლებიც წარმოადგენენ სიკვდილის საშინელებით გამოწვეულ ინტიმურ განცდებს. „...მე მხოლოდ ის ვიცი, რომ მალე მოვკვდები, მაგრამ ყველაზე ნაკლებ ვიცნობ სწორედ ამ სიკვდილს, რომელსაც ვერ გავექცევი, ვერ ავიცილებ“ (6, 138). პასკალის თვალსაზრისით, ადამიანის ეგზისტენციალური დრამის უმთავრესი წყარო მისი ყოფიერების გაორებაშია დამალული. ადამიანი, ფრანგი მოაზროვნის მიხედვით, უსასრულობის ორ პოლუსს შორის არის მოთავსებული: ერთი მათგანი არის ყოფიერების უსასრულობა, ხოლო მეორე კი – არარაობის უსასრულობა. ადამიანი არარაობაა უსასრულო სამყაროსთან შედარებით და იმავდროულად იგი არის ყველაფერი არარაობასთან შედარებით. ადამიანი სუსტია, სამყარო – ძლიერი. მისთვის ადამიანის გასრესა არავითარ სიძნელეს არ

წარმოადგენს. ამისთვის მას სრულებითაც არ სჭირდება მთელი თავისი ძალების მოკრება: ადამიანის მოკვლისათვის მხოლოდ ერთი წვეთი წყალია საკმარისი. მაგრამ მაშინაც კი, თუკი სამყარო გასრესს ადამიანს, ეს უკანასკნელი „ამაღლდება და გახდება უფრო კეთილშობილი თავის მკვლელთან შედარებით, რადგან იგი აცნობიერებს თავის სიკვდილს, სამყაროს კი არ ესმის თავისი ზეალმატებულობა ადამიანზე“ (41, 25). ადამიანი დიადია თავისი აზრით, მაგრამ ეს აზრი, თუკი იგი საგანთა ჭეშმარიტ მდგომარეობას შეესაბამება, მონაბოხს მისი მინიერი ხვედრის უბადრუკობასა და არარაობას. „წარმოადგინეთ ადამიანთა ბრბო ბორკილებში, რომელთაც სიკვდილით დასჯა აქვთ მისჯილი. ყოველ დღე ზოგიერთი მათგანი იკვლება სხვათა თვალწინ; დარჩენილები ხედავენ საკუთარ მდგომარეობას და მათ მსგავსთა მდგომარეობას და ერთმანეთს შესცქერიან უიმედობისა და ნუხილის განცდით, ელოდებიან საკუთარ რიგს. აი, კაცობრიობის მდგომარეობის სურათი“ (41, 56).

ადამიანის ბედისწერის ამგვარი სურათი თუ სტოიკური ცნობიერებისათვის არის ზნეობრივი ამტანიანობისა და სულიერი სიძლიერის ნაწარმოები, ბლუზ პასკალის რელიგიური ცნობიერებისათვის იგი არის ნუხილის, ტანჯვისა და განგაშის ნაწარმოები. ამ ავტორის მიხედვით, ადამიანს არა მხოლოდ უნდა ახსოვდეს სიკვდილი, არამედ წამდაუნუმ აზრებში უნდა ინვექტდეს მას, უნდა განიცდიდეს სიკვდილს თავის ყოველ ქმედებასა და განზრახვაში.

რასაკვირველია, საკუთარი მოკვდაობის გამო განუწყვეტელი ზნეობრივი წამების ატანა ყოველ ადამიანს არ ძალუძს. თვით პასკალიც, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე თავს ზნეობრივ და სხეულებრივ გამოცდებს უწყობდა, ხშირად წუწუნებდა თავის უუნარობაზე – აეტანა სულიერ ბრძოლათა სიმძიმე: დატანჯული სული დაღლილ სხეულთან ერთად სიმშვიდეს მოითხოვდა. მიუხედავად ამისა, ფრანგმა მოაზროვნემ უარყო „რწმენის წყნარი ყურე“. მან მიიჩნია, რომ რწმენა არბილებს, ამსუბუქებს ზნეობრივ ტანჯვას და მას არ ძალუძს აგვარიდოს ადამიანის ყოფიერების

ეგზისტენციალურ დრამას. მაგრამ პასკალმა არც ურწმუნოება აღიარა, რომელიც სიკვდილის შიშის გამო იღებს სახეს, თითქოს ასეთი რამ საერთოდ არ არსებობდეს. პასკალი აქ უეჭველად მართალია: ადამიანის სიცოცხლის საზრისის, სასიცოცხლო ორიენტირების მიმართ ამგვარი მიდგომა დასაგმობია.

მრავალი ადამიანი, გარდუვალი სიკვდილით დამძიმებული, ეძებს მრავალფეროვან თავდასაღწევ ფანდებს, რათა დროებით მაინც დაივიწყოს, გადაავადოს ის, რაც ყველას ელოდება. ამ მიზნით ისინი იგონებენ მრავალფეროვან გართობებს: თამაშებსა და გასართობებს, ქეიფებსა და მეჯლისებს, ნადირობასა და ომებს. ყველაფერი ეს ე.წ. ცხოვრების სიამენია. პასკალის აზრით, ისინი არსებობის მოწყენილობის განქარვების საშუალებებია. სხვადასხვა გასართობი ავსებს ადამიანის არსებობას ათასი წერილმანით, არ აძლევს მას საშუალებას, ღრმად ჩაუფიქრდეს საკუთარი სიცოცხლის საზრისს. „გართობა რომ არა, – წერს პასკალი, – ისეთი აუტანელი სევდა დაგვეუფლებოდა, რომ უთუოდ დავიწყებით გამოსავლის ძიებას, მხოლოდ უფრო უკეთესი გამოსავლისას. გართობა კი გვავიწყებინებს და ჩვენ უგრძნობლად ვუახლოვდებით სიკვდილს“ (6, 132). სიკვდილისადმი გულგრილ დამოკიდებულებას, რაც მისი საზრისის არაადექვატურია, ადამიანი მიჰყავს ყოველდღიურ შემთხვევითობებამდე. სიკვდილის მიმართ ეს გულცივობა ცნობიერებიდან სდევნის ყოველი სახის წუხილსა და ტანჯვას, რითაც არსებითად ამცირებს სიცოცხლის ზნეობრივ ტონუსს. გართობათა თვითმიზნური ძიება ხელს უშლის ადამიანის მიერ საკუთარი სიცოცხლის საზრისის სწორ გაცნობიერებას, ამახინჯებს მის სიღრმეს და ჭეშმარიტ მასშტაბებს.

ეგზისტენციალურ პრობლემათა სიმწვავის გაცნობიერება უბიძგებს ფრანგ ფილოსოფოსს მათი გადაჭრის რელიგიური გზისაკენ. იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანის მიერ საკუთარი უბადრუკი მდგომარეობის გულწრფელი აღიარება, აღიარება იმისა, რომ ადამიანი ტანჯვა-ვაებისა და გარდუვალ სიკვდილზე ფიქრისთვის არის განწირული, არის დასაწყისი ამგვარი ჩიხიდან გამოსავლის ძიებისა, რომელსაც პასკალი უწოდებს „ძიებას ოხვრით“. მხოლოდ

სამართებლის პირივით ბასრ მოსაზრებას მიწიერი ხვედრის გარდუვალობის შესახებ ძალუძს გააღვივოს ცნობიერებაში ღმერთის რწმენა და უკვდავების იმედი.

პასკალი, რასაკვირველია, ხვდებოდა, რომ ერთმანეთთან ძნელი შესადარებელია ქრისტიანული ჭეშმარიტება და საღი აზრის დოგმატები. მისი თვალსაზრისით, სწორედ სიკვდილის შიში არის პირველადი, იგი წინასწარ არის ნაგულისხმევი უკვდავების შესახებ ნებისმიერ მსჯელობაში, მაშინ როცა რწმენა სხეულის სიკვდილის შესახებ სულის სიცოცხლეში დამძიმებულია ეჭვიანობით, მარადიული სკეპსისით, აქედან გამომდინარე, იგი მეორადია, სიკვდილზე ფიქრისგან არის ნაწარმოები.

პირადი ხსნის ამგვარ ძიებას ღვთის წიაღში თან სდევს ზნეობრივი ტანჯვა-წამებანი, ღმერთი კი უკვდავების რწმენისაკენ გზას ადამიანს უჩვენებს სიკვდილის წინაშე შიშის მეშვეობით. პასკალი აღიარებს, რომ ქრისტიანული რელიგიის პარადოქსები რთული გადასაჭრელია. თავად მისთვის მიუღებელია ზნეობრივი რელატივიზმი, მაგრამ ღმერთისა და სულის უკვდავების მისეული კონცეფცია ამ მიმართულებით იხრება. ადამიანს მთელი არსებით სწამს ღმერთი, მაგრამ იგი არასოდეს არ არის ბოლომდე დარწმუნებული ღვთიური არჩევანის მისთვის სასიკეთო დასასრულში: მოჰყენს მას ღმერთი მადლს, თუ გაგზავნის ჯოჯოხეთში. ადამიანის ბედი ბინდით არის მოცული. ერთადერთი, რაც მას ნამდვილად გააჩნია, არის იმედი, მაგრამ ისიც არა ცხადი და შეჭველი, არამედ ეჭვებით მოცული.

საბოლოოდ, პასკალი აყალიბებს ადამიანის სასიცოცხლო კრედოს: „ადამიანმა ორი დასაშვები, ორი სავარაუდო საწყისიდან ერთ-ერთის მიხედვით უნდა იცხოვროს:

1. რომ მისი არსებობა მარადიულია;
2. რომ მისი არსებობა სწრაფწარმავალია“ (6, 154).

ადამიანის სიცოცხლის საზრისად პასკალმა მიიჩნია „ფიქრი თავის თავზე, თავის შემოქმედსა და თავის აღსასრულზე“ (6, 126). „...კეთილგონიერი შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ორი ჯურის კაცს:

ან იმას, ვინც მთელი გულით თაყვანს სცემს უფალს, ვინაიდან შეიცნო იგი, ან კიდევ იმას, ვინც მთელი არსებით დაეძებს ღმერთს, ვინაიდან ჯერ კიდევ ვერ შეძლო მისი შეცნობა“ (6, 142).

მიუხედავად ამისა, პასკალი მაინც ოპტიმისტურ დასკვნებს აკეთებს: „ამქვეყნიური არსებობის სიკეთეს მხოლოდ მომავალი არსებობის იმედი განაპირობებს, რომ ადამიანები ბედნიერნი არიან მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამ იმედით სულდგმულობენ და რომ თუ უბედურება უცხოა მისთვის, ვისაც ეჭვი არ ეპარება მარადიულ არსებობაში, ბედნიერება ასევე მიუწვდომელია მისთვის, ვის სულსაც არ ანათებს რწმენის ნათელი“ (6, 137).

ბლეზ პასკალის მოსაზრებებმა სიცოცხლის საზრისზე ფიქრისას თავისებური გაგრძელება ჰპოვა. ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში, რომელიც სამართლიანად ითვლება ეგზისტენციალიზმამდელ ეგზისტენციალისტად. კირკეგორის ფილოსოფიური მედიტაციების ცენტრში ადამიანების ინდივიდუალური ყოფიერებაა. მთელი მისი ცხოვრება და შემოქმედება შინაგანი ურწმუნოების ბეჭდით არის დალდასმული. მისთვის ნიშანდობლივია ერთგვარი ინფანტილური უსუსურობა შესაძლებლობათა რეალიზაციის, სინამდვილეში განხორციელების მიმართ. ალბათ სწორედ აქედან მომდინარეობს დანიელი მოაზროვნისათვის დამახასიათებელი ნების დამაღამებლად მჭიდრო და მერყეობა ამა თუ იმ სასიცოცხლო ალტერნატივის არჩევანის წინაშე.

ერთ-ერთ თავის ნაშრომში კირკეგორი თავის სიცოცხლეს განსაზღვრავს, როგორც ნულოვან პუნქტს რაღაცას და არარაობას შორის, როგორც მარტივ „შეიძლება“-ს. ეგზისტენციის არსი, დანიელი ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, მდგომარეობს შესაძლებლობაში, რომელიც გადადის ნარსულიდან ანმყოში და ანმყოდან მომავალში, მაგრამ მას არ გააჩნია თავისი განხორციელების არავითარი გარანტია. მხოლოდ ოპტიმისტურ ილუზიას ძალუძს მცდარად გააიგივოს შესაძლებლობა ბედნიერებასთან, განხორციელებულ ოცნებებთან. სინამდვილეში ეგზისტენციაში, როგორც ასეთში, კირკეგორის აზრით, არ არის არავითარი პოზიტიური კრიტერიუმები, სამაგიეროდ იგი დანამ-

დვილებით შეიცავს თავის თავში ნეგატიურ ალტერნატივათა შესაძლებლობებს: წარუმატებლობას, ოცნებათა მსხვერველს, სიკვდილს. მწუხარება და წუხილი დაკავშირებულია იმასთან, რაც არ არის, მაგრამ შესაძლებელია, რომ იყოს. ისინი მიუთითებენ უკანასკნელ შესაძლებლობაზე, რომელიც ჩადებულია ადამიანის ეგზისტენციაში – სიკვდილის შესაძლებლობაზე.

ადამიანი რომ ანგელოზი, ან ცხოველი იყოს, მას არ ეცოდინებოდა წუხილი, არ შეაწუხებდა ტანჯვა-წამება. რამდენადაც ადამიანის სიცოცხლე, კირკეგორის თანახმად, საბოლოო ანგარიშით, არის ყოფიერება სიკვდილისაკენ, ამიტომ ტანჯვა და წუხილი არიან მისი არსებობის ფუნდამენტური მახასიათებლები. ისინი (წუხილი და ვაება) რაც არ უნდა ღრმად იყვნენ დაფარულნი, ანდა გულდასმით შენიღბულნი ყოველდღიური ერთფეროვნებით, იმანენტურად თან ახლავან ადამიანის სულს და მხოლოდ თავის საათს ელოდებიან, რათა გარეთ გამოვიდნენ. „შესაძლოა, – წერს კირკეგორი, – მევალეს ეწვევა თავისი კრედიტორებისაგან განთავისუფლების ბედნიერება თავისი არსების მიმართ სიბრალულის გამონწვევით, მაგრამ არსებობს ერთი კრედიტორი, რომელიც ჯერ ვერავის მოუტყუებია, და ეს კრედიტორი არის გონი. (91,57). გონი თავის თავს აცნობიერებს, როგორც რეფლექსიას სიცოცხლეზე. მისი ეგზისტენციალური ნერვია სიკვდილის გარდუვალობის განცდა. „როდესაც სიკვდილი გვევლინება თავისი ჭეშმარიტი (ნამდვილი) გაშიშვლებულ-ულმობელი სახით, მას მორიდების გარეშე შესცქერიან. მაგრამ მაშინ, როცა იგი უჩუმრად ეპარება იმ ადამიანებს, რომლებიც მასზე ოხუნჯობენ, ჩვენი გონებისთვის ცხადი ხდება, რომ უცნობის მოსასხამის ქვეშ, რომლის მორიდებულობა გვხიბლავდა და სიმშვენიერე აღტაცებას იწვევდა, სინამდვილეში სიკვდილი იმალება, – მხოლოდ მაშინ მოგვიცავს უსაზღვრო საშინელების განცდა“ (91, 59). წუხილი არის ამქვეყნიური ხვედრის გარდუვალობის წინასწარგანცდა. გარკვეული აზრით, – ამბობს დანიელი ფილოსოფოსი, – იგი უფრო მეტ ტკივილს გვაყენებს, ვიდრე ტანჯვა უკვე განხორციელებული ტრაგიკული მოვლენისადმი. წუხილი ტრაგიზმის წინასწარგანცდა,

რომელიც ინდივიდისთვის იმანენტურად არის დამახასიათებელი. წუხილი აცნობიერებს ინდივიდის ყოფიერების გარდუვალ საშიშროებას და აყალიბებს რწმენის ეგზისტენციალურ ნანამძღვარს ღვთიური განგების მიმართ, თუმცა თავად იგი ამ რწმენას რყვნის თავისი ეჭვებით. იმისათვის, რომ ჭეშმარიტ რწმენამდე მივიდეს, ადამიანი აუცილებლად უნდა განთავისუფლდეს სასრულო ნივთებისადმი მიჯაჭვულობისაგან, მაგრამ თავად შესაძლებლობა, – განთავისუფლდე სასრულობისაგან უსასრულო ყოფიერებისათვის, – თავის თავში შეიცავს არა მხოლოდ პოზიტიურ, არამედ ნეგატიურ პერსპექტივასაც, და, აქედან გამომდინარე, თვით ამ შესაძლებლობას ხდის პრობლემატურს. წუხილი, ამ თვალსაზრისით, არის ყოფიერების აბსოლუტური არამდგრადობის სუბიექტური გამოხატვა.

წუხილი გამოხატავს ადამიანის მიმართებას თავისი არსებობისადმი, ხოლო ისეთი ეგზისტენციალური მდგომარეობა, როგორიცაა აღშფოთება, გამოხატავს ადამიანის მიმართებას საკუთარი თავისადმი. ადამიანს, დანიელი ფილოსოფოსის აზრით, შესაძლოა სურდეს, მაგრამ შესაძლოა არც კი სურდეს, რომ იყოს თავისი თავი. საუბედუროდ, ადამიანი ვერ ახერხებს თავისი მისწრაფების რეალიზაციას, – გახდეს საკუთარი თავი. ამის მიზეზი მისი სასრულოვნებაა, ვინაიდან ადამიანი ვერ არის თვითკმარი, ამიტომ მისი ყოფიერება მუდმივად მოითხოვს საყრდენად რაღაც სხვას და ასე გრძელდება სიკვდილამდე. თუ ადამიანს არ სურს, იყოს საკუთარი თავი და სურს, იყოს სხვა, მაშინ იგი გაუუცხოვდება საკუთარ თავს. იგი მუდმივად აწყდება სხვადგახდომის შეუძლებლობის ბარიერს. როგორც პირველი, ასევე მეორე ალტერნატივის შედეგი აღშფოთებაა. შეუძლებელია უარვეყოთ „მე“-ს უფლება თავისუფალ არჩევანზე, ისევე, როგორც შეუძლებელია, „მე“-მ შეწყვიტოს იყოს თავისი თავი, გახდეს სრულიად სხვა, დაკარგოს თავისი თვითობა. როგორც პირველ, ასევე მეორე შემთხვევაში, აღშფოთება ხდება დასახული გეგმების პოზიტიური განუხორციელებლობის შედეგი. თავისი სასრულობის დაძლევის შეუძლებლობა ინდივიდში ბადებს უსუ-

სურობას და ღმერთის მოთხოვნილებას. ამით იგი იმედოვნებს მოიპოვოს მარადიულობა დროითი ყოფიერების საზღვრებს, მიღმა. გამოდის, რომ აღშფოთება წარმოიშვება ინდივიდის მიერ თავისი ყოფიერების არასაკმარისობის გაცნობიერებიდან, რასაც იგი მიჰყავს ღმერთისაგან მისი დამოუკიდებლობის აღიარებამდე. რწმენა მონოდებულია, ეგზისტენციალური აღშფოთება გადააქციოს იმედად, რომელიც იქნება უზენაესის მაღლი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. მაგრამ რწმენას, კირკეგორის თანახმად, ადამიანი გონების ფარგლებს გარეთ გაჰყავს. იგი წარმოგვიდგება პარადოქსად და აბსურდად. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყოველი რელიგიური ცნება, რომელიც რწმენის არსს ტრანსცედენტურში ხსნის, კარგავს რაციონალურ საზრისს. შეუძლებელია, რაციონალურად გავიგოთ და ავხსნათ მიმართება ღმერთსა და ადამიანს შორის, მარადიულობასა და დროითობას შორის, უკვდავების არსი, ან ცოდვის ბუნება.

მიუხედავად ყველაფერ ამისა, ღმერთის სავანეში ხსნის რწმენა ვერ ძლევს ღვთიურისა და ადამიანურის, მარადიულისა და დროითის ტრაგიკულ განხეთქილებას. ადამიანი განწირულია, თავისი არსებობით იყოს დაყოფილი, შუაზე გახლეჩილი არსება. ამ ტრაგიკული კოლიზიის დასაძლევად, (რომელიც ეგზისტენციის პეტეროგენურმა ონტოლოგიურმა სტატუსმა განაპირობა), კირკეგორის თანახმად, საჭიროა სასიცოცხლო არჩევანის მოხდენა; ეს ნიშნავს საკუთარ თავზე უარის თქმას ღვთის სასარგებლოდ, ეგზისტენციის წვალებისა და ძრწოლის ტრანსფორმირებას რწმენად მარადიული და ცხოვნებული სიცოცხლისადმი იმქვეყნად. მაგრამ სანამ ადამიანი იმყოფება მინიერ გარემოცვაში, ამის გაკეთება მას არ ძალუძს, იგი საკუთარ თავს ვერ გაექცევა. რწმენა ვერ შველის, ვერ იხსნის მოაზროვნე გონს ძიებისას ტრაგიკული და მონამეობრივი განცდებისაგან. რაღა რჩება სანყალ ეგზისტენციას? ცხადია, მხოლოდ ერთი: გადააქციოს რწმენისათვის ბრძოლა თავისი არსებობის მიზნად, უმთავრეს პრინციპად, სიცოცხლის საზრისად.

კირკეგორს ცნობილი ესპანელი მწერალი და ფილოსოფოსი, მიგელ დე უნამუნო, თავის „სულიერ ძმას“ უწოდებს. მათ აახლოებთ ადამიანის სიცოცხლის გაგება იმგვარ არსებობად, რომელსაც მუდამყამს მოსპობის საშიშროება ემუქრება.

„სიცოცხლის ტრაგიკული განცდის ფილოსოფიის“ ცენტრალურ კვანძს შეადგენს ეგზისტენციალური ბრძოლა უკვდავების რწმენისათვის მისი პოზიტიური დასაბუთების შეუძლებლობის გაცნობიერებით.

უნამუნოს პოზიციიდან კონკრეტული, „ხორციელი“ ადამიანის ცხოვრება განისაზღვრება ორი უმთავრესი ინსტინქტით: თვითშენახვის ინსტინქტი და სახელის უკვდავყოფის ინსტინქტი. პირველი მათგანი ადამიანის სხვადასხვა ვიტალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაზეა ორიენტირებული, მეორე კი – მარადიული არსებობის მოპოვებისაკენაა მიმართული. ამასთან, უკვდავების წყურვილი, ესპანელი მოაზროვნის აზრით, პირველადია თვითშენახვის ინსტინქტთან შედარებით, რომლისგანაც წარმოიქმნება გონება. უნამუნოს თანახმად, ადამიანი ცხოვრობს და ყველაფერს აკეთებს ძირითადად მარადიულობის თვალსაზრისიდან. მისთვის აუტანელია აზრი იმის შესახებ, რომ მისი სასიცოცხლო იდეალები და მისწრაფებები დროთა განმავლობაში შესაძლოა არარად იქცნენ. მის საპირისპიროდ, ცოდნა საკუთარი წარმავლობის, არამარადიულობის შესახებ თავიდანვე ცხადი არა, იგი არის მარადიული ცხოვრების შესაძლებლობაში გონების დაეჭვების შედეგი.

გამოდის, რომ ეს ცოდნა, უნამუნოს მოსაზრებით, არის რეფლექსირებადი განსჯის მიერ წარმოქმნილი ნეგატიური განსაზღვრება. ვიტალურ გრძნობათა ნიალში შეჭრილი აბსტრაქციის მცდარობა „უკვდავების აფექტს“ მადასტურებელიდან უარყოფელ სანყისად გარდაქმნის. რეფლექსირებადი განსჯა, შეჭრილი ვიტალურ გრძნობელობაში, საიდანაც უკვდავების რწმენა წარმოიქმნება, სკეპსის მეშვეობით ცდილობს დაარღვიოს მარადიულობისადმი არსებული გრძნობა. მაგრამ გონების თვითდაჯერებული რწმენა საკუთარი შეუმცდარობისადმი, უფ-

რო სწორად, თვითდაჯერებულობა ინდივიდუალური სულის არსებობის მარადიულობის მიმართ, ეჯახება იმედის განცდას „იყოს ყოველთვის და არასოდეს არ მოკვდეს“. ამ ორი სანყისის, – რწმენისა და გონების, შეუთანხმებლობა შობს „საშინელ და სერიოზულ სიცოცხლეს“. მშვიდობიანი თანაარსებობა ამ ორ ანტაგონისტს შორის შეუძლებელია, ამიტომ ადამიანი იძულებულია ცხოვრობდეს მათ შორის ომით. ეს ომი მან „ჩვენი სულიერი ცხოვრების პირობად უნდა აქციოს“ (92, 549).

უნდა აღინიშნოს, რომ უკვდავება, უნამუნოს ინტერპრეტაციით, არ არის სხეულსმოკლებული სულის ანგელოზურ-უდარდელი არსებობის მსგავსი რამ, იგი არაა მოკლებული აფექტებსა და ვნებებს. ის მარადიული ბრძოლაა საკუთარი რადიკალური ინდივიდუალობის დასაფუძნებლად. თუკი ორთოდოქსალურ ქრისტიანობაში თავიდანვე პრიორიტეტი ენიჭება სულის ხსნას, გადარჩენას, ღვთის რისხვისთვის თავის არიდებას (ამიტომ ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის უმჯობესია საერთოდ არ დაიბადოს, ვიდრე მარადიულად ენამოს იმქვეყნად), ამის სანინაალმდეგოდ, უნამუნო ყველაზე ღირებულად მიიჩნევს თავად სიცოცხლეს, მისწრაფებას, – არ მოკვდე. ამასთან, მისთვის სრულებით არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს სიცოცხლის განსაზღვრას ქრისტიანულ სიქველეთა თვალსაზრისით, – ჯოჯოხეთური ცოდვით არის იგი დამძიმებული, თუ ანგელოზურად უცოდველი, უმნიკვლოა.

მარადიული სიცოცხლე, ისე როგორც ეს ესპანელ ფილოსოფოსს ესმის, ვერ იქნება ვერც ჯილდო, ვერც სასჯელი. იგი შესაძლოა იყოს მხოლოდ მისწრაფებისა და ლტოლვის საგანი. საკმარისია ეს ლტოლვა გაქრეს, რომ მისწრაფების საგანიც ქრება. უკვდავების ნყურვილი, რომელსაც ადამიანი საკუთარ განსჯასთან ბრძოლაში იცავს, რომელიც თავის მხრივ, სიკვდილის გარდუვალობას ქადაგებს, ხდება მისი არსებობის საზრისი. იგი სხვადასხვა ფორმით ვლინდება ხან გმირულ საქმეებში, ხან მისწრაფებაში, – სამუდამოდ აღბეჭდო საკუთარი თავი ადამიანთა მეხსიერებაში, ხან სურვილში, – უკვდავყო საკუთარი თავი შთამომავლობაში,

ანდა მოთხოვნილებაში, – გამოსახო განუმეორებელი ინდივიდუალობა შემოქმედებითი პროცესის რეზულტატებში. პირადი უკვდავების წყურვილის ეს მოდუსები ადგილს არ ტოვებენ სიმშვიდისა და სინყნარისათვის. უნამუნო ცდილობს ადამიანის ხსნას სასონარკვეთილებისაგან, დამორგუნველი უიმედობისაგან, რომელშიც მას სკეპტიკური გონება აგდებს ვიტალური რწმენის დამადამბლავებელი სასიკვდილო განაჩენით. მაგრამ ამგვარი ხსნის საფასური ხდება ტკივილი და მარადიული ტანჯვა, რომლებიც ავსებენ ადამიანის სიცოცხლეს, აქცევენ მას აგონიად. ესპანელი ფილოსოფოსი სიცოცხლეს ადარებს განსანმენდელს, რომლის ცეცხლის ალი, მართალია, ტკივილებს გვაყენებს, მაგრამ არ გვართმევს იმედს, რომ შესაძლებელია ოდესმე ამას ყველაფერს მოელოს ბოლო, თუმცა იგი არც მარადიული ცხოვნების სიმშვიდედ აქცევს მას. ნამდვილ ადამიანს, – ამტკიცებს უნამუნო, – უნდა ახსოვდეს, რომ მისი არსებობა ნებისმიერ მომენტში შეიძლება დადგეს არყოფნის ზღვარზე. ეს იმისთვის არის აუცილებელი, რომ ადამიანმა უკეთ შეიგრძნოს ყოველი სასიცოცხლო წამის განუმეორებელი მშვენიერება და ღირებულება.

„შენი ცხოვრება, – წერს ესპანელი მოაზროვნე, – შენივ შემეცნების წინაშე წარმოსდგება ვითარცა მუდმივი გამოვლინება შენივ მარადისობის დროში, ვითარცა შენი სიმბოლოს განვითარება; შენ შენს თავს საქმეში გამოაჩენ. მაშ, წინ! წინ, შენი სულის სიღრმეებისკენ და ყოველდღე აღმოაჩენ ახალ-ახალ პორიზონტებს, ფეხდაუკარებელ მიწებს, აუღვრეველი სინძინდის მდინარეებს, მანამდე არნახულ ცას, ვარსკვლავებსა და ახალ-ახალ თანავარსკვლავედებს. როცა ცხოვრება ღრმაა, მაშინ ეს არის უსასრულო რიტმებში მჩქეფარე პოემა. ნუ მიაჯაჭვებ შენს მარადიულ არსს, დროში განფენილს, მის წარმავალ ანარეკლს. იცხოვრე დღევანდელი დღით, დროის ტალღებში, მაგრამ იჯექი კი შენს ფრიალოზე მარადისობის ზღვის შუაგულში; ამ დღით უნდა იცხოვრო მარადისობაში“ (7, 80–81).

ამრიგად, როგორც ჩანს, სიკვდილისა და სიცოცხლის საზრისის დადგენისას უმნიშვნელოვანესი როლი მარადისობას ეკუთვნის.

როგორც ლ. ფოიერბახი აღნიშნავდა: „ჩვენ არ შეგვიძლია ისეთი რაიმეს წამოწყება, რაც ხანგრძლივობის წარმოდგენასთან არ იქნება დაკავშირებული. თუ მე დავინყებ ფიქრს შესაძლებლობაზე, როგორც რეალობაზე, რომ სახლი, რომელსაც დღეს ვაშენებ, ხვალ თავზე დამექცევა, ანდა ცეცხლის ალში დაიფერფლება, შენების ყოველგვარი სურვილი გამიქრება. თუ მიმაჩნია, რომ ოდესმე თავს გავანებებ ხელოვნებას, ანდა მეცნიერებას, რომელსაც ამჟამად მივდექ, მაშინ სულელი ვიქნები, თუ დღესვე თავს არ დავანებებ მათ. ადამიანი ყველაფერს, მათ შორის ყველაზე სასრულოსაც, მარადიულობის თვალსაზრისით აკეთებს. თუ მიმაჩნია, რომ რაც ამჟამად ჩემთვის უძვირფასესი და ყველაზე ღირებულია, ოდესმე არარაობად იქცევა, ეს ჩემთვის ისევე აუტანელი და დამღუპველია, როგორც აზრი ჩემი სიკვდილის შესახებ სასიცოცხლო ძალთა გაფურჩქვნის პერიოდში“ (43, ტ.1, 294–295). წარმოდგენას მარადისობის, ანდა სიცოცხლის განუსაზღვრელი ხანგრძლივობის შესახებ უპირობოდ ექნება თავისი სიცოცხლის საზრისისეული წანამძღვარი და მას ადამიანთა მოდგმის წიაღში აქვს გადგმული ფესვები. ადამიანის რელიგიური ცნობიერება მიდრეკილია მარადისობისკენ, თანაც მარადიულობა შეიცავს გარკვეულ წარმოდგენას მომავალზე, რომელიც თითქმის ყოველთვის უფრო სრულყოფილი, ბედნიერი და წარმატებულია, ვიდრე რეალობა.

პასკალთან, კირკეგორთან, უნამუნოსთან მომავლის სახება არ არის ქრისტიანულის მსგავსი. ყველა მარადიულ ცხოვრებას წარმოიდგენს სიკვდილთან, როგორც აბსოლუტურ საზღვართან, შეხების მეშვეობით. სიკვდილი მათ ესმით, როგორც საზღვარი სასრულ არსებობას და უსასრულობას შორის. მათთვის ეგზისტენცია მოიცავს ტრაგიკულ კოლიზიას, გამოწვეულს იმის შეუძლებლობით, რომ მოკვდავმა ადამიანმა შეძლოს იმ უფსკრულის გადალახვა, რომელიც მას უკვდავებისაგან ამორებს. ამასთანავე, აქ ჩანს იმის შეუძლებლობაც, რომ სიცოცხლის საზრისის გააზრებისას სიკვდილისა და უკვდავების პრობლემატიკა იქნეს იგნორირებული.

ეგზისტენციალურ-რელიგიური ყაიდის მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ მედიტაციებში ხაზგასმულია სიკვდილის წინაშე

მარტოობის განცდა. მიჩნეულია, რომ ადამიანი ცდილობს თავი მოიტყუოს, თითქოსდა სიკვდილი საერთოდ არც კი არსებობს. ამის სანაცვლოდ, ისინი მიიჩნევენ, რომ პირიქით, სიკვდილი კი არ უნდა უგულებელვყოთ, არამედ სწორედ მისი გაცნობიერება უნდა იყოს ამოსავალი წერტილი ყოველი სახის ფილოსოფიური მოსაზრებებისათვის.

არყოფნის საშინელების წინაშე ეგზისტენციალური ძრწოლა, მარტოობისა და სასოწარკვეთილების განცდები თუკი მუდამ-ჟამს არ იქნებიან კულტივირებულნი, ადამიანის არსებობას დაემუქრება საზრისის დაკარგვა, რადგანაც სიცოცხლე გახდება დაზღვეული წინასწარგაუთვალისწინებელი საშიშროებებისაგან, ხოლო ურთიერთობანი ადამიანებს შორის იქცევა განუზომლად ერთფეროვნად. ამიტომ, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, საშიშროებით აღსავსე სიცოცხლე, მარტოობისა და სასოწარკვეთილების განცდები, ბევრად უფრო ადამიანურნი არიან, ვიდრე მარადიული ცხოვრებისადმი რელიგიური რწმენის სიმშვიდე და სიწყნარე, რომელიც მათთვის სულიერი ატროფიის, ანდა ზნეობრივი დამბლის ტოლფასია.

ადამიანის მიერ საკუთარი მოკვდაობის გაცნობიერება უცილობლად იწვევს მისი ინდივიდუალური არსებობის უსაზრისობის გააზრებას და ვინაიდან ამის შეგუება მას არ ძალუძს, იგი მთელი არსებით მიილტვის მარადიული არსებობისაკენ, უკვდავებისაკენ, ამავე დროს მას ცხადად აქვს გაცნობიერებული მისი მიუღწევლობა.

ამგვარი მსოფლმხედველობისათვის სიკვდილი კაცობრიობის ხვედრის დაუძლეველი შეუსაბამობაა, რასაც მარადიული ცხოვრების რელიგიური გაგება უპირისპირდება. ამით იმდენად ადამიანური არსებობის ტრაგიზმი არ დაიძლევა, რამდენადაც ხდება მისი, როგორც ადამიანური ყოფიერების უმთავრესი დომინანტის, კულტივირება. უფრო მეტიც, იგი იძლევა ინტელექტუალური ენერგიის დახარჯვის რელიგიურ-ზნეობრივ სანქციას უკვდავების ილუზიის გარშემო უშედეგო ძიებებში. „თუკი ჩვენი დანიშნულება რაღაცაშია, ვაქციოთ იგი უსამართლობად; შევებრძოლოთ ბედს, თუნდაც გამარჯვების იმედის გარეშე, შევებრძოლოთ მას დონ-

კიხოტურად" (92, 671). „იცხოვრეთ ისე, რომ სიკვდილი თქვენთვის იყოს უმაღლესი უსამართლობა" (7, 107), – წერდა უნამუნო თავისი ცნობილი „კიხოტიზმის" კონცეფციის შემუშავებისას.

ინდივიდის ზნეობრივი მოვალეობაა, თვალი გაუსწოროს ტანჯვის გარდუვალობას: ტანჯვა ხომ მისი უფრო ადამიანურად გახდომისკენ არის მოწოდებული. ამ მოსაზრებებში ცხადდება ეგზისტენციალიზმის ურყევი რწმენა პირადი უკვდავებისადმი. აუცილებელია ნებისმიერი, თუნდაც ყველაზე მრუდე ურთიერთ-განლაგება საგანთა შორის აღვიქვათ, როგორც გამოცდა, რომელიც რეალობად აქცევს ხსნის იმედს.

მეტად საინტერესოა ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, ართურ შოპენჰაუერის შეხედულება: სიცოცხლეს შოპენჰაუერი აფასებს, როგორც ისეთ ფენომენს, რომელიც სჯობდა საერთოდ არ ყოფილიყო. მიწიერი არსებობა, მისი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ შემთხვევითობაა.

შოპენჰაუერის აზრით, კოსმიური ციკლის განვითარებამ მრავალი უბედურება წარმოშვა. ადამიანი მოწოდებულია გაიაზროს ამ პროცესის კატასტროფულობა, რათა სწორად შეაფასოს მიწიერი ყოფიერების სიმდაბლე. გერმანელი ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ დაბალი განვითარების არსებები ადამიანზე უკეთეს მდგომარეობაში არიან, ვინაიდან ცნობიერების არქონის გამო მათ არ იციან, რომ სამყარო საძრახისი და დამლუპველია. საიდან აიღო დანტემ მასალა ჯოჯოხეთის აღწერისათვის? – კითხულობს შოპენჰაუერი, – რასაკვირველია, ჩვენი გარემომცველი სინამდვილიდან. მაშინ კი, როდესაც ამ მწერლის წინაშე დადგა ზეციური ნეტარების აღწერის აუცილებლობა, იგი ურთულეს სიტუაციაში აღმოჩნდა სწორედ იმის გამო, რომ სამყარო ამისათვის არავითარ მასალას არ იძლეოდა.

ცხოველს სიკვდილის მხოლოდ ინსტინქტურად, არაცნობიერად ეშინია. მას არ შეუძლია ფიზიკური განადგურების ნათელი სურათის წარმოსახვა. ადამიანი კი არა მხოლოდ აცნობიერებს და იაზრებს თავის მომავალ დასასრულს, არამედ ამის წინასწარ განცდა აძლიერებს მის ტანჯვას. ამიტომ მიიჩნევს შოპენჰაუერი,

რომ შეუძლებელია, ადამიანური ყოფიერების მიზანი ბედნიერება იყოს.

ვარაუდს, რომ ადამიანს ბედნიერების მიღწევა შეუძლია, ავტორი „დამლუპველ მცდარობას“ უწოდებს. მისი აზრით, ამიტომაც არის შეუძლებელი სამყაროს ლოგიკური სურათის დასახვა. იგი აუცილებლად იქნება სავსე წინააღმდეგობებით. მაგრამ საკმარისია ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგო პოზიციაზე დავდგეთ, რომ ცხადად დავინახოთ ჩვენი სიცოცხლის საზრისი – ტანჯვა, რომელიც ყოველგვარ პარადოქსს გადაჭრის. ადამიანის ყოფიერება გვიჩვენებს, რომ მისი ნამდვილი ხედური ტანჯვაა, სიცოცხლე განუყოფელია ტანჯვის და მწუხარებისგან. ჩვენ დაბადებას ამქვეყნად ტირილი სდევს თან. ადამიანის ყოფიერება თავის არსით არის ტრაგიკული, მაგრამ ყველაზე ტრაგიკული მაინც მისი დასასრული – სიკვდილია.

გამოსავლის ძიებაში შოპენჰაუერი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სიკვდილს უნდა შევხედოთ, როგორც უმთავრეს მიზანს. მისი აზრით მთელ ცხოვრებას ეფინება. სიკვდილის მომენტში ხდება ყოველი პრობლემის გადაჭრა, რაც კი მთელი სიცოცხლის მანძილზე დაგროვილა. ამგვარად, სიკვდილის მოლოდინი და მისი წინასწარგანცდა არის ის, რაც ადამიანის ცხოველისაგან არსებით განმასხვავებელ ნიშანს შეადგენს. მხოლოდ ადამიანის ნებას ძალუძს სიცოცხლეზე უარის თქმა, მისთვის ზურგის ჩვენება.

სიცოცხლის საზრისად შოპენჰაუერი სიცოცხლის ნების უარყოფას მიიჩნევს, რომელიც ვლინდება მის მოძღვრებაში ასკეტიზმის შესახებ.

ასკეტობა – ადამიანის უმაღლესი მდგომარეობაა. ეს არის ზიზღი სიცოცხლის ნების მიმართ. ასკეტმა თავის თავში უნდა ჩაახშოს ყველაფერი, რაც მას სიცოცხლის მოთხოვნილებებთან აკავშირებს: ეს არის სექსუალური ლტოლვა, სიმდიდრის მოთხოვნილება, საკუთარი სურვილების დაკმაყოფილება.

ასკეტობამდე ადამიანი ტანჯვის გზით მიდის. იგი თანდათან აცნობიერებს, რომ სიცოცხლისეული ტანჯვა ამაოა, ყველაფერი სიცოცხლისეული არ არის ღირებული. როდესაც სიცოცხლის

ამოებას ნათლად გააცნობიერებს ადამიანი, სასოწარკვეთილებაში ვარდება და საკუთარი ტანჯვის ნიადაგზე სამყაროს ტანჯვასაც აღიქვამს. ერთდერთი გზა, რომელიც შეიძლება აირჩიოს ადამიანმა ნამდვილი ყოფიერების მოსაპოვებლად – სიცოცხლის ნებაზე უარის თქმაა. ამით იგი მაღლდება საკუთარ თავზე, აღწევს თავის დანიშნულებას, ტანჯვიდან თავისუფლდება და სულიერ სიმშვიდეს მოიპოვებს. ეს არის, შოპენჰაუერის თანახმად, ნამდვილი ნეტარება.

ცხოვრების უარყოფა თვითმკვლელობას სრულებითაც არ ნიშნავს, მიიჩნევს ფილოსოფოსი. მისი აზრით, თვითმკვლელობა სწორედ სიცოცხლის მიღებაა და არა უარყოფა. ასევე თავს არ იკლავს, იგი მხოლოდ სიცოცხლის ნებას უარყოფს, რითაც აღწევს ხსნას, თავის დანიშნულებას.

ქრისტიანობის მქადაგებელთაგან განსხვავებით, შოპენჰაუერი გადაჭრით უარყოფს პირადი უკვდავების იდეას. მისი აზრით, უკვდავების იდეა, რწმენა, მცდარია, სიყალბეა. ყოველი ინდივიდი არის მხოლოდ და მხოლოდ „კერძო შეცდომა“, „მცდარი ნაბიჯი“, „შემთხვევითობის კონცენტრაცია“, ანუ ისეთი ფენომენი, რომელიც მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, სჯობდა რომ საერთოდ არ ყოფილიყო.

ამრიგად, შოპენჰაუერის პესიმიზმი აშკარაა: „არ შემიძლია თავი შევიკავო იმის თქმისაგან, რომ ჩემთვის ოპტიმიზმი – თუკი ის არ არის უაზრო სიტყვა იმ ადამიანებისა, რომელთა ვინრო შუბლქვეშ არაფერია სიტყვების გარდა, – წარმოდგება არა მარტო როგორც აბსურდული, არამედ, ამავე დროს, როგორც ჭეშმარიტად ბილწი წესი აზროვნებისა, როგორც მწარე დაცინვა კაცობრიობის ტანჯვისა“ (9, 45).

საბოლოოდ შოპენჰაუერი ასე ახასიათებს ადამიანის სიცოცხლის ამოცანას: „...ადამიანს მხოლოდ მაშინ შეუძლია მოიპოვოს სულის სიმშვიდე, როცა თავს დააღწევს ყველა შესაძლო მისწრაფებას და საბოლოოდ შურიგდება თავის შეუფერავსა და უბადრუკ ხედრს; სიმშვიდე, რომელიც მას არა მარტო ანმყოთი,

არამედ საერთოდ, ცხოვრებით ტყობის საშუალებას აძლევს, და ადამიანური ბედნიერების საფუძვლად გვევლინება“ (9, 10).

სიკვდილის პრობლემას დიდ ყურადღებას უთმობენ ფსიქონალიტიკური სკოლის დამფუძნებელ-განმავითარებლებიც: ზიგმუნდ ფროიდი, კარლ იუნგი და ერის ფრომი.

ფროიდის თვალსაზრისით, ადამიანში ორი უმთავრესი მისწრაფება ავლენს თავს: მისწრაფება სიცოცხლისაკენ და სიკვდილის ინსტინქტი, რომელსაც მიზნად სიცოცხლის მოსპობა აქვს. ფროიდის მოსაზრებით, სექსუალურ ენერგიასთან გადაჯაჭვული სიკვდილის ინსტინქტი შესაძლებელია დამიზნებულ იქნას ადამიანის, ან მის გარეშე მდებარე ობიექტებზე. სიკვდილის ინსტინქტი ბიოლოგიურად არის კოდირებული ყოველ ცოცხალ ორგანიზმში, მაშასადამე, იგი სიცოცხლის განუყოფელი და აუცილებელი კომპონენტი ყოფილა.

თანამედროვე კულტურამ, ფროიდის თანახმად, სიკვდილის პრობლემა რადიკალურად ახლებურად გაიაზრა. ადამიანები დღეს, სამართლიანად ამაყობენ თავიანთი მონაპოვრით, ბუნების დამორჩილებით, დროისა და სივრცის კვლევით, მაგრამ ისევე, როგორც მთელი კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე, დღესაც ადამიანი კვლავ სიამოვნებისაკენ მიილტვის. სიცოცხლის უმთავრეს სტიმულს ბუნებაზე ბატონობა და სიცოცხლის გახანგრძლივება როდი შეადგენს, – მსჯელობს ფროიდი. ან რად გვინდა ხანგრძლივი სიცოცხლე, თუ სიკვდილს, როგორც მხსნელს, ისე ველოდებით?! „რამდენადაც არ უნდა გვაძრწუნებდეს ის მდგომარეობა, რომელშიაც იმყოფებოდნენ მონები გალერებზე, გლეხები 30-წლიანი ომის დროს, ებრაელები დარბევების პერიოდში, ანდა ინკვიზიციის მსხვერპლნი, მაინც არ შეგვიძლია მათი სულიერი სამყაროს გათავისება, მათი წუხილისა და სიამოვნების წვდომა“ (37, 279).

სიკვდილის ფროიდისტული კონცეფციის განვითარებას შეეცადა ერის ფრომი. მისი აზრით, ჰიპოთეზას სიკვდილის ინსტინქტის არსებობის შესახებ ის ღირსება გააჩნია, რომ დიდ როლს ანიჭებს ნგრევის ტენდენციებს, რომელიც ფროიდის ადრინდელ გამოკვლევებში უგულებელყოფილი იყო.

ნგრევის სტიქიის ბიოლოგიური გაგება დამაკმაყოფილებლად ვერ ჩაითვლება, ვინაიდან მისი ინტენსიობა იცვლება ინდივიდების თუ სოციალური ჯგუფების ცვლასთან ერთად. ფროიდის ვარაუდი რომ გამართლებულიყო, – მიიჩნევს ფრომი, – ამგვარი ინსტინქტის ძალა, მიმართული საკუთარი თავის, ანდა სხვების წინააღმდეგ, სხვადასხვა ადამიანში მუდმივად იქნებოდა. მაშინ, როდესაც სინამდვილემ ამის სანინააღმდეგო სურათი გვაჩვენა: ნგრევის სტიქიის ინტენსიობის მიხედვით ერთმანეთისაგან არა მხოლოდ ინდივიდები, არამედ სოციალური ჯგუფებიც კი განსხვავდებიან.

ფრომი მიიჩნევს, რომ სიცოცხლისადმი სწრაფვა და ნგრევისადმი ლტოლვა ურთიერთდამოუკიდებელი ფაქტორები არ არის. ისინი მჭიდროდ არიან ურთიერთგადაჯაჭვულნი. რაც უფრო ძლიერად ვლინდება მისწრაფება სიცოცხლისადმი, რაც უფრო სრულყოფილად და სავსედ ჩქეფს სიცოცხლეს, მით უფრო სუსტია ნგრევის ტენდენციები. რაც უფრო მეტად იზღუდება მისწრაფება სიცოცხლისადმი, მით უფრო ძლიერდება ნგრევის ლტოლვა. როგორც ფრომი წერს: „ჩვენი ეპოქა სიკვდილს უბრალოდ უარყოფს და ამით იგი უგულვებელყოფს სიცოცხლის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ მხარეს; ნაცვლად იმისა, რომ სიკვდილისა და მწუხარების გაცნობიერება სიცოცხლის ერთ-ერთ უმძლავრეს სტიმულად გვექცია, (ისეთად, რომლის გარეშე სიხარულს და ენთუზიაზმს ინტენსიობა და სიღრმე აკლდება), ინდივიდი იძულებულია, ეს ყველაფერი დათრგუნოს. მაგრამ როგორც ყოველი სახის დათრგუნვისას, დამალვა მოსპობას არ ნიშნავს. სიკვდილის შიში მაინც ცოცხლობს ჩვენში, ცოცხლობს მისი უარყოფის მცდელობის მიუხედავად, მის დათრგუნვას კი სტერილიზაციამდე მივყავართ“ (38, 205).

ფრომი ადამიანებს ბიოფილებად და ნეკროფილებად ყოფდა. მისი აზრით, ყოველი ცოცხალი არსების თანდაყოლილი მისწრაფება, ფროიდის მოსაზრების საპირისპიროდ, არის მისწრაფება სიცოცხლისადმი, მისწრაფება არსებობის შენარჩუნებისადმი. ბიოფილიას ამერიკელი ფსიქონალიტიკოსი მიიჩნევდა უღრმეს სასიცოცხლო ორიენტირად, რომელიც ადამიანის მთელ არსებას

მოიცავდა, მაგრამ, მისი აზრით, თანამედროვე კულტურაში თავს იჩენდა, აგრეთვე, მისი საპირისპირო ტენდენციებიც – ნეკროფილია, ანუ ნგრევის ინსტინქტი, ლტოლვა სიკვდილისადმი.

ნეკროფილი სიცოცხლის ანტიპოდაა. მას იზიდავს ყველაფერი ისეთი, რაც არ იზრდება, არ იცვლება, ყველაფერი მექანიკური. მისი ქცევის მამოძრავებელი სტიმული არა მხოლოდ სიკვდილისადმი ლტოლვაა, არამედ – ყოველგვარი სიცოცხლით აღსავსე, გაფუჭებული მოსპობაც. ამიტომ ნეკროფილი მიილტვის ყველა სასიცოცხლო პროცესი, გრძნობა, მისწრაფება გადააქციოს ნივთებად. სიცოცხლე, რომელიც ყველაფერი მექანიკურის საპირისპიროა, აშინებს ნეკროფილს. იგი თავის სიცოცხლეს უფრო იოლად შეეღწევა, ვიდრე თავის ქონებას, საკუთრებას, ნივთებს, რომლებიც მისთვის უმაღლეს ღირებულებას შეადგენს.

როგორ გამოვიცნოთ ნეკროფილი? ფრომი განგვიმარტავს: ნეკროფილს სიბნელე და უფსკრული იზიდავს. მითოლოგიასა და პოეზიაში იგი გამოჰყოფს გამოქვაბულებს, ოკეანის ზვირთებს, მინისქვეშეთს, საშინელ საიდუმლოებებსა და ბრმა ადამიანების ხატებებს. ნეკროფილს ახასიათებს ღრმა ინტიმური მიდრეკილება, დაუბრუნდეს პირველქმნილ ღამეს, ანდა წინაისტორიულ მდგომარეობას, არაორგანულ, ანდა ცხოველურ სამყაროს. იგი, ამერიკელი ფილოსოფოსის თანახმად, ორიენტირებულია არა მომავალზე, არამედ წარსულზე.

თანამედროვე კულტურა ფატალურად არის დაავადებული ნეკროფილური, დამანგრეველი ტენდენციებით, მიიჩნევს ავტორი. მისი სიმპტომებია – გარემომცველი ბუნების მოსპობა, სადისტური მიდრეკილებები, მისწრაფება ყველაფრის მექანიკური მოკვდინებისაკენ და სხვ. გამოსავალი, მრავალი სპეციალისტის აზრით, მდგომარეობს მხოლოდ ისეთი ფუნდამენტური პრობლემის ახლებურად გააზრებაში, როგორც სიკვდილია.

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა იგანუელ კანტის ფილოსოფიაში

მართალია, სიცოცხლის საზრისის პრობლემისადმი კანტს სპეციალური გამოკვლევა არ მიუძღვნია, მაგრამ მაინც შესაძლებლად მიგვაჩნია, ზოგად შტრიხებში მაინც, გავარკვიოთ, თუ როგორ შეეცადა იგი ამ საკითხის გადაჭრას.

ფაქტობრივად, ამ საკითხებზე მსჯელობს კანტი ნერილში კ. გ. შტოიდლინისადმი (1793 წლის 4 მაისი), რომელშიც აყალიბებს თავის ცნობილ ოთხ შეკითხვას, რომლებზედაც პასუხის გაცემა მას თავის უმთავრეს მიზნად მიაჩნია. ეს კითხვებია:

1. რა შემიძლია ვიცოდე?
2. რა უნდა გავაკეთო?
3. რისი იმედი შემიძლია მქონდეს?
4. რა არის ადამიანი? (12, 14)

თუ გავითვალისწინებთ კანტის დებულებას, რომ „ადამიანის ყოველი იმედი ბედნიერებისკენაა მიმართული“, ამდენად მეოთხე კითხვაზე პასუხი იქნება პასუხი კითხვაზე ადამიანის ცხოვრების საზრისის და მისი განხორციელების შესაძლებლობის შესახებ.

კანტის უმთავრესმა ნაწარმოებმა, „წმინდა გონების კრიტიკამ“ შემეცნების თეორიული კვლევით გზა გაუხსნა მოძღვრებას ზნეობისა და რელიგიის შესახებ. ვისაც მიზნად დაუსახავს პიროვნების, მისი ქცევის მოტივებისა და მისწრაფებების გაგება, თავს ვერ აარიდებს სიცოცხლის საზრისის საკითხს. ამ პრობლემის გაანალიზების გარეშე შეუძლებელია რაიმე პოზიტიური დასკვნის გამოტანა პიროვნების, ადამიანის არსზე, რადგან, როგორც კანტი აღნიშნავს: „...რადგან შეუძლებელია გონებისათვის სულერთი იყოს, რა პასუხი გაეცემა კითხვას: რა გამოვა ამ ჩვენი მართლქმედებისაგან“ (12, 26).

თუ გადავხედავთ კანტის მთელ ფილოსოფიას, მის „კრიტიკებს“, ცხადი გახდება, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება მას არ ესახებოდა ვარდისფერებში. ადამიანის სული მას წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც მძაფრი შინაგანი კონფლიქტების ანარეკლი. ამ გარემოებაზეა დაფუძნებული მისი, როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული ფილოსოფია; ადამიანის სულის შემადგენელი ორი უმთავრესი ელემენტი – გონება და გრძნობადობა – უწყვეტ და სასტიკ ბრძოლაშია ერთმანეთთან, მუდმივ ანტაგონისტებად გვევლინება და მხოლოდ მაშინ წყნარდება, როდესაც ადამიანს ესთეტიკური ტკბობა ეუფლება.

კანტისათვის აქსიომაა, რომ ორგანულ ბუნებაში არაფერი შეიძლება არსებობდეს, რაც თავისი მიზნისთვის მაქსიმალურად შესაბამისი არ იქნებოდა. რა შეიძლება იყოს ისეთი ადამიანში, რომ ყველა მისი უნარი და შესაძლებლობა ამგვარი მიზნის საშუალებად იქნეს გამოცხადებული? არის თუ არა ადამიანში სიცოცხლე უმაღლესი მიზანი? საყოველთაოდ მიჩნეულია, რომ ჩვენში ყველაფერი ემსახურება სიცოცხლის შენარჩუნებას და მის უზრუნველყოფას. კანტი ამის წინააღმდეგი არის და ამით თავის თანამედროვე სიცოცხლის ფილოსოფიასაც უპირისპირდება (11, 108): სიცოცხლის შენარჩუნება ადამიანის უმაღლესი მიზანი რომ ყოფილიყო, მაშინ იმას, ვინც ადამიანს გონება და ნება მისცა, ცუდი საშუალებებით აღუჭურვია იგი, რადგან ეს ისეთი უნარებია, რომლებიც სიცოცხლით, როგორც ასეთით (მარტო სიცოცხლით და ბედნიერებით), არ კმაყოფილდება. ამისათვის ადამიანს ინსტინქტები უფრო გამოადგებოდა. გონება, მართალია, მეცნიერებებს ქმნის, ფუფუნების ტექნიკურ საშუალებებს იგონებს, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, ადამიანი სიცოცხლის გაიდევლების თვალსაზრისით მაინც წაგებაშია. განათლებული გონება ყოველივე ამის უფასურობას ამტკიცებს. ამის გამო წარმოიშობა თავისებური მიზნოლოგია (გონების ზიზღი). მოაზროვნენი ხშირად შენატრიან იმ ხალხს, რომელიც გონებით კი არა, უფრო ინსტინქტებით ხელმძღვანელობს. კანტი აქ თავის მასწავლებელ რუსოს აკრიტიკებს, რომელმაც ვერ დაინახა ადამიანის არსებობის ნამდვილი მიზანი და ბუნებისაკენ დაბრუნებას ქადაგებდა.

რაკი სიცოცხლის უმაღლეს მიზნად დასახვა ვერ ხსნის გონების არსებობის ფაქტს, აუცილებელია, ადამიანის დანიშნულება სხვაგან ვეძებოთ: მოვნახოთ ის, რაც ღირებულებას აძლევს თვით ცხოვრებას და ადამიანს ცხოვრებისა და ბედნიერების ღირსად ან უღირსად ხდის (52, 21).

კანტს არასოდეს ჰქონია ილუზიები ადამიანის ბუნების მიმართ, იგი ყოველთვის მიიჩნევდა მას სუსტ და უბადრუკ არსებად, რომელიც მინიერი მისწრაფებებისა და ლტოლვების ტყვეობაში იმყოფება. მიუხედავად ამგვარი შეხედულებისა ადამიანზე, პესიმისტური დასკვნები აქედან მას არასოდეს გამოუტანია. იგი წერს: ადამიანი, მართალია, არასრულყოფილი არსებაა,... მაგრამ ცხოველი მაინც არ არის. ცხოველებს არ ესმით მოვალეობის მოთხოვნები, მაშინ როდესაც ადამიანს აქვს მრავალი შესაძლებლობა, თავი აარიდოს მინიერ ბორკილებს.

როგორც აღვნიშნეთ, მინიერი ცხოვრება კანტს ნათელ ფერებში არ ესახებოდა. მისით კმაყოფილებაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია. ფილოსოფოსს არასოდეს უცდია მინიერ ცხოვრებაში საზრისის ძიება, რაც, მისი აზრით, საბედისწერო შეცდომის ტოლფასი იქნებოდა. დადებითი პასუხი სიცოცხლის საზრისზე, თუკი იგი დასაშვებია, შესაძლებელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა, თუ დამყარდებოდა კავშირი პიროვნებასა და მის არამინიერ მიზნებსა და მისწრაფებებს შორის, თუ ადამიანი მხოლოდ ადამიანად დარჩება და ვერ გახდება პიროვნება, თუ იგი მოვლენათა ჩაკეტილ სამყაროს თავს ვერ დააღწევს, – მხოლოდ ამ შემთხვევაში აღმოჩნდება იგი იმედის ნაპერწკლის გარეშე და მისი სიცოცხლე მოკლებული გახდება ყოველი სახის დამოუკიდებელ, თავისთავად საზრისსა და ღირებულებას. ამ ასპექტით საინტერესოა კანტის მოსაზრებები ნაშრომში „ფიქრები ბატონ ფონ-ფუნკის გარდაცვალების გამო“: მოაზროვნე აქ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მინიერ ცხოვრებას არ გააჩნია არავითარი თვითკმარი ხასიათი. ყოველი ადამიანი, რომელიც მინიერი ცხოვრების ინტერესებით არის გატაცებული, – წერს იგი, – თავისი ცხოვრების გზას თვითვე უხატავს საკუთარ თავს, ადგენს გეგმებს, ხატავს მომავლის სურათებს, მაგრამ

სინამდვილეში ადამიანის ბედი, ხვედრი განსხვავდება მის მიერ წარმოსახული მომავლის ხატებისაგან: ჩვენი მოლოდინი ხშირად მცდარი და არასწორი აღმოჩნდება ხოლმე. და ასე გრძელდება ეს „უბადრუკი თამაში“ მანამ, სანამ სიკვდილი არ გამოგვეცხადება, ფარდას ჩამოგლეჯს სიცოცხლეს და გამოამჟღავნებს, რომ მის წინაშე მხოლოდ აჩრდილები ყოფილან. ამით ბოლო ედება ჩვენს ფუჭ ოცნებებს. სიმდიდრე და ქორწინება, რომლებიც ხშირად უდიდეს ბედნიერებად მიგვაჩნდნენ, წარმოუდგენლად კარგავენ თავიანთ მიმზიდველობას, ხოლო სიღარიბე და უბედურება კი ძალზე დიდხანს და ხანგრძლივად „ართავენ ძაფს“. ძალზე ხშირად აღმოჩნდება ხოლმე, რომ ბევრი ადამიანი მხოლოდ უბედურებისთვის ცხოვრობს.

რასაკვირველია, კანტი აღნიშნული მსჯელობით არ კმაყოფილდება, მაგრამ მთავარი იმ გარემოების ხაზგასმავა, რომ ამქვეყნიურ, მინიერ ცხოვრებას, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ დამხმარე როლის თამაში თუ შეუძლია სიცოცხლის საზრისის დამდგენი ვითარებისთვის. სიცოცხლე შესაძლოა ემსახუროდეს რაიმე სხვა მიზანს, საკუთარი თავის გარდა და იგი ვერავითარ შემთხვევაში თავად ვერ იქნება საზრისის მომცემი ფენომენი. „სიცოცხლის საზრისი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში არ არის და იგი ვერც იმაში იქნება, რისი მოცემაც მინიერ ცხოვრებას შეუძლია“ – წერს კანტი.

კანტი მკაცრად ილაშქრებს ჰედონიზმის წინააღმდეგ. მართალია, ადამიანს იგი არ უსახავს მიზნად „ბუნებრივ მიდრეკილებათა“ სრულ მოსპობას, მაგრამ იგი მისგან მათ დაოკებას და დათრგუნვას მოითხოვს. ბედნიერების მოთხოვნილება კანტს მიაჩნია ყოველი გონიერი, მაგრამ სასრული არსების აუცილებელ მოთხოვნილებად. იგი აუცილებლად იჩენს თავს, როგორც ფაქტორი, რომელიც მის სურვილებსა და მისწრაფებებს განსაზღვრავს. მაგრამ ყველაფერი ეს ჯერ კიდევ შორსაა სიცოცხლის საზრისის დასაბუთებამდე. ბედნიერება კანტმა განსაზღვრა, როგორც მდგომარეობა, რომელიც შედეგად მოჰყვება გონიერი არსების სიცოცხლეში მის სურვილებსა და ნებას. თუ ყველაფერი მის ცხოვრებაში ამ სურვილებისა და ნების შესატყვისად ხორციელდება, მაშინ მას

შედგად ბედნიერება მოჰყვება. მაგრამ კანტი მას, როგორც მიზანს, უარყოფს და ამის მიზეზად ასახელებს იმ გარემოებას, რომ ბედნიერება ჩვენს მოღვაწეობას წარმართავს გარეგანზე, პეტერონომიულს ხდის ჩვენს ნებას და აკნინებს ადამიანს. ყველგან, თავის მოძღვრებაში, კანტი ცდილობს, ხაზი გაუსვას ბედნიერებისაკენ სწრაფვის, როგორც თვითკმარი მიზნის, მცდარობას. ასეთი მიზანი, მისი აზრით, ზნეობრივად სახიფათო ხასიათის მქონეა. ისინი, ვისი „კულტივირებული“ გონებაც სიცოცხლის საზრისს სიცოცხლით ტკობაში, ბედნიერებაში ეძებს, კანტის აზრით, პირდაპირი გზით მიისწრაფვის მიზოლოგიისკენ, ანუ გონებისადმი სიძულვილისკენ. რაც უფრო მეტი ადამიანი მიიჩნევს სიცოცხლის საზრისად ტკობას, მით უფრო შორს მიდის ისინი ჭეშმარიტი კმაყოფილებისა და ნამდვილი ტკობის გაგებისა და განცდისაგან. ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულება მხოლოდ იმაშია, რომ მართო ამ გზით, – ამქვეყნიური არსებობით, გვეძლევა შესაძლებლობა სხვა, უფრო ღირსეული არსებობის მოსაპოვებლად. სიცოცხლის მიზანი ბედნიერება რომ იყოს, უკეთესი იქნებოდა დამრიგებლად და წარმმართველად ბუნებრივი ინსტინქტები აგვერჩია და არა გონება, – მიიჩნევს კანტი.

კანტის მიხედვით, ადამიანი არის სამყაროს არსებობის, ე.ი. მისი შექმნის საბოლოო მიზანი. ამგვარია ყოველი ადამიანი, როგორც მორალური არსება. კანტი ეთანხმება ინგლისელი ეთიკოსის, ე.ი. შეფსტერის მოსაზრებას, რომ ყოველი ადამიანის სახეში არის რაღაც ორიგინალური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი, რაც ამ ადამიანის სპეციალური დანიშნულების მიზანია, თუმცა ამ ნიშანთა ამოკითხვა ჩვენ არ შეგვიძლია (11, 134).

რამდენადაც ბუნების განვითარების საბოლოო მიზანი ადამიანია, კრიტიციზმის საფუძველზე სამყაროს განხილვის ყოველ მეთოდს კვლავ ადამიანთან მივყავართ. ადამიანს, როგორც მორალურ არსებას, ტელეოლოგიურად ემორჩილება მთელი ბუნება. ადამიანის, როგორც მორალური, ე.ი. თავისუფალი არსების მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ საკუთარი არსის განხორციელება, ანუ საკუთარი თავისუფლების გამოვლენა.

ადამიანი, კანტის მიხედვით, საზოგადოებაში არსებობს და თავისი არსის გამოვლენაც მხოლოდ საზოგადოებაში ძალუძს. მოაზროვნე ცდილობს დაადგინოს, თუ რამდენად შეუძლია გრძნობებით, ვნებებით, ილუზიებით, ავადმყოფობებით, ოჯახითა და საზოგადოებრივი ვალდებულებებით დატვირთულ ადამიანს, განახორციელოს საერთოდ გონიერი არსებისათვის სავალდებულო ნორმები. ამასთან, კანტს არასოდეს ავიწყდება, რომ ადამიანი სასრული და სხეულებრივი არსებაა, ამიტომ ადამიანის ცხოვრებაში და ადამიანთა საზოგადოებაში ის, რაც უნდა იყოს, არასოდეს ემთხვევა იმას, რაც არის. პრაგმატული თვალსაზრისით აგებულ ანთროპოლოგიაში კანტი ერთმანეთისაგან ასხვავებს არსსა და ჯერარსს, ანუ მსჯელობს იმის შესახებ, თუ რამდენად და როგორ შეუძლია ადამიანს შეასრულოს თავისი ჯერარსი, ანუ თავისი დანიშნულება. იგი იმაზეც მსჯელობს, თუ როგორ იქცევა ადამიანი ფაქტობრივად. ვინაიდან ადამიანი სასრული არსებაა, მას, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ მიახლოება თუ შეუძლია აბსოლუტურთან. მისი მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა მიახლოების ამ რთულ გზაზე დგომა. თითოეულმა ადამიანმა ეს თავისებურად უნდა მოახერხოს. ეს იქნება ადამიანში ჩადებული უმაღლესი შესაძლებლობის, მისი არსებობის საზრისის განხორციელება. მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ იმის გამო, რომ უმეტეს შემთხვევაში ადამიანის მოღვაწეობა ვერ არის ჯერარსული, ანუ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს, ადამიანი ამის გამო ზიზღის ღირსია და მან საყვედური უნდა უთხრას შემომქმედს. ყოველივე ეს სასრულობის აუცილებელი შედეგია და კაცობრიობის დახმარება ის იქნებოდა, თუ ჩვენ მას რეალურ, მისი ძალების შესაბამის მიზნებსა და ამ მიზნისკენ სვლის გზებს დავუსაზავდით.

ადამიანი გამოდის სამყაროს აზრის, მისი არსებობის საზრისის ახსნა, იმის ახსნა, თუ რა აზრი ჰქონდა სამყაროს შექმნას ღმერთის მიერ. ამიტომ უწოდებს კანტი ადამიანს სამყაროს „უმნიშვნელოვანეს საგანს“, ხოლო ადამიანის შემეცნებას – „მსოფლცოდნას“, თუმცა ადამიანი სამყაროში არსებულ ქმნილებათა მხოლოდ ნაწილია.

ამრიგად, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, ბუნებას (სამყაროს), როგორც სასრულ საგანთა და არსებათა მთლიანობას, მიზნად ადამიანი აქვს, ხოლო ადამიანს, როგორც უმაღლეს სასრულ არსებას, მიზნად საკუთარი თავი, საკუთარი არსებობის საზრისის ამოცნობა და მისი განხორციელება აქვს. მაგრამ მისი ნაკლოვანების, სასრულობისა და არასრულყოფილების გამო ადამიანის დანიშნულება, ხშირად ვერ ხორციელდება, იგი ხშირად ვერ ახორციელებს თავისი სიცოცხლის საზრისს.

მიუხედავად მთელი ამ მსჯელობისა, დიდი უსამართლობა იქნებოდა კანტის გამოცხადება პესიმიზტად. როგორც შემდეგში გახდება ცნობილი, უიმედობისაგან თავშესაფარს იგი ღმერთსა და ადამიანის გონებაჭვრეტით ხასიათში ეძიებს. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, მართალია, კანტს მიენერება სიტყვები, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ ისურვებდა თავისი ცხოვრების ხელმეორედ გატარებას. მას მიაჩნდა, რომ ადამიანის სული თავის თავში ატარებს არა მხოლოდ საკუთარი სულიერი ცხოვრების შესაძლებლობებს, არამედ თავისი მორალური სიკვდილის შესაძლებლობებსაც. რამდენადაც საქმე ადამიანის საკუთარ, შინაგან ძალებს ეხება, ეს უკანასკნელი ფაქტორი დიდ მნიშვნელობას იძენს. ადამიანის სიძლიერე და ძლევამოსილება, კანტის მოსაზრებით, მეტად შეზღუდულია.

იქ, სადაც კანტთან ოპტიმიზტური ჟღერადობა ისმის, ჩანს სიკეთის საბოლოო გამარჯვების, საყოველთაო მშვიდობის დამყარების იმედი. ყველა ამ პასაჟში კანტი ან ღმერთის რწმენას ეფუძნება, ან ცხოვრების განვითარების ობიექტურ მსვლელობას. მაგალითად, „პროლეგომენებსა“ და „წმინდა გონების კრიტიკაში“ იგი წერს, რომ ბუნება იძულებულს ხდის ადამიანს, განახორციელოს ადამიანის მოდგმის უდიდესი ამოცანები, ისეთი, როგორიცაა, მაგალითად, საყოველთაო მშვიდობა. კანტი წერს: „ადამიანის მოდგმის ისტორიას შეიძლება შევხედოთ, როგორც ბუნების ფარული გეგმის გადიდებულ მასშტაბს“.

კანტის მოძღვრების თანახმად, ადამიანის მორალური ბედის საკითხი წყდება იმის მიხედვით, თუ როგორს ხდის ადამიანი თავის

თავს. იგი მის განწყობილებასა და აზრთანყობაში რევოლუციურ გარდატეხას მოითხოვს და ეს აქტი, შესაძლოა, თავისუფლების მოპოვების აუხსნელ, მაგრამ მაინც შესაძლო გზად მიაჩნია. თუმცა კანტი არასოდეს ივინყებს „გრძნობადობას“, ამ „რადიკალურ ბოროტებას“, რომელიც ადამიანის ბუნებაშია ჩაბუდებული. იგი სპობს ყოველი მაქსიმის საფუძველს. ამით აიხსნება, რომ ფაქტობრივად კანტი შორს არის მოსაზრებისაგან, რომ განსაკუთრებულად დიდი იმედები დაამყაროს ადამიანის საკუთარ ძალებზე. „ისეთი მრუდე ხისაგან, როგორისგანაც ადამიანია შექმნილი, შეუძლებელია რაიმე ძალზე სწორის გამოკვეთა“. – წერს იგი.

ერთადერთი დამაიმედებელი ადამიანისათვის პიროვნებად ქცევის შანსია, ანუ, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის შესაძლებლობა, რევოლუციური გარდატეხით მოვიპოვოთ ჩვენ სულებში ბუნების მექანიზმებისაგან განთავისუფლება და მათგან დამოუკიდებლობა, ანუ გამოვამჟღავნოთ გონებაჭვრეტითი ხასიათი.

„ის, რომ ადამიანს ძალუძს საკუთარი „მე“-ს შექმნა, ადამიანს აამაღლებს მიუწვდომელ სიმაღლეებამდე ყველა სხვა მიწიერ არსებებთან შედარებით“, – ამგვარი მსჯელობით იწყება კანტის ანთროპოლოგია. მორალური თავისუფლების ცნებაში (პრაქტიკული გაგებით) იგულისხმება ნების დამოუკიდებლობა რაიმე ძალდატანებისაგან გრძნობადობის მოთხოვნების მხრიდან. „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ კანტი მას განსაზღვრავს, როგორც ნების ავტონომიას. კანტი მას ამგვარად თავისუფლების უნარით აღჭურვავს და ამით სამყაროში მის განსაკუთრებულ ადგილზე მიუთითებს. ადამიანს სამყაროში ეკისრება იმის განხორციელება, რაც სიცოცხლეს ანიჭებს საზრისს.

ამრიგად, რას მიიჩნევს კანტი სიცოცხლის საზრისად?

როგორც ცნობილია, კანტმა მთელი თავისი ფილოსოფია სუბიექტზე, მის გონებაჭვრეტით ხასიათზე დააფუძნა. სუბიექტი კანტის ფილოსოფიის ქვაკუთხედი, მისი საყრდენი წერტილია.

ამიტომ, ცხადია, სიცოცხლის საზრისის პრობლემის განხილვაც აქ უნდა ვეძიოთ.

კანტთან სიმძიმის ცენტრი სუბიექტიდან პიროვნებაზე გადაინაცვლებს. სიცოცხლის საზრისს, პიროვნების უმთავრეს სასიცოცხლო ამოცანას, კანტი მის გარეთ კი არ ეძებს, არამედ თავად მასში. ჰედონიზმი, რომელსაც კანტი უარყოფს, არსებითად შეუძლებელი ხდება, რადგან იგი თვითკმარ ხასიათს მოკლებულია, მარად მიუწოდომელი, არასრულია და, რაც მთავარია, – მას არა აქვს მორალური გამართლება. ამგვარად, ამ მოსაზრებას ძალზე მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივყავართ: სიცოცხლის მიზანი, მისი საზრისი პიროვნების მიმართ იმანენტურია. უმაღლესი სიკეთე, სიცოცხლის საზრისი პიროვნების გარეთ კი არ არის, არამედ თავად მასშია.

ხომ არ გამომდინარეობს აქედან, რომ სიკეთის, მშვენიერების, ჭეშმარიტებისა და სხვა ობიექტურ ღირებულებათა სფერო მხოლოდ პიროვნების ცნებასა და მის შესაძლებლობებში მოიაზრება? აქედან შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ „ჭეშმარიტი საზრისის ციური სამყოფელი“ შესაძლებელია მდებარეობდეს მხოლოდ და მხოლოდ „ჩვენში“.

ფაქტორად, რომელიც სიცოცხლეს საზრისს ანიჭებს, კანტის მიერ მიჩნეულია იდეა, რომელშიც იგი, მიუხედავად მისი მკაცრი ფორმალისტობისა, ცდილობს ფორმისა და შინაარსის შერწყმას. ასეთი ფაქტორი, იდეა, „მანათობელი“, რომელიც, მისი აზრით, სიცოცხლესა და პიროვნებას შუქს ჰფენს, არის – ზნეობრივი კანონი. კანტი მას უწოდებს „ზნეობრივ კანონს, დაყვანილს საყოველთაო ცნების სისავსემდე“.

კანტის ფილოსოფიის მთელი ნყობიდან ხდება, რომ ზნეობა წარმოადგენს რაღაც ეტაპს, რომლის იქით არ არის არც მტკიცებები, არც მოთხოვნები და არც რაიმე ღირებული, ღირსეული მისწრაფებები. სიცოცხლის საზრისის დაფუძნებისას გვიხდება უმთავრესი, თითქმის ყოვლისამომწურავი როლის დაკისრება ზნეობრივი კანონისაზე, ანუ წმინდა, უპირობოდ კეთილი ნების განხორციელებისათვის. კანტს შესაძლოდ მიაჩნია ასეთი ნების

მოაზრება ზოგადსავალდებულო, აბსოლუტური კანონმდებლობის როლშიც კი, – ზნეობრივი კანონი – მსოფლიო კანონია.

საკითხი სიცოცხლის საზრისის შესახებ არის, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი სინდისის საკითხი. მასში წმინდა, თეორიული ცოდნის კანონები კი არ არის გაბატონებული, არამედ ის მოტივები, რომლებიც მთელ ჩვენ მოღვაწეობას განსაზღვრავს. ეს კი, კანტის ენით რომ ვთქვათ, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკული გონების საკითხია. კანტი მიიჩნევს, რომ „პრაქტიკული გონების ნამდვილი მამოძრავებელი ზამბარა ასეთია: იგი სხვა არაფერია, გარდა წმინდა მორალური კანონისა, რამდენადაც იგი გვაძლევს საშუალებას შევიგრძნოთ საკუთარი ზეგრძნობადი არსებობის სიდიადე“. ზნეობრივი კანონის ცენტრალური მდებარეობის ამსახველი ეს გამონათქვამი კანტის მიერ მრავალ ადგილას არის გამოყენებული და დასაბუთებული.

სიცოცხლის საზრისი საბოლოო საზრისი უნდა იყოს; აქედან გამომდინარე, იგი რაღაც თვითკმარი, თავისთავადი ფენომენი უნდა იყოს, ანუ ისეთი, რასაც სხვა, გარეშე საყრდენი არ სჭირდება. ზნეობრივმა კანონმა, როგორც ეს კანტს ესმის, ეს მოთხოვნა სრულყოფილად უნდა დააკმაყოფილოს. მაგრამ აქვე ცხადი ხდება, რომ ეს საკითხი კანტთან ამით არ ამოიწურება: ზნეობრივი კანონი იმას გვასწავლის, რასაც იგი „განმსაზღვრელ საფუძველს“ უწოდებს, ანუ იმას, რითიც ნების ხასიათი და ფორმა განისაზღვრება. მიუხედავად ამისა, ძველებურად ღიად რჩება საკითხი ამ ნების ობიექტის, საბოლოო, უმაღლესი მიზნის შესახებ, იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნას მოტივირებული ნება მისწრაფებაში. საკითხი სიცოცხლის საზრისის შესახებ ამ საკითხს თავისთავად აყენებს და აქტუალურს ხდის.

ამ საკითხის გადასაჭრელად კანტი შეეცადა დაეტოვებინა წმინდა ფორმალიზმის ნიადაგი და ახალი ცნება შემოეტანა, რომელიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული ზნეობრივ კანონთან. სიცოცხლის საზრისის მოცემა მხოლოდ იმას ძალუძს, რასაც სრული დაკმაყოფილების მონიჭება შეუძლია. მორალური დაკმაყოფილება, რაოდენ ძლიერი და ღირებულიც არ უნდა იყოს,

ყველაფერს მაინც ვერ ამოწურავს. ცხადია, თუ ადამიანის ბუნებას გავითვალისწინებთ, კანტის აზრით, არ უნდა დაგვაგინყდეს მისი მეორე მხარეც, კერძოდ კი, – ის, რომ „მოთხოვნილება, იყო ბედნიერი, არის ყოველი გონიერი, მაგრამ სასრული არსების აუცილებელი მოთხოვნა და, ამგვარად, მისი სურვილის განმსაზღვრელი აუცილებელი საფუძველი“. გამოდის, რომ მართალია, კანტმა უარყო ბედნიერება, როგორც სიცოცხლის მიზანი, მაგრამ მხოლოდ იმისათვის, რათა შემდეგ დაებრუნებინა იგი უფრო გაკეთილშობილებული, ზნეობრივად გამართლებული ფორმით, მოვალეობის შესრულების შედეგის სახით, იმგვარი ბედნიერების სახით, რომელიც ზნეობრივი კანონის ერთგულების შედეგია.

სიცოცხლის უმაღლეს მიზნად, საზრისის მიმნიჭებლად, კანტის აზრით, გვევლინება უმაღლესი სიკეთე. „პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ ბოლო ნაწილში კანტი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ „ადამიანის ბუნება უმაღლესი სიკეთისაკენ მისწრაფვის“. ყოველი ადამიანი უნდა ცდილობდეს, ეზიაროს უმაღლეს სიკეთეს, მაგრამ მას, ამავე დროს, ყოველთვის უნდა ახსოვდეს, რომ ეს ზიარება შეუფარდება არა მის ქცევას, არამედ მისი პიროვნების ზნეობრივ ღირებულებას. გამოდის, რომ ნეტარება განისაზღვრება ზნეობრივი კანონისადმი ერთგულებით და უნდა განიხილებოდეს, როგორც მისი აუცილებელი შედეგი.

კანტი ამტკიცებს, რომ სამყაროში უმაღლესი სიკეთის განხორციელება არის ზნეობრივი კანონის მიერ განსაზღვრული ნების აუცილებელი ობიექტი. ამ უმაღლეს სიკეთეში უნდა გაერთიანდეს უპირობო ზნეობრივი ნებელობა და ფართო გასაქანი მიეცეს ნეტარებას.

რასაკვირველია არ უნდა, დავივინყე, რომ უმაღლესი სიკეთის ცნების გააზრება კანტთან მრავალი მკვლევრის კრიტიკის ობიექტი გახდა და სათავე დაუდო ცხარე პაექრობას და კამათს ამ საკითხზე, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თავად კანტი აკრიტიკებდა მის წინა მოაზროვნეებს სათნოებისა და ნეტარების აღრევის გამო და მოითხოვდა მათ შორის მკაცრი

ზღერის გატარებას: პირველი, „როგორც ნების საფუძვლის განმსაზღვრელი, გარჩეულ უნდა იქნას მეორისაგან, როგორც მისი ობიექტისაგან“, მაგრამ შემეცნებისას მათი გამიჯვნა ხელს სრულებითაც არ უშლის რეალურ ცხოვრებაში მათ შერწყმას.

კანტი მსჯელობს ადამიანის ადგილსა და მნიშვნელობაზე სამყაროში. თუმცა ადამიანი სამყაროს შემადგენლობაში შემოდის, როგორც ერთ-ერთი მის მრავალრიცხოვან ნაწილთა შორის, მაინც თავისი გონიერებით და გონებაჭერეტიით ხასიათით, თავისი მიმართებით ნორმებისადმი და უნარით, საკუთარ თავიდან დაიწყოს ახალი და ღირებული, იგი ამაღლდება დანარჩენ სამყაროზე. „ყოველი საგანი ბუნებაში, – ამბობს კანტი, – მოქმედებს კანონების მიხედვით; მაგრამ მხოლოდ გონიერ არსებას გააჩნია უნარი, იმოქმედოს კანონის წარმოდგენის მიხედვით, ანუ პრინციპების თანახმად“. ადამიანის სწორედ ამ ორგვარობის გამო მიუჩენს კანტი მას შუამავლის ადგილს ორ სამყაროს, „ცასა და დედამიწას“ შორის. კანტის პრაქტიკული მოძღვრების მთელი საზრისი ჩამოყალიბდა ერთ მტკიცებად, რომ სიკეთის ერთადერთ მატარებლად და თავად სიკეთედაც გვევლინება მხოლოდ და მხოლოდ წმინდანება. არსად სამყაროში და არც მის გარეთ, არ არის შესაძლებელი ისეთი რაიმეს მოაზრება, რაც შესაძლოა ჩათვლილიყო სიკეთედ, წმინდა ნების გარდა.

ამგვარად, კანტი ადამიანს კოლოსალურ კოსმიურ პასუხისმგებლობას აკისრებს, რადგანაც მის ნებაში უნდა იქნას მიღწეული სიკეთის მწვერვალი. აქ უკვე ჩანასახში ჩანს შემდგომში ფიხტეს მიერ განვითარებული აზრი, რომ სამყარო არის მასალა აბსოლუტური ნებისთვის. კანტთან ადამიანი, როგორც პიროვნება, თავისი ზნეობრივი დანიშნულებით ღვთიური შემოქმედების საბოლოო მიზნის ხასიათს იძენს. ამას კი, თავის მხრივ, წინ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნაბიჯით მივყავართ: ეს გვაიძულებს მივიდეთ იმ დასკვნამდე, რომ გრძნობად, მინიერ სამყაროსა და სიცოცხლეს სხვა საზრისი არ გააჩნია, გარდა იმისა, რაც მას ადამიანის – პიროვნების მიერ აქვს მინიჭებული.

ეს დებულება იმითაც მტკიცდება, რომ კანტის მიხედვით, სიკეთე და ბოროტება მხოლოდ ჩვენს ქმედებებში არსებობს. მხოლოდ ადამიან-პიროვნებას ეშლება თვალწინ ეს ღირებული სამყაროსა და მისი მოელვარე სხივით სიცოცხლე ან ნათდება, ანდა, პირიქით, ბნელდება. საბოლოო ანგარიშით, სამყაროში და სიცოცხლეში სიკეთე იქნება თუ არა, ადამიან-პიროვნების ნებამ უნდა გადანყვიტოს იმის მიხედვით, თუ რა მიმართულებას მიიღებს ნება, რადგანაც მის გარეშე არ არსებობს სიკეთე. იმ საკითხს კი, ნება კეთილი იქნება, თუ ბოროტი, პიროვნება განსაზღვრავს.

ამრიგად, სამყაროსა და სიცოცხლის მიზანს კანტი ზნეობრივ სრულყოფაში ხედავს: „ერთადერთი, რაც ქვეყანას ღვთაებრივი ნების საგნად და შესაქმნის მიზნად აქცევს, არის კაცობრიობა (საერთოდ ამქვეყნიური გონიერი არსებანი) მის მორალურად მთლიან სრულყოფილებაში (12, 78–79).

თუ ერთმანეთს შევადარებთ კანტის პესიმიზმს ადამიანის ძალებზე წარმოდგენაზე და მის ოპტიმიზმს ადამიანის დანიშნულებასა და მისი როლის შესახებ სამყაროში, თითქოსდა გამოდის, რომ მათ შორის მკვეთრი დაპირისპირება და შეუთავსებლობაა, რომლის მორიგება შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ ის გარემოება, რომ პირველ შემთხვევაში კანტი მხოლოდ აცალიბებს დებულებას, მეორეში კი იგი საუბრობს იდეალზე, ჯერარსზე და მის მიერ გამოთქმული ყოველი უარყოფითი მოსაზრება ადამიანის სიძლიერეზე, მის შესაძლებლობასა და უნარზე, განახორციელოს სიკეთე, რჩება ძალაში. კანტი დაასკვნის: სიძნელის დაძლევა შესაძლებელია ან სრულ პესიმიზმში ჩაძირვით, ან იმის აღიარებით, რომ ადამიანის ძალები არასაკმარისია და დახმარებისათვის ღმერთისადმი მიმართვაა საჭირო.

ადამიანს მხოლოდ მიახლოება თუ ძალუძს უმაღლეს მიზანთან. მისი მიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ მოხდება ადამიანის ყველა სულიერი მიდრეკილების სრული შესატყვისობა ზნეობრივ კანონთან, წმინდა ავტონომიური ნების სრული განხორციელება. მაგრამ ეს ხომ ნამდვილი წმინდანობა, ანუ ისეთი სახის სრულყოფილებაა, რომელიც მის-

ანდომი არ არის „არც ერთი გონიერი არსებისათვის ამ გრძნობადი სამყაროდან მისი ამ სამყაროში არსებობის არცერთ მომენტში“. კანტი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განიხილავს ორ შესაძლო გამოსავალს: ან უნდა ჩავვარდეთ პესიმიზმში, ან უნდა მივმართოთ დახმარებისათვის ღმერთს. გერმანელი მოაზროვნე ამ უკანასკნელ გამოსავალს ანიჭებს უპირატესობას. იმისათვის, რომ საზრისი იყოს, საჭიროა, რომ საბოლოო მიზანი არა მხოლოდ გვიზიდავდეს, არამედ იგი რაიმენაირად განხორციელებადიც იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში სწორედ იგი გადაიქცევა იმ ძალად, რომელიც სიცოცხლეს სპობს და ჩვენ გამოუვალ, სავალალო მდგომარეობაში ჩავვაყენებს მარადიული მიზიდულობით და იმის გაცნობიერებით, რომ ეს მიზანი მიუღწეველია და ჩვენი ყოველი მცდელობა მისი განხორციელებისა ამაოა. ამასთან, ადამიანი ხდება არსება, რომელსაც ესაჭიროება ბატონი, ამიტომ თავის მოძღვრების ოპტიმისტურ მხარეს კანტი ასაბუთებს ღმერთის ცნების პოსტულირებით, რომელიც გაასრულებს უკვდავებასა და თავისუფლებას და ყოველივე კარგის გარანტიად გვევლინება. ასეთ დასკვნამდე მისვლა მის მოძღვრებაში გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ მის მოსაზრებას, რომ ღმერთი ყველაფერ იმას, რაც სიკეთეა და რაც ჩვენს ძალებს აღემატება, თავად დაასრულებს და დააბოლოვებს. კანტის ნაშრომთა უმეტესობა სავსეა ამგვარი მითითებებით. კანტი პესიმისტია ადამიანზე შეხედულებებში, მაგრამ იგი სავსეა ღრმა რელიგიური ოპტიმიზმით, როდესაც საქმე ობიექტურ განვითარებასა და ობიექტურ ძალებს ეხება, ანუ ძალებს, რომლებიც არ არიან ინდივიდუალურ-ადამიანური. ეს თვალში საცემია კანტის ფილოსოფიური მოღვაწეობის თითქმის ყოველ პერიოდში. ჯერ კიდევ 1775 წელს წერდა იგი პერსპექტივის შესახებ, რომ ყველა პლანეტა ჩაიშლება თავისი ცენტრისაკენ, – მზეში, გააძლიერებს მის ცეცხლს თავისი მასალით, დაირფლება მის ალში, დაიყოფა ელემენტებად, რათა შემდეგ ეს ელემენტები გაფანტოს მსოფლიო სივრცეში ახალ სამყაროთა წარმოსაქმნელად. სამყარო, ამგვარად, ფენიქსივით აღორძინდება თავისი ფერფლიდან ახალი და გაახალგაზრდაებული.

მცირეტანიან თხზულებაში, რომელიც ოპტიმიზმის დასაცავად არის დაწერილი („ოპტიმიზმის შესახებ“. 1759წ.), კანტი ოპტიმიზმის მხურვალე დამცველად გვევლინება. იგი გამოდის იმ წინამძღვრიდან, რომ უზენაესი ყოველთვის საუკეთესოს ირჩევს. მოგვიანებით მისი ოპტიმიზმი მნიშვნელოვანწილად შემცირდა, როდესაც ფილოსოფოსმა განაცხადა, რომ არ ისურვებდა თავისი ცხოვრების ხელმეორედ გატარებას. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მან დაკარგა ზეპიროვნული ფაქტორების რწმენა. მისი აზრით, ბრძენი არასოდეს დაეჭვდება იმაში, რომ ყველაფერი საუკეთესოდაა მოწყობილი, მაშინაც კი, თუკი ბევრი რამ ადამიანის ნება-სურვილის სანინაალმდეგოდ ხდება. „ადამიანს, – წერს კანტი, – სურს თანხმობა, მაგრამ ბუნებამ უკეთ უწყის, თუ რა არის მისი გვარისათვის უკეთესი: მას უთანხმოება სურს“. ბუნება ქმნის ურთიერთსანინაალმდეგო ვითარებებს და თითქოსდა ადამიანის სურვილებისადმი დაპირისპირებულად იქცევა, რითაც იგი ადამიანს აიძულებს დაძაბოს თავისი ძალები და ამით იქმნება პროგრესის პირობები. ბუნება, კანტის მიხედვით, აიძულებს ადამიანს განავითაროს თავისი „ბუნებრივი მონაცემები“. ამაში ხედავს კანტი „ბრძენი შემოქმედის წინასწარმეტყველებას“, მიზანშეწონილობას.

საბოლოოდ, კანტი ამგვარ დასკვნამდე მიდის: თუ არ არის ღმერთის რწმენა, მაშინ ვერც სიცოცხლის საზრისის რწმენა გვექნება. მიუხედავად პიროვნების როლის დიდმნიშვნელოვანობისა კანტის მოძღვრებაში, იგი მაინც მხოლოდ ამგვარად მოიპოვებს თავისი სიცოცხლის საზრისსა და გამართლებას. ღმერთის რწმენის წართმევით პიროვნება და მისი სიცოცხლე კარგავენ თავიანთ უმთავრეს საყრდენს და ინგრევიან. წმინდა ავტონომიურ ნებაში მხოლოდ ერთი უფლებაა მოცემული: გვქონდეს ღმერთის ყოვლისშემძლე დახმარების იმედი.

ასეთია კანტის პასუხი. თუ შევაჯამებთ ამ მოაზროვნის მიერ განვლილ გზას აღნიშნული პრობლემის კვლევისას, ამგვარი სურათი წარმოგვიდგება: თავიდან კანტი იმ გზით წავიდა, რომლითაც შესაძლებელია სიცოცხლის საზრისის ძიება: ეს არის

პიროვნების, მისი მოღვაწეობის ცნება. მაგრამ შემდგომში კვლევა სხვა მიმართულებით წარიმართა და შედეგად მივიღეთ ღმერთის ცნება იმ ფორმით, რომლითაც პიროვნების მდგომარეობა ხდება უკიდურესად „შელახული“ თავის უფლებებში, იქამდეც კი, რომ აზრი ეკარგება ადამიანის სიცოცხლეს და მოღვაწეობას საერთოდ. თავი იჩინა ადამიანისადმი უდიდესმა უნდობლობამ და, მეორე მხრივ, უდიდესმა ნდობამ საგანთა ობიექტური მსვლელობისადმი. მდგომარეობა კიდევ უფრო გაამწვავა სიცოცხლის საზრისის საკითხის გადაჭრის დაბოლოებამ ღმერთის რწმენით. ადამიან-პიროვნების კოსმიურ დანიშნულებასა და მის ფაქტიურ უძლურებას შორის რადიკალურმა წინააღმდეგობამ კანტის მოძღვრება სირთულეების წინაშე დააყენა. გარდა ამისა, ეს პიროვნებისათვის დამლუპველიც ხდება. მიუღწევადი ამოცანების დასმით კანტმა სავსებით გააუფასურა ადამიანის მისწრაფებები, რადგანაც რაც უნდა დიაღნი იყვნენ ისინი, მაინც უაზრონი ხდებიან და შედეგად ვიღებთ ნების სრულ ატროფიას, მისი დაძაბვის უაზრობას. სანამ მსჯელობა მოვალეობასა და ზნეობრივ კანონზე იყო მხოლოდ, კანტი შეეძლო თავისი თვალსაზრისის შესაბამისად კატეგორიული იმპერატივის მოშველიება და პიროვნებას მისი მიღევნება ევალეობოდა მხოლოდ. მაშინ საჭირო არ იყო არც საბუთები და არც მტკიცებები, და, რაც მთავარია, მაშინ სრულიად დაუშვებელი იყო შეკითხვა „რატომ?“ – სწორედ ის შეკითხვა, რომელიც უმთავრესია სიცოცხლის საზრისის განხილვისას. ამ კითხვისთვის შეუძლებელია თავის არიდება.

საბოლოოდ, გამოდის, რომ უმაღლესი სიკეთის უკიდურესად მაღალი იდეალი იმ ფორმით, როგორც მას კანტი მოითხოვს, უბრალო მოკვდავისათვის მიუღწეველია; ეს იდეალი მხოლოდ წმინდა ნებისთვის არის, – როგორც თავად კანტი აცხადებს. გარდა ამისა, იგი თავად მოითხოვდა ისეთი მიზნის დასახვას, რომელიც მიღწევადი იქნებოდა, სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა მასზე ნების წარმართვა. მიუხედავად ყველაფერ ამისა, კანტი მაინც ამ მიმართულებით დგამს ნაბიჯს.

ლმერთის ცნების მოშველიება არსებითად ვერაფერს აუმაჯობებს აღნიშნული პრობლემის გადაჭრაში, უფრო მეტიც, მდგომარეობა კიდევ უფრო რთულდება. მართალია, კანტთან ლმერთის ცნება ეთიკურ მოტივებზეა პოსტულირებული, და მასთან ეთიკა აფუძნებს რელიგიას და არა პირიქით, და მაინც, შესაძლებელია ამ საკითხზე შეკამათება: – ადამიანთა ყოველგვარი მცდელობა ან ამაოა, თუკი ისინი ღვთიური ნების საწინააღმდეგოდ არიან მიმართულნი, ანდა ზედმეტნი, – თუკი ისინი იმავსაკენ მიისწრაფიან. კანტი თავად აღნიშნავს, რომ თუ ლმერთი გვევლინება ყოვლისგანმსაზღვრელ ფაქტორად, მაშინ „ადამიანი გამოდის მარიონეტი, ან ვოკანსური აპარატი, კარგი ოსტატის მიერ გაკეთებული და მომართული“. კანტისეული ლმერთი, მართალია, ადამიანის თავისუფლებას არ გამოორიცხავს, მაგრამ იგი ვერც დაეჭვებას ხსნის, საკითხავია, თუ რა საჭიროა ადამიანის მცდელობანი, თუკი მას მაინც ესაჭიროება ღვთაებრივი დახმარება, ლმერთს ხომ თავადვე შეეძლო ყველაფრის მოგვარება თავისი ყოვლისშემძლეობით. კანტთან, აქედან გამომდინარე, ხშირად გვხვდება ორჭოფობა ორ პოლუსს შორის – ადამიანის მიმართ რწმენას და ურწმუნოებას შორის.

გამოდის, რომ კანტის მოძღვრებაში ლაპარაკია საზრისის დამკვიდრების ორ ტენდენციაზე – სუბიექტური გზით, თავად პიროვნების მიერ და ობიექტური გზით – ლმერთისა და საგანთა მსვლელობის მიერ. საბოლოოდ, ეს უკანასკნელი იმარჯვებს, მაგრამ ამით სიცოცხლე და ადამიანის შეგნებული მცდელობა ხდება ყოველგვარ საზრისს მოკლებული. ამ საზრისის დამკვიდრებისთვის ჯერ აუცილებელია თავად პიროვნების დაფუძნება, რაც კანტმა განახორციელა კიდევ პიროვნების მიუღწევად სიმაღლეებამდე აყვანით და მისთვის თვითდამკვიდრების უფლების მინიჭებით, რაც მას არსებითად არ გააჩნია. იქ, სადაც პიროვნება ხდება არარაობა, სადაც ღვთაებრივი ძლიერება, ან საგანთა ობიექტური მსვლელობა ყველაფერს პიროვნებისაგან დამოუკიდებლად წყვეტენ, პიროვნების სიცოცხლე, როგორც ასეთი, ყოველგვარ საზრისს კარგავს. თუნდაც სამყაროს პირადი, ობიექტური სიცოცხლის გარეშე

გააჩნდეს უმდიდრესი საზრისი, რადგან საზრისი ეკარგება მის შეგნებულ ქმედებებს, იგი ხდება მხოლოდ საშუალება, ანდა მასალა.

მიუხედავად იმისა, რომ კანტმა ყველაფერი სუბიექტში გადაიტანა, განსჯა ბუნების კანონმდებლად ალიარა, პიროვნება გახადა სამყაროში სიკეთის ერთადერთი მატარებელი, მაინც, საბოლოო შედეგებით, ყველაფერი ამაო გამოდის. მით უმეტეს, რომ ზნეობრივ კანონს თავისთავად არ ძალუძს სიცოცხლის საზრისის დაფუძნება, ვინაიდან იგი, მართალია, ნების ხასიათს განსაზღვრავს, მაგრამ ღიად ტოვებს საკითხს მისი საგნის შესახებ. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი უმაღლესი სიკეთის სისავსემდე გაიზრდება, მას ექნება შესაძლებლობა, პრეტენზიები წამოაყენოს სიცოცხლის გასაღების როლზე. უმაღლესი სიკეთის კანტისეულ ცნებაში ნეტარება მხოლოდ აუცილებელი შედეგია, საფუძვლად კი სათნოება და ზნეობრივი კანონი რჩება.

აქ თავს იჩენს სიცოცხლის საზრისის მხოლოდ ეთიკურ საფუძველზე გადაჭრის მცდელობის მეორე სიძნელე. მართალია, სიკეთის ზნეობრივი კანონის ცნებები საზრისის დამფუძნებელ უმთავრეს ფაქტორებად უნდა მოგვევლინოს, მაგრამ თავს იჩენს შემდეგი გარემოება: უმაღლესი სიკეთის ცნებაში კანტი ორ საზრისს განასხვავებს: უმაღლესი სიკეთე, როგორც ზეალმაღალი კიბის ზედა საფეხური და უმაღლესი სიკეთე, როგორც ყოვლისმომცველი სისავსე. ორთავე შემთხვევაში პიროვნების სიცოცხლისათვის საბედისწერო შედეგებს ვიღებთ: პირველ შემთხვევაში თავისთავად ღირებულებას კარგავს ზედას გარდა ყველა საფეხური, დანარჩენ საფეხურებს, უკეთეს შემთხვევაში, დამხმარე ფუნქცია თუ ეკისრება (ანუ ზედმეტი კატეგორიულობა სისავსეს სპობს აღნიშნულ ეთიკურ სფეროში), მეორე შემთხვევაში კი უმაღლესი სიკეთის კანტისეულმა ცნებამ, რომელმაც მოიცვა და გააერთიანა ნეტარება და სათნოება, არა მხოლოდ გამორიცხა ზნეობრიობის ხარისხები იმის მტკიცებით, რომ ისინი ან არიან სრული კატეგორიული სახით, ანდა საერთოდ არ არიან, როგორც ასეთნი. ისინი უკიდურესად ავინრობენ და აღარიბებენ

პიროვნების ღირებულ ცხოვრებასა და მოღვაწეობას. უმაღლესი სიკეთე მოიცავს ეთიკის სფეროს და როგორც ზნეობრიობის შედეგი ადამიანის გაღარიბებულ და დაბეჩავებულ სულიერებას ჩუქნის იდუმალ ნეტარებას, რომელიც საძირკველში ჯანსაღია, რადგანაც ზნეობრივად გამართლებულია, მაგრამ მოკლებულია რეალური ცხოვრების სურნელებას და ფერადოვნებას.

ამრიგად, კანტთან თავი იჩინა გარკვეულმა სიძნელეებმა. როგორც ზიმილი აღნიშნავს თავის ნაშრომში კანტის შესახებ, გრძნობადი დაკმაყოფილების საფეხურსა და ზნეობრივი კანონის იდეალურ დაქვემდებარებას შორის მოთავსებულია ყოველგვარ სიკეთეთა მთელი მასა, რომელიც არაერთგვაროვნად უნდა იქნას შეფასებული ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. ბედნიერებისკენ მისწრაფება შესაძლოა ძალზე განსხვავებული იყოს: ერთნი მას მსუბუქი ყოფაქცევის ქალის ალერსში ეძიებენ, მეორენი – ბეთჰოვენის სონატებში, ზოგი – „წყეულ მეტალში“, ზოგიერთნი კი – მოყვასის სამსახურში.

ამგვარად, თვალწინ გვეშლება სიკეთეთა ფართო სპექტრი, რომელიც სრულებითაც არ არის მეორეხარისხოვანი სიცოცხლის საზრისისა და ღირებულების გარკვევისას. მხოლოდ ზნეობრივ პრინციპსა და წმინდა ნებას, როგორც გზას მიზნისაკენ, არ ძალუძს ყველაფრის მონიჭება: სიცოცხლის საზრისის იდეამ უნდა შთაგვაგონოს, „ფრთები შეგვასხას“, გამოგვაცოცხლოს, ამისათვის კი იგი თავად უნდა სუნთქავდეს არა მკვდარი ფორმულით, არამედ სისხლითა და ხორცით.

სწორედ ამაში შეიძლება დავინახოთ კანტის რიგორიზმის ჭეშმარიტი სახე: მიუხედავად იმისა, რომ იგი, როგორც ესთეტიკის დახელოვნებული თეორეტიკოსი და ადამიანი, რომელიც ცოდნას და შემეცნებით მისწრაფებებს მაღალ შეფასებებს აძლევდა, რაოდენ საკვირველიც არ უნდა იყოს, უარყოფს მათ უმაღლეს სიკეთეს მისეულ ცნებაში; მასთან ვერ ვხვდებით იმ მდიდარ სისავსეს, როგორსაც, მაგალითად, ვნახულობთ პლატონის ერთიანობაში: ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერებისა და წმინდანობის შერწყმაში.

კანტისეული რიგორიზმისათვის დამახასიათებელია, რომ თვით სიცოცხლის შენარჩუნებასაც კი ის ერთადერთ გამართლებას უძებნის – მოვალეობის შესრულებას. ზნეობრიობის მიღმა იგი ვერ ამჩნევს რაიმე ღირებულებას, თუმცა როგორც თავის ეთიკაში, ასევე ესთეტიკაშიც ამისათვის ფართო შესაძლებლობები დასახა.

ფაქტობრივად გამოდის, რომ უმაღლესი სიკეთის მიუღწევადობის გამო აზრი ეკარგება მისადმი მისწრაფებას, და იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი შესაძლებელი იქნებოდა მისი მიღწევა, პიროვნებას აღარაფერი რჩება სანატრელი და საოცნებო, რადგან ყველაფერი სულერთი ხდება. საზრისის დასაფუძნებლად აუცილებელია პიროვნებას გააჩნდეს მისი მიღწევის და მოღვაწეობის სხვა, პერსპექტიული მიზნების დასახვის შესაძლებლობა. ეს სიძნელე კანტთან მოუცილებელია. მან ხომ პიროვნების არსი მთლიანად ეთიკურზე დააფუძნა, რითაც დაკეტა ის ფართო შესაძლებლობები, რომლებიც თავადვე აღმოაჩინა, ხოლო თავისუფლება შეაფასა და განსაზღვრა მხოლოდ როგორც ზნეობრივი თავისუფლება, როგორც ნების ავტონომია.

ამ მსჯელობის საფუძველზე კანტთან კიდევ ერთი სიძნელე იჩენს თავს, რომელიც აიხსნება მისი დაუძლეველი სურვილით, – ახსნას ყველაფერი ზნეობრივი კანონის საფუძველზე: როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეტარება მასთან არის ზნეობრივი კანონის შესრულების შედეგი მხოლოდ და სხვა ღირებულებები, უბრალოდ, არ არსებობს. გამოდის მოჯადოებული წრე: უმაღლესი მიზანი უმაღლესი სიკეთის განხორციელებაა, მაგრამ უმაღლესი სიკეთე საბოლოოდ აღმოჩნდება ზნეობრივი კანონი და წმინდა ნება. მაგრამ ზნეობრივი კანონი არის თავისუფლების გამოყენების ფორმალური პირობა. მაშინ შეკითხვაზე: რას ემსახურება ეს თავისუფლება, ვიღებთ ამგვარ პასუხს: ზნეობრივი კანონის შესრულებას. – ზნეობრივი კანონი? – თავისუფლების გამოყენებას, რადგანაც იგი არის თავისუფლების გამოყენების პირობა.

სიცოცხლის ფილოსოფია

აზროვნების ისტორიაში უკვე კარგა ხანია ლაპარაკობენ არა მხოლოდ სიცოცხლეზე, არამედ სიცოცხლის ფილოსოფიაზეც. ამ გამოთქმას სხვადასხვა მნიშვნელობით მოიხმარდნენ ხოლმე. ზოგჯერ ამ ტერმინით აღნიშნავდნენ ფილოსოფიურ თეორიას სინამდვილის იმ ნაწილის შესახებ, რომელსაც ცოცხალ ბუნებას უწოდებენ. ასე გაგებული ეს ცნება ნატურფილოსოფიის ნაწილად გვევლინება და მასთან ერთად განიხილება. მაგრამ არსებობს აგრეთვე ცნება „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ სხვაგვარი გაგებაც: როცა ლაპარაკი სიცოცხლის ღირებულებაზე, მნიშვნელობაზე, ფასეულობაზეა. „ღირს თუ არა სიცოცხლე?“ „რა არის ადამიანის სიცოცხლის საბოლოო მიზანი?“ „როგორ ვიცხოვროთ, რომ ჩვენს ცხოვრებას გამართლება ჰქონდეს?“ – ასეთია კითხვები, რომლებიც დგას ამგვარად გაგებული სიცოცხლის ფილოსოფიის წინაშე.

არც ერთი უკვე მოხსენიებული მნიშვნელობა არ იგულისხმება, როდესაც ლაპარაკია სიცოცხლის ფილოსოფიაზე, როგორც ერთ-ერთ ფილოსოფიურ მიმდინარეობაზე, სადაც ამ ტერმინს სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება. აქ არ მიმდინარეობს სიცოცხლის პროცესების ჩვეულებრივი კვლევა და კვლევის შედეგების განზოგადება, არც სიცოცხლის შეფასება არის აქ სპეციფიკური და ცენტრალური პრობლემა. აქ მთავარია სამყაროს იმგვარი დახასიათება და მის შედეგად ისეთი ფილოსოფიური თვალსაზრისის ჩამოყალიბება, რომლისთვისაც სიცოცხლე სამყაროს საიდუმლოების გასაღები, ადამიანისა და საზოგადოების საიდუმლოებების ამოხსნის საშუალებაა.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობის, უმთავრესი თეზისია სიცოცხლის წვდომა სიცოცხლისვე საშუალებით. იგულისხმება, რომ სიცოცხლე ის ფენომენია,

რომელზე დაყრდნობითაც უნდა გადაიჭრას ყველა პრობლემა. მაგრამ ამ მიმდინარეობის მიხედვით, თავად სიცოცხლეს, როგორც საკვლევ ობიექტს, არ სჭირდება სხვა, მის გარეთ არსებული ინსტანციისა და ფაქტორის მოხმობა: სიცოცხლე თავად სიცოცხლითვე გაიგება, – ასეთია სიცოცხლის ფილოსოფიის უმთავრესი თეზისი (3, 4). გამოდის, რომ ყველაფერი არსებული სიცოცხლის გამოვლენაა მხოლოდ, სამყარო, ადამიანი გაგებულ და ახსნილ უნდა იქნას სიცოცხლის ცნების მეშვეობით, ყველაფერი იწყება და მთავრდება სიცოცხლეში და მის იქით „გზა აღარ არის“. რამდენადაც სიცოცხლის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, სიცოცხლე განიხილება იმანენტურად, მის გარეშე არსებულთან რაიმე მიმართების გარეშე, ცხადია, ეს მიმდინარეობა დიდ სიძნელეებს აწყდება. ადამიანის, მისი სიცოცხლის საზრისის დადგენა შეუძლებელია მისი მხოლოდ იმანენტური განხილვის საფუძველზე, რადგან საზრისი ყოველთვის მოითხოვს საგნის მიმართებას სხვა რაიმესთან, ისეთთან, რაც არის მისადმი ტრანსცენდენტური, მის მიღმა მდებარე. წინააღმდეგ შემთხვევაში სიცოცხლე, განხილული მხოლოდ სიცოცხლის ჩარჩოებში, აღმოჩნდება ადამიანის სასიცოცხლო მდგომარეობათა და განცდათა კონსტატაცია მხოლოდ. საზრისის ძიება აუცილებლობით მოითხოვს იმანენტიზმის სიძნელეთა დაძლეvas.

რას მიიჩნევენ „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები ტრანსცენდენტად? ტრანსცენდენტი, მათი აზრით, არის ყველაფერი, რაც არ არის „მე“. ამ „ყველაფერში“ ერთიანდება: სხვები, ანუ ყველაფერი ის, რაც „მე“ არა ვარ, რაც ჩემს გარეთაა და რაც შეიძლება „შემეჯახოს“ ამ სამყაროში: ნივთები, მცენარეები, ცხოველები, სხვა ადამიანები, ადამიანთა გაერთიანებები, დანესებულებები, კულტურის საგნები და ა.შ. და, რაც მთავარია, ტრანსცენდენტური არის ღმერთი, რომელიც გარედან განმსაზღვრელ ფაქტორად, ძალად გვევლინება.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები ტრადიციულ, კლასიკურ ფილოსოფიას უსაყვედურებენ, რომ მათ სიცოცხლის გაგება სამყაროდან სურდათ. მათ ერთმანეთისაგან გამოყვეს ე.წ.

შიგნიდან ხედვისა და გარედან ხედვის პოზიციები. გარედან ხედვის პოზიცია არის ცნობიერების მიერ მზერის გარე სამყაროსკენ მიმართვა. ამ დროს ცნობიერება სიცოცხლეზე შეხედულებას შეიმუშევებს იმის მიხედვით, თუ რას ხედავს იგი სამყაროში გარეთ მიმართული მზერით. ეს იქნება სიცოცხლის გაგება სამყაროდან.

შიგნით ხედვის პოზიცია კი შემდეგში მდგომარეობს: ცნობიერება მზერას საკუთარი განცდებისაკენ, „მე“-სკენ მიმართავს და შიგნით დანახული სიცოცხლის სურათის მიხედვით მსჯელობს და აკვირდება გარესამყაროს. ეს ნიშნავს სიცოცხლის გაგებას სიცოცხლითვე.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ ტრადიციული ფილოსოფია მცდარია გარეთ ხედვის პოზიციიდან სიცოცხლის გაგებაში. მათი აზრით, ფიზიკაზე შორს წასვლა და მეტაფიზიკის აგება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ მოხდება გარედან ხედვის პოზიციის შეცვლა შიგნიდან ხედვის პოზიციით.

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ტრადიციული ფილოსოფიის პოზიციებიდან განდგომას მოითხოვს. მისი აზრით, ძველი ფილოსოფია „მე“-ს აბსტრაქტიზების, ანუ „ფიზიკის“ პოზიციაზე იდგა და მისი შეცვლის გარეშე ცდილობდა „ფიზიკურის მიღმა“, ანუ მეტაფიზიკური ფაქტორების დაფუძნებას. ამ პოზიციას „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები ძველი ფილოსოფიის „მეტაფიზიკურობას“ უწოდებდნენ. თავად მათ კი მიაჩნდათ, რომ მეტაფიზიკის აგება მხოლოდ შიგნიდან ხედვის პოზიციებიდან არის შესაძლებელი.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეასთან დაკავშირებულია სიცოცხლის საზრისისა და ღირებულების იმგვარი გაგება, როცა მიჩნეულია, რომ სიცოცხლე დამოუკიდებელ საზრისსა და ღირებულებას არ შეიცავს. მისთვის საზრისისა და ღირებულების მიმნიჭებელი ინსტანცია მის გარეთაა.

სიცოცხლის გარეგანსაზღვრულობის იდეის შეცვლით თვითგანსაზღვრულობის იდეით, იცვლება აგრეთვე, შეხედულება ადამიანის ცხოვრების აზრსა და გამართლებაზე. ადამიანის

სიცოცხლეს, ამ თვალსაზრისით, თავის თავში აქვს აზრი და ღირებულება. სიცოცხლის საზრისი თვითონ მისი შინაგანი, სიღრმისეული ტენდენციების განხორციელებაშია.

მაინც რას მიიჩნევენ „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები სიცოცხლის საზრისად?

ისინი შემეცნებას არ მიჩნევენ ადამიანის არსად და მას (ადამიანის არსს) ქმნაში, გარდაქმნასა და თავისუფალ შემოქმედებაში ხედავენ. სიცოცხლის მიზანი, მათ თანახმად, არის თავისუფალი აქტივობისა და შემოქმედებითი განვითარებისაკენ მისწრაფება. სიცოცხლის აზრი და ღირებულება სწორედ ამ მისწრაფების განხორციელებაშია. სიცოცხლის მიერ რაიმე მისგან დამოუკიდებელი, მისი შინაგანი ტენდენციისაგან განსხვავებული ძალის, რაიმე ტრანსცენდენტურის აღიარება უმაღლეს ღირებულებად და მისადმი მორჩილება, მათი აზრით, სიცოცხლის გადაგვარების ტოლფასია.

ამრიგად, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ უმთავრეს პათოსს სიცოცხლის ინერტობის კონცეფციის უარყოფა და მის ნაცვლად სიცოცხლის არსებით ნიშნად აქტივობა – შემოქმედების მიჩნევა შეადგენს.

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ტრანსცენდენტურობას უარყოფს და იმანენტობის პოზიციაზე დგება: სიცოცხლე სიცოცხლითვე უნდა იქნას შემეცნებული, – ეს მისი კრედოა. ყველაფერი, რაც სიცოცხლის შემეცნებისათვის არის საჭირო, სიცოცხლის შიგნით არის მოცემული. სიცოცხლეში ხედავენ არა მხოლოდ უნივერსალურ ყოფიერებას, არამედ, აგრეთვე, უმაღლეს ღირებულებასაც.

სიცოცხლის შემეცნება სიცოცხლითვე, უნდა აღინიშნოს, ცნობილ აპორიას შეიცავს: კვლევის სანყისეულ მომენტად, ამოსავალ დებულებად მიჩნეულია ისეთი რამ, რაც ვერც მის გარეთ, სიცოცხლის „უკან“ იქნება და ვერც თავად მასში, სიცოცხლის ნაკადში, მოთავსდება, რადგან ამის საშუალებას აბსოლუტური ცვალებადობა არ იძლევა.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ იმანენტიზმი წინააღმდეგობას აწყდება: მათი მოთხოვნა, სიცოცხლის წედომა სიცოცხლისვე

მეშვეობით, საზრისს არის მოკლებული, როდესაც წვდომაში გნოსეოლოგიური კატეგორია იგულისხმება. მაგრამ ეს ფორმულა სავსებით მისაღები იქნება, თუ მას აქსიოლოგიურ ინტერპეტაციას მივცემთ, თუ სიცოცხლის წვდომაში სიცოცხლისვე მეშვეობით მის შეფასებას ვიგულისხმებთ. მეცნიერება ინდივიდუალური სიცოცხლის შესახებ ტრანსცენდენტურობიდან განდგომაა და იგი ათეორიულ საფუძველს შეიცავს და ემყარება.

სიცოცხლის შემეცნება სიცოცხლითვე შეუძლებელია. სიცოცხლე არ არის შემეცნების ტოლფასი. შეუძლებელია სიცოცხლის საზრისზე სიცოცხლემ ილაპარაკოს და თავისი საზრისი თვითვე ეძებოს. თუ სიცოცხლის ღირებულებაზე ერთხელ მაინც წამოიჭრა საკითხი, ეს ნიშნავს, რომ არსებობს სიცოცხლეზე უფრო მაღალი ინსტანცია, რომელსაც უფლებაც აქვს და შესაძლებლობაც სიცოცხლე შეაფასოს და შეფასების შედეგების შესაბამისად მოექცეს მას.

ამრიგად, სიცოცხლე აუცილებელია შეფასდეს. უნდა მოიძებნოს მისი საზრისი, ღირებულება. ყოველგვარი სიცოცხლე ვერ ჩაითვლება ღირსეულად. „ღირებულია არა სიცოცხლე თავისთავად, არამედ ღირებულებით განსაზღვრული სიცოცხლე“ (21, 39).

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა მაქს შელერის შემოქმედებაში

სიცოცხლის საზრისის პრობლემის კვლევაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ღირებულების ცნებას. სიცოცხლის საზრისის დადგენა ხომ მისთვის ღირებულების მინიჭებაა, სიცოცხლის შეფასებაა ღირებულების თვალსაზრისით.

ღირებულების კვლევაში უდიდესი დამსახურება მიუძღვის აქსიოლოგიის ფუძემდებელს, მ. შელერს და მის თანამოაზრეს – ნ. ჰარტმანს. მათი აზრით, ღირებულება ისეთი საზრისია, რომელიც აბსოლუტური ობიექტურობით და აპრიორულობით ხასიათდება. ისინი ერთმანეთისაგან მკვეთად ასხვავებენ თავად ღირებულებას და მის განცდას, წდომას. ღირებულება, მათი აზრით, ისეთი ფენომენია, რომლის წყალობითაც ყველაფერი დანარჩენი – ადამიანი, მისი ქცევა, სიცოცხლე, – იღებს საზრისსა და გამართლებას. რაიმე ღირებული შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისი მიმართების მეშვეობით თვითონ ღირებულებასთან, როგორც ასეთთან.

ღირებულება პრინციპულად განსხვავებულია ღირებულებითი ცნობიერებისაგან. ღირებულების თავისთავადობის დაშვება, ნ. ჰარტმანის აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ეთიკისათვის. აღნიშნული დებულება მეტს ნიშნავს, ვიდრე ღირებულების ხედვით აპრიორულობა და დანახული ღირებულების აბსოლუტურობა. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს თავისთვის არსებულ ღირებულებათა სამეფო, სამყარო, ნამდვილი ნოეტური კოსმოსი, რომელიც, როგორც სინამდვილის, ისე ცნობიერების მიღმაა განთავსებული.

ეს ორი პოლუსი – ღირებულება და ღირებულებითი ცნობიერება, – ქმნის პირველად პრინციპებს ყოველგვარი ეთიკისათვის, – მიიჩნევს ჰარტმანი.

ღირებულების ცნების ანალიზისას მ. შელერი და ნ. ჰარტმანი განსაკუთრებულ როლს აკისრებენ სინდისის ფენომენს.

რა არის სინდისი, მათი შეხედულების თანახმად?

სინდისი არ ლაპარაკობს მაშინ, როდესაც მას ეძახიან, მოუხმობენ, ან როცა მას იკვლევენ. იგი ლაპარაკობს მხოლოდ დაუძახებლად, მხოლოდ საკუთარი კანონზომიერებებით. ეს არის ადამიანებში ჩაბუდებული დამოუკიდებელი, თვითმოქმედი ძალა. მას უწოდებენ „ხმას სხვა სამყაროდან“, – ღირებულებათა იდეალური სამყაროდან.

სინდისი არის რეალურ ცნობიერებაში შემოსული შეტყობინება ზნეობრივ ღირებულებათა შესახებ. იგი ღირებულებათა გრძნობის თავდაპირველი ფორმაა. ეს კი შესაძლებელი მხოლოდ იმდენადაა, რამდენადაც ისინი თავდაპირველად არსებული პირველფენომენები და სინდისის შესაძლებლობების პირობები არიან. აღნიშნულიდან გამომდინარეობს, რომ ღირებულებითი ცნობიერება სხვა არაფერია, თუ არა „გარეთ“, „სხვისაკენ“, ტრანსცენდენტურისაკენ მიმართული ცნობიერება.

სინდისი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ტრანსცენდენტურზე მიმართული, მასზე ორიენტირებული გრძნობა, მაგრამ ეს ტრანსცენდენტური, მ. ჰარტმანის აზრით, თვით სინდისის ფენომენში არსებობს. გამოდის, რომ სინდისში, როგორც გრძნობაში, უნდა იგულისხმებოდეს ღირებულება – სიკეთისა და ბოროტების ღირებულება. „ზავითარი აპრიორული ღირებულების ცნობიერება არ არსებობს სინდისის გვერდით. ასეთი რამ არსებობს მხოლოდ თავად სინდისში. ის, რასაც სინდისს ვუწოდებთ, არის ღირებულების პირველადი ცნობიერება. ყოველი ადამიანი სინდისის ქვეშ გულისხმობს დანუნების (ან მოწონების) შინაგან ინსტანციას, სიკეთისა და ბოროტების გარკვეულ მაცნეს, „ხმას“, რომელიც არსებობის სიღრმიდან კატეგორიულად და დამაჯერებლად ლაპარაკობს“.

შელერმა მკაცრი კრიტიკის ობიექტად გახადა ნატურალიზმი, როგორც თეორია, რომელსაც ადამიანი მხოლოდ ცხოველურ ინსტინქტებამდე, ანდა პრაქტიკულ ინტელექტამდე დაჰყავს. განსჯა არის ადამიანის უნარი შეაფასოს კონკრეტული სასიცოცხლო სიტუაცია და მიიღოს შესატყვისი გადაწყვეტილება მხოლოდ პრაქტიკული ინტელექტის მეშვეობით. ეს უნარები მთავარ როლს თამაშობენ ისეთ სფეროებში, როგორებიც არიან: ტექნიკური გამოგონებები, ცოდნის გამოყენებითი განხრები, ადამიანის ყოველდღიური, სასიცოცხლო პრაქტიკული ამოცანების გადაჭრის საჭიროებანი და მისთანანი.

შელერის მიერ ნატურალიზმის კრიტიკაში მრავალი საინტერესო ასპექტია. მაგრამ მთავარი ნაკლი, რომელსაც შელერი მიანერს ნატურალიზმს, არის გონის პირველადობის და თავისთავადობის იგნორირება.

ნატურალიზმის კრიტიკისას შელერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მართალია, ნატურალიზმს ადამიანი ვინრობიოლოგიური თვალსაზრისით ესმის, მაგრამ სწორი არ არის ადამიანის „მდაბალი“ თვისებების უარყოფა, ან უგულებელყოფა. პირიქით, მათ აუცილებლად უნდა დაიკავონ მათთვის შესაფერისი ადგილი ადამიანის ყოვლისმომცველ არსებაში. ამ „მდაბალ“ თვისებებს შელერი აერთიანებს ცნებაში „ლტოლვა“.

ლტოლვა წარმოადგენს „ფსიქიკურის უმდაბლეს საფეხურს, რომელიც, აქედან გამომდინარე, ობიექტურად (გარეთ) ვლინდება, როგორც „ცოცხალი არსება“, სუბიექტურად (შიგნით) კი – როგორც „სული“ (56, 15). ლტოლვა, შელერის მიხედვით, მხოლოდ ადამიანს როდი ახასიათებს, იგი ყოველი სულიერის ატრიბუტია. საჭმლის მიღების, სქესობრივი დაკმაყოფილების, ტკივილის, ანდა მისი თავიდან მოცილების და სხვა ფუნქციები ლტოლვის შედარებით მაღალი და უფრო რთული სახეობებია, ვინაიდან ისინი გარკვეულ ობიექტებზე არიან დამოკიდებული. ლტოლვის ელემენტარული ფორმა კი, როგორც ასეთი, არის ცოცხალი არსების მისწრაფება, – უსაგნო კმაყოფილება, უსაგნო წვალება. ინსტინქტი, მეხსიერება, მიმსგავსების უნარი, არჩევანის მოხდენის უნარი, პრაქტიკული

ინტელექტი, – ყველა ეს თვისება ახასიათებს როგორც ადამიანს, ასევე ცხოველსაც და ყველა ისინი ასე თუ ისე დაკავშირებული და განპირობებულია ლტოლვის მიერ, რომელსაც შელერი თავისი ფილოსოფიის კონტექსტში აიგივებს სიცოცხლესთან. ლტოლვა არის, შელერის მიხედვით, ბრმა, დემონიური, სტიქიური, ქაოტური მისწრაფება. მას არა აქვს რაიმე მიმართულება, ან მიზანი, გონიერება, ან ცნობიერება.

შელერი წერს: „...მე ვამტკიცებ: ადამიანის არსი და ის, რასაც შესაძლოა მისი განსაკუთრებული მდგომარეობა ეწოდოს, აღმატებულია იმაზე, რასაც ინტელექტსა და არჩევანის უნარს უწოდებენ და იგი მიუღწევადია იმ შემთხვევაშიაც კი, თუ წარმოვიდგენთ ინტელექტისა და არჩევანის უნარის რაოდენობრივი თვალსაზრისით უზომო, თვით უსასრულო ზრდას“ (56, 152). „ჭკვიან შიმპანზესა და ედისონს შორის, თუ ამ უკანასკნელს განვიხილავთ მხოლოდ როგორც ტექნიკოსს, არსებობს თუმცა ძალზე დიდი, მაგრამ მხოლოდ ხარისხობრივი სხვაობა“ (56, 192). „ახალი პრინციპი, რომელიც ადამიანს ადამიანად ხდის, მდებარეობს ყველაფერი იმის მიღმა, რაც ყველაზე ფართო გაგებით, შინაგან-ფსიქიკური, ანდა გარეგან-ვიტალური მხრიდან შესაძლებელია იწოდებოდეს სიცოცხლედ. ის, რაც ადამიანს ადამიანად ხდის, არის საერთოდ მისი სიცოცხლის მიმართ დაპირისპირებული პრინციპი“ (56, 153). ამ პრინციპს, ადამიანის ამ უმთავრეს და უმნიშვნელოვანეს თვისებას ფილოსოფოსი „გონს“ უწოდებს.

გონითი არსების უმთავრეს მახასიათებლად შელერი მიიჩნევს მის „ეგზისტენციალურ დამოუკიდებლობას, თავისუფლებას, გამოცალკევებულობას ორგანულის, „სიცოცხლის“ იძულებისაგან, ზეწოლისაგან, მასზე რაიმე დამოკიდებულებისაგან“ (56, 153).

შელერი ერთმანეთისაგან ასხვავებს სხეულებრივს, გონითსა და სასიცოცხლო, ანუ ვიტალურ ფენებს. სხეულებრივი მოიცავს ფიზიოლოგიურ პროცესებს და მათ ასახვას ცნობიერებაში, სხეულის ცალკეული ორგანოების მდგომარეობის განცდას და გრძნობის ორგანოების (მხედველობითი, სმენითი...) მიერ მიღებულ შეგრძნებებს. გონითი ფენები მოიცავენ უმაღლეს ადამიანურ

უნარებს (სიყვარულს, მონანიებას...). როგორც სხეულებრივი, ასევე გონითი ფენებიც სავსებით ინდივიდუალურია. ჩემი სხეულის პროცესები და მდგომარეობანი, ისევე, როგორც გონითი აქტები, მხოლოდ ჩემი კუთვნილებაა, მხოლოდ ჩემ მიერ და ჩემში ხორციელდებიან და სრულიად დახურულნი არიან სხვებისთვის. მაგრამ არსებობს კიდევ მესამე სფერო, რომელსაც შუალედური მდგომარეობა უკავია პირველსა და მეორეს შორის – ეს არის სასიცოცხლო, ვიტალური ფენები. ეს არის სიცოცხლისა და სიკვდილის ინსტინქტები, მისი უმთავრესი სახეობები – შიმშილი და წყურვილი, როგორც კვების ინსტინქტები.

აღნიშნული სამი ფენიდან შელერი უპირატესობას გონს ანიჭებს. გონისაგან განსხვავებით, აგრეთვე, არსებობს განსჯაც, მაგრამ იგი სიცოცხლეში იღებს დასაბამს და გონთან შედარებით ნაკლოვანი გამოდის. გონი არის ნიშანი, რომელიც ადამიანის გარდა არც ერთ ბუნებისეულ არსებას არა აქვს. იგი არსებითად სხვაა, ვიდრე სიცოცხლე. გონის არსი, პირველ რიგში, თავს იჩენს იმით, რომ სიცოცხლის მოთხოვნებს, როცა ეს საჭიროდ მიაჩნია, უარს ეუბნება. ცხოველი სიცოცხლეს მუდამ ეთანხმება. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია სიცოცხლეს უთხრას „არა“. ცხოველის რეაქცია სიცოცხლეზე, როგორიც არ უნდა იყოს სიცოცხლე, რაც არ უნდა მოჰქონდეს მას ცხოველისათვის, ყოველთვის არის დადებითი. სიცოცხლეს ის მუდამ ეუბნება „ჰო“-ს. სინამდვილეში, სიცოცხლისადმი „არა“-ს თქმა მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. ეს არის მისი ძირითადი ნიშანი, რომლის საფუძველზეც აიგება ყოველი სხვა ადამიანური აქტი.

შელერი ასაბუთებს, რომ სიცოცხლისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება მხოლოდ ადამიანს ძალუძს, რადგან ცხოველისაგან განსხვავებით, მას აქვს თვითცნობიერება. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია სიცოცხლის სანინააღმდეგო სხვა რაიმეს მიანიჭოს უპირატესობა.

ამრიგად, სიცოცხლეს ადამიანი უპირისპირდება ისეთი სპეციფიკური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი უნარით, რომელსაც გონი ჰქვია. გონი ერთადერთი უნარია, რომელიც აბსოლუტურად

არის თავისუფალი სიცოცხლისა და სასიცოცხლო ძალების მოქმედებისაგან. მას შეუძლია არ დაექვემდებაროს იმ ფაქტებს, რომლებიც ბატონობენ ცხოველთა სამყაროში და ხანდახან ადამიანშიც, როდესაც იგი თავის „ცხოველობას“ ემსახურება. ყველაფერი ამისთვის კი აუცილებელია ენერგია, კერძოდ კი – ლტოლვის, სასიცოცხლო ძალის ენერგია. იგი გამოყენებულ უნდა იქნას სხვა დანიშნულებით, ვიდრე მას ცხოველთა სამყაროში გააჩნია. ლტოლვის ენერგია არ უნდა იქნას გამოყენებული ისე, როგორც მას აქვს სიცოცხლეში და სიცოცხლისათვის. იგი გამოყენებული უნდა იქნას „დიადი საქმისათვის“. ეს არის ლტოლვის სუბლიმაცია, მისი გამოყენება არაპირდაპირი დანიშნულებით; არა სიცოცხლის მოთხოვნებისათვის, არამედ გონისეული საქმეებისათვის. ამასთან დაკავშირებით, შელერი იძლევა სიცოცხლის განმარტებას: იგი, მისი აზრით, მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანმა შეძლოს თავისი განდევნილი ენერგიის სუბლიმირება, ამაღლება გონით ქმედებამდე. გამოდის, რომ ადამიანის სიცოცხლის საზრისი გონითი ქმედებაა.

შელერი ცდილობს, მოგვცეს პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ ეუბნება ადამიანი უარს სიცოცხლეს. რა არის ის, რაც ადამიანში ნეგაციის აქტს ახდენს, რისთვის ხდება ნეგაცია, რა არის ამ აქტის საბოლოო მიზანი, რით უნდა დამთავრდეს იგი?

შელერმა განიხილა სუბლიმაციის თეორიები – ბუდა, შოპენ-ჰაუერი, ალსბერგი, ფროიდი – და ისინი ნეგატიურ თეორიებად მიიჩნია. ამ თეორიების მიხედვით, განდევნილი ენერგია ხან ნევროზის სახეს იძენს, ხან კი კულტურის საგნებში გვეძლევა. მისი აზრით, ამ თეორიებს გადაუჭრელი რჩებათ მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი: როგორ ხდება, რომ ლტოლვის ენერგია გონის ენერგიად იქცევა? ამ თეორიების ერთ-ერთი ლოგიკური შეცდომა იმაშია, მიიჩნევენ შელერი, რომ ისინი იმას ემყარებიან, რაც უნდა ახსნან.

შელერი თავად იძლევა ამ საკითხის დასაბუთებულ განმარტებას. საყოველთაოდ არის ცნობილი სუბლიმაციის მისეული თეორია, რომლის მიხედვით, გონი და სიცოცხლე, მიუხედავად მათი კონტრასტობისა, ერთმანეთზე მიუთითებენ, მათ ერთმანეთი

სჭირდებათ: გონს ესაჭიროება ენერგია, ძალა, რათა რაიმე „გააკეთოს“, ხოლო სიცოცხლეს ესაჭიროება გონი, რათა მისი მოქმედება საზრისიანი იყოს. მათი შეხვედრა ხდება ორ პუნქტში – ადამიანსა და ღმერთში. გონისა და ლტოლვის „შეხვედრის“ შემდეგ, საბოლოოდ ხდება გონის „გაცოცხლება“. ეს არის, შელერის მიხედვით, სასრული ყოფიერების საბოლოო მიზანი და საზრისი.

ამრიგად, ადამიანის არსებობისათვის ორი რამ არის საჭირო: გონი და სიცოცხლე. სიცოცხლე გონის გარეშე საზრისს არის მოკლებული, გონი კი სიცოცხლის გარეშე მოკლებულია ენერგიას. ამ ორ ფენომენს – გონსა და სიცოცხლეს ერთმანეთი სჭირდებათ, ერთმანეთის გარეშე ისინი ვერ შეასრულებენ თავიანთ დანიშნულებას.

სიცოცხლეზე უარის თქმით ადამიანი აღწევს გონის აქტიურ ყოფიერებას და იწყებს იდეალური საგნების კონსტრუირებას. ამ მომენტში თავს იჩენს სამყაროსადმი მისი ღია დამოკიდებულება, მუდამ მოუსვენარი მისწრაფება მისკენ. „ამგვარად, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელსაც ძალუძს (საკუთარ მისწრაფებათა იმპულსების დახშობითა და განდევნით) საკუთარ სიცოცხლეს მიუდგეს ასკეტურად. ცხოველთან შედარებით, რომელიც ყოველთვის „ჰო“-ს ეუბნება ყოფიერებას, (მაშინაც კი, თუ მისი ეშინია და მას გაურბის), ადამიანი არის „ის, ვისაც ძალუძს „არა“-ს თქმა, იგი არის „ცხოვრების ასკეტი“. ამასთან, ცხოველთან შედარებით, რომლის არსებობა მუდმივი ფილისტერობაა, ადამიანი არის მარადიული „ფაუსტი“, რომელიც არასოდეს კმაყოფილდება მისი გარემომცველი სინამდვილით და ყოველთვის ცდილობს გაარღვიოს მისი გარემომცველი სამყარო“ (56, 164).

ადამიანი არა მხოლოდ უარყოფს გარემოსთან შეგუების ცხოველურ მეთოდებს, იგი საერთოდ უარს ამბობს, რომ როგორმე შეეგუოს მას. ადამიანი ბუნების, სიცოცხლის საწინააღმდეგოდ მიიმართება, როდესაც თავის თავს გამოჰყოფს ბუნებისაგან და ამას თავისი ბატონობის პრინციპად აქცევს. ადამიანს სურს ბუნება დაიმორჩილოს ბუნებისვე საშუალებით. ეს არის მისი ტექნიკური წარმატების მიზანი. ადგილი, რომელიც ადამიანმა თავის თავს

მიუჩინა ამის შემდეგ, ივარაუდება სამყაროს მიღმა. ადამიანი უკვე აღარ არის წარმოდგენილი, როგორც სამყაროს ნაწილი. ასე რომ იყოს, ადამიანი ვერ დახედავდა სამყაროს „ზემოდან“. ეს არის ის, რაც ადამიანმა დაინახა თავისი თავის, საკუთარი სიცოცხლის საზრისის ძებნისას: სამყარო შემთხვევითი არსებობის მქონე აღმოჩნდა, ხოლო ადამიანის არსებობა კი ექსცენტრული სამყაროს მიმართ.

როდესაც ადამიანმა ამ მდგომარეობას მიაღწია, მისი ამოცანა, სიცოცხლის საზრისი და დანიშნულება ასე ჩამოყალიბდა: ადამიანს შესწევს ძალა, აღწერილი ვითარება გაკვირვების, ე.ი. კვლევის საგნად აქციოს და თავისი სიცოცხლის საზრისად აბსოლუტის შემეცნება, მასთან ადგილის დამკვიდრება დაისახოს.

ამგვარად, ადამიანის ადგილი არის სამყაროს მიღმა, – და-ასკენის შეღერი. ეს არის, მისი თქმით, ადამიანის ყოფიერების ექსცენტრულობა, „ადამიანის ადგილი სამყაროში“, რომელიც იმას ნიშნავს, იმას გვიხსნის, რომ ადამიანის არსი მხოლოდ მაშინ არსებობს, როდესაც იგი დაპირისპირებულია სამყაროსადმი. ადამიანი მხოლოდ მაშინ აგნებს თავის ადგილს კოსმოსში, როდესაც იგი კონკრეტულ სინამდვილეს, სიცოცხლეს უარყოფს. იგი, ამავე დროს, უარყოფს გარემოსთან შეგუების ცხოველურ მეთოდებსაც და ბუნებისა და ბუნებისეული მოვლენებისაგან განსხვავებით მოიპოვებს თავის სპეციფიკას. ამით ადამიანი იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ იგი მეტია, ვიდრე ბიოლოგიური არსება, სხვაა, ვიდრე მხოლოდ ბუნების ორგანული ნაწილი. ადამიანს შეუძლია კავშირი განყვიტოს ბუნებასთან და თავისი თავისუფლების დასამტკიცებლად უარი თქვას სიცოცხლეზე, თავი მოიკლას. ამას ბუნების ნაწილი ვერ იზამს: ნაწილი ვერ აღუდგება წინ იმ მთელს, რომლის ნაწილსაც თავად წარმოადგენს.

ადამიანის მიერ კოსმოსის ეს „ობიექტივაცია“, ანუ მის წინ და მის წინააღმდეგ დგომის უნარი, იმაშიც ვლინდება, რომ მას შესწევს ძალა მის გარეთ არსებულს, ტრანსცენდენტურს, ობიექტური თვალთ შეხედოს, შეხედოს არა როგორც მხოლოდ მისთვის საჭიროსა და სასარგებლოს, არამედ როგორც თავისთავად

ვითარებას. ამით ადამიანი დაძლეეს ბიოლოგიზმს და ნმინდა, უანგარო ჭკრეტის თვალსაზრისზე დგება. ადამიანის ეს უნარი უდევს საფუძვლად შემეცნებისა და შეფასების ობიექტურობას.

ამრიგად, ადამიანი ვერ ეტევა ყოფიერების ემპირიულ განზომილებაში და მუდმივად გადის მის საზღვრებს გარეთ, გონის სფეროებში. შელერის აზრით, ადამიანი სწორედ ამის გამო არის ყველაზე საოცარი და იღუმალებით მოცული არსება. მიუხედავად მისი წარმოშობისა ცხოველური სამყაროდან, იგი მუდმივად აწარმოებს თავისი თავის ტრანსცენდენციას. იგი ახდენს როგორც საკუთარი თავის, ასევე ყოველი სიცოცხლის ტრანსცენდირებას.

ადამიანის ყოფიერების ყველაზე არსებით ნიშან-თვისებად შელერი სიცოცხლის საზღვრებს მიღმა ტრანსცენდირებას მიიჩნევს, მაგრამ ეს ღმერთის პერსონალისტურად გაფორმებულ იდეაზე არ არის დაფუძნებული. შელერისეული „ადამიანი“ თავისი ემპირიული მუნ-ყოფიერების მიღმა ტრანსცენდირებს არა ქრისტიანული თეოლოგიის ღმერთის ძიებაში, არამედ თავისი საკუთარი, არსებითი სანყისის რეალიზაციისათვის. ამ განზომილებაში ხდება ღვთაებრივის შერწყმა ადამიანურთან. ამგვარი ადამიანი მოიაზრება არა როგორც შემოქმედების შედეგი, ანდა „ღვთაების შვილი“, რომელიც ღვთაებრივი მადლით არის ცხებული, არამედ როგორც ღმერთის პარტნიორი, თანა-შემოქმედი, სანყისისეულ ონტოლოგიურ პოტენციათა სინთეზის თანა-ავტორი.

„ადამიანის დანიშნულება მეტია, ვიდრე ღმერთის „მონად“, ანდა დამჯერე მსახურად ყოფნაა, იგი მეტია, ვიდრე თავისთავადი და სრულყოფილი ღმერთის მხოლოდ „შვილად“ ყოფნა. თავის ადამიანურ ყოფიერებაში, რომელსაც გადანყევტილების ყოფიერება შეიძლება ეწოდოს, ადამიანი უფრო მაღალი წოდების ღირსია. იგი „ღმერთის თანა-შემოქმედი“, თუ „თანა-მებრძოლია“, რომელსაც ღვთაების ბაირალის, Deitas „ბაირალის ტარება ევალება“ (56, 13).

ადამიანი, შელერის განსაზღვრებით, არის არსება, რომელიც ახდენს ყველაფრის და მათ შორის საკუთარი თავის, ტრანსცენდირებას. ტრანსცენდენცია არის მისი სპეციფიკა, მისი საზრისი. ამ თვისებით ადამიანი სულ სხვაგვარად წარმოგვიდგება, ვიდრე

იგი ჩვეულებრივ გვესახებოდა. შელერის თქმით, ადამიანი ლოცვას აღავლენს და ეძებს ღმერთს, უფრო სწორად, „ადამიანი კი არ ლოცულობს, არამედ იგი არის სიცოცხლის ლოცვა თავის მიღმა“ (56, 186).

შელერი მიიჩნევს, რომ წარსულში გავრცელებული თეორიების ძირითადი შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ ისინი ადამიანის ადგილს ღმერთსა და სიცოცხლეს შორის მოიაზრებდნენ. ეს ადგილი მტკიცე სადგურად იაზრებოდა და ადამიანის დეფინიცია ამ კონტექსტში განიხილებოდა. თავდაპირველად, შელერიც მიიჩნევდა ადამიანს ხიდად სამყაროდან ღმერთისკენ, მაგრამ მოგვიანებით, მან თვალსაზრისი შეიცვალა და ადამიანი მიიჩნია იმ ერთადერთ ადგილად სამყაროში, სადაც წარმოებს ღვთაებრივის რეალიზაცია. შელერს ღმერთი კი არ დაჰყავს ადამიანამდე, არამედ ადამიანი აჰყვს ღმერთამდე. ადამიანი, მისი აზრით, არის ადგილი, სადაც უნდა მოხდეს ღმერთის ტრანსცენდენტაცია, მაგრამ ადამიანი ამ პროცესის მიმართ ნეიტრალური არ არის. იგი „თანამშრომლობს“ ღმერთთან ქმნადობის პროცესში და ამით თავის დანიშნულებას აღწევს: ადამიანის სიცოცხლის საზრისი, შელერის თანახმად, არის ღმერთად ქცევა და მასთან, მის ქმედებებში თანამონაწილეობა.

ადამიანში, მისი აზრით, უნდა მოხდეს თავისთავადის თვითგანხორციელება. ტრანსცენდენტურს ესაჭიროება განხორციელება, რაც შეიძლება მოხდეს ადამიანში. ტრანსცენდენტურის, თვითარსებულის გაღმერთებას ადამიანის გონი ესაჭიროება. ბუნების, სიცოცხლის განვითარებას გონის მხრიდან სანქცია სჭირდება. ღვთაებრივის ტრანსცენდენცია არ ხდება ადამიანის მონაწილეობის გარეშე. ადამიანი არ არის ამ ქმნადობის უბრალო, ნეიტრალური ადგილი. ღმერთის შექმნა, ამავე დროს, ადამიანის შექმნაც არის. ამრიგად, ადამიანი ღვთაების თანამებრძოლი გამოდის.

ეგზისტენციალიზმი სიცოცხლის საზრისსა და ტრანსცენდენტის შესახებ

ეგზისტენციალიზმი არ არის აკადემიური დოქტრინა, იგი წარმოიშვა, როგორც თანამედროვე სამყაროში ადამიანური არსებობის კრიზისის დაძლევის და გაანალიზების მცდელობა. ეგზისტენციალიზმი აღარ დაეტია მხოლოდ ფილოსოფიის ფარგლებში და შეიჭრა ლიტერატურაში, კინოსა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგებში. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან მისი უმთავრესი თემებია: ადამიანის არსებობა, პიროვნების ბედი თანამედროვე მსოფლიოში, რწმენა და ურწმუნობა და ა.შ. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც სიცოცხლის საზრისის და ადამიანის არსებობის პრობლემატიკაა.

ეგზისტენციალიზმის წინამორბედებად მიჩნეულნი არიან ბლეზ პასკალი, სიორენ კირკეგორი, მიგელ დე უნამუნო, ფიოდორ დოსტოევსკი და ფრიდრიხ ნიცშე. ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან ეგზისტენციალიზმზე გავლენა მოახდინა სიცოცხლის ფილოსოფიამ. ფაქტობრივად ამ ორმა მიმდინარეობამ ერთი და იგივე ამოცანა დაისახა მიზნად – ყოფიერების, არსებობის, სიცოცხლის კვლევა, მაგრამ მათ შორის უდიდესი სხვაობაა, ვინაიდან სიცოცხლის ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, რომლისთვისაც ნამდვილი ყოფიერება, არსებობა მხოლოდ განცდაა, ეგზისტენციალიზმი ფსიქოლოგიზმის დაძლევას ცდილობს. იგი მოწადინებულია იპოვოს უშუალო განცდის ბირთვი, რომელსაც უკვე უბრალოდ განცდას, ანუ რაღაც მხოლოდ სუბიექტურს, ვეღარ ვუწოდებთ.

ამგვარ ბირთვად ეგზისტენციალიზმი მიიჩნევს სუბიექტის მიერ თავის „სამყაროში ყოფიერებას“. ყოფიერება აქ მოცემულია უშუალოდ არსებობის, ანუ ეგზისტენციის სახით. მისი სტრუქტურის აღსაწერად ამ მიმდინარეობის ბევრი წარმომადგენელი (ჰაიდერერი, სარტრი, მერლო-პონტი...) მიმართავს ჰუსერლისეულ ფენომენოლოგიურ მეთოდს. ამ მეთოდის მიხედვით ცნობიერების სტრუქტურაში გამოყოფენ მის დამიზნებულობას რაღაც სხვაზე, – ინტენციონალობას. იმისაგან განსხვავებით, რასაც სიცოცხლის ფილოსოფოსები უწოდებდნენ „სიცოცხლეს“, (ანუ განცდას, რომელიც თითქოსდა თავის თავში დახშული და ჩაკეტილია), ეგზისტენცია არის გახსნილი, სხვისკენ, რაღაც ისეთისკენ მიმართული, რაც მისი მიზიდულობის ცენტრი ხდება. ეს უკვე აღარ არის „სიცოცხლე“, გაგებული სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მსგავსად (ანუ ამ ცნების ბიოლოგიურ-ნატურალისტური მნიშვნელობით). ეს არ არის სიცოცხლე, როგორც განცდა. ეგზისტენციალიზმი ცდილობს თავი აარიდოს ფსიქოლოგიზმს და ფილოსოფიურად დასმულ კითხვაზე: რა არის სიცოცხლის საზრისი? პასუხი ფსიქოლოგიის სფეროდან არ გასცეს.

ეგზისტენციალიზმში არსებობა, ანუ ეგზისტენცია თავის თავში დახშული, ჩაკეტილი ფენომენი კი არ არის, არამედ, პირიქით, სწორედ მისი მეშვეობით მყარდება კავშირი ტრანსცენდენტურ ყოფიერებასთან. სწორედ ეგზისტენციის მეშვეობით ხორციელდება ბუნებრივისა და სოციალურის, საერთოდ ყველაფერი „ამქვეყნიურის“ მიღმა გაჭრა. ეს არის ექსტატიკური ლტოლვა (ექ-სტა-ზის). ადამიანური არსებობა, როგორც ეგზისტენციალური კატეგორია, ვლინდება ტრანსცენდენციაში, უფრო სწორად, თავად ტრანსცენდენცია არის არსებობა, ეს არის ტრანსცენდენტურის გამოვლენა იმანენტურში.

ეგზისტენციალიზმისთვის ფილოსოფოსობის იმგვარი წესია დამახასიათებელი, რომლის მიხედვით კვლევის უმთავრესი ინტერესი სიცოცხლის საზრისის პრობლემების გაანალიზებისკენაა მიმართული. ასეთებია – პასუხისმგებლობა და დანაშაული, გადანყვეტილება და არჩევანი, ადამიანის მიმართება სიკვდილისა

და საკუთარი დანიშნულებისადმი და ა.შ. ყველა სხვა საკითხი, რომელთაც ეგზისტენციალისტები იკვლევდნენ, პირდაპირ თუ ირიბად, პრობლემათა ამ მთავარ წრესთან არის დაკავშირებული.

ეგზისტენციალისტები მიუთითებენ თანამედროვე ადამიანის არსებობის არამდგრადობაზე, კრიზისულ სიტუაციაზე. ადამიანის არსობრივ მახასიათებლად ისინი მიიჩნევენ მის მიერ საკუთარი მოკვდაობის და არასრულყოფილების გაცნობიერებას. ამგვარ ცნობიერებას იასპერსი „ერთადერთ არალევაბრივ გამოცხადებას“ უწოდებს, ჰაიდეგერი კი ადამიანის ყოფიერებას „ყოფნას სიკვდილისაკენ“ უწოდებს.

სიკვდილის თემას ისეთივე დიდი დატვირთვა აქვს ეგზისტენციალიზმში, როგორც ნებისმიერ რელიგიაში. რელიგიური შეხედულებების მსგავსად, ეგზისტენციალისტებიც მიიჩნევენ, რომ ადამიანმა თავი არ უნდა აარიდოს საკუთარი მოკვდაობის გაცნობიერებას და არ უნდა გაექცეს მასზე ფიქრს. ამიტომ დადებითად უნდა შეფასდეს ყველაფერი ის, რაც ინდივიდს ხელს შეუწყობს მისი მოკვდაობის გაცნობიერებაში. ეს მოტივი განსაკუთრებით ცხადად ვლინდება ეგზისტენციალისტების მიერ ე.წ. „ზღერული სიტუაციების“ გაცნობიერებისას.

ეგზისტენციალისტების მიხედვით, ადამიანი გაგებულ უნდა იქნას, უპირველეს ყოვლისა, როგორც არსება, რომელსაც შეუძლია თავისი სიცოცხლე მსხვერპლად შეწიროს თავის დანიშნულებას. „საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლშეწირვისთვის მზაობა“, მათი აზრით, არის პიროვნების უმთავრესი მახასიათებელი. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ადამიანი თავს იმიტომ კი არ სწირავს, რომ არსებობს რაღაც იდეალი, რომელიც მსხვერპლადშეწირვის ღირსია. მთავარი ეგზისტენციალისტების მიხედვით, ეს არ არის. მთავარი ისაა, რომ ეს არის ადამიანის არსებობის, ყოფიერების მოთხოვნილება. მას, უბრალოდ, არ შეუძლია იცოცხლოს ისე, თუ თავს არ შესწირავს რაიმეს: ასეთია მისი ფუნდამენტური წინასწარმდრეკილება. ეს მის ყოველი სახის მიზანდასახულობაზე უფრო პირველადი ფაქტორია.

ადამიანი აცნობიერებს თავის მოკედაობას და თვალს მარადიულობას მიაპყრობს. თუ ადრე მარადიულად ღმერთი, სულის უკედავება, ან ადამიანთა მოდგმის მარადიულობა მიიჩნეოდა, ეგზისტენციალისტები ამ „მარადიულს“ ხშირად სახელსაც კი ვერ არქმევენ და უწოდებენ მას ხან „არარას“, ხან კი რალაც სხვა, უპირობოდ მნიშვნელად პრინციპს.

მაგრამ მთავარი, ჩვენი აზრით, აქ მაინც ის არის, რომ ადამიანი თავისი სიცოცხლის საზრისს ადგენს არა იმიტომ, რომ მას რალაც ტრანსცენდენტური იზიდავს, არამედ იმიტომ, რომ მისი არსია ასეთი, მას სხვაგვარად არ შეუძლია დაინახოს თავისი თავი, თავისი დანიშნულება. მხოლოდ ასეა შესაძლებელი „ნამდვილი“ არსებობა, ეგზისტენცია. მხოლოდ ტრანსცენდენციით შეიძლება მიეცეს საზრისი ადამიანის სიცოცხლეს.

სწორედ ამ სიტუაციის გამოხატულებაა ნიცშესეული „ღმერთის სიკვდილი“. ღმერთი, მარადიული ღირებულებები, ტრანსცენდენტი მოკედა, აღარ არის, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ეგზისტენციალისტები მაინც ცდილობენ განსაზღვრონ ადამიანის სიცოცხლის საზრისი, კვალიფიკაცია მისცენ ადამიანის ეგზისტენციას. სიცოცხლის საზრისი საკუთარ სიცოცხლეზე უარის თქმა და მის ფარგლებს მიღმა გასვლის მცდელობა, ტრანსცენდენციაა. ეს არის მისი არსი. გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რა არის მიჩნეული ტრანსცენდენტურად, რა არის ის, რისკენაც აწარმოებს ადამიანი ტრანსცენდირებას. მთავარია ის, რომ ეს არ არის და ვერც იქნება მისი სიცოცხლე.

როდესაც ეგზისტენციალიზმზე ვმსჯელობთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ეს მიმდინარეობა როგორც საკითხების დასმით, ისე მათი გადაწყვეტით, არ არის ერთიანი მოძღვრება. მის შიგნით მრავალი განშტოება არსებობს, რომლებიც განსხვავებულად წყვეტენ საკითხებს. ეგზისტენციალისტებს არ გააჩნიათ თვით ეგზისტენციის ერთიანი გაგება და საკვირველი არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ისინი ერთნაირად არც სამყაროსა და ტრანსცენდენციისადმი მიმართების საკითხს წყვეტენ. ტრანსცენდენციის ცნება ამ მიმდინარეობის სხვადასხვა წარ-

მომადგენელს სხვადასხვაგვარად აქვს გაგებული, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შესაძლებლად მიგვაჩნია მსჯელობა ეგზისტენციალისტი მოაზროვნეების შემოქმედებაში საერთო ტენდენციებზე.

„ტრანსცენდენციის“ ცნების შემუშავებაში ეგზისტენციალისტები ორიგინალური არ იყვნენ. ჰაიდეგერისა და იასპერსის ნააზრევში ეს ცნება ჰუსერლისეული ინტენციონალობის კონცეფციის გაგრძელებას წარმოადგენს. მაგრამ თუ ჰუსერლისეული ინტენციონალობის თეორია გვევლინება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ანალიზის რეზულტატად, ანუ ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობად, ჰაიდეგერთან მოძღვრება ტრანსცენდენციის შესახებ ონტოლოგიურ ხასიათს ატარებს. მისი აზრით, ადამიანის მუნყოფიერება ტრანსცენდირებს ყოფიერებისაკენ. ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერის მოძღვრებას ყოფიერების შესახებ საფუძვლად რელიგიური მოტივები უძევს. მაგალითად, სარტრი აღნიშნავს, რომ „ჰაიდეგერი ცდილობს ერთმანეთს შეუთავსოს ჰუმანიზმი და ტრანსცენდენტურის რელიგიური საზრისი“ (75, 122). თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თავად ჰაიდეგერი რელიგიური პრობლემების მიმართ თავს ინდიფერენტულად მიიჩნევს. მიუხედავად ამისა, სარტრის შენიშვნა, ალბათ არ არის საფუძველს მოკლებული, მით უმეტეს, თუ გავიხსენებთ ჰაიდეგერის ცნობილ გამონათქვამს, რომ „ყოფიერება არის ის, მხოლოდ რის საფუძველზეც შესაძლოა წარმოჩინდეს ღმერთი და ღმერთები (75, 85-86).

ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, იასპერსი ტრანსცენდენციას ღმერთს უწოდებს, რითაც ცხადს ხდის, რომ ინტენციონალობის ჰუსერლისეული კონცეფცია შესაძლოა თეოლოგებს მშვენიერ მოდელად გამოადგეს.

ამგვარად, ინტენციონალობის პრობლემის განხილვისას ერთმანეთისაგან უნდა იქნეს განსხვავებული ამ პრობლემის გნოსეოლოგიური ფორმულირება, მოცემული ჰუსერლის მიერ და მისი რელიგიურ-თეოლოგიური გაგება იასპერსთან. მიუხედავად ფორმალური ერთიანობისა ამ პრობლემის დასმაში, მასში

ყოველ ჯერზე ახალი შინაარსია ჩადებული. თუ ჰუსერლი ინტენციონალობას სხვადასხვა თეორიულ-შემეცნებითი ამოცანების გადასაჭრელად იყენებდა, ჰაიდეგერი მისი მეშვეობით ყოფიერების ახალ კონცეფციას აგებს, იასპერსი კი მას განიხილავს, როგორც ბაზას, ბაზისს „ადამიანის ღმერთთან კომუნიკაციის“ ახალი ვარიანტის შესამუშავებლად.

საყოველთაოდ არის ცნობილი, რომ ეგზისტენციალიზმის ამოსავალი პუნქტი ადამიანის არსებობის ახლებური გაგება, მისი ეგზისტენციაა. ადამიანის არსებობა ნამდვილ და არანამდვილ ყოფიერებად იყოფა, რომლის მიზეზია მისი გაუცხოება მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის პირობებში. ეს არის დაპირისპირების მიზეზი საზოგადოებაში ადამიანის რეალურ მდგომარეობასა და თვითცნობიერების, თვითრეფლექსის სუბიექტურ სამყაროს შორის. ადამიანი მოწოდებულია მოიპოვოს თავისუფლება, მოძებნოს თავისი ჭეშმარიტი „მე“.

თვითრეფლექსიას, ანუ ადამიანის შესაძლებლობას, დაუსვას საკუთარ თავს კითხვები, ეგზისტენციალისტები „ნამდვილ“ არსებობას, ანუ ეგზისტენციას უწოდებენ, ხოლო სიცოცხლეს კი – „არანამდვილ“ არსებობას.

ეგზისტენციალისტების აზრით, მათი მთავარი ამოცანაა ადამიანისადმი მტრულად განწყობილ სამყაროში მოძებნონ გზა, რომელიც ნამდვილ სიცოცხლესთან, ჭეშმარიტ არსებობასთან მიგვიყვანს. ამის წყარო კი თავად ადამიანშია. ეგზისტენციალისტების მიზანია მიუთითონ გზაზე, რომელიც ჭეშმარიტ არსებობას მოაპოვებინებს ადამიანს.

რელიგიური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლები ნამდვილი სიცოცხლის მოპოვების ამოცანას უკავშირებენ „აბსოლუტთან“, „ღვთაებასთან“ კავშირის დამყარებას, ანუ ტრანსცენდენციას.

ადამიანის არსებობას საზოგადოებაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეგზისტენციალისტები არ მიიჩნევენ ჭეშმარიტ, ნამდვილ არსებობად, ეგზისტენციად. ეგზისტენცია, მათი აზრით, არასოდეს არ გვეძლევა მზა სახით. პირიქით, იგი შესაძლებელია ხელიდან დაგვისხლტეს და სამუდამოდ დავრჩეთ არანამდვილი ყოფიერების „საკანში“. თანაც, ადამიანი თავის ეგზისტენციას შესაძლოა

წედეს არა ერთხელ და სამუდამოდ, არამედ თავისი სიცოცხლის მხოლოდ ცალკეულ, განსაკუთრებულ მომენტებში. ამის გამო, ეგზისტენციალისტების აზრით, ადამიანს შესაძლებლობა ეძლევა მუდამ თავიდან გამოამჟღავნოს თავისი თავი, ახლებურად, თავიდან დააწყოს თავისი ცხოვრებისეული გეგმები. ამ შესაძლებლობას ისინი თავისუფლებას უწოდებენ.

ეგზისტენციალისტური ფილოსოფოსობის ლოგიკა შემდეგ შეხედულებაზე დადის: ადამიანი მისადმი მტრულად განწყობილ სამყაროში იმყოფება. იგი მასში თავისი ნებით არ მოხვედრილა. იგი მასში „ჩაგდებულია“, „გადაგდებულია“. ნამდვილი სიცოცხლის მოსაპოვებლად, ეგზისტენციალისტების აზრით, საჭიროა ზურგი ვაქციოთ ამ სამყაროს მისი „გარედან დადგენილი“ მორალით და თვალი საკუთარ თავს მივაპყროთ, გავაანალიზოთ საკუთარი შესაძლებლობანი. ამ მდგომარეობაში ადამიანი უფრო ნათლად აცნობიერებს, რომ იგი მარტოსულია და მიტოვებულია ამქვეყნად.

მიტოვებულობის განწყობილებას ამძაფრებს სიცოცხლის უსაზრისობის და სიკვდილის გარდუვალობის განცდა. ადამიანს იპყრობს ძრწოლა, რომელიც განსხვავდება შიშისგან, რომელიც ყოველთვის გარკვეულ ობიექტთან არის დაკავშირებული, ობიექტთან, რომლის შიშიც არის გაცნობიერებული. მისგან განსხვავებით, ძრწოლა თითქოს უმიზეზოა, იგი ადამიანის ერთ რომელიმე მხარეს კი არ მოიცავს, არამედ მთლიანად, მთელ პიროვნებას და საფუძვლიანად შეძრავს მას. ადამიანი გულგრილი ხდება გარემომცველი სამყაროსა და ადამიანების მიმართ, თავს მარტოსულად და უსასოოდ გრძნობს. ეს მდგომარეობა იწვევს განწირულობის განცდას, რომელიც ადამიანს უბიძგებს აირჩიოს „არანამდვილი“, ან „ნამდვილი“ არსებობა.

არჩევანის პრობლემა, ეგზისტენციალისტების აზრით, ადამიანის წინაშე დგება ყოველთვის, როდესაც იგი გარკვეულ „საზღვრით სიტუაციებში“ ხვდება. იასპერსი მათ მიაკუთვნებს: სიკვდილს, ტანჯვას, ბრძოლას და დანაშულის განცდას. ადამიანი ყოველთვის იმყოფება გარკვეულ სიტუაციაში. სიტუაცია „საზღვრითია“, როდესაც ადამიანი მას ვერც ფლობს და არც მისი გამოცნობა, ან გაგება შეუძლია. ამგვარი სიტუაციები ადამიანის

წინაშე გადაულახავი კედლებით აღიმართებიან. ეს კედლები ადამიანს უკან, – საკუთარი თავისკენ, ეგზისტენციისკენ უბიძგებენ. როდესაც ადამიანი ამ კედლებთან შეჯახებისას დამარცხდება, მხოლოდ მაშინ მოიპოვებს იგი საკუთარ თავს და გამოფხიზლდება ეგზისტენციისთვის.

ეგზისტენციის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკუთარ საზღვრებს მიღმა გასვლა, – ტრანსცენდენციაა. რელიგიური ეგზისტენციალიზმის თვალსაზრისით, ტრანსცენდენტური არის ღმერთი და მიუხედავად იმისა, რომ იგი შეუცნობადია, მთელი გონითი მოღვაწეობა ღვთისადმი მისწრაფებით ამოიწურება. ეს არის ღმერთის გამოხატვის მცდელობა, რომელიც, მისი ადექვატური წვდომის შეუძლებლობის გამო მარცხს განიცდის.

ამგვარი მოღვაწეობის პროდუქტებს, ზოგიერთი ეგზისტენციალისტი ტრანსცენდენციის შიფრებს უწოდებს. ჰაიდეგერის, სარტრისა და კამიუს მიხედვით, სწორედ ტრანსცენდენცია გვევლინება ეგზისტენციის უმთავრეს მიზნად და გამოცანად. თუკი ჰაიდეგერთან ეგზისტენცია ტრანსცენდირებს „არარასაკენ“, სარტრთან „არარა“ გაგებულია, როგორც „არარაობა“, „სიცარიელე“. ვინაიდან სარტრთან ტრანსცენდენცია არარსებულობა, ამიტომ იგი, მიუხედავად ტრანსცენდენციის აქტის დიდმნიშვნელოვნებისა მის მოძღვრებაში, უბრუნდება იმანენტური ფილოსოფიის წანამძღვრებს და ფიქციონალიზმს. სარტრისათვის, ისევე როგორც კამიუსათვის, უმთავრეს ამოცანად კვლავ ტრანსცენდენციის პროცესის გამოხატვა რჩება, რომლის აღწერა მით უფრო ადექვატურად არის შესაძლებელი, რაც უფრო ნათლად გააცნობიერებს მოაზროვნე, რომ ის, რისკენაც არის ცნობიერება მიმართული: მაგალითად, იდეალები, უმაღლესი მიზნები, – ყველაფერი ეს ილუზიაა, რომელშიც „არარაობაა“ შემოსილი.

ეს არის „არარაობა“, ანუ უარყოფის დემონი, რომელიც ჩვენს „მე“-ს საფუძველს წარმოადგენს. სწორედ ამ იდეალური ფორმების მეშვეობით ავლენს ცნობიერება სამყაროს, როგორც არსებულის მიმართ თავის უარყოფას. სარტრისეული ეგზისტენციალიზმის პათოსი – ცნობიერების ილუზიების გამოვლენის პათოსია. ამიტომ

სარტრი ჰაიდეგერს ბრალს სდებს, რომ „...იგი დაუფარავად ცდილობს ეთიკის დაფუძნებას, თუმცა კი ამტკიცებს, რომ არ ცდილობს ამას და აგრეთვე ცდილობს შეათანხმოს თავისი ჰუმანიზმი ტრანსცენდენტურის რელიგიურ გააზრებასთან“ (75, 122). თავის მხრივ, ჰაიდეგერი აკრიტიკებს სარტრს ყოფიერების არსებულთან გაიგივებისა და წინანდელი რაციონალიზმისა და მატერიალიზმის წანამძღვრების აღიარების გამო.

ერთმანეთისგან საკმაოდ განსხვავებულია ეგზისტენციალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენელთა ფილოსოფოსობის ფორმაც. თუკი მარსელთან, იასპერსთან და ჰაიდეგერთან (ანუ იმ მოაზროვნეებთან, რომლებიც ტრანსცენდენტურის რეალობას აღიარებენ), წინა პლანზე სიმბოლური და მითიურ-პოეტური მომენტებია წამოწეული (განსაკუთრებით ჰაიდეგერთან), იმის გამო, რომ ტრანსცენდენტურის შემეცნება შეუძლებელია და მასზე მხოლოდ „მინიშნებაა“ შესაძლებელი, სარტრისა და კამიუს მოძღვრებები ტრანსცენდენციის ილუზორულობის ჩვენებას ისახავენ მიზნად.

ეგზისტენციის დამიზნებულობა ტრანსცენდენტურისადმი, რომელიც უხილავ ცენტრად იქცევა და თავისკენ ხილული სამყაროს თითოეულ ძაფს მიიზიდავს, ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ზოგიერთ ვარიანტს ესქატოლოგიურ ხასიათს ანიჭებს. ეს არის, გარკვეულწილად, მოძღვრება დროითობის, როგორც მომავალზე დამიზნებულობის შესახებ.

ამრიგად, ეგზისტენციალიზმისათვის ნიშანდობლივია „დამიზნებულობა რალაცაზე“, ტრანსცენდენცია. ეს კი მჭიდროდ არის დაკავშირებული მის მიერ თავისუფლების გაგებასთან. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თავისუფლების გაგება სხვადასხვა ეგზისტენციალისტთან ერთმანეთისგან განსხვავდება მათ მიერ ტრანსცენდენციის გაგების მიხედვით. ფაქტობრივად ტრანსცენდენცია არის ადამიანის „თავისუფლების სახლი“, ადამიანი კი ტრანსცენდენციის მეშვეობით არის თავისუფლების „ბინადარი“. რელიგიური ეგზისტენციალიზმისთვის ეს ნიშნავს, რომ თავისუფლება მხოლოდ ღმერთში მოიპოვება.

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა მარტინ ჰაიდეგერის მოძღვრებაში

გავრცელებული შეხედულების თანახმად, ჰაიდეგერის მოძღვრება ორ პერიოდად იყოფა (თუმცა თავად ჰაიდეგერი ამის წინააღმდეგი იყო). მიჩნეულია, რომ პირველ პერიოდში იგი ადამიანურ არსებობას იკვლევდა, მეორეში კი – ყოფიერების. ფაქტობრივად, ეს არის ერთი და იმავე კავშირის – ადამიანისა და ყოფიერების – ორი მხრიდან კვლევა (15, 9). მართალია, ჰაიდეგერი კვლევას სამყაროს ანალიზით იწყებს, მაგრამ ყოფიერების არსი სადღაც მის გარეთ კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ – მის შიგნით, იმაში, ვინც ყოფიერების შესახებ სვამს კითხვას. „არსებობა ხომ ჩვენ თავად ვართ. ამ არსის არსებობა ხომ ჩემი არსებობაა“ (14, 41). სამყაროს გაგება მხოლოდ არსებულთა მეშვეობით არის შესაძლებელი, ამასთან ერთ-ერთ არსებულს უდიდესი უპირატესობა გააჩნია სხვებთან შედარებით. ეს უპირატესობა მდგომარეობს მის მიერ ყოფიერების გაგებაში. ამგვარ არსებულად, ანუ მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყოფიერად“ ჰაიდეგერი ადამიანს მიიჩნევს და მის ყოფიერებას აღნიშნავს ტერმინით „მუნყოფიერება“.

ადამიანის ყოფიერების, ანუ ეგზისტენციის უმთავრეს მახასიათებლად ჰაიდეგერი მის მიერ სამყაროს გაგებას მიიჩნევს. ეს არის სამყაროს შესახებ შეკითხვის დასმა და სამყაროს გაგებით საკუთარი ყოფიერების საზრისის დადგენა. აქედან ჩანს, რომ ჰაიდეგერისათვის ყოფიერების საზრისის საკითხი ადამიანის ყოფიერების საზრისის კვლევას გულისხმობს. „ყოფიერების საზრისის საკითხის გარკვეული და ნათელი დასმა მოითხოვს გარკვეული

ყოფიერების (მუნყოფიერების) წინასწარ სათანადო ექსპლიკაციას მისი ყოფიერების თვალსაზრისით" (15, 23).

რადგანაც ადამიანის ყოფიერების აღსანიშნავად ჰაიდეგერმა იხმარა ტერმინი „ეგზისტენცია“, ამიტომ ყოფიერების გაგებას სამყაროს ყოფიერების მეშვეობით მან „ყოფიერების ეგზისტენციალური ანალიტიკა“ უწოდა (15, 31).

ყოფიერების საზრისის გაგება ჰაიდეგერს იმისათვის სჭირდება, რომ ადამიანური არსებობის სპეციფიკა გაიგოს. თავის უმთავრეს დამსახურებად ჰაიდეგერი მიიჩნევს იმ ადგილის წარმოჩენას, რომელშიც შესაძლებელია მოძებნილ იქნას ყოფიერების არსი და საზრისი. ეს არის ადამიანის ყოფიერება, მისი არსებობა. ადამიანის არსებობა ის საფუძველია, რომელზედაც აიგება ყოფიერების გაგება. თავად სამყარო, განხილული ადამიანის არსებობის გათვალისწინების გარეშე, უფრო სწორად, მის მიმართ ადამიანის მიმართების გათვალისწინების გარეშე, მოკლებულია საზრისს და განსაზღვრებას. მხოლოდ ადამიანის არსებობას შეუძლია, მიაღწიოს სამყაროს საზრისი და გარკვეულობა. ჰაიდეგერს სურს კონკრეტული ადამიანური არსებობის სპეციფიკა დაინახოს ყოფიერებასთან მიმართებაში.

ამრიგად, ადამიანის, ანუ მუნყოფიერების ყოფიერებას ჰაიდეგერი ეგზისტენცს უწოდებს. ეგზისტენციით განსაზღვრული მხოლოდ ადამიანია. დებულება „ადამიანი – მუნყოფიერება“, ნიშნავს, რომ ადამიანი არის ერთადერთი არსება, ვისშიც ყოფიერება არის ღია. მხოლოდ ადამიანმა იცის თავისი მიმართება ყოფიერებისადმი. ადამიანის ყოფიერების, ანუ ეგზისტენციის ანალიზმმა უნდა გაგვიკაფოს გზა საერთოდ ყოფიერებისაკენ.

გერმანელი ფილოსოფოსი განიხილავს ევროპულ კრიზისს და ადამიანური არსებობის კრიზისულ მდგომარეობას ტექნიკის ყოვლისშემძლეობას აბრალებს. ტექნიკის განვითარებამ, მისი აზრით, გამოიწვია ადამიანის მიერ ცხოვრების საზრისის დაკარგვა. იმისათვის, რომ კვლავ დაინახონ ადამიანის ცხოვრების დაკარგული საზრისი, ჰაიდეგერის აზრით, თვალი უნდა მივაპყროთ სამყაროს. მხოლოდ სამყაროსთან მიმართებაშია შესაძლებელი,

აღდგეს ადამიანის მიერ დაკარგული სიცოცხლის საზრისი. ვერც ტექნიკის არნახული წარმატება, ვერც მეცნიერება, ვერც ლოგიკა ვერ მისცემს ადამიანს ცხოვრების საზრისის ძიებისათვის საჭირო ორიენტირებს. ამაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მხოლოდ სამყაროს ანალიზი თუ დაგვეხმარება.

ჰაიდეგერმა მიზნად დაისახა ახალი ფილოსოფიის შექმნა. მისი თქმით, ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისმა იმგვარი პრობლემები დააყენა თავისი არსებობის საზრისის მაძიებელი ადამიანის წინაშე, რომ მათ გასარკვევად ტრადიციული ფილოსოფიის მხოლოდ გადამუშავება, ან მისი კრიტიკულად ათვისება უკვე აღარ არის საკმარისი; აუცილებელია ამ ფილოსოფიის სრული გადაღახვა.

ადამიანის სიცოცხლის საზრისის მოსაპოვებლად ჰაიდეგერი ადამიანს მოუწოდებს, კვლევა აწარმოოს ყოფიერებასთან თავისი სასრულობისა და წარმავლობის გათვალისწინებით, მუდმივი დაპირისპირების გათვალისწინებით ადამიანის სასრულობასა და ყოფიერების მარადიულობას შორის.

ამრიგად, სიცოცხლის საზრისის განსაზღვრის თემა ერთ-ერთ უმთავრეს საკვლევ თემას წარმოადგენს ჰაიდეგერის შემოქმედებაში. ეს არის ისტორია იმისა, თუ „რასთან უხდება ადამიანს შეჯახება თავის ყოფიერებაში“.

ე.წ. „ტრადიციულ საზოგადოებებში“ რწმენისადმი თავის მოთხოვნილებას ადამიანი იკმაყოფილებდა გამოცხადების ჭეშმარიტების მეშვეობით. სწორედ ეს განაპირობებდა, ავტორის აზრით, სოფლური თემის სიმყარეს და მონესრიგებულობას პატრიარქალური გლეხის შინაგან სამყაროში. მაგრამ რელიგიის სეკულარიზაციასთან ერთად გამოცხადების სიმბოლოებმა ადამიანთა უმეტესობისათვის დაკარგა ღირებულება. ადამიანი ისეთი სამყაროს პირისპირ აღმოჩნდა, სადაც აღარ იყო ღმერთი, ანუ იგი „არარას“ წინაშე აღმოჩნდა. მაგრამ ამგვარ მდგომარეობას, ჰაიდეგერის მიხედვით, გარკვეული მიმზიდველობაც ახასიათებს: „ის, რომ რაღაც აღარ გაგაჩნია, ნიშნავს, რომ რაღაც უპიროვნო გენატრება“.

ჰაიდეგერი ერთმანეთისაგან ასხვავებს სასიცოცხლო და ონტოლოგიურ შიშს. სასიცოცხლო შიში გამოიხატება შიშში, დაკარგო სიცოცხლე, ანდა გარკვეული სასიცოცხლო ფასეულობები. მისგან განსხვავებით, ონტოლოგიური შიში, – ეს არის შიში იმის გამო, რომ შესაძლებელია ვერ იპოვო ისეთი დანიშნულება, რომელსაც შეგიძლია შესწირო სიცოცხლე და სასიცოცხლო ფასეულობები. ამ შიშის პირველგეარობის, „არარა“-სადმი მისი დამიზნულების გამო ადამიანი ტრანსცენდირების ისტორიის მიღმა, თავიდან იცილებს მისთვის ყველაფერ არანამდვილს, ფარდობითს და იწყებს სიცოცხლის ჭეშმარიტი საზრისის ძიებას.

უპირობო, ჰაიდეგერის თქმით, შორს სრულებითაც არ არის. იგი თავად ჩვენშია. იგი არ ვლინდება ისტორიულ მიზანდასახულობაში, ანდა მითიურ, თუ რელიგიურ სიმბოლოებში. იგი თავს აელენს მხოლოდ ადამიანის წინასწარ დაუგეგმავ ქმედებებში, რომლებსაც ჰაიდეგერი „ეგზისტირებებს“ უწოდებს. „ეგზისტირებდე, – ნიშნავს – იყო საკუთარი თავის მიღმა“, წერს ჰაიდეგერი. ეს ნიშნავს, იყო ექსტაზში, გასცილდე საკუთარი მოწესრიგებული ცნობიერების საზღვრებს, გასცდე ემპირიულ თვალსაზრისს. ექსტატიური მოქმედებისას ადამიანი თითქოსდა გარეთ გადმოანთხევს ბნელ, გაუგებარ, მაგრამ საბოლოო რწმენას. ადამიანი ხდება ისეთი, როგორიც იგი მართლა არის და არა ისეთი, როგორიც მას ჰგონია თავი. ეს არის ეგზისტენცია, ნამდვილი ყოფიერება, ჭეშმარიტი სიცოცხლე.

ადამიანი გარედან დაინახავს სამყაროს. სამყაროს გარეთ ყოფნას ჰაიდეგერი ტრანსცენდენციას უწოდებს. ტრანსცენდენცია, მისი თქმით, არის სამყაროში მყოფთათვის ყოფიერების დანახვა და ყოფიერთა იქიდან შეფასება. ასე ხორციელდება ყოფიერების ღიაობა ადამიანის მიმართ.

მართალია, ადამიანი, მისი მუნყოფიერება, სამყაროს ცენტრში დგას, მაგრამ არც მას, არც სამყაროში სხვა რაიმეს თავისთავში არა აქვს საყრდენი. ადამიანი ექსცენტრულია, ე.ი. მას თავის საფუძველი და ცენტრი სამყაროს გარეთ, ყოფიერებაში აქვს. ადამიანი, როგორც სასრულობა არც შეიძლებოდა, რომ

თავისი თავის საფუძველი ყოფილიყო. იგი არსებული მხოლოდ ყოფიერებასთან მიმართებით, ანუ სამყაროს გარეთ გასვლის, ანუ ტრანსცენდენციის წყალობითაა.

ცხადია, რომ ჰაიდეგერის მოძღვრებაში „ტრანსცენდენციის“ ცნებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. როგორც ჰუსერლის მონაფე, იგი მასწავლებლის დიდ გავლენას განიცდიდა, განსაკუთრებით შემოქმედების ადრეულ პერიოდში, ამიტომ საკვირველი არ უნდა იყოს, რომ ჰაიდეგერის მიერ შემუშავებული ტრანსცენდენციის ცნებაში ჰუსერლისეული ინტენციონალობა იგულისხმებოდა (34, 77). და მართლაც, ჰაიდეგერის განმარტებით, ტრანსცენდენცია არის „სასრული არსების უნარი, იყოს დამიზნებული და ეს დამიზნებულობა გვევლინება იმის პირობად, რომ სასრულ არსებას რაღაც უპირისპირდება. დაპირისპირება არის პირობა, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია, შევხედეთ საგანს“ (77, 75).

ამგვარად, ტრანსცენდენცია არის წმინდა ჰორიზონტი, წმინდა საგნობრიობა, – ასევე განმარტავდა ჰუსერლი ინტენციონალობასაც. ისევე, როგორც ფენომენოლოგიის უმთავრესი ამოცანაა ჰუსერლთან იყო ინტენციონალური ანალიზი, ასევე ჰაიდეგერთანაც ონტოლოგიური შემეცნება სხვა არაფერია, გარდა ტრანსცენდენციის გაცხადებისა. „ონტოლოგიური შემეცნების შინაგანი შესაძლებლობის უმთავრესი ამოცანა, – წერს ჰაიდეგერი, – სხვა არაფერია, გარდა ტრანსცენდენციის ნათელყოფისა“ (77, 107). ამით, ჰაიდეგერის აზრით, ონტოლოგიური შემეცნება პირველად აგებს არსებულის ყოფიერებით არსს.

მიუხედავად რიგი სხვაობებისა, მაინც შესაძლებელია იმის მტკიცება, რომ ტრანსცენდენციის ცნება ეგზისტენციალიზმში ჰუსერლის გავლენით შემოვიდა (74, 93). ჰუსერლის მოძღვრებიდან გამომდინარე, ეგზისტენციალისტები ამტკიცებდნენ, რომ ცნობიერება მუდამჟამს ტრანსცენდირებს, ანუ ჰაიდეგერის სიტყვებით, „მუდამ იმყოფება საკუთარ თავს მიღმა“. იყო „საკუთარ თავს მიღმა“, ნიშნავს ექს-სისტირებდე, ვინაიდან თავად ტერმინი „ექსისტენცია“ ნიშნავს რაღაც გარეგანზე დამიზნებულობას: „ექ“

– ნიშნავს „გარეთ“. ეგზისტენცია არის ექსტატიკური, გვიხსნის ჰაიდეგერი. „ექ-სტაზის“ რომ ვთარგმნოთ, მივიღებთ „გარეთ მყოფობას“, „მიღმურობას“. გამოთქმა „ექსტაზში ყოფნა“, ნიშნავს „იყო საკუთარ თავს მიღმა“. „ექ-ზისტენცია“, გააზრებული ექსტატიკურად, არც თავისი შინაარსით და არც მისი ფორმით არ შემოიფარგლება *existentia*-ის ცნებით. ექ-ზისტენცია ნიშნავს მიღმა ყოფნას, ყოფიერების ჭეშმარიტებაში ყოფნას. დებულება „ადამიანი ეგზისტირებს“, იმაზე კი არ გვცემს პასუხს, მართლაც არის ადამიანი, თუ არა, არამედ გვპასუხობს კითხვაზე, თუ რა არის ადამიანის არსი (76, 70-71).

ჰაიდეგერის აზრით, „ექსისტენცი“, როგორც სამყაროს გარეთ გასვლა, რომელიც ადამიანის არსს წარმოადგენს, გააყალბეს ევროპულ ფილოსოფიაში და იქცა ინ-სისტენცად (ავტორმა ეს სიტყვები დეფისით დაწერა, რათა უკეთ გამოჩნდეს მისი ტრანსცენდენტობა, სამყაროდან გასვლა). ევროპულმა ფილოსოფიამ ყოფიერების ღიაობაში ჩაკეტა ცნობიერება, – მიიჩნევს ავტორი. ეს კი ნიშნავს, რომ ექსისტენციის საფუძველზე მოხდა მისი დამახინჯება.

ექსისტენცი, როგორც ადამიანის არსი, უპირისპირდება „ინ-სისტენცს“, ანუ ადამიანის არსის სამყაროშივე დანახვას. ექსისტენცი და ექსისტირება კი მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. „მხოლოდ ადამიანი ექსისტირებს“, – წერს ჰაიდეგერი.

ექსისტენცი ჰაიდეგერისათვის გამორჩეულ ყოფიერებას აღნიშნავს, იგი გამოიხატება ადამიანის მუდმივ მიმართებაში ყოფიერებისაკენ, მისგან საკუთარი თავის გაგებაში და ამდენად, მუდამ თავის თავის მიღმა ყოფნაში. ექსისტენცია უბრალო არსებობას როდი ნიშნავს, იგი არის ადამიანის საკუთარ თავის მიღმა მდებარე, ანუ ყოფიერებაზე დაყრდნობით საკუთარი თავის განსაზღვრა. ეს იმით არის გამოწვეული, რომ ყოფიერთა სამყაროში ადამიანი, როგორც სასრული არსება, ვერც საყრდენს და ვერც ორიენტირს ვერ პოულობს. ეს არის ადამიანის მიმართება ყოფიერებისადმი და ამ მიმართებაში ამოკითხულის მიხედვით, საკუთარი არსის დადგენა.

როცა ჰაიდეგერი ტერმინ „ეგზისტენციას“ იყენებს, იგი ამით თავისივე მტკიცებით, იმის ხაზგასმას კი არ ცდილობს, თითქოსდა სარტრის მსგავსად მასაც მიაჩნდეს, რომ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსს (გავიხსენოთ სარტრის ცნობილი ნაშრომი „ეგზისტენციალიზმი ჰუმანიზმია“); მას მხოლოდ იმის განმარტება სურს, რომ ადამიანი არის „ყოფნა – საკუთარ – თავს – მიღმა“, არის რაღაც „ღია“, „ყოფიერების ჭეშმარიტებაში – მყოფი“ (76, 76).

ჰაიდეგერი არ ეთანხმება სარტრს. „სარტრი, – წერს ჰაიდეგერი, – ეგზისტენციალიზმის უმთავრეს პრინციპს ასე წარმოგიდგენს: არსებობა (ეგზისტენცია) წინ უსწრებს არსს (ესენციას). ამასთან, იგი ამ ცნებებს განიხილავს მეტაფიზიკურად, რომლითაც ჯერ კიდევ პლატონის დროიდან მოყოლებული მტკიცდება, თითქოსდა არსი წინ უსწრებდეს არსებობას. სარტრმა თავდაყირა დააყენა ეს დებულება. მაგრამ მეტაფიზიკური დებულების გადმოტრიალება ინარჩუნებს მეტაფიზიკურ მტკიცებას...“ (76, 72). ამიტომ ჰაიდეგერი აცხადებს, რომ სარტრისეული „ეგზისტენციალიზმის“³ უმთავრეს დებულებას არაფერი აქვს საერთო მის (ჰაიდეგერისეულ) ფილოსოფიასთან (76, 73).

ტერმინი „ექსტატიკური ეგზისტენცია“ ჰაიდეგერთან აღნიშნავს „ყოფნას-სამყაროში“. ადამიანის ცნობიერების ყოფიერებას, ანუ როგორც მას ჰაიდეგერი უწოდებს ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“: „ყოფნა-მარად-უკვე-სამყაროში“-ს. ცნობიერების ყოფიერება, ამრიგად, არის „სამყაროში – ყოფნა“, მაგრამ სამყარო, როდესაც მას ვუყურებთ როგორც „სამყაროში – ყოფნას“, სრულებითაც არ ნიშნავს მინიერ არსს, განსხვავებით ზეციურისაგან. იგი არ ნიშნავს „მინიერს“, განსხვავებით „სულებრისაგან“. „სამყარო“, ამ განმარტებით, საერთოდ არ ნიშნავს არსებულს, ანდა მის რომელიმე სფეროს, იგი აღნიშნავს ყოფიერების ღიაობას. ადამიანი ადამიანი მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ექსისტირებს.

³ ამ ტერმინს ჰაიდეგერსი სპეციალურად სვამს ბრჭყალებში, მის მიმართ ირონიული დამოკიდებულების გამოსახატავად.

იგი თავის თავის მიღმა, სამყაროს ღიაობაშია, ანუ მუდამუამს ტრანსენდირებაშია (76, 100).

ამრიგად, ჰაიდეგერთან ტრანსცენდენცია ყოფიერების ღიაობას ნიშნავს. ადამიანის ცხოვრება მუდამ ტრანსცენდირებს, ანუ გადის საკუთარ საზღვრებს მიღმა, იგი მუდამ წინ გაურბის თავის საზღვრებს და, უფრო მეტიც, როგორც ჰაიდეგერი წერს, იგი „ყოველთვის იმყოფება საკუთარი თავის წინ“. ამ ასპექტით შემოაქვს ჰაიდეგერს დროითობის ეგზისტენციალი, როგორც ადამიანის მუწყოფიერების უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელი. სწორედ დროითობაზე ხაზგასმით შემოაქვს ჰაიდეგერს „ზრუნვის“ ცნებაც, რომელიც საშუალებას იძლევა – ასახოს, გამოსახოს წინდამიზნებულობა, ხვალინდელ დღეზე დამიზნებულობა, ხვალინდელი დღის ერთგვარი ყოფნა დღევანდელ დღეში.

ა) ყოფნა სიკვდილისაკენ

ადამიანის ყოფიერების ანალიზი, რომელიც ჰაიდეგერმა და-ახასიათა როგორც „არანამდვილი არსებობა“, „არსებობა მან-ში“ და „ყოველდღიური ყოფიერება“, მისი აზრით, პრეტენზიას ვერ წამოაყენებს პირველადობაზე (15, 252), რადგანაც ეს არის „დაუმთავრებელი“ ყოფიერება, ანუ შესაძლებლობა.

თუ შესაძლებლობა ადამიანის ყოფიერების საზრისია, მაშინ მანამ, სანამ ადამიანი ცოცხალია, მისი არსებობა ვერ იქნება „სრული“, „დასრულებული“. „მუნყოფიერების ძირითადი აგებულების არსებაში ძევს მუდმივი დაუსრულებლობა“ (15, 357). ყველაფერ ამის გათვალისწინებით, ჰაიდეგერი მიზნად ისახავს ადამიანის იმგვარი ყოფიერების გაანალიზებას, რომელიც იქნება „დასრულებული“, „მთლიანი“.

თავისი ყოფიერების დასრულებას, მთლიანობას ადამიანი მოიპოვებს მხოლოდ „სამყაროში ყოფნის დასასრულს“, ანუ სიკვდილში (15, 353). სიკვდილი, ჰაიდეგერის განსაზღვრით, არის „ადამიანური ყოფიერების შესაძლებელი მთლიანყოფნა“.

რას ნიშნავს ჰაიდეგერთან „მთლიანყოფნა“, „დასრულებულობა“, „ბოლო“? ეს არ არის ადამიანის მიერ მოწიფული ასაკის მიღწევა, ანდა მისი სიკვდილი ახალგაზრდობაში, ან მოხუცებულობაში. ჰაიდეგერს ახსენდება ცნობილი გამოთქმა: „როგორც კი დაიბადება ადამიანი, უკვე საკმაოდ მოხუცია, რომ მოკვდეს“ (15, 370). სიკვდილი ადამიანის არსობრივი ფენომენია. ადამიანის სიცოცხლისათვის იგი უცხო, გარეგანი რამ არ არის. სიკვდილის შინაგანი შესაძლებლობა თვით სიცოცხლეში არის მოთავსებული. ამის ნათელსაყოფად ჰაიდეგერს მოჰყავს ნაყოფის სიმწიფის მაგალითი: როგორც მკვახე ხილში სიმწიფე არ არის მისი ადრინდელი მდგომარეობისათვის უცხო, გარეგანი რამ, და ხილი

თავის სიმწიფეს შინაგანი შესაძლებლობების სახით ჯერ კიდევ უმწიფარობის დროს შეიცავს, სწორედ ასევე, სიკვდილიც არ არის გარეგანი სიცოცხლისათვის, – მიიჩნევს ავტორი (15, 367).

ამრიგად, ადამიანის სიცოცხლე შესაძლებელია განისაზღვროს, როგორც „ყოფნა სიკვდილისაკენ“, არსებობა, რომლის დანიშნულება სიკვდილისადმი დამიზნებულობაა. ეს კი ნიშნავს, რომ სიკვდილი სიცოცხლეს მიეკუთვნება; „სიკვდილი უფართოესი აზრით გაგებული სიცოცხლის ერთ-ერთი ფენომენია“ (15, 371).

ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ სიკვდილის ამგვარი „მიბმა“ სიცოცხლისადმი არ არის ახალი, ორიგინალური. მისი აზრით, ქრისტიანულ თეოლოგიაში სიკვდილი ჩართული ჰქონდათ სიცოცხლის ინტერპრეტაციაში ვილჰელმ დილთაის, რომლის ფილოსოფიური ტენდენცია „სიცოცხლის“ ონტოლოგიას ისახავდა მიზნად, ამიტომ მას არ შეეძლო, სიკვდილთან მისი კავშირი გამორჩენოდა. „დაბოლოს, ის მიმართება, რომელიც უღრმესად და უზოგადესად განსაზღვრავს ჩვენი არსებობის გრძნობას – არის სიცოცხლე სიკვდილისაკენ; რადგანაც ჩვენი ექსისტენციის შემოსაზღვრა სიკვდილის მიერ ყოველთვის გადამწყვეტია სიცოცხლის ჩვენეულ გაგებასა და შეფასებაში“... (15, 375).

ჰაიდეგერი ასახელებს გეორგ ზიმელსაც, რომელმაც სიკვდილის ფენომენი სიცოცხლის განსაზღვრებაში შეიტანა, თუმცა ერთმანეთისგან ნათლად არ განასხვავა ბიოლოგიურ-ონტური და ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური პრობლემატიკა.

ჰაიდეგერი მიმოიხილავს კარლ იასპერსსაც, რომელსაც სიკვდილი ესმოდა მის მიერ წამოყენებული ე.წ. „საზღვრითი სიტუაციის“ ფენომენიდან.

ამოსავალი წერტილი, საიდანაც ჰაიდეგერი იწყებს სიკვდილის ფენომენის ანალიზს, იმის მტკიცებაა, რომ სიკვდილი სიცოცხლის დასასრულია, ხოლო სიცოცხლე კი არის „ყოფნა სიკვდილისაკენ“. ავტორის აზრით, სიკვდილის ფენომენი უნდა მოიაზრებოდეს ახალი, ორიგინალური და, ამასთან ერთად, პირველადი ახსნის საფუძველზე ადამიანის, მისი სიცოცხლის ახალ, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური გააზრების პარალელურად.

სიკვდილის, როგორც „ბოლო მუნყოფიერების“ გაგებაში უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ იგი ადამიანის არსებობის უმთავრესი სტრუქტურაა. თუმცა, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ადამიანის არსებობის უმთავრეს სტრუქტურად ჰაიდეგერმა ზრუნვა მიიჩნია, ამიტომ სწორედ „ზრუნვის“ ცნების ანალიზიდან უნდა გამომდინარეობდეს სიკვდილის ფენომენის კვლევა.

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ სიკვდილი ყოველ ადამიანს ელოდება. იგი ისეთი „ყოფიერებითი შესაძლებლობაა“, რომელიც ყოველმა „ადამიანურმა ყოფიერებამ“ უნდა იტვირთოს.

სიკვდილი არის ადამიანის არსებობის ყველაზე „საკუთრივი“, რაიმე-სხვისადმი, ან ვინმე-სხვისადმი მიუკუთვნებელი შესაძლებლობა. ადამიანს შეუძლია, სხვის გამო წავიდეს სიკვდილზე, თავი შესწიროს ვინმეს, მაგრამ მას ვერასოდეს შეეძლება სხვისი სიკვდილის „აღება საკუთარ თავზე“, სხვა მაინც უნდა მოკედეს.

სიკვდილი ყოველთვის „ჩემი სიკვდილია“, იგი ყოველთვის „ჩემია“. სიკვდილის შესაძლებლობა, გვიხსნის ჰაიდეგერი, შემთხვევითი არ არის, რადგანაც ადამიანი არის „ჩაგდებული“ სამყაროში-ყოფნა-ში. იგი, ამავე დროს, სიკვდილის შესაძლებლობაშიაც არის ჩაგდებული, მაგრამ ეს თავდაპირველი ცოდნა სიკვდილის შესახებ არ არის თეორიული. თავდაპირველად იგი ცხადდება ძრწოლაში (Angst).

ძრწოლა სიკვდილის მიმართ გვიცხადებს, რომ ადამიანის ყოფიერება არის „ყოფნა სიკვდილისაკენ“. ძრწოლა მის მიმართ არის ძრწოლა ყველაზე „საკუთრივის“, ყველაზე პირადულის მიმართ. ჰაიდეგერი დაასკვნის, რომ „სიკვდილი, როგორც მუნყოფიერების ბოლო, არის უსაკუთრივესი, უმიმართებო, გარკვეული და, როგორც ასეთი, განუსაზღვრელი, გაუსწრებადი შესაძლებლობა მუნყოფიერებისა. სიკვდილი, როგორც მუნყოფიერების ბოლო, ამ ყოფიერის ყოფიერებაში თავის ბოლოშია“ (15, 389).

ადამიანი ნილბავს თავის ცოდნას სიკვდილის შესახებ, რომელსაც იგი მისი არსებობის მანძილზე მოიპოვებს. ავტორს შემოაქვს „სიკვდილისაკენ ყოფნის“ ორი განსაზღვრება: „ნამდვილი“ და „არანამდვილი“, ანუ „საკუთრივი“ და „არასაკუთრივი“.

სიკვდილისაკენ არანამდვილი ყოფიერება ყოველდღიურობისთვის არის ნიშანდობლივი. ყოველდღიურ ყოფიერებაში სიკვდილი განიხილება, როგორც ჩვეულებრივი, ხშირად ხდომილი მოვლენა. იგი არ იმსახურებს რაღაც განსაკუთრებულ ინტერესს და ამიტომ მას გაურკვევლობის ფორმით მოიხსენიებენ: „იხოცებიან“.

სიტყვა „იხოცებიან“ აღნიშნავს, რომ სიკვდილი როგორღაც არავის არ ეხება, იგი კერძოდ არავისი არ არის. ყოველდღიურობაში სიკვდილის „უსაკუთრივესი, უმიმართებო და განუსაზღვრელი“ ხასიათი ინილბება, ინილბება ის ფაქტი, რომ ყველა ადამიანი კვდება. სიკვდილზე ლაპარაკი ხდება ორაზროვანი (რაც ყველაფერი „მან“-ისეულისათვის არის ნიშანდობლივი). სიკვდილზე ლაპარაკისას ადამიანები არ იმჩნევენ, რომ სიკვდილი მათაც ეხება და არა მხოლოდ ვიღაც სხვას. ყოველდღიურობისთვის დამახასიათებელია მისწრაფება, დაივიწყო სიკვდილის შესახებ, რათა არაფერმა შეძლოს სიმშვიდისა და უდარდელობის დარღვევა. სიკვდილში მხოლოდ ისეთ უსიამოვნებას ხედავენ, რომელიც თავიდან უნდა აიცილო. განსჯა, მსჯელობა სიკვდილის შესახებ, ითვლება ლაჩრობად, ადამიანის მიერ თავის არსებობაში ეჭვის შეტანის მცდელობად.

ძრწოლა, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის „სიკვდილისაკენ ყოფნის“ ჭეშმარიტი არსი. იგი აშიშვლებს სიკვდილის, როგორც „უსაკუთრივესი შესაძლებლობის“ ჭეშმარიტ სახეს. ყოველდღიურობის ყოფიერებაში ძრწოლა გადაზრდილია შიშში, რომელიც გაგებულია, როგორც სისუსტე, რომელსაც არ უნდა დაექვემდებაროს „თავის თავში დარწმუნებული არსება“. „მანი“ გვიბრძანებს სიმშვიდით და ინდიფერენტიზმით შევხედოთ სიკვდილს, თუმცა სინამდვილეში ეს სიმშვიდე ხელს უწყობს ადამიანის „გაუცხოებას“ მისი არსებობის „საკუთრივი შესაძლებლობის“ მიმართ. ჰაიდეგერის აზრით, არასწორად იქცევიან ისინი, ვინც მომაკვდავ ადამიანს შთაუწერავენ, რომ იგი თავს დააღწევს სიკვდილს, დაუბრუნდება თავის წყნარ და მონესრიგებულ ყოველდღიურობას. მომაკვდავის ამგვარი დამშვიდება, ავტორის

მიხედვით, ნიშნავს მისგან მისი სიცოცხლის საზრისის დამალვას. სიცოცხლის საზრისი კი, ჰაიდეგერის აზრით, სიკვდილშია.

ამრიგად, ყოველდღიური ყოფიერება ხასიათდება სიკვდილისადმი გულგრილობით, მისგან თავის „დამალვით“, და რაც მეტად მნიშვნელოვანია, მისწრაფებით, დაივიწყონ, რომ სიკვდილი შესაძლებელია განხორციელდეს ყოველ წუთს. ადამიანი ცხოვრობს მისი სიკვდილის მოსალოდნელი დროისადმი მარადიულ გაურკვევლობაში. იგი ცდილობს, სულ უფრო წინ გადანიოს მისი მოსალოდნელი სიკვდილი და მომავალზე ორიენტირებით ახალ-ახალი გეგმები დააწყოს.

ცხადია, რომ სიკვდილისადმი არანამდვილი დამოკიდებულება მდგომარეობს „სიკვდილისაგან მარადიულ გაქცევაში“. გარბოდე სიკვდილისაგან, ნიშნავს, აღიარო სიკვდილის გარდუვალობის ფაქტი, მაგრამ თავი აარიდო ფიქრს საკუთარი მოკვდაობის შესახებ, არ იფიქრო მასზე, დაივიწყო იგი და გულგრილად და აუღელვებლად მოეკიდო მას, არ ელოდო ყოველ წუთს და ა.შ., – მიიჩნევს ავტორი.

ჰაიდეგერის მიერ სიკვდილის ფენომენის გააზრება, როგორც უკვე ცხადი გახდა, ამ საკითხზე ჩვეულებრივ გაგებას შორდება. მისთვის სიკვდილისადმი ნამდვილი, საკუთრივი მიმართება არის ადამიანის ყოფიერების არსი, მისი სიცოცხლის საზრისი, რომელიც, ამავე დროს, ძალიან ინდივიდუალური და პირადულია. ყველა ადამიანს თავისი სიკვდილი და, აქედან გამომდინარე, სიცოცხლის საკუთრივი საზრისი უნდა გააჩნდეს.

ჰაიდეგერი აღწერს ადამიანის მდგომარეობას „მან“-ის ბატონობის პირობებში, როდესაც ადამიანის არსებობა არის „არანამდვილი“. ამ დროს ადამიანს უყალიბდება სამყაროსა და თავის თავზე, საკუთარ სიცოცხლეზე მცდარი წარმოდგენები. ამ სამყაროში ადამიანს მცდარად ესმის თავის სიკვდილი.

მაშინ, როგორია ჰაიდეგერის მიხედვით, „ნამდვილი“, „საკუთრივი“ არსებობა?

ამგვარ არსებობას ადამიანი მხოლოდ სიკვდილის წინაშე იწყებს. სიკვდილი ადამიანს გამოჰყოფს ადამიანთა მასიდან, „მან“-ის

სამყაროდან, იმის მეშვეობით, რომ სიკვდილი ყოველთვის „შენია“, ინდივიდუალურია, შეუძლებელია, ვინმე „შეგენაცვლოს“ მასში. თუ სიკვდილის გაცნობიერებამდე ადამიანი გათქეფილი იყო „მან“-ში და აზრადაც კი არ მოსდიოდა, რომ შესაძლებელია იგი ისეთი ცხოვრებით ცხოვრობდეს, რომ განსხვავდებოდეს სხვებისაგან, სიკვდილის წინაშე იგი საკუთარი თავის წინაშე აღმოჩნდება და თავს შეიცნობს, როგორც სხვებისაგან გამორჩეულს, განსხვავებულს, ინდივიდუალურს. ამ დროს ხდება ადამიანის „საკუთრივი“ არსებობის გამოყოფა და დადგენა.

სიკვდილის სახის წინაშე ადამიანი ცდილობს განყვიტოს მისი დამაკავშირებელი ძაფები „მან“-თან და „მან“-ის მოთხოვნები, – სიკვდილის დავინყების და მისი უგულვებელყოფის შესახებ. ახლა უკვე ადამიანი აღარ უგდებს ყურს ყოველდღიური ყოფიერების მოთხოვნებს და „საკუთარ თავს ითავისუფლებს“ სიკვდილის მიმართ.

ადამიანმა იცის, რომ მისი სიკვდილი გარდაუვალია, მაგრამ ის არ იცის, თუ როდის დადგება ეს მომენტი, ამიტომ მას იპყრობს ძრწოლა სიკვდილის წინაშე, ძრწოლა მისი „უკანასკნელი შესაძლებლობის“ მიმართ. მხოლოდ ასეთ ვითარებაში მოიპოვებს ადამიანი „ნამდვილ არსებობას“, იგი იწყებს თავისი სიცოცხლის გამართლეს და ეძიებს მის საზრისს.

ბ) სინდისი, როგორც ნამდვილი არსებობის კრიტერიუმი

ადამიანი, ალბათ, მთლიანად „გაითქვიფებოდა“ „მან“-ის სამყაროში და უდრტყინველად და უშფოთველად გაატარებდა თავის ნუთისოფელს, რომ არ არსებობდეს ისეთი ფენომენი, როგორიც სინდისია, – მიიჩნევს ჰაიდეგერი.

სინდისს ავტორი ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მიდგომით აანალიზებს და განასხვავებს მას „სინდისის განცდის ფსიქოლოგიური აღწერისაგან“, აგრეთვე, მისი ბიოლოგიური და თეოლოგიური გაგებებისაგან (15, 403).

სინდისი, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის არსებობაში მეტად თავისებური ფენომენია. იგი მას აფხიზლებს, თვალს უხელს საკუთარ „არანამდვილ“ არსებობაზე და მოუწოდებს ეძიოს „ნამდვილი“, „საკუთრივ მისი“ ყოფიერება, ეძიოს მისი სიცოცხლის მიზანი.

სინდისი ადამიანს რალაციისაკენ მოუწოდებს, ამიტომ ცხადია, იგი ერთ-ერთი მოდუსია „მეტყველების, მაგრამ მეტად თავისებური: სინდისი გვესაუბრება „დუმილის მოდუსში“ (15, 410).

სინდისი ერთგვარი ძახილია, მაგრამ იმგვარი, რომელიც არასდროს არ შეიძლება იყოს ჩვენ მიერ დაგეგმილი, ანდა განხორციელებული თვითნებურად. ამგვარი ძახილი მოლოდინის და ნების წინააღმდეგ ხდება. მეორე მხრივ, უეჭველია, რომ ძახილი არ მოდის რაიმე სხვისაგან, რაც ჩემთან ერთადაა სამყაროში. ძახილი გამოდის ჩემგან და მაინც ჩემ შესახებაა (15, 413).

სინდისს, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის არსებობაში უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია აკისრია. იგი არ აძლევს მას საშუალებას „გაითქვიფოს ყოველდღიურ ყოფიერებაში, „მან“-ში და იგრძნოს

თავი „ნამდვილ, საკუთრივ ყოფიერებაში“, რომლისთვისაც დამახასიათებელი სიმშვიდე და უზრუნველობა კი არ არის, არამედ წუხილი, მოუსვენრობა და მიუსაფრობა, ანუ ყველაფერი ის, რითაც ხასიათდება „ყოფნა სიკვდილისადმი“, ანუ ადამიანის ნამდვილი ყოფიერება.

ჰაიდეგერი ერთმანეთისაგან ასხვავებს „ნამდვილ და არანამდვილ სინდისს“. ნამდვილი სინდისი არის მისი საკუთრივი სინდისი, ხოლო არანამდვილი კი – „საზოგადოებრივი სინდისი“, „მან“-ის ხმა. ურთიერთმიმართება მათ შორის იმგვარია, რომ რაც უფრო ნაკლებ მოიცავს ადამიანის სინდისი ე.წ. „საზოგადოებრივ სინდისს“, მით უფრო მეტად იქნება იგი „ნამდვილი“. რაც უფრო კარგად ესმის ადამიანს სინდისის „ხმოვა“, მით უფრო „საკუთრივია მისი სინდისი“.

სინდისის ხმობის გაგებისათვის ჰაიდეგერს შემოაქვს „ბრალის“ ცნება (15, 419). ჩვეულებისამებრ, ავტორი ერთმანეთისაგან ასხვავებს ბრალის ორ გაგებას. ყოველდღიურობის ილუზორულობა, მას მიაჩნია, იმაში გამოიხატება, რომ ბრალი გაგებულია, როგორც მოვლენა, რომელიც ადამიანის მიერ საზოგადოების კანონების, ზნე-ჩვეულებების და მსგავსი ფენომენების დარღვევის შედეგად ჩნდება. თავისთავად ადამიანი არ ითვლება ბრალეულად. ბრალი მას მხოლოდ მაშინ მიუძღვის, თუ საზოგადოებრივ ნორმებს არღვევს.

ამის სანაწინააღმდეგოდ, ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ „ბრალეულობა“ ადამიანის თავდაპირველ, პირველად მახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ. ადამიანის ყოფნა თავიდანვე „ბრალეულად ყოფნა“ (15, 458) და ამ თავდაპირველმა ბრალეულყოფნამ ადამიანი ყოველდღიურ ყოფიერებაშიაც უნდა გახადოს ბრალეული. „მან“-ში გათქვეფილი ადამიანისათვის მიუღებელია, რომ იგი თავდაპირველადვეა ბრალეული. იგი ბრალეულობას განიხილავს მხოლოდ საზოგადოებრივი ნორმების დარღვევის ასპექტში: მას ახასიათებს თავისი თავდაპირველი უცოდველობის, არაბრალისმიერობის ილუზორული რწმენა. ამასთან, ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „ბრალეულადყოფნის“ ცნება განსხვავებულ უნდა

იქნას ქრისტიანული პირველგვარი ცოდვილობის ცნებისაგან. ამ ორ ცნებას შორის, ჰაიდეგერის მიხედვით, პირდაპირი კავშირი არ არის. „ბრალეულადყოფნის ექსისტენციალური ანალიზი არ ამტკიცებს რაიმეს, არც სასარგებლოდ და არც წინააღმდეგ ცოდვის შესაძლებლობისა (15, 458).

ამრიგად, სინდისის ფუნქცია ადამიანის ბრალეულობის გამოაშკარავებაშია. ბრალეულობის ცხადყოფით სინდისი ადამიანს უცხადებს თავის მოვალეობას საკუთარი თავის წინაშე; უარის თქმა როგორც არანამდვილობაზე, ასევე, მოჩვენებით არა-ბრალეულობაზეც ყოველდღიურ ყოფიერებაში.

თუმცა ეს ვითარება, ჰაიდეგერის მიხედვით, იოლი მისაღწევია არ არის. „ნამდვილი, საკუთრივი არსებობის“ მისაღწევად აუცილებელია გაბედულება. „...გაბედულების ექსისტენციალური ინტერპრეტაცია ამჟღავნებს სინდისს, როგორც მუნყოფიერების საფუძველში მოქცეულ ყოფნის წესს, რომელშიც თვით იმთავად – უსაკუთრივეს ყოფნის უნარში დამოწმებით – თავის აქტიურ ეგზისტენცს იხორციელებს“ (15, 449).

ჰაიდეგერის მიხედვით, გაბედულებაა ის ფენომენი, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია, დავადგინოთ ადამიანის სიცოცხლის საზრისი. ეს არის – „ყოფნა სიკვდილისაკენ“.

„ნამდვილი“ არსებობის რეალიზაციისთვის ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს შიშის ფენომენს. „მან“-ში გათქეფილი ადამიანის სიცოცხლე მუდამყამს გაუცნობიერებელი შიშის განცდაში იმყოფება. შიშის განცდა ადამიანს თითქოსდა დაანახევებს მისი ცხოვრების მთელ „არანამდვილობას“, „არაჭეუმპარიტებას“, ერთი მხრივ, და „ნამდვილი“ ცხოვრების არსს, – მეორე მხრივ. „ნამდვილი“ ცხოვრება თავს მხოლოდ სიკვდილის სახის წინაშე ამჟღავნებს და მხოლოდ მაშინ რჩება ადამიანი მარტო.

ამგვარად, შიში ადამიანს გარკვეულ მამოძრავებელ იმპულსად ევლინება, აფხიზლებს და მიუთითებს იმ შესაძლებლობაზე, რომელიც მას შესაძლებელია თვალწინ გადაეშალოს: – ეს არის „ნამდვილი“ ყოფიერება, საზრისმოპოვებული არსებობა, რომელიც

ამოიყვანს მას უპირობო, ინდივიდუალურობადაკარგული არსებობიდან.

ყველაზე მნიშვნელოვანი, რისი გამოწვევაც შეუძლია შიშს, არის სინდისი, მისი „ძახილი“, როგორც მოწოდება „ნამდვილი“ ყოფიერებისაკენ. სინდისი ადამიანში არის მისი მოვალეობა საკუთარი თავის წინაშე. სინდისის მეშვეობით იგი აცნობიერებს თავისი არსებობის „არანამდვილობას“, ყოფნას „მან“-ში. თუ ადამიანი მაინც აგრძელებს „მან“-ში არსებობას, უპიროვნო ყოფიერებას, მას თავადვე ედება ბრალი თავის ამ ქმედებაში.

ამგვარად, სინდისი ადამიანს საკუთარ „ბრალეულობასაც“ აგრძნობინებს. სინდისის მიერ ნაჩვენები მოვალეობა არა მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე მნიშვნელობს, არამედ იგი ადამიანს ეხმარება გარკვეული მოვალეობის გააცნობიერებაში სამშობლოს, საზოგადოებისა და სხვა ადამიანების მიმართ.

სიცოცხლის საზრისის, როგორც ტრანსცენდენტის პრობლემა კარლ იასპერსის ფილოსოფიაში

ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, კარლ იასპერსის მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სიცოცხლის საზრისის, ანუ მისი სიტყვებით, „ნამდვილი არსებობის“, ეგზისტენციის დაფუძნებას. „ეგზისტენციის ცნება იასპერსმა კირქეგორისგან გადაიღო, რომელსაც იგი „ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ნამდვილ დამაარსებლად მიიჩნევს“ (52, 20). იასპერსის მთელი შემოქმედება ეგზისტენციის დაფუძნებას ეძღვნება. იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანის არსებობა, ეგზისტენცია, ვერ დაფუძნდება საკუთარ თავზე, მას საყრდენი სჭირდება, დამაფუძნებელი, განმსაზღვრელი, რომელიც მისგან დამოუკიდებლად, მის მიღმა არსებობს. ამგვარ „მიღმურ“ არსებად იასპერსი ღმერთს, ანუ ტრანსცენდენტურს მიიჩნევს. მხოლოდ მისი საშუალებით შეუძლია ადამიანს თავისი ქეშმარიტი არსებობის მოპოვება, მხოლოდ მას შეუძლია, მიანიჭოს ადამიანურ არსებობას საზრისი და გამართლება.

მაგრამ სიცოცხლის საზრისის მოპოვება, იასპერსის აზრით, ყოველი ადამიანისათვის როდია შესაძლებელი. ეგზისტენცია თავისუფლებასაც გულისხმობს. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფალი არჩევანია: დაკმაყოფილდე მუნყოფიერებით, იყო მასობრივი საზოგადოების ერთ-ერთი წევრთაგანი, თუ განჭვრიტო შენი დანიშნულება, დაინახო ტრანსცენდენტური, რომელიც „გარედან“ შემოდის შენში და ამით საზრისს ანიჭებს შენს არსებობას.

ამრიგად, იასპერსის ფილოსოფიის უმთავრესი ცნებებია: ეგზისტენცია, ტრანსცენდენცია და თავისუფლება.

იასპერსი აკრიტიკებს ორი სახის მსოფლმხედველობას – პოზიტივიზმსა და იდეალიზმს და მათ ეგზისტენციის კვლევისათვის გამოუსადეგრად მიიჩნევს.

პოზიტივიზმისათვის, მისი აზრით, მხოლოდ ის არის ნამდვილი, რაც დროსა და სივრცეში არსებობს, ამიტომ ეს მსოფლმხედველობა ყოფიერებას ყველაფერ იმასთან აიგივებს, რაც მისთვის შემეცნებადია. ის, რაც ბუნების კანონების შესაბამისია, არის ისე, როგორც არის. მას გამართლება სრულებითაც არ სჭირდება, მაშინ როცა მიზანდამსახველ სუბიექტს, უპირველეს ყოვლისა, მისი ყოფიერების გამართლება აინტერესებს. პოზიტივისტს საკუთარი თავის გაგებაც კი არ შეუძლია, რადგან იგი მხოლოდ იმ სამყაროს იკვლევს, რომელიც ბუნებრივ აუცილებლობას ემორჩილება. აქ კი არავითარი აზრი არა აქვს რაიმეს გამართლებას, გაგებას ეგზისტენციის მნიშვნელობით.

იასპერსი ასევე წინააღმდეგია იდეალისტური მსოფლმხედველობისაც, რომლისთვისაც მხოლოდ გონითი ყოფიერება არსებობს. ყოფიერებას იგი მხოლოდ გონით ყოფიერებას მიიჩნევს, ეს კი ისეთივე შეცდომა და ცალმხრივობაა, როგორც პოზიტივიზმი, რომელიც მხოლოდ ბუნებრივი აუცილებლობის ყოფიერებას აღიარებს. როგორც პოზიტივიზმი ცდილობს ბუნებრივი ყოფიერების გააბსოლუტურებას, ასევე იდეალიზმიც მხოლოდ გონით ყოფიერებას ააბსოლუტურებს. ეს კი ისეთსავე ნაკლოვანებებთან არის დაკავშირებული, როგორც პოზიტივიზმი. როგორც პირველი, ისე მეორე მსოფლმხედველობის მიხედვით ხდება ფაქტიური არსებობის უგულებელყოფა. სამყარო, რომელშიაც ადამიანი ცხოვრობს, პოზიტივიზმისა და იდეალიზმის ყურადღების მიღმა რჩება. ორივე მსოფლმხედველობა იკვლევს მთელსა და საყოველთაოს. ორივე თვალსაზრისი დამოუკიდებელ ღირებულებას ართმევს ადამიანს, როგორც ერთეულს. „იდეასთან ზიარებისას... მე ვუერთდები მთელს“. ეს კი ნიშნავს, ჩემში ერთეულის მიჩქმალვას, გაუთვალისწინებლობას. იდეალიზმისათვის და პოზიტივიზმისათვის ნამდვილი ცხოვრების ერთადერთი გარანტია

ერთეულის უგულებელყოფაა. ერთეულის, ცალკეულის გამართლება მათში მხოლოდ იმის მეშვეობით ხდება, რომ იგი მთელის მომენტის სახით განიხილება.

ცხადია, რომ არც პოზიტივიზმი და არც იდეალიზმი არ გამოდგება ადამიანის „ნამდვილი ყოფიერების“ საკვლევად. ის სინამდვილე, რომელშიაც ადამიანი ცხოვრობს, მეტად სპეციფიკურია. იასპერსის აზრით, მისი მიგნება აუცილებელია. აუცილებელია, დადგინდეს ყოფიერების ის სახე, რომელიც მხოლოდ ადამიანის არსებობისათვის არის სპეციფიკური და მას ყველა სხვა არსებულთაგან მიჯნავს.

ასეთი სახის სპეციფიკური ყოფიერების საკვლევად შემეცნება, ცხადია, ვერ გამოგვადგება. იასპერსი იზიარებს კანტიანურ დებულებას, რომ შემეცნებისას იქმნება შემეცნების საგანი. აქ დიდ როლს თამაშობს შემეცნების ნიშან-თვისებები, რომლებიც შემეცნებულ სინამდვილეს საკუთარ თარგზე აყალიბებენ. იასპერსის თქმით, ადამიანისათვის მნიშვნელობა არა აქვს, თუ როგორი მეთოდებით იხელმძღვანელებს იგი ბუნებრივი პროცესების შემეცნებისას, მაგრამ მისთვის სრულებითაც არ არის სულერთი, თუ როგორ მოხდება მისი, როგორც განუმეორებელი, ერთეული, ინდივიდუალური თვისებების მქონე ყოფიერების შესწავლა. ადამიანის ყოფიერება მეცნიერული შემეცნების გარეთ რჩება, ვინაიდან მისი ინდივიდუალობა და განუმეორებლობა გათვალისწინებული არ არის.

მეცნიერული შემეცნებისას ადამიანი შეიმეცნება მხოლოდ როგორც გვარეობითი არსება, ეს არის ცოდნა ადამიანზე, როგორც ასეთზე, მაშინ როცა იასპერსი, ისევე, როგორც მთლიანად ეგზისტენციალიზმი, ცდილობს, შეისწავლოს ადამიანი, როგორც სპეციფიკური ყოფიერება, როგორც „თავისთავადობა“. ეს კი შემეცნების მეშვეობით შეუძლებელია. ადამიანის „ნამდვილი არსებობის“ წვდომა, იასპერსის მიხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ რწმენის მეშვეობით.

ცნობილია, რომ რწმენის რაციონალურ დასაბუთებას მრავალი მოაზროვნე ცდილობდა. ჯერ კიდევ ავგუსტინემ

ჩამოაყალიბა ცნობილი დებულება: „მნამს, რათა გავიგო“. მას დაეფუძნა შუა საუკუნეების რელიგიური რაციონალიზმი. ანსელმ კენტერბერიელთან გვხვდება რწმენის გონების მეშვეობით გამართლების მნიშვნელოვანი მცდელობა. თომა აკვინელის მოძღვრების უმთავრესი თემატ რწმენისა და ცოდნის მორიგება იყო.

ახალი დროის ფილოსოფიაში ამ საკითხმა ურთიერთსა-ნინაალმდეგო ინტერპრეტაცია მიიღო. საყოველთაოდ არის ცნობილი, მაგალითად, რწმენისათვის ადგილის დასათმობად გონებისათვის ადგილის შეზღუდვის კანტისეული მცდელობა. სორენ კირკეგორმა კი პირდაპირ დაუპირისპირა რწმენა ცოდნას და მიუთითა, რომ რწმენა შესაძლოა იყოს აბსურდი, ან პარადოქსი, რადგანაც აბსოლუტისადმი მიმართება სხვაგვარად ვერ გამოითქმება.

მეოცე საუკუნის თეოლოგ-ეგზისტენციალისტები ამ საკითხის გადაჭრას თავისებურად ცდილობენ. იასპერსის აზრით, მეცნიერული ცოდნა საჭირო და აუცილებელიცაა, მაგრამ მისი შესაძლებლობები უსაზღვრო არ არის: მეცნიერული ცოდნით ვერ ვწვდებით ვერც ყოფიერებას მთლიანობაში და ვერც ადამიანსა და მის საზრისს, ან რაიმე სხვა ეგზისტენციალურ საკითხს.

ამრიგად, იასპერსის აზრით, მეცნიერული ცოდნა უძლურია, პასუხი გასცეს მარადიულ ფილოსოფიურ კითხვებს. მაგრამ ეს კითხვები, ფილოსოფოსის აზრით, უპასუხოდ როდი რჩება. მათი გადაჭრა მხოლოდ რწმენის მეშვეობით არის შესაძლებელი. მხოლოდ რწმენას შეუძლია, დაგვანახოს, რა არის ცოდნის მიღმა და როგორია „ნამდვილი ყოფიერება“.

რწმენა, რომელზედაც იასპერსი გვესაუბრება, არ არის რწმენა ამ ფენომენის ჩვეულებრივი გაგებით. ეს არის ე.წ. „ფილოსოფიური რწმენა“, რომელიც რელიგიური რწმენისაგან განსხვავდება.

იასპერსი რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდაპირისპირების ნინაალმდეგია. რწმენა ცოდნისაგან უმთავრესად იმით გან-

სხვაედება, რომ იგი მარადიულზე, ტრანსცენდენტულზე არ-ის მიმართული, ცოდნა კი მხოლოდ რაღაც „ობიექტურად ნამდვილს“ წვდება. „ჩემი ფილოსოფოსობის საზრისად, – წერს იასპერსი, – მიმაჩნია ისეთი ფილოსოფიური რწმენის დასაბუთება, რომელსაც საკუთარი საფუძველი „გააჩნია“ (52, 63). მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია, გააჩნდეს ე.წ. „არცოდნის ცოდნა“. საკუთარი აზროვნების საზღვრებს მიღწეული, თავისი სასრულობის გამცნობიერებელი ადამიანი საკუთარ ყოფიერებას და სიცოცხლის საზრისს არცოდნაში წვდება. ეს კი მხოლოდ რწმენის ეგზისტენციურ აქტშია შესაძლებელი, – მიიჩნევს ფილოსოფოსი.

რწმენა იასპერსს არ მიაჩნია რაიმე მდგომარეობად, იგი ყოველთვის პროცესია. „რწმენა არის ის, რაც საზრისით ავსებს ადამიანის სიცოცხლეს და მას ყოფიერების საწყისებთან დაკავშირებისაკენ ამოდრავებს“ (61, 274). მხოლოდ რწმენის მეშვეობით ახერხებს ადამიანი, რომ ჩასწვდეს თავის საზრისსა და მიზანს.

ნაშრომში „ისტორიის წარმოშობა და მისი მიზნები“ იასპერსი გვანდის რწმენის თავისებურ ტიპოლოგიას და ერთმანეთისაგან განასხვავებს:

1. რწმენას ღვთისადმი;
2. რწმენას ადამიანისადმი;
3. რწმენას სამყაროში არსებული შესაძლებლობებისადმი.

რწმენის მიერ დაწესებულ სუბორდინაციაში უმთავრესი ადგილი ღვთისადმი რწმენას მიეკუთვნება. „ღვთის რწმენის გარეშე, – წერს ფილოსოფოსი, – ადამიანისადმი რწმენა ადამიანის აბუჩად აგდებად გადაიქცევა; ადამიანის, როგორც ასეთის, მიმართ პატივისცემის დაკარგვას სხვა ადამიანის სიცოცხლისადმი გულგრილ, გამოყენებითი თვალსაზრისით მოპყრობისაკენ მივყავართ, რომელიც მისი სიცოცხლის ხელყოფასაც კი არ გამოირიცხავს“ (61, 281). ღვთის რწმენის დაკარგვა იასპერსისათვის ჰუმანიზმის მოსპობის ტოლფასია, ვინაიდან ადამიანი თავის თვითმყოფადობას, „ნამდვილ ყოფიერებას“ მხოლოდ რწმენით აღწევს. მისი დაკარგვა

სპობს ადამიანის პიროვნულობას, იწვევს მის დემორალიზებას. ადამიანი კარგავს სამყაროში სწორი ორიენტირების უნარს და ერთმანეთისაგან ველარ ასხევეებს კეთილსა და ბოროტს. ურწმუნოება, იასპერსის აზრით, წარმოშობს დემონოლოგიას, ადამიანის გაღმერთებას, ნიჰილიზმს.

რწმენის ერთ-ერთი სახეობა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის ე.წ. „ფილოსოფიური რწმენა“. მის განმასხვავებელ ნიშნებად იასპერსი ასახელებს: უნარს არ აწარმოოს ტრანსცენდენტურის გასაგნება, რწმენის შინაარსის ობიექტივირება და სხვ. მისი უმთავრესი ამოცანა ტრანსცენდენციის შიფრის წაკითხვაა. ფილოსოფოსი მას ახასიათებს მიუკერძოებლობით, ლიაობით, მომთმენლობით და ფანატიზმის უქონლობით. ყველა ეს ნიშანი ადასტურებს მის უპირატესობას რელიგიურ რწმენასთან შედარებით, რომელსაც ახასიათებს ტრანსცენდენციის შიფრის გადაქცევა სიმბოლოებად, დოგმატიზმი და ა.შ.

„ფილოსოფიური რწმენა“, იასპერსის მიხედვით, განსხვავდება არა მხოლოდ ცოდნისგან და რელიგიური რწმენისგან, არამედ აგრეთვე, თავად ფილოსოფიისგანაც. ფილოსოფიის ამოცანად იასპერსი მიიჩნევს შემეცნებას, ოღონდ განსაკუთრებულ შემეცნებას.

„ფილოსოფიურ რწმენაში“, ამრიგად, ერთმანეთს „ეჯახება“ რწმენა და ცოდნა. გამოდის, რომ ფილოსოფიას შუალედური მდგომარეობა უჭირავს მეცნიერებასა (ცოდნა) და რელიგიას (რწმენა) შორის: იგი არ ჩერდება იმ კითხვათა წინაშე, რომელზედაც მეცნიერებას (ცოდნა) არ ძალუძს პასუხის გაცემა. „ფილოსოფია ცდილობს მათზე პასუხის გაცემას რწმენით, მაგრამ არა რელიგიურით, არამედ „ფილოსოფიურით“.

ფილოსოფია, იასპერსის თქმით, არის ადამიანის სულიერ შესაძლებლობათა პროექტი, ადამიანისათვის იმის მაჩვენებელი, თუ რად შეიძლება იგი იქცეს და რას მიაღწიოს. იგი მას მიუთითებს რაღაც სრულიად განსხვავებულზე, ვიდრე შემეცნებადი სამყაროა, – ეგზისტენციასა და ტრანსცენდენციაზე (64, 37).

ფილოსოფოსობა არის ტრანსცენდენცია, მის გარეშე შეუძლებელია სამყაროსა და ადამიანის შესახებ ცოდნის მიღწევა. ეს არის რწმენა ტრანსცენდენციისა, რწმენა ღვთისა, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება „ადამიანის დაკავშირება ყოფიერების ჭეშმარიტებასთან“.

ფილოსოფოსობა არის პასუხის ძიება ადამიანური ყოფიერების „უმთავრეს საკითხებზე“. ფილოსოფოსობა ჭეშმარიტების ფლობა კი არ არის, არამედ – მისი ძიებაა“. „ჭეშმარიტების ფლობა, – წერს იასპერსი, არ არის ფილოსოფიის არსი, რადგან მაშინ იგი დოგმატიზმში ჩავარდებოდა, ფილოსოფია გზაში ყოფნას ნიშნავს. მისი კითხვები პასუხებზე მნიშვნელოვანია და ყოველი პასუხი ახალ კითხვად იქცევა“ (65, 15).

ამრიგად, იასპერსი გვაუწყებს, იმისათვის, ყოფიერებას ჩვენვდეთ, აუცილებელია საგნობრივ სინამდვილეზე ამაღლება, დაძლეულ უნდა იქნას საგნობრივი შემეცნების სასრულოვნება. „ფილოსოფიური მეთოდები, – საგნობრივზე ტრანსცენდირების მეთოდებია, ფილოსოფოსობა არის ტრანსცენდენცია“ (66, 16).

იასპერსი მეტად საინტერესოდ მიმოიხილავს ფილოსოფიისა და რწმენის წარმოშობის საკითხებს. მისი აზრით, ადამიანის უმთავრეს კითხვებს ადამიანის არსებობის საზრისის, მისი ყოფიერების საზრისის შესახებ სვამს არა რაციონალური ცნობიერება, არამედ მითი და პასუხებსაც მათზე მითები გვანდებიან. ფილოსოფია მოგვიანებით წარმოიშვა. „მე ვჭვრეტ ფილოსოფიის წარმოშობას მის დასაწყისში და ნებისმიერ დროს მითოლოგიიდან, რელიგიიდან, პოეზიიდან, ენიდან“ (66, 8). მითის ენა შიფრის ენაა, რომლითაც ღმერთი გვესაუბრება: „ჩვენ ვცოცხლობთ, ვიცით ეს თუ არა, სიმბოლოებისა და სახეების სამყაროში, სადაც შიფრის ენას ვისმენთ. სიცოცხლე აღმოჩნდებოდა დაკარგულ არყოფნაში, ეს ენა რომ არ არსებობდეს (67, 13).

მითოლოგიიდან ფილოსოფიის წარმოშობის დახასიათებისას იასპერსი წარმოგვიდგენს ე.წ. მსოფლიო ისტორიის მწვერვალს – „აქსენციათს“, რომელიც გრძელდებოდა ქრისტეშობამდე 800-

დან 200 წლამდე. ამ დროს, იასპერსის თქმით, მიმდინარეობდა სულიერი პროცესი, რომელმაც დღემდე განსაზღვრა კაცობრიობის განვითარება.

სხვა ეპოქები მასთან შედარებით ცარიელი გვეჩვენება, – წერს იასპერსი. ამ დროს, მისი აზრით, მოხდა სწორედ ის, რამაც რადიკალურად განასხვავა მსოფლიო ისტორიის ეს მწვერვალი სხვა ეპოქებისაგან – ეს არის „ადამიანის მიერ სამყაროს, საკუთარი თავისა და თავისი საზღვრების გაცნობიერება მთლიანობაში. ადამიანმა იმის გაცნობიერება დაიწყო, რომ სამყარო საშინელია, თავად იგი კი – უძლური.

ადამიანმა დაიწყო რადიკალური კითხვების დასმა... სწორედ ამ პერიოდში წარმოიშვნენ ის უმთავრესი კატეგორიები, რომლებითაც ჩვენ დღეს ვაზროვნებთ, ამ დროს ჩაისახა მსოფლიო რელიგიები, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანები დღემდე აგრძელებენ ცხოვრებას“ (62, 126). იასპერსის მიხედვით, ერთდროულად წარმოიშვა მსოფლიო რელიგიები და ფილოსოფიური აზროვნება. ისინი სვამენ საკითხებს საკუთარი თავის, სამყაროსა და სიცოცხლის საზრისის შესახებ.

ამრიგად, იასპერსის მიერ განხილული „ფილოსოფიური რწმენა“ არის ერთადერთი გზა ტრანსცენდენტურის, ღმერთის წვდომისათვის. „ნამდვილი არსებობა“ მხოლოდ ტრანსცენდენციის მეშვეობით მიიღწევა. „ნამდვილი არსებობა“, ექსისტენცია ტრანსცენდენციაშია, – წერს ფილოსოფოსი. აქედან ცხადია, თუ რაოდენ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება იასპერსის მოძღვრებაში ტრანსცენდენციის ცნებას: „ფილოსოფოსობა არის ტრიალი ტრანსცენდენციის გარშემო“, – წერს იასპერსი (68. 422).

ცხადია, რომ იასპერსთან ეგზისტენცია და ტრანსცენდენცია მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და ადამიანი მხოლოდ მაშინ ხდება „ნამდვილი“ ადამიანი, მოიპოვებს სიცოცხლის საზრისს, როდესაც იგი თავის არსებობას, ყოფიერებას ტრანსცენდენციაში დააფუძნებს.

ადამიანის „ნამდვილი არსებობის“, მისი ეგზისტენციის ნედომის ერთადერთი საშუალება „ფილოსოფიური რწმენაა“. ის, რაც ადამიანს ესმის, როგორც ყოფიერება და როგორც საკუთარი თავი, მისი რწმენაა. იგი მჭიდროდ არის დაკავშირებული შინაგან, განუმეორებელ განცდასთან, რომლის დაფიქსირება შეუძლებელია. ეს რწმენა ფილოსოფიურ ტრადიციას ეყრდნობა.

„ფილოსოფიურ რწმენას“ იასპერსი სხვაგვარად უწოდებს „რწმენას კომუნიკაციისადმი“ (63, 84). იგი სრულყოფილი ვერ იქნება კომუნიკაციის გარეშე, ვინაიდან ჭეშმარიტება შესაძლებელია მოპოვებულ იქნას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ შორის „ნამდვილი ურთიერთობები“ წარმოიშვება. ფილოსოფიური რწმენა იასპერსს მიაჩნია მთელი კაცობრიობისათვის საერთო, საყოველთაო ფენომენად. მისი აზრით, იგი აერთიანებს ყველა ერსა და კულტურას და არ ცდილობს მათ დაშორიშორებას რელიგიის მსგავსად. ფილოსოფიური რწმენის ამოცანა კაცობრიობის გაერთიანებაა, მიიჩნევს ავტორი.

მაინც რას უწოდებს იასპერსი ტრანსცენდენციას? მისი თქმით, ამ ცნების შინაარსი მეტად მრავალფეროვანი და მრავლისმეტყველია. ფილოსოფოსი ერთმანეთისაგან ასხვავებს „ჭეშმარიტ“ ტრანსცენდენციას, ანუ „ტრანსცენდენციას მის საკუთარ საზრისში“ და არანამდვილ ტრანსცენდენციას. იასპერსის განმარტებით, ტრანსცენდენტური ნიშნავს „საგნებზე აღმატებულს“.

ტრანსცენდენცია ვერასოდეს გახდება ადამიანის აზროვნების ობიექტი, იგი აღმატებულია ობიექტთა ყოველგვარ სამყაროზე, სამყაროზე, რომლის გაგება მხოლოდ საგნობრივ რეალობებად არის შესაძლებელი. აქედან ცხადია, თუ რატომ არის ტრანსცენდენცია „საგნებზე ამაღლების“ იგივეობრივი. „ტრანსცენდენცია შესაძლებელია ენოდოს მომცველობის არსებობის ყოველგვარ ნესს იმ საგნობრივთან შედარებით, რომლის ნედომაც ხდება ამ მომცველობაში“.

ამრიგად, ტრანსცენდენციის განსამარტავად იასპერსს შემოაქვს „მომცველის“ ცნება, რას გულისხმობს ავტორი ტერმინ „მომცველში“?

„მომცველის“ ცნებას დიდი დატვირთვა აქვს იასპერსის ფილოსოფიაში. სხვაგვარად მას იასპერსი „ძირითად ცოდნას“ უწოდებს. „მომცველის“ ცნებას იასპერსი კანტის „ნივთს თავისთავადს“ ადარებს. იგი ვერ იქნება ობიექტი, ანუ ისეთი რამ, რაც სუბიექტს უპირისპირდება.

იასპერსი „მომცველის“ ორ სახეობას გამოჰყოფს: ობიექტური მხრიდან ეს არის „ყოფიერება თავისთავად, რომლითაც ჩვენ ვართ მოცულნი“, ხოლო სუბიექტური მხრიდან კი – „ყოფიერება, რომელიც ჩვენ ვართ“.

მომცველი, რომელიც არის „ყოფიერება თავისთავად“, მოიცავს სამყაროსა და ტრანსცენდენციას. სამყაროს იასპერსი განმარტავს, როგორც ყოფიერებას, რომლის „ნამცევსაც წარმოადგენს ჩვენი არსება“. ტრანსცენდენცია კი არის რაღაც ისეთი, რაშიაც ჩვენ არავითარ მონაწილეობას არ ვიღებთ“. სამყარო თავისთავად კი არ არსებობს, იგი თავისთავში არ შეიცავს საკუთარ საფუძველს, არამედ მის საზღვრებს მიღმა არსებობს რაღაც მასზე აღმატებული, – ეს არის ტრანსცენდენცია. „თუ სამყარო ყველაფერია, – წერს იასპერსი, – მაშინ არავითარი ტრანსცენდენცია არ არის. მაგრამ თუ ტრანსცენცია არის, მაშინ სამყაროს ყოფიერებაში უნდა იყოს მასზე მიმთითებელი“ (63, 16-17).

იასპერსი წამდაუნუმ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის თვითმმართველი. როგორც შესაძლო ეგზისტენციას, მას თავისი დაფუძნება ტრანსცენდენციაში აქვს. ავტორი ღრმად არის დარწმუნებული იმაში, რომ „თუ ადამიანს დაეკარგება ტრანსცენდენცია, მაშინ შეუძლებელი გახდება მისი წინსვლა ადამიანობის დაკარგვის გარეშე“ (63, 280).

„მომცველი, რომელიც ვართ ჩვენ“, ყოველთვის არის სუბიექტისა და ობიექტის „პოლარულობა“; ჩვენ, როგორც არსებული ყოფიერება, – შინაგანი და გარეგანი სამყარო ვართ, როგორც

ცნობიერება საერთოდ, – ცნობიერება და საგანი, როგორც გონი – იდეა ჩემში და ობიექტური იდეა, როგორც ეგზისტენცია – ეგზისტენცია და ტრანსცენდენცია. „ეს ყოფიერება იწოდება სამყაროდ მხოლოდ პირველ სამ პოლარულობაში და არსებობს აქ მხოლოდ როგორც გარემომცველი სამყარო, როგორც შესამეცნებლის საგნობრიობა. მეოთხე პოლარულობაში მას ტრანსცენდენცია ეწოდება“ (63, 18).

„მომცველის“ ცნება იასპერსთან მიგვანიშნებს „თავისთავადი ყოფიერების“, საერთოდ სამყაროს შემეცნებადობაზე. „მომცველი, რომელიც ჩვენ ვართ“ არის ინსტინქტი, პრაქტიკული სარგებელი; საერთოდ ცნობიერებისათვის ეს არის სისწორის სიცხადე. გონის ჭეშმარიტებად გვევლინება დამაჯერებლობა, ეგზისტენცია კი ჭეშმარიტებას რწმენის მეშვეობით წვდება. მხოლოდ იმ რწმენას ეწოდება ნამდვილი რწმენა, იასპერსის აზრით, რომლის ეგზისტენციალურ აქტშიც ხდება ტრანსცენდენციის წვდომა.

მომცველის ყოველი სახეობა – მუნყოფიერება, ცნობიერება საერთოდ, გონი, ეგზისტენცია, სამყარო და ტრანსცენდენცია – ყველაფერი ეს ტრანსცენდენტურის სფეროა. სამყაროში ყოფიერების არსებობის ყველა წესი ტრანსცენდენციის ენის მასალაა.

„ტრანსცენდენციას საკუთარ საზრისში“ იასპერსი „აბსოლუტურ მომცველს“ უწოდებს. ეს არის „მთელი მომცველის მომცველობა, ყველა ტრანსცენდენციის ტრანსცენდენცია, მას აგრეთვე შესაძლოა ეწოდოს ყოფიერება, ნამდვილი სინამდვილე, ღვთაება, ღმერთი და ა.შ. (69, 209, 111). ორი სახის ტრანსცენტურის არსებობას იასპერსი იმით ხსნის, რომ „სამყაროში ყოფიერების“ საგნები ორმნიშვნელოვანნი არიან: ისინი ერთ-სა და იმავე დროს არიან „სამყაროში ყოფიერების მომცველის“ მოვლენები და ამასთან ერთად, მათ ტრანსცენდენცია-სთან აქვთ მიმართება. როგორც მოვლენები, ისინი შეიძლება გამოვლინდნენ შემეცნებაში და, ამავე დროს, ისინი შიფრის

სახით გვევლინებიან ტრანსცენდენციის მრავლისმეტყველ, შეუმეცნებად ნიშნებად“.

„ტრანსცენდენცია საკუთარ საზრისში“ – უმთავრესი ნიშანია ის, რომ იგი ვერ იქნება ცხადი, ხილული, აშკარა, როგორც რეალობა ემპირიულ სამყაროში. „ნამდვილი ტრანსცენდენციის წდომა შეუძლებელია შემეცნებით, მისი გაგება მხოლოდ ეგზისტენციალურად არის შესაძლებელი (69, 109).

იასპერსი მიუთითებს ეგზისტენციისა და ტრანსცენდენციის ურღვევ კავშირზე. სამყარო არის „ყოფიერება ადამიანისათვის, როდესაც იგი განიხილება როგორც მუნყოფიერება, ცნობიერება საერთოდ, გონი. ტრანსცენდენცია კი – არის „ყოფიერება ადამიანისათვის“, როგორც ეგზისტენცია. მუნყოფიერების, „ცნობიერება საერთოდ“ და გონისათვის ტრანსცენდენცია არის მხოლოდ გაუცნობიერებელი, „ცარიელი“ შესაძლებლობა. იგი თავს მხოლოდ ეგზისტენციაში იჩენს. ტრანსცენდენცია ეგზისტენციისათვის ხდება ის ფენომენი, ის ფაქტორი, რაშიაც იგი პოულობს თავის დასაყრდენს. „მე ეგზისტენციად მხოლოდ იმდენად ვიმყოფები, რამდენადაც ვარ გაერთიანებული ცოდნასთან ტრანსცენდენციის, როგორც ძალის შესახებ, რომლის მეშვეობითაც ვრჩები საკუთარ თავად“ (69, 110), – წერს ფილოსოფოსი წიგნში „ქვეშარიტების შესახებ“. ეგზისტენცია გვევლინება ერთგვარ დამაკავშირებელ ჯაჭვად სამყაროსა და ტრანსცენდენციას შორის, რადგანაც იგი მიეკუთვნება როგორც სამყაროს, ასევე – ტრანსცენდენციასაც.

ამრიგად, იასპერსეული ტრანსცენდენცია „შეუძლებელია იქნას დანახული, ან შემეცნებული“. მაშინ როგორ ხორციელდება მისი წდომა?

ეს არის რელიგიის ისტორიაში კარგად ცნობილი, „რელიგიის ენის“ პრობლემა, რომლის გადაჭრას არაერთი თეოლოგი და ფილოსოფოსი შეეცადა. განსაკუთრებული ინტერესი ამ საკითხისადმი შეინიშნება პროტესტანტულ თეოლოგიაში. მისი გადაჭრის მცდელობა ეკუთვნის რ. ბულტმანს ენ. „ქრისტიანობის დემითოლოგიზაციის“ მეშვეობით. მეორე

არანაკლებ ცნობილი თეოლოგი, პ. ტილიხი ქრისტიანული მითოლოგიის შინაგან წინააღმდეგობას ტრანსცენდენტურის მიწიერის მეშვეობით გამოსახვაში ხედავდა, რაც, მისი აზრით, დაუშვებელია. ტილიხის აზრით, რელიგია თავისი გამოხატვისათვის სიმბოლურ ენას მოითხოვს. „უმაღლესი მამართების“ ერთადერთი გამოხატულება სიმბოლო ხდება; მისი პირდაპირი და უშუალო გამოხატვა შეუძლებელია.

„რელიგიის ენის“ პრობლემის გადაჭრას იასპერსი „ტრანსცენდენციის შიფრის“ მეშვეობით შეეცადა. მისი ამოსავალი დებულების თანახმად, ტრანსცენდენცია, სამყაროში ყოფიერებისაგან განსხვავებით, ვერ მოიძებნება მოვლენებში. ამიტომ მისი მოაზრება მხოლოდ არაადეკვატურად არის შესაძლებელი, მისი საგნობრივთან ერთად „თანა-მოაზრებით“. სამყაროს საგნები თითქოსდა ხდება ტრანსცენდენციის ენა, ხოლო სამყაროს მთელი ყოფიერება კი გაიზრება „დაშიფრული წერილის“ სახით.

იასპერსი ერთმანეთისაგან ასხვავებს რეალობის ფენომენებს, ეგზისტენციის სიგნას და ტრანსცენდენციის შიფრებს. „ყოფიერება სამყაროში“ გვესაუბრება მოვლენათა ენით, იგი რეალობის ფენომენებს მოიცავს. როცა ლაპარაკი შიფრებზეა, იგულისხმება არა სამყაროში არსებული საგნები, რეალობა და მიმართებები, არამედ რაღაც მათზე „აღმატებული“, ანუ აბსოლუტური, ტრანსცენდენცია. „შიფრი არასოდეს არ გვევლინება ტრანსცენდენციად, შიფრი ყოველთვის არის არა ტრანსცენდენცია, არამედ მისი ენა“, – წერს ფილოსოფოსი (63, 155).

ამრიგად, რა შეიძლება იყოს შიფრი იასპერსის მიხედვით? მისი აზრით, შიფრი შესაძლებელია იყოს ყველაფერი, რაც არსებობს, რაც არის შექმნილი ადამიანის მიერ; რეალობა, წარმოდგენები, ფანტაზია, აზრის შინაარსი. „ჩვენ ვწვდებით შიფრების სამყაროს უსასრულო, ეგზისტენციალურად არსებულ სიმდიდრეს, რომელიც შესაძლებელია დაიძებნოს პოეზიაში,

ხელოვნებაში, სპეკულატიურ ფილოსოფიაში, მითებსა და გამოცხადებაში (63, 157).

შიფრი არის, იასპერსის აზრით, შუამდებარე რგოლი სამყაროსა და ტრანსცენდენციას შორის. ამ ადგილს, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანი იჭერს, რამდენადაც სწორედ იგი გვევლინება დამაკავშირებელ რგოლად ბუნებასა და ტრანსცენდენციას შორის. როგორც ეგზისტენცია, იგი სამყაროსთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ამასთან ერთად, იგი ტრანსცენდენციასაც მიეკუთვნება. საკუთარი ეგზისტენციალური სინამდვილის გაცნობიერებისას, ადამიანი თავის თავს ცნობს „თვითობად“ და ასეთად იგი თავისუფალი არჩევანით ხდება. „ადამიანი ყველაზე მეტად უახლოვდება ტრანსცენდენციას, თუკი მას ჭკრეტს საკუთარ თავში, როგორც შიფრს“. სიცოცხლის საზრისის პრობლემის გადაჭრის ეს დებულება მიგვაჩნია უმთავრესად იასპერსის მოძღვრებაში (70, III ტ., 137 გვ.).

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, იასპერსის აზრით, რომ ყოველ ადამიანს შეუძლია თვალწინ გადაეშალოს შიფრების სიმდიდრე. იასპერსს შემოაქვს მეტად არსებითი შეზღუდვები და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ შეუძლებელია შიფრის ობიექტური, ნეიტრალური გაგება.

მსგავსად იმისა, როგორც ბიბლიის საზრისი შესაძლებელია გაიგოს მხოლოდ მისადმი სულიერად ახლოს მყოფმა პიროვნებამ, ასევე შიფრის სიღრმეს მხოლოდ ის შეიძლება ჩასწვდეს, ვინც მასში „ცრცხლობს“. მაშასადამე, შიფრები არსებობს მხოლოდ „რჩეულთა“ ვინაობისათვის.

ფაქტები, ნერს იასპერსი, საყოველთაოა ყველასათვის, ხოლო შიფრები კი მხოლოდ „ეგზისტენციას ესაუბრებიან“. ფაქტები ექვემდებარება კვლევას, შიფრები კი წარმოისახება ფანტაზიასა და სპეკულატიურ გამოცდილებაში. ფაქტები მიუკერძოებელია, შიფრები კი „ანათებს თავისუფლების გზას“.

იასპერსი გამოყოფს შიფრის სამ „ენას“. მისი მესამე „ენა“ არის ფილოსოფიური სპეკულაცია. სპეკულატიური ენის მა-

გალითებად გვევლინება მეტაფიზიკური სისტემები, მათში კი, – უპირველეს ყოვლისა, – ღმერთის ყოფიერების დასაბუთება. ეს მოიცავს მსჯელობასაც სიცოცხლის საზრისის შესახებ. ფიქრი ამ საკითხებზე, თუკი იგი შინაგანი განცდითაა განმსჭვალული, შესაძლოა გახდეს გზა ტრანსცენდენტურისაკენ.

ამრიგად, ასეთია იასპერსის მოძღვრების უმთავრესი ასპექტები. როგორც ცხადი გახდა, „ნამდვილი არსებობა“ მიიღწევა მხოლოდ ტრანსცენდენტურის, ღმერთის წვდომის მეშვეობით. ამისათვის იასპერსი ორ გზას ასახელებს: პირველი არის ქრისტიანობა, როგორც ღვთის წვდომის „მასიური“ გზა, მეორე კი – „ფილოსოფიური რწმენის“ მეშვეობით. ეს გზა ინტელექტუალებისათვის, განათლებული ადამიანებისათვის არის განკუთვნილი.

ა) კომუნიკაციის ცნება იასპერსთან

თავის ნაშრომებში იასპერსი შეეცადა იმგვარი ურთიერთობები შეემუშავებინა, ან აღმოეჩინა ადამიანებს შორის, რომლებიც გამორიცხავდნენ ადამიანის გაუცხოებას. იგი მოგვინოდებს ახალი სახის ერთობის – „ეგზისტენციალური ერთობის“, „ეგზისტენციალური კომუნიკაციისაკენ“.

იასპერსი ერთმანეთისაგან ასხვავებს „არსებობის კომუნიკაციას“ და „ეგზისტენციალურ კომუნიკაციას“. „არსებობის კომუნიკაცია“ არის კომუნიკაცია არანამდვილ, არაჭეშმარიტ სამყაროში. კომუნიკაციას „არსებობის“ დონეზე, მის მიხედვით, ორი სახეობა გააჩნია. კომუნიკაციის პირველი სახეობა ხასიათდება იმით, რომ ადამიანი არ გამოეყოფა „ერთობას“; იგი მასში მთლიანად არის გათქვეფილი. „ცალკეულს“ არ გააჩნია თვითცნობიერება, რომ როგორმე გამოეყოს „ერთობას“. კომუნიკაციის ამ სახეობას იქამდე მივყავართ, რომ ადამიანები „ითქვიფებიან“ კოლექტივში.

კომუნიკაციის მეორე სახეობისადმი დამახასიათებელია საკუთარი „მე“-ს ჩამოყალიბება, დაპირისპირება „სხვებისადმი“, გამოყოფა მათგან. მიმდინარეობს ერთობის დაყოფა ცალკეულ „მე“ ატომებად. ყოველ „მე“-ს არ გააჩნია ინდივიდუალობა, ყოველი „მე“ გვევლინება „მე“-დ საერთოდ, ზოგადად. „კომუნიკაცია აქ იმაში გამოიხატება, რომ ყოველი „მე“ მიმართავს სხვა „მე“-ს როგორც საგანს. კომუნიკაციას „არსებობის“ დონეზე იასპერსი უწოდებს „არანამდვილს“. ეს „არანამდვილობა“ იმაში ვლინდება, რომ ფაქტობრივად არის კომუნიკაცია პიროვნებაუქონელ ადამიანებს შორის.

„არსებობის კომუნიკაციას“ იასპერსი უპირისპირებს „ნამდვილ“, ანუ „ეგზისტენციალურ“ კომუნიკაციას, რომლის აუცილე-

ბელი პირობაა კოლექტივიდან გამოყოფა, საკუთარი თავის დაპირისპირება სხვებისა და მთელი სამყაროსადმი, ანუ ადამიანის მარტოობა. სანამ ნამდვილ კომუნიკაციას დაამყარებს, ადამიანმა უნდა განყვიტოს თავისი სოციალური კავშირები და ურთიერთობები. მხოლოდ ასე შეძლებს იგი სხვა ადამიანთან ნამდვილი, ეგზისტენციალური კომუნიკაციის დამყარებას.

ეგზისტენციალური კომუნიკაცია საშუალებას აძლევს ადამიანს, გახდეს „ნამდვილი ადამიანი“, მოიპოვოს თავისი თავი, ჩამოყალიბდეს როგორც პიროვნება, დაამყაროს ისეთი ურთიერთობა ადამიანებს შორის, რომლის საფუძველს წარმოადგენს ურთიერთსიყვარული და უსაზღვრო ნდობა. ეს არის „სულთა შორის ჭეშმარიტი კავშირი“.

გერმანელი ეგზისტენციალისტების თვალსაზრისით, ადამიანის სიცოცხლის საზრისი იმაში მდგომარეობს, რომ მიუხედავად სამყაროში არსებული წინააღმდეგობებისა, მან უნდა მოიპოვოს და შეინარჩუნოს საკუთარი თავი, როგორც თვითმყოფადობა, ინდივიდუალობა, ერთადერთობა და შეუცვლელობა. „გზა საკუთარი თავისაკენ სხვაზე გადის“ – ასეთია ეგზისტენციალისტთა უმეტესობის უმთავრესი დებულება.

ორ ადამიანს შორის „თვითმყოფადობის“ აღმოჩენის ამ პროცესს, რომელიც ეგზისტენციალური კომუნიკაციისთვისაა დამახასიათებელი, იასპერსი „მოსიყვარულე ორთაბრძოლას“ უწოდებს. მათი საფუძველი, ფილოსოფოსის აზრით, „სიყვარულისა და მეგობრობის“ ვიტალურ გრძნობებშია. სიყვარული და მეგობრობა, იასპერსის მიხედვით, არის ადამიანებს შორის ვიტალური ურთიერთობები, რომლებიც ეგზისტენციალური კომუნიკაციის გამოვლენას ემსახურებიან.

ეგზისტენციალური კომუნიკაცია არის გრძნობებზე დამყარებული გულითადი ურთიერთმიმართება ერთი ადამიანისა მეორის მიმართ, სიყვარული „მე“-სა და „შენ“-ს შორის. ეს არის ურთიერთობა ორ ადამიანს შორის, რომლებიც განიცდიან ერთმანეთის მიმართ სიყვარულს, მეგობრობას, თანაგრძნობას,

საკუთარი თავის მსხვერპლად შენიღვის მოთხოვნილებას მეორისათვის და ა.შ.

რა მიმართებაა ნამდვილ და არანამდვილ ურთიერთობებს შორის, იასპერსის აზრით? იგი გვიხსნის, რომ ნამდვილი ურთიერთობები არ გამოირიცხავს არანამდვილს, პირიქით, პირველი მხოლოდ მეორის ჩარჩოებში არსებობს. ეგზისტენციალური ურთიერთობები ხორციელდება „არსებობის ემპირიულად ქმედით სოციოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ ურთიერთობებში“. იგი გამოყოფს შემდეგ „კომუნიკაციურ სიტუაციებს: „ბატონობისა და მორჩილების“ ურთიერთობა, „ურთიერთობა“, „დისკუსია“, და „პოლიტიკური ურთიერთობა“.

„ბატონობისა და მორჩილების“ ურთიერთობა, იასპერსის მიხედვით, ატარებს უნივერსალურ, ანუ საყოველთაო ხასიათს, მაგრამ იგი ხელს არ უშლის ეგზისტენციალური ურთიერთობების დამყარებას, ანუ სიყვარულისა და მეგობრობის ურთიერთობების დამყარებას. იმისათვის, რომ ადამიანმა მოიპოვოს საკუთარი თავი, ანუ გამოამჟღავნოს თავისი პიროვნული თვისებები, აუცილებელი არ არის ამ თითქოსდა არასამართლიანი ურთიერთობების მოსპობა, არამედ საჭიროა ბატონისა და მსახურის ორმხრივი მოთხოვნილება დაამყარონ სიყვარულისა და მეგობრობის ურთიერთობაზე სინამდვილეში მოქმედი არათანაბარი ურთიერთობების ჩარჩოებში.

„ურთიერთობის“, „დისკუსიისა“ და „პოლიტიკური ურთიერთობის“ ცნებებში იასპერსი გულისხმობდა ადამიანებს შორის ურთიერთობის მეტად ფართო სფეროს, ყოველი სახის ურთიერთშეხებას და ურთიერთშეჯახებას, კონტაქტებს ადამიანებს შორის. ურთიერთობათა ეს ფორმებიც მასთან თამაშობენ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის გარსის როლს.

ტეჟნიკის განვითარების შედეგად ადამიანები ერთიანდებიან ერთობის ახალ ფორმაში – „საზოგადოების ტეჟნიკურ კოლექტივად“, რომელიც უპირისპირდება „სუბსტანციურ ერთობას“, რომელიც ადრე არსებობდა (73, 67). ეს დაყოფა,

იასპერსის აზრით, ორასი წლის წინ დაიწყო. თავდაპირველად იგი ნელა მიმდინარეობდა, შემდგომ მისი ტემპები დაჩქარდა.

„სუბსტანციური ერთობა“, მისი განმარტებით, არის ადამიანთა ისეთი ერთობა, რომელშიაც შენარჩუნებულია პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი. იგი უპირისპირდება „ტექნიკურ საზოგადოებას“ და მის საპირისპირო მოვლენას წარმოადგენს. „სუბსტანციური ერთობა“, რომელიც არის ისტორიული, ანუ გააჩნია „წარსული, რომელიც ტრადიციის სახით გადაეცემა საერთო რწმენით, ოჯახების ჩვევებით და ჩვეულებებით“. „ტექნიკურ საზოგადოებას“, მისგან განსხვავებით, არ გააჩნია არც წარსული და არც მომავალი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „მანქანების გაუმჯობესების, ადამიანთა მოთხოვნილებების შეცვლის რაოდენობრივ მახასიათებლებს“ (73, 67). მასში ადამიანი კარგავს თავის „ნამდვილობას“, მაშინ როცა „სუბსტანციურ ერთობაში“ იგი ინარჩუნებს თავის ინდივიდუალობას, პიროვნულობას. „ადამიანი მის გარემომცველ სამყაროში თავს „თავისთავად“ გრძნობს მხოლოდ მოგონებათა და წინასწარ დაგეგმვათა მეშვეობით. იგი არ ცხოვრობს მარტო, არამედ სახლში, ოჯახში, მეგობრულ კომუნიკაციაში ერთეულიდან ერთეულის მიმართ, ხალხში, და მთლიანად მიეკუთვნება ისტორიულ მთლიანობას“ (74, 48-49).

იმ სამყაროს სიმბოლოდ, რომელშიაც ადამიანი გრძნობს თავს „თავის თავად“, იასპერსს გაანალიზებული აქვს „საშინაო ცხოვრება“; ოჯახს იგი ადარებს კუნძულს, რომელსაც „ჯერ კიდევ არ შეხებია მუნყოფიერების უნივერსალური წყობის დამანგრეველი ქარიშხალი“, ანუ „ტექნიკური საზოგადოება“ (74, 53).

ადამიანის გადაქცევას „ფუნქციად“ თან სდევს მისი „ამოვარდნა“ „სუბსტანციური სასიცოცხლო შინაარსიდან, რომელიც მას ადრე გარს ეხვია ტრადიციის სახით“ (74, 31). ადამიანის მიერ „სუბსტანციური სასიცოცხლო შინაარსის“ დაკარგვა იასპერსისათვის ადამიანის მიერ საკუთარ საფუძველს მონყვეტის ტოლფასია. იგი წერს, რომ ადამიანები, „რომლებიც

მოწყდნენ საკუთარ ძირებს, საფუძველს, ფესვებს, ჰგვანან ქვიშას, რომელიც იყრება „ტექნიკური აპარატის სახელწოდების მქონე შენობაში. „ტექნიკურ სამყაროში“ ადამიანს უკვე აღარ გააჩნია „საკუთარი ადგილი“, ამიტომ იგი განიცდის „მიტოვებულობის შემადრწუნებელ საშინელებას“.

„სუბსტანციური სასიცოცხლო შინაარსების“ დაკარგვით, ადამიანი კარგავს თავის ნამდვილ სამყაროსაც: „ადამიანი ველარ რჩება ადამიანად, როცა იგი მოწყვეტილია თავის საფუძველს, აღარ გააჩნია გაცნობიერებული ისტორია, მუნყოფიერების უწყვეტობა“ (74, 49).

იასპერსის მიხედვით, „სუბსტანციური ერთობა“ და „ტექნიკური საზოგადოება“ არის ურთიერთსაპირისპირო, მაგრამ ერთმანეთის გარეშე არარსებული მოვლენა. ერთი მათგანის მოსპობა ანადგურებს მეორესაც. ადამიანი თითქოსდა წინ და უკან აწყდება ორი სახის სიცოცხლეს (ცხოვრებას): ერთი არის ცხოვრება პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობებით და მეორე – ცხოვრება „ტექნიკურად გამართულ“ სამყაროში. როდესაც ადამიანი აცნობიერებს, რომ პატრიარქალური ურთიერთობები მას უძლურს ხდიან ბუნებასთან ბრძოლაში, იგი ენთუზიაზმით ხვდება ტექნიკის განვითარებას, მაგრამ ამ დროს მისთვის შეუმჩნეველი რჩება ის გარემოება, რომ მას „მექანიკური კოლექტივი“ შთანთქავს. ამის გაცნობიერების შემდეგ იგი მოინდომებს ძველი იდილიური, პატრიარქალური ურთიერთობების დაბრუნებას.

იასპერსის ყურადღების სფეროში შემოდის თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებაში პატრიარქალური ურთიერთობების რუდიმენტები, რომელთა განვითარება ქმნის თავისებურ ბარიერს ყველა იმ უარყოფითი პროცესების მიმართ, რომლებიც დაკავშირებულია ადამიანის გაუცხოებასთან, პიროვნულობის დაკარგვასთან.

მიუხედავად იასპერსის მიერ გატარებული კრიტიკისა ტექნიკის მიმართ, მას მიაჩნია, რომ ტექნიკის განვითარება არასოდეს არ მიგვიყვანს ადამიანში „ნამდვილი ადამიანობის“

სრულ განადგურებამდე. თავიდანვე ეს უკანასკნელი მედგარ წინააღმდეგობას უწევს მისი განადგურებისაკენ მონოდებულ ძალებს. ამ ორი, ურთიერთდაპირისპირებული წინააღმდეგობის – „ნამდვილად ადამიანურისა“ და „ტექნიკურის“ ბრძოლა, იასპერსის თანახმად, მარადიულია. „დაპირისპირება მუწყო-ფიერების უნივერსალურ აპარატსა და ადამიანის ნამდვილ სამყაროს შორის ვერასოდეს ვერ შეწყდება. ერთი მათგანი მხოლოდ მეორის მეშვეობით ხდება; ერთმა რომ საბოლოოდ აჯობოს მეორეს, ამ გამარჯვებით იგი თავსაც გაინადგურებს“ (74, 51).

ამგვარად, იასპერსის მიხედვით, მართალია, ადამიანის პიროვნულობის დაკარგვა და გაუცხოება ტექნიკის განვითარების პირობებში მიმდინარეობს, საბოლოოდ ეს პროცესი მაინც არ მიგვიყვანს ადამიანის სრულ გაუცხოებამდე. იგი ე.წ. „ტოტალური ნიჰილიზმის“ წინააღმდეგია, რომელსაც ამბოხი ახასიათებს. „როდესაც ამბოხი სასიცოცხლო პრინციპი ხდება, ადამიანი ვარდება მდგომარეობაში, რომელიც შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ყოფნა ეგზისტენციის გარეშე, სიცოცხლე უმთავრესი პრინციპის გარეშე“ (60, 440-441).

ტექნიკური საზოგადოება მხოლოდ ბოროტება არ არის; იასპერსის მიხედვით, იგი თავის თავში შეიცავს ადამიანის „ნამდვილი, ჭეშმარიტი ყოფიერების შესაძლებლობასაც. „მომავალი ჰუმანიზმის“ პირობად იასპერსი მიიჩნევს ტექნიკის განვითარებას და სრულყოფას ისე, რომ ადამიანი კვლავ გახდეს „საკუთარი თავი“, რომ კვლავ განხორციელდეს „ცალკეული ადამიანის შეუცვლელობა, განუმეორებლობა“, რომ იგი ჩამოვიდეს „ფუნქციის გზიდან“ და შექმნას „სპეციფიკურად ადამიანური სამყარო, ცხოვრება“, ანუ ისეთი სამყარო, რომელშიაც ადამიანი აღარ იქნება გაუცხოებული, უპიროვნო. ასეთად იასპერსი მიიჩნევს იდეალიზირებულ პატრიარქალურ ურთიერთობებს და მის ნარჩენებს, შენარჩუნებულს თანამედროვე ტექნიკურ სამყაროში.

როგორ მოიპოვებს ადამიანი „ნამდვილ არსებობას“, ეგზისტენციას? იასპერსის მიხედვით, ადამიანი ექსისტენციას მოიპოვებს საკუთარი თავისათვის ბრძოლაში, საკუთარი დანიშნულების მოპოვებისათვის.

იასპერსი მიიჩნევს, რომ სიცოცხლის ნამდვილ, ჭეშმარიტ საზრისს ყველა ადამიანი ვერ მოიპოვებს. ეს რჩეულთა ხვედრია. ადამიანთა უმეტესობა ბრბოს, მასის წევრებია. მათი სიცოცხლის საზრისს წარმოადგენს: კონფორმიზმი, სურვილების, ნდომათა, შესაძლებლობების თანასწორობის ფიქცია. „მეც იგივე მინდა, რაც სხვას, მეც იგივე შემიძლია, რაც სხვას“ (74, 136). მასის ადამიანის მახასიათებლებია: „ინსტინქტური საერთო ინტერესები“, „გამოჩენილობის, უნიკალურობის მიმართ მტრულად განწყობა“, „ტიპიურობა, მოდურობა, საერთო უესტები, მეტყველების ერთიანობა, ქცევის ერთიანი ნორმები, ერთფეროვნება, სულიერების უქონლობა, სიცარიელე, ტრადიციის არქონა, არაადამიანურობა. ასეთი ადამიანები ვერ იტანენ იმას, ვინც მათგან რაიმეთი გამოირჩევა, ვისაც საკუთარი აზრი გააჩნია, ვინც აცნობიერებს თავის უნიკალობას და განუმეორებლობას. „ჩვენ, წერს იასპერსი, – ვართ ადამიან-ჭიანჭველები, და ასეთად ჩვენ გვხდის მასა. მისთვის უცხოა რაიმე შემოქმედებითი, სულიერი, მისი სიცოცხლის საზრისი არის იყოს „ფუნქციის“ შემსრულებელი ტექნიკური კოლექტივის მთლიანობაში. იგი ცხოვრობს, როგორც „ჩვენ“-ის წევრი, როგორც მთელის ნაწილი. ეს მასა, იასპერსის აზრით, ძალიან საშიშია, ვინაიდან იგი დაიმონებს მთელ საზოგადოებას. „მასის ბატონობა გამოიხატება მის მისწრაფებაში აიძულოს ყველა, ემსახუროს მხოლოდ მას. „დღეისათვის სასიცოცხლო ამოცანა (სიცოცხლის საზრისი) გახდა იმ ფუნქციების შესრულება, რომელიც რაიმენაირად მოემსახურება მასას (74, 63). ყოველ ადამიანს მოეთხოვება გააქეთოს მასისთვის დამაკმაყოფილებელი და სასურველი საქმიანობა.

იასპერსის ინტერესი ადამიანის, მისი სიცოცხლის საზრისის და ღირებულების მიმართ შემთხვევითი არ არის. იგი

აანალიზებდა მეორე მსოფლიო ომის სევდიან გამოცდილებას და დიდ ინტერესს იჩენდა იმ პრობლემების მიმართ, რომლებიც თანამედროვე ადამიანს აწუხებდა. იასპერსი რეაგირების გარეშე არ ტოვებდა ომის შემდეგდროინდელ არცერთ მნიშვნელოვან მოვლენას. ამის დასტურია მისი მრავალი სტატია და საჯარო გამოსვლა აქტუალურ საკითხებზე. თანამედროვენი მას უწოდებდნენ „ყველაზე ლიბერალურ და ჰუმანისტურად ორიენტირებულ ვარიანტს ეგზისტენც-ფილოსოფოსობისა“. მას არ შეეძლო თვალი აერიდებინა იმ სულიერი კრიზისისადმი, რომელსაც მისი თანამედროვე დასავლეთი ჰყავდა მოცულის. იასპერსს ადამიანის ბედი ადარდებდა. „ახლა, როდესაც ინგრევა ამ ცივილიზაციის ერთ-ერთი საყრდენი, როცა თავის ძველ ზეგავლენას კარგავს რელიგია, საჭიროა, დავბრუნდეთ უკან, წყაროებისაკენ, საწყისებისაკენ და შესაძლებლობა მივცეთ ადამიანს, დაძლიოს გაორება და მოიპოვოს არსებობის საზრისი“.

მაინც როგორია ადამიანის „ნამდვილი არსებობა“, როგორია მისი ეგზისტენცია?

იასპერსის თქმით, ეგზისტენცია ადამიანის სპეციფიკური არსებობაა, რომლის მეცნიერული მეთოდებით შემეცნება შეუძლებელია. ეგზისტენცია არის ადამიანის ყველაზე არსებითი ფენა და დაუშვებელია შემეცნებითი მეთოდებით მისი გასაგნება, ობიექტივირება.

თავად ცნება „ექსისტენცი“, იასპერსის თქმით, რაღაც მიღმურზე, საგნობრიობის იქითურ სინამდვილეზე მიგვითითებს. ეგზისტენციის უმთავრესი მახასიათებელი მისი თავისთავში დაუშვებლობა, ღიაობა, საკუთარ ფარგლებს გარეთ გასვლის შესაძლებლობაა.

ადამიანის და მისი „ნამდვილი არსებობის“ გაგება, იასპერსის მიხედვით, შეუძლებელია, თუკი მას თავად მისგან გამომდინარედ განვიხილავთ. ადამიანი, ფილოსოფოსის განმარტებით, მუდამყამს ძლევს საკუთარ თავს და გადის საკუთარ საზღვრებს მიღმა. თუ ამ განსაზღვრებას შევხედავთ თეორიულ

სიბრტყეში, საქმე გვექნება ადამიანის შემეცნების პროცესთან, მაგრამ თუკი ამ განსაზღვრებას შევხედავთ მის პრაქტიკულ განზომილებაში, თვალწინ ადამიანის ისტორია გადაგვეშლება. ტრანსცენდირება, გასვლა საკუთარ ფარგლებს მიღმა, ადამიანის არსებობის მუდმივი და უმთავრესი მახასიათებელია, იასპერსის მიხედვით.

ამგვარად, ეგზისტენციის უმთავრესი მახასიათებელი მისი ტრანსცენდენციაა. ექსისტენცი არის მიმართება არა მხოლოდ საკუთარი თავის, არამედ ტრანსცენდენტურის მიმართაც. ტრანსცენდირება, როგორც ადამიანის შემეცნებისა და ადამიანის ისტორიის პირობა, არის ის ძაფი, რომელიც ადამიანს ღმერთთან აკავშირებს. ტრანსცენდენტური, ღმერთი არის ის, რაც საზრისს აძლევს ადამიანის არსებობას, განსაზღვრავს მის ეგზისტენციას.

ადამიანს თავად არ ძალუძს საკუთარი არსებობისათვის საზრისის მინიჭება. მას სჭირდება საყრდენი, იმიტომ, რომ იგი არის სუსტი, არასრულყოფილი, საკუთარ თავთან იგი მარადიულ კონფლიქტშია. ამ კონფლიქტის მოსპობა, სიმშვიდის მოპოვება ადამიანს შეუძლია მხოლოდ ტრანსცენდენციის მოძებნით. მხოლოდ ტრანსცენდენტურს შეუძლია გამოადგეს ადამიანს საყრდენად, მხოლოდ ღმერთს, რელიგიას ძალუძს ადამიანისათვის საყრდენის ფუნქციის შესრულება.

ადამიანი იმყოფება მძიმე მდგომარეობაში, მისთვის არსებითია წინააღმდეგობა, განხეთქილება, თავზარი, მარტოობა, მსხვერევა. ტრანსცენდენტური საბოლოოდ ყოველივე ამქვეყნიურის მსხვერევაში იჩენს თავს. დროულისა და სასრულის დაღუპვა აჩენს მარადიულსა და უსასრულოს. იმ მარადიულს, რომელშიაც ადამიანია დაფუძნებული, რომელშიც მასაც აქვს წილი, როგორც ექსისტენცს – ტრანსცენდენტურთან. მარადიულთან და აბსოლუტურად ყოვლისმომცველთან შეხებამ ადამიანის შიშის განცდა სიმშვიდით უნდა შეცვალოს. ადამიანის მოქმედებას და აზროვნებას მტკიცე საყრდენი უნდა მიეცეს,

ადამიანმა უნდა მოიპოვოს სიცოცხლის საზრისი, ნამდვილი ყოფიერება.

მაგრამ ეს ყველაფერი, იასპერსის მიხედვით, თავისთავად არ ხდება. და საერთოდ, იგი შეიძლება საერთოდ არც კი განხორციელდეს ყველა ადამიანის ცხოვრებაში. ადამიანის ეგზისტენცია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეტად თავისებურია. იგი, უპირველეს ყოვლისა, მუნყოფიერებაა და გააჩნია ვიტალური მოთხოვნილებანი, შეხედულებები, აზრები, რომლებზედაც გავლენას ახდენს მოდა, მასის ცნობიერება, ტრადიცია, ჩვევა, ჩვეულება და ა.შ. ადამიანი, შესაძლოა დასჯერდეს მუნყოფიერებას. მაშინ ექსისტენცი განუხორციელებელი დარჩება. ექსისტენცი არის შესაძლებლობა, რომელიც ადამიანმა შესაძლოა განახორციელოს, ან დაკარგოს. ეს არის თავისუფლება, არჩევანის თავისუფლება. თავისუფლება და ეგზისტენცია იასპერსთან იგივეობრივი ცნებებია. ისევე, როგორც ეგზისტენციის, თავისუფლების შემეცნებაც შეუძლებელია, შეუძლებელია თავისუფლება მოიძებნოს საგანთა სამყაროში. თავისუფლება მოიპოვება მხოლოდ ტრანსცენდენტურთან, ღმერთთან კავშირის მეშვეობით.

ამრიგად, ადამიანმა არ იცის, რა ელის მას, იგი კარგავს სიმშვიდეს უამრავი ძალის ზეგავლენით, განიცდის შიშს არცოდნის გამო. მაგრამ უეცრად შესაძლებელია მოხდეს „განათება“, არსებობას საზრისი ენიჭება; ეს არის თავისუფლების სფეროს „გამობრწყინება“, საკუთარ თავში ისეთი რამის ნახვა, რაც მთელ სამყაროში არსად არ არის; რაღაც შეუმეცნებადის, არასაგნობრივის, მეცნიერებისათვის მიუწვდომლის, ისეთი ფენომენის, რომელიც სულიერ სიმშვიდეს და ნეტარებას ანიჭებს ადამიანს.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იასპერსთან ადამიანის სიცოცხლის საზრისი შესაძლოა მოპოვებულ იქნას ადამიანის მიერ თავისუფლების აქტის განხორციელების გზით, იმის მეოხებით, შეუძლია თუ არა კონკრეტულ ადამიანს, თავისი აზროვნებით მიხედეს საკუთარ არასრულყოფილებას, დაუსრუ-

ლებლობას და ტრანსცენდენტურთან, ღმერთთან ზიარებით მისი ეს „მიღმურობა“ გახადოს „შინაგანის“ წყარო. ამ გზით ტრანსცენდენტური, როგორც ყველაფრის – სამყაროსა და ადამიანის არსებობის საფუძველი და მიზანი მისთვის ხდება შინაგანი, საზრისით ავსებს მის ეგზისტენციას.

სტატიიაში „რითი ვცოცხლობთ?“ (60), იასპერსი საკუთარი ცხოვრების შესახებ გვიამბობს. იგი იხსენებს იმ მომენტებს თავისი ცხოვრებიდან, როდესაც მას მხარდაჭერა და გამხნეება სჭირდებოდა. იგი ცდილობს იმ ძალების გამოვლენას, რომელთაც დახმარების განევა შეუძლიათ გაჭირვების ყამს. „ეს ძალები ჩემი ნების პრინციპებს კი არ წარმოადგენდნენ, არამედ იმ ყოვლისმომცველს, რომლის წიაღშიც დავიბადე და რომელმაც მოგვიანებით, უკან დამიბრუნა“, – აღნიშნავდა იგი (60, 114). მიუხედავად ფილოსოფოსის მიერ გატარებული ღრმა ანალიზისა, დასკვნის სახით იგი წერს, რომ ყველაფერი ეს არ გვაძლევს არავითარ საფუძველს, რაიმე გარკვეული პასუხი გაეცეს დასმულ კითხვას იმის შესახებ, თუ საიდან მოვიპოვებთ სასიცოცხლო ძალებს. „როცა სიცოცხლის გააზრებას ვცდილობთ, მაშინ იგი გამოცანაა, როცა ვცოცხლობთ, მაშინ იგი თავისთავად ცხადია. (60, 116). იასპერსი წერს, რომ ჩვენ, ალბათ, მხოლოდ იმიტომ ვცოცხლობთ, რომ ჩვენთვის ნიშანდობლივია ე.წ. „სასიცოცხლო ლტოლვა“, „ვიტალობა“. „რატომ ვრჩებით სიცოცხლეში?“ უმარტივესი პასუხი ასეთია: ვიტალობის გამო, რომელიც ავადმყოფობისა და სისუსტის დროს აიძულებს ადამიანურ არსებას ჩაებლაუჭოს სიცოცხლეს. ეს დებულება შესაძლებელია გამოითქვას ზიზღით, ანდა თანაგრძნობით“ (60, 121). საბოლოოდ, იასპერსი დაასკვნის, რომ „უმთავრესი გამოცდილება იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია არაფერი არსებითის მიღწევა“ (60, 121).

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა ალბარ კამიუს შემოქმედებაში

კამიუს მიხედვით, ადამიანური დრამა ტრანსცენდენტურობის არარსებობაშია: „არ ვიცი, აქვს თუ არა ისეთი აზრი ამ სამყაროს, რომლის წარმოდგენაც შეუძლებელი იქნებოდა ჩემთვის, მაგრამ ვიცი, რომ ეს აზრი ჩემთვის უცნობია და შეუძლებელია ჯერჯერობით ვიცნობდე. რას უნდა ნიშნავდეს ჩემი მდგომარეობის მიღმა არსებული მნიშვნელობა? მე გაგება მხოლოდ ადამიანური ტერმინებით შემიძლია. ვიგებ იმას, რასაც ვეხები და რაც წინააღმდეგობას მინევს“ (18, 49).

კამიუს შემოქმედებაში უმთავრესი ადგილი უჭირავს აბსურდის თემას. აბსურდი ავტორს მოცემული აქვს საყოველთაოდ ცნობილ „სიზიფის მითში“, რომლის ერთადერთ თემას ადამიანის მდგომარეობის აბსურდულობა წარმოადგენს: „...რას წარმოადგენს აბსურდი, როგორც არსებული ვითარება, როგორც სანყისი? სხვა არაფერს, თუ არა ადამიანის დამოკიდებულებას სამყაროსთან. უპირველესი აბსურდულობა გამოხატავს, პირველ რიგში, გათიშულობას: გათიშვას – მთლიანობისაკენ ადამიანის სწრაფვასა და გონებისა და ბუნების დაუძლეველ დუალიზმს შორის, მარადიულობისაკენ ადამიანის ლტოლვასა და მისი არსებობის დამთავრებად ხასიათს შორის, მის „ფაციფუცსა“ (რაც თვით ადამიანის არსს შეადგენს) და მისი ძალისხმევის ამოცანას შორის.

აბსურდის უკიდურესობებია: სიკვდილი, ჭეშმარიტებათა და არსებათა პლურალიზმი, რისი დაყვანაც ერთ ერთეულამდე შეუძლებელია, შეუცნობადობა და შემთხვევითობა“ (18, 27).

ცხადია, აბსურდი არც ადამიანშია და არც სამყაროში, თუ მათ ცალ-ცალკე განვიხილავთ, მაგრამ, რადგან ადამიანის მთავარი დამახასიათებელი თვისება ისაა, რომ „იგი სამყაროში იმყოფება“, ბოლოს და ბოლოს, აბსურდი ადამიანის მდგომარეობაში ძევს. ამიტომაც, იგი არ არის უპირველესად იმ უბრალო ცნების საგანი, რომლის მიხედვითაც აბსურდი წარმოჩინდება გონების უნუგეშო სინათლის მოზღვაების ჟამს.

„ადგომა, ტრამეაი, ოთხსაათიანი სამუშაო დღე დაწესებულია, ან ქარხანაში, სადელი, ძილი, და ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი, ხუთშაბათი, პარასკევი, შაბათი ერთი და იმავე რიტმით...“ „და მერე, უცებ დეკორაციები ინგრევა, ჩვენ გვეუფლება უსასოო გონების სინათლე. ასეთ დროს, თუ უარს ვიტყვით რელიგიათა და ეგზისტენციალურ ფილოსოფიათა თვალისამხვევ დახმარებაზე, გავიგებთ ზოგიერთ მთავარ ქეშმარიტებას: იმას, რომ სამყარო ქაოსია, რომ „ქაოსი ღვთიური ნონასწორობაა, რომელიც ანარქიიდან იბადება“, რომ არ არსებობს ხვალისდელი დღე, რადგან ადამიანი კვდება.

„...უეცრად, ილუზიებისაგან და სინათლისაგან განძარცულ სამყაროში ადამიანი უცხოოდ გრძნობს თავს. მისი ლტოლვილობა უნუგეშოა, რადგან არ ახლავს არც მოგონებები დაკარგულ სამშობლოზე, არც იმედი ალტეშული ქვეყნისა“. ეს იმიტომ ხდება, რომ ადამიანი სამყარო არ არის: „რომ ვყოფილიყავი ხე ხეთა შორის... ამ ცხოვრებას ექნებოდა აზრი, ანუ ამ პრობლემას აღარ ექნებოდა აზრი, რადგან სამყაროს ნაწილი ვიქნებოდი“.

ამრიგად, ნაწილობრივ გასაგები ხდება კამიუს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოების, რომანის „უცხოს“ სათაური: „უცხო“ ეს არის სამყაროს პირისპირ მდგარი კაცი. უცხოა მისთვის სამყარო, მაგრამ მისი უცხო, ეს არის, აგრეთვე, ადამიანი სხვა ადამიანთა შორის. „...არის დღეები, როცა უცხოოდ მოგეჩვენება ქალი, რომელიც გიყვარდა“. დაბოლოს, მე უცხო ვარ საკუთარი თავისადმი, „უცხო, რომელიც რაღაც წამს, სარკეში ჩახედვისას გამოგეცხადება ხოლმე“ (18, 32).

გარდა ზემოთ თქმულისა, არსებობს აბსურდით გატაცებაც. აბსურდის ადამიანი თავს არ მოიკლავს, მას სურს სიცოცხლე, ისე, რომ თავის არცერთ რწმენაზე არ იტყვის უარს, მას სურს, იცოცხლოს ხვალინდელი დღის გარეშე. აბსურდის ადამიანის თვითდამკვიდრება ამბოხის გზით ხდება. ის ჯიუტად უსწორებს თვალს სიკვდილს და ამგვარი ჰიპნოზი ათავისუფლებს: მისთვის ცნობილია სიკვდილმისჯილის „ღვთიური უპასუხისმგებლობა“. ყველაფერი ნებადართულია, რადგან ღმერთი არ არსებობს და ადამიანი კვდება.

კამიუ წერს: „ადამიანები სეკრეციით გამოჰყოფენ არაადა-მიანურსაც. ნათელი აღქმის ზოგ მომენტში, მათი ჟესტების მექანიკა და აზრს მოკლებული პანტომიმა ირგვლივ მყოფ ყოველივეს სულელურად წარმოაჩენს“. გასაგები რომ გახდეს ეს მოსაზრება, მოვიყვანო ნანყვეტს მისი ნაშრომიდან „სი-ზიფეს მითი“: „ერთი კაცი ტელეფონით ლაპარაკობს შუშის ტიხარს იქით, მისი ხმა არ ისმის, სამაგიეროდ, ჩანს ამ კაცის არაფრისმთქმელი მიმიკა. იბადება კითხვა, რისთვის ცხოვრობს ეს კაცი?“

მაშასადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არსებობს მხოლოდ შედარებითი აბსურდულობა „აბსოლუტურ რაციონალობასთან“ შედარებით. კამიუ შუშის ტიხარს აყენებს მკითხველსა და თავის პერსონაჟებს შორის. არსებობს რამე შუშის იქით მდგარ კაცზე უაზრო? შუშა ყველაფრის გამტარია, გარდა ერთისა: ის მნიშვნელობას ართმევს ჟესტს. ის, მართლაც, გამჭვირვალეა: ვხედავთ ყველაფერს, რაც მასში აირეკლება. ოღონდ, ის გამჭვირვალეა საგნებისათვის, მნიშვნელობისათვის კი – დაბინდული (18, 54).

„სიზიფის მითი“ ხოტბას ასხამს „სიკვდილმისჯილის სრულ თავისუფლებას, რადგან მის წინაშე ცის ყველა კარი იღება ერთ მშვენიერ დილას“. იმისათვის, რომ სიამოვნება მიგვეღო ასეთი დილით და თავისუფლებით, კამიუმ თავის გმირს უმაღლესი სასჯელი მიუსაჯა. „როგორ ვერ მივხვდი, რომ სიკვდილით დასჯაზე მნიშვნელოვანი არაფერია...“ – ათქმევინებს იგი თავის

პერსონაჟს, - „...და რომ, გარკვეული აზრით, ეს ერთადერთი და ყველაზე საინტერესო რამაა ადამიანისათვის“.

მართლაცდა, რისთვის ვცოცხლობთ ადამიანები?! თუკი რაიმე მიზეზი არ გვაქვს და ვცოცხლობთ, მხოლოდ და მხოლოდ, სიცოცხლისთვის, ტყუილად გვიცხოვრია, მაგრამ თუკი გვაქვს რაიმე მიზანი, მაშინ სიცოცხლე იქ შეწყდება, სადაც ამ მიზანს მიღწეულად ჩავთვლით. სანამ კაცობრიობა ცოცხლობს, მის წინაშე მრავალი იდეალია დასახული: სიკეთის, სიყვარულის, სათნოების, რომელიც სინმინდით და უდიდესი მოთმინებით მიიღწევა და თითოეული ჩვენგანი მიისწრაფვის მისკენ. სწორედ აქ არის, ადამიანის ცხოვრების აზრი, მისი ხსნა. ადამიანი ყოველდღიური წვრილმანი პრობლემებით, ანდა უმნიშვნელო მონოტონური ფუსფუსით იმდენად დაკავებული აღმოჩნდება, რომ ძირითადი, მთავარი, ცხოვრების ნამდვილი მიზანი ავიწყდება, ყოველი დღე ერთმანეთს ემსგავსება (თუნდაც იმავე პრობლემების გამო), ყველაფერი მარტივდება, იფიტება, მექანიკური, უსულო ხდება და ამავე დროს, ადამიანიც ეცემა სულიერად: იგი მოძრაობს, მაგრამ მხოლოდ მექანიკურად, იგი, მხოლოდ და მხოლოდ, არსებობს, ეჩვევა ყველაფერ მარტივს, ადვილს, სიკეთემდე მისასვლელი გზა კი რთული და მოსათმენია. დაბნეული და გაურკვეველ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი მიდის სასონარკვეთილებამდე... ხსნა ძიებაშია, ბრძოლაშია. „ტრაგიკულ ოპტიმიზმშია“. ადამიანის სული უნდა წრიალებდეს, არ უნდა ისვენებდეს, სიცოცხლეს არ უნდა ამთავრებდეს...

გამონათქვამი „ღმერთი მოკვდა“, გადმოგვცემს იმ საშინელი ცხოვრების შინაარსს, რომელიც დამახასიათებელი გახდა XX საუკუნის კაცობრიობისათვის. ეს არის სულების ნგრევის ეპოქა...

სიცოცხლის მაორიენტირებელი ღირებულებები კარგავს ძალას, ადამიანმა დაკარგა სასიცოცხლო ურთიერთობა იდეალთა სამყაროსთან. დაიკარგა ღმერთის რწმენა, დადგა ნიჰილიზმის ეპოქა. ჩვენ ნიჰილიზმის პროდუქტები ვართ. ეს ტრაგიკული შეგრძნებაა. ა. კამიუ არის ამ ეპოქის ადეკვატური გამომხატველი. იგი პრობლემას ამგვარად სვამს: ფილოსოფიის

ყველაზე სერიოზული კითხვა არის კითხვა თვითმკვლელობის შესახებ. ყველა დანარჩენი კითხვა (კატეგორიების და ა.შ. შესახებ) მეორეხარისხოვანია. აქვს თუ არა ადამიანის ცხოვრებას აზრი? ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ადამიანს თავიც კი მოუკლავს ამ შეკითხვის გამო, გალილეის კი სიცოცხლე იდეების გამო არ გაუწირავს და როგორც კი მის სიცოცხლეს საფრთხე დაემუქრა, უარყო კიდეც საკუთარი მოსაზრებები. კამიუს აზრით, გარკვეულწილად მისი საქციელი გამართლებულია: დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო, თუ პირიქით, არაფრის მომცემი კითხვაა და არც ღირდა მისი გულისათვის თავის განირვა; მაგრამ ფაქტია, რომ უამრავი ადამიანი ილუპება სიცოცხლის აბსურდულობის გამო. არიან სხვა ადამიანები, რომლებიც ილუპებიან ილუზიების გამო, რადგანაც ისინი აძლევენ აზრს მათ სიცოცხლეს, ხოლო ის, რასაც სიცოცხლის აზრი ჰქვია, შეიძლება სიკვდილის აზრიც გახდეს.

კამიუ მიდის დასკვნამდე, რომ ცხოვრების საზრისი არის სწორედ გადაუდებელი შეკითხვათაგანი: – ღირს თუ არა სიცოცხლე? ჰამლეტისეული ინტერპრეტაციით დგება ყოფნა-არყოფნის პრობლემა. განსხვავებით დიურკჰაიმისაგან, რომელმაც თვითმკვლელობის საფუძვლად სოციალური მოტივები ჩათვალა, კამიუ ხაზს უსვამს ინდივიდუალურ აზრს და უკავშირებს მას თვითმკვლელობას, ცდილობს შეაღწიოს ადამიანის არსის სიღრმეებში, სადაც ეს აზრი მნიშვნელობა.

შესაძლოა, თვითონ ადამიანმა ეს არ იცის, ერთ საღამოს კი უეცრად იკლავს თავს. კამიუ იხსენებს თვითმკვლელს, რომელიც ძლიერ შეიცვალა შვილის გარდაცვალების შემდეგ. ამ შემთხვევამ გამოიწვია, გამოხრა ეს პიროვნება. დაფიქრდე, – ნიშნავს დაიწყო შენი თავის გამოხრა. „ადამიანის გულში იბუდებს ჭია და სწორედ აქ უნდა მოვიძიოთ ეს ნუხილი, კვალში უნდა ჩავუდგეთ სასიკვდილო თამაშს, რომელსაც ყოფიერების ცხადად დანახვის გამო მივყავართ ამქვეყნიური საზღვრების მიღმა“.

თვითმკვლელობას შეიძლება მრავალი განსხვავებული მიზეზი ჰქონდეს, მათ შორის ყველაზე აშკარა არც იყოს გადამწყვეტი. იშვიათად იკლავენ თავს ფიქრის, განსჯის შედეგად. გაზეთები ხშირად იხსენიებენ „განუკურნავი სენის“, ანდა „სულიერი განაწყენების“ შესახებ. ასეთი ახსნა მართლზომიერია, მაგრამ მაინც საჭიროა ვიცოდეთ, ხომ არ უსაუბრია სასონარკვეთილ ადამიანთან გულგრილად მის მეგობარს. სწორედ ეს მეგობარია დამნაშავე მომხდარის გამო. გულგრილი, გულცივი ტონიცი, შესაძლებელია საკმარისი გახდეს დაგროვილი სევდის და დაღლილობის ჩამონგრევისათვის, რომელიც ასე თუ ისე, განონასწორებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა.

კამიუს მიაჩნია, რომ ძნელია, დავაფიქსიროთ წამი, რომლის დროსაც ადამიანი ამ უფსკრულის წინაშე დგება. თავის მოკვლანიშნავს აღიარებას – ადამიანი უტყდება თავის თავს, რომ იგი ცხოვრებამ გასრისა, ანდა ვერ უგებს მას: „სიცოცხლე არ ღირს“ – მიდის ასეთ აღიარებამდე. ცხოვრება ადვილი საქმე როდია, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზის გამო, რომელთა შორის პირველია ჩვევა, ადამიანი მაინც მოქმედებს ცხოვრებისეული მოთხოვნილების მიხედვით. შენი ნებით სიკვდილი ნიშნავს, აღიარო, თუნდაც ანგარიშმიუცემლად, ამ ჩვეულების სასაცილოობა, ცხოვრების მყარი საფუძვლების უქონლობა, არარსებობა, ამოებათა ამოება და უცნაურობა.

რა თრგუნავს სიცოცხლისათვის აუცილებელ სასიცოცხლო ძალას? კამიუს მიაჩნია, რომ როდესაც ადამიანი ცდილობს გათავისუფლდეს ილუზიებისაგან და ნათელი მოჰფინოს სამყაროს, თავის თავს „უცხოდ“ მიიჩნევს. ეს განდევნილობა, იზოლაცია, გაუქარვებელია, რამეთუ ადამიანი მოკლებულია ცხოვრებისეულ იმედს. შეუსაბამობა ადამიანსა და მის გარემომცველ სამყაროს შორის, მსახიობსა და დეკორაციებს შორის, ბადებს აბსურდის გრძნობას.

კამიუსთან პრობლემა ასეთი სახისაა: როგორია კავშირი აბსურდსა და თვითმკვლელობას შორის? ავტორის აზრით, დღევანდელი ცხოვრების ძირითადი მახასიათებელი გახდა

მექანიზაცია. ცხოვრება გადაიქცა ერთი და იმავე მონოტორული მოძრაობის უსასრულო განმეორებად. ადამიანის არსებობა დაიყვანება შემდეგ პროცესებზე: დილით ადგომა, საუზმე, სამსახური, სადილი, კვლავ სამსახური, ძილი, მეორე, მესამე დღეს კვლავ იგივე ციკლური მოქმედება... ყველაფერი იწყება თავიდან: ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი და ასე, უსასრულოდ, ერთი და იმავე რიტმით.

ერთ მშვენიერ დღეს ამ უსაზღვრო, დაუსრულებელი, დამღლელი ერთფეროვნების ფონზე ადამიანი დაუძლეველ დაღლილობას გრძნობს და თავის თავს ეკითხება: „რისთვის ხდება ეს ყველაფერი? „ღირს კი სიცოცხლე?!“

თუ ჩავუღრმავდებით, შევნიშნავთ, რომ ჩვენ თურმე უცხო სამყაროში ვცხოვრობთ, რომ ყოველივე მშვენიერის შიგნით რაღაც არაადამიანური მეფობს. დგება მომენტი, როდესაც ჩვენ აღარ გვესმის ცხოვრების, იგი ხელიდან გვისხლტება, გადაიქცევა რაღაც ჩვენგან დამოუკიდებლად, ის ცალკეა, ჩვენ ცალკე. არის დღეები, როდესაც ძლიერ ახლობელი და საყვარელი ადამიანიც კი უცხოდ გეჩვენება.

კამიუს აზრით, შეჭველია, რომ გაუცხოება და ქმედითი პორიზონტის უქონლობა გადაიქცევა აბსურდად. ადამიანი თვითონ იწყებს გასამართლებას. მისი ქცევა, მოქმედებები უაზროა, უშინაარსოა. დრომ თან მოიტანა უსულო ცხოვრება, გულქვაობა. „ეს სწორედ აბსურდის შინაარსია“. ამაში მჟღავნდება ამაოებათა ამაოება.

სრულდება თუ არა თვითმკვლევლობით აბსურდის მიერ ნამოჭრილი ამოცანები? შეიძლება გამოვიდეთ შემდეგი პრინციპიდან: იმ ადამიანის მოქმედება, რომელიც თავის მოტყუებას გაურბის, არ ცრუობს, არ თაღლითობს საკუთარ თავთან და არ ინიღბება, – იმ ჭეშმარიტებისაკენ მიემართება, რომელიც მას სწამს. კამიუ აბსურდის ფენომენს აანალიზებს და მიიჩნევს, რომ ადამიანი აბსურდამდე შეიძლება მივიდეს ორი უნარის საშუალებით: გრძნობით და განსჯით. ერთი და იმავე, მონოტონური, ერთფეროვანი მოქმედების შესრულებისას დაღლილი ადამიანი ეძებს პასუხს კითხვაზე, თუ რისთვის

ცოცხლობს იგი, და აწყდება აბსურდს. იგი ღმერთისაგან მიტოვებულ სამყაროშია, ირგვლივ სიცარიელე და არარაობაა. მას ვაკუუმის შევსების მოთხოვნილება უჩნდება.

რა არის აბსურდი განსჯის თვალსაზრისით? აბსურდი არის შეუსაბამობა, წინააღმდეგობა ადამიანის მისწრაფებასა და სამყაროს მოთხოვნილებას შორის. ადამიანს სურს, გაიგოს სამყაროს საფუძვლები, ის კი სიჩუმით, დუმლით პასუხობს. აბსურდი არის კონფლიქტი ადამიანის სურვილს, მიზანსა და სამყაროს შორის.

კამიუს აზრით, ადამიანის „სხეულებრივი დასკვნები“ არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე მისი გონებრივი მსჯელობები, სხეული კი გაურბის თვითგანადგურებას. სიცოცხლის ჩვეულება უფრო ადრე ყალიბდება, ვიდრე აზროვნებისა და იმ ყოველდღიურ ფუსფუსში, რომელიც ნელ-ნელა გვაახლოებს სიკვდილთან, სხეული ამ უპირატესობას ინარჩუნებს.

საკითხის ფილოსოფიური გადანყევების ორი შესაძლებლობის გამო, ადამიანები ან იკლავენ თავს, ან – არა. მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ისინიც, რომლებიც პასუხს ვერ სცემენ ამ კითხვას. მათ ადამიანთა უმრავლესობა მიეკუთვნება.

კამიუ აანალიზებს იმ წინააღმდეგობის არსს, რომელმაც შეიძლება აბსურდსა და თვითმკვლელობას შორის კავშირის არსებობაზე დაგვაეჭვოს. „მე ვხედავ ადამიანებს, რომლებიც პასუხობენ „არას“ და იქცევიან ისე, თითქოსდა ფიქრობენ „კის“, ან პირიქით, თვითმკვლელთა შორის არიან ისეთებიც, რომლებსაც მიაჩნიათ, რომ ცხოვრებას აზრი აქვს. სადაა აქ ლოგიკა? ასეთივე შეუსაბამობაა სიცოცხლის უარმყოფელ მოაზროვნეთა და მათ მიერ ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ თეორიებს შორის.

კამიუს აზრით, მოსაზრება, რომ სიცოცხლე აბსურდულია და არ ღირს ფუჭად ადამიანის წამება, ამიტომ თვითმკვლელობა დასაშვებია, – მცდარია. მართალია, ცხოვრება აბსურდულია, მაგრამ ეს არ არის თვითმკვლელობის გამართლებული მოტივი. არ არსებობს არავითარი აუცილებელი კავშირი ამ ორ მსჯელობას შორის. საკითხის ძირითადი არსი ამგვარია:

ადამიანი თავს იკლავს იმიტომ, რომ სიცოცხლე არ ღირს, – ეს უეჭველი, თუმცა უნაყოფო ჭეშმარიტებაა. ნუთუ სიცოცხლის აბსურდულობა იმედის, ან თვითმკვლელობის საშუალებით ითხოვს თავი დავაღწიოთ ფუჭ, ცარიელ ცხოვრებას? კამიუს აზრით, პირველ რიგში ეს პრობლემაა გამოსაკვლევი.

აიძულებს თუ არა აბსურდი ადამიანს, თავი მოიკლას? ეს კითხვა იმსახურებს ძირითად ყურადღებას. თვითმკვლელობა აბსურდის მოხსნაა და არა დაძლევა. მაშ რა უნდა აკეთოს ადამიანმა ამ კონფლიქტურ სამყაროში? თუ ადამიანს სურს, გახდეს ნამდვილი, ჭეშმარიტი ადამიანი და არ იცოცხლოს ტყუილში, მან არ უნდა მოატყუოს საკუთარი თავი, არ უნდა დახუჭოს თვალი აბსურდზე. გარდა ამისა, მას, როგორც ადამიანს, ევალება ბრძოლა, ამბოხი სამყაროს აბსურდულობის წინააღმდეგ. ადამიანი მაშინაა ჭეშმარიტი ადამიანი, როცა გრძნობს, ხედავს აბსურდულობას და ებრძვის მას. ესაა ბრძოლა ბრძოლის გულისათვის.

კამიუ განიხილავს დოსტოევსკის საყვარელ თემას, მიიჩნევს, რომ მასთან ეს ხდება პირდაპირ და დიდებულად: მისი გმირები სიცოცხლის საზრისის ძიებით არიან დაკავებულნი. დოსტოევსკიმ „მწერლის დღიურებში“ ჩამოაყალიბა მოსაზრება „ლოგიკური თვითმკვლელობის“ შესახებ: ადამიანი დარწმუნდება, რომ კაცობრიობის არსებობა სრული აბსურდია, და უარყოფს სულის უკვდავებას. იგი სასოვნარკვეთილი მიდის შემდეგ დასკვნამდე: „იმდენად, რამდენადაც ბუნება ბედნიერების შესახებ შეკითვაზე მპასუხობს იმით, რომ ბედნიერი შეიძლება ვიყო, მხოლოდ და მხოლოდ, მთლიანის, ერთიანის ჰარმონიაში, რომელიც მე არ მესმის და ვერც ვერასოდეს შევძლებ გავიგო, იმდენად, რამდენადაც ერთდროულად გამოვდივარ მაძიებლისა და მოპასუხის, დამნაშავესა და მოსამართლის როლში და ვანყდები ამ სულელურ, ბრიყვულ კომედიას ბუნების მხრიდან, მისი ატანა ჩემი მხრიდან დამამცირებლადაც კი მიმაჩნია.

ამიტომ ბუნებას, რომელმაც ასე გამთელა, ჩემთან ერთად განადგურებას, მოსპობას ვუსჯი, როგორც მოსამართლე

და ამავე დროს, დამნაშავე, მოპასუხე და მაძიებელი – ესაა საკუთარი თავის გამო შურისძიება, ესაა ხერხი, რომლითაც ადამიანს სურს დაამტკიცოს, რომ ბუნებას „მასთან ეს არ გაუვა“.

კირილოვი ლოგიკურ თვითმკვლელობამდე მიდის. იგი წარმოთქვამს, რომ სურს თავი მოიკლას, რადგანაც „ასეთი აზრი გააჩნია“. სიკვდილისათვის იგი ემზადება სწორედ იდეის, რაღაც აზრის გამო. ესაა თვითმკვლელობის უმაღლესი სახე. მოქმედებათა განვითარების ფონზე თავს იჩენს იდეა, რომელიც იპყრობს გმირის გონებას, ინჟინერი გრძნობს, რომ ღმერთი და მისი არსებობა აუცილებელია, მაგრამ სწამს, რომ ღმერთი არ არსებობს, და არც შეიძლება არსებობდეს. „არ არსებობენ იმპერატივები, რომლებიც მზლუდავენ; რადგანაც ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია. ნუთუ გასაგები არ არის, რომ ამის გამო მხოლოდ თავის მოკვლალა დაგვრჩენია“. კირილოვი ამ ნაბიჯისათვის ემზადება ამბოხისა და თავისუფლების გრძნობებით: „მე ვიკლავ თავს, რათა დავამტკიცო ჩემი ქედუხრელობა, ურჩობა, და, აგრეთვე, ჩემი თავისუფლება“.

კამიუს აზრით, აქ შურისძიება კი არ არის, უკვე აჯანყებაა. „თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ღმერთი მე ვარ“, – ამბობს კირილოვი. გახდეს ღმერთი, ნიშნავს იყო თავისუფალი ამქვეყნად და არა რომელიღაც უკვდავი არსების მოსამსახურე. მაგრამ თუკი მეტაფიზიკური დანაშაული საკმარისია, რათა მთლიანად მოიცვას საკუთარი თავი, რატომღა უმატებს მას თვითმკვლელობას? რისთვის იკლავს თავს, ტოვებს ამქვეყნიურ ცხოვრებას, თუკი თავისუფლება მოპოვებულია? აქ წინააღმდეგობა შეიმჩნევა. კირილოვი ამას აცნობიერებს და ასე ხსნის: „თუკი აზროვნებ – მეფე ხარ და თავს კი არ მოიკლავ, იცხოვრებ დიდებულად“. მაგრამ ადამიანები ამას ვერ ხედავენ, ვერ გრძნობენ. ადამიანი ყოველთვის იგონებდა ღმერთს, რათა თავი არ მოეკლა; მას ყოველთვის აკლდა გზის მიმანიშნებელი, ამიტომაც ვერ აუარა გვერდი ქადაგებას. აქედან გამომდინარე, კირილოვი თავს იკლავს ადამიანთა მოდგმის სიყვარულით: მან უნდა მიუნიშნოს მოძმეებს მეფური გზა, რომელიც პირველმა

უნდა გაიაროს. ესაა პედაგოგიური თვითმკვლელობა, შედეგად თავის თავს წირავს მსხვერპლად. იგი დარწმუნებულია, რომ სიკვდილის შემდეგ არაფერია.

კამიუს მთავარი გმირი, მოთხრობაში „უცხო“, აბსურდული ადამიანია, რომელიც თავს არ იტყუებს; მისთვის „ღმერთი მკედარია“. მას შეუძლია ცოლი მოიყვანოს არა სიყვარულის გამო, არამედ იმიტომ, რომ მისთვის ამას არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ შეიძლება გააკეთოს, რადგანაც სხვას უნდა. იგი ასკვნის, რომ არასოდეს თავი არ უნდა მოაჩვენოს და მართლაც, ის იყო უნილბო ადამიანი, რომელიც აბსურდს პირდაპირდარი და გრძნობაგაცვეთილი თვალებით უყურებდა. ეს პიროვნება ეგუება ჩვეულებრივი სამყაროს ფუჭ მდგომარეობას და არავითარი კონფლიქტი, აჯანყება მის სულში არ ტრიალებს.

კამიუს კი მიაჩნია, რომ ადამიანი რომ ნამდვილი ადამიანი გახდეს, პირველ რიგში სინამდვილეს, ჭეშმარიტებას უნდა ეზიაროს, ასეთი ადამიანი ადრე თუ გვიან დადგება აბსურდული სივრცის წინაშე. მან ნათლად უნდა დაინახოს ეს არარა, მაგრამ ამავე დროს, ბრძოლა უნდა გამოუცხადოს მას, მერსო, მისი მთავარი გმირი კი შეგუებულია გარემომცველ უაზრო სამყაროს.

საკითხი, რომელსაც სვამს კამიუ, ცხოვრების აზრს შეეხება. იგი ორ ასპექტს მოიცავს: ინდივიდუალურს და სოციალურს. კამიუ განიხილავს ორივეს, რამეთუ დღეისდღეობით პრობლემატურია არა მარტო ინდივიდის ცხოვრების საზრისი, არამედ მთლიანად კაცობრიობისა, თუმცა ამ პრობლემას ყველაზე ძლიერად ცალკეული ინდივიდი განიცდის, რამდენადაც იგი აწყდება მისთვის გაუცხოებულ „გაარაადამიანებულ სამყაროს, რომელშიც იგი „უცხოა“. სწორედ ამ სამყაროში თვითმკვლელობა ნიშნავს, რომ ცხოვრებამ უკან ჩამოგვიტოვა, ანდა ჩვენ არ გვესმის მისი. ესაა აღიარება, რომ სიცოცხლე წამებაა და იმდენად საშინელია, რომ არ ღირს მისი გახანგრძლივება; ესაა სწორედ ის, რასაც კამიუ აბსურდს უწოდებს.

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა სემიონ ფრანკის შემოქმედებაში

სემიონ ფრანკი რუსეთში დაიბადა, საიდანაც 1922 წელს გაასახლეს. მომდევნო 15 წელიწადი მან გერმანიაში გაატარა. ხელისუფლების სათავეში ნაცისტების მოსვლის შემდეგ. მას დაპატიმრების საფრთხე დაემუქრა და ამიტომ იგი იძულებული გახდა საფრანგეთში გამგზავრებულყო, სადაც მან ომის უმძიმესი წლები გაატარა. ომის დასრულების შემდეგ მას შესაძლებლობა მიეცა გამგზავრებულიყო ლონდონში თავის ქალიშვილთან, სადაც ცხოვრობდა გარდაცვალებამდე.

ფრანკის კალამს ეკუთვნის ოცამდე ნიგნი და ასამდე სტატია. ცნობილი ფილოსოფოსი, ნ. ა. ბერდიაევი წერდა მის შესახებ: „ფრანკისათვის დამახასიათებელია, უპირველეს ყოვლისა, ჭეშმარიტებისადმი უანგარო სიყვარული და მტკიცების პათოსის აღმატებულობა უარყოფის პათოსზე, მისი ფილოსოფია – ჭეშმარიტად დადებითი ფილოსოფიაა“.

20-იან წლებში, ფრანკი წერს ნაშრომს „სიცოცხლის საზრისი“. იგი მძაფრად განიცდიდა რევოლუციისა და სამოქალაქო ომის დამანგრეველ შედეგებს. ფრანკი წერდა: „სახელმწიფოს მიზანი არ არის სამოთხის დამკვიდრება დედამიწაზე, მას არ ძალუძს ამის განხორციელება... იგი არსებობს იმისათვის, რომ წინ აღუდგეს ჯოჯოხეთის დამკვიდრებას მიწაზე“. „სრულიად მართალია, ვინც მიიჩნევს, რომ ყოველმა მოქალაქემ უნდა იზრუნოს ცხოვრების პირობების საერთო, საზოგადო გაუმჯობესებისთვის, მამაცად ებრძოდოს ბოროტებას და ხელი შეუწყოს, თუნდაც მახვილით ხელში, სიკეთის დამკვიდრებას. არასწორია ის, ვინც მიიჩნევს, რომ

მახვილით შესაძლებელია მოსპო ბოროტება და შექმნა სიკეთე, რომ თავად ბოროტება და სიკეთე წარმოიშობიან ბრძოლის პროცესში ანდა პოლიტიკური მოღვაწეობისას“.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ს. ფრანკი მიიჩნევს, რომ სიკეთე მხოლოდ სიკეთისით იქმნება, „ხოლო ბოროტება კი დაიძლევა მხოლოდ „გონითი ქმედებებით. ამისათვის კი საჭიროა დავაგროვოთ სიკეთის ძალები.“

„აქვს თუ არა სიცოცხლეს საზრისი და თუ აქვს, კერძოდ როგორი? რაშია სიცოცხლის საზრისი?“ – ამ სიტყვებით იწყება ნაშრომი „სიცოცხლის საზრისი“, რომელიც, როგორც თავად ავტორი წერს, დაიწერა, როგორც წინა ნაშრომის, „კერპთა მსხვერვის“ (1925) გაგრძელება. ისევე, როგორც წინა ნაშრომი, „სიცოცხლის საზრისი“ წარმოიშვა რუსული სტუდენტური ქრისტიანული მოძრაობის წრეში კამათისა და საუბრების პროცესში. ამან განაპირობა ნაშრომის სტილიც: ავტორი შეეცადა თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეები მარტივ და საყოველთაოდ მიღებულ ფორმაში გამოეხატა.

ფრანკის მსჯელობის უმთავრესი თემა – სიცოცხლის საზრისია. თუ სიცოცხლეს საზრისი არ გააჩნია, მაშინ სიცოცხლე გამოდის დაბადების, გაფურჩქვნის, მომწიფების, ჭკნობისა და სიკვდილის უაზრო, არაფრის მქმნელი პროცესი და ადამიანის არსებობა არაფრით განსხვავდება ნებისმიერი სხვა ორგანული არსებისაგან. გამოდის, რომ ის ოცნებები სიკეთესა და სიმართლეზე, გონით მნიშვნელობაზე, სიცოცხლის გააზრებულობაზე, რომლებიც ყმანვილობის დროიდან აღელვებდნენ ჩვენს სულს და გვაიძულებდნენ გვეფიქრა, რომ ჩვენ „ტყუილ-უბრალოდ“ არ გავჩენილვართ, რომ ჩვენ მოწოდებულნი ვართ განვახორციელოთ რაიმე დიადი და გადამწყვეტი და ამით განვახორციელოთ საკუთარი თავიც, მიგვეცა გამოვლენის საშუალება ჩვენში მთვლემარე, გარეშე თვალთაგან დაფარულ, მაგრამ თვითგამოვლენის მთხოვნელ გონით ძალებს, რომლებიც შეადგენენ ჩვენი „მე“-ს ჭეშმარიტ არსს, – არიან თუ არა ეს

ოცნებები გამართლებულნი, გააჩნიათ თუ არა რაიმე გონიერი საფუძველი და თუ ეს ასეა, როგორი?

ავტორის თანახმად, თუკი ეს ოცნებები ბრმა ვნებების უბრალო ნაპერწკლები, სტიქიური ლტოლვანი და სურვილებია, მაშინ ბუნება ჩვენი მეოხებით მოქმედებს; გვატყუებს და თავს გვახვევს ილუზიებს, – თუ ეს ასეა, მაშინ ამით იგი ახორციელებს ცხოველური ცხოვრების შენარჩუნების და თაობათა ცვლის პროცესს მხოლოდ და მხოლოდ. ნუთუ ეს იგივე ბრმა ლტოლვაა, რომლითაც მწერიც კი არის მოცული, ნუთუ ეს იგივე საიდუმლო, მაგრამ უაზრო ძალაა, რომელიც პეპელას ცეცხლისაკენ უბიძგებს? – კითხულობს ფრანკი.

ეს, როგორც მათ ჩვეულებრივ უწოდებენ, „დანყევლილი“ კითხვები, ანდა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, „სიცოცხლის საზრისის“ საკითხი სულის სიღრმეში ყოველ ადამიანს აღელვებს და აწვალავს. ადამიანს ძალუძს დროებით, ანდა დროის ძალიან ხანგრძლივი პერიოდით დაივიწყოს ისინი, თავდავიწყებით გადაერთოს ყოველდღიურობის ამოცანებში სიცოცხლის შენარჩუნების, სიმდიდრის, კმაყოფილების, ანდა რომელიმე „ზე-პიროვნულ“ მისწრაფებებში, ისეთებში, როგორებიცაა პოლიტიკა, პარტიათა ბრძოლა და ა.შ., მაგრამ სიცოცხლე ისეთ-ნაირადაა მოწყობილი, რომ არავის არ ძალუძს, სამუდამოდ და საბოლოოდ მოიცილოს თავიდან ისინი. სიკვდილის მოახლოების ულმოებელი ფაქტი და მისი წინამორბედები – სიბერე და ავადმყოფობები, მთელი ჩვენი ცხოვრების წარსულში გაქრობის პროცესი, მოაგონებს ყოველ ადამიანს საკითხს, რომლის ვერც თავიდან მოცილება და ვერც სამუდამოდ დავიწყებაა შესაძლებელი, – ეს არის სიცოცხლის საზრისის საკითხი.

ეს არ არის „თეორიული“ საკითხი, ეს თავად სიცოცხლის, ცხოვრებისეული საკითხია. იგი ისევე საშიშია, ანდა კიდევ უფრო მეტად არის საშიში, ვიდრე უკიდურესი გაჭირვებისას ლუკმაპურის საკითხი. მართლაც, რომ ეს არის საკითხი საკვებზე, რომელიც დაგვაპურებს და სასმელზე, რომელიც დაგვარწყულებს. ჩეხოვი აღწერს ადამიანს, რომელიც მთე-

ლი სიცოცხლის მანძილზე ყოველდღიური ინტერესებით ცხოვრობდა და ერთ ღამეს ცივი ოფლით ელვიძება იმის გაცნობიერებით, რომ მოხდა რაღაც საშინელი; – სიცოცხლე გავიდა, და სიცოცხლე არც კი იყო, რადგან მის სიცოცხლეს არ ჰქონდა საზრისი.

და მაინც ადამიანთა დიდ უმეტესობას სურს და თავის მოვალეობად მიიჩნევს, თავი აარიდოს ამ საკითხს, დაემალოს მას და ჰპოვოს უდიდესი სასიცოცხლო სიბრძნე „სირაქლემას პოლიტიკაში“. ისინი ამას უწოდებენ „პრინციპულ უარს“ მცდელობაზე გადაჭრან „გადაუჭრელი მეტაფიზიკური საკითხები“. ისინი იმდენად ოსტატურად იტყუებენ თავს და ატყუებენ ყველა სხვას, რომ არა მხოლოდ სხვათა თვალისათვის, არამედ საკუთარი თავის წინაშეც ტანჯვა და წამება, თითქოსდა, შეუმჩნეველი რჩება სიკვდილის მოახლოებამდე. ეს არის ტიპური „სირაქლემას პოლიტიკა“, თვალი დახუჭო სიძნელეებზე.

როგორც ჩანს, „ცხოვრების მოწყობის“ უნარი, სიმდიდრის მოხვეჭა, იმ ყურადღების უკუპროპორციულია, რომელიც უნდა მოხმარებოდა საკითხს „სიცოცხლის საზრისის“ შესახებ. და რაც უფრო წყნარი, მშვიდი, მოზომილი და მონესრიგებულია გარეგანი ცხოვრება, რაც უფრო მეტად არის ადამიანი დაკავებული მიმდინარე მინიერი ინტერესებით, რაც უფრო მეტ წარმატებას აღწევს მათ განხორციელებაში, მით უფრო ღრმა და უძიროა ის სულიერი უფსკრული, რომელშიაც დასაფლავებულია საკითხი „სიცოცხლის საზრისის“ შესახებ. ამიტომ დღეისათვის ტიპური ევროპელი თითქოს სრულებით არ არის დაინტერესებული „სიცოცხლის საზრისის“ კვლევით და ამიტომ იგი აღარც რელიგიით არის დაინტერესებული, რომელიც ერთადერთი იძლევა მასზე პასუხს.

შემდგომში ფრანკი აანალიზებს სიტუაციას, რომელიც მის თანამედროვე რუსეთში იყო: – ნგრევა, რევოლუცია, ომი, ზნეობრივი და ეკონომიკური დაკნინება და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ადამიანთა გარკვეულ ნაწილს უჩნდება

მომავალი კარგი ცხოვრების იმედი. მომავლის ეს იდეალიზაცია, ფრანკის აზრით, არის რევოლუციურობა. სწორედ მას მიაწერს იგი რუსული ცხოვრების მოსპობას. ეს არის ილუზიური იმედი, რომ მომავალში გათენდება დღე, როდესაც რუსული ცხოვრება გამოვა ამ ჭაობიდან და დადგება ნორმალური და უფრო ჯანმრთელი პირობები გონიერი ქმედებებისათვის.

ავტორი მიიჩნევს, რომ საკითხის ამგვარი გადატანა ანმყოდან მომავალში არ არის სწორი. სიცოცხლის საზრისის საკითხის გადატანა ანმყოდან მომავალში, მის გადანყვეტის ლოდინი, ანმყოს სრული ზიზლი და კაპიტულაცია მისი წინაშე მომავლის ოცნებითი იდეალიზაციის ხარჯზე – ეს ისეთივე სულიერი და ზნეობრივი ავადმყოფობა, სენია, ისეთივე გაბინძურებაა ადამიანის ჯანსაღი, სულიერი ძალებიდან გამომდინარე მიმართებისა ანმყოს მიმართ, როგორც ყოველთვის ამ გადამწყვეტი, ნათელი დღის დადგომა თანდათან ხვალიდან და ზეგიდან გადაინაცვლებს, ათეულობით წლებზე და იგი უჩინარდება. ბევრს უკვე ისიც კი მიაჩნია, რომ ეს დღე საერთოდ არ დადგება.

ისმის კითხვა: დასაშვებია თუ არა მთელი ცხოვრების გატარება ამ მოლოდინში და სრული უსაქმურობა, უმოქმედობა? სიცოცხლის საზრისის ამგვარ გადატანას მომავალში იქამდე მიყვავართ, რომ გვწამს, რომ ვინმე, ანდა რაიმე გარე სამყაროში ჩვენს ნაცვლად გადაჭრის მას. გამოდის, რომ ამ დამღლელ ლოდინში იფლანგება მთელი ჩვენი სულიერი ენერგია, გვეკარგება წარმოდგენა სიკეთესა და ბოროტებაზე, ბევრი ამ მოლოდინში ჩლუნგდება ლუკმაპურის შოვნაში, ანდა თვითმკვლელობით ამთავრებს სიცოცხლეს, ანდა ზნეობრივად კვდება, მიდის დანაშაულზე და ზნეობრივად იხრწნება სიამოვნებათა მორევში თავისითავის მოტყუებით, ამ სიამოვნებათა ეფემერულობას კი მშვენივრად გრძნობს მისი სული.

საკითხს სიცოცხლის საზრისის შესახებ ვერსად გავექცევით და მცდარია რაიმე სუროგატით მისი შეცვლის ყოველი სახის მცდელობა. ცხოვრება იმგვარია, რომ კერპები თანდათან ემხოზა

და რჩება სიცოცხლე თავის სიშიშვლეში, თავისი სიმძიმით და უაზრობით, სიცოცხლე, რომელიც სიკვდილის ტოლფასია, მაგრამ იმისთვის უცხოა სიმშვიდე და არყოფნის დავინწყება. სინაის მთაზე ღმერთის მიერ ადამიანთათვის დასახული ამოცანა: სიკვდილი და სიცოცხლე შემოგთავაზე მე შენ, მაღლი და წყევლა: აირჩიე სიცოცხლე, რათა იცოცხლოთ შენ და შენმა შთამომავლობამ" – ამ ამოცანის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთმანეთისაგან გაარჩიო ჭეშმარიტი სიცოცხლე და „ცხოვრება, რომელიც არის სიკვდილი“, – გაიგო სიცოცხლის ის საზრისი, რომელიც სიცოცხლეს ხდის სიცოცხლედ. ეს საზრისი არის ღვთიური სიტყვა, რომელიც არის ჭეშმარიტი, ჩვენი დამაპურებელი, პური ჩვენი ცხოვრებისა. ეს ამოცანა დგას დღეს ჩვენ წინაშე, – მსჯელობს ავტორი.

მთელ თავს უძღვნის ფრანკი კითხვას „რა ვაკეთოთ?“. მისი აზრით, რუსი ინტელიგენტი მიჩვეულია „სიცოცხლის საზრისის“ შესახებ შეკითხვა დასვას ამგვარად: „რა ვაკეთოთ?“. როდესაც სიცოცხლის საზრისის საკითხი დგას, იგულისხმება, რომ აქ ლაპარაკია არა იმ საშუალებებზე, რომელთა მეშვეობითაც მიღწეულ უნდა იქნას რაიმე კონკრეტული მიზანი, არამედ – თავად სიცოცხლის მიზანსა და ღირებულებაზე.

ახალგაზრდობაში კითხვა „რა ვაკეთო?“ – ნიშნავს – რა პროფესია ავირჩიო, და საერთოდ, ყოველი კითხვა, რომელიც დასმულია ინდივიდუალურად, „რა ვაკეთო მე პირადად, რა კონკრეტული მიზანი დავისახო, რა ღირებულება ავირჩიო, ცხოვრების წამმართველად?“ – კითხვის ამგვარი ინდივიდუალური დასმა გულისხმობს, რომ არსებობს რაღაც რთული იერარქია ღირებულებებისა და მისი შესაბამისი ღირებულება პიროვნებებისა, და ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ მე ვიპოვო ამ სისტემაში ჩემი ერთადერთი და შესატყვისი ადგილი.

ამ შემთხვევაში საკითხი დადის თვითშემეცნების საკითხამდე, იქამდე, თუ რა მოწოდება გამაჩნია, რა როლი მომეკუთვნება მე მსოფლიო მთლიანობაში, რა როლი დამაკისრა ბუნებამ, ან

განგებამ. აქ ეჭვის გარეშე რჩება მიზანთა და ღირებულებათა იერარქიის არსებობა და მასზე ზოგადი წარმოდგენა.

ფრანკი მიიჩნევს, რომ: „უნდა განვიხილოთ კითხვა „რა ვაკეთო?“ სიცოცხლის საზრისის მეშვეობით. ანუ რა უნდა გავაკეთონ საერთოდ, ანდა რა უნდა გავაკეთოს საერთოდ ადამიანებმა. აქ თავს იჩენს გარკვეული სიძნელე. ცხოვრება, რომელიც თავისი დინებით მიედინება და სტიქიური ძალებით იმართება, უაზროა, უსაზრისოა. რა უნდა გავაკეთოთ, რომ ცხოვრება მოვანესრიგოთ, რომ იგი გახდეს გააზრებული – აი, რაშია აქ სიძნელე, სირთულე. რომელია ის ერთადერთი და ყველა ადამიანისათვის საერთო საქმე, რომელიც აზრს აძლევს ცხოვრებას და რომელში მონაწილეობითაც ჩემი ცხოვრებაც მოიპოვებს საზრისს?

აქამდე დადის ტიპური რუსული კითხვა „რა ვაკეთო: – უფრო ზუსტად, იგი ასე ჟღერს: „რა ვაკეთოთ მეც და სხვებმაც, რათა გადავარჩინოთ მსოფლიო და ამით გავამართლოთ ჩვენი ცხოვრება? ამ კითხვას საფუძვლად უდევს რიგი წანამძღვრებისა, რომელთა გადმოცემა შესაძლებელია ამგვარად: სამყარო თავის უშუალო, ემპირიულ მდინარებაში და ყოფიერებაში უაზროა, იგი იღუპება ტანჯვისაგან, დანაკლისისაგან, ზნეობრივი ბოროტებისაგან – ეგოიზმისაგან, სიძულვილისა და უსამართლობისაგან; ყოველი სახის მარტივი მონაწილეობა სამყაროს ცხოვრებაში, იმ აზრით, რომ შეუერთდე სტიქიურ ძალებს, რომელთა ურთიერთშეჯახება ქმნის მის მდინარებას, არის მონაწილეობა უაზრო ქაოსში. ადამიანი მონოდებულია გარდაქმნას სამყარო და გადაარჩინოს იგი, იმგვარად მოაწყოს იგი, რომ მისი უმაღლესი მიზანი მართლაც განხორციელდეს მასში. ანუ ვიპოვოთ ის საქმე (საქმე, საერთო ყველა ადამიანისთვის), რომელიც ხელს შეუწყობს სამყაროს გადარჩენას.

ადამიანი განიცდის სიცოცხლის უაზრობას. თუკი იგი მარტივად ცხოვრობს „ისე, როგორც სხვები“ – ჭამს, სვამს, ქორწინდება, შრომობს ოჯახის გამოკვებისათვის, მხიარულობს

მიწიერი სიამოვნებებით და ა.შ. იგი გრძნობს, რომ როგორც ნაფოტს, ისე მიათრევს ცხოვრების მორევი და სიკვდილის პირად მისულმა არ იცის, რისთვის ცხოვრობდა ამქვეყნად. იგი მთელი არსებით გრძნობს, რომ საჭიროა არა მხოლოდ „უბრალოდ ცხოვრება“, არამედ ცხოვრება რალაციისათვის. ტიპური რუსი ინტელიგენტი ფიქრობს, რომ „ცხოვრება რალაციისათვის“ ნიშნავს მონანილებად რაიმე დიად საქმეში, რომელიც სრულყოფს სამყაროს. რა არის ეს დიადი, ყველა ადამიანისთვის საერთო საქმე?! ამას გულისხმობს იგი შეკითხვაში „რა ვაკეთო?“

ავტორი წერს: XIX საუკუნის მეორე ნახევრის რუს ინტელიგენტთა დიდი უმეტესობა მიიჩნევდა, რომ კითხვა „რა ვაკეთო?“ ასეთ პასუხს მოითხოვდა: გავაუმჯობესოთ ხალხის პოლიტიკურ-ეკონომიკური წყობა, რომელიც არასრულყოფილების გამო ღუპავს სამყაროს და შემოვიღოთ ახალი წყობა, რომელიც განაპირობებს სიმართლის ზეიმს და ბედნიერებას ამქვეყნად და მისცემს სიცოცხლეს ჭეშმარიტ საზრისს. ამ მიზნის მიღწევას ისინი ცდილობდნენ ყველა ძალით, დაიმახინჯეს სიცოცხლე და სხვებსაც მოუსპეს იგი და მიაღწიეს სასურველს: როდესაც მიზანი მიღწეულ იქნა, აღმოჩნდა, რომ არათუ სამყარო არ იქნა გადარჩენილი, არათუ სიცოცხლე არ გახდა აზრიანი, არამედ, ძველ, შედარებით მოწესრიგებული და აწყობილი ცხოვრების ნაცვლად, რომელიც იმის საშუალებას მაინც იძლეოდა, რომ უკეთესი ეძებნათ, დადგა სრული ქაოსი, სისხლისღვრის, სიძულვილის და უაზრობის ხანა. ახლა ბევრი, წარსულთან ანალოგიით და მხოლოდ პოლიტიკური იდეალის შინაარსის ცვლილებით, იმ თვალსაზრისზე დადგა, რომ სამყაროს გადარჩენა მხოლოდ „ბოლშევიკების გაყრით“ არის შესაძლებელი. და რომ აუცილებელია ძველი საზოგადოებრივი ფორმების აღდგენა, რომლებიც მათი დაკარგვის შემდეგ მოგვეჩვენა ძალზე გააზრებულად და ცხოვრებისათვის მისი დაკარგული საზრისის მიმნიჭებლად. ამიტომ კითხვის „რა ვაკეთო?“ პასუხი ხდება – ძველი იდეალების, ტრადიციების

აღდგენა. ცხოვრებას ჭეშმარიტ საზრისს მიანიჭებს მხოლოდ ძველი ტრადიციების აღორძინება.

ამგვარი სახის რუს სულიერ ტიპთან ერთად არსებობს მეორე, მისი მსგავსი, რომელიც მიიჩნევს, რომ კითხვაზე „რა ვაკეთო?“ პასუხი ასეთია: ზნეობრივი სრულყოფა. სამყაროს გადარჩენა, ხსნა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ თითოეული ადამიანი შეეცდება იცხოვროს არა ბრმა ლტოლვევით, არამედ „გონივრულად“, ზნეობრივ იდეალთან შესატყვისობაში. ამგვარი თვალსაზრისის ტიპური მაგალითია ტოლსტოველობა. „საქმე“, რომელიც მათ უნდა აკეთონ, არის არა ძალდატანებითი რევოლუციური გარდაქმნები, არამედ საკუთარ თავზე და სხვებზეც შინაგანი აღმზრდელობითი მუშაობა.

მაგრამ ამ ამოცანის უშუალო მიზანი იგივეა – სამყაროში ახალი, საყოველთაო წესრიგის შეტანა, ახალი ურთიერთობანი ადამიანებსა და ცხოვრების წესებს შორის, ანუ სამყაროს „ხსნა“. ხშირად ეს ახალი წესები ძირითადად გარეგნულ ქცევებში ელინდება: ვეგეტარიანელობა, მინათმოქმედება და ა.შ. მაგრამ ამ „საქმის“ სიღრმისეული და ფაქიზი ანალიზის შედეგად აღმოჩნდება, რომ „საქმე“ იგივეა ფაქტობრივად: ადამიანის მიერ გეგმაზომიერად განხორციელებული მსოფლიო რეფორმა, რომელიც ბოროტებისაგან ათავისუფლებს მას და სიცოცხლეს ამით ანიჭებს საზრისს.

შეიძლებოდა სხვა ვარიანტების განხილვაც, მაგრამ მთავარი აქ ის არის, რომ მათ ყველას საფუძვლად უდევს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც არსებობს რაღაც დიადი საერთო საქმე, რომელიც იხსნის სამყაროს და მასში თანამოწილეობა ანიჭებს სიცოცხლეს საზრისს. არის თუ არა საკითხის ამგვარად დაყენება მართებული სიცოცხლის საზრისის მოსაპოვებლად? – კითხულობს ფრანკი.

ფრანკი მიიჩნევს, რომ მას საფუძვლად უდევს ღრმა და ნამდვილი, თუმცა კი ბუნდოვანი, რელიგიური გრძნობა. თავისი ქვეცნობიერი ფესვებით იგი დაკავშირებულია „ახალი მიწის და ახალი ზეცის“ ქრისტიანულ იმედთან. იგი სწორად აცნობიერებს

სიცოცხლის თანამედროვე მდგომარეობის უაზრობას და სწორად (კეთილსინდისიერად) არ შეუძლია მასთან შეგუება. მიუხედავად ამ ფაქტიური უაზრობისა, მას სწამს სიცოცხლის საზრისის მოპოვების შესაძლებლობა და ამით იგი ამტკიცებს, ასაბუთებს თავის რწმენას (მართალია ქვეცნობიერს, გაუცნობიერებელს) უფრო მაღალ და ძლიერ ძალებისას, ვიდრე ეს უაზრო ემპირიული ცხოვრებაა. მაგრამ იგი ვერ აცნობიერებს თავის წინამძღვრებს და ამიტომ შეიცავს ბევრ წინააღმდეგობასა და დამახინჯებულ შეხედულებას სიცოცხლისადმი.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს რწმენა სიცოცხლის საზრისის მოპოვებისა, საერთო დიად საქმეში თანამონაწილეობით, რომელმაც თითქოსდა უნდა იხსნას მსოფლიო, არის დაუსაბუთებელი. მართლაც, რას ეფუძნება მოსაზრება სამყაროს ხსნის შესახებ? თუკი სიცოცხლე, ისე, როგორც იგი უშუალოდ არის, უაზროა, მაშინ საიდან აღმოჩნდება მასში ძალები, რომლებსაც შეეძლება თვითგამოსწორება, ამ უაზრობის მოსპობა? ცხადია, რომ ეს პროცესი აუცილებლად უნდა გულისხმობდეს რაღაც ახალ, ემპირიული ცხოვრებისათვის უცხო სანყისს, რომელიც შემოიჭრება მასში და შეცვლის მას. მაგრამ საიდან გაჩნდება ეს სანყისი და რა არის მისი არსი? ეს სანყისი აქ ნიშნავს – გაცნობიერებულად, თუ გაუცნობიერებლად – ადამიანს, მის მისწრაფებას სრულყოფილებისაკენ, იდეალისაკენ, მასში არსებული სიკეთის ზნეობრივი ძალებისაკენ. აქ აშკარად გვაქვს საქმე აშკარა თუ ფარულ ჰუმანიზმთან, მაგრამ რა არის ადამიანი და რა ადგილი უჭირავს მას სამყაროში? რა განაპირობებს ადამიანურ პროგრესს, სრულყოფილების თანდათანობით, ან უეცარ მიღწევას? სად არის გარანტია, რომ ადამიანური წარმოდგენები სიკეთესა და სრულყოფილებაზე ჭეშმარიტია და მათ მიერ ნასაზრდოები ზნეობრივი მცდელობები გამარჯვებას იზეიმებენ ბოროტებაზე, ქაოსსა და ბრმა ლტოლვებზე? ნუ დავივინყებთ, რომ მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე კაცობრიობა მიისწრაფოდა ამ სრულყოფილებისაკენ, მაგრამ მთელი მისი ისტორია არის ბრმა ძიება და ჯერაც

ვერ დაძლეულა ცხოვრების სტიქიურობა. საიდან შეიძლება გაგვაჩნდეს იმის დამაჯერებლობა, რომ ჩვენ უფრო ბედნიერნი და უფრო ჭკვიანები ვიქნებით, ვიდრე ჩვენი წინაპრები და სწორად განესაზღვრავთ საქმეს, რომელიც გვიხსნის?

ფრანკი მიიჩნევს, რომ ადამიანთა ოცნებების ხორცშესხმის სირთულე იმასთანაც არის დაკავშირებული, რომ არასწორია არა მხოლოდ „გეგმა“ მსოფლიოს ხსნისა, არამედ ამ მიზნისათვის გამოუსადეგარია თვით ადამიანური „მასალაც“, ადამიანი, როგორც მხსნელი, ავტორის აზრით, გამოუსადეგარია. გამოუსადეგარია ბელადები, მასზე რწმენით ანთებული ხალხთა მასები, ეს „მხსნელები“, როგორც ახლა ჩანს, – წერს ფრანკი, – უზომოდ განაზოგადებდნენ, ზრდიდნენ წარსულის სიძულვილს, ბრმა ზიზლს მთელი ემპირიული, მათი გარემომცველი, უკვე განხორციელებული ცხოვრების მიმართ და ასევე უზომოდ ზრდიდნენ ბრმა სიამაყით და ამპარტავნებით თავიანთ გონებრივ და ზნეობრივ ძალებს. ისინი თავად აღმოჩნდნენ ბოროტი და ქაოტური ცხოვრებისეული სინამდვილის პროდუქტი და გამოვლინება. მათში კონდენსირდება მთელი ის ბოროტება და სიძულვილი, რითაც გარემოცულია სინამდვილე. როგორც თავად სიძულვილის მსხვერპლთ, მათ არ ძალუძთ სხვების ხსნა.

ამგვარად, ჩვენ წინაშეა დილემა: ან სიცოცხლეს გააჩნია საზრისი და მაშინ იგი უნდა გააჩნდეს მის ყოველ წამს, ადამიანთა ყოველ თაობას და თითოეულ ადამიანს საკუთრივ ახლა, ამ წუთს, სრულიად დამოუკიდებლად მისი მომავალი ცვლილების და სრულყოფისა მომავალში, რადგანაც ეს მომავალი მხოლოდ მომავალია და მასში არ მონაწილეობს მთელი წინა და აწმყო ცხოვრება. ანდა სიცოცხლეს საზრისი არ გააჩნია და ჩვენი ცხოვრება უაზროა, მთელი მომავალი კეთილდღეობა ვერ აგვინაზღაურებს მას და ვერც ჩვენი მისწრაფება გვიხსნის ამ მომავლისაგან და ვერც ჩვენი მონაწილეობა ამ მომავლის განხორციელებაში. სხვა სიტყვებით: როდესაც ვიაზრებთ სიცოცხლეს და მის საზრისს, სიცოცხლე უნდა გავაცნობიეროთ, როგორც ერთიანი მთლიანობა, მთელი მსოფლიო ცხოვრება

მთლიანობაში და ჩვენი საკუთარი ხანმოკლე ცხოვრება შერწყმული სამყაროს ცხოვრების მთლიანობაში. ჩემი „მე“-სა და სამყაროს ერთიანობა მოაზრებულ უნდა იქნას, როგორც დროის გარეშე მყოფი ყოვლისმომცველი მთლიანობა. ამ მთლიანობის შესახებ ჩვენ ვსვამთ კითხვას: გააჩნია თუ არა მას საზრისი და თუ გააჩნია, რაში მდგომარეობს იგი? გამოდის, რომ სამყაროს საზრისი, სიცოცხლის საზრისი, ვერასოდეს ვერ განხორციელდება დროში. იგი ან არსებობს, ერთხელ და სამუდამოდ, ანდა იგი უკვე აღარ არის – აგრეთვე ერთხელ და სამუდამოდ!

ახლა ჩვენ ვუბრუნდებით ისევ ადრე მოყვანილ მოსაზრებას, რომ არსებობს ეჭვი სამყაროში ადამიანის ხსნის შესახებ და შეგვიძლია იგი დაეუკავშიროთ მეორე მოსაზრებას და შედეგად უარყოფითი პასუხი მივიღოთ: სამყაროს არ ძალუძს თვითონ, თავისთავად თავისი თავის გადაკეთება, მას არ შეუძლია საკუთარი ტყავიდან გამოძვრეს, ანდა ბარონ მიუნჰაუზენივით თავისი თავი ამოქაჩოს თმებით ჭაობიდან. ამიტომ ადამიანს, როგორც ნაწილს და თანამონაწილეს მსოფლიო ცხოვრებისა, არ შეუძლია არავითარი „საქმის“ კეთება, რომელიც იხსნიდა მას და მიაწოდებდა მის ცხოვრებას საზრისს. „სიცოცხლის საზრისი“ არსებობს იგი სინამდვილეში, თუ – არა, იაზრება, როგორც მარადიული სანყისი: ყველაფერი, რაც ხდება დროში, ყველაფერი, რაც წარმოიშვება და ისპობა, და რაც წარმოადგენს სიცოცხლის, როგორც მთლიანს, ნაგლეჯს, ნაწილს, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დააფუძნებს მის საზრისს. ყოველი საქმიანობა, რომელსაც ადამიანი მიმართავს, არის თვით ადამიანისგანვე ნაწარმოები, მისი ცხოვრების, სულიერი ბუნებისაგან ნაწარმოები, ადამიანის სიცოცხლის საზრისი კი ისეთი რაღაც უნდა იყოს, რასაც ადამიანი ეყრდნობა, რაც წარმოადგენს მისი ყოფიერების ერთიან, უცვლელ და აბსოლუტურად მყარ ფუნდამენტს. ადამიანის და კაცობრიობის ყველა საქმე და საქმიანობა – ისინი, რომელიც მას დიადად მიაჩნია და ისინიც, რომლებშიც იგი თავისი ცხოვრების უდიდეს ამოცანას ხედავს,

– წერილმანი და უსუსურია, თუკი თავად იგი არის უსუსური და წერილმანი პიროვნება, თუ მის სიცოცხლეს არ გააჩნია საზრისი.

ადამიანი თავისი არსით ორ სამყაროს ეკუთვნის – ღმერთსა და ქვეყანას. მისი გული არის ამ ორი ძალის თავშეყრის ადგილი. მას არ ძალუძს ერთდროულად ორივე ბატონის მსახურება, ამიტომ მან ერთი უნდა აირჩიოს – ღმერთი. მაგრამ ღმერთი, ამავე დროს, სამყაროს შემოქმედიც არის და ღმერთის მეოხებით სამყაროსაც გააჩნია გამართლება. ვისაც შესწევს ძალა უარყოს ქვეყანა და ყველაფერი ის, რაც თანხმობაში არ არის ღმერთთან და ღვთაებრიობასთან, და პირდაპირ გაემართოს ღმერთისაკენ, იგი სწორად იქცევა და ყველაზე მოკლე და ყველაზე რთული გზით მოიპოვებს თავისი სიცოცხლის გამართლებას და საზრისს. ასე მიემართებიან ღვთისკენ განდეგილები და წმინდანები. მაგრამ ვისაც ეს არ ძალუძს, მას სხვა დანიშნულება გააჩნია: იგი იძულებულია, გაემართოს ღვთისაკენ და განახორციელოს თავისი სიცოცხლის საზრისი ერთდროულად ორი გზით: ეცადოს ყველანაირად იაროს ღვთისკენ და თავის თავში ააღორძინოს მისი ძალა. ასეთია ერისკაცის ხვედრი.

ადამიანს ერთადერთი საქმე გააჩნია – სულიერი მოღვაწეობა, ქრისტესმიერი ცხოვრება და ქრისტეში ცხოვრება. სხვა, არავითარი მოღვაწეობა, თუნდაც ყველაზე სასარგებლო ვერ იქნება სიკეთის მომტანი ამქვეყნად. ვერავითარი გარეშე ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ ვერ მოსპობს ბოროტების თუნდაც ერთ ატომს. სიკეთე საერთოდ ვერ ხორციელდება ადამიანების მიერ, ის შეიძლება მხოლოდ გაღვივდეს ადამიანში, თუკი იგი შესაფერის ნიადაგს უქმნის მას. ვინაიდან სიკეთე არის ღმერთი. და ბოროტების მოსპობის ერთადეთი რეალური გზა არის არსობრივი სიკეთით მისი განდევნა.

თუ დავუბრუნდებით საკითხს სიცოცხლის საზრისის შესახებ, უნდა გავაცნობიეროთ, რომ როდესაც ადამიანი სწირავს თავის სიცოცხლეს რაიმეს, როგორც საშუალებას რაიმე კერძო მიზნის მისაღწევად, იგი ხდება მონა და კარგავს თავისი სიცოცხლის საზრისს. მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი თავს

სწირავს ისეთ მიზანს, რომელიც არის საკუთარი სიცოცხლის წყარო და საფუძველი, იგი მოიპოვებს სიცოცხლის საზრისს. „შეიცან ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება გაგანთავისუფლებს შენ“, გაგანთავისუფლებს მონობისაგან, რომელშიაც ცხოვრობს ყველა კერპთაყვანისმცემელი.

საბოლოოდ, სემიონ ფრანკი დაასკვნის: ჩვენი ცხოვრების ჭეშმარიტი საზრისი არის ღმერთკაცი ქრისტე, იგი არის ჩვენთვის „გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე“ და სწორედ ამიტომ არის იგი ჩვენი ცხოვრების მარადიული და ურღვევი საზრისი.

ტრანსცენდენტია, როგორც სიცოცხლის საზრისი მეოცე საუკუნის ქრისტიანულ თეოლოგიაში

თანამედროვე ქრისტიანულ თეოლოგიაში ტრანსცენდენტია, როგორც სიცოცხლის საზრისი განიხილება, როგორც ღმერთის ტრანსცენდენტობის პრობლემა სამყაროსა და ადამიანის მიმართ და სიცოცხლის საზრისი, როგორც ღმერთის ნედომა.

ღმერთის ტრანსცენდენტობის პრობლემა სამყაროსა და ადამიანის მიმართ ერთბაშად არ წამოჭრილა. რელიგიის ადრეულ სახეობებში (ფეტიშიზმი, მაგია, ტოტემიზმი), ზებუნებრივი ბუნებრივთან იყო შერწყმული და მისგან არ გამოიყოფოდა. ანიმიზმმა თვისებრივად ახალი საფეხური გადადგა რელიგიის განვითარებაში. ზებუნებრივმა აქ „სუბსტანციურობა“ შეიძინა, გადაიქცა განსაკუთრებულ სულიერ არსებად, რომელიც ემპირიულ, გრძნობად სამყაროს დაუპირისპირდა. პოლითეისტურ რელიგიებში ეს პროცესი კიდევ უფრო გაღრმავდა და მან ახალი სოციალური დატვირთვა მიიღო. დაბოლოს, მონოთეისტურ რელიგიებში (იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი) პირველად წარმოიშვა ტრანსცენდენტურობის, როგორც ღმერთის იმპერეციურობის პრობლემა.

ეს პრობლემა დღესაც მეტად აქტუალურია. მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ რელიგიურ ცნობიერებაში ღმერთი წარმოადგენს ზებუნებრივი, ემპირიული სამყაროს მიმართ „მიღმურ“ არსებას. ღმერთი არამატერიალური, სულიერი არსებაა. როგორც ლ. ფოიერბახი აღნიშნავდა, ქრისტიანი ღვთისმეტყველები ღმერთს ახასიათებენ ბუნებისა და ადამიანის

აბსოლუტიზირებული ატრიბუტებით, ისეთებით, როგორებიცაა: მარადიულობა, უსასრულობა და ა.შ. (43, II ტ., 852).

ამრიგად, ტრანსცენდენტური ღმერთის ფორმირების გნოსეოლოგიური წანამძღვრები მდგომარეობს საყოველთაოს, აუცილებელისა და აბსოლუტურის გამოყოფაში ერთეული, შემთხვევითისა და შეფარდებითისაგან.

ღმერთის ტრანსცენდენტურობაზე საუბრისას ქრისტიან-ი ღვთისმეტყველები ხაზს უსვამენ მის სხვაობას „მატერიალურ“, „ნარმაველი“ სამყაროსაგან. ღმერთი არის მარადიული, სამყარო კი შექმნილია, მაშასადამე, მას უნდა გააჩნდეს სანყისი და დასასრული. ადამიანი ცოდვილი და არასრულყოფილია, რადგან მან ბოროტად გამოიყენა მისთვის ბოძებული თავისუფლება. ღმერთის არსი მიუწვდომელია ადამიანისთვის. იგი მისთვის მარადიულ საიდუმლოებად რჩება. ამგვარ ტენდენციას ქრისტიანი ღვთისმეტყველები აპოფატიკურს უწოდებენ. ცნობილი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველის, ვლადიმერ ლოსკის მიხედვით, „უარყოფითი ღვთისმეტყველება უპირისპირდება დადებითს, როგორც უფრო სრულყოფილი. არცოდნა, რომლისკენაც მას მივყავართ, ცოდნაზე მაღლა თავსდება, როგორც ღვთის არაბრძნული (немыслимо), რომელიც ხდება ადამიანებზე უფრო ბრძნული“ (45, 166). აპოფატიკური ღვთისმეტყველება აღიარებს ადამიანის მისტიკური ერთიანობის, შერწყმის შესაძლებლობას ღმერთთან (რელიგიური ექსტაზი), როგორც ღვთის ნვდომის ერთადერთ საშუალებას, როგორც გზას, რომელიც უფსკრულზე ხიდად გაიდება ღმერთსა და ადამიანს შორის.

მონოთეისტურ რელიგიათა ღმერთი არა მხოლოდ ტრანსცენდენტურია სამყაროსადმი, იგი, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროს შემქმნელი არის და მაშასადამე, სამყარო მისი ძალისა და შესაძლებლობების გამოვლენაა. ადამიანი, ღვთისმეტყველთა თანახმად, შექმნილია „ხატად და მსგავსად ღმერთისა“ და იგი გონებითა და თავისუფალი ნებითაა აღჭურვილი. დაბოლოს, ღმერთი არა მხოლოდ შემქმნელია სამყაროსი, არამედ იგი მისი

„გამააზრებელიც“ არის, ანუ იგი მართავს მის მიერ შექმნილ სამყაროს.

ამ დებულებათა საფუძველზე შესაძლებელია იმ დასკვნის გამოტანა, რომ სამყაროს, ღმერთსა და ადამიანს შორის გარკვეული კავშირი არსებობს. ამ კავშირს ღვთისმეტყველები ხშირად ახასიათებენ როგორც ანალოგიას, მსგავსებას. მაგალითად, ამაზეა დაფუძნებული თომისტების დოქტრინა „ყოფიერების ანალოგიის“ შესახებ. რაც შეეხება მართლმადიდებელ ქრისტიანებს, ისინი ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთმიმართებას ამგვარად ახასიათებენ: ღმერთის შემეცნება, ანუ ტრანსცენდენტურის წვდომა შეგვიძლია მისი ქმნილებების მეშვეობით, ვინაიდან ისინი მისი და მისი იდეების მსგავსნი არიან.

ცხადი ხდება, რომ ქრისტიანი ღვთისმეტყველებისათვის იხსნება ღვთის წვდომის დადებითი, ანუ კატაფატური გზა, რომელსაც, მათი აზრით, შეუძლია გარკვეული ცოდნა მოგვაპოვებინოს ღმერთის შესახებ, კერძოდ კი, დაასაბუთოს მისი არსებობა.

ამ გზით მიდიოდნენ თომა აქვინელი და მისი მიმდევრები, როდესაც ცდილობდნენ ჩამოეყალიბებინათ ღმერთის არსებობის არგუმენტები. თანაც, მხედველობიდან გასაშვები არ არის ის გარემოება, რომ ქრისტიანულ მოძღვრებაში ღმერთის არსებობის არგუმენტები არასოდეს არ თამაშობდა გადამწყვეტ როლს. უმთავრესი არგუმენტი ყოველთვის იყო რწმენა.

„ჭეშმარიტების ვერც ერთი, თვით ყველაზე ეჭვშეუტანელი მტკიცებაც კი ვერ შეცვლის რწმენის ცოცხალ განცდას, მის ინტუიციას“, – აღნიშნავენ ქრისტიანი ღვთისმეტყველები, – „რწმენა კი არ გვისაბუთებს, იგი, უბრალოდ, დაგვანახებს“ (46, 57), (47, 64).

თავისთავად რწმენა ფსიქოლოგიური აქტია, ქრისტიანული რწმენაც, უპირველეს ყოვლისა, განცდაა. არგუმენტაცია რწმენისათვის რაღაც გარეგანი რამ არის და იგი მასზე დამოკიდებული სრულებითაც არ არის. რაც შეეხება ღმერთის

არსებობის რაციონალურ საბუთებს, მათი გამოყენებისას ღვთისმეტყველები ხშირად ვარდებიან ლოგიკურ წინააღმდეგობებში. უარყოფითი თეოლოგია ცდილობს დაგვისაბუთოს, რომ ღმერთი არის საიდუმლოება, რომელიც ადამიანის გაგებისათვის და ადამიანური განსაზღვრებისათვის მიუღწეველია.

ქრისტიანული თეოლოგიის მთელი ისტორია იმის დადასტურებაა, რომ მასში მუდამ შეინიშნებოდა ჭოჭმანი ღმერთის ტრანსცენდენტობის მტკიცებასა (მაგალითად, კარლ ბარტის ნეოორთოდოქსია) და მისწრაფებას შორის მიეახლოებიანთ ღმერთი ადამიანისადმი, გამოეყვანათ იგი მისი ანთროპოლოგიური ბუნებიდან (პროტესტანტიზმში ასეთებია რ. ბულტმანისა და პ. ტილიხის თეორიები).

გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ვითარება; რამდენადაც ღმერთის, როგორც ზებუნებრივი არსების უშუალო შემეცნება შეუძლებელია (იგი შესაძლებელია მიღწეულ იქნას მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებულ მისტიკურ მდგომარეობაში), რელიგიურ ცნობიერებაში უძველესი დროიდან უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდნენ სიმბოლოები.

რელიგიის სფეროში სიმბოლოს მნიშვნელობას ის ვითარება განაპირობებდა, რომ მისი მიმართება სიმბოლოდქცეული ობიექტისადმი გარკვეული დროის გაურკვევლობასაც მოიცავდა. სწორედ ამიტომ ქრისტიანული რელიგიის მიერ სიმბოლო მუდამყამს გამოიყენებოდა როგორც სარკმელი, მითითება ზებუნებრივ სამყაროზე, ტრანსცენდენტურზე. პ. ფლორენსკი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უწოდებდა „სიმბოლურს“. მისი მტკიცებით, „მასში სამყაროს შემეცნება, ამავე დროს, არის სხვა სამყაროსთან მიახლოება“ (48, 314-315).

ქრისტიანი ღვთისმეტყველები დიდ დაბრკოლებას აწყდებოდნენ ორი უმთავრესი პრობლემის წინაშე: ღვთიური სამება და ქრისტეს ორბუნებრიობის პრობლემა (ღვთიური და ადამიანური ბუნება). ღვთისმეტყველები ამ პრობლემის დაძლევის შეეცადნენ თეოლოგიური ანტინომიზმის მეთოდის მეშვეობით.

ზოგიერთი მართლმადიდებელი და პროტესტანტი ღვთისმეტყველი შეეცადა დაეახლოებინა ანტინომიზმი დიალექტიკასთან. შემთხვევითი არ არის, რომ პროტესტანტურ ნეოორთოდოქსიას ხშირად „დიალექტიკურ თეოლოგიას“ უწოდებენ. ამ დროს თავისი არსით ანტინომიზმი არსებითად განსხვავდება დიალექტიკისაგან. თეოლოგიაში ანტინომიზმი არის გონების დაკნინებისა და უფლებებში შეზღუდვის საშუალება. ეს არის მტკიცება, რომ არსებობს „ჭეშმარიტება“, რომელთაც მხოლოდ რწმენის მეშვეობით შეგვიძლია რომ ჩავნვდეთ. შემთხვევითი არ არის, რომ მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, ს. ბულგაკოვი წერდა: „რელიგიურ საიდუმლოებას ცეცხლოვანი ხმლით იფარავს ქერუბიმი, რომლის სახელი ფილოსოფიის ენაზე არის ანტინომია“ (51, 208).

მეოცე საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულებში ტრადიციულმა ღვთისმეტყველებამ განიცადა ღრმა კრიზისი, რომელიც დაკავშირებული იყო, უპირველეს ყოვლისა, იმ ვითარებასთან, რომ ადამიანის ცნობიერებას უჭირს, ანდა იგი სრულებით ვერ ახერხებს აღიქვას ის ღვთისმეტყველური დოგმები, რომლებიც ფორმირებულნი იქნენ ათასწლეულების წინ და თანაც სრულიად სხვაგვარ სოციალურ და სულიერ ვითარებაში. მეცნიერების, ფილოსოფიის განვითარება აღრმავებს საზოგადოების სეკულარიზაციის პროცესს და ქმნის სრულიად განსხვავებულ პირობებს თეოლოგიის განვითარებისათვის დღეს, ვიდრე იყო შუა საუკუნეებში. გამონაკლისს არც ღმერთის ტრანსცედენტობის პრობლემა წარმოადგენს. თეოლოგები ინტენსიურად იკვლევენ ღმერთის ტრანსცედენტურობის პრობლემას და ცდილობენ ახლებურად გააშუქონ იგი.

ამერიკელი ფილოსოფოსი ჩ. პართჰორნი წერს, რომ ტრადიციული ქრისტიანული თეოლოგია მცდარად წარმოიდგენდა ღმერთს როგორც „წმინდა ნამდვილობას“, რომელშიაც ყოველი შესაძლებლობა არის განხორციელებული“ (80, 35-40). ასეთ მიდგომას ბევრი თეოლოგი-მოდერნისტი არ იზიარებდა. ისინი, პირიქით, ცდილობდნენ ქრისტიანობის ზეგავლენა

გაეზარდათ სულიერ კულტურაზე. ამგვარ მოაზროვნეთა რიგებს პროტესტანტებს შორის მიეკუთვნებიან: პ. ტილიხი (1886-1965), და რ. ბულტმანი (1884-1975).

პ. ტილიხმა (1933 წლიდან იგი აშშ-შია და ინგლისურად წერს) ყველაფერი იღონა იმისათვის, რომ დაესაბუთებინა ღმერთის სიახლოვე ადამიანთან, მათ შორის არსებული მჭიდრო კავშირი. რელიგიას ტილიხი მოიხსენიებს ტერმინით „უმაღლესი ინტერესი“. ამგვარი განსაზღვრება თავისთავად უკავშირებს ერთმანეთს რელიგიასა და ადამიანს.

ტილიხი აღიარებს, რომ ღმერთი ტრანსცედენტურია, მაგრამ მიიჩნევს, რომ ღმერთი ტრანსცედენტურიც არის და იმანენტურიც ადამიანისათვის. ტილიხს, ეგზისტენციალიზმის გავლენით, რელიგიის აუცილებლობა გამოჰყავს პიროვნების მოთხოვნილებისაგან დაძლიოს ე.წ. „ეგზისტენციალური შიში“ (გამონეული სიკვდილის, ცოდვის, არსებობის უსაზრისობის მიერ). მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიას ძალუძს, ტილიხის მიხედვით, მიაღწიოს ადამიანს მხნეობა, რათა მან შეძლოს „იყოს, იარსებოს“, დაძლიოს ეს ეგზისტენციალური შიში. კ. ბარტისგან განსხვავებით, ტილიხი არა მხოლოდ არ უარყოფს ქრისტიანობის გავლენას კულტურაზე, არამედ, პირიქით, ხაზს უსვამს მას. სწორედ ქრისტიანობას შეუძლია, მისი აზრით, განაახლოს ადამიანი, მიაღწიოს მას „ახლებური ყოფიერება“, რომელიც ქრისტიანული მცნებების შესატყვისი იქნება (81, 78).

ფართო დისკუსია გამოიწვია ქრისტიანობის დემითოლოგიზების კონცეპციამ, რომელიც პირველმა გერმანელმა ღვთისმეტყველმა რ. ბულტმანმა წამოაყენა. ბულტმანიც ეგზისტენციალიზმს ეყრდნობოდა და ამტკიცებდა, რომ უპირველეს ყოვლისა, ის მითიური სურათი, რომელიც ტრადიციულ ქრისტიანობას უდევს საფუძვლად სამყაროს „სართულებად“ დაყოფისას (ზემოთ – ღმერთისა და ანგელოზების სამყარო, შუაში – ადამიანების, ხოლო ქვედა სართულზე კი – ეშმაკის საუფლო), აბსოლუტურად უცხოა თანამედროვე ადამიანისათვის.

„დემითოლოგიზება“ მას არ წარმოედგინა როგორც ქრისტიანული მითოლოგიის სრული მოსპობა, არამედ როგორც მისი სხვაგვარი განმარტება მხოლოდ და მხოლოდ. ეს განმარტება ანთროპოლოგიური, „ეგზისტენციალური“ უნდა გახდეს, – მიიჩნევს იგი. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანული მითები განხილული უნდა იქნას მხოლოდ როგორც გარკვეული საშუალებები ადამიანის ღვთისადმი მიმართების გამოსახატავად.

ამგვარად, ბულტმანთან ღმერთი წარმოადგენს არა რალაც ისეთ არსებას, რომელიც განუყოფელად არის დაკავშირებული ადამიანთან, არამედ ღმერთი არის უსასრულოდ ტრანსცედენტური ობიექტი. იგი ადამიანის ანთროპოლოგიური ბუნების კორელატია (82, 15-48).

ქრისტიანობის თანამედროვეობასთან დაახლოების ყველაზე მნიშვნელოვანი მცდელობა ეკუთვნის გერმანელ პროტესტანტ-თეოლოგს – დიტრიხ ფონჰოფერს (1906-1945). პიტლერული საკონცენტრაციო ბანაკიდან მოწერილ წერილებში (ბანაკში იგი მოხვდა წინააღმდეგობის მოძრაობაში მონაწილეობის გამო და 1945 წლის აპრილში სიკვდილით დასაჯეს ფაშისტებმა) ბონჰოფერმა გაანალიზა ტრადიციული-ქრისტიანული მოძღვრება. იგი წერს, რომ თანამედროვე ადამიანები სულ უფრო და უფრო თავისუფლდებიან რელიგიისაგან. ღმერთის, როგორც იმპერეციური არსების რწმენა მათთვის სულ უფრო უცხო, ზედმეტი და უსარგებლო ხდება. ბონჰოფერის აზრით, ჩვენ წინ გველოდება დროება, როდესაც საერთოდ აღარ იქნება რელიგია. „ღმერთი, – ამბობს იგი, – როგორც მორალური, პოლიტიკური, ბუნებისმეტყველური სამუშაო ჰიპოთეზა, დაძლეული და გადაგდებულია; სწორედ ისევე, როგორც ფილოსოფიური და რელიგიური სამუშაო ჰიპოთეზები. ინტელექტუალური პატიოსნებაც მოითხოვს, უარი ეთქვას ამგვარ სამუშაო ჰიპოთეზებს (83, 239).

ბონჰოფერმა პირველმა შემოიტანა თეოლოგიურ ლიტერატურაში ცნება „სრულწლოვანი სამყარო“. სამყარო გახდა სრულწლოვანი, რადგანაც იგი მეტად აღარ საჭიროებს ღმერთის

იდეას. ქრისტიანული აპოლოგეტიკის შეტევები ბონჰოფერის ათეიზმზე ჰგავს მცდელობებს დაუბრუნონ ზრდასრული ადამიანი მცირეწლოვნებას, რაც თითქმის შეუძლებელია.

ბონჰოფერი მკაცრად აკრიტიკებს ტრადიციულ ქრისტიანობას. იგი კითხვის ქვეშ აყენებს ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველს, ღმერთის ტრანსცენდენტობის იდეას. მაგრამ ბონჰოფერი არ მიისწრაფვის ქრისტიანობასთან კავშირის განყვეთისკენ. ისევე როგორც სხვა თეოლოგ-მოდერნისტებს, მასაც ქრისტიანობის ახლებურად ინტერპრეტირება სურს.

ბონჰოფერისეული ინტერპრეტირებით ქრისტიანობა არის მოძღვრება არა იმქვეყნიურ, შორეულ სამყაროზე, არამედ, – მოძღვრება, რომელსაც ძალუძს შეცვალოს ადამიანის მიწიერი ცხოვრება, რომელიც ვლინდება მის ქცევაში, მის მიმართებებში სხვა ადამიანების მიმართ. ამიტომ მისი ყურადღების ცენტრში ეთიკის საკითხები დგას. ბონჰოფერი უარს ამბობს, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, სულის გადარჩენის, ხსნის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებაზე. მისი თქმით, თუ სწორად გავიგებთ, ქრისტიანულ მოძღვრებაში ლაპარაკია არა იმქვეყნად ხსნაზე, არამედ ამქვეყნად „სასუფეველის“ მიღწევაზე. „იყო ქრისტიანი, – წერს იგი, – გარკვეული აზრით, არ ნიშნავს იყო რელიგიური, არამედ – იყო ადამიანი“...(83, 244).

ქრისტიანობის არსს ბონჰოფერი მოყვასის სიყვარულში ხედავს. „ჩვენი მიმართება ღვთისადმი არ არის „რელიგიური“, არ ნიშნავს ჩვენს მიმართებას უმაღლესის, უძლიერესისა და საუკეთესოს მიმართ; ჩვენი მიმართება ღვთისადმი არის ახალი ცხოვრება „ყოფიერებაში სხვისათვის“...(83, 259).

ეკლესიის ოფიციალურ წარმომადგენელთაგან განსხვავებით, ბონჰოფერს მოყვასისადმი სიყვარული ესმოდა როგორც ქრისტიანის პასუხისმგებლობა ყველაფერი იმის მიმართ, რაც სამყაროშია, საზოგადოებაში ან სახელმწიფოში ხდება. იგი გამოთქვამდა იმედს, რომ ქრისტიანობა მომავალში შეძლებდა სამყაროს შეცვლას და განახლებას. ამისათვის ქრისტიანის აუცილებელ თვისებად მას მიაჩნდა არა მხოლოდ

მორჩილება, არამედ წინააღმდეგობაც (სწორედ ეს ცნება აქვს მას გამოტანილი წიგნის სათაურად, რომელიც უმთავრესად წერილებისგან შედგება).

ბონჰოფერი შეიძლება ჩაითვალოს ქრისტიანობის ახლებური გაგების ერთ-ერთ დამაარსებლად. იგი ეხმიანება თანამედროვე თეოლოგიის ახალ მიმდინარეობებს. სამოციან წლებში იგი რეალიზებულ იქნა „ღმერთის სიკვდილის თეოლოგიის“ სხვადასხვა ვარიანტებში აშშ-ში (თ. ალტიცერი, ვ. ჰამილტონი, პ. ვან-ბურენი და სხვ.). გერმანიაში სამოციანი წლების ბოლოს შეიქმნა „პოლიტიკური თეოლოგია“ (დ. ზოილე) და, აგრეთვე, ლათინურ ამერიკაში წარმოქმნილი „განმათავისუფლებელი თეოლოგია“.

თანამედროვე ეპოქამ თეოლოგთა შორის წარმოშვა მისწრაფება განეახლებინათ ღმერთის ტრანსცედენტობის ტრადიციული გაგება. თანამედროვე თეოლოგების უმთავრესი მისწრაფებაა, დაძლიონ ტრადიციული უფსკრული ღმერთს, სამყაროსა და ადამიანს შორის და ერთმანეთს დაუახლოვონ ადამიანი და ღმერთი.

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა პროტესტანტიზმში

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ პროტესტანტულ თეოლოგიას სათავე ე.წ. „დიალექტიკურმა თეოლოგიამ“ დაუდო. მის დამაარსებლად კარლ ბარტი ითვლება (1886-1968). ამ მიმდინარეობის უმთავრესი თემაა ადამიანის ყოფიერების, მისი სიცოცხლის საზრისის დადგენის მცდელობები. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, როდესაც თავი იჩინა მსოფლიო კრიზისმა, ამ მიმდინარეობამ განიზრახა დახმარებოდა ადამიანებს, გადაეტანათ სულ ცოტა ხნის წინ ასე მოწესრიგებული ცხოვრების ნგრევა, მორალური და სულიერი ღირებულებების გადაფასება, ქაოსი და მორალური ხრწნა.

კ. ბარტის ნაშრომში „მიმართვა რომაელებისადმი“ აღნიშნული კრიზისი შეფასებულია როგორც ღვთის წყრომა, მისი განაჩენი კაცობრიობის მიმართ. ბარტის მოღვაწეობის უმთავრესი თემაა ადამიანების მიერ საკუთარი შესაძლებლობების, მისი საზღვრების დადგენა. დასავლური ცივილიზაციის არსს იგი სწორედ იმაში ხედავს, რომ მან მკაფიოდ შემოფარგლა ადამიანის აზროვნების, შემეცნებისა და მოღვაწეობის საზღვრები. მისი აზრით, არ შეიძლება ადამიანიდან გადავინაცვლოთ ღმერთის განხილვაზე. შესაძლებელი მხოლოდ უკუსვლაა – ღმერთიდან ადამიანისაკენ. ადამიანზე ვერაფერს ვიტყვით ღმერთთან მისი კავშირის გათვალისწინების გარეშე.

ბიბლიური ღმერთი ადამიანს გამოცხადებაში ევლინება იესო ქრისტეს სახით. ადამიანებისათვის იგი არის ღმერთი და იმავდროულად იგი არის ის ადამიანი, რომელიც გვიპასუხებს კითხვაზე: რა არის ნამდვილი ადამიანი? ყველა დანარჩენი

არსებები ადამიანები მხოლოდ იმდენად არიან, რამდენადაც მონანილეობას იღებენ ქრისტეს ადამიანურ ყოფიერებაში.

ბარტის მოძღვრებას ქრისტოლოგია წარმოადგენს. მისი მოსაზრებით, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შეცნობა შესაძლებელია მხოლოდ ღმერთიდან გამომდინარე. ბარტის მოძღვრების უმთავრესი პრინციპებია: შეუძლებელია ადამიანის გაგება ღმერთთან მისი კავშირის გაუთვალისწინებლად. ამგვარი სახის ყოველ მცდელობას, მისი აზრით, მივყავართ ან ცარიელ რეფლექსიამდე, ანდა ადამიანის „გასაგნებისაკენ“, „დეჰუმანიზაციისაკენ“, ამგვარად განხილული ადამიანი გამოდის „თავის არსში ჩაკეტილი, თავის თავში არსებული, საკუთარი თავის მეშვეობით არსებული და საკუთარი თავისათვის არსებული“ (86, 319). ბარტის აზრით, ადამიანის არსის, მისი სიცოცხლის საზრისის საკითხი მის ფარგლებს სცილდება, იგი მის მიღმა მდებარეობს. ამიტომ პროტესტანტული თეოლოგია სვამს საკითხს ადამიანის „ლიაობის“ შესახებ, ანუ მისი ტრანსცენდენციის შესახებ.

ქრისტიანობისათვის აღნიშნული დებულება ნიშნავს, რომ იგი უარს ამბობს, გაიაზროს ადამიანი თავად მისგან გამომდინარე, ანდა რაიმე გაშუალებული ინსტანციიდან გამომდინარე, რაიმე ისეთისგან, როგორიცაა მაგალითად, სიცოცხლე, გონი, „შენ“ ... და მხოლოდ ამის შემდეგ იფიქროს ღმერთზე. ადამიანს მისი არსი, მისი სიცოცხლის საზრისი მხოლოდ ღმერთთან შეხვედრისას, მის გამოცხადებაში ეძლევა. ადამიანს არ შეუძლია მხოლოდ საკუთარი თავიდან გამომდინარე შეიცნოს ღმერთი, არც თავის გონებით, არც თავისი სინდისით და არც თავის მიმართებით სხვისადმი. გამოცხადებაში ღმერთს პირველი და გადამჭრელი სიტყვა ეკუთვნის. თუ გვსურს ადამიანის, მისი საზრისის გაგება, ყური უნდა დავუგდოთ, თუ რას ამბობს მის შესახებ ღმერთი გამოცხადებაში. თვალი უნდა მივაპყროთ იესო ქრისტეს, მასში გასაგები ხდება როგორც ღმერთი, ასევე ადამიანი თავის არსით.

ბარტის მოღძვრების თანახმად, ადამიანი თავის საზრისს, არსს, ადამიანობას მოიპოვებს არა იმიტომ, რომ იგი მონანილეობს მინიერი ცხოვრების, თუნდაც ღმერთის მიერ დანესებულ მიმდინარეობაში. პირიქით, იგი ქაოსისა და აბსურდის სამყაროშია „ჩაგდებული“. თუკი შესაძლებელია, ადამიანის სიცოცხლეს გააჩნდეს საზრისი, მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანის ჰუმანიზმი ღმერთის ჰუმანიზმს ეყრდნობა, ეფუძნება. მხოლოდ ღმერთთან შეხვედრისას, ღმერთის „ადამიანურობასთან“ შეხვედრისას მოიპოვებს ადამიანი საზრისს და არა მის ურთიერთმიმართებაში სხვა ადამიანებთან, ისტორიის კონტექსტში, რომელსაც საზრისი არ გააჩნია.

დასავლური ცივილიზაციის კრიზისს ბარტი აღიქვამს როგორც ადამიანის არსებობის მარადიულ და საუკუნოვან კრიზისს. ადამიანს, მისი ხედვით, ყოველთვის უნდა ახსოვდეს თავისი საზღვრები, ის, რომ ისტორიულ აუცილებლობაში იგი მუდამ წარმავალია, შეფარდებითი ტყვეობაშია და არ ჰქონდა იმის ილუზია, თითქოსდა იგი მონანილეობდეს უსაზღვროსა და მარადიულში. საბოლოო ანგარიშით, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამიანი ჩართულია სიცარიელეში, ისეთ რამეში, რაც სუბსტანციური არ არის, „არარაში“.

ისტორიული პროცესი ადამიანს მხოლოდ ეფემერულ და ილუზორულ შესაძლებლობებს სთავაზობს, რომლის ფარგლებში ადამიანი მხოლოდ შეფარდებით ღირებულებებსა და მიღწევებს მოიპოვებს. ყველაფერი ადამიანური, რაც არ უნდა დიადი და ამაღლებული ფორმითაც არ უნდა გამოგვეცხადოს იგი, – მხოლოდ ადამიანურია. რადიკალურად ახალ შესაძლებლობებს მისთვის მხოლოდ ღმერთთან შეხვედრა იძლევა. ღმერთი კი მის მიმართ ტრანსცენდენტურია, იგი მის საზღვრებს მიღმაა, ყველაფერი იმის მიღმაა, რასაც შესაძლოა, ოდესმე მიაღწიოს ადამიანმა.

გამოდის, რომ სიცოცხლის საზრისი ტრანსცენდენტურია სიცოცხლის მიმართ. სიცოცხლე სიცოცხლეს ვერასდროს მიაწიჭებს საზრისს. ადამიანის სიცოცხლეს მხოლოდ მაშინ

ენიჭება ღირებულება, როდესაც ღმერთი სპობს ადამიანის შემზღუდველ ჩარჩოებს და ადამიანის სიცოცხლეს, მის ქმედებას, შემეცნებას, ყოველი სახის მოღვაწეობას, ავსებს საზრისით, შინაარსით, რომელსაც, თავისთავად, ადამიანი ვერასოდეს შეიმუშავებდა და მოიპოვებდა.

ამრიგად, ბარტის მოძღვრება მიმართულია ადამიანის შესაძლებლობების გაანალიზებაზე, მისი საზღვრების დადგენაზე. მისი აზრით, ფუჭია ადამიანის ყოველი სახის მცდელობა – თავად იბატიონოს სამყაროზე, თავის საკუთარ სიცოცხლეზე, თავად განსაზღვროს მათი საზრისი. ყველაზე მნიშვნელოვანი კითხვები, მისი აზრით, მაშინ ისმება, როდესაც ადამიანი აცნობიერებს თავის ფარგლებს, საზღვრებს, შესაძლებლობებს და ამის გამო განიცდის ნუხილს და ძრწოლას, განწირულად ეძებს საკუთარ თავში საყრდენს და დამცველს.

ბარტის თანამოაზრეა არანაკლებ ცნობილი პროტესტანტ-თეოლოგი პაულ ტილიხი. ტილიხი უმთავრესად ეგზისტენციალიზმს ეფუძნება და მას „ქრისტიანობის დიდ წარმატებად“ მიიჩნევს. ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ სტრუქტურას იგი განსაზღვრავს როგორც „სამყაროში ყოფიერებას“. ადამიანი და სამყარო, მისი აზრით, შინაგანად ურთიერთდამოკიდებულნი არიან. თავის ნაშრომში „სისტემატური თეოლოგია“ იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „მე“ სამყაროს გარეშე წარმოადგენს სიცარიელეს, ხოლო სამყარო „მე“-ს გარეშე მკვდარია. ამ ურთიერთდამოკიდებულების ფარგლებში თავისუფლება და ბედისწერა არ წარმოადგენს ადამიანისთვის უცხო და გარეგან ძალას, რომელიც განსაზღვრავს, თუ რა მოელის მას. ბედისწერა – ეს თავად ადამიანია, ჩამოყალიბებული ბუნების, ისტორიის და საკუთარი თავის მიერ.

ცხოველისაგან განსხვავებით, რომლის სიცოცხლე ანმყოთი ამოიწურება, ადამიანს გააჩნია მომავალი, იგი მომავლით ცხოვრობს, გააჩნია „საზრუნავი“, „დანიშნულებები“. სხვადასხვა საზრუნავთან ერთად ადამიანს გააჩნია ერთი, რომელიც უმთავრესია – ეს არის მისწრაფება, რომ საკუთარი სიცოცხლე

გახადოს საზრისიანი, მთლიანად განხორციელებული, აუტენტური.

ამავე დროს, ყოველმა ადამიანმა იცის, რომ მისი სიცოცხლე არ არის „ნამდვილი“, იგი „ნამდვილ“ სიცოცხლეს მოკლებულია. სწორედ ეს არის, ტილიხის აზრით, ნამდვილი ცოდვა. ადამიანი მუდამჟამს იმყოფება შექსპირის ჰამლეტისეულ სიტუაციაში, როდესაც მისი უმთავრესი შეკითხვა ასე უღერს: „ყოფნა-არყოფნა?!“

ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურა იმგვარია, რომ ცოდვა და რწმენა არ არიან პირველადნი. ტილიხი ერთმანეთისაგან ასხვავებს ადამიანის არსსა და არსებობას. ადამიანის არსებობას იგი გაუცხოებას უკავშირებს.

გაუცხოება ტილიხთან არ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რაც ადამიანს ღვთისაგან აშორებს. ცოდვა, მისი აზრით, მიგვითითებს იმ სიტუაციაზე, რომ ადამიანი გაუცხოებულია ნამდვილი, აუტენტური ადამიანური სიცოცხლისადმი, მისი უმთავრესი „საზრუნავის“, საბოლოო დანიშნულების რეალიზაციისადმი. ტილიხი უარყოფს პირველცოდვას, როგორც ისტორიულ ფენომენს. იგი ერთგვარ დემითოლოგიზირებას უტარებს მას და ისტორიულ, დიდი ხნის წინ მომხდარ მოვლენად კი არ მიიჩნევს, არამედ ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ სტრუქტურად აღიარებს მას.

ადამიანი სასრულია. მისი ყოფიერება სამყაროში არის „ყოფიერება სიკვდილისადმი“. ადამიანი გახლეჩილია ყოფნას და არყოფნას შორის, იგი ცხოვრობს და კვდება და იგი ერთადერთია, ვინც იცის ამის შესახებ. ადრე თუ გვიან, იგი ეჯახება არყოფნის „შოკს“ და მაშინ უფრო მძაფრად დგება მის წინაშე საკითხი სიცოცხლის საზრისის შესახებ, ვინაიდან ადამიანი, მისი „მე“ აცნობიერებს თავის მოკვდაობას. მისთვის დამახასიათებელი ხდება მოუსვენრობა, შიში, ძრწოლა.

თავისი ყოფიერების გარეგან სტრუქტურებში ადამიანი ღვთისაგან არის გაუცხოებული და არა მხოლოდ მისგან, არამედ საკუთარი თავისგან და სხვებისაგანაც. იგი უკვე აღარ

გვევლინება იმად, რაც „იყო“ თავის ნამდვილ ყოფიერებაში და იგი განსხვავდება იმისგანაც, რაც უნდა ყოფილიყო. ცოდვას, ანუ გაუცხოებას ტილიხი განმარტავს როგორც „ურნმუნობას“, ანდა სიყვარულის ნაკლულობას.

ამგვარად გაგებული გაუცხოება ტილიხთან გვევლინება ერთგვარი „თვითამაღლების“, თვითტრანსცენდირების შედეგად. ადამიანი აცნობიერებს, რომ მისი სიცოცხლე თურმე სრულებითაც არ არის ისეთი, როგორიც უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ადამიანი კითხვას სვამს იმ ყოფიერების შესახებ, რომელიც მას ცხოვრების სიმამაცეს მიანიჭებს. ეს ისეთი ყოფიერებაა, სადაც წყდება ადამიანის დამთრგუნველი, დამანგრეველი ძალისხმევა და მას ეძლევა შესაძლებლობა გახდეს საკუთარი თავი.

ტილიხის უმთავრეს ნაშრომს ეწოდება „ყოფნის სიმამაცე“. მისი ამოსავალი პუნქტია დებულება ადამიანის მიერ საკუთარი შესაძლებლობების და ფარგლების გათვალისწინების შესახებ. აქ ლაპარაკია სიმამაცეზე, როგორც ონტოლოგიურ კატეგორიაზე, როგორც სიცოცხლის დაფუძნებაზე მის ყველა ასპექტში.

სიმამაცე აუცილებელია ადამიანისთვის, რათა მან დაძლიოს შიში, რომელიც მას ელობება ყოველთვის, როდესაც იგი მოისურვებს განახორციელოს თავისი არსებითი უფლება – იცხოვროს ადამიანურად. სიმამაცე ადამიანისათვის აუცილებელია, რათა მას მიეცეს შესაძლებლობა, დაძლიოს ონტიური წუხილი დანაშულისა და სასჯელის წინაშე, სულიერი წუხილი – სიცოცხლის სიცარიელისა და უაზრობის წინაშე. ყველა ეს წუხილი გამომდინარეობს ადამიანის მიერ თავის საზღვრითობის გაცნობიერებისაგან.

თანამედროვე დროისათვის წინა პლანზე სულიერი წუხილი იწევს. ეს ონტოლოგიური წუხილი განკუთრებას, მკურნალობას არ ექვემდებარება. მას შესაძლებელია მხოლოდ სიმამაცე დაუპირისპირო, რომელიც სიცოცხლის დაფუძნებას ემსახურება, მიუხედავად იმ საშიშროებებისა, რომლებიც მას ემუქრება.

ჩვენი დროის ადამიანს, ტილიხის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, სიმამაცე იმ ღრმა ეჭვების დასაძლევად ესაჭიროება, რომლებმაც დააფუძნა მე-20 საუკუნე. თანამედროვე ადამიანის დღევანდელი მდგომარეობა და სიტუაცია, რომელშიაც იგი ცხოვრობს, ტილიხის თანახმად, ხასიათდება „ავტონომიური კულტურის მსხვერველი, რომელიც უღმრთო გარდაუვალობით მიმდინარეობს. ამ გარემოებამ კიდევ ერთხელ, უფრო ცხადად დაგვანახა, რომ თანამედროვე ადამიანის სიცოცხლე განუწყვეტელი საშიშროების წინაშე იმყოფება. ადამიანი კვლავ „საზღვრით სიტუაციაშია“ და მისი სიცოცხლე კვლავ არსებობის ტოტალური საშიშროების წინაშე არის.

რას უნდა დაეფუძნოს ადამიანი? სად არიან ის ორიენტირები, რომლებიც ხელს გაუწვდიან მას? – აი კითხვები, რომელთაც, ტილიხის აზრით, აუცილებლად უნდა გაეცეს პასუხი. ამისათვის კი, მას მიაჩნია, რომ უპირველეს ყოვლისა, უარი უნდა ეთქვას ადამიანის მოთხოვნილებას როგორმე თავი აარიდოს ამ საშიშროებას. მათ ადამიანი ვერც ვიტალურ, სასიცოცხლო პროცესში ჩათრევით დააღწევს თავს და ვერც სულიერი აღორძინებით, ვერც წმინდანობით, ვერც მისტიკით და ვერც ასკეზათი, ვერც კანონის უტყუარობის რწმენით და ვერც გაძლიერებული ღვთისმოსაობით.

ადამიანის ყოველი მცდელობა, მოიპოვოს სიცოცხლის მყარი საფუძვლები, განწირულია წარუმატებლობაზე, თუკი ისინი განასახიერებენ „ადამიანის თვითკმაყოფილებას“, თუკი მას სურს, თავისი ცხოვრება „თავის თავზე“ დააფუძნოს და ამით აბსოლუტურად მიიჩნიოს შეფარდებითი.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ პოზიციებიდან გამომდინარე, ტილიხი შეუძლებლად თვლის ათეიზმს, ისევე როგორც თეოლოგიურ ორთოდოქსიას, რომელსაც იგი უწოდებს „ინტელექტუალურ ფარისევლობას“. ქრისტე ანამეს და ჯვარს აცვეს არა ურწმუნოებმა, არამედ იმ ადამიანებმა, რომელთაც სწამდათ, რომ ისინი ღვთის ნებას ასრულებდნენ. ვისაც ეჭვი შეეპყნა ჭეშმარიტებაში, იგი ამით ამტკიცებს თავის ნამდვილ

მისწრაფებას მისადმი. აქ ტილიხი პარადოქსულ დასკვნამდე მიდის: ის, ვინც სერიოზულად უარყოფს ღმერთს, სინამდვილეში მას, პირიქით ამით ასაბუთებს.

უარის თქმა ადამიანის მისწრაფებაზე, საკუთარი ძალებით დაძლიოს გაუცხოება და თავად მოიპოვოს ნამდვილი არსებობა და სიცოცხლის ჭეშმარიტი საზრისი, ნიშნავს ადამიანის სიცოცხლის საზრისის ტრანსცენდირებას, ვინაიდან ჭეშმარიტი საზრისი ტრანსცენდენტია. სიმამაცე, რომელსაც შეუძლია თვალი გაუსწოროს საშიშროებას, არის ღვთის რწმენა. ადამიანს მაშინაც კი, როდესაც იგი გაუცხოებულია, გააჩნია ყოველივეს საფუძვლის – ღვთისადმი ტრანსცენდირების უნარი. იესო ქრისტე ერთადერთი ნამდვილი ადამიანი იყო, რომელმაც მოიპოვა თავისი სიცოცხლის საზრისი და დაძლია გაუცხოება.

პროტესტანტ-თეოლოგთა შორის განსაკუთრებული ავტორიტეტით სარგებლობს ეოლფჰარტ პანენბერგი, რომლის მოძღვრების უმთავრესი თემაა სამყაროსადმი „ღიაობა“, როგორც მისი მიმართება ღვთისადმი. ეს, ამ მოაზროვნის თანახმად, არის ადამიანის სიცოცხლის შესაძლებლობის სპეციფიკური პირობა.

ვ. პანენბერგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ადამიანის განსაკუთრებული მდგომარეობა სამყაროში დასაბუთებული უნდა იქნას არა ბიოლოგიურად, არამედ – თეოლოგიურად. ადამიანის „ღიაობა“ არის ის, რაც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს. ცხოველი, ადამიანისაგან განსხვავებით, ჩართულია სამყაროში, მაგრამ არ არის მისთვის ღია. ამასთან, პანენბერგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „ღიაობა“ არ უნდა იქნას გაგებული, როგორც უსაზღვრო კულტურულ/შემოქმედებითი მოვლენა. კულტურული პროცესის უსასრულობა მიგვითითებს იმაზე, რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ადამიანი გადის აღნიშნული კულტურის მიღმა და არა მხოლოდ კულტურის, არამედ ყოველი მის მიერ მიღწეული მდგომარეობის მიღმა.

ადამიანი ყოველთვის იმყოფება გზაში რაღაც მიზნისკენ. ამ უსასრულო მისწრაფების მიზანი შესაძლებელია იყოს

მხოლოდ რაღაც უსასრულო და უსაზღვრო, ანუ ღმერთი. ამგვარად, „ადამიანის სამყაროსადმი ღიაობა გულისხმობს მის შესაბამისობას ღვთისადმი“ (89, 40).

ადამიანის ღიაობა სამყაროსადმი გულისხმობს მის უმთავრეს უნარს, უნარს – გავიდეს საკუთარი თავისა და სამყაროს ფარგლებს გარეთ.

პანენბერგი ერთმანეთისაგან ასხვავებს ბიოლოგიურ ანთროპოლოგიას და თეორიულ ანთროპოლოგიას. თუკი პირველი მათგანი ადამიანს ახასიათებს ბუნებისაგან გაუცხოებით, მეორე მას განსაზღვრავს როგორც ღვთისაგან გაუცხოებულს. ორივე შემთხვევაში, პანენბერგის აზრით, ადამიანი, მისი სიცოცხლის საზრისი, მხოლოდ ისეთი ინსტანციით განსაზღვრება, რაც არ არის თავად მისი იდენტური.

პანენბერგის მიხედვით, ადამიანისთვის დამახასიათებელია „შიში ადამიანის უსაზღვრო თავისუფლების წინაშე“. ავტორი წერს, რომ ახალი დროის ისტორიამ ადამიანი თავის თავზე დააფუძნა, გაათავისუფლა იგი ღმერთისა და ამქვეყნად მისი წარმომადგენლის ზრუნვისა და პატრონობისაგან. პანენბერგის აზრით, ასეთია ჰუმანიზმის არსი. მაგრამ ჰუმანიზმს ძალიან ბევრი სურს და ძალიან ბევრს ითხოვს ადამიანისაგან: სწორედ იმიტომ, რომ ჰუმანიზმმა მოინდომა ყველაფრის შექმნა ადამიანისაგან, მისგან არაფერი გამოვიდა.

უარი რომ ეთქვას მცდელობას – ადამიანი გაგებულ იქნას მხოლოდ ადამიანიდან, სიცოცხლის საზრისი თავად სიცოცხლეში იქნას დანახული, – ამისათვის გაცნობიერებული უნდა იყოს, რომ ადამიანი თავისი არსით ღიაა სამყაროს და იმის მიმართაც, რაც სამყაროს მიღმაა. კარი უნდა გავუღოთ ტრანსცედენტურს და ადამიანის უმთავრესი მახასიათებელი ნიშანი მის მიერ ტრანსცენდენციისკენ მისწრაფებაში დავინახოთ. მხოლოდ ღმერთს შუძლია ადამიანის შინაგანი „მე“-ს მოყვანა ჰარმონიაში და მისი შესაბამისობა სამყაროსთან.

სიცოცხლის საზრისის პრობლემა ნეოთომიზმში

თანამედროვე ეპოქამ კიდევ უფრო გაამწვავა საკითხი ადამიანის სიცოცხლის საზრისის დადგენის აუცილებლობის შესახებ. დღეს ადამიანის ბედზე ყველა ფიქრობს, ნეოთომისტების, როგორც რელიგიური მოაზროვნეებისათვის, კი ამგვარ საკითხთა კვლევა ახალი არ არის. ისინი საუკუნეთა მანძილზე ცდილობდნენ გადაეჭრათ ადამიანის ყოფიერების ურთულესი საკითხები.

მე-20 საუკუნის მიწურულისათვის განსაკუთრებით აქტუალურად აჟღერდა უძველესი რელიგიურ-ფილოსოფიური პრობლემები და დღეს უკვე ყველა აღიარებს თანამედროვე ნეოთომისტების უდიდეს წვლილს მათ კვლევაში.

უმთავრესი ამოცანა, რომელიც თანამედროვე ნეოთომისტებმა დაისახეს, არის თომა აქვინელის მოძღვრების განვითარება, მისი ტრანსფორმირება თანამედროვე მოთხოვნათა შესაბამისად. ამ მიზნით ისინი ცდილობენ კათოლიციზმის ფილოსოფიური დოქტრინის განახლებას და ახალი სიცოცხლის მინიჭებას მარადიული პრობლემისათვის.

ნეოთომისტების კვლევის ცენტრალურ პრობლემას ადამიანის არსებობის მიზნისა და საზრისის დადგენა წარმოადგენს. ამ პრობლემის გადაჭრას ისინი ცდილობენ ადამიანის კავშირის დამყარებით „აბსოლუტურთან“, „ტრანსცენდენტურთან“, ანუ ღმერთთან. ადამიანი, მათი მოძღვრების თანახმად, შესაძლებელია გაგებულ იქნას მხოლოდ ღმერთთან, როგორც მის მიმართ ტრანსცენდენტურთან, მიმართებაში, მხოლოდ ამ

ასპექტით არის შესაძლებელი ლაპარაკი ადამიანის დანიშნულებასა და მისი სიცოცხლის საზრისზე.

თანამედროვე ნეოთომისტები ბრალს სდებენ არისტოტელეს იმაში, რომ მისი ევდემონიზმი ადამიანის დანიშნულებას, მისი არსებობის მიზანსა და ამოცანას მიწიერი ბედნიერების მოპოვებაში ხედავდა. სტაგირიტი ადამიანს ნატურალისტურად იაზრებდა. მისთვის ეთიკა პოლიტიკის ნაწილი იყო. ზნეობრივი სრულყოფის უმაღლეს მიზნად პირველმიზეზების, პირველპრინციპების ფილოსოფიურ ჭვრეტას მიიჩნევდა.

არისტოტელესაგან განსხვავებით, ნეოთომისტები თომა აქვინელის მოძღვრებაზე დაყრდნობით, ადამიანის არსებობის უმაღლეს მიზნად და საზრისად მიიჩნევენ მორწმუნის მიერ ღვთაებრივი სიკეთის ჭვრეტას, რომელიც სრულყოფილად მხოლოდ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში ხორციელდება (84, 289). ადამიანის მოღვაწეობა, საბოლოო ასპექტით, ყოველთვის არის მის მიერ სამყაროში ჭეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის ხორცშესხმა, რომელიც ადამიანზე ღმერთის გავლენას გულისხმობს, ვინაიდან თომისტების აზრით, ადამიანის ბუნებაში, მის არსში მოთავსებულია ე.წ. „ბუნებრივი კანონი“, რომელიც მხოლოდ „ღვთაებრივ კანონს“ ექვემდებარება. იგი ადამიანს მოუწოდებს თავისი მოღვაწეობის ყოველ აქტში სიკეთის კეთებისაკენ და ბოროტებისაგან თავის არიდებისაკენ (83, 56).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს კაროლ ვოიტილას, როგორც ერთ-ერთი ნეოთომისტის, მოსაზრებები (კ. ვოიტილა 1978 წელს აირჩიეს რომის პაპად, იოანე პავლე მეორედ).

ვოიტილას აზრით, ნეოთომისტური მოძღვრების უმთავრესი თემა ადამიანის სიცოცხლე, მისი მოღვაწეობა უნდა იყოს. ეს საკითხი, მისი აზრით უნდა განიხილებოდეს ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მეშვეობით, რომელიც მოღვაწეობას, მოქმედებას ადამიანური არსებობის ბაზისურ სტრუქტურად მიიჩნევს. ვოიტილა წერს, რომ მის შემოქმედებაზე გავლენა მოახდინეს: „არისტოტელურ-თომისტურმა მეტაფიზიკამ, ანთროპოლოგიამ, ეთიკამ, ერ-

თი მხრივ, და ფენომენოლოგიამ, განსაკუთრებით კი შელერის ინტერპრეტაციით, შელერის კრიტიკით – კანტმაც, მეორეს მხრივ“ (85, XIV). მისი მოძღვრების უმთავრესი ამოცანაა ადამიანის შესახებ ტრადიციული თომისტური ანალიზის შეთანხმება მისადმი რადიკალურად საპირისპირო ფენომენოლოგიურ მიდგომასთან, რის საფუძველზეც იქმნება ადამიანის ყოფიერების ონტოლოგია მისი უმთავრესი სტრუქტურების წარმოჩენის ჰერმენევტიკული მეთოდით.

ვოიტილას აზრით, ადამიანს ბუნებრივი უნივერსუმის საგნებისაგან განასხვავებს მისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი უნარი – ტრანსცენდენცია. ტრანსცენდენცია ავტორს ესმის, როგორც ადამიანის სულში, მის უკედავ პიროვნულ სანყისებში მოთავსებული ლიმიტების აღმატებულობა. სწორედ ტრანსცენდირების აქტში რეალიზდება ყოფიერებისადმი მისწრაფება, აქ მიმდინარეობს ცნობიერებამდელის სფეროს დაჯაბნა (ეს სფერო მას ესახება ფროიდის, ადლერისა და იუნგის მოძღვრებათა მიხედვით).

ვოიტილა შელერზე მითითებით წერს, რომ ტრანსცენდენციის მეშვეობით იშვება ადამიანის ღირებულებითი სამყარო, ისტორიულად განსაზღვრული ეთოსი (80, 70). იგი გამოყოფს ტრანსცენდენციის ორ სახეობას: ჰორიზონტალურსა და ვერტიკალურს. პირველი მათგანი გარეშე ობიექტებზეა მიმართული, მეორე კი არის უმაღლეს ღირებულებებზე ორიენტირებული სუბიექტის თავისუფალი თვითდეტერმინაციის ფაქტი. „ცდის ტოტალურობა ვიბრაციას განიცდის მასში უმაღლეს ღირებულებათა – ჭეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის არსებობის გამო“ (80, 155-156).

ვოიტილა დეტალურად აანალიზებს ადამიანის სიცოცხლის საზრისისა და მიზნის, მისი ზნეობრივი არჩევანის პრობლემებს თანამედროვე ნეოთომიზმის მიღწევათა საფუძველზე. მის მიხედვით, ადამიანი, როგორც ტრანსცენდენციის უნარის მქონე არსება, თავს იჩენს, როგორც მარადიულ ღირებულებათა სამყაროში ჩაფლული არსება.

როგორც ცნობილია, ტრანსცენდენციის კატეგორია მის ეგზისტენციალურ ინტერპრეტაციაში წარმოადგენდა პუსერლისეული ინტენციონალობის ონტოლოგიურ გააზრებას. იგი ხაზს უსვამს ეგზისტენციის ექსტატურობას, მის მუდმივ დინამიურ კავშირს საგანთან, ყოფიერებასთან. ეგზისტენციალისტების აზრით, ტრანსცენდენცია ისტორიის საფუძველს წარმოადგენს. ამ ცნების ჰაიდეგერისეული გაგებისაგან განსხვავებით, ვოიტილა, შელერის მიმდევრობით, ცდილობს მის მიერ შემუშავებული კონცეპცია კულტურულ-ისტორიული შემოქმედების შესახებ, რომელიც ტრანსცენდენციის აქტში ხორციელდება, დააკავშიროს ადამიანის არსებობის ღირებულებითი ორიენტირების ძიების პროცესთან.

ვიქტორ ფრანკლის მოქმედება სიცოცხლის საზრისის შესახებ

ვიქტორ ემილ ფრანკლის სახელთან დაკავშირებულია დღეისათვის მსოფლიოში ფართოდ გავრცელებული მკურნალობის მეთოდი – ლოგოთერაპია, რითაც მან დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის განვითარებაში.

ვიქტორ ფრანკლი დაიბადა 1905 წელს ვენაში. მეორე მსოფლიო ომის დროს იგი, როგორც ებრაელი, საკონცენტრაციო ბანაკის ტყვე იყო, რამაც მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია არა მხოლოდ მის პირად ცხოვრებაზე, არამედ შემოქმედებაზეც: სწორედ ამ ძნელბედობის უამს შეიმუშვა მან თავისი თეორიის უმთავრესი დებულებები. დღეისათვის იგი აღიარებულია ვენის ფსიქოთერაპიის სკოლის მესამე მიმდინარეობის დამაარსებლად ფროიდისა და ადლერის შემდეგ.

ფრანკლის მიერ დაარსებული მიმდინარეობის – ლოგოთერაპიის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ცნობილმა ფილოსოფოსებმა – მ. ჰაიდეგერმა, გ. მარსელმა და მ. შელერმა.

ლოგოთერაპია არ განეკუთვნება ისტორიულ პრობლემათა რიცხვს, იგი არც გეოგრაფიული ფარგლებითაა შემოსაზღვრული. ეს არის ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის ერთ-ერთი მარადიული პრობლემათაგანი, რომელიც განსაკუთრებული სიმწვავეით მეოცე საუკუნეში დაისვა, ვინაიდან ეს საუკუნე გამოირჩეოდა ტრადიციათა არნახული მსხვერვეთ, რაც ლოგოთერაპიაში მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს.

ლოგოთერაპია ადამიანის შესახებ ფილოსოფიურ, ფსიქოლოგიურ და სამედიცინო შეხედულებათა რთული სისტემაა. იგი პიროვნების განვითარების ნორმებსა და პათოლოგიებს და მათი კორექციის გზებს იკვლევს.

ფრანკლის მიერ შექმნილი მოძღვრება სამი უმთავრესი ნაწილისაგან შედგება:

1. მოძღვრება საზრისისკენ მისწრაფებაზე;
2. მოძღვრება სიცოცხლის საზრისზე;
3. მოძღვრება ნების თავისუფლებაზე.

თანამედროვე ადამიანისათვის, ფრანკლის აზრით, დამახასიათებელია საზრისის დაკარგვის განცდა. ცხოველისაგან განსხვავებით, ინსტინქტი არ კარნახობს მას და „გუშინდელი“ ადამიანისაგან განსხვავებით, ტრადიცია არ ასწავლის მას, თუ რა უნდა უნდოდეს. დღეისათვის ადამიანმა აღარ იცის, თუ რა სურს და შედეგად ვიღებთ, რომ მას იგივე სურს, რაც სხვებს (და შედეგია კონფორმიზმი), ან იმასვე აკეთებს, რასაც სხვები (და შედეგი ტოტალიტარიზმია).

დღეისათვის სიცოცხლის საზრისის უქონლობის განცდა საყოველთაო მოვლენად იქცა, რასაც შედეგად ნევროზი მოსდევს. ეს ახალი ტიპის, – ნოოგენური ნევროზია, რომელიც ტრადიციული ნევროზისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება. ფრანკლი მიიჩნევს, რომ ყოველ დროს თავისი ნევროზი ახასიათებს და ყოველ დროს თავისი ფსიქოთერაპია სჭირდება. დღევანდელ პაციენტს უკვე აღარ ანუხებს სექსუალურ მოთხოვნილებათა ფლუსტრაცია (როგორც ფროიდის დროს), ანდა არასრულფასოვნების კომპლექსი (როგორც ადლერის დროს). დღეს ადამიანი შეპყრობილი ჰყავს სიცოცხლის საზრისის დაკარგვის უმძაფრეს განცდას, რომელსაც ფრანკლი ეგზისტენციალურ ვაკუუმს უწოდებს.

ნოოგენური ნევროზი ჩვეულებრივ ფსიქოგენურ დაავადებად ვეღარ ჩაითვლება. წარმოშობის მიზეზები განსხვავებულია. მას იწვევს: ღირებულებითი კონფლიქტი, სინდისის ქენჯნა, ეგზისტენციალური ფლუსტრაცია და სხვა ფაქტორები. ისინი შესაძლოა ნევროტიკულ სიმპტომატიკაში განსხეულდნენ. სწორედ მათი მკურნალობისათვის არის მოწოდებული ლოგოთერაპია.

ადამიანის მიერ სიცოცხლის საზრისის ძიებას ფრანკლი განიხილავს როგორც თანდაყოლილ მოტივაციურ ტენდენციას,

რომელიც ყოველ ადამიანს ახასიათებს. იგი წარმოადგენს ქცევის უმთავრეს მამოძრავებელ ძალას და პიროვნების განვითარების სტიმულს.

სიცოცხლეზე დაკვირვებით, კლინიკური პრაქტიკის მრავალფეროვან ემპირიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, ფრანკლი ასკენის: იმისათვის, რომ იცხოვროს და აქტიურად იმოქმედოს, ადამიანს უნდა სწამდეს, რომ მის ქცევას რაღაც საზრისი გააჩნია. მისი აზრით, თვითმკვლელსაც კი სწამს რაღაც საზრისის, თუ სიცოცხლის არა, სიკვდილის მაინც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი თითქმის ვერ გაანძრევდა თავისი ჩანაფიქრის განსახორციელებლად.

საზრისის უქონლობა ადამიანში იწვევს განცდას, რომელსაც ფრანკლი ეგზისტენციალურ ვაკუუმს უწოდებს. იმისათვის, რომ ადამიანი იყოს ფსიქიურად ჯანმრთელი და მას ნევროზი არ დაემართოს, ავტორს მიაჩნია, რომ აუცილებელია ე.წ. „დადაბულობის ველის“ არსებობა გარე სამყაროში ლოკალიზებულ საზრისსა და ადამიანს შორის. ადამიანად ყოფნა ნიშნავს საზრისზე დამოკიდებულებას. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანს ცხოვრება უწევს რეალობისა და იდეალურობის ორ პოლუსს შორის არსებულ „დადაბულობის ველში“.

ფროიდი მიიჩნევდა, რომ როდესაც ადამიანი კითხვას სვამს სიცოცხლის საზრისსა და ღირებულებაზე, იგი ფსიქიკურად ჯანმრთელი არ არის, ვინაიდან არც ერთი და არც მეორე ობიექტურად არ არსებობს. აქედან, ფროიდი ასკენის: დანამდვილებით მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ადამიანს დაუქმყოფილებელი ლიბიდოს მარაგი აქვს.

ფროიდის სანინალმდეგოდ, ფრანკლი მიიჩნევს, რომ სიცოცხლის საზრისის ძიება, მასში ეჭვის შეტანა, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს ფსიქიკურ პათოლოგიად. პირიქით, ეს მიგვანიშნებს ყველაზე ადამიანურზე ადამიანში. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია პრობლემური გახადოს თავისი არსებობა. საკუთარ არსებობაში ეჭვის შეტანის ეს უნარი გაცილებით უფრო ძლიერ განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან, ვიდრე მისი ისეთი

მიღწევები, როგორებიცაა გამართული სიარული, მეტყველება, ანდა ცნებითი აზროვნება. ამიტომ სიცოცხლის საზრისის შესახებ კითხვის დასმა არა თუ პათოლოგიად, არამედ ადამიანის ზრდასრულობის, მონიფულობის მიმანიშნებლად უნდა მივიჩნიოთ, ასკენის ფრანკლი.

სიცოცხლის საზრისის წვდომა ნებისმიერ ადამიანს ძალუძს სქესის, ასაკის, განათლების, ხასიათის, გარემოცვის და რელიგიური შეხედულებების მიუხედავად, მაგრამ ეს შემეცნების კი არა, – მონოდების საქმეა.

სიცოცხლის საზრისის შესახებ კითხვაზე პასუხის გაცემა ადამიანს ყოველდღე და ყოველ წამს უხდება, მაგრამ არა სიტყვით, არამედ – საქმით. საზრისი არ არის ადამიანის მიერ სუბიექტურად მოგონილი, შეთხზული რამ. ინდივიდი მას სამყაროში, ობიექტურ სინამდვილეში პოულობს. ადამიანს არავინ აწვდის საზრისებს ამოსარჩევად. შეიძლება მხოლოდ იმ მონოდების არჩევა, რომელშიც ინდივიდი ჰპოვებს თავის საზრისს. ამრიგად, საზრისი ადამიანს ევლინება იმპერატივად, რომელიც მისგან განხორციელებას მოითხოვს.

მართალია, ლოგოთერაპიის ამოცანა, მისი უმთავრესი მიზანი იმის გარკვევაა, თუ როგორ მოიპოვებს ადამიანი საზრისს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ლოგოთერაპევტს, ან პედაგოგს შეუძლია ასწავლოს ინდივიდს, თუ რა არის საზრისი. ისევე, როგორც არ შეიძლება ღირებულების სწავლება, არც საზრისის სწავლება არის შესაძლებელი. ერთადერთი, რისი გაკეთებაც შეიძლება, არის პირადი მაგალითი (მაგ.: მეცნიერის თავდადება საქმისადმი).

ფრანკლი თვლის, რომ ლოგოთერაპიაში საზრისის ძიებისას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება კითხვის სწორად დასმას. კითხვის დასმა ზოგადად იგივეა, ჭადრაკში მსოფლიო ჩემპიონს რომ ჰკითხო: რომელია, მაესტრო, საუკეთესო სვლა? ყოველი სიტუაცია თავის საზრისს გულისხმობს, სხვადასხვას სხვადასხვა ადამიანისათვის. ამიტომ კითხვის დასმა მხოლოდ კონკრეტული საზრისის შესახებ არის სწორი და თანაც კონკრეტულ მომენტში კონკრეტული პიროვნებისთვის. ყოველი სიტუაცია თავის საზრისს

გულისხმობს, თითოეულისთვის იგი არის ერთადერთი და ერთადერთად ჭეშმარიტი. ეს საზრისები იცვლება არა მხოლოდ ერთი პიროვნებიდან მეორემდე, არამედ ერთი სიტუაციიდან მეორემდე.

თითოეული ადამიანის სიცოცხლის საზრისი უნიკალური და განუმეორებელია. ადამიანს სამი შესაძლებლობა აქვს სიცოცხლის საზრისის მოსაპოვებლად. ესენია:

1. რას ვაწვდით ჩვენ ცხოვრებას?
2. რას ვიღებთ ცხოვრებისაგან?
3. რა პოზიცია გვიჭირავს ბედისწერის მიმართ, რომლის შეცვლაც არ შეგვიძლია?

ამ სამი კითხვიდან მათ შესაბამისად გამოიყოფა ღირებულებათა სამი ჯგუფი:

1. შემოქმედების ღირებულება;
2. განცდის ღირებულება;
3. ურთიერთობათა ღირებულება.

ლოგოთერაპიის ამოცანაა, მოეხმაროს ადამიანს თავისი უნიკალური საზრისის მოძებნაში, მაგრამ რა არის ის, რის გამოც ღირს სიცოცხლე?

ბევრი ადამიანი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ სიცოცხლის საზრისი სიამოვნებაშია, რომ ადამიანის მთელ სიცოცხლისუნარიანობას წარმართავს ბედნიერებისაკენ სწრაფვა და რომ ყოველი ფსიქიკური პროცესი სიამოვნების პრინციპით არის დეტერმინირებული.

ფრანკლის აზრით, სიამოვნების პრინციპი ხელოვნური ფსიქოლოგიური კონსტრუქციაა. ადამიანის მისწრაფების მიზანი კი არ არის სიამოვნება, არამედ – მისი დაკმაყოფილების შედეგი. თავის დროზე ეს ჯერ კიდევ კანტმა აღნიშნა. შელერმაც, როდესაც იგი ჰედონისტურ ეთიკას (ევედემონიზმს) აკრიტიკებდა, გამოთქვა მოსაზრება, რომ სიამოვნება ვერ იქნება ზნეობრივი ქცევის მიზანი. პირიქით, ზნეობრივ საქციელს თან სდევს სიამოვნება.

თეორია, რომელიც სიამოვნების პრინციპს ეფუძნება, მხედველობის არედან უშვებს ფსიქიკური სფეროს უმნიშვნელოვანეს თვისებას – ინტენციონალობას. და საერთოდ, ადამიანებს სურთ არა სიამოვნება, როგორც ასეთი, არამედ მათ სურვილებს კონკრეტული შინაარსი გააჩნიათ. ადამიანის სურვილს შესაძლოა სხვადასხვა მიზანი შეესაბამებოდეს, მაშინ როდესაც სიამოვნება ყოველთვის ერთი და იმავე სახით იჩენს თავს, იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რა ხერხით არის იგი მოპოვებული – ზნეობრივით, თუ უზნეოთი. აქედან ცხადია, რომ ეთიკურ პლანში სიამოვნების პრინციპის აღიარება მიგვიყვანდა ადამიანის ყველა პოტენციური მიზნის გათანაბრებამდე და შეუძლებელი გახდებოდა ერთი ქმედების განსხვავება მეორისაგან, რამდენადაც ყოველი მათგანი ერთსა და იმავე მიზანს დაისახავდა. ასეთ შემთხვევაში, წერს ფრანკლი, გამოდის, რომ ერთი და იგივე თანხა, ერთ შემთხვევაში დახარჯული საკუთარი გამოკვებისათვის და მეორე შემთხვევაში კი – ქველმოქმედებისათვის, ერთსა და იმავე მიზანს – ფულის დახარჯვას ემსახურება.

საკმარისია ქმედება ასე შევაფასოთ და შედეგად ადამიანის ზნეობრივი მისწრაფების გაუფასურებას მივიღებთ. სინამდვილეში კი სიმპათიის განცდა უკვე თავისთავად არის ზნეობრივი, მანამდეც კი, სანამ იგი ქმედებაში განხორციელდება, რომელსაც თითქოსდა უარყოფითი საზრისი – უსიამოვნების ლიკვიდაცია აქვს მიზნად. ერთი და იგივე სიტუაცია შესაძლოა ერთ ადამიანში თანაგრძნობას იწვევდეს, მეორეში კი სადისტის ბოროტ სიხარულს, როდესაც იგი სხვა ადამიანის უბედურებით ხარობს და ასე გამოხატავს თავის სიამოვნებას. თუ სამართლიანია ის ჰიპოთეზა, რომ ადამიანი კარგ წიგნს მხოლოდ იმ სიამოვნებისთვის კითხულობს, რომელსაც კითხვისას განიცდის, მაშინ ასეთივე წარმატებით მას შეეძლო ფული კარგ ნამცხვარზე დაეხარჯა.

სინამდვილეში ჩვენს სიცოცხლეს სრულებითაც არა აქვს საქმე სიამოვნებასთან, ან უსიამოვნებასთან, მიიჩნევს ფრანკლი. თეატრის მაყურებლისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, ტრაგედიას უყურებს იგი, თუ კომედიას. ის, რაც მას იზიდავს,

პიესის შინაარსი და ღირებულებაა. რასაკვირველია, არავინ დაინყებს იმის მტკიცებას, რომ ის უარყოფითი განცდები, რომლებსაც მაყურებელში სცენაზე მიმდინარე ტრაგიკული გარემოებები აღძრავს, თეატრში ნასვლის ნამდვილ მიზანს წარმოადგენენ. ასეთ შემთხვევაში ყოველი თეატრალი შესაძლოა შენიღბულ მაზოხისტად ჩაგვეთვალა.

აქედან ფრაკლი ასკენის: თუ სიცოცხლის მიზნად სიამოვნებას მივიჩნევთ, საბოლოოდ აუცილებლად მივალთ იქამდე, რომ სიცოცხლე უსაზრისოდ მოგვეჩვენება. სიამოვნებას არ ძალუძს სიცოცხლისათვის საზრისის მინიჭება, რადგანაც იგი, მხოლოდ და მხოლოდ, გარკვეული მდგომარეობაა, ხოლო რაიმე, თუნდაც ძალიან სასურველი მდგომარეობისათვის თავის შენირვა ნამდვილად არ ღირს, – მიიჩნევს ფრანკლი.

სიხარულს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია ადამიანის ცხოვრება გააზრებული გახადოს, თუკი მას თავად გააჩნია საზრისი. სიხარულის საზრისი თავად მასში ვერ იქნება. სინამდვილეში ეს საზრისი მის მიღმა მდებარეობს, რადგანაც სიხარული რაღაც ობიექტზეა მიმართული. შელერმა დამაჯერებლად გვიჩვენა, რომ სიხარული დამიზნებული ემოციაა, განსხვავებით მარტივი სიამოვნებისაგან, რომელსაც იგი არადამიზნებად ემოციას, ე.წ. „მდგომარეობით ემოციებს“ მიაკუთვნებდა.

გამოდის, რომ სიხარული არასოდეს არ არის თვითმიზანი. ეს ძალიან მოსწრებულად გამოთქვა ს. კირკეგორმა: კარი ბედნიერებისაკენ გარედან იღება და ის, ვინც შეეცდება ამ კარის შიგნიდან გაღებას, ამით მხოლოდ კიდევ უფრო დახურავს მას. ადამიანი, რომელიც თავგანწირვით მიისწრაფვის ბედნიერებისაკენ, თვითვე იკეტავს კარს მისკენ. საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა, როგორც ასეთი, ვერ იქნება ვერც ინდივიდის და ვერც კაცობრიობის საბოლოო მიზანი.

ამრიგად, ფრანკლი ასკენის, რომ სიცოცხლის საზრისი ვერ იქნება ვერც სიამოვნება, ვერც ტკობა და ვერც ბედნიერებისაკენ სწრაფვა ან სხვა, მსგავსი მისწრაფება და შინაგანი მდგომარეობა. არსებობისათვის ბრძოლა და შთამომავლობის დატოვებისაკენ

სწრაფვა მხოლოდ იმდენად არის გამართლებული, რამდენადაც სიცოცხლეს უკვე გააჩნია ამ გარემოებათაგან დამოუკიდებელი, რაღაც სხვა საზრისი.

ვინაიდან საზრისი ადამიანის შინაგანი მდგომარეობა ვერ იქნება, გამოდის, რომ იგი რაღაც გარეშე რამ უნდა იყოს მისთვის. ფრანკლი წერს, რომ იყო ადამიანი, ნიშნავს იყო დამიზნებული არა საკუთარ თავზე, ამ სიცოცხლეზე, არამედ რაღაც გარეშეზე. ადამიანი იდეალებითა და ღირებულებებით ცხოვრობს. მისი არსებობა არ იქნება აუტენტური, თუ იგი არ განიცდება როგორც თვითტრანსცენდენცია, როგორც სხვაზე, ობიექტურზე დამიზნებულობა. „ადამიანი ხასიათდება ორი ფუნდამენტური ონტოლოგიური მახასიათებლით: თვითტრანსცენდენციის უნარით და თვითმოშორების უნარით. თვითტრანსცენდენცია მდგომარეობს ადამიანის მიერ მუდმივ გასვლაში საკუთარ საზღვრებს გარეთ, მის დამიზნებულობაში რაღაც ისეთზე, რაც მის მიღმა არსებობს“ (41,17).

ფრაკლი თვლის, რომ ადამიანის გაგებისათვის უმთავრესი მისი არსებობის დახასიათება და გაანალიზებაა. არსებობა, მისი აზრით, არა მხოლოდ ინტენციონალურია, არამედ, აგრეთვე – ტრანსცენდენტურიც. არსებობის არსი თვითტრანსცენდენციაა. ამ ცნების ქვეშ ფრანკლი გულისხმობს იმ ფაქტს, რომ ადამიანის ყოფიერება ყოველთვის არის ორიენტირებული მის გარეთ რაღაცაზე, ისეთზე, რაც თავად არ არის, იქნება ეს საზრისი, რომელიც აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, თუ ადამიანი, რომლისკენაც სიყვარულით მივიღტვით. ადამიანი თავის თავს გამოხატავს, ახორციელებს საქმის, ან სხვა ადამიანის სამსახურში, მის სიყვარულში. რაც უფრო ეძლევა ადამიანი საქმეს, ანდა პარტნიორს, მით უფრო ადამიანური ხდება იგი და მით უფროა იგი თავისი თავი.

ადამიანის არსს ფრანკლი მის „ლიაობაში“ ხედავს, შელერის, გელენის და პორტმანის მსგავსად. იყო ადამიანი, – წერს ფრანკლი, – ნიშნავს გადიოდე საკუთარ ფარგლებს გარეთ. ადამიანი ღიაა სამყაროს მიმართ. ამით იგი განსხვავდება ცხოველებისგან,

რომლებიც არ არიან სამყაროს მიმართ ღია, არამედ ამ სახეობისათვის სპეციფიკურ გარემოს არიან მიჯაჭვულნი. ადამიანის არსებობა ხასიათდება იმით, რომ იგი „ჰომო საპიენსის“ ბინადრობის საზღვრებს გადალახავს, დაძლევს. ადამიანი მიისწრაფვის და გადის მის ფარგლებს გარეთ.

ადამიანის „ლიაობის“ საკითხში თავს იჩენს ფრანკლის მოსაზრებების მსგავსება მაქს შელერის, არნოლდ გელენისა და ადოლფ პორტმანის შეხედულებებთან ანალოგიურ საკითხებზე. ამას თავად ფრანკლიც არ უარყოფს. შესაძლოა გარკვეული პარალელის გავლება მარტინ ჰაიდეგერის სიტყვებთან, როდესაც იგი ამბობს, – იყო ადამიანი, ნიშნავს „იყო სამყაროში“.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფრანკლს მიაჩნია, რომ ადამიანის არსებობის ღიაობა გამოიხატება ადამიანის თვითტრანსცენდენციაში, რომელიც, თავის მხრივ, გამოიხატება ადამიანის „ინტენციურ“ უნარში, როგორც ეს ფრანც ბრენტანოსა და ედმუნდ ჰუსერლთან იგულისხმება. როდესაც უარიყოფა თვითტრანსცენდენცია, თავად არსებობა მახინჯდება, – მიიჩნევს ავტორი, ამ დროს არსებობა გასაგნდება. ყოფიერება დაიყვანება უბრალო საგნამდე. ადამიანის ყოფიერება დეპერსონალიზდება, და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, სუბიექტი ობიექტად იქცევა.

საბოლოოდ დასკვნა ასეთია: ადამიანის გაგების ფუნდამენტური მახასიათებელი, – სიცოცხლის საზრისი, მდგომარეობს ადამიანის ყოფიერების თვითტრანსცენდენციაში.

მაგრამ ისმის კითხვა: გააჩნია თუ არა თავისი სიცოცხლის საზრისი ყველა ადამიანს? ფრანკლი მიიჩნევს, რომ ადამიანის ცხოვრებას თავისი არსით ყოველთვის გააჩნია საზრისი, იგი არასოდეს არ არის უსაზრისო. ადამიანის სიცოცხლე სავსეა საზრისით თავის დასასრულამდე, ბოლო ამოსუნთქვამდე. და სანამ ცნობიერებას არ მიუტოვებია ადამიანი, იგი ვალდებულია ეძებოს და განახორციელოს თავისი საზრისი, დანიშნულება. ადამიანი ვალდებულია რეალიზაცია გაუწიოს ღირებულებებს და ბოლო ამოსუნთქვამდე აგოს პასუხი საზრისის განხორციელებაზე.

ფრანკლი აყალიბებს ზნეობრივ მაქსიმას: იყო ადამიანი, ნიშნავს იყო ცნობიერი და პასუხისმგებელი. მაშინაც კი, როდესაც გამოუვალი, უმძიმესი მდგომარეობაა და ადამიანი თავის თავს უსვამს კითხვას: რაღას უნდა ველოდო ცხოვრებისაგან? მას, ფრანკლის აზრით, კითხვა ასე უნდა შეუბრუნო: რას ელოდება სიცოცხლე შენგან? რა არის ის საქმე, ან ის ადამიანი, ვისაც შენ სჭირდება, რომელია ის საქმე, რომელიც უშენოდ დაზარალებდა? ასეთ ფაქტორებად, უმეტესწილად, გვევლინება შემდეგი ინსტანციები:

1. საქმე;
2. ადამიანი;
3. ღმერთი;
4. სინდისი.

სიცოცხლის საზრისი არის საკუთარი პასუხისმგებლობის გაცნობიერება ამ, ან სხვა ინსტანციების წინაშე. ლოგოთერაპიის ამოცანაა დაეხმაროს ადამიანს თავისი პასუხისმგებლობის გაცნობიერებაში, რადგან პასუხისმგებლობის გაცნობიერება არის ადამიანის ყოფიერების საფუძველთა საფუძველი, მიიჩნევს ფრანკლი. იყო ადამიანი, ნიშნავს, იყო ცნობიერი და პასუხისმგებელი, ლოგოთერაპია კი სწორედ პასუხისმგებლობის გაცნობიერების პრინციპს ეფუძნება.

ფსიქოთერაპიული მუშაობის დევიზად, ფრანკლის აზრით, გამოდგებოდა ნიცშეს სიტყვები: „ვისაც გააჩნია რისთვის იცოცხლოს, შეუძლია აიტანოს ნებისმიერი „როგორ?“. „რისთვის?“ – არის ცხოვრების შინაარსი, ხოლო „როგორ?“ – კი არის ცხოვრების პირობები. ძალიან ხშირად ეს პირობები იმდენად მძიმეა, რომ ბევრი ადამიანი უსვამს თავის თავს კითხვას: ღირს კი ასეთი პირობების ატანა? ფრანკლი, რომელიც თავად საკონცენტრაციო ბანაკში იმყოფებოდა მეორე მსოფლიო ომის დროს (რასაც მეტად შთამბეჭდავად აღწერს თავის ნაშრომებში), ბანაკის აუტანელ პირობებში ცდილობდა სხვებს დახმარებოდა. მან აღნიშნა, რომ მიუხედავად ფიზიკური ჯანმრთელობისა, გადარჩენის მეტი შანსი გააჩნდათ იმ პატიმრებს, რომელთაც გაცნობიერებული ჰქონდათ

თავიანთი დანიშნულება, საქმე, რომელიც მათ ელოდათ, ან ადამიანი, რომელსაც ისინი სჭირდებოდათ.

მართალია, პირობები, რომელშიც ადამიანს უხდება ცხოვრება, მეტად დიდ გავლენას ახდენს მასზე, მაგრამ მცდარია აზრი, თითქოს სიცოცხლის საზრისი მათზე იყოს დამოკიდებული. გავრცელებული შეხედულება, თითქოს ადამიანი საზრისის ძიებას უფრო ხშირად მაშინ იწყებს, როდესაც მძიმე ცხოვრება აქვს, მცდარია, ფრანკლის აზრით. ამის საწინააღმდეგოდ, სტატისტიკა გვჩვენებს, რომ თვითმკვლელობათა მცდელობები უფრო ხშირია ეკონომიკურად უზრუნველყოფილ მოსახლეობაში.

არც ის შეხედულებაა სწორი, თითქოს მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, ეკონომიკური სიმდიდრე, ბედნიერების გარანტიია. გამოკვლევა ცხადყოფს, რომ საზრისის ძიება არ არის დამოკიდებული ცხოვრების პირობებზე. უსაზრისობის განცდა და თვითმკვლელობა მაშინაც ხდება, როდესაც ადამიანი მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალებას მოკლებულია და მაშინაც, როდესაც თითქმის ყველა მოთხოვნილება დაკმაყოფილებული აქვს.

უფრო მეტიც, ზოგჯერ საზრისის ძიებას იწვევს არა მოთხოვნილებათა ფლუსტრაცია, არამედ მათი დაკმაყოფილება. ამით ბათლდება ცნობილი სოციოლოგის, მასლოუს ჰიპოთეზა იმის შესახებ, რომ თითქოს ადამიანმა ჯერ უნდა დაკმაყოფილოს უმდაბლესი მოთხოვნილებები, რათა საშუალება მიეცეს, იზრუნოს უმაღლეს მოთხოვნილებებზე. ირკვევა, რომ საზრისის ძიება, რომელიც ადამიანის სპეციფიკად შეიძლება მივიჩნიოთ, არ არის დამოკიდებული მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაზე. აქედან ფრანკლი ასკვნის, რომ საზრისის ძიება არის *an* *generis*, იგი არ დაიყვანება რაიმეზე და არც რაიმედან გამოიყვანება.

საზრისის ძიება არც იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს საზოგადოებაში. ძალიან ხშირად ისმის: სიცოცხლეს აზრი არა აქვს, რადგან ჩემს სამსახურს, მოღვაწეობას არ გააჩნია რაიმე მაღალი მიზანი. ასეთ ადამიანებს ლოგოთერაპევტმა უნდა აუხსნას, რომ მნიშვნელობა არა

აქვს ადგილს, მდგომარეობას, რომელიც საზოგადოებაში ადამიანს უჭირავს, მისი პროფესია სრულიად არაფერს არ ნიშნავს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა მხოლოდ იმას ენიჭება, თუ როგორ მუშაობს ადამიანი, შეეფერება თუ არა იგი იმ ადგილს, რომელზედაც აღმოჩნდა და რომელიც მას უკავია. მნიშვნელობა არა აქვს მისი მოღვაწეობის რადიუსს, მნიშვნელოვანი მხოლოდ ისაა, თუ რამდენად უძლევა იგი დაკისრებულ მოვალეობას.

ჩვეულებრივი ადამიანი, რომელიც კონკრეტულ ამოცანებს წარმატებით წყვეტს, მიუხედავად მისი „მცირე“, „უმნიშვნელო“ ცხოვრებისა, უფრო „დიდი“, ვიდრე მნიშვნელოვანი პოსტის მქონე სახელმწიფო მოღვაწე, რომელიც საქმეს ვერ უძლევს. ნებისმიერი ობიექტური მსაჯული ასეთ „მცირე“ პიროვნებას უფრო მაღალ შეფასებას მისცემს, ვიდრე – მეორეს. ლოგოთერაპევტმა უნდა დაარწმუნოს ასეთი ადამიანი მისი არსებობის მნიშვნელოვნებაში, დაეხმაროს მას თავისი საზრისის მოძებნაში. არაფერი ისე არ ეხმარება ადამიანს ობიექტური სიძნელეების დაძლევაში და სუბიექტურ უსიამოვნებათა აღკვეთაში, როგორც იმის გაცნობიერება, რომ მის წინ სასიცოცხლო მნიშვნელობის ამოცანაა.

საზრისი უნდა მოიძებნოს, მისი შექმნა შეუძლებელია. შექმნა მხოლოდ სუბიექტური საზრისის შეიძლება. ამასთან, ისიც გასაგებია, რომ ადამიანი, რომელსაც უკვე აღარ შეუძლია თავისი სიცოცხლის საზრისის მოძებნა, საზრისის დაკარგვის განცდისაგან თავის დაღწევის მიზნით ქმნის ან უაზრობას, ან სუბიექტურ საზრისს. თუ პირველი სცენაზე მიმდინარეობს (აბსურდის თეატრი), ეს უკანასკნელი – ოცნებებში, განსაკუთრებით კი ალკოჰოლისა და ნარკოტიკების გავლენის ქვეშ. საზრისის უქონლობის შედეგია ხშირად ალკოჰოლიზმი, ნარკომანია, დამნაშავეობა და სხვა მანკიერებანი.

საზრისის ძიების საშუალებად ფრანკლი მიიჩნევს სინდისს. იგი მას ახასიათებს, როგორც საზრისის ორგანოს. სინდისს ფრანკლი ასე განმარტავს: ეს არის უნარი აღმოაჩინო ის ერთადერთი და უნიკალური საზრისი, რომელიც ნებისმიერ სიტუაციაშია ჩამალული.

სინდისი სპეციალურ-ადამიანური გამოვლინებაა, ადამიანის ყოფიერების განუყოფელი ნაწილია. მისი მუშაობა ეფუძნება ადამიანის სასრულოვნებას, ბოლოვადობას, მოკვდაობას. მაგრამ სინდისს ადამიანის დეზორიენტირებაც შეუძლია. უფრო მეტიც, სიცოცხლის ბოლო წუთამდე, ბოლო ამოსუნთქვამდე ადამიანმა არ იცის, მართლა განახორციელა მან თავისი სიცოცხლის საზრისი, თუ მხოლოდ სწამს, რომ ასეთი საზრისი განხორციელებულია. მიუხედავად ასეთი „რისკისა“, ადამიანი მაინც ემორჩილება თავის სინდისს, უკიდურეს შემთხვევაში ყურს მაინც უგდებს მას.

სინდისის ფენომენტთან მეორე სირთულეც არის დაკავშირებული. ის ფაქტი, რომ სასიკვდილო სარეცელზეც კი არ ვიცით დანამდვილებით, მცდარი გზით ხომ არ გვატარა ჩვენმა სინდისმა, საზრისის ორგანომ, იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანს არ ძალუძს იმის გაგება, სწორად მოიქცა თუ არა მეორე ადამიანი, როდესაც იგი თავისი სინდისის შესაბამისად იქცეოდა. ჭეშმარიტება შესაძლებელია იყოს მხოლოდ ერთადერთი, მაგრამ არავის ძალუძს იმ ცოდნით თავის მოწონება, რომ ამ ჭეშმარიტებას მხოლოდ იგი ფლობს და სხვა არავინ.

დღევანდელი ადამიანის ცხოვრება უმეტესწილად საზრისდაკარგული ადამიანის ცხოვრებაა. ამ მძიმე მდგომარეობის შესამსუბუქებლად მოწოდებულია აღზრდა, რომელიც მხოლოდ ცოდნის გადაცემაზე კი არ უნდა იყოს ორიენტირებული, არამედ მისი ამოცანა უნდა მდგომარეობდეს სინდისის „გათლაში“ ისე, რომ ადამიანმა შეძლოს ყოველ ცალკეულ სიტუაციაში მისი მოთხოვნების გაგონება.

განათლების თანამედროვე სისტემა ამოცანად მხოლოდ ცოდნის და ტრადიციების გადაცემას ისახავს მიზნად. თანამედროვე ახალგაზრდებში კი მძაფრად იჩინა თავი ტრადიციათა მსხვერვის და მიუღებლობის ტენდენციამ. ძველი ტრადიციები მიუღებელია, ახლები ჯერ არ ჩამოყალიბებულან. ასეთ სიტუაციაში ახალგაზრდებს საზრისის ძიების გაცდა ეუფლებათ. ახალგაზრდობისთვის დამახასიათებელი უარი ყოველივე ტრადიციულისადმი აუცილებლობით იწვევს უსაზრისობის განცდას.

ამიტომაც არის ასე გახშირებული თვითმკვლელობა და მისი მცდელობა მთელ მსოფლიოში ახალგაზრდებს შორის. ამ ამოცანის გადაჭრაში ფრანკლი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს განათლებას, რომელმაც მოზარდში აუტენტური გადანყვეტილების ძიების გამომუშავებას უნდა მიაპყროს უმთავრესი ყურადღება. განათლებამ უნდა სრულყოფს უნარი, რომელიც ადამიანს შესაძლებლობას მისცემს თვითონ, სხვების დაუხმარებლად, დამოუკიდებლად იპოვოს უნიკალური საზრისები, მათ შორის თავისი სიცოცხლის საზრისიც.

დღეისათვის ათმა მცნებამ ბევრისთვის დაკარგა უპირობო ძლიერება, საყოველთაო მნიშვნელობა და ადამიანი მზად უნდა იყოს მილიონობით მცნების ალქმისთვის მილიონ სიტუაციაში. მაშინ არა მხოლოდ სიცოცხლე მოეჩვენება მას გააზრებულად (გააზრება კი საქმით ავსებაა), არამედ თავად მიიღებს ერთგვარ იმუნიტეტს კონფორმიზმისა და ტოტალიტარიზმის წინააღმდეგ, რომლებიც ეგზისტენციალური ვაკუუმის შედეგნი არიან. მხოლოდ ფხიზელი სინდისი ანიჭებს ადამიანს წინააღმდეგობის განევის უნარს, უნარს, არ დაექვემდებაროს კონფორმიზმს და ქედი არ მოიხაროს ტოტალიტარიზმის წინაშე.

აღზრდა აუცილებლად უნდა გადაიქცეს პასუხისმგებლობის აღზრდად. იყო პასუხისმგებელი, ნიშნავს შეგეძლოს არჩევის გაკეთება, ნიშნავს იყო სელექტური. დღევანდელი ინფორმაციული ბუმის პირობებში ადამიანს უნარი უნდა შესწევდეს ამოარჩიოს – რა არის მთავარი და რა – მეორეხარისხოვანი, რას აქვს საზრისი და რას – არა, რაზე გვმართებს პასუხისმგებლობა და რაზე – არა.

საზრისი ყოველთვის ამავე დროს არის კონკრეტული სიტუაციის კონკრეტული საზრისი. ეს არის ყოველთვის „მომენტის მოთხოვნა“, რომელიც ყოველთვის კონკრეტული ადამიანისათვის არის გამიზნული. და ისე როგორც განუმეორებელია ცალკეული სიტუაცია, ასევე უნიკალურია ყოველი საზრისიც.

ყოველი დღე და ყოველი საათი ახალ საზრისს გვთავაზობს, ყოველ ადამიანს თავისი საზრისი ელოდება. საზრისი არსებობს ყოველი მათგანისათვის და თითოეულისათვის თავისი

განსაკუთრებული საზრისი არსებობს. მართალია, საზრისი სიტუაციიდან სიტუაციამდე იცვლება, მაგრამ არ არსებობს სიტუაცია, რომელშიაც ცხოვრება რაიმე საზრისს არ გვთავაზობდეს და არ არსებობს ადამიანი, რომლისთვისაც ცხოვრებას მომზადებული არ ჰქონდეს რაიმე საქმე.

საზრისის განხორციელების შესაძლებლობა ყოველთვის უნიკალურია და ადამიანი, რომელიც მის რეალიზაციას მისდევს, ყოველთვის განუმეორებელია. აქედან ფრანკლი ასკენის, რომ სიცოცხლეს ყოველთვის გააჩნია საზრისი და ლოგოთერაპევტმა დახმარება უნდა აღმოუჩინოს მას საზრისის გააზრებაში. ამისათვის კი ერთადერთი საშუალება სინდისის გააქტიურებაა. მხოლოდ სინდისის, ადამიანის ამ ინტუიტიური უნარის საშუალებით არის შესაძლებელი საზრისის აღმოჩენა. რადგანაც საზრისი უნიკალური ფენომენია, იგი საერთო კანონებს არ ექვემდებარება და საზრისიანი გეშტალტების პოვნის ერთადერთი საშუალება არის ისეთი ინტუიტიური უნარი, როგორიც სინდისია.

სინდისი არა მხოლოდ ინტუიტიური უნარია, იგი, ამავე დროს, შემოქმედებითი უნარიც არის. კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე სინდისი მოუწოდებდა ადამიანს რაღაც ისეთი საქციელისკენ, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა საზოგადოების მიერ ქადაგებულ ნორმებს. მაგ., კანიბალების წრეში შემოქმედებითმა სინდისმა შეიძლება გადაწყვიტოს, რომ გარკვეულ სიტუაციაში უფრო საზრისიანია მტრისთვის სიცოცხლის შენარჩუნება.

ამრიგად, სინდისმა შესაძლებელია რევოლუციური გადატრიალება მოახდინოს და ის, რაც თავდაპირველად უნიკალური საზრისი იყო, შესაძლოა უნივერსალური ღირებულება გახდეს, როგორც მაგ., „არა კაც კლა“. უნიკალური საზრისი დღეს უნივერსალური ღირებულებაა. ასე იქმნებოდნენ რელიგიები და ღირებულებები. სინდისს აგრეთვე გააჩნია უნარი აღმოაჩინოს სხვადასხვა უნიკალური საზრისი, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან მიღებულ ღირებულებებს.

დღეს კაცობრიობა ტრადიციათა მსხვერველს და გაქრობის ეპოქაში ცხოვრობს. ამიტომ ნაცვლად იმისა, რომ უნიკალური

საზრისის აღმოჩენით ახალი ღირებულებები წარმოიქმნას, პირიქით ხდება – უნივერსალური ღირებულებები თანდათან ქრება. ამიტომ ხალხის უფრო დიდ მასებს იპყრობს უმიზნობისა და სიცარიელის გაცდა, ანუ ეგზისტენციალური ვაკუუმი. მიუხედავად ამისა, მაშინაც კი, თუ ყველა უნივერსალური ღირებულება გაქრება, სიცოცხლე მაინც დარჩება საზრისიანი, ვინაიდან ტრადიციათა ნგრევა უნიკალურ საზრისებს ვერ შეეხება.

რასაკვირველია, იმისათვის, რომ ადამიანებმა მოიპოვონ საზრისი ღირებულებათა გაქრობის ერაში, ისინი სინდისის უნარით უნდა იყვნენ დაჯილდოებულნი. ამიტომაც, აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია იმის მტკიცება, რომ უმთავრესი როლი ახალი ადამიანის აღზრდაში სინდისის უნარის გააქტიურებაში უნდა მდგომარეობდეს. ერთადერთი, რაც შეიძლება საყრდენად გამოადგეს თანამედროვე საზრისდაკარგულ ადამიანს, არის სინდისი; ცოცხალი, ნათელი და ზუსტი სინდისი, – ერთადერთი, რაც ადამიანს ეგზისტენციალური ვაკუუმისადმი დაპირისპირების საშუალებას აძლევს. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხშირად სინდისს შეცდომაშიც შეეყავართ, ვინაიდან იგი, მართალია, ადამიანური უნარია, მაგრამ როგორც ფრანკლი წერს, იგი მხოლოდ ადამიანურია, საუბედუროდ. სინდისი თავის თავში სასრულობის დაღს ატარებს. ადამიანი საზრისის ძიებისას ხელმძღვანელობს სინდისით, მაგრამ მის გამო ხანდახან შეცდომებსაც უშვებს.

მართლაც, ადამიანი თავისუფალი და პასუხისმგებელი არსებაა, მაგრამ მისი თავისუფლება სასრულია, თავისუფლება ყოვლისშემძლეობა არ არის და ადამიანის სიბრძნეც არ არის ყოვლისმცოდნეობა.

ფრანკლი წერს, რომ ადამიანისათვის მნიშვნელოვანი არა მხოლოდ ის არის, თუ როგორ ცხოვრობს, არამედ ისიც, თუ როგორ კვდება. სიკვდილის პრობლემა არ არის ნაკლებმნიშვნელოვანი, ვიდრე სიცოცხლის პრობლემა. ადამიანისათვის მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ მოკედეს „თავისი“ სიკვდილით, „თავისი“ იმ მნიშვნელობით, როგორსაც მას რილკე აძლევდა. „თავისი“ ნიშნავს: გააზრებული, თუნდაც სხვადასხვაგვარად. სიკვდილის

საზრისი ხომ, ისევე როგორც სიცოცხლისა, ყველას თავისი, ღრმად პირადული გააჩნია. სწორედ ამით თითოეულ ჩვენგანს „ჩვენი“ სიკვდილი წინასწარ მოცემული გვაქვს და ამ დილემის წინაშე პასუხისმგებელნი ვართ ისევე, როგორც სიცოცხლის ამოცანის წინაშე.

პასუხისმგებელნი ვართ, მაგრამ ვის ან რის წინაშე? ფრანკლი მიიჩნევს, რომ ამ კითხვას, თუ ვის წინაშეა ადამიანი პასუხისმგებელი, ყოველი ადამიანი თავისთვის წყევტს. ზოგი ამ პასუხისმგებლობას თავისი სინდისის წინაშე გრძნობს, ზოგი – ღვთის წინაშე, ზოგიერთი კი – ადამიანის წინაშე. ყველა ამგვარ შემთხვევაში თითოეულ ადამიანს გააჩნია ისეთი ინსტანცია, რომლის წინაშეც იგი პასუხისმგებლობას გრძნობს.

ფრანკლი იხსენებს საკონცენტრაციო ბანაკში გატარებულ უმძიმეს დღეებს და აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივი ადამიანი სიცოცხლის სამეფოში ცხოვრობს, ბანაკში კი სიკვდილის სამეფო იყო. სიცოცხლის სამეფოში თავის მოკვლის შესაძლებლობა არსებობს, ბანაკში კი ერთადერთი, რისი შესაძლებლობაც ტყვეებს ჰქონდათ, სულიერ ცხოვრებაში გადასვლა იყო. მხოლოდ იმ ტყვეებს შეეძლოთ სიკვდილის სამეფოდან თავის დაღწევა, რომლებსაც უნარი შესწევდათ ეცხოვრათ სულიერი ცხოვრებით. ეს იყო ექსტრემალურ პირობებში ხსნის ერთადერთი საშუალება. ის, ვინც სულიერებას აღარ აფასებდა, სასიკვდილოდ იყო განწირული და მისი გადარჩენა უკვე შეუძლებელი იყო. ძლიერ მისწრაფებას სიცოცხლისადმი სულიერი ცხოვრების გარეშე მხოლოდ თვითმკვლელობამდე მიჰყავდა პატიმრები, მხოლოდ სულიერი ცხოვრება ამაგრებდა ტყვეებს, აძლევდა მათ ადაპტაციის საშუალებას და მნიშვნელოვნად ამაღლებდა მათ გადარჩენის შანსს.

ფიზიკურად სუსტები ხშირად უკეთ იტანდნენ ბანაკის არაადაპტირებულ პირობებს, რადგანაც ისინი შინაგანად იყვნენ ძლიერნი და მათ გააჩნდათ ის, რისი გულისათვისაც ღირდა მათი სიცოცხლე, ანუ საყვარელი საქმე, ან ჰყავდათ საყვარელი ადამიანი, ვისთვისაც

ცდილობდნენ სიცოცხლის შენარჩუნებას, ანდა სწამდათ ღმერთი და რწმენით უმკლავდებოდნენ ძნელბედობას.

საკონცენტრაციო ბანაკში გატარებული დღეების გამოცდილების შედეგად ფრანკლი აყალიბებს ადამიანის ყოფიერებისათვის კიდევ ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორს – დროში დეტერმინაციას.

ფრანკლი ბანაკში ცხოვრებას აანალიზებს, როგორც დროში არსებობის განსაკუთრებულ ფორმას. აქ ლაპარაკია არა ჩვეულებრივ დროით მდგომარეობაზე, არამედ ისეთ სიტუაციაზე, როდესაც „დრო გაჩერებულია“. ბანაკში მოხვედრამდე ტყვეებს ეუფლებოდათ ისეთივე განცდა, როგორიც მოკვდავ ადამიანებს გააჩნიათ საიქიოს მიმართ: რაღაც გარკვეული მოლოდინი, ექსპექტაცია არსებობს, მაგრამ დანამდვილებით არავინ არაფერი იცის, ვინაიდან იქიდან ჯერ არავინ მობრუნებულა. ანალოგიური განცდა ჰქონდათ ტყვეებს ბანაკში მოხვედრამდე. მას შემდეგ, რაც ადამიანი ბანაკში ხვდებოდა, გაურკვეველობას ბოლო ეღებოდა და იგი იგებდა, თუ რას ნარმოადგენდა საკონცენტრაციო ბანაკი. შემდეგ უკვე ახალი ექსპექტაცია იჩენდა თავს: ფინალის, დასასრულის დროში გაურკვეველობა, განუსაზღვრელობა. არცერთმა ტყვემ არ იცოდა, თუ რამდენ ხანს გაგრძელდებოდა მისი ტყვეობა. რამდენად საშური ჩანდა მათთვის იმ პატიმრის მდგომარეობა, რომელმაც ზუსტად იცოდა, თუ რამდენ ხანს გაგრძელდებოდა მისი ტყვეობა. ჩვეულებრივმა პატიმარმა ზუსტად იცოდა, თუ რამდენი დღე, საათი, ან წამი რჩებოდა განთავისუფლებამდე. მას შეეძლო ამ ვადის გამოანგარიშება. მისი მდგომარეობა შეუდარებლად უკეთესი იყო ბანაკის ტყვეთა გაურკვეველ მდგომარეობასთან შედარებით.

ტყვეთა აზრით, ეს იყო ბანაკში ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე მძიმე ფსიქოლოგიური გამოცდა. ტყვეობის ვადის გაურკვეველობა მათში საოცარ განცდებს იწვევდა: ბანაკის მიღმა მყოფ ადამიანთაგან განსხვავებით, მათ თავიანთი თავი გარდაცვლილებად ეჩვენებოდათ და ბანაკს გარეთა ცხოვრებას ისე უყურებდნენ, როგორც გარდაცვლილმა შეიძლება შეხედოს მას. მათი ცხოვრება მათთვის არარეალური და მიუღწეველია.

ბანაკში ცხოვრების უფადობა ტყვეებში მომავლის განცდის დაკარგვას იწვევდა. მათ ერვენებოდათ, რომ მხოლოდ წარსული გააჩნიათ, მათი ცხოვრება მთლიანად რეტროსპექტული იყო.

თუ გავითვალისწინებთ ადამიანის ყოფიერებისათვის დამახასიათებელ დროითობას, გასაგები გახდება ის გარემოება, რომ მომავალში ათელის წერტილის უქონლობა ადამიანის არსებობას აუფასურებს. ადამიანს ამგვარი დაფიქსირებული წერტილის გარეშე ცხოვრება არ ძალუძს. ჩვეულებრივ, მთელი ანმყო ამ წერტილზე დაყრდნობით, მასზე ორიენტირებით ყალიბდება. მომავლის დაფიქსირების შეუძლებლობისას ადამიანი დროის შეგრძნებას კარგავს, შინაგანი დროის სტრუქტურა ერღვევა და ეძლევა სასოებას. წარმოიქმნება ცხოვრების უაზრობის განცდა, რაც სტიმულს აძლევს ფსიქიკურ აშლილობას.

იმ მომენტში, როდესაც ადამიანს არ ძალუძს, წინასწარ განჭვრიტოს მისი სიცოცხლის დროითი ყოფიერების დასასრული, მას არ შეუძლია ცხოვრებაში რაიმე მიზნის, ან ამოცანის დასახვა. სიცოცხლე მის თვალში კარგავს ყოველგვარ შინაარსსა და მიზანს. და პირიქით, „დასასრულის“ ხედვა და მომავალში რაიმე მომენტზე დამიზნულობა წარმოშობს იმ სულიერ საყრდენს, რომელიც ასე სჭირდება ყოველ ადამიანს, რომელიც ექსტრემალურ სიტუაციაშია მოხვედრილი. ამ სულიერ საყრდენს ძალუძს დაიცვას ადამიანი დეგრადირებისაგან, შეაკავოს მისი დაცემა.

ფრანკლი ასკვნის, რომ ვისაც არ შეუძლია მიეჯახვოს რაიმე დროით მომენტს მომავალში, იგი შინაგანი დაცემის საშიშროების წინაშეა. სულიერი დაცემა სულიერი საყრდენის არქონის დროს მეტად სახიფათო სიმპტომია ადამიანის ცხოვრებაში, ამიტომ ლოგოთერაპია მოწოდებულია, დაეხმაროს ადამიანებს მსგავს სიტუაციებში მოიპოვონ რაიმე საყრდენი მომავალში.

ფრანკლი მიიჩნევს, რომ ადამიანების წარმართვა მომავალში რაიმე კონკრეტულ მიზანზე არის ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალება თვითმკვლელობის აღსაკვეთად. მომავლის დაკარგვა ადამიანს სულიერ ღერძს აცლის. საჭიროა მისი დამიზნება რაღაც მომავალ ხდომილებაზე, რათა ადამიანმა შეძლოს დაისახოს რაიმე

მიზანი. მაგრამ ყველაფერი ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სიცოცხლეს ყველა სიტუაციაში არ მოეძებნება გამართლება. მისი აზრით, გამოუვალი მდგომარეობა არ არსებობს. ამ დებულებას ფრანკლი ნამდაუნუმ იმეორებს თითქმის ყველა ნაშრომში. სიცოცხლეს ყოველთვის მოეძებნება საზრისი, საჭიროა მხოლოდ მისი გააზრება, გაცნობიერება და გამომზიურება.

ამასთან ერთად, ავტორს მიაჩნია, რომ სიცოცხლის საზრისმა უნდა მოიცვას სიკვდილიც და ტანჯვა-წამებაც, რომელიც შესაძლოა ცხოვრებაში შეგვხვდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სიცოცხლე, რომლის საზრისი იმაზეა დამოკიდებული, გვიშველის თუ არა იგი გადარჩენაში, ალბათ არ იქნებოდა იმის ღირსი, რომ გაგვეტარებინა.

საბოლოოდ ფრანკლი იშველიებს გოეთეს სიტყვებს: როდესაც ადამიანს ვიღებთ ისე, როგორც იგი მართლაც არის, ჩვენ მას უფრო ცუდს ვხდით, ხოლო მაშინ, როდესაც აღვიქვამთ მას ისე, როგორიც იგი უნდა იყოს, ვაიძულებთ მას იყოს ისეთი, როგორიც იგი შეიძლება გახდეს. ფრანკლი ასკვნის: ადამიანი უნდა გახდეს ისეთი, როგორიც უნდა იყოს და ამ ამოცანის განხორციელებაში მას ლოგოთერაპია უნდა დაეხმაროს. ადამიანი უნდა გახდეს: ჰუმანური, კეთილშობილი და თავგანწირული არა საკუთარი ეგოისტური მიზნების სამსახურისათვის, არამედ სხვა ადამიანის, საყვარელი საქმის, ან ღვთის სამსახურისა და სიყვარულისთვის.

მითითებული ლიტერატურის სია

1. ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება / ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. VIII, თბ., 1987.
2. თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, თბ., 1986.
3. თ. ბუაჩიძე, სიცოცხლის ფილოსოფია, თბ., 1991.
4. მ. ჭელიძე, ელინიზმის ფილოსოფია, თბ., 1992
5. აღსარება ნეტარი ავგუსტინეს, პიპონის ეპისკოპოსისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1985.
6. ფრანსუა დე ლაროშფუკო, მაქსიმუმები, ბლეზ პასკალი, აზრები, ჟან დე ლა ბრიუიერი, ხასიათები, თბ., 1994.
7. მიგელ დე უნამუნო „სულის სიღრმეებში“, თბ., 1994.
8. ადამიანი, გონი, ღირებულება (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. IX), თბ., 1991.
9. ა. შოპენჰაუერი, ცხოვრებისეული სიბრძნის აფორიზმები, თბ., 1994.
10. გიგი თევზაძე, „ისტორია და ღირებულება“, თბ., 1988.
11. გ. თევზაძე, იმანუელ კანტი, თბ., 1974.
12. ი. კანტი, რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში, თბ., 1989.
13. ი. კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
14. პლატონი, ფედონი, თბ., 1966.
15. მ. ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბ., 1989.
16. მ. ჰაიდეგერი, თემშარა, თბ., 1993.
17. ლარი, N1/კრებული/, 1991.
18. ჟან-პოლ სარტრი, სარკის მეორე მხარეს, თბ., 1993.
19. გიორგი ბარამიძე, ფანტაზია და მსოფლმხედველობა, თბ., 1993.
20. ჰეგელი გ.ვ., ესთეტიკა, ტ. I თბ., 1973
21. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970.

22. გ. შუმანაშვილი, ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა, თბ., 1987.
23. ლ. ცერცვაძე, გენიოსის პრობლემა გერმანულ კლასიკურ ესთეტიკაში, თბ., 1988.
24. თ. ბოჭორიშვილი, პიროვნება, ღირებულება, შემოქმედება, თბ., 1991.
25. ა. ბოჭორიშვილი, კანტის ესთეტიკა, თბ., 1967.
26. ა. ბოჭორიშვილი, რას ამბობენ ფილოსოფოსები ადამიანის არსის შესახებ, 1980.
27. ე. კოდუა, ისტორიის საზრისის საკითხისათვის, თბ., 1976.
28. ე. კოდუა, ეგზისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ, თბ.,
29. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, 3 ტომად 1957-1962.
30. რ. ბალანჩივაძე, ადამიანი, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა, თბ., 1976.
31. Ф. Ницше З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр, Сумерки богов. М., 1990.
32. Буржуазная философская антропология, М., 1967.
33. Корнеев П. В., Современная философская антропология. М., 1966.
34. Современный экзистенциализм.
35. Хейзинга М., Осень средневековья, М., 1988.
36. Цицерон, О старости, О дружбе, Об обязанностях, М., 1975.
37. Фрейд З., Неудовлетворенность культурой, Избр., Лондон, 1969.
38. Фромм Э., Бегство от свободы, М., 1990.
39. Человек (мыслители прошлого и настоящего о его жизни смерти и бессмертия, XIX век 1995, М.
40. Ж. П. Сартр, Иностранная литература, №12, за 1959.
41. Паскаль Б., Мысли о религии, М., 1902.
42. В. Франкл, Человек в поисках смысла, М., 1990.
43. Фейербах Л., Избр. филос. произв., М., в 2 томах, 1955.
44. Аверинцев С., Христианство //л. М., 1970, т. 5
45. Богословские труды, М., 1983, сб. 26.
46. Журнал Московской Патриархии, 1962., №4.

47. Журнал Московской Патриархии, 1963, №10.
48. Богословские труды, М., 1986, сб. 27.
49. Гегель, Наука логики, М., 1970, т. I.
50. Лютер Мартин, О рабстве воли/Эразм Роттердамский, Философские произведения, М., 1986.
51. Кувакин В. А., Религиозная философия в России, М., 1980.
52. Типсина А. Н., Немецкий экзистенциализм и религия, Л., 1990.
53. Габитов Р. М., Человек и общество в немецком экзистенциализме, М., 1972.
54. Гартман Н., Эстетика, М., 1958.
55. Чавчавадзе Н. З., Культура и ценности, Тб., 1984.
56. Шелер Макс, Избранные произведения, М., 1994.
57. С. Франк, Смысл жизни, М., 1994.
58. К Ясперс, Ницше и христианство М 1994
59. К. Ясперс, Смысл и назначение истории, М., 1994.
60. K. Jaspers, Aus welchen Krafen leben wir? „Universitas“, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Stuttgart, 1964, Hf.2.
61. K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel Geschichte, Zurich, 1949.
62. K. Jaspers, Die Geschte der Menschheit, „Universitas“, Stuttgart, 1952, H.12
63. K. Jaspers, Der philosophische Glaube, München, 1952.
64. K. Jaspers, Die grossen Philosophen, München, 1957.
65. K. Jaspers, Einführung in die philosophie, München, 1953.
66. K. Jaspers, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart, 1965.
67. K. Jaspers, Umgang mit Mythos, Merkur. Stuttgart, 1964, H. 1.
68. K. Jaspers, Rechenschaft und Ausblick, München, 1951.
69. K. Jaspers, Von der Wahrheit, München, 1958.
70. K. Jaspers, Philosophie. Bd. 1,2,3, Berlin, 1956.
71. Rintelen, von, F. J. Contemporary German Philosophie and its Background. – Bonn, 1970.
72. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern und Welt München, 1958.
73. K. Jaspers, Philosophie und Welt, München, 1958.

74. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1947.
75. J.P. Sartre, L'Être et le néant, P., 1943.
76. M. Heidegger. Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern, 1947
77. M. Heidegger, Kant und das problem der Metaphysik. Frankfurt. a.M., 1951.
78. Ash Gobar, Philosophy as Higher Enlightenment, 1994, New York
79. National Identity as an Issue of Knowledge and Morality, Washington, 1994.
80. Hartshorn C., The Logic of Perfection, Illinois, 1973.
81. Tillich P., Systematische Theologie. Stuttgart, 1951-1958. Bd. 1, 2, 3.
82. Kerygma und Mythos. Ein Theologisches Gespräch. Hamburg. Bergisches Gespräch. Hamburg. Bergstedt, 1967.
83. Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, München, 1951.
84. Williams C., The Hedonism of Aquinas, The Thomist, 1974, vol., 38, N2
85. Wojtyla K., The Acting Person, Dordrecht etc, 1979
86. Barth K. Phänomene des Menschlichen; (Zur K. Jaspers Anthropologie), In: K. Jaspers in der Diskussion. München, 1973.
87. Barth K., Humanismus, Theologische Studien, 1950, H. 28.
88. Barth K., Kirchliche Dogmatik, Zürich, 1959, Bd. 1, t.2.
89. Pannenberg W. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie Göttingen, 1976.
90. Messner Ethik, Göttingen, 1976.
91. Kierkegaard S., El concepto de la angustia, B.A. 1940.
92. Unamuno M., Obras Completas. Madrid, 1950.

სარჩევი

შესავალი.....	3
სიკედილის პრობლემა.....	9
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა იმანუელ კანტის ფილოსოფიაში.....	40
სიცოცხლის ფილოსოფია	60
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა მაქს შელერის შემოქმედებაში.....	65
ეგზისტენციალიზმი სიცოცხლის საზრისსა და	
ტრანსცენდენციის შესახებ	75
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში	84
ა) ყოფნა სიკედილისაკენ	92
ბ) სინდისი, როგორც ნამდვილი არსებობის კრიტერიუმი.....	98
სიცოცხლის საზრისის, როგორც ტრანსცენდენციის პრობლემა	
კარლ იასპერსის ფილოსოფიაში	102
ა) კომუნიკაციის ცნება იასპერსთან	117
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა ალბერ კამიუს შემოქმედებაში	128
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა სემიონ ფრანკის შემოქმედებაში.....	139
ტრანსცენდენცია, როგორც სიცოცხლის საზრისი	
თანამედროვე ქრისტიანულ თეოლოგიაში	153
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა პროტესტანტიზმში	162
სიცოცხლის საზრისის პრობლემა ნეოთომიზმში.....	171
ვიქტორ ფრანკლის მოძღვრება სიცოცხლის საზრისის შესახებ	175
მითითებული ლიტერატურის სია.....	195

საგამომცემლო ჯგუფი

ეთერ ბაიდოშვილი

ლიკა სხირტლაძე

თამთა ჯანაშია

ალექსანდრე ჯიქურიძე

ბარეკანის დიზაინი

ილია ხელაიასი



გამომცემლო ინტელექტი

თბილისი, ილია ქაჯავაძის №5

225-05-22, 291-22-83, 5(99) 55-66-54

www.intelekti.ge intelekti@caucasus.net