

ნაპო კვარაცხელია

ადამიანი და
მსოფლმხედველობა

სოხუმი
2001

წიგნში განხილულია მსოფლმხედველობის ისტორიული ტიპები და ძირითადი პრობლემები ადამიანის არსებასთან მიმართებაში.

იგი გათვალისწინებულია ფილოსოფიის სპეციალობის სტუდენტებისა და საერთოდ სამყაროში ადამიანის მეტაფიზიკური ბედით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი-ფილოს. მეც. დოქტორი, პროფ. ზ. ხასაია

რეცენზენტები: ფილოს. მეც. დოქტორი, პროფ. მ. ბიჭაშვილი
ფილოს. მეც. კანდიდატი, დოც. შ. კვირტია

შესავალი

მსოფლმხედველობა ადამიანური ყოფიერების არსებითი განსაზღვრულობაა. კულტურის არც ერთი წარმონაქმნი ისე სრულად და ყოვლისმომცველად არ გამოხატავს ადამიანის ბუნებას, როგორც მსოფლმხედველობად ყოფნა. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი თავად არის მსოფლმხედველობა. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ადამიანის ონტოლოგიური სტატუსი, მისი მეტაფიზიკური ადგილი და მდგომარეობა ყოფიერების უნივერსალურ მთლიანობაში სწორედ იმით განისაზღვრება, რომ იგი არის ცნობიერების სახით მყოფი, ცნობიერი ყოფიერება. ადამიანი, სწორედ როგორც ადამიანი, და არა უბრალოდ ფიზიკური სხეული, ბიოლოგიური ორგანიზმი ან სოციალური ინდივიდი, არსებითად არის ცნობიერება. ცნობიერება კი უკვე თავად არის გარკვეული თვალსაზრისი, თეორია, ხედვა და, მაშასადამე, მსოფლმხედველობა. (ცნობიერების სახით მყოფი ადამიანი ამასთანავე მსოფლმხედველობაც არის. ცნობიერებაა ის რაც ყველა სხვა ყოფიერისაგან განსხვავებით ადამიანური ყოფნის ონტოურ გამორჩენილობასა და უპირატესობას ქმნის. და ეს გამორჩენილობა უწინარეს ყოვლისა იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანური მუწყოფიერება არის მთელი უნივერსალური ყოფიერების განათება ან ამგვარი განათების პრინციპული და მუდმივი შესაძლებლობა. როცა მარტინ ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“ ადამიანის ზოგად არსებას გარმარტავს „ყოფიერების გაგების მიხედვით ყოფნად“, როგორც ჩანს სწორედ ეს იგულისხმება. თუმცა ცვარში მზე აირეკლება და ზღვის წვეთში მთელი ზღვა მოჩანს, მაგრამ ადამიანია ერთად-ერთი ყოფიერი, რომელიც ცნობიერების მეოხებით მთელი სამყაროს იდეალური სახის თავის თავში შემოტანას ესწრაფვის.

მართალია, ადამიანი „აქ“ და „ახლა“ მყოფობს და ამ ზრით მუნ-მყოფია, მაგრამ იგი როგორც ცნობიერება და მსოფლმხედველობა ამასთანავე „ყველგან“ და „ყოველთვის“ იმყოფება. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ყველა სხვა ყოფიერნი სასრულ და შემოსაზღვრულ გარემოშია მოქცეული, ადამიანი ყოველთვის უსასრულო, უსაზღვრო და ღია სამყაროში არსებობს, რის გამოც მისი „მსოფლმხედველობად ყოფნა“ და „სამყაროში ყოფნა“ ძირეულად იდენტური საზრისის მქონე გამოთქმება. სამყაროში მყოფ ადამიანს კი არ შეუძლია არ იყოს მსოფლმხედველობა. მსოფლმხედველობად ყოფნა მისი გარდუეული ბედისწერაა.

ადამიანის ცნობიერებიდან და მსოფლმხედველობად ყოფნა კიდევ იმას ნიშნავს, რომ მას უნივერსალური მიმართება აქვს საერთოდ ყველაფერთან როგორც არსებულთან, ისე არარსებულთან. სხვათაშორის არაფერი ისე არსებითად არ გამოსატყვევს ცნობიერების ბუნებას, როგორც არარსებულთან მიმართება. ცნობიერება არსთან ერთად მუდამ არარსზეა ორიენტირებული. ადამიანს, როგორც ცნობიერების სახით არსებულს ეს არარსებული საკუთარი ხედვის თვალსაწიერში შემოაქვს, არსებულის ხედვას არსებულთ ხედვამდე აფართოებს, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი არის ერთად-ერთი ყოფიერი, რომელმაც იცის არყოფნა და ამ არყოფნის ფონზე და პერსპექტივაში არსებობს. ადამიანის ზოგადი არსების ჰაიდეგერისეული განმარტების ანალოგიურად შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანი არის არყოფნის გაგების მიხედვით ყოფნა.

„არა სიცოცხლე, არა სიკვდილი, არამედ რაღაც სხვა“- ამბობს პოეტი. ყოველი მსოფლმხედველობა, განსაკუთრებით კი ფილოსოფია, სიკვდილ-სიცოცხლის მოჯადოებული წრის გარღვევას, ადამიანის ამ სამყაროდან გაყვანას და „რაღაც სხვა“ სამყაროში დამკვიდრებას ცდილობდა. რელიგია მას ხსნას ეძახის, ხოლო ფილოსოფია ადამიანის სიცოცხლის საზრისის გამართლებას და მართლაც, თუმცა ადამიანი „სამყაროში იმყოფება“, იგი ყოველთვის გადის ამ სამყაროდან, სხვასამყარულსა და მიღმასამყაროულს მიემართება: ის მუდამ ეკ-სისტირებს და ტრანსცენდირებს. ადამიანის მიერ სამყაროს გარღვევა-გადალახვისა და ტრანსცენდირების პირველი ღრმაჯროვანი გაცნობიერებაა ფილოსოფიაში პლატონის მოძღვრება იდეათა სამეფოზე. ხოლო უფრო მოგვიანებით შანკარას ადვაიტა-ვედანტა. ამიტომ მართებულად უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის კასირერისეული განსაზღვრება როგორც სიმბოლურ ფორმათა მქმნელი არსებისა. ადამიანი გონითი და იდეალური სამყაროს მოქალაქეა და არა მხოლოდ ფიზიკური სამყაროს ბინადარი. იგი მის მიერ გარკვეული მრჩნებისა და იდეალების მიხედვით შექმნილ სიმბოლურ ფორმათა სამყაროში ცხოვრობს და უპირველეს ყოვლისა სწორედ ამაში გამოიხატება მისი მსოფლმხედველობად ყოფნის არსი.

ადამიანი უწინარეს ყოვლისა სიცოცხლის სამყაროს ეკუთვნის და მას როგორც ასეთს თვითშენახვისა და თვითგადარჩენის ნება განაგებს მაგრამ იგი ამასთანავე სულიერ-გონითი სამყაროს ეკუთვნილებს. სიცოცხლეს ადამიანურ დონეზე ღირებულებს ხდის და მნიშვნელობას ანიჭებს ის, რაც მასზე მაღლა დგას და ამ ჯვრით სიცოცხლეზე მეტია. და ეს მეტი არის სწორედ ზნეობა. პარადოქსულია, მაგრამ სიცოცხლეს ღირებულებას ანიჭებს მისი უარყოფელი ზნეობა. ადამიანი სიცოცხლეზე მაღლა უნდა დადგეს, რათა საკუთარი სულიერობა დაადასტუროს. თუ სიცოცხლეში არაფერია სიცოცხლის გარდა, მაშინ ადამიანის სიცოცხლე საერთოდ არ ღირს და მის არსებობას ვერაფერი გაამართლებს.

ადამიანური არსებობის ეს მაღალი ზნეობრივი პათოსია გამოთქმული ნეტარი აუგუსტინეს მოწოდებაში: „მოკედი, რათა არ სცოდო!“ აქედან გამომდინარე მსოფლმხედველობა არა მხოლოდ შეხედულებათა სისტემაა, არამედ იგი ადამიანური ყოფიერების, მისი ზნეობრივი და სულიერ-გონითი არსებობის წესია.

შემადრწუნებელია და თაყვარდამცემი იმაზე დაფიქრება, რომ ადამიანური ინდივიდები სიკვდილისთვის იბადებიან. და კიდევ უფრო შემზარავი ის არის, რომ ამ უზარობასა და აბსურდს ბოლო არ უჩანს. კირკეგორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სიცოცხლე იმთავითვე სიკვდილის უკურნებელი სენითაა დაავადებული. სიცოცხლე ერთად-ერთი ფენომენია ამ სამყაროში, რომელსაც ეს უკურნებელი და თანდაყოლილი სენი სჭირს. ჩვეულებრივ სიცოცხლეს იმას ეძახიან, რაც დაბადებასა და სიკვდილს შორის არის მოქცეული. ფილოსოფიური თვალთახედვით სიკვდილი უფრო მეტია, ვიდრე სიცოცხლის უბრალო შეწყვეტა. სიკვდილის ცნობიერება მართავეს და თავიდან ბოლომდე განაგებს სიცოცხლეს. ამის გაცნობიერებასა და ექსისტენციალურ განცდას წონასწორობიდან გამოჰყავს ადამიანი: იგი სულს გვიფორიაქებს და მოსვენებას გვაკარგვინებს. „საოცრება მოგელის შენ, ტერენტი გრანელო“!-ამბობს პოეტი. ცხადია, საოცრებაში აქ სიკვდილი იგულისხმება. და მართლაც, სიკვდილი ყველაზე საოცარი, მნიშვნელოვანი და დიდი ხდომილებაა ადამიანის ცხოვრებაში. და რაც მთავარია, იგი ყოველთვის წინაა: ჩვენ გველის სიკვდილთან შეხვედრა. კონფუცი ამბობს, მითხარით რა არის სიცოცხლე, და გეტყვით, თუ რა არის სიკვდილი.

ფილოსოფიკ როგორც მსოფლმხედველობა, სულის შინაგანი აღშფოთება და გონების თეორიული ამბოხია სამყაროში ადამიანის ამგვარი ტრაგიკული ხვედრის წინააღმდეგ. ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანი საკუთრივ ეს მეტაფიზიკური ჯანყი და ამბოხებაა. შესაბამისად, მსოფლმხედველობა არა მხოლოდ სამყაროს წესრიგის შემეცნებაა, არამედ მისი შესწორების მცდელობაც არის. და სწორედ ამას ესწრაფვოდა ყველა დიდი განდობილი და ფილოსოფოსი.

მსოფლმხედველობის ისტორიული ტიპები და ძირითადი პრობლემებია განხილული წინამდებარე წიგნში, რომელსაც დიდი მოკრძალებით გთავაზობთ სამყაროში ადამიანის მეტაფიზიკურ ბუნზე დაფიქრებულ მკითხველს. მისი ცალკეული თავები სხვადასხვა დროსაა დაწერილი და მსოფლმხედველობის ფორმათა განვითარებასთან ერთად გარკვეულწილად თავად ავტორის მსოფლმხედველობრივ ევოლუციასაც გამო-ხატავს.

1. მსოფლმხედველობის თავდაპირველი ტიპები: ენა და მითოსი

მსოფლმხედველობა ადამიანის სამყაროში ყოფნის ყველაზე უზოგადესი და არსებითი წესია. სწორედ მსოფლმხედველობამ უნდა უზრუნველყოს ყოფიერების უნივერსალურ მთლიანობაში ადამიანის მეტაფიზიკური ადგილისა და მდგომარეობის განსაზღვრა. ამიტომ მსოფლმხედველობის ისტორიულად რეალბეზულ და ჩამოყალიბებულ ტიპებად უნდა მივიჩნიოთ, უპირველეს ყოვლისა, ენა, მითოსი, რელიგია და ფილოსოფია, რამდენადაც სწორედ ისინი გვაძლევენ სამყაროს მთლიანობის შესახებ იდეათა და წარმოდგენათა მეტ-ნაკლებად სისტემატიზირებულ და ყოვლისმომცველ მოძღვრებას. რაც შეეხება ხელოვნებასა და მეცნიერებას, თავისთავად ისინი არ წარმოადგენენ მსოფლმხედველობას, რაკი უშუალო მხნად არ ისახავენ ყოფიერების სუბსტანციური ერთიანობის წვდომას, თუმცაღა ხელს უწყობენ ძველი მსოფლმხედველობის დაძლევასა და ახლის აღმოცენებას. კოპერნიკმა და დარვინმა თავიანთი საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული თეორიებით დიდად განაპირობეს ახალი დროის მსოფლმხედველობის წარმოშობა. ასეთივე როლი შეასრულა ფროიდის ფსიქოანალიზმა პიროვნების განმანათლებლურ-რაციონალიზტური გაგების დაძლევასა და ადამიანის ახალი თეორიის ჩამოყალიბებაში. შექსპირმა კი კამლეტის სახის შექმნით სამყაროსთან ადამიანის მიმართების სრულიად ახლებურ გაგებას ჩაუყარა საფუძველი, რითაც საბოლოოდ უკუაგდო „ბედისწერისა“ და „განგების“ პრინციპებზე დამყარებული გაგება ადამიანისა.

მსოფლმხედველობის ზემოაღნიშნული ტიპებიდან ყველაზე უნივერსალურია ენა. ამ მხრივ მას მსოფლმხედველობის ვერც ერთი სხვა ტიპი ვერ შეედრება. და ეს უნივერსალობა, უწინარეს ყოვლისა, იმაში ვლინდება, რომ ნებისმიერი მსოფლმხედველობა ენის საფუძველზეა შესაძლებელი. იგი საერთოდ მსოფლმხედველობის შესაძლებლობის უცილობელი პირობაა. ამ თვალსაზრისით ენა, როგორც მსოფლმხედველობა, უნივერსალობასთან ერთად, თავდაპირველიც არის და ფუნდამენტურიც. სწორედ მის ამ ძირეულობაშია ის ონტოლოგიური უპირატესობა, რომელიც ენობრივ მსოფლმხედველობას გააჩნია მსოფლმხედველობის სხვა ტიპებთან შედარებით. ნებისმიერ მსოფლმხედველობას, იქნება ეს მითოლოგია, რელიგია თუ ფილოსოფია, მზამზარეული სახით ხვდება ენის მიერ დანაწევრებული, სისტემატიზირებული საყმარო. ენა, ასე ვთქვათ, პირვე-

ლად უჯახება „ბნელ და განუშხადებელ ქვეყანას“. ჭეშმარიტად, „პირველ-
თაგან იყო სიტყვა...“ სწორედ ენაა ადამიანთა ის თავდაპირველი და საწ-
ყისური მსოფლმხედველობა, რომელსაც წილად ხვდა უსახო და გაურკ-
ვეველ ყოფიერებასთან, არსებითად არარაობასთან, პირველი შეხედვრა,
რათა წყვედიადიდან ქმნილიყო ნათელი, ქაოსიდან – კოსმოსი. ამიტომაც,
რომ ენის წარმოშობა არანაირ რაციონალურ ახსნას არ ექვემდებარება
და, სხვათა შორის, რაც უფრო „რაციონალურია“ ეს თეორიები, მით უფ-
რო ნაკლებ სარწმუნოდ და უბადრუკად გამოიყურებიან ხოლმე. ისევ და
ისევ ენათა წარმოქმნის ბიბლიურ მითს თუ დაუჯერება, რომლის თანახ-
მად ჩნა ღმერთმა უბოძა და უწყალობა ადამიანთა მოდგმას. ენის თავდა-
პირველი წარმოქმნა ყოფიერების სპონტანურ აფეთქებას, ერთგვარ ფულ-
კანურ ამოფრქვევას გვაგონებს, რომელიც მუდამ დარჩება ადამიანური
კულტურის ამოუხსნელ საიდუმლოებად. იგი თითქოს თავად ყოფიერე-
ბის შინაგანი გაფურჩქვნა-ყვავილობაა. და ეს აქტი ისევე საიდუმლოე-
ბითაა მოცული, როგორც თვით ადამიანის წარმოშობა.

ადამიანის არსება, ცხოველისაგან განსხვავებით ისაა, რომ იგი მკვიდ-
რობს არა რეალურ, არამედ სიმბოლურ-იდეალურ სამყაროში. ამისი უპირ-
ველესი გამოსატყულება ენაა. და თუ ენა საერთოდ მსოფლმხედველობის
საფუძველია, მაშინ, გარკვეული ღირებით, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიან-
ენობრივი არსებაა, საკუთრივ ადამიანური მუხყოფიერება ენით იწყება, ენის
საწყისი და ადამიანის საწყისი იდენტურია. ამიტომ საჩოთირთა ლაპარა-
კი ადამიანისმოურ-ენის შექმნის თაობაზე. ჭეშმარიტად ამბობს ვ. ჭეშბოლ-
ტდი: „ადამიანს არ შეეძლო შეექმნა (გამოეგონა) ენა იმ უბრალო მიზეზის
გამო, რომ თვითონ ენამ შექმნა ადამიანი. ამ მხრივ თვით ბიბლიაშიც ადა-
მიანი „შესაქმის“ აქტის მონაწილედ, ღმერთის თანაშემოქმედად იაზრება.
ქვეყნიერების შემოქმედმა სწორედ „თავის ხატად და მსგავსად“ შექმნილ
ადამიანს მიანიჭა ძალაუფლება საგანთა სახელდებისა.]

ადამიანი მის მიერ შექმნილ წარმოდგენათა იდეალურ სამყაროში
ცხოვრობს. იგი კულტურულ ღირებულებათა იდეალური სამეფოს მოქა-
ლაქეა. შესანიშნავად უთქვამს სტოელ ეპიქტეტეს: საგნები კი არ გვეხე-
ბიან (გვაღელვებენ) ჩვენ, არამედ ჩვენი წარმოდგენები საგნებზე. და მარ-
თლაც საოცარი ის არის, რომ ჩვენს ცნობიერებაში დავატარებთ მთელი
სამყაროს სიმბოლურ-იდეალურ ხატს (სურათს) მოცემული ენის ლექ-
სიკისა და გრამატიკის სახით. ბოლოსა და ბოლოს გალატკიონის „მთაწ-
მინდის მთვარე“ და ტოლსტოის „ანა კარენინა“ ხომ სხვა არაფერია, თუ
არა სიტყვათა იდეალურ ენობრივი სისტემა, მაგრამ ჩვენ მათ უფრო მე-
ტად განვიცდით, ვიდრე რომელიმე რეალობას. ამ ღირებით, მართლაც, ჩვე-
ნი ენის საზღვრები ჩვენი სამყაროს საზღვრებიცაა (ლ. ვიტგენშტაინი).

ენა ადამიანის თავისუფლების მეტაფიზიკური წანამძღვარია. იგი გვა-
თავისუფლებს სამყაროს რეალურ საგანთა „სიმძიმის“ ზეწოლისაგან.

მეტაფიზიკური ზირგაგებით ადამიანი თავისუფალია, რადგან იგი ენობრივი არსებაა. მისი თავისუფალად ყოფნის შესაძლებლობა ენობრივი ყოფიერების სტრუქტურაში ძევს (გადამერი).

ენა ადამიანის მუხყოფიერების ისეთი საწყისია, რომელიც თავიდან ბოლომდე მართავს და განაგებს მას. იგი ყოველთვის მომავლიდან შემოგვხვდება. კულტურის ეს ფენომენი, რომელიც უხსოვარ დროში წარმოშობილა, ყოველთვის „აქ“ და „ამჟამად“ არის მოცემული. ჩემი ეს უძველესი საწყისი ამასთანავე, ყოველთვის ჩემი „თანამედროვეა“. სწორედ ენაა ის, რაც მე, როგორც გარკვეული კულტურის წარმომადგენელს, ჩემი ყველაზე უძველესი საწყისის (წარსულის) თანამედროვედ მხდის და, პირიქით, ამ უძველეს საწყისს, ისტორიული დროის ნებისმიერ ჟამს, ჩემს თანამედროვედ აქცევს. ენის მეოხებით მე ჩემი წარსულისა და მომავლის თანამედროვე ვარ, ხოლო ჩემი წარსული და მომავალი მუდამ ჩემი თანამედროვეა. სწორედ ეს ქმნის „დროთა კავშირს“, – ისტორიული დროის უწყვეტობისა და ერთიანობის ონტოლოგიურ საფუძველს.

ენის თავდაპირველი ქმნადობის წიაღში იხადება სამყაროს ხედვის ის ფორმა, რომელსაც მითოსი ეწოდება. ამიტომ ენა და მითოსი ერთმანეთთან უშინაგნესად არიან დაკავშირებული: ენა თავის არსებით მითოსურია, ხოლო მითოსი, თავის მხრივ, ენობრივია და ენისეული, რამდენადაც იგი მხოლოდ ენის პირვანდელი ქმნადობის სტიქიაში წარმოიქმნება. ორივენი ისინი, ერთიანობაში აღებული, წარმოადგენენ ადამიანის თავდაპირველ მსოფლმხედველობას.

სამყაროს მითოსური ხედვის ბუნებაში რომ „შევადწიოთ“, დროებით მაინც უნდა გამოვეთხოვოთ სამყაროს თანამედროვე, ე.წ. „რაციონალურ“ ხედვას და, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, პირველყოფილი ადამიანის ცნობიერება „მოვირგოთ“. ამისათვის კი საჭიროა წინასწარ გავემიჯნოთ „მითოსის“ ყოველდღიურ-ვულგარულ გაგებას და შევხედოთ მას მისი მატარებელი ცნობიერების იმანენტური პოზიციიდან. სამწუხაროდ, „ლოგიკას“ და „რაციონე“ დამყარებით თანამედროვე ადამიანის ზიროვნებაში „მითოსმა“ პირვანდელი საზრისის სრულიად საპირისპირო მნიშვნელობა შეიძინა: დღეს იგი აღნიშნავს, „სიცრუეს“, „ტყუილს“. „სიყალბეს“, – იმას, რასაც არაფერი აქვს საერთო სიმართლესა და სინამდვილესთან. ეს სიტყვა ყოველდღიურ ხმარებაში ფუჭი ფანტაზიის მონაწილის აღმნიშვნელად გამოიყენება. მაგალითად, ასეთი მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას გამოთქმებში – „მითი და რეალობა“, „მითი და სინამდვილე“, რომლებიც არაიმეცნიერად ფიქტურირებენ თანამედროვე პრესის ფურცლებზე. როგორც ჩანს, ეს აღნიშნული სიტყვის არასაკუთრივი მნიშვნელობით გამოყენება და არაფერი აქვს საერთო მის თავდაპირველ საზრისთან.

ამიტომ ამთავითვე მტკიცედ უნდა დავაფიქსიროთ, რომ მითოსის ბუნებისათვის სრულიად უცხოა სიცრუე და სიყალბე, მითოსური ცნობიე-

რებისათვის არაფერია უფრო მართალი და რეალური, ვიდრე მითებში მოთხრობილი ამბავი: იგი არის ერთადერთი აბსოლუტური სინამდვილე, რომლის იქით, ან რომლის მიღმა არ იფარაუდება რაღაც სხვა რეალობის არსებობა, მითში მოთხრობილი ამბავი რომ უნდა გამოხატავდეს. მითოსური ცნობიერების მიხედვით, „მითოსი“ არაფერს გამოხატავს, გარდა საკუთარი თავისა. და თუმცა ეს ბერძნული სიტყვა უწინარეს ყოვლისა, „თხრობას“, „თქმულებას“ გამოხატავს, მის ყველაზე ადექვატურ თარგმანად „ამბავი“ უნდა მივიჩნიოთ, ვინაიდან იგი ქართულში ერთსა და იმავე დროს რეალურ ფაქტსაც აღნიშნავს და მასზედ მონათხრობსაც: მაგალითად, გამოთქმებში – „მომიყევი ამბავი!“ და „რა ამბავია აქ?“ პირველი სიტყვას და თხრობას გულისხმობს, ხოლო მეორე – საქმის ვითარებასა და რეალურ სიტუაციას. სიტყვა „მითოსის“ თავდაპირველ საზღვრებში ორივე ეს მნიშვნელობა გაერთიანებული და მას ზედმიწევნით გამოხატავს ქართული „ამბავი“.

მითოსური ძროვნების თავისებურებაში რომ გავერკვეთ, ჩამოვთვალოთ მისი ზოგიერთი ნიშან-თვისება:

1. მითოსი ადამიანთა თავდაპირველი მსოფლმხედველობაა და, როგორც ასეთი, კულტურის ყველაზე სინკრეტული წარმონაქმნია, რომელიც ჩანასახოვანი ფორმით თავის თავში შეიცავს კულტურის ყველა სხვა ფენომენის – რელიგიის, ხელოვნების, მეცნიერების, ფილოსოფიის და ა.შ. – შესაძლებლობებს;

2. მითოსი კოლექტიური ცნობიერების პროდუქტია: მასში წამყვანია კოლექტიური და არა ინდივიდუალურ-პიროვნული საწყისი;

3. მითოსი დამწერლობამდელი მოვლენაა და ამიტომ მისი არსებობის ფორმაა ზეპირი სიტყვა. იგი ზეპირი სიტყვის სტიქიაში არსებობს და თქმულების სახით გადაეცემა თაობიდან თაობას;

4. მითოსური ძროვნება მკაფიოდ არ ანსხვავებს სიტყვასა და საგანს, ენასა და რეალობას, ხშირად კიდევაც აიგივებს მათ. რეალობის წარმოქმნის პროცესი ენის წიაღში მიმდინარე პროცესია. თვითონ ენაა ერთადერთი რეალობა. ენა კი არ იქმნება სამყაროს წიაღში, არამედ სამყარო იქმნება ენის წიაღში. სიტყვა „კოსმოსისა“ და რეალურ-საგნობრივი კოსმოსის დასაბამი ერთი და იგივეა. საგნის ყოფიერება სიტყვის წიაღშია დევანებული. მითოსური ძროვნების ეს თავისებურება დადასტურებულია ტაბუს, შელოცვის და სხვა ფაქტებში, აგრეთვე იგი შემორჩენილია მხატვრულსა და პოეტურ შემოქმედებაში, სადაც სიტყვებს თავისთავადი საგნობრივი რეალობის ძალა და მნიშვნელობა ენიჭებათ. ენის ამგვარ გაგებაზეა დამყარებული სულხან-საბას შესანიშნავის არაკი „ენით დაკოდელი“;

5. მითოსური ძროვნება ემყარება საგანთა ურთიერთგარდაქმნისა და ურთიერთში გარდასახვის პრინციპს, რომელსაც მეტამორფოზის

პრინციპი შეიძლება ფუწოდოთ. რაკი სამყარო ერთია და ერთიანი, ნებისმიერი საგანი შეიძლება გადაიქცეს ნებისმიერ სხვა საგნად; არ არსებობს მათ შორის გადაულახავი ზღვარი. ამიტომ ზევსი გადაიქცევა ხარად, ოქროს წვიმად, გედად, ქალი – ძროხად, ჭაბუკი – ირმად, ქალწული – დაფნად და ობობად, კევრთხი – გველად და ა.შ. სხვათა შორის, ეს მითოსური ღმრთეების ის მომენტია, რომელიც შემდეგ იქცა ფილოსოფიური ღმრთეების არსებით ელემენტად სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის ცნების ჩამოყალიბების საქმეში. დიდმა რომაელმა პოეტმა ოვიდიუს ნაზონმა შესანიშნავად გამოხატა მითოსური ღმრთეების ეს თავისებურება, როცა ბერძნულ მითებზე შექმნილ თავის პოემას „მეტამორფოზები“ (გარდაქმნანი, გარდასახვანი) უწოდა. იგივე მომენტი შეინიშნება ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში;

6. მეტამორფოზის პრინციპებიდან გამომდინარე მითოსი საგანთა მიმართებას იზრებს არა კაუზალურ, მრჩე-შედეგობრივ კავშირში, არამედ მეტაფორულად. ასე ვთქვათ, სპირისისეული ანალოგიის მიხედვით. იგი საგნებს შორის გარკვეულ მსგავსებას ხედავს ან მათი თვისების, ან მათი ფუნქციის მიხედვით და მათ შორის დამოკიდებულებას ამისდა კვლად იზრებს. ზევსი გადაიქცევა სწორედ ხარად და არა ძროხად, რათა მოატყუოს ევროპე, სოლო ეტყით შეპყრობილი ჰერა საბრალო იოს ძროხად გარდასახვს. აქ ზევსსა და ხარს შორის ან იოსა და ძროხას შორის გარკვეული მსგავსებაა დანახული, როგორც მამრული, ისე მდედრული საწყისების მიხედვით; ხალიჩების უბადლო მქსოველი ქალი არაქნე, ქალღმერთ ათენასთან შეჯიბრში დამარცხებული, ობობად გარდასახება და ამ გარდასახვის საფუძველად მათი საერთო ფუნქცია – ქსოვა მიჩნეული. თანამედროვე ენტომოლოგს მქსოველი ქალისაგან ობობას წარმოშობის გულუბრყვილო ამავე მხოლოდ ირონიულ ღიმილს მოგვრის, რაკი იგი საგანთა მიმართებას მრჩე-შედეგობრივი კავშირის პარადიგმაში იზრებს, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ობობას წარმოშობის თანამედროვე მეცნიერული თეორიის გულუბრყვილობა არანაკლებ განაცვიფრებდა პირველყოფილ ადამიანს, რომლის ცნობიერება მითოსური ღმრთეების სულ სხვა მოდელს ემყარებოდა. ცხადია, კულტურის ისტორიაში საქმე არ ეხება რომელიმე მათგანის უპირატესობას ან უკეთესობას; ორივე მოდელი ღმრთეების შესატყვისი კულტურის ფარგლებში თანაბარი ღირებულებისაა. ამ მხრივ ღმრთეების კულტურის ე.წ. პროგრესის თაობაზე საუბარი ერთობ პირობითია. საგულისხმო ის არის, რომ ჩვენ, ნაწილობრივ, დღესაც მითოსურად ვაზრთებთ. ღვეი-სტროსი ამბობს: „ერთ მშვენიერ დღეს ჩვენ, ბოლოს და ბოლოს, გავიგებთ, რომ ადამიანები ყოველთვის ერთნაირად „ქარგად“ ღმრთეებდნენ და რომ მითოლოგიაში მუშაობს იგივე ლოგიკა, რაც მეცნიერებაში. ქვის ცული არაფრით არ სჯობია რკინისას. მათ შორის განსხვავება უბრალოდ იმაშია, რომ ქვა არ არის რკინა“;

7. ზიროვნების მითოსური მოდელისათვის დამახასიათებელია ზოგად, განყენებულ თვისებათა და მიმართებათა გასაგნება, ონტოლოგიზაცია; სიყვარული, მეგობრობა, სამართლიანობა, სილამაზე, სიკეთე, სიმდიდრე თუ სიღატაკე ისევე არსებობენ ყოფიერების რეალურ სტრუქტურაში, როგორც ნებისმიერი სხვა გრძნობად-კონკრეტული საგნები. თანაც ისინი ერთგვარად პერსონიფიცირებულია და ადამიანური სახე აქვთ მიღებული, თითქოს მთელი სამყარო გაადამიანურებულია; სწორედ ამას ემყარებოდა ღმერთის („თეიონ“) საკუთრივ ელიზურ-პოლითეისტური გაგება; თუ ქრისტიანობა ამბობს, რომ „ღმერთი არის სიყვარული“, წარმართი ბერძენისათვის „თავად სიყვარული არის ღმერთი“. რაც შეეხება ზოგად და განყენებულ თვისებათა ონტოლოგიზებას, ეს ის მომენტია, რომელიც შემდეგ ფილოსოფიურ ზიროვნებაში შევიდა. ამ მხრივ შეიძლება ითქვას, რომ პლატონის იდეალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა მეტნაკლებად რაციონალიზებული ბერძნული მითოლოგია, ხოლო მისი იდეათა სამყარო – ცნებებად გარდაქმნილი მითოსური სახეები;

8. მითოსური ზიროვნების ყველაზე არსებითი თავისებურება ისაა, რომ იგი ემყარება დროის ფენომენის თავისებურ გაგებას. მისთვის უცხოა დროის შინაგანი დანაწევრება აწმყო, ნამყო და მყობად მომენტებად; დრო ერთიანია და განუყოფელი. იგი არის აბსოლუტური ერთდროულობა, მარადიული აწმყოობა, „მარადიულობის მოძრავი სახე“ (პლატონი), სადაც „წარსული“ არ არის „აწმყოზე“ ადრე, ხოლო „მომავალი“ „აწმყოზე“ გვიან. მითოსში დროის გარკვეულ მომენტში მომხდარი ამბები ქმნიან მარადიულ სტრუქტურებს. სწორედ დროის ასეთ გაგებას ემყარებოდა მისნობის მთელი ინსტიტუტი საბერძნეთში. ამ მხრივ მითოსი თითქოს დროის უგულებელყოფის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ იგი დროის, როგორც მარადიულობის, თავისებური გაგებაა და არა მისი უარყოფა. მითოსი ზეისტორიული და ანტიისტორიულია და არა ზედროული.)

ამგვარად, უფრო მკაფიოდ სამყაროს მითოსური ხედვის ბუნება ისტორიასა და ისტორიზთან მიმართებაში ვლინდება. „მითოსი“ და „ისტორია“ სამყაროს მოზარების ისეთი წესებია, რომელთა განსხვავების ონტოლოგიურ საფუძველს დროისა და დროულობის ფენომენის სხვადასხვაგვარი გაგება წარმოადგენს.

დროულობის მითოსური გაგების არსებითი ნიშანი ის არის, რომ დროს, როგორც ხანგრძლივებას, პროცესს, ქმნადობას და, ამ ზიროვნით, ისტორიას ყოფიერების სტრუქტურაში რაიმე არსებითი ცვლილების შეტანა არ შეუძლია. საგნის არსება, მისი „ფიუზისი“ რაიმე დროულ-ისტორიული ქმნადობის, ხდომილების, ევოლუციის შედეგს კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ საგნის საწყისშივე, გენეზისურ დასაბამშივეა მოცემული: მოფლენა ის არის თავისი ბუნებით, რაც ის იყო თავისი წარმოშობის დასაბა-

მიერ აქტში. „მითოსი მოვლენებს იმის მეშვეობით განმარტავს, რომ იგი უღრმეს წარსულში იძირება და სამყაროს ამჟამინდელი მდგომარეობა მისი თავდაპირველი მდგომარეობიდან გამოჰყავს“ (ე. კასირერი). ამიტომ იყო, რომ დროის მითოსური გაგებიდან გამოსულ პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებს სამყაროს ახსნისა და გაგების ძირითად პრობლემად სწორედ სამყაროს წარმოშობის, მისი გენეზისის, საგანთა „არსეს“, კოსმოგონიის პრობლემა მიაჩნდათ.

ამრიგად, დროის მითოსური გაგების თანახმად, მოვლენის არსება მის საწყისშივეა მოცემული: დროულობა და დროის მდინარეობა, როგორც ისტორია, როგორც მისი „თავგადასავალი“ მის ბუნებაში ვერაფერს შეცვლის. ყოველი საგნის ბედი მის წარმოშობაშივეა განსაზღვრული და გადაწყვეტილი ბედისწერისეულად. დროის მითოსური გაგება ბედისწერის პრინციპს ემყარება და იგი ისტორიის საპირისპიროა: ისტორია გამოირიცხავს ბედისწერას. ამიტომ, რომ მითოსური ცნობიერების მიხედვით „ერთხელ მომხდარ ამბავს“, წინაპართა ქცევას თუ საქციელს უცილობელი ნიშუმის, მაგალითის და არქეტიპის ძალა და მნიშვნელობა ენიჭება შთამომაველთათვის. ყოველმა თაობამ წინაპართა ზნე-ჩვეულებანი მტკიცედ უნდა დაიცვას და უცვლელად გაიმეოროს. სწორედ ამ უცვლელობაშია ზნეობრივი ნორმების არსი და მითოსური ბუნება, მისი პარადიგმული მნიშვნელობა. ამ ზრით ძველი ბერძნები მართებულად უპირისპირებდნენ ერთმანეთს „ეთოსსა“ და „პათოსს“, სადაც „ეთოსი“ ზნე-ჩვეულებებთან ერთად სიმყარეს და მუდმივობას აღნიშნავს, ხოლო პათოსი – არასიმტკიცეს, ცვალებადობასა და მერყეობას. სხვათა შორის, ქართული „ზნეც“, როგორც ჩანს, გარკვეული სიმყარის, უცვლელობის, სიმტკიცის სემანტიკურ საზრისთანაც არის დაკავშირებული.

„ზნეობა“ და „ზნე-ჩვეულება“ ადამიანური ქცევის ნორმებისა და პრინციპების სიმყარეს, სტრუქტურათა უცვლელობას და განმეორებადობას გამოხატავს ყველა ტრადიციულ საზოგადოებაში. სწორედ ამასა და მისი წარუვალელი მნიშვნელობა და ღირებულება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ზნეობა თავისი ბუნებით მითოსურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერ ტრადიციულ საზოგადოებაში უცვლელი ზნეობრივი სტრუქტურები ფუნქციონირებენ, რომლებიც ამ საზოგადოების (თემის, საყმოს და ა.შ.) არსებობის შენარჩუნების უცილობელი პირობაა. ზნეობის მოშლასთან ერთად საზოგადოებაში ანომა იმკვიდრებს და იგი ნადგურდება.

✓ ძველი ბერძნული კულტურა თავისი ბუნებით მითოსურია, რაც იმას ნიშნავს; რომ იგი ემყარებოდა დროისა და დროულობის ფენომენის არა ისტორიულ, არამედ მითოსურ გაგებას. ელინთა წარმოდგენით არსისა და ქმნადობის საფუძველი მითოსურია და არა ისტორიული. დროის ასეთი გაგებიდან გამომდინარე ძველ ბერძნებს სწორედ ამის გამო, ე. კასირერის მართებული შენიშვნით, ისტორიული ცნობიერება არ გააჩნდათ.

თვით არისტოტელეც კი „პოეტიკაში“ პოქიას უფრო სერიოზულად და ფილოსოფიურად მიიჩნევს, ვიდრე ისტორიას.)

დროულობის ისტორიულ გაგება მითოსურის საპირისპიროა: დრო როგორც ხანიერება, პროცესი, სიტუაცია აკონსტიტუირებს საგნსი არსებას. საგანი არის შედეგი არა მისი წარმოშობის თავდაპირველი აქტისა, არამედ მისი ისტორიული თავგადასავლისა. ისტორიული ხედვის პრინციპი მოვლენაში მხოლოდ იმას ხედავს, რაც მას შემთხვა და თავს გადახდა. თანაც ეს ისტორიული შემთხვევა მარადიული მნიშვნელობისა კი არ არის, არამედ წარმავალია. მითოსი ბედისწერას ემყარება, ისტორია – ბედშემთხვევას. თუ მითოსის მიხედვით ის, რაც „მას ჟამსა შინა“ მომხდარა, უცვლელია და მარადიული, რის გამოც ყველა შემდგომი თაობისათვის პარადიგმული მნიშვნელობა გააჩნია, ისტორიული ცნობიერება მასში მხოლოდ წარმავალობას ხედავს, – ისეთ რამეს, რაც დრომ თან უნდა წაიღოს და ამოუბად იქცეს: „ამოუბა ამოთა და ყოველივე ამო“. ამ აზრით „ისტორიას“ მართებულად მიიჩნევენ წარსულისა და აწ გარდავლენილის შესახებ მეცნიერებად. მართალია, ზოგჯერ ლაპარაკობენ ე.წ. „ისტორიის გაყვითლებსა“ და მის მნიშვნელობაზე მომავალი თაობებისათვის, მაგრამ ეს საკუთრივ ისტორიის არსებად არ შეიძლება მივიჩნიოთ და იგი, როგორც ჩანს, ისტორიულ პროცესზე მითოსური მოდელის ექსტრაპოლაციად უნდა განვიხილოთ. ისტორიასა და ისტორიულობაში მხოლოდ ის არის ღირებული, რაც არაისტორიული და მითოსურია. სხვათა შორის, ისტორიზმის როგორც დროულ შემთხვევითობათა უწყვეტობის პრინციპის გაზვიადებას ემყარება პროგრესის დასავლური იდეა და სწორედ ამაშია მისი სულიერი კერხისის საიდუმლო. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, პროგრესის იდეის სიმჭირესა და სილატაკეს ემყარება.

დროის ფენომენის სხვადასხვანაირი გაგება განაპირობებს კულტურათა არსებით განსხვავებულობას. და ეს კარგად ჩანს ებრაულ და ბერძნულ კულტურათა მაგალითზე.

ბიბლიურ-ებრაული კულტურისათვის განმსაზღვრელია სინამდვილის ისტორიული ხედვა, რაკი ისტორიული პროცესის საზრისს ქმნის არა წარსული, არამედ მომავალი, მაშინ როდესაც ბერძნული კულტურისათვის მთავარია მითოსური, რაკი მომავალი საერთოდ არ არსებობს და საგნის არსება მის გენეზისშია გადაწყვეტილი. შესაბამისად, ბიბლიაში სამყარო გაიგება როგორც არარსებული მომავლიდან განსაზღვრული ხანიერება, მდინარება, ისტორიული პროცესი („ოლაშ“), ხოლო ბერძნულში – ბედისწერით განსაზღვრული პლასტიკურ-ვრცეული „კოსმოსი“.

ქრონოტოპთა ამ განსხვავებული გაგებიდან გამომდინარე, ბიბლიისათვის მთავარია მომავლით ცხოვრება, აღთქმა, ესხატოლოგიისა და აპოკალიფსის მოტივები, მაშინ როდესაც ბერძენი მხოლოდ აწმყოთი ცხოვ-

რობს და გრძნობად-პლასტიკური „კოსმოსის“ ესთეტიკური ჭერეტიო ტეპება. შესატყვისად, ბიბლია ქმნის „წინასწარმეტყველის“ ტიპს, რომელმაც ისტორიული მომავალი უნდა იხილოს და საღის ღმერთის (იაჰვეს) ნება აუწყოს, ხოლო ბერძნული ანტიკურობა – „მისნის“ ტიპს, რომელმაც დღეფოს სამისნოში „კოსმოსის“ არსება უნდა განჭვრიტოს და ადამიანს ბედისწერით განჩინებული მისი ხვედრი („მოირა“) შეატყობინოს.

როგორც ცნობილია, ათენისა და იერუსალიმის, აქადემიისა და ეკლესიის შერიგება ქრისტიანობის ცნობილ ავტორიტეტს ტერტულიანეს შეუძლებლად მიაჩნდა. მაგრამ ამ ორი კულტურის შერწყმა ჯერ კიდევ ალექსანდრე მაკედონელის აღმოსავლური ლაშქრობებიდან და მის შემდეგად შექმნილ ელინისტური ეპოქიდან დაიწყო, რაც საბოლოოდ გაფორმდა დასავლური ქრისტიანული კულტურის სახით. და თუმცა ეს უკანასკნელი ორი აღნიშნული კულტურის სინთეზია, მასში აშკარად დომინირებს ებრაულ-ბიბლიური საწყისი: რენესანსს თან მოჰყვა რეფორმაცია. ამიტომაა, რომ ამ კულტურის ბევრ დიდ წარმომადგენელს, მ. ჰაიდეგერისა და სხვათა სახით, კრძისიდან გამოსავალი და კულტურის გადარჩენის გარანტია ისტორიზმის დაძლევისა და ელინურ მითოსურ საწყისებთან დაბრუნებაში ეგულება; სწორედ საკუთარ საწყისებთან მარადიულ უკუდაბრუნებაშია კულტურის ხსნის საიდუმლო.

2. გემისწერა და ადამიანი

ცოდნის წინაფილოსოფიური გაგებიდან საგანგებოდ უნდა შევეჩერდეთ მისტერიასა და მითოსზე. მისტერია ანუ უმთავრესად რელიგიური ხასიათის საიდუმლო მსახურება არის ის ფენომენი, რომელიც, სპეციალისტთა აღიარებით, დღემდე კულტურის ისტორიის გამოცანად რჩება. ძველები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მას. თავად პლატონი და ციცერონი უდიდესი მოწიწებითა და კრძალვის ლაპარაკობენ მის შესახებ.

მისტერიული მსახურება უხსოვარ დროში წარმოშობილა და განსაკუთრებით ფართოდ გავრცელებულა ძველი სამყაროს ისეთ თეოკრატიულ სახელმწიფოებში როგორიც იყვნენ ინდოეთი, ეგვიპტე, ბაბილონი და სხვა. არსებობდა ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი, რომელსაც საგანგებოდ ევალებოდა მისტერიული მსახურებისადმი წინამძღოლობა; მაგალითად, ქურუმები – ძველ ეგვიპტელებში, მაგები – სპარსებსა და მიდიელებში, მოგევები – ებრაელებში. აქედან უფრო გვიან იგი საბერძნეთსა და რომში გადასულა. ძვ. წ. ა. მე-4 საუკუნის ბოლოსათვის მისტერიისადმი არმსახურება და, ამ ზღრით, ხელდაუხსმელობა ურწმუნოებისა (მკრეხელობისა) და ინდიფერენტობის (ნიჰილიზმის) უტყუარ ნიშნებად ითვლებოდა, რის გამოც ცალკეული ინდივიდები სასტიკად ისჯებოდნენ. მისტერიის ცალკეული სახეები – „ორგია“ საბერძნეთში და „ინიცია“ რომში უმაღლეს რელიგიურ ცოდნასთან ზიარების, ყოფიერების უღრმესი საიდუმლოს წვდომისა და გაცხადების ერთადერთ სრულყოფილ საშუალებად განიხილებოდა. მისტერიული ექსტაზის მდგომარეობაში ჩადგომა, აგრეთვე, ადამიანის ცოდვათაგან განბიწების და ამ ჭიბით მისი განახლების საშუალებადაც მიიჩნეოდა. მისტერიულ აქტში მონაწილეობა გულისხმობდა პიროვნების ზნეობრივ კათარზისს. განსაკუთრებით საინტერესო ასპექტი მისტერიული მსახურებისა ის არის, რომ იგი გულისხმობდა „მოქმედებისა“ (dromena) – და „სიციყის“ (legomena) განუყრელ ერთიანობას. ჩვეულებრივ ორ საფეხურს განასხვავებენ: პირველი – წინასწარი განწმენდა, რომელიც მისტერიულ ორგიაში მონაწილეს ხდიდა მისტად, მეორე – საბოლოო ჭვრეტა, რომელიც მას ხდიდა „მისტაგოგად“. მხოლოდ ამ უკანასკნელს ჰქონდა უფლება სხვებისათვის ეხელმძღვანელა მისტერიაში.

მისტერიული მსახურების ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას შეადგენდა, აგრეთვე, მისი უაღრესად საიდუმლო და ინდივიდუალური-ქოტერიული ხასიათი. ამ მხრივ ზოგიერთი მათგანი პირდაპირ ეწინააღმდეგებოდა სახალხო რელიგიას. ამიტომ არსებობდნენ სახელმწიფოს მიერ როგორც ნებადართული (მაგ., ელევსინური მისტერია, დიონისიები; თესმოფორიები), ისე აკრძალული მისტერიები (მაგ., ორფიკული).

მანც რაში მდგომარეობს შემეცნების, ცოდნის მისტერიური გაგების ძირითადი თავისებურება?

ცოდნის მისტერიული გაგების უპირველესი ნიშანია მისი უაღრესად საიდუმლო ხასიათი. ცოდნა, შემეცნება ღვთაებრივი რამ არის, სინამდვილის იდუმალი ბუნების ცოდნა მხოლოდ ღმერთების საკადრისი და მათი ღირსი საქმეა. ამიტომ ყველა რიგით ადამიანს, ბრბოს როდი ძალუძს მისი მოხვეჭა. ამგვარი საიდუმლო ცოდნის ფლობა მხოლოდ რჩეულ ადამიანთა, ღვთაებრივი ზემოთაგონების მქონე და ღმერთის მიერ ხელდასმულ, ე.ი. განდობილ კაცთა სვედრია. მხოლოდ დემონურ საწყისთან წილნაყარ პიროვნებებს ხელეწოვებათ ყოფიერების უღრმესი შრეების წვდომა. პრომეთეს ტრაგედია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან ღვთაებრივი ცოდნა ადამიანებს გაუზიარა. მან ღმერთებს ცეცხლი წაჰგვარა და ადამიანებს მისცა, მანვე დააუწულა ისინი ყოველგვარ ხელოვნებას. ამით პრომეთემ საზოგადოოდ გადაიმტერა უკვდავი ღმერთების მოდგმა და მწუდ და ქომაგად ექმნა მოკვდავ ადამიანებს ანუ „ერთდღიანებს“, როგორც მათ ესქილე უწოდებს. ოლიმპოს გულისხიადი მბრძანებელი ზევსი ამის გამო სასტიკად სჯის პრომეთეს და გულქვა ჰეფესტოს სულით კაცასიის კლდეებზე მიაჯაჭვავს. პრომეთეს მიერ ღმერთებისაგან ცეცხლის მოტაცების ამ მითიურ სიმბოლიკაში ეს ღრმა ზარი უნდა დავინახოთ.

ცოდნის ასეთი გაგების გამო ძველ საბერძნეთში არსებობდა სხვადასხვა საიდუმლო წრეები (მაგ., ორფიკელების, პითაგორელების და სხვა). არ არსებობდა უფრო დიდი დანაშაული, ვიდრე ამ წრის საიდუმლო ცოდნის „გაცემა“ არაგანდობილთათვის. „გამცემი“ ისჯებოდა სიკვდილით და ქონების კონფისკაციით. ცნობილია, რომ პოეტმა ესქილემ მისტერიიდან ზოგი რამ სცენაზე გადაიტანა, რის გამოც მას ბრალი დასდეს „გამცემლობაში“. იგი სიკვდილს გადაურჩა დიონისეს სამსხვერპლოში გაქცევით, ბოლოს კი სასამართლო გამოძიებამ დაადგინა, რომ იგი სრულებითაც არ იყო განდობილი და წმინდანი.

ცოდნის მისტერიული გაგების გარკვეულ მომენტს შეიცავდა პერაკლიტეს ნაწარვეი. არსებობს გადმოცემა, რომლის მიხედვით პერაკლიტემ თავისი მთავარი თხზულება თურმე არტემიდას ტაძარს შესწირა იმ რწმენით, რომ მას ვერ გაიგებდა მოლაყებ ზედაპირულობას მიჩვეული უბირი ბრბო, რის გამოც მას სამართლიანად დაუმსახურებია თავისი თანამოქალაქეებისაგან „ბნელისა“ და „გაუგებარის“ ეპითეტები.

მისტერიის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის თანახმად, ადამიანის შემეცნებითი მიმართება ყოფიერებისადმი უაღრესად ინტიმურია და ქოტერული, ამ გზით მიღწეული საიდუმლო ცოდნის გამოთქმაც კი შეუძლებელია. სიტყვები მასზე მსოლოდ მიანიშნებენ, მაგრამ გამოხატვით კი – ვერ გამოხატავენ. ძველი დროის მისტების რწმენით, ყოფიერების უღრმესი საიდუმლოების წინაშე ყოვლად ბრძნული დუმილი გემართებს.

სამყაროს მითოლოგიური გაგებიდან მისი რაციონალურ გააზრებაზე გადასვლის კვლადაკვალ თანდათანობით სუსტდება მისტერიის მნიშვნელობა და გაუღენა, მაგრამ იგი მეტ-ნაკლებად მაინც ახლდა მთელ წინასოფისტურ ბერძნულ აზროვნებას. პირველად სოფისტებთან ხდება ცოდნის აბსოლუტური ემპოტერიზაცია. სოფისტების განმანათლებლური მოღვაწეობა სწორედ ამას მოასწავებდა. მცოდნე ადამიანი უკვე აღარ ითვლება გამორჩეულად, მას ამიერიდან რაიმე საიდუმლოების ყოველგვარი შარავნბდელი სცილდება. სოკრატე უკვე აგორაზე საჯაროდ ქადაგებს თავის ფილოსოფიურ შესედულებებს. ხალხის ცოდნისა და განათლების ორგანიზაციის საქმეს სისტემური ხასიათი ეძლევა და სახელმწიფო იღებს მის ხელმძღვანელობას ხელში. ასე თანდათანობით ცოდნა სულ უფრო მეტად კარგავს საიდუმლო ხასიათს, ხდება მისი დემისტოიკაცია და ბოლოს ცოდნის მისტერიული გაგება თითქმის სრულიად ქრება. და მიუხედავად ამისა შემეცნების ბუნების მისტიკურ გაგებას ჩვენ ეხედუბით ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების მთელ მანძილზე: სოკრატესთან, პლატონთან, ნეოპლატონიზმში. როგორც პლატონის დიალოგებიდან ჩანს, სოკრატე გრძნობდა თავის თავში ამგვარ მისტიკურ კავშირს დემონიურთან. მისი ღრმა რწმენით, სწორედ დემონი შთააგონებს მას უმაღლეს სიბრძნეს.

ცოდნის მისტერიული გაგება თავისებური გადაქმნაების შემდეგ ქრისტიანულ რელიგიაში შევიდა. ცნობილი თეოლოგი რუდოლფ შტაინერი ქრისტიანობას განიხილავს როგორც მისტიკურ ფაქტს და მის ძირებს ძველ მისტერიებში – შემეცნების მისტერიულ გაგებაში ეძებს¹.

შემეცნების თავდაპირველი, წინარეფლექსური და წინაფილოსოფიური გაგებიდან საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ მითოლოგიაზე, პირველყოფილი ადამიანის მიერ სამყაროს ათვისების ამ სპეციფიკურ ფორმაზე. შევეცადოთ გმირისა და ბედისწერის ურთიერთდამოკიდებულების საფუძველზე ენახოთ მითოსური აზროვნების თავისებურება, შემეცნების იმ მსოფლმხედველობრივი მოდელის ხასიათი, რომელსაც ეს აზროვნება ემყარებოდა.

როგორც ცნობილია, ბედისწერის იდეა თუ მითოლოგმა ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობის ცენტრალურ იდეას წარმოადგენს. მაგრამ

¹ იხ. P. Штайнер, Христианство как мистический факт и мистерии древности. М., 1917.

ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ: როცა ბუდისწერის ფენომენზე, როგორც გარკვეულ მსოფლმხედველობის ელემენტზე, ვლაპარაკობთ, სრულიად თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. იგი არ არის მხოლოდ „მსოფლმხედველობრივი“ წარმონაქმნი და, ამ მხრით, წმინდა „იდეოლოგიური“ მოვლენა. ბუდისწერის პრინციპი მთელი ბერძნული ყოფიერების საფუძველში დევს და მეტ-ნაკლებად განსაზღვრავს მასზე აღმოცენებული ელენური კულტურის ყველა ძირითად ასპექტსა და ელემენტს. აქედან გამომდინარე, თუ ახლა ძველ ბერძნულ კულტურას, როგორც გარკვეულ სისტემურ მთლიანობას, ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, დავინახავთ, რომ ამ კულტურის ყველა სტრუქტურულ ელემენტს, მის ყველა წარმონაქმნს ბუდისწერის იდეის ბეჭდი ჰქონდა, ბუდისწერის იდეითაა აღბეჭდილი. ამიტომ ბერძნული კულტურის არსებისა და საზრისის იმანენტური გაგების ცდა აუცილებლად ამ ვითარების გათვალისწინებასა და მუდამ მხედველობაში ქონას გულისხმობს.

❖ რა ძირითადი ნიშნები ახასიათებს ბუდისწერას და როგორია მასთან ინდივიდის დამოკიდებულების ხასიათი? პირველი, ყველაზე ზოგადი და არსებითი ნიშანი, რაც შეიძლება მიეწეროს ბუდისწერას ძველ ბერძენთა გაგებით, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არის საერთოდ არსებულის, სამყაროული მთლიანობის მკაცრი წინასწარგანსაზღვრულობა – დეტერმინაცია, რკინისებური აუცილებლობა, გარდუვალობა („ანანქე“). ჰეგელიც ადასტურებს, რომ „ძველებს აუცილებლობა ესმოდათ როგორც ბუდისწერა“¹. აუცილებლობა, როგორც ყოველგვარი არსებულის მკაცრი წინასწარგანსაზღვრულობა, ბუდისწერის ბერძნული გაგების ყველაზე არსებითი ნიშანია.

ძველ ბერძენთა ასეთ წარმოდგენას ბუდისწერაზე, როგორც სამყაროს ერთიანობის განმსაზღვრელ კანონზე, ჩვენი მხრით, საფუძველად უდევს ორი პრინციპული მნიშვნელობის მსოფლმხედველობრივი გარემოება: ა) სამყაროს, როგორც კანონზომიერი, მოწესრიგებული მთლიანობის და ერთიანი კოსმოსის შესახებ წარმოდგენა და ბ) სამყაროს ამ ერთიანობის, საწყისისა და „არხეს“ პრინციპული შეუმეცნებადობის შესახებ ღრმა რწმენა. ბუდისწერა როგორც ყოფიერების დასაბამი ირაციონალურია, ბნელია და განუქცევრეტელი, ამიტომ ადამიანის გონებას პრინციპულად არ ძალუძს მისი წვდომა. ეს პრინციპული შეუმეცნებადობა განაპირობებს მის „სიბრმავესა“ და „სიბნელეს“ (გავიხსენოთ, რომ ბუდისწერის განჩინების აღმასრულებელი მოირები, ბერძენთა მითოლოგიური წარმოდგენით, წყვდიადი ღამის „ნიუქტოსის“ ქალიშვილები არიან. (ცნობილია სამი მოირა: კლოთო, ლახესისი და ატროპოსი). მაშასადამე, ბუდისწერა არის სამყაროს ერთიანობის, მისი კანონზომიერი მოწესრიგებულობისა და სამართლიანობის გამომხატველი კანონი („დეიკე“). იგი

¹ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323.

ჰერაკლეს სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს ერთიან მთელად. ეს მთლიანობა, როგორც ბუდისწერა, როგორც კანონი ნაწილებთან, ინდივიდუალურ საგნებთან და მოვლენებთან მიმართებაში ვლინდება როგორც ხედერი, წილი ანუ, უფრო სწორედ, წილ-ხედერი, „მოირა“ („მოირა“ წილ-ხედერს ნიშნავს). სამყაროული მთელის ყოველ ნაწილს, ყოველ ინდივიდუალურ არსს ნარგუნები აქვს გარკვეული ხედერი, წილი ბუდისწერისაგან და სწორედ ეს არის მისი „ადგილი“ და დანიშნულება ამ მთლიანობაში. ბუდისწერისაგან „ნახედერი“ და „ნარგუნები“ ამ წილ-ხედერის, როგორც მისი დანიშნულებისა და ადგილის, საფუძველზეა გამართლებული, საზრისის მქონე და ჰარდებული ყოველი ინდივიდუალურ-ერთეული მოვლენის არსებობა სამყაროს მთლიანობაში (საგულისხმოა, რომ ძველი ბერძნები გამოჩენილი ადამიანის მთელ ცხოვრებას კი არ აღწერდნენ, არამედ მიუთითებდნენ მხოლოდ მის „აქმეს“ – გაფურჩქენის პერიოდს, როცა ის ახორციელებს თავის დანიშნულებასა და ხედერს). იზარებდნენ რა სამყაროს საოცარ ერთიანობაში, ძველი ბერძნები გარკვეულ გამართლებას უძებნიდნენ ყოველ სასრულ, ერთეულ-ინდივიდუალურ მოვლენას, მათ შორის ადამიანსაც, სამყაროულ მთელში. არც ერთი მოვლენა, თუნდაც სრულიად უმჩინებელი ნივთი, არ არის ზედმეტი მთელისათვის, რადგან ეს უკანასკნელი ამ ერთეულებში და მათი მეოხებით არსებობს.

ამრიგად, ბუდისწერა ადის ბრმა აუცილებლობა, საგანთა მკაცრიობი ექტური წესრიგი და, ამ ზრით, გარდუვალობა, უღმრთელობა. იგი არ უდრის არც რომაელთა „ფორტუნას“, რომელიც მხოლოდ სუბიექტისთვის ხელსაყრელ გარემოებას გულისხმობს და ამის გამო მართებულად უწოდებენ „ბუდნიერ შმთხევეას“. იმას, რაც ბუდისწერისგან არის განჩინებული და წინასწარგანსაზღვრული, ვერ გადავა და თავს ვერ დააღწევს ვერც ერთი არსი. ჰომეროსის „ილიადაში“ პექტორი ეუბნება თავის ცოლს: „არც ერთ შობილს არ ძალუქს გადავიდეს ბუდისწერისაგან განჩინებულს“. საყმაროში პირქვეში და მოუდგომელი ბუდისწერის მეუყებას ემორჩილება თვით ოლიმპოს მრისხანე და გულზვიადი მბრძანებელი ზევსი – „უყვდავი ღმერთებისა და მოყვდავ ადამიანთა მამა“. ზევსიც თავისი განუსაზღვრელი ძალაუფლებით ბუდისწერისეული წინასწარგანსაზღვრულობის მხოლოდ მორჩილი და აღმასრულებელია და მას არავითარი კორექტივის შეტანა არ შეუძლია ამ წესრიგში¹. მაშასადამე, თვით მასაც არა აქვს აბსოლუტურად თავისუფალი „ნება“, რომლითაც იგი ადამიანთა ბუდის განმგებლობას შეძლებდა. აბსოლუტურად თავისუფალი ნება მხოლოდ ქრისტიანულ ღმერთს მიეწერება, ვინაიდან იგი აქ გაიგება არა როგორც მხოლოდ სუბსტანცია, არამედ, რაც მთავარია, აგრეთვე როგორც

¹ Уваров И. В., Зевс и судьба (по Гомеру), „Филологические записки“, 1915, кн. 2, с. 223-47.

სუბიექტი და, მაშასადამე, როგორც აბსოლუტური პიროვნება. შესაბამისად, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ბედისწერის იდეას ცვლის განგების პრინციპი. ის გარემოება, რომ ბედისწერას, მითოლოგიური ხანის ელინთა წარმოდგენით, თვით ზევსიც – ღმერთთა შორის უპირველესი ღმერთიც ემორჩილება, კარგად გამოხატავს ბედისწერის ანტიკური გაგების არსებას. ესქილეს „მოჯაჭვულ პრომეთეში“ ქოროსა და პრომეთეს შორის ასეთი დიალოგი იმართება:

ქორო: ნეტავ მესაჯე ვინ ბრძანდება ბედისწერისა?

პრომეთე: სამი მოირა, ხსოვნის სულნი ერინიები.

ქორო: და ზევსიც განა მათხე უფრო უძლური არის?

პრომეთე: რაც უწერია, იმას ისიც ვერ გაეცევა.

სხვა ადგილას კი პრომეთე ამბობს: „გარდუვალობის მბრძანებლობა უძლეველია!“.

ბედისწერის იდეა, როგორც სამართლიანად მიუთითებს რუსი მეცნიერი ს. ავერინცევი, გამორიცხავს ყოველგვარ საზრისსა და მჩანს¹ ინდივიდის რაიმე მჩანდასასულ და მჩანსწრაფულ მოქმედებას ბედისწერა და „ტელოსი“ ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებია. იგი არის უბრალოდ ერთიანი სამყაროს მკაცრი კანონზომიერი მოწესრიგებულობისა და, ამ აზრით, სამართლიანობის („დექს“) პრინციპი. ამიტომ ინდივიდუალური მოვლენის, მათ შორის ადამიანური ინდივიდის, ყოველი ამხედრება ბედისწერის წინააღმდეგ აბსოლუტური უაზრობაა, რადგან ამგვარი „ამხედრება“ მიმართულია ერთიანობის დარღვევისაკენ, რაც ბერძენთა მიხედვით კოსმიურ დანაშაულს წარმოადგენს. გავისენოთ სენეკას ცნობილი გამოთქმა: „ბედისწერას მორჩილები მიჰყავს, ხოლო ურჩებს მიათრევს“. სამყაროს პრინციპია ერთიანობა და არა განსხვავება; ყოველივე ამ ერთიანობისათვის და ამ ერთიანობის მეოხებით არსებობს. ბედისწერის იდეის ამ ასპექტს კარგად გამოხატავს ანაქსიმანდრეს თვალსაზრისი, რომელიც ცხადია, ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი მითოლოგიური ტრადიციებისაგან. ანაქსიმანდრეს მიხედვით, მკაცრი აუცილებლობის, მოირას ძალით ისჯებიან ინდივიდუალური საგნები, რომლებმაც დაარღვიეს ერთიანობის პრინციპი და გამოეყენენ თავიანთ პირველსაწყისს. უღმობელი ბედისწერა „შურს იძიებს“ ასეთი „დანაშაულისათვის“ და მათ ისევ თავიანთ უსახო და განუსაზღვრელ პირველსაწყისში – „აპეირონში“ ერეება.

ბედისწერის, როგორც სამყაროული მთელისა და კოსმიური მთლიანობის ჩვენ მიერ ზემოთ აღნიშნული გაგება ემყარება დროისა და დროულობის ფენომენის თავისებურ თვალსაზრისს, რომელიც საერთოა მთელი ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობისათვის. დრო აქ გაიგება, როგორც მარადიულობის მოძრავი სახე. მართალია, დროის ასეთი განსაზ-

¹ Философская энциклопедия, т.5, М., 1970, ст. "Судьба".

ღერება პირველად პლატონის ფილოსოფიაშია ფიქსირებული, მაგრამ იგი თავის დასაბამს, ცხადია, მითოლოგიაში იღებს. დროულობის აღნიშნული თვალსაზრისის მიხედვით, არ არსებობს დრო როგორც რაღაც წარსული, აწმყო და მომავალი მომენტების ერთობლიობა, როგორც რაღაცნაირი ხანირება. დრო, სამყაროული მთლიანობის თვალსაზრისით, ერთიანია და დაუნაწევრებული, არ არსებობს სამყაროს ნაწყობი, აწმყო და მომავალი მდგომარეობა, რადგან იგი თავისთავში დასრულებულია და, ამდენად მთლიანად სრულყოფილი. დროულობის ფენომენის ძველი ბერძნული გაგება იმ ღრმა რწმენას ემყარება, რომ დროს, როგორც ხანირებას, როგორც მდინარებას არავითარი ცვლილება არ შეაქვს ყოფიერების კონსტრუქციაში, საერთოდ სამყაროს სტრუქტურაში. სამყაროში ყველაფერი ყოველთვის იყო. ამიტომ აქ ადგილი არა აქვს რაიმე შესაძლებლობას, ვინაიდან მასში ყველაფერი იმთავითვე განამდვილებულია. აქედან გამომდინარე, სამყაროს არავითარი „ისტორია“ არა აქვს. მას აქვს მხოლოდ „წარსული“, რომელიც მითშია გადმოცემული. ყოფიერებისა და ქმნადობის საფუძველი მითიურია და არა ისტორიული, დროული. დროის ფაქტორს არავითარი კონსტიტუციური მნიშვნელობა არ გააჩნია ყოფიერებისათვის. იგი არის აბსოლუტური „აწმყოობა“, მარადიულობა ან მისი მოძრავი სახე. ფაქტიურად არ არსებობს არავითარი წარსული და მომავალი, არის მხოლოდ აწმყო. სამართლიანად შენიშნა ერნსტ კასირერმა, რომ დროის ასეთი გაგებიდან გამოსულ ბერძნებს ისტორიული ცნობიერება არ გააჩნდათ¹ უფრო მეტიც, ძველი ბერძნები საერთოდ არ იცნობდნენ განვითარების, როგორც ახლის წარმოშობის, შემოქმედებითი ევოლუციის იდეას. ბერძენი, რა თქმა უნდა, აღიარებს სამყაროში არსებულ საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგარდაქმნას, ურთიერთში გადასვლას, მაგრამ იგი არ აღიარებს, დროულობის თავისებური გაგების გამო, სამყაროს როგორც მთელის განვითარებას. ძველი ბერძენი იცნობდა ქმნადობის იდეას, მაგრამ არ იცნობდა განვითარების იდეას. სწორედ ეს ქმნის ანტიკური დიალექტიკური ჰარონების ერთ-ერთი ნიშანდობლივ თავისებურებას, და თუ დიალექტიკის ძველ ბერძნულ გაგებას სშირად მაინც მიაწერენ განვითარების მომენტს, ეს მხოლოდ რეტროსპექტული განხილვისა და ანტიკურ სინამდვილეზე შემდგომდროინდელი თვალსაზრისის გადატანის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

თუ ახლა ბედისწერის იდეას ამ კუთხით შევხვდავთ, იგი წარმოგვიდგება, როგორც დროულობა და მარადისობა. ბედისწერა, დრო და მარადისობა ფაქტიურად იგივეური ცნებებია. შეიძლება ითქვას, რომ ბედისწერა არის მარადიული „აწმყოობა“, ე.ი. დროულობა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დროის ფენომენის ამგვარ გაგებას ემყარებოდა წინასწარმეტყველების ფაქტი, მისნობის მთელი ინსტიტუტი ძველ საბერძნეთში.

¹ თსუ „მომომხილველი“, 6-9, თბ., 1972, გვ. 397.

ჩვეულებრივი წარმოდგენით, წინასწარმეტყველების მთელი მისტიკური ბუნება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გულისხმობს დროის „გადასწრებას“, მოსალოდნელი ხდომილების დადგენას, მოვლენის მომავალი მდგომარეობის წინასწარ განსაზღვრას და, ამ ზრით, მომავალში „შეღწევას“, რაც განსჯის თვალსაზრისით სრულიად შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ მისხობის, საერთოდ ბერძნული მანტიის შემთხვევაში სრულიად თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. აქ წინასწარმეტყველება არ ნიშნავს დროის გადასწრებას და მომავალში შეღწევას, არამედ ფაქტიურად საგნის აწმყო მდგომარეობის განსაზღვრას მხოლოდ და მხოლოდ, ეინაიდან სამყაროული მთელის, ბუდისწერის თვალსაზრისით სინამდვილეში ყველაფერი ყოველთვის არის, – ის, რაც უნდა მოხდეს, უკვე მომხდარია, ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის. ამიტომ, ვთქვათ, როცა პითია კრქუსს უწინასწარმეტყველებს, თუ მდინარეს გადალახავ, დიდი სახელმწიფო დაინგრევად, იგი ამით მიანიშნებს „დიდი სახელმწიფოს დანგრევას“ არა როგორც მომავალში მოსახდენ ფაქტზე, არამედ უკვე მომხდარ და, მაშასადამე, სამყაროულ მთლიანობაში უკვე არსებულ ხდომილებაზე. პითიას მთელი ცნობიერება ემყარებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დროის „გასივრცეებულ“ გაგებას. ამრიგად, წინასწარმეტყველების მთელი სიძნელე და მისტიკურობა მომავალი დროის განჭვრეტაში კი არ მდგომარეობს (ეინაიდან ასეთი „მომავალი“ არ არსებობს), არამედ ბუდისწერის, როგორც სამყაროული მთელის განმსაზღვრელი პრინციპის თვალსაზრისზე დადგომაში, მასთან შერწყმაში. ბუდისწერის კოზიციიდან კი კოსმოსი აბსოლუტურად გამჭვირვალეა და ყველაფერი მოჩანს. მაგრამ სწორედ ამას, ბუდისწერასთან შერწყმას, მის კოზიციასზე დადგომას ვერ ასერსებდა პითია. იგი ამგვარი ვითარების მხოლოდ ყალბ იმიტაციას ახდენდა. ამიტომ, მისი გაურკვეველი ბუტბუტი, თუმცა ეითომ რაღაცაზე მიანიშნებდა, მაგრამ გამოსატყობი კი არაფერს გამოხატავდა. ბუნებრივია, იგი თავის წინასწარმეტყველურ მისტერიაში ბუდისწერასთან შესაბამისობაში მოსვლას ვერ ასერსებდა (გავიხსენოთ, რომ მისხობა ნიშნავდა ყოველგვარი ინდივიდუალურის მოცილების, თავისი თავიდან გასვლის და, ამ გზით, მთლიანთან შერწყმის მისტერიულ აქტს. პითია ამიტომ ვარდებოდა მისტიკურ ექსტაზში, თავისებურ აგონიაში და იწყებდა სრულიად გაურკვეველ ბუტბუტს). თუ ახლა წინასწარმეტყველების ფაქტს ამ ასპექტით შევხედავთ, იგი არც არის წინასწარმეტყველება, რადგან მითოსური ცნობიერების მიხედვით, არ არსებობს ასეთი „წინასწარ“ (ამიტომ შემდეგ ჰერაკლიტესთან სამყაროულ მთელთან შესატყვისობა და მასზე მეტყველება ბრძენის საქმეა და არა მისნისა. მისი ზრით, ყველაფერში ერთის დანახვა და ამ გზით მთელის წვდომა სიბრძნის, გონების მეოხებით მიიღწევა და არა ზეგონებრივი გზით). შესაბამისად, გამოთქმა „ბუდისწერა არის წინასწარგანსაზღვრულობა“ არ წარმოადგენს ზუსტ და კორექ-

ტულ გამოთქმას. თუ დროის ძველბერძნულ გაგებას გავითვალისწინებთ იგი არის არა მოვლენათა წინასწარგანსაზღვრულობა, არამედ მათი განსაზღვრულობა, მათი ერთიანი კანონი და პრინციპი.

ახლა კი შევეცადოთ პასუხი გავცეთ ჩვენს ძირითად კითხვას: როგორია გმირის დამოკიდებულება ბედისწერასთან?

როგორც უკვე აღინიშნა, ყოველი არსი, მათ შორის ადამიანიც, ექვემდებარება ერთიან სამყაროულ კანონს; ბედისწერა არც ერთ მოვლენას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მთელი არ „ეკითხება“ არც წარმოშობას და არც მოსპობას. შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი არსი და მათ შორის ადამიანიც დაწყევლილია არსებობით, მისჯილი აქვს არსებობა. ამ ზრით ჩვენი არსებობა ჩვენი ბედისწერაა, რადგან იგი არ არის დამოკიდებული ჩვენს ნებასურვილზე (ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს პოეტის სიტყვები: „წმინდაო ღმერთო, რად გამაჩინე? მე ხომ სიცოცხლე არ მითხოვია!“). მაგრამ ძველმა ბერძნებმა შეამჩნიეს რომ, სამყაროს სხვა ნივთებისაგან განსხვავებით, ადამიანს შეუძლია გადაუსვიოს ბუნების ობიექტურ წესრიგს, ე.ი. ჩაიდინოს დანაშაული. ძველი ბერძენი, ალბათ, არაფერს ისე არ გაუკვირებია, როგორც ამ ფაქტის შემჩნევას: ადამიანს აქვს გარკვეული ავტონომია, თავისუფალი ნებისყოფა, რომლის ძალითაც მას შეუძლია იმოქმედოს ბუნებრივი წესრიგისაგან განსხვავებულად და ხშირად მის საწინააღმდეგოდაც კი. შეიძლება ითქვას, რომ სოლონისა და ლიკურგეს კანონმდებლობის აღმოცენება, სოციალურ-პოლიტიკური ფაქტორების გარდა, ამ მსოფლმხედველობრივი გარემოებითაც იყო შეპირობებული. სამართლებრივი ცნობიერების წარმოშობა მოასწავებდა უდიდეს გარდატეხას ძველ ბერძნულ მსოფლმხედველობაში, განსაკუთრებით ადამიანის არსების გაგების საკითხში.

ჩვეულებრივ, რიგით ადამიანს ბედისწერით განჩინებული სრულიად შემთხვევითობის მოდუსში ევლინება. ამიტომ იგი ცდილობს შეეწინააღმდეგოს ბედისწერას, გაეცეს მას (ოიდიპოსი სანამ ბედისწერას გაურბის, არ არის გმირი. იგი გმირი ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, როცა თვალებს დაითხრის და აღიარებს ბედისწერის ძალმოსილებას). სულ სხვაა გმირის დამოკიდებულება ბედისწერისადმი. როგორც ვ. გაიდენკო აღნიშნავს, ყოველ არსებულს აქვს თავისი წილი ბედისწერისაგან ნარეუნები, მაგრამ მხოლოდ გმირი მალღდება თავისი ხვედრის მიღებამდე და მისი ნებაყოფლობით განსორცხვლების თვალსაზრისამდე. სწორედ ამაში მდგომარეობს გმირობის არსება, ჰეროტაციის საფუძველი.

✓ გმირი ანუ „ჰეროს“ დიდი ვნებისა და ჭნებების მატარებელი ისეთი ინდივიდია, რომელიც, ჩვეულებრივი ადამიანისაგან განსხვავებით, უსიტყვოდ და უდრტივენელად ემორჩილება ბედისწერას, მის გარდუვალ წინასწარგანსაზღვრულობას (როგორც ცნობილია, ეს პრინციპი შემდეგ სტოიციზმის ძირითად პრინციპად იქცა). იგი თავის თავში ბედისწერის

მატარებელი, მისი განჩინებისა და წინასწარდასახულობის აღმსრულებელი ხდება, გმირი ყოველთვის მოქმედებს როგორც თავად ბედისწერა. გმირი თავად არის ბედი, ბედისწერასთან წილნაყარი, ამიტომაც გაბედულო, და, მამასადამე, ბედნიერი, თავის თავში რაღაც დემონური ძალის მატარებელი (ბერძნული „უჟდაიმონ“ ხომ დემონურს, დემონურობასთან წილნაყარობას ნიშნავს. საგულისხმოა, რომ სულისან-საბაც „ბედნიერებას“ განმარტავს როგორც „ბედის მქონებლობას“: ბედნიერებაში, მართლაც, არის რაღაც დემონური და ბედისწერისეული, რადგან იგი ყოველთვის განსჯის სკრუპულოზური და ყოველდღიური ბეჯითი მუშაობის შედეგად როდის მიიღწევა). გმირი ახორციელებს ბედისწერით განჩინებულ ხედრს და ამით მისი დანიშნულება და როლი სამყაროულ მთლიანობაში განსაკუთრებული ხდება. სწორედ ამასია გმირული ინდივიდის მოქმედების სიდიადე და ამაღლებულობა, რომელიც ხშირად ჩვეულებრივი ადამიანურ თვალსაზრისით სრულიად აბსურდულია და გაუგებარი. მხოლოდ გმირს ესმის და გაეგება ბედისწერის ხმა და მაღალი ზრახვანი. ამიტომ არის გმირის საკციელ-მოქმედება ყოველდღიური არსებობის მოლაყბე ზედაპირულობიდან გაუგებარი და თვალმუცდამი.

მაგრამ აქვე ხაზი უნდა გაფუსვათ, რომ გმირული ინდივიდუალობის ეს ნებაყოფლობითი „შერიგება“ თუ „მორჩილება“ ბედისწერისადმი არ ნიშნავს აუცილებლობისა და გარდუვალობის წინაშე მონურ ქედმოსხრას. „ლოგოსის მეცნიერებაში“ ჰეგელი ბრწყინვალედ განმარტავს: „თუ უფრო ახლოს განვიხილავთ ძველთა შესხედულებას ბედისწერაზე, მაშინ დავერწმუნდებით, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ გვიჩვენებს არათავისუფლების შესხედულებას, არამედ, პირიქით, იგი გვიჩვენებს თავისუფლების სურათს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არათავისუფლება დამყარებულია დაპირისპირების შენარჩუნებაზე, ე.ი. ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ის, რაც არის და რაც ხდება, ეწინააღმდეგება იმას, რაც უნდა იყოს და უნდა ხდებოდეს. ძველთა შესხედულებაში კი ის ჭირი იყო, რომ, ვინაიდან ასეთი რამ არსებობს, მამასადამე, იგი არსებობს და არის სწორედ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. ამრიგად, აქ არ არსებობს არავითარი დაპირისპირება და, მამასადამე, არ არსებობს აგრეთვე არც არავითარი არათავისუფლება, არავითარი ტკივილი და არავითარი ტანჯვა“. თუ ყოველივე ამას გავითვალისწინებთ, – განაგრძობს შემდეგ ჰეგელი, – „მაშინ არ შეიძლება არ გაგვაცვივროს ძველთა მშვიდმა მორჩილებამ ბედისადმი, არ შეიძლება ეს მათი გუნებაგანწყობილება არ მივიჩნიოთ უფრო ამაღლებულად და უფრო ღისრეულად, ვიდრე თანამედროვე გუნებაგანწყობილება, რომელიც ჯიუტად მისდევს თავის სუბიექტურ მრჩნებს, და როდესაც მაინც ხედავს, იძულებულია ხელი აიღოს მათ მიღწევა-განხორციელებაზე, მაშინ თავს იმ იმედით ინუგეშებს, რომ სამაგიერო ჯილდოს იგი სხვა ფორმით მიიღებს“¹.

¹ აეგელი, ლოგოსის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323-324.

ჩვეულებრივი ადამიანი, როგორც ყოველგვარი არსებული საერთოდ, რასაკვირველია, ვერ გადავა იმას, რაც ბედისწერითაა განჩინებული. მაგრამ გმირისაგან განსხვავებით, იგი უმხედრდება ბედისწერას, წუწუნებს და დრტყინავს; მას სრულიად შემთხვევითად ეჩვენება ბედისწერის ეს განჩინება თუ მისდამი ნარკუნები ხვედრიც.

სულ სხვაა გმირის მიმართება ბედისწერასთან: გმირობისა და გმირული ფენომენის შემთხვევაში ბედისწერისადმი უყოყმანო მორჩილება ხასიათის დემონიურობას, ჩვეულებრივი ადამიანური ინდივიდებისაგან განსხვავებას, ბედისადმი მინდობას და მასზე დანდობას ნიშნავს.) აქ მორჩილება უღმობელი გარდუვალობის აღიარებასა და შეგნებას მოასწავებს. ყოველივე ამით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გმირი სამყაროულ მთელთან ნათიარები და წილნაყარი ხდება. გმირი ბედისწერის თანაარსია.

ამრიგად, ძველი ბერძნული გაგებით, გმირი ბედისწერისაგან ატანილი ინდივიდია. სწორედ ეს „ბედისწერით ატანილობა“ ქმნის გმირული ინდივიდის თავისებურებას.

დამახასიათებელია აგრეთვე ის გარემოება, რომ გმირი მოქმედების პროცესში არ აყენებს კითხვებს ამ მოქმედების მოსალოდნელი შედეგების შესახებ. კითხვები: „რატომ?“, „რისთვის?“, „რა მიზნით?“ – გმირული მოქმედების მიმართ არ დაისმის, ყოველი მოქმედების შეფასება ამ კითხვების მიხედვით ჩვეულებრივ-ადამიანური, მონაგარიშე განსჯის მოთხოვნაა, რომელიც მუდამ საკმაო საფუძვლის პრინციპისა და მოქმედების მოსალოდნელი შედეგების წინასწარ გათვალისწინების, ამ შედეგების ნათელი ცნობიერების მიხედვით მოქმედებს. გმირი კი ისეთი ინდივიდია, რომელიც არ აყენებს კითხვას მოქმედების მიზნისა და მისი მოსალოდნელი შედეგების თაობაზე. იგი უბრალოდ მოქმედებს და მეტი არაფერი. არ ისახავს რა არავითარ საბოლოო მიზანს, გმირი აბსურდულ, რაღაცნაირ ბავშვურ თამაშს ეწევა სამყაროულ მთელთან და ამ მთელის მიხედვით (პერკალიტე იტყვის, მარადისობა ბავშვის უმძნო თამაშს მოგვაგონებსო). ამით ჰგავს გმირის მოქმედება თვითონ ბედისწერის მოქმედებას, ბედისწერა კი, როგორც აღვნიშნეთ, არავითარ მიზანს არ ისახავს. სამყაროს თავის ერთიანობაში არავითარი მიზანი არა აქვს. ამიტომ გმირის მოქმედება-საქციელი ჩვეულებრივი, ყოველდღიური საღი ჯარის თვალში ხშირად სრულიად უაზროდ და აბსურდულად გამოიყურება, სინამდვილეში მხოლოდ გმირს ესმის ბედისწერისი „სმა“, მისი იდუმალი ზრახვანი, ამიტომაც იგი დუმს, რადგან ამის სხვა ადამიანებისადმი გაზიარება არ შეიძლება და არც არავითარი ჯარი არა აქვს. როგორც ცნობილია, პერაკლე ახორციელებს 12 გმირობას მიკენის მხდალი და მშინშარა მეფის ევრისტეფისის სამსახურში, მაგრამ თუ რატომ და რისთვის – ამის შესახებ მითოლოგიაში ფაქტიურად თითქმის არაფერია ნათქვამი, და ეს იმიტომ, რომ გმირობისათვის ამას არც არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს.

პერაკლე სწორედ ამიტომაც გმირი (საინტერესოა, რომ, როგორც ანტიკურ ლარსაზე შესრულებული ნასატიდან ჩანს, პერაკლე ცოცხლად მოგვრის ევრისთევსს ერიმანთოს ტახს. ამ სურათის ხილვით დამფრთხალი და თაქმარდაცემული ევრისთევსის ქვევრში იმალება). თებეს ტრაგიკული მეფე ოიდიპოსი, სრულად უნებლიედ, ბედისწერის უღმობელი განჩინებითა და წინასწართქმით, საკუთარი მამის მკვლეელი და დედის სარეცლის წამბილწველი ხდება. ეს საშინელი დანაშაულია, ამიტომ ჩვენ უნდა გვეჩხვადოდე ოიდიპოსი და შორს დაეიჭიროთ თავი მისგან. მაგრამ სინამდვილეში, პირიქით, ჩვენ გვიყვარს ბედისწერის ეს უნებლიე მსხვერპლი და შემხარავი მოწიწებითა და საშინელი ამაღლებულობით ეუასლოდებით მას (იავო კი ვეძულს იმიტომ, რომ იგი საკუთარი ნებით, თავისი თავიდან გამოსული სჩადის ენით უთქმელ ბოროტებას; მას, როგორც ახალი დროის ლიტერატურულ გმირს, არავითარი მიმართება არა აქვს ბედისწერასთან). ოიდიპოსის სახით ჩვენს წინაშე სცენაზე დგას თვითონ ბედისწერა მთელი თავისი უღმობელობით. მოსპობისა და განწირულობის პირისპირ მდგარი ტრაგიკული გმირი იწვევს ჩვენს სულიერ კათარზისს. სიკვდილისა და განწირულობის წინაშე დგომა ქმნის ტრაგიკული პერსონაჟის გმირულ ხასიათს მითოლოგიაში.

ამრიგად, გმირი ბედისწერის იარაღი და ტარიგია. ამ მხრივ, იგი ტრაგიკული პიროვნებაა, მაგრამ ეს არ არის მისი ინდივიდუალური ტრაგედია, ტრაგედია, რომელიც მარტოდენ მას ეხება. ასეთი რამ მხოლოდ ცხვრებისეულ გასაჭირად შეიძლება მივიჩნიოთ და არა ტრაგედიად. სწორად უთქვამთ, ტრაგედია ყოველთვის კოსმიურიაო. გმირი, ანტიკური გაგებით, კოსმიური ტრაგედიის მონაწილეა, ან, თუ პირიქით ვიტყვით, იგი კოსმიური ტრაგედიის კონკრეტულ-ინდივიდუალური გამოსახებაა. ამიტომაც შეგუქერით ჩვენ ოიდიპოსს თუ პრომეთეს, აქილევსს თუ ჰერაკლეს ღვთაებრივი მოწიწებითა და წმიდათაწმიდა საშინელებით!

მნიშვნელოვანია აგრეთვე იმის აღნიშვნა, რომ გმირის მოქმედება არ ფასდება ზნეობრივი კრიტერიუმებით – „კეთილი“, „ბოროტი“, „ზნეობრივი“, „უზნეო“. მითოლოგიურმა თვალსაზრისმა არ იცის ასეთი დაყოფა. ამიტომ არ არის სწორი ვ. გაიდეუკო, როცა აღნიშნავს, რომ პერაკლე ბევრ უზნეო საქმეს სჩადისო, – ეს შემდგომდროინდელი თვალთახედვით შეფასებაა გმირული მოქმედებისა და, ცხადია, მითოლოგიური წარმოდგენის იმანენტურ საზომად არ გამოდგება. გმირი ხომ ბედისწერის ბრმა იარაღი და მისი განჩინების მორჩილი აღმსრულებელი! ბედისწერა კი არც „კეთილია“ და არც „ბოროტი“. იგი უბრალოდ ის არის, რაც არის.

ბედისწერა, როგორც ყოფიერების ბნელი დასაბამი, აბსოლუტურად ბრმაა, მაგრამ მის წინასწარგანსაზღვრულობას გმირი ახორციელებს შეგნებულად, ნებაყოფლობით. მისთვის იგი აღარ არის მხოლოდ გარეგანი

და, ამ ზრით, ბრმა აუცილებლობა, იძულება. გმირი ყოველთვის სამყარო-
რეული მთელის მიხედვით და ამ მთელის ინტერესებით მოქმედებს. იგი
გამორიცხავს კერძოსა და პირადულს და მაშე მჯდლა დგება, რითაც
ბედისწერასთან შესატყვისობაში მოდის. გმირი სამყაროზე პასუხისმგე-
ბელია: სამყაროს ტკივილი – მისი ტკივილია, სამყაროს ტრაგედია მისი
საკუთარი ტრაგედიაა (გმირობის ამგვარ სულისკვეთებას კარგად გამო-
ხატავს ჰაინეს სიტყვები: „სამყარო რომ გაიზაროს, ზედ ჩემს გულზე გა-
იფლისო“). ის, რაც ჩვეულებრივ ინდივიდს გარედან თავს მოხეყულ იძუ-
ლებად, შემთხვევით სვედრად ესახება, გმირისათვის შინაგანია და ამი-
ტომაც იგი სამყაროულ-კოსმოურ კანონზომიერებას საკუთარი ნება-სურ-
ვილით ასორციელებს. გმირი არ უპირისპირებს საკუთარ, კერძო შემთ-
ხვევით სუბიექტურობას სამყაროულ ლოგოსს, კოსმიურ წესრიგს. ამით
იგი ნაწილიდან მთელამდე, ინდივიდუალურიდან საყოველთაომდე მჯ-
ლდება და მთელის თვალსაზრისზე დგება, ესმის და გაეგება ეს მთელი
(ამიტომ ამბობდა ჰერაკლიტე, მე კი ნუ მისმენთ, ლოგოსს მოუსმინეთო).

ბედისწერისადმი გმირის დამოკიდებულების ხასიათს უფრო არსე-
ბითად ის გარემოება განსაზღვრავს, რომ ეს დამოკიდებულება შემეცნე-
ბის გარკვეულ ირაკონალურ გაცებას, შემეცნების თავისებურ მსოფლ-
მხედველობრივ მოდელს ემყარება. რა თქმა უნდა, გმირმა იცის მისნის
მეოხებით, თუ რა ხვედრი არგუნა მას ბედისწერამ, მაგრამ მან არ იცის და
პრინციპულად არ შეუძლია იცოდეს, თუ რატომ და რისთვის ხდება მას
ასეთი ხვედრი (ეთქვათ, ის, რომ ოიდიპოსმა მამა მოკლას და დედა ცო-
ლად შეირთოს). მაშასადამე, გმირმა იცის ბედისწერით განჩინებული, მაგ-
რამ მან არ იცის „რატომ?“ საქმე სწორედ ეს „რატომაა?“. საერთოდ მის-
ნის მიმართ „რატომ?“ კითხვის დასმა აკრძალულია (კირკეგორი და ნი-
შე სწორედ ამ ფაქტში ხედავენ ბერძნული სულის შინაგანი, ფარული ტრა-
გიკულობის მძეხს).

ვ. გაიდენკო არ არის სწორი, როცა აღნიშნავს, რომ გმირს შესაძ-
ლოა სრულიად ცნობიერი და რაციონალური დამოკიდებულება გააჩნ-
დეს ბედისწერისადმი. ამ შემთხვევაში იგი ემყარება შემდეგ ადგილს ეს-
კილეს „მიჯატყული პრომეთედან“, სადაც პრომეთე მოთქვამს:

„მაგრამ რას ვამბობ? რაც მეწერა ადრეც ვიცოდი.

მოულოდნელად არა ჭირი არ შემეყრება.

უნდა გაეუძლო ბედისწერის მოქნიულ უროს,

გადავიტანო მე ეს ხვედრი, რადგანაც ვიცი:

გარდუვალობის მზრძანებლობა უძლეველია“.

მაგრამ აქ, ჩვენი ზრით, არაფერია ნათქვამი ბედისწერის ცოდნის,
მისი რაციონალური შემეცნების შესაძლებლობის თაობაზე. ბედისწერა,
ბერძენთა ღრმა რწმენით, პრინციპულად მიუწვდომელია გონებისათვის,
რაციონალური შემეცნებისათვის.

პირველად პერაკლიტედან იწყება ბედისწერის, როგორც სამყარო-
ული მთლიანობის განმსაზღვრელი პრინციპის, რაციონალური წვდომის
ცდა. პერაკლიტეს მხრით, ადამიანურ გონებას შეუძლია გაიგოს ეს მთლი-
ანობა, მოუსმინოს ღოგოსის ხმას. ამ მხრით, შეიძლება ითქვას, რომ პე-
რაკლიტემ პირველად ამორთო ადამიანი ბრმა აუცილებლობის სამეფო-
დან. მან მითოლოგიის „გმირის“ ადგილას ფილოსოფიის „ბრძენი“ დაა-
ყენა. ამიტომ პერაკლიტეს „ბრძენი“ იგივე რაციონალიზებული „გმირია“.

ამრიგად, მითოლოგიური მსოფლმხედველობა გამორიცხავს ბედის-
წერის რაციონალური შემეცნების რაიმე შესაძლებლობას. გმირი სწო-
რედ იმით არის ვმირი, რომ ყოველგვარი განსჯითი შემეცნების გარეშე
ღებულობს ბედისწერის „აბსურდულ“ განჩინებას, მის გარდუეველ აუცი-
ლებლობას და მოქმედებს ამ აუცილებლობის მიხედვით (ამ მხრით, და მხო-
ლოდ ამ მხრით, ოიდიპოსი და სხიფე აბსურდის ისეთივე გმირები არიან,
როგორც „აბსურდის გმირი“ და „რწმენის რაინდი“ აბრაამი კირკეგორ-
თან ან იობი ლ. შესტოვთან). გმირობა რომ მხოლოდ შემეცნების საფუძ-
ველზე იყოს შესაძლებელი, მაშინ ყოველ ინდივიდს, თუნდაც მსდალსა და
ლაჩარს, შეეძლებოდა ვმირობა და ვმირად ყოფნა, გმირობა ნიშნავს ბე-
დისწერასთან როგორც ყოფიერების ირაციონალურ დასაბამთან, ადამი-
ანის გონებისათვის შეუღწეველ და განუჭვრეტელ საწყისთან ინდივიდის
ირაციონალურ მიმართებას. ამ მიმართებაში მთავარია გმირის ალღო და
გუბანი და არა ინტელექტი. გმირის მოქმედება ამიტომ ჩანს სარისკო, გან-
სჯის თვალთახედვაში კი – უმართო და აბსურდული („კამერდინერისათვის
ამიტომაც არ არსებობს გმირი“). რისკი იქაა საჭირო, სადაც არ არის რა-
ციონალური შემეცნების გარანტია. გმირის დამოუკიდებულება ბედისწე-
რისადმი არის რწმენითი დამოუკიდებულება. პაფლე მოციქულის სიტყვე-
ბით რომ ვთქვათ, გმირი სარწმუნოებით იქცევა და არა ეჭვით.

საინტერესოა, რომ გმირისა და გმირობის ფენომენის გაგება ახალ
დროში ანტიკური თვალსაზრისის სრული დაპირისპირებაა. თუ გმირის
ანტიკური გაგება ადამიანური ინდივიდისა და სამყაროს ერთიანობიდან
გამოდის, გმირის ახალდროინდელი გაგება მე-სა და სამყაროს, სუბიექ-
ტისა და ობიექტის დაპირისპირებას ემყარება. თუ ანტიკური გმირი მთლი-
ანად ურიგდება და ერწყმის სამყაროს ობიექტურ წესრიგს, ახალი დროის
გმირი ჰამლეტი უჯანყდება მას და საბრძოლველად იწვევს მთელ სამყარო-
ულ, ობიექტურ კანონზომიერებას. ჰამლეტი საკუთარ მე-ს რადიკალურად
უპირისპირებს გულცივ ობიექტურობას, ამიტომაც იგი მუდამ კონფლიქტ-
შია სინამდვილესთან (ამ მხრით, ასეთივენი არიან დოსტოევსკის მოჯანყე
გმირები). ახალი დროის გმირებს, თუნდაც იგივე ჰამლეტსა და დონ-კი-
ხოტს, უნდათ, რომ სამყარო მათი ნება-სურვილის მიხედვით იმართებო-
დეს, მათი მეობა ბატონობდეს საგანთა ობიექტურ წესრიგზე, და როცა ამას
ვერ ახერხებენ, მათთვის „დროთა კავშირი ირღვევა“ და თავის თავში იფერ-

ფლებიან. ამის გამო, ჰამლეტი, ანტიკური გმირისაგან განსხვავებით, მოქმედებაში მუდამ ეჭვიანია და გაუბედავი. იგი ვერ ეწევა იმ რისკს, რომელიც ანტიკური გმირისათვისაა დამახასიათებელი და სწორედ ეს არის მისი პიროვნების ტრაგედია. ის უფრო მოაზროვნეა, ვიდრე მოქმედი, გმირის ასეთი გაგება ასალ დროში ემყარება აზროვნების სულ სხვა განზომილებას, სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების სულ სხვა მოდელს, რომელიც რადიკალურად საპირისპიროა ანტიკურისა. ეს არის აზროვნება სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების მოდელში, რომელსაც ჰაიდელერი „მეტაფიზიკურს“, „ჰუმანიზტურს“ და ა.შ. უწოდებს, ამ ცნებათა სკუთრივ მისიუელი გაგებით. ჰამლეტის, როგორც ახალი დროის გმირის, ტრაგედია სამყაროსთან, მე-სთვის უცხო ობიექტურობასთან კონფლიქტში მდგომარეობს. აქედან გასაგები ხდება გმირის ახალდროინდელი გაგების პრინციპული დაპირისპირება მის ძველ-ბერძნულ გაგებასთან.

მეტად საინტერესოა აღნიშნული თვალსაზრისისადმი ჰეგელის დამოკიდებულება. ჰეგელი ერთმანეთს უპირისპირებს ძველ და ახალ თვალსაზრისს: პირველს – როგორც ბუდისწერის თვალსაზრისს, მეორეს – როგორც ნუგემის თვალსაზრისს. განიხილავს რა აუცილებლობის კატეგორიას, ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერებაში“ წერს: „აუცილებლობის თვალსაზრისს საერთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი გუნება-განწყობილებისა და ქცევისათვის. როცა იმას, რაც ხდება, განვიხილავთ როგორც აუცილებელს, ერთი შეხედვით სრულიად არათავისუფალ მდგომარეობად მოჩანს. ძველებს, როგორც ცნობილია, აუცილებლობა ესმოდათ როგორც ბუდისწერა, თანამედროვე თვალსაზრისი კი, პირიქით, ნუგემის თვალსაზრისია. ეს უკანასკნელი კი საერთოდ იმას ნიშნავს, რომ, როდესაც ჩვენ ჩვენს მოჩვენებაზე, ჩვენს ინტერესებზე ხელს ვიღებთ, ამას ჩვენ იმ იმედით ვაკეთებთ, რომ ამისათვის საბაგიერო ჯილდოს მივიღებთ. ბუდისწერა კი, პირიქით, ნუგემს არ იძლევა“¹.

ამ ორი თვალსაზრისიდან ჰეგელი პირველს, ბუდისწერის თვალსაზრისს ანიჭებს უპირატესობას, ვინაიდან მასში თავისუფლების, როგორც შეგნებული აუცილებლობის, საკუთარი პრინციპის თავისებურ გამოხატულებას ხედავს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიო-ისტორიული პიროვნების ჰეგელისეულ გაგებას საფუძვლად უდევს გმირისა და გმირული ფენომენის ძველი ბერძნული გაგება. დიდი ისტორიული პიროვნების ცნება კი, როგორც ცნობილია, ჰეგელის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფციის კარდინალური ცნებაა.

თუ ძველი ბერძნული მსოფლმხედველობის მიხედვით პეროჩაქიის საფუძველია ბუდისწერასთან მიმართება, ჰეგელის მიხედვით დიდ ისტორიულ პიროვნებას ქმნის მსოფლიო გონთან დამოკიდებულება. ჰეგელის აზრით, დიდი პიროვნებანი, როგორიც არიან ალექსანდრე დიდი, ცეზარე

¹ ჰეგელი „ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323.

რი, ნაპოლეონი მსოფლიო გონის ნდობით აღჭურვილ პირებს წარმოადგენს. აბსოლუტურ გონთან მიმართება ხდის მათ გმირებად, ისტორიულ პიროვნებად.

დიდი ისტორიული პიროვნებანი, როგორც დიადი ინდივიდუალობანი, გასაზრვს ჰეგელი „ისტორიის ფილოსოფიაში“, დიდი ვნებისა და ტანების ნებისკაცები არიან. ისინი უარს ეუბნებიან ყოველივე კერძოს, საკუთარ პარტიკულარულ ინტერესებს და გონის საყოველთაო მიზანდასახულობის გაგებაში მდებარეობენ. მათ, ჩვეულებრივი ინდივიდებისაგან განსხვავებით, კარგად ესმით მსოფლიო-ისტორიული გონის მიზნები და ამოცანები და მოქმედებენ ამ მიზნის მიხედვით. ისტორიული გონი მათში და მათი მეოხებით ახორციელებს მსოფლიო-ისტორიული პროცესის საბოლოო და უმაღლეს მიზანს – თავისუფლებას. ამიტომაც ისინი მთლიანად ეწირებიან მსოფლიო გონის მიზნებს.

ჰეგელის მხრით, დიდი ისტორიული პიროვნების მოქმედება და საქმიანობა ჩვეულებრივ – ადამიანური თვალთახედვით ხშირად უხეშო და ამორალურიც კი ჩანს, მაგრამ ამ თვალსაზრისით არ უნდა შეფასდეს გმირის, დიდი პიროვნების საქმენი და ნაშრომები. ამიტომ ჰეგელი დასკვნის იმ პროვინციული სკოლის მასწავლებელს, რომელიც მაკდონელს ან ნაპოლეონს უხეშობას მიაწერს და კიცხავს იმის გამო, რომ ისინი იპყრობდნენ აზიას. და ამას იგი იმით ამართლებს, – ირონიულად დასძენს ჰეგელი, რომ თვითონ იპყრობს აზიას – ჰეგელი სასტიკად აკრიტიკებს იმ თვალსაზრისს, რომელიც ვერ აფასებს დიდ ისტორიულ პიროვნებებს და ცდილობს ისინი საკუთარ დონეზე ჩამოაქვეითოს. ამგვარი „შურიანი თვალსაზრისის“ წინააღმდეგ ჰეგელი ხშირად იხსენებს გოეთეს ცნობილ გამოთქმას: – „კამერდინერიისათვის არ არსებობს გმირი. „ეს შურიანი მოსაზრებაა, წერს ჰეგელი, რომელსაც თვითონ არ ძალუძს დიდის გაკეთება, და ცდილობს დიდი თავის დონეზე ჩამოაქვეითოს და დაამციროს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა გავიხსენოთ გოეთეს მშვენიერი გამოთქმა: სხვა ადამიანთა დიდი და უპირატეს ღირსებათა მიმართ ხსნის სხვა საშუალება არ არსებობს, გარდა სიყვარულისა“. მოითხოვს რა გმირის, დიდი ისტორიული პიროვნების მოქმედების შეფასებას შესაძლებლობისა და სინამდვილის, შინაგანისა და გარეგანის კატეგორიათა ერთიანობის პრინციპის მიხედვით ჰეგელი განაგრძობს: „მაგრამ უნიჭო მხატვარმა ან უხეირო პოეტმა თავი იმით რომ იზუგეშონ, რომ მათი შინაგანი სული აღსავსეა მაღალი იდეებით, ეს ცუდი ზეგეში იქნება, და როდესაც ისინი მოითხოვენ, რომ მათ შესახებ იმსჯელონ არა მათი მიღწევების მიხედვით, არამედ მათი განზრახვების მიხედვით, ასეთ პრეტენზიას სამართლიანად უკუაგდებენ როგორც ფუჭსა და დაუსაბუთებელს“¹. ჰეგელი კატეგორიულად იცავს იმ მხრს, რომ დიდ ადამიანებს ის უნდოდათ, რაც გააკეთეს და ის გააკეთეს, რაც უნდოდათ.!!

¹ ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, თბ., 1962, გვ. 308.

² იქვე, გვ. 308.

3. ფილოსოფია და რელიგიური ცნობიერების არსი

„ფილოსოფია მუდმივი ღვთისმსახურებაა“, ამბობს პეგელი. და მართლაც პირველ ბერძენ მოაზროვნეებთან ფილოსოფია იმ რწმენით დაიწყო, რომ სამყაროს გარეგანი ქაოსისა და (ჟაღუბადობის მიღმა არსებობს ფარული წესრიგი და მდგრადობა, რომელსაც მოგვიანებით სუბსტანცია ეწოდებოდა. სწორედ თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის მიერ ამ უკანასკნელის გაგებას და მისით წარმართულ ცხოვრებას უწოდეს ძველმა ბერძნებმა თავიანთ ენაზე „ფილოსოფია“, რომელშიც ორი დიდი ცნებაა გაერთიანებული: სიბრძნე და სიყვარული. სიბრძნე აქ სამყაროს ღვთაებრივ ერთიანობას აღნიშნავს, ხოლო სიყვარული მასთან თანხმობაში ყოფნასა და მისდამი მოწიწებას. ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, პიროვნების ფილოსოფიურად ყოფნის ზნეობრივი წესია და არა მხოლოდ „ლიტერატურა“ – ფილოსოფიური წიგნებისა და სტატიების წერის პროცესი. ყველა დიდი ფილოსოფოსი ღაო-ძიდან და პერაკლიტედან მოკიდებული იმას ასწავლის, რომ არსებობს ერთადერთი სიბრძნე და ზნეობა – თანხმობაში იყო ყოფიერების ღვთაებრივი ერთიანობის პრინციპთან, იცხოვრო თანახმად ბუნებისა. რაკი ადამიანს, ბუნებიდან გაძევებულს, უფლის გზა დაეიწვინა და თვითონ გამხდარა თავისი თავის უფალი, ახლა მან თავად უნდა იძუროს საუკეთარი აზროვნების მეოხებით ამგვარი თანხმობის მიღწევაზე, თავად უნდა მოაგვაროს თავისი მეტაფიზიკური მდგომარეობა სამყაროში. ფილოსოფია და ფილოსოფოსად ყოფნა საკუთრივ ამ თანხმობის მიღწევისათვის მუდმივი ზრუნვა და რუდუნებაა. ფილოსოფიის ეს მაღალი ზნეობრივი დანიშნულებაა გამოთქმული შოთა რუსთაველის სტრიქონებში: „არა ვიქმცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობასა! მით ვისწავლებით მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“.)

ფილოსოფია მუდამ საწყისთან ყოფნის პათოსია. იგი ამგვარი ყოფიერების მუდმივი შესაძლებლობაა. არსებობის საწყისის მაძიებელმა ფილოსოფიამ ყოველთვის თავიდან უნდა დაიწყო. ამ საწყისის გაგებისა და არდავიწყების მიხედვით მომართული და წარმართული ზნეობის კაცს პქვია „ფილოსოფოსი“, რამდენადაც იგი აღნიშნულ საწყისს მუდამ თავის თავში ინახავს და ინარჩუნებს. და სწორედ ამაშია მისი მარადიული სიტკბოებისა და უკუდავების საიდუმლო.

ფილოსოფია არსებობის საფუძვლების იდუმალებისა და მისტიკურობის შინაგანი განცდა და მისით გამოწვეული გაკვირვებაა. დიდი ფილოსოფოსები მუდმივად ატარებენ ამ განცდას, ჩვეულებრივ მოკვდავებს კი იგი მხოლოდ ხანდახან ეუფლება. ეს მოფილოსოფოსო პიროვნების რაღაც განსაკუთრებული და ამაღლებული სულიერი მდგომარეობაა, რომელსაც რელიგიური ექსტაზისა და პოეტური აღმაფრენის მდგომარეობა თუ შეედრება. მას რამდენადმე ძენ-ბუდისტების „სატორის“ ცნება უახლოვდება. ჩენში რატომღაც ეჭვით ეკიდებიან მისტიკურსა და მისტიკიზმს. არადა ფილოსოფია ყოფიერების მისტიკურობის საკუთრივ ეს განცდაა. როგორც ჩანს, ეს უბადრუკი და ზედაპირული რაციონალიზმის ბრალია, თორემ ღრმა და ნამდვილი რაციონალიზმი თავად ესაზღვრება მისტიკიზმს. ამისი დასტურია თუნდაც პეტელის პანლოგისტური მოძღვრება. თუ არსებობის საფუძველში არაფერია სასწაულებრივი და იდუმალი, მაშინ ის საერთოდ არ ყოფილა ღირსი მეტაფიზიკური გაკვირვებისა, რომელიც პლატონსა და არისტოტელეს ფილოსოფიის არსებით და წარმართველ საწყისად მიაჩნდათ. გამოდის, რომ ამოვად გარჯილან ლაო-ძი და პერაკლიტე, ბუდა და ჰაიდეგერი, სოფოკლე და ხაიამი. სინამდვილის მოაზრება ჩვენი გონების პრინციპების მიხედვით და თანახმად პოზიტიურ მეცნიერებათა საქმეა. კანტმა ეს შესანიშნავად აჩვენა. მეტაფიზიკური ხედვა სწორედ ამის მიღმა იწყება. ყოველი საგანი, ვთქვათ, ნიაგარას ჩანჩქერი თუ ველის შროშანი სამყაროული ყოფიერების ამ იდუმალი დასაბამის კონკრეტული გამოხატულებაა, მისი „აქ ყოფნა“. სრულიად უმნიშვნელო ნივთი თავის თავში ატარებს თავისი არსებობის სასწაულს. ამიტომ ფილოსოფიური განხილვის საგანია საერთოდ ყველაფერი – სამყურა ბალახის აღმოცენებიდან „დიდ აფეთქებამდე“, უმარტივესი მწერებიდან სინდისის ფენომენამდე. ცხადია, საქმე ესება სინამდვილის ფილოსოფიური ხედვის თავისებურებასა და არა რაღაც განსაკუთრებული ფილოსოფიური სინამდვილის, მეტაფიზიკური „ნაყრბალის“ არსებობას. და საერთოდ უნდა ითქვას, რომ „ფიზიკურისა“ და „მეტაფიზიკურის“ რადიკალურმა დაპირისპირებამ (გაეისხენოთ ნიუტონის მოწოდება – „ფიზიკაჲ, ერიდე მეტაფიზიკას!“) საბედისწერო როლი ითამაშა ევროპული კულტურის ისტორიაში და ეს კულტურა ნიჰილიზმამდე მიიყვანა. ამიტომ აკრიტიკებენ ასე თავგამოდებით მეტაფიზიკური ხედვის ტრადიციულ პოზიციას ნიცშე და ჰაიდეგერი და თავად მის ახლებურ გააზრებას (ჯდილობდნენ. ბოლოს და ბოლოს უნდა გაცნობიერდეს, რომ ფიზიკა თავად არის მეტაფიზიკური, ბუნება – ზებუნებრივი, და პერაკლიტეს დარად ითქვას: ღმერთი აქაც არის და, მაშასადამე, ყველგან. ფილოსოფია სინამდვილის სწორედ ამგვარი ხედვაა.

ფილოსოფოსსა და ფილოსოფიას განსაკუთრებული ბედი ხვდა წილად ჩვენი დროის დასავლურ ცივილიზაციაში. რაკი მისი უნეიერსალუ-

რი პრინციპია სარგებლიანობა და უტილიტარიზმი, ფილოსოფია ზედ-მეტ ბარგად მიუჩნევიათ. ადამიანურ ინდივიდთა განსაზღვრულ ბედის-წერად პოლიტიკა და სოციალოგია ქცეულა, ხოლო „მკვდარი ღმერთის“ ადგილი ტექნიკას დაუკავებია. ტექნიციზმის ფანტასტიკური მიღწევებით აფორთოვანებულს „მხიარული და ბედნიერი ცხოვრების“ თვალთმაქცური პოზა მიუღია და სრულიად არ განიჭდის „მეტაფიზიკურ დისკომ-ფორტს“. ამგვარი პოზიციის ადამიანებს ჯერ კიდევ პლატონმა დიალოგ „სახელმწიფოში“ ფილოსოფიისადმი მტრულად განწყობილი ბრბო უწო-და და სასტიკად შეაჩვენა ეს „სიბრძნისმოძულენი“. „სიბრძნეს და სიქ-ველეს წილუყრელნი, რომელნიც დროსტარებასა და განცხრომაში ატა-რებენ სიცოცხლეს, ბრმად მოაზრულივით დაეხეტებიან ამქვეყნად, ქვედა-რეკილნი და ქვენა გრძნობებს დამორჩილებულნი. მათ არასოდეს აღუზ-ყრიათ თვალნი ჭეშმარიტების მიმართ, არასოდეს ამაღლებულან მის შე-მეცნებად, არასოდეს დამტკბარან წმინდა და შეუმღერეველი სიხარუ-ლით. პირუტყვებით თაფდახრილნი და მიწყივ მიწის მიმართ მზირაღ-ნი, ისინი ხარბად ეწაფებიან ხორციელ ვნებებს, ძოვენ, ძღვებიან და თანა-ყოფის სიბილწით ტკებიან. გაუმაძღრობით აღძრულნი ტლინებს აყ-რიან რკინის რქებით რქენენ და ფლოქვებით თქერენ ერთიმეორეს“.

ყველა ეპოქისა და ცივილიზაციის ხასიათს საბოლოოდ ღმერთისად-მი, საერთოდ ყოფიერების საფუძვლისადმი ადამიანის დამოკიდებულე-ბა განსაზღვრავს. სხვათა შორის, თვით ათეისტური ეპოქა თუ ცივილიზა-ცია ღმერთის თავისებურ გაგებას ემყარება. ადამიანი ხომ ყოფიერების გაგების მიხედვით ყოფნაა. ამიტომ რაგინდ ანტიფილოსოფიურიც არ უნ-და იყოს ჩვენი დრო, იგი მაინც ფილოსოფიითაა განსაზღვრული, ვინაი-დან არსებობის საფუძვლების ფილოსოფიური გამართლების გარეშე ცხოვრება ფარისევლობაა და „მეტაფიზიკური უსინდისობა“. ფილოსო-ფია, როგორცაა სთან ერთად, კვლავ რჩება ეპოქის ფხიზელ გონებად და მოუხვეწარ სინდისად. იგი ისევ არღვევს უსინდისო ობიექტუალური ყოფ-ნის მყუდროებას და ჩვენი პროფანული დროის ზნეობის მსხველად გვეე-ლინება. და სწორედ აქ ჩანს ფილოსოფიისა და რელიგიის არსებითი კავ-შირი.

თუ ფილოსოფიის მსგავსება მეცნიერებასთან, მისი, ასე ვთქვათ, „მეცნიერებისდაგვარობა“ შედარებით გარეგანია, ფილოსოფიის მსგავ-სება რელიგიასთან შინაგანი და არსებითია. ორივე ეს ფენომენი ადამი-ანური ყოფიერების საერთო ძირიდან არის აღმოცენებული და მისი ღრმა მეტაფიზიკური პრობლემების მოგვარების მოთხოვნილებიდან წარმოს-დგება. როგორც ერთმა, ისე მეორემ კარგად დაინახა, რომ ადამიანის ყოფ-ნა სამყაროში მეტაფიზიკურად მოუწყობელ-მოუგვარებელია, უსასრულო-ბაში თავის თავის ანაბარად არის მიტოვებული. შეიძლება ასეც ითქვას: ადამიანი მეტაფიზიკურად ობოლია და მოესაფარი. „მელთა ხერელი უჩანს

და ფრინველთა ცისათა საყოფელი, – ამბობს მათე მასარობელი, – ხოლო ძესა კაცისასა არა აქუს, სადა თაჲ მიიდრიკოს“. ამიტომ ეძებდა იგი თავის მეტაფიზიკურ დედას (მატრიარქალურ) და მამას (პატრიარქალურ) რელიგიებში. ფილოსოფიისა და რელიგიის საერთო მძიანია სხვადასხვა ტიპებითა და საშუალებებით ადამიანური მუნყოფიერება დაიხსნას ფაქტობრივ-წარმატულ-დროულ-ეფისტეციური არსებობისაგან, ასეთ ვთქვათ, მეტაფიზიკური ობლობისაგან და მარადიულოან დააკეშიროს. ამ მარადიულს რელიგია ღმერთს, შემოქმედს, უფალს უწოდებს, ხოლო ფილოსოფია ნამდვილ სინამდვილეს, სუბსტანციას, აბსოლუტს ან კიდევ სხვა რაიმეს. მაგრამ მთავარია ის, რომ ორივე – როგორც რელიგია, ისე ფილოსოფია – ადამიანური მუნყოფიერების ღრმა მეტაფიზიკური მოთხოვნილებიდან არის აღმოცენებული და მისი ხსნის, გადარჩენის საერთო მძიანს ისახავს. ამ ჭირით შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია მოაზროვნე, განმსჯელი რელიგიაა, ისევე როგორც რელიგია მორწმუნე, სარწმუნოებრივი გრძნობაზე დამყარებული ფილოსოფია. ცხადია, ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს რელიგია მოკლებული იყოს ყოველგვარ ჭიროვნებასა და განსჯას, ხოლო ფილოსოფია გარკვეულ რწმენასა და რელიგიურობის გრძნობას. უბრალოდ, ფილოსოფიაში დომინირებს გონების პრინციპები, რის გამოც იგი სტოვეებს მეცნიერებასთან მსგავსების, „მეცნიერების-დაგვარობის“ შთაბეჭდილებას, რელიგია კი ემყარება უჩინაესი რეალობის არსებობის რწმენას და მასთან მუდმივი კავშირის გრძნობას. როგორც ჩანს, გონების შესაძლებლობაში იმედგაცრუებამ მძლავრი იმპულსი მისცა რელიგიური გრძნობისა და ზებუნებრივი რეალობისადმი რწმენითი დამოკიდებულების აღმოცენებას.

რელიგიური მსოფლმხედველობის თავისებურებას არსებითად ის გამოხატავს, რომ ყოველი რელიგია, იქნება იგი პირველყოფილი, პოლითეისტური თუ მონოთეისტური, ჩვენი სამყაროსაგან სრულიად განსხვავებული ანტიზუნებრივი წესრიგისა და ზებუნებრივ-სასწაულებრივი რეალობის რწმენას ემყარება. სასწაულის დაშვება და მისდამი რწმენა რელიგიის არსთა არსია. კანტმა ამაოდ სცადა სასწაულის ცნების განდევნა რელიგიიდან და მისი მხოლოდ გონების საზღვრებში დაფუძნება. სასწაულის უარყოფა ეწინააღმდეგება თვითონ რელიგიის ბუნებას. უკუეგდოთ სასწაულის ცნება და ამასთან შევინარჩუნოთ რელიგიური რწმენა – არსებითად წინააღმდეგობრივი და, მაშასადამე, განუხორციელებელი წამოწყებაა. რელიგიის სფეროდან სასწაულის განდევნით კანტმა ფაქტობრივად რელიგია უარყო. ეს კარგად აჩვენა როგორც გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის, ისე მისი შემდგომდროინდელი ჭიროვნების განვითარებამ (ნიცშე, შტირნერი, ფოიერბახი).

როგორც ცნობილია, კანტი მორალის ავტონომიურობას იცავდა და რელიგიური რწმენის მასზე დაფუძნებას ცდილობდა. „თუ მორალური

რელიგია, – წერს კანტი, – რომელიც ინსტრუქციებსა და მკაცრ წესებში კი არ მდგომარეობს, არამედ გულითად მრწამსში დავიცავთ ყველა ადამიანური მოვალეობა, როგორც ღვთაებრივი მცნებანი, – დაფუძნებული უნდა იქნეს, მაშინ ყოველი სასწაული, რაც დაკავშირებულია ისტორიულად მის შემოტანასთან, საბოლოო ანგარიშით საერთოდ სასაწულის რწმენას ზედმეტად ხდიან“. მაშასადამე, კანტი არ უარყოფს სასწაულის ისტორიულ მხიშვნელობას და აუცილებლობას რელიგიისათვის, მაგრამ ამიერიდან იგი სრულიად ზედმეტად მიაჩნია. „ტექუმარიტი რელიგია უკვე არსებობს და იარსებებს გონების საფუძველზე, თუქცათვის დროზე სჭირდებოდა ამგვარი დამხმარე საშუალებანი“ (კანტი). აქედან ჩანს, რომ სასწაულის აღიარება სჭირდებოდა რელიგიას მხოლოდ მისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე, მაგრამ მას შემდეგ, რაც იგი გონების საზღვრებში დაფუძნდება, გონების არგუმენტებს დაემყარება და არა ღვთაებრივი გამოცხადების რწმენას, – სასწაულის საიდუმლოების იდეაც ზედმეტი გახდება და თავისთავად მოიხსნება. შემდეგ თავის ნაშრომში „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“ კანტი აყენებს კითხვას – რა არის სასწაული? – და პასუხობს: „ეს შეიძლება (რამდენადაც ჩემთვის საკუთრივ იმის ცოდნას აქვს მნიშვნელობა, თუ რას ნიშნავს სასწაული ჩვენთვის, ე.ი. ჩვენი გონების პრაქტიკული გამოყენებისათვის) აიხსნას როგორც მოცემულობანი სამყაროში, რომელთა მიჩქებების მოქმედების კანონები ჩვენთვის უცნობია და უცნობნი უნდა დარჩნენ. სასწაული შეიძლება მოაზრებულ იქნეს ან როგორც თეისტური, ან როგორც დემონური“.

რაკი სასწაულის აღიარება რელიგიური ცნობიერების არსებით თავისებურებად მივიჩნიეთ, კანტის კვალდაკვალად ჩვენც უნდა დავსვათ კითხვა იმის თაობაზე, თუ რა იგულისხმება სიტყვა „სასწაულში“, და ვცადოთ მისი დაწვრილებითი ანალიზი. მაგრამ წინასწარ „ზებუნებრივის“ შინაარსში უნდა გავერკვეთ, ვინაიდან, ეს უკანასკნელი „სასწაულის გასაღებია“. მაშ რა არის „ზებუნებრივი“ და რა იგულისხმება მასში?

უეჭველია, რომ „ზებუნებრივი“ „ბუნებრივიდან“ არის ნაწარმოები, ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, „ბუნებიდან“ არის მიღებული. ყოველდღიური ცნობიერება და თვით მეცნიერული განსჯაც კი „ზებუნებრივს“ მოიხმარს როგორც „ბუნების“ და „ბუნებრივის“ საპირისპიროს. იგულისხმება, რომ ის, რაც ბუნების მოვლენათა წესრიგსა და წყობას შეესაბამება, ბუნებრივია, ხოლო ის, რაც ამგვარი წესრიგის საპირისპიროა, არაბუნებრივია, ანტიბუნებრივია და, მაშასადამე, ზებუნებრივი. „ზებუნებრივის“ ასეთი გამოყენების არსებითი ნაკლი ის არის, რომ იგი ბუნდოვანი და გაუგებარია, რამდენადაც „ბუნებისა“ და „ბუნებრივის“ ცნებებს თავისთავად და გასაგებ ვითარებად მიიჩნევს. მაგრამ არის კია სინამდვილეში ეს ასე? ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბუნების ცნება სრულიად არ არის თავისთავად ცხადი და ერთმნიშვნელოვანი; იგი შეიძ-

ლება სხვადასხვანაირად გავიგოთ და ასეც გაიგებოდა კულტურის ისტორიაში. გააჩნია, თუ ვინ წარმოთქვამს ამ სიტყვას – ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე, მეცნიერი გალილეი თუ რომანტიკოსი შილერი. თუ ბერძენთა მითოსური ცნობიერების მიხედვით თვით ოლიმპოელი ღმერთები ბუნების იდუმალ ძალთა განსახიერებას წარმოადგენენ და, ამ ჯარით, პლასტიკურ კოსმოსში არსებულ სრულიად ბუნებრივ რამეს, უკვე გალილეო გალილეი, ახალი მეცნიერების ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ბუნებას მიიჩნევს იმ დიად წიგნად, რომელიც მათემატიკის ენაზეა დაწერილი.

საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული კვლევის განვითარების შესაბამისად ხდება ბუნების ცნების შინაარსის სრული დემითოლოგიზაცია, პროფანაცია და გაღარიბება-დაცინება. ბოლოს და ბოლოს, ბუნება, როგორც ბუნების-მეცნიერული კვლევის ობიექტი, უსიცოცხლო და უსულო ჩონჩხად, სქემებად და ფორმულებად იქცევა. თითქოს იგი უკვე ადარაფერს შეიცავს იდუმალსა და სასწაულს. ამიტომაა, რომ თავის ლექსში „საბერძნეთის ღმერთები“ შილერი მოთქვამს, „სიღამაზე“ ბერძნებთან ერთად წავიდაო ამ ქვეყნიდან: „მამინ პოჭიის ჯადო საბურველი ჯერ კიდევ სიყვარულით ეხვეოდა გარს ჭეშმარიტებას, მხოლოდ მაშინ იყო მშვენიერება წმინდა... სადაც ახლა, ჩვენი სწავლული კაცების მიხედვით, მხოლოდ უსულო, ცეცხლოვანი ბურთი ბრუნავს, იქ მამინ მდიდურად მართავდა ოქროს ეტლს ჰელიოსი... გაუღმერთებული ბუნება ახლა მონურად ემორჩილება მზიიდულობის კანონს“.

ბუნების ეს კინი და დამცირებული გაგება უთუოდ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში იღებს თავის დასაბამს. „ფიუზისის“ ბერძნული გაგების საწინააღმდეგოდ, აქ უკვე ბუნება გაიგება უფორმო და უსულო სხეულთა გროვად, ინიერტულ მატერიად. თუ წარმართულ მსოფლგაგებაში თვით ბედისწერა იაზრებოდა როგორც ბუნების კოსმიური მთლიანობის შინაგანი პრინციპი („ანანკე“), უკვე ქრისტიანობაში ბუნება განიხილება როგორც ყოვლად მდაბალი, არაფრისაგან შექმნილი, ხოლო მისი წესრიგი უსუსურ და უძლიერ რამედ, რაც მისი შემქმნელი განგების ყოვლისშემძლეობისა და აბსოლუტური შეუზღუდველობის მაჩვენებელია. სწორედ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ეყრება საფუძველი დაპირისპირებას „ბუნებრივი-ზებუნებრივი“, სადაც ეს უკანასკნელი ნიშანვს „სასწაულსა“ და „სასწაულებრივს“.

ბუნებრივისა და ზებუნებრივის ამ დაპირისპირებას ჯარი აქვს მხოლოდ იმ პირობით, თუ „ბუნებაში“ ვიგულისხმებთ იმას, რაც მეცნიერება იცის მის შესახებ. სხვა შემთხვევაში აღნიშნული ანტითეზა ყოველგვარ ჯარს კარგავს, ვინაიდან არავინ უწყის, თუ რა სასწაულებრივ საიდუმლოს ინახავს ბუნება თავის წიაღში. იგი თავად შეიძლება აღმოჩნდეს თავის წიაღში ზებუნებრივ-სასწაულებრივი. სწორედ ამ ჯარით ამბობს ქრისტიანული თეოლოგიის უდიდესი ავტორიტეტი ნეტარი ავგუსტინე:

„სასწაული და ზებუნებრივი ეწინააღმდეგება არა ბუნების კანონს, არამედ იმას, რაც ჩვენ ვიცით ამ კანონების შესახებ“. და მართლაც, შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება თავის თავში ზებუნებრივია.

როგორადაც არ უნდა გავიგოთ „ბუნების“ ცნება, ერთი რამ უეჭველია: რელიგია არის შეუძლებლის შესაძლებლობის რწმენა და როგორც ასეთი იგი ზებუნებრივისა და სასწაულის აღიარებას ემყარება. სასწაული კი ისეთი ზებუნებრივია, რომელიც ეწინააღმდეგება გონების, რაციოს წესებსა და კანონებს. იგი არის საიდუმლო, რომლის წინაშე რწმენითი დუმილი გემართება. მართალია, მეცნიერული განსჯის თვალთახედვიდან ასეთი რამ აბსურდულად და უზარბადად გამოიყურება, მაგრამ რწმენისა და სარწმუნოების არსება სწორედ ამ აბსურდშია. ტერტულიანეს დებულება – „მწამს, რადგან აბსურდია“ ყველაზე მკაფიოდ და ადჟუვანტურად გამოთქვამს რელიგიური ცნობიერების არსებას. კირკეგორის აზრით, ბიბლიური აბრაამი სწორედ იმიტომ არის „აბსურდის გმირი“, და „რწმენის რაინდი“, რომ იგი ღმერთს სწირავს თავის შვილს არა რაიმეს გულისთვის, არამედ მხოლოდ რწმენისათვის. აბრაამის მოქმედება გონებისათვის გაუგებარი პარადოქსია, საიდუმლოებაა, აბსურდია, მაგრამ მხოლოდ მას ესმის ამ აბსურდისა. სასწაულის საიდუმლოს რწმენა იმიტომ არის გმირობა და სიმამაცე, რომ იგი არ იძლევა არავითარ გარანტიას. რწმენა რისკთან არის დაკავშირებული და არა გარანტიასთან. გარანტიას მხოლოდ გონება, მოანგარიშე განსჯა და მისი პროდუქტი – მეცნიერება იძლევა. აბრაამის რწმენითი მიმართება თავის ღმერთთან არის უნიკალურის მიმართება უნიკალურთან, რომლის განზოგადება საერთოდ შეუძლებელია. ღვთაებრივი ძალების რწმენა უდიდესი საიდუმლოა, ხოლო მორწმუნე – ნამდვილი გმირი.

ქრისტიანულ რელიგიაში ღმერთი იაზრება როგორც ზებუნებრივი სასწაულებრივი ძალა, აბსოლუტური და შეუზღუდველი ნების პიროვნება, რომელიც არაფრიდან ქმნის სამყაროს. ეს არის პირველი სასწაული, საიდანაც გამომდინარეობს ქრისტიანული რელიგიის ყველა სხვა სასწაული: მაცხოვრის უბიწოდ ჩასახვა, ლაზარეს აღდგინება და სხვა. თავად მაცხოვარი განიხილება როგორც სასწაულმოქმედი, ყველა შეუძლებლობის შესაძლებლობა. შესტოვი ამბობს, ღმერთი არის ერთადერთი გამოსავალი იქ, სადაც ადამიანის გონებისათვის არ არსებობს სხვა გამოსავალი. ღმერთს მიმართავენ შეუძლებლისათვის, შესაძლებლისათვის ადამიანიც საკმარისია; შეუძლებლის მაგივრად შეიძლება გვეთქვა – სასწაული და ზებუნებრივი.

4. ფილოსოფიის მეცნიერულობის შესახებ

ტრადიციული აღმოჩნდა ფილოსოფიის ხვედრი: პირველი ბერძენი-ფილოსოფოსები საგანთა „ბუნებას“ იკვლევდნენ და თავიანთ ნაშრომებს „ბუნებისათვის“ სათაურით წერდნენ. სოკრატედან მოკიდებული სწორედ ეს ტრადიქია მიეცა დავიწყებას. მაგრამ ვინც საკუთარ საწყისებს იფიქცებს, მას დიდი ხიფათი მოელის, რადგან იგი დასაღუპავადაა განწირული; თუ არ დაიღუპა, გადაგვარება მიახც არ ასცდება. „ფიუსის“-ის კვლევას განხრიდებულმა ფილოსოფიამ საკუთარი „ბუნებისა“ და საწყისების დავიწყება იწყო და ხან ფიიიკას შეაფარა თავი, ხან კიდევ – ლოგიკასა და ეთიკას. წინასოკრატულ მოაზროვნეთა „ფიუსისი“ თავის თავში გულისხმობდა „ეთოსსაც“ და „ლოგოსსაც“. როგორც პაიდევერმა შენიშნა, „ფიუსისის“ ამგვარ, ყოვლისმომცველ გაგებას ჯერ კიდევ ინახავს არისტოტელეს „ფიიიკა“. განსაკუთრებით ლოგიკა იქცა ფილოსოფიის პედისწერად. მაგრამ ლოგიკა მხოლოდ ლოგიკოსებს აშინებს (პოლ ვალერი). სქოლასტიკამ „ფილოსოფოსობის სული“ მოკლა, რადგან იგი ერთობ ლოგიკური გახადა. ახალი დროის ფილოსოფია სქოლასტიკას კი ებრძოდა, მაგრამ მისი აზროვნების სტილს თავი ვერ დააღწია, რაკი „აზრთა ლოგიკური სისტემის იდეალს“ რიარებდა: და აზროვნების ამ სტილმა ლამის მე-20 საუკუნის მიწურულამდე მოაღწია. ფილოსოფიისათვის არ არსებობს რაიმე წინასწარ მოცემული ავტორიტეტი, რაკი იგი თავად ყველაფერზე უწინარესია. ცხადია, იგი არც ლოგიკის ავტორიტეტს არ ცნობს, რადგან თუ რა არის ლოგიკა, სწორედ ფილოსოფიამ უნდა გაიგოს და დაადგინოს. და თუ ფილოსოფიას თვითმკვლელობა არ განუქრახავს, „ლოგიკისაგან“ უნდა განთავისუფლდეს და „ფიუსის“-ის თავდაპირველი ბერძნული გაგების წიაღს დაუბრუნდეს. ეს არის მისი ხსნისა და გადარჩენის ერთად-ერთი საწინდარი. და თუ დღეს ფილოსოფია ისევ ცოცხლობს და არსებობს, ეს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ იგი თავის თავში ინახავს და ინარჩუნებს თავის თავდაპირველ საწყისებს.

ფილოსოფიის უკანასკნელი თავშესაფარი მეცნიერება აღმოჩნდა. იგი, მეფე ლირის მდგომარეობაში ჩავარდნილი (ვინდელბანდი), „მეცნიერებასთან“ დამსგავსებაში და, ამ აზრით, „მეცნიერებისდაგვარობაში“ ხედავდა საკუთარი ხსნისა და გადარჩენის ერთად-ერთ შესაძლებლობას. ეს იყო ყველაზე საბედისწერო ნაბიჯი, რომელიც კი მას ოდესმე გადაუდგამს. ამიტომ ჩვენ სრულიად პირდაპირ და გატეხილად უნდა ვთქვათ,

რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება. ფიზიკა არ არის მეტაფიზიკა. ნიუტონი სრულიად სამართლიანად აფრთხილებდა ფიზიკას, ერიდე მეტაფიზიკასო. ასევე მართებულია გამოთქმა – მეტაფიზიკა, ერიდე ფიზიკას! მეცნიერება მით უფრო „მეცნიერულია“, რაც უფრო ნაკლებადაა მასში ფილოსოფია, და ფილოსოფია მით უფრო „ფილოსოფიურია“, რაც უფრო ნაკლებადაა მასში მეცნიერება. ლაიბნიცი რამდენადაც ფილოსოფოსია, ჯერ კიდევ არ არის მეცნიერი, და რამდენადაც მეცნიერია, ჯერ კიდევ არ არის ფილოსოფოსი. თავის მხრივ მეცნიერება მხოლოდ იმდენად არის მეცნიერება, რამდენადაც იგი ეფუძნება მათემატიკასა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების პრინციპებს (კანტი).

მსოფლმხედველობრივი რაციონალიზმისა და სციენტრზმის ეპოქაში „მეცნიერება“ იქცევა სულიერი კულტურის ფენომენთა ღირებულების ერთადერთ საზომად. მაგრამ გალაქტიონის „მთაწმინდის მთვარე“ ან შილერის „საბერძნეთის ღმერთები“ სწორედ იმიტომბა ხელოვნების ჭეშმარიტი ქმნილებანი, რომ „არამეცნიერულნი“ არიან. ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებას“ და ჰაიდეგერის „ყოფიერებასა და დროს“ სწორედ მათი არამეცნიერულობა ხდის ფილოსოფიური ჭიროვნების ნამდვილ შედეგებად. მეცნიერება არ არის ერთად-ერთი ფორმა რაციონალობის გამოთქმისა, ისევე როგორც რაციონალობა არ არის ერთად-ერთი ფორმა ყოფიერების გამოხატვისა.

უკვე ჩვენს დროში მარტინ, ჰაიდეგერმა წამოაყენა დებულება: „მეცნიერება არ ჭიროვნებს“. მეცნიერების ასეთი ევალიფიკაცია არ უნდა მივიჩნიოთ მისთვის დამამცირებელ ან შეურაცხყოფელ რამედ. აქ უბრალოდ ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის საფუძველშივე არსებული განსხვავებაა გამოთქმული. „მეცნიერება არ ჭიროვნებს“ – თვითონ ჰაიდეგერისავე განმარტებით, ნიშნავს, რომ „მეცნიერება არ იმყოფება (არ მოძრაობს) ფილოსოფიის განზომილებაში“. მეცნიერება ფაქტებს განიხილავს სხვა ფაქტებთან კავშირში იმგვარად, რომ მსხედველობაში არ იღებს მათს უკანასკნელ საზრისსა და საფუძველს, მათ მიმართებას ყოფიერების ღვთაებრივ ერთიანობასთან, მაშინ როდესაც ფილოსოფია ყველაფერში აღნიშნული ერთიანობის დანახვას ცდილობს. კიმიიკოსის მიერ ხელოვნურად მიღებულ პოლიმერში უკვე აღარ ჩანს ღმერთის ევალი და ნატამალი. ამ თვალსაზრისით ფილოსოფია უფრო რელიგიურია, ვიდრე მეცნიერული. შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია არის ჭიროვნების არამერძალავი რელიგია.

ეს მეცნიერება არის გარკვეულ მეთოდებზე დამყარებული კვლევა-ძიება, სადაც ფაქტებს შორის კავშირი დგინდება უკანასკნელ საფუძველთან მათი მიმართების გარეშე. ამას არ აინტერესებს ამ ფაქტების დამოკიდებულება ყოფიერების ერთიანობის პრინციპთან, ვინაიდან ეს მისთვის გაუგებარის ის მოჯნაა, სადაც მეტაფიზიკა იწყება, ამიტომ ფაქტების ასახს-

ნელად მეცნიერება მუდმივად არღევს ე.წ. ოკამის „სამართებლის პრინციპს“ და ახალი ტერმინები შემოაქვს. ცნობილი მოგზაური ტურ ჰეიერდალი ამბობს: „ინსტიქტი“ ისეთივე შენიღბვაა შეუცნობლისა და გაუგებარის აღსანიშნავად ბიოლოგიაში, როგორც მჩიიდულობის ძალა ნიუტონთან. მეცნიერები უფარებიან ტერმინს, რათა დაუმალონ ადამიანებს, რომ პასუხი არ იქნა. კიბორჩხალები ვერაფრით ვერ გადარჩებოდნენ, თუ მხოლოდ საკუთარი გონებით იმოქმედებდნენ. მაგრამ თუ ბატონ კიბორჩხალას არ შეუძლია ზნეობა, მაშასადამე, მის მაგივრად ვიღაც ზნეობებს. თუ ამას კეთილ სულს დაარქმევ – რელიგიაა, თუ ინსტიქტს – მეცნიერება“.

ღ. ფილოსოფია იმითაც განსხვავდება მეცნიერებისაგან, რომ იგი არა-რის „ეკლავა-ძიება“ თუმცა ძალიან სწორად იგი (ჯილბოს შექმნას „მეცნიერული ეკლავის“ შთაბეჭდილება და ამით „საქმის კაცის“ თვალში თავისი არსებობა გაამართლოს. ჯერ მეცნიერული ეკლავა-ძიება ფაქტებიდან ფაქტებზე გადადის და ამ უსაზრისო ფაქტების მოჯადოებული წრიდან ვერ გადის, ფილოსოფიას ფაქტები მხოლოდ იმდენად აინტერესებს, რამდენადც ისინი გარკვეული იდეის, მეტაფიზიკური საზრისის მატარებელნი არიან. ამ საზრისს „გამოთქვამენ“ და გამოხატავენ. ყოველი ფაქტი, მათ შორის ადამიანური ინივიდიც, თუ ამგვარ საზრისს მოკლებულია, მაშინ ის ეფემერული, მოსაწყენ ილუზიად იქცევა, ხოლო სამყარო-ფაქტების უსაზრისო, ქაოსურ და აბსურდულ გროვად. ფაქტი ღირებულია და საინტერესო არა როგორც თავისთავადი ფენომენი, არამედ როგორც შიფრი, ნიშანი მეტაფიზიკური საზრისისა. ფილოსოფიამ როგორც „იდევბის დრამა“ ყოფიერების ერთიანობის პრინციპთან ერთეულ მოვლენათა სიმრავლის მიმართების, ინდივიდუალურის საყოველთაოსთან დამოკიდებულების ეს კოსმოური დრამა უნდა გამოთქვას და გამოხატოს. ამიტომ ფილოსოფია „მეცნიერული ეკლავა-ძიება“ კი არ არის, არამედ სამყაროს შესახებ მეტაფიზიკური ამბავია, ფილოსოფიის მიერ ვირტუოზული ოსტატობით მოთხრობილი. და ამაში კარგად ჩანს ფილოსოფიის შინაგანი ერთიანობა მითოსურ ზნეობასთან.

ფილოსოფიის „მეცნიერებისდაგვარობას“, მის ერთგვარ მსგავსებას ცოდნის მეცნიერულად აგებულ სისტემასთან კიდევ იმაში ხედავენ, რომ ფილოსოფიაც, მეცნიერების დარად, ემყარება „დასაბუთებას“ და, ამ ზნით, წარმოადგენს მეტ-ნაკლებად დასაბუთებულ ცოდნის სისტემას, „მეცნიერულ-მსოფლმხედველობას“. განსაკუთრებით მსოფლმხედველობრივი და გნოსეოლოგიური რაიკონალბმიდან გამოსული ახალი დროის მოზნეონებები (დეკარტე, სპინოზა, ლაიბნიცი და სხვა) ესწრაფვოდნენ იმას, რომ ფილოსოფიური ცოდნა წარმოედგინათ მტკიცე და სანდო წანამძღვრებიდან გამომდინარე დედუქციურ სისტემად. სხვათა შორის, სწორედ ამაში იჩინა თავი მათხე იმ სქოლასტიკის გავლენამ, რო-

მელსაც თავად ებრძოდნენ ასე თავგამოდებით ყველაფრის დასაბუთების მოთხოვნა ზაროვნების თვითმკვლელობა.

მაგრამ დასაბუთება ლოგიკის მეცნიერების ცნებაა და მასში სრულიად განსაზღვრული შინაარსი იგულისხმება. ცხადია, ფილოსოფიური ცოდნა ამ ზუსტი ლოგიკური ზრით არ შეიძლება ემყარებოდეს დასაბუთებას. ეს უკანასკნელი ფილოსოფიას ყოველთვის თავისებურად ესმოდა. ეგეც არ იყოს, ფილოსოფიაში, როგორც ყოველფერების უკანასკნელი საფუძვლების გააზრებაში, მთავარია ის, რაც დანახულია გონებრივი ჭერებით, დასაბუთება კი მისი, ასე ვთქვათ, მხოლოდ გარეგანი და ტექნიკური მხარეა. სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში ღირებულია და მნიშვნელოვანი ის, რაც მან უშუალოდ გონებრივი ინტუიციის ძალით დაინახა თვითმჩეხისა და სუბსტანციის განსაზღვრებათა სახით: „თვითმჩეხი არის ის, რის არსებობას სხვა რამის არსებობა არ სჭირდება“. და „სუბსტანცია არის ის, რის არსებობას სხვა რამის არსებობა არ სჭირდება“. ამ ორი დებულებიდან მიიღება არსებითად სპინოზას ნაზრევის მთელი შინაარსი. ხოლო რაც შეეხება ამ შინაარსის გადმოცემა-დალაგების ე.წ. გეომეტრიულ მეთოდს, რომელსაც სხვათა შორის, თავად სპინოზა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, მისი ნაზრევისათვის სრულიად შემთხვევითი და გარეგანია. დასაბუთებით, როგორც ჩანს, საერთოდ ყველაფრის დასაბუთება შეიძლება, – გააჩნია რა წინამძღვრებიდან გამოვალთ და რას ვიგულისხმებთ „დასაბუთების“ (ცნებაში. ეს კარგად აჩვენა ევროპული სკოლასტიკის განვითარებამ. ფილოსოფია ხედავს, ჩვენება („დეიქსის“) და არა დასაბუთება („აპოდეიქსის“). მასში მთავარია სწორედ ეს „დანახული“ და „ნაჩვენები“)

თქმულის ნათელსაყოფად გავაანალიზოთ ანსელმის ე.წ. ღმერთის ონტოლოგიური დასაბუთება და მისი უარყოფა კანტის მიერ. როგორც ვიცით, ონტოლოგიური არგუმენტის დედაბერი ის არის, რომ არსება, რომელზედაც უფრო სრულყოფილის მოაზრება შეუძლებელია, თავის თავში შეიცავს არსებობასაც „წმინდა გონების კრიტიკაში“ კანტი წერს: „არსებობა, ცხადია, არ არის რეალური პრედიკატი, ე.ი. ცნება ისეთ რამეზე, რაც შეიძლება მიემატოს ნივთის ცნებას. ის არის ნივთის ან გარკვეული თავისთავადი განსაზღვრების მხოლოდ პოზიცია. ლოგიკურ გამოყენებაში ის მხოლოდ კოპულაა მსჯელობისა“. და შემდეგ: „ამრიგად, ნამდვილი იმაზე მეტს არაფერს შეიცავს, რასაც მხოლოდ შესაძლებელი. ასი ნამდვილი ტალერი სულ მცირესაც არაფერს შეიცავს იმაზე მეტს, ვიდრე ასი შესაძლებელი“. „ამრიგად, – დაასკვნის კანტი, – ტყუილად დაიხარჯა და დაიკარგა ამდენი შრომა და გარჯა ცნებით უზენაესი არსების არსებობის განთქმულ ონტოლოგიურ (კარტეზიანულ) დასაბუთებაზე, და ადამიანი მხოლოდ იდეების საშუალებით ისევე ვერ გაიმდიდრებს ცოდნასა და გაგებას, როგორც ვერ გაიმდიდრება ვაჭარი, რომელიც თავისი

ქონებისა და მდგმოარეობის გაუმჯობესებას მოინდომებდა მხოლოდ იმით, რომ თავის საღაროს თანხას რამდენიმე ნულს მიუწერდა“. ჩვეულებრივ ამობენ, რომ კანტმა აღმოაჩინა ლოგიკური შეცდომა ღმერთის, როგორც ყოვლად სრულყოფილი არსების, არსებობის ონტოლოგიურ დასაბუთებაში. მაგრამ ეს არ არის სწორი. კანტს არავითარი ლოგიკური შეცდომა არ აღმოუჩენია. და აქ საერთოდ საქმე ლოგიკას კი არ ეხება, არამედ ხედვისა და გაგების, პოზიციათა პრინციპულ სხვადასხვაობას.

საქმე ისაა, რომ ანსელმ კენტერბერიელი ანტიკურობიდან მომდინარე, იმ შუა საუკუნეობრივი ტრადიციას ემყარება, რომლის მიხედვითაც თვითონ არსებობა, ყოფიერება არის სრულყოფილება და სიკეთე. ეს მას თავისთავად ცხად და გასაგებ ვითარებად მიაჩნდა და სწორედ ამ წანამძღვარს ემყარება მისი ე.წ. ონტოლოგიური დასაბუთება. ანსელმის მიხედვით, არსებობა თვითონ არის სრულყოფილება და, პირიქით, სრულყოფილება თვითონ არის არსებობა. ეს ორი რამ მის მიერ განსხვავებულ ცნებებად კი არ იაზრება, არამედ არსობრივად ურთიერთმიკუთვნებულ ფენომენებად. მაშ, არსებობა ნიშნავს სრულყოფილებას.

კანტი სრულიად საპირისპირო პოზიციიდან გამოდის. მისი შემეცნების თეორიის მიხედვით, შემეცნება და აზროვნება განსხვავებულია – მოაზრებული არ უდრის არსებულს. ამ უკანასკნელს თავისი დადასტურებისათვის აზროვნებისაგან განსხვავებული ინსტანცია სჭირდება გრძნობადი ცდის სახით. კანტი ინგლისური ემპირიზმიდან მომდინარე იმ ტრადიციას ემყარება, რომლის თანახმადაც არსებობა ნიშნავს შესაძლო ცდაში მოკუმეულობას (შეადარე ბერკლი – „არსებობა ნიშნავს აღმქმადობას, აღქმაში მოკუმეულობას“). მამსადაამე, მოაზრებული არ ნიშნავს არსებულს, რის გამოც იგი არ შედის ცნებაში, არ არის ცნების ნიშანი. კანტის მიხედვით, რაიმეს არსებობა რომ ვამტკიცოთ, ამისათვის ამ რაიმეს შესაძლო გამოცდილებაში მოკუმეულობაა საჭირო. როგორც ვხედავთ, ანსელმი და კანტი „არსებობის“, „ყოფიერების“ სხვადასხვაგვარი გაგებიდან, განსხვავებული „ხედვიდან“ გამოდიან, რაც თავის მხრივ განაპირობებს მათ პოზიციათა განსხვავებულობას ყოვლად სრულყოფილი არსების ონტოლოგიური დასაბუთების მიმართ. საერთოდ, მთელი ევროპული მეტაფიზიკა სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვა „არსებობის“ სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია. კარგად შენიშნავს რუსი სწავლული ს. ავერინცევი: „როგორც ანსელმს არაფერი „დაუსაბუთებია“, არამედ ემყარებოდა თავისთავად სიცხადეს, ასევე არც კანტს არაფერი „უარუყვია“, არამედ სრულიად საპირისპირო აქსიომა წამოაყენა“.

კანტს რომ, მართლაც, ონტოლოგიურ არგუმენტში მოქცეული ლოგიკური შეცდომა აღმოეჩინა და ამ გზით მისი ლოგიკური უსაფუძვლობა „დაესაბუთებინა“, ეს არგუმენტი ერთხელ და სამუდამოდ უკუგდებული იქნებოდა. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ მოხდა. ამ არგუმენტში მთელი

ევროპული (და არა მხოლოდ ევროპული) მეტაფიზიკის არსია გამოთქმული. მას დღესაც მრავალი მომხრე და გამზიარებული ჰყავს და ყოველგვარ კიდევც, სანამ საერთოდ მოაზროვნე ადამიანი იარსებებს.

ცნობილია, რომ უკვე ჰეგელმა არ გაიზიარა ონტოლოგიური არგუმენტის კანტისეული კრიტიკა. ჰეგელის აზრით, კანტმა ერთმანეთში აურიო სასრული და უსასრულო საგნები, როცა აზროვნებისა და არსის განსახელებლად ასი ტალერის მაგალით მოიშველია. ვინ არ იცის და იმაზე ტრივიალური რა უნდა იყოს, – ირონიულად შენიშნავს ჰეგელი, – მოაზრებული ასი ტალერი და ნამდვილად არსებული ასი ტალერი ჩემი ქონებრივი მდგომარეობისათვის რომ სულ ერთი არ არის. მაგრამ „როდესაც ლაპარაკია ღმერთზე, მამასადამე, აქ საქმე ეხება სრულიად სხვა გეარეობის საგანს, ვიდრე ასი ტალერია, რადაც განსაკუთრებულ ცნებას, წარმოდგენას, თუ სხვა რამეს, რასაც უნდა უწოდებდეთ მას, მართლაც და, ყოველი სასრული ხომ იმას და მხოლოდ იმას ჰქვია, რომლის არსებობა მისი ცნებისაგან განსხვავდება. ღმერთი კი სწორედ ის უნდა იყოს, რაც მხოლოდ „არსებულად მოიაზრება“, სადაც ცნება თავის არსს შეიცავს“.

5. ბაპვირეშება ოზოროც ფილოსოფიის დასაბამი

როგორც ცნობილია, პლატონი და არისტოტელე ფილოსოფოსობის საწყისად გაკვირვებას მიიჩნევენ. მაგრამ რა არის ის, რამაც პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები გაკვირვა? ეს არის სამყაროს სუბსტანციური, არსებითი ერთიანობა. სამყაროს საგანთა სიმრავლე თავისი ბუნებით და სუბსტანციით ერთია და ერთიანი. ფილოსოფოსობა ნიშნავს სწორედ ამ სუბსტანციური ერთიანობის შემეცნებასა და გაგებას.

გაკვირვება, რომელიც ბერძნული გაგების თანახმად ფილოსოფიური აზროვნების დასაბამია, ჩვენი აზრით, ყველაზე მეტად გამოხატავს ფილოსოფიური პრობლემის ბუნებას, მის არსებით თავისებურებას, და განასხვავებს მას კერძო-მეცნიერული პრობლემებისაგან, რომელთა საზღვრისში იმთავითვე ივარაუდება მათი საბოლოო და ერთმნიშვნელოვანი გადაწყვეტის შესაძლებლობა. სპეციალურ-მეცნიერული პრობლემებისაგან განსხვავებით ფილოსოფიური პრობლემა არის პრობლემა-გაკვირვება, პრობლემა-ენგიმა, პრობლემა-საიდუმლოება და სწორედ ეს ქმნის ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურებას. ფილოსოფიის, როგორც სამყაროზე მსოფლმხედველობრივი მასშტაბის ცოდნის, ნამდვილი პრობლემები, მათი პოზიტივისტური კვალიფიკაციის თანახმად, ამიტომაც გამოიყურებიან სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების თვალთახედვაში უსაზრისო ფსევდო-პრობლემებად და არსებითად არაპრობლემებად. ცხადია, პოზიტივიზმის მიერ ფილოსოფიური პრობლემების გამოცხადება ფსევდო-პრობლემებად და არა-პრობლემებად, მხოლოდ ამ უკანასკნელთა კერძო-მეცნიერული პრობლემებისაგან განსხვავებულობაზე მიუთითებს და არა მათს უსაზრისობაზე. პირიქით, კერძო-მეცნიერულმა პრობლემებმა თავიანთი საზღვრისი და გამართლება, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფიური პრობლემების უფრო ღრმად გააზრებაში უნდა პოვონ. ამ მხრივ უდაოა ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრივ-მეთოდოლოგიური ფუნქცია სამყაროს სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების მიმართ.

ამრიგად, თავდაპირველი ბერძნული გაგების მიხედვით, „ფილოსოფოსი“ არის ადამიანი რომელიც გაკვირვება-პრობლემით არის შეპყრობილი, ყოველთვის ინარჩუნებს განცვიფრების პათოსს და მუდამ ამ გაკვირვების თუ გაოცების სტიქიაში იმყოფება და ცხოვრობს. მაგრამ რა

არის ის „საკვირველი“ და „გასაოცარი“, რაც ფილოსოფოსს ანკვირ-რებს და მუდამ გაკვირებაში ამყოფებს?¹ თავდაპირველად რამ გააკვირ-ვა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები? რა არის ის საგანი, რომლისკუ-ნაც ფილოსოფიური ძროვნების ეს გაკვირება-პრობლემა არის მიმარ-თული?

❧ პირველად თაღესმა დასვა კითხვა ყველაფრის საწყისის, და „არ-ხეს“ შესახებ. „რა არის ყველაფერი?“ – თაღესისათვის ნიშნავს: რა არის ის ერთი, რომელიც ყველაფერში მონაწილეობს, ყველაფერში საერთოა, რომლისგანაც ყველა მოვლენა აღმოცენდება და წარმოიშვება? ცვაღე-ბად მოვლენათა სიმრავლეში არის თუ არა რაიმე მტკიცე, მყარი და უც-ლეელი? სამყაროს მრავალსახოვან მოვლენათა თავბრუდამხვევი ცვაღე-ბადობა და ქმნადობა შეიცავს თუ რა რაიმე უცლეელ არსს? თაღესისათ-ვის სამყაროს შემეცნება, გაგება ნიშნავს ამ სამყაროს მრავალფეროვანი საგნების ერთი და ერთიანი, ყველა ამ მოვლენისათვის საერთო და იგი-ფური ქვემდებარის პოვნას, ქმნადობაში არსის წდომასა და განჭყრე-ტას. სწორედ საკითხის ამგვარი დაყენებით თაღესმა პირველად მიანიშ-ნა ბერძნული და მასზე აღმოცენებული ევროპული ძროვნების ერთიან უნიფერსალურ მოდელზე-სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების, მისი გაძრების თავისებურებაზე, რის გამოც იგი სამართლიანად ითვლება ევ-როპული ფილოსოფიური ძროვნების დამწყებად. საწყისის პრობლე-მის დამსმელი თაღესი ევროპული ფილოსოფიური ძროვნების დამწყ-ყები და ამ ძროვნების უნიფერსალური მოდელის პირველგამომგონებუ-ლი და პირველადიმოქენია. თაღესი პირველი ბერძენი მოძროვნეა, რო-მელმაც სიმრავლეში ერთის „დანახვა“, ბევრში ერთის განჭყრეტა მიიჩ-ნია სამყაროს ფილოსოფიურ შემეცნებად. ამიტომ იგი, ამასთანავე, პირ-ველი ბერძენი ფილოსოფოსია. სხვა ამბავია, რამდენად სწორია მრავ-ალში ერთის განჭყრეტის, მრავლის ერთზე დაყვანის თუ ერთიდან გამოყ-ვანის მიჩნევა სამყაროს ფილოსოფიურ შემეცნებად, მისი არსების გა-გებად. მთავარი აქ ის არის, რომ შემეცნების ეს უნიფერსალური მოდე-ლი ძევს ევროპული ფილოსოფიური ძროვნების საფუძველში და გან-საზღვრავს შემეცნების ყველა სხვა მსოფლმსდგელობრივ მოდელს, შე-მეცნების ყველა იმ გაგებას, რომელიც შემეცნებისთორიული ძროვნე-

¹ ბერძნულ „თაუმაძინს“ ქართულად თარგმნიან როგორც „გაკვირებას“, „გაოცებას“, ხოლო „თაუძას“, „თაუმატანოს“ (გერმ. Wunder, ინგ. Wonder, რუს. "Чудо"), – როგორც „საკვირველს“. „გასაოცარს... ბერძნული „თაუმატანოს“ ყველაზე ადექატური თარგმანი იტნებოდა „სასწაული“, რომელიც ნიშნავს ნიშანს, სანიშნოს, ნიშანდობლოს, საგულისხმოს. და მართლაც საგულისხმოა რომ „თაუმა“ ბერძნულად ნიშნავს – ღირსი იმისა, რომ მას უყუროდნენ და უტყუოდნენ“. ამ ენობრივი ანაღიზიდან გამომდინარე, ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა ეყოფიერების სასწაულებრივ-საკვირველი და მისტიური-დღეილი დასაძამის ტერეტის ხელუენებად უნდა მიიჩნიოთ. „სასწაულს“ ჩვეულებრივ იმას უწოდებენ, რაც ზე-ბუნებრივია, კანონზომიერების მიღმა.

ბის ისტორიაში გვხვდება. სწორედ აღნიშნული მოდელი განსაზღვრავს ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურებას, მის არსებას „ფილოსოფიური გაგება ის არის, – წერს ჰეგელი, – რომ ყველაფერი, რაც თავისთვის აღებული შეზღუდულად მოჩანს, თავის ფასსა და ღირებულებას იმით იძენს, რომ იგი მთელს ეკუთვნის და იდეის მომენტია“¹. რაც შეეხება თავისთავად უაღრესად საინტერესო საკითხს იმის თაობაზე, თუ სამყაროს ერთიანი საწყისის დადგენა ისტორიულად რატომ იქნა მიჩნეული მის შემეცნებად და გაგებად ამის სხვადასხვაგვარი ასხნა შეიძლება არსებობდეს: ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და ა.შ. მართლაც, ზირიანია ვიკითხოთ-ყველაფრის ერთიანი დასაბამის დადგენა, სიმრავლეში ერთის განსჯერება რატომ არის სამყაროს შემეცნება? სამყაროს ერთიანობა ხომ თვითონ პოზლემატურია და გარკვევას საჭიროებს! ვინ დაადგინა, რომ სამყაროს ერთი ძირი უნდა ჰქონდეს, რომ ყველაფერი ერთი ძირიდან არის აღმოცენებული? ან სამყაროს ერთიანი სუბსტანციის შემეცნება ნიშნავს თუ არა ყოველი ცალკეული მოვლენის ცოდნასა და გაგებას? არადა, სწორედ ასე დააყენეს საკითხი თალესმა და მისმა მომდევნო ფილოსოფოსებმა, მაგრამ ამ საკითხის ანალიზი სცილდება ჩვენი ბჭობის ფარგლებს და იგი საგანგებო კვლევას მოითხოვს. და, მაინც ავღნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ საკითხის პირველ გაცნობიერებას უთუოდ ვხვდებით არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მე-12 წიგნში, სადაც იგი მიუთითებს იმ სიძნელეზე, თუ საწყისი რატომ უნდა იყოს ერთი, ან ამ ერთიდან ყველა საგნის ასხნა რატომ უნდა ჩაითვალოს ამ სამყაროს შემეცნებად. მაგრამ არისტოტელე ვერ სწყეცს ამ სიძნელეს და უმთავრესად ზოგადი ხასიათის დეკლამაციებითა და პოეტური გამოხატუებების ციტირებით კმაყოფილდება. მაგალითად, იგი ამბობს: „არსს არ სურს, რომ ცუდად იმართებოდეს“². და ამის დასადასტურებლად მოაქვს ჰომეროსის ცნობილი სიტყვები „ილიადადან“ – „მრავალხელისუფლებიანობაში არ არის სიკეთე, დაე ერთი ხელმწიფებდეს!“ საბოლოოდ არისტოტელე იმ ზარისაა, რომ უნდა არსებობდეს ერთი საწყისი, ყოველივეს ერთიანი მმართველი („არსეინ“), რომელიც როგორც მჩაბი (სიკეთის იდეა) კრავს საგანთა უსასრულო მრავალფეროვნებას, სიმრავლეს ერთიან სამყაროდ. ა. ლოსევი კი საკითხის წმინდა სოციალურ ასხნას იძლევა, (იგივე ზარს იცავს ვ. შინკარუკი). მისი ზარით, სამყაროს, „კოსმოსს“ ბერძნები ადამიანთა ურთიერთობის სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის ანალოგიურად იაზრებდნენ.

ჩვენს წინაშე თვალხილული სინამდვილე წარმოსდგება როგორც განუწყვეტელ ცვალებადობასა და მარადიულ ქმნადობაში მყოფი ცალკეულ მოვლენათა სიმრავლე, სრულიად განსხვავებულ მოვლენათა ერთობ-

¹ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 436.

² Аристотель, Соч., т.1, М., 1976, стр. 319.

ლიობა. მაგრამ პირველმა ბერძენმა მოაზროვნეებმა კარგად შეამჩნიეს, რომ ეს სრულიად განსხვავებული (ხშირად ურთიერთსაპირისპირო) მოვლენათა სიმრავლე, თუ მას გონების მეოხებით გავიზრებთ, თავის არსებაში ერთია, ერთი არსების მქონეა, ერთარსია. „ყველაფერი არის ერთი და ერთი არის ყველაფერი“ – ეს არის წორედ ის „საკვირველი“ და „გასაოცარი“ რამაც ძველი ბერძნები განაცვიფრა და რაც სამყაროს ფილოსოფიური გაზრების დასაბამად იქცა. მაგალითად, ჰერაკლიტეს მიხედვით არა მარტო განსხვავებულები არიან ერთიანობაში, არამედ ურთიერთდაპირისპირებულნიც კი ერთნი არიან და ერთიანობას ქმნიან. „ერთი და იგივეა ჰადესი და დიონისე“, ე.ი. სიკვდილი და სიცოცხლე. მაგრამ საჭიროა ვიკითხოთ: რა ერთზეა აქლაპარაკი, რა ერთია ეს ერთი, როგორია მისი ბუნება? ცხადია, იგი არ არის ერთი სიმრავლე სხვა ერთებს შორის: ეს არის „ყველაფრის ერთი“ „ჰენ პანტა“ ბევრის ერთი, საერთო, ყოვლის ერთობა, საყოველთაო ანუ საზოგადო „ერთი“; ეს არის ერთი როგორც უნიკალური და ერთად-ერთი, „მრავლის ერთი“, ყველა არსებულთა არსებობის პრინციპი, საწყისი და მმართველი. იგი არის ერთი, რომელსაც ყველა არსებული არსებობამდე მიჰყავს და მასში კრებს. „ყველაფერი არის ერთი“ – სწორედ ამან გააყვირვა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები და ეს პრინციპი დაედო საფუძვლად მთელ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებას, ამ აზროვნების ყველა მსოფლმხედველობრივ მოდელს. ამ ერთის ბუნებას ეძიებდა ყოველი ფილოსოფოსი: პლატონი მას იდეას (სიკეთის იდეას) უწოდებს, არსიტოტელე – არსებულს, როგორც არსებულს, ანუ „უსიას“, სპინოზა სუბსტანციას, ჰეგელი – ცნებას (აბსოლუტის ცნებას), ჰაიდეგერი – ყოფიერთა ყოფიერებას ანუ არარას და ა.შ.

მრავალი არსებული თავის არსებაში არის ერთი, ერთარსი – აი ეს გახდა ძველი ბერძნებისათვის გასაოცარი. ამის თაობაზე შემდეგ მოსწრებულად შენიშნა ჰაიდეგერმა: „მაგრამ ბერძნებსაც კი უნდა ეხსნათ და დაეცვათ ეს გაოცება ამ გასაოცარისა სოფისტური განსჯის ჩარევისაგან, რომელსაც ყოველთვის იმწამსვე გასაგები ახსნა-განმარტება ჰქონდა მზად ყველაფერზე და ეს ახსნა-განმარტება ბზარზე გამოჰქონდა“¹. მაშასადამე, თავდაპირველი ბერძნული გაგების თანახმად, ფილოსოფოსი არის ადამიანი, რომელიც ამ გასაოცარით (ყველაფერი არის ერთი) გამოწვეულ გაოცებას მუდამ მსხედველობაში (იღებს). ეს გასაოცარი შემდეგი რამეა, – ყველაფერი არის ერთი და ამ ერთთან თანხმობაშია, ამ ერთის მიხედვით მოქმედებს. ასეთია მისი ხასიათის არსებითი გარკვეულობა, მისი ეთოსი, მისი „ზნე“. ამიტომ ფილოსოფოსობა და ფილოსოფოსად ყოფნა უპირველეს ყოვლისა პიროვნების ზნეობრივი ცხოვრების გარკვეულ წესს გულისხმობდა და არა მხოლოდ თეორიული შეხედულებების

¹ ჰაიდეგერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 437.

ქონას. ამ მხრით, მაგალითად, პლატონი დაპარაკობს ცხოველების პითაგორულ, პარმენიდულ, ემპედოკლურ და ა.შ. წესებზე. ძველმა ბერძნებმა სამყაროსადმი ადამიანის სწორედ ამგვარ დამოკიდებულებას უწოდეს ფილოსოფია.

„რისგანაც ყოველი საგანი წარმოიშობა, მასვე უბრუნდება აუცილებლობის ძალით. ყველა ისინი ერთმანეთს სჯიან უსამართლობისათვის დროის წესის მიხედვით“¹. ანაქსიმანდრეს ამ ცნობილ ფრაგმენტში მეტად ღრმა მხრია გამოთქმული, მხრი, რომელიც პირდაპირ მიანიშნებს ფილოსოფიური შემეცნების უნივერსალური მოდელის თავისებურებაზე, რომლის არსებას სიმრავლეში ერთიანობის ძიება, ყველაფერში ერთის განსჯერება განსაზღვრავს. ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით ამ ფრაგმენტის დედაზრი შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ: ერთიდან სიმრავლის, განსხვავებულობის წარმოშობა უსამართლობაა, კოსმიური წესრიგის დარღვევაა, ამიტომ ეს ინდივიდუალური მოვლენები თითქოს ისჯებიან თავიანთი ინდივიდუალობისათვის და აუცილებლობის ძალით ისპობიან და ილუპებიან, – ისევ თავის ერთიან საწყისს უბრუნდებიან. და ეს იმიტომ, რომ ცალკეულ ინდივიდუალურ, მოვლენათა არსებობა არანამდვილი, მოჩვენებითი, ეფემერული და ამდენად არასამართლიანი არსებობაა. ნამდვილობა მხოლოდ ერთს და ერთიანობას გააჩნია. ამიტომ ყოველთვის უნდა ავდგეს ერთიანობის ეს ნამდვილობა იმით, რომ ერთეულ-ინდივიდუალური მოვლენები კვლავ თავის უსახო და განუსაზღვრელ საწყისში (აპეირონში) ჩაბრუნდნენ „ანანკეს“ (მეცხრი აუცილებლობის) ძალით. ანაქსიმანდრეს ამ ფრაგმენტში გამოთქმულ მხრს შემდეგ ჰეგელიც ადასტურებს, ოღონდ უფრო სხვა ასპექტით და სხვა სიტყვებით: „თითქოს აბსოლუტი თავის სათნოიანობის წყალობით ერთეულებთ თავის თავისაგან გაუშვებს, რათა ისინი დატკბნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერებით, ხოლო იგივე თვითდატკბობა უკანვე აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში“².

როგორც ცნობილია, არსის ერთიანობის პრინციპი უფრო ცხადად ელვატური სკოლის ფილოსოფოსებმა ჩამოაყალიბეს დიადი ონტოლოგიური დებულების სახით – „არსი არის, არარსი არ არის“³, პარმენედეს მიხედვით, ყველა არსებულის გამაერთიანებელი და საერთო არის თვითონ არსებობა, არსი. და რაკი ეს ასეა, არ არსებობს არავითარი სიმრავლე, არავითარი ქმნადობა, მოძრაობა და ცვალებადობა. ნამდვილობა და ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთ არსს, მუდამ უძრავსა და თავისთავთან იგივეობრივს გააჩნია. რაც შეეხება თვალსიჩქაღ ბუნებას როგორც მარად მუდინი და ცვალებად მოვლენათა სიმრავლეს, იგი მოჩვენებაა, არანამდვი-

¹ Антология мировой философии, т. I, г. I, М., 1969, стр. 273.

² ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 323.

³ Антология мировой философии, т. I, г. I, М., 1969, стр. 295.

ღიჯ არსებულა, არსთან მიმართებაში განხილული არ-არხია, არარაო-
ბაა. „არარაობას კი ეკრც; შეეცნობ და ვერ ეადრთეს“¹. ხათქვაძის ძარ-
მკნიდეს შემდეგ ფრაგმენტში ამიტომ „შემეცნების ხამდვილი საგანია ერ-
თი არსი და არა ბუნების თვალხილულ მოვლენათა სიმრავლე. ფილო-
სოფიური შემეცნების მძახია სწორედ სიმრავლეში ბედად თავის თავ-
თან იტაცებრივი და უცვლელი ერთი არსის ძროფებითი განხვევება
გონების მეოხებით.

პარმენიდეს დებულება ერთი არსის შესახებ განსაჯებულ მხი-
ვნილობას იძენს და მეტად ღრმა გააზრებას ღებულობს პეტელის ფილო-
სოფიურ სისტემაში. როგორც პარმენიდეს, ისე პეტელის მიხედვითაც; ხამ-
დვილობა და ტემშარიტება გააჩნია მხოლოდ ერთს, აბსოლუტურ ერთი-
ანობას, საყოველთაოს, იდეას, ხოლო რაც; შეეხება ერთეულ ინდივიდუ-
ალურ საგანებს, მათ თავიანთი არსებობის საფუძველი თავის თავში არა
აქვთ და ამის გამო არანამდვილხი და მოჩვენებითხი არიან. როგორც
არ უხდა იყოხ ინდივიდუალური არსებობის ბედის პეტელისეული გააზ-
რების ინტერპრეტაცია, ერთი რამ უდაოდ შეიძლება ითქვას: პეტელის
თანახმად ინდივიდუალური არსებობა წარმავალი და ჟემერულია, ვინა-
იდან არც ერთი კერძო, სასრული მოვლენა არ გამოხატავს თავის თავში
სრულყოფილად საყოველთაოს, აბსოლუტურ ერთიანობას, იდეის უსას-
რულობას. საყოველთაოსაგან ეს დაკიდება (დაპირისპირება) განპირო-
ბებს სწორედ მათს წარმავლობასა და დაღუბვას. ისინი იმდენად უმწო-
ნი და არანამდვილნი არიან, რომ მათი არსებობის დადასტურებას გრძო-
ბად ცდაში მოცემულობა და მისი დასჯური ჭირდება. სხვანაირად ეს იმას
ნიშანვს, რომ მათს ცნებაში არ შედის მათი არსებობა. რაც შეეხება აბსო-
ლუტს, იგი ცნებისა და რეალობის ტემშარიტი ერთიანობაა და ამიტომაც
მხოლოდ მას გააჩნია ერთადერთი ნამდვილობა. მხოლოდ ღმერთია ცნე-
ბისა და რეალობის ტემშარიტი თანხმობა; ყველა სასრული ნივთი კი თა-
ვისთავად არატემშარიტია. მათ ცნებაც აქვთ და არსებობაც, მაგრამ ეს
არსებობა მათ ცნებას არ შეესაბამება. ამიტომ ისინი უნდა დაიღუპონ,
რითაც სწორედ მათი ცნებისა და არსებობის შეესაბამება მკლავდება².
მამასადამე პეტელის მიხედვით ინდივიდუალის გადარჩენის ერთადერთი
ფა მისი საყოველთაოსთან მიმართებაშია. ყოველ ცალკეულ მოვლენას
(მათ შორის ადამიანურ ინდივიდსაც) თავის თავში საყოველთაოს გამო-
ხატვა ანიტებს ნამდვილობას, ღირებულებასა და მნიშვნელობას.

არსის ერთიანობის პრინციპი, როგორც სამყაროს ფილოსოფიური
შემეცნების უნივერსალური მოდელის განმსაზღვრელი, მეტად საინტე-
რესოდ არის გააზრებული პერაკლიტეს ფრაგმენტებში. იაზრებს რა სამ-
ყაროს გასაოცარ ერთიანობაში, პერაკლიტე სრულიად გარკვევით უპი-

¹ Антология мировой философии. т.1, г.1. М., 1969, стр. 295.

² პეტელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 91.

რისპირებს ერთმანეთს ერთის ცოდნას და ბევრის ცოდნას, სიბრძნეს და ბევრმაცოდნეობას (პოლიმათიას). მის ერთ-ერთ ფრაგმენტში ნათქვამია: „ბევრის ცოდნით რომ ჭკუა ისწავლებოდეს, მას უკვე ისწავლიდნენ ჰესიოდე და პითაგორა, აგრეთვე ქსენოფანე და ჰეკატე“¹. ამიტომ იგი შესიოდეს უმრავლესობის მაწასვლებელს უწოდებს, რომელსაც, მართალია, გააჩნდა ძალიან ფართო ცოდნა სისამდვილის მრავალი სფეროს შესახებ, მაგრამ არ იცოდა, რომ დღე და ღამე ერთია და ერთიანობაში. სხვა ფრაგმენტში ჰერაკლიტე ამბობს, რომ „არსებობს ერთად-ერთი სიბრძნე – გაიგო ჰარი, რომელმაც ყველაფერი მოაწყო ყველაფრის მეოხებით“². მაშასადამე, ჰერაკლიტეს თანახმად ბრძენი და ფილოსოფოსია არა ის, ვინც იცის ბევრი, არამედ ის, ვინც იცის ერთი, სამყაროს ერთიანობის პრინციპი, მისი ლოგოსი, ვინაიდან „ერთი ჩემთვის უდრის ათიათასს, თუკი ის საუკეთესოა“. თუმცა „ლოგოსი“ ერთია და საყოველთაო, ჰერაკლიტეს ჰარით, ადამიანთა უმრავლესობა ცხოვრობს ისე, თითქოს თითოეულ მათგანს საკუთარი ლოგოსი გააჩნდეს. ჰერაკლიტე სასტიკად კიცხავს ამგვარ ადამიანებს, რომელთა გონება და გულისყური ცალკეული ნივთებისადმი მიპყრობილი და მიჯაჭვული, საყოველთაო ლოგოსის გააზრება და მასთან თანხმობაში მოსვლა კი ერთსელაჲ არ უცდიათ. მათ ჰერაკლიტე მოუწოდებს, რომ ლოგოსს მოუსმინონ და მას მიპყრონ გულისყური, ვინაიდან „სიბრძნის“ ნიშანია – თანხმობაში იყო არა ჩემთან (საკუთარ თავთან ან რომელიმე კერძო მოვლენასთან – ნ.კ.), არამედ ლოგოსთან, გესმოდეს რა ის, რომ ყველაფერი ერთიანობაშია³. ფილოსოფია ანუ სიბრძნე ამ ერთიანობის ზედად მიხედველობაში ქონას, მასთან არსებით მიმართებას და ამ მიმართების შენარჩუნებას გულისხმობს. ამიტომ ჰერაკლიტეს მიხედვით საქმე ბევრის ცოდნა კი არ არის, არამედ იმ ერთისა, იმ საყოველთაო ლოგოსისა, რომელიც განაგებს მრავალსახოვან მოვლენათა სამყაროს უნივერსალურ ერთიანობას. შესაბამისად, ბრძენი ანუ ფილოსოფოსი არის ის, ვისაც გაეგება სამყაროს ეს ერთიანობა, მასთან თანხმობაშია და მის მიხედვით მოქმედებს. იგი ყოველ ცალკეულ მოვლენაში ამ ერთიანობის ლოგოსის განჭვრეტას ცდილობს.

¹ Аитология мировой философии. т.1, г 1, М., 1969, стр. 279.

² იქვე, გვ. 279.

³ იქვე, გვ. 280.

6. ფილოსოფია და ცხოვრება

უწინარეს ყოვლისა თვითონ „ცხოვრების“ შინაარსი უნდა დაეზუსტოს. სიტყვა „ცხოვრება“ თავისთავად მეტად ბუნდოვანი და გაურკვეველი ცნებაა, რომელიც მრავალი მნიშვნელობითა და ზარ-გაგებით მოიხმარება ხოლმე, გააჩნია, მასში ვინ რას იგულისხმებს. ფართო ზარით, ცხოვრება მოიცავს ყველაფერს – მთელ ადამიანურ სამყაროს: საღი ზარის პოზიციიდან და ყოველდღიური ცნობიერებიდან მოყოლებული უაღრესად განყენებული მეტაფიზიკური თუ რელიგიური სისტემების ჩათვლით. „საქმის კაცისა“ თუ უკიდურესი ასკეტის, თემურ-ლენგისა თუ ფრანცისკ ასიზელის მოღვაწეობა, ცხადია, ცხოვრებაში შედის. მაგრამ ყველა ესენი ხომ ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული, ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო ფენომენებია. ამგვარი ტოტალურ-უნივერსალური ზარით, ფილოსოფიაც ცხოვრებაში შედის, მისი ნაწილია, და მაშინ ფილოსოფიის ცხოვრებასთან დამოკიდებულების საკითხი მთელთან ნაწილის მიმართების სახეს იღებს. ძალიან ხშირად ისეც ხდება, რომ, ერთი მხრივ, „ცხოვრებას“ ზემოთ აღნიშნული ტოტალური მნიშვნელობით იღებენ, რომელშიც ყველაფერთან ერთად ფილოსოფიაც იგულისხმება, მეორე მხრივ, ყოველგვარი წინასწარი განმარტების გარეშე დიდი ხალისითა და ენთუზიაზმით ლაპარაკობენ ფილოსოფიის ცხოვრებასთან დაახლოების თაობაზე; და ამას ისე ამბობენ თითქოს ფილოსოფია ცხოვრების ნაწილი არ იყოს. პირდაპირ უნდა ითქვას, ასეთი მსჯელობა გაუგებრობაა და მოცემულ ცნებათა არასწორ გამოყენებაზეა დაფუძნებული. რამე ორი ფენომენის, მოცემულ შემთხვევაში ფილოსოფიისა და ცხოვრების, ურთიერთდაახლოებაზე საუბარი ზარიანია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ეს ფენომენები წინასწარ ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებულ და ურთიერთგარემდეგბარე ფენომენებად არის ნაგულისხმევი და ნაგულისხმები. ამიტომ წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ „ცხოვრებას“ მოვიხმართ საკუთრივი, ვიწრო ზარით, როგორც რეალურ-ემპირიულ პროცესს, ფილოსოფიას კი – როგორც მისგან განსხვავებულ და მის მიმართ გარემდეგბარე ფენომენს. მოცემული ფენომენების შინაარსის ამგვარი შემოსაზღვრა საფუძველს გვაძლევს ვიმსჯელოთ მათ ურთიერთმიმართებაზე.

ფილოსოფია არა თუ განსხვავებულია რეალურ-ემპირიული ცხოვრებისაგან, არამედ უფრო მეტიც, მის საპირისპირო გარყვეულობას წარ-

მოადგენს. ამ განსხვავება-დაპირისპირების ონტოლოგიური საფუძველი კი იმაში უნდა დავინახოთ, რომ რეალურ-ემპირიული ცხოვრება საღი ჭრის, ყოველდღიური ცნობიერების პოზიციას ემყარება და მისი გამო-ხატულება, მაშინ როდესაც ფილოსოფიის დამოკიდებულება სინამდ-ვილისადმი უადრესად კრიტიკულია და ირონიული. თავის მხრივ, საღი ჭრის თუ ყოველდღიური ცნობიერების პოზიცია ემყარება ჩვეულების ინერციას. ჩვეულება კი საგანთა ფილოსოფიური გააზრების მტერია. სამ-ყაროს ღრმა მეტაფიზიკური გააზრება ყოველთვის გულისხმობს ჩვეულებ-ბის ინერციის გადალახვასა და დაძლევას. შეიძლება ითქვას, რომ მეტა-ფიზიკა სამყაროზე ყოველდღიური ცნობიერების ჩვეულებრივ წარმოდ-გენათა საკუთრივ ამ დაძლევითა და გადალახვით იწყება. ამიტომ სინამ-დვილში საღი ჭრის ჩვეულებრივ და ჩვეულებისეულ წარმოდგენათა სა-პირისპიროდ, ფილოსოფია სამყაროზე არაჩვეულებრივი ჭიროვნებაა. სა-ღი ჭრის პოზიციაში ყველაზე გაუგებარი და მისტკური სწორედ ის არის, რომ მისთვის ყველაფერი ცხადი და გასაგებია, ამიტომ იკითხა მარტინ ჰაიდეგერი — „ყველაფრის თავისთავად გასაგებობის“ ფაქტი ხომ არ ფა-რავს და ნილბავს „მასის ადამიანის“ მიერ ყოფიერების არსებითი გაუ-გებლობის უფრო ღრმა და პირვანდელ ფენომენსო და, როგორც ცნობი-ლია, ამ ფენომენის მეტაფიზიკური საზრისის ვირტუოზული ანალოგი თეი-თონზე მოგვცა¹. აღნიშნულ ფენომენს ჰაიდეგერი „მანის“ ცნებით აღნიშ-ნავს და მის დამახასიათებელ ნიშნებად მიიჩნევს ლაყობას, ცნობისმოყ-ვარეობას, ორჭიროვნებას. „მან“ არის არანამდვილი, ყალბი არსებობა, რაღაც ანონიმური, უპიროვნო, საშუალო „არაფერი“, სადაც ნებისმიერი ინდივიდი არის ეგზემპლარი, ყველა დანარჩენით შესაცვლელადი, საკუ-თარი იერსახის არმქონე მავანი თუ ვიგინდარა. ეს არის ორჭიროვნებისა და მიტყმა-მოთქმის სფერო, სადაც ადამიანები საგანზე მსჯელობენ არა მისი არსების, საქმის ვითარების მიხედვით, არამედ მასზე უსახო პუბ-ლიკუმის წარმოდგენის მიხედვით. ამ გასაშუალებულ და ანონიმურ ყოფ-ნაში ჭეშმარიტი შემეცნება ფუჭ ცნობისმოყვარეობად ქცეულა, ხოლო ნამდვილი ლაპარაკი და მეტყველება ლაყობად. ცნობისმოყვარეობა კი ნიადაგ ესწრაფვის საგნიდან საგანზე გადასტეს ისე, რომ მის გაგებასა და გააზრებაზე აღარც შეყოვნდეს. „ცნობისმოყვარეობა თავის შუეყოფ-ნებლობაში ცდილობს მოიპოვოს თავშექცევის მუდმივი შესაძლებლო-ბა“². მას არაფერი აქვს საერთო ყოფიერების საფუძველიან და აღტაცე-ბულ განხილვასთან, ბერძნულად გაგებულ „თაუმაძიანთან“, პლატონს და არისტოტელეს ფილოსოფოსობის საწყისად რომ მიაჩნდათ.

ამ მხრივ თუ შევხედავთ ფილოსოფიას, შეიძლება ითქვას, რომ იგი გონითი კულტურის ფენომენთაგან ყველაზე მეტად ცდილობს თავი და-

¹ ჰაიდგერი, „ყოფიერება და ღრმ“, თბ., 1989, გვ. 244-245.

² იქვე, გვ. 196.

ადწიოს „მანის“ განუყოფელ ბატონობას, მის ტოტალურ დიქტატურას, რაც, უპირველეს ყოვლისა, იმით გამოიხატება, რომ მისი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი უაღრესად კრიტიკული, რეფლექსური და, გარკვეული ზღრით, ირონიულია და ეს მისი კრიტიკულობა და ირონიულობა სინამდვილის შესახებ ყოველდღიური ცნობიერების მიერ შემუშავებულ წარმოდგენებზეც ვრცელდება. იგი უკრიტიკოდ კი არ იღებს საღი ზღრის პოზიციას, მის „თვალსაზრისს“ სამყაროზე, არამედ ცდილობს თვითონ შეიმუშაოს ეს თვალსაზრისი, თვითონ გაიზაროს საგანთა არსება და თავად ამოირჩიოს და დაადგინოს მათდამი დამოკიდებულება. სწორედ ამ ზღრით თქვა ცნობილმა ინდოლოგმა და სანსკრიტოლოგმა მაქს მოულერმა, ფილოსოფოსი ბუნებით ერეტიკოსი (ბერძნული „ერეტიკოს“ თავისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობით ნიშნავს „თავსუფლად ამრჩევს“). თვით თაღესიც კი, რომელიც გვასწავლის, რომ ყველაფერი წყლისაგან შედგება, მაშინ როდესაც ყოველმა ბერძენმა იცოდა, რომ მას არ შეუძლია არსებობა მხოლოდ წყლით, და ფიქვ თავისი სამყაროს შემქნელი „მე“-თი, მაშინ როდესაც რუსმა ნიკოლაიმაც (იგულისხმება რუსეთის იმპერატორი ნიკოლოზ I) კი იცის, რომ ის ვერ შექმნის სამყაროს, – ყველა ეს და სხვა ფილოსოფოსები, მარქსის ზღრით, არსებითად ირონიას მიმართავენ და იყენებდნენ.

ჩვენი დროის ყოველდღიურმა ცნობიერებამ საგანი იცის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ცოდნა მასზე გაბატონების და ამ ჭრით ინდივიდის ბიოლოგიური არსებობის მაღალ დონეზე შენარჩუნებისა თუ გარემოსთან ნივთიერებათა ცვლის შეუფერსებელი მიმდინარეობის უზრუნველყოფის გარანტიას იძლევა. მისთვის საგანი არის სასარგებლო და გამოსაყენებელი საგანი და მხოლოდ ამდენად – საინტერესო და ყურადსაღები. საღი ზღრი უკრიტიკოდ თვლის, რომ სინამდვილე მის მოთხოვნილებებს, ინტერესებს, მისწრაფებებსა და მრჩნებს უნდა ემსახუროს, ამ მრჩნების მიხედვით შეიქმნას და გარდაიქმნას. სინამდვილე, ამდენად და მხოლოდ ამდენად, იმსახურებს შემეცნებას, შეიძლება იყოს ცოდნისა და გააზრების ღირსი. სარგებლიანობისა და უტილიტარარზმის პრინციპი ჩვენი ეპოქის, საეროთდ ახალი დოის ძირითადი პრინციპია.

სულ სხვაა ფილოსოფიის დამოკიდებულება სამყაროსადმი: იგი ნებისმიერ საგანში, თუნდაც სრულიად უმნიშვნელო ნივთში, სამყაროს საკვირველი და სასწაულებრივი დასაბამის გამოვლენას, ყოფიერების ღვთაებრივი ერთიანობის პრინციპის „მუნყოფნას“ ხედავს. რაბინდრანათ თაგორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ ქვეყნად თითოეული საგანი ხაზებისა და ფერების მუნჯი მინიშნებით აცხადებს, რომ ის ლოგიკური აბსტრაქცია ან სასარგებლო საგანი კი არ არის, არამედ ერთადერთია თავის სახეობაში და თავის თავში გამოხატავს თავისივე არსებობის სასწაულს. თუ სამყარო თავისი ყოფიერებითი ერთიანობის საფუძველში არაფერს

შეიცავს იდუმალს, მისტიკურს, სასწაულებრივს და, ამ ჭრით, საკვირველს, მაშინ იგი საერთოდ არ ყოფილა ფილოსოფიური, მსოფლმხედველობრივი შემეცნების ღირსი, და ამაოდ დამშვრალან ლაო-ძი და ჰერაკლიტე, ბუდა და არეოპაგელი, შანკარა და ჰაიდეგერი, სოფოკლე და ხაიამი. ამიტომაც ყოფიერების ამ იდუმალ საფუძველს და მის გამოვლენას სასრულ საგნებში ეძიებდა ყველა ბრძენი და ფილოსოფოსი, ხელოვანი თუ რელიგიური რეფორმატორი. რაგინდ შეურაცხყოფლადაც უნდა მიაჩნდეს ეს ჩვენი დროის განსჯით განათლებულობას, მაინც დაბუჯითებით უნდა ითქვას, რომ „სამყაროს დიად სიღრმესა“ და საფუძველში რამე მისტიკურისა და იდუმალის უგულებელად საერთოდ შეუძლებელი ჩანს ფილოსოფიური ჭროვნება, როგორც სულიერი მოღვაწეობის ავტონომიური სფერო. ფილოსოფოსობა სწორედ ამ იდუმალებით გამოწვეული გაკვირვების მუდმივი შესაძლებლობაა.

ყოფიერების ამ იდუმალი დასაბამის განსჯრეტა და მის ხედვითს არეში შემოტანა-შენარჩუნება ფილოსოფოსის მოვალეობაა, რის გამოც ოდესღაც ფილოსოფოსი ითვლებოდა უცნაურ და გამორჩეულ ადამიანად, ისეთ პიროვნებად, რომელიც ფლობს ჩვეულებრივი ადამიანისათვის მიუწვდომელ სიბრძნეს და უმაღელს ჭეშმარიტებასთან არის წილნაყარი. „ბნელსა“ და „გაუგებარ“ ჰერაკლიტე ეფესელს თანამოქალაქენი თაყვანს სცემდნენ, მოწიწებით ეპყრობოდნენ და პატივს მიაგებდნენ სწორედ მისი „სიბნელისა“ და ძნელად გასაგებობის გამო. ამიტომაც გაიქვირევეს ხაბაზებმა ამ უცნაური და არაჩვეულებრივი კაცის დანახვა ჩვეულებრივ ადგილას – სახაბაზოს კარებთან, რაზეც ჰერაკლიტეს, არისტოტელეს გადმოცემის თანახმად, უთქვამს: „ღმერთი აქაც არისო“.

დასავლეთის კულტურულ-ისტორიულ სინამდვილეში სოფისტური განმანათლებლობიდან იწყება ფილოსოფოსისაგან „იდუმალისა“ და „გამორჩეულის“ შარავანდელის მოცილება. ქრისტიანული შუა საუკუნეები მეტ-ნაკლებად ისევ ინარჩუნებდა ამ „გამორჩეულობას“ და, მაშასადამე, ჰერაკლიტეს თუ პითაგორას ტიპს ფილოსოფოსისა, რაკი მას სწამდა, რომ „მრავალნი არიან ჩინებულ, ხოლო მკირდნი რჩეულ“.

მასობრივი ინფორმაციის ეპოქაში, როცა „ყველა ამ ყველაფერი იცის“, ხოლო სარგებლიანობისა და უტილიტარიზმის პრინციპის განუყოფელი ბატონობის სულისკვეთებიდან გამომდინარე, „დრო ფულად“ განიხილება, ადამიანი კი – „იარაღის მკეთებელ ცხოველად“ (ნიშანდობლივია, რომ „დროისა და ადამიანის“ ეს განსაზღვრება ეკუთვნის ბენჯამინ ფრანკლინს, რომელიც ბურჟუაზიული მორალის კლასიკური მოდელისა და მისი შესატყვისი ცხოვრების წესის ერთ-ერთ შემქმნელად და იდეოლოგად ითვლება), ცხადია, ფილოსოფოსიც ვერ გადაურჩა ტექნიკური პროგრესის მანიევლირებელ და მაპროფანირებელ ზეგავლენას. ეს არის ეპოქა, რომელშიც ღმერთის ყოფლისმშემდეგობის რწმენის ადგილს ტექნიკის

ყოფლისშემძლეობის რწმენა იკავებს. ამიტომაც „საქმის კაცი“ ეჭვითა და გაოგნებით შესცქერის ფილოსოფოსის მოღვაწეობას: არსებითად მის „საქმეს“ უსაქმურობად თვლის, ხოლო ღვთაებრივი საგნების ჭვრეტასა და ფიქრში დაკარგულ დროს – „ფუჭ მოცაღლობად“, სხვათა შორის, ეს ის „ღვთაებრივი მოცაღლობაა“, არისტოტელეს ფილოსოფოსობის აუცილებელ პირობად რომ მიაჩნდა. ასლა უკვე დასავლეთის მთელ რიგ უნივერსიტეტებში ფილოსოფოსის მიერ სამყაროს ღვთაებრივი არსების ჭვრეტის ბედი რომელიდაც ვიგინდარა ბრძენსმენის მიერ ფილოსოფიის დაფინანსებასა და, მაშასადამე, არსებითად მის გუნება-განწყობილებასეა დამოკიდებული.

სამყაროს გარდაქმნის უნით აღანილი „საქმის კაცები“ ისე უყურებენ ფილოსოფოსს, როგორც რომელიდაც პრეისტორიული ხანის ცხოველის უკვე გადამწეებული სახეობის იშვიათ ეგზემპლარს. მათთვის სრულიად გაუგებარია უმაღლესი ჭეშმარიტების წვდომისაკენ მისწრაფების ფილოსოფიური ეროსი, უმაღლეს სიბრძნესთან ზიარებით გამოწვეული ტკბობა და სიხარული. ამგვარ ადამიანებს ჯერ კიდევ პლატონმა ფილოსოფიისადმი მტრულად განწყობილი ბრბო უწოდა და ისინი უღმობლად შეაჩვენა დიალოგ „სახელმწიფოში“: „სიბრძნეს და სიქველეს წილუყრელნი, რომელნიც დროსტარებასა და განცხრომაში ატარებენ სიცოცხლეს, ბრმად მოარულივით დაეხეტებიან ამქვეყნად, ქვედადრეკილნი და ქვენა გრძნობებს დამორჩილებულნი. მათ არასოდეს აღუპყრიათ თვალნი ჭეშმარიტების მიმართ, არასოდეს ამაღლებულან მის შემეცნებად, არასოდეს დამტკბარან წმინდა და შეუმღვრეველი სიხარულით. პირუტყვებივით თავდასრილნი და მიწყვი მიწის მიმართ მზირალნი, ისინი ხარბად ეწაფებიან ხორციელ ვნებებს, ძოვენ, ძლებიან და თანაყოფის სიბილწით ტკებიან. გაუმაძღრობით აღძრულნი ტლინკებს ყრიან, რკინის რქებით რქენენ და ფლოკვებით თქერენ ერთიმეორეს“.

სარგებლიანობის პრინციპის არსება ისაა, რომ მას რამე მოვლენის, საერთოდ ყველაფრის, მათ შორის ფილოსოფიის მნიშვნელობისა და ღირებულების ერთადერთ მაჩვენებლად, აბსოლუტურ კრიტერიუმად ადამიანისა და მისი ცხოვრებისათვის ამ მოვლენის გამოყენებადობა, გამოსადეგობა, უტილიზაცია მიაჩნია. აღნიშნული თვალსაზრისით, სხვათა შორის, თავად ღმერთიც ადამიანისათვის სასარგებლო და საჭირო საგნად განიხილება. სწორედ ამგვარი გაგება გულისხმობს ღმერთის მიჩნევას ადამიანისათვის საჭირო მორალურ აუცილებლობად, გაგება, რომელიც თავის დასაბამს კანტის მორალურ ფილოსოფიაში იღებს. ღმერთი გვწამს ან უნდა გვწამდეს არა იმიტომ, რომ იგი არსებობს თავისთავადი აბსოლუტური ონტოლოგიური რეალობის მხრით, არამედ იგი არსებობს იმიტომ და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ გვწამს და უნდა გვწამდეს, როგორც ადამიანისათვის საჭირო მორალური აუცილებლობა. ეს არსე-

ბითად მეტაფიზიკური ეგოცენტრიზმია, რომელიც საზრისსა და საფუძველს აქლის თვითონ ადამიანის ყოფიერებას და მას გაუღმერთოებული სამყაროს, „ღმერთის სიკვდილისა“ და „ნიჰილიზმის“ შემზარავი და თავზარდამცემი ფაქტის წინაშე აყენებს.

ადამიანისა და მისი ცხოვრებისათვის სარგებლიანობის ამ პრინციპს, ჩვეულებრივ, ფილოსოფიაზეც ავრცელებენ სიღმე და მისგან ცხოვრებისათვის გამოსადეგ პრაქტიკულ რეკომენდაციებს, მისი გაუმჯობესების სამსახურში დგომას მოითხოვენ. მაგრამ „საქმის კაცის“ თვალთახედვაში სწორედ აქ იწყება ფილოსოფიისაგან გარკვეული მოლოდინის ვერგამართლება და მით გამოწვეული იმედგაცრუება: საყოველთაო პრაგმატიზმის ეპოქაში ფილოსოფია ერთობ „უსარგებლოდ“, ხოლო ფილოსოფოსი სრულიად არასაჭირო, ზედმეტ კაცად გამოიყურება. თანამედროვე ეპოქის საერთო დამოკიდებულება ფილოსოფიისადმი ანტიკურის საწინააღმდეგოა. ანტიკურობა მას თავისთავად ღირებულებას ანიჭებდა და ცოდნის იერარქიულ სისტემაში უმაღლეს ადგილზე ათავსებდა: იგი ღმერთის საყდრის და ადამიანისათვის შუუვერებელ სიბრძნედ განიხილებოდა. „ყველა სხვა მეცნიერება უფრო საჭიროა, ვიდრე ფილოსოფია, მაგრამ მასზე უკეთესი არც ერთი არ არის“, – ამბობს არისტოტელე. სარგებლიანობის თვალსაზრისით ფილოსოფია ვერაფერს ვერ გაუწევს კონკურენციას. თუნდაც სარეცხი საპონი ან შავი ლითონი, სარგებლიანობის ასპექტით, საზოგადოებისათვის გაცილებით უფრო საჭირო და გამოსაყენებელია, ვიდრე „დაო დე ძინი“ ან „ლოგიკის მეცნიერება“. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ სარგებლიანობა სრულებითაც არ არის ფილოსოფიის ღირებულებისა და მნიშვნელობის კრიტერიუმი. ჩვენ ამ მხრივ მისი უსარგებლობის ელინური პრინციპი უნდა აღვადგინოთ და მის მიხედვით განვსაზღვროთ ფილოსოფიის, როგორც ყოფიერების ერთიანობის დაუინტერესებელი განტყვერების, თავისთავადი მნიშვნელობა და ღირებულება. ამიტომ რაგინდ პარადოქსულად უნდა ჟღერდეს, უნდა ვთქვათ: ფილოსოფია საჭიროა არა იმიტომ, რომ იგი სასარგებლოა ცხოვრებისათვის და ცხოვრებაში, არამედ ფილოსოფია ღირებულია და მნიშვნელოვანი სწორედ თავისი უსარგებლობის გამო. და თუ დღეს ფილოსოფიას რამე მნიშვნელობა აქვს, ეს იმის წყალობით, რომ იგი თავის თავში ისევ ინახავს და ინარჩუნებს ამ ღვთაებრივ ელინურ უსარგებლობას. აქ უნდა გავიხსენოთ ჰეგელის ღრმამზროვანი გამოთქმა: „ის, რასაც ღრმა მნიშვნელობა აქვს, სწორედ ამის გამო არსად არ გამოდგება“, რომელიც ზედმიწევნით მიესადაგება ფილოსოფიას, და ანალოგიურად ვთქვათ: ფილოსოფია იმდენად ღრმა და მნიშვნელოვანია, რომ იგი სწორედ ამიტომ, გარკვეული ჯერით, არსად და არაფრისთვის არ გამოდგება.

ფილოსოფია კვლავ რჩება ჩვენი ეპოქის ფხიხელ გონებად და მოუწყიდველ სინდისად, ეპოქისა, რომელიც თავისი არსებით ყველა არსებულ

ეპოქას შორის ყველაზე ანტიფილოსოფიურია და მაინც – ფილოსოფიით და ფილოსოფიასთან მიმართებაში განსაზღვრული. ოდესმე მომავლის მემბტიანე ჩვენი დროის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად აღბათ იმასაც დაასახელებს, რომ ეს იყო ეპოქა, რომელიც აყენებდა საკითხს: საერთოდ საჭიროა თუ არა ფილოსოფია.

რაც შეეხება ცხოვრების დასახვას ფილოსოფიის გამორჩეულ საგნად, ამითავითვე უნდა ითქვას, რომ არა არის რა არც ცაში და არც ცის ქვეშ, რაც ფილოსოფიას არ აინტერესებდეს. ამ ჭრით, ფილოსოფიური გააზრების საგანი საერთოდ ყველაფერი: ღედამიწის ქანებიდან მოცარტის მუსიკამდე, უმარტივესი მწერებიდან სინდისის ფენომენამდე. ცხოვრებას, როგორც ფილოსოფიის საგანს ამ მხრივ არავითარი ონტოლოგიური უპირატესობა არ გააჩნია. ამგვარი უპირატესობის აღიარება ჩვენი დროის საერთო სულისკვეთების – სუბიექტივიზმის, ანთროპოცენტრიზმისა და „მეტაფიზიკური ეგოიზმის“ გამოვლენად უნდა მივიჩნიოთ. ფილოსოფიას ცხოვრების როგორც რეალურ-ემპირიული პროცესის ფაქტები შეიძლება აინტერესებდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც სამყაროს ნებისმიერი სხვა ფაქტი, თუნდაც მზის დაბნელება ან ბროწეულის ყვავილი, არც ჩეტი, არც ნაქლები. ფილოსოფოსობა მაშინ იწყება, როცა ადამიანი გადალახავს საკუთარი სურვილებისა და ინტერესების სფეროს და სამყაროს ნებისმიერ მოვლენას განიხილავს არა სარგებლიანობის თვალთახედვით, არამედ ყოფიერების თავისთავად ერთიანობასთან მიმართებაში როგორც ამ ერთიანობის გამოვლენის ფაქტსა და მუხეოფნას. ამ მხრივ ფილოსოფიის ცხოვრებასთან დაახლოების, მასთან „მისვლის“ თაობაზე საკითხის დასმა ცალმხრივობად და მიკერძოებად უნდა ჩაითვალოს. რატომ მაინცდამაინც ფილოსოფია უნდა დაუახლოვდეს ცხოვრებას და არა პირიქით ცხოვრება – ფილოსოფიას? ეს „დაახლოება“ რატომ უნდა ვიზბროთ ცალმხრივ და არა ორმხრივ, ურთიერთშემხვედრ პროცესად? და საერთოდ რა იგულისხმება ამ „დაახლოებაში?“ ცხოვრებასთან ფილოსოფიის ცალმხრივად დაახლოების მოთხოვნა საბოლოო ანგარიშით პოლიტიკოსისა და სოციოლოგის პოზიციად და არა ფილოსოფოსისა. ისტორიული გამოცდილება ცხადყოფს და ადასტურებს, რომ დესპოტიურ-ტოტალიტარულ რეჟიმზე დამყარებულ საზოგადოებაში ფილოსოფია ისე უახლოვდება ცხოვრებას, რომ საბოლოოდ თავის სახეს კარგავს, ქრება და გერჩება მხოლოდ ცხოვრება მთელი თავისი მანკიერებით. მანკიერი ცხოვრების თავდადებად სამსახურში ფილოსოფია თავს იკლავს და თვითონ ამ ცხოვრების ერთ-ერთ მანკიერებად იქცევა. მაგალითად, ასე დაემართა ე.წ. საბჭოურ „ფილოსოფიას“. ამიტომ ფილოსოფიის ცხოვრებასთან დაახლოების უკრიტიკო ქადაგება შეიძლება სახიფათო აღმოჩნდეს როგორც ფილოსოფიისათვის, ისე, სხვათა შორის, თვითონ ცხოვრებისთვისაც. დაახლოება ღირებულია და მასზე მსჯელო-

ბას ზერი აქვს მხოლოდ მანამ, სანამ ფილოსოფია ფილოსოფიად რჩება და ცხოვრება – ცხოვრებად. ცხოვრება ისე უმანკო და უბიწო როდია, რომ ფილოსოფიამ უკრიტიკოდ და ბრმად სჯადოს მასთან დაახლოება.

როგორც ცნობილია, ფილოსოფიისა და ცხოვრების დაახლოებაზე ჯერ კიდევ პლატონი ოცნებობდა და გზას იმაში ხედავდა, რომ ფილოსოფოსებს ემართათ სახელმწიფო ან სახელმწიფოს მმართველებს. ფილოსოფოსათ. პლატონს ღრმად სწამდა, რომ უამისოდ საზოგადოება ვერასოდეს დააღწევდა თავს ბოროტებას. სამწუხაროდ, პლატონი მართალი გამოდგა. როგორც საზოგადოების ისტორიამ აჩვენა, ფილოსოფიისა და ცხოვრების ეს შეხვედრა არ შედგა და არც საზოგადოებას დაუღწევია თავი ბოროტებისაგან. ამიტომ არ შეიძლება არ ვერწმუნოთ პლატონს: სანამ ცხოვრება არ დაუახლოვდება ფილოსოფიას და ფილოსოფია – ცხოვრებას, ეს უკანასკნელი ყოველთვის დარჩება ავანტიურისტთა ბნელი ზრახვებისა და პოლიტიკოსთა თვითნებობის ასპარეზად.

7. შიშვეცნების თეოლოგიის წარმოშობა, მისი რაობა და ამოცანები

თავდაპირველად გარე სინამდვილის პრაქტიკული და თეორიული ათვისების ინტერესებით აღძრული ადამიანის მადიებელი გონება აყენებს საკითხებს იმის შესახებ, თუ რა არის სამყარო, როგორია არსის სტრუქტურა, რა ადგილი უკავია ადამიანს ყოფიერების უნივერსალურ ერთიანობაში, რა არის ამ ერთიანობის დასაბამი და ა.შ. ამ ეტაპზე იგი არსებითად ინტერესდება გარემომცველი სამყაროს გაგებით, ობიექტური სინამდვილის შესახებ გარკვეული ცოდნის მოპოვებით ისე, რომ საგანგებოდ აღარც კი აყენებს კითხვებს იმის თაობაზე, თუ რა არის შემეცნება, თვითონ ცოდნა როგორც ასეთი, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის შემეცნება, არის თუ არა ის საერთოდ შესაძლებელი ან როგორ ხორციელდება შემეცნების რეალური პროცესი, – გულებრყვილო რეალობის საფეხურზე ფილოსოფიური ზიროვნების თვალსაწიერის მიღმა, შემეცნებითი ინტერესების ფარგლებს გარეთ რჩება. ზიროვნების განვითარების ამ საფეხურზე ადამიანი, ასე ვთქვათ, სამყაროზე ფილოსოფოსობს, ობიექტური სინამდვილის ონტოლოგიური სურათის შექმნას ესწრაფვის ისე, რომ არ ინტერესდება თვითონ შემეცნების რაობის და შესაძლებლობის გარკვევით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის არ აყენებს შემეცნების, ცოდნის რაობის პრობლემას. ერთი სიტყვით, ამ ეტაპზე ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობა არსებითად ონტოლოგიური პრობლემატიკის კვლევადიებისაკენ არის მიმართული. რით უნდა აიხსნას ყოველდღიური საღი განსჯის ასეთი განწყობა, გულებრყვილო რეალობის ამგვარი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია?

საქმე ისაა, რომ ე.წ. გულებრყვილო რეალობის მიხედვით, რომელიც ზიროვნების განვითარების აღნიშნულ ეტაპს გამოხატავს, ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების პროცესი თავისთავად ცხად და გასაგებ ვითარებად არის მიჩნეული; ნავარაუდევია, რომ ჩვენი წარმოდგენები გარე სინამდვილეზე შეესაბამება და ადეკვატურად ასახავს მას. შემეცნებელი სუბიექტის მიერ ტრანსსუბიექტური რეალობის წვდომის შესაძლებლობა მის მიერ ეჭვს გარეშე დაყენებული, საგნობრივი ვითარების შესახებ გრძნობადი აღქმის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას სრული ნდობა აქვს გამოცხადებული. შესატყვისად, შემეცნების ფენომენზე საგანგებო ფილოსოფიური რეფლექსია ზიროვნების ამ ეტაპზე იმთავითვე ზედმეტ საქმიანობად არის მიჩნეული.

მაგრამ ადამიანური შემეცნების თანდათანობითი განვითარების პროცესში აღმოჩენილი სიძნელეები სიადრეს აქვს გულებრყვილო რეალობის ამგვარ პოზიციას: სისამდვილის კანონზომიერების უფრო ღრმად შემეცნების მცდელობისას ზიროვნება აწყდება წინააღმდეგობას და, ამრიგად, ჭეშმარიტების ძიების ჭაბუკ სერიოზულ შეფერხებას განიცდის. ამის გამო ადამიანის გონება იტულებული ხდება მოახდინოს საკუთარი შემეცნებითი უნარებისა და საშუალებების შემოწმება, - იმ გზისა და სერხების რევიზია, რომლის შეოსებითაც გარე სამყაროს შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნის მოპოვებას ლაშობდა. ასე და ამრიგად ზიროვნებას გარე სისამდვილეზე მიპყრობილი მხერა თვითონ შემეცნებაზე გადააქვს; ის უკვე თვითონ შემეცნების კანონზომიერებას იხდის შემეცნების საგნად, მასზე ზიროვნებს, მის საგნებზე „ობოუქტივაციას“ ახდენს. ეს იყო უდიდესი შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისაკენ, შემეცნებიდან - თვითშემეცნებისაკენ, რომელიც შემეცნების თეორიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის შედარებით დამოუკიდებელი და ავტონომიური განყოფილების, წარმოშობას მოასწავებდა. ამ წარმოშობის სათავეში კი სკეპტიციზმი დგას. თუ არა ეჭვი, სკეპსისი, ადამიანური შემეცნება სრულ დოგმატიზმს, გულებრყვილო რწმენას მიეცემოდა და მის წინაშე ვერასოდეს ვერ დადგებოდა შემეცნების უფრო მტკიცე ნიადაგზე დაფუძნების ამოცანა.

არისტოტელეს მიხედვით, გაოცებაა ფილოსოფიის დასაბამი, ეინადან ადამიანები, როგორც თავდაპირველად, ისე ახლაც გაოცების შედეგად იწყებენ ფილოსოფოსობას¹. მ. პაიდეგერიის განმარტებით ეს ნიშნავს, რომ „გაკვირების პათოსი ისე უბრალოდ არა დგას ფილოსოფიის დასაწყისში როგორც მაგალითად ოპერაციას წინ უძღვის ქირურგის მიერ ხელების დაბანვა. გაკვირება ფლობს და განაგებს ფილოსოფიას“².

იგივე შეიძლება ითქვას ეჭვის მნიშვნელობაზე შემეცნების თეორიისათვის: იგი შემეცნებისთეორიული ზიროვნებისათვის საწყისია და განაგებს მის შემდგომ განვითარებას. ეჭვი გნოსეოლოგიური ზიროვნების მასტიმულირებელი საშუალება და მისი კრიტიკული სულა, რომელიც ბიძგს აძლევს ადამიანურ შემეცნებას, განვითარების ყოველ საფეხურზე, უფრო მყარად დააფუძნოს თავისი თავი.

ვიდრე განვიხილავდეთ საკითხს იმის შესახებ, თუ რომელ მოზიროვნესთან განსოროცილდა ზემოაღნიშნული შემობრუნება და, შესაბამისად, შემეცნების თეორიის აღმოცენება, მოკლედ შევესოთ ანტიკურ სკეპტიციზმს.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში განასხვავებენ ანტიკური სკეპტიციზმის ორ ძირითად განშტოებას - პირონიზმსა და ე.წ. აკადემი-

¹ Аристотель. Соч., т.1, М., 1976, стр. 69.

² პაიდეგერი, რარის - ფილოსოფია? იხ. თსუ „მომომხილველი“ 6-9, თბ., გვ. 443.

ურ სკეპტიციზმს, რომელიც წარმოიშვა პლატონის აკადემიაში. უკვე ბერძნულმა სკეპტიციზმმა მოუთითა შემეცნების თითქმის ყველა ძირითად სიბნელეზე, რომელიც შემდეგ მისი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ენესიდემის მიერ ე.წ. ტროპების სახით იქნა ჩამოყალიბებული.

✓ სკეპტიციზმი, როგორც ცნობილია, არის გარკვეული თვალსაზრისი, თავისებური ტიპის ჰაროვნება, რომელიც ეჭვის ქვეშ აყენებს, საბოლოო ანგარიშით კი უარყოფს ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას და, აქედან გამომდინარე, გარკვეულ ეთიკურ დასკვნამდე მიდის. ამ მხრივ იგი, როგორც თეორიული თვალსაზრისი, მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის პრაქტიკულ ყოფიერებასთან, საერთოდ ცხოვრების პოზიციასთან. ეს გარემოება განსაკუთრებით საგულისხმოა ჩვენთვის, – და მას სპეციალურად ქვემოთ შევეხებით, – ვინაიდან სკეპტიკოსებმა შემეცნების რაობის პრობლემა ორგანულად დაუკავშირეს ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი დანიშნულების საკითხს და ამით არსებითად სწორად განსაზღვრეს შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანები და საბოლოო მიზანი.

სკეპტიციზმის დასაბამი ზოგიერთ მკვლევარს კომეროსთან გადმოაქვს¹ მოუთითებენ აგრეთვე შვიდ ბრძენთა, პერაკლიტეს, დემოკრიტეს და სხვა ფილოსოფოსთა ცალკეულ გამოხატულებებზე, რომლებიც უთუოდ შეიცავენ სკეპსის ელემენტებს/სკეპტიციზმის ძლიერი ტენდენცია ყოფილა უზაბლონებული დემოკრიტეს მოწაფეებში. მაგალითად, ცნობილია ანაქსარქე აბდერელის გამოხატულება იმის შესახებ, რომ „მან ისიც კი არ იცის, რომ არაფერი არ იცის“ (წინააღმდეგ სოკრატეს ირონიის ცნობილ პრინციპისა, რომ „მანოზმანიც იცის, რომ არაფერი არ იცის“). როგორც ცნობილია, სკეპსის თვალსაზრისით უფრო შორს წავიდნენ სოფისტები. პროტაგორას ცნობილ დებულებაში „ადამიანი არის საგანთა საზომი“ ადამიანური ცოდნის აბსოლუტურად რელატიურ ბუნებაზეა მინიშნებული. სოფისტების მტკიცებით, ჩვენ არ გავაჩნია საგანთა შესახებ რაიმე მყარი და სარწმუნო ცოდნა, ვინაიდან სამყაროში ყოველივე მიწყივ იცვლება და მიმდინარეობს. ძველ ანტორთა ცნობით, პროტაგორას მოწაფეს თრახიმახეს, ადამიანის მიერ რაიმეს ცოდნის უუნარობაში ღრმად დარწმუნებულს, თავისი სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაუმთავრებია.

მაშასადამე, სკეპტიციზმი, ამ სიტყვის შინაარსის ფართო მნიშვნელობით, ყოველთვის თან ახლდა ფილოსოფიურ ჰაროვნებას დასაბამიდანვე. სიტყვა „ფილოსოფიაში“ ძველმა ბერძნებმა იმთავითვე დაატანეს სკეპსის გარკვეული ელემენტი. თუ ადრე ადამიანის მიერ (ყოველ შემთხვევაში განსაკუთრებით გამორჩეულ და ზეგარდმო ნიჭით ცხებულ ადა-

¹ ამის შესახებ იხ. Р. Рихтер. Скептицизм в философии. СПб., 1910. აგრეთვე ა. ლოსევის შესავალი წერილი წიგნისათვის: Секст Эмпирик. Соч., в двух томах. т.1, М., 1976.

მიანთა მიერ) აბსოლუტური სიბრძნის მიღწევის შესაძლებლობა ეჭვს არ იწვევდა (ჩვეულებრივად ყოველთვის ყავდათ 7 ბრძენი), უფრო გვიან ამგვარი შესაძლებლობა ეჭვის ქვეშ იქნა დაყენებული და სიბრძნის ფლობა სიბრძნისმოყვარეობად შეიქცა, შესაბამისად, ბრძენის ადგილი ფილოსოფსმა დაიკავა. აღმოჩნდა, რომ ადამიანს, რაგინდ გამორჩეულიც არ უნდა იყოს ის, სიბრძნის საბოლოო დაუფლება კი არ შეუძლია, არამედ მხოლოდ მასთან მეგობრობა და მისკენ მარადიული სწრაფვა. ამიტომ ფილოსოფოსად შეიძლება იწოდოს კაცი, რომელსაც ეს მისწრაფება გააჩნია, ამ მისწრაფებითაა აღბრუნებული, ამგვარი შემეცნებითი ინტერესის სტიქიაში ცხოვრობს. მაგრამ ეს უკვე ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობებში ეჭვის შეტანას, მისი გონების უსაზღვრო ყოვლისშემძლეობისადმი უნდობლობის წარმოშობას და აბსოლუტური სიბრძნის მიღწევის ტაბუ გარკვეულ უკანდახევას მოასწავებდა.

როცა ანტიკურ სკეპტიციზმზე, როგორც განსაზღვრულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობაზე, გარკვეულ სკოლაზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში აქვთ სკეპტიციზმი ვიწრო ზრით, სკეპტიციზმი როგორც თეორიული თვალსაზრისი, რომელიც გარკვეულ პრინციპებს ემყარება. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მას უპირველეს ყოვლისა სწორედ ამ მნიშვნელობით ხმარობენ. ამ მნიშვნელობით მოიხმარს მას სკეპტიციზმის ისტორიისა და თეორიის ცნობილი მკვლევარი რ. რიხტერი თავის სახელგანთქმულ წიგნში „სკეპტიციზმი ფილოსოფიაში“. ამ ზრით ბერძნული სკეპტიციზმის ფუძემდებლად ითვლება პირონი, რომელმაც ჩამოაყალიბა მისი ყველა ძირითადი პრინციპი. იგი აყენებს სამ ძირეულ კითხვას: როგორია საგანთა ბუნება? როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება მათადმი? და რა შედეგები გამოიმდინარეობს ჩვენთვის საგნებისადმი ამგვარი მიმართებიდან? სამივე ამ კითხვაზე პირონი უაღრესად სკეპტიკურ პასუხს იძლევა. საგანთა ბუნების შესახებ ჩვენ პრინციპულად არ შეგვიძლია რაიმე ვიცოდეთ, ვინაიდან შემეცნების ორივე უნარი – როგორც გრძნობადი, ისე გონებრივი ფაქტურად გვაცდენს. პირონის ზრით, ყოველ მტკიცებას შეიძლება დაუპირსპირდეს თნაბარი მნიშვნელობის საწინააღმდეგო მტკიცება. აქედან გამომდინარეობს პასუხი პირონის მიერ დასმულ მეორე კითხვაზე: საგნებისადმი ჩვენი დამოკიდებულება უნდა იყოს უეჭველად სკეპტიკური. არაფერზე არ უნდა გამოვთვალოთ გარკვეული თვალსაზრისი, არამედ თავი უნდა შევიკავოთ ყოველგვარი მსჯელობისაგან. საგანთა ჭეშმარიტი ბუნების შესახებ რაიმე მსჯელობისაგან თავშეკავება („ეპოხე“) წარმოადგენს პირონისტული სკეპტიციზმის აუცილებელ შედეგს. რაჟი არაფრის ცოდნა არ ძალგეძის, სამყაროს წინაშე დიადი დუმილი გემაართებს.

ასეთი თვალსაზრისიდან პირონის მიერ აკეთებს თავისებურ ეთიკურ დასკვნებს, რომლებიც ფაქტურად მესამე კითხვის პასუხს წარმოადგენს.

ადამიანური ცხოვრების ზნეობრივ იდეალს, უმაღლესი ბედნიერების მიღწევის საშუალებას შეადგენს ზნეობრივი სრულყოფილებისათვის მუდმივი ზრუნვა და მეცადინეობა, რაც აუმღერეულობის („ატარაქსია“), აბსოლუტური განურჩევლობისა და გულგრილობის („ადიასფოროს“) მდგომარეობის მიღწევაში გამოიხატება. ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი, ბრძენი არის მხოლოდ ის, ვინც ახერხებს შინაგანი სულიერი წონასწორობისა და სიმშვიდის მოპოვებასა და შენარჩუნებას. „საბოლოო მიზნად, წერს დიოგენე ლაერტი, სკეპტიკოსები თვლიან მსჯელობისაგან თავშეკაფებას (epoche), რომელსაც როგორც აჩრდილი, თან ახლავს აუმღერეულობა (ataraxia)“¹ პირონისტული სკეპტიციზმის საბოლოო ეთიკური შედეგია ნიჰილიზმი.

როგორც დავინახეთ, კითხვები, რომლებიც პირონმა დასვა, შემდეგ კანტის მიერ დაყენებულ ფილოსოფიის ძირითად კითხვებს მოგვაგონებს, მიუხედავად ამ ორი მოაზროვნის მიერ მათზე გაცემული პასუხების სრული სხვადასხვაობისა.

ამრიგად, ანტიკური სკეპტიციზმის ამ მოკლე მიმოხილვის შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების ფენომენზე ფილოსოფიური რეფლექსია და, მაშასადამე, არსებითად შემეცნებისთეორიული პრობლემების დაყენება მაშინ იწყება, როცა აზროვნებამ გარე სინამდვილის შესახებ გრძნობადი აღქმის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას უნდობლობა გამოუცხადა, როცა საგნობრივი ვითარების ჩვენს ცნობიერებაში ადეკვატურად ასახვის გულუბრყვილო რწმენაში სკეპტიკური ელემენტი შეიჭრა და, ამრიგად, შემეცნებითი მხერა თვითონ შემეცნებისადმი იქნა მიაყრობილი. შემეცნების გულუბრყვილო-რეალისტურ თვალსაზრისში ბზარის გაჩენა კი ნიშნავდა ფილოსოფიური ცნობიერების პორტონტზე ეჭვის ჩრდილის დაცემას, რაც კონტოლოგიური პრობლემემატიკის გვერდით გნოსეოლოგიური პრობლემების დაყენებისა და კვლევის აუცილებლობას მოასწავებდა.

როგორც ირკვევა, ადამიანის შემეცნებითი საქმიანობა უფრო ადრინდელია, ვიდრე შემეცნებისთეორიული მოღვაწეობა – თვითონ შემეცნების ფაქტზე გნოსეოლოგიური რეფლექსია; ეს უკანასკნელი გვიანდელი მოვლენაა და აზროვნების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს გულისხმობს.

მაგრამ აზროვნების ისტორიაში მომხდარი ეს შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისაკენ, შემეცნებიდან – თვითშემეცნებისაკენ ფილოსოფიის თავდაპირველ მზანდასასულობაზე – ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილის ონტოლოგიური სტრუქტურის წვდომაზე უარის თქმას კი არ ნიშნავდა, არამედ ამ მიზნის მისაღწევად გულუბრყვილო რე-

¹ Дюген Лазертский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979, с. 393.

აღიზიანების მიერ შემოთავაზებული მეთოდისა და საშუალებების უეფარგისობას; გუგუბრეყვილო რეაღიზიანის გუგუბრეყვილობა შეესებოდა არა მის მიზანს, არამედ ამ მიზნის მიღწევის მისეულ საშუალებას. სამყაროს არსების წედომა მის ობიექტურობასა და თავისთავადობაში ყოველთვის დარჩება შემმეცნებელი ცნობიერების უცვლელ იდეალად.

ამრიგად, სეკტრიცხმმა შემეცნების რეალურ სიძნელეებზე მითითებით ხელი შეუწყო შემეცნების თეორიის წარმოშობას. სამართლიანად აღიზნაგდა პრიფ. ს. წერეთელი: „სეკტრიცხმი მცდარია, რადგან ტეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია. ტეშმარიტების უარყოფის დროს ზბროენება იტულებულია აბსოლუტურ ტეშმარიტებად მიიღოს ის დებულება, რომელიც ტეშმარიტებას უარყოფს“. და შემდეგ: „მაგრამ სეკტრიცხმის დამსახურება ის არის, რომ მან აღმოაჩინა მრავალი ისეთი სიძნელე, რომელთა გადაწყვეტა ზბროენების განიფთარებამ ამოცანად დაისახა; ზოგიერთი სიძნელე გადაწყდა და ზოგიერთი დღესაც ელის დაძლევას“¹ უპირველეს ყოვლისა სწორე ეს გარემოება განსაზღვრავს სეკტრიცხმის ადგილსა და მნიშვნელობას ფილოსოფიური ზბროენების ისტორიაში.

ასლა უკვე, ყოველივე შემოტეშულის შემდეგ, შეიძლება დავსვათ სრულიად კანონიერი კითხვა, თუ სად, ფილოსოფიის ისტორიის რომელ ეტაზე და კონკრეტულად რომელ მოაზროენესთან განხორციელდა აღიზნებული დიადი შემობრუნება სამყაროს შემეცნებიდან ადამიანის თვითშეძეცნებისაკენ, რაც, თავის მხრივ, ონტოლოგიიდან გნოსეოლოგიური ტიპის ზბროენებზე გადასვლას და, შესაბამისად, შემეცნების თეორიის აღმოკენებასაც მოასწავებდა. ასეთი შემობრუნების პუნქტად სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის ერთხმად მიჩნეულია სოკრატეს ნაზრევი, მისი ეთიკურ-ფილოსოფიური მოძღვერება. მიჩნეულია, რომ სოკრატეთი მთავრდება ანტიკური ბერძნული ზბროენების ე.წ. ნატურფილოსოფიური ანუ კოსმოლოგიური პერიოდი და დასაბამი ეძლევა ანთროპოლოგიურ პერიოდს, ვინაიდან სოკრატე იყო პირველი, რომელმაც ადამიანი დააყენა ფილოსოფიური ზბროენების ცენტრში.

მაგრამ ეს გამიჯნვა ანტიკური ფილოსოფიის ამორი პერიოდისა ერთობ პირობითა, ვინაიდან პირველ პერიოდშიც იდგა თავისებურად გნოსეოლოგიური სასიათის პრობლემები, ისევე როგორც მეორე პერიოდს არ უთქვამს უარი ონტოლოგიური საკითხების კვლევა-ძიებაზე. სოკრატემდელი პერიოდის ფილოსოფოსთა ონტოლოგიურ ნაზრევში ჩვენ შეიძლება ამოვიკითხოთ მათი შემეცნების თეორიული შეხედულებები. სწორედ ამ ზბრით ს. დახელია სრულიად სამართლიანად ლაპარაკობს დემოკრიტესა და წინასოკრატული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა ცალკეულ წარმოდგენებსა და შეხედულებებზე შემეცნების, ცოდნის ბუნების

¹ ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 426.

² Дашелия С.И., философские исследования, Тб., 1977, с. 7.

შესახე, ოღონდ საქმე ისაა, რომ ეს ცალკეული წარმოდგენები ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული ლოგიკურად მწყობრი თეორიის, სისტემატურად განვითარებული თვალსაზრისისა თუ კონცეფციის სახით. ამდენად არ შეიძლება ვიმსჯელოთ, ვთქვათ, პერაკლიტეს შემეცნების თეორიაზე, როგორც შემეცნების თაობაზე სისტემურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე, მაშინ, როდესაც შემეცნების შესახებ, მის ცალკეულ შეხედულებაზე ლაპარაკი სრულიად კანონზომიერია და გამართლებული. ასევე, როცა ანტიკური ფილოსოფიის მეორე, ე.წ. ათროპოლოგიურ პერიოდზე ვლაპარაკობთ, საქმე ეხება არა იმას, რომ უარი ითქვა ონტოლოგიაზე საერთოდ, არამედ იმას, რომ ონტოლოგია გნოსეოლოგიის გარეშე არ არის სრული. ჯერ სოფისტებმა, ხოლო შემდეგ უფრო საფუძვლიანად სოკრატემ და პლატონმა აჩვენეს, რომ ადამიანის არსების ცოდნის გარეშე გარე სამყაროს, თავისთავადი სიანმდვილის ონტოლოგიური სურათი არა თუ სრული არ არის, არამედ საერთოდ არ არის სწორი. ადამიანი გარეგნული ონტოლოგიური ფაქტორია სამყაროში, ამ უკანასკნელის შესახებ ცოდნა, მისი სურათი ადამიანის ბუნების ცოდნის გარეშე ვერ იქნება ზუსტი და სრულყოფილი. სოკრატესთან ასე რადიკალურად ამიტმაც დაიწვა ადამიანის თვითშემეცნების პრობლემა. მართალი, თვითშემეცნების მოთხოვნა სოკრატემდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა (ზოგი ამ მოთხოვნის წამოყენებას თაღესს მიაწერს), მაგრამ დელოფოში აპოლონის ტაძრის ფრონტონზე ამოკვეთილი მოწოდება – „შეიმეცნე თავი შენი!“ – პირველად სოკრატემ აქცია ფილოსოფიური მართებების პრინციპად.

ცნობილია, რომ ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში სოკრატემდე სოფისტებმა დააყენეს. პირველად სწორედ პროტაგორამ – სოფისტური სკოლის მამათავარმა წამოაყენა ცნობილი პრინციპი: „ადამიანი არის საზომი ყველა საგნათ: – არსებულთა, რამდენადაც ისინი არიან და არარსებულთა, რამდენადაც ისინი არ არიან“¹, რომელსაც ჰეგელმა დიადი პრინციპი უწოდა. „აქ გამოთქმულია ის დიადი მართი, – აღნიშნავდა ჰეგელი, – რომლის გარშემო იტრიალებს ყოველივე ამიერიდან“². სოფისტებმა პირველებმა შემოიტანეს ინდივიდუალობის პრინციპი მართებებაში და მიუთითეს მის განსაკუთრებულ ღირებულებაზე ფილოსოფიისათვის. ამ მხრივ ჰეგელმა სრულიად სამართლიანად მოახდინა სოკრატესა და პლატონის მიერ ერთგვარად კომპრომიტირებული სოფისტის რეაბილიტაცია და მიუთითა მის კანონიერ დამსახურებაზე ევროპული ფილოსოფიური მართებების ისტორიაში.

დამიუხედავად ამისა კოსმოლოგიიდან (ნატურფილოსოფიიდან) ათროპოლოგიისაკენ (ადამიანის ფილოსოფიისაკენ) შემობრუნების ნამდვილ ავტორად, უეჭველად, სოკრატე უნდა იქნეს მიჩნეული. ასეთ თვალ-

¹ Антология мировой философии, т. I, ч. I. М., 1969, с. 316.

² Гегель, Соч., т. X, М., 1932, с. 24.

საზრისის იცავს, მაგალითად, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი, ქართველი ფილოსოფოსი სერგი დანელია, რომელიც ამ თვალსაზრისის უაღრესად დამაჯერებელ დასაბუთებას იძლევა.

ს. დანელია ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში ტრადიციისა-
მებრ ორ პერიოდს გამოყოფს – კოსმოლოგიურსა და ანთროპოლოგი-
ურს. კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები უმთავრესად ბუნების
მოვლენების შემეცნებაზე იყვნენ ორიენტირებული. „თუკი ამ პერიოდის
ფილოსოფია ეხებოდა ზოგჯერ კაცს, – წერს ს. დანელია, – იგი მას ისე
შეისწავლიდა, როგორც ბუნების სხვა მოვლენებს (მაგალითად, თევზს ან
ლოკოინას), ე.ი. შეისწავლიდა გარეგანი დაკვირვების იმ მეთოდებით,
რომლითაც სარგებლობს ბუნებისმეტყველი ან ფიზიკოსი საკუთარი
პრობლემების გადაწყვეტის დროს“¹. იგი არსებითად ვერ ხედავდა ადამიანის
სპეციფიკას და მას ბუნების სხვა მოვლენების გვერდით აყენებ-
და. ეს იყო განხილვის ფიზიკალისტური მეთოდი, რომელიც არ გამოდ-
გება ადამიანის მიმართ. ეს მეთოდი ადამიანს განიხილავს როგორც
ნივთს, გარეგანი დაკვირვების პოზიციიდან უდგება მას და მის მიჯნა-შე-
დეგობრივ ახსნას ცდილობს. „აქედან გასაგებია, – აღნიშნავს ს. დანე-
ლია, – კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეს ადამიანში შეეძლო მხო-
ლოდ ის შეენიშნა, რაც ფიზიკური მეთოდის საშუალებით შეინიშნება
ხოლმე“. მართალია, სოფისტებმა ბუნების მოვლენების გვერდით შემეც-
ნების სფეროში ადამიანიც მოაქციეს, უფრო ზუსტად, იგი ფილოსოფიუ-
რი კვლევის ცენტრში დააყენეს, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს ადამიანის შე-
მეცნების შესატყვისი მეთოდებისა და აზროვნების სტილის გამომუშავე-
ბა და მთლიანად ძველი, კოსმოლოგიური აზროვნების ჩაჩრეობაში დარჩ-
ნენ. სოფისტები ვერ ამაღლდნენ ადამიანის, როგორც ბუნების მოვლენებისაგან
თვისებრივად განსხვავებული სუბიექტის, პიროვნების გაგე-
ბამდე, თუმცა ნიადაგი შეამზადეს ამგვარი გაგებისა და მისი შესაბამისი
მეთოდის შემუშავებისათვის. ადამიანის არსების ამ სრულიად ახლებუ-
რი გაგებისა და მისი შემეცნების შესატყვისი მეთოდების ჩამოყალიბება
წილად ხვდა სოკრატეს, რომელმაც დაძლია კოსმოლოგიური პერიოდის
ფიზიკალისტური აზროვნების მეთოდი. მაშასადამე, ს. დანელიას აზრით,
სოფისტებსა და სოკრატეს შორის არსებითი განსხვავება, უპირველეს
ყოფილსა ადამიანის შემეცნების სხვადასხვა მეთოდებში გამოიხატება.
ს. დანელია საესებით მართებულად ასკენის, რომ „სოფისტებისაგან გან-
სხვავებით სოკრატე არ დაკმაყოფილდა იმით, რომ აზროვნებას ახალი
საგანი გაუჩნდა, არამედ საჭიროდ სცნო მოენახა აზროვნების ახალი მე-
თოდიც, რომელიც ფიზიკოსებისათვის უცნობი იყო. ეს კი გვაძლევს უფ-

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, , თბ., 1978, გვ. 66.

² იქვე, გვ. 66.

ლებას ვთქვამთ, რომ სოკრატე უფრო რადიკალურად გაემიჯნა ძველ ფიზიკას, ვიდრე ეს სოფისტებმა შეძლეს¹.

სოკრატესთან საკითხი მეტად თავისებურად ისმის, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა ჩვენთვის. ჯერ ერთი, ყოველგვარ ადამიანურ შემეცნებას, ნებისმიერ კონკრეტულ ცოდნას სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროზე ლოგიკურად წინ უსწრებს თვითონ შემეცნების რაობის, ცოდნის ბუნების გამოკვლევა. რაიმეს შესახებ ცოდნა ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობს თვითონ ცოდნის არსების ცოდნას წინასწარ მოცემულად. შესაბამისად, ზოგადის ცოდნა, ცნებითი შემეცნება უფრო ნამდვილია და ლოგიკურად წინ უსწრებს ერთეული მოვლენების შესახებ ჩვენს წარმოდგენებსა თუ შეხედულებებს როგორც მოჩვენებით, არაქმმარიტ ცოდნას. ამიტომ სოკრატეს ღრმა რწმენით, შემეცნების, ცოდნის არსების შესახებ დასმული კითხვა, თავისი საზრისისა და მნიშვნელობის მიხედვით, ყველა სხვა კითხვაზე ძირეულია და უწინარესი. პლატონის დიალოგ „თეტეტეში“ სოკრატე თანამოსაუბრეებთან სწორედ ამ მიმართულებით ავითარებს თავის მსჯელობას².

მეორე, ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანი და საინტერესო მომენტი სოკრატეს ნაზრევისა ის არის, რომ აქ პირველად მთელი პრინციპულობით ცოდნის რაობის ძიების პრობლემა ორგანულად დაუკავშირდა ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი თვითშემეცნების პრობლემას. ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს სოკრატეს ცნობილი დებულება: ცოდნა არის სიკეთე, რომლის სიღრმე და ღირებულება უწინარეს ყოვლისა სწორედ ამაში უნდა დავინახოთ. სოკრატესთან ცოდნის რაობის საკითხი ისმის არა როგორც თვითმძიანი, წმინდა შემეცნების თეორიული კითხვა, არამედ, როგორც ეთიკური პრობლემატიკისა და დაქვემდებარებული და, საბოლოო ანგარიშით, ამ უკანასკნელის მიერ მოთხოვნილი პრობლემა. იმის გარკვევა, თუ რა არის სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სამართლიანობა, სიამაჲე და ა.შ. ადამიანის ბუნების, მისი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური დანიშნულების, მისი ცხოვრების საზრისისა და ზნეობრივი არსების შემეცნებას ნიშნავს. ამიტომ სოკრატეს მიერ შემუშავებული ირონიისა და მაიევტიკის მეთოდები ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების თვითგაგებისა და ზნეობრივი თვითსრულყოფის ამ უმაღლესი მძინის მიღწევის საქმეს ემსახურება. ცოდნაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია სოკრატეს ზოგადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური და ეთიკური მოძღვრების ორგანული ნაწილია, სოკრატეს ღრმა ჩანაფიქრითა და თავდაპირველი განზრახვით, შემეცნებაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია ისევე არის ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრება, როგორც ეთიკა. ცოდნის რაო-

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, , თბ., 1978, გვ. 76.

² Платон, Соч., т.2, М., 1970, с. 230-232.

ბის გაგებაში ჩვენ ადამიანის არსების გაგებაშიდე უნდა მიგვიყვანოს, მისი ყოფიერების უღრმესი შრეები უნდა გვაწვდომინოს, ვინაიდან ადამიანია ის, ვინც ცოდნას ქმნის, შემეცნებას ახორციელებს. მაშასადამე, სოკრატეს ჭრით, ცოდნის თეორიას არანაკლებ ევალება ეთიკასთან ერთად გაგვაგებინოს ადამიანის ადგილი და ზნეობრივი დანიშნულება სინამდვილის საზოგადოებრივსა და პუნებრივ წყობაში.

ამრიგად, დაბუჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანაზე და საბოლოო მიზანზე არსებითად სწორად იქნა მინიშნებული წარმოშობის საწყისშივე – იქ, სოკრატეს ფილოსოფიაში, სადაც მისი უმთავრესი პრობლემა, გამოკეთილი სახით, პირველად დაისვა. გარკვეული ჭრით შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ამ მხრივ გნოსეოლოგიური ჭროვნების შემდგომი განვითარება მეტ-ნაკლებად სოკრატეს მიერ მინიშნებულ ჭმას მიჰყვებოდა, პოზიტივისტურად ორიენტირებული სკოლების წარმოშობამდე, შემეცნების თეორიაში. შემეცნებისთეორიული ჭროვნების დაკავშირება ადამიანის თვითშემეცნების, მისი არსების პრობლემასთან, სოკრატეს ნაჭრევს უეჭველად ხდის დიდი შემოზრუნების პუნქტად ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში.

მართალია, შემეცნებისთეორიული ჭროვნების შემდგომი განვითარება მეტ-ნაკლებად სოკრატეს მიერ მინიშნებულ ჭმას მიჰყვებოდა, მაგრამ ახალსა და უახლეს ფილოსოფიაში ეს ტენდენცია თანდათანობით დავიწყებას მიეცა, ხოლო პოზიტივისტურ და სტრუქტურალისტურ ეპისტემოლოგიაში იგი თითქმის სრულიად გაქრა. პოზიტივიზმმა გნოსეოლოგიური კვლევა-ძიების ამოცანა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური ანალიზით შემოსაზღვრა, რაც ნიშნავდა შემეცნების რაობის ანალიზს ადამიანის არსებისაგან განყენებულად. შემეცნების თეორია უნაშთოდ დაყვანილ იქნა ცოდნის თეორიაზე – მეცნიერული შემეცნების ლოგიკისა და მეთოდოლოგიის საკითხების კვლევაზე ისე, რომ აბსოლუტურად მხედველობაში არ მიიღება შემეცნების რაიმე მიმართება ადამიანის არსებობაში, მისი ყოფიერების ძირითადი პრობლემებისაში. ადამიანი მთლიანად გაქრა შემეცნებისთეორიული ჭროვნების პორციონტიდან. გამოხატავს რა სტრუქტურალისტური მსოფლმხედველობის ძირითად მისწრაფებას, მიშელ ფუკო აღნიშნავს: „დღეს ჭროვნება შესაძლებელია მხოლოდ ცარიელ სივრცეში, სადაც უკვე აღარ არის ადამიანი“¹. მისი ჭრით, ადამიანი – ეს ქიმერა, არც ისე დიდი ხნის, 200 წლის წინანდელი გამოგონებაა და იგი ისევე უნდა გაქრეს თანამედროვე მეცნიერული ჭროვნების საკმაოდ ჭრელი რუკიდან. თანამედროვე ჭროვნება თანდათანობით გამოდის ამ 200 წლოვანი „ანთროპოლოგიური ძილისაგან“ და აშკარად ანტიანთროპოლოგისტურ ხასიათს იძენს. მ. ფუკოს ღრმა რწმენით, თანამედროვე ფილოსოფიის ამგვარი სულისკვეთების სათავესთან

¹ М. Фуко, Слова и вещи, М., 1977, с. 438.

დგას ფრიდრიხ ნიცშე, რომელმაც ევროპულ კაცობრიობას ღმერთის სიკვდილთან ერთად, ფაქტიურად, ადამიანის სიკვდილიც აუწყა, რამეთუ ღმერთი და ადამიანი ურთიერთის თანაარსნი არიან.¹ მაშასადამე, მ. ფუკოა და საერთოდ პოზიტივისტურად ორიენტირებული სტრუქტურალისტური ეპისტემოლოგიის მიხედვით გამოდის, რომ არა მხოლოდ შემეცნების თეორიამ უნდა მოახდინოს ადამიანის არსებისაგან აბსოლუტური განყენება, აბსტრაქტირება, მასზე მსჯელობისაგან თავის შეკავება, არამედ საზოგადოდ მეცნიერული შემეცნების ყველა სხვა სახეც, თუ მკაცრი მეცნიერულობის მიღწევა გვესურს. ასე თანდათანობით პოზიტივიზმში გნოსეოლოგია თვითმძნურ საქმიანობად იქცა, – ისეთ რამედ, რომელსაც არაფერი ესაქმება ადამიანის ყოფიერების გაგების ამოცანასთან. სოკრატეს თავდაპირველი გაგება შემეცნების თეორიისა, როგორც ადამიანის თვითშემეცნების სამსახურში მყოფისა, საბოლოოდ სრულდევინწყებას მიეცა. ემპისტენციალისტების, უწინარეს ყოვლისა კი მ. ჰაიდეგერის ენერგიული მოთხოვნა ძველი ბერძნული ონტოლოგიური ტრადიციების აღდგენის თაობაზე, როგორც ჩანს, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ამ გარემოებითაც იყო განპირობებული.

მაინც რაში მდგომარეობს შემეცნების თეორიის, როგორც სწორედ შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრების, ძირითადი ამოცანა და ნამდვილი საბოლოო მიზანი?

ჩვეულებრივ შემეცნების თეორიული კვლევა-ძიების პირველ ამოცანას იმაში ხედავენ, რომ გაარკვიოს შეუძლია თუ არა ადამიანს საერთოდ შემეცნება; ე.წ. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე გნოსეოლოგიური მხარეში იგი სწორედ ამ სახითაა ფორმულირებული. მაგრამ კითხვა „შეუძლია თუ არა ადამიანს შემეცნება?“ არ არის თავისთავად ცხადი და ერთმნიშვნელოვანი საზრისის მქონე. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისწერი ორპიროვნების შემკველია: თუ სუბიექტის, შემეცნებელი ადამიანის თვალსაზრისით განვიხილავთ, ეს კითხვა აბსურდულიც კი ჩანს, ვინაიდან ადამიანს არა თუ შეუძლია შემეცნება, არამედ ეს უკანასკნელი მისი ყოფიერების არსებით კონსტიტუციაში შედის. შემეცნება არ არის რაღაც გარეგანი და შემთხვევითი ნიშანი: იგი ზნეობასთან და ხელოვნებასთან ერთად ადამიანის არსების მაკონსტიტუირებელ ფაქტორს შეადგენს. ჭეშმარიტებისადმი მისწრაფება, მშვენიერებისა და სიკეთისადმი მისწრაფებასთან ერთად, ადამიანის არსებითი მისწრაფებაა. ამიტომ ვიკითხოთ შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ, ურთი შეხედვით, ისე ბანალურად გამოიყურება, როგორც, ვთქვათ, საკითხის დასმა სვერის სიმრგვალის ან კვადრატის ოთხკუთხედობის შესაძლებლობის თაობაზე. მაგრამ როგორც ჩანს, აქ რაღაც სხვა რამ აქვთ მხედველობაში. სახელობრ, მხედველობაში აქვთ შემეცნება ობიექტური თვალსაზრისით, ობიექტთან მიმართების თვალსაზრი-

¹ М. Фуко, Слова и вещи, М., 1977, с. 437.

სით. შემეცნება წდება ობიექტურ სინამდვილეს, საგნობრივ ვითარებას და, მაშასადამე, მას გარკვეული ონტოლოგიური ღირებულება გააჩნია, თუ იგი მხოლოდ ილუზორული მოდელაა და, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემეცნებელი ცნობიერება თავისთავში იხრწება და იფერფლებს.

როგორც არ უნდა იყოს ამ კითხვაზე პასუხი -- სეკტაციისტური თუ არასეკტაციისტური -- შემეცნების თეორიაში ლოგიკური აუცილებლობით დება მეორე კითხვა: როგორ არის შემეცნება შესაძლებელი, რა კანონზომიერება ახასიათებს მას? სეკტაციზმმა უნდა აჩვენოს, თუ შემეცნება შეუძლებელია, როგორ და რანაირად არის ის შეუძლებელი. შესაბამისად, არასეკტაციისტურმა თვალსაზრისმა უნდა დაასაბუთოს: თუ შემეცნება შესაძლებელია, რანაირად არის ის შესაძლებელი, როგორ ხორციელდება ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების რეალური პროცესი, რა კანონზომიერება განაგებს ამ პროცესს.

მაგრამ შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანა ამ ორ კითხვაზე პასუხით როდი ამოიწურება. იმისათვის, რომ მან უპასუხოს ზემოდასმულ ორ კითხვაზე, აუცილებელია პასუხი გასცეს მესამე და ყველაზე უმთავრეს კითხვაზე: რა არის შემეცნება? მას ჩვენ ანაღიჩისა და გადმოცემის თვალსაზრისით ეუწოდებს მესამე კითხვას, თორემ იგი თავისი ბუნებითა და მნიშვნელობით პირველია და შემეცნების თეორიის უმთავრესი კითხვაა. იგი ლოგიკურად წინ უსწრებს და განსაზღვრავს ორივე კითხვას. პასუხი კითხვებზე: „არის თუ არა შემეცნება შესაძლებელი?“ და რა კანონზომიერება ახასიათებს მას?“ მოცემულად გულისხმობს პასუხს უფრო ძირეულ კითხვაზე: „რა არის შემეცნება?“ სწორედ შემეცნების ასეთი გაგებანი ქმნიდნენ დიდ ეტაპებს, თავისებური შემოპრუნების პუნქტებს გნოსეოლოგიური ჭიროვნების ისტორიაში, რასაც საგანგებოდ ქვემოთ შევეხებით.

როცა ჩვენ შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ ვკითხულობთ, რის შესახებ ვსვამთ კითხვას, რის შესაძლებლობას ვკითხულობთ? შემეცნებას რომ ასე ვესწრაფვით, რას ვესწრაფვით, რის მიღწევას ვცდილობთ? საქმე ისე როდია, თითქოს შემეცნების ცნება იმთავითვე ცხადი და გასაგები იყოს და ახლა შემეცნების თეორიას ისლა დარჩენია, რომ აღწეროს, თუ როგორ მიმდინარეობს შემეცნების რეალური პროცესი. შემეცნების თეორია არ არის მხოლოდ დესკრიპციული დისციპლინა. მით უფრო იგი არ არის მხოლოდ ნორმატიული ბუნების დისციპლინა, რადაც იმ წესების ერთობლიობა, რომელზეც მიდევნებამ სწორი შემეცნების გარანტია უნდა მოგვცეს. შემეცნების თეორია არ არის მხოლოდ სწორი შემეცნების ტექნიკა და, ამ ჭრით, ტექნოლოგიური დისციპლინა. რასაკვირველია, შემეცნების თეორიის მიერ დადგენილ წესებს წარმატებით გამოიყენებენ კონკრეტულ-მეცნიერული შემეცნების სფეროში და, ამ მხრივ,

უდავოა გნოსეოლოგიის მეთოდოლოგიური ფუნქცია კერძო მეცნიერებებისათვის, მაგრამ იგი მხოლოდ ამ ფუნქციაზე არ დაიყუანება. მართებულად აღნიშნავს ო. ბოლნოვი, რომ ისე როგორც ესთეტიკა არ დაიყუანება მხატვრული ნაწარმოების შექმნის წესებზე, ან ლოგიკა ჰერონების გაუმჯობესების წესებზე, შემეცნების თეორიის ამოცანა არ შემოიფარგლება სწორი შემეცნების ტექნიკით! ესთეტიკამ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა გვითხრას რა არის მხატვრული ნაწარმოების არსება, რა არის მშვენიერება, ხოლო ლოგიკამ – რა არის ჰერონება, რაში მდგომარეობს მისი არსება.

იგივე შეიძლება ვთქვათ შემეცნების თეორიის შესახებ: შემეცნების თეორია, უწინარეს ყოვლისა, თეორიაა და მან უნდა გვითხრას, რა არის შემეცნება, რა ადგილი უჭირავს მას ადამიანის ყოფიერებაში შემეცნების თეორიამ, როგორც თეორიამ, როგორც შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრებამ შემეცნების ბუნება უნდა გაგვაგებინოს, მისი არსი უნდა გვაწდომინოს.

შემეცნების თეორიის ძირითადი კითხვები და უმთავრესი ამოცანა, საბოლოოდ, ასე შეიძლება ჩამოეყალიბოთ: 1. რა არის შემეცნება? 2. არის თუ არა ასეთი რამ შესაძლებელი? 3. როგორ ხორციელდება შემეცნება თავის ფაქტურ მიმდინარეობაში, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა კანონზომიერება ახასიათებს იმას, რასაც შემეცნებას ეწოდებთ? ასეთია შემეცნების თეორიის ძირითადი კითხვები თუ საკითხები და მასზე პასუხის გაცემა ყოველი გნოსეოლოგიური სისტემის უმთავრეს ამოცანას შეადგენს.

მაგრამ შემეცნების თეორიის საქმიანობა ამით არ ამოიწურება, ვინაიდან დასმულ კითხვებზე პასუხის გაცემა მისი ამოცანაა და არა საბოლოო მიზანი. მაშასადამე, ჩვენ ერთმანეთისაგან აუცილებლად უნდა განვასხვაოთ შემეცნების თეორიის ძირითადი ამოცანები და საბოლოო მიზანი. შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანებზე უკვე ვილაპარაკეთ. რაც შეეხება საბოლოო მიზანს, მის შესახებ თითქმის არაფერი გვითქვია.

შემეცნების თეორიის საბოლოო მიზანია გაარკვიოს თუ რა არის ადამიანი როგორც შემეცნებელი არსება, რა ადგილი უჭირავს საკუთრივ შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანის მოღვაწეობათა მთლიანობაში. ამ მხრივ შემეცნების თეორია, როგორც სწორედ შემეცნებაზე ფილოსოფიური მოძღვრება, ისევე ემსახურება ადამიანის არსების, მისი ცხოვრების საზრისის გაგების ამოცანას, როგორც ეთიკა, ესთეტიკა და ა.შ. შემეცნების თეორია ამ თვალსაზრისით განხილული, ადამიანის შესახებ ზოგადი ფილოსოფიური-ანთროპოლოგიური მოძღვრების ნაწილად გვევლინება. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ კანტის ფილოსოფია. კანტის მიერ „შინადა გონების კრიტიკაში“ დასმული სამი კითხვა: 1. რა

¹ O. Bollnow, Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart, 1970, S. 28-29.

შემიძლია ვიცოდეთ? 2. რა უნდა ვაკეთო? და 3. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?¹ – საბოლოო ანგარიშით განისილება როგორც მეოთხე და უმთავრესი კითხვისადმი დაქვემდებარებული – „რა არის ადამიანი?“ როგორც ცნობილია, ამ უკანასკნელ კითხვზე პასუხი კანტს ცალკე არსად არ გაუცია და არც იყო საჭირო, ვინაიდან საშივე „კრიტიკა“ სწორედ ამ ამოცანას ემსახურება. კანტის თეორიული ფილოსოფია ისევე არის ადამიანის რაობაზე მოძღვრება, როგორც კრიტიკული ფილოსოფიის დანარჩენი ნაწილები. მ. ჰაიდეგერმა აღნიშნა, რომ „წმინდა გონების კრიტიკას არაფერი ესაქმებაო „შემეცნების თეორიასთან“ (ცხადია, ჰაიდეგერს აქ მხედველობაში აქვს ტერმინი „შემეცნების თეორიის“ პოზიტივისტურ-ეპისტემოლოგიური გაგება). კანტის თეორიული ფილოსოფიის ამგვარი შეფასება ჰაიდეგერის მიერ, რა თქმა უნდა, თვითნებურია და გადაჭარბებული, მაგრამ ჭეშმარიტების წილს იგი უთუოდ შეიცავს.

ამრიგად, შემეცნების თეორია, სხვა ფილოსოფიური დისციპლინებთან ერთად, ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების საზრისის გაგების სამსახურში დგას და, ამდენად, მსოფლმხედველობას წარმოადგენს.

¹ Кант, Соч., т. 3, М., 1964, с. 661.

² M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, 1965, S.25.

8. ადამიანური შემეცნების პარადოქსი ანუ მიჯანის მითი

შემეცნება ადამიანის არსებითი თავისებურებაა. ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, არ შეუძლია არ შეიმეცნოს. ჯერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ ადამიანი ბუნებით შემეცნებისაკენ ისწრაფვისო. ადამიანის ბუნებაში ჩადებული ამ ღრმა მისწრაფებას, – გაიგოს ყველაფერი, რაც მასში და მის გარეთ ხდება, – ძველმა ბერძნებმა სამართლიანად უწოდეს თავიანთ ენაზე „ფილოსოფია“. შემეცნება ადამიანის არსების, მთელი მისი კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის უაღრესად მრავალმხრივი და ყოვლისმომცველი მახასიათებელია: იგი განმსჯეალავს და განწონის ადამიანის კულტურული შემოქმედების ყველა სახეს, სინამდვილისადმი მის ყველა შესაძლო მიმართებათა მთელ სისტემას.

ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც ადამიანური შემეცნების ფენომენის საგანგებო თემატიკაცა – პრობლემატიკაცაა ახდენს და მისი ბუნების გამოკვლევას ისახავს მიზნად, შემეცნების თეორია ანუ გნოსეოლოგია ეწოდება.

დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციის თაანახმად, ვიდრე სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის პრიციპის შემეცნებას დავიწყებდეთ და სინამდვილის ონტოლოგიურ სურათს ავაგებდეთ, ჯერ უწინარეს ყოვლისა ჩვენი შემეცნებითი უნარების შესაძლებლობანი და საზღვრები უნდა იქნეს გასინჯული – გამოკვლეული. მაგრამ შემეცნების უნარების წინასწარი გამოკვლევა მათ რეალურ გამოყენებამდე, მრავალ მოაზროვნეს წინააღმდეგობრივ და განუხორციელებელ წამოწყებად მიაჩნია. მაგალითად, პეტელის თვალსაზრისით შემეცნების უნარის, მისი შესაძლებლობებისა და საზღვრების დადგენა, რომელსაც კანტის კრიტიკული ფილოსოფია ისახავდა მიზნად, ერთი შესუდეით სრულიად ბუნებრივი და კანონიერი მოთხოვნაა: შემეცნების ფორმები წინასწარ, მათ გამოყენებამდე დიახაც უნდა იქნეს გამოკვლეული. მაგრამ საქმის ვითარებას თუ უფრო ღრმად ჩაუკვირდებით, ასეთი ტიპის კვლევა გარკვეულ გაუგებრობას, ერთგვარ მოჯადოებულ წრეს შეიცავს, რამეთუ შემეცნების უნარის გამოკვლევაც შემეცნებაა. გამოდის, რომ შემეცნების თეორია უკვე იყენებს და ემყარება იმას, რაც მას წინასწარ უნდა გამოეკვლია, ეი შემეცნებას. ამიტომ შემეცნების თეორიის ამგვარ ამოცანას პეტელი ადარებს იმ ახირე-

ბული სქოლასტიკოსის განზრახვას, რომელიც წყალში ჩაუსვლელად ცურვის შესწავლას ღამობდა. ჰეგელი თვლის, რომ შემეცნების ფორმების გამოყენება და მათი გამოკვლევა უნდა განვიხილოთ არა როგორც სხვადასხვა სიბრტყეზე მიმდინარე პროცესი, არამედ როგორც ერთი და ერთიანი, რომლის შინაგან ფორმას, მისი ჰარით, დიალექტიკა წარმოადგენს. ასეა თუ ისე, შემეცნების თეორიული ჰარონების ევროპული ტრადიცია, განსაკუთრებით ახალი დროიდან მოკიდებული, აუცილებლად მიიჩნევდა შემეცნების ფენომენის წინაწარ გამოკვლევა – ანალიზს: შემეცნებაზე მოძღვრება წინ უნდა უსწრებდეს სუბსტანციაზე მოძღვრებას და, შესაბამისად, გნოსეოლოგია – ონტოლოგიას. ამას აღიარებდა როგორც ემპირიზმი, ისე რაციონალიზმი.

ადამიანური შემეცნების ტრაგიკული პარადოქსი ის არის, რომ სინამდვილის მის თავისთავადობაში წვდომისაკენ მსწრაფ ცნობიერებას ეს სინამდვილე, მუდამ თავის თავთან მიმართებაში ეძლევა. შემეცნების ამ ტრაგედიის საფუძველი ცნობიერების იმ თავისებურებაში ძევს, რომლის მიხედვითაც იგი, მითითური მიდასის დარად, რასაც კი შეეხება, ყოველივეს ცნობიერების ფაქტად აქცევს, რის გამოც ვერასოდეს გადის საკუთარი საზღვრებიდან და ვერ მიემართება თავისთავად სინამდვილეს. ყოველ შემთხვევაში, ასეთია შემეცნების ის გაგება, რომელიც დასავლურ მეტაფიზიკაში ჩამოყალიბდა. შემეცნების ასეთი გაგება შეიძლება აღიწეროს „მიდასის ფენომენით“ ანუ „მიდასის ტრაგედიით“.

შემეცნების ამგვარი გაგებიდან გამომდინარე, დიადი მეტაფიზიკური ჰარი, რომელიც ლაიტმოტივად გასდევს ყველა სერიოზულ ფილოსოფიურ ნაშრომს ძველი აღმოსავლეთის ბრძენებიდან და პირველი ბერძენი მოაზროვნეებიდან მოკიდებული დღემდე, მდგომარეობს სამყაროს ირმაგობის პრიციპის აღიარებაში: ბრალმა და მათა – ვედანტაში, იდეები და გრძნობადი საგნები – პლატონთან, ნოუმენები და ფენომენები – კანტთან, ნება და წარმოდგენა – შოპენჰაუერთან, ყოფიერება და ყოფიერი – ჰაიდეგერთან და ა.შ. სამყარო, როგორადაც ის ჩვენ გვეძლევა ჩვენთან მიმართებასა და ჩვენს უშუალო გამოცდილებაში, და სამყარო თავის სუბსტანტურ ერთიანობასა და თვითარსობაში – სრულად სხვადასხვა რეალობებია. თუმცა ეპირიული სამყარო ჩვენს შემეცნებას წარმოუდგება დრო-სივრცეში დანაწევრებულ მოვლენათა სიმრავლედ, მაგრამ, მეტაფიზიკის მიხედვით, იგი ილუზიაა და მოჩვენებითობა: სინამდვილეში ყოველივე ერთია და ერთიანი.

შემეცნების მიერ ყოფიერების თავისთავადი ერთიანობის, თვითარსის წვდომის სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანურ გონებას სინამდვილეში მხოლოდ იმისი ამოკითხვა შეუძლია, რაც ამავე სინამდვილეში წინასწარ მასვე შეუტანია. სწორედ შემეცნების ამ სიძნელეზე მი-

უთითეს პლატონმა გამოქეპაულის ალეგორიში და შანკარამ თავის ადვოკატ-ვედანტში ვიდი-ავიდიანე მოძღვრების სახით. შემდგომ შემეცნების ეს გაგება დასავლურ მეტაფიზიკაში კანტმა ასე ჩამოაყალიბა: შემეცნება არის შემეცნების საგნის აგება შემეცნებაშივე. რაც შეეხება თვითონ სინამდვილეს, იგი ნივთი თავისთავადია, რომელთანაც მხოლოდ რწმენით და ეთიკურ-ზნეობრივი დამოკიდებულება შეიძლება პქონდეს ადამიანს და არა თეორიულ-შემეცნებითი. ამიტომ კანტი მოგვიწოდებს შემეცნების პროცესში ბუნებას მოვეპყროთ არა მოსწავლესავით, რომელიც ყველაფერს ისმენს, რასაც მასწავლებელი კარნახობს, არამედ ნაფიცი მსაჯულთაგან, რომელიც მოწმეებს აიძულებს მხოლოდ მის მიერ დასმულ კითხვებზე უპასუხონ. შემდეგ შოპენჰაუერმა აღნიშნულ თვალსაზრისს ასეთი ფორმულირება მისცა: შემეცნების, ცდის სფეროში, რომელიც მთლიანად ემორჩილება საფუძვლის კანონს, სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა და, შესაბამისად, არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე და სუბიექტი ობიექტის გარეშე, რითაც მან კვინტენციურად გამოხატა და გამოთქვა შემეცნების დასავლური მეტაფიზიკის სუბიექტივიზმის ტური არსება.

საგულისხმოა რომ გოეთესათვის სრულიად მიუღებელი და გაუგებარი აღმოჩნდა ამგვარი თვალსაზრისი „ეს გოეთე, - წერს შოპენჰაუერი, - ისეთი გამოუსწორებელი რეალისტი იყო, რომ პირდაპირ ვერა და ვერ იგებდა, რომ ობიექტი როგორც ასეთი მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც იგი წარმოიდგინება შემეცნებელი სუბიექტის მიერ. „რაო! - მითხრა მან ერთხელ და თავისი იუპიტერის თვალებით შემომხედა - თქვენი ზრით, სინათლე არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თქვენ ხედავთ მას? არა! თქვენ საერთოდ არ იქნებოდით, სინათლეს რომ არ დაენახეთ“.

სინამდვილის მის თავისთავადობაში წვდომა ადამიანური შემეცნების შეუცვლელი იდეალია. შემეცნება ღრმა ფილოსოფიური ზრგაგებით უნდა ნიშნავდეს შემეცნებელი სუბიექტის მიერ ნივთში თავისთავადი ყოფიერების, მისი ნამდვილარსობის და თვითარსობის წვდომას და გაგებას და არა მის გასაგებას, წარმოდგენას ცნობიერების ველში. მაგრამ გამოუვალი სიძნელე და პარადოქსი სწორედ ეს არის. ადამიანური შემეცნების და საერთოდ მთელი მისი სულიერ-გონითი მოღვაწეობის ტრაგედია თუ პარადოქსი ისაა, რომ იგი, ერთის მხრივ, სინამდვილის თავისთავადობაში წვდომას ესწრაფვის, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ეს სინამდვილე მას ყოველთვის თავის თავთან (საკუთარ თავთან) მიმართებაში ეძლევა. შემეცნების დასავლური გაგების მიხედვით ანთროპოცენტრიზმი და ანთროპომორფიზმი, როგორც ჩანს, დაუძლეველია. თუ პერაქლიტე ეფესელი მოითხოვდა, თავის თავს კინუ უსმენთ, თავად ბუნებას მიაყარით გულისყური და მის „ლოგოსს“ მოუსმინეთო, უკვე სოფისტებმა შენიშნეს,

რომ ჩვენ სინამდვილე გვეძლევა არა მისი ბუნების, „ფიუსების“ მიხედვით, არამედ მასზე ჩვენი წინასწარი დაშვების, შეთანხმების, „თესვის“ მიხედვით. ნიქსებს კი უთქვამს, არაფერი იმზე ძნელი, ვიდრე არსებულში დაინახო ნივთი და არა მე, პიროვნება.

მსოფლმხედველობრივ რაციონალიზმზე დამყარებული შემეცნების დასავლური მეტაფიზიკა, ერთის მხრივ, ამგვარ მჩანს ისახავდა, მაგრამ მეორეს მხრივ, სინამდვილეში იმის ამოკითხვას, რაც მასში თვითონ ადამიანს შეუტანია, ადამიანური გონების, მის არსობრივ ძალთა ტრიუმფად სახავდა. იქ, სადაც ადამიანს თავად ყოფიერება, „ბუნება“, თვითარსი უნდა დაენახა, მხოლოდ საკუთარი თავი შემოუფეთა მის მიერ შექმნილი მანქანური ტექნიკისა და ინდუსტრიული ცივილიზაციის სახით. თითქოს სამყაროში არაფერი დარჩა თავისთავადი და ღვთაებრივი, რომელთანაც არსებით მიმართებას უნდა გაემართლებინა ადამიანური მზადყოფნის სწორისი. ამის გარდუვალ შედეგად უნდა მივიჩნიოთ „ღირებულებათა რადიკალური გადაფასების“, „ღმერთის სიკვდილის“ და „ნიჰილიზმის“ მოტივები ჰეგელის შემდგომდროინდელ ფილოსოფიაში.

და მართლაც, ადამიანის შემეცნებელი ცნობიერება, მთელი მისი სულიერ-გონითი მოღვაწეობა იმგვარი ბუნებისაა, რომ მსგავსად ფრიგოლთა მითიური მეფე მიდასისა, რომელიც რასაც კი ხელს მიაყარებდა, ოქროდ იქცეოდა, ყოველივეს, რასაც კი შეეხება, ან თვითონ ცნობიერების ფაქტად აქცევს, ან მის მიერ შექმნილი კულტურისა და ცივილიზაციის ფენომენად. მითიური ნარცისის დარად, სამყაროში იგი მხოლოდ და მხოლოდ თავის თავს ხედავს. გამოდის, რომ ადამიანი, ის მიერ შექმნილი კულტურულ-ისტორიული რეალობის უსარკმელო საკანში ჩაკეტილი, ამიერიდან ვეღარ იხილავს თვითონ სინამდვილეს, მის სუბსტანტურ-ღვთაებრივ ერთიანობის პრინციპს და დასაბამს. შემთხვევითად არ შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ჰეგელმა, დასავლური კულტურის სუბიექტივისტურ-ანთროპოცენტრისტული ხასიათის ყველაზე კლასიკურმა გამომატველმა, თავის პანლოგისტურ სისტემაში, რომელიც არსისა და ღირის იგივეობის პრინციპს ემყარება, კაცობრიობის უკვე რეალურებული კულტურა ყოფიერების ერთადერთ გამოვლენად წარმოადგინა და აბსოლუტურად გამოირიცხა მისი სხვაგვარად გამოვლენა - გაცხადების შესაძლებლობა. ამ კულტურასა და მის შემქმნელ ადამიანს კი მუდამ საკუთარი თავი აქვს მხედველობაში და არა ყოფიერების თავისთავადი ღვთაებრივი ერთიანობა, ხოლო სამყაროს საგნებს იმისდა მიხედვით განიხილავს, თუ რამდენად არიან ისინი მორგებულნი მის მოთხოვნილებებს, ინტერესებს, მჩნებსა და მისწრაფებებს. ეს უგუნური ტელეოლოგიზმი და ერთგვარი პათოლოგიური მდგომარეობაა, როცა მას საკუთარი თავი ვერ მოუშორებია, ვერ დაუძლევია და ვერ გადაულახავს საკუთარი მე, რომელიც ასე უშლის ხელს ყოფიერებასთან შესახვედრად. ტექნიკური

ცივილზაციის სახით და მის შუდგად ადამიანს საკუთარი თავი ქცევია იმ საზარელ ურჩხულად, რომელიც მას მოსპობით ემუქრება. თუ პართენონისა და აია-სოფიას ტაძრებში ჯერ კიდევ შეიძლება ყოფიერების ღვთაებრივი საწყისის ამოკითხვა, უკვე კორბოზიეს ხუროთმოძღვრებაში აღარა ჩანს ღმერთის კვალი და მასში მხოლოდ თანამედროვე დასავლეთის ადამიანის ჭირვეულ გემოვნებასა და უსაფუძვლო ახირებულობას ვხვდებით. თანამედროვე ადამიანი, სხვათა შორის. ღმერთსაც კი ანთროპომორფისტულად წარმოიდგენს, რამდენადაც თავის თავს მის მსგავსად და ხატად იაზრებს, რასაც ჯერ კიდევ ქსენოფანე კოლოფონელი დასცინოდა: „ეთიოპელები თავიანთ ღმერთებს წარმოიდგენენ შავად და ცხვირ-პაჭუად, ხოლო თრაკიელები - მწითურად და ლურჯთვალეზად“.

დაინახო სამყაროში მხოლოდ ადამიანური და „ერთობ ადამიანური და არა მისი თავისთავადი სუბსტანტიური ერთიანობა - გაუცხოების ტიპიური მდგომარეობაა. ჩვეულებრივ, გაუცხოებასა და თვითგაუცხოებას უწოდებენ იმგვარ სიტუაციას, როცა ადამიანი არსად, არც სამყაროში და არც თავის თავში, საკუთარ თავს ვერ ხედავს და ვერ პოულობს. მაგრამ ეს ამ ფენომენის ზერელე გაგებაა. გაუცხოების მდგომარეობა, უფრო ღრმა მეტაფიზიკური ზარ-გაგებით, მოასწავებს ისეთ ვითარებას, როცა ადამიანი ყველგან და ყველაფერში მხოლოდ თავი თავს პოულობს და ხედავს. რა უნდა იყოს იმაზე საშინელი და თაფხარდამცემი, ვიდრე ის, რომ სამყარომ ადამიანური სახე მიიღოს და მასში არაფერი ღვთაებრივი და თავითავადი არ შეიმჩნეოდეს. სწორედ ასე გაგებული გაუცხოების ფენომენია დასავლური ნიჰილიზმის საფუძველი, ვინაიდან ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა ყოველივე თავისთავადის გაქრობა-გააღრუხება, გარდა საკუთარი თავისა. ინგლისელი მწერალი ჯილბერტ კეიტ ჩესტერტონი თავის ცნობილ ესსეში „მეცნიერება და ველურები“ წერს: „კაცი, ღამით ბილიყს რომ გაუყვება, ნათლად ხედავს, რომ სანამ ბუნება თავისი სახით რჩება, ჩვენზე არავითარი ძალა არ გააჩნია. სანამ ხე ხეა, ის ჩვენ სულ არ გვაშინებს. ის ხდება რაღაც უცხო, რაღაც უცნაური მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ გვემსგავსება. როცა ხე მართლა კაცს ჰგავს, მუხლი გვეკვეთება. და მთელი სამყარო რომ კაცს ემსგავსება, ჩვენ პირქვე ვემხოებით“.

დასავლური მეტაფიზიკა და მისით განსაზღვრული ევროპული კულტურა ამ კულტურის უმაღლეს მიზნად ადამიანს მიიჩნევდა, ხოლო ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს მიზნად-სამყაროს, ბუნების გაადამიანურებას და ამგვარი მოღვაწეობის მართებულობას უკრიტიკოდ ამკვიდრებდა და აკანონებდა. ასეთმა შინაგანმა სულისკეთებამ ეს კულტურა და მისი მატარებელი ადამიანი გარდუვალი აუცილებლობით მიიყვანა ნიჰილიზმამდე. ამიტომ ნიჰილიზმი, ვულგარუ-

ლი ჰუმანიზმი“ და სამყაროს გაუდმერ თოების ფენო-
მენები უშინაგნესად არიან ერთმანეთთან გადახ-
ლართულნი. ევროპული კულტურის ევოლუცია, მისი განვითარების
დღევანდელ ეტაპზე, შემაძრწუნებელ დათქმარდამცემ სახეს იღებს, რა-
ცი იგი სულ უფრო მეტად ანთროპოპენტრისტიული და ანთროპომორ-
ფისტული ხდება და საბოლოოდ ჰქარგავს თეოცენტრიზმის ყოველგვარ
ნიშან-წყალს, რაც იმის მომასწავებელია, რომ ღმერთის სადმი თა-
ყვანისცემის ადგილს ადამიანისა და მის მიერ შექმ-
ნილი დემონური ტექნიკისადმი თაყვანისცემა იკა-
ვებს. ღმერთის ადგილას ტექნიკის დასმის ფაქტი თავის დასაბამს იღებს
ადამიანურ მოთხოვნილებათა ფექტიზიზმში, რომელიც,
თავის მხრივ, ღმერთის ანთროპომორფისტული, სუბიექტივისტური და
პრაგმატულ-უტილიტარული გაგების საფუძველია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მთელი უნივერსუმი ანუ ყოფიერების
აბსოლუტური მთლიანობა შეიძლება ორ ნაწილად გაიყოს: ადამიან-
ური რეალობად და დვთაებრივ სინამდვილედ. პირველ-
ში ვიგულისხმობ ყველაფერი ის, რაც არის ან პრინციპულად შეიძლება
გახდეს ადამიანური სამყაროს, მთელი მისი კულტურული-ისტორიული
ყოფიერების ელემენტი, ხოლო მეორეში - ყველაფერი ის, რაც არ
გამხდარა და პრინციპულად ვერ გახდება ასეთ ელემენტად. ამ
უკანასკნელს, სხვაგვარად, არა-ადამიანური რეალობა ანუ
სამყაროს თავისთავადი, სუბსტანციურ-ღვთაებრივი და თვითარსული
სინამდვილე ან, უბრალოდ, თვითარსი შეიძლება ვუწოდოთ. თუ ამ-
გვარ დაყოფას მივიღებთ, მაშინ მთავარი მძახნი, რომელსაც ფილოსოფია
ესწრაფვის ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ. როგორაა შესაძლე-
ბელი, რომ ადამიანს ჰქონდეს არსებითი მიმართება
პრინციპულად არა-ადამიანურ სინამდვილესთან,
ყოფიერების სუბსტანციურ ბუნებასთან, თვითარს-
თან?

სწორედ საკითხის ამგვარად დაყენების თავისებურ მცდელობასთან
გვაქვს საქმე გამოჩენილ ქართველი მოაზროვნის შალვა ნუცუბიძის
ალეთოლოგიურ რეალიზმში. მართალია, შ. ნუცუბიძე საკითხს უპირა-
ტესად გნოსეოლოგიური ასპექტით აყენებს, მაგრამ სრულად გარკვევით
მიუთითებს: „ფილოსოფოსობა არსებობს ადამიანისათვის, მაგრამ არაა
ადამიანურით განსაზღვრული“. მისი აზრით, ფილოსოფოსობის სიძნელე
იმასია, რომ ადამიანი დარჩე და ადამიანის მიღმურს სწვდე. „ფილოსო-
ფია და სიბრძნეში“ შ. ნუცუბიძე წერს: „ფილოსოფიის ცენტრში დგას
ადამიანი, მაგრამ არა როგორც მძახნი, არამედ როგორც ტვირთი და
ცოდვა, შეცდომის მუდმივი შესაძლებლობის აზრით. ჭეშმარიტებასთან
მიახლოება ნიშნავს ამ შესაძლებლობის თანდათანობით შემცირებას და,

მაშასადამე , ადამიანურისაგან დაშორებას". მისი ჯარით, ჯერ კიდევ პლატონმა მიუთითა სიკვდილსა და სიბრძნეს შორის არსებულ შინაგან კავშირზე, სადაც სიკვდილი საკუთრივ ადამიანურის დაძლევაზე და გადალახვაზე ნიშნავს, ხოლო სიბრძნე - ჭეშმარიტებას. პლატონის მოძღვრების მიხედვით რაჟი ფილოსოფოსობა სიკვდილისათვის მზადებაა, ადამიანი უნდა მოეცდეს, რომ ბრძენი გახდეს. იგივეს გულისხმობს ნეტარი ავგუსტინეს მოთხოვნა - „მოეცი, რათა არ სცოდო!“ და სწორედ ამაშია ყოველგვარი ასკეზის არსი და დედა-ჯარი. ადამიანმა თავისი თავი უნდა დაძლიოს და გადალახოს, რათა „ნამდვილ სინამდვილეს“ სწვდეს და ჭეშმარიტება იხილოს.

პირველი ხატის დამკარგავი სული ისევე თავის პირველსაწყისს უნდა დაუბრუნდესო, ამბობს ჰეგელი. ფილოსოფიური შემეცნების უმაღლესი მძახიის არის, რომ ადამიანი საკუთარი ილუზიური არსებობის სფეროდან გავიდეს და სამყაროს საწყისთან არსებითი მიმართება დაამყაროს. მან ეს დავიწყებული საწყისი უნდა გაიხსენოს და მოიგონოს, რამდენადაც სამყაროს საწყისი ამასთანავე მისი საკუთარი საწყისი და ბუნებაა. სწორედ ამაშია შემეცნების როგორც მოგონების პლატონისეული განსაზღვრების ღრმა ჯარი და მნიშვნელობა. შემეცნო ნიშნავს გაიხსენო საკუთარი საწყისი და თავდაპირველი ბუნება, თანხმობაში მოხვიდე მასთან და იცხოვრო ამ საწყისის მიხედვით. აქ უკვე ფილოსოფია სიბრძნისმოყვარეულობიდან სიბრძნედ და ეთოსად იქცევა; იგი სწყვეტს არსებობას როგორც შემეცნება და ინდივიდის ზნეობრივი ყოფნის წესად გვევლინება. და სწორედ ეს არის მისი უმაღლესი მძახი და დანიშნულება. ამიტომ უნდა განესაღვროთ შემეცნება როგორც დავიწყებული საწყისის გახსენება და მოგონება.

ფილოსოფიის ამ მძახის შ. რუსთაველი ასე გამოთქვამს: „არა ვიქმ ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობასა! მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“.

9. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი

ალეთოლოგიური რეალიზმი მისი ავტორის მიერ ჩაფიქრებული იყო როგორც „პირველი ფილოსოფია“- რომელსაც შემეცნებისა და ჭეშმარიტების სრულად ახლებური დაფუძნება უნდა მოეცა: ეს უნდა მომხდარიყო, ერთის მხრივ, გნოსეოლოგიის უონტოლოგიოდ აგების კანტისეულ პრინციპთან ანგარიშსწორების- მისი იმანენტური კრიტიკის, ხოლო მეორე მხრივ, ანტიკური ჭროვნების ტრადიციების ახლებურად გააზრების საფუძველზე ორივე ამ ასპექტში ნუცუბიძე ევროპული ფილოსოფიური ჭროვნების გენერალურ ხაზზე დგას და უაღრესად თვითმყოფ და ორიგინალურ მოაზროვნედ გვევლინება.

ახალი და უახლესი დროის ფილოსოფიის განვითარება, განსაკუთრებით შემეცნებისთეორიული ჭროვნების განასერში, იმგვარად წარმართა, რომ მან შემეცნებელი ცნობიერება თავის თავში ჩაეტა და ყოველგვარი გზა მოუჭრა რეალური ყოფიერების სფეროში გასასვლელად. აღმოჩნდა, რომ თურმე ადამიანურ შემეცნებას არსში მხოლოდ იმისი ამოკითხვა შეუძლია, რაც მასში თავად მას შეუტანია. არსის, როგორც შემეცნების საგნის, კანონზომიერება, სინამდვილეში თვითონ შემეცნების კანონზომიერებაა. შემეცნება არის თვითშემეცნება. თუ კანტთან შემეცნებისათვის გრძნობადი ჭერეტის მასალის სახით რამეს მოცემულობის აუცილებლობა მაინც ივარაუდებოდა, კოპენის წმინდა შემეცნების ლოგიკაში უკვე ამგვარი მოცემულობის საჭიროებაც მოიხსნა და შემეცნება წმინდა ჭრის სპონტანურ მოღვაწეობად იქნა გამოცხადებული. კოპენის თანახმად, ჭრის მხოლოდ ჭრთან შეიძლება ჰქონდეს საქმე, - არც მეტი, არც ნაკლები. ამ მხრივ არც ჰეგელის შემეცნების თეორიული პოზიცია წარმოადგენდა გამონაკლისს: დიდი ელეელის დებულება - „ერთი და იგივეა ჭრი და ის, რის შესახებაც ჭრი არსებობს“- აბსოლუტური იდეალიზმის პანლოგისტურ სისტემაში იმგვარ გაგებას დაექვემდებარა, რომ ჭრია ერთადერთი არსი, და ამ სახით იგი ფილოსოფიური სისტემის აგების ფუძემდებლურ პრინციპად იქცა.

გასული საუკუნის 10-იანი წლებისათვის სრულიად აშკარად შეიქმნა, რომ შემეცნების თეორიული გამართლების, გნოსეოლოგიის უონტოლოგიოდ აგების კრიტიკისტულმა მოთხოვნამ შემეცნების თეორია ღრმა კრიზისში შეიყვანა. ამ კრიზისიდან გამოსავლის ძიებისას ბურჟუაზიული

გნოსეოლოგია სრულიად გარკვევით დადგა შემდეგი დილემის წინაშე ან რადიკალურად უნდა შეცვლილიყო შემეცნების გაგების ძველი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია, რაც, იმავდროულად, ონტოლოგიისაც შემობრუნების მომასწავებელი იქნებოდა, ან საბოლოოდ უარი უნდა თქმოდა შემეცნების თეორიული დაფუძნების ყოველგვარ მცდელობას, როგორც ყოფილად უნაყოფო და სიზოურ მოღვაწეობას. ცხადია, ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ პირველი ჭა აიღო: ნეოკანტაწილობის წიაღიდან გამოსულმა ჰარტმანმა შემეცნება განსაზღვრა როგორც „ყოფიერებასთან მიმართება“ და, ამის შესაბამისად, შემეცნების თეორიის, როგორც „შემეცნების მეტაფიზიკის“, უფრო ღრმა დაფუძნებას შეეცადა. ალეთოლოგიური რეალობის შემოქმედის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ იგი, როგორც იტყვიან, ლედას კევრციხიდან კი არ იწყებს თავის საქმეს, არამედ პირდაპირ ერთვება ამ გონებრივ მოძრაობაში, მის შუაგულში დგას არა მხოლოდ საკითხების დასმისა და მათი აქტუალობის გააზრების თვალსაზრისით, არამედ, რაც მთავარია, პრობლემატიკის ორიგინალური გადაწყვეტის საკუთარი, საკუთრივ ნუცუბიძისეული გზების ძიების თვალსაზრისითაც.

შემეცნების საგნის თაობაზე ალეთოლოგიური რეალობის თვალსაზრისის გადმოცემა ალბათ იმ დებულების კონსტანტირებით უნდა დაიწყოთ, რომ „შემეცნება არ არის სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობა“. ეს დებულება ნუცუბიძეს ალეთოლოგიური რეალობის ფუძემდებლურ და პრინციპული მნიშვნელობის მქონე დებულებად მიაჩნია, ხოლო შემეცნების განხილვა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებად-წინამორბედი გნოსეოლოგიური კონცეფციების არსებით ნაკლად. ეს უკანასკნელნი სუბიექტისა და ობიექტის, როგორც იმთავითვე მოცემული დაპირისპირებიდან გამომდინარე და ვერ იძლეოდნენ შემეცნების შესაძლებლობის დასაბუთებას, ვერ აღწევდნენ შემეცნების თეორიის მწყობრი სისტემის საზღო და მტკიცე საფუძველზე აგებას. უფრო განზოგადებულად ნუცუბიძე ასე აყალიბებს თავის პოზიციას ამ საკითხში: ის შემეცნების თეორიული თვალსაზრისი, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის გნესეოლოგიური დაპირისპირების წინამძღორიდან გამოვა, იმთავითვე განწირულია მარცხისათვის. საქმე ისაა, ამ დაპირისპირების უფრო ღრმა და ონტოლოგიურად პირველადი საფუძვლები იქნეს გამომჟღავნებული. რიკერტმა თავის ცნობილ წიგნში „შემეცნების საგანი“ ზედმიწევნით და უეჭველი დამაჯერებლობით აჩვენა, რომ აღნიშნული დაპირისპირების საფუძველზე ვერასოდეს ვერ დასაბუთდება იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის, სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობა, ვინაიდან შემეცნების თეორიულ რეფლექსიას, გნოსეოლოგიურ კვლევა-ძიებას ყოველთვის ეძლევა ან საგანი შემეცნების გარეშე, ან შემეცნება-უსაგნოდ, ხოლო რაც შეეხება შემეცნებლისა და შესამეცნებლის ერთიანობის დასაბუთებას, იგი ფაქტიურად მიუღწეველი რჩება. ამგვარად, ნუცუბიძის მტკიცებით,

შემეცნების საკითხის წარმოდგენა სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობად სრულიად უსაფუძვლოა იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, შემეცნება წინასწარმოცემულად გულისხმობს ამ დაპირისპირებაზე მაღლა მდგომ პირველად ვითარებას, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება თვით ეს დაპირისპირება, და მეორე, სუბიექტი და ობიექტი სინამდვილის ნაწილებია და, როგორც ასეთნი, მათი მიმართება ონტოლოგიურ და ონტოლოგიის შიგნით არსებულ მიმართებად უნდა ვიპოვოთ. „მართალია, - აღნიშნავს შემდეგ ნუცუბიძე, - სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს, მაგრამ შემეცნების პროცესის დამთავრებისას ისინი თვით იხსნებიან თავისი ფუნქციის დამთავრების გამო¹. ამით ნუცუბიძეს იმის თქმა უნდა, რომ შემეცნების საბოლოო მზანია არა შემეცნების შენარჩუნება, როგორც ეს ჩვეულებრივ მიაჩნიათ ხოლმე, არამედ შემეცნების მტანჯველი პროცესის მოხსნა, რომელიც ჰეგელმა სამართლიანად შეადარა ქრისტეს მიერ მძიმე ჯვრით გოლგოთაზე ასვლას. შემეცნება თავის აუცილებელ რქულტატში-ცოდნაში თავის თავს რომ აუქმებს, ამით ამასთანავე სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებაც უქმდება. ეს დაპირისპირებაზე მაღლა მდგომი ვითარება არის ის, რაც ნუცუბიძის მიერ აღინიშნება ცნებით-„ჭეშმარიტება თავისთავად“, და რომელიც არა მხოლოდ შედეგია შემეცნებისა, არამედ მისი ნამდვილი დასაწყისია და საგანიც. შემეცნება უნდა გაიშალოს მიმართებაში „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ „ჭეშმარიტებასთან ჩვენთვის“. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ სწორედ აქ უნდა განხორციელდეს ჯარისა და არსის ერთნაირი საფუძვლის დადგენა, რომლის იდეა ძველმა ბერძნულმა ჯაროვნებამ წამოაყენა „პირველი ფილოსოფიის“ სახით, მაგრამ შემდეგ თანდათანობით დაეიწყებას მიეცა. ჭეშმარიტება შემეცნების მზანაც არის და საფუძველიც. საგნის თეორია წინ უნდა უსწრებდეს შემეცნების პროცესის თეორიას, ხოლო ალეთოლოგია-გნოსეოლოგიას. ასეთია ნუცუბიძის ამ დებულების ღრმა ჯარი და მცინელობა. შემდეგ ალეთოლოგიის ამ პრინციპულ დებულებას პოზიტიური ფორმით ნუცუბიძე ასე გამოთქვამს: „შემეცნება არსის თავისთავად გამომჟღავნებაა და არა ჩვენს „მე“-სა და არსის შუა ურთიერთობის გამორკვევა“².

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ცოტა მოგვიანებით ანალოგიური თვალსაზრისი განავითარა მარტინ ჰაიდეგერმა და მეტად ღრმა დამუშავება ჰყოფა მის ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში³. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ

¹ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, ალთეოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1973, გვ. 245.

² იქვე.

³ მოგვიანებით, ეამბოთ, იმიტომ, რომ შ. ნუცუბიძის „ალთეოლოგიური საფუძვლები 1922 წელს დაიბეჭდა, ხოლო მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ 1927 წელს გამოქვეყნდა. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ ალთეოლოგიური რეაღონის საფუძველზე მინიშნება უკვე მოცემული იყო ნუცუბიძის ჯდრულ ნაშრომებში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, რომელიც 1913 წელს დაისტამბა. ასე, რომ ჰაიდეგერის მსრივ ნუცუბიძის თვალსაზრისზე რაიმე გავლენის შესახებ ღაძარაკი იმთავითვე გამორიცხულია.

დებულების - „შემეცნება არის სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობა“ მასშტაბი და მნიშვნელობა სცილდება საკუთრივ გნოსეოლოგიის ფარგლებს და იგი მთელი დასავლური კულტურის განმსაზღვრელ პრინციპად გვევლინება შემეცნების გაგება როგორც სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობისა ავტენტიი აღმოჩნდა არამხოლოდ ევროპული გნოსეოლოგიისათვის, არამედ საერთოდ ევროპული კულტურისათვის. თანამედროვე დასავლური კულტურის კრიზისის მძიჭი ადამიანის მიერ ყოფიერებასთან არსებითი მიმართების დაკარგვის ფაქტში უნდა ვეძიოთ. თავის მხრივ, ამ უკანასკნელის განმსაზღვრელი მძიჭი ევროპული ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ ხასიათში ძევს. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ დასავლური კულტურის არსების განმსაზღვრელი ფილოსოფიური ჭროვნება თავის არსებით განზომილებაში მეტაფიზიკურია. ეს ჰაიდეგერისათვის ნიშნავს: პლატონიდან მოციდებული ჰერაკლიტის ჩათვლით იგი მოძრაობდა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების მოდელში და, მამასადამე, ჭროვნების ნამდვილი საგნის-ყოფიერების დავიწყებისა და დაკარგვის მიმართულებით¹. ამიტომ არსებითად ევროპული ფილოსოფია არის სუბიექტივში, ანთროპოლოგიაში და ჰუმანიზმი, რომელთა შედეგად უნდა მივიჩნიოთ თანამედროვე ევროპული კულტურის კრიზისი და ამ კულტურის მატარებელი ადამიანის ნიჰილიზმი² ნიკმეს სიტყვებით: „დასავლური კულტურის ეს საზარელი სტუმარი“. ამგვარი ვითარების გამომწვევი მძიჭი კი ჰაიდეგერის ჭრით უნდა ვეძიოთ ჭეშმარიტების იმ გაგებაში, რომელიც პირველად პლატონმა ჩამოაყალიბა და რომელიც განსაზღვრავდა ევროპული მეტაფიზიკის მთელ შემდგომ განვითარებას ყოფიერების დავიწყების მიმართულებით. პლატონმა თვითონ სუბიექტის მიერ საგნის ხედვა („იდეა“, „ეიდოსი“) მიიჩნია საგნის არსებად, მის სუბსტანციად და ყოფიერად, რის შედეგადაც ფაქტურად დაიკარგა ჭროვნების მიმართება ნამდვილ ყოფიერებასთან (ჰაიდეგერს, „უპოვლეს ყოვლისა, მხედველობაში აქვს გამოქვამულის ცნობილი ალეგორია დიალოგ „სახელმწიფოს“ მე-7 წიგნიდან). ამიერიდან ყოფიერება გაიგება როგორც ყოფიერთა ერთობლიობა, ხოლო ჭეშმარიტება როგორც ჭრისა და საგნის ურთიერთშესაბამისობა და იკარგება მისი თავდაპირველი (წინასოკრატული) გაგება როგორც დაუფარაობისა და ყოფიერების გაცხადებისა³. შესატყვისად, ჭეშმარიტების სავანედ მიჩნეული იქნა სუბიექტის მსჯელობა და წარმოდგენა და არა ადამიანის მუნყოფიერების არსებობა ყოფიერებაში. ჭეშმარიტებაზე ჰაიდეგერის ეჭვისტენციალურ-ონტოლოგიური მოძღვრების თანახმად ჭეშმარიტების როგორც სისწორის და მცდარობის გნოსეოლოგიური ვითარება პირველად მხოლოდ ჭეშმარიტების როგორც ყოფიერების გაცხადების ონტოლოგიური ვითარების საფუძველზე არის შესაძლებელი. ჭეშმარიტების აღნიშნული გაგების ჩამოყალიბებით პლატონის მიერ ევროპული ფილოსოფიური ჭროვნება სრულიად ახალ განზო-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 60; აგრეთვე მისივე: Wegmuzken, S. 169.

² Heidegger, Wegmuzken, 1967, S. 171.

³ Heidegger, Sein und Zeit, S. 214.

მიღებაში, სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების განზომილებაში იქნა ჩაყენებული. თვითონ ჰაიდეგერი კი წინასოკრატული ტრადიციებიდან გამომდინარე იმ ზღვრს იცავს, რომ ჭეშმარიტება არის ყოფიერების ჭეშმარიტება: ჭეშმარიტების არსება არის არსების ჭეშმარიტება¹.

აღუთოლოგიური რეალობის მეორე პრინციპული მნიშვნელობის დებულება მდგომარეობს იმაში, რომ შემეცნება აუცილებლად უნდა იყოს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი საგნის შემეცნება, მისი წვდომა და გაზრება. შემეცნების საგანი შემეცნებისათვის იმანენტური კი არ უნდა იყოს, არამედ ტრანსცენდენტური. შემეცნებას მხოლოდ იმ პირობით და იმ შემთხვევაში შეიძლება ჰქონდეს გამართლება, თუ მასში თვითონ საგანი; თვითონ საქმის ვითარება იქნება გამოთქმული და წარმოდგენილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ზარი ეკარგება ყოველგვარ შემეცნებას და, მაშასადამე, მისი თეორიული გამართლების დაუინებულ ძიებას. ამ მხრივ ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ შემეცნების საგნის დამოუკიდებლობა თვით შემეცნებისაგან უეჭველი უპირატესობა იყო კანტის წინამორბედი ფილოსოფიისა². ამიტომ ასეა სწორედ ამ მხრივ ხდება შემეცნების კანტისეული გაგება ნუცუბიძის კრიტიკისობიექტი. იმისათვის, რომ შემეცნება გაემართლებინა, კანტმა რადიკალურად შეცვალა შემეცნების ბუნების მანამდელი გაგება: შემეცნება არის შემეცნების საგნის აგება თვითონ შემეცნების პროცესში. სხვა სიტყვებით - ერთი და იგივეა ცდის შესაძლებლობის პირობები და ცდის საგნის შესაძლებლობის პირობები. ნუცუბიძეს კანტის უდიდეს დამსასურებად მიაჩნია ანტიკური პრინციპის გამოყენება შემეცნების მიზნებისათვის: დაგვარი შეიცნობს დაგვარს³. მაგრამ კანტმა იმთავითვე დაარღვია დაგვარობის პრინციპის გამოყენების მთავარი პირობა: დაგვარი ელემენტის მქონეთა სწორი ღირებულება ანუ თანასწორობა. კანტის ტრანსცენდენტალზმში შემეცნებელისა და შესაცნობი საგნის ერთგვარობა მიღწეულია ამ უკანასკნელის პირველზე დაყვანის ხარჯზე და, ფაქტურად, შემეცნების საგნის გაუქმების საფუძველზე, რამაც კრიტიკისტულ ფილოსოფიაში წარმოშვა თავისთავადი სინამდვილის პრობლემა და, რაც მთავარია, ის ხორცმეტი, რომელსაც „თავისთავადი ნივთი“ ეწოდება. იმის ნაცვლად, რომ მოეძებნა მესამე სფერო შემეცნებელსა და შესაცნობის შუა, როგორც ამ მიმართების საერთო, იგივერი საფუძველი, კანტმა ერთი მეორეზე დაიყვანა და ამით უხეშად დაარღვია დაგვარობის თავისთავად საფუძვლით სწორი პრინციპი. შესაბამისად, კანტთან საგნის ჭერეჭა საგნის შექმნად იქცა, შემეცნება კი - თვითშემეცნებად. შემეცნებას კი არ ეძლევა საგანი, არამედ შემეცნება ქმნის საგანს. ხომ არ გვაქვს კანტის ფილოსოფიაში საქმე თავის მორყეუბასთან? - სვამს კითხვას ნუცუბიძე და იქვე პასუხობს: ეს ასედაც

¹ Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Wegmuzzken, S. 96.

² შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 268.

³ ჩვენ ძალაში ეტოვებთ ამ ტერმინს, ეინაიდან იგი უფრო აღქვამურად გამოსატავს ნუცუბიძის ზღვრს.

არის. გონების მიერ შენებულ სინამდვილის შემეცნება იმავე გონების შემეცნებაა და ჩაცვლად შემეცნებისა ჩვენ გვაქვს თვითშემეცნება და მეტი არაფერი¹. ნუცუბიძის მიერ კახტის შეფასება შემეცნების საგნის გაგებაში მეტად მკაცრად შეიძლება მოგვიჩვენოს, მაგრამ ამასთან ეს შეფასება სრულიად სამართლიანია და სავსებით შესატყვისება საქმის ვითარებას. „მართალია, წერს ნუცუბიძე, - კანტს არა აქვს საქმე გარემოთა საგნთან, რომელსაც უნდა შეეფარდოს სინამდვილის სურათი, მაგრამ მას სასოგადოდ არა აქვს საგანი, და მასთან არც შემეცნება“². თავად ნუცუბიძე კი პრინციპულად იმ აზრს იცავს, რომ შემეცნებელი და შესაცნობი საგანი შემეცნების პროცესის აუცილებელი, განუკეცმებელი და თანაც თანასწორ-უფლებიანი წევრებია, რომელთა დაგვარობის დადგენა უნდა მოხდეს არა მათი სუბორდინაციის, არამედ კოორდინაციის საფუძველზე. უნდა მოიძებნოს მესამე, შუალედური სფერო შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის, როგორც მათი დაგვარობის საფუძველი, და ეს იქნება ნამდვილი საგანი შემეცნებისა, ვინაიდან შემეცნების რეალური პროცესი მის ბაზასზე უნდა გაიშალოს. შემეცნების ამგვარი საგანი, ნუცუბიძის თანახმად, არის სფერო ჰემსარიტებისა თავისთავად და მასზე მოძღვრებას ალეთოლოგია წარმოადგენს. მაშასადამე, ალეთოლოგია, ტრადიციული გნოსეოლოგიისაგან განსხვავებით, „პირველეს ყოვლისა, საგნის თეორიაა, არსზე მოძღვრებაა და, ამ აზრით, იგი „პირველ ფილოსოფიას“ წარმოადგენს. ხოლო რაც შეეხება საკუთრივ შემეცნების თეორიას, იგი შემეცნების სტრუქტურის შესახებ მოძღვრებაა და, როგორც ასეთი, მხოლოდ ალეთოლოგიის შემდეგ და მის საფუძველზე არის შესაძლებელი.

ხეშოთ ჩვენ უკვე ავღნიშნავდით, რომ ნუცუბიძის მიერ ალეთოლოგიური რეაღიზმის მოფიქრებული იყო იმგვარი ფილოსოფიური დისკიპლინის სახით, რომელსაც ჯერ კიდევ არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებდა. როგორც ვნობილია, „პირველი ფილოსოფიის“ ამოცანას არისტოტელე არსისა და აზრის საერთო, ნუცუბიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, დაგვარი პრინციპების დადგენაში ხედავდა. არისტოტელემ სრულიად გარკვევით აჩვენა, რომ თუ შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის რაიმე იგივერი და საერთო ულემენტი არ არსებობს, მაშინ შემეცნების შესაძლებლობა გამიორიცხვალა. შემეცნება შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ იმ პირობით, თუ შემეცნებელ სულსა და შესამეცნებელ საგანს შორის აღმოჩნდება რაღაც იგივერი მომენტი. და როგორც ვიცით, ასეთ იგივერ მომენტად არისტოტელემ ფორმა დაადგინა. დიდი სტაგირელის აზრით, ფორმა როგორც საგნის ამგვარად ყოფნა და გარკვეულობა არის ის საერთო შემეცნებელ სულთან, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება შემეცნება.

¹ ნ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 268.

² იქვე გვ. 288.

დაგვარობის პრინციპის აღიარება შემეცნების საფუძვლად ნუცუბიძეს ანტიკური ფილოსოფიური ღმრთოვნების უდიდეს მონაპოვრად მიიჩნია. დაგვარი შეიცნობს დაგვარს, - აი პრინციპი, რომელიც ძველმა ბერძნულმა ღმრთოვნებამ წამოაყენა და, რომელსაც, ნუცუბიძის ღმრთო, უნდა დაეყაროს შემეცნების თეორია, თუმცა საერთოდ სურს შემეცნების ფაქტის თეორიული გამართლება. ნუცუბიძის მტკიცებით, შემეცნების საგანია არა საერთოდ სინამდვილე, არსებული, როგორც ასეთი, არამედ ჭეშმარიტება თავისთავად. ასლა უკვე პრობლემა იმაში მდგომარეობს, გავაანალიზოთ, თუ როგორ გაიგება ნუცუბიძისთან ცნება ჭეშმარიტებისა თავისთავად-მთელი მისი ალეთოლოგიურ-რეალისტური ნაზრების ცენტრალური და ფუნდამენტური ცნება. სუცუბიძე წინასწარ აზუსტებს თავის თვალსაზრისს შემეცნების საგნის შესახებ შემდეგი სამი მომენტის სახით: 1. შემეცნების საგანი მიმართებათა სისტემა; 2. ამ ჭიით იგი გონების დაგვარია, და 3. ეს სისტემა სინამდვილეს შეადგენს, მისი დასასიათებაა¹.

თავისთავადი ჭეშმარიტების, როგორც შემეცნების საგნის, თაობაზე ნუცუბიძის ბჭობის დედაარსი ასეთია: შემეცნების საგანი მეტია, ვიდრე ფაქტი ანუ მოვლენა. ყოველი ფენომენი შეიცავს არსებობაზე მეტს და ეს მეტი არის მისი გარკვეულობა, მისი ამგვარად ყოფნა Sosein როგორც სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობა. სწორედ ეს გარკვეულობა არის ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელიც გარს აკრავს სინამდვილეს და ხდება შემეცნების საგანი როგორც ჩვენი გონების დაგვარი მომენტი. არსებულს ეს გარკვეულობა რომ არ გააჩნდეს, მაშინ შემეცნება გამორიცხული იქნებოდა. არსებობა თავისთავად არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ასეთი გაურკვეველი არსი საერთოდ არ არსებობს. კანტი მართალი იყო, როდესაც ფიქრობდა, რომ საგანი თავისთავად შეუცნობელია, მხოლოდ მის ღმრთა წყობას აკლდა იმის მტკიცება, რომ ასეთი საგანი შეუძლებელია². არსებობა არის ყოველთვის გარკვეული არსებობა. „აი ეს ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ეჭვოდებთ ჭეშმარიტებას თავისთავად“³. შემეცნება უნდა გაიშალოს მიმართებაში „ჭეშმარიტება თავისთავად“ „ჭეშმარიტებისათან ჩვენთვის“.

ამრიგად ნუცუბიძის ღმრთო, შემეცნების საგანია არა ფაქტი, არა არსებობა როგორც ასეთი, არამედ ფაქტის ამგვარად არსებობა როგორც მისი გარკვეულობა. შემეცნების საგანი სისტემას წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ლუდვიგ ვიტგენშტეინის ანალიტიკური მოსაზრება იმის შესახებ, რომ არსებობის გამოთქმა ენაში საერთოდ შეუძლებელია. ჩვენთვის გასაგებ ენაში ყოველთვის გამოთქმუ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ღმრთები, ტ. 1, გვ. 341.

² იქვე, გვ. 331.

³ იქვე, გვ. 330.

ლია საგნის ამგვარად ან იმგვარად ყოფნა და არა თვითონ არსებობა. როგორც ცნობილია, საქმის ასეთი ვითარება ვიტგენშტეინის მისტიკურის დაშვების საფუძველად მიაჩნდა. მისი აზრით, არსებობის (ყოფიერების) ენაში გამოთქმის პრინციპული შეუძლებლობა ის ბუნებრივი საზღვარია, სადაც ჩვენი გონება მისტიკურის სფეროს ემოცნება და რის გამოც „ჩემი ენის საზღვრები ნიშნავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს“.¹ ვიტგენშტეინს მიაჩნია, რომ „მისტიკურია არა ის, სამყარო როგორ არის, არამედ ის, რომ სამყარო არის“². ნუცუბიძე, ცხადია, არ უშვებს მისტიკურს, ვინაიდან მისთვის არსებობა არის ყოველთვის გარეყვეული არსებობა, და სწორედ ეს გარეყვეულობაა ჭეშმარიტება თავისთავად, რომლის გადაქცევა ჭეშმარიტებად ჩვენთვის შეადგენს ადამიანური შემეცნების მთელ შინაარსს. ჭეშმარიტება თავისთავად არის ის სყერო, სადაც არისა და აზრის ერთიანობაა განხორციელებული. ამ ერთიანობის პრინციპებს, ნუცუბიძის მტკიცებით, ალეთოლოგია ადგენს. მაგრამ რაჟი ალეთოლოგია ჭეშმარიტებაზე მოძღვრებაა, იგი, ამასთანავე, „პირველ ფილოსოფიად“ გვევლინება.

ქართული კულტურის საამყოდ და თავისმოსაწონებლად უნდა ითქვას, რომ ალეთოლოგიური რეალობის შექმნით ნუცუბიძემ მდიდარი ტრადიციების მქონე ქართული აზროვნება ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების საერთო კონტექსტში ჩართო, თავად კი ამ აზროვნების გენერალურ ხაზზე დადგა როგორც პრობლემების დასმის სიასლის, ისე მათი გადაწყვეტის საკუთარი გზების ძიების თვალსაზრისით. მან სწორად განჭვრიტა დასავლური ფილოსოფიის განვითარების ძირითადი ტენდენციები და პერსპექტივა. შემეცნების თეორიული აზროვნების შემდგომი განვითარება არსებითად ნუცუბიძის მიერ მინიშნებული გზებით წარიმართა.

1922 წელს, „ალეთოლოგიის საფუძვლებისათვის“ დაწერილ წინასიტყვაობაში ნუცუბიძე აღნიშნავდა: „დასავლეთისათვის ინტელექტუალურ დამოწმებას ბოლო უნდა მოეღოს. რა თქმა უნდა, ეს შესაძლო გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან დაფძლევთ დასავლურ აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტობრივი საბუთიც არსებობს“³. ფაქტობრივი საბუთიო რომ ამბობდა, ნუცუბიძე პირველ ყოვლისა საკუთარ ნააზრევს გულისხმობდა: როგორც ზემოთ დავინახეთ, ალეთოლოგიური რეალობის შემოქმედს უთუოდ ჰქონდა ამისი სრული უფლება. რაც შეეხება ისტორიულ საბუთს, მას ნუცუბიძემ მთელი თავის მეცნიერული მოღვაწეობის მეორე პერიოდი მიუძღვნა, რომლის მიზანი იყო ქართული კულტურის ისტორიული ძირების გამომჟღავნება. ამდენად ნუცუბიძის მოღვაწეობის ე.წ. ორ პერიოდს შორის ღრმა შინაგანი ერთიანობა არსებობს: ორივე ამ პერიოდს აერთიანებს ამოცანა დასავლური აზროვნების შიგნიდან დაძლევისა.

¹ Витгенштейн, Логико-философский трактат, М., - 1958, с. 80.

² იქვე. გვ. 96.

³ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, გვ. 195.

10. გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურა და მემცნიერული ცოდნის ობიექტურობა

იმის შემდეგ, რაც შეძლებისდაგვარად გავარკვეეთ სუბიექტისა და ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების აღმოცენების ონტოლოგიური პირველსაფუძველი და შესაბამისად, მათი გნოსეოლოგიური ერთიანობის დასაბუთების შესაძლებლობა აღნიშნულ ინსტანციათა ონტოლოგიური მიმართებისა და ადამიანთა სოციალურ-ისტორიული პრაქტიკის საფუძველზე, საკითხი უნდა დაისვას შემეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულების შესახებ, მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან. საკითხის ასე დაყენება ზოგიერთ მეფლევარსა და მოაზროვნეს არ მიაჩნია მართებულად, ვინაიდან გნოსეოლოგია, თვლიან, არის ჭეშმარიტების თეორია. ის იკვლევს ცოდნას ჭეშმარიტობის მხრივ. გნოსეოლოგიამ უნდა იკვლიოს დამოკიდებულება ცოდნასა და მის საგანს შორის, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცოდნის ობიექტურ-ლოგიკური მხარე. ხოლო რაც შეეხება შემეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულებას მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან. როგორც შემეცნების პროცესის რეზულტატთან, იგი ფსიქოლოგიის კვლევის საგანია და გნოსეოლოგიური კვლევა-ძიების სფეროში არ უნდა შემოვიდეს. ასეთ თვალსაზრისს იკავებს, მაგალითად, პროფ. ნ. ლოსკი თავის ცნობილ „ფილოსოფიის შესავლის“ პირველ ნაწილში, რომელიც მთლიანად გნოსეოლოგიის პრობლემატიკას ეძღვნება. ფსიქოლოგობის მოსალოდნელი საფრთხისაგან თავის დამფლევის მძნით, ლოსკი არჩევს ნაკვლად შემეცნების თეორიისა ისმაროს ცოდნის თეორია.

რასაკვირველია, შემეცნების ძირითად პრობლემას ჭეშმარიტების პრობლემა, ცოდნის მისსაყ საგანთან მიმართების პრობლემა წარმოადგენს და შემეცნების თეორიული რეფლექსია, უწინარეს ყოვლისა, ამ პრობლემის კვლევისაკენ უნდა იყოს მიმართული. მაგრამ შემეცნების თეორია არ დაიყვანება მხოლოდ ჭეშმარიტების თეორიაზე, როგორც ცოდნის თეორიაზე. შემეცნების თეორიის ცნების შინაარსი გაცილებით უფრო ფართოა და მოიცავს ჭეშმარიტებაზე მოძღვრებას, ცოდნის თეორიას. ჩვენი ზართ, გარდა ცოდნის მის საგანთან დამოკიდებულების პრობლემისა, რასაც ლოსკი ცოდნის ჭეშმარიტების მხრივ, ანუ ობიექტურ-ლოგიკური თვალსაზრისით კვლევას უწოდებს, შემეცნების თეორიული კვლევა-ძიების სფეროში აუცილებლობით შევა ცოდნის მის შემქმნელ გნოსეოლოგიურ

სუბიექტთან მიმართების საკითხი. უფრო მეტიც, შემეცნების თეორიის, როგორც ასეთის საკუთრივ მიხანსა და ამოცანას შეადგენს მთლიანპიროვნულ სუბიექტში ისეთი პირობებისა და სტრუქტურის დაძვბა- აღმოჩენა (რომელსაც ჩვენ გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურას ვუწოდებთ), რომელიც ცოდნის ობიექტურობას, როგორც გარკვეული სახის ობიექტურობას, - ზღრში არსებულ „ობიექტურობას“ უზრუნველყოფს. შემეცნების თეორიის უმთავრესი ამოცანაა სწორედ იმის გარკვევა, თუ როგორ არის შესაძლებელი სუბიექტში „ობიექტური“, თუ რა უზრუნველყოფს საქმის ასეთ ვითარებას. ხოლო საკითხი იმის შესახებ, თუ რა განსაზღვრავს ამგვარ „ობიექტურობას“, ცოდნის ობიექტურობას - შემეცნებული ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებული რეალური (ასახვის მატერიალისტურ თეორიაში) ან იდეალური (ასახვის იდეალისტურ თეორიაში) - ეს საკუთრივ შემეცნების თეორიული კვლევის კომპეტენციაში არ შედის და მას იგი ონტოლოგიიდან ღებულობს. შემეცნების თეორიას, სანამ იგი საკუთარ ფარგლებში რჩება და ონტოლოგიის სფეროში არ გადავა, არაფრის თქმა არ შეუძლია იმის თაობაზე, თუ როგორ განსაზღვრავს ან საერთოდ განსაზღვრავს თუ არა ცოდნას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგნობრივი სინამდვილე: ამზე პასუხს იგი ონტოლოგიიდან უნდა მოელოდეს. საკუთრივ შემეცნების თეორიის ამოცანაა მხოლოდ ცოდნის ობიექტურობის შესაძლებლობის უზრუნველყოფელი სუბიექტური (და არა განმსაზღვრელი) პირობების დადგენა, რაც უწინარეს ყოვლისა, გნოსეოლოგიური სუბიექტის, როგორც გარკვეული სახის სტრუქტურის, ცნების მოპოვებაში გამოიხატება.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიხრივ კანტმა სწორად განსაზღვრა შემეცნების თეორიის ამოცანები და მიზნები. მაგრამ კანტის შეცდომა ის იყო, რომ იგი, უარყოფდა რა ონტოლოგიას, როგორც თავისთავადი ნივთების სფეროს შესახებ მოძღვრების შესაძლებლობას, ცოდნის ობიექტურობის საბოლოო გამართლებას მარტოოდენ საკუთრივ შემეცნების თეორიის ფარგლებში და საკუთრივ შემეცნების თეორიული რესურსებით ცდილობდა. ამ მიზნისათვის ონტოლოგიის მოხმობა კანტს ავებდით დოგმატიზმად და კრიტიკული ზღრისებისათვის შეუქვერებლად მიაჩნდადა, მოუხედავად ამისა, კანტმა ვერ უკუაგდო ონტოლოგია: იგი მან მხოლოდ შემოსაზღვრა წმინდა განსჯის ანალიტიკით. კანტმა უარყო ობიექტური სინამდვილის ონტოლოგია, მაგრამ აღიარა ცნობიერების ონტოლოგია. შემეცნებული ცნობიერების ის სტრუქტურული კონსტიტუცია, რომელიც კანტმა მოგვცა „წმინდა გონების კრიტიკაში“, არსებითად სუბიექტის ონტოლოგიაა. მაშასადამე, ონტოლოგიის უარყოფა ვერ მოხერხდა აქაც კი, სადაც მის უკუგდებას მკაცრად მოითხოვდნენ. კანტმა ვერ დააღწია თავი ონტოლოგიას. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ გნოსეოლოგიისათვის აუცილებელია ონტოლოგია. ისინი ერთმანეთში იჭრებიან და ერთმანეთს მოითხოვენ.

ამ მხრივ პოზიტივიზმი კანტზე „თანმიმდევრული“ აღმოჩნდა. ონტოლოგიისაგან საბოლოოდ თავის დაღწევის მიზნით, მან კვლევის სფეროდან, ობიექტური სინამდვილესთან ერთად, სუბიექტიც განდევნა, და ფილოსოფიის ამოცანა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური ანაღზით შემოსაზღვრა. ამიტომ თანამედროვე პოზიტივისტები ცოდნას განიხილავენ ობიექტთან ან სუბიექტთან რაიმე მიმართების გარეშე, - როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მოწოდებულ გარკვეულ ფაქტს, რომლის ლოგიკური ანაღზი, მათი ზრით, ფილოსოფიას ევალება. რაც შეეხება გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას - იგი პოზიტივიზმს ტრადიციული გნოსეოლოგიის მეტაფიზიკურობის ნაშთად მიაჩნია და „შემეცნების თეორიის“ ნაცვლად ამჯობინებს ისმაროს ცნება - ეპისტემოლოგია.

ამრიგად, შემეცნების თეორიის უშუალო ამოცანაა ცოდნის ობიექტურობის უზრუნველყოფელი სუბიექტური პირობების დადგენა, რაც საერთოდ სუბიექტის მთლიანი ცნებიდან ისეთი სპეციფიკური სტრუქტურის გამოყოფაში მდგომარეობს, რომელსაც გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურა ეწოდება; ხოლო რაც შეეხება ცოდნის ობიექტურობის განსაზღვრული ობიექტური პირობების დადგენას, რაც ჩვენი ცოდნის საგნობრივი სინამდვილით განსაზღვრულობაში გამოისატება, იგი ონტოლოგიის უშუალო ამოცანაა და ამის დასაბუთებას გნოსეოლოგია ონტოლოგიიდან ღებულობს. საქმის ასეთი ვითარება, თავის მხრივ, დამაჯერებლად ცხადყოფს გნოსეოლოგიისათვის ონტოლოგიის აუცილებლობას.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ საკითხის დაყენებით (შემეცნებელი სუბიექტის ცოდნასთან მიმართება) შემეცნების თეორიაში ფსიქოლოგიზმის მანკის შემოპარვის საფრთხე არ უნდა შეგვაშინოს, ვინაიდან შემეცნებელი სუბიექტის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან მიმართების საკითხი მხოლოდ ფსიქოლოგიური ასპექტის შემცველი როდია. ეს დამოკიდებულია უაღრესად ღრმა ლოგიკურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობის შემცველია. ამიტომ შემეცნების თეორიულმა კვლევა-ძიებამ თავი თავში აუცილებლობით უნდა მოიცვას ცოდნის გამოკვლევა არა მხოლოდ ობიექტურ-ლოგიკური ასპექტით, არამედ სუბიექტურ-ლოგიკური ასპექტითაც. ეს უკანასკნელი ასპექტიც ისევე სისხლხორცეულია შემეცნების თეორიის საბოლოო მიზნების მისაღწევად, როგორც პირველი.

ჩვენ მიერ საკითხის ასე დაყენების მართებულობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ, ჯერ ერთი, შემეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა და, მამასადაშე, მისი აქტიურობა შემეცნების პროცესში სწორედ ამ საკითხის გარკვევის საფუძველზე უნდა იქნეს მოპოვებული. ეს კი, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ რა მიმართებაა შემეცნებელ სუბიექტსა და მის მიერ მოპოვებული ცოდნის არსობრივ-ლოგიკურ სტრუქტურას შორის. შემეცნებელი სუბიექტი დაიყვანება მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურ-

რაზე, როგორც ეს საბოლოო ანგარიშით ჰეგელის პანლოგიკაში მოხდა, თუ შემეცნებელ სუბიექტს, როგორც ასეთს, გარკვეული სუბსტანციური თვითობა და თვითმყოფობა აქვს, რომელიც პრინციპულად არ დაიყვანება და არ გაიგივდება ცოდნის სტრუქტურასთან და, ამ ზრით, იგი ყოველთვის „მეტია“ მის სტრუქტურაზე? ამ კითხვაზე აქვე შეიძლება წინასწარ ვუპასუხოთ. შემეცნებელი სუბიექტი არ უდრის ცოდნას, ის ყოველთვის მეტია მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე. და ეს არა მხოლოდ იმ ზრით, რომ ადამიანი როგორც ყულა მიმართებათა ერთმთლიანი ქვემდებარე სუბიექტი არ დაიყვანება მხოლოდ შემეცნებით მიმართებაზე, შემეცნებელ სუბიექტზე (ეს თავისთავად უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემა აჩვენებს არ შეადგენს ჩვენი განხილვის ობიექტს), არამედ იმ ზრითაც, რომ თვით შემეცნებელი სუბიექტიც არ დაიყვანება მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე, მას გარკვეული თვითობა და თვითმყოფადობა აქვს. შემეცნებელი სუბიექტის ამ ღრმა სუბიექტურობაში უნდა ვეძიოთ, ერთი მხრივ, მისი აქტიურობის, ხოლო, მეორე მხრივ, შემეცნებელი ცნობიერების იმ შინაგანი ტრადიციის საფუძველი, რომელიც კანტმა აღმოაჩინა და რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ მისწრაფებას იგი მუდამ შეფარდებითი ცოდნით პასუხობს, რითაც თავის თავს ეწინააღმდეგება.

მეორე, ცოდნასა და ცოდნის საგანს შორის დამოკიდებულების გარკვევა, რასაც ჭეშმარიტების თეორია სასაეს საგანგებო ამოცანად, აუცილებლობით გულისხმობს ცოდნის მის შემქმნელ სუბიექტთან მიმართების გარკვევას. შემეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობის ძიება საბოლოო ანგარიშით ცოდნის ობიექტურობის გარკვევის ამოცანას ემსახურება. ცოდნის ობიექტურობა, ჭეშმარიტების უღრმეს არსებას რომ გამოხატავს, შემეცნებელი სუბიექტურობისათვის გარედან „თავსმოხვეული“ და, ამ ზრით, რაღაც უცხო ვითარება არ არის. ჭეშმარიტების ობიექტურობა მხოლოდ ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილით როდია უზრუნველყოფილი, თუმცადა ამ უკანასკნელს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მის დასაბუთებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნის ობიექტურობის მოთხოვნა თუ მისკენ მისწრაფება შემეცნებელი სუბიექტის აუცილებელი გაუცხოების ფორმაა. ეს მისი ყოფიერების შინაგანი გარკვეულობაა. იგი არსებობს როგორც ეს გაუცხოება. შემეცნებელი სუბიექტი ქმნის ცოდნას, რომელიც მხოლოდ მასში არსებობს, მაგრამ რომელიც, ამასთანავე, თავისი საზრისითა და მნიშვნელობით ობიექტურია და ამდენად მასზე მჯდლა დგას და მის სუბიექტურობაზე ბატონობს. და, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, შემეცნებელი სუბიექტი, როგორც ასეთი, კი არ ეწინააღმდეგება საქმის ასეთ ვითარებას, არამედ, პირიქით, „მხარს უჭერს“ და ესწრაფვის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის მასზე ამგვარ ბატონობას. ეს, შეიძლება ითქვას, მისი

არსებითი მახასიათებელია, მისი შინაგანი გარკვეულობა და სპეციფიკა. სწორედ ეს ქმნის მისი, როგორც შემეცნებელი სუბიექტის თავისებურებას და გამოყოფს მას სინამდვილისადმი საერთოდ სუბიექტის სხვა მიმართულისაგან. მაგრამ ჭეშმარიტების ობიექტურობა, ამასთანავე, არც არის შემეცნებელი სუბიექტისათვის გაუცხოება, ვინაიდან, როგორც აღვნიშნავდით, ობიექტურობის მოთხოვნა მისი შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარეა, მისი თავის თავში ყოფნაა და არა მხოლოდ მისგან დამოუკიდებელი გარეგანი სინამდვილით განსაზღვრული და ამ სინამდვილის მიერ იძულებით თავსმოხვეული უცხო ობიექტურობა. ეს მისი შინაგანი და სპონტანური სტიქიაა და სწორედ ამაში გამოიხატება გნოსეოლოგიური სუბიექტის საკუთრივი გნოსეოლოგიურობა. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემეცნებელი სუბიექტი ემონება საგანს, ობიექტურ სუბსტანციურ სინამდვილეს მხოლოდ მისი დაუფლების გზით მასზე ბატონობის მიზნით, სამართლიანად მოუთითებს პროფესორი ს. წერეთელი: „სუბიექტურობა“ ზერში არ უდრის ფსიქოლოგიურს“.

ცოდნის ობიექტურობის პირობის ძიება არა მხოლოდ ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეში, არამედ შემეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაში ხომ არ ქმნის ფსიქოლოგიზმის მოსალოდნელ საფრთხეს შემეცნების თეორიაში? არა, და აი რატომ: საკმე იმაშია, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტის გნოსეოლოგიურობა, თავისი ცნების მიხედვით, სწორედ ჭეშმარიტებასთან მისწრაფებაში მდგომარეობს. ვინც აქ ფსიქოლოგიზმის საფრთხეს ხედავს, მას წინასწარ გნოსეოლოგიური ცნება შეცვლილი აქვს ფაქტურ-შემთხვევითი და ფსიქოლოგიური სუბიექტის ცნებით. სხვა ამბავია, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამგვარი გნოსეოლოგიური სუბიექტის მოპოვება, სუბიექტის საერთო ცნების განწმენდა ფსიქოლოგიური და სხვა სახის დანაშრევებისაგან, რადგან რეალურად წმინდა გნოსეოლოგიური სუბიექტი არ არსებობს, მისი მოპოვებაა საჭირო. ამ მხრივ სწორი იყო რიკერტი, როცა მან ჭეშმარიტების ობიექტურობის შესაძლებლობის დამდგენ შემეცნების თეორიას პირველ რიგში გნოსეოლოგიური სუბიექტის მოპოვების ამოცანა დაუსახა. როცა ეს ცნება მოპოვებულია, ამის შემდეგ მისი დაპირსპირება ცოდნის ობიექტურობისადმი, როგორც რაღაც მისთვის უცხო გარემოებისადმი, მცდარია და ყოფილად დაუშვებელი. ამიტომ იყო, რომ დეკარტესთან ჭეშმარიტების შესაძლებლობის პრობლემა შეცდომის შესაძლებლობის პრობლემად გადაიქცა. ეს იმიტომ, რომ დეკარტი, გამოდიოდა რა გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებიდან, დადგამ სიძნელის წინაშე, თუ როგორ არის შესაძლებელი შეცდომა, ვინაიდან გნოსეოლოგიური სუბიექტი იმთავითვე მხოლოდ ჭეშმარიტების მაგარანტირებელი სუბიექტია. და ჩვენ ვიკითხებით, რომ დეკარტი ამ სიძნელეს შემეცნების სუბიექტში ნებისყოფის მომენტის მონაწილეობის საფუძველზე ხსნიდა. სოლო ჰეგელის პანლო-

გინხში, აგრეთვე არ უპირისპირდება რა შემმეცნებელი სუბიექტი ცოდნის ობიექტურობას, თვითონ სუბიექტურობის შესაძლებლობაში მიიღო პრობლემატური სახე. თუ მანამდე საკითხი ისმებოდა იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი ცოდნაში ობიექტური, პეგელთან საქმის ვითარება შეტრი-აღდა. აქ უკვე საკითხი ისმის იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი სუბიექტური, ან არის თუ არა ის საერთოდ შესაძლებელი. ერთი სიტყვით, შემმეცნებელი სუბიექტის სუბიექტურობა ტექნიკების ობიექტურობისადმი დაპირისპირებულ ვითარებას კი არ წარმოადგენს, არამედ, პირი-ქით, ამ უკანასკნელის საფუძველი მასში ძეგს.

ამრიგად, შემეცნების თეორიულმა რეფლექსიამ აუცილებლობით უნდა მოიცვას მიმართების ორივე ზემოთ აღნიშნული ასპექტი: ცოდნისა საგნისადმი და შემმეცნებელი სუბიექტისა თვითონ ცოდნისადმი. ეს ასპექტები აუცილებლობით მოითხოვენ და ავსებენ ერთმანეთს.

შემეცნების იდეალს, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ის, რომ ისე ვწოდეთ საგანს, როგორც ის არის თავისთავად-შემმეცნებელ სუბიექტთან უმომარ-თებოდ, „შემეცნების ელში“ მოხვედრამდე, რათა შემმეცნებელმა ცნობი-ერებამ არაფერი დაუმატოს საკუთარი საგნობრივ ვითარებას და ამგვარად, არ გაამრუდოს, არ დაამახინჯოს იგი. პეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „...ღირსება, რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავის თავს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს“¹. მაშასადამე, შემეცნება მაშინ ხორციელდება იდეალურად, როცა ის საგნობრივ ვითარებას „მოუხსენს“, როცა იგი თავის თავში „საგნის გაბატონებას“ აღწევს. შემმეცნებელი სუბიექტი მაშინ ფლობს ობიექტის არსებას, როცა ის თავის თავში ობიექტურ-სუბსტანციურ სინამდვილეს, თავისთავად ყოფიერებას ააღაპრავებს“. როგორც ჩანს, თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის ერთ-ერთი წარუვალ მოთხოვნილება ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ცოდნის მოპოებაა. და ეს მოთხოვნა თუ მისწრაფება მისთვის იმდენად შინაგანია დანიშნადობლივი, რომ გარყვეული ზრით შეიძლება ითქვას: ყოფიერების თავისთავადობაში წედომისაკენ მისწრაფების საფუძველი შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტუ-რობაში ძეგს. აქედან გამომდინარე, ობიექტურ-სუბსტანციური სინამ-დვილის ადეკვატურად ასახვის, მისი თავისთავადობაში წედომის მოთ-ხოვნა, რაც ცოდნის ობიექტურობაშია გამოხატული, მხოლოდ ობიექ-ტური სინამდვილით კი არაა გა ნ ს ა ზ დ ე რ უ ლ ი, არამედ სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობითაც არის უზ რ უ ნ ე ე ლ ყ ო ფ ი ლ ი.

მაგრამ ეს შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობიდან მომდინარე მისწრაფების მხოლოდ ერთი მხარეა, ვინაიდან, მეორე მხრივ, საგანი თავისთავად შემმეცნებულ სუბიექტთან უმომართებოდ არ წარმოადგენს პრობლემას. საგანს შემეცნების საგნად სწორედ შემმე-

¹ ა ე გ ე ლ ი, ლოგიკის მეცნიერება. თბ., 1962, გვ. 84.

ცნებული სუბიექტი ხდის. სამყარო თავისთავად არ არის მოწოდებული შემეცნებოდეს ვინმეს მიერ. ის შემეცნებისადმი გულგრილია. აქ მხოლოდ შემეცნებელმა სუბიექტმა უნდა იაქტიუროს, მან უნდა გამოიწვიოს სინამდვილე შესამეცნებლად. სწორედ შემეცნებელ სუბიექტში ძევს შემეცნებითი მიმართების გამმართლებელი საფუძველი, ამ ზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ თავად პრობლემური ბუნების მქონე შემეცნებელი ცნობიერება აპრობლემატურებს სინამდვილეს, „ნაღმავს“ მას პრობლემებით. თავისთავად სამყაროში ყველა პრობლემა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმთავითვე „გადაჭრილია“, სინამდვილე პრობლემა მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტისათვის და მასთან მიმართებაში.

შემეცნებელი სუბიექტი მიისწრაფვის მუდამ იდგეს პრობლემასაიდუმლოების წინაშე. მეტიც, ის „რაობს“ და არსებობს როგორც მხოლოდ ამგვარი პრობლემა-საიდუმლოების წინაშე მდგომი ვითარება. და ეს თავისებურება მისთვის მისი ყოფიერების არსებითი მომენტია. მას არ შეუძლია არ დასვას პრობლემა, რადგან ეს მისი არსებაა. შემეცნებელ სუბიექტს კი არ შეუძლია განუდგეს საკუთარ არსებას. და იგი აყენებს პრობლემას მაშინაც კი, როცა მას მისი გადაწყვეტის რეალური გარანტია არ გააჩნია. ამიტომ სახედა კანტი შემეცნებელი ცნობიერების აღნიშნულ ბუნებას ადამიანური გონების საზღვისწირო ანტონიმად.

ამრიგად, შემეცნებელი სუბიექტი, მუდამ ამოკანის წინაშე დგას და, ამასთანავე, მუდამ მისი ამოსნისა და გამოცნობისაკენ არის მიმართული. მუდამ იდგეს პრობლემის წინაშე და იმავდროულად სწევტდეს ამ პრობლემას-ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია შემეცნებელი სუბიექტის შინაგან ბუნებაშია, მაგრამ იგი მხოლოდ ამ წინააღმდეგობაში და ამ წინააღმდეგობის საფუძველზე არსებობს. ეს წინააღმდეგობა მისი ყოფიერების შინაგანი ფორმაა. ამ კონფლიქტურ ბუნებაში გამოიხატება, უწინარეს ყოვლისა, შემეცნებელი ცნობიერების ტრაგედია, საერთოდ ფილოსოფიური ცნობიერების მთელი დრამატრზმი.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შემეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის მეტია მის მიერ მოპოვებულ ცოდნაზე. ის არ დაიყვანება ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე. და ეს „მეტი“ არის შემეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი „თვითობა“, მისი სუბსტანციური თვითშეყოფობა - მუდამ ისწრაფვოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ. ეს არის მისი აქტიურობის ონტოლოგიური კორელატი. ამ ზრით, იმასთან ერთად, რომ ცნობიერება ყოფიერების გაცნობიერებაა, ამ გაცნობიერების უნარიცაა, როგორც გარკვეული შინაგანი სწრაფვა, რომელიც მისი, როგორც სწორედ შემეცნებელი სუბიექტის კუთვნილებაა. „ამ მხრივ ცნობიერება არა მარტო ცოდნაა, არამედ ცოდნის მოთხოვნილებაც არის, ის ფაქტიურად ყოველთვის ამ უკანასკნელით იწყება“. ის არ ემთხვევა და პრინციპულად ვერც დაემთხვევა მის მიერ მოპოვებულ

ცოდნას. შემეცნებელ სუბიექტს ეს აქტიურობა და თავისთავთან იგივეობა რომ არ გააჩნდეს, პრინციპში მოსალოდნელი იქნებოდა მისი დამოხვევა მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან, რაც ფაქტურად გააუქმებდა მას. საქმის ვითარებას არ ჯვლის ამის განხილვის ისტორიულ-ფსიქოლოგიური შეუძლებლობა: „ბუნებით პირველი ჩვენთვის უკანასკნელია“. პეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში შემეცნებელი ცნობიერება საბოლოოდ გაუიგივდა მის მიერ მოპოვებულ აბსოლუტურ ცოდნას, რამაც ცნობიერება გაუქმებამდე მიიყვანა, ვინაიდან გნოსეოლოგიურ სუბიექტს უკვე არ გააჩნდა პრობლემის წინაშე დგომის მოთხოვნილება, რაც ფაქტურად მის „თვითმკვლელობას“ მთავრებდა. მაგრამ სწორედ ამგვარი გაიგივების პრინციპული შეუძლებლობა წარმოადგენს შემეცნებელი ცნობიერების „ეკვივების“ გარანტიას. ეს აყენებს შემეცნებელ სუბიექტს უსასრულო პროგრესის გზაზე და ამართლებს მის მარადიულ ძიებას.

შემეცნებელი სუბიექტის ანუ, რაც იგივეა, სინამდვილის თეორიულ-ცოდნისეული ათვისების პროცესში ადამიანური სუბიექტის აქტიურობის შესახებ საკითხი სხვადასხვანაირად შეიძლება იქნეს დაყენებული. ამისდა მიხედვით ისტორიულად არსებულ გნოსეოლოგიურ თვალსაზრისებში აღნიშნული პრობლემა სრულიად სხვადასხვაგვარ გადაწყვეტას პოულობდა.

ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ შემეცნებაში სუბიექტის გარყვეული აქტიურობა, მეტ-ნაკლებად, ყველა-შემეცნების თეორიული კონცეფციის მიერ იყო აღიარებული. უფრო მეტიც, შემეცნებელი სუბიექტის აქტიურობა მისი გარყვეული წილი ცოდნის წარმოქმნაში ფაქტია. საქმე ეხება არა იმას, გააჩნია თუ არა სუბიექტს რაიმე აქტიური როლი შემეცნების პროცესში, არამედ იმას და მხოლოდ იმას - როგორ გავამართლოდ ღოგყურად ეს ფაქტი. მაშასადამე, როცა საკითხი ისმის შემეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის თაობაზე, საქმე ეხება არა თვით ფაქტის შესაძლებლობას, არამედ მის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ გამართლებას. უნდა შევნიშნოთ, რომ საქმის ასეთი ვითარება, ე.ი. საკითხის დაყენება იმის შესახებ, აქვს თუ არა სუბიექტს შემეცნებაში რაიმე აქტიურობა, როგორც ჩანს, თვით შემეცნების გარყვეული გაგებიდან გამომდინარეობდა, რომელიც ყველაზე კლასიკურად პეგელმა გამოთქვა თავის „ლოგიკის მეცნიერებაში“... ღირსება, რომელსაც ცნობიერება თავის თავს ანიჭებს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს“. თავისთავად ცხადია, შემეცნება მხოლოდ მაშინ ხორციელდება იდეალურად, როცა სუბიექტი მაქსიმალურად გამორიცხავს თავის თავს შემეცნების პროცესიდან და მთლიანად საგნობრივ სინამდვილეს ეძლევა. სწორედ ეს კმნის შემეცნებელი სუბიექტის, ე.ი. სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი

დამოუკიდებულების სპეციფიკას. მაგრამ უნდა ვიკითხოთ: 'შემეცნების ასეთი ბუნება ხომ არ ეწინააღმდეგება შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიური როლის აღიარებას? რა თქმა უნდა, არა! ამგვარი აქტიურობის, როგორც ფაქტის, აღიარების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების ფაქტური განხორციელება. მაშასადამე, ჩვენი შემეცნების საგნობრივ-სუბსტანციური განსაზღვრულობის პრინციპის აღიარება სრულიად არ გამოორიცხავს შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის თქმას. პირიქით, იგი ლოგიკურად მოითხოვს ამ უკანსკნელს.

როგორც ვნობილა, შემეცნება აუცილებლობით გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის, შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის ურთიერთობას. სუბიექტი და ობიექტი, შემეცნება და მისგან დამოუკიდებლად არსებული შემეცნების საგანი კორელაციური ცნებებია. შემეცნებაში ამ ინსტანკიათა ერთიანობა აუცილებელია, ამიტომ არც ერთმა მათგანმა არ უნდა მოხსნას მეორე. სადაც არ არის აღიარებული შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტი, იქ არც სუბიექტია აღიარებული. ამიტომ სუბიექტი, ფაქტურად, ქრება იქ, სადაც შემეცნების საგანი შემეცნებისათვის იმანენტურად განიხილება. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში სამართლიანად მიუთითებდა შ. ნუცუბიძე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა და მისი მიმდევარი თვალსაზრისების ამ შინაგან სიძნელეზე, რომლის იმანენტურ დაძლევას იგი ცდილობდა ალეთოლოგიური რეალობის საფუძველზე. შ. ნუცუბიძის მართებული აზრით, შემეცნების სუბიექტი და მისგან დამოუკიდებლად არსებული საგანი შემეცნებისა შემეცნების პროცესის აუცილებელი და გაუქმებელი წევრებია. ამიტომ, რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, სუბიექტივრმს ყველაზე უფრო მეტად ეკარგება სუბიექტის ცნება და, ბუნებრივია, მის რაიმე აქტიურობაზე ლაპარაკი თავისებურ უაზრობად იქცევა. იმანენტრმს ლოგიკურად არა აქვს უფლება ამტკიცოს სუბიექტის აქტიურობა, რადგან, ფაქტურად, ის სუბიექტს წინასწარ აუქმებს იმით, რომ უარყოფს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტურ-სუბსტანციური სინამდვილის არსებობას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის შესახებ საკითხის დაყენება, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს იმ ონტოლოგიური დასაყრდენის დაძვბნას მასში (შემმეცნებელ ცნობიერებაში), რომელსაც ეს აქტიურობა ემყარება. ონტოლოგიური დასაყრდენის ანუ საფუძვლის ცნების ქვეშ, მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენ გვესმის გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურის ის გარკვეულობანი და მასასიათებელი ნიშნების ერთობლიობა, რომელიც მის თავის თავთან იგივეობას შედარებით სიმყარესა და ამ აზრით გარკვეულ სუბსტანციალობას ქმნის. ამგვარი იგივეური მომენტის გარეშე შემმეცნებელი ცნობიერება დაიშლუბოდა შემეცნების კონკრეტულ აქტებად და, მაშასადამე, შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა. სწორედ ამ ონტოლოგიურმა მომენტმა უნდა უზარუნველყოს სუბიექტის აქტიურობა შემეცნების პროცესში. ამიტომ

სრულიად ბუნებრივია, რომ გნოსეოლოგიური თვალსაზრისებს - თუნდაც სუბიექტურ-იდეალისტურს, - რომლებიც უარყოფენ სუბიექტის თავის თავთან გარკვეულ იგივეობას და, ამ შიშით, შედარებით თვითმყოფლობას, არა აქვთ ლოგიკურად უფლება ილაპარაკონ მის აქტიურობაზე (მაგ. ჰოუმი და მისი მემკვიდრე პოზიტივისტები)¹.

მაშასადამე, რაში მდგომარეობს კონკრეტულად შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობა და როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ამ აქტიურობის მახასიათებელი ნიშნები და გარკვეულობანი? ზემოთწარმოებულ ბჭობიდან გამომდინარე, ეს თავისებურებანი ჩვენ ასე გვესახება: 1. სუბიექტობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირების აღმოცენების ონტოლოგიური საფუძველი, რომელიც სინამდვილეში ჯერ-არსული და შეფასებით-ღირებულებითი დამოკიდებულების აღმოცენებაში გამოიხატება და რომლითაც ფაქტიურად იწყება სუბიექტის მიერ საკუთრივი სუბიექტურობის მოპოვება, შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობაზე მიუთითებს. უფრო კონკრეტულად: ეს თავისებურება ფაქტიურად მოცემული და ასე არსებული სინამდვილის სხვაგვარად არსებობის მოთხოვნილებაში გამოიხატება; 2. პრობლემას მუდამ შემმეცნებელი სუბიექტი აყენებს, ის აპრობლემატურებს სინამდვილეს. შემეცნებისაკენ მარადიული სწრაფვა შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურის ონტიურ სტატუსზე მიანიშნებს; 3. ტყუილობის ობიექტურობა, სუბიექტში ობიექტურობის შესაძლებლობა არა მხოლოდ ცოდნის მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური სინამდვილით განსაზღვრულობით არის უზრუნველყოფილი (ეს უკანასკნელი საკუთრივ შემეცნების თეორიული კვლევა-ძიების კომპეტენციაში არ შემოდის. ამას შემეცნების თეორია ონტოლოგიიდან ღებულობს), არამედ ცოდნის ობიექტურობის საფუძველი აგრეთვე გნოსეოლოგიური სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშიც ძევს, ესეც უსათუოდ აღნიშნულ აქტიურობაზე მიუთითებს; 4. შემმეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის მეტია² მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე და ეს „მეტი“ არის შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი თვითმყოფობა - მუდამ ისწრაფოდეს ცოდნის მოპოვებისაკენ. შემეცნების ისტორიული პროცესი ყოველ მოცემულ საფეხურზე აბსოლუტური ცოდნისაკენ ამ მისწრაფებას იგი მუდამ შეუარდებითი ცოდნით პასუხობს.

¹ ცნობილია, რომ ედ. ჰუსერლი ებრაელ რა ფსიქოლოგიზმს გნესეოლოგიასა და ლოგიკაში, „ლოგიკური გამოყუდებების“ პერიოდში პიუმით უარყოფდა „წმინდა მე-ს“ არსებობას, ეინაიდან, როგორც თვითონ ირწმუნებოდა, ცნობიერების რეალური შინაარსის აღწერისას მან „ერ ნახა“ ასეთი რამ. ამ საფუძველზე, ის აკრიტიკებდა ნეოპლატონელთა მარბურგის სკოლის ერთ-ერთი ბელადის პაულ ნატორპის შეხედულებას წმინდა მე-ს შესახებ. მარბურგელთა მიხედვით, წმინდა მე ცნობიერების შინაარსის აუცილებელი კორელატია, ის საგნის არსებობის თავად გაუსაგნებელი პირობაა. „ლოგიკური გამოყუდებების“ შესახებ დაწერილ რეცენზიაში ნატორპი გაყვირებდას გამოთქვამდა ჰუსერლის ამგვარ პოზიციას და გამოთქვამდა ვარაუდს, რომ ის (ჰუსერლი) აუცილებლობით მივიდოდა წმინდა მე-ს დამშვების აღიარებამდე. მართლაც ჰუსერლი არა თუ მივიდა წმინდა მე-ს დამშვების აუცილებლობამდე, არამედ მაქონსტიუირებელ ინსტანციად გამოაცხადა.

11. ენა და შემეცნება

ენა შემეცნებასთან ერთად ადამიანის ყოფიერების არსებითი მახასიათებელია. ყველაზე მეტად სწორედ აქ ჩანს ენისა და შემეცნების შინაგანი კავშირი. ჯერ კიდევ პერდერი ადამიანს განსაზღვრავდა როგორც „ენობრივ არსებას“, რომელსაც აქვს უნარი დააფიქსიროს გრძნობადი შთაბეჭდილებები სიტყვებში და მოასდინოს მათი ობიექტივირება. ამიტომ იმავე პერდერის აზრით, შემეცნო ნიშნავს უწინარეს ყოვლისა აღნიშნო.

და მართლაც, ენის მეოხებით ჩვენ გამოვხატავთ ემოციონალურ პროცესებს, ნებულობით აქტებს, აზროვნებას, - ერთი სიტყვით, ჩვენი ცნობიერების მთელ შინაარსს. ამ აზრით, ენა მთელი ჩვენი სულიერი სამყაროს უაღრესად შინაგანი გარკვეულობაა და არა, უბრალოდ გარეგანი სამოსელო, ცნობიერების შინაარსებისადმი გულგრილი ფორმის აზრით. ენა ცნობიერების მობრაობის ფორმაა, ჩემი ცნობიერება ობიექტივირდება და არსებობს სხვისთვის სწორედ ენის მეოხებით. უწინარეს ყოვლისა, ამაში გამოიხატება მისი ღრმა სოციალური ბუნება. მაგრამ ენა, ამასთანავე, ცნობიერების არსებობის უაღრესად შინაგანი გარკვეულობაც არის: ჩემი ინდივიდუალური ცნობიერება, რომელიც, ცხადია, იმთავითვე საზოგადოებრივია თავის არსებაში, თვით ჩემთვისაც მოცემულია და არსებობს მხოლოდ ენის მეოხებით და ენობრივ ფორმაში. თუ ახლა საკითხს ისტორიული ასპექტით შევხედავთ, დავინახავთ, რომ ენა ჩვენი მეხსიერების ფორმაც არის: მთელი წარსული კულტურა დაუნჯებულა ენაში და მოცემულია ჩვენთვის აწმყოში ენის მეოხებით. სწორედ ენაა ის საშუალება, ნიუტონის ცნობიერებას ჩემს ცნობიერებად რომ ხდის და საერთოდ გარდასულ კულტურასთან ურთიერთობაში რომ მამყოფებს. ამ მხრივ ენა ადამიანური კულტურის ყველაზე არქაული და, ამასთანავე, ყველაზე თანადროული ფენომენია. სწორედ ამაში მდგომარეობს ენისა და ცნობიერების თაობაზე ცნობილი მარქსისტული აზრი: ენა ცნობიერების უშუალო სინამდვილეა და იგი ისევე ძველია როგორც ცნობიერება.

მეორე მხრივ, ენა, თუ ახლა მას ობიექტურ-საგნობრივი თვალსაზრისით განვიხილავთ, გამოხატავს საგნებს, პროცესებს, თვისებებსა და მიმართებებს. ის გარემოება, რომ სინამდვილე ჩვენს წინაშე წარმოსდგება არა როგორც ქაოსი, არამედ გარკვეული მოწესრიგებული

სამყაროს სახით, ამას, უწინარეს ყოვლისა, ენას უნდა ეუმადლობდეთ. ყოველ ენაში სამყაროს საგნები და მოვლენები თავისებურად არის განაწევრებული, ყოველი ენა უთუოდ შეიცავს სამყაროს გარკვეულ გაგებას (ცხადია იგულისხმება ეთნიკური, ბუნებრივი და არა ხელოვნური, ფორმალრებული ენა). ჰუმბოლდტი და ნეოჰუმბოლდტიანელები ამიტომ განიხილავენ ენას როგორც მსოფლმხედველობას.

ენის თავდაპირველი ე.წ. მაგიურ-მითოსური გაგება არ გამოყოფდა სიტყვასა და რეალობას ერთმანეთისაგან. ადამიანის თავდაპირველი წარმოდგენით ენა და ყოფიერება თავის საფუძველში ტოლმნიშვნელოვანია და იდენტური, ამიტომაც ვინც სიტყვას ფლობს, იგი თვით საგანსაც განაგებს. ენის ასეთ გაგებას ემყარებოდა წყევლის, შელოცვის და რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, ენობრივი ტაბუს ფაქტი (ეს უკანასკნელი არის თემა კ. გამსახურდიას შესანიშნავი ნოველისა „ტაბუ“). გარკვეულ სიტყვებს ტაბუ ედოთ და მათი წარმოთქვა იკრძალებოდა იმიტომ, რომ ისინი თავის თავში შეიცავენ იმ საგნების ყოფიერებას, რომელთაც ეს სიტყვები ასახელებენ და აღნიშნავენ. არსებობდა რწმენა, რომ ამ სიტყვების წარმოქმნას შეეძლო თვითონ საგნების გამოწვევა. მაშასადამე, მაგიურ-მითოსური წარმოდგენის თანახმად, ენა საგანთა აღნიშვნას და, ამ ზრით, სიმბოლურ ნიშანთა უბრალო სისტემას კი არ წარმოადგენს (ენის ასეთი გაგება უფრო გვიან ყალიბდება), არამედ იგი თვითონ არის საგანი და სინამდვილე. ეთქვათ, როცა საკუთარი ტრადიციის თვით-შეგნების ზენიტში მყოფი ოიდიპოსი წარმოთქვამს სიტყვებს - „აწ ჩაქრი მზეო, თვალთა ჩემთა ნულარ უნათებ“, - ეს, ცხადია, ნიშანთა უბრალო თამაში როდია; სოფოკლეს ამ სიტყვების მეოხებით თვითონ ოიდიპოსის ტრაგიკული ყოფიერება მოაქვს ჩვენამდე, თვითონ ეს სიტყვები ატარებენ ამ ყოფიერებას თავის წიაღში. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ენის თავდაპირველი მაგიურ-მითოსური გაგება, რომელსაც პირობითად ენის ყოფიერებითი გაგება შეიძლება ეწოდოს, განსაკუთრებით საინტერესოა ორი გარემოების გამო: პირველი, აქ პირველად იქნა ნაგრძნობი ენის საშემეცნებო ფუნქცია და, მეორე, ენის ეს თავდაპირველი გაგება თავისებური სახით აღდგენილია ეფიტიქნეტიკურ-პერმენეტიკულ თვალსაზრისში (განსაკუთრებით მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში).

ჩვენი ზრით, ენისა და შემეცნების გარკვეულ გაგებას ემყარებოდა ძველი ბერძნული დიალექტია. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ სოკრატეს ფილოსოფიაში დიალექტიკა ჩამოყალიბდა როგორც სწორედ საუბრის, ლაპარაკის, კამათის, დიალოგის ხელოვნება, რომლის სრულყოფილი და უნივერსალური მოდელი პლატონმა შექმნა თავისი დიალოგების სახით. სოკრატე-პლატონთან დიალექტიკა განიხილება ყოფიერების უდრემესი შრეებისა და უმაღლესი ჭეშმარიტების წედომის გზად. საბოლოო შედეგით კი დიალექტიკა როგორც ფილოსოფიური

ჭიროვნების ერთადერთი მეთოდი, ენის სტიქიაში ყოფნას და მის წიაღში ჩაღრმავებას ნიშნავს. „თუ არა არსებულის ეს სახე-ენა და მეტყველება, - წერს პლატონი, - ჩვენ მოკლებული ვიქნებოდით ფილოსოფოსობის შესაძლებლობას“. ხოლო დიალექტიკას იგი განმარტავს როგორც „სულის თავისთავთან საუბარს, როცა ის რაიმეს განიხილავს“.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სრულიად სხვადასხვა მიმართულებები განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენენ ენის ფენომენის მიმართ. სამართლიანად წერს პროფ. გ. თეზაძე: „მე-20 ს.-ში ენის გადა-მწყვეტ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი უცხო არაა. მაგალითად, ვიტგენ-შტეინისათვის ის ფაქტი, რომ სამყარო არის ჩემი სამყარო, მუდამდებელი იმაში, რომ ენის საზღვრები ნიშნავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს. ვიტგენშტეინმა ეს სოლიფსიზმის საყრდენად მიიჩნია. ჰაიდეგერს კი სამყაროში ენის „ყოფლისშემძლეობიდან“ გამოსულს სამყაროს გარეთ სურს გასვლა. ვიტგენშტეინისათვის ენა რაციონალურია და მის გარეთ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან ასეთი რამ მოუსაზრებელია, ჰაიდეგერისათვის უთქმელობა და დუმილია სწორედ უმაღლესი ცოდნის საფეხურზე მყოფი, თუ ვიტგენშტეინის მისტიციზმს გავიხსენებთ, ერთგვარი თანხმობაც შეიძლება დავინახოთ მათ შორის. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ უარს ამბობდა კეულია მისტიკურ და მეცნიერულ სამყაროთა ორგანული კავშირი“.

შეიძლება ითქვას, რომ მე-20 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია არსებითად ენის ფილოსოფიას წარმოადგენს. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ სამი თვალსაზრისის მოკლე ანალიზით. ესენია: პოზიტივიზმი (ვიტგენშტეინი), ეზიზტენციალიზმი (ჰაიდეგერი), სტრუქტურალიზმი (მიშელ ფუკო). განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

ვიტგენშტეინი ტრადიციული ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის) გარკვეული გაგებიდან გამოდის, მისი ზრით, მთელი ტრადიციული მეტაფიზიკის შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ენის და მისი შემადგენელი ელემენტების-სიტყვების არასწორ და არაერთმნიშვნელოვან გამოყენებაზე იყო დამყარებული, რის გამოც მისი პრობლემები სინამდვილეში (რეალურად, ხოლო დებულებები - უსაზრისონი. იგი ვერ აღწერდა კორექტულად სინამდვილის ფაქტებს. ვიტგენშტეინი თითქოს ჩიარებს პოლ ვალერიის ზრებს იმის შესახებ, რომ „მთელი მეტაფიზიკა ენის ბოროტად გამოყენებაზე დაფუძნებული“ და რომ „მეტაფიზიკა სიტყვების ასტროლოგია“. თვითონ ვიტგენშტეინი კი საკუთარი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას მეცნიერების სრულყოფილი ენის ჩამოყალიბებაში ხედავს, ენისა, რომლის მეოხებითაც შესაძლებელი იქნება სინამდვილის ფაქტების ლოგიკურად კორექტული და ერთმნიშვნელოვანი აღწერა. ამით საზღვარი დაედება, აგრეთვე, ტრადიციული ფილოსოფიის უსაზღვრო გატაცებას

„უსაზრისო და ფსევდო პრობლემებით, რომელთაც არასოდეს არ უწერიათ საბოლოო გადაწყვეტა, ვინაიდან ისინი საერთოდ არ არიან პრობლემები. ფილოსოფია ამიერიდან მეცნიერების ენის ლოგიკურ ანალოგად, „ენის კრიტიკად“ უნდა იქცეს.

„ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ წინასიტყვაობაში ვიტგენშტეინი შემდგენაირად აყალიბებს თავის ძირითად ამოცანას: „წიგნის მთელი ზარი შეიძლება გამოვხატოთ დაახლოებით შემდეგი სიტყვებით: ის, რაც საერთოდ შეიძლება ითქვას, შეიძლება ითქვას ნათლად, ხოლო რაზეც არ შეიძლება ლაპარაკი, იმაზე უნდა გაეჩუმდეთ“. ამ სიტყვებით ვიტგენშტეინი იმთავითვე მოხაზავს თავისი ენობრივი სოლიფსტის პოზიციას.

ვიტგენშტეინის შემდგომი ზრთაწყობა ასეთია: ჩვენ არ შეგვიძლია რაიმე არალოგიკურის მოაზრება, ვინაიდან მაშინ ჩვენ არალოგიკურად უნდა გვეზარონა. ჩვენ შეგვიძლია ობიექტების მხოლოდ დასახელება. ნიშნები ენაცვლებიან (ცვლიან) მათ. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვილაპარაკოთ მათზე, მაგრამ არ შეგვიძლია გამოვთქვათ ისინი. წინადადებას, რომელიც ატომარული ფაქტის სახეს წარმოადგენს, მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, თუ როგორ და რანაირად არსებობს საგანი და არა იმისა, თუ რა არის საგანი. ვიტგენშტეინი, საერთოდ, საკუთარი ზრთამსვლელობის ყოველ ნაბიჯზე მისტიკურსა და ირაციონალურს ემოჯნება. გამოდის, რომ ჩვენ მხოლოდ თვისებებისა და მიმართებების გამოთქმა შეგვიძლია წინადადებებში, ხოლო, რაც შეეხება ცალკეულ ობიექტებს, ერთეულ საგნებს, რომელთაც სიტყვით, სახელით აღვნიშნავთ, - მათზე მხოლოდ მითითება არის შესაძლებელი და სინამდვილეში გამოთქმისა და მოაზრების მიღმა რჩებიან. ერთეული საგნის მოაზრებისა და გამოხატვის სიძნელეზე ჯერ კიდევ არისტოტელე მოუთითებდა და იგი ამ ნიშნით წარმართავდა პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკას.

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს მიხედვით შემეცნება, მოაზრება ყოველთვის ზოგადის შემეცნებას ნიშნავს. სიტყვა იმთავითვე ზოგადს გამოთქვამს და გამოხატავს. მაგრამ ხომ არსებობს მკაცრად ინდივიდუალური, ერთეული მოვლენა, „აი ეს საგანი“. არისტოტელემ მას „უსია“ უწოდა და მისი მოაზრებისა და შემეცნების სიძნელეზე მოუთითა. ჩვენი ზრით, ვიტგენშტეინიც ენის ლოგიკური ანალოგის პროცესში რაღაც ანალოგიურ სიძნელეს აწყდება. ის გარემოება, რომ სიტყვას არ შეუძლია ობიექტის რაობის გამოთქმა, ჩვენი ენის, საზოგადოთ ლოგიკისა და ლოგიკურის შებლუდულობაზე მოუთითებს. ვიტგენშტეინი სწორედ აქ ემოჯნება მისტიკურსა და ირაციონალურს.

ზარი არის გააზრებული წინადადება, - განაგრძობს ვიტგენშტეინი, - ხოლო წინადადებათა ერთობლიობას ენა ეწოდება. ადამიანს გააჩნია უნარი აავსოს ენა, რომლითაც შეიძლება ნებისმიერი საზრისის გამოხატვა,

თანაც იმნაირად, რომ არაერთი წარმოდგენა არა აქვს იმაზე, თუ რას ნიშნავს თითოეული სიტყვა, - ისევე როგორც ჩვეულებრივ ადამიანები ლაპარაკობენ ისე, რომ არ იციან როგორ წარმოიქმნა ცალკეული ბგერები. წინადადება არის სინამდვილის სახე, ატომარული ფაქტის აღწერა. და თუ მე მესმის ეს წინადადება, მაშინ მე ვიცი ამ წინადადების მიერ წარმოდგენილი საგნობრივი ვითარება. სინამდვილეში მე ყოველთვის საქმე მაქვს წინადადებებთან და მათი მეოხებით თვითონ საგნობრივ ვითარებასთან. ამიტომ წინადადება აკონსტრუირებს სამყაროს ლოგიკური საშუალებლო ხარაჩოების მეშვეობით. და თუ წინადადება ჭეშმარიტია, ჩვენ მასში შეიძლება დავინახოთ თვითონ სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ყველა ლოგიკური ნიშან-თვისება. ასე და ამრიგად, ვიტგენშტეინი ცნობიერებას თავის თავში კეტავს, თავის ენობრივ გარეშე ამწყვედევს, და საბოლოოდ უჯდრესად სოლიფისისტურ დასკვნამდე მიდის: ჩემთვის გასაგები ენის საზღვრები ამასთანავე ჩემი სამყაროს საზღვრებია. მე იმდენად და მხოლოდ იმდენად მესმის და გამეგება სამყარო, რამდენადაც მესმის და გამეგება ამ სამყაროს ატომარული ფაქტების აღმწერი წინადადებათა ერთობლიობა, ე.ი. ენა. ამიტომ ადამიანური შემეცნების მზანა გასაგები გახადოს არა სამყარო, არამედ ის ენა, რომელშიც ამ სამყაროს ფაქტებია წარმოდგენილი. ასეთ ენას კი, უწინარეს ყოვლისა, წარმოადგენს მეცნიერების ფორმალრებული ენა, რომლის ლოგიკური ანალოგი ფილოსოფიური ძაროვნების ერთადერთი საგანია.

ენის და შემეცნების ურითერთმიმართების ვიტგენშტეინისეული ანალოგიის საწინააღმდეგო გაგებას გეთავაზობს მარტინ ჰაიდეგერი. თუ ვიტგენშტეინის მიხედვით ენა ის გაუქვირვალე ფარდაა, რომელიც ჩვენსა და ყოფიერებას შორის არის ჩამოშვებული- ენის ეფისტენციალისტურ-ონტოლოგისტური და ჰერმენევტიკული გაგების თანახმად ენა ერთადერთი ფენომენი, რომელიც ყოფიერებასთან გვაკავშირებს. ჰაიდეგერი, განსაკუთრებით თავისი ფილოსოფიური ევოლუციის მეორე პერიოდში, ენერგიულად მოუთითებს ენის ღრმა საშემეცნებო ფუნქციაზე და მას ისეთ ფენომენთა რიგში აყენებს, როგორიცაა ყოფიერება, ადამიანი, თავისუფლება, ჭეშმარიტება. მისი მხრით, კითხვა ყოფიერების შესახებ უშინაგანოდაა გადახლართული ენის შესახებ კითხვასთან. ჰაიდეგერი აღადგენს ენის თავდაპირველ მაგოურ-მითოლოგიურ გაგებას, როცა ადამიანის ენა ჯერ კიდევ შეესაბამებოდა ყოფიერებას, ენა გაიგებოდა როგორც ყოფიერების ენა. ენის ასეთ გაგებას ესვდებით მითოლოგიასა და ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების ნაზარეში: ჰაიდეგერის მხრით, პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები ყოფიერებას კი არ იცვლევდნენ, არამედ მასზე მოგვითხრობდნენ. აქ ყოფიერების გაზარება, საერთოდ მზროვნება ნიშნავდა ენის სტიქიაში ყოფნას და ენაშემოქმედებას. სიტყვა ყოველთვის შეესაღყვისება ყოფიერებას. უფრო მეტიც, ჰაიდეგერის ღრმა რწმენით,

ენა არის ყოფიერების საფანე, მისი ადგილის დედა. ჭეშმარიტება როგორც ყოფიერების გაცხადება ენაში და ენის მეშვეობით ხორციელდება. ამიტომ, ფიქრობს ჰაიდეგერი, ძველი ბერძნული ენა ყოფიერების ენა, და ვიფილოსოფოსოთ ნიშნავს ელინიზმის აზროვნებასთან საუბარში ჩაგებათ, ამ ენის თავდაპირველი მნიშვნელობები გამოვამჟღავნოთ. მაგრამ ადამიანის ენამ მისი რაციონალიზაციისა და გრამატიკაციის კვალდაკვალ დაკარგა ყოფიერების გამოთქმის უნარი და იგი უპიროვნო და უსახო მასის სალაყბო ენად იქცა. სწორედ ეს იყო ერთადერთი მიზეზი ყოფიერების დავიწყებისა და დაკარგვისა ევროპულ მეტაფიზიკაში, რომლის საბუდისწირო შედეგი ნიჰილიზმი აღმოჩნდა.

მართალია, ენის ყოფიერებითი გაგება დავიწყებას მიეცა, მაგრამ ეს გაგება მეტ-ნაკლებად მაინც არის შემონახული პოეტურ ენაში. ამიტომ ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების კვალის ენაში ძიება გამართლებული და აუცილებელია. ჰაიდეგერი ამგვარი ძიების ნიშუშს თვითონ გვთავაზობს. იგი ისეთი ფენომენების განხილვას როგორიცაა ფილოსოფია, მეცნიერება, ჭეშმარიტება და ა.შ. ამ ფენომენების გამომთქმელი ძველი ბერძნული სიტყვების ანაღზიზთ იწყებს. ჰაიდეგერის საბოლოო დასკვნით, ჭა ყოფიერებისაკენ იგივეა, რაც ჭა ენისაკენ.

ენისა და შემეცნების ურთიერთმიმართების საკითხის თავისებურ გაგებას გვთავაზობს თანამედროვე სტრუქტურალიზმი, რომელიც აღნიშნული საკითხის პოზიტივისტურ და ეფიისტენციალისტურ გაგებათა, შეიძლება ითქვას- საინტერესო სინთესს წარმოადგენს. ცნობილია, რომ თუ ეფიისტენციალიზმი თავის დროზე წარმოიშვა როგორც პოზიტივიზმის უარყოფა, თავის მხრივ სტრუქტურალიზმი აღმოცენდა როგორც ეფიისტენციალისტური მეთოდოლოგიის წინააღმდეგ რეაქცია (სარტრმა, როგორც ცნობილია, სტრუქტურალიზმს „ნიშნათა პოზიტივიზმი“ უწოდა).

სტრუქტურალისტური მიმართულების კულტურულ-ისტორიული ფრთის თვალსაჩინო წარმომადგენელია მიშელ ფუკო, რომლის ცნობილი ნაშრომის სახელწოდებაა „სიტყვები და საგნები ანუ პუმიანტიარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“.

მ. ფუკოს მზანია კულტურის შრეებში დაღექილი ძირითადი სტრუქტურების ანუ, როგორც ის თვითონ უწოდებს, „ისტორიული აპრიორების“ გამომჟღავნება. იმ ეპისტემოლოგიურ ევლს, იმ ძირითად მომწესრიგებელ პრინციპს, რომლის ფარგლებში მოძრაობდა მოცემული ეპოქის აზროვნება, ფუკო ამ ეპოქის ეპისტემას უწოდებს. ჩვენთის განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ, ფუკოს აზრით, ამ ეპისტემას სიტყვასა და საგანს შორის მიმართება განსაზღვრავდა. ამის მიხედვით ევროპული კულტურის საკმაოდ ჭრულ რუკაზე ფუკოსამ ეპისტემას გამოყოფს: რენესანსულს, კლასიკურს და თანამედროვეს.

თავის წიგნის წინასიტყვაობაში ფუკო აღნიშნავს, რომ მისი მზანია მეცნიერების განხილვა არა ობიექტურობის ან მისი რაციონალური

ღირებულების მიხედვით (მისი ჯარით, მეცნიერებამ ასეთი ობიექტურობა დიდი ხანია უკვე მოიპოვა), არამედ შემეცნების შესაძლებლობის იმ ისტორიული apriori-ს დადგენა, იმ ეპისტემოლოგიური ველის, ეპისტემეს გამოშლას, რომელშიც მოძრაობდა ჯაროვნება კულტურის ისტორიის ამა თუ იმ პერიოდში. საბოლოო შედეგით, ყოველივე ამის მიზანია თანამედროვე კულტურის ბუნების დადგენა. ამგვარ მუშაობას ფუკო „არქეოლოგიას“ უწოდებს.

რენესანსული კულტურის ძირითად ეპისტემას ქმნის ენასა და საგანს შორის დამოკიდებულების ის თავისებურება, რომელსაც მსგავსება ეწოდება. აქ ენა განიხილება როგორც სამყაროს გამომხატველი. ამიტომ ძველი ტექსტების პერმენენტული განმარტებისას მხედველობაში მიიღება ის გარემოება, რომ ენა გამოთქვამს თვითონ ყოფიერებას, ნივთს, საგანს. თვითონ დედამიწა განიხილება სამყაროს სახით, მიკროკოსმოსი - მიკროკოსმოსის გამომხატველად, აქ ენა გაიგება როგორც ბუნების ნაწილი.

ფუკოს ჯარით, ენის რენესანსული გაგება ემყარება იმას, რომ სამყაროს ყოველი საგანი გამოხატავს სხვა საგნებს, მიკროკოსმოსი - მიკროკოსმოსს, ხოლო ყველა ერთად - ღმერთს, კლასიკური რაციონალიზმის ეპოქის კულტურის ეპისტემა კი უკვე ემყარება ენისა და საგნის განსხვავების პრინციპს. შესაბამისად, კულტურა სულ სხვა სახეს იღებს. ენას უკვე ჯარის გამოხატვის (და არა საგნის) ფუნქცია ეკისრება. ენისა და ყოფიერების ამ დაცილებას კარგად გამოხატავს ცნობილი ბიბლიური მითი ბაბილონის გოდოლის შესახებ. ფუკო ამ მითის მეტად საინტუიციო ინტერპრეტაციას იძლევა. ფუკოს ჯარით ბევრი ენის წარმოშობა, ენათა აღრევა განრისხებული ღმერთის ის სასჯელი იყო ადამიანთა მიმართ, რომელთაც ღმერთთან გატოლება, მისი შეცნობა განიზრახეს. ამიერიდან ენამ დაკარგა გამჭვირვალეობა. ლაპარაკი და შემეცნება უკვე არ უდრის ერთმანეთს. მრავალი ენის წარმოშობა იმისი მომასწავებელი იყო, რომ დაიკარგა კაეშირი სიტყვებისა და საგნებს შორის. ენა თავის თავში ჩაიკეტა, და როგორც ძველი პოეტი ამბობს: „ყოველ საგანს ორი სახელი აქვს; ღმერთისა და ადამიანის ენაზე“. ფუკო მიუთითებს ძველებზე ენაზე (ივრიტის ენა), რომელსაც არ დაუკარგავს ნივთთან კაეშირი და მსგავსება, რათა ადამიანებს მუდამ ახსოვდეთ ბაბილონური სასჯელი.

ენისა და ყოფიერების დაცილებას კლასიკურ-რაციონალიზმის ტურ ეპისტემაში კარგად გამოხატავს სერვანტესის „დონ-კიხოტი“, დონ-კიხოტის წუხილი, მთელი მისი ტრაგიკომედია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ენას, სიტყვას განიცდის როგორც თვითონ სამყაროს, თვითონ სინამდვილეს, ნივთს, ეს შეუსაბამობა მუდამ კომიკურ სიტუაციებში აგდებს მას.

კლასიკურ პერიოდში, აღნიშნავს ფუკო, შემეცნება მომწესრიგებულ ნიშანთა სისტემად იქცევა, ნიშანი კი ყოველთვის კონსტიტუირდება

შემეცნებითი აქტის საშუალებით. აქ ენას, როგორც ნიშანთა გარკვეულ სისტემას, ეკისრება ერთადერთი ფუნქცია - წარმოადგინოს ზარი (და არა თვითონ ნივთი, საგანი) ისე, როგორც ზარი წარმოიდგენს თავის თავს. ენის ასეთ გაგებას მიეყვებათ იქამდე, რომ შემეცნების მთელი მოღვაწეობა მიმართულია წარმოდგენათა ანაღოზისაყენ, კანტი ერთმანეთს უპირისპირებს ფორმასა და შინაარსს, შესატყვისად კომენტარი ადგილს უთმობს კრიტიკას.

ფუკოს მიხედვით, თანამედროვე კულტურის განმსაზღვრელი და მკონსტრუირებელი მესამე ეპისტამას ჩამოყალიბება მე-18 საუკუნის ბოლოდან იწყება. როგორც უკვე აღინიშნა, კლასიკური ეპისტემის ერთერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას შეადგენს წარმოდგენათა შორის ურთიერთობის გარკვევა, რომელიც კლასიკური სახით კანტის ფილოსოფიაში გამომჟღავნდება. აქობიექტურ სინთესს თვითონ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ახორციელებს. ცდის შესაძლებლობის პირობები თვითონ საგნის შესაძლებლობის პირობებად იქცევა. ფორმა და შინაარსი საბოლოოდ საგნის შესაძლებლობის პირობებად იქცევა. ფორმა და შინაარსი საბოლოოდ წყდება ერთმანეთს. ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა სულ უფრო და უფრო იეკტება თავი თავში და ასე მზადდება თანამედროვეობის ეპისტემა. კანტმა საბოლოოდ აჩვენა უნივერსალური მომწესრიგებელი მეცნიერების იდეის განხორციელების შეუძლებლობა. მან, ფუკოს ზარით, ფაქტურად მთელი ცოდნა ფიქციად გამოაცხადა, რომელსაც მხოლოდ იმდენად აქვს ობიექტურობა, რამდენადაც ინტერსუბიექტურია (ეს კარგად აჩვენა ფაიჰინგერის ფიქციონალზმმა).

თანამედროვეობის ეპისტემაში ძირითად მეთოდებად გამოდიან ინტერპრეტაცია და ფორმალზაცია, რომლის შედეგი იყო ბოლოს სიმბოლური ლოგიკის აღმოცენება. ენა სიმბოლური ნიშანთა თვითმძნურ თამაშად იქცევა და საბოლოოდ წყვეტს ყოელგვარ კავშირს ყოფიერებასთან.

საბოლოოდ ფუკო დაასკვნის, რომ ადამიანის ყველაზე უბეელესი ისტორიული საწყისი არის ენა. იგი ის უბეელესი ისტორიული დოკუმენტია, რომელშიც შემონახულია მისი საწყისი, თანაც ეს უბეელესი ყოველთვის ადამიანის თანამედროვეა. ადამიანის მიმართება მის პირველსაწყისთან - ეს არის მისი მიმართება ენასთან. სწორედ ჩვენი ღრმა არსების ეს მიმართება ჩვენს პირველსაწყისთან ენის სახით, განაპირობებს იმას, რომ ჩვენ არასოდეს არა ვართ ჩვენი თავის მხოლოდ თანამედროვენი, არამედ, ამასთანავე, წინ ვუსწრებთ მას. ჩვენ მუდამ ჩვენს თავზე უბეელესი ვართ, რამდენადაც ვარსებობთ ენის სტიქიაში. ამავი გამოიხატება ადამიანის ღრმად ისტორიული ბუნება.

12. სუბსტანცია და ადამიანი

ზემოთ ჩვენ ფილოსოფიის მთავარი მძვინვარეობები განვიხილეთ როგორც სამყაროს თავისთავად სუბსტანციურ ერთიანობასთან, თვითარსთან ადამიანის აუცილებელი და არსებითი მიმართების შესაძლებლობის გარკვევა. ეს მძვინვარეობები შინაგანად არის დაკავშირებული ადამიანური ყოფნის საზღვრებთან, რომლის ნათელყოფა კაცობრიობის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების უმაღლეს ამოცანას შეადგენს. მაგრამ ისმის კითხვა: რა არის და როგორია იმ სუბსტანციური თვითარსის ბუნება, რომელთანაც აუცილებელი მიმართება ადამიანური ცხოვრების საზღვრის წარმოადგენს?

სუბსტანციის მოაზრების თავდაპირველ ცდებს ჯერ კიდევ „რიჰე-დას“ ჰიმენებსა და ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ ვხვდებით. მათში, უპირატესად „ღმერთების“ წარმოშობაზე ლაპარაკი, სადაც თითოეული ღმერთი მოვლენათა ამ თუ იმ კლასის საერთო ნიშან-თვისებებს გამოხატავს და არა მთლიანად სამყაროს ერთიან ბუნებას. მართალია, ჰესიოდეს მიუთითებს „ქაოსზე“ („თავდაპირველად იყო ქაოსი“), რომლისგანაც თითქოს ღმერთები წარმოიშვნენ, მაგრამ სწორედ რომ მხოლოდ „მიუთითებს“ და სრულებითაც არ არკვევს მისი, როგორც ყოველივე არსებულის ერთიანი დასაბამის, შინა-არსს.

სუბსტანციის საკუთრივ ფილოსოფიურ გააზრებასთან საქმე გვაქვს მხოლოდ იმ მომენტიდან, როცა იწყება ერთეულ-ინდივიდუალურ საგანთა სიმრავლის ერთი და ერთიანი საფუძვლის ძიება და ამ უკანასკნელთან ადამიანური ინდივიდის განსაკუთრებული მიმართების დადგენა. ყველა სხვა მოვლენისაგან განსხვავებით, ადამიანი თვითონ ირჩევს სუბსტანციასთან დამოკიდებულებას და სწორედ ამით არის განსაზღვრული მისი მეტაფიზიკური მდგომარეობა სამყაროში, ვითარცა თავისუფალი ყოფიერებისა. არსებობს მხოლოდ ერთად-ერთი შესაძლებლობა ადამიანის თავისუფლებისა - სუბსტანციასთან მიმართების თავისუფლება. ადამიანური თავისუფლების ყველა სხვა სახე ამ პირველადი მეტაფიზიკური თავისუფლების მხოლოდ მოდუსებია. საოცარია, მაგრამ დღემდე არსებულმა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ტრადიციამ სწორედ სამყაროს ერთიანი სუბსტანციური ბუნების დადგენაში იპოვნა ამ სამყაროს ფილოსოფიურ გაგებად. როგორც ჩანს, ეს ადამიანის მეტაფიზიკური აზროვნების ის ბუნებრივი საზღვარია, რომლის იქით ადამიანის გონება ვერ წავა ყოფიერების იდეალების მოაზრებაში. ამიტომ ჩვენ იმთავითვე

უკუევაგდებთ ანტისუბსტანციონალიზმს, ვითარცა არაფილოსოფიურ და ანტიფილოსოფიურ თვალსაზრისს.

როგორ გაიგება და რა ძირითადი ნიშან-თვისებით ხასიათდება სუბსტანცია ანუ თვალსაზრისი როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური მსოფლმხედველობრივი ზნეობების ტრადიციაში?

1. სუბსტანცია არის ერთი, ერთიანი და განუყოფელი. სამყარო, რომელიც ჩვენს უშუალო წარმოდგენასა და გამოცდილებაში გვეძლევა როგორც ერთეულ-ინდივიდუალურ საგანთა სიმრავლე, სინამდვილეში, თავის სუბსტანციურ არსებაში ერთია და განუყოფელი. ძველინდურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ზნეობებაში სამყაროს ამ სუბსტანციურ არსებას „ბრაჰმა“ ეწოდება და მასში ყოფიერების აბსოლუტური სულიერი დასაბამი იაზრება, ხოლო ნივთიერ საგანთა სიმრავლე „მაიას“ (ვნებით აღინიშნება. ნამდვილია მხოლოდ ბრაჰმა, მატერიალურ საგანთა მრავლობითობა მოჩვენებაა, მაიას ილუქია და ზმანებაა. ერთი და ერთიანი ბრაჰმას ნამდვილობას გადაფარებული აქვს საგანთა მრავლობითობის ყალბი მაიასეული, ილუქიური საბურველი, რომელიც ადამიანს ხელს უშლის, ყველაფერში ბრაჰმას ერთადერთობა და ნამდვილობა განჭვრიტოს. მაია არის კოსმოური ილუქია, მატერიალურ-ნივთიერ საგანთა ემპირიულად ხილული სამყარო, რომლის საშუალებითაც ბრაჰმა ანუ აბსოლუტური სულიერი საწყისი ქმნის ხილული რეალობის თვალის-მომჭრელ და თავბრუსდამხვევ ბრწყინვას როგორც ერთგვარ მაცდუნებელ სატყუარას ადამიანისათვის. სწორედ მაიას ილუქიური რეალობის მეოხებით ნივთიერ საგანთა სამყაროზე, მოკაცეული ადამიანის ემპირიული „მე“ ბრაჰმას ნამდვილობასა და ერთადერთობას ვერ ხედავს და ერთი მრავლად ეჩვენება (შეადარე პლატონის გამოქვაბულის ალეგორია). იგი მაიასეული სამყაროს ფაქტებში ბრაჰმასეულ იდეას ვერ ხედავს. სინამდვილეში ყველაფერი არის ერთი და ერთიანი ბრაჰმა. „ბრაჰმადარანიაკა - უპანიშადში“ ბრძენი იაჯნიაველია განმარტავს: „მსგავსად იმისა როგორც წყალში ჩაგდებული მარილის ნატეხი იხსნება მასში და იქიდან ვერ ამოიღებ; რადგან წყლის ყოველი წვეთი მარილითაა გაჯერებული, ასევე მთელი სამყარო ერთად-ერთი ბრაჰმას რეალობითაა განმტკიცებული და გაჯერებული“.

ვედანტური ფილოსოფიის დიდ წარმომადგენელს და ადვიატა-ვედანტის სისტემის შემქმნელ შანკარას მაიასეული ილუქიის (იგი მას აგრეთვე პრაყრიტს უწოდებს) მძიხად ადამიანის ემპირიული „მე“-ს უმეცრება-არცოდნა (ავედიან) მიაჩნია. ამიტომ შანკარა ანსხვავებს ცოდნის დაბალ (ეზოტერიულ) და მაღალ (ეზოტერიულ, ინიციაციურ) სახეებს. პირველს აპარაჟიდიას უწოდებს, მეორეს კი პარაჟიდიას. ეს უკანასნელი, მისი ზნით, მიიღწევა საკუთარი ემპირიული „მე“-ს დაძლევით, რაც იმაზე დროულად მაიასეულ-პრაყრიტული სამყაროს გადალახვას და ბრაჰმას

რეალობის შემეცნებას მოასწავებს. ბრძენის მჩანია მაიასეული ილუზიის ბრწყინალა და თვალის მომჭრელ-თვალწარმატა ნივთიერი საბურველი ჩამოიშოროს და საგანთა მოჩვენებითი სიმრავლის წიაღ და მის მიღმა ერთიანი სულიერი საწყისის - ბრაჰმას რეალობა შეიმეცნოს, მასთან ერთიანობაში მოვიდეს, მასში მთლიანად შთაინთქას და გაითქვიფოს. ფილოსოფიური ჯიშრენება თუ მეტაფიზიკური მედიტაცია ერთგვარი სულიერი თერაპიაა, რომელმაც ადამიანი სიმთვრალის მდგომარეობიდან სიფხილესში უნდა დააბრუნოს და ამგვარად ბრაჰმას რეალობის დასანახად თვალეები აუხილეს. მაიას ილუზია ანუ ნივთიერ-მატერიალური სამყარო ღმერთის (ბრაჰმას) მიერ ადამიანისათვის გადმოგდებული ერთგვარი სატყუარაა, საცდურია მისინებისყოფის და გონების გამოსაცდელად. მაგრამ მაღალი სიბრძნე და ზნეობრივი კეთილგონიერება სწორედ ის არის, რომ ამ სატყუარაზე, ვითარცა თეფი ანკესზე, არ წამოეგო, მაიას ილუზიური გარსის მიღმა სულიერება განჭვრიტო და ამით საკუთარი სულიერობა, ბრაჰმასადმი შენი მიკუთვნებულობა და იგივობა დაადასტურო, რაც გამოსატყუარა პრინციპში: შენ ხარ ის, შენ ხარ ბრაჰმა („ტატ ტვამ ასი“).

2. სუბსტანცია არის უცვლელი და მარადიული. ემპირიული სამყაროს საგანთა სიმრავლის მიწყევ ცვალებადობასა, წარმავლობასა და მდინარებაში, როგორადაც ის პერაქლიტემ წარმოადგინა, არის თუ არა რამე უცვლელი, წარუვალა, მყარი და მარადიული? მოვლენათა ეს თავბრუდამხვევი ცვალებადობა და მზერაგაუდევნებელი მდინარება ხდება თუ არა გარკვეული ფითა და წეს-რიგით, დაოსა და ლოგოსის მიხედვით? გააჩნია თუ არა სამყაროს ამ შეუყოვნებელ ფერისცვალებას და ქმნადობას თავად არაქმნადი ღერძი და არსი? ჯერ კიდევ პლატონის მიერ დასმული კითხვა, - რა არის ის, რაც მიწყევ ქმნადობს, მაგრამ არასოდეს არ არსობს და მუდამ არსობს- მაგრამ არასოდეს არ ქმნადობს? - სწორედ სუბსტანციის ცნების ამ ასპექტს გამოხატავს. და მართლაც, სუბსტანცია ხომ ცვალებად საგანთა სიმრავლის ის არსია, ერთიანი ძირი და ღერძია, რომელიც თავად უცვლელი და მარადიულია. პლატონი, ვითარცა ბერძენი მოაზროვნე, ფილოსოფოსობის მჩანს სწორედ იმაში ხედავდა, რომ ადამიანურმა გონებამ გრძნობად-მატერიალური სამყაროს ცვალებადობაში მარადიული და მუდამ თავის თავთან იგივეური სუბსტანცია, საწყისი თუ „ბუნება“ განჭვრიტოს და ასეთად მას, როგორც ცნობილია, ყოფიერების პრინციპის თავის თავში მქონებული „ნამდვილი სინამდვილე“ ანუ იდეათა სამეფო მიაჩნდა. შესაბამისად, იგი რეალობას ყოფდა იდეათა სუბსტანციური არსის „ნამდვილ სინამდვილედ“ და აჩრდილთა სამყაროდ მკლევარები სწორედ აქ ხედავენ პლატონის ფილოსოფიური ნააზრევის მსგავსებას ევდანტიზმთან და საერთოდ ძველ ინდურ სიბრძნესთან. გერმანელი სახსკრიტოლოგი პაულ დოისენი, ერთის მხრივ,

ბრამა-ატმანის, პარმენიდეს ერთი არსის, პლატონის იდეის, კანტის თავისთავადი ნოვთის, ხოლო მეორეს მხრივ, მაიას, აჩრდილთა სამყაროს, მოვლენათა სამყაროს ცნებებს ერთი რიგის ცნებებად განიხილავდა და რეალობის ამგვარ დაყოფას ნამდვილ და არანამდვილ სინამდვილედ საკაცობრიო მეტაფიზიკური ზიროვნების არსებად მიიჩნევდა.

3. სუბსტანცია სამყაროს თავად უსაფუძვლო საფუძველია. ამ, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივ გამოთქმაში ის იგულისხმება, რომ ემპირიულ საგანთა რეალობის წეს-რიგისაგან განსხვავებით დამის საპირისპიროდ, სუბსტანციას თავისი საფუძველი თავის თავში აქვთ და არა სხვაში, რამე თუ ასეთი „სხვა“ მისთვის საერთოდ არ არსებობს. ნოუმენებად და ფენომენებად სამყაროს კანტისეული დაყოფის პრინციპიდან გამომდინარე და მასზე დამყარებით შოპენჰაუერმა აჩვენა, რომ მოვლენათა სფეროში ანუ სამყაროში როგორც წარმოდგენაში მოქმედებს და განუყოფლად ბატონობს საფუძვლის კანონი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოველ მოვლენას საფუძველი სხვა მოვლენებში აქვს, იგი მთლიანად ემორჩილება მძიჭისა და მოქმედების პრინციპს. სხვათა შორის ამით განსხვავდება საგანთა ფილოსოფიური ხედვა თუ განხილვა მეცნიერული განხილვისაგან. ეს უკანასკნელი ყოველი მოვლენის საფუძველს სხვა მოვლენებში ხედავს, რის გამოც ვერასოდეს აღწევს თავს მოვლენათა მოჯადოებულ წრეს. საგნებს სუბსტანციასთან მიმართებაში და მის საფუძველზე მხოლოდ მეტაფიზიკა განიხილავს. ამიტომ არის მისი ხედვა და ზიროვნების წესი სრულიად საპირსპირო საგანთა მეცნიერული განხილვისა. სუბსტანციის სფეროში უკვე აღარ მოქმედებს მძიჭ-შედეგობრივი მიმართებისა და საფუძვლის კანონი. იგი ყოველთვის თავად უსაწყისო საწყისი და თავად უსაფუძვლო საფუძველია. ამიტომ სპინოზამ სუბსტანცია, ღმერთი ანუ ბუნება სრულად მართებულად დაახასიათა როგორც თვითმძიჭი და თვითსაფუძველი, რაც მასთან ერთი და იგივეა. „თავის თავის მძიჭის მეფეწოდებ იმას, - ამბობს სპინოზა, - რომლის არსება თავის თავში შეიცავს არსებობას, სხვა სიტყვებით, იმას, რისი ბუნებაც არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სხვაგვარად, თუ არა არსებულად“, ხოლო „სუბსტანციად მე ვიზარებ იმას, რაც არსებობს თავისთავად და თავისი თავიდან წარმოიდგინება, ე.ი. იმას, რისი წარმოდგენაც არ საჭიროებს სხვა საგნის წარმოდგენას, რომლიდანაც ის შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო“.

4. სუბსტანცია თავის ბუნებითა და ნიშან-თვისებებით ემპირიული რეალობის სრული დაპირისპირებაა. იგი ერთდროულად სამყაროს მიმართ იმანენტურიც არის და ტრანსცენდენტურიც, რაც იმას ნიშნავს, რომ სუბსტანცია თავისი არსებობის ფორმით შინაგანია, მაგრამ თავისი არსებით გარეგანი და მიღებულია. სხვათა შორის, ეს ის მომენტი, რომელიც ყოველთვის იძლეოდა სუბსტანციის მისტიური გაგების საფუძველს.

სუბსტანციის აღნიშნული ნიშან-თვისება სინამდვილის მეტაფიზიკური გააზრების იმ თავისებურებას ემყარება, რომლის მიხედვითაც საგანთა არსება არ წარმოიდგენს თვით ამ საგანთა რიგის მოვლენას, არამედ ეს არსება სულ სხვა ტიპის არსებულება და ამ მხრით აქ საგანთა „მიღმა“, მათგან პრინციპულად განსხვავებულია. ეს კარგად აჩვენა პლატონმა თავის იდეათა თეორიაში. შეიძლება ითქვას, რომ სუბსტანცია არის ის, რაც არ არის ემპირიული სამყარო, ვინაიდან მას შეიძლება მიეწეროს ყველა იმ თვისებების საპირისპირო, რაც მიეწერება ემპირიულ რეალობას თვით არსებობის ჩათვლით. თუ არსებობას ემპირიულ სამყაროს მივაწერთ, მაშინ სუბსტანცია არარსებულად უნდა ჩავთვალოთ და, პირიქით, თუ არსებობას სუბსტანციას მივაწერთ, მაშინ მთელი ემპირიული რეალობა არარსებულად უნდა მივიჩნიოთ. და ასეც მოხდა კიდეც ფილოსოფიური მხროვნების ისტორიაში. თქმულიდან გამომდინარე სუბსტანცია შეიძლება დავახასიათოდ როგორც ანტირეალობა, ხოლო თავად ემპირიული სამყარო - ანტი-სუბსტანცია. ამ მხრით ჰეგელმა სპინოზას მოძღვრება სუბსტანციაზე მართებულად დაახასიათა როგორც აკოსმიზმი. მისტიკოსი მოაზროვნეები სწორედ ამაში ხედავდნენ სუბსტანციის წვდომის სიძნელეს. ჩვენი მხროვნების არც ერთი პრედიკატი ოდნავადაც კი ვერ გამოხატავს მის ბუნებას, რის გამოც მისი, როგორც მიუწვდომლისა და გამოუთქმელის, წინაშე ყოველად ბრძნული დუმილი გვმართებს. ღმერთის ანუ სუბსტანციის იდეალური ბუნების წვდომის ეს სიძნელე კარგად აჩვენა არეოპაგიტულმა ფილოსოფიამ კატაფატიკურ-აპოფატიკური მეთოდების ანალიზის საფუძველზე. სუბსტანციას, როგორც ღმერთს ანუ აბსოლუტურ ერთს, შეიძლება ეწვედეთ ჩვენი მოაზროვნე სულის განსაკუთრებულ მდგომარეობაში - მისტიური ექსტაზის გზით, რომელიც „არცოდნის ცოდნის“ უმაღლეს შეგნებასა და სიბრძნეს გულისხმობს. ეს სიძნელე კარგად ქონდა გაცნობიერებული ვედანტიზმის ფილოსოფიასაც. „ბრიჰადარანიაკა-უპინიშადში“ ნათქვამია, რომ ღმერთი როგორც სუბსტანცია არც დიდია, არც პატარა, არც მოკლე, არც გრძელი, არც ზომიერი, არც უზომო და ა.შ. მის თვისებას ყველაზე მეტად მისი უთვისებობა გამოხატავს: „არც ეს, არც ის“. შანკარა თავის ადვაიტა-ვედანტაში ღმერთს, ვითარცა სუბსტანციას, ახასიათებს როგორც ყველა თვისების მქონეს და მას საგუნაბრაჰმას ანუ იშვარას უწოდებს (საგუნა - თვისებას ნიშნავს). მაგრამ ღმერთის ასეთი დახასიათება, მისი მხრით, მისი გაგების უფრო დაბალი, რელიგიური ასპექტია. სუბსტანციის გაგების უფრო მაღალი და ჭეშმარიტი ასპექტი იქნება მისი განხილვა სამყაროსთან დაპირისპირებაში. ამ უმაღლესი მხრ-გაგებით ღმერთს, როგორც ემპირიულ რეალობაზე წარ-მატებულს და აღმატებულს, არც ერთი თვისება არ გააჩნია, რის გამოც მას ძარაბრაჰმა და ნიგრუნაბრაჰმა (უთვისებო) უნდა ეწოდოს (შეადარე არეოპაგელის აპოფატიკური

თეოლოგია). ლაო-ძი კი დაოს შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს; გამოუთქმელი, მიუწვდომელი, დაფარული. „ეუზიერ და ვერ ვხედავ: ამიტომ ვუწოდებ უხილავს. ვესმენ და არ მესმის: ამიტომ ვუწოდებ უხმოს. ველტვი და ვერ ვწვდები: ამიტომ ვუწოდებ დაფარულს“. მისი აზრით, დაო „მარადიული სამოა სამყაროსი“, იგი „უძირა და წყვდიადოვანი, მაგრამ უმაღლესი ყოფიერება“, „დაო შესაყრება ყოველი არსისა, მაგრამ მარადიულია და გამოუთქმელი“. ამიტომ ჩინელი ბრძენი გვირჩევენ დაედუმდეთ დაოს სიდიადის წინაშე, რადგან „ბრძენი ღუმს, ხოლო უმეცარი ქადაგებს“.

5. სუბსტანცია თავად არის არსებობა და საგანთა ყოფიერების საყოველთაო პრინციპი. სუბსტანციის ეს განსაზღვრება ყველაზე არსებითა და ამიტომ მასზე საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ. სუბსტანცია საგანთა ყოფიერების ისეთი პრინციპია, რომელიც სამყაროსათვის ერთდროულად შინაგანიც არის და გარეგან-მიღებული, იმანენტურიც არის და ტრანსცენდენტურიც. მაგრამ როგორ უნდა მოვიაზროთ ასეთი რამ? შემთხვევითი არ არის, რომ აზროვნების „ისტორიაში სუბსტანციის ტრანსცენდენტურ-იმანენტურობის აღიარება, როგორც წესი, ყოველთვის მისტიციზმამდე მიდიოდა. თუმცა მათი ცალ-ცალკე აღიარებაც როდია თავისთავად გასაგები. თეზმიც ისევე გაუგებარია, და შესაძლოა უფრო მეტადაც, როგორც პანთეიზმი. თუნდაც საღი აზრის პოზიციიდანაც კი სრულებითაც არ არის გასაგები სამყაროს „მიღმა“ და მის „გარეთ“ რაღაც უმაღლესი, პიროვნულ-ნებელობითი რეალობის დაშვება, თუ, ცხადია, სამყაროს ცნებას მთელს მის უნივერსალობასა და ტოტალობაში ვიგულისხმებთ.

სუბსტანციის ამ პარადოქსულ და შინაგანად დიალექტიკურ დახასიათებაში, როგორც ჩანს, ის იგულისხმება, რომ იგი ტრანსცენდენტურია თავისი არსებით, ხოლო იმანენტურია თავის არსებობის ფორმით, რადგან მას მყოფობის სხვა „ადგილი“ არ გააჩნია, გარდა თვით სამყაროსი. ახლა თუ ამ უკანასკნელში ვიგულისხმებთ სახიერქმნილ და გაფორმებულ არსებულთა ერთობლიობას, მაშინ სუბსტანცია უნდა ვიაზროთ როგორც სრულიად მისი საპირისპირო: არასახიერქმნილი, უსახო და უფორმო დასაბამი სამყაროსი და ამ აზრით არარსებული, ანუ არარსი, გაფორმებულ და სახიერქმნილ საგანთა სამყაროს არსებობასთან მიმართებაში უზენაესი სუბსტანციური ყოფიერების აღნიშვნა არარსებულად მეტაფიზიკური აზროვნების ის ზღვარია, რომლის იქით ადამიანის გონება ვერ წავა. არისტოტელემ არსებული როგორც არსებული მიიჩნია ფილოსოფიის საგნად. მაგრამ არსებული როგორც არსებული სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა არსებობა, ვითარცა არსებულ საგანთა პრინციპი. ამგვარი განყენებული არსებობა ანუ წმინდა არსი არ არსებობისა და არარსის იგივეურია, - პრინციპი, რომელიც პეგულმა თავის ლოგიკას

დაუდო საწყისად. კითხვა - რატომ არის არსი და არა პირიქით - არარსი? - ჰაიდეგერმა ამიტომ მიიჩნია მეტაფიზიკის ძირითად კითხვად. შეიძლება ითქვას, რომ სუბსტანცია როგორც არსებობა, ან რაც იგივეა, არსებობა, როგორც სუბსტანცია, არსებულითა თვად არ არსებული საფუძველია. არარსია არსებულითა ფონი. არსებულ საგნებს არ არსში უდგათ ფესვები. და მისტიკური სწორედ ეს არის. ამიტომ ადამიანის რაციონალური შემეცნება ვერასოდეს გაიგებს სუბსტანციის ამ ორმაგ ბუნებას, მისი დიალექტიკური ტრანსცენდენტურ იმანენტურობის, არსებობა - არარსებობის საიდუმლოს.

პლატონის მიხედვით, სიკეთის იდეა, როგორც ყველა იდეის ძირი და საფუძველი, არსებულზე იმდენად აღმატებულია, რომ თავად იგი არარსებულად უნდა იწოდოს. შემდგომ, როგორც ცნობილია, სიკეთის იდეის ეს გაგება დაედო საფუძვლად ნეოპლატონიზმის და არეოპაგიტის მოძღვრებას სუბსტანციაზე, რომელიც აქ აბსოლუტური ერთის, ღმერთის და ა.შ. სახელით აღნიშნება. დიალოგ „სახელმწიფოში“ პლატონი სოკრატეს პირით განმარტავს; „ჩათვალე, რომ ყოველი შემეცნებადი საგანი შეიძლება შემეცნებული იქნეს მხოლოდ სიკეთის წყალობით; იგივე ანიჭებს მათ ყოფიერებას და არსებობას, თუმცა თავად სიკეთე არ არის არსებობა, ის, როგორც ძალითა და ღირსებით არსებულზე აღმატებული, არსებობის მიღმა“. ამ ზღრის სიღრმითა და სიდიადით აღფრთოვანებული გლავკონი წამოიძახებს; „აპოლონ! ეს რა საოცრად მაღლა ამოვსულვართ“.

ძველი აღმოსავლეთის (ინდურ-ჩინური) რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების მიხედვით, არსებულთა სუბსტანციური საფუძველი არარსებობა ანუ სიცარიელეა: ყოფნას არყოფნაში უდგას ფესვები. „ჩჰანდოგა-უპანიშადში“ ნათქვამია: „თავდაპირველად ეს სამყარო იყო არარსებული. ის არსებული გახდა. მან ზრდა იწყო“. ბრძენი უდალკა არუნი განუმარტავს თავის ძეს - შევეტაკეტუს: „თავდაპირველად, ძვირფასო, ყველაფერი ეს იყო არარსი, - ერთი, მეორის გარეშე. ზოგნი ამბობენ; „თავდაპირველად ყველაფერი ეს იყო არარსი, - ერთი, მეორის გარეშე. ამ არარსიდან დაიბადა არსი“. მაგრამ, ძვირფასო, როგორ შეიძლებოდა ყოფილიყო ეს? როგორ დაიბადა არარსიდან არსი? არა, თავდაპირველად, ძვირფასო, ყველაფერი ეს იყო არსი, - ერთი, მეორის გარეშე. მან იფიქრა: დაე გავხდე მე მრავალ, დაე მე აღმოვცენდე“. დიდი ჩინელი ბრძენის ლაო-ძის მიხედვით არსებულ საგანთა არსებას არ არსი ქმნის: „ოცდაათი მანა ერთ მორგეზე ბრუნავს, მაგრამ ბორბლის არსს მორგეში მოქცეული სიცარიელე ქმნის. ჭურჭელს თიხისაგან აშხადებენ, მაგრამ ჭურჭლის არსს მასში მოქცეული სიცარიელე ქმნის. კარფანჯრებს კედლებში ჭრიან, მაგრამ სახლის არსს მასში მოქცეული სიცარიელე ქმნის. ჭეშმარიტად, ვინცა შეიცნო ყოფიერი, ვითარცა

სავსება და ხილვადი, მანვე შეიკნო არყოფნა, ვითარცა სიცარიელე და უხილვადი“. ლაო-ძი ამიტომ, დაასკენის, რომ „ყოველი არსი ყოფიერმა შვა ხოლო ყოფიერი - არყოფნამ“.

სუბსტანცია არის არსებობა (არსი) და არსებობა (არსი) არის სუბსტანცია. მოსე წინასწარმეტყველს ღმერთი ეცხადება სწორედ როგორც არსებობა - „მე ვარ, რომელი ვარ“. ღმერთის როგორც სუბსტანციის ამ განსაზღვრებაშია მოქცეული ყოფიერების მეტაფიზიკის არსი. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი დასავლური მეტაფიზიკა, და არა მხოლოდ დასავლური მეტაფიზიკა, არსებითად სიტყვა „არსებობის“ საზრისის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია სხვა არაფერია, თუ არა: პარმენიდესთვის არსებობა არის ზარი („შემდეგ დეკარტე იტყვის - „ეზაროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“), რადგან არსებობა-არარსებობის სხვა დამატატურებული მოწმობა არ მოიპოვება, გარდა ჩვენი ზაროვნებისა; ბერკლისთვის არსებობა არის აღქმა („ესე ესტ პერციპი“), კანტისათვის კი არსებობა ნიშნავს გრძნობად ცდამი მოცემულობას და ა.შ. მაგრამ რა იგულისხმება სიტყვა „არსებობაში“?

თომა აქვინელი „თეოლოგიის ჯამში“ წერს: „ყოფიერების გაგება უკვე იგულისხმება ყოველივე იმში, რასაც კი ვინმე ყოფიერების თაობაზე სწვდება“. ამიტომ უწინარეს ყოვლისა თვითონ „არსებობის“ საზრისი უნდა გაირკვეს და განისაზღვროს. ჯერ კიდევ პლატონის მიერ დიალოგ „სოფისტეში“ დასმული კითხვა - რას ვიზარებთ „არსებობაში“, როცა ჩვენ ამ სიტყვას წარამარა წარმოეთქვამთ ხოლმე? - ისევ აქტუალურია. უკვე ჩვენს დროში ამიტომ დადგა არსებობის საზრისის თაობაზე საკითხის ხელახლა დაყენების აუცილებლობა ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში.

არსებობის, როგორც სამყაროს სუბსტანციის, პირველ ღრმა გაზრებად უნდა ჩაითვალოს პარმენიდეს მოძღვრება ერთი არსის შესახებ, რის გამოც იგი სამართლიანად არის მიჩნეული „დასავლური მეტაფიზიკის მამად“ (პაულ დოისენი). და მართლაც, პარმენიდეს ცნობილ დებულებაში - „არსი არის, არარსი არ არის“ გამოთქმულია დიადი ონტოლოგიური პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავდა მთელი შემდგომ-დროინდელი ანტიკური და, საერთოდ, დასავლეთევროპული ონტოლოგიური ზაროვნების ისტორიას, ამ ზაროვნების ძირითად მეტაფიზიკურ მოდელს. პარმენიდეს აღნიშნული დებულება, ერთი შეხედვით, არაფრისმთქმელ ტავტოლოგიას წარმოადგენს, რადგან მასში, არსებითად, არაფერია ნათქვამი არსის შესახებ. მაგრამ როცა საკმე არსებობის მოზარებას ეხება, როგორც ჩანს, ამგვარი ტავტოლოგია გარდუვალია. შემთხვევითი არ არის, რომ პარმენიდემ მისი რაციონალური გაზრება და დასაბუთება კი არ სცადა, არამედ იგი სიბრძნის ქალღმერთის მიერ ნაკარნახევ აქსიომატურ ჭეშმარიტებად წარმოიდგინა.

პარმენიდეს დებულებაში თვითონ არსი „ყოფნა“ ზმნიდანაა მიღებული, ამიტომ იგი ასეც შეიძლება გამოგვეთქვა: ის, რაც მყოფობს მყოფა (არსია) და ის, რაც არ მყოფობს, არმყოფა (არარსია). ენათმეცნიერები მიუთითებენ, რომ „ყოფნა“ ზმნას განსაკუთრებული როლი აკისრია ინდოევროპულ ენებში. სწორედ ამ მხრით თქვა პოლ ვალერიმ, ევროპული მეტაფიზიკა „ყოფნა“ ზმნის ბოროტად გამოყენებაზეაო დამყარებული. პარმენიდეს ხსენებულ დებულებაში ტაევტოლოგიურობას თავიდან ავიცილებთ, თუ „ყოფნა“ ზმნის ორი მნიშვნელობით მოხმარებას მევეთრად გაემიჯნავთ ერთმანეთისაგან. ერთის მხრივ, იგი არის კავშირი - კოპულა და საქმის ვითარების ამგვარობას გამოხატავს მისი არსებობა - არარსებობის მიუხედავად, ხოლო მეორეს მხრივ - საგნის საკუთრივ არსებობას, არსისადმი საგნის მიკუთვნებულობას - რომელსაც ექსისტენციური მნიშვნელობა ეწოდება ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით „არსებობა“ ფილოსოფიური პრობლემა და პირმენიდეს დებულებაში დასაერთოდ, სუბსტანციაში როგორც არსებობაში „ყოფნა“ ზმნის სწორედ ეს მნიშვნელობა იგულისხმება.

მამასადამე, პარმენიდეს დებულების თანახმად, არის მხოლოდ არსი და ის ერთია. რაკი ეს ასეა, არ არსებობს არავითარი სიმრავლე, არავითარი ქმნადობა, მოძრაობა და ცვალებადობა. ნამდვილობა და ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთ არსს გააჩნია, - მარად უძრავსა და თავის თავთან იგივეობრივს. რაც შეხება ემპირიულ ბუნებას, როგორც მარად მდინ და მიწყევ ცვალებად მოვლენათა სიმრავლეს, იგი მოჩვენებაა, არარაობა. „არარსს კი ვერც შეიცნობ და ვერც გამოთქვამ“ - ნათქვამია პარმენიდეს შემდეგ დებულებაში. აზრს მხოლოდ არსის მოაზრება შეუძლია, რადგან „ერთი და იგივეა აზრი და ის, რის შესახებაც აზრი არსებობს“.

პარმენიდეს აღნიშნული დებულების სიდიადე და მნიშვნელობა მდგომარეობს არა მხოლოდ იმაში, რომ იგი ბედისწერასავით განსაზღვრავდა ბერძნული ონტოლოგიური აზროვნების ისტორიას, არამედ იმაშიც, რომ იგი არის წყაღამყოფი დასავლურ და აღმოსავლურ მეტაფიზიკურ ტრადიციებს შორის. თუ აღმოსავლური მეტაფიზიკური აზროვნების ტრადიციის მიხედვით სამყაროს სუბსტანცია არის არარსი, დასავლური მეტაფიზიკის თანახმად, რომლის დამწყებად პარმენიდეს უნდა ჩაითვალოს, სამყაროს სუბსტანცია არის არსი, მართალია, მოვლენათა სიმრავლისა და მოძრაობის ასახსნელად ბერძნული ფილოსოფია ყოველთვის გრძნობდა არარსის რაღაცნაირად დაშვების აუცილებლობას, მაგრამ აღმოსავლურისაგან განსხვავებით იგი არასოდეს მიუჩნევია სამყაროს სუბსტანციად. ამიტომ პირდაპირ და გატყეხილად უნდა ითქვას, რომ ბერძნული და მასზე დამყარებული დასავლური აზროვნება ვერასოდეს ეგუებოდა არარსის გამოცხადებას სამყაროს სუბსტანციად.

ეს აღმოსავლური ჰეროვნების უცხოელები პრერეზიგაცივან. დასავლური მეტაფიზიკა არსის მეტაფიზიკაა, აღმოსავლური მეტაფიზიკა კი არარსის მეტაფიზიკას წარმოადგენს. პირველის მიხედვით ზარის ერთად-ერთი და მუდმივი საგანია არსი, ხოლო მეორეს მიხედვით – არარსი. სხვათა შორის, სწორედ პარმენიდეს დებულებაში იღებს დასაბამს ზაროვნების გაგება როგორც „რაციონი“ და, მაშასადამე, ევროპული რაციონალიზმში მისგან გამომდინარე, ყველა შედეგით: ტექნიკისა და მეცნიერების კულტი, სამყაროს გაუმერეთობა, ადამიანის დეჰუმანიზაცია, ცხოვრების ტოტალური პოლიტიზაცია, ნიჰილიზმი და ა.შ. ზაროვნების ერთად-ერთ საგნად არსი რომ გამოაცხადა, ამით პარმენიდემ საზუდაოდ აუკრძალა ევროპულ მეტაფიზიკას არ-არსით მოზარების შესაძლებლობა. რაკი ბერძნული ზაროვნება არსის მიღმა არარსის სუბსტანციურ არსებობას არ აღიარებდა, შეიძლება ითქვას, რომ მეტა-ფიზიკას საკუთარი ზარით არც უარსებნია, ვინაიდან მას ეს მეტა-ნაბოჯი არასოდეს გადაუდგამს არსებულისა და არარსებულის შიშ. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ „რაციონ“ გაგებულ ზაროვნებაზე დამყარებული ევროპული მეტაფიზიკა „ფიზიკის“ კულტით დამთავრდა, თუ ამ უკანასკნელში ვიგულისხმებთ პოზიტიურ მეცნიერებათა კვლევის შედეგების ერთობლიობას.

დაბოლოებით უნდა ითქვას, რომ ბერძნულ-ფილოსოფიას არარსი აინტერესებდა არა როგორც სუბსტანცია, არამედ მხოლოდ სიმრავლისა და მოძრაობის ასახსნელად საჭირო დაშვება: პარმენიდეს ერთგულმა მიმდევარმა ძენონმა არარსის დაშვებას ისევე მოძრაობის უარყოფა აბოიბინა. ლევკიპე და დემოკრიტე ამტკიცებდნენ, გადმოგვცემს არის-ტოტელე, რომ „არსი იმაზე მეტად როდი არსებობს, ვიდრე არარსი“. პლატონი კი დიალოგ „სოფისტში“ ამბობს: „არარსი რაღაც მიმართებით არსებობს და, პირიქით, არსი რაღაც მიმართებით არ არსებობს“. ოლონდ პლატონი იქვე დასძენს: „როცა ჩვენ არარსზე ვლაპარაკობთ, ვგულისხმობთ, როგორც ჩანს, არა რაღაც არსის საპირისპიროს, არამედ მხოლოდ „სხვას“. ბერძნული ზაროვნებისათვის იმდენად მოუღებელი იყო არარსის სუბსტანციურობის აღიარება, რომ არისტოტილემ იგი არსებულის თავისებურ სახედ მიიჩნია, ხოლო წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპი სწორედ პარმენიდეს დებულებაზე დააფუძნა. როგორც ცნობილია, არისტოტელემ არსებულის ორი სახე განასხვაა - შესაძლებლობაში არსებული და სინამდვილეში არსებული („დიუნამის“ და „ენერგია“). იმას, რასაც წარმოშობა-ქმნადობისას არარსს უწოდებენ, სინამდვილეში, არისტოტელეს მტკიცებით, არის არსებული, ოლონდ შესაძლებლობაში არსებული თავისთავად არარსი, როგორც ასეთი, არ არსებობს. პარადოქსულია, მაგრამ არისტოტელემ, ერთის მხრივ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არსის და არარსის პარმენი-დესეულ რადიკალურ დაპირისპირებაზე დააფუძნა, ხოლო სამყაროს

იერარქიულ წყობაში არსებულის სხვადასხვა საფეხურებად და ხარისხებად წარმოადგინა - შესაძლებლობაში არსებულისა და სინამდვილეში არსებულის სახით.

ის, რაც ყველა საგანს აერთიანებს და ერთიანი სუბსტანციის მოზიარედ ხდის, არის არსებობა. სწორედ ამან განაჯიჟრა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები და ეს განაჯიჟრება იქცა ფილოსოფოსობის მუდმივ დასაბამად. თვითონ სუბსტანცია სხვა არაფერია, თუ არა საგანთა არსებობის პრინციპი. სასრული და ერთეული საგნებისაგან განსხვავებით უსასრულო და მარადიულ სუბსტანციას თავის არსებად აქვს არსებობა, იგი არსებითად არსებულია, მასში არსება და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა. პეტელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მის ცნებაში შედის არსებობა, იგი ცნებისა და რეალობის ჭეშმარიტი ერთიანობაა. ერთეულ-ინდივიდუალური საგნების სასრულობა არაარსებითი, გარეგანი და შემთხვევითია: მათში არსება და არსებობა განსხვავებულია. კანტმა ამიტომაც არ მიიჩნია არსებობა სასრული საგნის რეალურ პრედიკატად. მისი ჰარით, არსი არ არის რეალური პრედიკატი, ე.ი. ცნება ისეთ რამეზე, რაც შეიძლება მიემატოს ნივთის ცნებას. ის არის ნივთის ან გარკვეული თავის თავადი განსაზღვრების მხოლოდ პოზიცია. მაგრამ კანტის შეცდომა ის იყო, რომ სასრულის ცნების ეს თავისებურება უსასრულოსა და აბსოლუტურის ცნებაზეც გაავრცელა, და აქ მან სამართლიანად დაიმსახურა პეტელის მკაცრი კრიტიკა.

ღმერთის როგორც უსასრულო სუბსტანციის ცნებაში დიახაც შედის არსებობა. ღმერთი თავად არსებობაა. „მე ვარ, რომელი ვარ“, ჩემი სახელია „არსებობა“! - ასე ეცხადება ღმერთი მოსე წინასწარმეტყველს და თუ ეს ასეა, მაშინ კითხვა „არსებობს თუ არა ღმერთი?“ ისევე აბსურდულია როგორც „არსებობს თუ არა არსებობა?“, ვინაიდან სხვა რაღა უნდა არსებობდეს თუ არა ღმერთი, რომელიც საგანთა ყოფიერების საყოველთაო სუბსტანციური პრინციპია. სწორედ ეს ვითარებაა გამოთქმული ღმერთის სახელგანთქმულ ონტოლოგიურ დასაბუთებაში, რომელიც მთელი დასავლური მეტაფიზიკის არსებას გამოხატავს.

თანამედროვე დასავლური მეტაფიზიკის უკანასკნელი კითხვაა არა ის, თუ რა არის ღმერთი ან არსებობს თუ არა იგი, - ვინაიდან ღმერთის არსება მის არსებობაშია, - არამედ თვით არსებობის საზრისის გარკვევა, იმის მოზიარება თუ რა არის არსებობა? სწორედ რომ ირაციონალური კითხვაა, ასე ჯიუტად რომ ეწინააღმდეგება ზაროვნების მასში შეჭრას. საგანში იდუმალი და მარადიულია არა მისი როგორობა, არამედ ის, რომ იგი არარსებულის საპირისპიროდ არსებობს.

ღმერთის როგორც სუბსტანციის ბიბლიურის განსაზღვრების („მე ვარ, რომელი ვარ“) ანალოგიურ გაგებას გვაძლევს „ბრიჰადარანიაკა - უპანიშადი“: „თავდაპირველად ყველაფერი იყო მხოლოდ ატმანი ჰურუშას

სახით. მან ირგვლივ მიმოიხედა და ვერაფერი იხილა თვინიერ საკუთარი თავისა. და პირველყოფლისა მან წარმოსთქვა: „მე ვარ“.

როგორაა სუბსტანციურ საყოველთაობასთან ერთფულ-ინდივიდუალურ მოვლენათა დამოკიდებულება? როგორია ინდივიდუალურ საგანთა ბედი და ხვედრი ამ სამყაროში? - აი კითხვები, რომელბსაც პასუხი უნდა გაეცეს.

ყველა დიდი რელიგიურ-მეტაფიზიკური მოძღვრება აღიარებდა, რომ ინდივიდუალურ საგანთა სიმრავლე არანამდვილია, ილუზიაა, მოჩვენებაა. ნამდვილობა და ჭეშმარიტება მხოლოდ სუბსტანციური საყოველთაობის კუთვნილებაა. მეტაფიზიკურად მათ თავიანთი არსებობის საფუძველი თავის თავში არა აქვთ, მათი არსება აუცილებლობით არ შეიცავს მათ არსებობას, ხოლო ეთიკური თვალსაზრისით ინდივიდუალური არსებობა „დანაშაულებრივია“, „ბრალეულია“, „ცოდვილია“, რის გამოც ისინი გარდუვალად ისპობიან და ილუპებიან თითქოს სამყარო არის მისტიკური ორგანო, რომლის ყველა მონაწილე მთვრალია ერთად-ერთი ფხიზელი მხოლოდ სუბსტანციაა. მართალია, ინდივიდუალური ჯიუტად ეწინააღმდეგება და ეუბრება საყოველთაოს, მაგრამ ამ კოსმიურ ბრძოლაში იგი ყოველთვის დამარცხებული გამოდის.

რატომ არის ასე? საქმე ისაა, რომ სინამდვილეში არ არსებობს „ინდივიდუალურ მოვლენათა სიმრავლე“. ეს უკანასკნელი შინაგანად წინააღმდეგობრივი გამოთქმაა. ცხადია, არსებობს ერთფულ მოვლენათა სიმრავლე როგორც გარკვეული კლასის უსახო ეჭვმიმღარი და ელემენტი, რომელთაც არავითარი ინდივიდუალობა არ გააჩნიათ. არსებობს მხოლოდ ერთად-ერთი უნიკალური ინდივიდუალობა აბსოლუტის, სუბსტანციის, ღმერთის სახით, რომელსაც საყოველთაო ანუ უნივერსალური ინდივიდუალობა შეიძლება ეწოდოს. მხოლოდ სუბსტანცია, როგორც სამყაროულ საგანთა სიმრავლის ერთიანობის პრინციპი, შეიძლება იყოს ერთად-ერთი, უნიკალური და, მაშასადამე, ინდივიდუალური. სწორედ ამგვარ საყოველთაო ერთს ეძიებდა ყველა დიდი მოაზროვნე (პერაკლიტეს „პენ პანტა“). ნამდვილი ანუ ჭეშმარიტი ინდივიდუალობა სუბსტანციის, აბსოლუტის, ღმერთის ინდივიდუალობაა. ყალბ და არანამდვილ ინდივიდუალურ ყოფნაზე პრეტენზიის მქონე ერთფული მოვლენები სუბსტანციის ჭეშმარიტ ინდივიდუალობაში ინთქებიან და ქრებიან. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ ერთფული მოვლენები სუბსტანციის წყალობით არსებობენ, ხოლო საკუთარი თავის წყალობით ილუპებიან. „თითქოს აბსოლუტი, ამბობს ჰეგელი, თავისი სათნოიანობის წყალობით თავისი თავისგან გაუშვებს ერთფულებს, რათა ისინი დატკბნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერების, ხოლო იგივე თვითდატკობა უკანვე აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში“. როგორც ცნობილია „აპეირონისადმი“ ერთფულ საგანთა დამოკიდებულებას ანალოგიურად იაზრებდა ბერძენი ანაქსიმანდრი.

ადმოსაფლური (ინდო-ჩინური) რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების თანახმად ინდივიდუალური მოწვევებითა, არანამდვილი, მაიას-ეული და, მამასადამე, „ბრალეული“ და „ცოდვილი“ არსებობაა. ერთადერთი ნამდვილობა მხოლოდ სუბსტანციურ და ღვთაებრივ საყოველთაობას, ვითარცა საგანთა საერთო ბუნებას (დაოს, ბრაჰმას), გააჩნია. ამიტომ ყოფიერების პრინციპია არა განსხვავება, არა სიმრავლე, არამედ ერთიანობა. ინდივიდუალურად ყოფნის პრეტენზია ყოველთვის ამ ერთიანობის დარღვევის რისკთან არის დაკავშირებული, რის გამოც სამყაროს კოსმიურ დინებაში ინდივიდი, როგორც წესი, დამარცხებული გამოდის. პარმენიდეს მტკიცებით ამიტომ არის მხოლოდ ერთი არსი და არარსი არ არსებობს, რადგან, ეს უკანასკნელი ერთეულ საგანთა სიმრავლის პრინციპია. საყოველთაოსთან მიმართების გარეშე ერთეულ-ინდივიდუალურ მოვლენებს რაიმე ნამდვილობა არ გააჩნიათ. ისინი არღვევენ თავიანთი ინდივიდუალური არსებობით სამყაროს ერთიანობის პრინციპს, რის გამოც თითქოს „ისჯებიან“ და ისევე ამ ერთიანობის წიაღს უბრუნდებიან. ინდივიდუალურ მოვლენათა ყოფნის საზრისი ის არის, რომ თავიანთი ინდივიდუალობა მოიცემა და საყოველთაოს შეუერთდნენ, მას შეერწყან და შექარდონ. „მუნდაკა-უპანიშადი“ განმარტავს: „ვითარცა მდინარეები, თავიანთ სახელსა და სახეს რომ კარგავენ და ზღვას შეერთდნენ, ისე ყოველი საგანი, კარგავს რა თვის სახელსა და სახეს, უბრუნდება ღვთაებრივ პურუშას, რომელიც მაღალზე უმაღლესია“.

13. ადამიანური ყოფიერების საზრისის შესახებ

ადამიანური ყოფიერების საზრისის საკითხის რადიკალური დაყენება, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს იმის გარკვევას, აქვს თუ არა რაიმე უპირატესობა ყოფნას არყოფნასთან შედარებით, ან, უბრალოდ, ღირს თუ არა არსებობა (კამოუმ ამიტომ მიიჩნია ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად თვითმკვლელობის პრობლემა). საბოლოოდ ეს ჰამლეტისეული კითხვაა „ყოფნა-არყოფნისა“, რომელსაც მაროენების ისტორიაში სხვა და სხვა პასუხი ეძლეოდა. დიონისეს ბრძენი მოძღვარი სილენოსი ამჟამად არყოფნას ანიჭებს უპირატესობას - „ბედნიერებაა სულაც არ გაჩნდეთ, მაგრამ თუ დაიბადე, ისწრაფე, რათა მალე მოკვდეო!“¹ სწოვალე არგარენასა და არყოფნას „ღვთის წყალობას“ უწოდებს. იგივე მარისანი არიან კალდერონი, გრანელი და მრავალი სხვა. თაღესი კი, თუ დიოგენე ლაერტელს ვერწმუნებით, ერთსა და იმავედ მიიჩნევდა ყოფნა-არყოფნას. მავანის შეკითხვაზე: მაშინ თავს რატომ არ იტლავო, სწორედ ამიტომ - უპასუხნია ბრძენს. ადამიანური ყოფნის აბსურდულობა სწორედ აქედან იწყება - ყოფნისა და არყოფნის აბსოლუტური განუზრევლობიდან (შემდეგ იგი კამოუმ თავისი მსოფლმხედველობის პრინციპად აქცია აბსურდული და მეამბოხე ადამიანის სახით).²

კანტს, როგორც ცნობილია, ადამიანური გონებისათვის საგანგაშოდ და შეურაცხმყოფლად მიაჩნდა ის, რომ მას ობიექტური სინამდვილის არსებობის რაიმე ლოგიკური საბუთი არ გააჩნია. მაგრამ კიდევ უფრო აღმაშფოთებელი და თაყმარდამცემი ის არის, რომ არყოფნასთან შედარებით ყოფნის უპირატესობის გამართლების არავითარი რაციონალური საფუძველი არ არსებობს. და მოუხუდავად ამისა რაღაც იდუმალი ძაღლის მეოხებით ადამიანები, თვით უკიდურესი ასკეტებიც კი, სიცოცხლეს ეტრფიან და ესწრაფვიან, ცდილობენ მის გახანგრძლივებას. როგორც ჩანს, სიცოცხლის გამართლების პრობლემა არ ძევეს რაციონალური მაროენების სფეროში. იგი ბრმა ინსტიქტია და ისეთივე სტიქიონი, როგორც ხანძარი, ზღვის ღელვა, ქარიშხალი, თუ მიწისძვრა. სიცოცხლეს ბრმა ინსტიქტები განაგებენ და არგონების ლოგიკური არგუმენტები. ჩვენი ყოფნა-არყოფნა და დაბადება-სიკვდილი არავითარ „საბუთებს“ არ ემყარება. იგი რაციონალური თვალთახედვიდან აბსოლუტურად უსაფუძვლოა. ამიტომაც არის იგი ასე უსაზრისო, აბსურდული და გროტესკული. სიცოცხლე-ირაციონალურია, საზრისი-რაციონალური. ისინი

იმთავითვე გამოორიცხავენ ერთმანეთს. ამიტომ სიცოცხლის საზრისის საკითხი რაციონალურად უსაზრისოა. ადამიანს, როგორც ცოცხალ არსებას, ამ მხრივ, სხვა ცოცხალ არსებებთან შედარებით, არაერთგვაროვნება არ გააჩნია. მართალია, იგი გონებით ამაყოფს, ღმერთებსა და ტექნიკას იგონებს, მაგრამ ისევე ემორჩილება სიცოცხლის ბრმა ნებასა და ინსტიქტს, როგორც თხუნულა და წავი.

რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებათა უმრავლესობა ადამიანის არსებობის გამართლებას ისახავდა მხნად ყველა ამ მოძღვრებას, მათ ლოგიკური სიმწყობრისა და ინტელექტუალური მომსიბეველობის მიუხედავად, სწორედ სიმართლე და გულწრფელობა აკლდა; ისინი განსაკუთრებული სულიერ-გონითი სამყაროს არსებობას ქადაგებდნენ და ადამიანებს „მკვდარი უკვდავების“ იდეალს უსახავდნენ (ბუდას ნირვანა და სხვა). სინამდვილეში ეს მოძღვრებები ზოგჯერ მათრობელაა, ილუზიებს აფარებდნენ თავს და სიცოცხლის ბრმა ინსტიქტების შელამაზება-სუბლიმაციას ემსახურებოდნენ.

რადიკალური გადატრიალება ნიკემე მოახდინა. მისი ჭრით, „ღმერთის სიყვდილი“ ამასთანავე „ადამიანის სიყვდილის“ მომასწავებელია, ვინაიდან ისინი დასავლურ ცივილიზაციაში კორულატური ცნებებია. ადამიანის ყოფნის საზრისი ისაა, რომ მან უარყოს, დასძლიოს და გადალახოს თავისი თავი ზეკაცში. ადამიანი არის ჭა, საშუალება და არა მრბანი. ჩვენი ცივილიზაცია დაიღალა ადამიანისაგან - ამ ყველზე ავადმყოფი ცხოველისაგან, ამიტომ იგი აუცილებლად უნდა დაიძლიოს და გადაილახოს. „ადამიანის“ ფარგლებში ზნეობრივი სრულყოფის მიღწევა საერთოდ შეუძლებელია. აბსოლუტთან არსებითი მიმართების გარეშე დარჩენილ ადამიანს ისლა დარჩენია, რომ საზოგადოებრივი ურითერთობები ანუ უსახო და უპიროვნო სოციუმში (ჰაიდეგერი მას „მანს“ უწოდებს, გასეტი - ამბოხებულ მასებს, სარტრი კი - ჯოჯოხეთს) გააბსოლუტოს და მისი კვლევა ერთადერთ სერიოზულ საქმედ მიიჩნიოს. ასე მკვიდრდება თანამედროვე დასავლურ კულტურაში სოციოლოგიისა და სოციოლოგიზმის ტოტალური კულტი. სარტრს შეეძლო ეთქვა: ადამიანი დაწყველილია არა მხოლოდ თავისუფლებით, არამედ კიდევ უფრო მეტად - სოციუმით. აბსოლუტური ღირებულების ადგილს სოციუმში და ტექნიკური კომფორტი იჭერს, ხოლო მეტაფიზიკის ადგილს - „ყოფლისშემსწავლელი“ სოციოლოგია. დასავლურმა ცივილიზაციამ არათუ ზნეობრივ სრულყოფას, არამედ ელემენტარულ სოციალურ სამართლიანობასაც კი ვერ მიაღწია. ფრომის ჭრით, საზოგადოება კვლავ რჩება უთანასწორობისა და მისგან გამომდინარე საყოველთაო სიძულვილისა და ძალადობის ასპარეზად.

ადამიანის ყოფნის საზრისზე მსჯელობისას ადამიანის ცნების გარკვეული გაგებიდან უნდა გამოვიდეთ. ადამიანის იმ გაგებადან, რომლებიც

ევროპული ღირებულებების ისტორიაში ჩამოყალიბდა, ჩვენთვის მისაღებია შემდეგი: ადამიანად ყოფნის ბედისწერა, მისი არსება თავისუფლებაა ან, როგორც სარტრი იტყვის, ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლება და იგი სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლად ყოფნა. ეს სწორედ ადამიანის არსების თანამედროვე გაგებაა. ტრადიციული ფილოსოფია ადამიანს ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში იაზრებდა და, აქედან გამომდინარე, ე.წ. თავისუფლების პრობლემას აყენებდა. ე.ი. საკითხს სვამდა იმის შესახებ, არის თუ არა ადამიანი თავისუფალი. თანამედროვე ფილოსოფია კი თავისუფლებას იმთავითვე მოცემულად გულისხმობს ადამიანის არსების სახით და სწორედ ამას ხედავს ადამიანის ყოფიერების ტრაგიზმს. თითქოს ადამიანმა მხოლოდ ახლა გადმოაბოჯა აკენიდან და მიაღწია ნამდვილი მოწიფულობის ასაკს, როცა, აბსოლუტის შერუნეულობისა და ტირანიისაგან თავდახსნილს, შეუძლია მხოლოდ თავის თავზე დატყობნობა ყოფნა. როგორც ჩანს, ხიკმე სწორედ ადამიანთა მოდგმის ამ მოწიფულობის დონეს გულისხმობდა ზეკაციის ცნებაში, ვინაიდან ზეკაცი არის უკვე დაძლეული და გადალახული ადამიანი, რომელსაც რელიგიისა და მორალის გარეშე შეუძლია ყოფნა ამ გაუღმერთოებელ სამყაროში, სადაც არსებობა ძრწოლად და რისკად ქცეულა. ადამიანს სამყაროში გადაგდებულობის, მიუსაფრობისა და მეტაფიზიკური ობოლობის მძიმე განცდა დაუფლებია: ტრადიციული ფილოსოფია ადამიანის არსებას ღმერთთან მიმართებაში იაზრებდა, ანტითეზა „ადამიანი-ღმერთი“, ამბობდა ფროიდი, ფსიქოლოგიურად „კოსმიური მამის“ ნოსტალგიას ემყარება და ადამიანის განვითარების ინფანტილურ ეტაპს გამოხატავს. ადამიანის მიჩნევა „ღუთის ხატად“ არაფერს ამბობს თვითონ ადამიანის არსების შესახებ. ადამიანში საკუთრივ ადამიანური ისაა, რაც არაღუთაებრივია. და სწორედ ბიბლიაც ასე იაზრებს ადამიანის არსებას.

„დაბადებაში“ თავისუფლება პირველ ცოდვასთან არის გაიგივებული. ადამი უფალს განუდგა და გახდა საკუთარი თავის უფალი. ღმერთისაგან ეს განდგომა არის საკუთრივ ადამიანის დაბადების მაუწყებელი. ადამი, ვიდრე იგი სამოთხეში ღმერთის მფარველობის ქვეშ იმყოფება, ჯერ კიდევ არა არის კაცი და ადამიანი. ასეთად მას აქცევს მხოლოდ სამოთხიდან გაქცევა. სამყაროში გადაგდებულ და მარტოსულად მიტოვებულ თავისუფალ არსებას ჰქვია სწორედ ადამიანი.

ამგვარად გაგებული ადამიანის ყოფიერების საზრისზე სამი ასპექტით შეიძლება მსჯელობა: 1. კოსმიურ-უნივერსალური, 2. საკაცობრიო-ისტორიული და 3. ინდივიდუალურ-პიროვნული ასპექტით. მაგრამ წინასწარ საზრისის ცნების შინაარსი უნდა შემოვსაზღვროთ. „საზრისი“, ჩვენი გაგებით, იგოვია, რაც გზა, ღირსი და მზანძღვრეულება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი, რაც არსებობს და ხდება, საერთო გზით ერთიანი

მჩნისაჲს არის მიმართული, ერთიანი მძინით არის გაერთიანებული და, რაც მთავარია, ყველაფერი ერთი პრინციპით იმართება, ერთმანეთიდან გამოძდინარეობს და შინაგანი აუცილებლობით ერთმანეთთან შეწონასწორებულია. ჰეგელის მოძღვრებაში მას გონი და გონიერება ჰქვია. ძველ ბერძნებთან - ბუდისწერა, პერაკლიტესთან - ლოგოსი; ლაო-ძისთან - დაო, ქრისტესთან - ცხოვრება, ჭა და ჭეშმარიტება და ა.შ. და მართლაც, თუ საკაცობრიო ჯიროვნების ისტორიას ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ, ყველა დიდი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა თუ ხელოვნების ქმნილება ამ ჭმას ეძიებდა: ლაო-ძის დაოძმიდან კამიუს აბსურდძმამდე, „მაჰაბჰარატას“ ეპოსიდან საბუელ ბეკეტის „გოდოს მოლოდინამდე“, იესო ნაზარეველის ბანალური იგაგებიდან უაღრესად რთულ და დახვეწილ ფილოსოფიურ დოქრინებამდე.

უფესელ ჰერაკლიტეს უთქვამს, კოსმოსი თავის მარადიულ ერთიანობაში ბავშვის უმძნო თამაშს მოგვაგონებსო. „გონის ფენომენოლოგიაში“ კი ჰეგელი წერს: „ჭეშმარიტება არის ბახუსური ორგია, რომლის ყველა მონაწილე მთვრალია“ და ამას აშბობს დასავლური სამყაროს უდიდესი რაციონალისტი და პანლოგისტი ჰეგელი, თუმცა მასთან „რაციოც“ და „ლოგოსიც“ სრულიად თავისებურად არის გაგებული. ცხადია, „ჭეშმარიტებაში“ ჰეგელი გულისხმობს არა ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენების უბრალო შესაბამისობას სინამდვილის ფაქტებთან, არამედ თვითონ სინამდვილეს მის ღვთაებრივსა და სუბსტანციურ ტოტალობაში, - ღმერთს, აბსოლუტს. უცნაურია, რომ „გონის ფენომენოლოგიაში“ გამოთქმულ ამ ჯირის საწინააღმდეგოდ, ჰეგელმა კაცთა მოდგმის მსოფლიო ისტორია, რომელიც მისივე რწმენით, ჭეშმარიტების ქმნადობისა და განხორციელების ერთადერთი ნამდვილი სფეროა, არა ბახუსურ ორგიად, არამედ, გონისა და გონიერების მანიფესტაციად წარმოადგინა. ამით მან იგვეობის ნიშანი დასვა გონებასა და ცხოვრებას შორის. სინამდვილეში კი ცხოვრებაში ის არის საკუთრივ ცხოვრებისეული, რაც არაგონებრივია. ამიტომაც აუშხედრდა ნიციშე გონებასა და მის პროდუქტებს - რელიგიასა და მორალს, ვინაიდან მათში სიცოცხლის დეკადენსი, მისი დაცემა და გადაგვარება დაინახა. გამოდის, რომ ჰეგელის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორია ანუ ბახუსური ორგია ერთიანი ჭმით დიადი მძნისაჲს მიემართება, ხოლო მასში ბრმად მონაწილე უგონო ინდივიდების ნაფიქრალ-ნამოქმედარი სრულიად განსაზღვრული სჯირის შემცველია. მაგრამ ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიურ კონცეფციაში სწორედ ეს არის ფანტასტიკური და დაუჯერებელი, ვინაიდან ცხოვრების რეალური პროცესი გაცილებით უფრო ტრაგიკული და პირქუშია, ვიდრე ეს ჰეგელმა წარმოიდგინა. ცხადია, ძნელია იმის დაჯერება, თითქოს ერთი საქმე ეკეთებიოთ ლაო ძის და კალიგულას, ჩინგის ყაენსა და ასძხელს, ტიბეტელ წმინდანებსა და პოლიფუდელ მეძაგებს. ამ მხრივ სავსებით

მართებულად უნდა მივიჩნიოთ ჰეგელის ისტორიციზმის ჯერ შპენგლერისეული, ხოლო შემდეგ პოპერისეული კრიტიკა. როგორც ჩანს, ცხოვრების პროცესს ერთიანი ღერძი და საერთო მიზანდასახულობა არ გააჩნია.

ხატონად თუ ვიტყვით, ჰეგელმა მახინჯი დედაბერის საფლავს ზღაპრული მზეთუნახავის ძეგლი დაადგა, ხოლო ქონდრისკაცის სამარხზე გოლიათის ქანდაკება აღმართა. ისევე, როგორც ძნელია ამ ძეგლების მიხედვით წარმოიდგინო, თუ ვინ განისვენებენ საფლავებში. ჰეგელის „ისტორიის ფილოსოფიის“ მიერ შექმნილი სურათი საკლებად გამოხატავს კაცობრიობის ისტორიის რეალურ ვითარებას. და რამდენადაც დიდებულია და ამბლლებული მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფცია, იმდენად კიჩნია და უბადრუკი რეალური ცხოვრების ისტორიული პროცესი.

კაცობრიობის ისტორია საეჭვო და არაგონიერულ საწყისებზეა აგებული, რაც მის უსაზრისობაზე მიანიშნებს. მასში გაცილებით მეტია გროტესკული, კურიოზული და პარადოქსული, ვიდრე გონიერული. ამას თუნდაც ქრისტიანობის განვითარების ისტორია ცხადყოფს. ამ მსოფლმხედველობის წარმოშობა ნიშნავდა გონებისა და აზროვნების ელინურ პრინციპზე უარის თქმას. “წარეწყმიდო სიბრძნე იგი ბრძენთად და მეცნიერებად იგი მეცნიერთად შეურაცხევო” (მოქცეული პავლე). იგი ხომ თანაბრად ვერ იტანს ბუნებასა და ელინიზმს. ალბათ, ამიტომაც ტერტულიანე ისეთი მისწერი ორაზროვნებითა და პარადოქსულობით ასასიათებს ამ მოძღვრებას, რომ კაცი ვერ გაიგებს, აქებს თუ დასცინის მას: მწამს, რადგან აბსურდიანო; მაცხოვარი უმანკოდ ჩაისახა - ეს უეჭველია, რადგან დაუჯერებელიაო; ქრისტე ჯვარცმის მესამე დღეს აღსდგა; ეს სრული სიმართლეა, რადგან ასეთი რამ არ შეიძლება მოხდესო და ა.შ. მაგრამ კიდევ უფრო პარადოქსული ის არის, რომ ეს კაცი ქრისტიანობის ერთ-ერთ უდიდეს აპოლოგეტად არის მიჩნეული.

ქრისტიანობის საყოველთაო სამართლიანობასა და თანასწორობას ქადაგებდა, მაგრამ ჩამოაყალიბა სოციალურად ყველაზე რთული და უთანასწორობაზე დამყარებული საზოგადოების იერარქიული, ვასალურ-სიუზერენული სისტემა; მიტევებასა და გულმოწყალებას ქადაგებდა, მაგრამ წარმოშვა ინკეფიციკა და ბართლომეს ღამე, იეზუიტთა სისასტიკე და უღმობლობა.

სტოულ ეპიქტეტეს უთქვამს: „საგნები კი არ გვაღელვებენ, არამედ საგნებზე საკუთარი წარმოდგენებით“, და მართლაც, ადამიანები საკუთარი წარმოდგენების, შეხედულებებისა და იდეების წიაღში ცხოვრობენ. რა რუდუნებითაც ახალ იდეებს ქმნიან და ამკვიდრებენ, ისეთივე ჟინითა და სისასტიკით სპობენ ძველ იდეებს. და საერთოდ შეიძლება ითქვას, რომ კაცთა მოდგმის სხვა და სხვა თაობებმა სოციალურ-პოლიტიკური თუ

მორალურ-რელიგიური მოძღვრებების წინააღმდეგ ბრძოლას გაცლებით მეტი ენერგია შეაღიეს, ვიდრე თავის დროზე მათს შექმნას და დამკვიდრებას. კაცობრიობა ისევ ებრძვის უწინდელ წარმოდგენებს, როგორც დონ-კისოტი მის მიერ გოლიათად წარმოსახულ ქარის წისქვილებს. თითქოს ცივილიზაციის ისტორიაში მოქმედებს საყოველთაო თვითუარყოფის მეფისტოფელური სული, ნგრევისა და მოსპობის ერთგვარი დემონი, რომლის ძალითაც „ყოველივე, რაც წარმოიშვა, ღირსია იმის, რომ არ ასჯდეს განადგურება“. მაგალითისთვის იმის გახსენებაც კმარა, თუ როგორი ჟინითა და გულმოდგინებით ებრძოდა ადრინდელი ქრისტიანობა ე.წ. წარმართულ კულტურას. როგორც ჩანს, კაცობრიობის ისტორიაში ასეთია ყველა დიდი სულიერ-კულტურული წარმონაქმნის ბედი.

ჰეგელის მტკიცებით, ისტორიაში ბატონი ხდება მონის მონა, ხოლო მონა იქცევა ბატონის ბატონად. მაგრამ რაღა უნდა იყოს ამაზე აბსურდული და უსაზრისო. ხომ საბაგელია მონად ქცეული ბატონი, ათასჯერ, უფრო საზოგადოებრივად გაბატონებული მონა. შემდეგ მარქსმა, საზოგადოების ისტორიის მამოძრავებელ ძალად კლასთა ბრძოლა მიიჩნია და ბიბლიური ტრადიციისამებრ საბოლოო გამარჯვება პროლეტარიატს უწინასწარმეტყველა. საყვირეელია, რომ ეს დიდი მოაზროვნე ვერ მიხვდა იმ უბრალო ჭეშმარიტებას, გაბატონებული პროლეტარიატი როგორ შეიძლება იყოს ბურჟუაზიაზე უკეთესი.

ყველა დიდი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძვრება ადამიანს ზნეობრივი სრულყოფისაკენ მოუწოდებდა, რადგან სრულქმნილ ადამიანად ყოფნის იდეალად ზნეობა მიაჩნდა. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, საკითხავია რა არის „ზნეობა“ და „სრულყოფილება“, რა შინაარსი იგულისხმება ამ სიტყვებში? ვის ან რას უნდა ემგვანოს ადამიანი, რომ ზნეობრივად სრულქმნას? არსებობს თუ არა რაიმე ნიშუში, პარადიგმა და ეტალონი ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფილებისა? ბოლოს და ბოლოს რა არის მისი შინაგანი ენტელეხია ან, სტოელთა მიხედვით თუ ვიტყვით, წარმათველი საწყისი და შინაგანი მძღოლი („ტო ჰეგემონიკონ“)?

როგორც ცნობილია, კანტს ასეთ ნიშუშად და იდეალად საერთოდ გონიერება, ადამიანობა და კაცობრიობა მიაჩნდა და სწორედ ეს არის გამოთქმული მის კატეგორიულ იმპერატივში როგორც ზნეობის უზენაესი კანონში. ნიკშეს მიხედვით კი, ზნეობრივ სრულყოფილების მიღწევა „ადამიანისა და ადამიანურის საზღვრებში“ საერთოდ შეუძლებელია; ადამიანი არის არსება, რომელიც ვერ შედგა და არ გამოვიდა, და ამიტომ იგი უნდა დაიძლიროს და გადაიღახოს. სრულყოფილების იდეალია ადამიანის საზღვრებიდან გასვლა. ამგვარი გასვლისა და გადაღახვის შედეგია ზეკაცი, რომლის არსი ნიკშეს საკმაოდ ბუნდოვნად ჰქონდა წარმოდგენილი. ადამიანის სიცოცხლის საზრისია ზეკაცი.

აღსანიშნავია, რომ მრავალი ძველი ხალხი (მაგალითად, ჩინელები, ებრაელები და სხვა) წინაპართა ჩვეულებებსა და ქცევებს მიიჩნიებდნენ ადამიანის ზნეობრივი სრულქმნის ეტალონად და მისაბამი იმედში (ძველი რომაელები მას „მორეს მაიორუმს“ უწოდებდნენ). აქედან არის ამ ხალხებისათვის დამახასიათებელი თავიანთ წინაპრების კულტი და გადმერთება. თავის თავდაპირველი მნიშვნელობით ზნეობა სწორედ ჩვეულებას, ტრადიციას აღნიშნავს.

ყველა დიდი ეთიკურ-რელიგიური მოძღვრების შინაგანი წინააღმდეგობა და ერთგვარი პარადოქსული ხასიათი ისაა, რომ ადამიანური სრულყოფილების მისაღწევად ადამიანის და საკუთრივ ადამიანურის უარყოფას მოითხოვდა. ყველაზე რადიკალურად ეს ნიციშემ გამოხატა თავის ზეპაცის ცნებაში. ბიბლიაც ხომ ადამიანის გაჩენას პირველ ცოდვას უკავშირებს. კალდერონი ამბობს, ადამიანად რომ დაიბადე, ეს არის შენი პირველი ცოდვა და დანაშაული (ეკავც ამბობს: „რამ შექმნა ადამიანად, რატომ არ მოგვდ წვიმადო“?!). როგორც ჩანს, საერთოდ ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფილება ადამიანის სიცოცხლისა და ცხოვრების საწინააღმდეგოდაა მიმართული. ზნეობისა და სიცოცხლეს ეს შინაგანი კოლჩია, ალბათ, დაუძლეველია. ზნეობა ყოველთვის შეიცავს ასკეზას, სულითაღვის ხორცის მოკვდინების პათოსს. როგორც ჩანს, მართალია ნიციშე: მორალი არის სიცოცხლის დეკადენსი. გარკვეული ზრით შეიძლება ითქვას, რომ ყველა თვისტური რელიგია და მისი ზნეობრივი მოძღვრება ასკეზასა და სიკვდილის აპოლოგიაა „მკვდარი უკვდავების“ მოსაპოვებლად. ნეტარი ავგუსტინე მოგვიწოდებს: „მოკვდი, რათა არ სკოდო!“ აქ უკიდურესობამდეა მიყვანილი სიცოცხლისა და ზნეობის დაპირისპირება: სიცოცხლე ცოდვასთან არის გაიგივებული, ხოლო სიკვდილი ზნეობასთან. როგორც ჩანს, ავგუსტინეს სიცოცხლე და მისთვის ზრუნვა-რუდუნება უმძიმეს ცოდვად მიაჩნია. თვით წარმართი პლატონი ფილოსოფიას სიკვდილისათვის მზადებად მიიჩნევს.

სულის ხსნის პრობლემა „სიკვდილ-სიცოცხლის“ დაპირისპირების გარეთ ძვეს. ამიტომ ამბობდა ტერენტი გრანელი: „არა სიცოცხლე, არა სიკვდილი, არამედ რაღაც სხვა. და მე მჯერა მესამე გზის არსებობისა“. რა გზაა ეს მესამე გზა, რომელსაც ყველა რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება ასე დაჟინებით ეძიებდა? ეს არის სულიერ-გონითი სიცოცხლის გზა, რომელსაც პირობითად დიდი მეტაფიზიკური სიცოცხლე შეიძლება ეწოდოს, რა ზრითაც, ვთქვათ, ჰეგელი ლაპარაკობს „გონის სიცოცხლეზე“. მისი ანტითეზა არ შეიძლება იყოს სიკვდილი, როგორც ბიოლოგიური პროცესის ფიზიკური შეწყვეტა; იგი ამ დაპირისპირების მიღმა არსებობს.

იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიცია ადამიანს „ღვთის მსგავსად და ხატად“ წარმოიდგენს, ოღონდაც ახლა საქმე ისაა, თუ როგორ ვიზრთ

„ღმერთი“, რა ვიგულისხმობთ მასში. ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფილების ნიშნულად აქ მიჩნეულია არა ბუნება, არა სულიერი ყოფიერების კოსმოური ერთიანობა, არამედ ყოფიერების ზებუნებრივი სულიერ-გონითი დასაბამი ღვთაებრივი პიროვნების სახით. შესატყვისად, ადამიანი გაიგება ზებუნებრივისა და ღვთაებრივის კონგენიალურ არსებად. „იყავით სრულ ვითარცა ზეციერი მამა ჩემი!“ - მოგვიწოდებს იესო ნაზარეტელი და თავის თაფზე, როგორც ღვთაებრივი სრულყოფილების მიღწევის გზაზე, მიუთითებს. „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და ცხოვრება“. პველ მოციქული კი ამბობს: „ტაძარი ხართ ღვთისანი და სულიწმინდა დამკვიდრებულ არს თქვენს შორის“, ვინაიდან „სასყიდით სყიდულხართ, ნუ იქნებით მონა კაცთა!“.

ადამიანური ყოფიერებისა და მისი საზრისისი ბუდისტური გაგება დასავლურის საპირისპიროა. თუ დასავლური (ევრო-ამერიკული) ცივილიზაცია, განსაკუთრებით მისი განვითარების თანამედროვე ეტაზე, ადამიანის ცხოვრების უმაღლეს მჩხნად მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას და, მაშასადამე, მრეწველობისა და ინდუსტრიის განვითარებას მიიჩნევს (მარქსს ამიტომ მიაჩნდა კომუნჩმის პრინციპად ადამიანთა მზარდი მოთხოვნილების მაქსიმალური დაკმაყოფილება), ბუდას-ამ ყველა დროის უდიდეს ფსიქოლოგს, - პირიქით, ცხოვრებისეული ტანჯვის მიზეზად სწორედ ჩვენი მოთხოვნილებები მიაჩნია და მათს ძირშივე მოკვეთას მოითხოვს. მოთხოვნილება ის ხარბი და გაუმაძღარი ურჩხულია, რომელსაც, რაც უფრო მეტად აკმაყოფილებ, მით უფრო მეტად ხარბი და გაუმაძღარი ხდება. ასეთია, ბუდას მიხედვით, მოთხოვნილების ფსიქოლოგიური ბუნება და მექანჩმის. პარადოქსულია, რომ პროდუქტის წარმოების ჟინს აყოლილი თანმედროვე ევრო-ამერიკული ცივილიზაცია არა მხოლოდ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებებს აწარმოებს, არამედ თვით მოთხოვნილებებსაც ნარკოტიკისა და პორნოგრაფიის ჩათვლით. და სწორედ ამას ისახავს მჩხნად ე.წ. სარეკლამო სამსახურის მთელი სისტემა. ადამიანის ცხოვრება მთელი თავის მოთხოვნილებათა სისტემით სანსარული ტანჯვაა, კომშარული სჩმარია, რომლისგანაც სწორედ იოგურმა მედიტაციამ უნდა გამოგვაფხჩხოლოს. ამაშია მისი თერაპიული როლი და დანიშნულება. პლატონი ანალოგიურ ამოცანას უსახავდა ფილოსოფიას, როცა მას სიყვდილისათვის მზადებად მიიჩნევდა (გაფხსენოთ მისი გამოკებაჟლის ალეგორია). ბუდა გვასწავლის: ცხოვრების სახით თქვენ ხედავთ კომშარულ სჩმარს, ამიტომ გამოფხჩხლდით და თქვენ მოიპოვებთ ნირვანის მდგომარეობას. ამიტომ არი „ბუდას“ სანსკრიტული მნიშვნელობა „გამოღვიძება“, „გასხივოსნება“. მაშასადამე, ბუდას მოძღვრების თანახმად, ინდივიდის სიცოცხლის უმაღლესი მჩხანია მუდმივი ზრუნვა სულის განთავისუფლებისათვის, რაც დაბადება-

სიკვდილის სანსარული მონაცვლეობის ვაჭვიდან მისი ამორთვითა და ხელახალი ინკარნაციის საბოლოო შეწყვეტის გზით მიიღწევა.

ამ დიდ მეტაფიზიკურ პრობლემას გაცილებით მარტივად წყვეტდა ბერძენთა წარმართული სიბრძნე. ადამიანი ბუნებისა და კოსმოსის ნაწილია, ამიტომ მისი არსი ამ უკანასკნელთა ერთიანობის პრინციპით ანუ ბედისწერითაა განსაზღვრული. ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფილების ნიშნულია ბუნება, კოსმოსი და ამ უკანასკნელის მიხედვით შექმნილი ადამიანთა თანაცხოვრების წესი-კოლისი. (ესაქცია, ადამიანმა საკუთარი სრულქმნისა და სრულყოფისათვის უნდა მიბაძოს კოსმოსს, იცხოვროს თანახმად ბუნებისა (სტოიციზმი: „კატა ფიუსინ ძენ“, სენეკა; „სეკუნდუმ ნატურამ ვივერე“).

ნიცშე ამბობს, ამიერიდან სიცოცხლის უსაზრისობა იქცევაო სიცოცხლის საზრისად“, ამიტომაც ნიჰილიზმს ბუნებრივად მოჰყვა კამიუს აბსურდობა, რაც სიცოცხლის უღმერთოდ და უსაზრისოდ გამართლების მცდელობაა. აბსურდის გმირმა და მეტაფიზიკურად ამბოხებულმა სჩიფემ უნდა იცხოვროს ღმერთების ჯიბრზე, სწორედ სიცოცხლის მძლავრი ინსტიქტით და არა გონების არგუმენტებით, ვინაიდან, მათი აზრით, არ არსებობს სიცოცხლის გამართლების რაიმე ლოგიკური დასაბუთება. ადამიანს უკვე აღარ სჯერა ზღაპრებისა, ძველ ქერუმთა და ფილოსოფთა სიცოცხლის გამამართლებელი მოძღვრებისა. ამ თვალსაზრისით, ოპტიმიზმი არა მხოლოდ უაზრობაა, არამედ, ამათანავე, უსინდოსობაც (შოპენჰაუერი). როგორც ჩანს, თანამედროვე ადამიანი საბოლოოდ გამოვიდა ინფანტილიზმის ასაკიდან. მან უსაზრისო სამყაროში არსებობა უნდა შეძლოს, რაც უთუოდ, მისი მეტაფიზიკური მოწიფულობის მაჩვენებელია.

ერთი თეოლოგის თქმით, ადამიანი არის ხმა მღალადებლისა უდაბნოსა შინა. საკუთარი არსებობის წინააღმდეგ მეტაფიზიკური ამბოხი მას ამაღლებულს ხდის. იგი სამყაროში უმისამართოდ გატყორცნილი და გადაგდებული არსებაა და სწორედ ამაშია მისი ტრაგედია და თავისუფლება. მაგრამ ადამიანი ღირსია იმისა, რომ ტრაგიკული და თავისუფალი იყოს.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი	3
1. მსოფლმხედველობის თაფდაპირველი ტიპები: ენა და მითოსი	6
2. ბედისწერა და ადამიანი	15
3. ფილოსოფია და რელიგიური ცნობიერების არსი	31
4. ფილოსოფიის მეცნიერულობის შესახებ	38
5. გაყვირება როგორც ფილოსოფიის დასაბამი	44
6. ფილოსოფია და ცხოვრება	51
7. შემეცნების თეორიის წარმოშობა, მისი რაობა და ამოცანები	59
8. ადამიანური შემეცნების პარადოქსი ანუ მიდასის მითი	73
9. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეაღზმი	80
10. გნოსეოლოგიური სუბიექტის სტრუქტურა და მეცნიერული კოდნის ობიექტურობა	89
11. ენა და შემეცნება	100
12. სუბსტანცია და ადამიანი	108
13. ადამიანური ყოფიერების საზრისის შესახებ	121

ყვასი ხახელშეკრულები

შეკვეთა N 236

ტირაჟი 300

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
საქარმოსო-საგამომცემლო გაერთიანება
„მეცნიერება“
თბილისი, 380060, დ.გასრეკელის 19