ქ. ბაჭრაძე

ახალი ფილოსოფიის ისტორია

საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს მიერ დამტკიცებულია სახელმძღვანელოდ სტუდენტებისათვის

თბილისის
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1969

ე ფ
ე(09)
ბ(325)

სახელმძღვანელოში ძირითადად განხილულია ფილოსოფიურ მიმართულებათა გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემები. ეთიკისა და ესთეტიკის საკითხები მოკლედ არის გარჩეული, ვინაიდან მათი დაწვრილებითი ანალიზი სცილდება შრომის მიზანს.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტებისათვის, მასწავლებლებისა და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

სარჩევი

თავი I. აღორძინების ხანა 5
1. ზოგადი დახასიათება 5
2. აღორძინების ხანა იტალიაში 13
3. იტალიური ნატურფილოსოფია, სოციალიზმი 19
4. ჰუმანიზმი და რეფორმაცია გერმანიაში . . 32
5. სოციალური და პოლიტიკური თეორიები აღორძინების პერიოდში 41
6. ახალი ბუნებისმეცნიერების განვითარება 50
თავი II. ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლები 69
1. ფრენსის ბეკონი 69
2. რენე დეკარტი 96
3. დეკარტის მიმდევრები 124
თავი III. მატერიალიზმი ინგლისსა და საფრანგეთში 129
1. თომას ჰობსი 129
2. პ. გასენდი 145
თავი IV. განმანათლებლობა და მეცნიერება ინგლისში 150
1. ჯონ ლოკი 150
2. ისააკ ნიუტონი 168
თავი V. სპინოზა 173
თავი VI. ლაიბნიცი 206
თავი VII. განმანათლებლობა გერმანიაში . . 237
თავი VIII. ინგლისური ემპირიზმი და აგნოსტიციზმი 245
1. ჯორჯ ბერკლი 245
2. დაეთ იუმი 271
თავი IX. განმანათლებლობა და მატერიალიზმი საფრანგეთში 300
1. განმანათლებლობა საფრანგეთში 300
2. მე-18 საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმი 316
3. განმანათლებელთა დემოკრატიული ფრთა 342
თავი X. ი. კანტი . 355
1. კანტის ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათებისათვის . 355
2. კანტის ცხოვრება, მოღვაწეობა და ფილოსოფიური განვითარება 362
3. წმინდა გონების კრიტიკა 383
ა. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა . . 393
ბ. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა (ანალიტიკა) 399
გ. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა (დიალექტიკა) 432
4. პრაქტიკული გონების კრიტიკა 451
5. მსჯელობის უნარის კრიტიკა 461

თავი I

ალორძინების ხანა

1. ზოგადი დახასიათება

1. მე-15 საუკუნის მეორე ნახევარსა და მე-16 საუკუნეში დასავლეთ და ცენტრალური ევროპის ქვეყნებში ფეოდალური წყობის წიაღში იწყებს განვითარებას ახალი, წარმოების კაპიტალისტური წესის ელემენტები. კაპიტალიზმის განვითარება ანგრევს ფეოდალური საზოგადოების საფუძველს. ამ პერიოდთან არის დაკავშირებული ახალი ბურჟუაზიული ერების ფორმირება; წარმოიშობა მსხვილი ცენტრალიზებული სახელმწიფოები (ინგლისი, საფრანგეთი და სხვ.). კაპიტალიზმის წარმოშობასთან ერთად იწყება ფეოდალური დაქსაქსულობის თანდათანობითი ლიკვიდაცია, ჩნდება ერები და ნაციონალური ენები.

კაპიტალიზმის ეკონომიური ბაზისის წარმოშობას ფეოდალიზმის წიაღში თან სდევს ბაზისის შესაბამისი იდეოლოგიური ზედნაშენის ფორმირება.

ამ რთულსა და საინტერესო პერიოდს კარგად ახასიათებს ენგელსი „ბუნების დიალექტიკაში“: „ბუნების თანამედროვე კვლევა, ერთადერთი კვლევა, რომელმაც მეცნიერულ, სისტემატურ, ყოველმხრივ განვითარებას მიაღწია, წინააღმდეგ ანტიკურ მოაზროვნეთა გენიალური ნატურფილოსოფიური ინტუიციებისა და არაბების უაღრესად მნიშვნელოვანი, მაგრამ სპორადული და მეტწილად უშედეგოდ გამქრალი აღმოჩენებისა, — ბუნების თანამედროვე კვლევა, ისე როგორც მთელი ახალი ისტორია, იმ მძლავრი ეპოქიდან თარიღდება, რომელსაც ჩვენ, გერმანელები, იმ დროს ჩვენს თავს დამტყდარი ნაციონალური უბედურების გამო, რეფორმაციას ვუწოდებთ, ფრანგები — რენესანსს, ხოლო იტალიე-

ლები ჩინკვეჩენტოს უწოდებენ, და რომელსაც ვერც ერთი ეს სახელწოდება ამომწურავად ვერ გამოხატავს. ეს არის ის ეპოქა, რომელიც მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრით იწყება. მეფის ხელისუფლებამ, ქალაქის მცხოვრებლებზე დაყრდნობით, ფეოდალური თავადაზნაურობის ძლიერება გასტეხა და დიდი, არსებითად ეროვნებაზე დაფუძნებული მონარქიები დაამკვიდრა, რომლებშიაც ევროპის თანამედროვე ერები და თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოება განვითარდა; და მაშინ როდესაც ქალაქელნი და თავად-აზნაურნი ჯერ კიდევ ერთმანეთს ეხეთქებოდნენ, გერმანიის გლეხთა ომმა წინასწარმეტყველურად მიუთითა მომავალ კლასობრივ ბრძოლებზე, ვინაიდან ამ ომმა სცენაზე გამოიყვანა არა მარტო აჯანყებული გლეხები — ეს ახალი ამბავი აღარ იყო — არამედ მათ უკან გამოჩნდნენ თანამედროვე პროლეტარიატის წინამორბედნი, რომელთაც ხელში წითელი დროშა ეჭირათ და პირზე ქონების ერთობის მოთხოვნა ეკერათ. ბიზანტიის დაცემისას გადარჩენილი ხელნაწერებიდან, რომის ნანგრევებიდან ამოთხრილი ანტიკური ქანდაკებებიდან გაკვირვებული დასავლეთის წინაშე წარმოსდგა ახალი ქვეყანა, ბერძნული ანტიკურობა; მისი ნათელი სახეების წინაშე გაჰქრნენ შუა საუკუნეების მოჩვენებანი; იტალიამ ხელოვნების ჯერარნახულ აყვავებას მიაღწია, რომელიც მოგვეელინა როგორც კლასიკური ანტიკურობის ანარეკლი და რომელიც შემდეგში არასოდეს აღარ ყოფილა მიღწეული. იტალიაში, საფრანგეთში, გერმანიაში წარმოიშვა ახალი, პირველი თანამედროვე ლიტერატურა; ამის შემდეგ მალე ინგლისმა და ესპანეთმა განიცადეს თავიანთი ლიტერატურის კლასიკური ეპოქა. ძველი Orbis terrarum-ის ზღუდეები გაირღვა; მხოლოდ ახლა იქნა დედამიწა ნამდვილად აღმოჩენილი; საფუძველი ჩაიყარა შემდგომი მსოფლიო ვაჭრობისათვის და ხელოსნობის მანუფაქტურაში გადასასვლელად, რაც თავის მხრივ თანამედროვე მსხვილი ინდუსტრიის გამოსავალ წერტილს წარმოადგენდა. ეკლესიის სულიერი დიქტატურა დაიმსხვრა; გერმანელ ხალხთა უმრავლესობამ პირდაპირ უკუაგდო იგი და პროტესტანტიზმი მიიღო, მაშინ როდესაც რომანულ ხალხებში უფრო და უფრო ფესვს იდგამდა არაბებისაგან გადმოღებული და ახლად აღმოჩენილი ბერძნული ფილოსოფიის მიერ ნასაზრდოები ნათელი, თავისუფალი აზროვნება, რომელიც მე-18 საუკუნის მატერიალიზმს ამზადებდა.

ეს იყო უდიდესი პროგრესული გადატრიალება, როგორიც კი მანამდე კაცობრიობას განუცდია, ეს ის დრო იყო, რომელსაც

ბუმბერაზები ესაჭიროებოდა და რომელმაც ბუმბერაზები წარმოშვა, ბუმბერაზები აზრის სიძლიერით, გზნებითა და ხასიათით, მრავალმხრივობითა და განსწავლულობით. ადამიანები, რომლებიც ბურჟუაზიის თანამედროვე ბატონობას ამყარებდნენ, ყველაფერი იყვნენ, მაგრამ ბურჟუაზიულად შეზღუდულნი არ ყოფილან. პირიქით, მათ მეტნაკლებად აჩნდათ თავიანთი დროის ავანტურისტული ხასიათი. იმ დროს არ ცხოვრობდა თითქმის არც ერთი ღირსშესანიშნავი ადამიანი, რომელიც შორეულ მოგზაურობაში არ ყოფილიყოს. რომელსაც ოთხ-ხუთ ენაზე არ ელაპარაკოს, რომელიც რამდენიმე სპეციალობაში ბრწყინვალედ არ გამოჩენილიყოს. ლეონარდო და ვინჩი მარტო დიდი მხატვარი როდი იყო, იგი ამასთან ერთად დიდი მათემატიკოსი, მექანიკოსი და ინჟინერიც იყო, რომლის წყალობით ფიზიკას სხვადასხვა ნაწილში მნიშვნელოვანი აღმოჩენები აქვს მოპოვებული; ალბრეხტ დიურერი იყო მხატვარი, გრავიორი, მოქანდაკე, ხუროთმოძღვარი და, გარდა ამისა, მან გამოიგონა ფორტიფიკაციის სისტემა, რომელიც უკვე შეიცავდა ზოგ ისეთ იდეებს, რომლებიც გაცილებით უფრო გვიან ხელახლა წამოაყენა მონტალამბერმა და უახლესმა გერმანულმა საფორტიფიკაციო მოძღვრებამ. მაკიაველი იყო სახელმწიფო მოღვაწე, ისტორიკოსი, პოეტი და ამასთანავე ახალი დროის პირველი, მოხსენიების ღირსი, სამხედრო მწერალი. ლუთერმა გაასწმინდა არა მარტო ეკლესიის ავგიას საჯინიბე, არამედ გერმანული ენისაც, მან შეჰქმნა თანამედროვე გერმანული პროზა და იმ გამარჯვების რწმენით სავსე ქორალის ტექსტი და მელოდია შეთხზა, რომელიც მე-16 საუკუნის მარსელიეზად იქცა. იმდროინდელი გმირები ჯერ კიდევ არ ჰყავდა დამონებული შრომის დანაწილებას, რომლის შემზღუდავ, გამაცალმხრიეებელ ზეგავლენას ჩვენ ასე ხშირად ვამჩნევთ ძათს შთამომავლობას. მაგრამ რაც მათთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია, ეს ის არის, რომ ისინი თითქმის ყველანი მათი დროინდელი მოძრაობის შუაგულში ტრიალებენ, პრაქტიკულ ბრძოლაში არიან ჩაბმულნი, ამა თუ იმ პარტიის მხარეზე დგანან და მასთან ერთად იბრძვიან, ვინ სიტყვითა და ვინ კალმით, ვინ ხმლითა და ვინ კიდევ ორივეთი. აქედან წარმოსდგება ხასიათის ის სისრულე და ძალა, რომელიც მათ მთლიან ადამიანებად ხდის. კაბინეტის სწავლულნი გამონაკლისს შეადგენენ: ასეთნი იყვნენ ან მეორე და მესამე რანგის ადამიანები ანდა ფრთხილი ფილისტერები, რომელთაც თითების დაწვა არ სურთ.

ბუნების კვლევაც მაშინ საყოველთაო რევოლუციის ვითარებაში ჰიმდინარეობდა და თვითონაც თავიდან ბოლომდე რევოლუ-

ციური იყო; მას ჯერ კიდევ ბრძოლით უნდა მოეპოვებია არსებობის უფლება. ხელიხელჩაკიდებული დიდ იტალიელებთან, რომლებითაც ახალი ფილოსოფიის დასაწყისი თარიღდება, იგი თავის წამებულთ იძლევა ინკვიზიციის კოცონებისა და საპყრობილეებისათვის. და დამახასიათებელია, რომ პროტესტანტებმა დაასწრეს კათოლიკებს ბუნების თავისუფალი კვლევის დევნაში. კალვინმა დასწვა სერვეტი, როდესაც ამ უკანასკნელს ის იყო უნდა აღმოეჩინა სისხლის მიმოქცევის პროცესი; ამასთან იგი ორი საათის განმავლობაში ცოცხლად იწვოდა კალვინის ბრძანებით. ინკვიზიცია ყოველ შემთხვევაში იმით დაკმაყოფილდა, რომ ჯორდანო ბრუნო უბრალოდ დასწვა.

რევოლუციური აქტი, რომლითაც ბუნების კვლევამ თავისი დამოუკიდებლობა გამოაცხადა და, თითქოს, ლუთერის მიერ პაპის ბულის დაწვა გაიმეორა, იმ უკვდავი ნაწარმოების გამოცემა იყო, რომლითაც კოპერნიკმა, თუმცა მოკრძალებით და, ასე ვთქვათ, სიკვდილის სარეცელზე, საბრძოლველად გამოიწვია ეკლესიის ავტორიტეტი ბუნების საკითხებში. აქედან იწყება ბუნების კვლევის თეოლოგიისაგან განთავისუფლების თარიღი, თუმცა მათი ცალკეული საურთიერთო პრეტენზიების გარკვევამ ჩვენს დრომდეც კი მოაღწია და ზოგიერთის თავში იგი დღესაც არ დამთავრებულა. მაგრამ ამავე დროიდან გიგანტური ნაბიჯებით წავიდა წინ აგრეთვე მეცნიერებათა განვითარებაც, რომელიც ძლიერდებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისი გამოსავალი წერტილიდან (დროული) დაშორების კვადრატული პროპორციის შესაბამისად. თითქოს ქვეყნისათვის უნდა დაემტკიცებინათ, რომ ამიერიდან ორგანული მატერიის უმაღლესი პროდუქტისათვის, ადამიანის გონებისათვის ძალა აქვს მოძრაობის ისეთ კანონს, რომელიც არაორგანული ნივთიერების მოძრაობის შებრუნებულ კანონს წარმოადგენსო.

ბუნებისმეცნიერების ახლად დაწყებულ პირველ პერიოდში მთავარი სამუშაო ხელთარსებული მასალის დაუფლება იყო. ძალიან ბევრ სფეროში საქმე სრულიად დაუმუშავებელი ნედლი მასალით უნდა დაწყებულიყო. ანტიკურობამ ევკლიდე და პტოლომეს მზის სისტემა დაგვიტოვა, არაბებმა — ათწილადი, აღნიშვნა, ალგებრის საწყისები, თანამედროვე რიცხვები და ალქიმია; ქრისტეანულ შუა საუკუნეებს კი სულ არაფერი დაუტოვებია. ამ ვითარებაში უელემენტარეს ბუნებისმეცნიერებას, მიწიერ და ციურ სხეულთა მექანიკას, აუცილებლად პირველი ადგილი უნდა დაეჭირა, ხოლო მის გვერდით და მის სამსახურში მათემატიკური მე-

თოდების აღმოჩენასა და გაუმჯობესებას. აქ დიდი საქმეები შესრულდა. ამ პერიოდის დასასრულს, რომელიც ნიუტონისა და ლეიბნიცის სახელებითაა აღნიშნული, ჩვენ ვხედავთ, რომ მეცნიერების ეს დარგები გარკვეულ დასრულებამდეა მიყვანილი. ყველაზე არსებითი მათემატიკური მეთოდები ძირითად ხაზებში უკვე დადგენილია: ანალიზური გეომეტრია — უმთავრესად დეკარტის მიერ, ლოგარითმები — ნეპერის მიერ, დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვა — ლაიბნიცის მიერ და შეიძლება ნიუტონის მიერ[1]. იგივე ითქმის მყარ სხეულთა მექანიკაზეც, რომლის მთავარი კანონები ერთხელ და სამუდამოდ გაშუქებული იყო. დასასრულ, მზის სისტემის ასტრონომიაში კეპლერმა აღმოაჩინა პლანეტათა მოძრაობის კანონები, და ნიუტონმა ეს კანონები ჩამოაყალიბა მატერიის მოძრაობის ზოგადი კანონების თვალსაზრისით" [2]. შემდეგ ენგელსი აღნიშნავს, თუ რა დარგები ბუნებისმეცნიერებისა არ იყო ჯერ განვითარებული.

ენგელსი აქ ზოგად ხაზებში ახასიათებს აღორძინების პერიოდის მთელ კულტურას. ამ დახასიათების საფუძველზე საჭიროა ამ პერიოდის კულტურის, მისი წარმოშობის მიზეზებისა და წყაროების კონკრეტული ანალიზი. რასაკვირველია, ჩვენ პირველ რიგში აღორძინების ხანის ფილოსოფიური კულტურა გვაინტერესებს.

აღნიშნული იყო, რომ კაპიტალიზმის განვითარება ანგრევს ფეოდალური ურთიერთობის საფუძვლებს; ახალი კლასი — ბურჟუაზია, თანდათანობით ქმნის ახალ მსოფლმხედველობას, რომელიც მის პრაქტიკულ მოთხოვნილებებს გამოხატავს და რომელიც ფეოდალური თეოლოგიურ-სქოლასტიკური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ არის მიმართული. ეს ახალი მსოფლმხედველობა ორ სახეს იღებს — რელიგიურსა და საეროს. ორივე მიმართული იყო ძველი მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, რომლის საფუძველს კათოლიკური ეკლესია წარმოადგენდა. ფეოდალური კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ იყო მიმართული შექმნა ახალი, ბურჟუაზიული ეკლესიისა, რომელიც რეფორმაციის სახეს იღებს და რიგ ქვეყნებში სახალხო მოძრაობად იქცევა.

საერო ფორმებში ახალი მსოფლმხედველობა და ახალი კულ-

---

[1] ფ. ენგელსი თავისი დროის მეცნიერების დონის მიხედვით მსჯელობს. დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვა აღმოჩენილი იყო ნიუტონისა და ლაიბნიცის მიერ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად (ა ე ტ.).

[2] ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950, გვ. 7—10.

ტურა გამოელინდა ჰუმანიზმში, რომელიც აღორძინების ხანის ძირითად შინაარსს წარმოადგენდა. ჰუმანიზმი მსოფლმხედველობის ცენტრში აყენებს ადამიანს, პიროვნებას, მის თავისუფლებას და ინიციატივას, მოითხოვს აზროვნებისა და კვლევის თავისუფლებას.

პიროვნების თავისუფლება იდეოლოგიური ანარეკლი იყო ახალი, ბურჟუაზიული ურთიერთობის განვითარებისა, წარმოების ახალი წესის, ვაჭრობის განვითარებისა, რომელსაც ხელს უშლიდა ფეოდალური სისტემის კარჩაკეტილობა.

წარმოების ახალი წესის თანდათანობით ჩამოყალიბებამ და განვითარებამ ხელი შეუწყო მეცნიერების წინსვლას. ძველი მსოფლმხედველობა, კათოლიკური ეკლესიის დოგმატებით განსაზღვრული, ირღვევა, კაცობრიობის იდეური ჰორიზონტი ფართოვდება. კოპერნიკის თეორიამ დაარღვია დედამიწის პრივილეგიური მდგომარეობა, გააფართოვა კაცობრიობის კოსმოგრაფიული ჰორიზონტი და ბიძგი მისცა ახალ ფილოსოფიურ თეორიებს.

კოლუმბმა აღმოაჩინა ამერიკა, პორტუგალიელებმა — საზღვაო გზა ინდოეთისაკენ; განხორციელდა დედამიწის გარშემო მოგზაურობა მე-16 ს. დასაწყისში; გაფართოვდა კაცობრიობის გეოგრაფიული ჰორიზონტი.

მეცნიერება და ტექნიკა სწრაფი ნაბიჯებით მიიწევს წინ: ვითარდება გემთმშენებლობა, იქმნება წყლისა და ჰაერის ძრავები, კომპასი, ტელესკოპი და სხვა ოპტიკური იარაღები, საფეიქრო დაზგები, თოფის წამალი, იწყება წიგნის ბეჭდვა, ბრძმედების აგება და სხვ. ყველაფერი ეს დამახასიათებელია ახალი ეტაპისათვის კაცობრიობის განვითარებაში, ბურჟუაზიული წყობის განვითარების პირველი პერიოდისათვის.

რაც შეეხება ახალი მსოფლმხედველობისა და კერძოდ ფილოსოფიის წარმოშობას, აქ მოკლედ აღვნიშნავთ იმ წყაროებს, რომლებითაც იგი საზრდოობდა.

2. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ კულტურისა და კერძოდ ფილოსოფიის აღორძინება მხოლოდ ძველი, ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიის აღორძინებას წარმოადგენდა, თუმცა ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიის გავლენა დიდი და მრავალმხრივი იყო. ჯერ კიდევ ფეოდალური ეპოქის წიაღში წარმოიშვა და გავრცელდა სხვადასხვა სახის ერეტიკული მოძრაობა, რომელიც მიმართული იყო ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ. ფეოდალიზმის წინააღმდეგ ოპოზიცია თავისებურად ვლინდება სხვადასხვა პერიოდში: ზოგიერთ შემთხვევაში იგი მისტიკის სახეს იღებს,

სხვა შემთხვევაში გარკვეული ერესის სახეს, ხან კი შეიარაღებული აჯანყებისა (ენგელსი). ენგელსი აღნიშნავს იდეურ ნათესაობას აღორძინების იდეოლოგიასა და შუა საუკუნეების ერესებს შორის. რაც შეეხება მისტიკას, ის საკმაოდ მდიდრად იყო გამოყენებული აღორძინების პერიოდის იდეოლოგიაში, კერძოდ ფილოსოფიაში; ხოლო ანტიკური ფილოსოფია (და საერთოდ ანტიკური კულტურა) გამოადგა — ახალ სოციალურ-ეკონომიურ პირობებში — აღორძინების მოღვაწეებს როგორც საფუძველი ახალი იდეოლოგიისა და კერძოდ ფილოსოფიის ასაგებად: პიროვნების თავისუფლება, აზროვნების თავისუფლება, ანტირელიგიური ხასიათი ძველი, ანტიკური მსოფლმხედველობისა, აზრთა განსხვავება და აზრთა ბრძოლა, რომელიც ანტიკურობისათვის იყო დამახასიათებელი, საფუძვლად დაედო ფეოდალური მსოფლმხედველობის, მისი თეოლოგიური დოგმატებისა და ავტორიტეტების წინააღმდეგ ბრძოლას. ეს ბრძოლა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში თავისუფალი აზროვნებისა და კვლევისათვის, თავისუფალი პიროვნების გამარჯვებისათვის მარტივი და, რაც მთავარია, თანმიმდევრული როდი იყო: ფეოდალური ეკლესია ჯერ კიდევ საკმაოდ ძლიერი იყო; ამიტომ ხშირად აღორძინების მოწინავე წარმომადგენლებიც კი გარკვეულ ანგარიშს უწევენ გაბატონებულ ეკლესიას. ამავე დროს გასაგები უნდა იყოს ის გარემოებაც, რომ აღორძინების მოღვაწეები ასე ადვილად ვერ განთავისუფლდებოდნენ იმ იდეოლოგიური ტვირთისაგან, რომელიც მათ საუკუნეების განმავლობაში აწვებოდა: ებრძვიან ძველ რელიგიურ მსოფლმხედველობას, იცავენ ხშირად მატერიალისტურსა და ათეისტურ თვალსაზრისს და ამავე დროს მეტნაკლებად შეაქვთ რელიგიური მომენტები თავის მსოფლმხედველობაში. იქმნება თავისებური თეორია — ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია: ფილოსოფიისა და მეცნიერების ჭეშმარიტება და რელიგიის ჭეშმარიტება. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიის წარმომადგენელნი პირფერობენ და ეგუებიან ეკლესიის დოგმებს; ზოგიერთისათვის იქნებ ასეც იყო, მაგრამ მრავალი მათგანი პრინციპულად ამ თეორიას იზიარებდა. უნდა ითქვას, რომ ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია იმ დროისათვის პროგრესულ კონცეფციას წარმოადგენდა: რელიგიის ჭეშმარიტების აღიარებასთან ერთად აღიარებულია ფილოსოფიისა და მეცნიერების ჭეშმარიტება, რაც უფლებას აძლევდა ამ თეორიის მომხრეთ თავისუფალი და დამოუკიდებელი კვლევა ეწარმოებინათ ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში.

ფეოდალური ურთიერთობის ნგრევა და წარმოების ახალი — კაპიტალისტური წესის განვითარება თავისებურად მიმდინარეობდა ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში. ამან თავისებური დაღი დაასვა აღორძინების პერიოდის ფილოსოფიას, მიუხედავად მისი საერთო ხასიათისა.

აღორძინების წარმოშობის პირობები პირველად იტალიაში შეიქმნა: კაპიტალისტური მრეწველობა მანუფაქტურის სახით პირველად იტალიის ქალაქებში ჩაისახა; XII-XV საუკუნეებში იტალია ამ პერიოდის სავაჭრო ცენტრად იქცევა; არსდება ბანკები. იტალიის ქალაქები განთავისუფლდნენ ფეოდალების ბატონობისაგან, სწორედ ამ პერიოდში იწყება გლეხთა ანტიფეოდალური მოძრაობანი.

იტალიის თავისუფალი ქალაქების ვაჭრობამ აღმოსავლეთთან და დასავლეთთან გააფართოვა გონებრივი ჰორიზონტი, ბიძგი მისცა კულტურის განვითარებას; ფართო გზააქანი მიეცა საერო ტენდენციებს ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში. ამ გარემოებას დიდად შეუწყო ხელი ანტიკური კულტურის, კერძოდ ფილოსოფიის გაცნობამ ბიზანტიის დაცემის შემდეგ, საიდანაც ბევრი სწავლული თუ ფილოსოფოსი იტალიაში გადმოსახლდა, თან მოიტანა და იტალიელებს გააცნო დაუმახინჯებელი პლატონი, არისტოტელე, ეპიკურე, ნეოპლატონიზმი და სხვ.

მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრიდან კაპიტალისტური წარმოების წესი იწყებს განვითარებას ევროპის სხვა ქვეყნებში, ამასთან აღორძინება და მისი ძირითადი შინაარსი — ჰუმანიზმი თანდათან ვრცელდება დასავლეთისა და ცენტრალური ევროპის ქვეყნებში. წიგნის ბეჭდვის სწრაფი განვითარება და იტალიელ ჰუმანისტთა შრომების გავრცელება ხელს უწყობს ახალი აზრების პროპაგანდას ამ ქვეყნებში. ფლორენციის, ვენეციის, შემდეგ ბაზელის, ლიონის, პარიზისა და სხვა ქალაქების ტიპოგრაფიებში იბეჭდება ჰუმანისტებისა და ანტიკური მწერლების ნაწარმოებები, რომლებიც მთელ ევროპაში ვრცელდება.

გერმანიის ისტორიული განვითარების თავისებურებამ ამ ქვეყნის აღორძინებას თავისი დაღი დაასვა. გერმანია ამ დროს ფაქტიურად დამოუკიდებელი სათავადოების ერთობლიობას წარმოადგენდა; ამ სათავადოების ნამდვილი ბატონი არსებითად კათოლიკური ეკლესია იყო რომის პაპის მეთაურობით, რომელიც მათ ექსპლოატაციას ეწეოდა. გერმანიის ამოცანა მდგომარეობდა კათოლიკური ეკლესიის ბატონობის ლიკვიდაციაში, გერმანელი ჰუმანისტები იწყებენ ბრძოლას კათოლიკური ეკლესიის წინააღმ-

დეგ, მოითხოვენ ამ ეკლესიის ბატონობისაგან განთავისუფლებას და გერმანიის გაერთიანებას. ამ მოძრაობამ იდეურად მოამზადა რეფორმაცია.

ასევე თავისებურ პირობებში განიცდის აღორძინება-განვითარებას საფრანგეთი, ინგლისი, ესპანეთი, ჩეხეთი, პოლონეთი (ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ დასავლეთის აღორძინებას წინ უსწრებდა რენესანსი აღმოსავლეთში: ასე მაგალითად, ჩინეთში IX-XI სს., შუა აზიაში — XII ს. პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით, სომხეთში რენესანსი თარიღდება XII-XIII საუკუნეებით, ხოლო საქართველოში — XII-XIII სს. მიჯნით).

2. აღორძინების ხანა იტალიაში

აღორძინების ხანის ფილოსოფია ორმაგ ხასიათს ატარებს: ერთი მხრივ ის მიმართულია ფეოდალური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, გაბატონებული ეკლესიის დოგმატებისა და ამავე დროს არისტოტელეს დამახინჯებული მოძღვრების წინააღმდეგ, მოძღვრებისა, რომელიც იყო გამოყენებული შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და რელიგიის მიერ, ხოლო მეორე მხრივ ეს ახალი ფილოსოფია ჯერ ვერ განთავისუფლდა ფეოდალურ-რელიგიური მსოფლმხედველობისაგან.

1. ჰუმანისტების უფროსი თაობის დიდი წარმომადგენელი იტალიელი პოეტი პ ე ტ რ ა რ კ ა (1307 — 1374) გატაცებულია ანტიკური კულტურით, იბრძვის იტალიის ფეოდალური დაქსაქსულობის წინააღმდეგ, მოითხოვს ქვეყნის გაერთიანებას, აღფრთოვანებით ეგებება ფეოდალური არისტოკრატიის წინააღმდეგ ხალხის აჯანყებას, იგი ლათინური ენიდან გადადის ხალხურ იტალიურ ენაზე და ამით აფორმებს და ავითარებს ეროვნულ ლიტერატურულ ენას. მას აინტერესებს რეალური ცხოვრება, მატერიალური სამყარო, მაგრამ ამასთან ვერ თავისუფლდება ეკლესიის მოძღვრებისაგან ასკეტიზმის შესახებ. მთელი მისი ინტიმური ლირიკა მოგვითხრობს სიყვარულზე, არა აბსტრაქტულ სიყვარულზე, არამედ სიყვარულზე ცოცხალი ქალიშვილისადმი (ლაურასადმი). თითქმის მთელი მისი პოეზია მიძღვნილია ლაურასადმი. მაგრამ ამავე დროს იგი განიცდის ტანჯვას, რადგან ფიქრობს, რომ ეს სიყვარული ეწინააღმდეგება რელიგიას, რომლის დოგმატებისაგან ის ვერ განთავისუფლდა. რეალური, მიწიერი ცხოვრების პოეტი,

ნამდვილი სიყვარულის მქადაგებელი რეალურ, მიწიერ ცხოვრებას ამაოებად მიიჩნევს.

პეტრარკასთან ერთად აღსანიშნავია გამოჩენილი იტალიელი მწერალი ჯოვანი ბოკაჩო (1313 — 1375), რომლის სახელთან დაკავშირებულია იტალიური ლიტერატურული ენის შემდგომი განვითარება. ბოკაჩო პეტრარკას მსგავსად აღორძინების ხანის პირველ ჰუმანისტებს მიეკუთვნება. ბოკაჩოს მთავარ ნაწარმოებში — „დეკამერონში“, რომელიც ნოველების კრებულს წარმოადგენს, მრავალი ნოველა ხუცობისა და ბერების წინააღმდეგ არის მიმართული. რეალისტური მსოფლგაგება, ადამიანის ცხოვრების ღირებულება პრინციპულად ეწინააღმდეგება რელიგიის პრინციპებს და პირველ რიგში ასკეტიზმის პრინციპს; მაგრამ ბოკაჩო ვერ განთავისუფლდა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისაგან. თავის უკანასკნელ პოემაში ის ქალისადმი ასკეტიზმის თვალსაზრისს ავითარებს და ბოლოს უარყოფს თავისივე ნაწარმოებს, რომელშიც ასე რეალისტურად იყო დასურათებული ნამდვილი ცხოვრება.

2. როგორც აღნიშნული იყო, აღორძინების მოღვაწეები, ებრძოდნენ რა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობას, ხშირად თვითონვე ამ მსოფლმხედველობის ტყვეობაში იყვნენ. ეს ბრძოლა აღორძინების პერიოდში მრავალი თავისებური ფორმით ვლინდება: მატერიალისტურ-ათეისტური მსოფლმხედველობა უცნაურადაა დაკავშირებული რელიგიურ ელემენტებთან; რელიგიის წარმომადგენელნი თითქოს არ ღალატობენ ეკლესიის დოგმებს და ამავე დროს პანთეისტურსა და მისტიკურ მსოფლმხედველობას ქმნიან; წმინდა მეცნიერული კვლევის წარმომადგენელნი, რომელთა შრომების შედეგები ეპოქას ქმნიან მეცნიერებაში, ქრისტიანული რელიგიის დებულებებს იზიარებენ და სხვ. მაგრამ ყველას ახასიათებს ის, რაც საერთოა აღორძინების მთელი ხანისათვის, სახელდობრ აზროვნების თავისუფლება, რომელიც პიროვნების თავისუფლების მოტივით არის განსაზღვრული.

საინტერესოა ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ბედი აღორძინების ხანაში. სქოლასტიკური ფილოსოფიის მიხედვით არისტოტელეს ფილოსოფია არათუ არ ეწინააღმდეგებოდა ეკლესიის მოძღვრებას, არამედ მასთან იგივეობრივიც იყო. ეს თვალსაზრისი არისტოტელეს მოძღვრების მცდარ, დამახინჯებულ გაგებას ეყრდნობოდა. არისტოტელეს სახელით იყო გამართლებული ეკლესიის თითქმის ყველა დოგმატი. ამიტომ ბრძოლა ეკლესიის მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ იღებს არისტოტელეს წინააღმ-

დეგ ბრძოლის ფორმას. პირველ რიგში არისტოტელეს წინააღმდეგ იქნა გამოყენებული პლატონის ფილოსოფია.

ბიზანტიიდან იტალიაში ჩამოსული გემისტოს პლეთონი (1355 — 1450), რომელიც მიზნად ისახავდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიების გაერთიანებას, იწყებს ბრძოლას არისტოტელეს ფილოსოფიის წინააღმდეგ და ამით ჰუმანისტების რიგში დგება, რომლებიც უკვე აწარმოებდნენ ამ ბრძოლას. მან არისტოტელეს მოძღვრებას დაუპირისპირა პლატონის ფილოსოფია. მისი წინადადებით შემდგომ ფლორენციაში დაარსდა პლატონის აკადემია. გ. პლეთონისა და მისი მიმდევრების მსოფლმხედველობა პლატონიზმის აღდგენა როდი იყო: პლეთონი ცდილობდა პლატონის თვალსაზრისის შერიგებას ნეოპლატონიზმთან (პროკლე). ის აკრიტიკებს არისტოტელეს მეტაფიზიკას, უარყოფს მის მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ ინდივიდუალური არის პირველადი სუბსტანცია, ხოლო ზოგადი — მეორადი, უარყოფს არისტოტელეს მიერ წარმოებულ კრიტიკას პლატონის მოძღვრებისა იდეების შესახებ. პლეთონი ქრისტიანულ რელიგიას პირდაპირ კი არ ებრძვის, არამედ მისი გადამუშავება სურს ნეოპლატონიზმის შესაბამისად. პლეთონის მიერ არისტოტელეს მკაცრ კრიტიკას ნაწილობრივ შეარბილებს მისი მეგობარი და მიმდევარი ბაზილიუს ბესარიონი, რომელიც პაპის მიერ კარდინალად იყო დანიშნული. ეკლესიის ეს საკმაოდ დიდი წარმომადგენელი პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების აზრებთან ერთად არისტოტელეს მსოფლმხედველობის ძირითად დებულებებსაც იზიარებს. თანდათანობით ნათელი ხდება, რომ არისტოტელე, რომელიც ქრისტიანული ეკლესიის დოგმების თავისებურ „დასაყრდენს“ წარმოადგენდა, არ ყოფილა სწორად გაგებული. მისი შრომების გაცნობის შემდეგ არისტოტელე მოექცინა აღორძინების ხანას თავისი ნამდვილი სახით და საინტერესო ის აღმოჩნდა, რომ მისი ფილოსოფია, დამახინჯებისაგან გაწმენდილი, კვლავ შეიძლებოდა ჩამდგარიყო ქრისტიანული რელიგიის სამსახურში.

3. ეკლესიის წარმომადგენელი მარსილიო ფიჩინო (1433 — 1499) უკვე ცდილობს დააკავშიროს პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებანი და დაამტკიცოს მათი თანხმობა ქრისტიანული რელიგიის დოგმატებთან. ფიჩინოს აზრით, ადამიანის სულის საფუძველი ღვთაებაშია, მისგან წარმოიშობა და მასვე შეუერთდება სხეულისაგან განთავისუფლების შემდეგ. სამყარო ჰარმონიულად არის აგებული და შედგება რიგი საფეხურებისაგან, რომლებიც ერთ ძირითად საწყისს ექვემდებარება. უმდაბ-

ლესი საფეხური არის სხეულებრივი მატერია, რომელიც მრავალი ნაწილისაგან შედგება და რომელიც მხოლოდ პასიურია; მეორეა მოქმედი პრინციპის მქონე საფეხური, რომელიც სხეულებს ფორმას ანიჭებს; მესამე საფეხურს წარმოადგენს გონიერი სული, რომელიც განუყოფადია და დროული ვითარებისაგან თავისუფალია; შემდეგი საფეხური ანგელოსების სამყაროა; ამ სამყაროში ბატონობს სიმრავლე; უმაღლესი და ყოვლად სრულქმნილი საფეხურია აბსოლუტური ერთიანობა, ე.ი. ღმერთი.

4. ამ პერიოდში დიდ გავლენას მიაღწია უნიჭიერესმა და ყოველმხრივ განათლებულმა ჯ ო ვ ა ნ ი პ ი კ ო დ ე ლ ა მ ი რ ა ნ დ ო ლ ა მ (1463 — 1494), მოაზროვნემ, პოეტმა და მხატვარმა. იგი სწავლობს ბოლონიაში, ფერარაში, პადუაში, მოგზაურობს საფრანგეთში. დაბრუნების შემდეგ ცხოვრობს რომში, ფლორენციაში. ყველგან გარკვეულ ცოდნას იძენს, იცის ბევრი ენა, მრავალი ფილოსოფიური მოძღვრება. რომელთა შორის ნათესაობას ეძებს და საბოლოო ანგარიშით აგებს ეკლექტიკურ ფილოსოფიურ თეორიას. პირველ რიგში ის ცდილობს მოარიგოს პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევი. შემდეგ მას უკავშირებს ებრაელთა საიდუმლო მოძღვრებას, კაბალას.

ამასთან ერთად მირანდოლას გამოთქმული აქვს საღი და ზუსტად მატერიალისტური აზრები. ის ებრძვის ასტროლოგიას და მაგიას, მკაცრად აკრიტიკებს გავრცელებულ შეხედულებას, თითქოს ციური მნათობების მდგომარეობა განსაზღვრავს ბუნებისა და ადამიანის ბედსა თუ მომავალს; ის, რაც ხდება ბუნებაში, განსაზღვრულია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით და ყველაფერი ხდება ბუნების პრინციპებისა და ფორმების მიხედვით. თავის „სიტყვაში" ადამიანის ღირსების შესახებ მირანდოლა აღნიშნავდა, რომ ადამიანი უნდა იყოს განხილული არა მხოლოდ როგორც საშუალება მიწიერისა და ღვთაებრივის კავშირისა, არამედ როგორც თავისი საკუთარი არსებობის შემოქმედი: „თავის შემოქმედების უკანასკნელ დღეს ღმერთმა შექმნა ადამიანი იმისათვის, რომ მან შეიმეცნოს სამყაროს კანონზომიერება, შეუყვარდეს მისი (სამყაროს) სილამაზე, აღტაცებაში მოვიდეს მისი სიდიადით. ღმერთმა უთხრა ადამს: მე დაგაყენე შენ სამყაროს შუაგულში, რომ უფრო ადვილად მიმოიხედო და აღმოაჩინო რა არის მის სიღრმეში (Was drinnen ist). მე შეგქმენი შენ ისეთ არსებად, რომელიც არც მიწიერია და არც ციური, არც მოკვდავია და არც უკვდავი მხოლოდ იმისათვის, რომ შენ თვითონ შენი საკუთარი, თავისუფალი შემოქმედი გახდე. შენ შეგიძლია ცხოველად გადაგვარდე,

შეგიძლია ღმერთის მსგავსი გახდე; ცხოველებს დედის საშოდან ან მრჩყვებათ ის, რაც მათ უნდა ჰქონდეთ; უმაღლეს სულებს კი... აქვთ ის, რაც მათ შარადიულად გააჩნიათ, მხოლოდ შენ გაქვს განვითარების, ზრდის თავისუფალი ნებისყოფა, შენშია ჩანასახი ყოველგვარი ცხოვრებისა"[1].

პიროვნების თავისუფლების იდეა წითელი ზოლივით გასდევს მირანდოლას ეკლექტიკურ ნააზრევს.

5. პლატონიზმის აღდგენა (გარკვეულ ფორმებში) არისტოტელეს მოძღვრების საწინააღმდეგოდ არისტოტელეს გავლენას ვერ ასცდა: ეს მოძრაობა დაიწყო არისტოტელეს მოძღვრების მკაცრი კრიტიკით და დამთავრდა პლატონიზმისა და არისტოტელეს მოძღვრების შერიგების ცდით. მეორე მხრივ, არისტოტელეს შრომების გაცნობა აღორძინების ხანაში მისი მოძღვრების აღორძინების საფუძველი გახდა.

ქალაქ პადუაში აღორძინდა არისტოტელეს მოძღვრება; ეს მოძღვრება ა ვ ე რ ო ე ს ის ინტერპრეტაციით სქოლასტიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული. მე-15 საუკუნის დამლევს აქვე, პადუაში, არისტოტელეს ბერძენი კომენტატორის — ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე ა ფ რ ო დ ი ზ ი ე ლ ი ს მომხრეებმაც დაიწყეს მუშაობა: საკითხი, რომლის თავისებურმა გადაწყვეტამ არისტოტელეს მომხრეები ორ საწინააღმდეგო პარტიად გათიშა, სულის უკვდავებას ეხებოდა. ავეროისტები საერთოდ უარყოფდნენ ინდივიდუალური სულის უკვდავებას, მაგრამ ამასთანავე აღიარებდნენ უპიროვნო ადამიანური სულის უკვდავებას. ალექსანდრე აფროდიზიელის მომხრენი უარყოფდნენ საერთოდ სულის უკვდავებას, რა სახითაც არ უნდა ყოფილიყო იგი წარმოდგენილი. ამ უკანასკნელი სკოლის დამაარსებელი იყო პ ე ტ რ ე პ ო მ პ ო ნ ა ც ი (1462 — 1524). იგი სწავლობს პადუაში ფილოსოფიასა და მედიცინას, შემდეგ განაგრძობს პედაგოგიურსა და ლიტერატურულ მოღვაწეობას პადუაში, ფერარასა და ბოლონიაში. მისი მთავარი შრომებია „სულის უკვდავების შესახებ" და „ბედის, თავისუფლებისა და განგების შესახებ". ამ შრომებში პომპონაცი მკაცრად იცავს ორმაგი ჭეშმარიტების თვალსაზრისს.

სულის უკვდავების საკითხი, მისი აზრით, დაკავშირებულია სულის იმატერიალობის საკითხთან. ავეროისტების აზრი იმის შესახებ, რომ საერთოდ ადამიანური სული უკვდავია, არა მარტო

---

[1] Ueberwegs Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, Berlin, 1924, ტ. III, გვ. 21.

ეწინააღმდეგება არისტოტელეს მოძღვრებას, არამედ უაზრობასაც წარმოადგენს, რამდენადაც ადამიანური სულის ცნებას რეალურ-არსებულად წარმოიდგენს. აზროვნებისა და ნებისყოფის პროცესში სული სხეულებრივ ორგანოებთან არის დაკავშირებული: აზროვნება და ნებისყოფა სრულიადაც არ არის იმატერიალური მოქმედება, აზროვნება შეუძლებელია გრძნობადი წარმოდგენების გარეშე, ხოლო ნებისყოფა — სხეულებრივი საგნების გარეშე. არისტოტელეს მიხედვით სული არის სხეულის ფორმა და ამიტომ იგი არ შეიძლება არსებობდეს სხეულის გარეშე. სული თავის მიზანს სამყაროს მიღმა კი არ აღწევს, არამედ ამ სამყაროში, სადაც ის მორალურ წესრიგს ემსახურება. ადამიანის არსებობა განსაზღვრულია მიწიერით. სათნოება, სიკეთე, მორალური ქცევა არ არის დამოკიდებული სულის უკვდავებაზე. მეცნიერების თვალსაზრისით არ არსებობს არავითარი სასწაული. ღმერთი, თუ ის არსებობს, არ ერევა ჩვენს მიწიერ ცხოვრებაში; ე.წ. ზებუნებრივი მოვლენები ჯერ შეუცნობელ მოვლენებს წარმოადგენენ. ასეთია პომპონაცის მსოფლმხედველობის ერთი მხარე. მისი აქ მოკლედ გადმოცემული თვალსაზრისი პრინციპულად ეწინააღმდეგება რელიგიის პრინციპებს. პომპონაცი ამას არც მალავს: ის აღნიშნავს, რომ მისი მეცნიერება რელიგიურ რწმენას ეწინააღმდეგება. მაგრამ რწმენის თვალსაზრისით რელიგიის ყველა დებულება ძალაში რჩება. ფილოსოფია უფსკრულით არის დაშორებული ეკლესიის მოძღვრებისაგან. გონება აგებს ფილოსოფიას, რომელიც რელიგიას ეწინააღმდეგება, ხოლო რწმენა აღადგენს რელიგიის ყველა დებულებას. ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია, პომპონაცის აზრით, არ არის საშიში, რადგან ფილოსოფია მეცნიერთა ვიწრო წრეში ბატონობს, ხოლო ხალხისათვის რელიგია რჩება ძალაში.

ამრიგად, მატერიალისტური და ათეისტური შეხედულებები ჭეშმარიტია ფილოსოფოსებისა და მეცნიერებისათვის, ხოლო რელიგიური შეხედულებანი — დანარჩენი მოსახლეობისათვის.

პომპონაცის მემდევრებიდან აღსანიშნავია იაკობ ზაბარელა (1532 — 1589), რომელიც ერთდროულად ეკლესიის დებულებებსაც იზიარებს და არისტოტელეს იმ პრინციპებსაც მისდევს, რომლებიც ქრისტიანულ მოძღვრებას ეწინააღმდეგება. მისი მთავარი აზრი ასე შეიძლება გავოვთქვათ: ყველა საგნის საფუძველი არის მატერია, რომელიც არავის არ შეუქმნია. არავითარი სხეული არ არსებობს ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად. რაც შეეხება სულს, ის არის ვეგეტატური, გრძნობადი და ინტელექ-

ტუალური და სხეულის ფორმას წარმოადგენს, ამდენად სხეულისაგან დამოუკიდებლად არ არსებობს. შემეცნების პროცესი ეხება საგნებს და მათზე დაყრდნობით დასკვნის საშუალებით ახლის აღმოჩენა ხდება; ეს ახალი არის მიზეზისა და მოქმედების კავშირის დადგენა. დასკვნა ორი სახისაა: კომპოზიტიური და რეზოლუტიური; კომპოზიტიური მეთოდით ცნობილი მიზეზიდან დავასკვნით მოქმედებაზე, ხოლო რეზოლუტიური მეთოდით ცნობილი მოქმედებიდან დავასკვნით მიზეზებზე. ეს ორი გზა ერთმანეთს ავსებს და შემეცნებას წინ სწევს.

ამით წამოყენებულია დებულება, რომელიც ახალი დროის მეცნიერებისთვისაა დამახასიათებელი. შემეცნების ეს გზა მხოლოდ მეცნიერებაში გამოდგება, მის გამოყენებას რელიგიის სფეროში აზრი არა აქვს.

3. იტალიური ნატურფილოსოფია. სოციალიზმი

1. წიგნის ბეჭდვამ გამოიწვია ფილოსოფიური და მეცნიერული შეხედულებების სწრაფი გავრცელება ევროპაში. ამას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამაც, რომ ამ პერიოდის მოღვაწეები ხშირად მოგზაურობენ ევროპის ქვეყნებში, პირადად ეცნობიან ერთმანეთს და ერთიმეორის გავლენას განიცდიან. ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ იტალიური ნატურფილოსოფიის წარმომადგენლებზე მსჯელობის დროს მოგვიხდება სოციალისტური მოძღვრების აღნიშვნა.

ამ პერიოდის ნატურფილოსოფიისათვის საერთოდ და კერძოდ იტალიური ნატურფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია თავისებური დაკავშირება ბუნებისმეცნიერული და მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებებისა. პტოლომეს თვალსაზრისი ინგრევა, ჩნდება ახალი — კოპერნიკის სახელთან დაკავშირებული მსოფლგაგება; განვითარებას განიცდის მათემატიკა და მასთან ერთად ბექანიკის საწყისები. ამასთან ერთად აღორძინებულია ანტიკური ფილოსოფია: პლატონი. არისტოტელე; ატომისტური ფილოსოფია უკვე ბევრისთვისაა ცნობილი. უფრო მეტიც: წინასოკრატული გულუბრყვილო მატერიალისტური თვალსაზრისიც პოულობს გამოვლენას ახალი ხანის წარმომადგენელთა ნააზრევში. მეორე მხრივ შუა საუკუნეების ასტროლოგია, ალქიმია, მაგია და სხვა ჯერ კიდევ არ არის მთლად განადგურებული და მათი ელემენტები უცნაურადაა დაკავშირებული ახალ მსოფლმხედველობასთან.

2. ი ე რ ო ნ ი მ ო კ ა რ დ ა ნ ო (1501 — 1576), დაბადებული ქ. მილანში, იყო მათემატიკოსი, ექიმი და ფილოსოფოსი, განიცდიდა ნიკოლოზ კუზანელის (იხ. ქვემოთ) გავლენას. თავის ავტობიოგრაფიაში იგი აღნიშნავს, რომ ის გენიალური და დემონური პიროვნებაა. შრომაში „დიადი ხელოვნება“ კარდანოს მოცემული აქვს მესამე და მეოთხე რიგის განტოლებათა ალგებრული წესით გადაწყვეტის ხერხი.

მისი თვალსაზრისით, საგანთა მუდმივ წარმოშობასა და მოსპობას საფუძვლად უდევს პირველადი მატერია, რომელიც ავსებს სამყაროს მთელ სივრცეს. მაგრამ მარტო მატერიის პრინციპი არ არის საკმარისი სამყაროს მოვლენების ახსნისათვის; არსებობს აგრეთვე სული, რომელიც მატერიიდან ქმნის საგნებს და მათი მოძრაობის მიზეზია. ამიტომ სამყაროს ყველა საგანი სულიერი მომენტის შემცველია. ეს სულიერი მომენტი საგნებში გამოვლინდება მათ ურთიერთ სიმპატია-ანტიპატიაში, სიყვარულსა და სიძულვილში. თვითონ მსოფლიო სულის არსება მატერიალისტურად არის გაგებული, რამდენადაც ის გაიგივებულია სითბოსთან, რომელიც მისთვის იგივეა, რაც სინათლე. სითბო-სინათლე გააჩნია ცას, სადაც მნათობებს წრიული მოძრაობა ახასიათებს. მთავარის ქვემოთ სამყაროს თავისთავად არ ახასიათებს სითბო-სინათლე. ეს უკანასკნელი სამი ელემენტისაგან შედგება: მიწის, წყლისა და ჰაერისაგან. სითბოსაგან წარმოიშობა პირველი ორგანიზმები მატლის სახით და აქედან — ყველა ცხოველი. ძველი წინასოკრატული აზრები თავისებურად მეორდება კარდანოს სპეკულაციაში. ადამიანი განსხვავდება ცხოველებისაგან იმით, რომ მას აქვს მიზანი, რაც მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ადამიანში სხეულებრივი სულის გარდა გონიერი სული არსებობს, რომელიც არც კვდება, არც ბერდება, ის მიისწრაფვის სისრულისაკენ. ადამიანს უკავია საშუალო ადგილი ღვთაებრივსა და მოკვდავს შორის, ადამიანს შეუძლია ღმერთის შემეცნება; მაგრამ ღმერთის ნამდვილი შემეცნება შესაძლებელია მათემატიკური შემეცნების გზით. მნათობთა კანონზომიერი მოძრაობა მაჩვენებელია იმისა, რომ ღმერთმა სამყარო დაუმორჩილა კანონსა და რიცხვს. ამ კანონისა და რიცხვის შემეცნება არის მეცნიერების ამოცანა.

კარდანოს მსოფლმხედველობაში თავისებურადაა გადახლართული ახალი დროის თვალსაზრისი — ის, რომ სამყარო კანონ-

ზომიერი მთლიანობაა, რომ ის მათემატიკურ პრინციპებს ემორჩილება და მეცნიერების მიზანია ამ პრინციპების შემეცნება — და ძველი, შუა საუკუნეების მიერ ნაანდერძევი სპეკულაცია.

კარდანოს თავისებური პოლიტიკური შეხედულებებიც აქვს გამოთქმული: ადამიანებს მხეცური მიდრეკილებები გააჩნიათ, ამიტომ საზოგადოება — სახელმწიფო მკაცრი კანონების გარეშე ვერ იარსებებს. სახელმწიფოს იდეალად კარდანოს წარმოუდგენია არა პლატონის ან არისტოტელეს მიერ დასურათებული სახელმწიფო, არამედ მისი თანამედროვე ვენეციის სახელმწიფო. სახელმწიფოს დასაყრდენი არის რელიგია; ეკლესია და საერო ხელისუფლება ერთი უნდა იყოს. ეკლესიისაგან თავისუფალი მარტო მეცნიერებაა. მეცნიერების ენა მხოლოდ ლათინური უნდა იყოს, რადგან მეცნიერების დებულებებმა ხალხში შეიძლება ეკლესიის დოგმებისადმი ეჭვი დაბადოს.

3. ბერნარდინო ტელეზიოს (1508 — 1588) ბეკონი ახასიათებდა როგორც პირველ მოაზროვნეს, რომელიც გამსჭვალული იყო თანამედროვეობის სულით. ტელეზიო სწავლობდა პადუაში ფილოსოფიასა და მათემატიკას, რომში — ბუნებისმეცნიერებას. 1566 წელს ტელეზიო აქვეყნებს შრომას, რომლის სათაური ახალი დროის სულისკვეთებას გამოხატავს: „საგანთა ბუნების შესახებ მათი საკუთარი პრინციპების შესაბამისად". ტელეზიო ბუნების შემეცნებისას ემპირიზმის თვალსაზრისს იზიარებს. მართალია ტელეზიო აღიარებს ღმერთის არსებობას, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას, უკვდავი სულის არსებობას, იგი იმეორებს კარდანოს დებულებებს სითბოსა და სიცივის დაპირისპირების შესახებ, აგრეთვე წინასოკრატულ, განსაკუთრებით პარმენიდეს აზრებს და სხვ., მაგრამ მის ნააზრევში მთავარია ის პრინციპი, რომელიც ზემოთ დასახელებული შრომის სათაურშია მოცემული. ბუნება, მისი მოვლენები უნდა ავხსნათ თვით ბუნების პრინციპებიდან. მართალია ღმერთმა შექმნა ბუნება, მან დაადგინა მისი კანონზომიერება, მაგრამ ეს გარემოება არაფერს გვეუბნება ამ კანონზომიერების შესახებ. ბუნების კანონზომიერების შესწავლა დამოუკიდებელია მისი შემოქმედებისაგან.

სამყარო არის მატერიალური; მატერია, რომლისგანაც შედგება სამყარო, თავისთავად უძრავია. მას ამოძრავებს ორი ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული ძალა — სითბო და სიცივე. ამ ძალებს არა აქვთ სხეული, პირიქით, ისინი განსულიერებულია. ცხოველისა და ადამიანის სული (spiritus) წარმოადგენს ნაზ მა-

ტერიას. რომელიც ნერვების საშუალებით ვრცელდება მთელ სხეულში და რომლის ადგილსამყოფელი ტვინშია.

საგანთა შემეცნება იწყება შეგრძნებებით; შეგრძნება გამოწვეულია საგნის ზემოქმედებით გრძნობის ორგანოებზე; მეხსიერება ინახავს ამ შეგრძნებებს, რომელთაც ეყრდნობა მთელი შემეცნება; გონება ვერაფერს ვერ შეიცნობს შეგრძნებების გარეშე; გონება, ემყარება რა შეგრძნებებს, აკეთებს დასკვნებს; დასკვნის შინაარსი უნდა შევადაროთ ცდას; გეომეტრიაც ცდაზე შენდება.

სხეულებრივი სულის გარდა არსებობს უკვდავი, ღმერთის ბიერ ადამიანში ჩანერგილი სული, მაგრამ მისი შემეცნება არ შედის მეცნიერების სფეროში — იგი რწმენის საკითხია; ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფება, ისევე როგორც ყველა სხვა არსებისა და თვით მატერიისა, მდგომარეობს თვითშენახვაში; სიხარული არის თვითშენახვის გრძნობა, სიყვარული არის ის, რაც თვითშენახვას უწყობს ხელს, სიძულვილი კი ის, რაც მას ხელს უშლის.

4. თ ო მ ა ს კ ა მ პ ა ნ ე ლ ა (1568—1639), დომინიკანელთა ორდენის წევრი, რომელიც ოცნებობდა უნივერსალურ კათოლიკურ მონარქიაზე, ჩარეული იყო პოლიტიკურ შეთქმულებაში, რის გამოც დააპატიმრეს და თითქმის 30 წელი დაჰყო ციხეში. განთავისუფლების შემდეგ ცხოვრობდა პარიზში.

მრავალმხრივ განათლებული ახალი დროის ჰუმანისტი კამპანელა ცდილობს როგორმე მოარიგოს ახალი მეცნიერება კათოლიკური ეკლესიის დოგმატებთან. ამისათვის ის მიმართავს იმ დროს უკვე ზოგიერთი მეცნიერის მიერ წამოყენებულ პრინციპს, სახელდობრ იმას, რომ ღმერთის გამოცხადება ორნაირად მოხდა: დაბადების წიგნისა და ბუნების სახით. ბუნება, წერდა კამპანელა, არის წიგნი, რომელშიც ღვთაებრივმა გონებამ თავისი აზრები გამოხატა. იგი ცოცხალი სარკეა, რომელშიც ღვთაების სახე არის არეკლილიო. ადამიანთა მიერ დაწერილი წიგნები ბუნების უსიცოცხლო ასლებია, რომლებიც შეცდომებით არის სავსე. ბუნების შესწავლა უნდა წარმოებდეს არა წიგნების საშუალებით (კერძოდ არისტოტელეს შრომებით), არამედ თვით ბუნება უნდა გახდეს მეცნიერების საგანი. კათოლიკური ეკლესიის დოგმების შერიგება ახალ მეცნიერებასთან შეუძლებელი იყო და ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ კამპანელას თვალსაზრისი წინააღმდეგობებით იყო აღსავსე. ერთი მხრივ კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრება ღმერთის შესახებ ვერ ურიგდებოდა კამპანელას პანთეისტურ მსოფლმხედველობას, მეორე მხრივ კი მკაცრი სენსუალიზმი, რომლის თვალსაზრისს იცავს კამპანელა მეცნიერებაში (აზროვნება, მსჯელობა,

ჭასკვნა წარმოადგენს თავისებური ფორმის შეგრძნებებს), ეწინააღმდეგებოდა მის რაციონალისტურ თვალსაზრისს, რომ არსებობს შინაგანი, თავისთავზე დაყრდნობილი ცოდნა; ასეთივე წინააღმდეგობაშია მისი სოციალურ-პოლიტიკური იდეალი (სოციალიზმი) შუა საუკუნეების ეკლესიის იერარქიულ წყობასთან.

კამპანელა იწყებს თავისი მსოფლმხედველობის აგებას იმ დროს გავრცელებული სკეპტიციზმის კრიტიკით. სკეპტიკური თვალსაზრისის დანგრევა იმ საფუძველს წარმოადგენს, რომელზეც შეიძლება აშენდეს ნამდვილი ცოდნა.

სკეპტიციზმი მიმართავს საბუთების მთელ რიგს, რომლებიც ამტკიცებს ნამდვილი ცოდნის შეუძლებლობას. არსებული შედგება მხოლოდ ინდივიდუალური საგნებისაგან, რომლებიც მუდმივ ცვალებადობაშია. ზოგადი ცნება, კიდეც რომ არსებობდეს, ცარიელია, მისი საშუალებით შეუძლებელია საგნის არსებისა და თვით კონკრეტული საგნის შემეცნება. გრძნობის ორგანოები გვაწვდის საგნების დამახინჯებულ, ბუნდოვან სურათს და ამიტომ თვითეულ ადამიანს საკუთარზე თავისებური წარმოდგენა აქვს.

კამპანელა ფიქრობს, რომ ყველა საბუთი, ცოდნის შესაძლებლობის წინააღმდეგ მიმართული, უნდა მოიხსნას როგორც გაუმართლებელი. მდგომარეობა არც ისე უნუგეშოა, როგორც ფიქრობენ. საგნები მართალია განიცდიან ცვლილებას, მაგრამ ეს ცვლილება რელატიური ხასიათისაა და არა აბსოლუტური. საგანთა რელატიური ცვლილება არ უშლის ხელს მათ შემეცნებას; გრძნობის ორგანო ხშირად ამახინჯებს საგანს, მაგრამ ეს გრძნობის ორგანოები ერთად მუშაობენ და ერთმანეთს ასწორებენ, დაბოლოს, ჩვენი საკუთარი განცდების გარკვეულობა გარანტიას გვაძლევს ცოდნის შესაძლებლობის აღიარებისათვის. ჩვენი ცოდნა, რასაკვირველია, არ არის სრული, მაგრამ მას აქვს პერსპექტივა სრულქმნილი გახდეს. აბსოლუტური სკეპტიციზმი მცდარი თვალსაზრისია: ხომ არ შეიძლება იმ ჭეშმარიტების უარყოფა, რომ ეშვის შემტანი არსებობს (დებულება, რომელსაც კამპანელა ავგუსტინეზე დაყრდნობით იმეორებს და რომელსაც შემდეგ დეკარტი თავისი ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალ წერტილად აცხადებს). გარდა ამისა, მცდარია დებულება, რომ ადამიანმა არ იცის, იცის მან რაიმე თუ არა. რადგან მან ნამდვილად იცის ის, რომ მან ეს და ეს არ იცის, ეს უკვე გარკვეული ცოდნაა. ჩვენ ვიცით ჩვენი საკუთარი თავი, ე.ი. ჩვენი განცდები; ვიცით ისიც, რომ ჩვენ აფიცირებული ვართ გარეგანი საგნებით. თვითშემეც-

ება საფუძველია სხვისი შემეცნებისა; ჩვენ სამყაროს საგნებზე დავასკვნით ანალოგიით.

უმაღლესი სინამდვილე, აბსოლუტური საფუძველი ჩვენი სამყაროსი არის ღმერთი. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდასთან (რომელსაც აქ არ შევეხებით) ერთად კამპანელა მის მიერ აღიარებული სენსუალიზმის პრინციპულად საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს, რომლის მიხედვით ღმერთის არსებობის შემეცნება უშუალო განჭვრეტითაც არის შესაძლებელი: ეს უშუალო განჭვრეტა ამავე დროს დაკავშირებულია ღმერთისადმი სიყვარულთან. ღმერთის ძირითადი ნიშნებია: ძალა, სიბრძნე და სიყვარული. მას აქვს იდეები, ის არის შემოქმედი ადამიანის უკვდავი სულისა, ქმნის სივრცეს და წარმავალ საგნებს. ამ საგნებს არსებობასთან ერთად არარსებობაც ახასიათებს: საგანთა წარმავლობა სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება.

ყველა საგანი განსულიერებულია; არ არსებობს არაფერი, მოკლებული შეგრძნებას. სივრცე განსულიერებულია, რადგან მას ეშინია სიცარიელისა; მცენარეებს ახასიათებთ მწუხარება, როცა ისინი ჭკნებიან, და განიცდიან სიხარულს წვიმის დროს; პლანეტები მოძრაობენ მზის გარშემო, ხოლო მზე — დედამიწის გარშემო.

ადამიანისათვის, კამპანელას აზრით, დამახასიათებელია ორი ძირითადი მისწრაფება: ერთი რელიგიური ხასიათისაა, მეორე კი მიწიერ მომენტს გამოხატავს. ადამიანში ჩასახულია ღმერთისადმი სიყვარული. ეს სიყვარული გამოხატავს მის მისწრაფებას — დაუბრუნდეს თავის შემოქმედს; ამასთან ერთად ადამიანი მიისწრაფვის არსებობის თვითშენახვისაკენ; ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით სათნოება, სიკეთე არის ის, რაც ამ თვითშენახვას ხელს უწყობს. ამავე დროს გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ადამიანი სახელმწიფოში ცხოვრობს და სახელმწიფოს წევრია. ამიტომ სახელმწიფო ისე უნდა აიგოს, რომ ორივე მომენტი იყოს დაკმაყოფილებული.

ციხეში დაწერილ „მზის სახელმწიფოში"[1] („Civitas Solis") კამპანელა გვისურათებს სრულქმნილ სახელმწიფოს, რომელიც, მისი აზრით, ღვთაების ანარეკლს წარმოადგენს.

კამპანელაზე ერთი საუკუნით ადრე ინგლისში თომას მორმა შექმნა სურათი კომუნისტური საზოგადოებისა. მან კარგად შეამჩნია განვითარებადი კაპიტალიზმის უარყოფითი მხარეები და არ-

---

[1] „მზის სახელმწიფო" დაიწერა 1602 წელს იტალიურ ენაზე, ლათინურად ითარგმნა 1612 წელს, ხოლო გადაბეჭდა 1636 წელს.

სებულ წყობილებას დაუპირისპირა კომუნისტური საზოგადოების იდეალი (ამაზე ქვემოთ).

კამპანელაც ამჩნევს ამ ნაკლს, მაგრამ ნაკლებად აღნიშნავს მას. ის მიუთითებს, რომ, მაგალითად, ნეაპოლში მოსახლეობის მხოლოდ მცირე ნაწილი ეწევა შრომას. უმრავლესობა კი უსაქმური, გარყვნილი, დაავადებულია; გავრცელებულია მეეახშეობა, ვინც შრომობს, ის სიღარიბეში ცხოვრობს.

კამპანელას მიზანია არა არსებული წყობილების მკაცრი კრიტიკა, არამედ იდეალური სახელმწიფოს აღწერა.

პორტუგალიელი მეზღვაური აღმოაჩენს ინდოეთის ოკეანეში კუნძულს, რომელზეც აშენებულია კომუნისტური საზოგადოება. სახელმწიფოს სათავეში დგას ეკლესიის თავადი, რომელიც ამავე დროს ფილოსოფოსია. უნივერსალური კათოლიკური მონარქია, რომელზეც ოცნებობდა კამპანელა, ამ სახელმწიფოშია განხორციელებული. ეკლესიის თავადს, რომელიც სახელმწიფოს სათავეში დგას, „მზეს" უწოდებენ, რაც ჩვენს ენაზე მეტაფიზიკოსს ნიშნავს. მის ხელშია თავმოყრილი სასულიერო და საერო ძალაუფლება. მას სამი თანაშემწე ჰყავს — ძალა, სიბრძნე და სიყვარული. ძალას ექვემდებარება ომისა და მშვიდობის საკითხები, სიბრძნეს — მეცნიერება, ხელოვნება, ხელოსნობა, სიყვარულს — მოსახლეობის ზრდა და ახალი თაობის აღზრდა.

კომუნისტური საზოგადოება კამპანელას წარმოუდგენია შემდეგნაირად: კერძო საკუთრება არ არსებობს. ყველა შრომობს, ქალები სარგებლობენ მამაკაცების თანაბარი უფლებებით; განსხვავებით მამაკაცებისაგან, ქალებს არ ევალებათ რთული სამუშაო. ყველა მუშაობს, უსაქმო ამ სახელმწიფოში არ არის. ბავშვები თავიდანვე შრომისათვის ემზადებიან. ყველა მუშაობს თავისი უნარის მიხედვით.

მიზანი, რომელსაც ისახავს ასეთი სახელმწიფო, მდგომარეობს ბიწიერ ბედნიერებაში. ამის მისაღწევად კი საჭიროა მეცნიერების. კერძოდ ბუნებისმეცნიერების განვითარება, ახალი აღმოჩენები. ბუნებისმეცნიერება იმდენადაა განვითარებული, რომ მისი მიღწევები ცხოვრებაში უკვე გამოყენებულია. სოლარიელებმა (მზის ქალაქის მცხოვრებლებმა) ჰაერში ფრენაც კი შეძლეს გარკვეული აპარატებით.

რადგან ამ ქალაქში ყველა შრომობს, შესაძლებელი ხდება პროდუქციის განაწილება მოთხოვნილების მიხედვით.

კომუნისტური საზოგადოება კამპანელას თავისებურად აქვს

გაგებული: კერძო საკუთრება არ არსებობს, მაგრამ ამასთან არ არსებობს ოჯახი, ცალკე ბინები, საკუთარი მეუღლე, შვილები.

ბავშვებისა და ახალგაზრდების აღზრდა-განათლებას დიდი ყურადღება ექცევა. რელიგიურ აღზრდასთან ერთად წინა პლანზეა წამოწეული შრომითი აღზრდა, მეცნიერების შესწავლა. მათემატიკა და ბუნებისმეცნიერება შესწავლის ძირითადი დისციპლინებია. სახელმწიფოს თავდაცვისათვის დიდი ყურადღება ექცევა სამხედრო აღზრდას; ყველა, ქალიც და კაციც, კარგადაა მომზადებული ბრძოლისთვის.

თ. კამპანელა იტალიელ ნატურფილოსოფოსთა ერთ-ერთი უკანასკნელი წარმომადგენელია. ახალი მსოფლმხედველობის წარმომადგენელი, ახალი მეცნიერების მოამაგე, კომუნისტური საზოგადოების პროპაგანდისტი, ინკვიზიციის მიერ წამებული, მაინც ვერ განთავისუფლდა ძველი, შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისაგან; სენსუალისტი, რომელიც ფიქრობს, რომ ძველი წიგნებიდან კი არ უნდა ამოვიკითხოთ ჭეშმარიტება, არამედ ბუნების წიგნიდან, მაინც ვერ ღალატობს ძველ თვალსაზრისს. აქ მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ კათოლიკური ეკლესიის დოგმატების აღიარება მის მიერ, არამედ ის, რომ იგი იზიარებს ღვთაებრივსა და ბუნებრივ მაგიას, ასტროლოგიას, რომლებსაც, როგორც თვითონ აღნიშნავს, კომუნისტურ საზოგადოებაში დიდი გასავალი აქვს.

3. ჯ ო რ დ ა ნ ო ბ რ უ ნ ო (1548 — 1600) იტალიელ ნატურფილოსოფოსთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვან და გავლენიან მოაზროვნეს წარმოადგენს. მეცნიერული ცოდნით დიდად აღჭურვილი, ფილოსოფიური მიმართულებების კარგი მცოდნე, კოპერნიკის თეორიის პრინციპების მომხრე, ჯ. ბრუნო, ეყრდნობა რა კოპერნიკის აღმოჩენას, მას ავითარებს და ამის საფუძველზე მთლიან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას აგებს. გულწრფელი, პრინციპული ჯ. ბრუნო არ ერიდება იმ დასკვნებს, რომლებიც კოპერნიკის თეორიიდან გამომდინარეობს; მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში ებრძვის შუა საუკუნეების იდეოლოგიას, თეოლოგიასა და სქოლასტიკას. ვერავითარმა დევნამ, წამებამ ვერ აიძულებინა მას უარი თავის თვალსაზრისზე. როდესაც ინკვიზიციის წარმომადგენელმა სიკვდილის განაჩენი წაუკითხა მას, ჯ. ბრუნომ უპასუხა: „თქვენ უფრო გეშინიათ თქვენი განაჩენის წაკითხვისა, ვიდრე მე მისი მოსმენისა".

მაგრამ მიუხედავად იმ მკაცრი ბრძოლისა, რომელსაც ჯ. ბრუნო აწარმოებდა დრომოჭმული იდეოლოგიის წინააღმდეგ, მის მიერ აგებული სამყაროს პოეტურ სურათში ის თვითონ მიმართავს

მისტიკურ-თეოლოგიურ პრინციპებს. შუა საუკუნეების იდეოლოგია ჯერ კიდევ საკმარისად მძლავრია და მისგან საბოლოოდ განთავისუფლება არც ისე ადვილია.

ჯ. ბრუნო დაიბადა ნოლაში ნეაპოლის მახლობლად. სწავლობდა დომინიკანელთა ორდენის მიერ დაარსებულ სკოლაში. ათი წლის განმავლობაში მან საფუძვლიანად შეისწავლა ანტიკური ფილოსოფია, სქოლასტიკოსები, განსაკუთრებით თომა აქვინელის შრომები. აქვე ეცნობა კოპერნიკის მოძღვრებას, რომელმაც მასზე დიდი გავლენა მოახდინა და რომლის მომხრეც გახდა. კოპერნიკის მოძღვრებამ განსაზღვრა მისი შემდგომი ფილოსოფიური მოღვაწეობა. ჯ. ბრუნო ადრევე შეეჭვდა ეკლესიის მოძღვრებაში, განსაკუთრებით სამების შესახებ მოძღვრებაში. რომის ერთ-ერთ მონასტერში მოღვაწეობის პერიოდში მას წაუყენეს ბრალდება ერეტიკოსობაში. ბრუნომ ჩამოიცილა ბერის სამოსელი. დატოვა რომი და 15 წლის განმავლობაში მოგზაურობს, გადადის ერთი ქალაქიდან მეორეში, ერთი ქვეყნიდან მეორეში. ის ჯერ ჟენუაში მიემგზავრება, შემდეგ—ვენეციაში, ყველგან განიცდის დევნას; შემდეგ დასახლდება ჟენევაში, სადაც ეცნობა პროტესტანტული ეკლესიის მოძღვრებას, მაგრამ როგორც კათოლიკური, ისე პროტესტანტული ეკლესიის მოძღვრება მისთვის მიუღებელი ხდება. ჟენევაშიც დიდხანს ვერ ჩერდება, გადადის ლიონში, აქედან—ტულუზაში, სადაც ორი წლის განმავლობაში ფილოსოფიის პროფესორის თანამდებობაზე მუშაობს. შემდეგ პარიზში მიემგზავრება. უკვე ამ პერიოდში მას რიგი შრომები აქვს გამოქვეყნებული. 1583 წელს გადასახლდა ინგლისში, სადაც ორი წლის განმავლობაში კითხულობდა ლექციებს, უმთავრესად ოქსფორდში. მისი მოძღვრება მრავალი მზის სისტემისა და სამყაროს უსასრულობის შესახებ გარკვეულ წინააღმდეგობას აწყდება. ბრუნო ისევ პარიზში დასახლდება. პარიზში ბრუნო ილაშქრებს პერიპატეთული ბუნებისმეცნიერების წინააღმდეგ, რის შედეგადაც მას უხდება პარიზის დატოვება. ბრუნო მიემგზავრება პროტესტანტულ გერმანიაში, სადაც, მისი აზრით, მეტი თავისუფლება უნდა ყოფილიყო, აქ იგი ჯერ მარბურგში ცხოვრობს, შემდეგ ვიტენბერგში და პრაღაში, სადაც ლექციების კითხვას განაგრძობს. ერთმა ვენეციელმა არისტოკრატმა მიიწვია ბრუნო ვენეციაში. ვენეციაში რესპუბლიკური წყობილება იყო და ბრუნო ფიქრობდა, რომ მას არავითარი საშიშროება არ მოელოდა, მაგრამ მოტყუვდა: ამ არისტოკრატის დასმენის შედეგად ბრუნო 1592 წელს ინკვიზიციამ დააპატიმრა. ბრუნოს მიმართ მთავარი ბრალდება ემყარე-

ჩოდა მის მოძღვრებას უნივერსუმის უსასრულობისა და მრავალი სამყაროს არსებობის შესახებ, რაც ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრებას პრინციპულად ეწინააღმდეგებოდა.

თავის გასამართლებლად ბრუნო მიმართავს ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას, ის როგორც ქრისტიანი აღიარებს ეკლესიის ჭეშმარიტებას და ამავე დროს მისგან განსხვავებულ ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებას. ამ ხერხმა ბრუნოს ვერ უშველა, შვიდი წლის განმავლობაში ის ინკვიზიციის ციხეში იმყოფებოდა. თუ ვენეციაში ბრუნო თანახმა იყო უარი ეთქვა თავის მოძღვრებაზე სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის, რომში მრავალი წამების შემდეგ განაცხადა, რომ მას არ შეუძლია და არცა აქვს სურვილი უარყოს თავისი აზრები. ინკვიზიციამ ბრუნო გადასცა საერო ხელისუფლებას თხოვნით, „მოქცეოდნენ რაც შეიძლება ლმობიერად, სისხლის დაუღვრელად". ბრუნო, მართლაც, „სისხლის დაუღვრელად" დასჯეს: 1600 წელს ის დაწვეს რომის ერთ-ერთ მოედანზე. იმ მოედანზე, სადაც 1600 წელს განაჩენი სისრულეში იქნა მოყვანილი, 1889 წელს მას ძეგლი დაუდგეს.

ბრუნო მხოლოდ მოაზროვნე კი არა, პოეტიც იყო; მის შრომებში ჭარბობს პოეზია, ფანტაზია და ნაკლებად მკაცრი ლოგიკური აზროვნება. უაღრესად ნიჭიერი, ფენომენალური მეხსიერების ადამიანი, ბრუნო ხშირად განიცდის სხვადასხვა შეხედულებათა გაელენას. ამიტომ მის ნააზრევში საწინააღმდეგო მიმართულების ელემენტებს ეხვდებით, რომელიც არაა მთლიან სისტემაში მოყვანილი. ანტიკური ფილოსოფოსების გარდა მასზე დიდი გავლენა მოახდინა ნიკოლოზ კუზანელმა; მან განიცადა ავეროესის, იბნისენას, ტელეზიოს გავლენაც. გადამწყვეტი იყო კოპერნიკის ჰელიოცენტრული თეორია, რომელიც მთელ მის ნააზრევს დაედო საფუძვლად.

ბრუნოს მრავალი შრომიდან აღსანიშნავია „მიზეზის, საწყისისა და ერთიანის შესახებ", „უსასრულოს, უნივერსუმისა და სამყაროების შესახებ".

ბრუნოს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა არ არის თავისუფალი წინააღმდეგობებისაგან. ზოგიერთი მკვლევარი ამ წინააღმდეგობებს ხსნის ბრუნოს თვალსაზრისის განვითარებით. ეს თვალსაზრისი ზოგიერთის მიერ მიჩნეულია მატერიალიზმად და ათეიზმად, ზოგი მას ახასიათებს როგორც პანთეიზმს, ზოგი აღნიშნავს, რომ ბრუნო იზიარებს ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას, სოლო ზოგიერთი პრინციპულად უარყოფს ბრუნოს თვალსაზრისის ასეთ ინტერპრეტაციას.

„მიზეზის, საწყისისა და ერთიანის შესახებ" შრომაში ბრუნო წერს, რომ ღმერთი შეუცნობადია, შეუცნობადია ფილოსოფიის თვალსაზრისით. მსჯელობა ღმერთზე თეოლოგიასა და მორალის სფეროს უნდა დაუტოვოთ. რაც შეეხება ფილოსოფიას, მისი პრინციპების მიხედვით ღვთაებრივი სუბსტანცია ადამიანის გონების საზღვრებს სცილდება. რამდენადაც ფილოსოფია მიზეზებსა და პრინციპებზე მსჯელობს, მას მხედველობაში აქვს მხოლოდ ბუნება. პრინციპი (საწყისი) არის ის, რაც შინაგანია და საგნის არსებას ქმნის, ხოლო მიზეზია ის, რაც გარეგანია და, როგორც გარეგანი, იწვევს საგნის წარმოშობას. მსოფლიო სული ის ხელოვანია, რომელიც აფორმებს მატერიას; მსოფლიო სულით გაფორმებული მატერია სილამაზეს წარმოადგენს. ყოველი საგანი, რაგინდ მცირე და უმნიშვნელო იყოს, ატარებს თავისთავში მსოფლიო სულის ნაწილს; სამყაროს ყველა ნაწილი განსულიერებულია. მთელი მატერია გარკვეული საფეხურების მიხედვით სავსეა მსოფლიო სულით, რომელიც სამყაროს ამგებ პრინციპს წარმოადგენს. თავისთავად ის მარადიული და უცვლელია, ცვალებადია საგნები. მატერია უფორმოა და გრძნობათა ორგანოების საშუალებით არ შეიცნობა; იგი, როგორც მარადიულად ერთიანი და თავისთავად იგივეობრივი, მხოლოდ გონების საგანია, გონებით შეიმეცნება. მატერია კი არ მიისწრაფის ფორმისაკენ, როგორც არისტოტელეს ეგონა, არამედ მას იმთავითვე აქვს ფორმა მსოფლიო სულის მომენტის სახით.

უნივერსუმი არის ერთიანი, უსასრულო, უძრავი. ერთიანი არის აბსოლუტური შესაძლებლობა და ნამდვილობა, იგი არის ფორმა ანუ სული, იგი არის მატერია ანუ სხეულები, იგი არის მიზეზი და არსება, უდიდესი და უკეთესი; იგი არ მოძრაობს სივრცეში, რადგან მას არაფერი აქვს თავის გარეშე, რაშიც ის იმოძრავებდა, იგი ყველაფერია. უნივერსუმი არ არის შექმნილი, მის გარეშე არ არსებობს სხვა ყოფიერება (Sein — бытие), ის არის მთლიანი ყოფიერება.

ეს უნივერსუმი, რომელიც ბუნების მთლიანობას წარმოადგენს, არის ერთსა და იმავე დროს სამყაროს სუბსტანციაც და თვითონ სამყაროც; როგორც სუბსტანცია, ის არის შემოქმედი ბუნება (natura naturans). ხოლო როგორც შექმნილი ბუნება — ჩვენ გარშემო არსებული ემპირიული ბუნება (natura naturata). თუ სუბსტანცია ღმერთია, მაშინ ის არსად არ არსებობს გარდა ბუნებისა; ღმერთი არის ბუნების საგნებში. სხვანაირად, ბუნება არის ღმერთი საგნებში. ეს არის ბრუნოს ძირითადი აზრი.

იმის მიუხედავად, რომ ის ხანდახან ღმერთს ბუნების მიღმა არსებულად აღიარებს.

ყველაზე საინტერესოა ბრუნოს კოსმოლოგია; ეყრდნობა რა კოპერნიკის მიერ აგებულ ჰელიოცენტრულ თვალსაზრისს, ბრუნო მას განავითარებს. მართალია ის აქაც არ განთავისუფლებულა თეოლოგიურ-მისტიკური შეხედულებებისაგან, მაგრამ მთავარია ის, რომ მთელი მისი კოსმოლოგია მიმართულია კათოლიკური ეკლესიის მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. ეს მსოფლმხედველობა იყენებდა პტოლომეს გეოცენტრულ თეორიას და მასზე დაყრდნობით ასაბუთებდა დედამიწის განსაკუთრებულ მდგომარეობას: დედამიწა არის სამყაროს ცენტრი, ის იყო არჩეული შემოქმედის მიერ კაცობრიობისათვის.

ბრუნო, იზიარებს რა კოპერნიკის თვალსაზრისს, აღიარებს არა მხოლოდ სამყაროს (უნივერსუმის) უსასრულობას, არამედ წაჰყავს აზრს მრავალი სამყაროს არსებობის შესახებ უნივერსუმში; დედამიწა ერთი უმნიშვნელო წერტილია უნივერსუმში. ის მოძრაობს მზის გარშემო ისევე, როგორც მრავალი ასეთივე სხეული (დედამიწა) მოძრაობს მრავალი მზის გარშემო. არსებობს უამრავი მზე და ყველას გააჩნია ისეთივე პლანეტები, როგორც ჩვენს მზის სისტემას.

ე.წ. უძრავი ვარსკვლავები სხვა სამყაროების მზეებს წარმოადგენენ. დედამიწა არათუ არ არის სამყაროს ცენტრი, ასეთი ცნება საერთოდ არც არსებობს. სამყაროს არა აქვს ცენტრი, სამყაროს არა აქვს არც „ქვევით", და არც „ზევით". ეს ცნებები — „ცენტრი", „ზევით", „ქვევით" შეიძლება გამოვიყენოთ ცალკეული სისტემების მიმართ. უნივერსუმის სამყაროები ჩნდება და ისპობა.

მატერია, რომლისგანაც შედგება ეს უამრავი მზის სისტემა თავისი თანამგზავრებით, ყველგან ერთნაირია; მცდარია არისტოტელეს აზრი, თითქოს მთვარის ქვემოთ არსებული სამყარო, ე.ი. დედამიწა, განსხვავებული ელემენტებისაგან შედგება მთვარის ზემოთ არსებული სამყაროსაგან („О бесконечности, вселенной и мирах", 1936).

აღნიშნული იყო, რომ ბრუნოზე ნ. კუზანელის გავლენა განიცადა; კუზანელის მოძღვრება დაპირისპირებულთა დამთხვევაზე (coincidentia oppositorum) ბრუნომ ორიგინალურად განავითარა. სამყარო ერთიანი და უსასრულოა, ხოლო ეს ერთიანი და უსაზღვრო უამრავ საგნებში გამოვლინდება. თვითეული ეს საგანი ატარებს ამ ერთიანის ბეჭედს. თვითეული საგანი თავისებურია, უნიკალურია, ის „მინიმუმია", რომელიც ერთიანის, „მაქსიმუმის"

გამოვლენაა; მინიმუმში ერთმანეთს ემთხვევა სხეულებრივი და სულიერი. აღმოცენება არის ამავე დროს მოსპობა, ხოლო მოსპობა — აღმოცენება; სიყვარული არის სიძულვილი, ხოლო სიძულვილი — სიყვარული. ვისაც სურს სამყაროს მაგია შეიცნოს, მან უნდა აღმოაჩინოს მინიმუმისა და მაქსიმუმის კავშირი („მიზეზის, საწყისისა და ერთიანის შესახებ"), უნივერსუმი უსასრულო და ერთიანია, მასში ყველაფერი დაკავშირებულია. მაგრამ გრძნობის ორგანოები ამის ცოდნას არ გვაძლევს. უსასრულო სამყარო არ არის გრძნობადი შემეცნების საგანი, ის, როგორც ასეთი, არ აღიქმება. აღქმა ბიძგს აძლევს აზროვნებას, ხოლო ამ უკანასკნელს შეუძლია შეიცნოს სამყაროს უსასრულობა და მისი ჭილამაზე.

ბრუნო განიხილავს შემეცნების რამდენიმე საფეხურს: გრძნობადი შემეცნება შემოფარგლულია, იგი გვიჩვენებს სამყაროს ფანჯრიდან, რომელიც „თითქმის მთლიანად დახურულია"; განსჯა (ratio) გვიჩვენებს სამყაროს ღია ფანჯრიდან, განსჯა მსჯელობს და ასაბუთებს: გონება (intellectus) ეყრდნობა პრინციპებს და მათ საფუძველზე აკეთებს დასკვნას, ხოლო სული (Geist) გვაძლევს სამყაროს სურათს მის საკუთარ და ცოცხალ ფორმაში.

ამასთან ბრუნო ისევ ღმერთის ცნებას შემოიტანს: უსასრულო უნივერსუმის მთელი სავსეობა იწვევს ჩვენში ჭეშმარიტ თვალსაზრისს ღმერთის სიდიადეზე, გაანათებს გრძნობებს, დააკმაყოფილებს სულს, გააფართოვებს გონებას და მიიყვანს ადამიანს ბედნიერებამდე. ის ასწავლის ადამიანს არსებულის სიხარულს, ასწავლის, რომ მას მომავლისა კი არ უნდა ეშინოდეს, არამედ ყოველთვის მისი იმედი ჰქონდეს. და რადგან ადამიანები საუკეთესო მამის (ღმერთის) შვილები ვართ, რომლებიც მისი სიკეთიდან წარმოვიშვით, ვცხოვრობთ სიკეთისა და სათნოებისათვის.

იტალიის რენესანსის უდიდესი ჰუმანისტის, ფილოსოფოსისა და მეცნიერის ჯ. ბრუნოს ნააზრევში მატერიალისტური მსოფლმხედველობა მჭიდროდაა დაკავშირებული პანთეისტურ-იდეალისტურთან. მისი ბრძოლა შუა საუკუნეების ეკლესიის წინააღმდეგ, მისი მსოფლმხედველობა, გამსჭვალული რეალური სინამდვილისა და ცხოვრების სიყვარულით, მისი განუსაზღვრელი ოპტიმიზმი, მისი დიდი გავლენა ფილოსოფიისა და მეცნიერების შემდგომ განვითარებაზე და სხვ. იმის მაჩვენებელია, რომ ბრუნო იტალიის რენესანსის მწვერვალს წარმოადგენს.

1. ჰუმანიზმი და რეფორმაცია გერმანიაში

აღორძინება და ჰუმანისტური მოძრაობა, რომელიც დაიწყო იტალიაში, თანდათანობით ვრცელდება მთელ იმდროინდელ ევროპაში — გერმანიაში, საფრანგეთში, ინგლისში, ჩეხეთში, პოლონეთსა და სხვ. თავისებური ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური პირობების გამო ამ ქვეყნებში ეს მოძრაობაც თავისებურ სახეს იღებს. ამ სპეციფიკური პირობების მიუხედავად ძირითადი ხაზი ყველგან ერთია: ბრძოლა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისა და კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ. კათოლიკური ეკლესია ფეოდალური სისტემის ძირითადი ბურჯი იყო, ის იყო ყველაზე ძლიერი ფეოდალური მესაკუთრე, რომელიც იდეოლოგიაშიც გაბატონებულ ძალას წარმოადგენდა. იგი ამუხრუჭებდა ევროპული ქვეყნების განვითარებას. ფეოდალური სისტემის დანგრევა შეუძლებელი იყო კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის გარეშე.

ამიტომ გასაგები ხდება, რომ კაპიტალიზმის განვითარებასთან ერთად იწყება ბრძოლა კათოლიკური ეკლესიისა (როგორც უძლიერესი ფეოდალისა) და მისი იდეოლოგიის წინააღმდეგ. აღორძინება და მისი ძირითადი შინაარსი — ჰუმანიზმი განსაკუთრებულ სახეს იღებს იტალიასთან შედარებით ეკონომიურად ჩამორჩენილ ქვეყნებში, პირველ რიგში გერმანიაში. ჰუმანისტური მოძრაობა აქ უშუალოდ დაკავშირებულია რეფორმაციასთან, რომელიც პირველ ეტაპზე ბრძოლას უცხადებს კათოლიკური ეკლესიის ბატონობას. მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ ბრძოლა კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ გერმანიაში, ისევე როგორც სხვა ევროპულ ქვეყნებში, წარმოებს, როგორც წესი, არა მატერიალისტური და ათეისტური პოზიციებიდან, არამედ ისევ რელიგიის პოზიციებიდან.

რეფორმაციის წარმომადგენლები ეყრდნობიან მხოლოდ დაბადების წიგნს (ბიბლიას), უარყოფენ რომის კათოლიკური ეკლესიის გაბატონებულ როლს, რომის პაპის დადგენილებებს, გამოდიან მონასტრების არსებობისა და ბერობის ინსტიტუტის წინააღმდეგ. რეფორმაციამ მოახდინა სეკულესიო მამულების კონფისკაცია, უარყო კათოლიკური ეკლესიის უფლება ნაციონალურ სახელმწიფოთა პოლიტიკურ საქმეებში ჩარევისა, შექმნა ნაციონალური ეკლესიები, რომლებიც აღარ ემორჩილებოდნენ რომის პაპს, მოსპო წირვა-ლოცვა ლათინურ ენაზე და შეცვალა ის ნაციონალური ენებით.

რეფორმაციაში მონაწილეობას იღებდა საზოგადოების სხვა-

დასხვა კლასები და სოციალური ჯგუფები. თვითეულ ამ ჯგუფთაგანს თავისი მიზანი ჰქონდა და მისი განხორციელებისათვის იბრძოდა, თვითეული ამ მოძრაობაში გარკვეულ სოციალურ შინაარსს დებდა. ასე მაგალითად, გლეხობა და ქალაქის პლებსი დებს რეფორმაციაში არა მხოლოდ კათოლიკური ეკლესიის გარდაქმნისა და განახლების იდეას, არამედ ფეოდალებისათვის მიწების ჩამორთმევისა და ხალხის საკუთრებაში გადაცემისა. გლეხთა ომი გერმანიაში ამის გამოხატულება იყო. ამ პირობებში აღორძინება და ჰუმანიზმი გერმანიაში თავისებურ ფორმებში ვითარდება.

2. ნიკოლოზ კუზანელი (1401 — 1464). ჩვენ რამდენადმე ქრონოლოგიას ვარღვევთ და რეფორმაციის პერიოდამდე მცხოვრები მოაზროვნის ნიკოლოზ კუზანელის თვალსაზრისს განვიხილავთ.

თუ ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევარი ახალი ფილოსოფიის პირველ წარმომადგენლად ინგლისელ ფილოსოფოსს ფ. ბეკონს თვლის, ხოლო სხვები — ფრანგ მოაზროვნეს რ. დეკარტს, გერმანელები ხშირად ნ. კუზანელს ასახელებენ. რასაკვირველია, ეს უკანასკნელი აზრი მცდარია. ნ. კუზანელის ნააზრევში უსათუოდ არის ჰუმანიზმის ტენდენციები, მაგალითად, ახალი ბუნებისმეცნიერებისადმი მისწრაფება, ინდივიდუალიზმი, ოპტიმიზმი და სხვ., მაგრამ იგი ამავე დროს თითქმის მთლიანად შუა საუკუნეების თეოლოგიური საკითხებით არის დაინტერესებული და ამ საკითხებზე მუშაობს: ღმერთი, სამება, სამყაროს შემოქმედება, ქრისტე, ეკლესია — ასეთია მისი სპეკულაციის ძირითადი საგანი, რომელსაც ის არკვევს ერთი მხრივ ძველი თეოლოგიის თვალსაზრისით, ხოლო მეორე მხრივ იყენებს ნეოპლატონიზმისა და მისტიკის ელემენტებს.

ნიკოლოზ კუზანელი (კრებსი) დაიბადა კუზაში, სწავლობდა ჰაიდელბერგში და პადუაში სამართლის მეცნიერებას, მათემატიკასა და ბუნებისმეცნიერებას. ჰუმანისტურ იდეებს კუზანელი იტალიაში ეცნობა. როგორც ამ პერიოდის უველა მოაზროვნე, ცხოვრობს და მუშაობს სხვადასხვა ქალაქში — რომში, კელნში, ვაინცში. მაინცში მუშაობას იწყებს იურისტად, მაგრამ ბევრს ვერაფერს აღწევს და თეოლოგიას უბრუნდება. როგორც ეკლესიის წარმომადგენელი, მიემგზავრება ბიზანტიაში, სადაც ეცნობა ბერძენ ფილოსოფოსთა შრომებს. დაბრუნებისას მას კარდინალად და ეპისკოპოსად ირჩევენ. კუზანელის მრავალი შრომიდან აღსანიშნავია „De docta ignorantia“ („სწავლული არცოდნის შე-

სახებ"), „Idiota" („გულუბრყვილო"), „De venatione sapientiae" („სიბრძნის მიღწევის შესახებ")[1].

კუზანელის მიზანია მოარიგოს კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრება ახალი დროისა და მისი მეცნიერების ელემენტებთან. მაგრამ ამ მეცნიერების მიღწევებს ის ეკლესიის მოძღვრების გასამართლებლად იყენებს. მას სურს სასულიერო და საერო ხელისუფლების შემარიგებელი გზა გამონახოს; ფიქრობს რომისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების გაერთიანებაზე; იგი, ტოლერანტობის დამცველი, გონებაზე დამყარებული რელიგიის მომხრეა.

ამავე დროს ის ბევრს მუშაობს მათემატიკაში, ასტრონომიასა და მექანიკაში. კუზანელი კოპერნიკის წინამორბედია, რამდენადაც ის იცავდა აზრს, რომ დედამიწა არ უნდა იყოს სამყაროს ცენტრი და რომ სამყაროს საერთოდ არა აქვს ცენტრი. დედამიწა არის ერთ-ერთი ციური სხეული, რომელიც გარშემორტყმულია გაიშვიათებული მატერიალური ელემენტებით — წყლის, ჰაერისა და ცეცხლის ელემენტებით.

როგორც ფილოსოფოსი და თეოლოგი, კუზანელი თანდათანობით იცვლის აზრებს, რადგან რელიგიისა და მეცნიერების შერიგებისათვის გზას ვერ ხედავს. ჩვენ ამ ცვლილებაზე არ შევჩერდებით და მოკლედ განვიხილავთ მისი ნააზრევის ძირითად დებულებებს, რომლებიც მას დალაგებული აქვს არცოდნის მეცნიერებაში.

განსჯითი ცოდნა, რომელსაც ჩვენ ვამყარებთ, ყოველთვის ეყრდნობა შედარებას ნაცნობსა და უცნობს შორის; მაგრამ ასეთი ცოდნა ეხება მხოლოდ სასრულ საგნებს. უსასრულო საგნის შედარება სასრულთან შეუძლებელია და ამდენად უსასრულო საგანი არ შეიძლება იყოს სასრულო განსჯისათვის მისაწვდომი. ღმერთი სწორედ ასეთი უსასრულო—აქტუალურად უსასრულო—საგანია და ამიტომ ის მიუწვდომელია სასრულო განსჯისათვის. თუ ცოდნის ცნებაში ჩვენ გვესმის ცოდნა დისკურსიული განსჯის საშუალებით, მაშინ ღმერთის შესახებ არსებობს მხოლოდ არცოდნა, იგნორაცია. განსჯის გარდა ადამიანს გააჩნია გონება; გონების საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია მივაღწიოთ ცოდნას, რომელიც დისკურსიული განსჯის ცოდნაზე მაღლა დგას. ჩვენ შეგვიძლია მივაღწიოთ გარკვეულ წარმოდგენას ღმერთზე, თუმცა იგი არ იქნება მისი ზუსტი ცოდნა. განსჯისათვის ეს წარმოდგენა მიუწვდომელია, რადგან ღმერთი, ეს უსასრულო არსება, წარმოადგენს

[1] რუსულად თარგმნილია: „Избранные философские сочинения", 1937.

წინააღმდეგობათა თანხვედნას (coincidentia oppositorum), ხოლო განსჯა აზროვნებს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის მიხედვით; მხოლოდ გონებას შეუძლია გადალახოს ეს კანონი და წინააღმდეგობათა ერთიანობა განუვრიტოს. არცოდნის ობიექტის—ღმერთის გონებით განუვრეტა წარმოადგენს არცოდნის ცოდნას.

ამ დებულებას კუზანელი ასე განავითარებს: ღმერთი სამყაროს მიზეზია და ამიტომ სამყაროს შემეცნებაც იმდენად არის შესაძლებელი, რამდენადაც თვით ღმერთის შემეცნება, ამიტომ არც სამყაროს შემეცნებაა ზუსტი, სამყაროს შემეცნება არის მხოლოდ coniectura (მიხვედრა). აქედან გამომდინარეობს, რომ როგორც ღმერთის, ისე სამყაროს ცოდნა არცოდნის ცოდნას წარმოადგენს; როგორც მოძღვრება ღმერთზე, ისე მოძღვრება სამყაროზე არის არცოდნის ცოდნა.

ღმერთი არის აბსოლუტური, უსასრულო, ის არის ყველაფერი, რაც შეიძლება იყოს. მის შესახებ არ გამოითქმის „მეტი“ ან „ნაკლები“, არც „ჰო“, არც „არა“; არ გამოითქმის არაფერი ისეთი, რაც ითქმის სასრულ საგნებზე. ის არის უდიდესი და უმცირესი, მაქსიმუმი და მინიმუმი, ის არის მათი ერთიანობა. აქტუალური უსასრულო შეიცავს ყოველგვარ წინააღმდეგობას. მას ახასიათებს აუცილებელი არსებობა, რადგან არსებობასა და არარსებობაზე მაღლა დგას. უსასრული არის ერთსა და იმავე დროს საწყისი და მიზანი ყოველივე სასრულისა და ამიტომ იგი აუცილებელია. არც არსებობა და არც რომელიმე სხვა პრედიკატის მიწერა უსასრულოსათვის არ არის ზუსტი. იგი არის უსასრულო, დაუსახელებელი; ამის მიუხედავად, კუზანელი მაინც ახასიათებს მას გარკვეული პრედიკატით; იგი სამის ერთიანობას (სამებას) წარმოადგენს. განსჯისათვის ყველაფერი ეს მიუწვდომელია, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია გარკვეული შედარებებით ნათელი გავხადოთ ამ უსასრულობის ბუნება. ამ შედარებებს კუზანელი სესხულობს მათემატიკიდან. თუ სამკუთხედის ერთ გვერდს უსასრულობამდე გავზრდით, დანარჩენი გვერდებიც ასევე გაიზრდება და უსასრულობაში იგი დაემთხვევა სწორ ხაზს: უსასრულო სწორი არის ამავე დროს სამკუთხედი; თუ წრის დიამეტრს თანდათანობით გავადიდებთ, წრეხაზის სიმრუდე შემცირდება და უსასრულობაში წრეხაზი და სწორი ერთმანეთს დაემთხვევა.

რა მიმართებაცაა სწორ ხაზსა და ყველა აღნიშნულ ფიგურას შორის, ისეთივე მიმართება აქვს აქტუალურად უსასრულოს, ღმერთს ყველაფერთან. ღმერთი არის ყველა საგნის არსება.

ზემოთ მოტანილი მაგალითი სამკუთხედისა და სწორი ხაზის დამთხვევის შესახებ კუზანელს გამოყენებული აქვს სამების საიდუმლოების ილუსტრაციისათვის: ღმერთი ერთია და ამავე დროს სამი სახით არსებობს.

კუზანელის ამ მსჯელობაში ნათლად ჩანს შუა საუკუნეების თეოლოგია, რომელიც ნეოპლატონიზმის ელემენტებით არის გამდიდრებული. მის მსჯელობაში საინტერესოა მოძღვრება წინააღმდეგობათა ერთიანობის შესახებ, რომელიც დიალექტიკის ელემენტებს წარმოადგენს. აქამდე კუზანელი მსჯელობდა უსასრულოს, ღმერთის შესახებ. Docta ignorantia-ს მეორე ნაწილში კუზანელი მსჯელობს სამყაროზე. სამყარო მოიცავს ყველაფერს ღმერთის გარდა. სამყაროც უსასრულოა, მაგრამ არა იმ აზრით, როგორც ღმერთი. ღმერთი აქტუალური, ნამდვილი, ნეგატიური უსასრულობაა, მეტის ან ნაკლების პრედიცირება აქ უაზროა; სამყაროზე ასეთი პრედიკატის გამოთქმა შეიძლება: თავის შესაძლებლობით ის არ შეიძლება უფრო დიდი იყოს, ვიდრე არის.

ამ მხრივ ღმერთი და სამყარო არსებითად განსხვავებულია. უსასრულოსა და სასრულოს შორის არ არსებობს არავითარი მიმართება, მაგრამ ამასთან ღმერთსა და სამყაროს შორის არის კავშირი, რადგან ღმერთი არის ყველაფერი და ამდენად ის არის სამყაროც. სამყაროს არ ახასიათებს თავისთავად ყოფნა, თავისთავად ყოფნა მხოლოდ ღმერთის თვისებაა. სამყარო არ არის ღმერთის სარკე, რადგან სარკე სამყაროზე ადრე უნდა არსებობდეს. ყველაფერი, რაც ღმერთშია, არის სამყაროში, ხოლო სამყაროში ის არის გაშლილი სახით. საერთოდ, ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულება გაუგებარია; სამყაროს წარმოშობა მისტერიას წარმოადგენს, ის არის აბსოლუტური უსასრულობის ემანაცია, მაგრამ ეს ემანაცია არ არის დროული.

ქრისტიანულ-დუალისტური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ღმერთი და სამყარო ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია, უცნაურადაა დაკავშირებული კუზანელის მსოფლმხედველობაში პანთეისტურ თვალსაზრისთან.

როგორც სამყაროს შემოქმედი, ღმერთი სამყაროს მიმართ სამებას წარმოადგენს, ის არის თავისთავად აბსოლუტური ერთიანობა; იგი გაიგება უარყოფითი და არა დადებითი დებულებებით. ღმერთი არ არის პეშმარიტება, სინათლე, სული, რადგან ის უსასრულოდ მაღალია, ვიდრე ამ სიტყვებით გამოითქმება; იგი გამოუთქმელია, შეუცნობადია, ზეერთიანია, ზეაბსოლუტურია. სამყაროში არსებობს ყოველივე საგნისათვის რაღაც მეტი ან რაღაც ნაკლები;

ღმერთში მაქსიმუმი და მინიმუმი ერთმანეთს ემთხვევა. ღმერთი არის ყველა შესაძლებლობის ნამდვილობა; სამყაროში ყველა საგანი რაიმეს შესაძლებლობას წარმოადგენს, ღმერთში შესაძლებლობა უკვე ნამდვილობაა. ღმერთისა და სამყაროს ამ დაპირისპირებასთან ერთად კუზანელი წმინდა პანთეისტურ თვალსაზრისს იზიარებს. სამყარო არის გრძნობადი და ცვალებადი ღმერთი, ადამიანი არის ადამიანური ღმერთი, ღმერთი და სამყარო ერთია, განსხვავებულია მათი არსებობის ფორმა, ერთი და იგივე ღმერთში აბსოლუტურად არსებობს, ხოლო სამყაროში — შედარებით და შეზღუდულად.

სამყაროსაც ახასიათებს ერთიანობა, მაგრამ ეს ერთიანობა დაშლილია სიმრავლედ, რომელიც აბნელებს ამ ერთიანობას; ადამიანიც გარკვეული თვალსაზრისით უსასრულოა, რადგან იგი ასახავს მთელ სამყაროს თავისი განსაზღვრული თვალსაზრისით. ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფერი ღმერთშია.

კუზანელი არ არის ჰუმანისტი ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, მაგრამ მის ნააზრევში არის მრავალი დებულება, რომელიც ახალი დროისთვისაა დამახასიათებელი: ინტერესი ანტიკური ფილოსოფიისადმი, მისი ღრმა დაინტერესება ახალი მეცნიერებით, მისი თვალსაზრისი სამყაროს უსასრულობის შესახებ, აგრეთვე აზრი, რომ დედამიწა, რომელიც მოძრაობს თავის ღერძის გარშემო, არ უნდა იყოს სამყაროს ცენტრი; გარდა ამისა, მისი განუსაზღვრელი ოპტიმიზმი, ადამიანის პიროვნების მაღალი შეფასება, შემეცნებისა და რწმენის განსხვავება. კუზანელი ადამიანის სულის მთავარ ამოცანად შემეცნებას მიიჩნევს, ხოლო რაც შეეხება რწმენას, ის მას ახასიათებს როგორც განუვითარებელ ცოდნას. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროს შემეცნება მას წარმოუდგენია როგორც coniectura, ე. ი. როგორც მხოლოდ მიხვედრა და არა ნამდვილი, ზუსტი ცოდნა. ამასთან ეს თვალსაზრისი დამძიმებულია თეოლოგიური მოძღვრებით სამებაზე, ქრისტეზე, ანგელოსებსა და სხვ.

2. მ. ლ უ თ ე რ ი (1483 — 1546). კათოლიკური ეკლესიისა და რომის პაპის ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლა დაიწყეს არა მხოლოდ ფილოსოფოსებმა, არამედ თვით ქრისტიანული ეკლესიის მომხრეებმაც. ამ ბრძოლას სათავეში ჩაუდგა მარტინ ლუთერი, პროტესტანტული რეფორმაციის წარმომადგენელი. მართალია კათოლიკური ეკლესიის რეფორმის მომხრეები იყვნენ ინგლისშიც, ჩეხეთშიც, მაგრამ ყველაზე მძლავრი იერიში ამ ეკლესიისა და მისი მოძღვრების წინააღმდეგ დაკავშირებულია მ. ლუთერის სახელ-

თან. ლუთერი არ იყო ფილოსოფოსი და დიდი მოაზროვნე, მაგრამ ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჰუმანისტების რიგში ჩადგა (ყოველ შემთხვევაში მოღვაწეობის პირველ პერიოდში).

ერფურტის უნივერსიტეტში ლუთერი ჰუმანისტთა წრეებს დაუკავშირდა, მაგრამ მათ არ მიემხრო: თუ ჰუმანისტები გერმანული კულტურის განვითარების გზებს ხედავდნენ საერო განათლების გავრცელებაში, ლუთერი თეოლოგიის რეფორმას ისახავდა მიზნად. 1517 წელს მან გააკრა ვიტენბერგის ეკლესიის კარზე 95 თეზისი, მიმართული კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ. ამ თეზისებში იგი გამოდიოდა ინდულგენციების წინააღმდეგ, უარყოფდა კათოლიკური ეკლესიის პრეტენზიას ბატონობაზე, აცხადებდა, რომ ეკლესია არ არის შუამავალი ღმერთსა და ადამიანს შორის, უარყოფდა პაპის მიერ გამოქვეყნებულ დეკრეტებს და სხვ.

თავისთავად ლუთერის მოძღვრება არ ყოფილა რევოლუციური, მაგრამ მან მისცა ბიძგი მოსახლეობის ოპოზიციური და რევოლუციურად განწყობილი ნაწილის ფართო მოძრაობას ეკლესიის წინააღმდეგ. როდესაც თ. მიუნცერის მეთაურობით დაიწყო გლეხთა მოძრაობა, ლუთერი გამოვიდა მის წინააღმდეგ და მოითხოვდა იარაღით ხელში ამ მოძრაობის ჩახშობას.

ლუთერი არ იყო ჰუმანისტი, მაგრამ ჰუმანისტური იდეების ზეგავლენით გარკვეული როლი შეასრულა ხალხური კულტურის განვითარებაში. მიუხედავად მისი თავისებური თეოლოგიური თვალსაზრისისა, ის მაინც აღორძინების პერიოდის წარმომადგენელი იყო. მან თარგმნა ბიბლია გერმანულად და შემოიღო გერმანული ენა ეკლესიებში; მან მისცა დასაბამი მძლავრ საზოგადოებრივ მოძრაობას, რომლის საფუძველზეც რეფორმაციის იდეები გადაიზარდა რადიკალურ, რევოლუციურ იდეებში. ენგელსი აღნიშნავდა, რომ ლუთერი აღორძინების ხანის გამოჩენილ პიროვნებას წარმოადგენდა.

ამ პერიოდის სხვა ჰუმანისტებიდან აღსანიშნავია რ ა ი ხ ლ ი ნ ი (1455 — 1536), უ ლ რ ი ხ ც ვ ი ნ გ ლ ი (1484 — 1531) და სხვ.

რაიხლინის ფილოსოფიური შეხედულებანი წარმოადგენს პითაგორეიზმის, კაბალას ზეგავლენით აგებულ მისტიკურ თვალსაზრისს, რომლის მნიშვნელობა არც იმ დროს იყო დიდი და არც, მით უმეტეს, შემდგომ პერიოდში. ჰუმანიზმის პერიოდისათვის დამახასიათებელი იყო შრომა „ბნელ ადამიანთა წერილები", რომელსაც რაიხლინს მიაწერდნენ და რომელიც სინამდვილეში მისი მომხრეების მიერ იყო დაწერილი.

ამ შრომაში გაკრიტიკებული და გამასხარავებულია სქოლასტიკა. ამ შრომის ერთ-ერთი ავტორი — ულრიხ გუტენი ლუთერის ბომბრე ხდება. დასაწყისში ლუთერის გამოსელა მას მიაჩნდა ბერების ერთმანეთთან კამათად და ფიქრობდა, რომ ამ კამათში და ჩხუბში ისინი ერთმანეთს გაანადგურებდნენ და მოხარული იყო ამ განადგურებისა. შემდეგში ის პროტესტანტულ მოძრაობას მიემხრო, მას აინტერესებდა არა იმდენად პროტესტანტული კონფესიის თვალსაზრისი, რამდენადაც მისი თანამგზავრი სოციალურ-პოლიტიკური მოძრაობა, რომლისგანაც ის ბევრს მოელოდა.

ერაზმ როტერდამელი, ყოველმხრივ განათლებული ადამიანი, შესანიშნავი მცოდნე ლათინური და ბერძნული ენებისა, აკრიტიკებდა ფეოდალური საზოგადოების ნაკლსა და სქოლასტიკას, ეკლესიის ბატონობას უპირისპირებდა მეცნიერებისა და პიროვნების სუვერენობას. ფილოსოფიასთან მას ნაკლები კავშირი ჰქონდა.

ულრიხ ცვინგლი, ეკლესიის რეფორმატორი და პოლიტიკური მოღვაწე, დასაწყისში გამოხატავდა მოსახლეობის პროგრესული ფენების ინტერესებს. ცვინგლი, ისევე როგორც ლუთერი, ებრძვის კათოლიკური ეკლესიის ბატონობას, წინააღმდეგია ამ ეკლესიის იერარქიული წყობისა, ინდულგენციებისა, ებრძვის ბერობის ინსტიტუტს, ეკლესიებში წმინდანთა ხატების არსებობას. საერო ხელისუფლების საფუძველს, ცვინგლის აზრით, ღვთაებრივი ხასიათი აქვს; მაგრამ იგი ამავე დროს აღიარებდა, რომ ხალხს შეუძლია არ დაემორჩილოს ხელისუფლებას, თუ ის ტირანიის ხაზით წარიმართება და ღვთაებრივ კანონს დაარღვევს. მისი მოძღვრების საფუძველზე იქნა გაუქმებული მონასტრები, მოხდა მათი ქონების კონფისკაცია და გადაეცა საერო ხელისუფლებას. რეფორმატორსა და პოლიტიკურ მოღვაწეს განსაკუთრებული ფილოსოფიური თეორია არ შეუქმნია, მაგრამ თავისი მოღვაწეობით ჰუმანისტთა რიგებში დაიმკვიდრა ადგილი.

3. იაკობ ბოემე (Böhme, 1575 — 1624). რეფორმაციისა და ჰუმანიზმის წარმომადგენლებს გერმანიაში არ აკლდათ მისტიკური მსოფლმხედველობის ელემენტები. ენგელსი აღნიშნავდა, რომ შუა საუკუნეების მანძილზე ყოველთვის იჩენდა თავს ფეოდალიზმის წინააღმდეგ ოპოზიცია. სხვადასხვა პირობების მიხედვით ეს ოპოზიცია გვევლინება ხან მისტიკის, ხან ერესის, ხან კი შეიარაღებული აჯანყების სახით. რაც შეეხება მისტიკას, მასზე დამოკიდებული იყვნენ XVI საუკუნის რეფორმატორები; ბევრი რამ აიღო მისტიკისაგან მიუნცერმაც.

მისტიკური მსოფლმხედველობის ორიგინალური წარმომადგენე-

ლი იყო იაკობ ბოემე. გლეხის შვილი, მეჩექმის ხელობას სწავლობს და ამ ხელობას მისდევს მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. მას არ უსწავლია არსად და, ცხადია, უმაღლესი განათლებაც არ მიუღია. ის არ იცნობს თეოლოგიურ შრომებს, რომლებიც ლათინურ ენაზე მრავლად არსებობდა იმ დროს, არ იცნობს სქოლასტიკას და, რასაკვირველია, მისთვის სრულიად უცნობია ჰუმანისტების შრომები. მისი შრომებიდან ჩანს მხოლოდ, რომ ის ბიბლიას იცნობდა.

მისი მრავალი შრომიდან აღსანიშნავია „ავრორა ანუ ალისი". ბოემეს მისტიკურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა მოკლებულია ლოგიკურ დასაბუთებას, ის არის ინტუიციის, მიხვედრებისა და ფანტაზიის ნაყოფი.

ძირითადი აზრი, მისი სიტყვებით, გაუჩნდა იმ მომენტში, როდესაც ყურადღება მიაქცია მზის სხივს, რომელმაც გაანათა ბნელი ჭურჭელი. ამ გარემოებამ თურმე აუხსნა მას სამყაროს მთელი საიდუმლოება. ეს იყო ზეციური მითითება. ამის საფუძველზე ბოემე მიხვდა, რომ სინათლეს სჭირდება სიბნელე იმისათვის, რომ გამოვლინდეს, რომ არ არსებობს სინათლე სიბნელის გარეშე. ამის ანალოგიურად ბოემე აღნიშნავს, რომ ყოველი სიკეთისათვის საჭიროა ბოროტება, რომლის გარეშე პირველი არ გამოვლინდება. ყველაფერი ნათელი ხდება მხოლოდ დაპირისპირებაში: სიკეთე—ბოროტებასთან, სიყვარული—სიძულვილთან, დასტური—უარყოფასთან და სხვ.

ამ დაპირისპირებაში მთავარია სიკეთე და ბოროტება. არ არსებობს სამყაროში საგანი, რომელსაც ეს ორი მომენტი არ გააჩნდეს; ღმერთშიც არის სიკეთესთან ერთად მისი საწინააღმდეგო — ბოროტება. ამ საწინააღმდეგოს გარეშე ის სრულიად გაურკვეველი იქნებოდა, გაურკვეველი იქნებოდა არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ თავისი თავისთვისაც. საწინააღმდეგოს (ბოროტების) გარეშე ყველაფერი გაურკვეველი იქნებოდა, საგანს არ ექნებოდა თვისება — თვისობრიობა. ბოროტების გარეშე არც სიცოცხლე იქნებოდა, არ იარსებებდა მოძრაობა, ცვლილება, ყველაფერი იქნებოდა ერთგვაროვანი არარა.

დებულება, რომ ღმერთში ბოროტებაც არის, რასაკვირველია ეკლესიის წარმომადგენლებს არ მოეწონებოდათ; მათ აუკრძალეს ბოემეს ამგვარი აზრების გაზიარება და შრომების გამოქვეყნება. ბოემე შეჰპირდა, რომ „მეტს აღარ დაწერდა", მაგრამ ხუთი წლის შემდეგ ისევ გამოაქვეყნა რიგი შრომები. გერმანიაში ბოემეს დიდი გავლენა ჰქონდა, რადგან ყველა მისი შრომა გერმანულ ენაზეა დაწერილი.

ღმერთს, ბოემეს აზრით, არსებობის მრავალი ფორმა და გამოვლენა ახასიათებს. დასაწყისში ღმერთი არის მარადიული მოძრაობა. მას არავითარი სურვილი არა აქვს, ის ღვთაებრივი არარაა, რადგან გარკვეულობა არ ახასიათებს; შემდეგ ის ცდილობს, წ ვ ა ლ ო ბ ს გახდეს გარკვეული ყოფიერება. ბოემე ხმარობს ტერმინებს, რომელიც მის მიერ არის შეთხზული: თუ ღმერთის არსებობის პირველი ფორმა არის არარა და გერმანულად ის გამოიხატება როგორც Nichts, მეორე ფორმისათვის ბოემე გამოიყენებს ახალ სიტყვას — Ichts, რომელიც, მისი აზრით, უნდა გამოხატავდეს არარას საწინააღმდეგოს — რაიმეს, ყოფიერებას. ღმერთი არის უკვე გარკვეული ყოფიერება, ის ცდილობს შეიცნოს თავისი თავი, წარმოიდგენს თავისთავს და ამ წარმოდგენის პროცესში დაიშლება მამა ღმერთად და ძე ღმერთად. შემდეგ ჩნდება სულიწმინდა. ბოემეს ფანტაზიას ჩვენ ვრცლად არ შევეხებით.

სამოთხე და ჯოჯოხეთი მილმა ქვეყანაში კი არ არსებობს, არამედ ისინი ადამიანის სულში განიცდება. სამყაროს წარმოშობა ბიბლიის მიხედვით არის გადმოცემული, დამატებულია ერთი მომენტი: მატერია შეიქმნა ლუციფერის განდგომის გამო. ღმერთი უნდა შეიცნოთ ჩვენი სულის შიგნიდან, ხოლო სამყარო—ღმერთიდან. ადამიანი არის მთელი სამყარო როგორც მიკროკოსმოსი და ამიტომ თვითონ ღმერთია, ადამიანური ღმერთია.

ფანტაზიით სავსე „ავრორა“, ხშირად ყოველივე ლოგიკურ მსჯელობას მოკლებული, სავსეა ისეთი აზრებით, რომლებიც მომავალში (ლაიბნიცი, შელინგი, ჰეგელი) უფრო მეცნიერული ფორმით იქნა განვითარებული: არარა და არსი, წინააღმდეგობა როგორც მოძრაობისა და გარკვეულობის წარმოშობის მიზეზი, ღმერთის მიერ თავისთავის შემეცნება და სხვ.

3. სოციალური და პოლიტიკური თეორიები აღორძინების პერიოდში

აღორძინების ხანას ახასიათებს არა მხოლოდ ლიტერატურის, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის აღორძინება-განვითარება; ამ პერიოდში იწყება ახალი თეორიების აღმოცენება პედაგოგიკაში, სოციალურ-პოლიტიკურ დარგში, იწყება ახალი მეცნიერების წარმოშობა. რადგან ეს თეორიები ხშირად ერთიმეორესთანაა დაკავშირებული, ჩვენ შევეხებით მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს.

ერთ-ერთი სოციალურ-პოლიტიკური თეორია განხილული იყო

კამპანელას მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებით; ქვემოთ განვიხილავთ იტალიელ ნიკოლო მაკიაველის, ინგლისელ თომას მორის და ფრანგ ფრანსუა რაბლეს თეორიებს.

1. ნ. მ ა კ ი ა ვ ე ლ ი (1469—1527). ნ. მაკიაველი იყო სახელმწიფო მოღვაწე, ისტორიკოსი და პოეტი. რამდენიმე წლის განმავლობაში საგარეო საქმეთა და სამხედრო კოლეგიის მდივანია ფლორენციის რესპუბლიკაში. როგორც დიპლომატი, მას უხდება მოგზაურობა სხვადასხვა ქვეყნებში. მედიჩის ტირანიის აღდგენის შემდეგ მას წაუყენეს ბრალდება შეთქმულებაში მონაწილეობისა და გაასახლეს ფლორენციიდან. ამის შემდეგ ის ცხოვრობს თავის პატარა სამულში, სადაც მან მთელი რიგი შრომები დაწერა. ამ შრომებიდან, რომლებიც მისი სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნდა, აღსანიშნავია „თავადი" და „ფლორენციის ისტორია".

მაკიაველი ადრინდელი ბურჟუაზიის იდეოლოგია, რომელიც უკვე დალპობას და მის იდეოლოგიას ებრძვის. ის უარყოფს თეოლოგიურ თვალსაზრისს სახელმწიფოზე და პოლიტიკის საფუძვლად ჭონებრივ ინტერესებს აღიარებს; რელიგია და ქრისტიანული მორალი, მისი აზრით, ბორკილებს წარმოადგენს ადამიანის აქტიური მოქმედებისათვის. მის შრომებში ვერ შეხვდებით სქოლასტიკურსა და ეკლესიის თვალსაზრისს. ფლორენციის ისტორიის კარგი მცოდნე, ნათლად ხედავს, რომ ეს ისტორია წარმოადგენს არისტოკრატიასა და მდიდართა ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ ქალაქის ღარიბ მოსახლეობას შორის კლასობრივ ბრძოლას; ამ ბრძოლის საფუძველს მაკიაველი ეძებს მატერიალური ინტერესების დაპირისპირებაში. ყოველ რესპუბლიკაში ორი მიმართულება არსებობს — ერთი სახალხო, ხოლო მეორე—მაღალი კლასებისა. თავადაზნაურობა არის მოსახლეობის მუქთახორა ჯგუფი, რომელიც არ მუშაობს და ცხოვრობს თავისი მამულების შემოსავლით. ეს მავნე ჯგუფია ყოველ რესპუბლიკაში. ამ მავნე ჯგუფს ეკუთვნიან ეკლესიის წარმომადგენლებიც. იტალიის დაქსაქსულობის და ხალხის გარყვნილობის მიზეზია ეკლესია.

მაკიაველის ნააზრევში ორი მომენტი უნდა გავითვალისწინოთ: ერთი, რომელიც ეხება სახელმწიფოს, როგორიც ის უნდა იყოს საერთოდ, და მეორე, როგორი უნდა იყოს ის არსებულ პირობებში.

მაკიაველისათვის მთავარია ერის დამოუკიდებლობა და მისი სიმძლავრე. ნორმალურ პირობებში საუკეთესოა რესპუბლიკური წესწყობილება, როგორიც იყო რომი და ვენეცია. ამგვარი სახელმწიფოს აგებას ყოველთვის ხელს უშლიდა ეკლესია, რომის პაპის ბატონობა. მაგრამ არსებულ პირობებში, როდესაც იტალია დაქ-

საქსულია და ყველგან გარყვნილობა ბატონობს, უნდა მოიძებნოს სხვა გზა. ეს გზა არის აბსოლუტური მონარქიის დაწესება. ამ მონარქიის სათავეში უნდა იყოს მეფე (თავადი), რომელსაც განუსაზღვრელი დიქტატორის ძალაუფლება ექნება. მეფე რომ ზნეობრივი პრინციპების მიხედვით მართავდეს სახელმწიფოს, ის თვითონ დაიღუპებოდა არსებულ გარყვნილ საზოგადოებაში. მეფე ისე უნდა მოქმედებდეს, რომ ხალხს უყვარდეს და, პირველ რიგში, ეშინოდეს. როგორ უნდა მოახერხოს მეფემ ამ ორი მომენტის შეთანხმება? მეფე უნდა იყოს ერთდროულად ლომიც და მელაც: სამშობლოს კეთილდღეობისათვის ის მიმართავს არაზნეობრივ ზომებსაც, თუკი შედეგი მას გაამართლებს, ხალხი ხომ შედეგის მიხედვით აფასებს ყველაფერს. საშუალო გზით სვლა — სიკეთესა და ბოროტებას, გონიერებასა და ძალადობას შორის სვლა დაანგრევს სახელმწიფოს. ყველა მეთოდი და საშუალება უნდა იქნეს გამოყენებული მიზნის მისაღწევად — ქრთამი, გამცემლობა, მკვლელობა. სისასტიკე და გულქვაობა დამახასიათებელი ნიშანია მეფისა. მაკიაველი, რასაკვირველია, არ თვლის, რომ ეს სისასტიკე და გულქვაობა არის სამართლიანობა, ზნეობრივი პრინციპი, მაგრამ მეფეს ეს კი არ აინტერესებს, არამედ მან არსებულ პირობებში ასეთ ზომებს უნდა მიმართოს ეროვნული აღორძინებისათვის. მაკიაველის იდეალი იყო ჩეზარე ბორჯა, რომანიის მმართველი, რომელიც, აწარმოებდა რა ბრძოლას ქალაქებთან და ფეოდალურ სენიორებთან, არ ერიდებოდა ქრთამების მიცემას, გამცემლობასა და მკვლელობას იტალიის გაერთიანების მიზნით.

2. ჰუმანისტური მოძრაობა ინგლისში განვითარდა გაცილებით ღრმა გვიან, ვიდრე იტალიაში. მიუხედავად იმისა, რომ კონტინენტზე მცხოვრები ზოგიერთი ფილოსოფოსი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ინგლისშიც (მაგ. ჯ. ბრუნო), ფილოსოფიაში აქ არისტოტელეს ბატონობა გრძელდებოდა. აღორძინების ხანა ფილოსოფიაში ნამდვილად ბეკონით იწყება. მაგრამ ინგლისში თავისებური პირობების გამო (წარმოების კაპიტალისტური წესის სწრაფი განვითარება) სოციალურ-პოლიტიკური თეორიები უფრო ადრე აღმოცენდა, ვიდრე კამპანელა თავის უტოპიას შექმნიდა. ინგლისი გახდა სოციალური უტოპიების სამშობლო.

თ ო მ ა ს მ ო რ ი (1480 — 1535), ავტორი პირველი სოციალური უტოპიისა, სწავლობს ოქსფორდში იურისპრუდენციას, მოგზაურობს საფრანგეთში, ნიდერლანდებში, მოღვაწეობს პოლიტიკურ სარბიელზე, აღწევს მაღალ თანამდებობებს (ინგლისის ლორდ-კანცლერობას). რეფორმაციის პერიოდში თომას მორი კათოლიციზ-

მის დამცველად გამოდის და არ აღიარებს, რომ ინგლისის მეფე ამავე დროს ეკლესიის მეთაური უნდა იყოს. კონფლიქტი მეფესა და თ. მორს შორის იმდენად გამწვავდა, რომ მას დააბრალეს სახელმწიფო ღალატი და სიკვდილით დასაჯეს.

თ. მორი კარგად ხედავს იმდროინდელი საზოგადოების ბევრ ნაკლს, მშრომელთა მასების უბედურ მდგომარეობას, რომელთა მიზეზს ის კერძო საკუთრების ინსტიტუტში ხედავს. არსებულ საზოგადოებას იგი უპირისპირებს იდეალურ საზოგადოებას, რომლის შესახებ მოგვითხრობს ნაწარმოებში „უტოპია". სიტყვა „უტოპია" ნიშნავს არარსებულ ადგილს.

„უტოპიის" პირველ ნაწილში მორი დაწვრილებით აღწერს არსებული წყობილების ნაკლს, აღნიშნავს, რომ აქ ერთი მხრივ დაგროვილია სიმდიდრე მუქთახორა ადამიანების ხელში, ხოლო მეორე მხრივ მოსახლეობის დიდი ნაწილი სიღარიბეში ცხოვრობს. სახელმწიფო მდიდართა ხელშია, რომლებიც თავისი პირადი ინტერესებისათვის ზრუნავენ, ისინი მოსახლეობის ექსპლოატაციას ეწევიან. ყველა უბედურების მიზეზი არის კერძო საკუთრება.

რა ნაკლიც არ უნდა ახასიათებდეს მორის თვალსაზრისს, ერთი რამ მან გენიალურად შენიშნა: სანამ იარსებებს კერძო საკუთრება, სამართლიანი საზოგადოება არ აიგება. მორმა არ იცის, რა გზით უნდა მოისპოს კერძო საკუთრება, რა გზით უნდა აშენდეს სოციალისტური, სამართლიანი საზოგადოება, ამას ის ვერც მიხვდებოდა. რადგან ის კლასი, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელია საზოგადოების გარდაქმნა, ჯერ კიდევ არ იყო გამოსული ისტორიის ასპარეზზე. ამიტომ მორი აგვიწერს სოციალისტურ საზოგადოებას, რომელიც უკვე არსებობს მის მიერ გამოგონილ კუნძულ უტოპიაზე. პორტუგალიელი მეზღვაური მოგზაურობის დროს მოხვდა ამ კუნძულზე და მისი ნაამბობის საფუძველზე მორი აგვიწერს ამ საზოგადოებას.

ამ კუნძულზე არ არსებობს კერძო საკუთრება, ყველა შრომობს, არ არის მდიდარი და ღარიბი, არ არის ექსპლოატაცია ადამიანისა ადამიანის მიერ. ყველა შრომობს—როგორც ქალაქად, ისე სოფლად. კუნძულზე ფიზიკური შრომისაგან განთავისუფლებულია მხოლოდ ის, ვინც მეცნიერების დარგში მოღვაწეობს, ანდა საზოგადოებრივ ფუნქციას ასრულებს. შრომის რაციონალური ორგანიზაცია იმის საფუძველია, რომ ყველა დაკმაყოფილებულია მოთხოვნილების მიხედვით. დიდი ყურადღება ექცევა ბავშვთა და ახალგაზრდობის აღზრდას და სამხედრო საქმეს: უტოპიელები ყოველთვის მზად არიან თავისი სამშობლოს დაცვისათვის. ომი-

უტოპიელების თვალსაზრისით, ველურობის მაჩვენებელია, მაგრამ ვინაიდან უტოპიელთა წყობილება სხვაგან არ არის განხორციელებული, არსებობს საშიშროება უტოპიაზე თავდასხმისა, ამიტომ უტოპიელები ყოველთვის მზად არიან თავისი ქვეყნის დაცვისათვის.

ამ სოციალისტურ საზოგადოებაში რელიგიას თავისი ადგილი უკავია, მაგრამ რომელიმე რელიგიური რწმენა არ არის გაბატონებული. უტოპიელები არ დგანან რომელიმე კონფესიის თვალსაზრისზე. უტოპიელებისათვის სავალდებულოა მხოლოდ დებულება ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების შესახებ, რაც საფუძვლად ედება ზნეობას. ათეისტებს არ დევნიან, მაგრამ მათ არა აქვთ უფლება თავისი აზრების პროპაგანდა აწარმოონ. მიუხედავად ამ იდეალური წყობისა, რომელიც უტოპიაზე არის განხორციელებული, აქ მაინც არსებობს ბოროტმოქმედება. ბოროტმოქმედს სჯიან იმით, რომ მას მონად აქცევენ. ამრიგად, უტოპიაზე არსებობს მონობაც. მონებად აქცევენ აგრეთვე ტყვეებს. მონები ასრულებენ ყველაზე რთულ სამუშაოს. პატიოსანი მუშაობა და კარგი ყოფაქცევა საფუძველია მონის განთავისუფლებისათვის.

ქალები და კაცები ერთიანი უფლებებით სარგებლობენ; მათი აღზრდა-განათლება ერთნაირია. წარმოებაში ერთნაირად მონაწილეობენ, ომის შემთხვევაში ქალებიც იღებენ მონაწილეობას სამშობლოს დაცვაში და სხვ.

3. ფ რ ა ნ ს უ ა რ ა ბ ლ ე (1494 — 1553). წვრილი მოხელის შვილი, 1516 წელს შევიდა ფრანცისკელთა მონასტერში, სადაც დაჰყო ბერად 1524 წლამდე. შემდეგ გადავიდა ბენედიქტინელთა ორდენში, სადაც განაგრძობს რა ელინური კულტურის შესწავლას, იწყებს ბუნებისმეცნიერებისა და მედიცინის დაუფლებას. მოგზაურობს საფრანგეთის ქალაქებში, მონპელიეში კითხულობს ლექციებს მედიცინაში, თავს ირჩენს მუშაობით. იგი ერთდროულად არის ექიმიც და მღვდელიც. მისი მთავარი ნაწარმოებია „გარგანტუა და პანტაგრუელი". იგი ხალხური მოთხრობის საფუძველზეა აგებული, მაგრამ მასში სრულიად განსხვავებული აზრი და განწყობილებაა ჩაქსოვილი.

ამ შრომის წინასიტყვაობაში რაბლე მიმართავს მკითხველს, ურჩევს ყურადღებით წაიკითხოს იგი და გამოიცნოს მისი ფარული აზრები რელიგიის, პოლიტიკური საკითხებისა თუ ეკონომიური ცხოვრების შესახებ. ამ აზრების გამოცნობა არც ისე ძნელი იყო. ის დასცინის იმ სასწაულებს, რომლებიც მრავლადაა აღწერილი ბიბლიაში, აკრიტიკებს კათოლიციზმს, ეკლესიას, იქ გამეფებულ

კულტს. იგი გამოთქვამს აღტაცებას ახალი განათლებისა და ცოდნისადმი.

აქ ჩვენ მოკლედ შევეხებით სამ საკითხს, რომლებსაც რაბლე არკვევს: აღზრდის, პოლიტიკისა და სამართლიანი საზოგადოების შესახებ.

აღორძინების პერიოდში ჰუმანისტები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ პედაგოგიკის საკითხებს; ახალი კულტურის ათვისებისათვის საჭირო იყო ადამიანის მომზადება ბავშვობიდან. აღზრდის საფუძვლად რაბლე ორ პრინციპს წამოაყენებს: პირველი — ადამიანმა გონებრივ განათლებასთან ერთად ფიზიკური აღზრდაც უნდა მიიღოს; გონებისა და სხეულის განვითარება უნდა ხდებოდეს ერთდროულად და ჰარმონიულად. რაც შეეხება მეორეს, ის მდგომარეობს სწავლისა და დასვენების მონაცვლეობაში: უნდა აღვზარდოთ ბავშვი ისე, რომ ვერ ატყობდეს სად თავდება სწავლა და სად იწყება დასვენება. აღზრდის პროცესის გარკვევისას რაბლე აწარმოებს სქოლასტიკის მკაცრ კრიტიკას. სქოლასტიკა ძველი სამყაროს იდეური საფუძველია, ფანატიზმი, უვიცობა და ინკვიზიცია მისი დამახასიათებელი ნიშნებია. სქოლასტიკოსები თეოლოგიური არგუმენტებით ებრძოდნენ ახალ ცოდნას, ახალ განათლებას, ახალ კულტურას. მათთან პირდაპირი ბრძოლა საშიში იყო, ამიტომ რაბლე მიმართავს კარიკატურას, გროტესკს.

რაბლე დაწვრილებით აღწერს გარგანტუას აღზრდას სქოლასტიკოს-თეოლოგების ხელმძღვანელობით. სწავლების მთელი შინაარსი მდგომარეობდა იმაში, რომ გარგანტუას გაეზეპირებინა მასალა ისე, რომ მას შესძლებოდა გაემეორებინა იგი როგორც თავიდან ბოლომდე, ისე ბოლოდან თავამდე, ხოლო რაც შეეხება შინაარსს, აზრს, გარგანტუას ის არ ესმოდა. მან ამ გზით ვერაფერი ვერ ისწავლა. შემდეგ რაბლე მოგვითხრობს, რომ ძველი ტიპის მასწავლებლები შეცვალეს ჰუმანისტებით. გარგანტუამ მათ ხელში მიიღო ახალი, საჭირო ჰუმანისტური განათლება. ყოველმხრივ განათლებული, ფიზიკურად ჯანმრთელი გარგანტუა უკვე მზად არის დაუხმაროს მამას სახელმწიფოს მართვაში. ამ დროს იწყება ომი. ომის ეპიზოდი საინტერესოა იმ მხრივ, რომ აქ დაპირისპირებულია ორი მმართველი: უხეში ფეოდალი, რომელიც თავისი ხალხის მიმართ იყენებს მხოლოდ ფიზიკურ ძალას, ხოლო მეორე — გულკეთილი, თავისი ხალხის ბედნიერებაზე მზრუნავი. ამ სატირის აზრი ომის პერიპეტიებში კი არ მდგომარეობს, არამედ ბარბაროსი მონარქის დაპირისპირებაში განათლებულ მონარქისადმი. რაბლე მონარქიის პრინციპის წინააღმდეგი კი არ არის, არამედ ფეოდალური

მონარქიის წინააღმდეგია. მისი პოლიტიკური იდეალია განათლებული მონარქი — ჰუმანისტი. პოლიტიკური იდეალიდან რაბლე გადადის საზოგადოებრივი იდეალის აღწერაზე, რომელიც განხორციელებულია თელემის სააბატოში. რაბლე მოგვითხრობს მონასტერზე, რომელიც არ ჰგავს არც ერთ არსებულ მონასტერს. მონასტრებში უნდა წარმოებდეს წირვა-ლოცვა; თელემის სააბატოში არავითარი ეკლესია არ არის, არ არსებობს არავითარი სამონასტრო წესდება. მონასტრებში, აღნიშნავს რაბლე, ულამაზო, უშნო ქალები შედიან, ხოლო მამაკაცები — უსაქმურნი, არაფრის გამკეთებელნი. თელემის სააბატოში ცხოვრობენ ლამაზი, ჯანსაღი, კარგი ხასიათის ახალგაზრდები; მონასტრების მკაცრ დისციპლინას თელემში უპირისპირდება თავისუფლება. ერთადერთი კანონი, რომელიც ამ სააბატოში ბატონობს, ასეთია: გააკეთე, რაც გინდა. თელემის სააბატო პატარა სახელმწიფოა, რომელშიც თავისუფლებაა განხორციელებული. თავისუფალია არა ცალკეული ადამიანი, არამედ მთელი საზოგადოება.

დასკვნა ასეთი უნდა იყოს: რაბლე ანარქისტული საზოგადოების სურათს კი არ გვიხატავს, ის ფეოდალური საზოგადოების საწინააღმდეგო, თავისუფალ საზოგადოებაზე ოცნებობს; და მეორე — თუ შეიძლება დაარსდეს პატარა სახელმწიფო (თელემის სააბატოს სახით), სადაც თავისუფლებაა განხორციელებული, რატომ არ შეიძლება ეს მოხდეს ყველა სახელმწიფოში?

4. მ ი შ ე ლ მ ო ნ ტ ე ნ ი (1533 — 1592) იყო ფრანგი ჰუმანისტი და განმანათლებელი, სკეპტიციზმის წარმომადგენელი, რომელმაც მოამზადა მე-18 საუკუნის მატერიალიზმი (ენგელსი). მისი შრომა „Essais" (ესსე—ცდები) არ შეიცავს რაიმე ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემას. „ცდები" ეხება მრავალ საკითხს, რომლებზეც მონტენი პასუხს იძლევა და ამით გვიხსნის თავის დამოკიდებულებას სინამდვილისადმი.

მონტენი თავის „Essais"-ს 20 წლის განმავლობაში წერდა. დაწერილს ასწორებდა, მისი შეხედულებები იცვლებოდა და გასაკვირი როდია, რომ ამ შრომაში ხშირად საწინააღმდეგო აზრები გვხვდება. ეს შრომა მისი განცდების გამოხატულებაა სხვადასხვა პერიოდში. მონტენი თვითონ წერს, რომ ამ შრომის საგანი თვით არის („მე შევისწავლი ჩემ საკუთარ თავს, ამაშია ჩემი ფიზიკაც და მეტაფიზიკაც").

მონტენი ებრძვის არისტოტელეს მსოფლმხედველობას, ისევე როგორც საერთოდ მთელ წინამავალ ფილოსოფიას, რომელიც მიზნად ისახავდა მთელი სინამდვილის — როგორც მიწიერის, ისე

ზებუნებრივის შემეცნებას. ადამიანმა არაფერი არ იცის: „ვიცი მე რაიმე?“, ეს მისი დებულება იმის მთქმელია, რომ მე არაფერი ვიცი. რის საშუალებით შეიძლება განხორციელდეს შემეცნება? გრძნობათა მონაცემის გარეშე შემეცნება არ განხორციელდება; მაგრამ ეს მონაცემი შემთხვევითია, ერთმანეთის საწინააღმდეგოა, ყოველთვის მიმდინარე და ცვალებადია; ამიტომ მასზე დაყრდნობა ჰეშმარიტების მისაღწევად შეუძლებელია. ვერც გონების საშუალებით შეიძლება ნამდვილი ცოდნის განხორციელება, რადგან გონების მიერ მოყვანილი საბუთები მოითხოვს თავის მხრივ დასაბუთებას, ეს დასაბუთება ახალ დასაბუთებას და ასე უსასრულოდ. ამ თავის მსჯელობაში მონტენი ანტიკური სკეპტიკოსების აზრებს იმეორებს.

ერთადერთი, რაც დარჩენია ადამიანს, ეს არის ეჭვის შეტანა ყველაფერში. შეეჭვების პრინციპი მონტენს გამოყენებული აქვს პირველ რიგში არსებული თეოლოგიისა და საერთოდ სქოლასტიკის წინააღმდეგ.

ადამიანთა მრავალსაუკუნეობრივი გამოცდილება ნათლად გვიჩვენებს ადამიანის გონების სისუსტეს, რელიგიური ჰეშმარიტებების რაციონალური დასაბუთებების უსაფუძვლობას. ეს არ ნიშნავს რელიგიური დოგმატების უარყოფას — მონტენი ყოველთვის კათოლიკური კონფესიის მხარეზე იდგა. იყო ეს არსებული გაბატონებული რელიგიისადმი შეგუება, თუ ნამდვილად იზიარებდა ამ დოგმატებს, — „Essais“ მიხედვით ძნელი გასარკვევია. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის მოქმედება, მისი მორალი, მონტენის აზრით, თავისუფალ უნდა ყოფილიყო რელიგიისაგან. მონტენი ცდილობს დაადგინოს ადამიანის ადგილი ბუნებაში ყოველგვარი რელიგიური მსოფლმხედველობის გარეშე. რასაკვირველია, ძნელია ამ ორი პრინციპის მორიგება: ერთი მხრივ კათოლიკური კონფესიის დებულებების აღიარება, ხოლო მეორე მხრივ რელიგიური მსოფლმხედველობის გარეშე ადამიანის ადგილის გარკვევა ბუნებაში. მონტენი უფრო შორს მიდის: ყოველი მეტაფიზიკური პრინციპის, თუნდაც რელიგიური პრინციპის აღიარება ადამიანთა მოქმედების საზომად ან სტიმულად იწვევს ადამიანთა ურთიერთობაში ფანატიზმს, სიმკაცრესა და უხეშობას, აღვიძებს ადამიანში დაბალ ინსტინქტებს, ძალადობას, ძალაუფლებისაკენ მისწრაფებას. ქრისტიანული ღმერთის სახელით ესპანელები ხოცავენ ამერიკელ მოსახლეობას, ანგრევენ მათ ბედნიერებას.

ცხოვრების უკანასკნელ პერიოდში („Essais“ მესამე წიგნში) მონტენი საგრძნობლად არბილებს თავის მსოფლმხედველობას. პირველ წიგნებში ის ცდილობს ყოველგვარი მეტაფიზიკის გარეშე

შექმნას „მეცნიერება ადამიანზე“ და ამ მიზნით აღწერს თავის თავს, თავის მოქმედებებსა და მორალურ ქცევებს. ის აღწერს თავის ხასიათს, თავის ჩვევებს, თავის გარეგნობას, ავადმყოფობას. ამის გამო აცხადებდა, რომ „Essais“ საგანი თვითონ არის.

ახლა მისი ნაწარმოების საგანი არის „ადამიანის ბუნება“. ადამიანის გონების მიზანია ადამიანის ბუნების აღზრდა, მისი განვითარება. ბუნება კეთილია და სიხარულით აღსავსე. ადამიანიც მას უნდა მისდევდეს, თუ სურს ბედნიერების მიღწევა, ხოლო ბედნიერება მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანმა გაიგოს „ცხოვრების ცოდნა“ (savoir vivre). ბუნება გაადამიანებული ბუნებაა, მას და მის საგნებს თავისთავად არა აქვთ არავითარი ღირებულება, ადამიანი აძლევს მათ ამას. უმაღლესი ღირებულება არის ადამიანი და მისი არსებობა. ადამიანის ბედნიერება განისაზღვრება მისი განვითარებით, მისი სულიერი, ინტელექტუალური ცხოვრების სავსეობით. თვითეულმა ადამიანმა უნდა გაიაროს არსებული კულტურული ცდა, გადაამუშაოს მთელი სიმდიდრე ნამდვილი სამყაროსი; ამას მიაღწევს ადამიანი, თუ მუდამ თავის საკუთარ თავისუფალ მსჯელობას დაეყრდნობა.

სკეპტიკური ინდივიდუალიზმი და ეპიკურეიზმის მსგავსი ცხოვრების იდეალი — აი თეთია მონტენის „ცდების“ მესამე ნაწილის შინაარსი.

5. მონტენის სკეპტიკური აზრები, გაბნეული მის „ცდებში“. სისტემაში აქვს მოყვანილი მის მეგობარს პიერ შარონს (1541 — 1608). შრომაში „სამი ჭეშმარიტება, რომელიც მიმართულია ყველა ათეისტის, ებრაელის, მაჰმადიანის, ერეტიკოსის და სხვათა წინააღმდეგ“ შარონი კათოლიკური ეკლესიის დაცვას ცდილობს. ის წამოაყენებს სამ ჭეშმარიტებას: არსებობს ღმერთი (ათეისტების წინააღმდეგ), ყველა რელიგიას შორის ჭეშმარიტია მხოლოდ ქრისტიანული რელიგია (მაჰმადიანებისა და ებრაელების წინააღმდეგ), ქრისტიანულ ეკლესიებიდან კათოლიკური ეკლესია არის ჭეშმარიტი ეკლესია (პროტესტანტების წინააღმდეგ). ამის მიუხედავად, შრომაში „სიბრძნის შესახებ“ ის სკეპტიკურად არის განწყობილი თეოლოგიური დოგმების მიმართ. ადამიანს არა აქვს ღნარი მისწვდეს ჭეშმარიტებას, მას ყველაფერში ეპვი შეაქვს. ეპვს ორმაგი მნიშვნელობა აქვს: ის იწვევს ადამიანში გამოკვლევების მისწრაფებას და არის საშუალება, რომელიც რწმენას განსაზღვრავს. ის გარემოება, რომ ცდა და გონება შეცდომების წყაროს წარმოადგენს, რომ ჩვენი სული ვერ ამჩნევს ჭეშმარიტებასა და შეცდომას, იძის მაჩვენებელია, რომ ადამიანი დაბადებულია არა ჭეშმარიტების ფლო-

ბისათვის, არამედ მხოლოდ მისი ძიებისათვის. ჭეშმარიტება დამალულია ღვთაების სიღრმეში; ქრისტიანული რელიგია უნდა გავიზიაროთ მოკრძალებით, გამოცხადება არ არის გონების საქმე. ქრისტიანულ რელიგიაში მთავარია მისი პრაქტიკული მხარე, სახელდობრ მოვალეობის შესრულება. ადამიანი უნდა იყოს კეთილი, ასრულებდეს თავის მოვალეობას დამოუკიდებლად იმისა, რა მოელის მას საიქიოს. მორალი კი არ ეყრდნობა რელიგიას, რელიგია აგვირგვინებს მორალს. საქციელი შეიძლება გარეგნულად წესიერი იყოს, მაგრამ მისი მოტივები არ იყოს კეთილი და წესიერი. მორალურია საქციელი, როდესაც ის კეთილი მოტივებით არის განსაზღვრული (კანტის ეთიკის ძირითადი პრინციპი უკვე აქ არის ჩასახული).

6. საინტერესოა ფრანცისკ სანჩესის (1552—1632) ზოგიერთი დებულება. წარმოშობით პორტუგალიელი, საფრანგეთში მუშაობს პროფესორად—ჯერ მონპელიეში, ხოლო შემდეგ—ტულუზაში. მისი სკეპტიციზმი მიმართულია არისტოტელესა და სქოლასტიკის წინააღმდეგ. მისი აზრით, სკეპტიციზმი მხოლოდ საშუალებაა და არა მიზანი, ის არის საშუალება ცოდნის ჭეშმარიტი მეთოდის დადგენისა. ეს მეთოდი მას არსად არ დაუმუშავებია და არც უცდია მისი დამუშავება, ამდენად მისი სკეპტიციზმი დარჩა მის უკანასკნელ სიტყვად. საინტერესოა მისი აზრი ჭეშმარიტი ცოდნისა და მისი მიღწევის შეუძლებლობის შესახებ: ჭეშმარიტი ცოდნა განხორციელდება იმ შემთხვევაში, როდესაც სუბიექტი და ობიექტი ერთმანეთთან თანხმობაშია, როდესაც ისინი ერთმანეთს შეესაბამება. მაგრამ ვერც ცდა და ვერც გონება ამ მდგომარეობას ვერ მიაღწევს. ნამდვილად შემეცნება შეიძლება იმისა, რასაც თვითონ შექმნი. ამიტომ ნამდვილი, ჭეშმარიტი ცოდნა მხოლოდ ღმერთს გააჩნია, რადგან მან შექმნა მთელი სამყარო. აზრი, რომლის მიხედვით შემეცნება შეიძლება იმისა, რაც შემმეცნებლის მიერაა შექმნილი, კანტის მიერ მთლიან თეორიულ ფილოსოფიურ სისტემად იქნება განვითარებული.

6. ახალი ბუნებისმეცნიერების განვითარება

1. აღორძინების პერიოდის ნატურფილოსოფიაში უკვე გარკვეულად იყო წამოყენებული დებულებები, რომლებიც ახალი მეცნიერების ჩანასახებს წარმოადგენდა. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ჩანასახები თავისებურად გადახლართული იყო თეოლოგი-

ურსა და მისტიკურ მსოფლმხედველობასთან. ახალგაზრდა ბურჟუაზია, რომელიც ებრძვის ფეოდალურ ურთიერთობას და თეოლოგიურ მსოფლმხედველობას, წარმოების ახალი წესის მატარებელია და ახალი მეცნიერების წარმოშობა-განვითარების სათავეში დგას. წარმოშობის ახალი წესი ვერ გაიმარჯვებს ახალი ტექნიკისა და მისი თეორიული საფუძვლის — ბუნებისმეცნიერების განვითარების გარეშე. თუ აქამდე მეცნიერება თეოლოგიის მსახური იყო, ახლა იგი აუჯანყდა ეკლესიას. ბურჟუაზიას სჭირდებოდა მეცნიერება და ამიტომ მიიღო მონაწილეობა ამ აჯანყებაში (ფ. ენგელსი). იწყება ისეთი მეცნიერების განვითარება, როგორიც არის ასტრონომია, მექანიკა, ფიზიკა, ანატომია, ფიზიოლოგია. ყველა ახალ მეცნიერებას საფუძვლად დაედო მათემატიკა. უკვე ნათელი ხდება, რომ ბუნება არის წიგნი, რომელიც მათემატიკურ ენაზეა დაწერილი. რასაკვირველია, მეცნიერების ბრძოლა თეოლოგიასთან ხშირად ტრაგიკულად თავდებოდა: ჯ. ბრუნომ, სერვეტმა, ვანინიმ შესწირეს თავისი სიცოცხლე ახალი მეცნიერების განვითარებას, მეცნიერთა მრავალი შრომა კათოლიკური ეკლესიის მიერ აკრძალულ წიგნთა ინდექსში იყო შეტანილი, ბევრ მეცნიერს აუკრძალეს ლექციების კითხვა და თავისი აზრების პროპაგანდა, მაგრამ რაც დრო გადიოდა, მით უფრო მეტ გამარჯვებას ზეიმობდნენ მეცნიერების წარმომადგენელნი.

იმ დიდ მეცნიერთა შორის, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს ახალ მეცნიერებას, პირველ რიგში უნდა მოვიხსენიოთ ლ ე ო ნ ა რ დ ო და ვ ი ნ ჩ ი (1452—1519), გენიალური იტალიელი მხატვარი, მეცნიერი, ინჟინერი. ლეონარდო და ვინჩი დაიბადა ქალაქ ვინჩიში ფლორენციის მახლობლად. ახალგაზრდა ლეონარდო სწავლობდა ცნობილ მხატვარსა და მოქანდაკე ვეროპიოსთან. აქვე ის სწავლობს მათემატიკას, ანატომიას, პერსპექტივის კანონებს. ამ პერიოდში იგი უახლოვდება მათემატიკოსს, ასტრონომსა და მედიცინის სპეციალისტს ტოსკანელის. ამან განსაზღვრა მისი მომავალი მეცნიერული თვალსაზრისი.

ლეონარდოს შრომები, იტალიურ ენაზე დაწერილი, თავის დროზე გამოქვეყნებული არ ყოფილა[1]. ამიტომ იმდროინდელი მეცნიერების განვითარებაზე მათ გავლენა არ მოუხდენიათ. ამის მიუხედავად, ჩვენ მაინც მოკლედ შევეხებით მის მეცნიერულ ნააზრევსა და აღმოჩენებს. როგორც მისი შრომებიდან ჩანს, ლეონარდო ახალი მეცნიერების წარმომადგენელია, რომელიც მიზნად ისახავდა ბუნე-

[1] რუსულად გამოცემულია „Избранные произведения", 1935.

ბის კანონების შემეცნებას. ჩვენი შემეცნება ლეონარდოს მიხედვით იწყება შეგრძნებებით. ძველი სქოლასტიკური მეცნიერება არ აქცევდა ყურადღებას ცდას, ის რაღაც ზეშთაგონებრივი უნარით არკვევდა ღმერთისა და სულის საკითხებს, რაც ყოველივე ცდასა და ექსპერიმენტს ეწინააღმდეგება. ლეონარდო დასცინის ალქიმიკოსებს, რომლებიც ცდილობენ ოქროს გაკეთებას, მეცნიერებს, რომლებიც მუდმივი მამოძრავებლის შექმნაზე მუშაობენ.

ცოდნის ამოსავალი წერტილი არის ცდა; ცდა არ შეგვაცდენს, მაგრამ შეიძლება ცდებოდეს ჩვენი მსჯელობა. ამიტომ საჭიროა ცდის რამდენჯერმე გამეორება, მისი პირობების ვარიირება და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება კანონის ფორმულირება.

მაგრამ ყველაფერი ეს საკმარისი არ არის, საჭიროა ჩვენ ცოდნას მივცეთ დასაბუთებული სახე, ხოლო ნამდვილი დასაბუთება შესაძლებელია მხოლოდ მათემატიკის საშუალებით. მათემატიკა თავის პრაქტიკულ გამოყენებას პოულობს მექანიკაში; მექანიკა არის მათემატიკური მეცნიერების სამოთხე.

ლეონარდოს კარგად ესმის პრაქტიკისა და მეცნიერების კავშირი; ის, ვინც პრაქტიკით არის გატაცებული და მეცნიერებას ყურადღებას არ აქცევს, ჰგავს მეზღვაურს, რომელსაც არც საჭე და არც კომპასი არა აქვს.

მრავალი საკითხიდან, რომლებზეც მუშაობდა ლეონარდო (მაგალითად, ხახუნის კოეფიციენტის დადგენა, სხეულთა ვარდნა, ჰორიზონტალურად გასროლილი სხეულის ტრაექტორია და სხვ.), საყურადღებოა მისი დაინტერესება საფრენი აპარატებით. ლეონარდო სპეციალურად სწავლობდა ფრინველის ფრენას, რის საფუძველზეც ის ცდილობდა ამგვარი აპარატის შექმნას. მის ნაწერებში მოყვანილია სურათები პარაშუტისა, ვერტმფრინავისა.

ლეონარდოს ხელნაწერებში (დაახლოებით 7 000 გვერდი) დასმული და ბევრ შემთხვევაში გარკვეულია მრავალი საკითხი, რომლებიც ეხება მათემატიკას, ჰიდროტექნიკას, მეტალურგიას, ოპტიკას, ასტრონომიას, ანატომიას, ბოტანიკას და სხვ.

როგორც აღნიშნული იყო, ამ ხელნაწერებს, რომლებშიც გაბნეულია მრავალი გენიალური აღმოჩენა და მიხვედრები, ბუნებისმეცნიერების განვითარებაზე გავლენა არ მოუხდენია, რადგან მათი გამოქვეყნება დაიწყო მხოლოდ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში.

2. ნიკოლოზ კოპერნიკი (1473 — 1543), გამოჩენილი პოლონელი ასტრონომი და აღორძინების ეპოქის მოღვაწე, დაიბადა ქ. ტორუნში. 24 წლის ასაკში არჩეული იყო კანონიკად, რაც მას მატერიალურად კარგ პირობებს უქმნიდა და აძლევდა საკმაო დროს

მეცნიერული მუშაობისათვის. კოპერნიკი სწავლობს კრაკოვის უნივერსიტეტში, სადაც ასტრონომიას ასწავლიდა ცნობილი ასტრონომი ვოიცე ბრუძევსკი. აქედან კოპერნიკი მიემგზავრება იტალიაში. ბოლონიის უნივერსიტეტში ის სამართლის მეცნიერებას სწავლობს და ამავე დროს განაგრძობს მუშაობას ასტრონომიაში. შემდეგ პადუაში და ფერანაში ამთავრებს იურიდიული განათლების მიღებას და მერე კიდევ ორი წელი მუშაობს მედიცინაში (პადუაში). 1504 წელს კოპერნიკი დაბრუნდა სამშობლოში, სადაც დასახლდა ფრომბორგის (გერმანულად ფრაუენბურგი) ციხე-სიმაგრის ერთ კოშკში, რომელიც მან ობსერვატორიად გადააქცია. კოპერნიკმა თავის სამშობლოში სახელი გაითქვა როგორც სახელმწიფო მოღვაწემ და ექიმმა. მაგრამ მაინც მისი სახელი მეცნიერების ისტორიაში შევიდა როგორც სამყაროს ჰელიოცენტრული სისტემის შემქმნელისა. სამყაროს ჰელიოცენტრული სისტემის აზრი კოპერნიკს უკვე გარკვეული ჰქონდა 1507 — 1512 წლებში, მაგრამ მას დასჭირდა კიდევ მრავალი წელი, სანამ საბოლოოდ დაამუშავებდა თავის თეორიას. შრომა, რომელშიც ახალი სისტემა არის გადმოცემული, გამოიცა მისი სიკვდილის შემდეგ.

პტოლომეს გეოცენტრული თეორია, რომელიც ბატონობდა საუკუნეების განმავლობაში და აღიარებული იყო ქრისტიანული ეკლესიის მიერ ერთადერთ ჭეშმარიტ თეორიად, რადგან ის დაბადების წიგნის შინაარსს ადასტურებდა, კოპერნიკმა ძირფესვიანად გაანადგურა.

კოპერნიკის შრომის „ციურ სფეროთა მოძრაობის შესახებ" (De revolutionibus orbium caelestinum) ფილოსოფიური მნიშვნელობა განსაკუთრებით დიდი იყო. თუ აქამდე დედამიწა ითვლებოდა სამყაროს ცენტრად, კოპერნიკმა დაიყვანა იგი ერთ-ერთი პლანეტის მნიშვნელობამდე. მრავალი დაკვირვება, მათემატიკური გამოთვლები საფუძვლად დაედო კოპერნიკის აღმოჩენას. საინტერესო ის არის, რომ კოპერნიკი ფორმალურად არისტოტელეს ფილოსოფიის თვალსაზრისზე იდგა, და ამავე დროს სრულიად ახალი აზრი წამოაყენა. სახელდობრ, მისი მტკიცება, რომ სამყარო ერთიანია, „ცა" და „დედამიწა" ერთსა და იმავე კანონებს ემორჩილება, არისტოტელეს აზრს ეწინააღმდეგებოდა. დაკვირვებათა საფუძველზე და ამ მასალის გადამუშავების შედეგად კოპერნიკი დაასკვნის, რომ დედამიწა თავისი ღერძის გარშემო მოძრაობს. აქედან ის აღვილად გადადის ძირითად დებულებაზე: დედამიწა მოძრაობს მზის გარშემო. ცენტრის გადატანით მზეში სისტემამ ნათელი და დამაჯერებელი სახე მიიღო.

საინტერესო ისიც არის, რომ კოპერნიკი სისტემის ცენტრად ჩზის მიჩნევას თეოლოგიურ-სქოლასტიკური არგუმენტებით ცდილობს: ამ ორბიტების ცენტრში, წერს კოპერნიკი, იმყოფება მზე. განა შეიძლება ამ მშვენიერი მნათობისათვის ამ მშვენიერ სისტემაში მოიძებნოს სხვა ადგილი, საიდანაც ის უკეთ გაანათებდა ყველაფერს?

კოპერნიკმა არ გააკეთა ის ფილოსოფიური დასკვნები, რომლებიც მისი თეორიიდან გამომდინარეობდა; იგი დარჩა იმ აზრისა, რომ სამყარო სასრულია და შემოსაზღვრულია უძრავ მნათობთა სფეროთი.

ენგელსი წერდა: „რეოლუციური აქტი, რომლითაც ბუნების კვლევამ თავისი დამოუკიდებლობა გამოაცხადა და, თითქოს, ლუთერის მიერ პაპის ბულის დაწვა გაიმეორა, იმ უკვდავი ნაწარმოების გამოცემა იყო, რომლითაც კოპერნიკმა, თუმცა მოკრძალებით და, ასე ვთქვათ, სიკვდილის სარეცელზე, საბრძოლველად გამოიწვია ეკლესიის ავტორიტეტი ბუნების საკითხებში. აქედან იწყება ბუნების კვლევის თეოლოგიისაგან განთავისუფლების თარიღი“[1].

კოპერნიკი არ მალავდა თავის შეხედულებას: ჯერ კიდევ 1512 წლიდან ის თავის თვალსაზრისს მოკლე ხელნაწერების სახით უგზავნის ნაცნობებს. ეს თვალსაზრისი საკმაოდ გავრცელებული იყო მისი მთავარი შრომის გამოქვეყნებამდე; ეკლესიამ არ მიაქცია მას ყურადღება შრომის გამოქვეყნების შემდეგაც. უკანასკნელი გარემოება აიხსნება იმით, რომ კოპერნიკის შრომას წინასიტყვაობა დაუწერა პროტესტანტულმა თეოლოგმა ოსიანდერმა. ოსიანდერი კოპერნიკისადმი მიწერილ წერილებში ურჩევდა მას გამოეცხადებინა ჰელიოცენტრული თეორია მხოლოდ ჰიპოთეზად, რაც კოპერნიკის თვალსაზრისს ეწინააღმდეგებოდა და რაზეც კოპერნიკი არ იყო თანახმა. ოსიანდერმა თვითნებურად დაურთო ამ შრომას წინასიტყვაობა, რომელიც არსებითად ამახინჯებდა ჰელიოცენტრულ თეორიის შინაარსს. მიუხედავად იმისა, რომ კოპერნიკი ღრმად იყო დარწმუნებული თავისი თეორიის ჭეშმარიტებაში, ოსიანდერი ამ წინასიტყვაობაში ალნიშნავს, რომ კოპერნიკის წიგნში წამოყენებულია საკვირველი ჰიპოთეზი, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს რეალურ სინამდვილესთან. ეს ჰიპოთეზი იძლევა ხერხს მარტივი და ადვილი გამოთვლებისათვისო.

კოპერნიკის აზრების ასეთმა დამახინჯებამ ხელი შეუწყო მისი შრომის გავრცელებას და იმასაც, რომ ეკლესია დიდად არ შეწუხებულა ჰელიოცენტრული „ჰიპოთეზით“. მხოლოდ შემდეგ, როდესაც

[1] ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 9.

კოპერნიკის მოძღვრებიდან ფილოსოფიური დასკვნები გააკეთეს (პირველ რიგში ჯ. ბრუნომ), ინკვიზიციის დეკრეტით კოპერნიკის შრომა აკრძალულ წიგნთა ინდექსში იქნა შეტანილი.

3. დანიელი ასტრონომის ტიხო დე ბრაგეს (1546 — 1601) სახელთან დაკავშირებულია დაკვირვების ზუსტი მეთოდების გამოშუშავება. ბრაგე არ იზიარებს კოპერნიკის თეორიას. მან სცადა პტოლომეს და კოპერნიკის თეორიების შერიგება: სამყაროს ცენტრში არის დედამიწა, ხოლო მზე მოძრაობს დედამიწის გარშემო. რაც შეეხება სხვა პლანეტებს, ისინი მოძრაობენ მზის გარშემო. ბრაგე დანიიდან გადასახლდა ჯერ გერმანიაში, ხოლო შემდეგ—პრაღაში. აქ მასთან დაიწყო მუშაობა კეპლერმა, რომლის ხელში ბრაგეს სიკვდილის შემდეგ აღმოჩნდა მისი მდიდარი და ღირებული დაკვირვებები.

4. იოჰანე კეპლერი (1571 — 1630), გამოჩენილი გერმანელი ასტრონომი, რომელმაც კოპერნიკის მოძღვრების საფუძველზე აღმოაჩინა პლანეტების მოძრაობის კანონები და მით გარკვეულ სისტემაში მოიყვანა ჰელიოცენტრული თეორია, დაიბადა ვიურტემბერგის მახლობლად ღარიბ ოჯახში. სამონასტრო სკოლის დამთავრების შემდეგ შედის ტიუბინგენის უნივერსიტეტში, სადაც თეოლოგიასთან ერთად სწავლობს მათემატიკასა და ასტრონომიას. პროფესორი მოესტლინი, რომელიც კოპერნიკის თეორიის მომხრე იყო, მაგრამ გარკვეული პირობების გამო ასტრონომიის კურსს პტოლომეს თეორიის მიხედვით კითხულობდა, გააცნობს კეპლერს ჰელიოცენტრულ თვალსაზრისს. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ მისდა საბედნიეროდ მას აუკრძალეს თეოლოგიის კურსის კითხვა, რადგან მიიჩნიეს, რომ ის ზედმეტად თავისუფალი მოაზროვნე იყო. იგი იწყებს ლექციების კითხვას ქ. გრაცში მათემატიკაში, ასტრონომიასა და რიტორიკაში. მის მოვალეობას შეადგენდა კალენდრების შედგენა; ამ უკანასკნელს აღენიშნავთ იმიტომ, რომ კალენდრების შედგენა მიზნად ისახავდა ამინდისა და პოლიტიკური მოვლენების წინასწარმეტყველებას. კეპლერი წერდა, რომ ის, როგორც ასტრონომი, შიშილით მოკვდებოდა, რომ ასტროლოგია არ დახმარებოდა „არსობის პურის“ შოვნაში. კეპლერი არ უარყოფდა კოსმოსური პროცესების გავლენას მიწიერ მოვლენებზე: მაგალითად, წერდა ის, კომეტებს შეუძლიათ შავი ჭირის გამოწვევა დედამიწაზე. ადამიანს ახასიათებს გრძნობიერი ძალები, რომლებზეც მოქმედებს ციური მოვლენები; ეს ძალები კომეტის გაჩენისას წონასწორობიდან გამოდიან, იწვევენ სისხლის არაბუნებრივ მოძრაობას და ამის გამო — დაავადებებს.

თუ ტიუბინგენში კეპლერს პროტესტანტები ებრძოდნენ, გრაცში კათოლიკებმა გაილაშქრეს მის წინააღმდეგ. ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც მან გამოაქვეყნა შრომა „სამყაროს საიდუმლოება", რომელშიც კოპერნიკის თვალსაზრისი იყო გატარებული. 1600 წელს კეპლერი გადასახლდა პრაღაში, სადაც ის ტიხო და ბრაგესთან იწყებს მუშაობას. ბრაგე 16 წელს აწარმოებდა დაკვირვებას პლანეტა მარსის მოძრაობაზე; ეს დაკვირვებანი განაგრძო კეპლერმა. ბრაგეს მიერ დაგროვილი მასალა და კეპლერის ახალი დაკვირვებანი მარსის მოძრაობაზე საფუძვლად დაედო პლანეტების მოძრაობის კანონების აღმოჩენას. კოპერნიკის თეორიის მიხედვით პლანეტების ორბიტები წრისებური იყო, მაგრამ ეს არ ეთანხმებოდა მარსის მოძრაობას. კოპერნიკის ტაბულების მიხედვით მარსის ნამდვილი ადგილი განსხვავდებოდა გამოთვლილისაგან ხუთი გრადუსით. 1609 წელს კეპლერმა გამოაქვეყნა შრომა „მარსის მოძრაობის შესახებ", რომელშიც მან აღნიშნა, რომ ამ განსხვავებას ადგილი არ ექნება, თუ დავუშვებთ, რომ მარსის მოძრაობა წარმოადგენს ელიფსს, რომლის ერთ-ერთ ფოკუსში იმყოფება მზე.

აქვე კეპლერმა ჩამოაყალიბა პლანეტების მოძრაობის ორი პირველი კანონი, ხოლო 1619 წელს — მესამე. მან ამ წელს შრომაში „სამყაროს ჰარმონია" ერთ მთლიან სისტემაში წარმოადგინა პლანეტების მოძრაობა. ამ კანონების ფორმულირება ასეთია: I კანონი: თვითეული პლანეტა მოძრაობს ელიფსით, რომლის ერთ-ერთ ფოკუსში იმყოფება მზე; II კანონი: თვითეული პლანეტა მოძრაობს სიბრტყეში, რომელიც გადის მზის ცენტრში; ამასთანავე ორბიტის მოედნის სექტორი, რომელსაც აღწერს პლანეტის რადიუს-ვექტორი, იცვლება დროის პროპორციულად; III კანონი: მზის გარშემო პლანეტის მოძრაობის დროის კვადრატები ურთიერთთან ისეთ მიმართებაშია, როგორც მათი მზისაგან საშუალო მანძილის კუბები.

კეპლერის მრავალი სხვა აღმოჩენიდან აღსანიშნავია ახალი ტიპის ტელესკოპი („კეპლერის დურბინდი"), მზისა და მთვარის დაბნელების მიზეზი, მიზიდულობის ძალის შესახებ აზრები, რომელთაც შემდეგ ნიუტონმა მისცა ნამდვილი მეცნიერული ფორმულირება და სხვ.

თავის გნოსეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის მიხედვით კეპლერი ერთი მხრივ საკმაოდ ახალი მეცნიერების წარმომადგენელია, ხოლო მეორე მხრივ — ფანტაზიითა და მისტიკით შეპყრობილი. მისი დიდი მეცნიერული აღმოჩენები დაკავშირებულია მსოფლიო ჰარმონიის ცნებასთან. ამ ჰარმონიას ის ამყარებს მათემატიკის პრინციპებით. მათემატიკური მიმართებანი სამყაროს

არსებას გამოხატავენ და მეცნიერების საგანს წარმოადგენენ. სადაც მატერიაა, იქაა გეომეტრიაც. ნამდვილი შემეცნება არის რიცხობრივ მიმართებათა შემეცნება. სამყარო, აგებული მათემატიკური პრინციპების მიხედვით, ჰარმონიულ მთლიანობას წარმოადგენს. სამყაროს კეპლერი ესთეტიკურად განიცდის და ციურ სხეულთა მოძრაობის მუსიკას აღწერს. ამ ფანტასტიკურ აზრებთან ერთად კეპლერი საღ მეცნიერულ აზრებს გამოთქვამს იმის შესახებ, რომ სამყაროში ყველაფერი მარტივად კეთდება, რადგან მათემატიკური პროპორციებით არის განსაზღვრული, რომ სამყაროს ჰარმონია და ციური მუსიკა უნდა იყოს დამტკიცებული ემპირიულად, ცდაზე, ფაქტებზე დაყრდნობით.

5. გალილეი (1564 — 1642) დაიბადა ქ. პიზაში. იგი შეუდგა მედიცინის შესწავლას, მაგრამ მალე მას თავი დაანება და მათემატიკისა და ფიზიკის დარგში დაიწყო მუშაობა. ფიზიკაში ჯერ კიდევ არისტოტელეს შეხედულებანი ბატონობდა, შუა საუკუნეების სქოლასტიკა და თეოლოგია არისტოტელეს მოძღვრებას იყენებდა ქრისტიანული დოგმატების დასასაბუთებლად.

ბუნების მოვლენების დამოუკიდებელი შესწავლა დაარწმუნებს გალილეის იმაში, რომ არისტოტელეს მოძღვრება არსებითად ეწინააღმდეგება ბუნების მოვლენების კანონზომიერებას. თანდათანობით ის უარს ამბობს არისტოტელეს მოძღვრებაზე და მასთან დაკავშირებულ სქოლასტიკასა და თეოლოგიაზე.

ოცდახუთი წლის გალილეი საჯაროდ გამოდის არისტოტელეს ფიზიკის წინააღმდეგ. ბრძოლა ავტორიტეტებთან აიძულებს მას დატოვოს პიზა და გადავიდეს პადუაში, სადაც 1592 წელს იწყებს ლექციების კითხვას უნივერსიტეტში.

ჯერ კიდევ პიზაში ის მიმართავს ცდას, რომლითაც, არისტოტელეს მოძღვრების საწინააღმდეგოდ, ამტკიცებს, რომ განსხვავებული სიმძიმის სხეულები (ხე, მარმარილო, ტყვია) ერთნაირი სიჩქარით ვარდება. თავის მუშაობაში გალილეი არისტოტელეს უპირისპირებს ევკლიდს, აპოლონიუსსა და არქიმედს, ერთ-ერთი პირველთაგანი იზიარებს კოპერნიკის თვალსაზრისს: 1597 წელს ის ატყობინებს კეპლერს, რომ იგი უკვე დიდი ხანია კოპერნიკის მოძღვრებას იზიარებს, მაგრამ, იცნობს რა ჯორდანო ბრუნოს ბედს, ჯერჯერობით თავს იკავებს საჯაროდ აღიაროს ახალი მოძღვრების ჭეშმარიტება.

გალილეი არ იყო პირველი, რომელმაც დურბინდი გამოიგონა. მან გაიგო, რომ ერთმა ჰოლანდიელმა გამოიგონა ინსტრუმენტი, „რომლის საშუალებით შეიძლება ადამიანმა დაინახოს შორეული საგნები ისევე გარკვეულად, როგორც ახლო მყოფი". დიოპტრიკის

კანონების საფუძველზე გალილეიმ დამოუკიდებლად ააგო ასეთი დურბინდი. დურბინდის გამოყენების შედეგად მან აღმოაჩინა იუპიტერის 4 თანამგზავრი. გალილეი წერდა, რომ მთვარე ისეთივე სხეულია, როგორც დედამიწა, რომ ე. წ. ირმის ნახტომი წარმოადგენს უამრავი მნათობების კრებულს.

გალილეი კეპლერისადმი მიწერილ წერილში აღნიშნავს, რომ მას სურდა პროფესორებისათვის ეჩვენებინა იუპიტერის თანამგზავრები, მაგრამ მათ უარი განაცხადეს ამაზე; ეს პროფესორები იმ აზრისანი არიან, რომ ჭეშმარიტება ბუნებაში კი არ უნდა ეძებოთ, არამედ საღვთო და არისტოტელეს წიგნებშიო. მან აღმოაჩინა პლანეტა ვენერას ფაზების ცვლილება, რაც კოპერნიკის მოძღვრების დამამტკიცებელი იყო. სხვა იმდროინდელ მეცნიერებთან ერთად გალილეიმ აღმოაჩინა ლაქები მზეზე და მათი მოძრაობის საფუძველზე დაამტკიცა მზის მოძრაობა თავისი ღერძის გარშემო.

ყველა ეს ასტრონომიული აღმოჩენა — არა მხოლოდ გალილეის მიერ მიგნებული, არამედ ისეთებიც, რომლებიც სხვა მეცნიერთა მიერ იყო დადგენილი — კოპერნიკის მოძღვრებას ამართლებდა. გალილეი უკვე აღარ მალავს, რომ ის იზიარებს კოპერნიკის თეორიას. ამის საფუძველზე იწყება გალილეის დევნა. სქოლასტიკის, თეოლოგიისა და არისტოტელეს მიმდევრები მის წინააღმდეგ ბრძოლას აწარმოებენ. გერმანელ მეცნიერს, რომელსაც რეფორმაციის პერიოდის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე აქვს წიგნი დაწერილი, მოჰყავს გალილეის წერილიდან ასეთი ადგილი: ჩვენ გამოვაქვეყნეთ შრომა ახალი აღმოჩენების შესახებ არა იმ მიზნით, რომ ძირი გამოვუთხაროთ მეცნიერებას, არამედ იმისათვის, რომ იგი დავეხმაროთ. ჩვენს მოწინააღმდეგეებს კი ფარისევლურად რელიგიის ფარი აქვთ მომარჯვებული, თავისი მცდარი აზრების გასამართლებლად საღვთო წიგნებს იყენებენ და, რაც არ მოსწონთ, ერესად აცხადებენ.

მეცნიერებაში ჩვენ უნდა დავეყრდნოთ არა საღვთო წიგნებს (დაბადების წიგნს), არა ავტორიტეტს, არამედ ცდასა და ლოგიკურ მსჯელობას. დაბადების წიგნი (ბიბლია) არ ეწინააღმდეგება ფაქტებს, რომლებიც დადგენილია. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოვა, რომ ღმერთი თავისთავს ეწინააღმდეგება. ახალი მოძღვრების მოწინააღმდეგენი თვითონვე უთხრიან ძირს ბიბლიის ავტორიტეტს.

გალილეი ხშირად მიდის კომპრომისზე, ის არ უარყოფს ბიბლიას, თითქოს მის დამცველადაც გამოდის, მაგრამ ეს მას არ შველის. 1616 წელს აკრძალულ იქნა მისი ყველა შრომა, რომლებშიც კოპერნიკის მოძღვრება იყო გამართლებული. ამის შესახებ

ჯამოქვეყნებულ დეკრეტში ნათქვამია: იმის მტკიცება, რომ მზე უძრავია და სამყაროს ცენტრშია, უაზროა, ფილოსოფიური თვალსაზრისით მცდარია და თავიდან ბოლომდე ერეტიკულია, რადგან ეწინააღმდეგება საღვთო წიგნებს. იმის მტკიცება, რომ დედამიწა არ არის სამყაროს ცენტრში და რომ იგი მოძრაობს თავისი ღერძის გარშემო, ფილოსოფიური თვალსაზრისით მცდარია და წარმოადგენს ყალბ რწმენას.

გალილეის წინადადება მისცეს უარი ეთქვა თავის შეხედულებებზე და აუკრძალეს ლექციების კითხვა. იგი გადასახლდა ფლორენციაში, სადაც სამეფო ტახტი დაიკავა მისმა ყოფილმა მოწაფემ. ამ ხელსაყრელ პირობებში გალილეი, პედაგოგიური მოღვაწეობისაგან თავისუფალი, ნაყოფიერად მუშაობს მეცნიერებაში.

ამ მუშაობის შედეგი იყო შრომა „დიალოგი პტოლემესა და კოპერნიკის სამყაროს ორი მნიშვნელოვანი სისტემის შესახებ“ (1632 წ.).

დიალოგი იტალიურ ენაზეა დაწერილი. უკვე ამით ის უპირისპირდება შუა საუკუნეების სქოლასტიკის ტრადიციას, რომლის მიხედვით შრომები მხოლოდ ლათინურ ენაზე იწერებოდა. დიალოგი ახალი მეცნიერების, ახალი აზროვნების სულით არის გამსჭვალული.

დიალოგში გამოყვანილია გალილეის ორი თანამოაზრე — სალვიატი და საგრედო და შუა საუკუნეების ტრადიციების მომხრე სიმპლიციუსი. გალილეის ეს შრომა იმდენად მნიშვნელოვანია ახალი დროის აზროვნებისა და მეცნიერების განვითარებაში, რომ მის შინაარსზე შედარებით დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ.

პირველ რიგში გალილეი ებრძვის არისტოტელეს მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ ციურ სხეულთა ბუნება არსებითად განსხვავდება დედამიწის ბუნებისაგან. არისტოტელე ფიქრობდა, რომ მთვარის ქვემოთ არსებული სამყარო (დედამიწა) შედგება ოთხი ელემენტისაგან: ცეცხლი, ჰაერი, წყალი და მიწა. ამ ოთხი ელემენტის სხვადასხვა კომბინაციიდან იქმნება ყველა რთული სხეული დედამიწაზე. არისტოტელეს აზრით, ამით აიხსნება მოვლენათა და საგანთა ცვლილება დედამიწაზე. რაც შეეხება ციურ სხეულებს (მთვარის ზევით არსებულ სამყაროს), მათაც ახასიათებთ მოძრაობა, მაგრამ ეგისობრივ ცვლილებას ისინი არ განიცდიან. აქედან არისტოტელე ასკვნიდა, რომ ციური სხეულები შედგება მეხუთე ელემენტისაგან, ეთერისაგან, რომელსაც შემდეგ ლათინურად უწოდეს quinta essentia (მეხუთე არსება).

ახალი მნათობების აღმოჩენა, ლაქები მზეზე საკმაო საფუძველია,

ფიქრობს გალილეი, არისტოტელეს მოძღვრების უარყოფისათვის: ცა, ციური სხეულების ბუნება არ არის უცვლელი.

მთების არსებობა მთვარეზე მაჩვენებელია იმისა, რომ ციური სხეულები არ წარმოადგენს სრულქმნილ სფეროს.

ახალი მეცნიერება ამტკიცებდა, რომ დედამიწა მოძრაობს თავისი ღერძის გარშემო და 24 საათის განმავლობაში 360°-ით შემობრუნდება; მცდარია აზრი, თითქოს დედამიწა გაჩერებულია, ხოლო ციური სხეულები ამავე დროის განმავლობაში დედამიწის გარშემო შემობრუნდებიან.

გალილეი იმდენად შორსმჭვრეტელი აღმოჩნდა, რომ ალიარებდა: ორივე თვალსაზრისი ერთნაირი სიზუსტით აღწერს მოვლენებს სამყაროს სისტემაში, მაგრამ პირველი თვალსაზრისი უფრო მართებულად უნდა ჩაითვალოს მთელი რიგი მოსაზრებების გამო.

ერთ-ერთი მოსაზრება ასეთი იყო: თუ მხედველობაში მივიღებთ ვარსკვლავთა უშველებელ სფეროს დედამიწის სიდიდესთან შედარებით და წარმოვიდგენთ იმ სიჩქარეს, რომელიც საჭიროა იმისათვის, რომ ცა (ე. ი. ვარსკვლავები) 360°-ით შემობრუნდეს დედამიწის გარშემო დღე-ღამის განმავლობაში, შეუძლებელია დავუშვათ, რომ ცა მოძრაობს, ხოლო დედამიწა უძრავ მდგომარეობაშია თავისი ღერძის მიმართ. თუკი დავუშვით ცის მოძრაობის ასეთი გიგანტური სიჩქარე, მაშინ მისი მოძრაობა ეწინააღმდეგება პლანეტების შედარებით ნელ სვლას დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ.

გალილეი ხელახლა უბრუნდება არისტოტელესეულ თვალსაზრისს, თითქოს ცვლილებას ადგილი აქვს მხოლოდ დედამიწაზე, ხოლო ცა ცვლილების, აღმოცენებისა და მოსპობის — საერთოდ განვითარების გარეშეა. ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ გალილეი აღნიშნავს, რომ 1572 და 1604 წწ. ახალი ვარსკვლავები გაჩნდნენ: კომეტების გამოჩენა და გაქრობაც ცის ცვალებადობის მაჩვენებელია; ამას ემატება მზის ლაქების ცვალება ფორმით და სიდიდით. მთელ სამყაროში ხდება ბუნებრივი ცვლილებები და ეს კანონი ცაზეც ვრცელდება.

ძველი მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი მოძღვრება სამყაროს უძრაობისა და უცვლელობის შესახებ ახალი აზროვნებით ნიადაგგამოცლილი აღმოჩნდა. გალილეის „დიალოგის“ მდიდარი და ახალი აზრებით სავსე შინაარსს ჩვენ აქ ვერ გადმოვცემთ—ეს სპეციალურ მეცნიერებათა ისტორიის საგანია; აღვნიშნავთ მხოლოდ მის მიერ აღმოჩენილ სხეულთა ვარდნის კანონს, ცდას მოქცევისა და უკუქცევის მოვლენის ახსნისა. მართალია ამ მოვლენის ახსნა არ გამოდგა სწორი — გალილეი ჯერ არ იცნობდა მიზიდულობის

კანონს, მაგრამ ეს ცდა მაჩვენებელია მისი კვლევის ფართო სფეროსი.

ძველი მსოფლმხედველობის სხვადასხვა მხარეების კრიტიკის შემდეგ გალილეი დაწვრილებით ასაბუთებს კოპერნიკის სისტემას. როგორც აღნიშნული იყო, გალილეი დიალოგის ფორმით გამოხატავს თავის თვალსაზრისს პტოლომეს და კოპერნიკის სისტემების შესახებ. იგი თავის აზრებს მიაწერს დიალოგში მონაწილე სალვიატის და საგრედოს, ხოლო მათ უპირისპირებს ძველი მსოფლმხედველობის წარმომადგენელს სიმპლიციუსს. გალილეი აქ ისე იქცევა, თითქოს ის ისევე ობიექტურად გადმოსცემს ახალი მოძღვრების საჭარგებლო საბუთებს, როგორც კონტრსაბუთებს, თითქოს ახალი მოძღვრების დამცველად თვითონ კი არ გამოდის, არამედ — სალვიატი.

რასაკვირველია, ეს მეთოდი მიზანს ვერ მიაღწევდა; ყველასათვის გასაგები გახდა, რომ სალვიატის სახით თვით გალილეი გამოთქვამს თავის ძირითად შეხედულებებს. რაც შეეხება უბადრუკ სიმპლიციუსს, გალილეის მტრებმა დაარწმუნეს რომის პაპი ურბან VIII იმაში, რომ გალილეიმ სიმპლიციუსის სახით თვით იგი გაამასხარავა, როგორც ძველი მსოფლმხედველობის დამცველი. ინკვიზიციის სასამართლოს წინაშე (1633 წ.) მოხუცებულ გალილეის ორი გზა ჰქონდა ასარჩევი: ან ჯორდანო ბრუნოს ბედი, ანდა უარის თქმა ახალ მოძღვრებაზე. გალილეიმ მეორე გზა აირჩია. საინტერესოა ის სასტიკი ფორმულა, რომლითაც გალილეის უარი უნდა ეთქვა თავის მოძღვრებაზე: მე, მუხლმოდრეკილი დიდად პატივცემული გენერალ-ინკვიზიტორების წინაშე, ვკრძნი რა წმინდა სახარებას, ვაცხადებ, რომ მწამს და მომავალშიც ვიწამებ ყველივე იმას, რასაც ჭეშმარიტად ცნობს და რასაც ასწავლის ეკლესია. მე აკრძალული მაქვს მწამდეს და ვასწავლიდე მცდარ მოძღვრებას დედამიწის მოძრაობისა და მზის უძრაობის შესახებ. მე დავწერე წიგნი, რომელშიც ვიცავდი ამ დაწყეველილ მოძღვრებას. უარს ვამბობ ამ მოძღვრებაზე და ვწყევლი მას, ვწყევლი ყოველ მოძღვრებას, რომელიც ეკლესიას ეწინააღმდეგება. ფიცს ვდებ, რომ არც სიტყვიერად და არც წერილობით არასოდეს არ გამოვთქვამ საეჭვო აზრებს. პირიქით, მე ვალდებული ვარ შევატყობინო წმინდა სასამართლოს, თუ სადმე შევხვდები ერეტიკულ აზრებს.

ინკვიზიციის განკარგულებით ის მეთვალყურეობის ქვეშ ცხოვრობდა ფლორენციაში. ღრმად მოხუცი, სრულიად დაბრმავებული გალილეი სიცოცხლის ბოლო დღემდე განაგრძობდა მუშაობას მთელ რიგ საკითხებზე.

ყველა მისი შრომა, რომლებშიც ის კოპერნიკის თვალსაზრისს იცავდა, შეტანილ იქნა აკრძალულ წიგნთა ინდექსში. მხოლოდ 1822 წელს კარდინალთა კოლეგიამ მოხსნა ეს აკრძალვა[1].

გალილეიმ ნამდვილი რევოლუცია მოახდინა იმდროინდელ მეცნიერებაში. სქოლასტიკურად კომენტირებული არისტოტელესა და თეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლით, კოპერნიკის თეორიის დაცვით და დასაბუთებით, ფიზიკის მრავალ დარგში მუშაობით და მათემატიკური მეთოდის გამოყენებით ის სამართლიანად ითვლება ახალი მეცნიერების ერთ-ერთ დამფუძნებლად. საკითხები, რომელთა გადაწყვეტაზეც მუშაობდა გალილეი, გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ეხებოდა ჰაერის წონას, სხეულთა თავისუფალ ვარდნას, საქანის მოძრაობის თეორიას, გასროლილი სხეულის მოძრაობას. გალილეიმ უკვე იცის ინერციის კანონი, გამოიყენებს ძალთა პარალელოგრამის პრინციპს (მართალია მას არ დაუდგენია ეს პრინციპი მთელი სისრულით, მაგრამ ნიუტონი მაინც ამ პრინციპის ავტორად გალილეის თვლის) და სხვ.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ახალი მეცნიერების ერთ-ერთ პირველ დამწყებს თეოლოგიის გავლენით ხანდახან რელიგიის ზოგიერთი მომენტი შეაქვს თავის კონცეფციაში: ასე მაგალითად, მზის სისტემის წარმოშობის თეორიაში გალილეი აღნიშნავს, რომ ღმერთმა შექმნა მზე და შემდეგ პლანეტები. რასაკვირველია, გალილეის პერიოდში მთლად განთავისუფლება თეოლოგიისაგან შეუძლებელი იყო; იმდროინდელი ცოდნის დონე და ის მექანისტურ-მატერიალისტური კონცეფცია, რომელსაც გალილეი იზიარებდა, ხელს უშლიდა განვითარების თეორიის გამომუშავებას.

გალილეის ყველა ზემოაღნიშნული აღმოჩენა, მის მიერ ახალი მეცნიერების საფუძვლების ჩაყრა და ბრძოლა ფეოდალურ სამოსელში გახვეული არისტოტელეს წინააღმდეგ განსაზღვრული იყო იმ ახალი მეთოდით, რომელსაც ის მისდევდა და თავის მუშაობაში იყენებდა.

ხშირად ფილოსოფიის ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ ახალი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის წარმომადგენელნი ლოგიკას უარყოფდნენ. ასე წერენ მაგალითად გალილეიზე და შემდგომი პერიოდის მოაზროვნეებზე — ბეკონზე, დეკარტსა და სხვ. საქმე ის არის, რომ არისტოტელეს ლოგიკა სინამდვილის შემეცნების იარაღად იყო მიჩნეული შუა საუკუნეებში, იმის მიუხედავად, რომ ამ ხანებში ბევრი რამ გაკეთდა ლოგიკის განვითარების თვალსაზრისით.

---

[1] Данеман, История естествознания, т. II.

ახალი დროის მეცნიერები და ფილოსოფოსები არ თელიდნენ ლოგიკას სინამდვილის, ბუნების მოვლენების შემეცნების მეთოდად. ის გარემოება, რომ „დასაბუთებას ჩვენ ვსწავლობთ არა ლოგიკურ, არამედ მათემატიკურ წიგნებში“ (გალილეი), ლოგიკის უარყოფას კი არ წარმოადგენს, არამედ არსებითად საქმის ნამდვილ ვითარებას აღწერს; დასაბუთებას და მის ფორმებს ჩვენ ვხვდებით მეცნიერებაში, მეცნიერულ გამოკვლევებში, ჯერჯერობით მათემატიკურ წიგნებში. ლოგიკა ამ დასაბუთების თეორიას წარმოადგენს. ბუნების მოვლენების შესწავლის მეთოდია არა ლოგიკა, არამედ დაკვირვება და ექსპერიმენტი. მაგრამ მხოლოდ დაკვირვება და ექსპერიმენტი არ არის საკმარისი ბუნების მოვლენების შესწავლისათვის. საქმე ის არის, რომ „ბუნების წიგნი“ სხვა ნიშნებით არის დაწერილი, ვიდრე საღვთო წიგნები. „ბუნების წიგნი“ დაწერილია მათემატიკური ნიშნებით. „ფილოსოფია, — წერდა გალილეი, — მოცემულია დიად წიგნში, რომელიც ყოველთვის ღიაა ჩვენ წინ — მე ვგულისხმობ სამყაროს. მისი გაგება შეუძლებელია, თუ წინასწარ არ შევისწავლეთ მისი ენა, არ გავარჩიეთ ის ნაშრომები, რომლითაც დაწერილია ეს წიგნი. იგი დაწერილია მათემატიკური ენით. ნიშნები კი წარმოადგენენ სამკუთხედებს, წრეებს და სხვა მათემატიკურ ფიგურებს“.

სამყაროს წესრიგი მათემატიკურია; ჰეშმარიტია მხოლოდ ის, რისი მათემატიკურად გამოხატვაც შეიძლება. სადაც მოვლენების მათემატიკური, რაოდენობრივი ახსნა-განმარტება შეუძლებელია, იქ მეცნიერებაც თავდება.

მაგრამ სამყაროს მათემატიკური წესრიგი შემმეცნებელს უშუალოდ არ ეძლევა. იმისათვის, რომ აღმოვაჩინოთ სამყაროს ძირითადი პრინციპები, არ არის საკმარისი მზისა და ვარსკვლავების ბრწყინვა აღვიქვათ, შევხედოთ მზის ამოსვლასა და ჩასვლას. ეს ხომ ცხოველებისთვისაც და გაუნათლებელი ადამიანებისათვისაც უშუალოდ მოცემულია. ყველა ამ მოვლენის უკან დამალულია ღრმა საიდუმლოებანი, რომელთა აღმოჩენა მეცნიერული კვლევის ამოცანას შეადგენს. ის, რასაც ჩვენ გვაძლევს გრძნობის ორგანოები, არაფერია იმასთან შედარებით, რასაც ადამიანი გონებით მიაწვდება.

გრძნობის ორგანოები გვიჩვენებს სინამდვილეს, როგორც გარკვეული თვისებების მქონეს. ბუნების მატერიალური საგნები გრძნობის ორგანოებს მრავალფეროვნად ეჩვენება: მატერია (მატერიალური საგნები) თეთრია, წითელია, მწარეა, ტკბილია, მას აქვს სასიამოვნო ან უსიამოვნო სუნი, თბილია, ცივია და სხვ. ასეთად გვეჩვენება ჩვენ სამყარო. ყველა ეს თვისება ცარიელი სიტყვებია, რამდენადაც მათ ჩვენ მატერიალურ საგნებს მივაწერთ. არც ერთი

შეთგანი ჩვენგან დამოუკიდებელ სამყაროს არ ახასიათებს. ამ თვისებების წყარო ჩვენი შეგრძნებებია. ცოცხალი არსების გარეშე არც ერთი ამ თვისებათაგანი არ არსებობს.

გალილეი აღადგენს ძველი ატომისტების თვალსაზრისს; მათი მიხედვით სამყარო შედგება ატომებისაგან, რომლებსაც გრძნობადი თვისებები არ გააჩნია. ცდა, ექსპერიმენტი და მათი რაციონალური ბოაზრება გვარწმუნებს, ფიქრობს გალილეი, რომ ამ გრძნობად თვისებათა უკან გარკვეულ პროცესებს აქვს ადგილი და ამ პროცესების ზეგავლენა გრძნობის ორგანოებზე იწვევს ჩვენში სამყაროს მრავალ თვისებათა სურათს. მატერიალურ სხეულებს ახასიათებს ფიგურა, სიდიდე, რაოდენობა და მოძრაობა.

მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ შეგრძნებათა მონაცემს არ ახასიათებს არავითარი შემეცნებითი ღირებულება. შემეცნება სწორედ გრძნობადი მონაცემებით იწყება. დაკვირვება, ექსპერიმენტი გვაძლევს საშუალებას მრავალი მონაცემიდან (ალქმებიდან) გამოვყოთ ისეთი მხარეები, რომლებიც შეიძლება გამოვხატოთ რიცხვების საშუალებით; ამ გზით თავიდან ავიცილებთ სუბიექტური ხასიათის შთაბეჭდილებებს და მათ გადავთარგმნით მათემატიკურ ენაზე. ასე მაგალითად, სითბოს შეგრძნების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ სითბო რეალური საგნის ობიექტურად არსებული თვისება კი არ არის, არამედ იგი სუბიექტშია გამოწვეული საგანში ნაწილაკების მოძრაობის გარკვეული სიჩქარით. ეს უკანასკნელი კი შეიძლება მათემატიკურ ნიშნებით გამოვხატოთ.

შემეცნების პროცესი შენდება ორი მეთოდის გამოყენებით. მოვლენებზე დაკვირვების საფუძველზე ჩვენ თანდათანობით გადავდივართ მარტივი დასკვნებიდან რთულზე (ე. წ. რეზოლუტური მეთოდი); შემეცნების შემდეგ საფეხურზე მიღებულ დასკვნებს განვაზოგადებთ და ექსპერიმენტით შევამოწმებთ (ე. წ. კომპოზიტური მეთოდი). დაკვირვება, გაზომვა და მათემატიკური დასაბუთება გარდაქმნის ბუნდოვან წარმოდგენებს მეცნიერულ ცნებებად. მხოლოდ ამ გზითაა შესაძლებელი სამყაროს ნამდვილი შემეცნება.

სამყაროს შემეცნების პროცესი უსასრულოა. შემეცნების განვითარების შესაძლებლობა შეიძლება ორი თვალსაზრისით იქნეს განხილული: ექსტენსიურისა და ინტენსიურის თვალსაზრისით. პირველი თვალსაზრისი გულისხმობს სამყაროს მოვლენათა სიმრავლეს, რომელიც ადამიანმა შეიძლება შეისწავლოს; მეორე თვალსაზრისში იგულისხმება მოვლენათა შემეცნების სიღრმე და სიზუსტე. ღუთაება უსასრულოა და აბსოლუტური ორივე თვალსაზრისით: მას მთელი სამყარო ასახული აქვს ყველა მხარითა და დეტალით აბსოლუტური

სიზუსტით. ადამიანის გონება ბოლოვადია. ექსტენსიური თვალსაზრისით ადამიანის გონება შემოფარგლულია. მოვლენათა რიცხვი, რომელიც ადამიანმა უნდა შეისწავლოს, უსასრულოა; ათასი ჭეშმარიტებაც რომ დაადგინოს ადამიანმა, ეს მაინც არაფერია უსასრულობასთან შედარებით. მაგრამ თუ განვიხილავთ გონებას ინტენსიურობის, ე. ი. შემეცნების სისრულის თვალსაზრისით, ამა თუ იმ მოვლენის შემეცნების თვალსაზრისით, „მე შემიძლია ვაღიარო, რომ ადამიანის გონებას აქვს უნარი დაადგინოს ზოგიერთი ჭეშმარიტება მთელი სისრულითა და სიღრმით და ეს ცოდნა ისეთივე უპირობოა, როგორი უპირობოცაა თვით ბუნება".

აქ გამოთქმული თვალსაზრისი არც აგნოსტიციზმია, რომელიც სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს, და არც მეტაფიზიკური აბსოლუტიზმი, რომლის მიხედვით აბსოლუტური ჭეშმარიტება საბოლოოდ დადგენილია, როგორც ამას ამტკიცებდა შუა საუკუნეების თეოლოგია. შემეცნება პროცესია, მის განვითარებას არა აქვს ბოლო; მეცნიერული შემეცნება პირველ ნაბიჯებს დგამს, მას შეუძლია აღმოაჩინოს, დაადგინოს ჭეშმარიტება, მაგრამ სამყაროს შემეცნებითი ამოწურვა შეუძლებელია.

სინამდვილის შემეცნების განვითარების ამ ოპტიმისტურ თვალსაზრისს გალილეი ხშირად გამოთქვამს ერთ-ერთ შრომაში, რომელშიც იგი ერთ სპეციალურ საკითხს ეხება, სახელდობრ გასროლილი სხეულის მოძრაობის ტრაექტორიას. ის აღნიშნავს: გასროლილი სხეულის მოძრაობის ტრაექტორია დაკვირვების მიხედვით რაღაც მრუდს წარმოადგენს, მაგრამ აქამდე ვერავინ დაადგინა. რომ ეს მრუდი პარაბოლაა. მე ვეცდები დავამტკიცო, რომ ეს მრუდი ნამდვილად არის პარაბოლა. ამით გავკაფავ გზას შემდგომი მუშაობისათვის, სახელდობრ ახალი, ფართო და მნიშვნელოვანი მეცნიერებისათვის. ამ მეცნიერების ძირითად საფუძვლებს მე დავადგენ წინამდებარე შრომაში. რაც შეეხება ამ მეცნიერების შემდგომ განვითარებას, ის წილად ხვდება ადამიანებს, რომელთა გონება ჩემს უნარს აღემატება („Unterredungen und mathematische Demonstrationen").

მეცნიერული ცოდნა განიცდის განვითარებას და იმას, რაც ვერ გააკეთა ერთმა თაობამ, შეძლებენ შემდეგი თაობები.

აღადგინა რა ატომიზმის პრინციპი, ამით გალილეი დაუპირისპირდა არისტოტელეს და შუა საუკუნეების თეოლოგიის თვალსაზრისს, რომელთა მიხედვით მატერია წარმოადგენს მხოლოდ შესაძლებლობას. ეს მატერია, როგორც შესაძლებლობა, ფორმასთან კავ-

შირში წარმოადგენს გარკვეულ საგანს. თვითეულ საგანს, შუა საუკუნეების მიხედვით, ახასიათებს შინაგანი „ბუნება“ ანუ „არსება“. ამ „არსებას“ გააჩნია მიზანი, რომელიც მას ამოძრავებს. ამ საგნის მოძრაობის შესწავლას წინ უნდა უსწრებდეს იმის გაგება, თუ რა შინაგანი „ბუნება“ აქვს მას და რა მიზანს ახორციელებს ის.

გალილეი იმ აზრისაა, რომ საგნის მოძრაობა ამ საგნის რაღაც შინაგანი „ბუნებით“ და მასში ჩასახული მიზნით არ აიხსნება. მოძრაობის საერთო კანონზომიერება შესწავლილი უნდა იყოს დამოუკიდებლად საგანთა ფარული თვისებებისაგან, მით უმეტეს საგნის რაღაც შინაგანი მიზნებისაგან. საგანთა „ფარული თვისებები“ კი არ განსაზღვრავს მოძრაობის თავისებურებას, არამედ მოძრაობის სპეციფიკური ფორმები—საგანთა თვისებებს.

მოძრაობა და მისი კანონები — აი რას შეუძლია აგვიხსნას საგანთა თვისებები, მათი თავისებურება და სტრუქტურა. მოძრაობის კანონები მან უკვე იცის: დედამიწისა და პლანეტების მოძრაობა ზეზის გარშემო, სხეულთა ვარდნის, გასროლილ სხეულთა ტრაექტორიის, ძალთა პარალელოგრამის კანონები, იცნობს ინერციის პრინციპს (რომელიც ზუსტი ფორმით ნიუტონმა დაადგინა) და სხვ. ყველა ეს კანონი მექანიკური მოძრაობის კანონს წარმოადგენს. ასე შექმნა გალილეიმ მექანისტურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობა. ეს იყო ახალი მეცნიერების წარმოშობის მაჩვენებელი.

საინტერესოა გალილეის კამათი ძველი მსოფლმხედველობის წარმომადგენელ შაინერთან. შაინერი ამტკიცებდა, რომ მზის „შინაგანი ბუნება“ მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არის მნათობი სხეული, ამიტომ მას არ უნდა ახასიათებდეს ლაქები. ლაქა შავია და ამიტომ ის ეწინააღმდეგება მნათობის ბუნებას. ლაქები დედამიწის ბუნებისაა: ისინი გამოწვეულია რაღაც სხეულებით, რომლებიც მზესა და დედამიწას შორის იმყოფებიან და ფარავენ მზის გარკვეულ ადგილებს.

გალილეი უპასუხებს, რომ ვიდრე ლაქების ბუნების შესახებ დავიწყებდეთ მსჯელობას, უნდა შევისწავლოთ ლაქების მოძრაობის თავისებურებანი. ჩვენ ჯერ უნდა დავსვათ საკითხი, როგორ მოძრაობს ეს ლაქები და მხოლოდ ამის შემდეგ ვეცადოთ იმის გადაწყვეტას, რის გამო ჩნდება ლაქები. საკითხს „რის გამო ხდება ესა და ეს“ წინ უნდა უსწრებდეს საკითხი „როგორ ხდება ესა და ეს“. „როგორ ხდება“ — ამის გარკვევის გარეშე მეცნიერული ცოდნა ვერ აშენდება. ამ მხრივ გალილეი ახალი მეცნიერების საფუძველების ჩამყრელად გვევლინება.

მთელი რიგი აღმოჩენები, კოპერნიკის თვალსაზრისის არა მხოლოდ გაზიარება, არამედ მრავალი საბუთის მოტანა ამ თვალსაზრისის სასარგებლოდ, მათემატიკური მეთოდის გამოყენება, რომელიც ეყრდნობა იმ აზრს, რომ „ბუნების დიადი წიგნი" მათემატიკური ნიშნებითაა დაწერილი და ამასთან დაკავშირებული მექანისტურ-მატერიალისტური კონცეფციის გამომუშავება, — ყველაფერი ეს გალილეის აყენებს ახალი მეცნიერების დამწყებთა სათავეში.

თუმცა უნდა ითქვას, რომ მექანისტურ-მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას აქვს ნაკლი და დიდი ნაკლიც — ეს მსოფლმხედველობა დღევანდელი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის თვალსაზრისით მცდარია. სამყაროს მექანისტურ-მატერიალისტური კონცეფცია სინამდვილის ერთ მხარეს ამჩნევს, ის მატერიის მოძრაობის ფორმებიდან მხოლოდ ერთს იცნობს, სახელდობრ მექანიკური მოძრაობის ფორმას და მას მთელ სინამდვილეზე ავრცელებს. მაგრამ ეს კონცეფცია ახალი მეცნიერების დაბადების ეპოქაში დიდად პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა როგორც სპეციალური მეცნიერების, ისე ფილოსოფიის განვითარების ისტორიაში.

ახალი მეცნიერების ერთ-ერთი შემქმნელი — გალილეი, ცხადია, მთლიანად ვერ განთავისუფლდებოდა იმ მსოფლმხედველობისაგან, რომელსაც ის მთელი მეცნიერული მოღვაწეობის განმავლობაში ებრძოდა. გალილეის აზრი იმის შესახებ, რომ საღვთო წიგნები ღმერთის მიერაა ნაკარნახევი და მის მიერვეა დაწერილი „ბუნების დიადი წიგნი", რომელთა წაკითხვა განსხვავებული მეთოდებით უნდა მოხდეს, მის ნამდვილ რწმენას წარმოადგენდა და არა ცდას ეკლესიის მსოფლმხედველობასთან შეგუებისა და პირფერობისა. გალილეის მოღვაწეობის მთელი პათოსი იმაში მდგომარეობდა, რომ დაამკვიდრა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი აზროვნების თავისუფლება.

გალილეის სწამდა ღმერთიც და ისიც, რომ მზე და პლანეტები ღმერთის მიერ არის შექმნილი. მაგრამ ის ფიქრობდა, რომ რელიგიას თავისი სფერო აქვს, ხოლო მეცნიერებას — თავისი და ეს უკანასკნელი დამოუკიდებელია პირველისაგან.

ცნობილი მკვლევარი ს. ვასილევი კარგად ახასიათებს ამ გარემოებას: გალილეი ცდილობდა გაემიჯნა რელიგიის საკითხები მეცნიერების საკითხებისაგან. ამ გამიჯვნის მიზანი იყო მეცნიერული აზროვნების თავისუფალი განვითარების უზრუნველყოფა. რელიგიის ჰეშმარიტება ეხება ადამიანის მორალურ მხარეს და რელიგიის საკითხებში აზროვნება არ არის კომპეტენტური. სხვა სფეროში — მეცნიერებაში ადამიანი დამოკიდებულია თავისუფალ აზროვნებაზე,

ამ სფეროში კი რელიგია აღარ არის კომპეტენტური. ს. ვასილევი ადარებს გალილეის პოზიციას კანტის პოზიციას და წერს, რომ კანტი ცდილობდა შემოეფარგლა მეცნიერება, რათა დაეტოვებინა ადგილი რელიგიისათვის, გალილეი კი ცდილობდა შემოეფარგლა რელიგია, რათა ადგილი დაეტოვებინა მეცნიერებისათვის. კანტს სურდა შეერიგებინა რელიგია და მეცნიერება, გალილეი კი, პირიქით, ცდილობდა გაეთიშა ისინი ერთმანეთისაგან.

თავი II

ახალი ფილოსოფიის წუძემდეგლები

1. ფრენსის ბეკონი

1. XIV ს. დამლევისა და XV ს. დასაწყისისათვის ინგლისი ევროპის ერთ-ერთი იმ ქვეყანათაგანი იყო, სადაც კაპიტალისტური წარმოების წესი სწრაფად იწყებს განვითარებას. ამ დროისათვის ბატონყმური ურთიერთობა თანდათანობით ისპობა. მემამულეთა მიწებზე მუშაობენ ღარიბი, თავისუფალი გლეხები. ამდენად ბურჟუაზიის განვითარებას ქალაქებში ხელს უწყობს მემამულეთა კლასიც. თავადაზნაურობა უკვე იწყებს ვაჭრობას, იღებს მონაწილეობას სპეკულაციაში. ამავე დროს გამდიდრებული ვაჭრები ყიდულობენ მიწებს და გადადიან თავადაზნაურთა წოდებაში. ინგლისში არსებითად განსხვავებული მდგომარეობა იქმნება შემდგომი პერიოდის საფრანგეთთან შედარებით: თუ საფრანგეთის ბურჟუაზიასა და თავადაზნაურობას შორის მდგომარეობა საკმაოდ გამწვავებულია, ინგლისის თავადაზნაურთა კლასი თავისი ინტერესებით დაუახლოვდა ბურჟუაზიას.

გლეხთა მიწების ექსპლოატაციას ხელი შეუწყო — უკვე XVII საუკუნეში—რეფორმაციამ. კათოლიკური ეკლესია ინგლისში მრავალი მიწის მფლობელი იყო. ეს მიწები რეფორმაციის შემდეგ ჰენრიხ მერვემ ნაწილობრივ დაურიგა მეფის ტახტთან ახლოს მდგომ თავადაზნაურობას, ნაწილი მიჰყიდა ვაჭრებს, სპეკულანტებს და სხვა მოქალაქეთ. ამ მიწებზე მომუშავე გლეხობა პროლეტარიატად იქნა გადაქცეული (მარქსი). წარმოების კაპიტალისტურ წესს ამ გარემოებამ ორგვარად შეუწყო ხელი: ერთი მხრივ ახლადგახსნილი მანუფაქტურებისათვის შექმნა თავისუფალი სამუშაო ძალა, მეორე მხრივ სოფლის მეურნეობა დააყენა კაპიტალისტურ გზაზე.

ინგლისის მატერიალიზმს (ბეკონი და სხვ.) ენგელსი უწოდებდა

თავადაზნაურულ, არისტოკრატულ იდეოლოგიას, მაგრამ იგი შეესაბამებოდა აგრეთვე ინგლისის იმდროინდელ ბურჟუაზიას. ინგლისის ბურჟუაზია გადის მსოფლიო არენაზე: ის ვაჭრობს ჰოლანდიასთან, ესპანეთთან, პორტუგალიასთან, შედის ხმელთაშუა და ბალტიის ზღვებში, იკავებს ჩრდილოეთ ამერიკის დიდ ნაწილს. წარმოების კაპიტალისტური წესი საწარმოო ძალების განვითარებას მოითხოვს, ხოლო ეს უკანასკნელი მეცნიერების განვითარებას აძლევს სტიმულს. ვითარდება მექანიკა, ასტრონომია, ოპტიკა, ჰიდროსტატიკა.

ინგლისელი მეცნიერი უილიამ ჯილბერტი (1540 — 1603) სპეციალურად იკვლევს მაგნეტიზმის მოვლენებს. მის გამოკვლევაში, იტალიელი ნატურფილოსოფოსების საწინააღმდეგოდ, მთავარია სალი მეცნიერული მიდგომა ბუნების მოვლენებისადმი. ის ეყრდნობა ცდას, შესანიშნავად აყენებს ექსპერიმენტებს, ებრძვის იმ დროს გავრცელებულ პერიპათეტულ ნატურფილოსოფიას, მომხრეა ინდუქციური მეთოდისა ბუნებისმეტყველებაში; ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლაში გამოიყენებს კოპერნიკის, კეპლერისა და გალილეის აღმოჩენებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ბეკონმა მეცნიერების მეთოდის გამომუშავებისას განიცადა ჯილბერტის ზეგავლენა, მაგრამ ექსპერიმენტების დაყენებაში საკმაოდ ჩამორჩა მას. ასეთივე გავლენა განიცადა ბეკონმა უილიამ ჰარვეისაგან, რომელმაც სისხლის მიმოქცევა აღმოაჩინა. ჰარვეიც აწარმოებდა ბრძოლას ძველი ავტორიტეტების წინააღმდეგ და დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის მეთოდის მომხრე იყო.

2. ფრენსის ბეკონი (1561 — 1626) ინგლისური მატერიალიზმისა და საერთოდ უახლესი დროის ცდისეული მეცნიერებების ჰეშმარიტი დამწყებია — ასე ახასიათებს მარქსი მას. ეს დახასიათება, რასაკვირველია, არ ნიშნავს იმას, რომ ბეკონი თანმიმდევარი მატერიალისტი იყო, რომ ის, ებრძოდა რა ფეოდალურ-რელიგიურ იდეოლოგიას და მის ავტორიტეტებს, თვითონ არ განიცდიდა ამ იდეოლოგიისა და ავტორიტეტების გავლენას, რომ ის, იყო რა ექსპერიმენტული მეთოდის მომხრე, თვითონ აყენებდა შესანიშნავ ექსპერიმენტებს. ბეკონის რელიგიური შეხედულებისა და ავტორიტეტებთან მისი დამოკიდებულების შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ექსპერიმენტების დაყენებაში ის ბევრად ჩამორჩებოდა ისეთ მეცნიერებს, როგორიც იყვნენ გალილეი და ბეკონის თანამემამულეები — ჯილბერტი, ჰარვეი და სხვ.

ფრენსის ბეკონი დაიბადა ლონდონში დიდი თანამდებობის მოხელის ოჯახში. მამამისი იყო სახელმწიფოს დიდი ბეჭდის ლორდი-

შემნახველი. მამა, ისევე როგორც მომავალში მისი შვილი ფრენსისი, ადვილად იცვლიდა პარტიებს იმის მიხედვით, თუ რომელი პარტია იყო მისთვის სასარგებლო. ბეკონის დედა განათლებული ადამიანი იყო, ფლობდა ბერძნულ ენას და საერთოდ თავისუფალი აზროვნებით გამოირჩეოდა. ბეკონის შვილების ოჯახში იკრიბებოდნენ ლონდონის ბურჟუაზია და მაღალი თანამდებობის მოხელეები. ამ პირობებში იზრდებოდა ბეკონი და გასაგები ხდება ერთი მხრივ მისი მისწრაფება განათლებისაკენ და მეორე მხრივ ის პატივმოყვარული ნიშნები, რომელიც ამ გარემოში გამომუშავდა მის ხასიათში.

1573 წელს ბეკონი შედის კემბრიჯის უნივერსიტეტში, სადაც შეისწავლის თეოლოგიასა და სქოლასტიკურ ფილოსოფიას. ამ ოფიციალურმა მეცნიერებამ ბეკონი ვერ დააკმაყოფილა. მას ამ დროს უკვე კარგად ესმოდა ეპოქის მოთხოვნილება: ალმავალ ბურჟუაზიას და გაბურჟუებულ თავადაზნაურობას ეს მეცნიერება არაფერს აძლევდა. ბეკონს უჩნდება აზრი მეცნიერებათა გადახალისების შესახებ; ახალი მეცნიერება უნდა აკმაყოფილებდეს ეპოქის ახალ მოთხოვნილებას. ბეკონს კარგად ესმის ეს გარემოება და, რა ნაკლიც არ უნდა ახასიათებდეს მის ნააზრევს, თავის მეცნიერულ მოღვაწეობაში ამ მიზანს ისახავს. სწორედ ამაშია მისი სიდიადეც.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ბეკონი მიემგზავრება პარიზში, სადაც მუშაობას იწყებს ინგლისის საელჩოში. აქ ის საკმაოდ კარგად გაეცნობა პოლიტიკურ საკითხებს და დიპლომატიის თავისებურებებშიც იწაფება.

1579 წელს ბეკონი ბრუნდება ინგლისში და ცდილობს რაიმე თანამდებობის მიღებას. იგი სწერდა ბიძას, რომ მას თანამდებობა სჭირდება არა იმიტომ, რომ ძალაუფლებისაკენ ისწრაფვის, არამედ იმისათვის, რომ დრო ჰქონდეს მეცნიერული მუშაობისათვის. ჩემი პატივმოყვარეობა მდგომარეობს იმაში, რომ გავათავისუფლო მეცნიერება უშინაარსო დისპუტებისაგან, უაზრო დასკვნებისაგან, მცდარი დაკვირვებებისაგან და ხალხში გავრცელებული უსაფუძვლო აზრებისაგან; მე მინდა შევცვალო ეს ნაგავი ზუსტი დაკვირვებებით, დასაბუთებული ჰეშმარიტებებით და ნაყოფიერი აღმოჩენებითო — წერდა იგი [1]. რასაკვირველია, ბეკონს ეს მიზანი ყოველთვის ასულდგმულებდა, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მას პოლიტიკური კარიერა არანაკლებ აინტერესებდა.

---

[1] Бекон, Собр. соч., т. I, გვ. 9.

ამ უკანასკნელი მიზეზის გამო ის შეისწავლის იურიდიულ მეცნიერებას. ამავე დროს სწავლობს ძველ ფილოსოფოსთა შრომებს.

როგორც იურისტი, ის ინიშნება მეფის მრჩევლად. თანდათანობით იგი აღწევს თავის მიზანს: 1593 წელს მას ირჩევენ თემთა პალატაში, სადაც ის ბურჟუაზიული ოპოზიციის მხარეზე გამოდის. 1617 წელს სახელმწიფოს დიდი ბეჭდის შემნახველია, 1618 წელს ლორდ-კანცლერია და ბარონი ვერულამელი, ხოლო 1621 წელს სენტ-ალბანის ვიკონტია.

ჯერ კიდევ მეფის მრჩევლად ყოფნისას სახელმწიფო ხაზინის იურისკონსულტი იყო და იმ დროს გავრცელებული ჩვეულების მიხედვით ისიც ქრთამის მიღებას შეეჩვია. დაწინაურების შემდეგ მის მოვალეობაში შედიოდა მონოპოლიების გაფორმება და სავაჭრო საზოგადოებების დამტკიცება. სარგებლობდა რა მაღალი თანამდებობით, იგი უკანონო მონოპოლიებს აფორმებდა და საკმაოდ დიდ თანხებს იღებდა ქრთამის სახით.

პარლამენტის მიერ გამოყოფილმა კომისიამ ბრალი დასდო ბეკონს მექრთამეობაში. ბეკონმა სასამართლოში აღიარა თავისი დანაშაული. მექრთამეობა დამახასიათებელი იყო ამ ეპოქისათვის; ქრთამს იღებდა თვითონ მეფე და, როგორც ფიქრობენ, ბეკონი ხშირად შუამავალი იყო მეფესა და ქრთამის მიმცემს შორის.

ამ ეპოქისა და თვით ბეკონის დამახასიათებელია წერილი, რომელიც მან მეფეს მისწერა იმ იმედით, რომ იგი მას დაეხმარებოდა. „ადამიანს, რომელიც საჩუქრებს (ე. ი. ქრთამს — კ. ბ.) იღებს, შეუძლია სხვასაც გაუკეთოს საჩუქარი: მე გთავაზობთ თქვენ საჩუქარს — თუ გადამარჩენთ სასჯელისაგან, მე დავწერ ინგლისის კარგ ისტორიას". იგულისხმებოდა, რომ ამ ისტორიაში ბეკონი ქება-დიდებას შეასხამდა მეფეს. მეფე ნამდვილად დაეხმარა ბეკონს და არათუ გაათავისუფლა ციხიდან, არამედ დიდი თანამდებობაც შესთავაზა.

ბეკონმა შეასრულა თავისი დაპირება და დაწერა ჰენრიხ VII ისტორია, ხოლო თანამდებობაზე უარი განაცხადა.

ყოველივე საბუთს უნდა იყოს მოკლებული გავრცელებული აზრი, რომ თითქოს ბეკონი იყო დედოფალ ელისაბედის შვილი. გრაფი ესექსის ძმა და შექსპირის დრამების ავტორი.

სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ბეკონი მართალია მატერიალურ გაჭირვებას განიცდიდა, მაგრამ მეცნიერულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით ეს ხანა ყველაზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა. ერთი ცდის დროს, რომლითაც მას უნდა დაესაბუთებინა, რომ დაბალი ტემპერატურა ხელს უშლის ხორცის გახრწნას — მან თოვლით გატენა

დაკლული ქათამი — ბეკონი გაციებდა და 1626 წელს გარდაიცვალა.

3. ბეკონის მრავალი შრომიდან — „ზნეობრივი და პოლიტიკური ნარკვევები“ (1597 წ.), „მეცნიერებათა ღირსებისა და განვითარების შესახებ“ (1605), „აზრები და დაკვირვებანი“, „ცის შესახებ“, „მიზეზთა და პრინციპთა შესახებ“, „ჰენრიხ VII ისტორია“ — მთავარია „Instauratio magna“ — „მეცნიერებათა დიადი გადახალისება“, რომლის პირველი ნაწილია უკვე დასახელებული შრომა „მეცნიერებათა ღირსებისა და განვითარების შესახებ“, ხოლო მეორე და მთავარი — „Novum organum scientiarum“ (1620 წ.), ცნობილი როგორც „ახალი ორგანონი“. ბეკონის სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნდა მისი უტოპიური შინაარსის ნაწარმოები „ახალი ატლანტიდა“.

ბევრს კამათობდნენ ბეკონის პიროვნებისა და მისი ფილოსოფიური მოძღვრების შესახებ. ამტკიცებდნენ, რომ ის იყო უზნეო ადამიანი, გულისხმობდნენ რა მის პატივმოყვარეობას, კარიერიზმს, მექრთამეობას. გამოთქვამდნენ აზრს, რომ მისი ნააზრევი უფრო მეტად აღორძინების ხანას ეკუთვნის და ამდენად ის სრულიადაც არ არის ახალი ფილოსოფიის დამწყები. ბეკონის ასეთი დახასიათება არ უნდა იყოს მთლად მართებული. ბეკონის პიროვნების და მისი ნააზრევის შინაარსის გამართლება შეიძლება იმ გარემოთი, რომელშიც ის იზრდებოდა, იმ ეპოქით, რომელშიც უხდებოდა მოღვაწეობა.

აღნიშნული იყო, რომ ბეკონის მამის ოჯახში იკრიბებოდნენ მაღალი რანგის მოხელეები, რომელთა პატივმოყვარეობა და კარიერიზმი გარკვეულ გავლენას ახდენდა ახალგაზრდა მოაზროვნეზე. რომ ბეკონიც პატივმოყვარე იყო და კარიერისათვის ადვილად ცვლიდა ერთ პარტიას მეორეზე, უდავო ფაქტია. მექრთამეობა იმდენად გავრცელებული იყო მოხელეთა შორის, თვით მეფის მახლობელთა წრეშიც, რომ ბოროტმოქმედებად თითქმის არ ითვლებოდა. და თუ ბეკონის წინააღმდეგ პარლამენტის წევრები ამ ბრალდებით გამოვიდნენ, ეს აიხსნება იმ გარემოებით, რომ ბეკონმა უღალატა ოპოზიციას და საწინააღმდეგო ბანაკში გადავიდა. ეს რომ არ მომხდარიყო, იქნებ არავის არ გახსენებოდა ბეკონის მიერ ქრთამების აღება.

რაც შეეხება მის ფილოსოფიურ ნააზრევს, უნდა ითქვას შემდეგი: რასაკვირველია, ზუსტ მეცნიერებათა დარგში ბეკონის ნააზრევი საკმაოდ ჩამორჩებოდა განვითარების იმდროინდელ დონეს. საკმარისია მხოლოდ ერთი ფაქტის აღნიშვნა ამის დასამტკიცებლად — მათემატიკისა და მექანიკის განვითარების საკმაოდ დიდი

პიღწევები ბეკონის ინტერესების მიღმა დარჩა. თავის მოძღვრებაში სინამდვილის შესახებ ბეკონი შუა საუკუნეების მეტაფიზიკის დებულებებს იმეორებს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ მეტაფიზიკას ხშირად მკაცრად აკრიტიკებს.

ბეკონის ნააზრევის ნაკლის შესახებ ჩვენ ქვემოთ მოგვიხდება კიდევ მსჯელობა, მაგრამ ერთ მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რათა ბეკონის მოძღვრების მნიშვნელობა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორიაში სწორად შევაფასოთ. ბეკონი თავისი დროის შვილია და მან ბევრად უფრო სწორად გაიგო მისი ეპოქის მოთხოვნილებანი.

წარმოების კაპიტალისტური წესის განვითარება მოითხოვდა მეცნიერების განვითარებას; ახალმა აღმოჩენებმა გააფართოვა ადამიანის გონებრივი ჰორიზონტი, შეუძლებელი გახდა ძველი ცოდნით დაკმაყოფილება. სირცხვილია, წერდა ბეკონი, ძველი ცოდნისა და ძველი აღმოჩენების საფუძველზე წინსვლა, მას შემდეგ, რაც აღმოჩენილია ახალი ქვეყნები, გამოგონილია წიგნის ბეჭდვა, თოფის წამალი, კომპასი, შეიცვალა სამყარო, დიდი გადატრიალება მოხდა ცხოვრებაში მრავალ დარგში: წიგნის ბეჭდვამ შეცვალა მეცნიერება, თოფის წამალმა — სამხედრო ხელოვნება, კომპასის საშუალებით ადამიანმა გადალახა ზღვები. ეს აღმოჩენები შემთხვევითი ხასიათისა იყო და ამის მიუხედავად მათ კაცობრიობის განვითარება საგრძნობლად წინ წასწიეს. თუ შემთხვევითმა აღმოჩენებმა ასეთი დიდი როლი ითამაშა კაცობრიობის განვითარებაში, გასაგები გახდება პროგრესი, თუკი აღმოჩენებს მეცნიერება დაედება საფუძვლად. უნდა შეიქმნას ახალი მეცნიერება, რომელიც გზას გვიჩვენებს სისტემატური აღმოჩენისათვის. ახალი აღმოჩენები ახალ ცოდნას ქმნის, ხოლო ცოდნა ის იარაღია, რომლითაც ადამიანს შეუძლია გაბატონდეს ბუნებაზე: ადამიანს შეუძლია იმდენი, რამდენიც მან იცის. ამიტომ ცოდნა მიზანს კი არ წარმოადგენს, ის საშუალებაა ბუნებაზე ბატონობისათვის. აქამდე არსებული მეცნიერება ცხოვრებას იყო მოწყვეტილი, იგი მონასტრებში ვითარდებოდა და ამიტომ ისეთივე უნაყოფო იყო, როგორც მონაზვნები. ახალ მეცნიერებას, რომელიც ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული და ცხოვრების სასარგებლოდ მუშაობს, ახალი მეთოდი სჭირდება.

ცოდნის ახალი მეთოდის პრობლემა ახალი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მთავარი პრობლემაა და რა ნაკლიც არ უნდა ახასიათებდეს ბეკონის ნააზრევს, მეცნიერებათა ახალი მეთოდის პრობლემის დაყენება მას ახალი ფილოსოფიის დამწყებთა რიგში აყენებს.

როგორც შემდეგ დეკარტი საფრანგეთში დასვამს მეთოდის

პრობლემას, ისე ბეკონი ინგლისში მეცნიერებათა მეთოდს აქცევს მთავარ ყურადღებას. ამიტომ სრულიად სამართლიანად ბეკონიც და დეკარტიც ახალი ფილოსოფიის დამწყებად ითვლებიან.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ვერც ერთმა და ვერც მეორემ ვერ შექმნა მეცნიერებათა ნამდვილი, მეცნიერული მეთოდი. დეკარტზე შემდეგ გვექნება მსჯელობა, რაც შეეხება ბეკონს, მიუხედავად მრავალი დადებითი დებულებისა, რომელიც მან წამოაყენა თავის „ახალ ორგანონში“, მეთოდი, რომელზეც ის დიდ იმედებს აქყარებდა მეცნიერებათა გადახალისებისათვის, იმთავითვე მცდარ პრინციპზე იყო აგებული: ბეკონი ფიქრობდა, რომ მისი მეთოდი აღმოჩენების მეთოდია, რომლის მომარჯვებით შესაძლებელი გახდება ახალ-ახალი აღმოჩენების მიგნება და ამით ბუნებაზე ადამიანის გაბატონება სწრაფი ტემპით წავა წინ.

4. ბეკონი ჩამოთვლის რამდენიმე მიზეზს, რომლებიც ხელს უშლიდა მეცნიერების განვითარებას. მეცნიერების განვითარებას, სივრცის მსგავსად, ახასიათებს უდაბნოები. 2500 წლის მანძილზე, რომელსაც კაცობრიობა იცნობს, თითქმის 2000 წელი უდაბნოს წარმოადგენდა მეცნიერების განვითარებაში. მეცნიერების განვითარებას ადგილი ჰქონდა ანტიკურ საბერძნეთში, რომსა და თანამედროვე დასავლეთ ევროპაში. თვითეული ეს პერიოდი არ აღემატებოდა 200 წელს. რაც შეეხება სქოლასტიკის ხანგრძლივ პერიოდს, აქ მეცნიერება უნუგეშო მდგომარეობაში იმყოფებოდა.

მეცნიერების განვითარების ხელსაყრელ პირობებშიც კი თითქმის არ ექცეოდა ყურადღება ბუნებისმეცნიერებას — ყველა მეცნიერებათა დედას. ეს დიადი მეცნიერება შუა საუკუნეებში დაუვანილი იყო თეოლოგიის მსახურის დონემდე. დღესაც, წერს ბეკონი, მეცნიერება მოწყვეტილია ცხოვრებას. მეცნიერებამ უნდა გაამდიდროს ადამიანთა ცხოვრება ახალი აღმოჩენებით. ამის გაგება აკლია იმ ხალხს, რომელიც მეცნიერების დარგში მოღვაწეობს. მეცნიერება, ცხოვრებას მოწყვეტილი, უნაყოფო მეცნიერებაა.

მეთოდი, რომელსაც დღესაც მისდევენ ე. წ. მეცნიერები, სქოლასტიკისაგან არის ნასესხები; ეს მეთოდი სპეკულატურია, ეყრდნობა მხოლოდ წმინდა აზრს და უყურადღებოდ ტოვებს გრძნობათა მონაცემს, ხოლო ისინი, რომლებიც გრძნობათა მონაცემს ანგარიშს უწევენ, არ ეყრდნობიან არავითარ წინასწარ გამომუშაებულ მეთოდს. ეს უკანასკნელნი ემსგავსებიან სიბნელეში გზააბნეულ ადამიანს, რომელიც ამაოდ ცდილობს აღმოაჩინოს სწორი გზა. ნამდვილი ცდა წინასწარ მოფიქრებული უნდა იყოს, რომლის საფუძველზეც შეიძლება გარკვეული პრინციპების დადგენა

და ამ პრინციპების საშუალებით შესაძლებელი გახდება ახალი ცდების დაყენება.

მეცნიერების განვითარებას ხელს უშლის როგორც ძველ, ისე თანამედროვე მეცნიერთა ავტორიტეტის წინაშე ქედმოხრა. ანტიკურ მეცნიერთა ავტორიტეტი გამოუსადეგარია: საქმე ის არის, რომ ძველ მეცნიერთა მოღვაწეობა, მიუხედავად მათი დადებითი შედეგებისა ზოგიერთ შემთხვევაში, ძალიან შემოფარგლულია ახალი დროის მილწევებთან შედარებით. გონებრივი სამყარო დღეს ძალიან გაფართოვდა და დღევანდელი ადამიანი ვერ დაკმაყოფილდება ძველ მეცნიერთა აღმოჩენებით. „ჰეშმარიტება დროის შვილია და არა ავტორიტეტის". საინტერესოა ბეკონის აზრი ალქიმიკოსების შესახებ, რამდენადაც ის სწორად აფასებს მათ მუშაობას. ალქიმიკოსები მრავალ ცდას აყენებდნენ, მაგრამ მიაღწიეს თუ არა მათ თავის მიზანს? — სვამს კითხვას ბეკონი. ისინი დაემსგავსნენ მეწისქვილის შვილებს, რომლებსაც მამამ განძი უანდერძა, ბაღში დამალული, მაგრამ განძის კონკრეტული ადგილი არ აღნიშნა. შვილებმა გადათხარეს მთელი ბაღი და თუმცა განძი ვერ აღმოაჩინეს, სამაგიეროდ მიწა გაანაყოფიერეს. ე. ი. ალქიმიკოსებმა შექმნეს რაღაც დადებითი, მაგრამ მიზანს ვერ მიაღწიეს, რადგან სწორი, ჰეშმარიტი მეთოდი არ ჰქონდათ მომარჯვებული.

დიდად შეფერხდა მეცნიერების განვითარება რელიგიის გამოჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში რელიგია დეენიდა ფილოსოფოსებს, რომლებიც მოვლენათა ბუნებრივ მიზეზებს ეძებდნენ. ეკლესიის მამები ებრძოდნენ შეხედულებებს, რომლებიც დღეს მეცნიერულადაა დასაბუთებული: მაგალითად, რომ დედამიწა სფეროს წარმოადგენს და რომ ანტიპოდები არსებობენ. თეოლოგებმა გათქვიფეს მეცნიერება თეოლოგიაში, აურიეს ერთმანეთში ფიზიკურისა და ღვთაებრივის სფეროები. მათ ეშინიათ, რომ ბუნების შესწავლა რელიგიის საწინააღმდეგო დასკვნამდე მიგვიყვანს. მაგრამ ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ მათ წინასწარ ეჰვი შეაქვთ რელიგიის დოგმატებში.

მეცნიერების განვითარება არ ავნებს რელიგიას, რადგან აქ ჩვენ ორ განსხვავებულ სფეროსთან გვაქვს საქმე. ბუნების შესახებ მეცნიერება რელიგიის დამხმარე საშუალებაა. ბეკონი აქ, როგორც ეხედავთ, აკრიტიკებს სქოლასტიკას, თეოლოგიის მომხრე მეცნიერთ, მაგრამ რელიგიის კრიტიკას ვერ ბედავს.

მეცნიერების განვითარებას ხელს უშლის სქოლასტიკური სკოლებში და აკადემიებში გაბატონებული სწავლების მეთოდი. ამ სკოლებში იმეორებენ რელიგიის დოგმატებს, ეყრდნობიან ავტო-

რიტეტებს. ნამდვილი ცოდნა იწყება იქ, სადაც მეცნიერი, აითვისებს რა წარსულ მემკვიდრეობას, ახალი ექსპერიმენტების დაყენებით ქმნის ახალს.

ბეკონი ადარებს პოლიტიკურ გადატრიალებას — თუნდაც იგი დადებითი იყოს — გადატრიალებას მეცნიერებაში. პოლიტიკაში გადატრიალება ყოველთვის იწვევს არეულობას, ის მთავრობის ავტორიტეტის საწინააღმდეგოა; რაც შეეხება აღმოჩენებს მეცნიერებაში, მას არ მოჰყვება ასეთი შედეგი. პოლიტიკური გადატრიალება ეხება ერთ ქვეყანას, იმ დროს როდესაც გადატრიალება მეცნიერებაში მოიცავს მთელ ქვეყანას, კაცობრიობას[1].

მეცნიერების ნელი განვითარების მიზეზი ისიც იყო, რომ მისი წარმომადგენლები ან წმინდა ემპირიკოსები იყვნენ, ანდა დოგმატიკოსები. ემპირიკოსები ჭიანჭველებს ემსგავსებიან, რომლებიც მხოლოდ მასალას აგროვებენ და გადაუმუშავებლად მოიხმარებენ; დოგმატიკოსები (რაციონალისტები) კი ობობას წააგავან, რომელიც თავისთავიდან ქმნის ქსოვილს. მათგან განსხვავებით, ფუტკარი აგროვებს მასალას, რომელსაც შემდეგ თავისი საკუთარი ძალებით გადაამუშავებს. მეცნიერული ცოდნა უნდა შენდებოდეს ფაქტების საფუძველზე, მათი რაციონალური გადამუშავების საშუალებით. მართალია ბეკონმა მის მიერვე წამოყენებული ეს პრინციპი ვერ განახორციელა — მან ვერც ცდა გაიგო სწორად და ვერც მისი რაციონალური გადამუშავება მოახერხა, მაგრამ ძირითადი პრინციპი — ემპირიისა და რაციოს თანამშრომლობის იდეა სწორად წამოაყენა. მეცნიერული ცოდნის განვითარებას ხელს უშლის ცრურწმენები, მცდარი წარმოდგენები, რომლებითაც საესეა ადამიანის ცნობიერება და რომლებიც თაობიდან თაობაზე გადადის; ამ მცდარი შეხედულებების, წარმოდგენების საფუძველზე შეუძლებელია ახალი, ნამდვილი მეცნიერების აგება.

ძველი მეცნიერების მიზანი იყო ადამიანის დამორჩილება ავტორიტეტზე დაყარებული შეხედულებებისადმი. ახალი მეცნიერების მიზანი უნდა იყოს სამყაროს, მისი საგნების დამორჩილება, ადამიანის ბატონობა ამ საგნებზე.

ამრიგად, ძველი მსოფლმხედველობის, ძველი მეცნიერების ნაკლი აღმოჩენილია, მეცნიერების განვითარების ხელისშემშლელი პირობები დადგენილია, ახალი მეცნიერების მიზანიც დასახულია; ახლა საჭიროა გამოინახოს გზა ამ ნაკლოვანებათა გადალახვისათვის. ეს გზა არის ახალი მეთოდის აღმოჩენა, რომელიც მეცნიერების

---

[1] ib., t. II, გვ. 55—77.

გადახალისების საფუძველი იქნება. მეცნიერებათა აღორძინება — ეს არის ბეკონის ძირითადი მიზანი.

5. ბეკონის ფილოსოფიის დალაგება შეიძლება მისი მოძღვრების მიხედვით მეცნიერებათა კლასიფიკაციის შესახებ. ეს კლასიფიკაცია საკმაოდ რთულია და ამავე დროს მას არა აქვს რაიმე მეცნიერული ღირებულება. აქ ჩვენ მხოლოდ ძირითადს აღვნიშნავთ.

ბეკონი მისდევს შუა საუკუნეების ტრადიციას, ეყრდნობა რა სულის მოქმედებათა სამ უნარს: მეხსიერებას, წარმოსახვას და განსჯას. თვითეულ ამ უნარს შეესაბამება სამყაროს გარკვეული ნაწილი და მათი შესატყვისი მეცნიერება. მეხსიერებას შეესატყვისება ბუნებისა და ადამიანთა ისტორია, წარმოსახვას — პოეზია, განსჯას — ფილოსოფია. ფილოსოფიას სამი საგანი აქვს: ღმერთი, ბუნება და ადამიანი. მაგრამ ღმერთი მეცნიერული გამოკვლევის გარეშე დგას; ღმერთი გამოცხადების საგანია; ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს არ არსებობს საფუძველი გამოცხადების გარეშე ღმერთის აღიარებისათვის, მაგრამ ნამდვილ ფილოსოფიურ მეცნიერებას ორ საგანთან უნდა ჰქონდეს საქმე — ეს არის ბუნება და ადამიანი.

ბუნების შემეცნებისათვის ახალი მეთოდი უნდა შეიქმნას. ეს ახალი მეთოდი ახალ ლოგიკას წარმოადგენს. ბეკონი უპირისპირებს ძველ ლოგიკას (არისტოტელეს ლოგიკას) ორგანონს (ახალ ორგანონს). „ახალი ორგანონი სხვა არაფერია, თუ არა ახალი ლოგიკა“ [1]. ახალი ლოგიკა, არისტოტელეს ლოგიკისაგან განსხვავებით, ცხოვრებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, მას საქმე უნდა ჰქონდეს საგნებთან და არა ცნებებთან. ძველი ლოგიკა (არისტოტელეს ლოგიკა, რომელსაც ბეკონი იცნობს სქოლასტიკით დამახინჯებულს) ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი იყო და არ გამოდგებოდა ახალი აღმოჩენებისათვის. სილოგიზმის მეთოდი უძლურია ადამიანს რაიმეში დაეხმაროს, ის ხელს უშლის ბუნების შემეცნებას, ადამიანის ბატონობას ბუნებაზე. ბეკონს არ ესმის ლოგიკის მნიშვნელობა, მას ჰგონია, რომ ლოგიკა ის იარაღია, რომლითაც ბუნების შემეცნების ამოწურვა შეიძლება. მაგრამ ბეკონი მართალია იმაში, რომ ბუნების შემეცნებისათვის რაღაც მეთოდი უნდა შეიქმნას, რომელიც დაეხმარება კაცობრიობას მეცნიერებათა გადახალისებისათვის.

შემეცნების პროცესი იწყება ცდით, გრძნობათა მონაცემით, ამის გარეშე მეცნიერება არ აშენდება და აქ ძველი ლოგიკა სრულიად ზედმეტია, არაფრის გამკეთებელი. მართალია გრძნობათა მონაცემი უნაკლო არ არის, ხშირად მცდარობის საფუძველიცაა,

[1] ib.; t. II, გვ. 81.

ნაგრამ გრძნობათა ორგანოები ერთმანეთს ეხმარება და მათზე დაყრდნობა ჭეშმარიტების გარანტიას გვაძლევს, თუკი მომარჯვებული გვექნება გარკვეული მეცნიერული მეთოდი. ამ ახალი მეთოდის შემუშავებისათვის საჭიროა წინასწარი მუშაობის ჩატარება. საქმე ის არის, რომ ჩვენს ცნობიერებას ახასიათებს რიგი ნაკლოვანება, მცდარი იდეები, ცრურწმენები, ავტორიტეტზე დაყრდნობილი შეხედულებანი. ცნობიერება უნდა იყოს წმინდა სარკის მსგავსი, რათა სწორად ასახოს ბუნება, ხოლო ეს მცდარი იდეები, ცრურწმენები და სხვ. ამახინჯებს სარკის ზედაპირს და ამიტომ სინამდვილის ასახვაც დამახინჯებული გამოდის. ამ მცდარ იდეებს ბეკონი „იდოლებს“ უწოდებს. სინამდვილის შემეცნებამდე ცნობიერება უნდა განთავისუფლდეს ამ „იდოლებისაგან“, მცდარი იდეებისაგან, „მოჩვენებებისაგან“. ეს „იდოლები“ შეიჭრება შემეცნებაში და ამახინჯებს მეცნიერულსა და ფილოსოფიურ თეორიებს. საჭიროა ამ „იდოლებისაგან“ განთავისუფლება. ბეკონი ასახელებს ოთხ ასეთ „იდოლას“.

1) idola tribus—გვარის იდოლა. იგი წარმოადგენს როგორც აღქმების, ისე გონების შეცდომებს, რაც გამოწვეულია ჩვენი შემეცნების უნარის ნაკლოვანებებით. ჩვენი შემეცნებითი უნარი შეჩვეულია განიხილოს საგნები და მოვლენები ანთროპომორფისტულად. ტელეოლოგიურად. ის განიხილავს მათ თავისთავის მიხედვით, შეაქვს რა საგანთა განხილვაში ანთროპომორფისტული და ტელეოლოგიური პრინციპი, საგანთა ბუნებას უმატებს თავის საკუთარ ბუნებას. ამ მხრივ ამსახველი სუფთა სარკეს კი არ წარმოადგენს, არამედ მრუდეს და გრძნობათა მონაცემსაც და განსჯასაც ამახინჯებს.

გრძნობათა დამახინჯებისაგან განთავისუფლება შეიძლება, თუ ჩვენ ბუნებას განვიხილავთ არა ჩვენი მოქმედების ანალოგიურად. არამედ გამოვიყენებთ კვლევის იარაღებს, დაკვირვებებს დავეყრდნობით და ინდუქციის მეთოდს მივმართავთ..

არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ბეკონი არ აფასებს გრძნობათა მონაცემს; მაგრამ შემცდარია აზრი, წერს ბეკონი, რომ ადამიანის საგანთა საზომია. როდესაც ადამიანი განიხილავს საგნებს თავისთავისა და თავისი მოქმედებების ანალოგიურად, მხოლოდ იმ შემთხვევაში ამახინჯებს სინამდვილეს გრძნობა და გონება. გრძნობათა მონაცემი თავისთავად არ არის მცდარი; შეცდომის წყაროა ამ მონაცემის გადამუშავება მცდარი იდეების საფუძველზე. ეს უკანასკნელიც რომ არ ყოფილიყო, გრძნობათა მონაცემი მხოლოდ შემეცნების წყაროს წარმოადგენს, ის არ გვაძლევს საგანთა არსების ცოდნას. გრძნობათა მონაცემს უნდა დაუკავშირდეს კვლევის გარ-

კეთილი მეთოდი. ამ მეთოდის საშუალებით შესაძლებელი გახდება მრავალი დაკვირვება, რომელთა საფუძველზე მოსახერხებელია განზოგადების წარმოება.

2) idola specus—გამოქვაბულის იდოლა, განსხვავებით გვარის იდოლასაგან, ახასიათებს ცალკეულ ადამიანს და მისგან ადვილია განთავისუფლება. ეს იდოლა წარმოიშობა აღზრდის პროცესში, სხვა ადამიანთა ზეგავლენით, განსხვავებული შთაბეჭდილებების მიღებით. ამ გავლენის საფუძველზე ადამიანები ბუნებასა და ბუნების მოვლენებს თითქოს საკუთარი გამოქვაბულიდან განიხილავს. ცალკეული ადამიანის სხეული და სული. მისი ჩვევები წარმოადგენს ამგვარი იდოლას საფუძველს. მაგალითად, ქიმიკოსები რამდენიმე ცდის საფუძველზე ქმნიან ფანტასტურ ფილოსოფიას, რომელსაც ავრცელებენ მთელ ბუნებაზე. ზოგიერთი მოვლენებში მხოლოდ განსხვავებას ეძებს, ზოგიერთი კი მხოლოდ მსგავსებას; სხვანი ემხრობიან მხოლოდ ძველთა თვალსაზრისს და ყოველივე ახალს უარყოფენ, ზოგნი კი, გატაცებულნი თანამედროვეობით, ძველთა ნააზრევში კარგს ვერაფერს ამჩნევენ. ეს უკიდურესობანი ამახინჯებს როგორც მეცნიერებას, ისე ფილოსოფიას: ზოგიერთი ბუნებაში ცალკეულს აქცევს ყურადღებას და ბუნების მთლიანობის თვალსაზრისი ეკარგება, ზოგს კი მხედველობაში აქვს ბუნების მთლიანობა და მისი ელემენტარული ნაწილები ყურადღების გარეშე რჩება. ნამდვილი, ჭეშმარიტი მეცნიერება აშენდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ის გაითვალისწინებს ელემენტარულსაც და მისგან შედგენილ მთლიანობასაც.

3) idola fori—მოედნის იდოლა გამოწვეულია ადამიანთა ურთიერთკავშირით. ამ კავშირში დიდი როლი აქვს ენას, რომელიც ვერ ვამოხატავს ზუსტ ცნებებს. სიტყვები ახდენს უკუმოქმედებას აზროვნებაზე და ქმნის მცდარ ცნებებს. ადამიანები ხმარობენ სიტყვებს, რომლებიც არ გამოხატავს სინამდვილეს, ანდა თუ გამოხატავს, ამახინჯებს მას. ამით აიხსნება გაუთავებელი კამათი სქოლასტიკოს ფილოსოფოსთა შორის, რომლებიც კამათობდნენ არა საგნების შესახებ, არამედ უშინაარსო სიტყვებზე.

4) idola theatri—თეატრის იდოლა ეყრდნობა ავტორიტეტებს, ტრადიციულ ფილოსოფიურ სისტემებს. ეს სისტემები ხელოვნურად არის შექმნილი და თავისი აგებულებით გვაგონებს თეატრალურ წარმოდგენას, რომელსაც არა აქვს კავშირი სინამდვილესთან.

ამ ფილოსოფიურ სისტემებში ბეკონი სამ სახეს არჩევს: სოფისტურს, ემპირიულსა და ცრურწმენითს. სოფისტური ფილოსო-

ფია ეყრდნობა ზედაპირულ ცდას; უმნიშვნელო დაკვირვებათა საფუძველზე ეს ფილოსოფია დასკვნებს აკეთებს, იმის ნაცვლად, რომ დაკვირვების ეს შინაარსი აწონ-დაწონოს, გამოიკვლიოს. ასეთ ფილოსოფოსად ბეკონი თვლის არისტოტელეს. არისტოტელეს წინასწარ ნებისმიერად აქვს მიღებული ზოგადი დებულებები, რომლებიც ცდას არ ეყრდნობა და რომლებსაც ის ბუნებას თავს ახვევს.

ბეკონი, რასაკვირველია, სამართლიანად არ მსჯელობს არისტოტელეს მიმართ. ეს გამოწვეულია არა მხოლოდ იმით, რომ ბეკონი არ იცნობს ნამდვილ არისტოტელეს, არამედ იმითაც, რომ დამახინჯებული არისტოტელე ავტორიტეტების წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში იყო ყველაზე დიდი ავტორიტეტი. დღეს ჩვენთვის ცნობილია, რომ არისტოტელეს დაკვირვებანი და მათ საფუძველზე აგებული თეორიები ბევრად მაღლა დგას ბეკონის დაკვირვებებზე და მის მიერ ჩატარებულ ცდებზე.

ბეკონი საერთოდ სწორად ვერ აფასებდა ანტიკურ ფილოსოფიას: მართალია ის ზოგიერთ ბერძენ ფილოსოფოსს აქებს, როგორც, მაგალითად, ლევკიპეს, დემოკრიტეს, რადგან მათ ნააზრევში შეიმჩნევა ფიზიკის რაღაც ელფერი, იგრძნობა ცოტა რამ ბუნებიდან და ცდიდან, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ბერძნული ფილოსოფია, ბეკონის აზრით, ცარიელი ლაყბობა იყო: ბერძნული ფილოსოფია იყო „უსაქმო მოხუცების ლაყბობა მიმართული უვიცი ახალგაზრდობისადმი".

ემპირიული ფილოსოფიის ნაკლი, ბეკონის აზრით, მდგომარეობდა იმაში, რომ ის თავის უცნაურ შეხედულებებს აშენებდა დაკვირვებათა ვიწრო საფუძველზე.

ყველაზე უფრო უსაფუძვლოა ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც ცრურწმენას ეყრდნობა. ბეკონი არ უარყოფს რელიგიას, მაგრამ რელიგიურ რწმენაზე აგებული ფილოსოფია ყოველივე მეცნიერულ შინაარსს მოკლებულია; შეუძლებელია ბუნების კანონების დადგენა დაბადების წიგნებზე დაყრდნობით. ასეთი ფილოსოფია მცდარ შეხედულებებს უწყობს ხელს და თვითონ არის მცდარი შეხედულებების, იდოლების წყარო.

ერთხელ და საბოლოოდ უნდა გავათავისუფლოთ ცნობიერება იდოლებისაგან; როგორც ცოდვებისაგან განთავისუფლების გარეშე ადამიანი სამოთხეში ვერ შევა, ასევე ვერ აღმოჩნდება იგი მეცნიერების ტაძარში, თუ წინასწარ ცრურწმენებისაგან არ განთავისუფლდა. თუ რელიგიის მიხედვით რწმენას უნდა შეესაბამებოდეს საქმე, მოქმედება, რის გარეშე რწმენა მკვდარია, ასევე

ფილოსოფია უნაყოფოა, თუ მას გარკვეული სარგებლობა არ მოაქვს [1].

6. მოძღვრება მეთოდზე. მეთოდის პრობლემა ახალი ფილოსოფიის დასაწყისის პრობლემაა. უკვე აღნიშნული იყო, რომ ბეკონის მიერ აგებული მეთოდი ვერ ამართლებს და ვერც ვერასოდეს გაამართლებს იმ მიზანს, რომელიც მას ფილოსოფოსმა დაუსახა; ამ მეთოდით შეუძლებელი იყო „მეცნიერებათა დიადი გადახალისება“ და კაცობრიობის ბედნიერების დამყარება. ბეკონი ფიქრობდა, რომ მან შექმნა ახალი აღმოჩენების მეთოდი. იგი მართალია იმაში, რომ ახალი აღმოჩენები ხელს უწყობს კაცობრიობის განვითარებას: რაც მეტია ახალი აღმოჩენა, მით სწრაფად მიდის წინ კაცობრიობა, მით უფრო ბატონობს ადამიანი ბუნებაზე, მაგრამ მისი მეთოდით არც თვითონ აღმოუჩენია არაფერი და არც კაცობრიობას მიუღწევია რაიმე ახლისათვის. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მის მოძღვრებაში მეთოდის შესახებ არ იყოს დადებითი აზრები; შემდგომში, მეცნიერების განვითარების პროცესში, მისმა მეთოდმა გადამუშავების შემდეგ გარკვეული გამოყენება პოვა.

შემეცნება იწყება გრძნობადი მონაცემებით; ამ მონაცემებიდან წინსვლისათვის არსებობს ორი გზა: პირველი, რომელსაც აქამდე გამოიყენებდნენ, ეყრდნობა რა შეგრძნებებს, ცალკეულ ფაქტებს, უეცარი ნახტომით გადადის ზოგად პრინციპებზე. მეორე გზაც გრძნობადი მონაცემებით იწყებს, მაგრამ წინ მიდის თანდათანობით, ყოველივე ნახტომის გარეშე — ზოგად დებულებებამდე. ეს უკანასკნელი არის ერთადერთი მეცნიერული მეთოდი. ამ შემთხვევაში ჩვენ დაკვირვებით ვაგროვებთ ფაქტებს, ვადარებთ მათ ერთმანეთს და მხოლოდ ამის შემდეგ დავადგენთ ამ ფაქტების გამომწვევ მიზეზს. ფაქტების შედარებისას მივმართავთ ანალოგიებს. ეს ანალოგიები მოვლენათა მიზეზის გამორკვევის შემთხვევაში გვეხმარება გავავრცელოთ მიზეზი სხვა ანალოგიურ მოვლენებზე.

რასაკვირველია, ანალოგიების გამოყენება მეცნიერებაში ხშირად ხდება და შედეგად საალბათო დასკვნას ვიღებთ, რომელიც, ვიდრე ნამდვილ მიზეზს არ აღმოვაჩენთ, რეგულაციურ პრინციპად გამოიყენება, მაგრამ ბეკონის მიერ მოტანილი მაგალითები ანალოგიების შესახებ არაფრით არ განსხვავდება შუა საუკუნეებში გამოყენებული ანალოგიებისაგან. მაგალითად, ადარებს რა ადამიანს მცენარეს, ბეკონი ცდილობს მათ შორის მსგავსების აღმოჩენას: თურმე ადამიანი ყირაზე დაყენებული მცენარეა; მცენარეს ფესვი ძირს

---

[1] ib., გვ. 25—45.

აქვს, ხოლო ტოტები კიდურების მსგავსად — ზევით, ადამიანს თავი ზევით აქვს, ხოლო კიდურები ტოტების მსგავსად — ქვევით. ამ მაგალითიდან ჩანს, თუ რამდენადაა ბეკონი შუა საუკუნეების მსოფლგაგების ტყვეობაში.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ბეკონის თვალსაზრისით შემეცნება იწყება გრძნობათა მონაცემით. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ შეგრძნებების შემეცნებით ღირებულებას ბეკონი ხშირად სათანადოდ აფასებს, ის მაინც აღნიშნავს მათ ნაკლს. ჯერ ერთი, შეგრძნებები ვიწრო წრით არის შემოფარგლული და მეორეც, მისი საშუალებით მიღებული შინაარსი ხშირად არ არის სანდო. გრძნობათა მონაცემი საგანთა გარეგან თვისებებს გვაწვდის, საგნის სიღრმე, მისი აგებულება შემეცნების გარეშე რჩება.

ამ ნაკლის გამოსწორება შესაძლებელია ორი გზით. შეგრძნებების შემოფარგლული არეს გადალახვა წარმოებს აღმოჩენილი ხელსაწყოებით: ტელესკოპი და მიკროსკოპი გვიახლოვებს და ადიდებს საგნებს, თერმომეტრი სითბოს განსხვავებათა ხარისხს გვიჩვენებს. რაც უფრო მეტი იქნება ასეთი ხელსაწყო, მით უფრო გაფართოვდება შეგრძნებათა მონაცემის არე.

მაგრამ არც ეს არის საკმარისი. ბუნების შემეცნებაში გადამწყვეტია ექსპერიმენტი. ექსპერიმენტი არის ბუნებისადმი კითხვის დასმა ისეთი ფორმით, რომ ბუნება იძულებული იყოს პასუხი გაგვცეს. როგორც ადამიანის ხასიათი იმ შემთხვევაში ირკვევა, როდესაც მას რაღაც აღელვებს, აწვალებს, ასევე ბუნება გამოამჟღავნებს თავის საიდუმლოებას, როდესაც მას ექსპერიმენტი აწვალებს, და არა მაშინ, როდესაც მას ვაკვირდებით მის ბუნებრივ მიმდინარეობაში.

ბეკონი ბევრს მსჯელობს ექსპერიმენტის განმეორებაზე, მის ხანგრძლიობაზე, შემთხვევითობის თავიდან აცილებაზე, ექსპერიმენტის პრაქტიკულ შემოწმებაზე და სხვ. ყოველივე ამას აქვს გარკვეული მნიშვნელობა ბუნების შემეცნების პროცესში, მაგრამ იგი არ წყვეტს, ბეკონის აზრით, პრობლემას. მთავარია ახალი მეთოდი — ინდუქციის მეთოდი, რომლის მიზანია მოვლენათა მიზეზების დადგენა. თუ დავადგინეთ ამა თუ იმ მოვლენის მიზეზი, ჩვენ ყოველთვის შევძლებთ შევქმნათ ისეთი პირობები, რომლის შედეგადაც წარმოიშვება მოვლენა, რომელიც ჩვენთვის სასარგებლოა, ეს კი გაზრდის ჩვენს ბატონობას ბუნებაზე.

ბეკონი ჩამოთვლის ინდუქციის სამ პრინციპს: დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის დროს ჩვენ უნდა დავადგინოთ ცხრილი შესასწავლი მოვლენების თანმხლები გარემოებებისა, რომლებიც მიგვაჩნია

შესასწავლი მოვლენის მიზეზად. შემდეგ შევადგენთ ცხრილს, რომელშიც არ არის არც შესასწავლი მოვლენა და არც თანმხლები გარემოება. ამ ცხრილების საფუძველზე დავადგენთ: ა) როდესაც არის შესასწავლი მოვლენა და ამასთან ერთად არის გარკვეული თანმხლები გარემოება, ბ) როდესაც არ არის ეს მოვლენა და არც შესაბამისი გარემოება; ცხადია, ეს შესაბამი გარემოება (გარემოებანი) მიზეზი ყოფილა ჩვენი შესასწავლი მოვლენისა. სიზუსტისათვის უნდა შევადგინოთ მესამე ცხრილი: თუ შესასწავლი მოვლენის ინტენსიობას შეესაბამება თანმხლები გარემოების ინტენსიობა, მაშინ ეს გარემოება ყოფილა ჩვენი მოვლენის მიზეზი.

მაშინ ინდუქციის პროცესი სამ ეტაპად იშლება: 1) შედგენილია ორი ცხრილი: ერთში არსებობს შესასწავლი მოვლენა, ხოლო მეორეში—თანმხლები გარემოება (tabula praesentiae); 2) შედგენილია ისევ ორი ცხრილი: პირველში ჩვენი მოვლენა არ არსებობს და არც მეორეში არსებობს თანმხლები გარემოება (tabula absentiae); 3) დაბოლოს, მესამედ შედგენილია ორი ცხრილი: პირველში მოვლენის გარკვეულ ხარისხს შეესაბამება მეორეში თანმხლები გარემოების გარკვეული ხარისხი და ა. შ. აქ არის მოცემული იმ ინდუქციური მეთოდის პირველი სქემა, რომელსაც შემდეგ ჯ. ს. მილი განავითარებს. თვითონ ბეკონს ბევრი არაფერი აღმოუჩენია ამ მეთოდით, მაგრამ ერთს მაინც მიაღწია. საქმე ეხება სითბოს: სადაც ადგილი აქვს სითბოს, იქ ყველგან ვხვდებით მატერიის ნაწილაკების მოძრაობას, სადაც სითბოს ადგილი არა აქვს, იქ არც ნაწილაკების მოძრაობა ჩანს. დადგენილია აგრეთვე, რომ სითბოს ხარისხს ყოველთვის შეესაბამება ნაწილაკების მოძრაობის ინტენსიობა. აქედან ბეკონი დაასკვნის, რომ სითბოს მიზეზი არის ნაწილაკების მოძრაობა.

ეს იმდროისათვის შედარებით დადებითი თეორია ბეკონს თაისებურად აქვს დაკავშირებული ისეთ მოძღვრებასთან, რომელიც თავისი შედეგებით ბევრად არ განსხვავდება შუა საუკუნეების თვალსაზრისისაგან.

ბეკონის მეთოდის მიზანია ბუნების კანონების აღმოჩენა, ხოლო მათი აღმოჩენა მდგომარეობს მოვლენების მიზეზების გამოკვლევაში. ეს ზოგადი დებულებები მართებულად არის ბეკონის მიერ დადგენილი. ბეკონი აქ არ ჩერდება: ბუნებისა და მისი კანონების აღმოჩენისათვის საჭიროა ყოველი საგნის კონკრეტული ანალიზი, საჭიროა დავშალოთ მთელი ბუნება შემადგენელ მარტივ ელემენტებად, უნდა მოვახდინოთ ბუნების ანატომია. არ არის საჭირო გავყვეთ დემოკრიტეს გზას და მთელი სამყარო დავშალოთ თვისებებს მოკლებულ

ატომებად. ბუნების საგნები უნდა დავშალოთ მარტივ თვისებებად; ამ მარტივი თვისებებისაგან არის აგებული ყოველი საგანი. ეს თვისებებია სითბო, სინესტე, სიმკვრივე და სხვ. სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება შედგენილია ამ მარტივი თვისებებისაგან. თვითეული თვისება კონკრეტულია, სპეციფიკურია. თუ ამ გზას დავადგებით და მოვახდენთ ყოველი საგნის ასეთ ანალიზს, ჩვენ მთელი ბუნების მრავალფეროვნებას შევიცნობთ. მარტივი თვისებები საგანთა „ფორმებს" („ნატურებს") გამოაელენენ და ისინი საგანთა არსებას წარმოადგენენ.

თავისთავად საგანთა დაშლის მოთხოვნა „ელემენტებად" იმ პერიოდში პროგრესულ ნაბიჯს წარმოადგენდა. ენგელსი „ანტი-დიურინგში", ახასიათებს რა ბერძნულ მსოფლმხედველობას, ახალი პერიოდის მეცნიერების განვითარებას, აღნიშნავს, რომ ბერძნული თვალსაზრისისათვის ბუნება ერთი მთლიანი სახით განიხილებოდა, სადაც ყველაფერი მოძრაობაში, აღმოცენებასა და მოსპობაში იმყოფებოდა, ყოველივე ერთმანეთთან იყო დაკავშირებული. ეს თვალსაზრისი ძირითადად მართებული იყო, რადგან ბუნება მართლაც ერთ მთლიანს წარმოადგენს და მისი მოვლენები ერთმანეთთან ურთიერთობაში და მოძრაობაშია. საერთო სურათი სწორი იყო, მაგრამ იგი არ კმაროდა, რადგან კერძო მოვლენების ასახსნელად არ გამოდგებოდა. საქმე ის არის, რომ მანამ ჩვენ არ ვიცნობთ ამ კერძო, ცალკეულ მოვლენებს, ჩვენთვის გაურკვეველი რჩება ზოგადი სურათიც.

საჭიროა ამ კერძო მოვლენების შესწავლა, ამისათვის კი აუცილებელია მათი მოწყვეტა საერთო კავშირიდან, ცალ-ცალკე შესწავლა, მათი თვისებების გამოკვლევა. ამაში მდგომარეობს ბუნებისმეცნიერების პირველი ამოცანა, რასაც ბერძნების მეცნიერებაში შეორეხარისხოვანი ადგილი ეკავა.

ნამდვილი ბუნებისმეცნიერება განვითარებას იწყებს XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან. ბუნების დაშლა მის შემადგენელ ნაწილებად, საგნებისა და მოვლენების დანაწილება განსხვავებულ კლასებად, ორგანული სხეულების შინაგანი აგებულების ანატომიური გამოკვლევა — აი ის საფუძველი, რომელმაც განაპირობა ბუნებისმეცნიერების გიგანტური განვითარება (ენგელსი).

ბეკონი თავისი მოთხოვნით, ბუნების საგნებისა და მოვლენების ანალიზის მოთხოვნით, ახალი დროის მეცნიერების ერთ-ერთი მეთაურთაგანია. იგი მოითხოვდა იმას, რაც საჭირო იყო ბუნებისმეცნიერების განვითარებისათვის.

მაგრამ აქ საჭიროა აღინიშნოს ორი ერთმანეთთან დაკავშირე-

ბული მომენტი, რომელთაგან ერთი ეხება თვითონ იმ შედეგებს, რომლებიც ბეკონის მსოფლმხედველობისათვის არის დამახასიათებელი, ხოლო მეორე—საერთოდ ამის საფუძველზე შექმნილსა და გავრცელებულ თვალსაზრისს. ჩვენ ჯერ შევეხებით მეორე მომენტს.

ბუნების მოვლენების დაშლა მისი დეტალური შესწავლისათვის უყურადღებოდ ტოვებს ბუნებას როგორც მთლიანს, ბუნების მოვლენის ცალკეული განხილვა წყვეტს მას სხვებისაგან. ამ ცალმხრივმა ანალიზურმა მეთოდმა, რომლის მიზანი იყო შეესწავლა ცალკეული, რომელიც მთლიანისაგან გამოთიშული აღმოჩნდა, აღარ მიაქცია ყურადღება ამ ცალკეულის წარმოშობას, განვითარებასა და მოსპობას, მიიყვანა ბუნებისმეტყველება მეტაფიზიკურ მსოფლხედველობამდე და, ენგელსის თქმით, ბეკონისა და ლოკის მიერ ბუნებისმეცნიერებიდან ფილოსოფიაში გადატანილი ეს თვალსაზრისი გახდა დამახასიათებელი შემდგომი საუკუნეებისათვის: გავრცელდა აზროვნების მეტაფიზიკური წესი.

ეს რაც შეეხება იმ აუცილებელსა და მთავარს, რომელიც საჭირო იყო იმდროინდელი მეცნიერების განვითარებისათვის, რაც ბეკონმა ასე კარგად გაიგო და მეცნიერების ამოცანად დასახა, ამავე დროს გაირკვა ის ცალმხრიობა, რომელიც ამ ანალიზურ მეთოდს ახასიათებდა და რაც შემდეგ მისი წყალობით ფილოსოფიაში დამკვიდრდა.

ახლა გავარკვიოთ ბეკონის შეხედულებანი, რომლებიც მან ანალიზური მეთოდის საფუძველზე მიიღო.

7. ბუნების შესახებ მეცნიერება — აქ გამორიცხულია მოძღვრება ღმერთზე და მასთან დაკავშირებული რელიგიის პრობლემები — ბეკონს გაყოფილი აქვს ფიზიკად და მეტაფიზიკად. ეს გაყოფა არ არის ზუსტად გატარებული და ფიზიკის პრობლემები მეტაფიზიკის პრობლემებთანაა გადახლართული.

ბეკონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მატერიალისტურია, მაგრამ მისი მატერიალიზმი დადებით მომენტებთან ერთად შეიცავს შუა საუკუნეებისაგან ნასესხებ მრავალ მომენტს. მისი მატერიალიზმის მიჩნევა მეტაფიზიკურად ანდა კიდევ მექანისტურად არ გამოხატავს მისი მსოფლმხედველობის ნამდვილ შინაარსს. მის ნააზრევს ახასიათებს მეტაფიზიკურობაც, მექანიციზმიც, მაგრამ ამავე დროს იმდენად დატვირთულია ძველი სქოლასტიკური წარმოდგენებით, რომ ძნელია მისი მიკუთვნება ამა თუ იმ მიმართულებისათვის: ბუნება რომ მატერიალურია და რომ შეიცნება ბუნების სწორ ასახვაში მდგომარეობს, ეს ბეკონისათვის უდავოა. მატერია მარადიულია, ის ყოველთვის არსებობდა და ვერავითარი ბუნებ-

რივი ძალა მას ვერ მოსპობს. მას გარეგანი ძალის ზემოქმედებით შეიძლება შეეცვალოს სახე, მაგრამ ის არარად არასოდეს არ გადაიქცევა: იგი ყოველთვის არსებობს რაიმე სახით და რომელიმე სივრცეში. მას მოძრაობა ახასიათებს, მაგრამ მოძრაობისათვის პ ი რ ვ ე ლ ი ბიძგი მიღებული აქვს ღვთაებისაგან[1].

მატერია არ არის ერთგვარი, არსებობს მისი მრავალი სახე. ეს მრავალი სახე გამოიხატება იმაში, რასაც მატერიის თვისებებს უწოდებენ; ეს თვისებებია შეუვალობა, სინესტე, სიმკვრივე, სიმაგრე და სხვ. ბეკონი იზიარებს ატომისტების თეორიას, რომ მატერია შედგება ატომებისაგან, მაგრამ ამ თვალსაზრისს თავის ნააზრევში არ გამოიყენებს. ბეკონისათვის მთავარია, რომ მატერია ყოველთვის გარკვეული სახით, გარკვეული ფორმით არსებობს, ის ყოველთვის თვისობრივად გარკვეულია.

ბეკონი უარყოფს არისტოტელეს აზრს, რომლის მიხედვით „პირველი მატერია" (materia prima) წარმოადგენს მხოლოდ შესაძლებლობას და მას გარკვეულ საგნად აქცევს ფორმა, უარყოფს აზრს, რომ მოძრაობა არის მატერიის მისწრაფება ფორმის მიღებისა და საგნისა — როგორც ფორმა-მატერიის ერთიანობისა — მისწრაფება ახალი, უფრო მაღალი ფორმისაკენ. მატერია და ფორმა იმთავითვე არის ერთმანეთთან დაკავშირებული[2]. არც პლატონი არის მართალი, რომელმაც ფორმა მატერიას მოსწყვიტა და პირველი იდეალურად გამოაცხადა. პლატონი არ ცდებოდა იმაში, რომ მან ფორმების შესწავლა მეცნიერების მიზნად გამოაცხადა.

მატერია და ფორმა არ არის ორი განსხვავებული რამ: ფორმა ორგანულად დაკავშირებულია მატერიასთან. ბეკონი მეტსაც ამბობს, სახელდობრ იმას, რომ საგანი იგივეობრივია ფორმისა. უნდა ითქვას, რომ ფორმის ცნება ბეკონის მოძღვრებაში არ არის მთლად გარკვეული: ფორმა ხან გათანასწორებულია საგანთან, ხან თვისებასთან, ხანაც თვისების განმსაზღვრელია, ზოგჯერ კი თვისება ფორმიდან გამომდინარეობს. წაართვით საგანს ფორმა, მოისპობა თვისებაც, დაუშვებთ გარკვეული ფორმის არსებობას, გარკვეული თვისებაც გაჩნდება[3].

არსებობს ორი სახის თვისება: მარტივი და რთული; მარტივი თვისება რთულის საფუძველია. მარტივი თვისებებია შეუვალობა, სიმკვრივე, სიმაგრე, სიცივე, სითბო, სიმპათია, ანტიპათია და სხვ.

---

[1] ib., გვ. 250.
[2] ib., გვ. 602.
[3] ib., გვ. 115.

მათი რიცხვი არ არის უსაზღვრო და ამიტომ ყველა თვისება ამომწურავად შეცნობადია.

რადგან მეცნიერების მიზანი მდგომარეობს მიზეზთა გამორკვევაში, ამიტომ თვისების შემეცნება მოითხოვს მისი მიზეზის დადგენას. თვისებები არსებობს სხვადასხვა საგანში და თვითეული მათგანი იცვლება სხვა თვისებების ზეგავლენით. რადგან ფორმა თვისების განმსაზღვრელია, უნდა შევისწავლოთ ერთი და იგივე თვისება — თუნდაც სახეცვლილი — სხვადასხვა საგანში; მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ამა თუ იმ თვისების ფორმის დადგენა. თუ გვეცოდინება თვისება და მისი გამომწვევი ფორმა, ჩვენ შეგვძლებთ მათ შეტანას საგანში და ამით შევცვლით საგანს იმ მიმართულებით, რომელიც ჩვენთვის სასარგებლოა, ამით შეგვიძლია ექსპერიმენტის სწორად წარმოება.

ფორმა, ბეკონის აზრით, არსებითი ძალებია, რომლებიც შინაგანად მიეკუთვნება თვისებებს და განსაზღვრავს მათ თავისებურებას.

ამით ბეკონის მსოფლმხედველობა არსებითად განსხვავდება მექანისტურ-ქვანტიტეტური თვალსაზრისისაგან, რომელმაც სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება რაოდენობაზე — ელემენტების რაოდენობასა თუ სიჩქარეზე — დაიყვანა, მაგრამ მეორე მხრივ ეს თვალსაზრისი შუა საუკუნეების თვალსაზრისის თავისებური განმეორება იყო, რომელიც სამყაროს მრავალსახეობას ფარული თვისებებითა და ძალებით ხსნიდა. ამით არ თავდება ბეკონის მოძღვრება ფორმებზე; ახლა ფორმა გამოდის როგორც კანონი. ეს კანონი არის თვისების განმსაზღვრელი კანონი, ხოლო თვისების კანონია მოძრაობის კანონი. სითბო, სინათლე, სიმძიმე (სხვა ადგილას ბეკონი ასახელებს ანტიპათიას, სიმპათიას) — ყველაფერი ეს მოძრაობის სახეა, ყველა ეს სახე კანონია და ყველა მათგანი გარკვეული თვისების განმსაზღვრელია. არსებობს მოძრაობის მრავალი სახე, ბეკონი ასახელებს ცხრამეტ ძირითად სახეს; მოძრაობის ძირითადი სახე იმდენია, რამდენიც არის მარტივი თვისება. მოძრაობის სახეები არ გადადის ერთმანეთში, ისევე როგორც თვისებები და ფორმები.

როგორც რთული საგანი შედგება მარტივი თვისებებისაგან და რთული საგნის შემეცნება წარმოებს მის მარტივ თვისებებზე დაყვანით, ასევე სხეულის მოძრაობა შედგება მარტივი მოძრაობებისაგან და ამიტომ სხეულის მოძრაობის შემეცნება წარმოებს ამ მოძრაობის მარტივი მოძრაობის სახეებზე დაყვანით.

საერთოდ მატერიის მოძრაობის მიზეზია მისი „სწრაფვა", მატერიის შინაგანი ძალით გამოწვეული. თუ რას წარმოადგენს ეს „სწრაფვა", ბეკონს არსად გარკვეულად არა აქვს განმარტებული.

მეორე მხრივ. ბეკონი ხშირად იმეორებს აზრს, რომ საგნის მოძრაობა, რადგანაც ის ფიზიკაში განიხილება, ყოველთვის გამოწვეულია გარე საგნების ზემოქმედებით; როგორც ვხედავთ, მოძრაობის მიზეზი ერთი მხრივ თვით მატერიის არსებაში იგულისხმება როგორც რაღაც „სწრაფვა“, ხოლო მეორე მხრივ წამოყენებულია დებულება, რომ საგნის მოძრაობა გამოწვეულია გარეგანი მიზეზით. თუ პირველი აზრი შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის ბეჭედს ატარებს, მეორე ახალი მეცნიერების მექანისტური მსოფლმხედველობით არის განსაზღვრული.

ეს ორმაგობა მით უფრო საინტერესოა, რომ ბეკონს, არ მოსწონს რა არისტოტელეს მიერ მოცემული დახასიათება მატერიის როგორც ფორმისაკენ მისწრაფებისა, თვითონ მისწრაფების უნარს მატერიის არსებაში ხედავს, მიუხედავად იმისა, რომ მატერიის ცნება მას არსებითად განსხვავებულად წარმოუდგენია, ვიდრე არისტოტელეს.

საერთოდ ბეკონი თითქმის ყველგან ებრძვის არისტოტელეს და არისტოტელედან მომდინარე შუა საუკუნეების თვალსაზრისს, მაგრამ ასევე ხშირად ამ თვალსაზრისს იმეორებს და თავისებურად ამუშავებს. ასე მაგალითად, მსჯელობს რა მოძრაობის მიზეზებზე, ის თითქმის უცვლელად იმეორებს არისტოტელეს აზრებს. არსებობს ოთხი სახის მიზეზი: მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი და მიზანი როგორც მიზეზი. აღნიშნული იყო ბეკონის აზრი მეცნიერების ორ დარგად გაყოფის შესახებ; ეს ორი დარგია ფიზიკა და მეტაფიზიკა. და რამდენადაც მეცნიერების მიზანი მდგომარეობს მიზეზთა გამოკვლევაში, მეცნიერებათა გაყოფა უნდა ეყრდნობოდეს მიზეზთა განსხვავების საფუძველს. თვითეული ეს მეცნიერება იკვლევს მიზეზთა თავისებურ სახეებს. ფიზიკა შეისწავლის მატერიასა და მოქმედ მიზეზებს, ხოლო მეტაფიზიკა იკვლევს ფორმასა და მიზანს. როგორც ჩანს, მეტაფიზიკაში იგულისხმება ისიც, რასაც ფიზიკა შეისწავლიდა, სახელდობრ მოძღვრება ფორმებზე, რომლებიც სამყაროს არსებას წარმოადგენს და რაც თვისებებს განსაზღვრავს, და ისიც, რაც თეოლოგიას ეკუთვნის—მოძღვრება ბოლოვად მიზეზებზე.

უფრო სწორი იქნებოდა, თუ თვით ბეკონის კონცეფციიდან გამოვალთ, მას მოძღვრება მატერიაზე, მოქმედ მიზეზებზე, ფორმებსა და თვისებებზე მხოლოდ ფიზიკის არედ გამოეცხადებინა, ხოლო ბოლოვადი მიზეზების პრობლემა — და მხოლოდ ეს პრობლემა — მეტაფიზიკის საგნად დაეტოვებინა. ფიზიკაში ძირითადი პრობლემაა მოქმედი მიზეზების გამოკვლევა. მიზეზთა არცოდნა ადამიანს ბუნების მონად ხდის; ბუნების დამორჩილება. მასზე გაბატონება

შეიძლება მხოლოდ მოქმედი მიზეზების აღმოჩენით. მიზეზთა აღმოჩენისას ჩვენ ერთსა და იმავე დროს ბუნებას ვექვემდებარებით და მასზე ვბატონობთ. შემეცნებას პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. ცოდნა, რომელიც პრაქტიკულ შედეგებს არ გვაძლევს, არ არის ნამდვილი ცოდნა.

ბეკონი, როგორც აღნიშნული იყო, თავისი დროის შვილია; მან იცის რა სჭირდება მისი დროის მეცნიერებას, მას ესმის, რომ მეცნიერება მიზანი კი არ არის, არამედ საშუალებაა ბუნებაზე ბატონობისათვის. თვით თავის პოლიტიკურ მოღვაწეობაშიც ამ ბატონობისაკენ, ძალაუფლებისაკენ მიისწრაფოდა. ერთ-ერთი მისი თანამედროვე მეცნიერთაგანი ჯილბერტი, რომელმაც ბეკონზე გავლენა მოახდინა, მაგრამ თვითონ კი ბეკონს არ ეთანხმებოდა, ასე ახასიათებს ბეკონის ნააზრევს: ბეკონი ბუნებას უდგება როგორც ლორდ-კანცლერი: ბეკონს უნდა ბატონობა ბუნებაზე ისევე, როგორც ის ბატონობდა ლორდ-კანცლერის სახით.

ასეა თუ ისე, ბეკონის თვალსაზრისი მეცნიერებაზე, კერძოდ ბუნების ფილოსოფიაზე, ფიზიკაზე არსებითად სწორია იმის მიუხედავად, რომ მის ნააზრევში ბევრი გულუბრყვილო, სქოლასტიკური და თეოლოგიურია. მარქსი აღნიშნავდა, რომ მისი მოძღვრება, აფორისტულ ფორმაში დაწერილი, საესეა თეოლოგიური არათანამიმდევრობით.

ეს სქოლასტიკური და თეოლოგიური მომენტები ხშირად სჭარბობს მის საღსა და მართებულ აზრებს მეცნიერების მიზნისა და არსების შესახებ. გაურკვეველი მოძღვრება ფორმების, რომლებიც საგანთა არსებას, მიზეზს, კანონსა და ამავე დროს მოძრაობას გამოხატავს, და ენტელეჰიის შესახებ არისტოტელესა და შუა საუკუნეების მოძღვრებიდან არის ნასესხები.

ბეკონს კარგად ესმის, რომ მეცნიერება დამოუკიდებელი უნდა იყოს თეოლოგიისაგან, საღვთო წიგნები აღარ გამოდგება მეცნიერული ცოდნის ასაგებად, რომ ახალ ეპოქას ახალი მეცნიერება სჭირდება, ისეთი მეცნიერება, რომელიც კაცობრიობისათვის გამოსადეგია. ბეკონი მეცნიერული აზროვნების თავისუფლებას მოითხოვს, ამიტომ არის იგი ახალი დროის ფილოსოფიის დამწყები: მაგრამ ამასთან ის ვერ წყვეტს კავშირს რელიგიასთან. მეცნიერების ჰეშმარიტების აღიარებასთან ერთად ის თეოლოგიის დებულებებსაც იზიარებს და მეტიც: თეოლოგიის დებულებებს ხშირად უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე მეცნიერების ჰეშმარიტებას. მეცნიერების მცირე შესწავლა („მეცნიერების ერთი ყლუპი") დაგვაშო-

რებს ღმერთისაგან, მეცნიერების ღრმა შესწავლა ისევ ღმერთისაკენ მიგვაბრუნებს.

ბევრს მსჯელობდნენ ბეკონის თეოლოგიურ გამოთქმებზე; გამოთქვამდნენ აზრს, რომ ეს თეოლოგიური შეხედულებები გარკვეულ პირფერობას წარმოადგენს: ბეკონი, როგორც სახელმწიფო მოღვაწე, ისეთ პირობებში იყო ჩაყენებული, რომ გაბატონებული ეკლესიის წინააღმდეგ ვერ წავიდოდა, რომ თვითონ არ სჯეროდა ის, რასაც დადებითს წერდა რელიგიის შესახებ.

ეს შეხედულება არ უნდა იყოს მართებული: კიდევ ერთხელ უნდა გავიმეოროთ, რომ ბეკონი თავისი დროის შვილია და ამის გამო თეოლოგიასა და მის დებულებებს მთლიანად ვერ უღალატებდა; ბეკონი ორმაგი ჭეშმარიტების თვალსაზრისზე იდგა. ისიც ბევრს ნიშნავდა, რომ მან სცადა, მხოლოდ სცადა, მეცნიერება გაეთავისუფლებინა რელიგიისაგან, ორიევსათვის განსხვავებული სფერო დაედგინა.

ბეკონის ეს ორმაგი თვალსაზრისი პირფერობით კი არ აიხსნება, არამედ იმით, რომ მის სულ ნააზრევს მძიმე ლოდივით აწვება წარსულის ნაშთი, მეცნიერების განუვითარებლობა, ის მცდარი რწმენები — იდოლები, რომელთა წინააღმდეგ თვითონ ასე მედგრად იბრძოდა. იდოლების მთელი რიგისაგან ის მაინც ვერ განთავისუფლდა.

არისტოტელესეული მოძღვრებიდან ნასესხებმა თეორიამ ბოლომდე მიზეზებზე გარკვეული დაღი დაასვა მის მთლიან მოძღვრებას. სისულელეა ფიზიკის თვალსაზრისით იმის თქმა, წერდა ბეკონი, თითქოს ქუთუთოები თვალის დასაცავად არსებობს, წვიმა იმისათვის, რომ ყანა მორწყას და სხვ. მაგრამ მეტაფიზიკაში ამის თქმა საჭიროა და მართებულიც არის.

ყველა მოვლენის მიზეზია თვითონ ბუნება, ხოლო ბუნებას სხვა არავითარი მიზეზი არა აქვს, გარდა თავისი თავისა. მაგრამ ბუნება არის ყველაფრის მიზეზი და თავისთავისაც. თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ღმერთს: ღმერთის შემდეგ ბუნება არის ყველაფრის მიზეზი[1]. ამ თავისებური დებულების აზრი ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიის დამადასტურებელია: ღმერთი არის ყველაფრის მიზეზი — ბუნების არსებობის, ბუნების საგნებისა და მოვლენების მოძრაობისა („პირველი ბიძგი"). მაგრამ ამის შემდეგ ყველაფერი, რაც ხდება ბუნებაში, ფიზიკამ უნდა ახსნას მატერიალურ ბუნებაზე დაყრდნობით ისე, რომ ღმერთის არსებობა არ მიიღოს მხედველობაში.

---

[1] ib., გვ. 581.

ღმერთის არსებობის პრობლემა თეოლოგიის პრობლემაა; მისი შემეცნება აღემატება ადამიანის გონებას. ბუნება ადასტურებს ღმერთის სიბრძნესა და ძალას, მაგრამ როგორია ღმერთი, რას წარმოადგენს ის, ბუნება და ბუნების შესწავლა არაფერს გვეუბნება მის შესახებ. ღმერთი რწმენის საგანია: ის, რაც რელიგიას ეკუთვნის, მეცნიერებისაგან დამოუკიდებელია. თეოლოგიას საგნად აქვს ღმერთი, ხოლო ეს უკანასკნელი გამოცხადებაშია მოცემული. თეოლოგია და მეცნიერება არ უნდა ჩაერიონ ერთმანეთის საქმიანობაში.

აქ ერთი საღი აზრი არის გამოთქმული, რომელსაც ბეკონი ხშირად იმეორებს, სახელდობრ აზრი იმის შესახებ, რომ მეცნიერება დამოუკიდებელია თეოლოგიისაგან, ის სუვერენულია თავის სფეროში, მაგრამ ამასთან თეოლოგიაც სუვერენულია თავის სფეროში და მეცნიერული კვლევა ამ სფეროს ვერაფერს ავნებს. და კიდევ: ზემოთ წამოყენებული დებულების ნაცვლად, რომ ჩვენ ვიცით ღმერთის მხოლოდ სიბრძნე და ძალა, ახლა გამოთქმულია საწინააღმდეგო აზრი, რომ გამოცხადება გვაძლევს ყოველნაირ ცოდნას ღმერთის შესახებ.

თეოლოგიის დებულებების ჭეშმარიტება ისეთივეა, როგორც მეცნიერებისა: ისე კი არ არის, რომ პირველის ჭეშმარიტება ნაკლები ღირებულებისა იყოს, ვიდრე მეცნიერებისა, ისინი მხოლოდ ჭეშმარიტების მიღწევის გზით განსხვავდებიან. დაკვირვება, ცდა, ინდუქცია ვერაფერს მოგვცემს თეოლოგიის სფეროში, ხოლო გამოცხადება უნაყოფოა მეცნიერულ ცოდნაში. ზოგიერთი საბჭოთა მკვლევარი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ბეკონი უარყოფს ღმერთის როგორც პიროვნების არსებობას, აღიარებს მას როგორც პირველ მამოძრავებელს და ებრძვის ყველა ისტორიულად არსებულ რელიგიას. რომ ბეკონი რელიგიების მთელ რიგ მომენტებს უარყოფს. უარყოფს იმ კულტსაც, რომელიც ამ რელიგიებთანაა დაკავშირებული, ცდილობს ღმერთის ცნება ანთროპომორფისტული ნიშნებისაგან გაათავისუფლოს („ადამიანი ღმერთის სურათი კი არ არის, ღმერთის შემოქმედებაა", „როგორც მხატვრის ნაწარმოების საფუძველზე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ მის სახეზე, ასევე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ ღმერთის სახეზე მისი შემოქმედების შედეგების მიხედვით") — ყველაფერი ეს სწორია, მაგრამ, ბეკონის აზრით, ღმერთი არის არა მხოლოდ პირველი მამოძრავებელი, არამედ სამყაროს შემოქმედიც. იგი ებრძვის ათეიზმს: ღმერთის შესახებ მეცნიერების მნიშვნელობა მდგომარეობს ათეიზმის უარყოფაში. ღმერთის არსებობის აღიარება ერთადერთი საფუძველია ათეიზმთან საბრძოლველად.

მეცნიერება ღმერთის შესახებ არის და არც არის მეცნიერება. „ეს არის მეცნიერების ნაპერწკალი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს შევიცნოთ ღმერთი" არა ბუნების საგნების ანალიზით, არამედ „საგნობრივი სამყაროს ჰვრეტით და ბუნებრივი სინათლით"[1].

ამრიგად, ღმერთი არსებობს. ის არის სამყაროს შემოქმედი და მისი შემეცნება ნაწილობრივ მაინც შეიძლება ჰვრეტით, ინტუიციით.

ბუნებას მრავალი ნაკლი გააჩნია, მაგრამ ის, ალებული მთლიანობაში, მიზანშეწონილი სტრუქტურის მატარებელია. ესეც იმის დამადასტურებელია, რომ ბუნების შემოქმედი უმაღლესი არსებაა, ღმერთია.

8. აღნიშნული იყო, რომ მეცნიერების სფეროდან ბეკონმა გამორიცხა ღმერთი და დატოვა მხოლოდ ბუნება და ადამიანი. თითქოს უფრო ზუსტი უნდა ყოფილიყო მეცნიერების არედ მხოლოდ ბუნება მიჩნეულიყო, რადგან ადამიანიც, ბეკონის აზრით, ბუნების ნაწილია. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი, არ ეკუთვნის მხოლოდ მეცნიერების სფეროს, რადგან ადამიანში არის ორი მხარე — სხეულებრივი და ღვთაებრივი. ადამიანს ახასიათებს ორგვარი სული — გონიერი და გრძნობადი. გონიერი სული მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს; რაც შეეხება გრძნობად სულს, ის მახასიათებელია მთელი ცოცხალი ბუნებისათვის.

გონიერი სულის პრობლემა, — მოკვდავია ის თუ უკვდავი, დაკავშირებულია მატერიალურ სხეულთან თუ მისგან დამოუკიდებელია, — მეცნიერული კვლევის სფეროში არ შედის. მეცნიერების სფეროს განეკუთვნება გრძნობადი სულის პრობლემა. მთავარი აზრი, რომელსაც ბეკონი აქ გამოთქვამს, იმაში მდგომარეობს, რომ გრძნობადი სული სხეულებრივი სუბსტანციაა. იგი ჩვეულებრივი მატერიალური სხეულისაგან განსხვავებულია იმით, რომ სითბოს ზეგავლენით გაიშვიათებულია, უჩინარია და ჰაერის მსგავსია, ის იმყოფება ტვინში და აქედან მოძრაობს მთელ სხეულში არტერიების საშუალებით. ბეკონის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ძირითადი პრინციპი მატერიალისტურია. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ორივე მხარეს ის მატერიალიზმის სასარგებლოდ წყვეტს: არსებობს შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო, რომელიც მეცნიერებისა და ფილოსოფიის საგანს წარმოადგენს. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიზანია ასახოს ეს მატერიალური სამყარო, ამით ადამიანი გაბატონდება ბუნებაზე და მას თავის მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად გამოიყენებს.

---

[1] ib., m. I, გვ. 243.

ის მსჯელობს მეცნიერების განვითარებაზე; ამ მსჯელობისას მართალია მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე დგას, მაგრამ ზოგიერთ აფორიზმში იმასაც აღნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება დროის შვილია. ბეკონი ებრძვის შუა საუკუნეების თეოლოგიას, ავტორიტეტებს, ცრურწმენებს, რომლებითაც დატვირთულია იმდროინდელი ე. წ. მეცნიერების ცნობიერება: თუმცა ექსპერიმენტების დაყენებაში იგი ბევრს ჩაჭორჩება, მაგრამ საკმაოდ კარგად ესმის ექსპერიმენტის მნიშვნელობა ბუნების შემეცნებაში; მართალია არაფერი აღმოუჩენია, მაგრამ მთელი სიღრმით გაიგო ახალი აღმოჩენების მნიშვნელობა როგორც მეცნიერების, ისე კაცობრიობის განვითარებაში; მან შექმნა თავისებური სახით ინდუქციის მეთოდი, რომელსაც შემდეგ განავითარებენ ლოგიკოსები, მაგრამ მათ განუხორციელებელი ამოცანა დაუსახა. ბეკონს სწამდა, რომ ეს მეთოდი აღმოჩენების მეთოდი იყო.

რასაკვირველია, ამა თუ იმ ფილოსოფოსის ნააზრევში წინ უნდა წამოვწიოთ მისი ის აზრები, რომლებიც პროგრესულია, ის დადებითი მარცელები, რომლებიც საფუძვლად დაედო მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსის ნააზრევში არ აღვნიშნოთ ის მცდარი, უარყოფითი, რომელიც შემდგომში თავიდან მოიშორეს როგორც უვარგისი. ფილოსოფიის ისტორიას, ისევე როგორც საერთოდ ისტორიას, არ სჭირდება არც გალამაზება და არც დამახინჯება.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიკოსებმა კარგა ხანია შეიმოიღეს გარკვეული მეთოდი, რომლის მიხედვით საკუთარი თვალსაზრისის გასამართლებლად ფილოსოფიის ისტორიაში წინაპრებს ეძებენ და მათ თავის თვალსაზრისს მიაწერენ: გამოდის ისე, თითქოს ფილოსოფიის ისტორია მათი თვალსაზრისის განვითარებას წარმოადგენდა. ყველაზე მეტად ეს მეთოდი ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლამ გამოიყენა. ასევე იქცეოდნენ პრაგმატისტები, ჰუსერლიც კი ამ ხაზს ატარებდა.

ამ უთუოდ მცდარმა მეთოდმა, სამწუხაროდ, ჩვენს ქვეყანაშიც მოიკიდა ფეხი. ის გარემოება, რომ ჩვენ მატერიალიზმის თვალსაზრისს ვიცავთ, არ გვაძლევს უფლებას ვუღალატოთ ობიექტურობას და რომელიმე მატერიალისტურად მოაზროვნე ფილოსოფოსის ნააზრევში არ დავინახოთ იდეალიზმისა და თეოლოგიური შეხედულებების მომენტების მთელი რიგი, ანდა ისინი უმნიშვნელოდ და შემთხვევითადაც მივიჩნიოთ.

„ფილოსოფიის ისტორიის" (1941, ტ. II, გვ.95) ავტორები წერენ: „აღიარა რა ღმერთის, გონიერი სულისა და ტელეოლოგიის

არსებობა, ბეკონმა გამოიჩინა თეოლოგიური არათანამიმდევრობა თავის მოძღვრებაში. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ღმერთის, გონიერი სულისა და ბოლოვადი მიზეზის არსებობის აღიარებას, ინგლისური მატერიალიზმის დამწყებისათვის (ე. ი. ბეკონისათვის — კ. ბ.) ჰქონდა მხოლოდ გარეგანი, ფორმალური მნიშვნელობა".

როგორ შეიძლება იმის თქმა, რომ ღმერთის არსებობის აღიარება, ღმერთის, რომელმაც შექმნა მთელი სამყარო და თავისი კანონები დაუწესა მას, გონიერი სულის აღიარება, რომელიც ღვთაებრივ „ნიავს" წარმოადგენს ადამიანში, სამყაროს სტრუქტურის ტელოსით განსაზღვრა (აღარ 'აღვნიშნავთ მოძღვრებას ფორმებზე, რომელიც არისტოტელესეული ენტელეჰიის მსგავსად არის გაგებული და სხვ.) იყოს გარეგანი და ფორმალური მომენტი ბეკონის მსოფლმხედველობაში.

აფორისტულად დაწერილი ბეკონის შრომა ბევრ დადებითსა და პროგრესულს შეიცავს, მაგრამ ამავე დროს ამ პროგრესულს ბევრი წინააღმდეგობაც გააჩნია, რაც ბეკონის მოძღვრებისათვის სრულიადაც არ არის შემთხვევითი. მისი მოძღვრება ფინალურ მიზეზზე უკვე განაპირობებს ღმერთის, სულის და უფრო მეტიც — ფორმის შესახებ თავისებურ თვალსაზრისს, რომელიც არც გარეგანია და არც ფორმალური მისი მსოფლმხედველობისათვის.

„რაც შეეხება დემოკრიტესა და ეპიკურეს, — წერს ბეკონი, — მანამ ისინი ატომებზე მსჯელობდნენ, მათ უსმენდნენ და აქებდნენ გამოჩენილი მოაზროვნენი. მაგრამ მხოლოდ ამ ატომებით (სულის გარეშე) იწყებდნენ რა სამყაროს წარმოშობის საკითხის განხილვას, ეს სასაცილოდაც არ ყოფნიდათ მსმენელებს".

მცენარეული და ცხოველური სამყაროს წარმოშობაში, ფიქრობს ბეკონი, მონაწილეობას იღებს ძალა, რომელიც მატერიისაგან დამოუკიდებელია და მატერიის სახეცვლილებას იწვევს. „ყველა სხეულებრივი საგანი შეიცავს ძალას უხილავს, ძალას, რომლის აღქმა შეუძლებელია. ეს სხეულებრივი საგნები ამ ძალის, ასე ვთქვათ, ტანსაცმელსაც წარმოადგენს". მატერიალური საგნების განვითარება ხდება ამ ძალის საშუალებით. ბეკონი ამ ძალას წმინდა სქოლასტიკური ტერმინებითა და შინაარსით ახასიათებს: იგი დახასიათებულია არისტოტელესეული ფორმის მსგავსად, რომელიც აფორმებს მატერიას. რატომ უნდა მივიჩნიოთ ბეკონის თვალსაზრისი გონიერი სულის შესახებ, რომლითაც ადამიანი განსხვავდება ცხოველებისაგან და რომელიც არის ღვთაებრივი წარმოშობისა, მის „ფორმალურ და გარეგან" თვალსაზრისად?

2. რენე დეკარტი

1. მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესში დგება ეტაპი, როდესაც ამ ცოდნის ღირებულების საკითხი წინა პლანზე წამოიწევა. კაცობრიობის მიერ სხვადასხვა დარგში დაგროვილი ცოდნა მოითხოვს მის სისტემაში მოყვანას. იმისათვის, რომ მეცნიერული ცოდნის ღირებულება გაირკვეს და ეს ცოდნა სისტემაში იქნეს მოყვანილი, საჭიროა ყურადღების ცენტრში დაისვას პრობლემა თვითონ ცოდნის შესახებ. საკითხი ეხება არა მხოლოდ საგანთა და მოვლენათა შემეცნებას, არამედ ამ შემეცნების პრინციპებს, იმას, თუ რას წარმოადგენს ადამიანური შემეცნება, რის შემეცნება არის შესაძლებელი, აქვს მეცნიერულ შემეცნებას საზღვრები თუ არა, რა გზით და რა საშუალებებით ხორციელდება მეცნიერული ცოდნა, რა აძლევს მას სისტემატურ ხასიათს ანდა, სხვანაირად, რა პრინციპები ამართლებს მას და რა პრინციპები აძლევს მეცნიერულ ცოდნას სისტემატურ ხასიათს.

ცოდნის პრობლემა, ე. ი. ცოდნის ცოდნის პრობლემა ერთ-ერთი მხარეა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისა და იგი ყოველი განვითარებული ფილოსოფიური სისტემის არსებით შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს.

ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს პრობლემა თითქმის ყოველთვის იდგა: სოკრატ-პლატონის სკოლაში და არისტოტელეს ფილოსოფიურ სისტემაში ეს პრობლემა ერთ-ერთი ძირითადი იყო იმის მიუხედავად, რომ ამ პერიოდში მეცნიერული ცოდნა შედარებით დაბალ დონეზე იდგა — მხედველობაში გვაქვს შედარება XVI—XVII სს. მეცნიერულ ცოდნასთან, ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს პრობლემა არათუ აქტუალური იყო, არამედ ამ პრობლემის ზოგიერთი მხარე (პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევში) ზოგადად სწორად იყო გადაწყვეტილი.

ახალ დროში და განსაკუთრებით XVII საუკუნეში ცოდნის ღირებულების, მისი სტრუქტურისა და მისი სისტემატური ხასიათის პრობლემა ისევ აქტუალური ხდება, ხოლო ამ პრობლემის გადაწყვეტა არსებითად გართულებულია.

საქმე ის არის, რომ ამ პერიოდში, განსხვავებით ანტიკური ხანისაგან, როცა ფილოსოფია შერწყმული იყო მეცნიერულ ცოდნასთან და მეცნიერული ცოდნის მომენტები ფილოსოფიის უშუალო კუთვნილებას წარმოადგენდა, მეცნიერული ცოდნა მკვიდრ საფუძველზე დგება და ფილოსოფიისაგან დამოუკიდებელი ხდება.

კოპერნიკი, ტიხო და ბრაგე, კეპლერი, გალილეი, ჰარვეი და მრა-

ჯალი სხვა ახალ ბუნებისმეცნიერების საფუძველს აგებენ. მათემატიკა, მექანიკა, კოსმოგონია, ფიზიოლოგია და სხვა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობას თანდათანობით ძირს უთხრის.

იწყება ახალი მეცნიერების ქმნადობის პერიოდი. მაგრამ ამ ახალ მეცნიერებაში ახალი, ჯერ კიდევ ხშირად, დაკავშირებულია შუა საუკუნეების სქოლასტიკასთან, არ არის გადალახული თეოლოგიის ელემენტები და, რაც მთავარია, მთელი ეს ახალი ცოდნა არ არის მოყვანილი სისტემაში, არ არის გამონახული პრინციპი, რომლის საშუალებით შესაძლებელი გახდება იმის გარკვევა, თუ რა არის ამ ახალ მეცნიერებაში ჭეშმარიტი და რა მცდარი. საჭიროა გამოინახოს მეთოდი, რომელიც მთელ დაგროვილ ცოდნას შეაფასებს მისი ჭეშმარიტი ღირებულების მიხედვით და ამავე დროს ამ ჭეშმარიტებებს ერთ სისტემაში მოიყვანს. მეთოდის პრობლემა — აი, ის პრობლემა, რომელიც ახალი დროის მეცნიერებისა და ფილოსოფოსების წინაშე დადგა.

შემთხვევითი როდია ის ფაქტი, რომ ახალი ფილოსოფიის ორივე დიდი დამწყები — ინგლისში ფ. ბეკონი და საფრანგეთში რ. დეკარტი—მეთოდის პრობლემას არკვევს. ბეკონი „ახალი ორგანონით" ცდილობს მეცნიერული ცოდნის მეთოდი დაადგინოს, ხოლო დეკარტი ამავე ამოცანას წყვეტს „მეთოდის შესახებ მსჯელობის" საშუალებით. ორივე ცდილობს გარკვეული მეთოდი გამონახოს, რათა ამ მეთოდით ახალი მეცნიერების ჭეშმარიტების პრეტენზია გაამართლოს, გაარკვიოს მეცნიერული ცოდნის განვითარების გზა, ცოდნის სტრუქტურა და ცოდნის სისტემატური ხასიათის პრინციპები დაადგინოს.

გზა, რომელსაც ეს ორი მოაზროვნე კაფავს პრობლემის გადაწყვეტისას, განსხვავებულია, მეტიც, საწინააღმდეგოა, მაგრამ ორივე ერთ ამოცანას ემსახურება: მეცნიერების სუვერენობის დადგენას, რაც მის განთავისუფლებას ნიშნავს შუა საუკუნეების ავტორიტეტისაგან.

გამორიცხული არ არის, რომ ორივე ამ ფილოსოფოსის ნააზრევში აღმოჩნდება შუა საუკუნეების სქოლასტიკისა და თეოლოგიის ელემენტები — ეს გასაგებიც არის, რადგან მათგან მთლიანად განთავისუფლება ამ პერიოდში იქნებ შეუძლებელიც იყო, მაგრამ მთავარია ის პრინციპი, რომელიც მათ მიერ იყო წამოყენებული: მეცნიერება თავისუფალი უნდა იყოს დოგმატებისაგან: დოგმატებისაგან — ბეკონის სიტყვით „იდოლებისაგან" — თავისუფალი აზროვნება აგებს მეცნიერებას.

როგორც აღვნიშნეთ, გზა მეცნიერული ცოდნის აგებისა, მისი

მეთოდი, სისტემობის პრინციპი მათ განსხვავებული აქვთ. ბეკონი ემპირიზმის გზით მიდის, ხოლო დეკარტი რაციონალიზმის გზას კაფავს, მაგრამ ორივე ცდილობს მეცნიერების სისტემა ააგოს.

2. დეკარტის ფილოსოფიური სისტემა, როგორც ამას ქვემოთ დაწვრილებით გავარკვევთ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ორივე მხარეს არკვევს. ამ საკითხის პირველი მხარის გადაწყვეტისას დეკარტი დუალისტურ თეორიას აგებს: მეტაფიზიკაში ის იდეალისტია, ხოლო ფიზიკაში—მექანისტი მატერიალისტი: ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარის გადაწყვეტაში ის ახალ ფილოსოფიაში მკაცრი რაციონალიზმის შემქმნელია.

რაციონალიზმს სხვადასხვანაირად განმარტავენ: ყველაზე მარტივია ის განმარტება, რომელიც მის შინაარსს ლათინური სიტყვიდან ratio—გონება—გამოიყვანს: შემეცნების ძირითადი—თუ არა ერთადერთი — წყარო არის გონება. ეს განმარტება მარტივიც არის და ამავე დროს არც მცდარია. შემეცნების საგანი, სინამდვილე თავისი საგნებით და მოვლენებით გონებით, აზროვნებით შეიცნობა. შეგრძნებები, აღქმები შეცდომის წყაროა; თუ ეს ასეა, ეს კი ნამდვილად ასეა რაციონალიზმის მიხედვით, იბადება კითხვა: როგორ შეუძლია ადამიანის გონებას შეგრძნებების (აღქმების) გარეშე იდეები, წარმოდგენები შექმნას, რომლებიც სინამდვილეს ასახავენ? თუ შემეცნების პროცესში ჩვენი აზროვნება უარს იტყვის აღქმაში მოცემულ მასალაზე, მას სინამდვილესთან კავშირი აღარ ექნება. აზროვნება თავისთავში იქნება ჩაკეტილი, ის „წმინდა" აზროვნებად გადაიქცევა, ხოლო ეს „წმინდა" აზროვნება ცარიელი იქნება. შემეცნების შესაძლებლობის ასახსნელად რაციონალიზმის წარმომადგენელი იძულებული ხდება აზროვნების თავისებური კონცეფცია წამოაყენოს: აზროვნებას არც სჭირდება შეგრძნება-აღქმები როგორც მასალა, რომელსაც ის მოიაზრებს, გადაამუშავებს და ამის საფუძველზე შექმნის იდეებს, წარმოდგენებს; „წმინდა" აზროვნება არ არის ცარიელი, მას თვითონ გააჩნია იდეები ან თვით ქმნის მათ სინამდვილის საგნებისა და მოვლენებისაგან, შეგრძნება-აღქმებისაგან დამოუკიდებლად; ეს იდეები თანდაყოლილი იდეებია. იდეების თანდაყოლილობა შეიძლება გაგებულ იქნეს ან იმ სახით, რომ ეს იდეები ადამიანის გონებას იმთავითვე მზამზარეული სახით ახასიათებს და საჭირო ხდება მათი ანალიზი, გარკვევა, გაცნობიერება (ეს თავისებური სახის პლატონიზმის თეორიას მოგვაგონებს), ანდა ადამიანის გონებას აქვს უნარი შექმნას ისეთი იდეები, რომლებიც სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს ასახავს.

აქედან გამომდინარეობს კიდევ ერთი ნიშანი, რომელიც თავი-

სებურ ხასიათს აძლევს რაციონალისტურ მსოფლმხედველობას. იდეების კავშირი ლოგიკურ კავშირს წარმოადგენს, იდეების სისტემა ლოგიკური სისტემაა. სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების კავშირი ამ ლოგიკურ კავშირებს ემორჩილება; მიზეზისა და მოქმედების კავშირი. იგივეა, რაც საფუძვლისა და შედეგის ლოგიკური კავშირი: causa (მიზეზი) იგივეა, რაც ratio (საფუძველი).

ეს თვალსაზრისი დამახასიათებელია ახალი დროის ყველა დიდი რაციონალისტისათვის — დეკარტის, სპინოზასა და ლაიბნიცისათვის.

3. ახალი დროის რაციონალიზმი, როგორც ეს მისი განვითარების ისტორიიდან და მისი კრიტიკული შეფასებიდან გამოირკვევა, არსებითად მცდარი თეორიაა, მას გარკვეული სოციალური და გნოსეოლოგიური ძირები აქვს. საჭიროა მოკლედ მაინც გავარკვიოთ ისინი. ამ შემთხვევაში ჩვენ პირველ რიგში დეკარტის რაციონალისტური მსოფლმხედველობა გვექნება მხედველობაში. ეს ის პერიოდია საფრანგეთის ისტორიაში, როდესაც აბსოლუტიზმი (ჰენრიხ IV და ლუდოვიკო XIII) ჯერ კიდევ იცავს ფეოდალების პრივილეგიებს და იმავე დროს მზარდი ბურჟუაზიის ეკონომიურ მოთხოვნილებებს ნაწილობრივ აკმაყოფილებს. კათოლიკური ეკლესია ჯერ საკმაოდ ძლიერია და მისი იდეოლოგია კვლავ გაბატონებულია. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ კათოლიკურ ეკლესიას წინააღმდეგობას მრავალი მხრიდან უწევენ. ჯერ თვით კათოლიკების ბანაკში ჩნდება მიმდინარეობა, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის მეთაურების კრიტიკით გამოდის. მეორე მხრივ ახალი ბუნებისმეცნიერება ძირს უთხრის კათოლიკურსა და საერთოდ ქრისტიანულ მოძღვრებას.

სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელთა აღმოჩენები და თეორიები პრინციპულ წინააღმდეგობაში მოდის კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრებასთან. ახალი დროის მოწინავე ფილოსოფოსები, ახალი მეცნიერების სულით გამსჭვალულნი, აზროვნების თავისუფლების, კვლევის თავისუფლების ლოზუნგით გამოდიან. აზროვნების სუვერენობა, ეკლესიის დოგმატებისაგან განთავისუფლება — ეს ხაზი თანდათან იკაფავს გზას და იმარჯვებს. და აქედან ცხადია, რომ რა ნაკლიც არ უნდა ჰქონოდა რაციონალისტურ ფილოსოფიას და კერძოდ დეკარტის რაციონალიზმს, ეს მსოფლმხედველობა უაღრესად პროგრესული და ნაყოფიერი იყო იმ პერიოდში. როგორც ითქვა, რაციონალიზმი აზროვნების სუვერენობისა და თავისუფლების ლოზუნგს წარმოადგენდა. დეკარტი ამ სულისკვეთების უდიდესი წარმომადგენელი იყო.

რაც შეეხება დეკარტის რაციონალისტური ფილოსოფიის გნოსეოლოგიურ ფესვებს, აქ პირველ რიგში ერთი მომენტი უნდა აღინიშნოს. დეკარტი თავისი დროის მეცნიერების მიღწევის დონეზე დგას. იგი არა მხოლოდ ფილოსოფოსია, რომელიც მეტაფიზიკურ სისტემას აგებს, ის დიდი მეცნიერიცაა; მან მრავალმხრივ გაამდიდრა იმდროინდელი მეცნიერების სხვადასხვა დარგი, ხოლო მათემატიკაში გარკვეული მეცნიერული დისციპლინის — ანალიზური გეომეტრიის შემქმნელიც არის.

სპეციალურ მეცნიერებასა და კერძოდ მათემატიკას დაუფლებულმა მოაზროვნემ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ მეცნიერულ ცოდნას ქმნის თავისუფალი აზროვნება, რომ საგანთა არსებას, მის სტრუქტურასა და კანონზომიერებას საბოლოო ანგარიშით აზროვნება აღმოაჩენს და დაადგენს. შემეცნების ეს ერთი მხარე მან მთელ შემეცნების პროცესზე გაავრცელა, მთელ შემეცნების პროცესამდე „გაბერა" (ლენინი). ამაშია მისი რაციონალისტური ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური ძირები.

4. რენე დეკარტი (ლათინიზირებული — რენატუს კარტეზიუს; აქედან დეკარტის ფილოსოფიის სახელწოდება: კარტეზიანული ფილოსოფია) დაიბადა 1596 წელს საფრანგეთში. რვა წლის ასაკში ის შედის იეზუიტების სკოლაში, სადაც სწავლობს კლასიკურ ენებს, ლოგიკას, ფიზიკას, მეტაფიზიკას, მათემატიკას და მორალს. ყველაზე დიდ ინტერესს მასში იწვევს მათემატიკა. რომლის სწავლას ის გაანაგრძობს სკოლის დამთავრების შემდეგაც. სკოლის დამთავრებისას დეკარტი მოხალისედ მიდის ჯერ ჰოლანდიის, ხოლო შემდეგ ბავარიის ჯარში. წლების განმავლობაში მან მოიარა ევროპის რიგი ქვეყნები — ჰოლანდია, გერმანია, იყო ვენაში, პრაღაში. გარკვეული დრო დაჰყო იტალიაში და სხვ. სამხედრო სამსახურსა და ევროპის ქვეყნებში მოგზაურობას დეკარტი უწოდებდა „სამყაროს დიადი წიგნის შესწავლას". ამ მოგზაურობისას ის უახლოვდება ცნობილ მეცნიერებს, კერძოდ მათემატიკოსებსა და ფიზიკოსებს. საფრანგეთში დაბრუნების შემდეგ იგი აცნობს მეგობრებს თავისი ფილოსოფიის ძირითად აზრებს.

1629 წელს დეკარტი გადასახლდა ჰოლანდიაში, რომელიც ამ დროს მოწინავე კაპიტალისტურ ქვეყანას წარმოადგენდა და სადაც მეცნიერული და ფილოსოფიური მუშაობისათვის შედარებით ხელსაყრელი პირობები არსებობდა. დეკარტი ეძებდა სიმშვიდეს, მყუდროებას, რათა თავისი აზრები სისტემაში მოეყვანა. ასეთი ადგილი სწორედ ჰოლანდია იყო. ის არავის არ ხვდება და საკუთარ ჰოსაზრებებს მიწერ-მოწერით უზიარებს თავის მეგობარს მერსანს.

მერსანის საშუალებით დეკარტი აცნობს თავის მსოფლმხედველობას იმდროინდელ მეცნიერებსა და ფილოსოფოსებს.

1637 წლიდან დეკარტი იწყებს თავისი შრომების გამოქვეყნებას. 1640 წლის დასაწყისში ჰოლანდიაში უკვე შეიქმნა კარტეზიანული სკოლა. როგორც კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენელნი, ისე პროტესტანტული თეოლოგები ილაშქრებენ დეკარტის მოძღვრების წინააღმდეგ. 1643 წელს ქ. უტრეხტში, ხოლო 1647 წელს ქ. ლაიდენში კარტეზიანული მოძღვრების პროპაგანდა აკრძალეს და გამოიტანეს დადგენილება დეკარტის შრომების დაწვის შესახებ.

ამ პირობებში დეკარტმა გადაწყვიტა მიეღო შვეციის დედოფლის ქრისტინეს წინადადება გადასახლებულიყო სტოკჰოლმში, სადაც 1650 წელს გარდაიცვალა.

5. დეკარტი არა მხოლოდ დიდი ფილოსოფოსი, არამედ დიდი მათემატიკოსი და ბუნებისმეტყველიც იყო. მათემატიკაში ის ცნობილია როგორც ანალიზური გეომეტრიის შემქმნელი: იგი მუშაობს მექანიკასა და ოპტიკაში, რომელშიც მას რიგი აღმოჩენები ეკუთვნის. მან დამოუკიდებლად დაადგინა სინათლის სხივის გარდატეხის კანონი. მექანიკაში მან აღმოაჩინა მოძრაობის შენახვის კანონი. დეკარტის მიერ წამოყენებული დებულება მოძრაობის ზომის შესახებ— მასისა და სიჩქარის ნაწარმოები (m.v)—განსაზღვრულია და ეხება მხოლოდ მოძრაობის მარტივ მექანიკურ ფორმას, რაც მეცნიერების შემდგომი განვითარების პროცესში შესწორებულ იქნა. ეს იყო პირველი მიახლოება გარკვეული კანონის დადგენასთან, რაშიც დეკარტს დიდი ღვაწლი მიუძღვის. დეკარტი მუშაობდა აგრეთვე, ანატომიისა და ფიზიოლოგიის დარგში და პირველმა მიაქცია ყურადღება პირობითი რეფლექსების ფაქტს.

პირველი შრომები, რომლებიც დეკარტს 1618—1619 წლებში, დაუწერია, დაკარგულია; ეს შრომები ეხებოდა მუსიკას, ალგებრას, ექსპერიმენტს; ერთი შრომა ატარებდა „დემოკრიტიკის“ სახელს.

XVII ს. 30-იანი წლების დასაწყისში დეკარტი მუშაობს გამოკვლევაზე „სამყაროს შესახებ“ („le monde“); იგი არ შეხვედრია გალილეისა და კეპლერს, მაგრამ მათ მოძღვრებას კარგად იცნობს და ეზიარებს გამოკვლევაში „სამყაროს“ შესახებ, რომელიც მან 1633 წელს დაამთავრა; დეკარტი კოსმოგონიურ თეორიას დაალაგებს, რომელიც ჰელიოცენტრული სისტემის პრინციპებზეა აგებული. როგორც ჩანს, ამ შრომაში დეკარტი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის პრინციპებსაც ეხებოდა. მან ეს შრომა არ გამოაქვეყნა, რადგან სწორედ 1633 წლის 23 ივნისს ინკვიზიციამ დაამთავრა გალილეის პროცესი. საქმე ის იყო, რომ დეკარტის კოსმოლოგიური თეორია

ეყრდნობოდა ჰელიოცენტრულ მსოფლგაგებას. დეკარტს არ აღმოაჩნდა ჯ. ბრუნოს გამბედაობა, მან ამ შრომის გამოქვეყნებაზე ხელი აიღო. დეკარტმა მისწერა თავის მეგობარს მერსანს იმის შესახებ, რომ დედამიწის მოძრაობა მზის გარშემო საბუთდება მისი ფილოსოფიის პრინციპებით, ხოლო თუკი დედამიწის მოძრაობა მზის გარშემო შეცდომაა, მაშინ მისი (დეკარტის) ფილოსოფიის საფუძვლებიც მცდარად უნდა იქნეს გამოცხადებული. ჰელიოცენტრული თეორია იმდენადაა დაკავშირებული მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, რომ მისი ამოგდება შრომიდან შეუცვლიდა მას სახეს. ამავე წერილში დეკარტი აღნიშნავს, რომ ის არც ერთ შრომას არ გამოაქვეყნებს, რომელშიც გატარებული იქნება ეკლესიისათვის მიუღებელი აზრი (წერილი მერსანს, 1633 წლის ნოემბერი).

ერთ-ერთი შრომა, რომელიც 20-იან წლებში იყო დაწერილი — „წესები გონების სახელმძღვანელოდ" („Regulae ad directionem ingenii") დეკარტის სიკვდილის შემდეგ, 1701 წელს გამოქვეყნდა, მისი სიცოცხლის დროს იხილა დღის სინათლე ყველა მთავარმა შრომამ. მათგან ძირითადია „მსჯელობა მეთოდზე", რომელიც შეიცავს აგრეთვე „დიოპტიკას", „მეტეორებს" და „გეომეტრიას". მთელი შრომა წარმოდგენილია როგორც „ფილოსოფიური ცდები" („Essais philosophigues"), რომელშიც ახალი მეთოდი გამოყენებულია ფიზიკისა და გეომეტრიის პრობლემის გარკვევისას. შრომა გამოქვეყნდა 1637 წელს ფრანგულ ენაზე.

1641 წელს ლათინურ ენაზე გამოქვეყნდა „ნააზრევი პირველ ფილოსოფიაზე" (ფრანგულ თარგმანში მას აქვს სათაური „მეტაფიზიკური ნააზრევი"). შრომა გამოქვეყნებამდე მერსანმა გააცნო რამდენიმე მეცნიერსა და ფილოსოფოსს, რომლებმაც თავისი კრიტიკული შენიშვნები. გამოთქვეს. ეს კრიტიკული შენიშვნები და მათზე დეკარტის პასუხები დამატების სახით არის მოთავსებული შრომის ბოლოში.

1644 წელს გამოდის დეკარტის სისტემატური შრომა „ფილოსოფიის პრინციპები" (ფრანგული თარგმანი 1647 წ.); 1649 წელს მან გამოაქვეყნა „სულის ენებათა შესახებ", რომელშიც ის ფსიქოლოგიურსა და ეთიკურ პრობლემებს არკვევს.

6. დეკარტის მეტაფიზიკა — დეკარტის სამიეე მთავარი შრომა „მსჯელობა მეთოდზე", „მეტაფიზიკური ნააზრევი" და „ფილოსოფიის პრინციპები" — პირველ რიგში მეთოდის პრობლემას არკვევს, იმ მეთოდისა, რომელიც უნდა იყოს გამომუშავებული და რომელიც მეცნიერულ ცოდნას სისტემის ხასიათს მისცემს. მხოლოდ

ძას შემდეგ, რაც ასეთი მეთოდი იქნება გამონახული, შეიძლება ამ მეთოდის გამოყენებით გადაწყდეს მეტაფიზიკისა და ფიზიკის პრობლემები.

იმ ცოდნას, რომელიც დღეს არსებობს, ფიქრობს დეკარტი, არ კააჩნია ასეთი მეთოდი და ამიტომ დღევანდლამდე ცოდნას არ მიუღია ჭეშმარიტებისა და სისტემის ხასიათი. ბავშვობიდან, წერს დეკარტი, ვსწავლობდი მეცნიერებებს და მე მარწმუნებდნენ, რომ მათი საშუალებით მივაღწევდი ნათელსა და ცხად ცოდნას, მაგრამ სწავლის დამთავრების შემდეგ სრულიად შემეცვალა აზრი. იმდენად ჩავეფალი შეცდომებსა და ეჭვებში, რომ სწავლის დამთავრების შემდეგ მიველი აზრამდე — მთლად უვიცი ვიყავი, მე ვიცოდი, რომ ენების შესწავლა აუცილებელია ძველი ავტორების (წიგნების) წაკითხვისათვის; ისტორიული მოვლენების შესწავლა ამაღლებს ადამიანს და მას სწორი მსჯელობის უნარს გამოუმუშავებს; ძველი ავტორების გაცნობა წარმოადგენს მათთან მეცნიერულ ბაასს, რომლის პროცესში ისინი თავის საუკეთესო აზრებს გამოთქვამენ; პოეზია აღტაცებას და მაღალი სიტკბოს განცდას იწვევს ადამიანში; მათემატიკურ მეცნიერებებში კარგია აღმოჩენები, რომლებიც ადამიანთა ცნობისმოყვარეობას დააკმაყოფილებს, ხელოვნება გააადვილებს და შეამცირებს ადამიანის შრომას; თეოლოგიური შრომები ასწავლის ადამიანს როგორ შეიძლება მიაღწიოს სამოთხეს; ფილოსოფია გვაძლევს საშუალებას ვილაპარაკოთ ჭეშმარიტების მსგავსად და გამოვიწვიოთ აღტაცება ნაკლებად მცოდნე ადამიანებში; იურისპრუდენციას, მედიცინასა და სხვა მეცნიერებებს მოაქვთ სახელი და სიმდიდრე და სხვ[1].

დეკარტი აღნიშნავს, რომ ყველა მეცნიერებიდან მას მათემატიკა ჰოსწონდა მისი დასაბუთების მეთოდის სიცხადისა და სინათლის გამო. მაგრამ დეკარტს არ ეწმოდა მისი ნამდვილი არსება, რადგან ის გამოიყენებოდა მხოლოდ მექანიკურ ხელოსნობაში, მას უფრო მეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და მასზე რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი უნდა აგებულიყო. თეოლოგიას ის, როგორც თვით ამბობს, დიდ პატივს სცემდა, სხვაზე ნაკლებ არც მას სურდა მიეღწია სასუფევლისათვის, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ გზა სამოთხეში ერთნაირადაა გახსნილი როგორც მეცნიერების, ისე უვიცებისათვის. და გარდა ამისა, გამოცხადებით მიღებული ჭეშმარიტება ადამიანის გონებას აღემატება.

რაც შეეხება ფილოსოფიას, რომელზეც მრავალი საუკუნის

---

[1] Декарт, Избранные произведения, 1950, გვ. 263—264.

ნანძილზე მუშაობენ გამოჩენილი მოაზროვნენი, აღმოჩნდა, რომ ამ დარგში არ არსებობს არც ერთი დებულება, რომელიც საეჭვო არ იყოს და რომლის საწინააღმდეგო დებულების წამოყენება არ შეიძლებოდეს.

სხვა მეცნიერებების შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: რამდენადაც ისინი თავის პრინციპებს ფილოსოფიიდან სესხულობენ, ცხადია, ამ არამტკიცე საფუძველზე შეუძლებელია რაიმეს დაყრდნობა[1].

ამრიგად, მრავალი შეხედულება, რომელსაც ადამიანი ბავშვობიდან ჭეშმარიტად მიიჩნევდა, აგებული ყოფილა ისეთ არასანდო საფუძველზე, რომ ისინი საეჭვო უნდა იყოს; იმ ცოდნაშიც, რომელიც სკოლაში იყო მიღებული, მრავალი რამ საეჭვოა, ჭეშმარიტი მცდართან არის არეული; არ არსებობს არავითარი კრიტერიუმი ჭეშმარიტის მცდარისაგან განსხვავებისათვის.

ერთადერთი მეცნიერება, რომლის დებულებები სანდოა, არის მათემატიკა, ამიტომ თუ ცოდნას პრეტენზია აქვს იყოს ნამდვილი, ჭეშმარიტი ცოდნა, ის უნდა აიგოს იმ მეთოდის მიხედვით, რომელსაც მათემატიკა გამოიყენებს. კანტის დებულება იმის შესახებ, რომ მეცნიერებაში იმდენი მეცნიერებაა, რამდენიცაა მასში მათემატიკა, თავისებური სახით უკვე დეკარტის მიერ არის გამოთქმული: ყოველი მეცნიერება იმდენად არის ჭეშმარიტი, რამდენადაც მას მათემატიკური მეთოდი აქვს გამოყენებული.

მათემატიკისათვის დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ იგი დაადგენს გარკვეულ საწყის დებულებას, რომელიც თავისთავად ცხადი და ნათელია, რომელიც ჭეშმარიტია და აქედან დედუქციურად და სისტემატურად გამოჰყავს ყველა დანარჩენი დებულება. თუ საწყისი დებულება — ამ შემთხვევაში იგულისხმება ევკლიდეს გეომეტრიის აქსიომები — ჭეშმარიტია, მთელი სისტემაც ჭეშმარიტი იქნება. ასე აშენებულ მეცნიერებაში არც ერთი დებულება არ არის შემთხვევითი, ჭეშმარიტი და მცდარი არ არის ერთმანეთთან შერეული, დებულებები არ არის ერთმანეთს მოწყვეტილი, დაუკავშირებელი.

სამწუხაროდ, ასეთი სისტემატური მთლიანობა ახასიათებს მხოლოდ მათემატიკას. მეცნიერული ცოდნისა და ფილოსოფიის რეფორმა მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ ისინიც მათემატიკური მეთოდით იქნება აგებული.

დეკარტი დარწმუნებულია, რომ მთელი ცოდნა ამ გზით

---

[1] ib., გვ. 265—266.

უნდა იყოს აგებული. თუ ეს განხორციელდა, მაშინ ფილოსოფია და მის პრინციპებზე აგებული სხვა მეცნიერული დისციპლინები უნივერსალური მათემატიკის სახეს მიიღებს. უნივერსალური მათემატიკა დედუქციის გზას მიმართავს, მაგრამ დედუქცია თავისთავად არაფერს მოგვცემს: დედუქცია მხოლოდ ერთი მხარეა უნივერსალური მათემატიკის აგების პროცესში, მას მაშინ აქვს ღირებულება, თუ წინ უსწრებს ისეთი რამ, რისი დედუცირება შეუძლებელია. სილოგიზმი არ არის საკმარისი უნივერსალური მათემატიკის ასაგებად: სილოგიზმი არ არის შემეცნების მეთოდი, ის შეცნობილის, აღმოჩენილის დალაგების და დასაბუთების წესია. აღმოჩენილი უნდა იყოს საწყისი დებულება, მსგავსად გეომეტრიის აქსიომებისა, და მხოლოდ ამის შემდეგ და მის საფუძველზე ვაწარმოოთ დედუქციური მეთოდი. ეს საწყისი დებულება დედუქციის გარეშე დგას, მისი ამ გზით დასაბუთება არ შეიძლება. ეს საწყისი დებულება უნდა იყოს უშუალო ჰეშმარიტება და მასზე უნდა აშენდეს ყველა დანარჩენი, რაც შუალობით ჰეშმარიტებათა სიმრავლეს წარმოადგენს.

ამოსავალი საწყისი დებულება უნდა იყოს დანახული. დანახული არა გრძნობის ორგანოების საშუალებით, არამედ აზროვნებით; ამოსავალი დებულება ინტელექტუალური ინტუიციის შედეგი უნდა იყოს; ინტელექტუალური ინტუიცია არ არის რაღაც მისტიკური, რაღაც საიდუმლო უნარი, რაღაც ზებუნებრივი ჭვრეტა, ის არის ადამიანის აზროვნების ჩვეულებრივი უნარი: ჩვენი აზროვნების „ბუნებრივი სინათლე“ გვარწმუნებს, რომ ეს საწყისი დებულება თავისთავად ცხადია, ჰეშმარიტია. როგორც გეომეტრიაშია დადგენილი ამოსავალი, საწყისი დებულებები (აქსიომები), რომლებსაც გეომეტრია არ ამტკიცებს, რადგან ისინი მიღებულია როგორც თავისთავად ცხადი და ჰეშმარიტი (და არა ზებუნებრივი, მისტიკური ინტუიციით), ისე ფილოსოფიამაც უნდა აღმოაჩინოს მისთვის საჭირო სპეციფიკური შინაარსის საწყისი დებულება და მისგან დედუქციის გზით ააშენოს მთელი ცოდნის შენობა.

7. ამოსავალი დებულების დასადგენად დეკარტი „მეტაფიზიკურ ნააზრევში“ და „ფილოსოფიის პრინციპებში“ ხელახლა უბრუნდება იმ ცოდნის დახასიათებას, რომელიც მან შეიძინა სკოლაში, მოგზაურობისას. მთელი ეს შეძენილი ცოდნა აგებული იყო ისეთ არასანდო პრინციპებზე, რომ ის ალბათ საეჭვო უნდა იყოს. ძაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს ამ შეძენილ ცოდნაში ყველაფერი მცდარია — ამის დამტკიცებას დეკარტი არც ისახავს მიზნად. მას გარკვეული მიზანი აქვს: რადგან აქამდე შეძენილ ცოდნაში ზო-

ვი რამ მცდარია, ზოვი საეჭვო. არ კიცით ზუსტად, რომელია ჭეშმარიტი და რომელი მცდარი, უნდა განვთავისუფლდეთ მთელი არსებული ცოდნისაგან, შევიტანოთ ეჭვი ყველაფერში, არ ვაღიაროთ ჭეშმარიტად არც ერთი დებულება, თუკი რაიმე საბაბი აღმოჩნდა მათში ეჭვის შეტანისა.

ყველაფერში შეეჭვება მიზანს როდი წარმოადგენს, ის მხოლოდ საშუალებაა უდავო ჭეშმარიტების აღმოჩენისათვის: რამდენადაც ჩვენ მიზნად ვისახავთ ჭეშმარიტების აღმოჩენას, ჩვენ ვაწარმოებთ შეეჭვების პროცესს[1]. ეს სკეპტიციზმი, რომელიც ეხება ყველაფერს, რასაც ჩვენ ვიზიარებდით, რაც ჩვენ გვჯეროდა, მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმია. ამ გზით დეკარტი დარწმუნებულია, რომ წააწყდება ისეთ დებულებას, რომელშიც ეჭვის შეტანა შეუძლებელი იქნება. თუ ასეთი დებულება აღმოჩნდება (დეკარტი კი დარწმუნებულია, რომ იგი აუცილებლად აღმოჩნდება). მაშინ ეს დებულება ის საყრდენი იქნება, რომლის საფუძველზე უნდა აშენდეს დედუქციურად ახალი მეცნიერება. ახალი მეცნიერული ფილოსოფია. ცხადია, ყველა ცალკეული დებულების გარჩევა იმ მიზნით, რომ დავრწმუნდეთ არის ის საეჭვო თუ არა, უსასრულო ამოცანას წარმოადგენს; დეკარტი არც ისახავს ამგვარ მიზანს: საკმარისია დავანგრიოთ ის საფუძველი, ის პრინციპები, რომლებსაც ეყრდნობოდა ჩვენი წინათ შემუშავებული შეხედულებანი, რადგან მათთან ერთად დაინგრევა ყველაფერი ის, რაც მათზე იყო აგებული.

a) დავიწყოთ ჩვენი აღქმებით. ყველაფერი, რაც ჭეშმარიტად და დასაბუთებულად მიგვაჩნია, ეყრდნობა აღქმებს. „მე კი ხშირად ვრწმუნდებოდი იმაში, რომ გრძნობათა მონაცემები (ე.ი. აღქმები — კ. ბ.) ჩვენ გვატყუებენ"[2]. გონება ჩვენგან მოითხოვს აღარ დავუჯეროთ იმას, რაშიც ერთხელ მოგვატყუა.

b) მაგრამ იქნებ აღქმები გვატყუებს იმ შემთხვევაში, როდესაც საქმე გვაქვს შორეულ საგნებთან. ნუთუ ჩვენ შეგვიძლია ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ მე ახლა ვზივარ ოთახში ცეცხლის წინ, მიჯირავს ხელში ეს ქაღალდი და სხვ. დებულება, რომ ახლა აქ ვზივარ, ხომ უდავოდ ცხადი და ჭეშმარიტია. მხოლოდ გიჟი შეიძლება შეეჭვდეს ამაში; მაგრამ მე მახსენდება, რომ ხშირად მინახავს სიზმარში ამგვარი სიტუაცია, თითქოს ვიჯექი ჩაცმული ბუხართან იმ დროს, როდესაც საწოლში ვიწექი და მეძინა, ხოლო სიზმარში ნახულს ძილის დროს განვიცდიდი ისევე ნათლად, როგორც ახლა. ვადარებ რა

[1] ib., გვ. 427.
[2] ib., გვ. 336.

ახლა ჩემს მდგომარეობას სიმზარში ნახულს, ვრწმუნდები, რომ არ არსებობს ზუსტი ნიშნები, რომლებიც განასხვავებენ სინამდვილეს სიზმრისაგან.

c) შეეჭვების პრინციპს დეკარტი ავრცელებს ფიზიკის, ასტრონომიისა და მედიცინის დებულებებზე. მაგრამ არის დარგი ცოდნისა, რომლის დებულებების ჰეშმარიტებაში თითქოს არ შეიძლება ეჭვის შეტანა. მაგალითად, არითმეტიკა, გეომეტრია და მათი მსგავსი მეცნიერებანი, რომლებიც ეხებიან უმარტივეს და ზოგად საგნებს, რომელთა არსებობის საკითხიც არ დგას; ნუთუ მათი დებულებების ჰეშმარიტებაში შეიძლება ეჭვის შეტანა? მძინავს მე თუ არა, სიზმარს ვხედავ თუ სინამდვილეს განვიცდი, სულ ერთია, ორი და სამი ერთად ყოველთვის ხუთია და კვადრატს არ შეიძლება ჰქონდეს ოთხ გვერდზე მეტი. შეუძლებელია თითქოს ამ დებულებათა ჰეშმარიტებაში შეეჭვება. შეუძლებელია თითქოს ისინი მცდარი იყოს. იქნება ღმერთმა, რომლის არსებობის შესახებ მაქვს აზრი და რომელსაც ყველაფერი შეუძლია, შემქმნა მე ისეთად, როგორიც ვარ და შემქმნა ისეთი, რომ ყველაფერი — დედამიწა, ცა, განფენილი სხეული, ფიგურა და სხვ. — მეჩვენება არსებულად, მაგრამ ნამდვილად ისინი არ არსებობენ; იქნებ მისი შემოქმედების შედეგი — ადამიანი, „მე“ ისეთია, რომ ჩვენ ყოველთვის ვცდებით. მაგრამ, იტყვიან, ღმერთი ყოვლად კეთილია და ის არ დაუშვებდა, რომ მე ამგვარად ვცდებოდე. მეორე მხრივ, თუ ყოვლად კეთილის არსებობა ეწინააღმდეგება იმას, რომ მე ვცდებოდე, მაშინ ღმერთის ასეთ გაგებას ეწინააღმდეგება ისიც, რომ მან დაუშვა ჩემი შეცდომების შესაძლებლობა. მე რომ ხშირად ვცდები, ეს ხომ ეწინააღმდეგება მის ყოვლად კეთილის არსებას.

d) იმისათვის, რომ ბოლოს და ბოლოს მივაღწიოთ ნამდვილ ჰეშმარიტებას, რომელიც მეცნიერების ამოსავალ წერტილად გამოდგება, დროებით დავდგეთ სამყაროს შემოქმედის შესახებ გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე. დავუშვათ, რომ ჰეშმარიტების უმაღლესი წყარო ყოვლად კეთილი ღმერთი კი არ არის, არამედ ბოროტი გენია, იმდენად მატყუარა და ეშმაკი, რამდენადაც იგი ძლიერია, და მან მთელი თავისი ძალა გამოიყენა იმისათვის, რომ მე შემაცდინოს, მომატყუოს. თუ ამას დავუშვებთ, მაშინ ყველაფერი — ცა, ჰაერი, მიწა, ფერები, ბგერები და ყველა სხვა საგანი ილუზია ყოფილა.

ამ მოსაზრებამ, წერს დეკარტი, მთლად დამაბნია; ისეთი შთაბეჭდილება შემექმნა, თითქოს ჭაობში ჩავვარდი და გამოსავალი არა მაქვს. იმის მაგიერ, რომ ზუსტი დასაყრდენი გამომენახა, ყვე-

ლაფერი მცდარად, მოჩვენებად გადაიქცა. დეკარტი იხსენებს არქიმედეს აზრს: არქიმედი მოითხოვდა ერთ მყარ უძრავ წერტილს იმისათვის, რომ დაეძრა ადგილიდან დედამიწა. არსებული ცოდნის რეფორმისათვის დეკარტს მაინც აქვს იმედი აღმოაჩინოს ასეთი მყარი უტყუარი დებულება, რომლის საფუძველზე აიგება ნამდვილი მეცნიერული ცოდნა.

ყველაფერში შეეპვება უკვე მაჩვენებელია უეპვო დებულებისა: უეპვოა ის, რომ მე, რომელსაც ყველაფერში ეპვი შემაქვს, ვარსებობ. ხომ არ შეიძლება, რომ ის, ვინც ეპვობს, არ არსებობდეს დაკიდევ: თუ არსებობს ბოროტი გენია, რომელიც მე მაცდენს, მატყუებს, მე ხომ უნდა ვარსებობდე, რომ მას შეეძლოს ჩემი მოტყუება[1]. ის, ვინც ცდება, ვინც ეპვობს, — აზროვნებს, ხოლო ვინც აზროვნებს, ის არსებობს. ამიტომ, წერს დეკარტი, „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ"[2] („Cogito, ergo sum"). ასეთია ის დებულება, რომლის ჭეშმარიტებაში ეპვის შეტანა არ შეიძლება. ამ დებულების ჭეშმარიტებაში რომ ეპვი შევიტანოთ — დაეპვება კი ისევ აზროვნებაა — იმავე დასკვნამდე მივალთ: რადგან მე ვაზროვნებ, არ შეიძლება, რომ მე, რომელიც ვაზროვნებ, არ ვარსებობდე. ამიტომ, ფიქრობს დეკარტი, უნდა მივიდეთ დასკვნამდე, რომ დებულება „მე ვარსებობ" ჭეშმარიტია, რამდენადაც მე მას მოვიაზრებ[3].

მართალია, დეკარტი ამ ძირითად და ჭეშმარიტ დებულებას დასკვნის ფორმით გამოხატავს (ergo — მაშასადამე) და თვითონვე აღნიშნავს ამას, მაგრამ შემდეგ აღმოჩნდება, რომ ეს დებულება ინტუიციით არის მიღებული. მანამ ამ საკითხს გავარკვევდეთ, განვიხილოთ, თუ რას წარმოადგენს „მე" როგორც მოაზროვნე. ჯერ ერთი, რა არის აზროვნება? აზროვნების ცნებაში დეკარტს ესმის ყველაფერი ის, რაც ხდება ჩვენში ისე, რომ ჩვენ მას განვიცდით უშუალოდ, ე.ი. არა მხოლოდ გაგება, სურვილი, წარმოსახვა, არამედ გრძნობაც[4]. შემდეგ ის უფრო აფართოებს აზროვნების ცნებას; აზროვნებითი მოქმედების სახეები (modi cogitandi) ორგვარია: 1) აღქმა აზროვნებით, 2) ნებელობით განსაზღვრა. ამრიგად, გრძნობა (გრძნობადი აღქმა), წარმოსახვა, ინტელექტუალური საგნების წვდომა — ყველაფერი ეს აღქმის სხვადასხვა სა-

---

[1] ib., გვ. 342.
[2] ib., გვ. 428.
[3] ib., გვ. 342.
[4] ib., გვ. 429.

ბეა, ხოლო სურვილი, მტკიცება, უარყოფა, შეეჭვება — ნებელობის განსხვავებულ სახეებს წარმოადგენს [1]. როგორც ვხედავთ, დეკარტი ფსიქიკური მოვლენების განხილვისას გარკვეულად ინტელექტუალისტურ თვალსაზრისს იზიარებს, მისთვის ყველა ფსიქიკური მოვლენა აზროვნების (cogitatio) სახეებს წარმოადგენს; ნებელობაც cogitatio-ს სახეა. ამას გარკვეული ყურადღება უნდა მივაქციოთ ქვემოთ.

დავუბრუნდეთ ძირითად დებულებას: ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ. კითხვაზე, რა ვარ მე, დეკარტი ასეთ პასუხს გვაძლევს: მე ვარ მოაზროვნე საგანი (res cogitans). მოაზროვნე საგანი, რომელიც ეჭვობს, მოიაზრებს, დაადგენს, უარყოფს, სურს, არ სურს, წარმოიდგენს, აღიქვამს. ყველაფერი შეიძლება იყოს ძალდარი, ეჭვიც, მოაზრებაც, დადგენაც და უარყოფაც. წარმოდგენაც, აღქმაც; ისიც, რომ მე აღვიქვამ სინათლეს, ხმაურობას, ვგრძნობ სითბოს. იტყვიან რომ ყველაფერი ეს ილუზია, სიზმარია, მაგრამ ის ხომ ცხადია, რომ მე მეჩვენება, თითქოს სინათლეს აღვიქვამ, მესმის ხმაური, განვიცდი სითბოს: ხოლო ის გარემოება, რომ მე ყველაფერი მეჩვენება, ეს არის სწორედ აზროვნება.

ყველაფერში შეეჭვების საფუძველზე ჩვენ აღმოვაჩინეთ ერთი უეჭველი დებულება, სახელდობრ: მე როგორც მოაზროვნე, ვარსებობ. რა მაიძულებს მე მივიჩნიო ეს დებულება უეჭველ ჭეშმარიტ დებულებად? ამის საფუძველია ის, რომ ეს დებულება ნათელი და გარკვეულია. ნათელია ისეთი აღქმა (შეცნება), რომელიც ცხადია და გონებისათვის მოცემულია (სახეზეა), იმის მსგავსად, როდესაც ვამბობთ, რომ ნათლად ვხედავთ საგნებს, რომლებიც სახეზეა და საკმაო ძალით მოქმედებენ. გარკვეულია ისეთი შემეცნება, რომელიც იმდენად განსხვავდება ყველა დანარჩენისაგან, რომ შეიცავს მხოლოდ ნათლად წარმოდგენილს [2].

ამრიგად, გარკვეულია ჭეშმარიტების საზომი: ჭეშმარიტია დებულება, თუ ის მოიაზრება სინათლისა და გარკვეულობის ნიშნით; ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლე" (Lumen naturalis) კვარწმუნებს ამა თუ იმ დებულების ჭეშმარიტებაში.

საწყისი დებულება ინტუიციით არის მიღებული, ფიქრობს დეკარტი, იმის მიუხედავად, რომ ის დასკვნის ფორმითაა გამოთქმული და თვითონვე ამბობს, რომ ჩვენ ამ დებულების ჭეშ-

---

[1] ib., გვ. 440.
[2] ib., გვ. 445.

მაჩიტებაზე დავაკვირდეთ. ნამდვილად კი, დეკარტის აზრით, ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლე" (ინტუიცია) გვარწმუნებს მის სინათლესა და გარკვეულობაში, ე.ი. მის ჭეშმარიტებაში.

დეკარტის მიერ აღმოჩენილი საყრდენი დებულება, რომელსაც ევალება ცოდნის საფუძველი იყოს და რომელზეც უნდა აშენდეს ახალი მეცნიერება და ახალი ფილოსოფია. მრავალი მხრივ იყო გაკრიტიკებული. დეკარტმა ამ კრიტიკულ შენიშვნებს პასუხი გასცა. რა საჭიროა აზროვნების ფაქტზე დაყრდნობა, როცა „მე ს" არსებობა დავადგინოთ? არ შეიძლება ასე ვიმსჯელოთ: „მე ვსეირნობ, მაშასადამე ვარსებობ" (თ. ჰობსი). დეკარტის პასუხი ასეთია: მე რომ ვსეირნობ, ეს შეიძლება სიზმარში ვნახო, ე.ი. ნამდვილად არც ვსეირნობდე, მაგრამ ის გარემოება, რომ ეს სეირნობა სიზმარი იყოს და მე სეირნობის ნამდვილობაში ეჭვი შევიტანო, მარწმუნებს ჩემს არსებობაში. ის გარემოება, რომ სეირნობა შეიძლება სიზმარი იყოს, ეს არის საფუძველი ეჭვის შეტანისა. მაგრამ იმისათვის, რომ მე სიზმარი ვნახო — სიზმარიც გარკვეული სახის აზროვნებაა—მე უნდა ვარსებობდე: სეირნობის ფაქტი კი არ ადასტურებს ჩემს არსებობას, არამედ აზრი ამ სეირნობის შესახებ: ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ.

8. იმის შემდეგ, რაც გამოირკვა ჭეშმარიტების კრიტერიუმი — აზრის სინათლე და გარკვეულობა, ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლის" უნარი, დეკარტისათვის თითქოს ადვილი უნდა იყოს დაადგინოს განსხვავება ჭეშმარიტებასა და მცდარობას შორის, გამონახოს ჭეშმარიტების საზომის მიხედვით ნათელი და გარკვეული იდეები, განასხვაოს ისინი ბნელი და გაურკვეველისაგან და ასე ააგოს ჭეშმარიტი ცოდნის სისტემა; მაგრამ საქმის ვითარება არც ისე მარტივია, როგორც მოსალოდნელი იყო. ჯერ ერთი, ამოსავალი დებულება იმდენად ღარიბი აღმოჩნდა, რომ მისგან დედუქციურად არაფრის გამოყვანა არ შეიძლება; ვთქვათ, დეკარტმა ნამდვილად აღმოაჩინა თავისთავის როგორც მოაზროვნე „მეს" არსებობა. როგორ გადაიდეთ აქედან სამყაროზე და მის მოვლენებზე? აზროვნება ჩაკეტილია თავისთავში და ყველაფერი, რაც მის გარეშე არსებობს, ილუზიად, მოჩვენებად ეცლინება. რაც შეეხება თვითონ ჭეშმარიტების საზომს — სინათლისა და გარკვეულობის პრინციპს, ეს ხომ ჯერჯერობით წმინდა სუბიექტური პრინციპია. განა მე ნათლად და გარკვეულად არ მეჩვენებოდა, რომ ცეცხლის წინ ვიჯექი, ნამდვილად კი საწოლში მეძინა, განა ნათლად და გარკვეულად არ მეჩვენებოდა, რომ ორი და სამი ერთად ხუთი იყო და კვადრატს ოთხი გვერდი ჰქონდა; განა ბოროტი გენიის

ბიერ გაბოროტებული იდეები ადამიანს ნათელ და გარკვეულ იდეებად არ ეჩვენებოდა. სინათლისა და გარკვეულობის პრინციპი, ანდა ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლე“ ვერაფერს გვიშველის ქიმარიტების დადგენის პროცესში, თუ წინასწარ დაშვებულია შესაძლებლობა ბოროტი გენიის არსებობისა და მის მიერ ჩემი იდეების განსაზღვრისა.

აზროვნების (თვითცნობიერების) ფაქტიდან, როგორც ჭეშმარიტად დადგენილიდან, სინამდვილის შემეცნების გამართლებაზე გადასასვლელად საჭიროა დამტკიცდეს, რომ ჩვენ მიერ დაშვებული ბოროტი გენიის არსებობა მცდარია. ამისათვის უნდა გადაწყდეს ორი საკითხი: ჯერ ერთი, საკითხი ღმერთის არსებობის შესახებ და, მეორეც, შეიძლება თუ არა ღმერთი, თუკი ის არსებობს, იყოს მატყუარა. ამ საკითხების გადაწყვეტის გარეშე მე არ შემიძლია რაიმეში ვიყო დარწმუნებული, წერს დეკარტი [1]. როგორც ითქვა, ვერც სინათლისა და გარკვეულობის პრინციპი და ვერც გონების „ბუნებრივი სინათლის“ უნარი ვერ შველის დეკარტს მეცნიერული ცოდნის სისტემის აგებაში.

ახლა დეკარტი ცდილობს დაასაბუთოს ღმერთის არსებობა და ამასთანავე ისიც, რომ იგი არ შეიძლება იყოს მატყუარა.

დეკარტი ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამწყებია. რასაკვირველია, ის არ არის განთავისუფლებული შუა საუკუნეების თეოლოგიური შეხედულებებისაგან; მას ღმერთის არსებობაც სწამს და ბევრი სხვაც, რაც რელიგიასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ როდესაც თავისი სისტემის აგებისა და გამართლებისათვის ის მიმართავს ღმერთის ცნებას, ეს ცნება და ღმერთის არსებობა მას სჭირდება პირველ რიგში გნოსეოლოგიური მოსაზრებით.

ცნობილი ფილოსოფოსი და ფილოსოფიის ისტორიკოსი ვ. ვინდელბანდი არსებითად მართალია, როდესაც აღნიშნავს, რომ დეკარტის მიერ მოცემული ღმერთის არსებობის დასაბუთება გამოწვეულია არა თეოლოგიური, არამედ მხოლოდ გნოსეოლოგიური ინტერესებით; დეკარტი მატერიის ცნებასაც ისევე გამოიყენებდა, როგორც ღვთაების ცნებას. მას რომ იგივე სარგებლობა მოეტანა.

ჩემს აზრთა შორის, აღნიშნავს დეკარტი, ზოგიერთი საგანი თითქოს სახეებს წარმოადგენს: მათ იდეები ეწოდება. ასეთებია,

---

[1] ib., გვ. 354.

მაგალითად, წარმოდგენები რომელიმე ადამიანისა, ქიმერისა, ცისა, ანგელოზისა ანდა თვით ღმერთისა.

სხვა აზრებს რამდენადმე განსხვავებული ფორმა აქვს, მაგალითად, როდესაც მე რაიმე მსურს, მეშინია, ვამტკიცებ ან უარვყოფ. ამ აზრებიდან ზოგიერთს ეწოდება სურვილები ან აფექტები, ზოგიერთს — მსჯელობა.

იდეებს შორის ზოგიერთი მეჩვენება თანდაყოლილად, ჩემთან ერთად დაბადებულად. ზოგიერთი უცხოდ, გარედან მიღებულად და ზოგი კი ჩემ მიერ შექმნილად. მაგალითად, იდეა საგნის, პეშმარიტებისა და სხვ. გამომდინარეობს მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი საკუთარი ბუნებიდან; თუ მაქვს აღქმა ხმაურობის, მზისა და სხვ., ისინი, როგორც ჩანს, გამოწვეულია ჩემგან დამოუკიდებელი საგნებით. დაბოლოს, სირენები, ქიმერები და სხვ. ჩემი კონების მიერ არის შეთხზული; ყველა ეს ნი თავისებური იდეებია. დეკარტი სპეციალურად განიხილავს მეორე სახის იდეებს. საქმე ის არის, რომ ჩემ მიერ დამოუკიდებელი საგნებიდან მიღებული იდეები (მაგ. მზის იდეა) ხშირად არ ჰგავს ამ საგნებს. ასე მაგალითად, მე მაქვს მზის ორი განსხვავებული იდეა: ერთი იდეის მიხედვით მზე მეჩვენება პატარა სხეულად, მეორე იდეის მიხედვით კი, რომელიც გამიჩნდა ასტრონომიის შესწავლის საფუძველზე — ე. ი. იმ ცნებიდან, რომლებიც თანდაყოლილად მიმაჩნია — მზე მეჩვენება დედამიწაზე გაცილებით უფრო დიდად. ეს ორი იდეა არ შეიძლება ჰგავდეს ერთსა და იმავე მზეს; გონება მიკარნახებს, რომ პირველი იდეა ნაკლებად ჰგავს მზეს.

ამის საფუძველზე დეკარტი მიდის დასკვნამდე, რომ ის ცდებოდა, როდესაც ფიქრობდა, თითქოს არსებობს საგნები მისგან დამოუკიდებლად და სწორად აისახება გრძნობის ორგანოების საშუალებით.

გარდა ამისა, სუბსტანციის იდეა თავისში მეტ ობიექტურ რეალობას შეიცავს, ვიდრე აქციდენციის ან მოდუსის იდეა; პირველს ყოფიერების მეტი ხარისხი და სრულქმნილება ახასიათებს, ვიდრე მეორეებს.

შემდეგ: ღმერთის იდეას, რომელიც მარადიულია, უსასრულოა, უცვლელია, ყოვლისმცოდნეა, ყველა მის გარეშე არსებულ საგანთა შემოქმედია, რასაკვირველია, მეტი ობიექტური რეალობა უნდა ჰქონდეს, ვიდრე ბოლოვად სუბსტანციას.

ეს წმინდა რაციონალისტური მსჯელობა, რომ საგანთა იდეები, გრძნობის ორგანოების საშუალებით მოპოვებული, არ ასახავს

საგნებს, და რომ ზოგიერთ იდეას მეტი ობიექტური რეალობა აქვს, ვიდრე სხვას, ამზადებს ნიადაგს ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის.

დეკარტს „მეტაფიზიკურ ნააზრევში" ორჯერ მოჰყავს ღმერთის არსებობის დასაბუთება: პირველი დასაბუთება მესამე ნააზრევშია, მეორე — მეხუთეში (შემდეგ იგივე განმეორებულია „ფილოსოფიის პრინციპებში").

მეხუთე ნააზრევში ეს დასაბუთება თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ანზელმ კენტერბერიელისაგან მომდინარე ე.წ. ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ არგუმენტს. ღმერთი არის ყოვლად სრულქმნილი არსება; იგი არ იქნებოდა ასეთი, მას რომ არსებობა არ ახასიათებდეს, რადგან სისრულის ცნებაში არსებობაც იგულისხმება. ეს არგუმენტი თითქმის ყველა რაციონალისტის ძიერ არის გაზიარებული. მხოლოდ კანტი დაარღვევს ამ დასაბუთების ღირებულებას იმით, რომ დაადგენს: არსებობა არ არის ცნების ნიშანი.

მესამე ნააზრევში განვითარებული ღმერთის არსებობის დასაბუთება თავისებურია, ის ონტოლოგიურ-ანთროპოლოგიური ხასიათისაა. დეკარტის აზრთა მსვლელობა აქ ასეთია: ჩემი გონების „ბუნებრივი სინათლის" საფუძველზე ჩემთვის ცხადი ხდება, რომ მოქმედ მიზეზებში ყოველთვის იმდენი რეალობაა, რამდენიც მისგან გამოწვეულ მოქმედებაში. მართლაც, საიდან უნდა მიეღო მოქმედებას რეალობა, თუ არა თავისი მიზეზიდან. არარსებულს არ შეუძლია შექმნას რაიმე არსებული და მეტად სრულქმნილი (მეტი რეალობის მქონე) არ შეიძლება გამომდინარეობდეს ნაკლებად სრულქმნილისაგან. თუ ობიექტური რეალობა (ე.ი. წარმოდგენილი საგნის მოაზრებული რეალობა) ან სისრულე იმ იდეისა, რომლის შესახებ ვიცი, რომ ის არ არის ჩემში არც ფორმალურად და არც ემინენტურად (ე.ი. იმავე ან უფრო მეტი ხარისხით), მარწმუნებს, რომ ამ იდეის მიზეზი მე არა ვარ, ე. ი. მისი მიზეზი ჩემ გარეშეა; ღმერთის იდეა, რომელსაც მე ჩემში აღმოვაჩენ, არ შეიძლება ჩემ მიერ იყოს შექმნილი. მე ბოლოვადი არსება ვარ, ღმერთი უსასრულოა. მე არ შეიძლება ვიყო ღმერთის იდეის მიზეზი, რადგან შედეგში არ შეიძლება იყოს მეტი რეალობა, ვიდრე მიზეზში. ღმერთი ყოვლად სრულქმნილი არსებაა, ყოვლად კეთილი, მას არავითარი ნაკლი არ გააჩნია და ამიტომ ის არც შეიძლება იყოს მატყუარა. ღმერთმა შემქმნა მე თავისი სახის მიხედვით, მომცა „ბუნებრივი სინათლის" უნარი, ჩამინერგა იდეები, რომლებიც ჭეშმარიტია. ამიტომ დაშვება, რომ

იქნებ ბოროტმა გენიამ შემქმნა მე, რომელიც ყოველწამს მატყუებს, მატყუებს, მცდარი ყოფილა (მესამე ნააზრევი)[1].

აქედან დეკარტი დაასკვნის, რომ გონების „ბუნებრივი სინათლე" ჰეშმარიტების გარანტიაა და ნათელი და გარკვეული იდეა არასოდეს არ შეიძლება მცდარი იყოს.

9. აქ ორი საკითხი იბადება, რომელიც დეკარტის ნააზრევს დანგრევას უქადის. გონების „ბუნებრივი სინათლე" ანუ იდეების სინათლე და გარკვეულობა ჰეშმარიტების მაჩვენებელი, მისი საზომი იყო. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ იდეების სინათლე და გარკვეულობა შესაძლებელია ბოროტი გენიის მოქმედების შედეგი იყოს; ის, რაც გონების „ბუნებრივი სინათლით" მეჩვენება, ბოროტი გენიის მოწყობილია. ამიტომ მე ვერც ამ ბუნებრივი სინათლის პრინციპს დავეყრდნობი და ვერც იდეების სინათლისა და გარკვეულობის პრინციპს (ეს ხომ ერთი და იგივეა!). უნდა დასაბუთდეს, რომ ბოროტმა გენიამ კი არ შემქმნა მე ასეთად, არამედ ყოველად კეთილმა ღმერთმა, რომელმაც მომანიჭა გონების „ბუნებრივი სინათლე". ჩამინერგა ნათელი და გარკვეული იდეები. რა გზით უნდა დამტკიცდეს, რა პრინციპით უნდა ვიხელმძღვანელოთ ღმერთის არსებობის დასაბუთების დროს? გონების „ბუნებრივი სინათლის" პრინციპი არ გამოდგება, არ გამოდგება იმის თქმა, რომ „მე ნათლად და გარკვეულად" ვხედავ ამასა და ამას, ვინაიდან. როგორც აღვნიშნეთ, ბოროტ გენიასაც შეეძლო ისეთი გონება შეექმნა ჩემთვის, რომ მე ნათლად და გარკვეულად მომჩვენებოდა რაიმე, მაგრამ ნამდვილად ის არ იქნებოდა ჰეშმარიტი, შეეძლო გონების ისეთი „ბუნებრივი სინათლის" უნარი შეექმნა, რომელიც ყოველთვის შემაცდენდა. ამიტომ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისას ამ პრინციპის გამოყენება შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო.

როგორ იწყებს დეკარტი ამ დასაბუთებას? პირველი დებულება (მესამე ნააზრევში) ასეთია: „ახლა ჩემი გონების „ბუნებრივი სინათლე" ცხადს ხდის, რომ მოქმედ მიზეზში ყოველთვის იმდენი რეალობა უნდა იყოს, რამდენიც მის მოქმედებაში..." ძაგრამ „ბუნებრივი სინათლის" პრინციპი მხოლოდ მაშინ გამოდგება, როდესაც უკვე დასაბუთებულია ყოველად სრულქმნილი

---

[1] ამ არგუმენტებთან ერთად დეკარტი მიმართავს თაეისებურ არგუმენტსაც. საბედნიეროდ, რომ ღმერთის ცნებაში არსება და არსებობა ერთმანეთის იგივეობრივია. ეს შუა საუკუნეებიდან მომდინარე არგუმენტი დღეს ნეოთომისტების მიერ არის აღდგენილი.

ღმერთის არსებობა; ღმერთის არსებობამ უნდა გაამართლოს გონების „ბუნებრივი სინათლის“ პრინციპი, მან უნდა გაამართლოს ნათელი და გარკვეული იდეების ჭეშმარიტება, ამ იდეების თანდაყოლილობა.

დეკარტმა ჭეშმარიტების საზომად წამოაყენა პრინციპი: ის, რაც დანახულია გონების „ბუნებრივი სინათლით“, ჭეშმარიტია, ანდა, ის იდეა არის ჭეშმარიტი, რომელიც ნათელი და გარკვეულია. აქედან თითქოს ყველაზე მარტივი იყო გამოეყენებინა ეს საზომი ყველა საკითხის გადაწყვეტისათვის; მაგალითად, ეთქვა: ბე ნათლად და გარკვეულად ვხედავ, რომ ორი და სამი უდრის ხუთს, ჩემი გონების „ბუნებრივი სინათლე“ ნათელს ხდის, რომ ღმერთი არსებობს, არსებობს ჩემგან დამოუკიდებელი მატერიალური საგნები, მატერიალური ქვეყანა და სხვ.

მაგრამ დეკარტს აღარა აქვს უფლება ამ დებულების როგორც ჭეშმარიტი დებულების წამოყენებისა მას შემდეგ, რაც დაუშვა, რომ შეიძლება არსებობდეს ბოროტი გენია, რომელიც იწვევს ჩვენში ნათელსა და გარკვეულ იდეებს. ნათელი ხდება, რომ იდეების სინათლე და გარკვეულობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაჩნდება ჭეშმარიტების გარანტიად, თუკი მოიხსნება აზრი, თითქოს ბოროტი გენია არის მიზეზი ჩვენი იდეებისა. უნდა წინასწარ დამტკიცდეს, რომ ამ იდეების გამომწვევი ბოროტი გენია კი არ არის, არამედ ყოვლად კეთილი ღმერთი, რომელიც ჩვენ არ გვატყუებს. მაგრამ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისას დეკარტი გამოიყენებს ნათელი და გარკვეული იდეების — გონების „ბუნებრივი სინათლის“ პრინციპს.

დეკარტის ამ დასაბუთებაში დაშვებულია petitio principii.

მეორე საკითხი ეხება შემდეგს: ეთქვათ, ყველაფერი რიგზეა; დეკარტმა დაამტკიცა, რომ ღმერთი არსებობს, ეს ღმერთი ყოვლად კეთილია და სხვ. ამიტომ ის ჩვენ არ გვატყუებს, არ გვაცდენს. ამ შემთხვევაში ჩნდება საკითხი შეცდომის შესახებ (ჩვენ ხომ ხშირად ვცდებით); რა გვაცდენს ჩვენ, თუ ღმერთმა ჩაგვინერგა „ბუნებრივი სინათლის“ უნარი, ჩაგვინერგა თანდაყოლილი იდეები, რომლებიც შეუძლებელია მცდარი იყოს?

თუ აქამდე საკითხი ეხებოდა ჭეშმარიტების საფუძველს, ახლა საქმე გვაქვს შეცდომების წყაროსთან. თავი დავანებოთ გრძნობად აღქმებს — რაციონალისტს შეუძლია გრძნობადი აღქმის მცდარობა ახსნას გრძნობის ორგანოების ნაკლოვანებით (ადამიანი ხომ არ არის სრულქმნილი არსება!). მაგრამ საქმე აქ

ეხება თანდაყოლილ იდეებს; ჩვენ გვაქვს თანდაყოლილი იდეები და სწორედ ამ სფეროში ეუშვებით შეცდომებს.

მცდარობის საკითხის გადასაწყვეტად დეკარტი გამოიყენებს პრინციპს, რომელიც ერთდროულად გნოსეოლოგიური და თეოლოგიური ხასიათისაა. საქმე ის არის, ფიქრობს დეკარტი, რომ იდეები თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. „მხოლოდ გონების საშუალებით მე ხომ არაფერს ვადასტურებ ან უარვყოფ, მე მხოლოდ საგანთა იდეებს ვწვდები, რომელიც შეიძლია დავადასტურო ან უარვყო. ამ თვალსაზრისით გონებაში არავითარი შეცდომა არ არის“ [1]. შეცდომა ჩნდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ვმსჯელობთ, ე.ი. როდესაც ჩვენი ნებისყოფა ჩაერევა და ჩვენ ვადასტურებთ ან უარვყოფთ.

დეკარტი აქ არისტოტელეს აზრს იმეორებს, სახელდობრ იმას, რომ იდეა (წარმოდგენა) არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი; ჭეშმარიტი ან მცდარია ჩვენი მსჯელობა მასზე, როდესაც „ჰო“-ს ან „არა“-ს ვამბობთ.

მაგრამ დასაბუთება ამ აზრისა დეკარტთან არსებითად განსხვავებულია: ღმერთმა მოგვცა თავისუფალი ნებისყოფა და მას გამოვიყენებთ მსჯელობისას. შეცდომა განსაზღვრულია ორი მიზეზის ურთიერთმოქმედებით; სახელდობრ, ერთი მხრივ გვაქვს შემეცნების უნარი, ხოლო მეორე მხრივ — არჩევანის ანუ თავისუფალი გადაწყვეტის უნარი, ე.ი. გონება და ნებისყოფა. მსჯელობისათვის საჭიროა არა მხოლოდ გონება, არამედ ნებისყოფაც. ნებისყოფა უფრო ფართოა გონებაზე, ამიტომ ჩვენ ვავრცელებთ მას ნათლად და გარკვეულად აღქმულის (იდეის) საზღვრებს იქით. ეს არის მიზეზი ჩვენი შეცდომებისა.

ღმერთმა მოგვცა თავისუფალი ნებისყოფა, ამ ნებისყოფის საფუძველზე ვმოქმედებთ; თავისუფალი ნებისყოფა არის ცოდვის საფუძველი; შეცდომა სხვა არა არის რა, თუ არა გნოსეოლოგიური ცოდვა.

რამდენად შეესაბამება ეს მსჯელობა დეკარტის ძირითად ამოსავალ დებულებას — cogito ergo sum-ს, რომ მე ვარ მოაზროვნე საგანი? აზროვნება არის ჩემი სულის ძირითადი დამახასიათებელი პრინციპი; ყველაფერი, რაც ჩემს სულს ახასიათებს, რაც ჩემს სულში ხდება, აზროვნების მოდიფიკაციაა. თვითონ დეკარტი ხომ წერდა, რომ აზროვნებითი მოქმედების (modi cogitandi) ყველა სახე დაიყვანება ორ ძირითადზე: გონებაზე და ნებისყო-

[1] ib., გვ. 374, 440.

ცაზე. აქედან ცხადია, რომ ნებისყოფაც აზროვნების თავისებურ სახეს წარმოადგენს. აზროვნება არასოდეს არ ცდება, მაგრამ თურმე აზროვნებას აცდენს აზროვნების ერთ-ერთი სახე — ნებისყოფა.

თუ ჰეშმარიტების გადაწყვეტა დეკარტისათვის სირთულეს არ წარმოადგენს, რადგან იგი გარკვეულ პრინციპებს ეყრდნობა, შეცდარობის პრობლემა მისთვის გადაუჭრელი პრობლემაა.

მას შემდეგ, რაც ნათელი და გარკვეული იდეების ჰეშმარიტება გამართლებულია ყოვლად კეთილი ღმერთის არსებობით, დეკარტს შეუძლია ჰეშმარიტების ამ საზომის გამოყენება ფილოსოფიური სისტემის მრავალი საკითხის გადასაწყვეტად. დეკარტი ხელახლა იწყებს ამოსავალი, ძირითადი დებულებიდან და მის საფუძველზე ახალ მომენტს აღნიშნავს. „მე, წერს იგი, ნათლად და გარკვეულად შევიცანი ჩემი არსებობა და ახლა ნათლად და გარკვეულად ვხედავ, რომ ჩემს ბუნებას არაფერი ახასიათებს იმის გარდა, რომ მე მოაზროვნე არსება ვარ. მე ვარ სუბსტანცია, რომლის ბუნება მდგომარეობს მხოლოდ არსებობაში, რადგან სუბსტანცია არის ის, რომელიც არსებობს და თავისი არსებობისათვის არ სჭირდება არაფერი, გარდა თავისი თავისა[1].

მეორე მხრივ, მე მაქვს სხეულის ნათელი და გარკვეული იდეა; სხეულს ახასიათებს განფენილობა და არა აზროვნება. ჩემი სული არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად და შეუძლია არსებობა მის გარეშე[2].

ამრიგად, დადგენილია ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია — მატერიალური და სულიერი; პირველის ატრიბუტი აზროვნებაა, ხოლო მეორისა — განფენილობა. მაგრამ ეს ორივე სუბსტანცია ღმერთის მიერ არის შექმნილი, მაშ საბოლოოდ სამი სუბსტანცია ყოფილა: ღმერთი როგორც უსასრულო, შეუქმნელი სუბსტანცია, სული და სხეული — ღმერთის მიერ შექმნილი სუბსტანციები.

მოძღვრება სამ სუბსტანციაზე დადგენილია ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლის“ უნარით. არის ბევრი ისეთი ჰეშმარიტება, რომელსაც ჩვენი გონება ვერ დაადგენს: ასეთია ის ჰეშმარიტებანი, რომლებიც მიღებული გვაქვს გამოცხადების გზით. მათ ჩვენი გონება ვერ მისწვდება, ისინი მეცნიერული ცოდნის გარეშე დგანან, ისინი ჩვენ გვწამს, რადგან ღმერთისაგან მომდინა-

---

[1] ib., გვ. 448.
[2] ib., გვ. 305.

ჭეობენ. რაც შეეხება ჭეშმარიტებებს, რომელთა შესახებ ღვთისმეტყველება არაფერს გვასწავლის, ე.ი. მეცნიერებათა ჭეშმარიტებებს. აქ ჩვენ მხოლოდ აზროვნების უნარს უნდა დავეყრდნოთ [1].

10. ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანციის აღიარებით დეკარტი დუალიზმის თვალსაზრისზე დგება. მართალია იგი იქვე აღნიშნავს, რომ ჩვენი სული რაღაცნაირად სხეულთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ამ საკითხის გარკვევისაგან ის ჯერჯერობით თავს იკავებს [2]. მთავარია ახლა გაარკვიოს მატერიალური სუბსტანციის—მატერიალური სამყაროს თავისებურებანი.

მატერიის ბუნება არ არის ისეთი, როგორსაც ჩვენი გრძნობის ორგანოები მის შესახებ გვაუწყებენ. ის არის მაგარი, მას არა აქვს წონა, ფერი, სუნი, გემო; იგი არის სუბსტანცია. რომელსაც ახასიათებს განფენილობა სიგრძეში, სიგანეში და სიღრმეში.

მატერიალურ სხეულებს განფენილობა ახასიათებს; ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს სხეულს უკავია გარკვეული ადგილი ცარიელ სივრცეში. ცარიელი სივრცე არ არსებობს: სხეული და სივრცე ერთი და იგივეა, უფრო ზუსტად — სხეული არის სივრცის გარკვეული სიდიდე. ე.წ. სივრცე სავსეა მატერიალური სხეულებით. თუ სხეულები განფენილი სიდიდეებია (სივრცითი სიდიდეებია), ცხადი იქნება, რომ მათი ფიზიკური არსება არაფრით არ განსხვავდება გეომეტრიული სახეებისაგან. ფიზიკა გეომეტრიის ფორმას იღებს.

მატერია, რომელიც გათანასწორებულია სივრცესთან, არ შეიძლება ატომებისაგან იყოს შედგენილი; ატომი ფილოსოფოსებს წარმოუდგენიათ როგორც რაღაც განუყოფელი თავისი ბუნებით: ატომს განფენილობა უნდა ახასიათებდეს, ხოლო ის, რაც განფენილია, ორად ან მეტად შეიძლება გაიყოს [3]. ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ მატერია შედგება პატარა ნაწილაკებისაგან, კორპუსკულებისაგან, რომელთა უსასრულო გაყოფა შეიძლება. ამ ნაწილაკებით არის სავსე ჩვენი უსასრულო სამყარო, რომელიც ერთი და იმავე მატერიისაგან შედგება. დედამიწა და ცა ერთი მატერიისაგან არის შექმნილი; არ არსებობს მრავალი სამყარო, არის ერთი სამყარო, უსასრულო, რომელიც ყველგან ერთი და

---

[1] ib., გვ. 463.
[2] ib., გვ. 465.
[3] ib., გვ. 475.

იმავე მატერიით არის გავსებული. დაიყვანა რა მატერია განფენილობაზე, დეკარტმა უარყო გრძნობადი თვისებების — ფერის, გემოს, სუნის და სხვ. ობიექტური ხასიათი; მატერიას, რომელიც კორპუსკულებისაგან შედგება, ახასიათებს ფიგურა, სიდიდე და მოძრაობა. არ არსებობს არავითარი სხვა მატერია იმის გარდა, რასაც მათემატიკოსები უწოდებენ რაოდენობას. მატერიის ასეთი დახასიათება, დეკარტის აზრით, გამომდინარეობს მის მიერ დადგენილი პრინციპებიდან და ამავე დროს ეთანხმება მოვლენებს, რომლებიც ცდაში გვეძლევა.

მატერია მოძრაობის გამო სამ ელემენტად გაიყო: უხეში ელემენტებისაგან წარმოიშვა მიწა, პლანეტები, ნაზი ელემენტებისაგან—მზე და ვარსკვლავები, ხოლო უნაზესი ელემენტებისაგან — ნივთიერება, რომელიც მთელ სამყაროს აგებს და რომლის გრიგალისებური მოძრაობით აიხსნება პლანეტების ბრუნვითი მოძრაობა.

რადგან ცარიელი სივრცე არ არსებობს, სხეულების მოძრაობა დაიყვანება მათი ადგილის შენაცვლებაზე, სხეულის გადასვლაზე მისი მეზობელი სხეულის ადგილზე; მოქმედება მანძილზე (actio in distans) არ არსებობს.

მატერია თავისთავად ინერტულია; მისი მოძრაობის მიზეზი არის ღმერთი. ღმერთმა შექმნა მატერია მისი მოძრაობით. ღმერთი ერთხელ ჩაერია მის მიერ შექმნილი მატერიის მდგომარეობაში: მან მისცა მატერიას მოძრაობის უნარი — სხვა სიტყვებით, მისცა მას ბიძგი და ამიერიდან მატერია მოძრაობს. მატერიის მოძრაობის რაოდენობა ბუნებაში უცვლელია. მატერია მოძრაობს ღმერთის მიერ დაწესებული კანონებით და არავითარი მიზნობრიობა მატერიალურ სამყაროში არ არსებობს.

დადგენილი დებულებებიდან დეკარტს გამოჰყავს ზოგიერთი პრინციპი, რომელიც შემდგომ მეცნიერთა მიერ დადასტურებულ იქნება, მაგალითად, ინერციის პრინციპი.

როგორც დეკარტის ნააზრევის განხილვიდან ჩანს, თავის მეტაფიზიკაში იგი იდეალისტია. შემცდარია აზრი, თითქოს ეს იდეალიზმი სუბიექტივისტურია. მართალია დეკარტის ამოსავალი პრინციპი თვითცნობიერებაა (cogito, cogitatio), მაგრამ ეს თვითცნობიერება არც სამყაროს არსებობის მიზეზია და არც ის, რომ ეს თვითცნობიერება თავისი — მისთვის და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი პრინციპებით აგებს სამყაროს სურათს, განსხვავებულს თვითონ სამყაროს თავისებურებისაგან.

„Cogito, ergo sum“ არის თავისთავის არსებობის მაჩვენე-

ბელი; ყოვლად კეთილი ღმერთის აღიარებით დეკარტი ასახვის თეორიის თვალსაზრისს იცავს. რასაკვირველია, ასახვის ეს თეორია არ არის მატერიალისტური: ღმერთმა ჩაუნერგა შემმეცნებელს იდეები, რომლებიც სინამდვილეს სწორად ასახავს; წმინდა გონებას შეუძლია სამყაროს შემეცნება ცდისაგან, გრძნობადი მონაცემებისაგან დამოუკიდებლად. მართალია დეკარტი არ უარყოფს ცდას, ექსპერიმენტს, მაგრამ ეს უკანასკნელი მხოლოდ მეორეხარისხოვან მომენტს წარმოადგენს შემეცნების პროცესში.

თუ დასაწყისში ღმერთის არსებობის დამტკიცება გნოსეოლოგიური მოსაზრებით იყო გამოწვეული, შემდეგ, სისტემის აგებისას, ღმერთი უკვე საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს: ის სამყაროს შემოქმედია, მატერიის მოძრაობის მიზეზია, ბუნების წესრიგის, კანონზომიერების დამდგენია. სამყაროს გარაციონალიზებაც ღმერთის მოქმედების საფუძველზე ხდება: ღმერთმა ააგო სამყარო იმ კანონებით, რომლებიც მან მისცა ბუნებას და მან ჩაუნერგა შემმეცნებელს ამ წესრიგისა და კანონზომიერების შესაბამი იდეები.

ამ მომენტებთან თავისებურად დაკავშირებულია დეკარტის მექანისტური მატერიალიზმი და ბუნების მოვლენების მათემატიზაცია. საქმე ის არის, რომ ღმერთის მიერ შექმნილ მატერიალურ სამყაროში თავისი წესრიგით და კანონზომიერებით ღმერთი აღარ ერევა; ამიტომ მისი შესწავლა, მისი წესრიგისა და კანონზომიერების აღმოჩენა და დადგენა შესაძლებელია მექანიკისა და მათემატიკის პრინციპებით. თეოლოგიის პრინციპები და დოგმატები აქ სრულიად ზედმეტია: შემმეცნებელი სუბიექტის წინაშე დგას მატერიალური სამყარო, სულ ერთია, არის ის ღმერთის შექმნილი თუ შეუქმნელი, და შემმეცნებელმა ეს მატერიალური სამყარო უნდა შეიცნოს. ასე „ათავსებს“ დეკარტი თავის ფილოსოფიაში იდეალისტურ მეტაფიზიკასა და მექანისტურ-მატერიალისტურ ფიზიკას.

მარქსი აღნიშნავდა, რომ დეკარტმა „მოწყვიტა თავისი ფიზიკა თავის მეტაფიზიკას, ფიზიკის სფეროში მატერია წარმოადგენს ერთადერთ სუბსტანციას, ყოფიერებისა და შემეცნების ერთადერთ საფუძველს“ [1]. ხოლო მის მეტაფიზიკაში სული არის ერთადერთი სუბსტანცია, ღმერთი, რომელიც უმაღლეს სუბსტანციას წარმოადგენს, მათზე ზემოთ დგას. ის ორივე სუბსტანციის შემოქმედია. მაგრამ ეს უმაღლესი სუბსტანცია არა-

[1] Маркс и Энгельс, Соч., т. II, გვ. 140.

თუ ვერ შველის ორი დამოუკიდებელი სუბსტანციის კავშირის ახსნას, არამედ მან გაწყვიტა მათ შორის კავშირის შესაძლებლობა.

11. ამ პრინციპებით არის განსაზღვრული დეკარტის მოძღვრება ზნეობაზე, ორგანიზმებზე, აფექტებსა და ვნებებზე.

ზნეობრივი საქციელი დამოკიდებულია ნებისყოფაზე, მაგრამ ნებისყოფა აზროვნების მოდიფიკაციაა. ზნეობრივი ღირებულება საბოლოოდ დამოკიდებული ყოფილა აზროვნებაზე. განსხვავება კეთილისა და ბოროტი საქციელისა განსაზღვრულია ჭეშმარიტი და მცდარი წარმოდგენით. კეთილი საქციელი ის საქციელია, რომელსაც საფუძვლად უდევს ჭეშმარიტი ცოდნა, ხოლო ბოროტი საქციელი განსაზღვრულია მცდარი აზრით.

მექანისტურ-მატერიალისტურ თვალსაზრისს დეკარტი გაავრცელებს სხეულებრივ ორგანიზმებზე. აქაც იგი უპირისპირდება არისტოტელესა და შუა საუკუნეების სქოლასტიკას; ადამიანისა და ცხოველის სხეულებრივი ორგანიზმი სრულიად დამოუკიდებელია სულიერი სუბსტანციისაგან, ერთიც და მეორეც მანქანაა. სხეულის მოქმედება სულით არ არის განსაზღვრული ისევე, როგორც საათის ისრის მოძრაობას არ უდევს საფუძვლად საათის სულის მოქმედება[1]. ჰარვეის აღმოჩენა სისხლის მოძრაობის შესახებ დეკარტმა გამოიყენა ფიზიოლოგიური პროცესების ასახსნელად. აქ საინტერესოა ორი მომენტი, რომლებსაც დეკარტი ეხება: 1) არტერიები, წერს დეკარტი, წარმოადგენენ მილებს, რომლითაც სისხლი შედის ორგანიზმის სხვა ნაწილებში, ათბობს და კვებავს მათ. სისხლის ყველაზე მოძრავი და სწრაფი ნაწილაკები, რომლებიც ტვინს აღწევენ, თითქოს წარმოადგენენ ჰაერს ან ქარს; ესენი „ცხოველურ სულებად იწოდებიან. ეს „სულები" ტვინიდან ვრცელდებიან კუნთებში და ამოძრავებენ სხეულის ყველა ნაწილს"[2]. როგორც აქედან ჩანს, მოაზროვნე სული არავითარ მონაწილეობას არ იღებს სხეულის ორგანოების მოქმედებაში. 2) გასაგებია ისიც, რომ ადამიანსა და ცხოველს შორის მაინც არსებითი განსხვავებაა. ცხოველი მანქანაა; უ.წ. „ფსიქიკური" მოვლენები ცხოველში აიხსნება სხეულის რეაქციებით გარეგან გაღიზიანებაზე, ისინი მხოლოდ რეფლექტორულ მოძრაობას წარმოადგენენ. ამ მხრივ ადამიანის სხეულიც არ განსხვავდება ცხოველისაგან. მაგრამ ადამიანს მოაზროვნე სული ახასიათებს. მატერიალური სუბსტანცია ადამიანში ექვემდებარება მექანიკის

[1] Декарт, Избр. соч., გვ. 540.

[2] ib., გვ. 550.

პრინციპებს. ხოლო სულიერი სუბსტანცია ამ კანონებს არ ემორჩილება და ადამიანის ნამდვილ არსებას წარმოადგენს.

ღმერთს რომ თავი დავანებოთ, რომელმაც შექმნა მთელი სამყარო მისი წესრიგით და კანონზომიერებით, ჩვენი სამყარო ორი პრინციპულად განსხვავებული და ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი სფეროსაგან შედგება. მაგრამ დეკარტი გრძნობს, რომ სული და სხეული მაინც რაღაცნაირად დაკავშირებულია ერთმანეთთან. იგი წერს, რომ სული მჭიდროდ არის დაკავშირებული სხეულის ყველა ნაწილთან[1]. საინტერესო ის არის, რომ ეს კავშირი ფაქტია. მაგრამ ამ ფაქტის ახსნა დეკარტის ნააზრევის პრინციპებს ეწინააღმდეგება.

საკითხი ეხება აფექტებისა და ვნების ფაქტს. აფექტებსა და ვნებებს შეაქვთ წარმოდგენებში ბუნდოვანება და გაურკვეველობა. აფექტებსა და ვნებებს იწვევს სხეულის მოქმედება მოაზროვნე სულზე, ეს კი შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო დეკარტის მსოფლხედველობის პრინციპების მიხედვით. დეკარტი ცდილობს გამონახოს გამოსავალი იმაში, რომ დაადგენს, თითქოს ტვინში არის გარკვეული ჯირკვალი, რომელიც ფიზიოლოგიური ორგანიზმის ცენტრალური ადგილია; აქ, ამ ჯირკვალში, ცენტრმიმსწრაფი პროცესები გადადის ცენტრმსრბოლში. სისხლში არსებული „ცხოველური სულები“ ზეგავლენას ახდენენ სულზე, რის გამოც გამოწვეულია აფექტები, რომლებიც აბნელებენ ჩვენს აზრებს.

ასეთი გამოსავალი დეკარტის პრინციპებს ეწინააღმდეგება; ორი სუბსტანციის ურთიერთდამოკიდებულება, ერთმანეთზე ზემოქმედება გამორიცხული უნდა იყოს.

დეკარტი ახალი ფორმაციის — კაპიტალისტური ფორმაციის ქმნადობის პერიოდის ფილოსოფოსია. ფეოდალური ურთიერთობა თანდათან სუსტდება და შუა საუკუნეების მოქალაქეთა წოდებიდან ბურჟუაზიის კლასის ფორმირება ხდება (მარქსი), მაგრამ შუა საუკუნეების იდეოლოგია ჯერ საკმაოდ ძლიერია. ახალი კლასის ფორმირება ახალი მეცნიერების განვითარებას მოითხოვს. ამ პროგრესულმა მომენტებმა განსაზღვრა ახალი დროის ფილოსოფია. მაგრამ ძველი იდეოლოგია ჯერ კიდევ ბატონობს მოაზროვნეზე. ამით აიხსნება დეკარტის მეტაფიზიკისა და ფიზიკის მკაცრი დუალიზმი, რომელიც ზემოთ იყო აღნიშნული: ერთი მხრივ რევოლუციური იდეები, რომლებიც გამოხატულებას პოულობს მის მოძღვრებაში ახალი მეთოდის შესახებ, აზროვნების სუვე-

---

[1] Ib., გვ. 610.

რენობის პრინციპში და მის მიერ შექმნილ მექანისტურ-მატერიალისტურ კონცეფციაში, მეორე მხრივ კი მისი იდეალისტური მეტაფიზიკა, ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდები და სამყაროს შექმნა ღმერთის მიერ. თუ პირველად დეკარტი ღმერთის ცნებას ძიმართავს გნოსეოლოგიური ინტერესების გამო, შემდეგ იგი უკვე არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური პრინციპია, არამედ ნამდვილი ქრისტიანული ღმერთია.

დეკარტი ღმერთის შესახებ თითქოს საწინააღმდეგო აზრსაც გამოთქვამს. ასე მაგალითად, ის წერს, რომ ღმერთი ბუნების წესი და რიგია. ამით ის უახლოვდება იმ აზრს, რომელსაც შემდეგ სპინოზა განავითარებს. მაგრამ ეს წესი და რიგი ღმერთის მიერ არის შექმნილი და მის მიერ ჩვენს სულშია ჩანერგილი იდეების სახით.

თუ მექანისტურ-მატერიალისტური კონცეფციით დეკარტმა გზა გაუხსნა მატერიალიზმის შემდგომ განვითარებას და იგი მომავალში გადაიზარდა XVIII ს. ფრანგულ მატერიალიზმში, მისი იდეალისტური მეტაფიზიკა გარკვეულ გავლენას ახდენს იდეალისტური თეორიების წარმოშობაზე.

ერთ მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება, რომელმაც დაღი დაასვა დეკარტის ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას. ეს არის მისი მოძღვრება სულისა და სხეულის დამოკიდებულებაზე. დეკარტი ხედავს, რომ მათ შორის უნდა იყოს კავშირი, მაგრამ მის მიერ დადგენილი პრინციპები შეუძლებელს ხდის ამ კავშირის ახსნას. აზრი იმის შესახებ, რომ ტვინში არსებული ჯირკვალი წარმოადგენს მოაზროვნე სულის ადგილსამყოფელს და სისხლის მოძრაობისას მასში მყოფი „ცხოველი სულები“ მოქმედებს სულზე, ეწინააღმდეგება მატერიალური და სულიერი სუბსტანციების გაგებას (მაშ, მატერიალური მოქმედებს სულზე!). და გარდა ამისა, განფენილობა შეუძლებელია მიეწეროს სულიერ სუბსტანციას (მაშ, შესაძლებელია მოაზროვნე სულს ადგილი ჰქონდეს ტვინში!). ერთ-ერთ წერილში დეკარტი აღნიშნავს, რომ სულისა და სხეულის კავშირი, რომელიც რეალურ ფაქტს წარმოადგენს, გონებისათვის მიუწვდომელია.

მატერიალურისა და სულიერის დამოკიდებულების პრობლემა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია. დუალიზმი ამ პრობლემას ვერ წყვეტს საერთოდ, და კერძოდ თუ ის ასე თავისებურად არის დასმული: მათი დამოკიდებულება რეალური ფაქტია. მაგრამ მისი ახსნა შეუძლებელია. საკითხი უნდა გადაწყდეს ან მატერიალიზმის, ან იდეალიზმის სასარგებლოდ. დეკარტის მიმდევრები, ისე როგორც მისი მოწინააღმდეგენი, ამ ორი გზით წავლენ.

3. დეკარტის მიმდევრები

1. დეკარტის ფილოსოფიურმა სისტემამ დიდი გავლენა მოახდინა იმდროინდელ მოაზროვნეებზე, ფილოსოფოსებზე და მეცნიერებზე; საქმე ის არის, რომ ეს ფილოსოფიური სისტემა ახალ ორიგინალურ მოძღვრებას წარმოადგენდა, რომელსაც პრეტენზია ჰქონდა მსოფლმხედველობის უდავო მეცნიერულ პრინციპებზე აგებისა. მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთის ცნება საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს მის სისტემაში, დეკარტმა შუა საუკუნეების აზროვნების საწინააღმდეგოდ აზროვნების სუვერენობის პრინციპი წამოაყენა, რომელიც ამ გაუბედავი ფილოსოფოსის გაბედული სიტყვა იყო.

დეკარტის ფილოსოფია სწრაფად ვრცელდება ჰოლანდიაში, საფრანგეთში, ინგლისში, იტალიასა და ნაწილობრივ გერმანიაშიც. რაციონალიზმი და მექანისტური მატერიალისტური ფიზიკა მზარდი ბურჟუაზიის იდეოლოგიად გადაიქცა და ამით ის რეაქციული დოგმატიზმის წინააღმდეგ იქნა გამოყენებული. გასაკვირი არ არის, რომ ჯერ კიდევ გაბატონებული რელიგიის წარმომადგენლები იწყებენ დეკარტის ნააზრევის წინააღმდეგ ბრძოლას.

გარდა ამისა, რიგი პრობლემები და მათ შორის ძირითადი — სულისა და სხეულის დამოკიდებულების პრობლემა დეკარტს გადაუწყვეტელი დარჩა. ყველა ამ გარემოებამ განსაზღვრა ის დიდი ინტერესი, რომელიც დეკარტის ფილოსოფიამ გამოიწვია.

როგორც კათოლიკური, ისე პროტესტანტული ეკლესიის წარმომადგენლები დეკარტის ფილოსოფიის პრინციპების წინააღმდეგ გამოდიან. დეკარტს აბრალებენ ქრისტიანული მოძღვრების დამახინჯებას, ზოგიერთი კი მას ათეიზმში სდებს ბრალს. დეკარტის ფილოსოფიის პროპაგანდა აკრძალულია პარიზში. პაპის განკარგულებით მისი წიგნები შეტანილია აკრძალულ წიგნთა ინდექსში.

მიუხედავად ამისა, კარტეზიანული ფილოსოფია ვრცელდება მთელ იმდროინდელ ევროპაში. „კარტეზიანელები" სხვადასხვა მხრიდან უდგებიან დეკარტის ნააზრევს, ძირითადი კი მაინც მისი პრინციპების იდეალისტური ან მატერიალისტური ინტერპრეტაციაა. მატერიალიზმის გზით კარტეზიანული ფილოსოფია წარმართა ექიმმა ლ ე რ უ ა მ (1598 — 1679), რომელიც დეკარტის ფიზიკას დაეყრდნო და ამის საფუძველზე მეტაფიზიკაც გადაამუშავა. ლერუას მიხედვით სული სხეულის მოდუსია, ხოლო რაც შეეხება

იდეებს, ისინი მექანიკური მოძრაობის შედეგია. აქედან ცხადია, რომ ლერუა უარყოფს თანდაყოლილ იდეათა არსებობას.

იდეალიზმის გზით განავითარეს კარტეზიანული ფილოსოფია კლაუბერგმა და დე ფორქმა, კორდემუამ, გოილინქსმა, მალბრანშმა და სხვ.

2. იოჰანე კლაუბერგის (1622 — 1665) აზრით, სულსა და სხეულს შორის ურთიერთკავშირის ახსნა მეცნიერულად შეუძლებელია, ხოლო თუ ეს კავშირი არსებობს, ის სასწაულს წარმოადგენს. პირველად კლაუბერგი წამოაყენებს აზრს, რომელსაც შემდეგ ე.წ. ოკაზიონალიზმის სკოლა განავითარებს: სხეული კი არ მოქმედებს სულზე, არამედ სხეულებრივი პროცესები ის საბაბია (occasio), რომლის გამო ღმერთი იწვევს სულში შესაბამის სულიერ პროცესებს. ოკაზიონალიზმის მთავარი წარმომადგენელი იყო არნოლდ გოილინქსი. გოილინქსი დაიბადა ამსტერდამში 1624 წელს. სწავლობს ქალაქ ლუვენში თეოლოგიას; პროფესორია ლაიდენის უნივერსიტეტში, სადაც ის კალვინისტური თეოლოგიის მომხრე ხდება. მისი შრომებიდან აღსანიშნავია ლოგიკა, ეთიკა და სიკვდილის (1669 წ.) შემდეგ გამოქვეყნებული მეტაფიზიკა და ფიზიკა.

გოილინქსს აინტერესებს საკითხი, რომელიც დეკარტმა ვერ გადაწყვიტა: ესაა საკითხი სულისა და სხეულის დამოკიდებულების შესახებ. მთავარი დებულება, რომელსაც გოილინქსი წამოაყენებს, შედგომარეობს შემდეგში: სულიერი სუბსტანციიდან მხოლოდ იმის ახსნა შეიძლება, რასაც ის ქმნის ნათელი და გარკვეული ცნობიერებით, ხოლო ყველაფერი დანარჩენი, რაც ნათლად და გარკვეულად მის მიერ არ არის ცნობიერად შექმნილი, გამოწვეულია მისგან განსხვავებული სუბსტანციით. ხომ არ არის ეს განსხვავებული სუბსტანცია მატერიალური? გოილინქსი არ ღალატობს აქ დეკარტს: მატერიალური სრულიად მოწყვეტილია სულისაგან და მასზე ვერ იმოქმედებს. ეს განსხვავებული სუბსტანცია არის ღმერთი. ღმერთი იწვევს ადამიანში როგორც სულიერ, ისე სხეულებრივ (მატერიალურ) მოვლენებს. ადამიანს ეჩვენება, თითქოს მატერიალური მოვლენა იწვევს ადამიანში სულიერს — იდეებს, წარმოდგენებს, შეგრძნებებს, ხოლო სულიერი, მაგალითად ნებისყოფა, — სხეულის მოქმედებას. ნამდვილად კი მდგომარეობა ასეთია: რომელიმე მატერიალური მოვლენის საფუძველზე ღმერთი იწვევს ადამიანში შესაბამის სულიერ მოვლენას და პირიქით, რაიმე სულიერი მოვლენის საფუძველზე ღმერთი იწვევს ადამიანის სხეულში შესაბამის მოქმედებას, ე.ი. მატერიალური

კი არ არის უშუალო გამომწვევი მიზეზი სულიერი მოვლენისა (და პირიქით — სულიერი მატერიალურისა), ის კი არ არის მოქმედი მიზეზი (causa efficiens), არამედ იგი არის მხოლოდ საბაბი, რომლის გამო ღმერთი ჩაერევა ადამიანის ცხოვრებაში და შესაბამ სულიერ მოვლენას გამოიწვევს (და პირიქით — სულიერის საბაბის გამო მატერიალურს გამოიწვევს). მატერიალური. როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ საბაბია, რათა ღმერთმა გამოიწვიოს შესაბამისი სულიერი (causa occasionalis).

ადვილად შეიმჩნევა, რა უცნაურ და მძიმე მდგომარეობაში აყენებს ღმერთს ოკაზიონალიზმი: ღმერთი ყოველწამს უნდა ერეოდეს ადამიანის ცხოვრებაში, რათა თვითეული სულიერი მოვლენისათვის შესაბამისი მატერიალური მოვლენა გამოიწვიოს და პირიქით. ამიტომ გოილინქსი გარდაქმნის თავის თეორიას იმ მიმართულებით, რომ ღმერთს არ სჭირდებოდეს ადამიანთა ცხოვრებაში ყოველწამს ჩარევა — ღმერთმა ერთხელ შექმნა სამყარო და დაამყარა გარკვეული წესრიგი: ყოველ მატერიალურს უნდა შეესაბამებოდეს გარკვეული სულიერი და ყოველ სულიერს მისთვის შესაბამი მატერიალური მოვლენა. როგორც ორი იდეალურად აწყობილი საათი ყოველთვის სინქრონულად მოძრაობს. მაგრამ ერთმანეთზე არ მოქმედებს, ისე სული და სხეული ადამიანში ყოველთვის ერთმანეთს შეესაბამება ერთმანეთზე ზემოქმედების გარეშე.

გოილინქსმა გაავრცელა თავისი მოძღვრება მატერიალური საგნების დამოკიდებულებაზე: არც მატერიალური საგნები მოქმედებს ერთმანეთზე მიზეზობრივად—საგნის ცნებაში არ იგულისხმება სხვა საგნის ცვლილების მიზეზი. აქაც, ამ სფეროში. საგანი არის მხოლოდ საბაბი, რომლის საფუძველზე ღმერთი იწვევს ცვლილებას მეორე საგანში. აქტივობა, მოქმედება არ ახასიათებს არც სულს, არც სხეულს და არც რომელიმე მატერიალურ სხეულს: ერთადერთი აქტიური არსება არის ღმერთი, ამიტომ შემეცნების ერთადერთი მიზანია ღმერთის შემეცნება.

3. გოილინქსის ოკაზიონალიზმს უკვე საკმაოდ ახასიათებდა მისტიციზმის ელემენტები, რომლებიც მთლიან მისტიკურ მსოფლმხედველობად გარდაქმნა ფრანგმა ფილოსოფოსმა ნ ი კ ო ლ მ ა ლ ბ რ ა ნ შ მ ა (1638—1715). მალბრანში დაიბადა ქ. პარიზში. ის შედის იეზუიტების მიერ დაარსებულ ორატორიუმში — სასულიერო საზოგადოებაში, რომელიც ბევრად განსხვავდებოდა ორთოდოქსალური იეზუიტების ორდენისაგან: თუ იეზუიტები თომა აქვინელის თვალსაზრისს იცავდნენ, ორატორიუმის წევრები ნეტარ

ავგუსტინეს თვლიდნენ ქრისტიანული მოძღვრების მასწავლებლად. ორატორიუმი დაარსებული იყო დეკარტის მეგობრის კარდინალ ბერილის მიერ, რომლის წყალობით ამ საზოგადოების წევრები კარტეზიანული ფილოსოფიის პრობლემებზე მუშაობდნენ. მალბრანშმა სცადა დეკარტის ფილოსოფიის თავისებური განვითარება — დაუკავშირა იგი ავგუსტინეს მოძღვრებას. ამ გზით მან შექმნა მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრება, რომელიც რიგ მომენტებში ინგლისელი ფილოსოფოსის ჯ. ბერკლის მოძღვრებას იმეორებდა. მალბრანშისა და ბერკლის ზოგიერთი მოსაზრების იგივეობამ, რომელიც გამოირკვა მათი პირადი საუბრისას, იმდენად აღელვა მალბრანში, რომ ამ საუბრის შემდეგ იგი მალე გარდაიცვალა. მალბრანშის მთავარი შრომაა „ჭეშმარიტების ძიება“ („De la recherche de la verité“). იგი აქ ოკაზიონალისტების აზრს იმეორებს: სულიერი და მატერიალური სუბსტანციების ურთიერთგავლენა შეუძლებელია; ეს მოჩვენებითი კავშირი ღვთაებრივი მოქმედებით აიხსნება. მალბრანში საერთოდ უარყოფს სუბსტანციების მოქმედების უნარს; ყოველივე მოქმედების საფუძველია ღმერთი. ამიტომ, არათუ სხეული არ მოქმედებს სულზე და პირიქით, არამედ სხეულიც არ მოქმედებს სხეულზე და სულიერი — სულიერზე. ღმერთია ერთადერთი შემოქმედი მოქმედი.

თუ ყოველი მოქმედება (მოვლენა) ღმერთის მოქმედებით არის განსაზღვრული, მაშინ რით უნდა აიხსნას ბოროტება და შეცდომა, რომლებიც ადამიანის ქცევასა და წარმოდგენებს ხშირად ახასიათებს? მალბრანში დეკარტის აზრს მიმართავს: მათი საფუძველი თავისუფალი ნებისყოფაა; მაგრამ თავისუფალი ნებისყოფის ცნება მას აქ არ უშველის, რადგან ღმერთია ყოველი მოქმედების ბიზეზი. მალბრანშს არ გააჩნია არავითარი გამოსავალი იმის გარდა, რომ გამოაცხადოს ის საიდუმლოებად. რთული მდგომარეობა იქმნება გნოსეოლოგიური პრობლემის გადაწყვეტისას. სხეული არ მოქმედებს სულზე (და არც მეორე სხეულზე), სული არ მოქმედებს სხეულზე და არც სულიერი—სულიერზე (წარმოდგენა—წარმოდგენაზე). რა ცოდნა შეიძლება განხორციელდეს ამ პირობებში? ჩვენ ვიცით მხოლოდ ჩვენი არსებობა და ღმერთის არსებობა. ღმერთის არსებობის დასაბუთება საჭირო არ არის; ინტუიციით ჩვენ ერთდროულად ვწვდებით როგორც ჩვენს არსებობას. ისე ღმერთისას; მეტიც: ჩვენ განვიცდით ჩვენს არსებობას იმით. რომ განვიცდით ღმერთს. ჩვენ შევიცნობთ ყველაფერს, — როგორც ჩვენს საკუთარ თავს, ისე საგნებს მათი ღმერთში ჭვრეტით. მთელი სამყარო ღმერთშია, მაგრამ ეს სამყარო არის არა სხეუ-

ლებრივი, არამედ „იდეალური სხეულებრივი სამყარო" ღმერთში; სხვა სიტყვებით, ღმერთში არის სხეულებრივი სამყაროს იდეა, რომელიც რეალურ სამყაროში განხორციელდება.

პლატონიდან მიმდინარე იდეათა სამყაროს თეორია, ნეტარი ავგუსტინეს მიერ გადამუშავებული, აღორძინებულია მალბრანშის მიერ.

ადამიანი, შეიცნობს რა ღმერთში არსებულ იდეებს, შეიცნობს რეალურ სამყაროსაც, რადგან ეს უკანასკნელი ამ იდეების მიხედვით არის შექმნილი.

თავი III

მატერიალიზმი ინგლისსა და საფრანგეთში

1. თომას ჰობსი

1. ფ. ბეკონმა შექმნა ინგლისური მატერიალიზმი, მაგრამ იგი არ იყო თანმიმდევრული არა მარტო იმის გამო, რომ აღიარებდა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას და თეოლოგიის ძირითად დებულებებს მისდევდა, არამედ იმიტომაც, რომ შუა საუკუნეებში გავრცელებულ „იდოლათა“ მთელ რიგს იზიარებდა.

ცდისეული მეცნიერების თეორეტიკოსს გამორჩა მხედველობიდან მათემატიკური მეცნიერების მნიშვნელობა, რის გარეშე ფიზიკაში წინსვლა შეუძლებელი იყო. იმ დროს, როდესაც გალილეი, დეკარტი და სხვ. მათემატიკაში და ფიზიკაში აღმოჩენებს ახორციელებდნენ და ამით ბუნების შესახებ მეცნიერებას ავითარებდნენ, ბეკონი ფორმების („ნატურების“) თეორიას ქმნიდა, რომელიც არც ისე შორს იდგა არისტოტელესეული ენტელეჰიების მოძღვრებისაგან.

საჭირო იყო ცდისეული მეცნიერების თეორიის გამდიდრება მათემატიკური მეთოდის დახმარებით.

პოლიტიკური მოღვაწე „ლორდ-კანცლერის თვალით“ უყურებდა ბუნებას, ხოლო რაც შეეხება მის პოლიტიკურ მოძღვრებას, მან ვერ შექმნა რაიმე მთლიანი მოძღვრება სახელმწიფოზე — საზოგადოებაზე, თუმცა გარკვეული დებულებები მასაც ჰქონდა გამოთქმული ამ საკითხზე.

ბეკონს არ შეუქმნია ფილოსოფიური სკოლა ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით იმის მიუხედავად, რომ მის მოძღვრებას საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდა თანამედროვეებზე.

ბეკონის მოძღვრების გამგრძელებელი და სისტემატიკოსი იყო თომას ჰობსი, რომელმაც ბეკონის მოძღვრებასთან ერთად შეის-

წავლა ევკლიდე, გალილეი, გაეცნო დეკარტის ნააზრევს და, მა-თემატიკური მეთოდით გამდიდრებულმა, სცადა ბეკონის თვალ-საზრისის გადამუშავება.

თ. ჰ ო ბ ს ი დაიბადა მალმსბერიში 1588 წელს. მამამისი სოფ-ლის მღვდელი იყო. 1603 — 1608 წწ. სწავლობს ოქსფორდის უნივერსიტეტში თეოლოგიას, ანტიკურ ფილოსოფიას, განსაკუთ-რებით კი — შუა საუკუნეებში დამახინჯებულ არისტოტელეს. უნივერსიტეტის დამთავრებისას ბაკალავრის სამეცნიერო ხარის-ხით ტოვებს აკადემიურ წრეს მატერიალური პირობების გამო. ის სიამოვნებით ეთანხმება ბარონ კავენდიშს გაჰყვეს მის შვილს საზღვარგარეთ მოგზაურობაში. სამი წლის განმავლობაში მოგ-ზაურობს საფრანგეთსა და იტალიაში. აქ ის გაიცნობს ახალ მიღ-წევებს მეცნიერებაში და მისთვის ნათელი გახდება სქოლასტიკუ-რი სიბრძნის უსაფუძვლობა. ამის შემდეგ ჰობსი კიდევ სამჯერ გაემგზავრება საფრანგეთში. ეს მოგზაურობები საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდს მოიცავს მის ცხოვრებაში.

ჰობსი თითქმის ოცი წელი ცხოვრობს დროგამოშვებით უც-ხოეთში, უმთავრესად საფრანგეთში. ჰობსის თავდაპირველი მი-ზანი იყო მწერალი გამოსულიყო, სახელდობრ — პოლიტიკური მწერალი. პირველი მოგზაურობის შემდეგ ინგლისში დაბრუნე-ბული, მუშაობს ლათინური ენის სტილის გამომუშავებაზე, სწავ-ლობს ანტიკურ კულტურას და თარგმნის თუკიდიდეს.

ინგლისში უახლოვდება მეცნიერთა წრეს. ეცნობა ბეკონს, ხშირად აქვს მასთან საუბარი, ეხმარება მას „ცდების“ ლათინურ ენაზე თარგმნაში. აქვე, ინგლისში, მუშაობს იმდროინდელი ნა-ტურფილოსოფიის საკითხებზე. საფრანგეთში მეორე მოგზაუ-რობისას ეცნობა იმ პერიოდის მათემატიკასა და მექანიკას. მე-სამე მოგზაურობისას საფრანგეთში უმეგობრდება მერსანს (დეკარტის მეგობარს) და კარტეზიანულ მსოფლმხედველობას ეცნობა; ჰობსს უკვე შედგენილი აქვს თავისი ფილოსოფიის სისტემის გეგმა; ამ გეგმის მიხედვით სისტემა სამი ნაწილიდან უნდა შედგებოდეს: მოძღვრება სხეულებზე, მოძღვრება ადამიან-ზე და მოძღვრება სახელმწიფოზე. ამ სამ ნაწილს წინ უნდა უძ-ღოდეს ლოგიკა.

ჰობსი ცხოვრობდა იმ პერიოდში, როდესაც ინგლისში რევოლუ-ცია დაიწყო. ჰობსი არ იყო რევოლუციის მომხრე; ის ფიქრობდა, რომ მთავარია სახელმწიფოს ერთიანობა და სუვერენობა, ამიტომ ის მონარქიის მხარეზე იდგა, მაგრამ მალე დაინახა რევოლუ-ციასთან შერიგების აუცილებლობა. ამის გამო რესპუბლიკურ

ინგლისში მას ახალი მთავრობა მხარს უჭერს. რესტავრაციის წლებში ჰობსის წინააღმდეგ გამოდის ფეოდალური თავადაზნაურობა და ეკლესია: ჰობსს ბრალს სდებენ იმაში, რომ ის რევოლუციის, კრომველის მომხრე იყო, ებრძვიან მის ათეისტურ შეხედულებებს. მისი შრომა „ლევიათანი“ საჯაროდ დაწვეს, ხოლო მეორე შრომის — „ბეჰემოტის“ გამოქვეყნება აკრძალული იყო. („ბეჰემოტი“ სამოქალაქო ომს ნიშნავდა). ჰობსი გარდაიცვალა 1679 წელს; „ბეჰემოტი“ გამოქვეყნდა მისი სიკვდილის შემდეგ.

2. ჰობსის ფილოსოფია მრავალი გავლენით იყო განსაზღვრული: პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ინგლისის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა, ბურჟუაზიული რევოლუცია, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მის პოლიტიკურ მსოფლმხედველობაზე. სახელმწიფოს საკითხი ყოველთვის ჰობსის ინტერესების ცენტრში იდგა. ახალი ფილოსოფია — ბეკონისა და დეკარტის ფილოსოფიური თვალსაზრისი ჰობსის ფილოსოფიური სისტემისათვის განმსაზღვრელი აღმოჩნდა; დაბოლოს, ახალი მეცნიერების — მათემატიკისა და მექანიკის შესწავლა გარკვეულ დალს ასვამს მის მსოფლმხედველობას. ახალი ფილოსოფიისა და მათემატიკური მეცნიერების დაუფლებით ჰობსის შეხედულებებში ხდება ბეკონის ცდისეულ პრინციპებზე აგებული ფილოსოფიისა და მათემატიკური რაციონალიზმის შერწყმა, რომელსაც ემატება გალილეის მექანისტური და ქვანტიტეტური თვალსაზრისის გავლენა ფილოსოფოსზე.

1636 წელს ინგლისში დაბრუნებულ ჰობსს უკვე დაგროვილი აქვს მასალა თავისი საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის ასაგებად. ჰობსი წერს, რომ ამ პერიოდიდან ის თავისთავს ფილოსოფოსად თვლის. მან უკვე შექმნა გეგმა მომავალი ფილოსოფიური სისტემისა, რომლის განხორციელებასაც ის შეუდგება. ფილოსოფიური სისტემა უნდა მოიცავდეს მთელ სინამდვილეს და სამ ნაწილად უნდა იყოფოდეს: მოძღვრება სხეულებზე, მოძღვრება ადამიანებზე და მოძღვრება სახელმწიფოზე. ეს გეგმა ჰობსმა განახორციელა თავის ძირითად შრომაში „ფილოსოფიის ელემენტები“, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება: „სხეულის შესახებ“ (1655 წ.), „ადამიანის შესახებ“ (1658 წ.), „მოქალაქეთა შესახებ“ (1642 წ.). პოლიტიკური საკითხებით დაინტერესებული ჰობსი სისტემის ჯერ მესამე ნაწილს აქვეყნებს. სხვა შრომებიდან აღსანიშნავია „ლევიათანი“ და „ბეჰემოტი“.

როგორც ქვემოთ გაირკვევა, ჰობსის აზრით, ფილოსოფია არის მოძღვრება სხეულების შესახებ, ხოლო რაც შეეხება სამ ნაწილს, ეს განპირობებულია ამ სხეულთა თავისებურებებით: სხეულები

არია ბუნებრივი და ხელოვნური. სისტემის პირველი ნაწილი ეხება ბუნებრივ სხეულებს, მესამე ნაწილი — ხელოვნურ სხეულს (სახელმწიფოს), ხოლო მეორე ნაწილი — ადამიანს, რომელიც, როგორც ბუნების ნაწილი, ბუნებრივი სხეულია, მაგრამ შედის ხელოვნურში როგორ სახელმწიფოს შემადგენელი. უკვე ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის საგანს ჰობსი განსაზღვრავს როგორც სხეულს, ნაჩვენებელია მისი მატერიალისტური თვალსაზრისისა; თუ რა ტიპისაა მისი მატერიალიზმი, ეს თანდათანობით გაირკვევა, მაგრამ ახლავე ნათელი უნდა იყოს, რომ ბეკონის სისტემატიკოსი და გამგრძელებელი თავისუფალი იქნება იმ თეოლოგიის ნაშთებისაგან, რომლებიც ასე უხვად ახასიათებდა მის წინამორბედს. ბეკონის მიერ წამოყენებული პრინციპი, რომ მეცნიერული ცოდნა მოვლენათა მიზეზების კვლევაში მდგომარეობს და მიზეზთა ცოდნა გვაძლევს საშუალებას გავბატონდეთ ბუნებაზე, ჰობსის მოძღვრებაში განმეორებულია და უფრო ზუსტ ფორმას იღებს: ფილოსოფიის მიზანია მოქმედებათა და მოვლენათა რაციონალური შემეცნება მათ მიზეზთა შემეცნებით და პირიქით, შემეცნებული მიზეზებიდან გამოსული, მოვლენათა და მოქმედებათა შემეცნება. რაციონალური შემეცნება გარკვეული მეთოდის შემუშავებას გულისხმობს. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც სხეულთა შემეცნება, მოითხოვს გარკვეული შემეცნების თეორიის წინასწარ გარკვევას. შემეცნების თეორიის დამუშავებაში ჰობსი მთლიანად სცილდება ბეკონის ინდუქციის მეთოდს.

3. მათემატიკური მეთოდით გატაცებული ჰობსი ავრცელებს მას მთელ ფილოსოფიაზე. რაციონალური მეთოდი განხორციელდება დასკვნის საშუალებით. დასკვნა სხვა არაფერია, თუ არა გამოთვლა, ხოლო გამოთვლა მდგომარეობს შიმატება-გამოკლებაში. მარტივად ეს მეთოდი ასე შეიძლება განიმარტოს: ვთქვათ, ჩვენ აღვიქვამთ შორიდან რაიმეს; ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს რაიმე არის სხეული; თუ ეს სხეული მოძრაობს, დავასკვნით, რომ ის ალბათ ცოცხალი არსებაა; თუ ახლა ჩვენ მისი ხმა გვესმის და ვხედავთ მის სხვა თვისებებს, მივიღებთ გარკვეულ დასკვნას: ეს ყოფილა ადამიანი. ამრიგად, წარმოდგენა „ადამიანს" მივიღებთ რამდენიმე წარმოდგენის შეკრებით, სახელდობრ: სხეული, მოძრავი, ცოცხალი, გონიერი; თუ საქმე გვაქვს საწინააღმდეგო მოვლენასთან, მაგალითად, ადამიანი გვშორდება, ჩვენ გამოვაკლებთ იმ ნიშანს, რომელიც მისი გონიერების მაჩვენებელია, შემდეგ ცოცხალისა და მოძრაობის ნიშანს და შეგვრჩება მხოლოდ სხეულის, რაიმეს წარმოდგენა. გამოთვლის ეს პროცესი — მიმატება-გამოკლება შეიძ-

ლება გავავრცელოთ სხეულებზე, სიდიდეებზე, მოძრაობაზე, დროზე, მოქმედებაზე, თვისებებზე, ცნებებზე, სიტყვებზე, წინადადებებზე. მიზეზი ყოველთვის ქმნადობასთან არის დაკავშირებული. გამოთვლის გზით ჩვენ ვქმნით საგანს იმგვარად, როგორადაც იგი ნამდვილად არსებობს. მეცნიერების იდეალი არის გეომეტრია. გეომეტრიაში ჩვენ თვითონ ვქმნით საგნებს. მაგალითად, ვქმნით და შევიცნობთ წრეს, თუ ვამოძრავებთ სწორ ჯოხს, რომლის ერთი წერტილი უძრავია, ხოლო ამ ჯოხის ბოლო მოძრაობს. ამ გზით ჩვენ ვაგებთ ისეთ კონსტრუქციას, რომელიც მიზნად გვაქვს დასახული. აქ ჰობსი იმეორებს ბეკონის მიერ წამოყენებულ დებულებას: მეცნიერება ემსახურება ჩვენს მიზნებს, მას პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, ის არის ბუნებაზე გაბატონების საშუალება. „მეცნიერება ბატონობის საშუალებაა... ყოველი ცოდნა დაიყვანება აგებაზე“ ან, როგორც ჰობსი იტყვის, კონსტრუქციაზე [1].

ფილოსოფიას აინტერესებს ყოველგვარი სხეული, რომლის აგება (კონსტრუქცია) შეგვიძლია. ჩვენ ვისახავთ გარკვეულ მიზანს: გავიგოთ სხეულის აგება და ამიტომ შეგვიძლია მისი დაშლაც; სადაც ადგილი არა აქვს აგება-წარმოშობასა და დაშლას, იქ მეცნიერება, ფილოსოფია არ გამოდგება, იქ მეცნიერება არ არსებობს. ამიტომ თეოლოგია, რომელსაც საქმე არა აქვს ღმერთის აგებასთან, მის წარმოშობასა და დაშლასთან, მეცნიერებას არ წარმოადგენს. თეოლოგია რწმენის საკითხია და არა მეცნიერებისა.

ჰობსი, როგორც აღნიშნული იყო, მოძღვრებას სხეულებზე წარუმძღვარებს თავისებურ, ნომინალისტურ ლოგიკას. არისტოტელეს ლოგიკისაგან ის არსებითად განსხვავდება ერთ პუნქტში, რომელიც თავისებურად იქნა გამოყენებული და არსებითად გადამუშავებულია თანამედროვე ლოგიკაში. ეს არის მისი მოძღვრება სახელების შესახებ.

ჩვენი ცნობიერება ცვალებადია, ჩვენი წარმოდგენები — გარდამავალი. ამიტომ იძულებული ვართ შევქმნათ გარკვეული ნიშნები, რომელთა გარეშე ამ წარმოდგენების დახსომება და აღდგენა შეუძლებელი გახდება. სხეულები, რომლებიც მოქმედებენ ჩვენს ცნობიერებაზე, იწვევს მასში გარკვეულ სურათებს. მათი აღდგენა შეუძლებელი იქნებოდა, რომ მათ გარკვეული ნიშნები არ შეეუსაბამოთ. მეტიც, ჩვენ ამ ნიშნების გარეშე ვერც ვიაზროვნებდით. ეს ნიშნები საკმაოდ ნებისმიერია, მაგრამ გარკვეულ ფუნქციებს ასრულებს. ისინი, ჯერ ერთი, გვეხმარებიან აღებული

[1] Гоббс, Избр. соч., 1926, О теле, I, § 6.

სხეულების აღდგენაში და შემდეგ გვაძლევენ საშუალებას გადავცეთ ჩვენი შთაბეჭდილებები სხვებს.

ნიშნები ორი ტიპისაა: პირველი ტიპის ნიშნები ბუნებრივია, მაგალითად, მოღრუბლული ცა წვიმის ნიშანია; მეორე ტიპის ნიშნებით ჩვენ აღვნიშნავთ აზრებს — ესენია სიტყვები. სიტყვასაც ორი ფუნქცია აქვს: ის იწვევს ასოციაციურად წარმოდგენებს, რომლებიც ჩვენ ადრე გაგვიჩნდა, ხოლო მეორე მხრივ ის კომუნიკაციის საშუალებაა. სიტყვები ნებისმიერია, ეს იმით მტკიცდება, რომ სხვადასხვა ხალხი ერთსა და იმავე საგნებს განსხვავებული სიტყვებით აღნიშნავს [1].

სიტყვებსა და შესაბამ საგნებს შორის არავითარი მსგავსება არ არის; სიტყვები საგანთა ნიშნები კი არ არის, არამედ მხოლოდ წარმოდგენებისაა. სიტყვები, როგორც გარკვეული სახის ნიშნები, ბ[illegible]აცრად უნდა გავარჩიოთ საგნებისაგან. სიტყვების საგნებთან არევა იწვევს არა მხოლოდ ცალკეულ შეცდომებს, არამედ მცდარ ფილოსოფიურ შეხედულებებს.

ჰობსი დაადგენს ნიშნების კლასიფიკაციას: 1) დადებითი და უარყოფითი ნიშნები. პირველები გამოხატავს იგივეობას, მსგავსებას, მეორენი — განსხვავებას. უარყოფით ნიშნებს შეესაბამება უამრავი საგანი, მაგალითად, არათეთრი ნიშანს ყველაფერს, რაც თეთრი არ არის. დადებითი და უარყოფითი ნიშნები ერთმანეთის მიმართ კონტრადიქტორულია. ამას ეყრდნობა ლოგიკის ერთ-ერთი პრინციპი — წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. 2) უნივერსალური და სინგულარული ნიშნები. უნივერსალურ ნიშანს არაფერი შეესაბამება, ის არ გამოხატავს არავითარ რეალურ საგანს. ის არის სახელი მრავალი საგნისა. ეს აზრი ერთი მხრივ წარმოადგენს შუა საუკუნეების ნომინალიზმის გავლენას, ხოლო მეორე მხრივ ბერკლის ნომინალიზმის საფუძველია. ყოველ წარმოდგენას აქვს თავისი სახელი. არსებობს მრავალი საგნის სახელიც, მაგალითად, სახელი „ადამიანი"; მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ცალკეული ადამიანების გარდა არსებობს კიდევ „ადამიანი საერთოდ". 3) აბსოლუტური და მიმართებითი სახელები: აბსოლუტურია, მაგალითად, ხე, ადამიანი, მიმართებითია — მამა, შვილი, მეტი, ნაკლები და სხვ. 4) მარტივი და რთული სახელები: „სხეული" არის მარტივი სახელი, „ადამიანი" რთული სახელია, რადგან ამ სახელში იგულისხმება „სხეულიც და ცოცხალიც".

თავისებური აზრები აქვს ჰობსს გამოთქმული ჭეშმარიტების

---

[1] ib., § 4.

ცნების შესახებ[1]. ჭეშმარიტება ახასიათებს არა საგნებს, არამედ ამ საგნების შესახებ მსჯელობას. ამ სწორი დებულებიდან ჰობსი დაასკვნის, რომ მხოლოდ ადამიანს აქვს უნარი ჭეშმარიტების წვდომისა; მაგრამ ჭეშმარიტებას აღწევს იმით, რომ ის ერთ საგანს ორ სახელს უწოდებს. ასე მაგალითად, მსჯელობაში „ადამიანი არის ცოცხალი არსება“ შეერთებულია ორი სახელი—„ადამიანი“ და „ცოცხალი არსება“. ადამიანმა პირველად შექმნა ჭეშმარიტი დებულებები იმით, რომ ერთ საგანს ორი სახელი მისცა. ეს ჭეშმარიტებანი ნებისმიერად იყო დადგენილი იმით, რომ ადამიანმა ორი სახელი უწოდა ერთსა და იმავე საგანს.

როგორც ვხედავთ, ჰობსი, რომელიც საერთოდ ასახვის თეორიას იზიარებს, ამ შემთხვევაში არსებითად ღალატობს მას. ნამდვილად ადამიანი მსჯელობაში ორ სახელს აკავშირებს არა ნებისმიერად (თუნდაც ეს სახელები ნებისმიერად იყოს შეთხზული), არამედ ეს სახელები მიუთითებს საგნის ორ ნიშანზე, რომლებიც თვითონ საგანშია დაკავშირებული: ადამიანს ახასიათებს სხეულისა და ცოცხალი არსების ნიშანი. სახელები რომ ნებისმიერად იყოს შეთხზული, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება დადგინდება ამ სახელების ნებისმიერი დაკავშირებით.

4. აღნიშნული იყო, რომ, ჰობსის აზრით, ფილოსოფიური (მეცნიერული) ცოდნის მიზანია მიზეზობრივი კავშირის გარკვევა: მოვლენიდან მიზეზისაკენ სვლა და პირიქით — მიზეზიდან მოვლენისაკენ. რაციონალისტებისაგან განსხვავებით ჰობსს კარგად ესმის ლოგიკური საფუძვლის განსხვავება მიზეზისაგან: დასკვნაში წანამძღვრები არ წარმოადგენს დანასკვის მიზეზს. დებულება არ არის და არც შეიძლება იყოს მეორე დებულების მიზეზი. სამკუთხედი არ არის მიზეზი იმისა, რომ მისი შინაგანი კუთხეების ჯამი უდრის 180°-ს. წანამძღვრების ცოდნა წინ უსწრებს დასკვნაში დადგენილ ცოდნას, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ სამკუთხედი წინ უსწრებს მის თვისებებს როგორც მიზეზი.

განსხვავდება რა აღნიშნული თვალსაზრისით რაციონალისტებისაგან, ჰობსი თავისი კონცეფციის აგებისას რაციონალიზმის რიგ მოშენტებს იზიარებს. საქმე ის არის, რომ ის არა მხოლოდ ევკლიდეს გეომეტრიას იცნობს, არამედ მას შეუსწავლია თავისი დროის მათემატიკა და მათემატიკური რაციონალიზმი თავისებურად აქვს დაკავშირებული ბეკონიდან მომდინარე ემპირიზმთან.

შემეცნება იწყება შეგრძნებებით; საგნები, რომლებიც არსე-

---

[1] ib., III, §§ 7, 8.

ბობს ჩვენგან დამოუკიდებლად, მოქმედებს ჩვენს გრძნობიერებაზე და იწვევს ჩვენში შეგრძნებებს. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი მეცნიერული შემეცნებისათვის. მეცნიერული ცოდნა მდგომარეობს რთული სხეულის შემადგენელი ელემენტების გამოკვლევაში და ამ ელემენტების შეკავშირების წესის დადგენაში. ადამიანს ძალუძს იმის შემეცნება, რისი აგებაც მას შეუძლია ამ ელემენტებისაგან, რისი კონსტრუირებაც შეუძლია მათგან. ეს თვალსაზრისი გამომდინარეობს მისი შეხედულებებიდან გეომეტრიაზე და გავრცელებულია მთელ შემეცნებაზე. როდესაც რთული სხეულის ელემენტები გარკვეულია, ჩვენ წინაშე დგება ამოცანა, ამ ელემენტებისაგან ავაგოთ რთული სხეული და გავარკვიოთ, ქმნიან თუ არა ისინი იმ ერთიანობას, რომელიც რთულ სხეულს წარმოადგენს. თუ ეს აგება მოხერხდა, სხეული შემეცნებულია; შეგრძნების საშუალებით შემეცნების ამ პროცესის განხორციელება შეუძლებელია: აქ აზროვნება იწყებს მუშაობას. სადაც აზროვნებითი აგება (კონსტრუირება) არ არის, იქ არც მეცნიერული ცოდნა შეიძლება იყოს. აზროვნება არის გამოთვლა. გამოთვლას ადამიანი აწარმოებს რიცხვებზე, სიდიდეებზე, ფიგურებზე, მოძრაობაზე, აქ ჩვენ შეგვიძლია ვაწარმოოთ მიმატება-გამოკლება.

ის, რასაც მეცნიერება (ფილოსოფია) სწავლობს, არის სხეული. სხეული არის ყველაფერი ის, რაც დამოუკიდებელია ჩვენი აზროვნებისაგან და სივრცის გარკვეულ ნაწილს ემთხვევა. ჰობსი თითქმის აიგივებს სხეულს სივრცის მონაკვეთთან. სხეულთა სამყაროს ახასიათებს მოძრაობა. მეცნიერების ამოცანაა მოძრაობის ფორმების შესწავლა. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ როდესაც ჰობსი მოძრაობის ფორმებზე მსჯელობს, მას მხედველობაში აქვს მოძრაობის მრავალი თვისობრივად განსხვავებული ფორმა. განასხვავებს რა გეომეტრიას ბუნებისმეცნიერებისაგან, ჰობსი აღნიშნავს მოძრაობის ორ ფორმას: აბსტრაქტულს, რომელსაც გეომეტრია სწავლობს, და კონკრეტულს, რომელიც ბუნებისმეცნიერების საგანს წარმოადგენს. როგორც გეომეტრიაში მოძრაობა ქმნის ფიგურებს, ისე რეალური საგნები წარმოადგენს მოძრაობის კონკრეტულ ფორმებს. მოძრაობის ეს ფორმები იწვევს ჩვენში ფერების, ბგერებისა და სხვათა შეგრძნებებს. სხეულთა ეს გრძნობადი თვისებები თვითონ სხეულებს როდი ახასიათებს, ისინი სუბიექტური ხასიათისაა; მოძრაობა არის სამყაროს უნივერსალური პრინციპი, ამ პრინციპს ემორჩილება როგორც სხეულთა სამყარო, ისე ადამიანის ცნობიერება. როგორც სხეულთა სამყაროში ყველაფერი განსაზღვრულია მატერიალური ნაწილაკების მოძრაობით, ისე ცნობიერების მოვ-

ლენებიც ამ ნაწილაკების მოძრაობით აიხსნება. არ არსებობს სხეულებრივი სუბსტანციის გარდა რაღაც სულიერი სუბსტანცია; შეიცდარია დეკარტისა და მისი მიმდევრების აზრი, თითქოს არსებობს მატერიისაგან დამოუკიდებელი სულიერი სუბსტანცია. აზროვნებს მატერია და არა სულიერი სუბსტანცია.

მატერიალური სხეულების მოძრაობა იწვევს მოძრაობას ადამიანის ორგანიზმში. ასე მაგალითად, ზარის მოძრაობა იწვევს ჰაერის მოძრაობას, ჰაერის მოძრაობა იწვევს სმენის ორგანოს. ნერვების მოძრაობას, ხოლო ეს უკანასკნელი — ტვინისა და გულის მოძრაობას. რასაკვირველია, ტვინის მოძრაობა — ამ შემთხვევაში შეგრძნება — არა ჰგავს ზარის ან ჰაერის მოძრაობას.

ამრიგად, სხეულები თავისი მოქმედებით ადამიანში იწვევს შეგრძნებებს, ისინი „ფანტაზმას", მოჩვენებას წარმოადგენენ.

სხეულებს ახასიათებს აქციდენტები; აქციდენტი არის სხეულის უნარი, რომლითაც სხეული იწვევს ჩვენში ამ სხეულის შესახებ წარმოდგენას [1]. აქციდენტი სხეულის არსებას წარმოადგენს, მაგალითად, სხეულის აქციდენტი არის მისი განფენილობა.

ამ მსჯელობიდან ცხადი ხდება, რომ შეგრძნება „ფანტაზმაა", მოჩვენებაა. იგი მეცნიერული შემეცნებისათვის არ არის საკმარისი. თუ ამ თეორიას დავაკვირდებით, ნათელი გახდება, რომ შეგრძნებათა მონაცემები არათუ არ არის საკმარისი მეცნიერული შემეცნებისათვის, არამედ ის სრულიად უვარგისია მისთვის. ამრიგად, შემეცნების ემპირიული წყარო, როგორც ჩანს, მთლად მოხსნილია. ამიტომ ნამდვილი მეცნიერული ცოდნა მას ვერ დაეყრდნობა; ნამდვილი მეცნიერული ცოდნა დასაბუთების გზით მიიღება.

ჰობსის მიზანი იყო ემპირიულისა და რაციონალურის შერწყმის საფუძველზე აეხსნა მეცნიერული ცოდნა (ფილოსოფია). მაგრამ ემპირიულ წყაროზე ბევრი მსჯელობის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ემპირიული მონაცემი არ გამოდგება ცოდნის ასაგებად. გრძნობადი მონაცემი (და მეხსიერება) არ არის ფილოსოფიის წყარო. გეომეტრიის გაელენით ჰობსი აღიარებს, რომ ნამდვილის ცოდნა იწყება განსაზღვრებებით: ამ განსაზღვრებებიდან მიედივართ წინ დედუქციური გზით: ორი დადგენილი განსაზღვრებიდან მიიღებთ დანასკვს, განსაზღვრებიდან და პირველი დანასკვიდან — ახალ დანასკვს და ა. შ.

---

[1] ib., VIII, § 1.

ასე დემონსტრაციული გზით უნდა აშენდეს ცოდნა როგორც აბსტრაქტულ მოძრაობაზე (გეომეტრია), ისე კონკრეტულ მოძრაობაზე (ბუნებისმეცნიერება). გეომეტრიას ჩვენ აქ არ განვიხილავთ, მასში არაფერია ისეთი, რაც ჰობსის თეორიისათვის იყოს დამახასიათებელი.

რაც შეეხება ბუნებისმეცნიერებას, აქ ძირითადი პრინციპები უკვე აღნიშნულია: არსებობს სხეულები, მათ ახასიათებთ მოძრაობა. სულიერი მოვლენებიც მატერიალური სხეულების მოძრაობას წარმოადგენს. სხეულები და მათი აქციდენტები მკაცრი მიზეზობრივი კავშირით არის დაკავშირებული. ფილოსოფიის მიზანია დადგინოს მოქმედება (მოვლენა) შემეცნებული მიზეზებიდან ან ა.ფუძვლებიდან და პირიქით, შემეცნებული მოქმედებიდან (მოვლენებიდან) — მათი მიზეზები. ყველაფერი ეს ზემოთ იყო გარკვეული. აღსანიშნავია მხოლოდ ის, რომ გეომეტრია მიდის პირველ გზით, ხოლო ბუნებისმეცნიერება — მეორით.

ჰობსის კონცეფციაში გაურკვეველია საკითხი მოძრაობის მიზეზის შესახებ. თქმა იმისა, რომ სხეულების მოძრაობა გამოწვეულია ერთი სხეულის მოქმედებით მეორეზე, რასაკვირველია, არ წარმოადგენს პასუხს, რადგან დაისმება საკითხი პირველი სხეულის მოძრაობის შესახებ და ა. შ., მაგრამ ამ საკითხის სწორი გადაწყვეტა ჰობსის მატერიალიზმს ისევე არ შეუძლია, როგორც ეს არ შეუძლია მექანისტურ მატერიალიზმს საერთოდ.

5. სხეულთა თეორიასთან დაკავშირებულია ჰობსის მოძღვრება სივრცეზე და დროზე. სივრცე და დრო მატერიის — სხეულების აქციდენტებია. სხეულები არ არსებობს სივრცის გარეშე, სხეულს ახასიათებს რეალური განფენილობა. ცარიელი სივრცე არ არსებობს; ცარიელი სივრცე წარმოსახვის უნარის შედეგია. რეალური სივრცე ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია. ის იწვევს ჩვენში სივრცის წარმოდგენას. სივრცე არის წარმოდგენა („ფანტაზმა") სხეულისა, რომელიც წარმომდგენი სულის გარეშე არსებობს. ეს განსაზღვრება, თვითონ ჰობსის აზრით, არ არის მთლად სწორად შედგენილი, რადგან მასში არ უნდა იყოს გამოყენებული განსასაზღვრის სახელი. აქ კი გამოთქმა „სულის გარეშე" უკვე სივრცის ძირითად ნიშანს აღნიშნავს. საერთოდ სივრცის ცნება ჰობსს არა აქვს ერთი მნიშვნელობით გაგებული; იგი აღიარებს სივრცის ობიექტური არსებობის ხასიათს, განასხვავებს მას სივრცის წარმოდგენისაგან („ფანტაზმისაგან") და ამავე დროს აღნიშნავს, რომ, როდესაც სივრცეზე ლაპარაკობს, ყოველთვის ხედველობაში აქვს სივრცის წარმოდგენა.

ასეთივე აზრისაა ჰობსი დროის შესახებ. მოძრავი სხეული, შოქმედებს რა ჩვენზე. იწვევს ჩვენს ცნობიერებაში მისი მოძრაობის წარმოდგენას. სხეულთა მოძრაობის გარეშე ჩვენ ვერ წარმოვიდგენთ დროს: დრო არის სხეულთა მოძრაობის თანმიმდევრობის „ფანტაზმა" (წარმოდგენა) [1]. უნდა ვალიაროთ, რომ დრო არსებობს არა საგნებში ჩვენ გარეშე, არამედ მხოლოდ აზროვნებაში. არსებითად მექანისტური მატერიალიზმის დამცველი ჰობსი ფენომენალისტური შინაარსის დებულებებს წამოაყენებს სივრცისა და დროის ცნებების გაგებაში.

ამრიგად, ჰობსის მოძღვრება ბუნებრივი სხეულების შესახებ მატერიალისტურია; ეს მატერიალიზმი მექანისტური ხასიათისაა, რამდენადაც მოძრაობა მას ესმის როგორც სხეულთა გადანაცვლება სივრცეში. იმაში, რომ, ჰობსის აზრით, გრძნობადი თვისებები — ფერი, ბგერა და სხვ. სუბიექტურია, იგი მართალია, მაგრამ ამასთან ერთად, როცა ის სამყაროს საგანთა და მოვლენათა მრავალთვისებრიანობას ვერ ხსნის და იგი დაჰყავს სხეულების (ნაწილაკების) რაოდენობრივ განსხვავებაზე, ხელახლა მეღავნდება მისი მექანიციზმი; ის აზრი, რომ რთული სხეული შედგება მარტივი ელემენტებისაგან ამ უკანასკნელთა შეერთების წესით, არსებითად ცარიელ სიტყვებად რჩება, რადგან შეერთების წესის ცნება. მას არა აქვს გარკვეული; მექანიციზმისათვის საერთოდ უცნობი დარჩა ელემენტების შეერთების წესის ნამდვილი გაგება; მისი ცდა შემეცნების პროცესის ემპირიული და რაციონალური მხარის დაკავშირებისა მარცხით დამთავრდა: ნამდვილად მან მოსწყვიტა ერთმანეთს ემპირიული და რაციონალური. რასაკვირველია: მექანისტურ თვალსაზრისს, რომელსაც არ ესმის განვითარების იდეის არსება, არ შეუძლია ამ ორი მომენტის დაკავშირება. შემეცნების დაწყება გრძნობადი მონაცემებიდან, რასაც ხშირად იმეორებს ჰობსი, მისმა კონცეფციამ ვერ გაამართლა: გრძნობადიდან (ერთეულიდან) ზოგადზე გადასვლა მას ვერ წარმოუდგენია; მან ვერ გაიგო, რომ მართალია აღქმაში ზოგადი არ არის მოცემული, მაგრამ ეს ზოგადი აღქმულშია და ზოგადი მხოლოდ სახელად (სახელად სახელად) გამოაცხადა. შუა საუკუნეების რეალიზმის წინააღმდეგ ნომინალიზმი გამოდგებოდა, მაგრამ ნომინალისტური კონცეფცია თავისთავად შემცდარი იყო (იხ. თავი ბერკლის შესახებ). ჰობსის დებულება იმის შესახებ, რომ მეცნიერებამ უნდა დაიწყოს განსაზღვრებებიდან. ნასესხები იყო გეომეტრიიდან

---

[1] ib., VIII, § 3.

და მისი გადატანა ბუნებისმეცნიერებაში შეცდომას წარმოადგენდა. საბოლოოდ, უკვე აღნიშნული ფენომენალისტური თვალსაზრისის ნაკადი სივრცისა და დროის გაგებაში მის მატერიალისტურ კონცეფციას ეწინააღმდეგებოდა. ზედმეტია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ჰობსმა ვერ ახსნა ცნობიერების, კერძოდ აზროვნების წარმოშობა გრძნობიერებიდან, ის მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ აზროვნება არის მოძრაობა ტვინში.

6. შეგრძნებაც და აზროვნებაც არის მოძრაობის შედეგი ტვინში. რაც შეეხება გრძნობებს, განცდებს, მათი მიზეზია მოძრაობა გულში. განცდები იწვევს ადამიანში სიამოვნებას ან უსიამოვნებას. ადამიანი მიისწრაფვის იმისაკენ, რაც მისთვის სასიამოვნოა, სასარგებლოა, კეთილია. თვითონ საგნები არც კეთილია და არც ბოროტი; სიკეთე და ბოროტება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა გრძნობებს იწვევს ესა თუ ის საგანი ამა თუ იმ პირობებში. ეს ინდივიდუალისტური გაგება კარგისა და ცუდისა, კეთილისა და ბოროტისა შეიცელება სახელმწიფო ორგანიზაციაში, რომელიც ამ ცნებების ნამდვილ საზომს წარმოადგენს.

როგორც აღნიშნული იყო, ჰობსი ცხოვრობს ინგლისის ისტორიის იმ პერიოდში, როდესაც რესპუბლიკამ გაიმარჯვა. ჰობსი ბურჟუაზიის იდეოლოგია, მაგრამ ამავე დროს ის ინგლისის მეფის მემკვიდრის აღმზრდელიც იყო. დასაწყისში მან ვერ გაიგო მომხდარი რევოლუციის არსება. ის რევოლუციას გაექცა და გადასახლდა საფრანგეთში. აქ იგი თანდათანობით მიხვდება, თუ რა ჰხდა ინგლისში და შრომაში „ლევიათანი" აღიარებს, რომ საჭიროა ბურჟუაზიულ რევოლუციასთან შერიგება.

ამ ცვალებად პოლიტიკურ ვითარებაში, რომელსაც ჰობსი დიდი ინტერესით ადევნებდა თვალყურს, გასაკვირველი არ არის, რომ მისი მსოფლმხედველობის ცენტრში სახელმწიფოს საკითხი იდგა. მისი მთავარი შრომის ორი უკანასკნელი ნაწილი „ადამიანის" და „მოქალაქის" შესახებ ამ საკითხებს მიეძღვნა. ჰობსი არ იზიარებს აზრს, რომ ადამიანი „საზოგადოებრივი ცხოველია". საზოგადოება ხელოვნური სხეულია, ის ადამიანების მიერაა შექმნილი არა იმიტომ, რომ ადამიანი „საზოგადოებრივი ცხოველია" და იმთავითვე საზოგადოებაში ცხოვრობდა, არამედ ადამიანები ქმნიან საზოგადოებას (სახელმწიფოს), რადგან მას დიდი სარგებლობა ჰოაქვს თვითეული მოქალაქისათვის.

საზოგადოების შექმნამდე ადამიანები ცხოვრობდნენ ბუნებრივ მდგომარეობაში. არ არსებობდა არც კერძო საკუთრება, არც ზუსტი განსხვავება „ჩემსა" და „შენს" შორის. არ იყო არავითარი კა-

ბონი, სამართალი. შრომაში „ადამიანის შესახებ", როგორც აღნიშნული იყო, ადამიანისათვის დამახასიათებელია ის, რომ თვითეული მათგანი მიისწრაფვის კარგისაკენ და უარყოფს ცუდს; მაგრამ კარგი და ცუდი ერთისათვის ერთია და მეორისათვის—მეორე; თვითეული ცდილობს თავისი „კარგი" განახორციელოს; მაგრამ რადგან ეს „კარგი" სხვებისათვის „ცუდია", იწყება ადამიანთა შორის ბრძოლა. თვითეული იცავს თავისთავს, თავის სხეულს ისე, როგორც შეუძლია. ადამიანები ბუნებით ეგოისტები არიან; თვითეული თავის მოქმედების კანონმდებელია, თვითეულს აქვს უფლება ყველაფერზე. ბრძოლა თავისი „კარგის" მისაღწევად, თავისი სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის განსაზღვრულია თვითშენახვის პრინციპით. ამიტომ ბუნებრივ მდგომარეობაში წარმოებს „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ" (bellum omnium contra omnes). თავისთავად ადამიანი ბოროტი კი არ არის, ის ეგოისტია და მას თვითშენახვის პრინციპი ამოძრავებს; მაგრამ არსებულ ბუნებრივ მდგომარეობაში ისინი ერთმანეთის მიმართ თავდაცვის გამო მგლურ დამოკიდებულებაში არიან: „ადამიანი ადამიანის მიმართ მგელია" (homo homini lupus est). ეს მდგომარეობა არ შეიძლება არ დამთავრებულიყო. ადამიანებს უნდა შეექმნათ კავშირი; ადამიანთა კავშირის შექმნა აიხსნება არა იმით, რომ ისინი ერთმანეთისადმი კარგ განწყობილებაში აღმოჩნდნენ, არამედ ერთმანეთის შიშის გამო. სიკვდილის შიში აიძულებს ადამიანებს მოსპონ ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ, მორიგდნენ. ადამიანები დადებენ ხელშეკრულებას, რომლითაც შემოფარგლავენ თავის ბუნებრივ უფლებებს, შექმნიან სახელმწიფოს, დაადგენენ კანონებს. მშვიდობა ძირითადი მიზანია საზოგადოების (სახელმწიფოს) დაარსებისა.

საზოგადოების დაარსება ხელშეკრულების საფუძველზე არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანისათვის დამახასიათებელი ეგოიზმი გაქრა. მოისპო. ადამიანები ისევ ეგოისტებად დარჩნენ, მაგრამ სახელმწიფოს დაარსების შემდეგ მათ აღარ უხდებათ თვითშენახვაზე ზრუნვა, სახელმწიფო ზრუნავს მათზე, მათ თვითშენახვაზე.

თავის უფლებებს ადამიანები გადასცემენ სახელმწიფოს სათავეში მდგომთ. ვინაიდან ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანთა უფლებები განუსაზღვრელი იყო, ხოლო ახლა — სახელმწიფოს დაარსების შემდეგ ეს უფლებები მათ სახელმწიფოს გადასცეს. ამიტომ სახელმწიფოს აქვს ყველაფრის უფლება.

სახელმწიფოს შექმნა ბუნებრივი აქტია, ის არ არის ღვთაებრივი წარმოშობისა. სახელმწიფოს კანონებიც ადამიანთა მიერ დაწესებული კანონებია და არც ისინია ღვთაებრივი წარმოშობისა.

„ლევიათანში" ჰობსი ილაშქრებს სახელმწიფოსა და მისი კანონების ღვთაებრივი წარმოშობის წინააღმდეგ. დღევანდელი სახელმწიფო, რომლის მეთაურების მიზანია ხალხი უღელქვეშ ჰყავდეს, იყენებს რელიგიას, რათა დაარწმუნოს ხალხი იმაში, რომ არსებული კანონები ღვთაებრივი წარმოშობისაა. სახელმწიფოს მიერ დადგენილ კანონებს მოქალაქე უნდა დაემორჩილოს არა იმიტომ, რომ ისინი თითქოს ზებუნებრივი წარმოშობისაა, არამედ იმიტომ, რომ ადამიანები შეთანხმდნენ, შემოიფარგლეს თავისი უფლებები და გადასცეს ისინი სახელმწიფოს. იმისათვის, რომ აიცილოს თავიდან თავისი მოძღვრების კრიტიკა და დევნა ეკლესიისაგან, ჰობსი ხშირად თითქოს კომპრომისზეც მიდის: ის წერს, რომ სახელმწიფოს კანონები შეიძლება ღვთაებრივ კანონებს წარმოადგენდეს, ბაგრამ ისინი ემთხვევიან ადამიანთა მიერ დაწესებულ კანონებს.

ადამიანებმა შემოფარგლეს თავისი უფლებები და გადასცეს მთელი ძალაუფლება სახელმწიფოს, იბადება კითხვა—სახელდობრ, ვის გადასცეს? (საკითხი ეხება სახელმწიფო მართვა-გამგეობას). ჰობსი ასახელებს სახელმწიფოს სამ ფორმას: მონარქიას, არისტოკრატიასა და დემოკრატიას. პირველ შემთხვევაში მთელი ძალაუფლება ერთი ადამიანის ხელშია, მეორეში — ხალხის საუკეთესო ნაწილის ხელში, ხოლო დემოკრატიის დროს მმართველი არის მთელი ხალხი.

სამივე შემთხვევაში მმართველის ძალაუფლება განუსაზღვრელია, ამაში მდგომარეობს ხელშეკრულების მთავარი შინაარსი.

ჰობსი მონარქიის მომხრეა, მონარქიასთან შედარებით არისტოკრატიასა და დემოკრატიას მრავალი ნაკლი ახასიათებს. ჰობსი დაწვრილებით და ყოველმხრივ განიხილავს იმ საბუთებს, რომლებიც წამოყენებულია მონარქიის წინააღმდეგ. ამბობენ, რომ მონარქი ერთპიროვნული მმართველია; მას შეუძლია ბოროტად გამოიყენოს სახელმწიფო ქონება, სახელმწიფოს შემოსავალი, უკანონოდ დააჯილდოვოს თავისი შვილები, ნათესავები, მახლობლები. ჰობსი აღნიშნავს, რომ ამას აკეთებს ყველა სახელმწიფო მოხელე; რაც შეეხება დამოკრატიას. აქ ეს ბოროტმოქმედება გაცილებით ვეტად გავრცელებულია იმის გამო, რომ დამოკრატიის წარმომადგენლებს — აქ ხომ ერთი ადამიანი არ არის სათავეში — შვილებიც, ნათესავებიც და მეგობრებიც მეტი ჰყავთ.

მონარქს ხელთ უპყრია მთელი ძალაუფლება, მას შეუძლია გამოიყენოს ეს ძალა ყოველი ადამიანის მიმართ, დასჯოს უდანაშაულო — ასეთი საბუთით ებრძვის ზოგიერთი მონარქიას. დემოკრატიის დროს. უპასუხებს ჰობსი ამ საბუთს, შეიძლება გაჩნდეს

იმდენი ნერონი, რამდენი ორატორიცაა სახალხო კრებებზე[1]; გარდა ამისა, დემოკრატიის დროს არსებობს მრავალი პარტია, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვის, ამას კი შეუძლია სამოქალაქო ომი გამოიწვიოს.

ბოლოს და ბოლოს ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, ვინ, როგორი ადამიანი დგას სახელმწიფოს სათავეში — კარგი თუ ცუდი. თუ მივიღებთ მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ ხელშეკრულების საფუძველზე სახელმწიფოში აღარ არსებობს ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ, მაგრამ სახელმწიფოთა შორის რჩება ბუნებრივი მდგომარეობა, რაც ომების მიზეზს წარმოადგენს, გასაგებია, რომ ამ შემთხვევაშიც მონარქია საუკეთესო ფორმაა, რადგან ომის დროს ხელმძღვანელი ერთი პიროვნება უნდა იყოს.

როგორიც უნდა იყოს სახელმწიფო მმართველობის ფორმა, სახელმწიფოს მმართველს უნდა ჰქონდეს აბსოლუტური ძალაუფლება. შემცდარია აზრი, თითქოს თვითეულ ადამიანს შეუძლია ჰქონდეს თავისი აზრი სამართლიანობასა და უსამართლობაზე და აქის მიხედვით მოითხოვოს, რომ მონარქი იყოს სამართლიანი. მაგრამ ის, რასაც ერთი სამართლიანად თვლის, მეორემ შეიძლება (და ნამდვილად ასეც არის) არ ჩათვალოს სამართლიანად, ამიტომ ერთი შეიძლება მხარს უჭერდეს მონარქს, ხოლო მეორე მონარქის წინააღმდეგ ილაშქრებდეს. ეს კი პრინციპულად ეწინააღმდეგება საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას: რადგან ხალხმა მთელი ძალაუფლება გადასცა მონარქს, ამიტომ ამიერიდან სამართლიანად ჩაითვლება ის, რაც მონარქმა დაადგინა. ადამიანები აღარ უნდა მსჯელობდნენ იმაზე, რა არის სამართლიანი და რა უსამართლო, რა არის კეთილი და რა ბოროტი — ყველა ამის განმსაზღვრელი არის მონარქი. ამ პრინციპის დარღვევა გამოიწვევს ადამიანების ბუნებრივ მდგომარეობაში ჩაგდებას. ეს გამოიწვევს აჯანყებებს. აჯანყებებს ხშირად იწვევს ხალხის სიღარიბე, სიღარიბის მიზეზად კი ღარიბები მონარქის ცუდ მმართველობას ასახელებენ. ღარიბები ჩივიან, რომ მათ დიდ გადასახადს ახდევინებენ; მაგრამ სახელმწიფოს მართვა-გამგეობაში, სახელმწიფოსა და მოსახლეობის დაცვაში მმართველებმა უნდა გასამრჯელო მიიღონ. რაც შეეხება გადასახადებს, ეს არის ვალი და თუ ვალია, ის უნდა იყოს გადახდილი.

მონარქი სუვერენულია, მისი ძალაუფლება აბსოლუტურია, მაგრამ მას გარკვეული მოვალეობაც აქვს დაკისრებული. ადამიანებმა გადასცეს მას მთელი ძალაუფლება იმისათვის, რომ მოა-

[1] О гражданине, X, § 7.

ჭესარიკოს ადამიანთა შორის ურთიერთობა. უმაღლესი პრინციპი, რომლითაც მონარქი ხელმძღვანელობს, არის საზოგადოების კეთილდღეობა. სახელმწიფო ხომ მოქალაქეთა კეთილდღეობისათვის იყო დაარსებული. მას სხვა არავითარი მიზანი არ ჰქონია[1].

მონარქის მოვალეობაა დაიცვას შინაგანი მშვიდობა, დაიცვას ამბოგადოება გარეშე მტრებისაგან. უზრუნველყოს მოქალაქეთა თავისუფლება. ამ მოვალეობათა შესრულებისათვის მან უნდა თვალი ადევნოს ყველას და დასაჯოს ის, ვინც ამ მოვალეობათა შესრულებას ხელს შეუშლის; რადგან მონარქს თვითონ უშუალოდ ეს არ შეუძლია. მას უნდა ჰყავდეს აგენტები, ჯაშუშები, რომლებიც სახელმწიფოსათვის საშიში ელემენტების შესახებ მონარქს მოახსენებენ.

მონარქის ბიერ დადგენილი კანონი უნდა შესრულდეს; თვითონ მონარქი ამ კანონებს არ ემორჩილება. ის ემორჩილება მხოლოდ ღვთაებრივ კანონს. მაგრამ ღვთაებრივი კანონი სრულიადაც არ არის ეკლესიის ბრერ დადგენილი წესები და კანონები. ეკლესიას არა აქვს უფლება ჩაერიოს სახელმწიფოს სუვერენიტეტში. ეკლესია უნდა დაემორჩილოს სახელმწიფოს.

მართალია ჰობსი ხშირად ახსენებს ღმერთს, სახელმწიფოს კანონებს ღვთაებრივ კანონებად აცხადებს, მაგრამ ნამდვილად ჰობსი ათეისტია. ყოველივე რელიგიას ის ცრურწმენად თვლის. რელიგია განსხვავდება ცრურწმენისაგან იმით, რომ პირველი სახელმწიფოს მიერაა დადგენილი. სახელმწიფოს სანქციით ყოველი ცრურწმენა, სულ ერთია, რა შინაარსის არის იგი, რელიგიად იქცევა. ხოლო ყოველი რელიგია, თუ ის არ არის სანქციონირებული, არის ცრურწმენა. მეფე თუ რომელიმე რელიგიას იზიარებს, ყოველი მოქალაქე ვალდებულია იგივე რელიგია გაიზიაროს.

ამრიგად: სახელმწიფოს მიზანია მოქალაქეთა კეთილდღეობა, მათი თავისუფლება და სხვ. მაგრამ ნამდვილად კეთილდღეობა განხორციელდება მხოლოდ მოქალაქეთა ნაწილისათვის, ღარიბებისათვის ამ სახელმწიფოში კეთილდღეობა მიუღწეველია; რაც შეეხება თავისუფლებას, სახელმწიფოში თავისუფალია მხოლოდ მონარქი. მოქალაქეებმა უნდა გაიზიარონ მონარქის ყველა შეხედულება. რელიგიის თავისუფლებაც არ არსებობს, აკრძალულია ყოველგვარი აზრი, ყოველგვარი პარტიის არსებობა, ყოველგვარი სარწმუნოების გაზიარება გარდა იმისა, რომელსაც იზიარებს მონარქი.

---

[1] ib., XIII, § 3.

2. პ. გასენდი

1. კარტეზიანული ფილოსოფიის წინააღმდეგ გაილაშქრებს ეკლესიის წარმომადგენელი პიერ გასენდი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იცავს ქრისტიანული რელიგიის ძირითად დებულებებს და ეპიკურეს მატერიალიზმს აღადგენს. ეს ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო კონცეფცია უცნაურად არის შეერთებული გასენდის მოძღვრებაში.

გასენდი (1592—1655) დაიბადა პროვანსში, გლეხის ოჯახში. ქ. დინში ის სწავლობს კარმელიტების ორდენის ბერის ხელმძღვანელობით, შემდეგ განაგრძობს სწავლას ქ. ექსში. 16 წლისა უკვე ლექციებს კითხულობს ამ ქალაქის უნივერსიტეტში ჯერ რიტორიკაში, შემდეგ თეოლოგიაში. ქ. დიჟონში ის ინიშნება კანონიკად; აქვე იგი შეუდგება ფილოსოფიისა და ბუნებისმეცნიერების, განსაკუთრებით ასტრონომიის შესწავლას. 1645 წელს გასენდი მათემატიკის პროფესორია პარიზში.

გასენდი იცნობს გალილეის, კოპერნიკის, ტიხო დე ბრაგეს შრომებს, მეგობრულ განწყობილებაშია ჰობსთან და კამპანელასთან, გაიცნობს დეკარტის მოძღვრებას და აწარმოებს მის კრიტიკას. მთავარი მისთვის მაინც არის არისტოტელეს ფილოსოფიის დაპირისპირება ეპიკურეს ფილოსოფიასთან.

1624 წელს გასენდი იწყებს არისტოტელეს ფილოსოფიის კრიტიკულ ანალიზს („პარადოქსული ვარჯიშები არისტოტელეს მომხრეების წინააღმდეგ"). შრომა მიმართულია შუა საუკუნეების არისტოტელეს წინააღმდეგ და ამავე დროს არისტოტელეს დაუმახინჯებელ მოძღვრებასაც აკრიტიკებს. ეს შრომა შვიდი წიგნისაგან უნდა შემდგარიყო: პირველ წიგნში პერიპათეთური მოძღვრების მეთოდის კრიტიკული ანალიზი უნდა ყოფილიყო მოცემული, მეორეში — არისტოტელეს დიალექტიკა, მესამეში — არისტოტელეს ფიზიკა, მეოთხეში — მისი ასტრონომია, რომელშიც გასენდი არისტოტელეს მოძღვრებას უპირისპირებდა კოპერნიკისა და ჯ. ბრუნოს მოძღვრებას სამყაროს უსასრულობისა და მრავალ სამყაროთა არსებობის შესახებ, მეხუთე წიგნში მას არისტოტელესადმი უნდა დაეპირისპირებინა კომეტების ახალი თეორია ტიხო და ბრაგესა და კეპლერის მიხედვით, მეექვსე წიგნში გათვალისწინებული იყო არისტოტელეს მეტაფიზიკის კრიტიკა და ბოლოს, უკანასკნელ მეშვიდე წიგნში, არისტოტელეს ეთიკის კრიტიკასთან პარალელურად უნდა ეპიკურეს მოძღვრება დაელაგებინა.

უკვე ამ გეგმიდან ჩანს, რომ გასენდი სათანადოდ იცნობს იმდროინდელ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას და მზად არის ამ გეგმის შესრულებისათვის; მაგრამ მკაცრი კრიტიკა, რომელიც მან განიცადა პირველი ორი წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ, აიძულებს მას ხელი აიღოს დანარჩენი წიგნების დაწერაზე. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ გასენდის ფილოსოფიური განვითარება არ იყო დამოუკიდებელი, ისე ჯერ ვერ განთავისუფლებულიყო სკეპტიციზმისაგან, რომელსაც განიცდიდა მონტენისა და შარონისაგან. მეორე მხრივ, ეპიკურეს ატომისტიკის მიმდევარი ჯერ კიდევ ფრთხილობს ეპიკურეს ატომიზმის დაცვას, რადგან ეპიკურეზე წერა ამ დროს აკრძალული იყო. მხოლოდ 1647 წელს იწყებს გასენდი ეპიკურეს გამართლებას; 1649 წელს გასენდი თარგმნის დიოგენ ლაერციუსის მეათე წიგნს, რომელშიც იგი ეპიკურეს მოძღვრებას მრავალი კომენტარით გადმოსცემს. წარმართი ეპიკურე გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც მისი მოძღვრების შერიგება შეიძლება ქრისტიანულ თვალსაზრისთან.

თავის საკუთარ მსოფლმხედველობას გასენდი დაალაგებს „ფილოსოფიის სისტემაში", რომელიც გამოქვეყნდა მისი სიკვდილის შემდეგ, 1658 წელს.

2. გასენდი თავის ფილოსოფიურ სისტემას სამ ნაწილად ყოფს: ლოგიკა, ფიზიკა და ეთიკა. ლოგიკა არის მეცნიერება სწორი აზროვნების შესახებ; სწორი აზროვნება არის სწორი წარმოდგენა, სწორი მსჯელობა, სწორი დასკვნა, აზრთა სწორი წესრიგი. ამ უკანასკნელში იგულისხმება მოძღვრება მეთოდზე. ლოგიკა არ უნდა გადაიქცეს უშინაარსო სიტყვებით კამათის ხელობად, მას მნიშვნელობა აქვს ჭეშმარიტების ძიებისათვის; ის სწავლობს გონების კანონებსა და მათ გამოყენებას სპეციალურ მეცნიერებაში. გასენდის მოძღვრებაში მთავარია მისი ფიზიკა: გასენდი, როგორც აღნიშნული იყო, არისტოტელეს მოძღვრებას უპირისპირებს ეპიკურეს ატომისტიკას, რომელსაც ის იცავს. სამყარო შედგება ატომებისაგან. ატომების ნივთიერება იგივეობრივია, განსხვავება ატომებს შორის მდგომარეობს მხოლოდ მათ ფორმაში, სიდიდესა და სიმძიმეში. ატომების სიმძიმე წარმოადგენს იმ უნარს, ძალას, რომლის გამოც ისინი მოძრაობენ.

ამავე დროს გასენდი აღიარებს, რომ ატომები ღმერთის მიერ არის შექმნილი; ატომების მოძრაობაც აიხსნება ძალით, რომელიც მათ ღმერთმა მიანიჭა. იცავს რა ატომისტურ თეორიას, გასენდი ცდილობს ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ არ წავიდეს. ატომისტური თეორია, გასენდის აზრით, არის არა ჭეშმარიტი თეორია,

არამედ მხოლოდ ჰიპოთეზი, რომლითაც ადვილად შეიძლება ავხსნათ ბუნების მოვლენები.

თუ არსებობს ატომები და მათ ახასიათებთ მოძრაობა, უნდა არსებობდეს ცარიელი სივრცე, რომლის გარეშე მოძრაობა შეუძლებელი იქნება. ცარიელი სივრცე არსებობდა ყოველთვის, როგორც უსასრულო, ის დამოუკიდებელია ატომებისა და მათი მოძრაობისაგან.

მატერიალური სხეულები ატომების სხვადასხვა კომბინაციების, შეერთების შედეგია. მატერიალურ სხეულებს ახასიათებს გარკვეული თვისებები, მაგალითად, სხეულის სიდიდე, რაც მის შემადგენელ ატომების სიდიდეთა ჯამის შედეგია, სხეულის სიმკვრივე, რაც დამოკიდებულია ატომების რაოდენობაზე ერთსა და იმავე მოცულობის მქონე სხეულში; გარდა ამისა, სხეულებს აქვთ წონა, ფორმა, მოძრაობა; ეს თვისებები ობიექტურია, ე. ი. არ არის დამოკიდებული აღმქმელზე. რაც შეეხება ფერს, სუნს, სითბოს, ბგერას და სხვ., ისინი სუბიექტური ხასიათისაა.

ადამიანი და ცხოველიც სხეულებია, მაგრამ მათ აქვთ სული; სული ორგვარია — გონიერი და არაგონიერი; არაგონიერი სული გრძნობადი სულია, ის ორგანიზმის მოძრაობის პრინციპს წარმოადგენს; ეს სული მატერიალურია, შედგება თხელი ატომებისაგან და სხეულთან ერთად კვდება. გონიერი სული შექმნილია ღმერთის მიერ, ის არ არის მატერიალური და ამიტომ უკვდავია. ადამიანი და ცხოველი, ისევე როგორც მათი გრძნობადი სული, მექანიკის კანონებს ექვემდებარება.

3. ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსი („История философии", ტ. I, 1957) დიდად აქებს გასენდის მიერ წარმოებულ კრიტიკას დეკარტის წინააღმდეგ. ამტკიცებენ, რომ გასენდი სენსუალისტია და დეკარტის რაციონალიზმს მართებულად აკრიტიკებს, რომ გასენდი უარყოფს დეკარტის მიერ დადგენილ განსხვავებას ცხოველსა და ადამიანს შორის და აღიარებს, თითქოს ადამიანისა და ცხოველის სულს შორის არ არის პრინციპული განსხვავება, რომ ეს განსხვავება მხოლოდ რაოდენობრივია და სხვ.

ეს საკითხები სპეციალურ განხილვას მოითხოვს.

გასენდი მართალია, როდესაც არ ეთანხმება დეკარტს იდეების თანდაყოლილობის საკითხში. ის ფიქრობს, რომ შემეცნების წყარო არის გრძნობიერება; მისი აზრით, გონებაში არ არის ისეთი რამ, რაც წინასწარ არ ყოფილიყო გრძნობებში. ამასთანავე ის არ უარყოფს აზროვნების როლს შემეცნების პროცესში: ზოგადი იდეები

შედეგია გრძნობათა მონაცემის გონებრივი გადამუშავებისა. თუ რამდენად ჭეშმარიტია ეს იდეები, ეს მათ ობიექტებთან შედარებამ უნდა გაარკვიოს. მაგრამ ამასთან ერთად გასენდი, ახასიათებს რა გონიერ სულს, აღიარებს, რომ ამ სულს აქვს ცნებები, რომლებიც გრძნობადი მონაცემის საფუძველზე არ არის წარმოშობილი. მაგალითად, ღმერთის იდეა გრძნობადი მონაცემისაგან სრულიად დამოუკიდებელია; ღმერთის იდეას გონება მოიაზრებს გონიერი სულის თანდაყოლილი მიდრეკილების საფუძველზე. თუ დეკარტმა ვერ გადაწყვიტა სხეულისა და სულის დამოკიდებულების პრობლემა, პრინციპულად მას ვერც გასენდი წყვეტს. გონიერ სულს არა აქვს კავშირი სხეულთან, ეს კავშირი, გასენდის აზრით, მყარდება არაგონიერი სულის საშუალებით. არაგონიერი სული, ასე ვთქვათ, შუამავალია გონიერ სულსა და სხეულს შორის, ის აკავშირებს გონიერ სულს სხეულთან. როგორც ვხედავთ, პრობლემა გადაუწყვეტელი რჩება, რადგან არაგონიერი სული თვითონ მატერიალურია. ამიტომ ხელახლა დაისმება პრობლემა გონიერი სულის არაგონიერთან. ე. ი. მატერიალურთან კავშირის შესახებ.

სრულიად ზედმეტია იმ დებულების განხილვა, თითქოს ცხოველის სულსა და ადამიანის სულს შორის არის მხოლოდ რაოდენობრივი განსხვავება. გონიერი, უკვდავი სულის აღიარებით გასენდიმ დეკარტის მსგავსად მთლად მოსწყვიტა ადამიანი ცხოველისაგან. გასენდი მკაცრად ილაშქრებს დეკარტის ამოსავალი დებულების წინააღმდეგ — „Cogito, ergo sum“. გასენდის აზრით, დეკარტი არ გვაძლევს აზროვნების განსაზღვრებას; ის გარემოება, რომ აზროვნება სუბსტანციად არის გამოცხადებული, ჯერ არის განსაზღვრება. იმის თქმა, რომ აზროვნება არის სუბსტანცია, ნიშნავს ერთი უცნობის მეორე უცნობით განსაზღვრას.

თავი დავანებოთ იმას, რამდენად მართალია დეკარტის წამოწყება, როდესაც ის ფიქრობს, რომ სისტემის ამოსავალია „Cogito, ergo sum“, აქ ეს საკითხი არ დგას. გასენდი მართალია იმაში, რომ დეკარტს არა აქვს აზროვნების განსაზღვრება. მაგრამ დეკარტი აღნიშნავს ნიშნების მთელ რიგს, რომლებიც აზროვნებას ახასიათებს: აზროვნება არის ის, რაც ეჭვიანობს, რაც ცდება, რაც ტყუვდება, რაც სიზმარს ხედავს. ამ ნიშნებით ახასიათებს დეკარტი აზროვნებას და მკითხველისათვის გასაგებია, თუ რას გულისხმობს დეკარტი აზროვნების ცნებაში, თუნდაც აზროვნების ასეთი დახასიათება არ იყოს სწორი. გარდა ამისა, დეკარტი აღნიშნავს, რომ აზროვნებას ახასიათებს იდეები, თანდაყოლილი იდეები. აქედან ჩანს, რომ დეკარტის მიერ აზროვნების დახასიათება არც ისეთი უშინაარსოა და

ნეგატიური ნიშნების თავმოყრას წარმოადგენს, როგორც ეს გასენდის ეჩვენება.

საინტერესოა გასენდის მიერ სულის დახასიათება: სული არის რაღაც წმინდა, გამჭვირვალე, წვრილი სუბსტანცია, რაღაც სიოს მსგავსი, რომელიც გამსჭვალავს მთელ სხეულს ან, ყოველ შემთხვევაში, ტვინსა და მის ნაწილებს, გაასულიერებს მათ. საკითხავია, რით სჯობია სულის ასეთი დახასიათება დეკარტის cogito-ს დახასიათებას.

დეკარტის ამოსავალი წერტილი „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ გასენდის ცარიელი, უშინაარსო ცნებების თამაშად მიაჩნია: რატომ გამოჰყავს აზროვნების არსებობიდან დეკარტს „ჩემი არსებობა?“ ჩემი არსებობა გამომდინარეობს ყოველივე სხვა ჩემი მოქმედებიდან. არც დეკარტმა და არც გასენდიმ არ იცის ნამდვილი მიზეზი, რომელიც განსაზღვრავს „ჩემი არსებობის“ ცოდნას. დეკარტი ეძებს ისეთ დებულებას, რომლის ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება, ამისთანა დებულება დეკარტისათვის არის აზროვნება, რომლის არსებობაში არ შეიძლება ეჭვის შეტანა. ყოველი სხვა მოქმედება, მაგალითად, „მე ვსეირნობ“ (ჰობსი), შეიძლება საეჭვო იყოს, რადგან ის შეიძლება სიზმარს წარმოადგენდეს, ხოლო სიზმარი უკვე აზროვნების მაჩვენებელია.

რასაკვირველია, გასენდი მართალია იმაში, რომ ღმერთის არსებობის აღიარებით დეკარტმა დაუშვა თეოლოგიური ელემენტი თავის მსჯელობაში და ამით გააქარწყლა თავის აზრთა მსვლელობის ლოგიკური სიმკაცრე.

მაგრამ გასენდიც ხომ ამავე შეცდომას უშვებს: ატომების არსებობისა და მათი მოძრაობის ასახსნელად იგი ღმერთს მოიშველიებს, გონიერი სულის არსებობაც ღმერთის არსებობით და მისი მოქმედებით აიხსნება; ღმერთის არსებობის დასაბუთებაც, რომელსაც გასენდი მიმართავს, დიდად არ განსხვავდება დეკარტის დასაბუთებისაგან: ღმერთის არსებობა, გასენდის აზრით, აიხსნება იმით, რომ ადამიანის ცხოვრებაში არის ყოველად სრული არსების იდეა, რომელიც არ შეიძლება წარმოშობილიყო გრძნობადი მონაცემიდან.

მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ გასენდის მოძღვრების ყველა ეს წინააღმდეგობა აიხსნება იმით, რომ მას სურდა შეერიგებინა თავისი კათოლიკური სინდისი ეპიკურეს მატერიალიზმთან.

თავი IV

განმანათლებლობა და მეცნიერება ინგლისში

1. ჯონ ლოკი

1. ჯონ ლოკი (1632—1704), ინგლისელი განმანათლებელი და ფილოსოფოსი, არის 1688 წლის რევოლუციის იდეოლოგი, რომელიც გამოხატავდა ახალი ბურჟუაზიის ინტერესებს ყველა მის ფორმაში. ლოკი დაიბადა ქ. რინგტონტში შეძლებული იურისტის ოჯახში. პირველდაწყებითი განათლება მიიღო ვესტმინსტერის კოლეჯში, რის შემდეგ სწავლობს ოქსფორდის უნივერსიტეტში ბუნებისმეცნიერებასა და მედიცინას. ის ეცნობა ვ. ოკამის ნომინალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც ინგლისში საკმაოდ გავრცელებული იყო და რომელიც მასზე გავლენას ახდენს: იგი ეცნობა დეკარტის მსოფლმხედველობას. მისი თვალსაზრისის გამომუშავებაზე დიდ გავლენას ახდენს ფიზიკოსის და ქიმიკოსის რ. ბეილის შრომები. თავის სამედიცინო განათლებას ის გამოიყენებს მეგობრის ლორდ ეშლის ოჯახში.

მალე ჯ. ლოკი საექიმო საქმიანობას თავს ანებებს და დიპლომატიურ ასპარეზზე იწყებს მოღვაწეობას. 1664—1665 წწ. ინგლისის ელჩის მდივნად მუშაობს ბრანდენბურგში. ინგლისში დაბრუნების შემდეგ ლოკი მეცნიერულ მუშაობასთან ერთად განაგრძობს პოლიტიკურ მოღვაწეობას როგორც მდივანი ლორდ-კანცლერ ეშლისთან. ეშლის თანამდებობიდან განთავისუფლების შემდეგ, რომელიც ოპოზიციის მხარეზე იდგა, ლოკი გაემგზავრა საფრანგეთში. აქ ის გაიცნობს იმ დროის წამყვან მეცნიერებს. დაბრუნდება სამშობლოში, როდესაც ეშლის (გრაფი შევტსბერი) დანიშნავენ საბჭოს პრეზიდენტად. ლოკის მფარველ ეშლის ისევ ანთავისუფლებენ თანამდებობიდან და იგი იძულებული ხდება სამშობლო დატოვოს. ლოკი მასთან ერთად ჰოლანდიაში მიემგზავრება და რჩება იქ

რევოლუციამდე, რომელმაც ბოლო მოუღო სტიუარტების მმართველობას. ჰოლანდიაში ლოკი პუბლიცისტურ მოღვაწეობას ეწევა. ის იცავს ლიბერალიზმს, კონსტიტუციონალიზმსა და ტოლერანტის იდეებს.

თავის ძირითად შრომაზე „ცდა ადამიანის გონების შესახებ" („An essay concerning human understanding") ლოკი მუშაობს წლების განმავლობაში; ეს შრომა მან გამოაქვეყნა მხოლოდ 1690 წელს (ოთხ წიგნად, როგორც შრომის სათაურში აღნიშნულია—in four books). 1692 წელს ლოკმა გამოაქვეყნა „მესამე წერილი ტოლერანტის შესახებ". 1693 წელს გამოვიდა მისი შრომა „აზრები აღზრდის შესახებ" (რუსულ ენაზე ლოკის „ცდა" გამოვიდა პირველად 1898 წელს, ხოლო 1960 წელს — „რჩეულ ფილოსოფიურ შრომებში").

სხვა შრომებიდან აღსანიშნავია „ორი ტრაქტატი ხელისუფლების შესახებ" და „ქრისტიანობის გონიერების შესახებ" (1695 წ.).

2. ლოკის ფილოსოფიური კონცეფცია დაწვრილებითაა წარმოდგენილი „ადამიანის გონების შესახებ ცდაში". ეს შრომა, როგორც ითქვა, ოთხ წიგნად არის დაყოფილი: პირველ წიგნში მოცემულია თანდაყოლილი იდეების თეორიის კრიტიკა; მეორეში განვითარებულია ცდის თეორია, მარტივი და რთული იდეებისა და სუბსტანციის იდეებია განხილული; მესამეში გარკვეულია ენის პრობლემა. ენის როლის ადგილი შემეცნების პროცესში და ამასთან დაკავშირებით ზოგადი ცნებების წარმოშობის საკითხი; მეოთხე წიგნი ეხება შემეცნების ძირითად საკითხებს, მის საზღვრებს, ჭეშმარიტების პრობლემას და ცოდნისა და რწმენის დამოკიდებულებას.

ლოკის როგორც ფილოსოფოსის მნიშვნელობა პირველ რიგში გამოიხატება იმაში, რომ მან ფილოსოფიური საკითხების განხილვისას შემეცნების თეორია პირველ ადგილზე დააყენა. მთელი ახალი ფილოსოფიის დასაწყისი ხასიათდებოდა მეთოდის პრობლემის აღმოჩენა-განვითარებაში. ერთი მხრივ ბეკონი ინგლისში, მეორე მხრივ დეკარტი კონტინენტზე მეცნიერული ცოდნის ახალ მეთოდზე მუშაობენ. რასაკვირველია, მეთოდზე მუშაობა ასე თუ ისე დაკავშირებულია ცოდნის თეორიასთან. ბეკონიც და დეკარტიც დარწმუნებული არიან, რომ ახალი მეთოდით შესაძლებელია სინამდვილის მთლიანი შემეცნება. ლოკი პირველად გარკვეულად სვამს საკითხს, შესაძლებელია თუ არა საერთოდ შემეცნება.

ლოკი ხშირად აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიური (მეტაფიზიკური) საკითხების გადაწყვეტამდე საჭიროა ჩვენი გონების უნარის შესწავლა: უნდა გავარკვიოთ, თუ რა საგნების შემეცნება შეუძლია ჩვენს

გონებას და რისი შემეცნება არ ძალუძს მას. ის მოგვითხრობს, რომ ხუთი-ექვსი მეგობარი, რომელიც მის სახლში შეხვდნენ ერთმანეთს, მსჯელობდნენ მეტაფიზიკურ საკითხებზე. აღმოჩნდა, რომ ისინი მრავალ სიძნელეს წააწყდნენ, რომელთა გადალახვა მათ ვერ მოახერხეს. მაშინ, წერს ლოკი, მივხვდი, რომ ისინი მცდარ გზაზე მდგარან, მივხვდი, რომ ამ საკითხების გამოკვლევას წინ უნდა უსწრებდეს ჩვენი გონების უნარის გამოკვლევა. ამიტომ ლოკი ძიზნად ისახავს გამოიკვლიოს ადამიანური ცოდნის წარმოშობა, სიცხადე, გაარკვიოს სადამდე სწვდება მისი შემეცნება; ამასთან უნდა დადგინდეს რწმენის, შეხედულების და მათთან ჩვენი თანხმობის საფუძვლები და ხარისხი.

ლოკი აღნიშნავს, რომ იგი არ შეეხება საკითხს, თუ რას წარმოადგენს სულის არსება, სულისა და სხეულის რა მოძრაობის შედეგად ჩნდება ჩვენში შეგრძნებები და იდეები გონებაში, განსაზღვრულია ისინი მატერიისაგან თუ არა. ამ საკითხების ანალიზი „ცდის“ ამოცანის გარეშე არის.

ის ამოცანები, რომლებითაც ლოკი შემოფარგლავს თავის გამოკვლევას, შემდეგია: 1) იმ იდეების (ცნებების, წარმოდგენების — ამ ტერმინებს ლოკი ერთი და იმავე მნიშვნელობით ხმარობს) წარმოშობა, რომლებიც ადამიანის ცნობიერებაშია, და ის გზები, რომელთა საშუალებით ისინი ჩნდებიან გონებაში; 2) რა ცოდნას აღწევს გონება ამ იდეების საშუალებით, რამდენად ცხადია და რა მოცულობისაა ამ გზით მიღებული ცოდნა; 3) რწმენისა და შეხედულების ბუნება და საფუძვლები; რწმენა და შეხედულება წარმოადგენს ჩვენს თანხმობას იმ ჭეშმარიტ დებულებასთან, რომლის ჭეშმარიტების შესახებ არა გვაქვს ნამდვილი ცოდნა.

ასეთია ლოკის გამოკვლევის მთელი პროგრამა [1].

ჩვენი გონების საზღვრები ძალიან მცირეა სამყაროსთან შედარებით. მაგრამ ჩვენ მაინც გვაქვს საფუძველი ვაქებდეთ სამყაროს შემოქმედს, რადგან მან მოგვცა საშუალება შევიმეცნოთ იმდენი, რამდენიც საკმარისია ცხოვრების კარგი პირობების შექმნისათვის, სათნოების მიღწევისა და შემოქმედის შემეცნებისათვის.

ამავე დროს შემეცნების უნარისა და მისი საზღვრების პრობლემის გარკვევასთან ერთად ლოკი გარკვეულ მეთოდსაც გამოიყენებს. ეს თავისებური მეთოდი შემდეგ ცნობილი გახდა ფსიქოლოგიზმის სახელწოდებით. დეკარტი ფიქრობდა, რომ ცნების სინათლე და გარკვეულობა არის ჭეშმარიტების საზომი; სპინოზა

---

[1] Локк. Опыт о человеческом разуме, 1898, I, 1, § 1—3.

გახავითარებს ამ თვალსაზრისს და ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავში შეიცავს ჭეშმარიტების უფლებას და წყაროს.

ლოკის აზრით, იდეა (ცნება) თავისთავად არ არის გარანტია მისი ჭეშმარიტებისა: ამა თუ იმ იდეის ჭეშმარიტებისა და მცდარობის საკითხი უნდა გადაწყვიტოს ამ იდეის წარმოშობის გამოკვლევამ, ეს წარმოშობა კი წმინდა ფსიქოლოგიურია. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ლოკის ეს თვალსაზრისი არსებითად მცდარია: წარმოშობის მიხედვით შეუძლებელია იმის გარკვევა, არის იდეები ჭეშმარიტი თუ არა, რადგან ისინი ფსიქიკური აქტების შედეგს წარმოადგენენ, ხოლო ფსიქიკური აქტი, თავისთავად აღებული, იდეის ჭეშმარიტების გარანტია არ შეიძლება იყოს.

თუ საკითხი დაისვა იდეების წარმოშობის შესახებ ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით (სწორედ ასე სვამს ლოკი საკითხს), ის უნდა მივიდეს დასკვნამდე, რომ არავითარი თანდაყოლილი იდეა არ არსებობს.

ლოკი სპეციალურად გააანალიზებს იდეათა თანდაყოლილობის თეორიას და მრავალ არგუმენტს წამოაყენებს მის წინააღმდეგ.

3. თანდაყოლილი იდეების თეორია ეყრდნობა გარკვეულ ფაქტს: ადამიანები აღიარებენ, რომ არსებობს ისეთი იდეები, რომლებსაც ყველა იზიარებს; საკმარისია ადამიანმა გაიგოს ასეთი იდეის შინაარსი, რომ ის მაშინვე გაიზიარებს მის ჭეშმარიტებას. ამგვარი იდეების ჭეშმარიტებას საყოველთაო ხასიათი აქვს. რასაკვირველია, ფიქრობს ლოკი, თუ მართლაც არსებობს ასეთი იდეები. ისინი თანდაყოლილი უნდა იყოს, რადგან აღქმა და საერთოდ ცდა ამგვარი იდეების საფუძველი ვერ იქნება. თუ შევძლებთ ამ იდეების წარმოშობის ახსნას ბუნებრივი გზით, მაშინ მოიხსნება მათი ზებუნებრივი წარმოშობის თეორია.

თანდაყოლილი იდეა ზოგადი იდეაა, მისი შინაარსი ზოგადი სახის მსჯელობაში გამოიხატება; მაგრამ ზოგადი არასოდეს აღქმაში (ცდაში) არ არის მოცემული. ლოკი სპეციალურად გააანალიზებს ისეთ იდეებს, რომლებიც თითქმის საყოველთაო ჭაშმარიტების ხასიათს ატარებს: ეს არის იგივეობისა და წინააღმდეგობის იდეები (იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონები). ლოკი ამტკიცებს, რომ ბავშვები და გაუნათლებელი ადამიანები ამ იდეებს არ იცნობენ. ამ იდეებს არა აქვს საყოველთაო ჭაშმარიტების ხასიათი და, გარდა ამისა, თუ ისინი თანდაყოლილი არიან, მაშინ მათი ცოდნა ბავშვებსაც ექნებათ.

ლოკი ითვალისწინებს შესაძლებელ პასუხს ამ არგუმენტზე. სახელდობრ, რომ თანდაყოლილი იდეა იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს

ბავშვი დაბადებიდანვე ამ პრინციპებით „აზროვნებს"; თანდაყოლილი იდეები გაცნობიერებული ხდება, როდესაც ადამიანი ნამდვილად დაიწყებს აზროვნებას, როდესაც ის აზროვნების უნარს გამოიყენებს. არც დეკარტს (და უფრო გარკვეულად ლაიბნიცს) მიაჩნდა, რომ ახლადდაბადებული ბავშვის გონებაში მზამზარეულად „ჩაწყობილია" ეს იდეები, ისინი არაცნობიერად არსებობენ გონებაში და მხოლოდ შემდეგ გაცნობიერდებიან გონების შინაგანი ძალებით და არა ცდის საფუძველზე.

ლოკი აქ წამოაყენებს დებულებას, რომელიც შემდგომ აქტუალური დისკუსიის საგნად გადაიქცევა. ამ კონტრარგუმენტის შინაარსი მდგომარეობს იმაში, რომ თითქოს არსებობს ადამიანის აზროვნებაში არაცნობიერი მოღვაწეობა, ე. ი. იდეები კი ნამდვილად თანდაყოლილია, მაგრამ ისინი ჯერ არ არიან გაცნობიერებული. მაგრამ რაიმე იყოს გონებაში და ამავე დროს არ იყოს გაგებული, ეს იგივეა, რაც რაიმე იყოს გონებაში და ამავე დროს არ იყოს მასში. თვით დეკარტის აზრით, სული არის ცნობიერად მოაზროვნე არსება; როგორ შეიძლება ამ ცნობიერად მოაზროვნე არსებას ჰქონდეს არაცნობიერი იდეები?

თუ თანდაყოლილი იდეების თეორიის მიხედვით თანდაყოლილობის საზომი არის ამ იდეების ჰეშმარიტების საყოველთაო აღიარება — მათი შინაარსის გაგების შემდეგ — მაშინ თანდაყოლილი უნდა იყოს ისეთი დებულებებიც, როგორიცაა, მაგალითად, „ტკბილი არ არის მწარე". ამ თეორიის მიხედვით ყველა აღქმა უნდა იყოს თანდაყოლილი, რადგან მათ ჩვენ ვაღიარებთ მაშინვე, როდესაც მის შესახებ გვატყობინებენ.

არ არის თანდაყოლილი არც პრაქტიკული პრინციპები. არც ერთი მორალური პრინციპი არ ხასიათდება საყოველთაობით. რატომ უნდა იქნეს დაცული ხელშეკრულება? ერთი იტყვის, რომ მისი დაცვა განსაზღვრულია ნებისყოფით, მეორე ფიქრობს, რომ ამას მოითხოვს საზოგადოება და ლევიათანი დასჯის იმათ, ვინც ხელშეკრულებას არ იცავს, წარმართი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ მისი დაცვა განსაზღვრულია ადამიანის ღირსებით.

პრაქტიკული, მორალური პრინციპები განსხვავებულია აქვთ ცალკეულ პიროვნებებს, ცალკეულ ერებს, და არათუ განსხვავებული, არამედ ხშირად წინააღმდეგობრივიც [1]. არც ღმერთის იდეაა თანდაყოლილი. მოგზაურები და მისიონერები მოგვითხრობენ, რომ არსებობენ ველური ხალხები, რომლებსაც არა აქვთ არავითარი

[1] ib., I, 2, § 1—5.

წარმოდგენა ღმერთზე. სხვადასხვა ერს ღმერთის განსხვავებული იდეა გააჩნია, მეტიც: ერთი ქვეყნისა და ერთი რელიგიის მომხრეთა შორის ცალკეულ პიროვნებებს ღმერთის შესახებ განსხვავებული წარმოდგენა აქვთ. რასაკვირველია, არსებობენ ისეთი ჰკვიანი და ბრძენი ადამიანები, რომლებსაც სწორი წარმოდგენა აქვთ ღმერთზე, მაგრამ მათი რიცხვი ძალიან მცირეა. ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ ღმერთის იდეა არ არის თანდაყოლილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველას ერთნაირი, სწორი წარმოდგენა ექნებოდა მის შესახებ. თუ ღმერთის იდეა არ არის თანდაყოლილი, მით უმეტეს არ არის ასეთი სხვა იდეები. ჩვენ ვიცით, რომ ღმერთი არსებობს. მაგრამ ვიცით ეს არა იმიტომ, რომ ის თანდაყოლილია, არამედ იმის გამო, რომ ყველა საგანში და მოვლენაში ნათლად ჩანს სიბრძნისა და ძალის არაჩვეულებრივი ნიშნები და ყოველი გონიერი არსება, რომელიც სერიოზულად მოიაზრებს მათ, აღიარებს მათ არსებობას[1].

თუ ღმერთის იდეა არ არის თანდაყოლილი, მაშინ არც ერთი იდეა არ შეიძლება იყოს თანდაყოლილი, რადგან თუ ღმერთმა ჩაგვინერგა სულში რაიმე იდეა, პირველ რიგში ის თავისთავის იდეას ჩაგვინერგავდა.

არის ერთი იდეა, რომელიც სასარგებლო უნდა იყოს მთელი კაცობრიობისათვის, რის შესახებაც ფიქრობენ, რომ ის თანდაყოლილია: ეს არის სუბსტანციის იდეა. სუბსტანციის იდეას ჩვენ ვერ მივიღებთ ჩვენი საკუთარი უნარის საშუალებით, ამიტომ ის უნდა იყოს თითქოს თანდაყოლილი; მაგრამ, თუ კარგად დავაკვირდებით სუბსტანციის იდეის შინაარსს, აღმოჩნდება, რომ ჩვენ სრულიადაც არა გვაქვს იდეა, რომელსაც სიტყვა „სუბსტანციით“ გამოვხატავთ; „სუბსტანცია“ არის რაღაც გაურკვეველის, უცნობის დაშვება, რომლის შესახებ არა გვაქვს რაიმე იდეა და შეთხზულია ჩვენთვის ცნობილი იდეების სუბსტრატად[2].

თუ არ არსებობს თანდაყოლილი იდეები, რომლებიც სულს ახასიათებს დაბადებიდანვე, ცხადი ხდება, რომ სული დაუწერელი ქაღალდის მსგავსია (რასაც ლათინურად tabula rasa ეწოდება). ადამიანის სულის იდეების წყარო არის ცდა; ჩვენი შემეცნება ეყრდნობა ცდას და ცდის საფუძველზე წარმოიშობა[3] (ამ საკითხს ლოკი შრომის მეორე ნაწილში განიხილავს). თუ მთელი ჩვენი სულიერი სიმდიდრე, თუ გონების ყველა იდეა ცდით არის განსაზ-

---

[1] ib., I, 4, § 9.
[2] ib., I, 4, § 20.
[3] ib., II, 1, § 2.

ღერული, ცხადი ხდება, რომ არაფერი არ შეიძლება იყოს გონებაში, რაც წინასწარ არ ყოფილა გრძნობიერებაში — ცდაში (Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu).

4. ლოკი განასხვავებს ცდის ორ სახეს — გარეგანსა და შინაგანს; გარეგანი ცდა არის გრძნობადი აღქმა — sensatio, შინაგანი ცდა თვითდაკვირვებას, რეფლექსიას — reflectio-ს წარმოადგენს. გარეგანისა და შინაგანის, უფრო მკაცრად, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის დაპირისპირება, რაც გავრცელებული იყო წინა დროის მეტაფიზიკაში და რასაც დეკარტმა ორი დამოუკიდებელი სუბსტანციის სახე მისცა, ლოკის ნააზრევში გადაწყვეტილია მეტაფიზიკური სპეკულაციის გარეშე: ლოკისათვის აქ ფსიქოლოგიური და ამიტომ გნოსეოლოგიური განსხვავება არსებობს. გარეგანი ცდის წყარო არის გარეგანი სამყარო, რომლის საგნები მოქმედებს ჩვენს გრძნობიერებაზე და იწვევს ჩვენში შეგრძნებებს. შინაგანი ცდა—რეფლექსია არის ჩვენი სულის უნარი, რომლის საშუალებით ვაკვირდებით ჩვენი სულის მოქმედებას, ვაკვირდებით აზროვნებას, ეჭვს, რწმენას, შემეცნებას, სურვილებს და სხვ. როდესაც ამ მოქმედებას გავაცნობიერებთ, ჩვენ ვქმნით იდეებს, რომლებიც განსხვავდება გარეგანი ცდით მიღებული იდეებისაგან.

„წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენი სული არის, ასე ვთქვათ, თეთრი ქაღალდი, ყოველგვარი ნიშნებისა და იდეებისაგან თავისუფალი. როგორ ივსება ის (ეს ქაღალდი — კ. ბ.) ამ ნიშნებით? საიდან იღებს ის მსჯელობისა და ცოდნის მთელ მასალას? ამას მე ვუპასუხებ ერთი სიტყვით: ცდიდან“ [1]. რა მდიდარიც არ უნდა იყოს ცოდნა, რომელიც მოთავსებულია გონებაში, ამ ცოდნის წყარო დასაწყისში ორი წყაროდან — სენსაციო და რეფლექსიოდან მომდინარეობს.

გარეგანი და შინაგანი ცდა, როგორც აღნიშნული იყო, განსხვავდება ერთმანეთისაგან იმით, რომ პირველი გვაძლევს ცოდნას გარეგან საგნებზე, ხოლო მეორე — ჩვენს სულიერ ცხოვრებაზე. ამასთან უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შინაგანი ცდა (რეფლექსიო) გარკვეულად დამოკიდებულია გარეგანზე. რეფლექსიას შეუძლია დაიწყოს მოქმედება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გარეგანი ცდა მოგვაწოდებს გარკვეულ მასალას აღქმების სახით. სულის პირველი შინაარსი არის გარეგანი ცდით მიღებული მასალა. მხოლოდ ამის შემდეგ ამუშავდება შინაგანი ცდა. ამრიგად, სულს შეუძლია აღიქვას შთაბეჭდილებანი, გამოწვეული გარეგანი ობიექტებით და შემდეგ თა-

[1] ib., II, 1, § 2.

ვისი საკუთარი მოქმედებით შექმნას იდეები მიღებულ მასალაზე რეფლექსიით. ამაში მდგომარეობს მთელი შემეცნების საფუძველი. მთელი იმ ცოდნის საფუძველი, რომელიც ადამიანმა შეიძლება შეიძინოს ამ ქვეყნად [1]. ამ ორი წყაროს საფუძველზე წარმოიშობა გონებაში მარტივი იდეები. გონება პასიურია მარტივი იდეების მიმართ, ე. ი. არ შეუძლია არ მიიღოს ეს იდეები, თუ მასზე მოქმედებს გარეშე საგნები და მათ საფუძველზე რეფლექსიის მოქმედება არ წარმოებს. მაგრამ თუ გონებას (სულს) უკვე აქვს მარტივი იდეები. მას შეუძლია მათი შედარება, შეერთება და ამით ახალი. რთული იდეების შექმნა.

ლოკი იძლევა მარტივი იდეების კლასიფიკაციას: 1) მარტივი იდეები, რომელთა საფუძველი არის ე რ თ ი რომელიმე გარეგანი გრძნობა, მაგალითად, ფერი, გემო, სუნი; 2) მარტივი იდეები, რომლებიც გამოწვეულია რ ა მ დ ე ნ ი მ ე გარეგანი გრძნობით, მაგალითად, ვრცეულობა, ფიგურა (გამოწვეულია მხედველობით და შეხებით); 3) იდეები, რომელთა საფუძველია რეფლექსია, მაგალითად, გახსენება, მსჯელობა, ცოდნა, რწმენა, ნებისყოფის აქტები. სურვილები; 4) იდეები, გამოწვეული გარეგანი და შინაგანი ცდის ერთდროულად მოქმედებით, მაგალითად. სიამოვნება, უსიამოვნება, ერთიანობა, თანმიმდევრობა და სხვ.

თვითონ გონებას არ შეუძლია შექმნას არც ერთი მარტივი იდეა. ისევე როგორც სარკეში არ ჩანს რაიმე სურათი, გარდა ამ საგნებისა, რომლებსაც ის ასახავს. მაგრამ, სარკისაგან განსხვავებით. გონებას შეუძლია მრავალი (რთული) იდეა შექმნას არსებული მარტივი იდეებიდან.

„ყველაფერი, რასაც სული პოულობს თავისთავში და რაც არის აღქმის, აზროვნების ანუ გონების უშუალო ობიექტი, არის იდეა. ხოლო იმ ძალას, რომელიც იწვევს ჩვენს სულში რაიმე იდეას, მე ვუწოდებ „თვისებას“ იმ საგნისას, რომელშიც იმყოფება ეს ძალა“[2]. „თოვლის გუნდას აქვს ძალა გამოიწვიოს ჩვენში თეთრის. ცივის და მრგვალის იდეა. რამდენადაც ეს ძალები, რომლებიც იწვევს ამ იდეებს, იმყოფება თოვლის გუნდაში, მე ვუწოდებ მათ „თვისებებს“; რამდენადაც ისინი შეგრძნების ან გონების აღქმებს წარმოადგენენ, მე ვუწოდებ მათ „იდეებს“[3].

ამ თვისებებიდან ზოგიერთი თვით საგანს ეკუთვნის. ასეთებია

---

[1] ib., II, 1, § 24.
[2] ib., II, 8, § 8.
[3] ib.

სიმკვრივე (რომელსაც სჯობია შეუვალობა ვუწოდოთ), ვრცეულობა, ფიგურა და მოძრაობა. ამ თვისებებს ლოკი პირველად თვისებებს უწოდებს. პირველად თვისებებთან ერთად არსებობს მეორადი თვისებებიც. ასეთებია ფერი, ბგერა, გემო და სხვ. ეს თვისებები არ არის თვით საგნებში, ისინი სუბიექტური ხასიათისანი არიან.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ლოკი, აღიარებს რა მეორადი თვისებების სუბიექტურობას, ამით მატერიალისტურ თვალსაზრისს ღალატობს და იდეალისტურს იცავს; ლოკი ჯერჯერობით მატერიალისტური კონცეფციის პრინციპს იზიარებს: არსებობს სულისაგან (შემეცნებისაგან) დამოუკიდებელი სამყარო მრავალგვარი საგნებითა და მოვლენებით. ეს საგნები და მოვლენები ახდენს ჩვენზე ზემოქმედებას და იწვევს ჩვენში შეგრძნებებს (აღქმებს—იდეებს); ამ ზემოქმედების შედეგად ჩვენში ჩნდება როგორც პირველადი, ისე მეორადი თვისებები. იდეალიზმთან გვექნებოდა საქმე, ლოკს რომ ეთქვა, მეორადი თვისებები არ არის გამოწვეული რეალური, მატერიალური საგნებით და მოვლენებითო. მაგრამ ლოკი სრულებითაც არ არის ამ აზრისა. იგი აღნიშნავს, რომ მეორადი თვისებები გამოწვეულია ჩვენს სულში იმავე წესით, როგორც პირველადი თვისებები[1]. არსებობს ისეთი სხეულები (და ამგვარი სხეულები მრავალია), რომლებიც იმდენად მცირენი არიან, რომ არ შეგვიძლია არც ერთი გრძნობის ორგანოს საშუალებით აღმოვაჩინოთ მათი მოცულობა, ფიგურა ან მოძრაობა. განსხვავება ამ მცირე ნაწილების საგანთა მოძრაობაში, ფიგურაში, მოცულობაში იწვევს ჩვენში განსხვავებულ შეგრძნებებს ფერებისა, ბგერებისა, სუნებისა და სხვ. მაგალითად, ია იწვევს ჩვენში იისფერსა და სასიამოვნო სუნის შეგრძნებას მატერიის ისეთი ნაწილების ზემოქმედებით, რომელთა აღქმა ჩვენ არ შეგვიძლია. ლოკი პრინციპულად სწორად მსჯელობს, როდესაც ის ე. წ. მეორად თვისებებს სუბიექტურ ხასიათს მიაწერს, მაგრამ აღნიშნავს, რომ მათ რეალურ სამყაროში შეესაბამება რაღაც მატერიალური და არა თვითონ ფერი, გემო, სუნი და ბგერა. ლოკმა ჯერ არ იცის, თუ რა იწვევს კონკრეტულად ჩვენს შეგრძნებებში, მაგალითად, ფერს, მაგრამ ხვდება, რომ მას მატერიალური მიზეზი აქვს. ლოკი დაასკვნის, რომ მეორადი თვისებები არ ასახავს მას, რაც სინამდვილეშია; ისინი ჩვენი შეგრძნებების თავისებურებებით არიან განპირობებული და ამიტომ არ გვანან მათ გამომწვევ მიზეზებს. ლოკის ეს თვალსაზრისი მარტივად იმავეს გამოხატავს, რასაც დღევანდელი ბუნებისმეცნიერება აღიარებს. რაც შეეხება პირველად თვისებებს, ისინი, არსებობენ რა თვით რეალურ სხეულებში,

[1] ib., II, 8, § 13.

აისახებიან შესაბამი იდეების საშუალებით; იდეები ამ შეხებაში პირველადი თვისებების მსგავსნი არიან [1].

მარტივი იდეების წარმოშობისას ჩვენი გონება პასიურია: ეს იდეები ჩნდება ჩვენს სულში გარეგანი ან შინაგანი აღქმის გზით. ეს არის შემეცნების ერთადერთი წყარო. მაგრამ მარტივი იდეების საფუძველზე სული იჩენს აქტივობას: მარტივი იდეების მასალას სული გადაამუშავებს, იწყებს მათ კომბინირებას, სული შეაერთებს რამდენიმე მარტივ იდეას და შექმნის რთულ იდეას; შეადარებს მარტივ იდეებს, მაგრამ მათ არ შეაერთებს და ამ გზით შექმნის მიმართების იდეას; გამოყოფს ერთ იდეას სხვა იდეებისაგან, რომელთანაც ის ასე თუ ისე დაკავშირებულია; ამ უკანასკნელ მოქმედებას ეწოდება განყენება. სული რთული იდეების შექმნის პროცესში აქტიურია, მაგრამ შემოქმედი ის არ არის: მას არ შეუძლია შექმნას ისეთი იდეა, რომელიც უკვე არსებული მარტივი იდეებისაგან არ შედგებოდეს. მას შეუძლია უსასრულოდ გაამრავლოს აზროვნების ობიექტები, მაგრამ ყოველთვის განსაზღვრულია იმ იდეებით, რომელთა წყაროს სენსაციო და რეფლექსიო წარმოადგენს [2].

5. ამ გზით წარმოიშობა მრავალი იდეა, მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია ყველა ისინი აღნიშნოს გარკვეული სახელით. ამიტომ მეტყველების პირველ პირობას წარმოადგენს განყენების უნარი. რომლის საშუალებით შესაძლებელი ხდება ერთი სიტყვით გვარისა და სახის და ამავე დროს კერძო იდეების აღნიშვნა, რომელთაც მოიცავს განყენებული იდეა. მეტყველების დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, რომ ადვილად და მარტივად გავუზიაროთ სხვებს ჩვენი აზრები და არა იმაში, რომ გამოვხატოთ საგანთა არსება.

რთული იდეები მრავალგვარია, მაგრამ მათი დაყვანა შეიძლება სამ კლასზე; ესენია: 1) მოდუსები, 2) სუბსტანციები და 3) ურთიერთებები.

მოდუსებში არ იგულისხმება მათი დამოუკიდებელი არსებობა, ისინი სუბსტანციის მოქმედებებს წარმოადგენენ, მაგალითად, „სამკუთხედი", „მკვლელობა" და სხვ. მოდუსი საჭიროებს რაიმე მატარებელს, რაიმე საფუძველს. საქმე ის არის, რომ ჩვენ ვამჩნევთ რამდენიმე თვისებას ერთმანეთთან დაკავშირებულს და ჩვეულებრივად დავუშვებთ, რომ მათ კავშირს აქვს ერთი საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს ამ თვისებებსა და მათ კავშირს. სუბსტან-

---

[1] ib., II, 8, § 13.

[2] ib., II, 12, § 1—2.

ციის ცნებაში ნაგულისხმევია დამოუკიდებლად არსებული, რაღაც ჩვენთვის უცნობი, რომელიც მოდუსების მატარებელია. სუბსტანცია არის რამდენიმე მარტივი იდეის შეერთება, ხოლო ეს იდეები წარმოდგენილია როგორც ერთი საგნის კუთვნილება.

რაც შეეხება მიმართებას, ის წარმოადგენს ორი იდეის ერთმანეთთან შედარებას[1]. ლოკი სპეციალურად და დაწვრილებით განიხილავს მოდუსებს, სუბსტანციებს და სხვ. პირველი საკითხი, რომელსაც ლოკი აქ არკვევს, არის სივრცის მოდუსი, სივრცის იდეა. სივრცის მოდუსის ანალიზისას ლოკი მიმართების იდეასაც გამოიყენებს. ჩვენ გვაქვს, ამბობს ლოკი, იდეა საგანთა მიმართების შესახებ, რომელსაც სივრცეს ვუწოდებთ; მაგრამ ამავე დროს იგი იმეორებს ნიუტონის აზრს, რომ სივრცის არსებობა დამოუკიდებელია საგნებისაგან. არსებობს ცარიელი სივრცე; სხეულთა სამყარო არ ემთხვევა სივრცეს; სივრცე უსასრულოა, საგანთა სამყარო სასრულოა, საგანთა სამყაროს უსასრულობა ეწინააღმდეგება რელიგიის თვალსაზრისს.

დროის იდეის საფუძველია რეფლექსია: ჩვენი გამოცდილების თანმიმდევრობა გვაძლევს დროის, ხანგრძლივობის იდეას.

არსებობს ბგერების, ფერების, გემოს მრავალი მოდუსი; ბევრ მათგანს არა აქვს განსაკუთრებული სახელი[2]. დაწვრილებით განიხილავს რა აზროვნების მოდუსებს — შეგრძნებას, გახსენებას, განჭვრეტასა და სხვ., ლოკი დაასკვნის, რომ აზროვნება არის სულის ქონებრება და არა სულის არსება. იგი აქვე განიხილავს სიამოვნებისა და უსიამოვნების, სიკეთისა და ბოროტების მოდუსებს. სიკეთე არის ის, რაც იწვევს და ადიდებს სიამოვნებას და ამცირებს ვნებას; ბოროტება არის ის, რაც იწვევს და ადიდებს ვნებას, ამცირებს სიამოვნებას.

გაცილებით უფრო საინტერესოა ლოკის მოძღვრება სუბსტანციაზე. როგორც უკვე აღნიშნული იყო, სულ ამჩნევს, რომ ზოგიერთი მარტივი იდეა ერთმანეთთან ყოველთვის დაკავშირებულია. ჩვენში ჩნდება აზრი, რომ ისინი ერთ საგანს ეკუთვნიან და ამიტომ მას ერთ სახელს ვუწოდებთ; შემდეგ განვიხილავთ მას როგორც მარტივ იდეას იმის მიუხედავად, რომ ის სინამდვილეში არის მრავალი იდეის კავშირი. ჩვენ დავუშვებთ, თითქოს არსებობს რაღაც სუბსტრატი, რომელიც ამ იდეების მატარებელია და მას სუბსტანციას ვუწოდებთ. ის იდეა, რომელსაც ჩვენ „სუბსტანციის“

---

[1] ib., II, 12, § 6—7.
[2] ib., II, 18, § 1—5.

ზოგად სახელს ვაძლევთ, წარმოადგენს თვისებათა იმ უცნობ საყრდენს, რომელსაც ჩვენ საგანში აღვიჭვამთ[1]. ამიტომ, როდესაც ვმსჯელობთ რომელიმე სუბსტანციაზე, ვამბობთ, რომ ის არის ნივთი, რომელსაც ახასიათებს განფენილობა, ფიგურა, მოძრაობის უნარი, რომ სული არის ნივთი, რომელსაც აზროვნების უნარი აქვს. ასეთ გამოთქმებს მივყავართ დასკვნამდე, რომ სუბსტანცია, გარდა განფენილობისა, ფიგურისა, მოძრაობისა, ასევე არის რაღაც სულის შესახებ. აზროვნება, მსჯელობა, შიში და სხვა წარმოიდგინება როგორც სულიერი სუბსტანციის მოქმედება. ამრიგად, გვაქვს მატერიალური სუბსტანცია, რომლის არსება ჩვენთვის უცნობია ერთი მხრივ, და სულიერი სუბსტანცია, რომლის არსება ასევე უცნობია ჩვენთვის — მეორე მხრივ.

მართალია ჩვენ არ ვიცით, რაში მდგომარეობს მათი არსება, არ ვიცით არსებობს თუ არა ასეთი სუბსტანცია, მაგრამ აქედან ვერ დავასკვნით სულიერი სუბსტანციის არარსებობაზე, ისევე როგორც ვერ დავასკვნით მატერიალური სუბსტანციის არარსებობაზე[2]. ჩვენ ბევრი რამ არ ვიცით და ბევრი რამ ჩვენი შემეცნების მიღმაა. მაგრამ უსასრულოდ ბრძენმა შემოქმედმა შექმნა ადამიანი და მის გარშემო საგნები, შექმნა მისი გრძნობიერების ორგანოები და უნარი ისე, რომ ადამიანი შეჰგუებოდა ცხოვრების პირობებსა და ადამიანთა მიწიერ ამოცანებს. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ღმერთმა მოგვცა უნარი საგანთა სრული, ნათელი და ადექვატური ცოდნისა: ამგვარი ცოდნა არა აქვს არც ერთ ბოლოვად არსებას. მაგრამ რა მცირეც უნდა იყოს ჩვენი შემეცნების უნარი, ის საკმარისია იმისათვის, რომ შევიცნოთ შემოქმედი, შევიცნოთ ჩვენი მოვალეობანი და გარკვეული სიზუსტით ვიზრუნოთ ჩვენი ცხოვრების დამაკმაყოფილებელ პირობებზე[3]. სუბსტანციის იდეისაგან არსებითად განსხვავდება მიმართების იდეა. მართალია ჩვენ არ ვიცით არსება, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ის რაღაც რეალურის საყრდენს წარმოადგენს და თითქოს რაღაც რეალურის ასახვაა. რაც შეეხება მიმართებას — მაგალითად, „მეუღლე", „მეტი". ის არ წარმოადგენს რეალური საგნის სურათს. მიმართების იდეას სული ქმნის, როდესაც ის ორ საგანს ადარებს. თუ სული ამჩნევს, რომ ერთი საგნის არსებობის იდეა გამოწვეულია მეორე საგნის არსებობით, მას უჩნდება მიზეზობრივი კავშირის იდეა. მიზეზი არის ის, რის

---

[1] ib., II, 23, § 1.
[2] ib., II, 23, § 5.
[3] ib., II, 23, § 12.

გამოც იწყებს არსებობას რაღაც მეორე; მოქმედება არის ის, რისი არსებობის დასაწყისიც განსაზღვრულია რაღაც მეორით.

ამავე შედარების გზით სულში ჩნდება იგივეობისა და განსხვავების იდეები. პიროვნების იგივეობა განპირობებულია მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებით.

6. მას შემდეგ, რაც იდეების გენეზისი გარკვეულია, ლოკი სვამს შემეცნების თეორიის მთავარ საკითხს, სახელდობრ, საკითხს იდეების შემეცნებითი ღირებულების შესახებ (ეს საკითხი გარკვეულია მეორე წიგნის ბოლოში და მეოთხე წიგნში). პირველ რიგში ლოკი განიხილავს ე. წ. ადექვატურ იდეებს. ადექვატური იდეა მთლიანად გამოხატავს შესაბამ ორიგინალს; არაადექვატურია იდეა, თუ ის ნაწილობრივ გამოხატავს ორიგინალს. აქედან ნათელი ხდება, რომ ყველა მარტივი იდეა ადექვატურია. მაგრამ აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება ერთ გარემოებას: საქმე ის არის, რომ ადექვატური არ ნიშნავს იმას, თითქოს ისინი სინამდვილის ასლებს წარმოადგენენ ყველა შემთხვევაში; ბევრი მათგანი რეალური ძალების გამომხატველია და არ წარმოადგენს მათ ასლებს. ადამიანს რომ არ ჰქონოდა აღქმისათვის შესაფერი ორგანოები, მაშინ, მაგალითად, სითბო, სინათლე, რომლებსაც ცეცხლი იწვევს ჩვენში, სამყაროში სრულიადაც არ იარსებებდა. ხოლო მოძრაობა, სიმკვრივე, განფენილობა, ფიგურა იქნებოდა სამყაროში მაშინაც, მათი აღმქმელი არსებანი რომ არც არსებულიყვნენ [1]. უნდა აღინიშნოს, რომ ლოკს არა აქვს შემეცნებისა და ჭეშმარიტების პრობლემა ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი: ის ზოგჯერ ასახვის მატერიალისტურ თეორიას იცავს, ხოლო საბოლოოდ ჭეშმარიტების სუბიექტივისტურ კონცეფციას განავითარებს. საქმე მხოლოდ ის კი არ არის, რომ პირველადი თვისებების იდეები სწორად ასახავს სინამდვილეს და ამდენად ისინი ჭეშმარიტნი არიან, ხოლო მეორადი თვისებების იდეები (რომლებსაც მართალია შეესაბამება რაღაცა რეალურ, მატერიალურ სინამდვილეში, სახელდობრ, შემეცნებისათვის უცნობი ნაწილაკების მოძრაობა) არ გამოხატავს რეალურ სინამდვილეს და ამიტომ არ არიან ამ აზრით ჭეშმარიტნი. მხოლოდ ეს რომ ყოფილიყო, საქმეს არ ავნებდა; ჩვენ ვიცით, რომ მეორად თვისებებს შეესაბამება რაღაც ნაწილაკების მოძრაობა. ყოველ შემთხვევაში, ჭეშმარიტების პრობლემა სწორად არის დასმული: ჭეშმარიტება მდგომარეობს იდეის რეალურ საგანთან შესაბამისობაში. ზოგიერთ შემთხვევაში ამ შესაბამისობის დადგენა ჩვენი შემეცნების

[1] ib., II, 31, § 1—3.

უნარს შეუძლია, ხოლო ზოგჯერ მისი ზუსტად დადგენა არ არის შესაძლებელი.

ამ კონცეფციის საწინააღმდეგოდ ლოკი მეოთხე წიგნის დასაწყისშივე განავითარებს სრულიად სხვა თვალსაზრისს. სულს, წერს ლოკი, არავითარი უშუალო ობიექტი არა აქვს, გარდა საკუთარი იდეებისა, და ამიტომ შემეცნება მხოლოდ მას ეხება. შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა ა რ ი ს ო რ ი ი დ ე ი ს შ ე ს ა ბ ა მ ი ს ო ბ ი ს ა ნ შ ე უ ს ა ბ ა მ ო ბ ი ს ა ღ ქ მ ა[1]. შემეცნების საგანი არც ცალკეული იდეაა და არც მისი მიმართება საგანთან; შემეცნების საგანია იდეების მიმართება ერთმანეთთან. მაგრამ ეს თვალსაზრისიც არ არის გატარებული თანმიმდევრულად. საქმე ის არის, რომ სულს მართალია საქმე აქვს მხოლოდ თავის იდეებთან, მაგრამ მას სურს საგანთა შემეცნებაც. რთულ იდეებს არა აქვს პრეტენზია ასახოს რეალური საგნები; მაგრამ მარტივი იდეების შესახებ უნდა ითქვას, რომ ისინი ფანტაზიის ნაყოფს როდი წარმოადგენენ. აღქმებს გააჩნია გარეგანი მიზეზი და ჩვენ ვენდობით მათ მონაცემს. აღქმა გვაძლევს გარკვეულ სურათს რეალური საგნების არსებობის შესახებ, მათი არსებობა და მათგან მიღებული ასლები თუმცა არ არის აბსოლუტური, მაგრამ სრულიად საკმარისია ადამიანის მოქმედების სახელმძღვანელოდ.

ლოკი განასხვავებს შემეცნების სამ ხარისხს[2]. რადგან მთელი ჩვენი შემეცნება მდგომარეობს სულის მიერ თავისი იდეების ჭვრეტაში, საჭიროა შემეცნების სიცხადის ხარისხის გარკვევა. ჩვენს სულს ახასიათებს გრძნობადი ცოდნა საგანთა არსებობის შესახებ. ინტუიციური ცოდნა ჩვენი საკუთარი არსებობის შესახებ და დემონსტრაციული ცოდნა. ჩვენი იდეების შესაბამისობისა და შეუსაბამობის შესახებ ყველაზე ნათელი ცოდნა ინტუიციურია. სული აღიქვამს თავის იდეებს უშუალოდ, არ არის საჭირო რაიმე მესამის დახმარება იმისათვის, რომ სულმა დაინახოს თავისი იდეების ერთმანეთთან შესაბამისობა ან შეუსაბამობა. ჩვენი საკუთარი არსებობა ინტუიციურია. ის იმდენად ნათელი და ცხადია, რომ დამტკიცებას არ საჭიროებს. ლოკი დეკარტივით მსჯელობს: მე ვაზროვნებ, ვმსჯელობ, განვიცდი სიამოვნებას, ვნებას და ეს საკმარისია ჩემი არსებობის დასადგენად; თუ მე დაეჭვებული ვარ სხვა საგნების არსებობაში, ეს ეჭვი მაჩვენებელია ჩემი არსებობისა.

დემონსტრაციული შემეცნება არ არის ასეთი ცხადი და ნათელი:

---

[1] ib., IV, 1, § 1—2.
[2] ib., IV, 2, § 1—13.

ეს შემეცნება არ არის უშუალო, ის დამტკიცებას ეყრდნობა, მაგრამ დამტკიცებისას ყოველი ნაბიჯი უნდა ინტუიციურად იყოს გამართლებული.

ინტუიციური და დემონსტრაციული შემეცნება წარმოადგენს ორ გზას ადამიანური ცოდნის ხარისხში. ის, რაშიც ინტუიცია და დემონსტრაცია არ იღებს მონაწილეობას, არის არა ცოდნა, არამედ მხოლოდ რწმენა ან შეხედულება. ცოდნის გრძნობადი (სენსიტიური) ხასიათი ვერ შეედრება ზემოაღნიშნულ ორს; მას არა აქვს ის სინათლე და სიცხადე, რომლებიც ახასიათებს პირველებს[1].

საბოლოოდ ლოკი დაასკვნის, რომ ჩვენ გვაქვს საკუთარი არსებობის ინტუიციური შემეცნება, ღმერთის არსებობის დემონსტრაციული ცოდნა (ამაზე ქვემოთ) და საგანთა მცირე რიცხვის გრძნობადი შემეცნება.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ჩვენ გარემოცული ვართ სიბნელით და ამიტომ საგანთა ძალიან მცირე ნაწილის შემეცნება შეგვიძლია[2]. ლოკის მსჯელობა შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ ხშირად იმ ტიპისაა, რომელსაც შემდეგ დ. იუმი განავითარებს. ჩვენ რომ ვიცოდეთ ორი სხეულის ფიგურა, მათი მდგომარეობა და აგებულება, მათი შემადგენელი მცირე ნაწილაკების მოძრაობა, შეეძლებდით ყოველივე ცდის გარეშე ამ სხეულთა ურთიერთდამოკიდებულების შემეცნებას, როგორც ამას ვაკეთებთ სამკუთხედის ან კვადრატის მიმართ. რომ ვიცოდეთ ოპიუმის ნაწილაკების მოძრაობა, შეეძლებდით წინასწარ გაგვეთვალისწინებინა: ოპიუმი დააძინებს ადამიანს. მაგრამ რადგანაც არ ვიცით ამ ნაწილაკების მოძრაობა, მისი ზემოქმედების უნარი ადამიანზე, შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ მხოლოდ ჩვენი მცირე ცდების ფარგლებში. მაგრამ აქედან ვერ დავასკვნით, რომ მომავალშიც მას ასეთი თვისება ექნება. თუ დღეს ამა თუ იმ მოვლენას ასეთი და ასეთი მოქმედება ახლავს, ეს ჯერ კიდევ არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ მომავალშიც ასე იქნება. ამიტომ, დაასკვნის ლოკი, არ არსებობს მეცნიერება სხეულების შესახებ: მეცნიერული ფილოსოფია ფიზიკური სხეულების შესახებ ყოველთვის დარჩება ჩვენი გონების საზღვრებს მიღმა.

მით უმეტეს გასაკვირია, რომ ლოკი უყოყმანოდ აღიარებს ღმერთის ჭეშმარიტ შემეცნებას[3]. მისი შემეცნება დემონსტრაციულია და მათემატიკური ცოდნის სიცხადის ტოლია. ლოკი ცდილობს

---

[1] ib., IV, 3, § 5.
[2] ib., IV, 3, § 29.
[3] ib., IV, 10, § 1—19.

დაამტკიცოს, რომ ღმერთი ყოელადძლიერია, ყოვლისმცოდნე, არამატერიალურია, მარადიულია, სამყაროს შემოქმედია.

შემეცნებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მათემატიკურსა და მორალურ იდეებს, უფრო ზუსტად—დებულებებს. ისინი ჭეშმარიტნი არიან მიუხედავად იმისა, შეესაბამებათ მათ რეალობაში რაიმე, თუ არა. მათ შესახებ დებულებებს ეთანხმება ყოველი ნორმალური ადამიანი, თუკი გაიგებს ამ დებულებათა შინაარსს. მათემატიკურსა და მორალურ იდეებს და ამ იდეების ერთმანეთთან დამოკიდებულებას—მათემატიკურის მათემატიკურთან და მორალურის მორალურთან—ჩვენ თვითონ ვქმნით, მათ არ სჭირდებათ გამართლება ცდაში. აქამდე ლოკი მსჯელობდა იდეების ჭეშმარიტებაზე. აღნიშნული იყო, რომ იდეის ჭეშმარიტებას ლოკი განმარტავდა ხშირად როგორც იდეის თანხმობას საგანთან; მაგრამ ის ამ თვალსაზრისს საბოლოოდ ღალატობს და იცავს კონცეფციას, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტება არის ორი იდეის ერთმანეთთან თანხმობა. ამ აზრს ლოკი ახლა თავისებურად განავითარებს: სინამდვილეში ჩვენ ორ იდეას კი არ ვადარებთ მათი თანხმობის დასადგენად, არამედ იმ ნიშნებს — სიტყვებს, სახელებს, რომლებიც ამ იდეებს გამოხატავს. ამიტომ ჭეშმარიტება, ამ სიტყვის ნამდვილი შინაარსით, არის ნიშნების შეერთება ან გათიშვა, ნიშნებისა, რომლებითაც იდეებს აღვნიშნავთ. ნიშნების შეერთებას ან გათიშვას წინადადება ეწოდება, ამიტომ ჭეშმარიტება ახასიათებს მხოლოდ წინადადებას. მცდარობა არის ისეთი ნიშნების — სახელების შეერთება, რომლებიც არ შეესაბამება მათ იდეებს [1].

„ცდის" მესამე წიგნში ლოკი დაწვრილებით განიხილავს ნიშნების თავისებურებას და ჩამოაყალიბებს ფილოსოფიის მთელ დარგს—სემიოტიკას. აქ ლოკის შემეცნების თეორიაში საინტერესოა მისი მოძღვრება ზოგადი იდეების შესახებ. საქმე ის არის, რომ არსებობს მრავალი იდეა, მრავალი საგანი; ყველა ცალკეული საგნისათვის არ არსებობს განსაკუთრებული სახელი; ჩვენ გვიხდება მსჯელობა მათ სახეებზე, გვარებზე, საერთოდ ზოგადზე. რის საფუძველზე წარმოიშობა ზოგადი იდეა? სინამდვილეში არსებობს მხოლოდ ცალკეული, ინდივიდუალური საგნები, ზოგადი სინამდვილეში არ არსებობს. ჩვენ ვადარებთ ინდივიდუალურ საგნებს, აღმოვაჩენთ მათში მსგავსსა და განსხვავებულ ნიშნებს. ვახდენთ განყენებას განსხვავებული ნიშნებისაგან და ვტოვებთ მსგავს ნიშნებს. აი, ეს მსგავსი ნიშნების ერთობლიობა, რომელიც ჩვენმა გონებამ გამოყო

[1] ib., IV, 5, § 2, 9.

ცალკეული საგნებიდან. არის ის, რასაც ზოგადს ვუწოდებთ. აქრიგად, ზოგადი არის ჩვენი გონების მოღვაწეობის შედეგი, ის არსებობს ჩვენს გონებაში და არა რეალურ სინამდვილეში. ლოკი კონცეფტუალისტური თეორიის მომხრეა.

რასაკვირველია, ეს თეორია ვერ უძლებს სერიოზულ კრიტიკას. ლოკი ვერ ამჩნევს იმ სიძნელეს, რომელიც მდგომარეობს იმაში, თუ რა საგნებს გამოვყოფთ მათი შედარებისათვის. რატომ ვადარებთ განსხვავებული სახის სამკუთხედებს მათი ზოგადი იდეის მისაღებად? რატომ არ ვადარებთ მართკუთხა სამკუთხედს ძაღლთან, მუხასთან და სხვ? რა გვაიძულებს გამოვყოთ უამრავი საგნებიდან სამკუთხედების კლასი, ცხოველთა კლასი, ადამიანთა კლასი და სხვა, რომ შემდეგ დავიწყოთ ამ კლასებში შემავალი ცალკეული განსხვავებული წარმომადგენლების შედარება? ის გარემოება, რომ ვადარებთ ერთმანეთს გარკვეული კ ლ ა ს ი ს წარმომადგენლებს და არა ნებისმიერ საგნებს, იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენ უკვე გვქონია ზოგადის ცნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში რა უფლება გვექნებოდა საგნები კლასებად დაგვეყო?

და შემდეგ,—ლოკს არ ესმის მსგავსების ცნების შინაარსი: მსგავსება არის საგანთა ი გ ი ვ ე ო ბ ა გარკვეულ მიმართებაში; ამ იგივეობის გარეშე მსგავსებას ეკარგება ყოველივე აზრი (დაწვრილებით იხ. თავში ბერკლის შესახებ).

7. ლოკი განასხვავებს ცოდნას რწმენისაგან. მართალია ღმერთის არსებობას ლოკი არ თვლის რწმენად, მას, როგორც აღნიშნული იყო. ნამდვილ, დემონსტრაციულ ცოდნად მიიჩნევს, მაგრამ რწმენის სფეროში შედის ბევრი საკითხი, ღმერთის არსებობის გარდა. რწმენა არ ეყრდნობა დემონსტრაციას, მისი საფუძველია ღვთაებრივი გამოცხადება. გამოცხადება არანაკლებ სანდოა, ვიდრე ცოდნა. რადგან ის ღმერთიდან მომდინარეობს. მაგრამ საბოლოოდ გონებამ უნდა გადაწყვიტოს, რამდენადაა ეს გამოცხადება მართლაც ღვთაებრივი. ეს საკითხი მარტივად წყდება; ლოკი აქ გამოიყენებს ცნობილ პრინციპს: არის დებულებები, რომლებიც ჩვენს გონებას აღემატება, დებულებები, რომლებიც ეთანხმება გონებას, დაბოლოს, დებულებები, რომლებიც გონებას ეწინააღმდეგება. ღმერთის არსებობა არათუ ეთანხმება გონებას, არამედ მისი არსებობის დამტკიცებაც შეიძლება; დებულება, რომ არსებობს მრავალი ღმერთი, ეწინააღმდეგება გონებას. ეს დებულება უნდა განიდევნოს რწმენიდან. არ ეწინააღმდეგება გონებას სასწაულები, რომლის შესახებ მოთხრობილია საღვთო წიგნებში. საერთოდ, რელიგიის ყველა დებულება გონებამ უნდა შეაფასოს. იცავს რა „ბუნების რელიგიას",

ლოკი ამავე დროს იზიარებს, როგორც აღნიშნული იყო, ღვთაებრივ გამოცხადებას, იზიარებს ქრისტიანული რელიგიის ზოგიერთ დოგმატს და ამით განსხვავდება თანმიმდევრული დეიზმისაგან. ლოკი მომხრეა ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფისა; სახელმწიფო ზრუნავს ადამიანთა კეთილდღეობაზე, ხოლო ეკლესიას საქმე აქვს ადამიანთა სულთან. განსხვავებულ რელიგიებსა და კონფესიებს აქვს ერთნაირი უფლება არსებობდეს სახელმწიფოში. ტოლერანცის მომხრე ლოკი აღიარებს, რომ სახელმწიფოს მოქალაქე შეიძლება იყოს როგორც ქრისტიანი, ისე მაჰმადიანი, ებრაელი და წარმართიც კი. რელიგია არ არის სახელმწიფოს საქმე, ის მრევლის საქმეა. მაგრამ ლოკის ტოლერანტული თვალსაზრისი შემოფარგლულია იმით, რომ იგი არ აძლევს არსებობის უფლებას ათეიზმსა და კათოლიციზმს (კათოლიციზმი იყო სტიუარტების მომხრეთა კონფესია).

ლოკის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები განპირობებულია ინგლისის იმდროინდელი მდგომარეობით ერთი მხრივ, ხოლო ჰობსის თეორიით—მეორე მხრივ. „ტრაქტატში მთავრობის შესახებ“ ლოკი იმეორებს ჰობსის აზრს, რომ სახელმწიფო შეიქმნა ხელშეკრულების საფუძველზე, მაგრამ არსებითად ცელის მის აზრს, ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის თეორიას. ადამიანები ბუნებრივ მდგომარეობაში თავისუფალნი არიან, მათ ერთნაირი უნარი და უფლებები აქვთ; მართალია თვითეული მათგანი ზრუნავს თავისთავზე, თვითშენახვაზე, მაგრამ ამით ისინი სხვის უფლებებს არ არღვევენ. ბუნებრივი მდგომარეობა არ არის „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“; ამას შეეძლო მიეყვანა ადამიანები ერთმანეთთან ომამდე, რის თავიდან ასაცილებლად საჭირო იყო სახელმწიფოს — სამოქალაქო საზოგადოების დაარსება თავისუფალი ხელშეკრულების საფუძველზე. ხელშეკრულება წარმოადგენს იმის პირობას, რომ სახელმწიფოში დაცული იქნება პირადი თავისუფლება და კერძო საკუთრება. ხელშეკრულებით არჩეული მონარქი ვალდებულია დაიცვას მოქალაქეთა ეს უფლებები. კანონების დადგენის უფლება მოქალაქეთა წარმომადგენელთ ეკუთვნით; მონარქი ამ კანონების აღმსრულებელია, ის თვითონ ემორჩილება ამ კანონებს. მონარქის მიერ კანონების დარღვევის შემთხვევაში ის კარგავს ყოველივე ძალაუფლებას; მონარქსა და მოქალაქეთა შორის იწყება ბრძოლა და რევოლუცია წარმოადგენს მოქალაქეთა კანონიერ უფლებას.

შემდგომ მოაზროვნეებზე დიდი გავლენა მოახდინა ლოკის შრომამ „აზრები აღზრდის შესახებ“. აღზრდის მიზანია განავითაროს

აღსაზრდელში უნარი მისი ბუნების მიხედვით, უნდა მიექცეს ყურადღება მის ინდივიდუალობას. რაც საზოგადოებრივი აღზრდის შემთხვევაში ძნელად მისაღწევია. ამიტომ კერძო აღზრდას დიდი უპირატესობა აქვს საზოგადოებრივთან შედარებით. აღზრდის მიზანია შექმნას საზოგადოებისათვის გამოსადეგი მოქალაქე.

ამრიგად, ლოკი, როგორც „ახალი ბურჟუაზიის ინტერესების წარმომადგენელი ყველა მის ფორმაში" (მარქსი), გამარჯვებული ბურჟუაზიის იდეოლოგი, იწყებს ემპირიზმის საფუძველზე მატერიალისტური შემეცნების თეორიის აგებას, აღიარებს რა, რომ არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგანთა სამყარო და შემეცნება უნდა შეესაბამებოდეს ამ საგნებს. იგი აღიარებს იმასაც, რომ მატერიას უნდა ჰქონდეს აზროვნების უნარი, მაგრამ თანდათანობით, როდესაც ის ამ საკითხებს სპეციალურად იკვლევს, მისი მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ტენდენცია ადგილს უთმობს იდეალისტურსა და სკეპტიკურ თვალსაზრისს. თურმე ჭეშმარიტება აზრის საგანთან თანხმობა კი არ არის, არამედ მხოლოდ ორი იდეის თანხმობა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ფიზიკურ სხეულთა შესახებ მეცნიერება. ლოკის ემპირიზმიდან გამომდინარე პრინციპი, რომ გონებაში არ შეიძლება იყოს არაფერი, რაც წინასწარ არ ყოფილა აღქმაში, პრინციპულად დარღვეულია ღმერთის არსებობის წმინდა რაციონალური დასაბუთებით. განსაზღვრავს რა ფილოსოფიას (და მეცნიერებას) როგორც საგანთა ჭეშმარიტ შემეცნებას, ლოკი უნდა მივიდეს იმ დასკვნამდე, რომ ფილოსოფია (და მეცნიერება) საგანთა ჭეშმარიტ შემეცნებას ვერასოდეს ვერ მოგვცემს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჭეშმარიტება იდეების შესაბამისობაში მდგომარეობს და იგი არ ეხება საგნებს, არამედ იმიტომაც, რომ საგანთა ჭეშმარიტი შემეცნება ნიშნავს საგანთა არსების, ზოგადის აღმოჩენას; მაგრამ საგანთა არსებას ადამიანის გონება ვერ სწვდება. ხოლო რაც შეეხება ზოგადს, ის არ არსებობს რეალურ სინამდვილეში, იგი მხოლოდ ჩვენი გონების კონცეფციაა, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება.

2. ისააკ ნიუტონი

1. მექანისტურ ბუნებისმეცნიერებას საფუძვლები ჩაუყარეს გალილეომ, ჰიუგენსმა, კოპერნიკმა და კეპლერმა, ფილოსოფოსმა დეკარტმა და სხვ. ამ მეცნიერების დაგვირგვინება — კლასიკური მექანიკის შექმნით — ნიუტონის სახელთან არის დაკავშირებული.

ნ ი უ ტ ო ნ ი (1643—1727), გენიალური ინგლისელი მათემატიკოსი, ფიზიკოსი და ასტრონომი, დაიბადა ფერმერის ოჯახში ვულსტორპში. სამოქალაქო სკოლის დამთავრების შემდეგ შედის კემბრიჯის უნივერსიტეტის ერთ-ერთ კოლეჯში. 1665 წელს მიიღებს ბაკალავრის, ხოლო 1668 წელს — მაგისტრის ხარისხს, 1669 წლიდან ის ხელმძღვანელობს ფიზიკისა და მათემატიკის კათედრას კემბრიჯის უნივერსიტეტში; 1672 წელს არჩეულია ლონდონის სამეფო სამეცნიერო საზოგადოებაში (ინგლისის მეცნიერებათა აკადემია), ხოლო 1703 წლიდან ამ საზოგადოების პრეზიდენტია. 1699 წელს მას ირჩევენ პარიზის აკადემიაში. გენიალური მათემატიკოსის მრავალი შრომიდან აღსანიშნავია „სინათლისა და ფერების ახალი თეორია" (1672 წ.). „ოპტიკა" (გამოქვეყნდა 1704 წ., ხოლო დაწერილია დაახლოებით 1675 წ.), „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური პრინციპები" (1687 წ.) და სხვ.

2. პრობლემები, რომლებიც ნიუტონს აინტერესებდა და შემდეგში გენიალურად გადაწყვიტა, უკვე მომზადებული იყო ბუნების-მეტყველების თვალსაჩინო განვითარებით. ევკლიდეს გეომეტრიის შესწავლის შემდეგ ის იწყებს ახალი ავტორების გაცნობას; დეკარტის მათემატიკური შრომების შესწავლის შემდეგ ნიუტონი შეისწავლის ვალისის არითმეტიკას, რომელშიც აღმოაჩენს უსასრულო მცირეთა აღრიცხვის ჩანასახებს: კეპლერის „დიოპტიკამ" მასზე დიდი გავლენა მოახდინა. ამ ცოდნით შეიარაღებული, ის დამოუკიდებელი გზით მიდის და უკვე სტუდენტობის წლებში აღმოაჩენს ბინომის ზოგად თეორიას.

მიზიდულობის პრობლემაზე ნიუტონი ფიქრობდა უფრო ადრე, ვიდრე მაგისტრის ხარისხს მიიღებდა. მას სურს დაადგინოს იგივეობა სიმძიმესა და დედამიწის მთვარეზე ზემოქმედების ძალას შორის. ეს ამოცანა მას გადაუწყვეტელი დარჩა, რადგან დედამიწის ზიდიდე ჯერ კიდევ არ იყო ზუსტად გარკვეული.

პირველ პერიოდში ის ბევრს მუშაობს ოპტიკის საკითხებზე: მან გააკეთა ახალი ტიპის ტელესკოპი, რომლის საშუალებითაც შეიძლებოდა დაკვირვება იუპიტერის თანამგზავრებსა და ვენერას ფაზებზე.

ამასთან ერთად ნიუტონი მუშაობს სინათლის გარდატეხის პრობლემაზე. მართალია „ოპტიკის" დასაწყისში იგი აცხადებს, რომ სინათლის თვისებების ახსნისათვის ის მიმართავს არა ჰიპოთეზებს, არამედ მხოლოდ ცდებსა და გამოთვლებს, მაგრამ ამ შრომაში გატარებულია აზრი, რომ სინათლე წარმოადგენს მატერიის ყველა ნაწილაკებს, რომლებიც განათებული სხეულიდან მომდინარეობს.

ეს ემანაციის (კორპუსკულარული) თეორია ბატონობდა მე-19 საუკუნემდე.

ფერების თეორიაში ამ დროს გაბატონებული იყო მოძღვრება, რომელიც არისტოტელედან მომდინარეობდა. მისი არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ ფერების განსხვავება აიხსნება სინათლისა და სიბნელის ერთმანეთთან გარკვეული რაოდენობით შეერთებით. ნიუტონმა დაადგინა, რომ სინათლის თეთრი სხივი, გატარებულ სამწახნაგოვან პრიზმაში, დაიშლება განსხვავებულ ფერთა სხივებად; ეს უკანასკნელნი კი, ხელახლა გატარებული პრიზმაში, აღარ იშლება და ამიტომ მარტივ ფერებს წარმოადგენს. პირიქით, ამ განსხვავებულ ფერთა სხივების შეერთებისას მიიღება თეთრი სხივი. ეს აღმოჩენა საფუძვლად დაედო სპექტრალურ ანალიზს. ნიუტონის მიერ წამოყენებული სინათლის კორპუსკულარული თეორიის წინააღმდეგ გაილაშქრებს რ. ჰუკი. იგი სინათლის ტალღობრივ თეორიას იცავდა, რომლის დიდი წარმომადგენელი იყო გამოჩენილი ჰოლანდიელი მეცნიერი ქრისტიანე ჰიუგენსი (1629—1695). 1675 წელს ნიუტონმა შექმნა სინათლის კორპუსკულარულ-ტალღობრივი თეორია. ამ თეორიის მიხედვით ის თვლიდა, რომ სინათლის სხივი წარმოადგენს კორპუსკულების ნაკადს და ამასთანავე დასაშვებად მიაჩნდა ეთერის არსებობა; კორპუსკულების დაჯახების შედეგად ეთერში ვრცელდება ტალღები. შემდეგში ნიუტონმა უარი თქვა ეთერის ცნებაზე; ეთერი რომ არსებულიყო, ის წინააღმდეგობას გაუწევდა პლანეტების მოძრაობას, ამას კი დაკვირვება არ ამართლებს. „ოპტიკის“ მეორე გამოცემაში ნიუტონი ისევ კორპუსკულარულ თეორიას იზიარებს.

როგორც დღეს ფიზიკოსთა ნაწილი ფიქრობს, კორპუსკულარული თეორია, ისევე როგორც ტალღობრივი, ცალმხრივია იმდენად, რამდენადაც პირველი წყვეტილობის პრინციპს იზიარებს, ხოლო მეორე — განუწყვეტლობისა. ნამდვილად კი სინათლის კორპუსკულარული (წყვეტილობის) და ტალღობრივი თვისებები გამოხატავს წყვეტილობისა და განუწყვეტლობის ერთიანობას. ნიუტონმა ლაიბნიცზე ადრე აღმოაჩინა დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვა.

როგორც აღნიშნული იყო, ნიუტონი ჯერ კიდევ 1666 წელს ცდილობდა აეხსნა ციური სხეულების მოძრაობა მექანიკის კანონების საფუძველზე. ეს საკითხი უკვე იდგა დღის წესრიგში. ჰუკიც გამოთქვამს ამ აზრს, მაგრამ მას აკლდა დასაბუთება. არსებითად ეს თეორია წარმოადგენდა გალილეის მიერ წამოყენებული აზრის — გასროლილი სხეულის ტრაექტორიის—განვითარებას. ნიუტონს ჯერ არ

ჰქონდა ცნობა დედამიწის ზუსტი სიდიდის შესახებ. მხოლოდ 1682 წელს დაადგინა ფრანგმა პიკარმა ეს სიდიდე. ამის საფუძველზე ნიუტონმა პირველად გამოთვალა, რომ ცენტრმიმსწრაფი ძალა. რომელიც მოქმედებს მთვარეზე, იგივეობრივია სიმძიმის ძალასთან. თუკი დავუშვებთ, რომ ეს სიმძიმე კლებულობს მანძილის კვადრატის პროპორციულად. ამით აღმოჩენილ იქნა მსოფლიო მიზიდულობის კანონი. თავისი ეს აღმოჩენა ნიუტონმა გაავრცელა იუპიტერის თანამგზავრებზე, პლანეტებზე, კომეტებზე, მოქცევასა და უკუქცევაზე. ყველგან გამართლდა პრინციპი, რომ მიზიდულობის ძალა მასის პროპორციულია და მანძილის კვადრატის უკუპროპორციული.

ნიუტონის „Principia"-ში დადგენილია მექანიკის ძირითადი კანონები. მთავარი ამ კანონებიდან შემდეგია:

1) მატერიის მასა განისაზღვრება მისი სიმკვრივით და მოცულობით;

2) მოძრაობის რაოდენობა უდრის მასისა და მოძრაობის ნაწარმოებს;

3) სხეული, რომელზეც არ მოქმედებს არავითარი ძალა, იმყოფება უძრაობის ან თანაბარი მოძრაობის მდგომარეობაში;

4) ძალა არის მოქმედება სხეულზე, რომელიც ცვლის მისი მოძრაობის ხასიათს;

5) მოძრაობის ცვლილება პროპორციულია მასზე მოქმედი ძალისა და წარმოებს იმ მიმართულებით, რომლითაც მასზე მოქმედებს ძალა;

6) ორი ძალის მოქმედება ერთმანეთზე ყოველთვის თანასწორია და საწინააღმდეგო—მიმართულების მიხედვით;

7) ორი ძალის მოქმედების შედეგად სხეული მოძრაობს დიაგონალურად და ამასთანავე იმავე დროის განმავლობაში, რა ხნითაც ის იმოძრაებდა თვითეული ძალის მოქმედებით ცალ-ცალკე პარალელოგრამის შესაბამისი მიმართულებით.

3. ნიუტონი სტიქიური მატერიალისტი იყო, რამდენადაც აღიარებდა მატერიის ობიექტურ რეალობას, სივრცისა და დროის ობიექტურობას, ბუნების კანონების ობიექტურ ხასიათსა და მათ შეცნობადობას. მაგრამ საკითხზე — არის თუ არა მიზიდულობის ძალა მატერიალური მიზეზით გამოწვეული, თუ იგი ღვთაებრივი ნებისყოფის გამოვლენაა, ნიუტონი პასუხს არ იძლეოდა — ეს საკითხი თვითონ მკითხველმა უნდა გადაწყვიტოსო, ფიქრობდა იგი.

დროისა და სივრცის წარმოდგენები გაუჩნდება ადამიანს მათი პრაქტიკული გაზომვის ნიადაგზე. ასეთი წარმოდგენები ნიუტონის

ბიხედვით შეფარდებითია. მაგრამ ნამდვილი სივრცე და დრო აბსო-
ლუტურია, ისინი არ არიან მატერიის არსებობის ფორმები; სივრცე
არის მატერიისაგან დამოუკიდებელი, ის მატერიის სათავსოა. არც
მოძრაობა არის მატერიის ატრიბუტი; მატერია თავისთავად ინერ-
ტულია, მოძრაობის მიზეზია ღვთაებრივი ბიძგი.

მიუხედავად იმ დიდი აღმოჩენებისა, რომლებიც დაკავშირებუ-
ლია ნიუტონის სახელთან, იგი მეტაფიზიკური თვალსაზრისის
მომხრეა: მზის სისტემა არ ვითარდება, ის ყოველთვის არსებობდა
იმ სახით, როგორც ახლა არსებობს; მზე ყოველთვის იყო, პლანე-
ტების მოძრაობა ღვთაებრივი ბიძგით არის გამოწვეული. ღრმა
მეცნიერული გამოკვლევები დაკავშირებულია თეოლოგიურ შეხე-
დულებებთან.

თავი V

სპინოზა

1. ჰოლანდია, სადაც დაიბადა და მოღვაწეობდა სპინოზა, წარმოადგენდა XVII საუკუნის ყველაზე მოწინავე კაპიტალისტურ ქვეყანას. მარქსი წერდა „კაპიტალში", რომ „ჰოლანდია იყო სანიმუშო კაპიტალისტური ქვეყანა მთელ XVII საუკუნეში". ჰოლანდიამ მოიპოვა დამოუკიდებლობა მრავალ ომებში, რომლებიც ათეული წლების განმავლობაში წარმოებდა, გადაიქცა კოლონიების მფლობელ ქვეყნად. აქ მოხდა პირველად ბურჟუაზიული რევოლუცია, რამაც გამოიწვია მრეწველობისა და ვაჭრობის სწრაფი განვითარება. ამასთან დაკავშირებით იწყება მეცნიერებისა და ხელოვნების განსაკუთრებული აყვავება, მიუხედავად მკაცრი პოლიტიკური ბრძოლებისა, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ამ დროის ქვეყანაში. ჰოლანდიაში ერთმანეთს ებრძოდა ორი ძირითადი პარტია: ერთი მხრივ ვილჰელმ ორანელის გარშემო დაჯგუფებული გაღარიბებული თავადაზნაურობა და სამღვდელოება, ხოლო მეორე მხრივ—რესპუბლიკელთა პარტია იან დე ვიტის მეთაურობით. იან დე ვიტი, რომელიც 20 წლის განმავლობაში მართავდა ჰოლანდიას, სპინოზას მეგობარი იყო. რეაქციულმა პარტიამ ვილჰელმ ორანელის მეთაურობით 1672 წელს გაიმარჯვა; იან დე ვიტი სამშობლოს მოღალატედ იქნა გამოცხადებული და განაჩენიც შესაფერისი გამოუტანეს.

თუ ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ, იან დე ვიტის მმართველობამ ხელი შეუწყო თავისუფალ აზროვნებას, მეცნიერებისა და ხელოვნების აყვავებას, — ამ პერიოდში ჰოლანდიაში მოღვაწეობენ ჰიუგენსი (მათემატიკოსი და ფიზიკოსი), სვამერდამი და ლევენჰუკი (ბიოლოგები), ჰუგო გრიოციუსი (სამართლის თეორეტიკოსი), ხელოვნებაში რემბრანდტი, აქ იპოვა თავშესაფარი დეკარტმა, — რეაქციის პერიოდში თავისუფალ აზროვნებას ფრთები შეეკრა, რამაც პირველ რიგში სპინოზას ცხოვრებასა და მოღვაწეობას დაასვა დაღი.

ბენედიქტე სპინოზა (1632—1677) დაიბადა ამსტერდამში, პორტუგალიიდან გადმოსახლებული ებრაელის ოჯახში (პორტუგალიურად ბენტო დე სპინოზა, ებრაულად ბარუხ დე სპინოზა). დაწყებითი განათლება მან მიიღო ებრაელთა სკოლაში, სადაც ის სწავლობდა ძველ ებრაულ ენას, ბიბლიასა და ტალმუდს, მისი მასწავლებელი გამოჩენილი ტალმუდისტი მორტეირა იყო. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სპინოზა დიდი ყურადღებით სწავლობს შუა საუკუნეების ებრაელ ფილოსოფოსთა შრომებს, პირველ რიგში მაიმონიდეს და გერსონიდეს, ეცნობა კაბალისტურ ნაწერებსაც.

ლათინური და ბერძნული ენების დაუფლების შემდეგ ის იწყებს ქრისტიანული თეოლოგიისა და სქოლასტიკის შესწავლას. თანდათანობით ეცნობა მთელ იმდროინდელ ფილოსოფიას, ბრუნოს, ბეკონს, ჰობსს; დეკარტის წიგნების შესწავლის შემდეგ იწყებს ფიზიკის, მათემატიკის, მედიცინის შესწავლას, თუმცა ამ უკანასკნელ დარგებში არაფერი აღმოუჩენია.

ახალი ფილოსოფია და ახალი მეცნიერება გარკვეულ გავლენას ახდენს სპინოზაზე: მას ჯერ ებრაელთა რელიგიის, ხოლო შემდეგ ყოველი რელიგიის დებულებებში შეაქვს ეჭვი. ახალი ფილოსოფია და მეცნიერება ვერ ურიგდება რელიგიის დოგმატებს. მალე სპინოზა მთლიანად განუდგება ებრაელთა რელიგიას: ვერც თხოვნა, ვერც მუქარა—დაუბრუნდეს მშობელთა რელიგიას—სპინოზაზე ვერ მოქმედებს. 1656 წელს სინაგოგამ შეაჩვენა სპინოზა და განდევნა ებრაელთა წრიდან: „ჩვენ განვდევნით და ვწყევლით ბარუხ დე სპინოზას მთელი წმინდა კრებიდან. იყოს წყეული ის დღით და ღამით. იყოს წყეული, როდესაც წვება დასაძინებლად და როდესაც დგება ლოგინიდან; იყოს წყეული, როდესაც შედის სახლში და გამოდის სახლიდან. აღსრულდეს მასზე ყველა წყევლა, რომელიც ჩაწერილია კანონთა წიგნში; არც არავინ დაელაპარაკოს და არც მისწეროს ვინმემ რაიმე; არაფრით არ დაეხმაროს, არ წაიკითხოს არაფერი მისი ნაწერებიდან, არ მიუახლოვდეს ოთხი ალდის მანძილზე“ და სხვ.

სპინოზა იძულებული გახადეს დაეტოვებინა ამსტერდამი. ის გადასახლდა სოფელ რაინსბურგში, ხოლო შემდეგ—ვორბურგში.

სპინოზა შეისწავლის ოპტიკის საფუძველზე ლინზების დამუშავებას: ამით და ამხანაგების მატერიალური დახმარებით ირჩენს თავს და განაგრძობს მუშაობას.

1673 წელს პფალცის კურფურსტმა კარლ ლუდვიგმა შესთავაზა სპინოზას პროფესორის თანამდებობა ქ. ჰაიდელბერგში. მან არ მიიღო ეს წინადადება, რადგან არ იყო დარწმუნებული, რომ იქ მას

ექნებოდა მეცნიერული აზროვნების თავისუფლება. 1677 წლის 21 თებერვალს სპინოზა გარდაიცვალა.

ჯერ კიდევ ამსტერდამში სპინოზას გარშემო შეიქმნა წრე, რომელშიც მისი თანამოაზრენი იყვნენ. წრის წევრებთან მას კავშირი არ გაუწყვეტია ამსტერდამიდან გადასახლების შემდეგაც. მისი მიმოწერიდან ხშირად უფრო ნათელი ხდება სპინოზას მსოფლმხედველობა, ვიდრე შრომებიდან.

რაინსბურგში ყოფნისას სპინოზამ დაწერა (როგორც ვარაუდობენ—1658-60 წწ.) თავისი პირველი შრომა „მოკლე ტრაქტატი ღმერთზე, ადამიანსა და მის ბედნიერებაზე". ეს შრომა აღმოჩენილ იქნა მხოლოდ XIX საუკუნეში. 1663 წელს გამოქვეყნდა „დეკარტის ფილოსოფიის პრინციპები", მათემატიკური მეთოდით დალაგებული („მეტაფიზიკური აზრების" დამატებით). ეს იყო ერთადერთი შრომა, რომელიც სპინოზას სახელით გამოქვეყნდა მის სიცოცხლეში. 1670 წელს გამოვიდა „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი". მართალია შრომა ანონიმურად იყო გამოცემული, მაგრამ ნამდვილი ავტორი მალე გაირკვა და მისი დამწერი ათეისტად, სახელმწიფოსა და ზნეობის დამრღვევად იქნა გამოცხადებული. წლების განმავლობაში სპინოზა მუშაობდა თავის მთავარ შრომაზე „ეთიკა", რომელიც 1675 წელს დაამთავრა; ამ შრომის მაშინვე გამოქვეყნება ვერ მოხერხდა. მხოლოდ სპინოზას სიკვდილის შემდეგ გამოიცა იგი სხვა შრომებთან ერთად. ამ შრომებში მოთავსებულია აგრეთვე სპინოზას დაუმთავრებელი „პოლიტიკური ტრაქტატი" (1677 წ.).

2. ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრი არ არის ისეთი მოაზროვნე, რომლის შესახებ იმდენი განსხვავებული და საწინააღმდეგო აზრი იყოს გამოთქმული, როგორც სპინოზაზე: ებრაული და ქრისტიანული თეოლოგების მიერ სპინოზა გაიცხული იყო როგორც „ანტირელიგიური ავტორი", „უღმერთო ათეისტი", ამ ბრალდებებს მოჰყვა მისი წიგნების აკრძალვა. ბრძოლამ სპინოზას წინააღმდეგ ისეთი მკაცრი ხასიათი მიიღო, რომ მისი მომხრეებიც გააჩუმა. სპინოზას მეგობარი ოლდენბურგი, რომელსაც სპინოზასთან მიწერ-მოწერა ჰქონდა, თავს იკავებს, სპინოზას არ იცავს; ჩირნჰაუზი, რომელიც სპინოზას აზრებს იზიარებს, ვერ ბედავს მის დაცვას. მხოლოდ XVIII საუკუნეში იწყება სპინოზას სახელის აღდგენა როგორც დიდი მოაზროვნისა. მაგრამ ამ პერიოდშიც დიდი სხვადასხვაობა არსებობს სპინოზას ნააზრევის შეფასებაში.

ლაიბნიცი თვლის, რომ სპინოზას მიხედვით სუბსტანცია არის მატერიალური ბუნება, რომელიც ბრმა აუცილებლობით მოქმედებს. ლაიბნიცის მომდევარი ქრისტიანე ვოლფი აღნიშნავდა, რომ სპინო-

ზას ღმერთი არ განსხვავდება საგნებისაგან და ამდენად ის ათეიზმს შორს არ გასცილებია. ამიტომ ლაიბნიციც და ვოლფიც უარყოფითად აფასებენ სპინოზას მოძღვრებას.

პირველად ფრანგი მატერიალისტები იწყებენ სპინოზას გამართლებას: ისინი სპინოზას მოძღვრებას მატერიალიზმად თვლიან და თავის მატერიალისტურ კონცეფციას სპინოზიზმის სახეობად აცხადებენ (დიდრო).

სპინოზას მოძღვრებით დაინტერესება და მისი გამართლება გერმანიაში თავისებურ პირობებში მოხდა. ცნობილი მწერალი და ფილოსოფოსი ლესინგი, ავითარებდა რა შეხედულებას იმის შესახებ, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ღმერთსა და ბუნებას შორის, დაუახლოვდა სპინოზას თვალსაზრისს. ამ გარემოებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სპინოზას მოძღვრების თავისებური ინტერპრეტაციისათვის. ლესინგის დამოკიდებულება სპინოზას ფილოსოფიისადმი სადავო საკითხად გადაიქცა. ფილოსოფოსი იაკობი სპინოზას მოძღვრებას ერთადერთ თანმიმდევრულ ფილოსოფიურ სისტემად თვლიდა და ლესინგს სპინოზისტად აცხადებდა; იაკობი ფიქრობდა, რომ სპინოზას მოძღვრება პანთეიზმია და არა ათეიზმი.

ჰერდერი, იაკობის საწინააღმდეგოდ, ამტკიცებდა, რომ სპინოზა არც ათეისტია და არც პანთეისტი; ის ნამდვილი თეისტია. გოეთე სპინოზას პანთეიზმის მომხრედ მიიჩნევდა.

კამათი სპინოზას მოძღვრების გარშემო ამით არ დამთავრებულა. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენლები ხელახლა სვამენ საკითხს სპინოზას მოძღვრების შესახებ. აქ საინტერესოა ჰეგელის თვალსაზრისი, რომელიც ყველა ზემოთ მოკლედ მოხსენიებულ კონცეფციას ეწინააღმდეგება: ჰეგელის აზრით, სპინოზას ფილოსოფია ათეიზმი კი არ არის, არამედ მისი პრინციპული წინააღმდეგობაა — იგი აკოსმიზმია.

ჩვენ იმიტომ მოვიტანეთ ეს განსხვაებული აზრები სპინოზას შესახებ, რომ გასაგები გახდეს, რამდენად რთულია სპინოზას მოძღვრება, მისი სწორი ინტერპრეტაცია.

ბევრს მსჯელობდნენ სპინოზას მსოფლმხედველობის წყაროებზე, აღნიშნავდნენ, რომ ამ მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინა ჯორდანო ბრუნოს პანთეიზმმა. რასაკვირველია, ეს გავლენა არ არის გამორიცხული, მაგრამ ისიც უდავოა, რომ რიგ ძირითად პუნქტებში სპინოზას თვალსაზრისი არსებითად განსხვავდება ბრუნოს მსოფლმხედველობისაგან. სპინოზა, როგორც აღნიშნული იყო, იცნობს მთელ თანამედროვე ფილოსოფიას, იცნობს თანამედროვე მეცნიერებასაც და მექანისტურ-მატერიალისტურ ფიზი-

კას. ამ ცოდნით შეიარაღებული არ იზიარებს ბრუნოს ფანტასტურ შეხედულებებს. სპინოზა ჩამოშორდა ებრაელთა საზოგადოებას, მის მიერ აღიარებულ რელიგიას და საერთოდ ყველა ოფიციალურ (ქრისტიანულ) რელიგიას. მაგრამ ის ებრაულ სკოლაში იზრდებოდა და აქ სპეციალურად სწავლობდა მაიმონიდეს და გერსონიდეს შრომებს — შუა საუკუნეების ებრაელ მოაზროვნეებს. აღნიშნავენ პლატონის მიმდევრის—ლეონე ებრეოს გავლენას სპინოზაზე.

3. შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ხანის პანთეისტური აზრები, ახალი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მატერიალისტური მიმართულებანი (ბეკონის მატერიალისტური აზრები, დეკარტის ფიზიკა, ჰობსის მატერიალიზმი) თავისებურად იქნა გადამუშავებული სპინოზას მიერ, რის საფუძველზეც შეიქმნა ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც ზოგიერთმა ათეიზმად მიიჩნია, ზოგმა თეიზმად და პანთეიზმად. რაც შეეხება იმ მსოფლმხედველობას, რომელმაც უშუალოდ განსაზღვრა სპინოზას ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა, ეს დეკარტის ნააზრევი იყო.

დეკარტმა ვერ გადაწყვიტა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი: მატერიალურისა და სულიერის დამოკიდებულების პრობლემა. აღიარა რა ორი სუბსტანცია — მატერიალური (განფენილობა) და სულიერი (აზროვნება), მან პრინციპულად მოწყვიტა ისინი ერთმანეთს და მათი კავშირი ვერც მესამე სუბსტანციის (ღმერთის) საშუალებით აღადგინა.

ჰობსმა და შემდეგ გასენდიმ მოხსნეს სულიერი სუბსტანცია და მატერიალისტური თვალსაზრისი განავითარეს; ოკაზიონალისტებმა (განსაკუთრებით მალბრანშმა) უარყვეს მატერიალური სუბსტანცია და მისტიკურ-იდეალისტური თეორია ჩამოაყალიბეს.

სპინოზამ უარყო ორი ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი სუბსტანციის არსებობა და აღიარა ერთი სუბსტანცია: ღმერთი ანუ ბუნება (deus sive natura). ის, ვინც ამ სუბსტანციის დახასიათებაში ყურადღებას მიაქცევს მხოლოდ „ღმერთს“ და უყურადღებოდ დატოვებს გამოთქმას „ანუ ბუნება“, სპინოზას აკოსმისტად მიიჩნევს, ხოლო თუ ხაზს გაუსვამენ „ბუნებას“ და ყურადღებას არ მიაქცევენ მეორე ნიშანს — „ანუ ღმერთი“, მას მატერიალისტად გამოაცხადებენ.

მაგრამ მარტო ეს უცნაური დახასიათება — „ღმერთი ანუ ბუნება“ კი არ უშლის ხელს მკითხველს სწორი ინტერპრეტაცია მისცეს სპინოზას ფილოსოფიას, არამედ მთელი რიგი ძირითადი დებულებები, რომლებსაც ადგილი აქვს მის მთავარ ნაწარმოებ „ეთიკაში“,

მის მიმოწერაში ისინიც შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც მატერიალისტურად, ისე იდეალისტურად.

სპინოზას ფილოსოფიის სწორ გაგებას ხელს უშლის ის გარემოებაც, რომელიც თითქოს ხელისშემწყობი უნდა ყოფილიყო: „ეთიკა" დაწერილია გეომეტრიული წესით (Ethica, ordine geometrico demonstrata). ის იწყება განსაზღვრებებით, შემდეგ დადგენილია აქსიომები და მათზე აგებულია თეორემები. ფილოსოფიის სისტემის დალაგების ეს მათემატიკური წესი ერთი შეხედვით აძლევს მსოფლმხედველობას მონოლითური დედუქციური სისტემის ხასიათს, მაგრამ დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო, რომ დავინახოთ, რამდენად ამახინჯებს ის სპინოზას თვალსაზრისს.

სპინოზას „ეთიკა" ხუთ ნაწილად იყოფა: 1. „ღმერთის შესახებ", 2. „სულის ბუნებისა და წარმოშობის შესახებ", 3. „აფექტების წარმოშობისა და ბუნების შესახებ", 4. „ადამიანის მონობის ანუ აფექტების ძალის შესახებ", 5. „გონების ძალის ანუ ადამიანის თავისუფლების შესახებ".

პირველი ნაწილი—„ღმერთის შესახებ" იწყება განსაზღვრებით. ამ განსაზღვრებაში დადგენილია ყველა ძირითადი ცნება, რომლებიც სპინოზას კონცეფციას გამოხატავს. აქვე ნათელი ხდება ის განსხვავება, რომელიც არსებობს დეკარტისა და სპინოზას ნააზრევის ამოსავალ წერტილში: დეკარტი იწყებს შეეჭვებით, აღმოაჩენს უდავო დებულებას, რომელიც თვითცნობიერების ფაქტში მდგომარეობს და ამასთან ინტუიციის საშუალებით არის დადგენილი; შემდეგ ღმერთის არსებობის დამტკიცების საფუძველზე, მოხსნის შეეჭვებას და ამით გზას გაკაფავს სისტემის ასაგებად: გონების „ბუნებრივი სინათლე" მას უჩვენებს, რომ არსებობს (ღმერთის გარდა) ორი სუბსტანცია. სპინოზა ყოველგვარი შეეჭვების გარეშე ინტუიციის საშუალებით ადგენს სუბსტანციისა და ღმერთის ცნებებს.

„სუბსტანციის ქვეშ მე მესმის ის, რაც არსებობს თავისთავად და რაც წარმოიდგინება თავისთავის საშუალებით, ე. ი. ის, რისი წარმოდგენა არ საჭიროებს სხვა საგნის წარმოდგენას, რომლისგანაც ის უნდა აიგოს". ამდენად, სუბსტანცია არის თავისთავის მიზეზი. „თავისთავის მიზეზში (causa sui) მე მესმის ის, რისი არსებაც შეიცავს თავისში არსებობას, სხვა სიტყვებით — ის, რისი ბუნებაც წარმოიდგინება, როგორც არსებული". ამ განსაზღვრებას ემატება მეშვიდე თეორემა: „სუბსტანციის ბუნებას ახასიათებს არსებობა", რადგან ის თავისთავის მიზეზია და ამიტომ მისი არსება შეიცავს თავისში არსებობას; შემდეგ: ღმერთი ანუ სუბსტანცია აუცი-

ლებლად არსებობს; ვინც ამას არ ეთანხმება, მან უნდა დაამტკიცოს, რომ ღმერთი არ არსებობს [1].

ჯერჯერობით არაფრის თქმა არ შეიძლება იმის შესახებ, მატერიალისტურია სპინოზას ეს აზრები, თუ იდეალისტური: მართალია სუბსტანცია აქ ღმერთის ცნებასთან არის გაიგივებული, მაგრამ მის ნიშნებზე ამ მხრივ არაფერია ნათქვამი. ამის მიუხედავად, ამავე თეორემის დამტკიცებაში განმეორებულია ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური საბუთი. ღმერთის არსებობა მისი ბუნებიდან გამომდინარეობს, რადგან ის არის უსასრულო და ყოველად სრულქმნილი არსება. საინტერესოა, რომ ამ ადგილს არ აქცევენ უურადღებას ისინი, ვინც სპინოზას კონცეფციას წმინდა მატერიალისტურად მიიჩნევს.

სუბსტანციის ცნებასთან დაკავშირებულია ორი ძირითადი ცნება— ატრიბუტისა და მოდუსის ცნებები. „ატრიბუტის ცნებაში მე ვგულისხმობ იმას, რასაც გონება (intellectus) წარმოიდგენს სუბსტანციაში როგორც მის არსების შემადგენელს... მოდუსის ცნებაში მე ვგულისხმობ სუბსტანციის მდგომარეობას (სუბსტანციის აფექციას), ე. ი. იმას, რაც არსებობს სხვაში და ამ სხვის საშუალებით წარმოიდგინება". სუბსტანციის, ატრიბუტისა და მოდუსის დამოკიდებულებას ჩვენ ქვემოთ გავარკვევთ. აქ საჭიროა კიდევ ერთი ცნების განსაზღვრება; საქმე ის არის, რომ „ეთიკის" პირველ წიგნს ეწოდება „ღმერთის შესახებ", ამიტომ განსაზღვრებებში ღმერთის ცნებაც უნდა იყოს დადგენილი. „ღმერთის ცნებაში მე მესმის აბსოლუტურად უსასრულო არსება, ე. ი. სუბსტანცია; მას ახასიათებს უსასრულო რიცხვი ატრიბუტებისა, რომელთაგან თვითეული გამოხატავს სუბსტანციის მარადიულსა და უსასრულო არსებას". სპინოზა განასხვავებს აბსოლუტურად უსასრულოს, რომელიც ღმერთს ანუ სუბსტანციას ახასიათებს, უსასრულოსაგან თავის გვარში, რომელიც, როგორც გამოირკვევა, ახასიათებს ატრიბუტებს.

სუბსტანციას სპინოზა მრავალი ნიშნით ახასიათებს.

ღმერთის გარდა არ არსებობს არავითარი სუბსტანცია, არც შეიძლება იყოს წარმოდგენილი [2]; ღმერთის არსებობა და მისი არსება ერთი და იგივეა [3]. ერთი სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს შექმნილი მეორე სუბსტანციით [4]; სუბსტანცია წინ უსწრებს თავის მდგომარე-

---

[1] Спиноза, Соч., т. II, Этика, თეორემა 11.

[2] ib., თეორემა 14.

[3] ib., თ. 20.

[4] ib., თ. 6.

ობებს (მოდუსებს, აფექციებს) [1], მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ის დროში უსწრებს წინ. ეს „წინ" ლოგიკური „წინ" არის და არა დროული (როგორც საფუძველი „წინ" უსწრებს შედეგს, როგორც სამკუთხედი „წინ უსწრებს მისი კუთხეების ჯამს — 2d"). სუბსტანცია უსასრულოდ განუყოფადია. ყველაფერი, რაც არსებობს, არსებობს ღმერთში და ღმერთის გარეშე არაფერი არ შეიძლება იყოს, არაფერი არ შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი [2]. დაბოლოს: ღმერთი ყველა საგნის მიზეზია: მაგრამ ეს მიზეზი გარედან კი არ მოქმედებს, ე. ი. ის საგანთა ტრანსცენდენტური კი არა (transzens). იმანენტური (immanens) მიზეზია [3].

თანდათანობით ირკვევა, თუ რას წარმოადგენს ღმერთი: თუ ღმერთი საგანთა იმანენტური მიზეზია და არა ტრანსცენდენტური, ნათელია, რომ იგი არ არის ქრისტიანული, ებრაული ან რომელიმე რელიგიის ღმერთი, რომელსაც პიროვნება ახასიათებს და რომელიც სამყაროს (საგნების) გარეშე არსებობს, ამ სამყაროს შემოქმედია. უფრო ნათლად აქვს გამოთქმული სპინოზას ეს აზრი, რომელსაც ის არაერთხელ იმეორებს: „მარადიული და უსასრულოა არსება, რომელსაც ჩვენ ღმერთს ანუ ბუნებას (deus sive natura) ვუწოდებთ" [4].

ღმერთი როგორც ბუნების იმანენტური მიზეზი თვითონ ბუნებაა უოფილა. ეს არის სწორედ ერთ-ერთი საფუძველი იმისა, რომ სპინოზა ათეისტად იყო გამოცხადებული არა მხოლოდ ეკლესიის, არამედ მისი თანამედროვე ფილოსოფოსების მიერაც.

სპინოზას მეგობარი ოლდენბურგი წერილში სპინოზასადმი (წერ. 78) ურჩევს მას შეარბილოს ზოგიერთი ადგილი მომავალ შრომაში („ეთიკაში"). ეს პირველ რიგში ეხება ღმერთისა და ბუნების ცნებებს: „ბევრი ფიქრობს, რომ თქვენ ურევთ ამ ორ ცნებას". ოლდენბურგი ქრისტიანული რელიგიის მომხრეა და მისთვის, ცხადია, მიუღებელია ღმერთისა და ბუნების გაიგივება [5].

მეორე მხრივ, ღმერთისა და ბუნების გაიგივებიდან არ გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომელსაც, როგორც ჩანს, ოლდენბურგი აკეთებს და რომელსაც სპინოზას ზოგიერთი ინტერპრეტატორი მისდევს; სახელდობრ, ის, რომ ამ შემთხვევაში სპინოზა აიგივებს

---

[1] ib., თ. 1.

[2] ib., თ. 13 და 15.

[3] ib., თ. 18.

[4] ib., IV, შესავალი.

[5] საქმე ეხება დებულებებს, რომლებიც უკვე „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატშია" ჩამოყალიბებული.

ღმერთს—ბუნებას მატერიასთან. სპინოზა თავის პასუხში ოლდენბურგისადმი (წერ. 71) წერს: ღმერთისა და ბუნების საკითხში ის იზიარებს შეხედულებას, რომელიც განსხვავებულია თანამედროვე ქრისტიანების შეხედულებებისაგან. „მე ხომ ღმერთს ვთვლი ყველა საგნის იმანენტურ და არა ტრანსცენდენტურ მიზეზად". პავლესთან (მოციქული — კ. ბ.) და შესაძლებელია ყველა ძველ ფილოსოფოსთან ერთად მე ვამტკიცებ, — წერს სპინოზა, — რომ ყველაფერი არის ღმერთში და ღმერთში მოძრაობს. ამას მე ვამტკიცებ ყველა ძველ ებრაელთან ერთად, ხოლო თუ ზოგიერთი ფიქრობს, რომ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში" ღმერთი და ბუნება გაიგივებულია, ისინი ცდებიან, რადგან ბუნების ქვეშ ესმით რაღაც მასა ანუ სხეულებრივი მატერია".

ახლა სპინოზას აზრი სავსებით გასაგებია: იგი არ უარყოფს დებულებას, რომ ღმერთი და ბუნება ერთი და იგივეა, მაგრამ მას მიაჩნია, რომ ბუნება ამ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ როგორც მატერია.

4. სუბსტანციის, ან რაც იგივეა — ღმერთის ანუ ბუნების დახასიათება ამით არ მთავრდება. პირველ რიგში გასარკვევია ატრიბუტისა და მოდუსის ცნებები. უკვე აღნიშნული იყო, რომ ატრიბუტი არის ის, რასაც გონება წარმოიდგენს სუბსტანციაში როგორც მის არსების შემადგენელს. ღმერთს ანუ სუბსტანციას, როგორც უსასრულოს, ახასიათებს უსაზრულო რიცხვი ატრიბუტებისა. მიუხედავად ატრიბუტების უსასრულო რიცხვისა, ჩვენ ვიცით მხოლოდ ორი ატრიბუტი — აზროვნებისა და განფენილობისა. ის, რაც დეკარტთან სუბსტანციების სახით იყო წარმოდგენილი, სპინოზასთან ერთი სუბსტანციის ორი ატრიბუტის სახეს იღებს.

ატრიბუტების საკითხი საკმაოდ რთული საკითხია სპინოზას სისტემაში. აქ იბადება საკითხების მთელი რიგი: რატომ შევიცნობთ ჩვენ ატრიბუტების უსასრულო რიცხვიდან მხოლოდ ორ ატრიბუტს? რას ნიშნავს დებულება იმის შესახებ, რომ ღმერთს ახასიათებს განფენილობა? ბოლოს, რას წარმოადგენს ატრიბუტი, რა დამოკიდებულება აქვს მას სუბსტანციასთან? ის გარემოება, რომ ატრიბუტი გამოხატავს სუბსტანციის არსებას, ბევრისთვის არ არის: უნდა დაისვას საკითხი, თუ როგორ გამოხატავს ატრიბუტი ღმერთის არსებას.

გავარკვიოთ ეს საკითხები თანდათანობით. ეყრდნობოდნენ რა ატრიბუტის განსაზღვრებას, რომელშიც ნათქვამია, რომ ატრიბუტის ცნებაში მე ვგულისხმობ იმას, რასაც გონება წარმოიდგენს სუბსტანციაში როგორც მის არსებას, ასკვნიდნენ: ადამიანის გო-

ხება ისეა აგებული, რომ იძულებულია ასე წარმოიდგინოს სუბსტანცია, ე. ი. თვითონ სუბსტანციას კი არ ახასიათებს ატრიბუტები, არამედ ჩვენს გონებას შეაქვს სუბსტანციის ცნებაში ისინი (I. E. Erdmann). ეს კანტიანური ინტერპრეტაცია, რასაკვირველია, საქმის ვითარებას ამახინჯებს: ჯერ ერთი, აქედან გამომდინარეობს, რომ ჩვენ არ ვიცით და არც არასოდეს გვეცოდინება სუბსტანციის რაობა, რადგან თურმე ჩვენი გონება მიაწერს მას ატრიბუტებს ამ გონების თავისებური სტრუქტურის მიხედვით: შემდეგ, ადამიანის გონებას, ამ ინტერპრეტაციით, მიეწერება სრული დამოუკიდებლობა სუბსტანციისაგან.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს საკითხი მარტივად აიხსნება. მათემატიკურ-დედუქციური მეთოდით იქნებ შეიძლება გაირკვეს, რომ სუბსტანციას — ღმერთს უნდა ახასიათებდეს უსასრულო რიცხვი ატრიბუტებისა, რადგან ის თვითონ უსასრულოა და ყოველად სრულქმნილი, მაგრამ ვერავითარი დედუქცია ვერ უშველის სპინოზას დაადგინოს, რომ ჩვენ ვიცნობთ მხოლოდ ორ ატრიბუტს. სპინოზა, როგორც თავის დროზე დეკარტი, ჩვეულებრივი გამოცდილებიდან გამოდის, სახელდობრ, მატერიალურთან (განფენილთან, როგორც ისინი ამბობენ) ერთად რომ არსებობს სულიერი მოვლენებიც. ეს მართებული აზრი იმდენად გამჯდარია მათ ცნობიერებაში, რომ ამაზე ბევრს არ მსჯელობენ და რადგან სულიერისა და მატერიალურის გარდა სამყაროში სხვას არაფერს ვიცნობთ და ვერც ვერაფერს წარმოვიდგენთ, ცხადია, სპინოზაც ამ ორ ატრიბუტზე უნდა შეჩერებულიყო.

სპინოზა აღნიშნავს, რომ ზოგიერთს წარმოუდგენია, თითქოს ღმერთი ადამიანის მსგავსად სულისაგან და სხეულისაგან შედგება და ისეთსავე ვნებებს განიცდის, როგორც ადამიანი. სპინოზა უარყოფს ამ შეხედულებას: ჯერ ერთი, ღმერთი არ განიცდის ვნებას, და გარდა ამისა, ღმერთს ამ ორი „ნიშნის" გარდა სხვა უამრავიც აქვს, მაგრამ გამოცდილების საფუძველზე ამ სხვა „ნიშნებს" ის ვერ ახასიათებს და ვერც დაასახელებს. მთავარი საკითხი იმას კი არ ეხება, ახასიათებს ღმერთს ორი თუ მეტი ატრიბუტი, არამედ იმას, თუ რა დამოკიდებულებაა მათ შორის: ამაშია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი.

ღმერთისათვის აზროვნებას ატრიბუტის მიკუთვნება გასაგებია, მაგრამ გაუგებარი უნდა იყოს მისთვის განფენილობის მიწერა. სპინოზა კი, პირიქით, ეკამათება იმათ, ვინც „უარყოფს ღმერთის სხეულებრივ ხასიათს". ფიქრობენ, ამბობს სპინოზა, განფენილი სუბსტანცია ღმერთის მიერაა შექმნილი. იგი თვლის, რომ საკმაო სიცხადით

დაასაბუთა სუბსტანციის შეუქმნელობა[1]; სუბსტანცია თავისთავის მიზეზია და შეუძლებელია სუბსტანციამ შექმნას მეორე სუბსტანცია; დაბოლოს, რატომ არ შეიძლება მატერია იყოს ღვთაებრივი ბუნებისა?

არც ისეა საქმე, რომ სუბსტანცია — ღმერთი ანუ ბუნება დავიყვანოთ სხეულებრივ მატერიაზე, და არც ისე, თითქოს მატერია არ იყოს ღირსი ღვთაებრივი ბუნებისა.

ამ ერთი ღმერთიდან ანუ ბუნებიდან გამომდინარეობს ყველა სავანი — მოდუსი (ღმერთის აფექციები) განფენილობისა და აზროვნების ატრიბუტების გზით.

აი, ახლა დაისმება ატრიბუტების რაობის საკითხი: რომ ღმერთი არსებობს — ჯერჯერობით სულ ერთია როგორია ეს ღმერთი — ეს უდავოა სპინოზას მოძღვრების მიხედვით; რომ საგნები, რომლებსაც სპინოზა მოდუსებს (ან აფექციებს) უწოდებს, არსებობენ, ესეც ცხადია; რომ ეს მოდუსები განსხვავებულია, — ზოგი აზროვნების, ზოგი განფენილობის ატრიბუტით, ესეც გარკვეულია სპინოზას მოძღვრებაში. ატრიბუტები რაღას წარმოადგენს? არსებობს ატრიბუტები? და თუ არსებობს, როგორ არსებობს?

კითხვის ასეთი ფორმით დასმა ზოგიერთს უცნაურად მოეჩვენება: საერთოდ, აღიარებულია, რომ სპინოზას მოძღვრების მიხედვით არსებობს ღმერთი (ბუნება), ატრიბუტები და მოდუსები, მაგრამ „ეთიკის“ პირველი ნაწილის პირველი აქსიომის მიხედვით „ყველაფერი, რაც არსებობს, არსებობს ან თავისთავში, ან რაიმე სხვაში“. ამ აქსიომას ეყრდნობა თეორემის (15) დამტკიცებაში მოტანილი დებულება: „მაგრამ სუბსტანციის და მოდუსების გარდა არაფერი არ არსებობს“. მაშ, ატრიბუტები არ არსებობს.

არსებობს მრავალი ინტერპრეტაცია ატრიბუტების რაობისა. ჩვენ განვიხილავთ ორ განსხვავებულ ინტერპრეტაციას, რომლებიც ყურადღების ღირსია.

პროფ. მ. გოგიბერიძე სხვა მეცნიერებთან ერთად იმ აზრს ავითარებს, რომ სპინოზას „ატრიბუტის ქვეშ ესმის სუბსტანციის ქვალიტეტური გარკვეულობა“, „ჩვენი აზრით, ატრიბუტი ნიშნავს სუბსტანციის ქვალიტეტურ გარკვეულობას“[2]. ასეთივე აზრია გამოთქმული „ფილოსოფიის ისტორიის“ სახელმძღვანელოში (თბილისი,

---

1 ib., I, თ. 6 და 8.

2 მ. გოგიბერიძე. ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, გვ. 393.

1962); ატრიბუტები „თვითონ არიან თვისებრიობები სუბსტანციის არსებისა" (გვ. 134).

ატრიბუტის გამოცხადება სუბსტანციის ქვალიტეტურ გარკვეულობად საკითხს ვერ წყვეტს.

ქვალიტეტური გარკვეულობა შეიძლება ახასიათებდეს ცალკეულ საგნებს — მოდუსებს, აფექციებს და არა სუბსტანციას, ისევე როგორც შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ქვალიტეტური გარკვეულობა. თვისობრიობა შეიძლება ახასიათებდეს მატერიის მოძრაობის ფორმებს, ცალკეულ საგნებს ან საგანთა კლასებს და არა მატერიას როგორც ასეთს, სამყაროს როგორც ასეთს.

როდესაც ქვემოთ გვექნება მსჯელობა სუბსტანციაზე, როგორც მწარმოებელ ბუნებაზე (natura naturans) და წარმოებულ ბუნებაზე, მაშინ შეიძლება უფრო ნათლად გაირკვეს ეს საკითხი: წარმოებული ბუნება, ე. ი. მოდუსთა ერთობლიობა, როგორც სამყარო. შ ე ი ძ ლ ე ბ ა შედგებოდეს ქვალიტეტურად გარკვეული საგნებისაგან. მაგრამ მწარმოებელ ბუნებაში, როგორც სუბსტანციაში (ღმერთში), ქვალიტეტურ გარკვეულობებს არ შეიძლება ჰქონდეს ადგილი: უსასრულოს როგორც უსასრულოს არა აქვს ქვალიტეტური გარკვეულობანი.

ინტერესმოკლებული არ არის ფილოსოფოს ვინდელბანდის ინტერპრეტაცია. ფილოსოფიაში, აღნიშნავს ვინდელბანდი, შემეცნების თეორია და მეთოდოლოგია დამოკიდებულია უკვე არსებულ მსოფლმხედველობაზე. რაც შეეხება სპინოზას, მისი მსოფლმხედველობა მეთოდით არის განსაზღვრული. სპინოზა იყო პანთეისტი, როდესაც მან მეთოდი შეარჩია, და შეარჩია ეს მეთოდი, რადგან პანთეისტი იყო. პანთეიზმი პრობლემაა და სპინოზამ გადაწყვიტა ეს პრობლემა იმით, რომ გარდაქმნა გეომეტრიული მეთოდი მსოფლმხედველობად. ღმერთი იმავე როლს ასრულებს სამყაროში, რასაც სივრცე გეომეტრიული ფიგურებისათვის, მიმართებებისა და კანონებისათვის. როგორც გეომეტრია ეყრდნობა სივრცის ინტუიციას, ისე სპინოზას ფილოსოფია — ღვთაების ინტუიციას. როგორც ყველა გეომეტრიული ფორმა განსაზღვრულია სივრცით და შესაძლებელია მხოლოდ სივრცეში, ისე სპინოზასათვის ყველა ცალკეული საგანი არის ღვთაებრივი სუბსტანციის მოდიფიკაცია; როგორც სივრცე არის ფორმალური და თვისობრივად უშინაარსო წარმოდგენა, ისე ღმერთის ცნებას არა აქვს არაფითარი შინაგანი გარკვეულობა. გეომეტრიული სივრცე, ალებული თავისთავად, ცარიელია; ასევე ღვთაებრივი სუბსტანცია აბსოლუტურად ცარიელია. ის უშინაარსოა, ყოველივე თვისობრიობას მოკლებულია, არარაა. ეს უშინაარსო სუბს-

ტანცია ისევე ნაკლებად არის მეტაფიზიკური არსება, როგორც ხაკლებად არის სივრცე მატერიალური სინამდვილე. როგორ ფიქრობს სპინოზა ამ უშინაარსო სუბსტანციიდან გამოიყვანოს ცალკეული საგნების მრავალქვალიტეტიანი სამყარო? ვინდელბანდის აზრით, სპინოზა ამას ახერხებს თავისებური მოძღვრებით ატრიბუტების შესახებ. სუბსტანციის ატრიბუტები ისეთ მიმართებაშია სუბსტანციასთან, როგორც სივრცის განზომილებანი სივრცესთან; ატრიბუტები სუბსტანციის თვისებებს არ წარმოადგენს. ისინი ხაზებია, მიმართულებებია, რომლებითაც სუბსტანციის არსება განვითარდება.

ვინდელბანდის ამ ინტერპრეტაციაში ბევრი რამ გადაჭარბებულია: ღვთაების წარმოდგენა სივრცის ანალოგიით, ატრიბუტებისა— სივრცის განზომილებების ანალოგიურად და სხვ. მაგრამ ის მართალია, რომ ატრიბუტები სუბსტანციის თვისებებს, ქვალიტეტურ გარკვეულობებს არ წარმოადგენს. შესაძლებელია მარტივად აიხსნას ატრიბუტების რაობა: ატრიბუტი არის ის საშუალება, ის გზა, ის წესი, რომლითაც სუბსტანცია გამოვლინდება ცალკეულ საგნებში — მოდუსებში; მას არა აქვს არსებობის ისეთი ფორმა, როგორც სუბსტანციას და მოდუსებს. ის, რაც არსებობს, არის მხოლოდ სუბსტანცია და მოდუსები, ხოლო სუბსტანციის გამოვლენის ფორმები მრავალგვარი, უსასრულოა, მაგრამ სამყაროში ის ორი — მატერიალურისა (განფენილობის) და სულიერის (აზროვნების) სახით გამოვლინდება.

რასაკვირველია, არის გარკვეული გაუგებრობა სუბსტანციისა და ატრიბუტების შესახებ მოძღვრებაში: ერთი მხრივ ატრიბუტების უსასრულო რიცხვი, ხოლო მეორე მხრივ—მხოლოდ ორი ატრიბუტის აღნიშვნა. ეს გაუგებრობა აიხსნება იმით, რომ სპინოზა ვერ განთავისუფლდა რელიგიური მსოფლმხედველობისაგან: ბუნება როგორც ღმერთი შეუძლებელია ნაკლოვანი იყოს, ის ყოველად სრულია სპინოზას აზრით, ამიტომ მას ატრიბუტების უსასრულო რიცხვი უნდა ახასიათებდეს; მაგრამ რეალური სამყარო, ბუნება ამ უსასრულობას არ გვიჩვენებს. ამ ბუნებაში სუბსტანცია მხოლოდ ორი სახით ვლინდება.

ასე ცდილობს სპინოზა შეარიგოს ღმერთის ცნების თავისებურება რეალურად არსებული ბუნების თავისებურებასთან. სპინოზა ვერ ელევა ვერც ღმერთისა და ვერც ბუნების ცნებას.

იბადება კითხვა სპინოზას მსოფლმხედველობის შესახებ: მატერიალისტია ის თუ იდეალისტი, ათეისტია თუ ღმერთის არსებობას აღიარებს? რას ნიშნავს მისი გამოთქმა — ღმერთი ანუ ბუნება? თუ ამ გამოთქმაში „ღმერთს" გავუსვამთ ხაზს, მივიღებთ დებულებას—

ბუნება არის ღმერთი. თუმცა ეს ღმერთი არ არის პიროვნული ღმერთი, რომელმაც შექმნა ბუნება და ამიერიდან არსებობს ცალკე ბუნებისაგან დამოუკიდებლად, როგორც ეს ქრისტიანულ (ან ებრაულ) რელიგიაშია წარმოდგენილი. თუ ხაზს გავუსვამთ „ბუნებას". მივიღებთ დებულებას—ღმერთი არის ბ უ ნ ე ბ ა. პირველ შემთხვევაში სპინოზა, მართლაც, ჰეგელის თქმისა არ იყოს, იდეალისტი და აკოსმისტი უნდა იყოს, მეორე შემთხვევაში — მატერიალისტი და ათეისტი.

გარდა ამისა, თუ ბუნების ანუ ღმერთის ატრიბუტი აზროვნებაა. ცხადია, სპინოზა იდეალისტად უნდა მივიჩნიოთ, თუკი მისი ატრიბუტი განფენილობაა, მაშინ სპინოზა მატერიალისტია, რადგან ღმერთი როგორც ღმერთი განფენილი არ შეიძლება იყოს, განფენილი მხოლოდ მატერიალური შეიძლება იყოს.

მაგრამ სპინოზა ღმერთსაც აღიარებს და ბუნებასაც, ამასთან არა მათ ცალ-ცალკე არსებობას, არამედ იგივეობას; ღმერთის ატრიბუტებად აცხადებს არა მხოლოდ აზროვნებას, არამედ განფენილობასაც. რომ სპინოზა დუალისტი არ არის, ეს ნათელია იქიდან, რომ მან გააიგივა ღმერთი და ბუნება. ის მონისტია, მან ერთი ამოსავალი სუბსტანცია აღიარა, მიუხედავად იმისა, რომ ორი ერთმანეთის გამომრიცხავი ატრიბუტი დაასახელა. ჩვენი აზრით, სპინოზა პანთეისტია. პანთეიზმი ეწინააღმდეგებოდა ოფიციალურ რელიგიას, უარყოფდა პიროვნული ღმერთის არსებობას, მის მიერ სამყაროს (ბუნების) შემოქმედებას და ამდენად სპინოზა ათეისტად იყო გამოცხადებული. იმ პირობებში, როდესაც ეკლესია ჯერ კიდევ გაბატონებულ ძალას წარმოადგენდა, რაკი აკვირველია, სპინოზას მოძღვრება ეკლესიას ეწინააღმდეგებოდა და ამდენად პროგრესული იყო.

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხშირად ეყრდნობიან მარქსის მიერ სპინოზას მსოფლმხედველობის დახასიათებას, რომელიც თითქოს მის უდავო მატერიალისტურ პოზიციას ადასტურებს. მარქსი „წმინდა ოჯახში" აღნიშნავდა, რომ სპინოზას სუბსტანცია არის მეტაფიზიკურად გადაცმული (მოკაზმული) ბუნება. ამ დახასიათების საფუძველზე დაასკვნიან, რომ სპინოზა მატერიალისტი იყო, მაგრამ მეტაფიზიკური მატერიალისტი. სინამდვილეში აქ მარქსი სპინოზას მეტაფიზიკურობაზე (ანტიდიალექტიკურობაზე) კი არ მსჯელობს, არამედ მისი სუბსტანციის იდეალისტურ ხასიათზე: სპინოზამ ღმერთი ბუნებაზე დაიყვანა, მაგრამ მატერიალიზმის ეს პრინციპი ბოლომდე არ მიიყვანა და არც ჰქონდა ამის მიზანი. მეორე მხრივ თვითონ ბუნება აამაღლა ღმერთამდე. მას მატერიალურიდან სულიერის ახსნა ისევე არ უცდია, როგორც სულიერიდან—მატერიალური-

ა. მით უმეტეს გაუძნელდა მას სუბსტანციიდან—ღმერთი ანუ ბუნებიდან — სამყაროს მოელენების (მოდუსების) ახსნა.

5. სუბსტანცია ერთია, მოდუსები — მრავალი, სუბსტანცია უსასრულოა, მოდუსები — სასრულო. აქ წამოიჭრება საკითხი, რაც ყოველი მატერიალისტისა და იდეალისტის წინაშე დგება, რომელნიც ცდილობენ ერთი სუბსტანციით ახსნან საგანთა სიმრავლე: რა კავშირშია ერთი და მრავალი, უსასრულო და სასრულო. ატრიბუტების ცნება აქ სპინოზას არაფერს შველის: ატრიბუტების ცნება აგვიხსნის მხოლოდ იმას, რომ სამყაროს საგნები, მოდუსები მატერიალურიც არის და სულიერიც — განფენილებიც და აზროვნების მატარებელნიც. სპინოზა აქ რეალისტურად მსჯელობს; სამყაროში მატერიალური საგნებიც არსებობს და სულიერიც. ცხადია, სუბსტანციას ყოველ შემთხვევაში უნდა ახასიათებდეს გამოვლენის ორი წესი — ორი ატრიბუტი მაინც (დანარჩენი ატრიბუტები ყოველად სრულქმნილი ღმერთის ცნებით არის ნაკარნახევი). რაც შეეხება რეალურ სამყაროს, იქ სუბსტანციის ორი სახის გამოვლენა გვეძლევა. როგორ იქმნება ერთიდან მრავალი? ღვთაებრივი სუბსტანციიდან, აღნიშნავს სპინოზა, უნდა გამომდინარეობდეს უამრავი საგანი საშუალებების უსასრულო რიცხვით [1]. ფაქტიურად ჩვენ საქმე გვაქვს გამომდინარეობის ორ საშუალებასთან, ორ გზასთან. სუბსტანცია—ღმერთი არ არის პერსონალური ღმერთი, რომელსაც შეეძლო მრავალი საგნის შექმნა. ის არ შედგება ნაწილებისაგან, რომ გვეფიქრა — სუბსტანციის ნაწილებია ცალკეული საგნები. სუბსტანცია უძრავია, მას არ ახასიათებს განვითარების პროცესი და ამიტომ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ სუბსტანციის განვითარების პროცესში იქმნება საგნები; მაგრამ სუბსტანცია მაინც საგანთა სიმრავლის მიზეზია.

საკითხი გაირკვევა, თუ აიხსნა რას წარმოადგენს მიზეზი სპინოზას თვალსაზრისით.

სწორედ აქ გამოირკვევა მთელი თავისებურება სპინოზას რაციონალიზმისა. როგორც აღნიშნული იყო რაციონალიზმი არ განასხვავებს მიზეზის ცნებას საფუძვლის ცნებისაგან—causa-ს ratio-საგან. მიზეზიდან მოქმედება ისევე გამომდინარეობს, როგორც საფუძვლიდან შედეგი. გამომდინარეობა ლოგიკური ხასიათისაა. სუბსტანციიდან—ღმერთიდან საგანთა სიმრავლე გამომდინარეობს ისევე, როგორც სამკუთხედიდან ის, რომ მისი შინაგანი კუთხეების ჯამი 2d-ს უდრის. მიზეზობრივი კავშირი დროული კავშირია, ლოგიკური კი ზედროულია, ამიტომ სუბსტანციიდან მრავალი საგნის — მოდუსის გა-

[1] ib., თ. 16.

მომდინარეობა ზედროულია. სამყაროს საგნებს სუბსტანცია — ღმერთი კი არ ქმნის, საერთოდ საგნები კი არ იქმნება, ისინი უოველთვის არიან, მარადიულად არსებობენ.

ღმერთი და სამყარო — მოდუსების ქვეყანა უოველთვის იყო, არის და იქნება; ღმერთი და საგანთა უსასრულო ქვეყანა ერთი და იგივეა. მაგრამ ეს თითქოს ეწინააღმდეგება სპინოზას დებულებას, რომ ღმერთი არის უველა საგნის მოქმედი მიზეზი (causa efficiens). წინააღმდეგობა მაშინვე მოიხსნება, თუ გავიხსენებთ, რომ მიზეზი იგივეა, რაც ლოგიკური საფუძველი. მაინც არის განსხვავება ღმერთსა და მოდუსთა სამყაროს შორის: ეს განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ პირველი არის საფუძველი, ხოლო მეორე — შედეგი, და საფუძველში იმთავითვე არის შედეგი. სპინოზა მაინც ცდილობს დაამყაროს გარკვეული განსხვავება სუბსტანციასა და მოდუსთა სამყაროს შორის. სუბსტანცია არის natura naturans (მწარმოებელი ბუნება), ხოლო სამყარო — natura naturata (წარმოებული ბუნება). პირველი არის ის, რაც არსებობს თავისთავში და თავისთავის საშუალებით წარმოიდგინება, მეორე კი ის, რაც გამომდინარეობს ღმერთის აუცილებელი ბუნებიდან, ე. ი. ღმერთის უველა მოდუსი, რამდენადაც ისინი განიხილებიან როგორც საგნები, არსებული ღმერთში, და ღმერთის გარეშე არც არსებობენ და არც წარმოიდგინებიან[1]. მიზეზობრივი (ლოგიკური) დამოკიდებულება არსებობს ღმერთსა და მოდუსებს შორის და არა ატრიბუტებსა და მოდუსებს შორის. არ უნდა წარმოვიდგინოთ საქმე ისე, რომ ღმერთიდან გამომდინარეობს (ლოგიკურად-მიზეზობრივად) ატრიბუტები და აქედან ამავე გზით (მიზეზობრივად-ლოგიკურად) — მოდუსები. ღმერთიდან მარადიულად გამომდინარეობს მოდუსები ორი თავისებური წესის მიხედვით: გამოვლინდება ერთი და იგივე სუბსტანცია ორი სახით.

უცნაური სურათი იქმნება:

1) სუბსტანციას ზედროული არსებობა ახასიათებს, ე. ი. დროის კატეგორია მის მიმართ არ გამოიყენება; მოდუსებიც გამომდინარეობს სუბსტანციიდან ზედროულად; დრო არ არის სუბსტანციის ატრიბუტი. ამ მხრივ უველაფერი გაჩერებული უნდა იყოს, რადგან რეალური მოძრაობა დროში ხდება. მეორე მხრივ მოდუსები დროშია, ისინი ერთიმეორის მიზეზს წარმოადგენენ. ის, რაც ახასიათებს natura naturans-ს, სრულიად არ ახასიათებს natura naturata-ს. ბუნება რ ო გ ო რ ც ღ მ ე რ თ ი უძრავი, უცვლელი, ზედროუ-

[1] ib., თ. 29.

ლია, ღმერთი როგორც ბუნება — მოძრავი, ცვალებადი და დროშია. ამავე დროს ღმერთი არის ბუნება და ბუნება არის ღმერთი.

2) ღმერთი ანუ ბუნება მრავალი ატრიბუტით ხასიათდება; ამათგან ჩვენს სამყაროში იგი გამოვლინდება ორი ატრიბუტით — განფენილობისა და აზროვნების ატრიბუტით. მაგრამ ღმერთი როგორც ღმერთი არ აზროვნებს. არ უნდა იყოს სწორი ის აზრი, თითქოს სპინოზა განასხვავებდეს აზროვნებას გონებისაგან და ფიქრობდეს, თითქოს ღმერთს აზროვნება ახასიათებს, ხოლო მოდუსს—გონება. როგორი უნდა იყოს აზროვნება, თუ ის გონებას არ ახასიათებს და როგორი უნდა იყოს გონება, თუ ის არ აზროვნებს? ღმერთს არა აქვს არც აზროვნება და არც გონება. ვისაც სურს სპინოზას მატერიალისტობა დაასაბუთოს, მან ერთ-ერთ საბუთად სწორედ ის უნდა გამოიყენოს, რომ ღმერთს აზროვნება არ ახასიათებს: თუკი ღმერთს აზროვნების ნიშანი დავუტოვეთ, მაშინ სპინოზას მატერიალიზმიდან არაფერი არ დარჩება. აზროვნება ღმერთის ატრიბუტია, ე. ი. ღმერთი კი არ აზროვნებს, არამედ აზროვნება გარკვეული წესია, რომლითაც ღმერთი მოდუსებში გამოვლინდება. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არც განფენილობა არის ღმერთის ნიშანი; ღმერთი კი არ არის განფენილი, განფენილობა არის ფორმა, წესი, საშუალება ღმერთის მოდუსებში გამოვლენისა.

თეორემაში (31) სპინოზა წერს, რომ ინტელექტი, იქნება ის ნამდვილად სასრულო თუ უსასრულო, ახასიათებს არა **natura naturans**-ს, არამედ **natura naturata**-ს, ე. ი. წარმოებულ ბუნებას, მოდუსთა სამყაროს; ასევე ნებისყოფა, სურვილი, სიყვარული და სხვა ახასიათებს მხოლოდ **natura naturata**-ს და არა **natura naturans**-ს.

ღმერთს რომ აზროვნება ჰქონოდა, ის გარკვეული მიზნით იხელმძღვანელებდა ქვეყნის შექმნის პროცესში. მაგრამ ღმერთს არ ახასიათებს არავითარი მიზანი. მიზნის ცნება ადამიანებმა შექმნეს: ადამიანები ფიქრობენ, რომ ყველა ბუნებრივი საგანი მოქმედებს ისე, როგორც ადამიანები, ე. ი. რაღაც გარკვეული მიზნით. ეს აზრი გადააქვთ ღმერთზეც და ფიქრობენ, რომ ღმერთიც გარკვეული მიზნით მოქმედებს. სპინოზა ამტკიცებს, რომ ასეთი შეხედულება სხვა არაფერია, თუ არა ცრურწმენა. ეს ცრურწმენა დაედო საფუძვლად სხვა მრავალ ცრურწმენას, როგორიც არის, მაგალითად, ცრურწმენა სიკეთესა და ბოროტებაზე, ცოდვაზე, საქებარსა და სასირცხვილოზე, წესრიგსა და უწესრიგობაზე, სილამაზესა და სიმახინჯეზე და სხვ. არაფერი ამის მსგავსი ღმერთს არ შეუძლია, არაფერი ამის მსგავსი ღმერთს არ ახასიათებს. მაგალითად, იმას, რაც ხელს უწყობს ადამი-

ანის კეთილდღეობას ან ღმერთისადმი პატივისცემას, ადამიანები სიკეთეს უწოდებენ, საწინააღმდეგოს კი — ბოროტებას.

რასაც ადვილად წარმოვიდგენთ, მას წესრიგს ვუწოდებთ, თითქოს წესრიგი ღმერთის მიერ არის შექმნილი (თ. 36, დამატება).

3) მართალია სპინოზა აღნიშნავს, რომ ღმერთი (ანუ ბუნება) არის მოაზროვნე საგანი (res cogitans) და ამავე დროს განფენილი საგანიც (res extensa)[1], მაგრამ იქვე ამბობს, რომ აზროვნებაც და განფენილობაც არის ღმერთის ანუ ბუნების ა ტ რ ი ბ უ ტ ი: ღმერთს აქვს გამოვლენის უამრავი ფორმა. გამოვლენის ფორმები (წესები, საშუალებანი) სამყაროში ორნაირია და ისინი სწორედ სამყაროს საგნებს, მოდუსებს ახასიათებს. ამრიგად: მართალია სპინოზა უარყოფს ოფიციალურ რელიგიას და ღმერთის არსებობას იმ სახით, როგორც ის რელიგიაშია წარმოდგენილი (იქნება ეს ქრისტიანული თუ ებრაული), მაგრამ ღმერთის არსებობას მაინც აღიარებს და არათუ აღიარებს, მისი არსებობის დადგენისათვის ონტოლოგიურ არგუმენტსაც მიმართავს. ღმერთის არსებობის აღიარებამ დიდი დაღი დაასვა სპინოზას მთელ მსოფლმხედველობას. ამ გარემოებამ აიძულა სპინოზა მიეწერა ღმერთისათვის ისეთი ნიშნები, როგორიცაა ყოვლად სრულქმნილი არსების, აბსოლუტური აზროვნების, უსასრულო რიცხვი ატრიბუტების, სამყაროს (ბუნების) მწარმოებლისა და სხვ. ის გარემოება, რომ სპინოზა უარყოფს ღმერთის მიერ ბუნების შემოქმედებას, გაჭარწყლებულია დებულებით, რომ ღმერთი ბუნების მწარმოებელია, რომ ის არის natura naturans. თუმცა უნდა ითქვას, რომ მწარმოებელი ბუნება არ არის თეოლოგების მიერ გაგებული natura naturans, ე. ი. შემოქმედად, სამყაროს შემქმნელად. რას წარმოადგენს ღმერთი როგორც მწარმოებელი ბუნება? რა განსხვავებაა „შემოქმედსა" და „მწარმოებელს" შორის? მხოლოდ ის, რომ შემოქმედი ქმნის თავისი აქტებით გარკვეულ მომენტში სამყაროს, ხოლო მწარმოებელიდან ზედროულად გამომდინარეობს სამყარო მთელი მისი მოდუსებით: ღმერთი საფუძველია მთელი ბუნებისა და როგორც საფუძველი (ლოგიკური), ის მაინც ღმერთია, თუმცა როგორც აღვნიშნეთ, იგი არაა გაერცელებული, ანთროპომორფისტული გაგება ღმერთისა.

თუ ღმერთი არსებობს (სპინოზა ყოველთვის ხაზს უსვამს ამ გარემოებას), ის უსასრულოც უნდა იყოს, ყოველად სრულქმნილიც, აზროვნების აბსოლუტური უნარიც უნდა ჰქონდეს: სპინოზა იმასაც კი აღნიშნავს, რომ „ღმერთში აუცილებლად უნდა არსებობდეს რო-

---

[1] ib II. თ. 1 დ. 2.

გორც აზროვნების, ისე ყველა მოდუსის იდეა და აგრეთვე ადამიანის სულის იდეა". სულის შემეცნება იმყოფება ღმერთში[1]. ამ უკანასკნელ დებულებას ჩვენ ქვემოთ კიდევ შევეხებით. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს: მთელი სამყაროს, ყველა მოდუსის, მაშასადამე, ადამიანის სულისა და სხეულის იდეაც ღმერთშია. ღმერთი არსებული ყველა იდეის მქონეა, ღმერთშია ყველა იდეა. ეს თვალსაზრისი ძალიან წააგავს პლატონიზმის თვალსაზრისს. ამ იდეების მიხედვით არის აგებული სამყაროს სტრუქტურა. როგორღა გავიგოთ, რომ ღმერთი არის აბსოლუტური აზროვნება, არის სააზროვნო საგანი, მაგრამ არა აქვს ინტელექტი, არა აქვს გონება. აბა რას აზროვნებს და რით აზროვნებს ღმერთი, რომელსაც ყველა იდეა აქვს, თუ არა იდეებით, თუ არა გონებით? ყველა ეს უკუღმართობა სპინოზას ფილოსოფიაში გამოწვეულია იმით, რომ მან ღმერთის ცნება, როგორც არსებული ღმერთის ცნება, თავიდან ვერ მოიშორა. უნდოდა კი მართლაც მას მისი მოშორება და ათეისტურ თვალსაზრისზე დადგომა? ღმერთი სპინოზას ფილოსოფიაში „თეოლოგიური დანართი" კი არ არის, როგორც ამას ზოგიერთი ამტკიცებს, არამედ მისი მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი.

მაგრამ მეორე მხრივ ინტელექტი (intellectus), თუნდაც ის უსასრულო ინტელექტი იყოს, ახასიათებს მხოლოდ natura naturata-ს და არა თვითონ ღმერთს ანუ სუბსტანციას, ისევე როგორც ნებისყოფა, სიყვარული და სხვა ამგვარი. არ უნდა გაგვიკვირდეს, რაც შემდეგ აღმოჩნდება — ღმერთსაც ახასიათებს არა მხოლოდ შემეცნება, არამედ სიყვარულიც, სიყვარული ადამიანისადმიც და თავის თავისადმიც. ყველა ამ გაუგებრობის საფუძველია ღმერთისა და ბუნების გაიგივება.

4) გაუგებარია, როგორ ხდება ერთისა და მრავლის მორიგება: ბუნება როგორც ღმერთი ერთია, ღმერთი როგორც ბუნება მრავალი მოდუსის სამყაროა. რასაკვირველია, არ არის საკმარისი იმის თქმა, რომ სუბსტანციიდან ზედროულად გამომდინარეობს მოდუსების უსასრულო რიცხვი: გაუგებარია ისიც, რომ სუბსტანცია დროის გარეშეა და უძრავია, ხოლო ბუნება, როგორც მოდუსების სამყარო, დროშია და მოძრავია; ასევე გაუგებარია, რომ სუბსტანცია ერთია და განუყოფელი, ხოლო მოდუსთა სამყარო დაშლილია და თვითეული მოდუსი — გაყოფადი.

6. ძირითადი პრინციპების დადგენის საფუძველზე სპინოზა იწყებს ადამიანის პრობლემის გარკვევას. ეს პრობლემა განხილუ-

[1] ib., II, § 20.

ლია „ეთიკის“ მეორე ნაწილში, რომლის სათაური ასეთია: „სულის ბუნებისა და წარმოშობის შესახებ“.

იწყებს სპინოზა ამ ნაწილს, როგორც მისი მათემატიკური მეთოდი მოითხოვს, განსაზღვრებებით, მათ მოჰყვება აქსიომები და შემდეგ მათ საფუძველზე — თეორემები.

„ს ხ ე უ ლ ი ს ქვეშ მე მესმის მოდუსი, რომელიც გამოხატავს გარკვეული სახით ღმერთის არსებას, რამდენადაც ღმერთი განიხილება როგორც განფენილი საგანი“, „იდეაში მე მესმის ცნება, რომელსაც ქმნის სული, რამდენადაც სული არის მოაზროვნე საგანი“. აქ მსჯელობა ეხება ცნებას და არა აღქმას, რადგან აღქმა სულის პასიურ მიმართებას გამოხატავს ობიექტისადმი, ცნება კი — სულის მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა ს. ადექვატური იდეა არის იდეა, რომელსაც ობიექტისადმი მიმართების გარეშე აქვს ყველა თვისება ანუ შინაგანი ნიშანი ჭეშმარიტი იდეისა, რეალობა და სრულქმნილება ერთი და იგივეა[1].

აქსიომებიდან საყურადღებოა შემდეგი: ‘ადამიანის არსება არ შეიცავს აუცილებელ არსებობას, ე. ი. ბუნების წესრიგის მიხედვით ესა თუ ის ადამიანი შესაძლებელია არსებობდეს, მაგრამ შესაძლებელია არც არსებობდეს (1); ადამიანი აზროვნებს (2), ჩვენ განვიცდით და აღვიქვამთ მხოლოდ სხეულებს და აზროვნების მოდუსებს (5). ამის შემდეგ ჩამოყალიბებულია თეორემების მთელი რიგი.

უკვე პირველ ნაწილში დადგენილი იყო ატრიბუტების ცნება და აღნიშნული იყო, რომ ატრიბუტი წარმოიდგინება მხოლოდ თავისთავის საშუალებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ აზროვნების ატრიბუტი არ წარმოიდგინება განფენილობის ატრიბუტის საშუალებით და, პირიქით, განფენილობის ატრიბუტი — აზროვნების ატრიბუტის საშუალებით. როგორც იდეების (აზროვნების მოდუსები), ისე საგნების (განფენილობის მოდუსები) მიზეზი არის ღმერთი; ერთიც და მეორეც უნდა იყოს განხილული შესაბამისი ატრიბუტის თვალსაზრისით. მოაზროვნე სუბსტანცია და განფენილი სუბსტანცია ერთი და იგივე სუბსტანციაა, განხილული ერთ შემთხვევაში ერთი ატრიბუტის, მეორე შემთხვევაში — მეორე ატრიბუტის თვალსაზრისით. ასევე, განფენილი მოდუსი და ამ მოდუსის იდეა ერთი და იგივეა, მხოლოდ გამოხატულია ორი საშუალებით. ამას როგორც ნისლში, ისე ხედავდა ზოგიერთი ებრაელი მწერალი (მაიმონიდესი — კ. ბ.); ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ღმერთი, ღმერთის გონება და საგნები, რომლებსაც ის მოიაზრებს, ერთსა და იმავეს წარ-

[1] ib., II, §§ 1, 3, 4, 6.

მოადგენს. ასე მაგალითად, წრე, არსებული ბუნებაში, და ამ წრის იდეა, რომელიც ღმერთშია, ერთი და იგივეა, გამოხატული განსხვავებული ატრიბუტების საშუალებით [1].

სწორედ ამ ადგილას (თ.7) არის ის ცნობილი დებულება, რომელმაც გამოიწვია განსხვავებული ინტერპრეტაცია: „იდეათა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი".

ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ეს დებულება სპინოზას მატერიალისტობას ასაბუთებს, რადგან ნათქვამია, რომ იდეათა წესრიგი ისეთია, როგორიცაა საგანთა წესრიგი, ე. ი. იდეებს განსაზღვრავს საგნები. მაგრამ სპინოზას ამ დებულებაში სრულიადაც არ არის საუბარი იმის შესახებ, თუ რა რას განსაზღვრავს — იდეა საგანს, თუ საგანი იდეას. მართლაც, თუ საგანი განსაზღვრავს იდეას, მაშინ სპინოზას მატერიალისტობა უდავო იქნებოდა; ასევე უდავო იქნებოდა სპინოზას იდეალისტობა, ამ დებულებაში რომ ყოფილიყო გამოთქმული აზრი იდეების წესრიგისა და კავშირის მიერ საგანთა წესრიგისა და კავშირის განსაზღვრის შესახებ. მაგრამ სპინოზა სრულიადაც არ მსჯელობს აქ იმაზე, თუ რომელია ამ ორში განმსაზღვრელი და რომელი—განსაზღვრული. აქ ჯერჯერობით დადგენილია ფაქტი, რომ იდეების წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი.

„ეთიკის" მეხუთე ნაწილის პირველ თეორემაში სპინოზა ამ საკითხს კვლავ უბრუნდება და არკვევს ადამიანში სულისა და სხეულის დამოკიდებულებას. სპინოზა აქ გარკვეულად წერს იმის შესახებ, რომ არც საგნები გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ა ვ ს იდეებს და არც იდეები—საგნებს. „იდეების წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი და პ ი რ ი ქ ი თ,—საგანთა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც იდეათა წესრიგი და კავშირი. ამიტომ სულში იდეების წესრიგი და კავშირი შეესაბამება სხეულის მდგომარეობის წესრიგსა და კავშირს და ზუსტად ასევეა პირიქით—სხეულის მდგომარეობათა წესრიგი და კავშირი შეესაბამება იმას, თუ რა წესრიგი და კავშირია სულში წარმოდგენებსა და საგანთა იდეებს შორის" [2]. როგორც აქედან ნათელი ხდება, მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ერთი განსაზღვრავს მეორეს ან მეორე პირველს,—შეუძლებელია. რა აზრია აქ გამოთქმული? ეს აზრი შემდეგია: ღმერთში ანუ ბუნებაში ყოველ მატერიალურს (განფენილს, სხეულებრივს) შეესაბამება გარკვეული სულიერი (აზ-

[1] ib., II, § 7.

[2] ib., V, თ. 1, დამტკიცება.

როვნებითი, იდეა) და პირიქით, ყოველ სულიერს — მატერიალური. ხომ არ დგება სპინოზა ოკაზიონალიზმის თვალსაზრისზე, წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის ანდა კიდევ წმინდა პარალელიზმის თვალსაზრისზე, რომელიც აღიარებს სულიერისა და მატერიალურის პარალელიზმს ყოველგვარი ღმერთის ჩარევის გარეშე?

სპინოზას თვალსაზრისი რომ ოკაზიონალისტური არ არის, ეს ნათელია: ოკაზიონალიზმის მიხედვით ღმერთი არეგულირებს სულიერისა და მატერიალურის შესაბამობას: ღმერთი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ქმნის სულიერში მატერიალური მოვლენის შესაბამს და პირიქით, მატერიალურში — სულიერის შესაბამს. სპინოზა ამას სრულიად არ ფიქრობს; არც წინასწარ მოწყობილ ჰარმონიაზე შეიძლება აქ ვიფიქროთ: ღმერთს არ შეუქმნია სამყარო—მატერიალური და სულიერი, მით უმეტეს, ისე, რომ ერთი სფეროს მოვლენას შეესაბამებოდეს გარკვეული მოვლენა მეორე სფეროში.

რაც შეეხება პარალელიზმს, ამ საკითხის გადაწყვეტა უფრო რთულია. საქმე ის არის, რომ მატერიალური და სულიერი — განფენილი და აზროვნებითი, საგანი და იდეა — ერთი ღმერთის ანუ ბუნების გამოვლენაა და ამიტომ ისინი იგივეობრივნი არიან, მაგრამ სხვადასხვა თვალსაზრისით განხილული. ერთი და იგივე მოდუსი, განხილული განფენილობის ატრიბუტის თვალსაზრისით, საგანია, ხოლო აზროვნების ატრიბუტის თვალსაზრისით — იდეა. მაგრამ მაინც რჩება რაღაც გაუგებარი ამ თეორიაში. ჩვენ აღვნიშნეთ: განსხვავება იმაშია, რომ ერთი და იგივე მოდუსი განსხვავებული ატრიბუტის თვალსაზრისით განიხილება; მაგრამ ეს თვალსაზრისი შემმეცნებელი სუბიექტის თვალსაზრისს ხომ არ წარმოადგენს, ეს განსხვავება ობიექტური ვითარებით არის განსაზღვრული. ღმერთიდან გამომდინარეობს უსასრულოდ მრავალი საგანი უსასრულოდ მრავალი საშუალებებით; ორი ასეთი საშუალება არის განფენილობა და აზროვნება; ისინი ობიექტურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან; ამ ორი საშუალებით გამომდინარე მოდუსები ერთმანეთზე არ მოქმედებს, ერთმანეთს არ იწვევს, ერთმანეთს არ განსაზღვრავს. როგორც ჩანს, სპინოზამ ვერ გადალახა საბოლოოდ პარალელისტური თვალსაზრისი.

ჩვენ აღვნიშნეთ სპინოზას აზრი იმის შესახებ, რომ განფენილი მოდუსი და ამ მოდუსის იდეა ერთსა და იმავე საგანს შეადგენს, მაგრამ ორი საშუალებით გამოხატულს (una eadem que res sed duobus expessa); მაგრამ ეს ორნაირად გამოხატული ხომ მატერიალური და სულიერია, საგანი და იდეაა და თქმა იმისა, რომ ისინი

ერთის გამოვლენაა, მათ რეალურ, ობიექტურ განსხვავებას ვერ მოხსნის: მატერიალური მატერიალურად რჩება, სულიერი—სულიერად, მაგრამ ერთი ძირის გამო ყოველთვის შეესაბამება ერთმანეთს.

თუ ეს თვალსაზრისი ბოლომდე იქნება გატარებული, თავისებურ დასკვნამდე მიგვიყვანს: ყოველ მატერიალურს უნდა შეესაბამებოდეს რაღაც სულიერი. თუ ამ თვალსაზრისს ადამიანზე გადავიტანთ, აღმოჩნდება, რომ ყოველ პროცესს ადამიანის სხეულში უნდა თან სდევდეს შესაბამისი სულიერი პროცესი. მაშ უნდა არსებობდეს უამრავი არაცნობიერი სულიერი მოვლენა ადამიანის სულში, რადგან არსებობს უამრავი მოვლენა ადამიანის სხეულში, რომელსაც ადამიანი არ განიცდის. ადამიანის სულმა იცის ადამიანის სხეულისა და სხეულის მდგომარეობათა შესახებ, რომელსაც სხეული განიცდის, მხოლოდ მათი იდეების საშუალებით[1]. ადამიანის სული არის ადამიანის სხეულის იდეა, სხეულის მოქმედებამ კი არ გამოიწვია სული და იდეები. ადამიანი ერთია, ის ბუნების ან ღმერთის ნაწილია, და ადამიანშიც ერთი ბუნება გამოვლინდება ორი საშუალებით, ის ერთია, მაგრამ ორი საშუალებით გამოხატული (expressa). ყველა მოდუსს აქვს თავისი შესაბამისი იდეა. ადამიანის სხეულის იდეა არის სული; მაგრამ ადამიანის სულიც მოდუსია და ამიტომ მასაც აქვს შესაბამისი იდეა: ეს არის სულის იდეა. ახლა იხატება ასეთი სურათი: სული სხეულის იდეაა, ამ იდეას აქვს თავისი შესაბამისი იდეა, ე. ი. იდეის იდეა. თუ სული როგორც სხეულის იდეა გვაძლევს სხეულის მდგომარეობათა ცოდნას, ასევე იდეის იდეა გვაძლევს სულის ცოდნას. ადამიანის სული არ შეიცნობს უშუალოდ ადამიანის სხეულს; ადამიანის სულს აქვს სხეულის მდგომარეობათა შესახებ იდეები, ხოლო იდეის იდეა უშუალოდ შეიცნობს სულს. სულის იდეები ადამიანის სხეულის მდგომარეობათა შესახებ არ არის ნათელი და გარკვეული, არ არის ადექვატური; იდეის იდეა ნათელი და გარკვეულია, ადექვატურია.

შემეცნების საკითხებს ჩვენ ქვემოთ განვიხილავთ; ახლა საჭიროა დავამთავროთ სპინოზას მოძღვრება სუბსტანციასა და მოდუსებზე.

7. სუბსტანცია — ღმერთი ანუ ბუნება — სამყაროს იმანენტური მიზეზია; მოდუსები მისგან გამომდინარეობს უსასრულოდ და მარადიულად. ეს გამომდინარეობა ატარებს აუცილებლობის ხასიათს. ყველაფერი განსაზღვრულია ღვთაებრივი ბუნების აუ-

[1] Ib., II, თ. 19.

კილებლობით. საგანთა ბუნებაში არ არსებობს არაფერი შემთხვევითი.

სპინოზა დგას მისი ეპოქის მეცნიერების თვალსაზრისზე, რომელიც მექანისტურ-მატერიალისტური იყო. მექანისტურ-მატერიალისტური კონცეფცია, აღიარებდა რა, რომ მოვლენები მიზეზობრივად განსაზღვრულია, შემთხვევით მოვლენას უმიზეზო მოვლენად თვლიდა; მაგრამ რადგან უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს, აქედან დაასკვნიდა, რომ შემთხვევითი მოვლენაც არ არსებობს. ამ თვალსაზრისს სპინოზაც იზიარებს და თავის სისტემაში მკაცრად ატარებს. სპინოზამ არ იცის, რომ შემთხვევითობას ობიექტური ხასიათი აქვს, რომ შემთხვევითობა არის აუცილებლობის კერძო შემთხვევა, რომ ის აუცილებლობის გამოვლენის ფორმაა.

სპინოზა მართალია იმაში, რომ მოვლენები ერთმანეთთან მიზეზობრივადაა დაკავშირებული, რომ არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა, მაგრამ ცდება, როდესაც შემთხვევითს აიგივებს უმიზეზოსთან. სპინოზას დეტერმინისტული მოძღვრება ფატალიზმის ხასიათს იღებს; შემთხვევითობა, სპინოზას აზრით, სუბიექტური კატეგორიაა; თავისთავად აუცილებელი მოვლენა ჩვენ გვეჩვენება შემთხვევითად, რადგან ამ მოვლენის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია. თუ ყველაფერი იმთავითვე (სუბსტანციის, ღმერთის მიერ) მიზეზობრიეად განსაზღვრულია, მაშინ ყოველივე ისე ხდება, როგორც უნდა მოხდეს და ადამიანის ყოველი მოქმედებაც იმთავითვე განსაზღვრულია.

თუ ბუნებაში ყველაფერი იმთავითვე განსაზღვრულია, ადამიანიც განსაზღვრულია ყოველ თავის მოქმედებაში; ცხადია, ამ შემთხვევაში ადამიანი მოკლებულია თავისუფლებას. ნებისყოფა არ შეიძლება თავისუფალი მიზეზი იყოს, ის არის მხოლოდ აუცილებელი. ნებისყოფა აზროვნების მოდუსია, ამიტომ ნებისყოფის ყოველი ცალკეული გამოვლენა განსაზღვრულია გარკვეული მიზეზით, ეს მიზეზი კიდევ სხვა მიზეზით და ასე შემდეგ უსასრულობამდე. და არათუ ადამიანი, ღმერთიც არ მოქმედებს თავისუფალი ნებისყოფით [1].

ამ დებულების საფუძველზე შეიძლება გვეფიქრა, რომ სპინოზა სრულიად უარყოფს თავისუფლებას; მაგრამ სპინოზას თავისუფლების თავისებური გაგება აქვს. „ეთიკის“ პირველ ნაწილის მეშვიდე განსაზღვრების მიხედვით „თავისუფალი არის ისეთი საგანი, რომელიც არსებობს მხოლოდ თავისი საკუთარი ბუნების აუცილებ-

[1] Ib., თ. 32.

ლობით და მხოლოდ თავისთავით განსაზღვრავს საკუთარ მოქმედებას".

თავისუფლების ამ ცნებას სპინოზა უპირისპირებს იძულებას: აუცილებელი ან, უფრო სწორად, იძულებითი ეწოდება ისეთ საგანს, რომლის არსებობა და მოქმედება განსაზღვრულია სხვა რაიმეთი, გარკვეული წესით. ასე მაგალითად, ღმერთი მართალია არსებობს აუცილებლობით, მაგრამ თავისუფლად, რადგან ის არსებობს მხოლოდ თავისი ბუნების აუცილებლობით. „მე მესმის თავისუფლება არა როგორც თავისუფალი გადაწყვეტა (decretum), არამედ თავისუფალ აუცილებლობაში (libera neccsitas)" (წერილი შულერისადმი № 58). თავისი აზრის ილუსტრაციისათვის სპინოზას მოაქვს ქვის მოძრაობის მაგალითი. ქვა მოძრაობს გარეგანი ზემოქმედებით და არა თავისი ბუნების მიხედვით, ამიტომ ეს მოძრაობა არ არის აუცილებელი, იგი იძულებითია. ამ შემთხვევაში აუცილებლის ცნებაში სპინოზა უკვე სხვა შინაარსს გულისხმობს და არა იმას, რომლითაც მან აუცილებლობას შემთხვევითობა დაუპირისპირა: ყველა მოვლენა, მიზეზით განსაზღვრული, აუცილებელია და ამიტომ შემთხვევითი მოვლენა არ არსებობს. ამგვარი აუცილებლობა არის იძულება. ქვის მოძრაობა სხვა საგნით არის გამოწვეული და ამ აზრით არის აუცილებელი და არა შემთხვევითი. მაგრამ არსებობს თავისუფალი აუცილებლობა, ეს არის საგნის ბუნებიდან გამომდინარე აუცილებლობა. ქვას რომ ცნობიერება ჰქონდეს, ის იფიქრებდა, რომ თავისი სურვილით (თავისუფლად) მოძრაობს. ასევე, ბავშვი ფიქრობს, რომ ის თავისუფლად მიისწრაფვის რძისაკენ და სხვ. ამით, წერს სპინოზა, მე საკმაოდ ნათლად გავარკვიე თავისუფალი და იძულებითი აუცილებლობა.

ამიტომ ღმერთი ყოველთვის თავისუფალია, თავისუფალია არა იმ აზრით, რომ მას შეუძლია ყველაფერი გააკეთოს, არამედ იმით, რომ იგი მოქმედებს თავისი საკუთარი ბუნებით, თავისი ბუნების აუცილებლობით: მას არავინ არ აიძულებს გარედან. ადამიანიც თავისუფალია მაშინ, თუ მისი მოქმედება არ არის იძულებული გარეგანი საგნებით, თუ მისი მოქმედება დამორჩილებულია მისი ბუნებისადმი.

ბუნება კანონზომიერი მთლიანია, ადამიანი ემორჩილება ამ კანონზომიერებას — აუცილებლობას. ის შეიცნობს ამ აუცილებლობას, შეიცნობს თავის მოქმედებას, აფექტებს და გაბატონდება მათზე: ამაშია ადამიანის თავისუფლება. ამით სპინოზამ არსებითად გამოთქვა აზრი, რომელსაც შემდეგ ჯერ ჰეგელის მოძღვრე-

ბისა და შენდეგ მატერიალიზმის საფუძველზე მარქსიზმის კლასიკოსები დაასაბუთებენ: თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა, მაგრამ დიალექტიკის ეს უსათუო ელემენტი ბოლომდე არ არის გააზრებული: თავისუფლება გაიგივებულია შემეცნებასთან; ნამდვილად თავისუფლება შემეცნებაში კი არ მდგომარეობს, შეცნება მხოლოდ პირობაა თავისუფლების მიღწევისათვის.

8. აქამდე ჩვენ განვიხილავდით სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის ონტოლოგიას; სპინოზას სისტემაში მას, როგორც ვნახეთ, დიდი ადგილი უკავია და ხშირად მას აქცევენ მთავარ ყურადღებას, იმის მიუხედავად, რომ მის მთავარ ნაწარმოებს „ე თ ი კ ა“ ეწოდება. სპინოზას ფილოსოფიის მთელი პათოსი, რასაკვირველია, ეთიკაშია. ეთიკა მისთვის ძირითადია, ის არის მისი მიზანი, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელებას წინ უნდა უსწრებდეს ონტოლოგია და გნოსეოლოგია, რომელთა გარეშე მისი ეთიკა გაუგებარი იქნებოდა.

გნოსეოლოგიურ პრობლემებს სპინოზა სხვადასხვა შრომებში ეხება; ამ საკითხებს სპინოზა არკვევს „ტრაქტატში ინტელექტის წარმართვისათვის“, „ეთიკასა“ და წერილებში მეგობრებთან.

„ტრაქტატში“ დაწვრილებით არის გარჩეული შემეცნების ე. წ. საფეხურები, მაგრამ „ეთიკაში“ უფრო ზუსტადაა ეს დალაგებული. შემეცნების პროცესში ჩვენ შევადგენთ ზოგად ცნებებს ცალკეული საგნებიდან, რომლებიც გვეძლევა გრძნობების საშუალებით; ეს ცნებები დამახინჯებულად, უწესრიგოდ, ბუნდოვნად წარმოუდგება ჩვენს გონებას. ამგვარ ცნებებს სპინოზა უწოდებს შემეცნებას უწესრიგო, ბუნდოვანი ცდის საშუალებით (cogitatio ab experientia vaga). ეს არის შეხედულება ან წარმოსახვა[1], შემეცნების ამ სახის საშუალებით მე ვიცი, რომ მყავდა მშობლები, რომ მე მოვკვდები, რადგან მინახავს, რომ სხვები კვდებიან, რომ წყლით შეიძლება ცეცხლის ჩაქრობა, რომ ძაღლი ყეფს და სხვ. („ტრაქტატი“). შემეცნების ეს საფეხური არ გვაძლევს ადეკვატურ ცოდნას არც სულის, არც ადამიანისა და არც სხვა სხეულების შესახებ.

გარდა ამისა, ჩვენ გვაქვს საგანთა თვისებების ადექვატური ცოდნა. შემეცნების ამ სახეს სპინოზა უწოდებს განსჯას და მეორე რიგის ცოდნას. მესამე სახის შემეცნება არის ცოდნა ინტუიციური (scientia intuitiva).

პირველი რიგის შემეცნება არის ერთადერთი მიზეზი მცდარობისა, შემეცნება მეორე და მესამე რიგისა აუცილებლად ჭეშმა-

---

[1] ib. II, თ. 40.

რიტია. ამ უკანასკნელთა საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია გავარჩიოთ ჭეშმარიტი მცდარისაგან[1]. ჭეშმარიტება არის როგორც თავისთავის, ისე მცდარობის საზომი[2]. ჭეშმარიტება, თუკი ის გავიგეთ, თვითონ ხდის თავისთავს ცხადად.

„ჭეშმარიტების რა საზომი უნდა არსებობდეს უფრო ნათელი და სწორი, თუ არა თვითონ ჭეშმარიტი იდეა? როგორც სინათლე ამეღავნებს თავისთავსაც და სიბნელესაც, ისე ჭეშმარიტება არის საზომი თავისთავისაც და მცდარობისაც"[3].

სპინოზა არ ეთანხმება დეკარტს, რომელიც ფიქრობდა, რომ იდეა არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი (ამით ის თავისთავს ეწინააღმდეგებოდა, რადგან იდეა, როგორც თანდაყოლილი, ჭეშმარიტი უნდა ყოფილიყო) და მხოლოდ ნებისყოფის ჩარევა (მსჯელობა) არის მიზეზი მცდარობისა; სპინოზას აზრით, ჭეშმარიტება და მცდარობა იგივეა, რაც ადექვატური და არაადექვატური იდეა.

ზოგიერთი მკვლევარი, აღიარებს რა, რომ სპინოზა რაციონალისტია, ცდილობს ამავე დროს დაამტკიცოს, თითქოს იგი არ იზიარებს თანდაყოლილ იდეათა თეორიას.

სპინოზა ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე აღიარებს, რომ ჩვენში უნდა იყოს, როგორც თანდაყოლილი იარაღი, ჭეშმარიტი იდეა[4].

რადგან სპინოზას შემეცნების თეორიის მთლიანი გაგება შეიძლება მხოლოდ მისი მოძღვრებით აფექტებზე, ადამიანურ მონობაზე ანუ აფექტების ძალაზე, გონების სიმძლავრესა და ადამიანის თავისუფლებაზე, მოკლედ გავარკვევთ მოძღვრებას აფექტების შესახებ.

9. გადადის რა აფექტების შესახებ მოძღვრებაზე, სპინოზა ხელახლა წამოაყენებს პარალელიზმის ძირითად პრინციპს: არც სხეულს შეუძლია განსაზღვროს აზროვნება, არც სულს ძალუძს განსაზღვროს სხეულის მოძრაობა[5]. ეს პარალელიზმი თითქოს შერბილებულია იმით, რომ სულის იდეები და სხეულის მოქმედებანი წარმოადგენს ერთი და იმავე სუბსტანციის ორ მხარეს, ერთსა და იმავეს—ორი განსხვავებული წესით განხილულს. მაგრამ ეს

---

[1] ib., თ. 41, 42.
[2] ib., თ. 44.
[3] ib., თ. 43.
[4] Трактат, გვ. 331.
[5] Этика, III, თ. 2.

გამოსავალი სპინოზას ვერ შველის, რადგან სხეულსა და სულს შორის არსებობს კავშირი და განსხვავებული წესით განხილვა ჭემმეცნებელზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ობიექტურ ვითარებას წარმოადგენს. საგანი და შესაბამი იდეა სულში, ადამიანის სხეულის მდგომარეობა და ამ მდგომარეობის იდეა სულში ურთიანეთთან არ არის მიზეზობრივად დაკავშირებული.

ასეთივე მდგომარეობაა აფექტების შესახებ მოძღვრებაში. აფექტი არის სხეულის მდგომარეობა და ამავე დროს ის წარმოადგენს ამ მდგომარეობის იდეას. აფექტი აძლიერებს ან ამცირებს სხეულის მოქმედების უნარს, შესაბამად — ამ მდგომარეობის იდეას[1]. რამდენადაც სულს აქვს ადექვატური იდეები, ის აქტიურია, რამდენადაც არაადექვატური — პასიურია. როგორც ყველა საგანი, ადამიანის სხეულიც მიისწრაფვის შეინარჩუნოს თავისი მდგომარეობა. ასევე სულიც (სულ ერთია, აქვს ადექვატური თუ არაადექვატური იდეები) მიისწრაფვის შეინახოს თავისი მდგომარეობა.

სპინოზა დაწვრილებით ჩამოთვლის და განმარტავს აფექტების დიდ კლასს; აქ ის ასახელებს სიამოვნების, უსიამოვნების, სურვილის, შურის, სირცხვილის, გაჯავრების, შიშის, გამბედაობის, სასოწარკვეთილებისა და მრავალ სხვა აფექტს.

აქ მთავარია მოძღვრება სულის პასიური მდგომარეობის შესახებ, რომელიც არაადექვატური იდეებით არის განსაზღვრული. ამგვარი აფექტები აფერხებს სულის სწორ მოქმედებას, მის შემეცნებით უნარს. ადამიანი ხდება აფექტების მონა; ადამიანმა უნდა სცადოს და გაბატონდეს აფექტებზე. აფექტებზე გაბატონება — ეს იგივეა, რაც ადამიანის თავისუფლება — ჩასახულია ადამიანის სულში და მდგომარეობს ადექვატურ ცოდნაში. აქ მეორდება ის აზრი, რომელიც უკვე იყო აღნიშნული: ადამიანი ბუნების ნაწილია და ბუნების კანონზომიერებას ემორჩილება; ის აუცილებელ მიზეზობრივ კავშირში იმყოფება, მაგრამ ადექვატური შემეცნებით ადამიანი ხდება თავისუფალი: თავისუფლება სხვა არა არის რა, თუ არა შეცნობილი აუცილებლობა.

აფექტებზე გაბატონება ხორციელდება თავისთავის და საკუთარი აფექტების შემეცნებით. ვინც შეიცნობს ნათლად და გარკვეულად თავისთავს და თავის აფექტებს, მას უყვარს ღმერთი. ღმერთისადმი ასეთი სიყვარულით უნდა იყოს სავსე ადამიანის სული. თვითონ ღმერთი თავისუფალია პასიური მდგომარეობისა-

---

[1] ეს., III, განსაზღვრება 3.

გან და მას არავითარი აფექტი არ გააჩნია. ვისაც ღმერთი უყვარს, არ შეიძლება არ მიისწრაფვოდეს იმისკენ, რომ ღმერთს თავის მხრივ იგი უყვარდეს. ღმერთისადმი შემეცნებითი სიყვარული (Amor dei intellectualis) ინტუიციური და მარადიულია. თვითონ ღმერთს უყვარს თავისთავი უსასრულო შემეცნებითი სიყვარულით, ე. ი. სიყვარული, რომლითაც ადამიანის სულს უყვარს ღმერთი, არის სიყვარული ღმერთისა თავისთავისადმი (Amor intellectualis, quo deus se ipsum amat). ეს სიყვარული ღმერთისადმი არის სათნოება, ამ გზით გადალახავს სული პასიურ აფექტებს.

10. ბევრი რამაა გაუგებარი სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში და არათუ გაუგებარი, ერთიმეორის საწინააღმდეგოც; ზოგიერთი მისი დებულება ორაზროვანია, ამის შესახებ ქვემოთ კიდევ გვექნება მსჯელობა. ჯერჯერობით გავარკვიოთ სპინოზას მოძღვრება amor dei intellectualis-ის შესახებ. საინტერესოა, რომ ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სპინოზას ამ მოძღვრებას თითქმის არ ეხებიან, ანდა მოკლედ აღნიშნავენ, რომ „ეს მომენტი არ არის თავისუფალი მისტიკური დანართისაგან, რაც სპინოზას მეტაფიზიკურობის შედეგია (მან არ იცის შეფარდებითი და აბსოლუტური ჭეშმარიტების განსხვავება)“ [1].

იცის თუ არა სპინოზამ შეფარდებითი და აბსოლუტური ჭეშმარიტების განსხვავება — სრულიად სხვა საკითხია, ვიდრე ღმერთისადმი ინტელექტუალური სიყვარულის საკითხი; გარდა ამისა, სპინოზას თვალსაზრისის დახასიათებისას ძალიან ხშირად მიმართავენ იმას, რომ ესა თუ ის დებულება მის ფილოსოფიაში „თეოლოგიური“ („მისტიკური“) დანართია: გამოთქმაში „ღმერთი ანუ ბუნება“ ღმერთის ცნება თეოლოგიური დანართია; ღმერთს ანუ ბუნებას რომ ატრიბუტების უსასრულო რიცხვი ახასიათებს, ესეც ასეთი დანართია; ღმერთისადმი შემეცნებითი სიყვარულიც ამგვარი დანართია; ღმერთს რომ აბსოლუტური აზროვნება ახასიათებს და სხვა, — ყველაფერი ეს თეოლოგიური დანართია. რალა დარჩა ამ დანართების გარდა? მხოლოდ განფენილობის ატრიბუტი? ფილოსოფიის ისტორიკოსები, რომელთა თვალსაზრისით სპინოზა იდეალისტია, რელიგიით გატაცებული მოაზროვნეა, აღნიშნავენ, რომ მისი მსოფლმხედველობა მისტიციზმს წარმოადგენს; სპინოზას მთელი მოძღვრება ღმერთის შემეცნებას ემსახურება; გეომეტრიული მეთოდი და დამძიმებული რაციონალისტური დედუქციები

---

[1] ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1962, გვ. 144.

სპინოზასათვის მხოლოდ საშუალება იყო ღმერთის შემეცნების რელიგიური ლტოლვისა. მისი მოძღვრება არის მისტიციზმი, რაციონალისტურ ფორმაში გამოხატული. Amor dei intellectualis — ეს თითქოს ყველაზე მისტიკური, რელიგიური და ამიტომ იდეალისტური მომენტი სპინოზას ნააზრევში — შეიძლება იყოს გაგებული როგორც ნამდვილად მატერიალისტური, და ის, ვინც ფიქრობს, რომ სპინოზას ფილოსოფია მატერიალიზმს წარმოადგენს, სწორედ ამ მომენტს უნდა მიაქციოს ყურადღება.

ადამიანი სუბსტანციის მოდუსია, სუბსტანცია ღმერთია ანუ ბუნება; ადამიანი ბუნების ნაწილია, მისი გამოვლენაა, მისგან გამომდინარეობს; ის შეიცნობს თავისთავსა და სამყაროს საგნებს იმ იდეების საშუალებით, რომლებიც მის სულშია და შეესაბამება მისი სხეულის მდგომარეობებს თუ ბუნების საგნებს. ადამიანი (ბუნების ნაწილი) შეიმეცნებს ბუნებას ან, რაც იგივეა, — ბ უ ნ ე ბ ა შ ე ი მ ე ც ნ ე ბ ს თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ს ა შ უ ა ლ ე ბ ი თ. ეს აზრი, იდეალისტურად გამართული, გაბოთქმული იქნება ჰეგელის მიერ, ხოლო მატერიალისტურად განვითარებული და დასაბუთებული — მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში.

სპინოზას მოძღვრების მეტაფიზიკურობა აქ მდგომარეობს იმაში, რომ, ჯერ ერთი, ის განიხილავს ბუნებას ანუ ღმერთს (სამყაროს) როგორც უძრავს, განვითარების გარეშე მყოფს; მოდუსების გამომდინარეობას სუბსტანციიდან — როგორც ზედროულს, ხოლო შემეცნებას — როგორც მოწყვეტილს პრაქტიკისაგან; ის ხშირად ამბობს, რომ ცოდნა ადამიანს ძალას აძლევს და ამით ასე თუ ისე ბეკონის აზრს უახლოვდება, მაგრამ მის მთლიან სისტემაში ამ აზრს თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ამიტომ სპინოზასათვის შემეცნება თვითმიზანია, ის არის უმაღლესი სათნოება: ადამიანი (ბუნების ნაწილი) შეიცნობს ბუნებას, ეს არის ადამიანის შემეცნებითი სიყვარული ბუნებისადმი ან, რაც იგივეა, — ბუნება (ადამიანის საშუალებით) შეიცნობს თავისთავს და ეს არის ბ უ ნ ე ბ ი ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ი ს ა დ მ ი.

მხოლოდ ასე შეიძლება იქნეს გაგებული Amor dei intellectualis, რადგან ღმერთს ანუ ბუნებას არ ახასიათებს არა მხოლოდ გონება, არამედ არც ნებისყოფა, არც სურვილი, არც სიყვარული და სხვ.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სპინოზას ფილოსოფიაში ბევრი რამ გაუგებარია, ბოლომდე მოაზრებული არ არის. მისი გეომეტრიული დედუქციური მეთოდი ხშირად ისეთი ემპირიული მასალით არის

განპირობებული, რაც დედუქციური მეთოდით არ არის გა-მართლებული.

პირველი, რაც მკითხველს თვალში ეცემა, ეს არის ცნება „ღმერთისა ანუ ბუნებისა“; რას წარმოადგენს ეს ღმერთი ანუ ბუნება? სპინოზამ უარყო ღმერთის არსებობა, როგორც პიროვნული ღმერთისა, სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურის და სამყაროს შემოქმედისა, მაგრამ ღმერთის მთლიანად ამოგდება თავისი მსოფლმხედველობიდან ვერ მოახერხა. ღმერთის ცნებამ განსაზღვრა ის ნიშნები, რომლებიც მან ღმერთს ანუ ბუნებას მიაწერა: ატრიბუტების უსასრულო რიცხვი; ღმერთს როგორც ღმერთს არ შეიძლება ჰქონდეს ატრიბუტების სასრულო რიცხვი, რადგან ღმერთის ცნებაში იგულისხმება უსასრულობა. სპინოზა ვერც ასახელებს ამ ატრიბუტებს და არც იცის ისინი, მაგრამ ღმერთის ცნება მოითხოვს მათ უსასრულო რიცხვს, ღმერთი ყოვლად სრულქმნილია, მას არსებობაც არ უნდა აკლდეს. ეს ონტოლოგიური არგუმენტი, შუა საუკუნეებიდან ნასესხები, სპინოზას სიტყვა-სიტყვით აქვს გამოყენებული. ღმერთს, სპინოზას თუ დაეუჯერებთ, აბსოლუტური აზროვნება ახასიათებს. ყველაფერი ეს მაჩვენებელია იმისა, რომ ღმერთის ცნება რაღაც „თეოლოგიურ დანართს“ კი არ წარმოადგენს სპინოზას ფილოსოფიაში, არამედ არსებითი მომენტია. მიაწერა რა ღმერთს ასეთი ნიშნები, სპინოზამ ეს ნიშნები ვერ გაამართლა თავის სისტემაში. ღმერთი არ არის სამყაროს შემოქმედი, მაგრამ ის არის natura naturans — მწარმოებელი ბუნება. რა განსხვავებაა შემოქმედსა და მწარმოებელს შორის? შემოქმედი ტრანსცენდენტურია. მწარმოებელი — იმანენტური, პირველი დროში ქმნის სამყაროს, მეორედან ზედროულად გამომდინარეობს მოდუსები; თვითონ (მწარმოებელი ბუნება) სრულქმნილია, გამომდინარე სამყარო სრულიადაც არ არის სრულქმნილი; ღმერთი რომ სრულქმნილი უნდა იყოს, ეს ღმერთის ცნებიდან არის გამოყვანილი, ბუნება რომ არ არის სრულქმნილი, ეს გამოცდილების საფუძველზეა დადგენილი.

ღმერთს რომ ატრიბუტების უსასრულო რიცხვი უნდა გააჩნდეს, ეს ღმერთის ცნებიდან გამომდინარეობს, ხოლო ის, რომ ბუნებაში იგი ორი ატრიბუტით გამოვლინდება, ეს ბუნების თავისებურებით და მისი ემპირიული ცოდნით არის განსაზღვრული.

ღმერთი აბსოლუტური აზროვნებაა, ესეც ღმერთის ცნებით არის განსაზღვრული: აბა რა ღმერთია ის ღმერთი, რომელსაც ნაკლოვანი, სასრულო აზროვნება აქვს. მაგრამ სპინოზას სისტემაში არ ჩანს ეს აბსოლუტური აზროვნება. ღმერთს არა აქვს გო-

ნება (ratio, intellectus და სხვ.), რას აზროვნებს ან რითი აზროვნებს ღმერთი? ფაქტიურად, აზროვნებს მხოლოდ ადამიანი როგორც ღმერთის მოდუსი.

თუ ყოველივე ამას ყურადღებას მივაქცევთ, აღმოჩნდება, რომ ის, რაც სპინოზამ ღმერთს მიაწერა, ბუნებაში არ მართლდება, იმის მიუხედავად, რომ ღმერთი ბუნებასთანაა გაიგივებული, ხოლო ის, რაც ბუნებას (სამყაროს) ახასიათებს, ღმერთს არ მიეწერება. მწარმოებელი ბუნება და წარმოებული ბუნება ერთმანეთს სრულიად მოწყვეტილია. დეკარტის პარალელისტური თეორია თითქოს გადალახულია ერთი სუბსტანციის აღიარებით, მაგრამ სული და სხეული (აგრეთვე იდეა და საგანი) ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია: სხეული არ განსაზღვრავს აზროვნებას და არც სული განსაზღვრავს სხეულის მოქმედებას; სუბსტანციის ეს ორი სახის მოდუსი არსად ფაქტიურ კავშირში არ იმყოფება. ისინი სუბსტანციის გამოვლენის განსხვავებული ფორმებია; მაშ თვითონ სუბსტანციაში ისინი იგივეობრივია. მაგრამ მაშინ აზროვნებისა და განფენილობის, იდეისა და საგნის, სულისა და სხეულის განსხვავება გადაიტანება სუბსტანციაში.

11. სპინოზას ფილოსოფიური შეხედულებანი ათეიზმად იყო გამოცხადებული მისი მთავარი შრომის „ეთიკის" გამოქვეყნებამდე. ჯერ კიდევ სპინოზას სიცოცხლის დროს გამოქვეყნებული „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი" ათეისტურ ნაწარმოებად იყო (და უნდა ყოფილიყო) მიჩნეული როგორც ქრისტიანული, ისე ებრაული რელიგიის მიერ.

საქმე ის არის, რომ ამ შრომაში სპინოზა იმ დროისათვის წარმოუდგენელი გამბედაობით აწარმოებს საღვთო წიგნების შინაარსის ისტორიულ კრიტიკას.

სპინოზა ამტკიცებს, რომ საღვთო წიგნები დაწერილია დაახლოებით 2 ათასი წლის მანძილზე სხვადასხვა ავტორის მიერ განსხვავებული ეპოქების ხალხებისათვის. ეს წიგნები ადამიანთა დოკუმენტია. უნდა გაირკვეს, ვინ წერდა მათ, რის გამო წერდა, ვისთვის წერდა, როგორ იყო მიღებული ისინი თანამედროვეთა მიერ, ვის ხელში ჩავარდა და როგორ იქნა გადამუშავებული; აგრეთვე როგორ და ვინ გააერთიანა ისინი ერთ მთლიან „საღვთო წიგნებად".

რაც შეეხება რელიგიის წარმოშობას, სპინოზა აღნიშნავს, რომ მისი მიზეზი არ არის შიში. შიში არის მიზეზი ცრურწმენის წარმოშობისა, ადამიანი ამ ცრურწმენის მონად იქცევა. ადამიანთა უვიცობაზე არის დამოკიდებული რელიგიისა და ეკლესიის

ავტორიტეტი. რელიგია საჭიროა იმისათვის, რომ ადამიანები ჰორჩილებაში ჰყავდეს მეფეს, უფროსს. სასწაული, რომელიც დიდ როლს თამაშობს ყოველგვარ რელიგიაში და რომელთა რიცხვი უამრავია საღვთო წიგნებში, გამოწვეულია ბუნების მოვლენების ნამდვილი მიზეზების არცოდნით. სასწაული ეწინააღმდეგება ბუნების კანონზომიერებას და უაზრობას წარმოადგენს. რელიგია ასშობს აზროვნების თავისუფლებას; ჰეშმარიტება რელიგიურ ლეგენდებში კი არ არის, არამედ თავისუფალი აზროვნების გზით მიღწეულ ნათელსა და გარკვეულ იდეებში. ამავე ნაშრომში სპინოზა დაწვრილებით განიხილავს პოლიტიკურ საკითხებს (ამიტომ ეწოდება ამ შრომას „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი"). თავის მოძღვრებაში სახელმწიფოს ანუ საზოგადოების შესახებ სპინოზა განიცდის თ. ჰობსის თეორიის გარკვეულ გავლენას.

ბუნების ძირითადი კანონი, სპინოზას აზრით, თვითშენახვის კანონია. ადამიანი ამ მხრივ, როგორც ბუნების ნაწილი, ბუნების კანონს ექვემდებარება: ადამიანიც იცავს თავისთავს, მიისწრაფვის თვითშენახვისაკენ. ბუნებრივ მდგომარეობაში თვითეული ადამიანი განახორციელებს თავის უფლებას, თავის ძალას. ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს ისეთი რამ, რის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ ის არის ამა თუ იმ ადამიანის საკუთრება; არ არსებობს ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ სამართლიანს ან უსამართლოს; არ არის არც მორალი და არც ბოროტმოქმედება: თვითეული მოქმედებს ისე, როგორც მას შეუძლია იმოქმედოს და განახორციელოს ის, რაც მას სურს.

სახელმწიფოში მდგომარეობა არსებითად იცვლება: თვითეული ემორჩილება უმაღლეს ძალაუფლებას. ამით ადამიანი მოგებული რჩება. თუ ბუნებრივ მდგომარეობაში თვითეული ადამიანი გამოდის ყველას წინააღმდეგ და ყველა — თვითეულის წინააღმდეგ და ამიტომ მისი მისწრაფება თვითშენახვისაკენ არ არის არაფრით გარანტირებული, სახელმწიფოში, ემორჩილება რა უმაღლეს ძალაუფლებას, მისი ეს მისწრაფება სახელმწიფოს მიერ გარანტირებულია. სახელმწიფო ქმნის ადამიანს პირობებს იხელმძღვანელოს გონებით და მიაღწიოს თავისუფლებას. სპინოზა უარყოფითად უყურებს ფეოდალურ სახელმწიფოს, რომელიც ერევა ადამიანის შინაგან ცხოვრებაში და უკარნახებს მას სინდისის კანონებს. აზრისა და სიტყვის თავისუფლება გარანტირებულია მხოლოდ დემოკრატიულ სახელმწიფოში. ამგვარ თავისუფალ სახელმწიფოში ადამიანს აქვს საშუალება იფიქროს ის, რაც მას სურს, და თქვას ის, რასაც ფიქრობს.

თავი VI

ლაიბნიცი

1. გერმანელი გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცი მოღვაწეობდა იმ პერიოდში, როდესაც გერმანია ეკონომიურად და პოლიტიკურად საგრძნობლად ჩამორჩებოდა ჰოლანდიას, ინგლისსა და საფრანგეთს. ის იყო ჩამორჩენილი აგრარული ქვეყანა, რომელშიც ფეოდალური ურთიერთობა იყო გაბატონებული, ხოლო სუსტი ბურჟუაზია ის-ის იყო იწყებდა პირველი ნაბიჯების გადადგმას. შუა საუკუნეების თეოლოგია და სქოლასტიკა ხელს უშლიდა თავისუფალი აზროვნების, ე. ი. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარებას, მაგრამ გერმანიის ცნობილი მოაზროვნენი განიცდიდნენ ევროპის მოწინავე ქვეყნების ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიღწევების ზეგავლენას. გაბატონებული თეოლოგიის, სქოლასტიკის გვერდით იმდროინდელი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიღწევათა საფუძველზე ლაიბნიცმა შექმნა ორიგინალური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელშიც გერმანული სული შერწყმულია საერთო-ევროპულთან.

ლაიბნიცი (1646 — 1716) დაიბადა ქ. ლაიფციგში; მამამისი იურისტი იყო, მუშაობდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის კანცელარიის მმართველად, ხოლო შემდეგ—ამავე უნივერსიტეტის პროფესორად.

1661 წელს ლაიბნიცი შედის ლაიფციგის უნივერსიტეტში, შემდეგ კი განაგრძობს სწავლას იენის უნივერსიტეტში. ჯერ კიდევ საშუალო სკოლაში ეუფლება ლათინურ ენას იმდენად, რომ ლექსებს წერს ამ ენაზე, ხოლო უნივერსიტეტში ანტიკური ფილოსოფოსების შრომებს კითხულობს დედანში. უნივერსიტეტში სწავლობს ფილოსოფიას, თეოლოგიას, მათემატიკას და იურისპრუდენციას. 1663 წ. იცავს ბაკალავრის სამეცნიერო ხარისხს შრომით „ინდივიდუაციის პრინციპის შესახებ"; 1664 წელს იცავს მაგისტ-

რის 1666 წელს—ლიცენციატის, იმავე წელს — სამართლის დოქტორის ხარისხს; მას შესთავაზებენ პროფესორის თანამდებობას, მაგრამ ლაიბნიცს სხვა ინტერესები ამოქმედებს და ამიტომ პროფესორობაზე უარს ამბობს.

ფილოსოფიაში ღრმად განათლებული ლაიბნიცი უკვე ფიქრობს თავის მომავალ ფილოსოფიურ სისტემაზე, მაგრამ ამავე დროს გატაცებულია პოლიტიკური და საეკლესიო საკითხებით. მას კარგად ესმის გერმანიის სისუსტე პოლიტიკური დაქსაქსულობის გამო და იცავს გერმანიის სათავადოების კავშირის იდეას, რათა ამით ააცილოს საშიშროება, რომელიც მოელის გერმანიას საფრანგეთისა და შვეციისაგან. ლაიბნიცი პროექტსაც კი შეადგენს საფრანგეთის მთავრობისათვის, რომელშიც ურჩევს მას განდევნოს თურქები ევროპიდან და ეგვიპტე დაიპყროს. ლაიბნიცი გერმანიაზე ზრუნავს და არა საფრანგეთზე. ის ფიქრობს, რომ თუ საფრანგეთის სამხედრო ძალები თურქეთის წინააღმდეგ იქნება მიმართული, გერმანია განთავისუფლდება იმ საშიშროებისაგან, რომელიც მას მოელის საფრანგეთის მხრივ. თურქეთის განდევნა ევროპიდან და ეგვიპტის დაპყრობა მისცემს საფრანგეთს ბატონობას ხმელთაშუა ზღვაზე. გერმანიის წინააღმდეგ ომი კი საფრანგეთს არაფერს მოუტანს. ეგვიპტის დაპყრობა საფრანგეთს პოლიტიკურსა და ეკონომიურ სარგებლობას მისცემდა.

მართალია ამ პროექტს შედეგი არ მოჰყოლია, მაგრამ საფრანგეთში (ამ პროექტის გამო) ყოფნის დროს ლაიბნიცი გაიცნობს კარტეზიანელ არნოს, მათემატიკოსსა და ფიზიკოს ჰიუგენსს, გაეცნობა სპინოზას ფილოსოფიას. 1673 წელს ლაიბნიცი ლონდონში მიემგზავრება, სადაც გაიცნობს სპინოზას მეგობარს ოლდენბურგს, ქიმიკოს ბოილს, აწარმოებს მიწერ-მოწერას ნიუტონთან. ინგლისიდან დაბრუნებისას ჰოლანდიაში გაელით პირადად გაიცნობს სპინოზას.

აღსანიშნავია ის კამათი, რომელიც გაიმართა ლაიბნიცსა და ნიუტონს (ნიუტონის მეგობრებს) შორის დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვის აღმოჩენის პრიორიტეტის შესახებ. ლაიბნიცმა 1686 და 1687 წლებში ლაიფციგში გამოაქვეყნა ორი შრომა, რომელშიც მან ჩამოაყალიბა დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვის ძირითადი პრინციპები. 1687 წელს ნიუტონმა გამოაქვეყნა თავისი ფუძემდებლური შრომა „Principia mathematica philosophiae naturalis", რომელშიც ეს აღრიცხვა ფლუქსიათა აღრიცხვის სახით არის დალაგებული. მაგრამ ნიუტონს ეს აღრიცხვა გაცილებით ადრე ჰქონდა აღმოჩენილი და

უკვე 1676 წელს ოლდენბურგს პირად წერილში შეატყობინა ზოგიერთი მათემატიკური პრობლემის გადაწყვეტის შესახებ. ლაიბნიცმა იცოდა ამ წერილის შინაარსი. მან მისწერა წერილი ნიუტონს, რომელშიც ის ატყობინებს აღრიცხვის თავისი მეთოდის შესახებ და აღნიშნავს, რომ მისი მეთოდი არ განსხვავდება ნიუტონის მეთოდისაგან; მაგრამ გამოქვეყნებულ შრომაში სრულიად არ ახსენებს ნიუტონს და იმ მიმოწერას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მათ შორის. კამათი აღმოჩენის პრიორიტეტზე გადაიზარდა საკითხად პლაგიატობის შესახებ: ლაიბნიცმა ანონიმური წერილის საშუალებით ბრალი დასდო ნიუტონს პლაგიატში. ეს საკითხი გადაეცა ინგლისის სამეფო სამეცნიერო საზოგადოებას (ინგლისის მეცნიერებათა აკადემიას). სამეცნიერო საზოგადოების კომისიამ გამოიტანა დასკვნა, რომ ნიუტონმა ლაიბნიცზე ადრე აღმოაჩინა ეს აღრიცხვა, ხოლო ლაიბნიცს როგორც გამოჩენილ მათემატიკოსს შეეძლო მათი მიმოწერის საფუძველზე გაეგო ამ აღრიცხვის არსება. ამ დასკვნაში არათუ უარყოფილია ლაიბნიცის პრიორიტეტი დიფერენციალური და ინტეგრალური აღრიცხვის აღმოჩენაზე, არამედ გადაკვრით პლაგიატიც არის აღნიშნული.

სინამდვილეში ნიუტონმა და ლაიბნიცმა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინეს ეს აღრიცხვა. მაგრამ სამეცნიერო საზოგადოების დასკვნამ საკმაოდ დიდი გავლენა მოახდინა ლაიბნიცზე. მისი სურვილი ლონდონში გამგზავრებისა და იქ მუშაობისა ალარ განხორციელდა; არც პარიზში დასახლება მოხერხდა. ლოკის წინააღმდეგ დაწერილი შრომაც არ გამოაქვეყნა ლაიბნიცმა: ნიუტონთან კამათის შემდეგ იგი ველარ ბედავს მეორე დიდი ინგლისელი მოაზროვნის წინააღმდეგ გალაშქრებას.

ლაიბნიცი რჩება გერმანიაში და სამსახურს იწყებს ჰანოვერის ჰერცოგთან: ინიშნება ჰანოვერის ბიბლიოთეკის გამგედ. ჰერცოგი მას დაავალებს ჰანოვერის დინასტიის ისტორიის დაწერას. აქ ის დაუახლოვდება ჰანოვერის კურფიურსტის ოჯახს. ამ ოჯახის ერთერთი წევრის (სოფია-შარლოტას) დავალებით წერს „თეოდიცეას". როდესაც სოფია-შარლოტა პრუსიის მეფის მეუღლე ხდება. ლაიბნიცი მისი დახმარებით 1700 წელს დააარსებს ბერლინის სამეცნიერო საზოგადოებას, რომელიც შემდეგ მეცნიერებათა აკადემიად გარდაიქმნება. ლაიბნიცი ცდილობს ამგვარი საზოგადოების დაარსებას დრეზდენსა და ვენაში. რუსეთის მეფის პეტრე პირველის საზღვარგარეთ მოგზაურობის დროს ლაიბნიცი შეხვდება მას და შეუდგენს პეტერბურგის აკადემიის გეგმას.

ამავე დროს ლაიბნიცი ცდილობს შეარიგოს პროტესტანტული

და კათოლიკური ეკლესიები, ხოლო პროტესტანტების წრეში — კალვინისტები და ლუთერანები.

ჰანოველის დინასტიის ისტორიის წერით გაბეზრებული ლაიბნიცი გაემგზავრება ვენაში, ვითომ ამ ისტორიისათვის მასალების შესაგროვებლად. აქ ის გაიცნობს პრინც ევგენი სავოელს და სპეციალურად მისთვის წერს „მონადოლოგიას“ (1714 წ.), რომელშიც მოკლედ დალაგებულია მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

გარდაიცვალა ლაიბნიცი 1716 წელს, სრულიად მივიწყებული ყველასაგან. მთელი სიცოცხლე ხელისუფალთაგან წყალობის მაძიებელი სიკვდილის წინ ყველა მათგანისაგან დავიწყებული აღმოჩნდა; გენიალური მოაზროვნე და ამავე დროს ძალზე პატივმოყვარე, ყოველმხრივ განათლებული პიროვნება, რომელსაც ყველა დარგში (თეორიულსა და პრაქტიკულში) აღმოჩენები გააჩნდა, ყველაზე ნაკლებად ზრუნავდა თავისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სისტემატურ დალაგებასა და გამოქვეყნებაზე. თითქმის ყველა მისი ფილოსოფიური შრომა დაწერილია სხვადასხვა საბაბის გამო: „მონადოლოგია“ შექმნილია ევგენი საოელისათვის, „თეოდიცეა“ — სოფია-შარლოტას დავალებით, „ახალი ცდა ადამიანის გონების შესახებ“ — ლოკის „ცდის“ წინააღმდეგ და სხვ. ლაიბნიცის მეცნიერული მოღვაწეობის მთელი სიღრმე და მრავალმხრიობა ნათელი ხდება მისი მიმოწერიდან, რომელსაც ის აწარმოებდა იმდროინდელ გამოჩენილ მეცნიერებთან და ფილოსოფოსებთან. მისი მემკვიდრეობიდან დარჩენილია 15000 წერილი, რომლებშიც ის ფილოსოფიურსა და მეცნიერულ საკითხებს ეხება. 1923 წლიდან დღევანდლამდე გერმანიის მეცნიერებათა აკადემია აქვეყნებს ამ მემკვიდრეობას. ინგლისელი ფილოსოფოსი რასელი წერს, რომ ლაიბნიცმა არ გამოაქვეყნა თავისი საუკეთესო შეხედულებები, ხოლო რაც გამოამზიურა, ისიც იმ მიზნით, რომ მეფეებისა და მათი მეუღლეების მოწონება დაემსახურებინა. ამიტომ, ფიქრობს რასელი, არსებობს ორი სისტემა ლაიბნიცის ფილოსოფიისა: ერთი, რომელიც გამოქვეყნებულია, არის ოპტიმისტური, ორთოდოქსალური, ფანტასტიკური და წვრილმანი, უმნიშვნელო; მეორე, რომელიც აღმოაჩინეს ლაიბნიცის ხელნაწერებში, არის ღრმა, ნათელი და საოცრად ლოგიკური. რასაკვირველია, არ იქნება ისტორიულად გამართლებული, თუ არ მივაქცევთ ყურადღებას პირველს, მაგრამ მეორემ გაცილებით დიდი როლი შეასრულა ფილოსოფიაში.

რასელის ეს თვალსაზრისი გადაჭარბებულია: თვითონ რასელი

„დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიაში“ გადმოსცემს უმთავრესად ლაიბნიცის „პირველ სისტემას“. რაც შეეხება ე. წ. „მეორე სისტემას“, რომელშიც რასელი თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკის საწყისებს გულისხმობს, მან თავის დროზე თითქმის არავითარი როლი არ შეასრულა ფილოსოფიაში.

ლაიბნიცი იყო არა მხოლოდ გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის შემქმნელი, არამედ მათემატიკოსი, ფიზიკოსი, ბიოლოგი და ისტორიკოსი. ის წერს შრომებს სამართლის საკითხებზე, მოღვაწეობს როგორც პოლიტიკოსი, ადგენს გეგმებს ეკლესიების შერიგებისათვის; ცდილობს მეცნიერული განათლების გავრცელებას, ადგენს სამეცნიერო აკადემიების გეგმებს, ზრუნავს მრეწველობის განვითარებაზე (მუშაობს სამთამადნო მრეწველობის განვითარებაზე), აუმჯობესებს არითმომეტრს და სხვ.; წერს ფილოსოფიურ შრომებს, რომლებიც, როგორც აღნიშნული იყო, ამა თუ იმ საბაბით იყო განპირობებული. Gerhardt-ის მიერ გამოცემული ლაიბნიცის „ფილოსოფიური შრომები“ შვიდ ტომად, მოიცავს მისი ფილოსოფიური სისტემის თითქმის ყველა მნიშვნელოვან ნაწარმოებს (რუსულ ენაზე გამოცემულია „**Избранные философские сочинения**“, 1890 წ. და 1908 წ., „**Новые опыты о человеческом разуме**“, 1936 წ., „**Теодицея**“ ჟურნალში „**Вера и разум**“ 1887—1892 წწ., „**Полемика Лейбница и Кларка**, 1960; ქართულად გამოცემულია „მონადოლოგია“).

2. ლაიბნიცის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ანალიზი და ინტერპრეტაცია რთულ ამოცანას წარმოადგენს. ეს აიხსნება იმით, რომ ზოგიერთი დებულება, მისი მსოფლმხედველობისათვის ძირითადი, ფუძემდებლური, მიმოწერაშია ჩამოყალიბებული. ეს დებულებები, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, არ არის გათვალისწინებული ლაიბნიცის იმ შრომებში, რომლებშიც იგი ფილოსოფიურ (მეტაფიზიკურ) მსოფლმხედველობას დაალაგებს. ამ უკანასკნელთ ეკუთვნის შრომები „მსჯელობა მეტაფიზიკის შესახებ“ (1685 წ.), „გონებაზე დაფუძნებული ბუნებისა და წყალობის პრინციპები“ (1714 წ.), „მონადოლოგია“ (1714 წ.) და სხვები. ამიტომ ეს შრომები არ გვაძლევს სწორ სურათს ლაიბნიცის ფილოსოფიური სისტემის შესახებ, არ გამოხატავს მისი ნააზრევის ამოსავალ წერტილს.

ლაიბნიცი ქმნის არა მხოლოდ მეტაფიზიკურ, არამედ გარკვეულ ლოგიკურ სისტემას, რომელიც თავის დროზე თითქმის შეუმჩნეველი დარჩა და მხოლოდ მე-19 ს. ბოლოს და მე-20 ს. დასაწყისში იქნა აღმოჩენილი.

საკითხი, რომელიც ფილოსოფიის მკვლევართა წინაშე დადგა, ეხება შემდეგს: რამ განსაზღვრა ლაიბნიცის მეტაფიზიკა — მისმა ლოგიკურმა სისტემამ, თუ, პირიქით,—მისი ლოგიკური თეორია განსაზღვრა მისმა მეტაფიზიკურმა შეხედულებებმა. ფრანგი ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი კუტიურა იცავს იმ აზრს, რომ ლაიბნიცის მეტაფიზიკა მისი ლოგიკური თეორიით არის განპირობებული; ამავე აზრისაა ინგლისელი ფილოსოფოსი და მათემატიკური ლოგიკის დიდი წარმომადგენელი ბ. რასელი. ლაიბნიცი, წერს რასელი, თავის პირად წერილებში ისეთი ფილოსოფიის საუკეთესო წარმომადგენლად გვეელინება, რომელიც ლოგიკას იყენებს როგორც მეტაფიზიკის გასაღებს. რაც შეეხება ლაიბნიცის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომს — „მონადოლოგიას", რომელშიც ის მოკლედ, მაგრამ ნათლად, გარკვეულად და მთლიანად ალაგებს თავის ფილოსოფიურ კონცეფციას, კუტიურა და რასელი მას უარყოფით შეფასებას აძლევენ: ამ შრომით ლაიბნიცმა დააამხინჯა თავისი მსოფლმხედველობა, „მონადოლოგიამ" თაედაყირა დააყენა ლაიბნიცის მთელი ნააზრევი. ლაიბნიცი მალავდა თავის ძირითად აზრებს, წერს რასელი.

კარტეზიანელ არნოსადმი მიწერილ წერილში ლაიბნიცი გამოთქვამს თავის ამ ძირითად აზრებს და აღნიშნავს, რომ მან აქ უდიდეს წარმატებას მიაღწია. არნო უპასუხებს, რომ ეს აზრები ააღელვებს ყველას და მას არ ესმის, რა სარგებლობა შეიძლება ჰქონდეს იმას, რასაც მთელი ქვეყანა უარყოფს. რასელი ფიქრობს, რომ არნოს ასეთმა რეაქციამ აიძულა ლაიბნიცი დაემალა თავისი ნამდვილი აზრები ფილოსოფიურ საკითხებზე.

საკითხი იმის შესახებ, თუ რით იწყებს ლაიბნიცი — ლოგიკის თავისებური თეორიით და აქედან მიდის მეტაფიზიკისაკენ, თუ, პირიქით, — მეტაფიზიკის საფუძველზე აგებს ლოგიკურ კონცეფციას, მნიშვნელოვანი საკითხია ლაიბნიცის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გაგებისათვის. ამ საკითხის გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გათვალისწინებული იქნება ლაიბნიცის ფილოსოფიური განვითარების გზა. საქმე ის არის, რომ ლაიბნიცმა გაიარა ფილოსოფიური განვითარების დიდი გზა. თავიდანვე მას მეტაფიზიკის პრობლემები აინტერესებს; ის კარგად იცნობს ანტიკურ ფილოსოფიას, სქოლასტიკას, მისი დროის ფილოსოფიურ მიმართულებებს, მეცნიერების მიღწევებს და საინტერესო ის არის, რომ ყველა ამ მიმართულებაში ის დადებით მომენტებს აღმოაჩენს; იგი უამრავ შრომასა და გამოკვლევას კითხულობს და ყველაში მისთვის მისაღებ აზრებს პოულობს.

ლაიბნიცის მიზანია გამონახოს იმ პრობლემის გადაწყვეტა, რომელიც ყოველთვის იდგა ფილოსოფოსების წინაშე: ერთისა და მრავლის პრობლემა, რომელიც ვერ გადაწყვიტეს ვერც დეკარტმა და სპინოზამ, ვერც ბეკონმა და ლოკმა და უფრო ადრე ვერც დემოკრიტემ და არისტოტელემ.

მას სურს ანგარიში გაუწიოს ემპირიზმსაც და რაციონალიზმსაც. გრძნობიერების პრეტენზიასა და გონების სუვერენობას, მოარიგოს მექანიციზმი და ტელეოლოგია და სხვ. ამავე დროს ლაიბნიცი არ არის ეკლექტიკოსი, ის ცდილობს ერთი მთლიანი ფილოსოფიური სისტემა შექმნას, რომელშიც ეს განსხვავებული და საწინააღმდეგო შეხედულებები ჰარმონიულად იქნება შერწყმული.

ლაიბნიცი რომ მეტაფიზიკური პრობლემებით იყო იმთავითვე დაინტერესებული, ეს ჩამოთვლილი პრობლემებიდანაც ნათლად ჩანს. ამდენად ისიც ცხადია, რომ ლაიბნიცის ფილოსოფიური განვითარების გზა მეტაფიზიკით იწყება, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობა საბოლოო სახით ჩამოყალიბდა დაახლოებით 1685 წლისათვის. 1697 წელს ლაიბნიცი ერთ-ერთ წერილში აღნიშნავს: ჩემი შეხედულებანი ჩამოყალიბდა ოცი წლის ნაზრევის შემდეგ; მე დავიწყე მათზე ფიქრი, როდესაც 15 წლისა ვიყავი; ამ დროს ეფიქრობდი არჩევანი მომეხდინა არისტოტელესა და დემოკრიტეს შორის, მაგრამ არაერთხელ შევცვალე ჩემი შეხედულებანი ახალი ცოდნის შეძენის საფუძველზე; მხოლოდ თორმეტი წლის წინათ ვიგრძენი თავი დამაკმაყოფილებლად (წერილი თ. ბერნეტისადმი, 1697 წ.). როგორც ჩანს, დამაკმაყოფილებელ პასუხს ფილოსოფიურ საკითხებზე ლაიბნიცმა მიაღწია 1685 წელს, როდესაც დაწერა „მსჯელობა მეტაფიზიკის შესახებ". ამ შრომაში, ისევე როგორც „ბუნებისა და წყალობის პრინციპებში" და „მონადოლოგიაში", მეტაფიზიკური საკითხებია განხილული; ლაიბნიცს ამ პერიოდისათვის უკვე აქვს შემუშავებული ლოგიკის თეორია, ის მას გულისხმობს, მაგრამ მისგან დამოუკიდებლად აგებს მეტაფიზიკურ თეორიას. როგორც ჩანს, ლაიბნიცის ნააზრევში ორი ნაკადია: ერთი გამოდის ლოგიკიდან და მეტაფიზიკისაკენ მიდის, ხოლო მეორე (მისი ლოგიკისაგან დამოუკიდებლად) მიემართება ტრადიციული მეტაფიზიკის გზით.

ძნელი გადასაწყვეტია, ლოგიკის თეორიას შეუგუა ლაიბნიცმა მეტაფიზიკა, თუ თვითონ ლოგიკის თეორია შეუგუა თავის მეტაფიზიკას.

3. როგორც აღნიშნული იყო, ლაიბნიცი, უკვე ახალგაზრდობისას, გარკვეული არჩევანის წინაშე იდგა: გაეზიარებინა დემოკრი-

ტეს მოძღვრება ატომებზე, თუ არისტოტელეს მოძღვრება ენტელეჭიაზე. დემოკრიტეს თვალსაზრისი მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა; დემოკრიტეს ატომი ნამდვილად „ატომი“ (განუყოფელი) არ შეიძლება იყოს, ის მატერიალური ნაწილაკია და, როგორც ასეთი, უსასრულოდ გაყოფადია. დემოკრიტეს ატომს, როგორც მატერიალურს, მართალია მცირე, მაგრამ სივრცის ნაწილი უკავია; ხოლო ის, რასაც სივრცის ნაწილი უკავია, გაყოფადია. ნამდვილი ატომი ამიტომ არ შეიძლება იყოს მატერიალური, არ შეიძლება იყოს სივრცეში. ის, რისი გაყოფაც არ შეიძლება, არის მატერიალურისაგან განსხვავებული, ის სულიერია. სამყარო სულიერი ატომებისაგან შედგება; სულიერი ატომი არის მარტივი სუბსტანცია; მარტივი ნიშნავს იმას, რომ მას არა აქვს ნაწილები, ხოლო სადაც არ არის ნაწილები, იქ არ არის განფენილობა, არ არის ფიგურა, არ არსებობს გაყოფადობა. არსებობს, რასაკვირველია, რთული სუბსტანციები, მაგრამ ისინი მარტივი სუბსტანციების აგრეგატს წარმოადგენს [1].

კარტეზიანელები სწორად მსჯელობენ, როდესაც მათ სუბსტანციის პრობლემა ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად აქციეს; მაგრამ თუ სუბსტანცია უსასრულოა, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ არსებობს ერთი სუბსტანცია; ეს თვალსაზრისი სპინოზამ გაიზიარა, მაგრამ მან ვერ დაუკავშირა ერთი მრავალს.

ლაიბნიცი აღიარებს მრავალი სუბსტანციის არსებობას; ეს მარტივი სუბსტანციები სულიერი „ატომებია“, ისინი სულიერი წერტილებია; მათემატიკური წერტილიც განუყოფელია, მაგრამ ის არ არის რეალური. რეალურად არსებული, განუყოფელი, სულიერი სუბსტანცია არის მონადა. „მონადა“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს ერთეულს, იმას, რაც ერთია. სიცოცხლის, სულის, გონის მარტივი სუბსტანციები ერთეულებს წარმოადგენს [2]. მონადები ბუნების ნამდვილი ატომებია, ისინი საგანთა ელემენტებია. რადგან მონადა მარტივია, განუყოფელია, ამიტომ წარმოუდგენელია მისი დაშლა, დაშლა შეიძლება რთულის, შედგენილის; ამიტომ შეუძლებელია ისიც, რომ ის დაიღუპოს ბუნებრივი გზით. მაგრამ არც იმის წარმოდგენა შეიძლება, რომ ის ბუნებრივი გზით წარმოიშვას ნაწილების შეერთების გზით. მისი წარმოშობა და მოსპობა ბუნებრივი გზით შეუძლებელია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ის ყოველთვის არსებობდა და ყოველთვის იარსებებს; მისი წარმოშობა

---

[1] Лейбниц, Избр. соч., Монадология, § 1—3.

[2] ib., Начала природы и благодати, § 1.

აიხსნება შეპოქმედებით, ისევე როგორც მისი დაღუპვა — მოსპობით. მხოლოდ ის, რაც რთულია, იწყებს და ათავებს არსებობას ნაწილ-ნაწილ.

მონადები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია იმ აზრით, რომ თვითეულ მონადაში არ არსებობს რაიმე შინაგანი მოძრაობა გარეგანი ზემოქმედებით; მონადა ჩაკეტილია თავისთავში; მონადას სრულიადაც არა აქვს ფანჯრები, რომელთა საშუალებით შეიძლება რაიმე შევიდეს მასში ან მისგან გამოვიდეს [1]. არც სუბსტანცია და არც აქციდენცია არ შეიძლება შევიდეს მონადაში.

მონადას უნდა ჰქონდეს გარკვეული თვისებები: შეუძლებელია არსებობდეს რაიმე არსება, რომელსაც არა აქვს თვისებები; ამ თვისებებით განსხვავდება მონადები ერთმანეთისაგან. არ არსებობს ორი ერთნაირი მონადა, ისევე როგორც არ არის სამყაროში ორი თავიდან ბოლომდე ერთნაირი საგანი. ეს პრინციპი — ინდივიდუაციის პრინციპი, რომელიც ლაიბნიცმა წამოაყენა, დიდ როლს ასრულებს მის მეტაფიზიკაში. როდესაც „ახალ ცდებში“ ფილარეტი (ლოკის აზრების წარმომადგენელი) აღნიშნავს, რომ შეუძლებელია ერთი და იმავე გვარის ორი საგანი არსებობდეს ერთსა და იმავე დროსა და ერთსა და იმავე სივრცეში, თეოფილე (ლაიბნიცი) უპასუხებს, რომ სივრცისა და დროის განსხვავების გარდა უნდა ყოველთვის არსებობდეს განსხვავების შინაგანი პრინციპი. დროისა და სივრცის მიხედვით ჩვენ განვასხვავებთ საგნებს, რომელთა თავისთავად განსხვავებას ვერ ვახერხებთ, მაგრამ ისინი თავისთავად შინაგანად განსხვავდებიან. იგივეობისა და განსხვავების არსება მდგომარეობს არა დროისა და სივრცის მიხედვით, თუმცა ამ განსხვავებასაც აქვს ადგილი.

ორი ინდივიდი რომ სრულიად მსგავსი და ერთნაირი ყოფილიყო, ე.ი. არ ყოფილიყო მათ შორის განსხვავება თავისთავად, მაშინ ინდივიდუაციის პრინციპი არ იარსებებდა; რომ არსებულიყო ერთნაირი ფიგურის და სიდიდის ატომები, ისინი განუსხვავებელი იქნებოდნენ; განსხვავება მათ სახელწოდებებსღა შერჩებოდა, რაც მოკლებული იქნებოდა შინაგან საფუძველს. ეს კი ეწინააღმდეგება გონების პრინციპებს. მე მახსენდება, წერს ლაიბნიცი, ერთი ფაქტი: გამოჩენილმა, ჰკვიანმა პრინცესამ თავის ბაღში სეირნობისას აღნიშნა, რომ, მისი აზრით, არ უნდა არსებობდეს ორი ერთნაირი ფოთოლი. დაიწყეს ძებნა და დარწმუნდნენ, რომ

---

[1] ib., Монадология, § 7.

მართლაც არ არსებობს ორი ასეთი ფოთოლი. სუბსტანციური არსება რჩება ყოველთვის განუმეორებელ ინდივიდად [1].

მარტივი სუბსტანციები (მონადები) რომ არ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, მაშინ ვერ შევამჩნევდით განსხვავებას საგნებშიც, რადგან საგანი მონადების აგრეგატია და რაც რთულშია, გამომდინარეობს მისი მარტივი შემადგენელი ნაწილებისაგან.

ამრიგად, არსებობს მონადების უსასრულო რიცხვი და თვითეული მათგანი ინდივიდუალურია. მართალია მონადა მარტივია, მას ნაწილები არა აქვს, ის „მეტაფიზიკური წერტილია", მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ იგი უცვლელია: შექმნილი მონადა განუწყვეტელ ცვალებადობას განიცდის. ეს ცვალება გამოწვეულია შინაგანი საწყისით, რადგან რაიმე გარეგანი ვერ მოახდენს გავლენას მონადის შინაგან ცხოვრებაზე.

ეს ბუნებრივი ცვლილება თანდათანობით წარმოებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ მონადაში რაღაც იცვლება, ხოლო რაღაც—უცვლელი რჩება. ამიტომ მონადაში უნდა არსებობდეს მრავალნაირი მდგომარეობა. ამ მდგომარეობას იწვევს მონადისათვის დამახასიათებელი ძალა, მოქმედება. მონადის მოქმედება ორგვარია: ის მდგომარეობს პერცეფციებში და აპეტიციაში, ე. ი. წარმოდგენებში და მისწრაფებაში. პერცეფცია არის წარმოდგენა რთულისა და იმისა, რაც მარტივის გარეშეა, ხოლო მისწრაფება არის ტენდენცია ერთი წარმოდგენის მეორეში გადასვლისა.

მონადა სუბსტანციაა და მისი მახასიათებელია მოქმედების ძალა. კარტეზიანელებმა და საბოლოოდ მალბრანშმა მოქმედების ძალა გადაიტანეს ღმერთში, სპინოზას სუბსტანციამ კი სულიერი და მატერიალური სუბსტანციები გააუქმა, ხოლო ის ერთი სუბსტანცია — ღმერთი ანუ ბუნება რეალური მოქმედების უნარს იყო მოკლებული და გადაიქცა მოდუსების ლოგიკურ საფუძვლად, საიდანაც საგნები ლოგიკურად გამომდინარეობს.

დეკარტმა ვერ ახსნა სულიერისა და მატერიალური სუბსტანციების დამოკიდებულება; ასეთსავე მდგომარეობაში ჩავარდა სპინოზა ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ატრიბუტის აღიარებით. გარდა ამისა, ვერ გაარკვია საკითხი ერთისა და მრავლისა: არის ერთიც — სუბსტანცია, არის მრავალიც — მოდუსები, მაგრამ სუბსტანციას არა აქვს მოქმედების ძალა, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ერთიდან მრავლის წარმოება; თქმა იმისა, რომ

---

[1] Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, II, XXVII.

სუბსტანციიდან მრავალი გამომდინარეობს ლოგიკური გზით, სინამდვილეში პასუხს არ წარმოადგენს.

ეს საკითხები დგას ლაიბნიცის წინაშე და მან უნდა გადალახოს ის სიძნელეები, რომლებიც დეკარტმა და სპინოზამ ვერ მოახერხეს. მონადის ცნება, ლაიბნიცის აზრით, თავისუფალია ამ სიძნელეებისაგან.

მონადას შეიძლება ვუწოდოთ ენტელეჰია, რადგან ის არის მიზეზი მისი შინაგანი მოქმედებისა. აღნიშნული იყო, რომ მონადა სულიერი „ატომია", მას შეიძლება მარტივად სული ვუწოდოთ, რადგან მას აქვს აღქმები (წარმოდგენები) და მისწრაფება. მონადა არ შეიძლება არსებობდეს პერცეფციების გარეშე, მას ყოველთვის აქვს პერცეფციები. კარტეზიანელები ცდებოდნენ, როდესაც აღიარებდნენ, რომ არ არსებობს არაცნობიერი პერცეფციები. თუ დავაკვირდებით ჩვენს საკუთარ თავს, ადვილად აღმოვაჩენთ ისეთ მდგომარეობას, როდესაც ჩვენ არაფერი გვახსოვს, როდესაც ჩვენ არა გვაქვს არც ერთი ნათელი პერცეფცია; მაგალითად, უსიზმრო ძილში ანდა მაშინ, ცნობიერებას რომ ვკარგავთ. აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, რომ მარტივ სუბსტანციას, მონადას არ ჰქონია ამ დროს პერცეფციები [1].

ეკამათება რა ლოკს, ლაიბნიცი აღნიშნავს, რომ ჩვენ ყოველ მომენტში გვაქვს უამრავი აღქმა, მაგრამ ცნობიერების გარეშე, ე.ი. სულში ყოველთვის არის ცვლილება, რომლებსაც ჩვენ ვერ ვაცნობიერებთ, რადგან ეს შთაბეჭდილებანი ან ძალიან სუსტი და მრავალრიცხოვანია, ანდა იმდენად ერთგვარი, რომ ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება; მაგრამ სხვა აღქმებთან კავშირში ისინი მოქმედებენ და იწვევენ, ყოველ შემთხვევაში, არა გარკვეულ შეგრძნებებს. თუ ჩვენ გარკვეული დროის მანძილზე ვცხოვრობთ წისქვილის ან წყალვარდნილის მახლობლად, შეჩვევის საფუძველზე აღარ ვაქცევთ ყურადღებას მათ მიერ გამოწვეულ ხმაურს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ჩვენ სულში არა გვაქვს პერცეფციები.

ამგვარი პერცეფციებისათვის ლაიბნიცი ხმარობს ტერმინს „მცირე პერცეფციები" (petites perception). ლაიბნიცი მიმართავს ზვირთცემის მაგალითს: ჩვენ გვესმის ზვირთცემის ხმაური, მაგრამ ცალკეული ტალღის მოძრაობა თითქოს არ იწვევს ჩვენში არავითარ შთაბეჭდილებას. ჩვენზე რომ არ მოქმედებდეს თვითეული ტალღის სუსტი მოძრაობა, მაშინ ასი ათასი ასეთი ტალღის მოძ-

[1] Монадология, § 20.

რაობაც არ გამოიწვევდა რაიმე შთაბეჭდილებას, რადგან ასი ათასი არარა ვერ შეადგენდა რაიმეს. ამრიგად, ამ მცირე პერცეფციების მოქმედებას დიდი მნიშვნელობა აქვს. ისინი ხშირად განსაზღვრავენ ჩვენს მოქმედებებს, მაგალითად, წავალთ ჩვენ მარჯვნივ თუ მარცხნივ და სხვ.[1]

არსებობს მონადების უსასრულო რიცხვი, თვითეული მათგანი წარმოდგენის ძალაა. წარმოდგენების სინათლისა და გარკვეულობის იმდენი ხარისხი არსებობს, რამდენიც მონადაა, ე. ი. მონადები როგორც წარმომდგენი სულები განსხვავდება წარმოდგენილის ხარისხით; არის მონადები, რომლებსაც მხოლოდ ბნელი წარმოდგენები (petites perception) აქვს, არის მონადები, რომლებსაც ნათელი წარმოდგენები გააჩნია. ნათელია წარმოდგენა, თუ ის განსხვავდება სხვა წარმოდგენებისაგან, გარკვეულია ის მაშინ, თუ სხვა წარმოდგენებისაგან განსხვავდება და ამავე დროს განსხვავებულია მისი ნაწილები.

მართალია არსებობს წარმოდგენების სინათლისა და გარკვეულობის უამრავი ხარისხი, მაგრამ შეიძლება მათი სამ მთავარ ჯგუფად დაყოფა:

პირველ ჯგუფში შედის მარტივი ანუ შიშველი მონადები, რომლებსაც არასოდეს არა აქვს ნათელი და გარკვეული წარმოდგენები. თუ მონადის წარმოდგენები აღწევს ცნობიერებას და მეხსიერებაში შეინახება, ასეთ მონადას ეწოდება სული. მათ მხოლოდ მარტივი და შიშველი პერცეფციები კი არა აქვთ, არამედ აპერცეფციაც ახასიათებთ; ხოლო თუ მონადის წარმოდგენები თვითცნობიერებასა და გონების დონეს აღწევს, მათ გონი ეწოდებათ.

ცხოველებს ამ კლასიფიკაციაში მეორე საფეხური უკავიათ. ცხოველს აქვს სული, მას აქვს ნათელი წარმოდგენები, მეხსიერებასთან დაკავშირებული; რაიმე ყოფილი აღქმის საფუძველზე ის ამგვარივე შემდგომი აღქმისას მოელის ისეთ შედეგს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა წინა აღქმის შედეგად: ასე მაგალითად, როდესაც ძაღლს ჯოხს აჩვენებენ, ის გაიხსენებს იმ ტკივილს, რომელიც ჯოხმა მას მიაყენა და გარბის.

ადამიანშიც არის მრავალი მარტივი, შიშველი მონადა, რომელსაც ის არ გააცნობიერებს, არის სულიც და ამიტომ ხშირად მოქმედებს როგორც ცხოველი; ცხოვრების სამი მეოთხედის მანძილზე ჩვენ ისევე ვმოქმედებთ, როგორც ცხოველები, როგორც „ემპირიკოსები"; ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ხვალ გათენდება, რადგან ასე ხდე-

---

[1] Новые опыты, წინასიტყვაობა.

ბოდა ყოველთვის; მხოლოდ ასტრონომი მსჯელობს ამ შემთხვევაში გონების საშუალებით; ადამიანს აქვს შიშველი მონადებიც, სულიც და გონიც [1].

ღმერთს აქვს მხოლოდ ნათელი და გარკვეული წარმოდგენები, ის არის წმინდა გონება, წმინდა გონი, მასში არც შიშველი მონადები და არც სული არ არის.

ახლა ნათელი ხდება სამყაროს იმ გრანდიოზული სურათის ერთი მხარე, რომელსაც ლაიბნიცი გვისურათებს. არ არსებობს ორი თავიდან ბოლომდე ერთნაირი საგანი, ე. ი. არ არსებობს ორი ერთნაირი მონადა; ყოველი მონადა ინდივიდია და სხვა მონადებისაგან განსხვავებული; განსხვავება მდგომარეობს წარმოდგენების სინათლისა და გარკვეულობის ხარისხში; დაწყებული შიშველი მონადებით, ხაზი მიიმართება თანდათანობით ნათელი და გარკვეული წარმოდგენების მქონე მონადებისაკენ; არც ერთი საშუალო საფეხური არ არის გამოტოვებული. სამყაროში ბატონობს განუწყვეტლობის პრინციპი. რადგან მონადები წარმოდგენის ძალებია, ამიტომ მათი აგებულებაც ანალოგიურია; რადგან ისინი წარმოდგენების სინათლითა და გარკვეულობით განსხვავდებიან, ამიტომ სამყარო წარმოადგენს განუწყვეტელ რიგს ქვევიდან ზევით. სამყაროში არ არსებობს ნახტომი. ეს განუწყვეტელი ხაზი, რომელიც მიიმართება ქვევიდან ზევით, უმდაბლესიდან უმაღლესისაკენ, განვითარების თავისებურ თეორიას წარმოადგენს. ნამდვილად ეს არ არის განვითარება ამ სიტყვის არსებითი მნიშვნელობით, რადგან აქ სვლა უმდაბლესიდან უმაღლესისაკენ არ ხდება დროში. ეს „განვითარება“ ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ერთი მონადა განვითარების პროცესში გადადის უფრო მაღალში, თითქოს შიშველი მონადა გადადის მცენარეულში, ცხოველურში და ადამიანში აღწევს უმაღლეს საფეხურს, რის შემდეგ განვითარება ისევ გრძელდება და ღმერთში მიაღწევს უკანასკნელ საფეხურს. ეს განვითარება გაჩერებულია, ის გარკვეულ კიბურს წარმოადგენს, რომლის დაბალი საფეხური არ გადადის მაღალში; ისინი ერთდროულად არსებობენ. აქ ის აზრია გამოთქმული, რომელსაც შემდეგ ჰეგელი თავისებურად განავითარებს საერთოდ მთელ სისტემაზე და კერძოდ ყველაზე ნათლად— ბუნების ფილოსოფიაში. ჰეგელი წერდა: ჩვენ უნდა განვიხილოთ ბუნება როგორც საფეხურთა სისტემა, სადაც ყოველი შემდგომი საფეხური უფრო მაღალია წინამდებარეზე; მაგრამ აქ არ არის ბუნებრივი, ფიზიკური პროცესი ერთის მიერ მეორის წარმოშობისა. ასე-

---

[1] Методология, §§ 22—23.

თია „განვითარების" პროცესი ლაიბნიცთან. ლაიბნიცისათვის მთავარია არა განვითარება ერთი მონადისაგან მეორისა, არამედ მისთვის ყოველ მონადას უკავია გარკვეული ადგილი სამყაროს სისტემაში, ხოლო ეს ადგილი განსაზღვრულია სამყაროს მთლიანობით და ამ მთლიანობაში აქვს მას აზრი.

მონადები წარმომდგენი ძალებია; ბუნებრივია საკითხი, რას წარმოიდგენს მონადები. მონადას ხომ არა აქვს ფანჯრები, რომელთა საშუალებითაც შეიძლება რაიმე შევიდეს მონადაში გარეგანი სამყაროდან.

მონადა თავისთავიდან ქმნის წარმოდგენებს და ისინი მთელ სამყაროს ასახავენ. მონადა არის სამყაროს მუდმივი ცოცხალი სარკე.[1] აქ საკითხების მთელი რიგია გასარკვევი; ჯერ ერთი, როგორ ხდება, რომ მონადას არა აქვს ფანჯრები, მასში სამყაროდან ვერაფერი ვერ შევა, ე. ი. მას არა აქვს არავითარი ფაქტიური კავშირი სამყაროსა და მის საგნებთან, მაგრამ ამის მიუხედავად ის მაინც მას ასახავს. სამყაროს საგნები ისევ მარტივი ან რთული მონადებია; როგორც ჩანს, მონადას სხვა მონადებთან რაღაც თავისებური კავშირი უნდა ჰქონდეს. ეს კავშირი, ლაიბნიცის აზრით, იდეალურია. კავშირი მარტივ მონადებს შორის დადგენილია ღმერთის მიერ; როცა ღმერთმა ეს მონადები შექმნა, გაითვალისწინა ისიც, რომ მონადები გარკვეულ წესრიგში უოფილიყვნენ; ეს თავისებური წესრიგი იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა მონადას პერცეფციები ჰქონდეს ერთსა და იმავე სამყაროზე. მონადები ერთმანეთთან იდეალურადაა შეგუებული, თვითეულ მონადას ისეთივე მიმართება აქვს სხვა მონადებთან, როგორც სხვებს მასთან. ამიტომ, რასაც ერთი (მარტივი) მონადა წარმოიდგენს, იმასვე წარმოიდგენს სხვა მონადებიც. ღმერთმა სამყაროს შემოქმედებისას იმთავითვე მოაწყო ეს იდეალური კავშირი მონადებს შორის. ამ თავისებურ იდეალურ კავშირს ლაიბნიცი წინასწარ მოწყობილ ჰარმონიას (პრესტაბილურ ჰარმონიას) უწოდებს.

მაგრამ მონადები რომ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც ინდივიდები, წარმოდგენების სინათლისა და გარკვეულობის ხარისხით; არის შიშველი მონადები, არის მონადა — ცხოველისა და ადამიანის სული, არის მონადა როგორც გონი, რომელიც ადამიანს ახასიათებს. ამის მიხედვით ყველა მონადა თავისებურად წარმოიდგენს სამყაროს: ზოგს მხოლოდ ბნელი პერცეფციები აქვს, ზოგს — ბნელთან ერთად ნათელი და გარკვეული, მაგრამ ყველა სამყაროს

[1] ib., § 56.

სარკეს წარმოადგენს. ბნელი წარმოდგენების (პერცეფციების) აპერცეპირება, ე. ი. გაცნობიერება რომ მოვახდინოთ, მიეიღებთ სამყაროს ისეთსავე სურათს, როგორიც აქვს გონს. ადამიანს, როგორც აღნიშნული იყო, ჩვეულებრივ, პერცეფციების სამი მეოთხედი ბნელი აქვს, მაგრამ მონადა უცვლელი არასოდეს არ არის, მასში მისწრაფება არსებობს, რომლის საშუალებით მონადა გადადის ერთი წარმოდგენიდან მეორეზე, მეორიდან—მესამეზე და ასე შემდეგ. შემეცნებისას ხდება სწორედ ეს პროცესი: ბნელი და ბუნდოვანი პერცეფცია თანდათან გაცნობიერდება (აპერცეპირებას განიცდის).

ყველა მონადა, როგორც სარკე, თავისი კუთხით ასახავს სამყაროს. როგორც ერთი და იგივე ქალაქი სრულიად განსხვავებულად გვეჩვენება, თუ მას ვუყურებთ სხვადასხვა მხრიდან, ასევე. მარტივი სუბსტანციების უსასრულო რიცხვის გამო, თითქოს არსებობს ამდენივე განსხვავებული სამყარო, რომლებიც არსებითად ერთი და იგივე სამყაროა, განხილული მონადების განსხვავებული თვალსაზრისის შესაბამად[1].

ლაიბნიცი ფიქრობს, რომ ამ გზით მას გადაწყვეტილი აქვს ის პრობლემა, რომელიც თავიდანვე იდგა ფილოსოფიის წინაშე — პრობლემა ერთისა და მრავლის, ინდივიდუალიზმისა და უნივერსალიზმისა; მონადა მიკროკოსმოსია, ის თავისში შეიცავს მთელ სამყაროს, მაკროკოსმოსს, თვითეული მათგანი ერთია, მაგრამ თავის-თავში შეიცავს მთელ სიმრავლეს; ის ინდივიდია და ამავე დროს უნივერსუმის სახეა.

შემდეგ: თუ გავიხსენებთ, რომ მონადას ახასიათებს მისწრაფება ერთი წარმოდგენიდან გადაკიდეს მეორეზე და რომ ეს პროცესი განუწყვეტლობის პრინციპს ემორჩილება — ბუნებაში არ არის ნახტომი, ცხადი ხდება, რომ ყოველი ახალი წარმოდგენა გახსაზღვრულია წინამავლით, ხოლო თვითონ ეს წარმოდგენა განსაზღვრავს მომავალს. ამ აზრს ლაიბნიცი ხშირად იმეორებს „მონადოლოგიაში" (§ 22). ის ასე გამოთქვამს მას: მარტივი სუბსტანციის აწმყო მდგომარეობა არის წინამავლის შედეგი, ასევე აწმყო მომავლით არის დატვირთული, ანდა: მომავალი წარსულში შეიძლება ამოვიკითხოთ, აწმყო მომავალს თავის საშოში ატარებს[2].

საკმარისია, მაშასადამე, ერთი მონადის შინაგანი ცხოვრება სავსებით იქნეს გათვალისწინებული, რომ მთელი სამყაროს ისტო-

---

[1] ib., §§ 51—57.

[2] Теодицея, § 360.

რია გაირკვეს. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ამის შესაძლებლობა აქვს მხოლოდ ისეთ მონადას, რომლის ყველა წარმოდგენა ნათელი და გარკვეულია (ე. ი. ღმერთს).

და კიდევ ერთი: ერთი შეხედვით, ლაიბნიცის მოძღვრება მონადებზე, როგორც სულიერ ატომებზე, რომლებიც სამყაროს ცოცხალ სარკეს წარმოადგენს, გარკვეულ გაუგებრობას იწვევს. თუ ყოველი მონადა სარკეა და სამყარო ამ სარკეებისაგან შედგება, საკითხავია, რას ასახავენ ისინი, — ერთმანეთს? მაგრამ სარკის მიერ სარკის ასახვისას არავითარი რეალური შინაარსი აღარ რჩება. ასასახი აღარ არსებობს. ცარიელ ოთახში, რომელშიც იატაკი, კერი და კედლები სარკეებია, არ რჩება არავითარი ასასახი; თუ მონადა მხოლოდ სარკეა და ის, ლაიბნიცის აზრით, მთელ სამყაროს ასახავს, მაშინ, ცხადია, მთელი ეს სამყარო მხოლოდ სარკეებია. გასაგებია, რომ ლაიბნიცის წინააღმდეგ იმთავითვე ასეთი საბუთი იყო წამოყენებული; მაგრამ ლაიბნიცს აქვს პასუხი ამ საბუთის გასაბათილებლად, რამდენადაც შიშველი მონადები და მათი თავისებური კრებული, როგორც ვნახავთ, მისთვის მატერიას წარმოადგენს.

4. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ წარმოდგენა და ყოველივე ის, რაც მასზე არის დამოკიდებული, არ აიხსნება მექანიკური მიზეზებით. თუ წარმოვიდგენთ მანქანას, რომლის აგებულება ისეთია, რომ იწვევს აზრებს, გრძნობებსა და აღქმებს, შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ეს მანქანა გადიდებული სახით. ჩვენ შეგვიძლია შევიდეთ ამ მანქანაში, როგორც შევდივართ წისქვილში. ასეთ მანქანაში ვერ აღმოვაჩენთ ვერაფერს, გარდა ნაწილებისა, რომლებიც ერთმანეთს ბიძგს აძლევს. ამით ვერ ავხსნით აზრის, გრძნობის, აღქმის წარმოშობას. ამიტომ მონადაში, ამ მარტივ სუბსტანციაში, და არა მანქანასა და რთულ სუბსტანციაში, უნდა ვეძებოთ აღქმების არსებობა. მარტივ სუბსტანციაში არაფერია, გარდა აღქმებისა (წარმოდგენებისა) და მათი ცვლილებისა, მხოლოდ მასში შეიძლება მდგომარეობდეს შინაგანი მოქმედებანი[1].

ეს იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს საგნები — რთული სუბსტანციები მანქანას არ წარმოადგენს; ღმერთის მიერ შექმნილი მანქანა განსხვავდება ადამიანის მიერ შექმნილისაგან იმით, რომ უკანასკნელი ყველა თავის ნაწილში მანქანაა. აქ ლაიბნიცის წინაშე ორი საკითხი ჩნდება: მატერიისა და ორგანიზმის.

თუ სამყარო შედგება მხოლოდ მონადებისაგან, ე. ი. სულიერი სუბსტანციებისაგან, მატერიისათვის ადგილი სამყაროში აღარ უნდა

---

[1] Монадология, § 17.

არსებობდეს. მაგრამ ისიც გასაგები უნდა იყოს, რომ არსებობს სხეულები, არსებობს მატერიალურ სხეულთა მოძრაობა, რომ ეს მოძრაობა ხდება დროსა და სივრცეში. ლაიბნიცი იცნობს მისი დროის მეცნიერებას, იცნობს გალილეის, ნიუტონის, ჰიუგენსის და სხვათა მიერ შექმნილ მექანიკას. ამიტომ, გამოდის რა თავისი მოძღვრებიდან მონადების შესახებ, მან უნდა გასცეს პასუხი ყველა იმ საკითხს, რომლებიც დასმულია ახალი მეცნიერების მიერ.

საქმე ის არის, რომ მონადა სულიერი ატომია, ის სივრცეში არ იმყოფება და არ მოძრაობს; თუ არსებობს მოძრაობა, ეს არის მხოლოდ მონადის შიგნით წარმოდგენიდან წარმოდგენაზე გადასვლა. როგორ ეგუება ეს მოძღვრება მატერიალური სხეულების არსებობას, მათ მოძრაობას დროსა და სივრცეში?

ლაიბნიცი აქ მარტივი გზით მიდის. მონადას, როგორც აღნიშნული იყო, ბნელი, ბუნდოვანი პერცეფციები აქვს; ეს არის მონადის პასიური მომენტი, ეს პასიური მომენტი წარმოადგენს მატერიის პრინციპს. რთული სუბსტანციების კავშირი, თუკი ამ სუბსტანციებს (მონადებს) არა აქვთ ნათელი წარმოდგენები, ე. ი. შიშველი მონადების ერთობლიობა, წარმოადგენს იმას, რაც ჩვენ მატერიად გვეჩვენება. ნამდვილი არსებობა ახასიათებს მხოლოდ განუყოფელ სულიერ მონადებს. მონადების ერთობლიობა, ე. ი. გარკვეული კავშირი არ არის ნამდვილად რეალური, იმის მიუხედავად, რომ მისი შემადგენელი ნაწილები, ე. ი. მონადები რეალურია. მატერიალური საგნები, რომელთა შემადგენელი ნაწილები რეალურია, ხოლო თვითონ არ არის რეალური, „კარგად დაფუძნებული ფენომენებია". ლაიბნიცი ამით კი არ უარყოფს მატერიალური სხეულების არსებობას, ის ალიარებს, რომ მათ მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ურ ი რ ე ა ლ ო ბ ა არ ახასიათებთ, ისინი მოვლენებია, მართალია „კარგად დაფუძნებული", მაგრამ მხოლოდ მოვლენები.

იქმნება უცნაური სურათი: მონადები მეტაფიზიკური წერტილებია, სულებია; მათი კავშირები, უფრო სწორად—მათი ერთობლიობა, წარმოადგენს მატერიალურ საგნებს. როგორ, რა გზით უკავშირდებიან ისინი ერთმანეთს? არსებითად ამ კითხვაზე ლაიბნიცს პასუხი არ მოუძებნია. მაგრამ განუწყვეტლობის პრინციპი, რომლის მიხედვით სამყაროში ყველაფერია—მატერიაც, მცენარეც, ცხოველიც და ადამიანიც, და მათ შორის გადასვლები გამორიცხავს ნახტომს, აიძულებს ლაიბნიცს ახსნას არსებობა მატერიისაც, ცხოველისაც და ადამიანისაც. ლაიბნიცი მიმართავს ბნელი, ბუნდოვანი, შიშველი მონადების თეორიას. რასაკვირველია, ყველა მონადა ცოცხალია, უსიცოცხლო მატერია არ არსებობს, მაგრამ ჩვენს გრძნო-

ბად აღქმას შიშველი მონადების კრებული მატერიალურ სხეულად ევლინება, განფენილად ეჩვენება; შიშველი მონადების კრებულს ჩვენ, როგორც აღმქმელი სუბიექტები, სხეულად ვაღიარებთ. როგორც ვხედავთ, მონადების კავშირის ახსნა ლაიბნიცის მიერ არ არის მოცემული, მაგრამ არის ცდა იმის ახსნისა, თუ რას წარმოადგენს მატერიალური სხეული. მატერიალური სხეულების ახსნისას ლაიბნიცი ფენომენალისტურ თვალსაზრისს იზიარებს. მატერიალური სხეული ჩვეულებრივი წარმოდგენით სივრცეში უნდა იმყოფებოდეს, მისი მოძრაობა სივრცესა და დროში უნდა წარმოებდეს. მაგრამ თუ არსებობს მხოლოდ სულიერი მონადები თუნდაც შიშველი, ე. ი. მხოლოდ ბნელი და ბუნდოვანი პერცეფციებით, ისინი სივრცესა და დროში ვერ იარსებებენ. ამიტომ სივრცე არ არის რეალურად არსებული, ის მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენაა; არც დრო არის მატერიალური სხეულების დამახასიათებელი ნიშანი. სივრცე არის თანაარსებობის წესრიგი, ხოლო დრო—თანმიმდევრობის წესრიგი.

ამრიგად, მატერიალური სხეულები არ არის ნამდვილად მატერიალური, ისინი სულიერი მონადებისგანაა აგებული. ამიტომ მატერიალური სხეული უსასრულოდ გაყოფადია. მის ყოველ ნაწილს და ამ ნაწილის ნაწილს აქვს თავისი საკუთარი მოძრაობა, წინაალმდეგ შემთხვევაში როგორ გამოხატავდა მატერიის ეს ნაწილი მთელ სამყაროს (თუნდაც ბუნდოვნად)? აქედან ნათელი ხდება, რომ მატერიის უმცირეს ნაწილშიც არის არსებათა მთელი სამყარო, ცოცხალი არსებები, ენტელეჰიები, სულები. ყველაფერი ცოცხალია — ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება, რომ არსებობს უსიცოცხლო მატერია. მატერიის ყოველი ნაწილი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ბაღის მსგავსად, რომელიც სავსეა მცენარეებით და ამ მცენარეების ყოველი ტოტი, მისი ყოველი წვეთი ასეთივე ბაღია, ცოცხალი მონადებისაგან შემდგარი. ეს ნაწილები იმდენად მცირეა, რომ ვერ ვამჩნევთ სიცოცხლის იმ სიმდიდრეს, რომელიც მათში არსებობს, ჩვენი აღქმისათვის იგი მიუწვდომელია[1]. რასაკვირველია, ამ მატერიალურ სხეულებს არ ახასიათებს აზროვნება. აზროვნება გააჩნია მხოლოდ გონს, რომელიც აქვს ადამიანს, სხვა მრავალ ბუნდოვან და ბნელ წარმოდგენებთან ერთად, და ღმერთს, რომელიც მხოლოდ წმინდა გონია და მას ბნელი და ბუნდოვანი წარმოდგენები არა აქვს. როგორც ითქვა, მონადას ახასიათებს შინაგანი მისწრაფება, რომლითაც ის გადადის ერთი წარმოდგენიდან მეორეზე; განუწყვეტლობის პრინციპის მიხედვით ყოველი ახალი წარმოდგენა წარმოიშობა წი-

[1] ib, §§ 66—69.

ნაწილიდან და თვითონ ხდება საფუძველი შემდგომი წარმოდგენისა. ასევე ხდება მატერიალურ სხეულებშიც: მატერიალური სხეული მონადების აგრეგატია და ეს აგრეგატიც მუდმივ ცვლილებას განიცდის; მონადების ნაწილი ეთიშება სხეულს, ხოლო მის ადგილს ახალი მონადები იკავებს; ეს ცვლილება, როგორც წესი, ნელა მიმდინარეობს. თუ ცვლილება სწრაფად ხდება, მაშინ საქმე გვაქვს დაბადებასთან ან სიკვდილთან, ნამდვილად არ არსებობს არც სიკვდილი და არც დაბადება. იქნება ეს სული თუ სხეული — მონადების აგრეგატი — ის ამ მხრივ მარადიულია: სიკვდილი არის შემცირება, ინვოლუცია, დაბადება არის გაშლა, ევოლუცია. როგორც მატერიალური სხეულები არ იღუპება (მონადა არ შეიძლება ბუნებრივი გზით დაიღუპოს — ის მხოლოდ შეიძლება დაიშალოს), ასევე ცხოველიც და ადამიანიც არ კვდება და არ იბადება. ცხოველისა და ადამიანის სიკვდილი არის მხოლოდ დაბრუნება იმ ჩანასახოვან მდგომარეობაში, რომელშიც ის იმყოფებოდა დაბადებამდე. ხოლო დაბადება არის ამ ჩანასახოვანი მდგომარეობის გაშლა ბიოლოგიური ჩასახვის შედეგად.

ცოცხალი ორგანიზმი არის მონადების კრებული; ამ კრებულში ერთი მონადა არის მთავარი, წამყვანი, გაბატონებული, სახელდობრ მონადა როგორც სული (душа). ყველა დანარჩენი მონადა ორგანიზმში შეადგენს სხეულს. განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ მონადა — სულს აქვს ნათელი და გარკვეული წარმოდგენები, სხეულის შემადგენელ მონადებს ასეთი წარმოდგენები არა აქვთ.

ადამიანში მთავარი მონადა გონების სიმაღლეს აღწევს; ადამიანს აქვს არა მხოლოდ სული, არამედ მას გონიც ახასიათებს. გონის საშუალებით ადამიანი მაღლდება რეფლექსიამდე. რეფლექსური აქტების საშუალებით ადამიანი ახერხებს იმის გაგებას, თუ რა არის ის, რასაც უწოდებენ „მე“-ს, აღმოაჩენს თავისში „ამა თუ იმის არსებობას"; თავისთავზე აზროვნების პროცესში ადამიანი შოიაზრებს ყოფიერებას, სუბსტანციას, მარტივსა და რთულს. მოიაზრებს ღმერთს, დაადგენს, რა არის ადამიანში შემოფარგლული და რა არის განუსაზღვრელი. რეფლექსის აქტები აძლევს ადამიანს იმ საგნებს, რომელთა შესახებაც მას შეუძლია მსჯელობა. ნამდვილი სიკვდილი, როგორც აღინიშნა, არ არსებობს, რადგან არ არსებობს უსიცოცხლო მატერია; ცხოველების სულიც არ კვდება, ისიც უკვდავია. მაგრამ მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს ისეთი უკვდავება, რომელსაც ქრისტიანული რელიგია აღიარებს: სიკვდილის შემდეგ ადამიანის გონი ცნობიერებას ინარჩუნებს და მას ახსოვს თავისი წინამავალი ცხოვრება. ლაიბნიცი ამით ცდილობს შეარიგოს ცხოველთა უკვდა-

ვება (რაც ქრისტიანულ რელიგიას ეწინააღმდეგება) ქრისტიანულ რელიგიასთან, რომლის მიხედვით მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს პიროვნების ცნობიერება და უკვდავება.

5. მონადების როგორც სულების შესახებ მოძღვრებისათვის არ უნდა წარმოადგენდეს რაიმე სიძნელეს იმ კავშირის ახსნა, რომელიც არსებობს სხეულსა და სულს შორის. სულისა და სხეულის დამოკიდებულების ახსნა შეუძლებელი ხდება, როდესაც ერთიც და მეორეც დამოუკიდებელ სუბსტანციებად არის აღიარებული. ასე მაგალითად, დეკარტის თეორიისათვის, როგორც ვნახეთ, სულისა და სხეულის კავშირი სრულიად აუხსნელია. არც სპინოზა აღმოჩნდა უკეთეს მდგომარეობაში; აღიარა რა სუბსტანციის ატრიბუტებიდან ორი ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელი ატრიბუტი, იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ განფენილს (მატერიალურს) მხოლოდ განფენილთან აქვს კავშირი, ხოლო სულიერს—მხოლოდ სულიერთან.

რაც შეეხება ლაიბნიცის კონცეფციას, აქ ერთი საწყისია მხოლოდ: ყველაფერი სულიერია; მატერიალური, როგორც ასეთი, არ არსებობს, ის მეტაფიზიკურად არ არის რეალური; იგი მხოლოდ ფენომენია. მატერიალურისა და სულიერის კავშირი ნამდვილად არის სულიერის სულიერთან კავშირი. ამით პრობლემა უნდა გადაწყვეტილიყო. მაგრამ ეს ზოგადი გადაწყვეტა ლაიბნიცს არ აკმაყოფილებს; საქმე ის არის, რომ ადამიანში ერთი მთავარი მონადაა, რომელსაც აქვს გარკვეული და ნათელი წარმოდგენები; ადამიანის სხეული ბნელი და გაურკვეველი მონადების აგრეგატს წარმოადგენს. სულისა და სხეულის კავშირის საკითხი ლაიბნიცის მოძღვრებაში ასეთ სახეს იღებს: რა გზით მყარდება კავშირი გარკვეული და ნათელი წარმოდგენების მქონე მონადასა და ბნელი და გაურკვეველი წარმოდგენების მქონე მონადების აგრეგატს შორის? ამის ასახსნელად ლაიბნიცი იყენებს წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის პრინციპს. იგი იმეორებს გოილინქსის მაგალითს: იდეალური მესაათე ქმნის ორ საათს ისე, რომ ეს საათები ყოველთვის სინქრონულად მუშაობს, თანხმობაშია, იმის მიუხედავად, რომ ერთმანეთზე არ მოქმედებს. ასევე: ღმერთმა შექმნა მონადათა სამყარო ისე, რომ მონადები ურთიერთზე ზემოქმედების გარეშე ერთმანეთს ასახავს მეტი ან ნაკლები სინათლით და გარკვეულობით ერთსა და იმავეს გამოხატავს. კერძოდ, სულისა და სხეულის დამოკიდებულების (კავშირის) საკითხიც ასე აიხსნება: სული არ მოქმედებს სხეულზე და არც სხეული—სულზე, მაგრამ ისინი იმთავითვე თანხმობაში არიან.

განასხვავა რა სული (გონი) მატერიალური სხეულებისაგან და აღიარა მატერიალური სამყარო კარგად დასაბუთებულ ფენომენად, ლაიბნიცი ურთულესი პრობლემის წინაშე დადგა. მართალია მატერიალური სამყაროს საგნები არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ რეალობას, მაგრამ ეს გარემოება არ გამორიცხავს მათ ფიზიკურ რეალობას, ე. ი. იმას, რომ მატერიალური საგნები არსებობს, რომ მათ ახასიათებთ ფიგურა, შეუვალობა, მოძრაობა და სხვ.; ისინი ურთიერთკავშირში, ურთიერთმოქმედებაში არიან. ლაიბნიცი, რომელიც ღრმად იცნობს თავისი დროის მეცნიერებას, კერძოდ მექანიკას და მის კანონებს, იძულებულია გაუწიოს მათ ანგარიში. მატერიალური სხეულები ექვემდებარება მექანიკის კანონებს. სხეულები მოქმედებს მოქმედი მიზეზების კანონების მიხედვით, მათი მოძრაობა მექანიკის კანონებით აიხსნება[1]. მაგრამ მექანიკის კანონებით ვერ აიხსნება ყველაფერი, რაც ხდება სამყაროში, განსაკუთრებით სიცოცხლე, ცნობიერება. მექანიკური მოძრაობის მექანიკური მიზეზობრიობის პრინციპი აუცილებელია, მაგრამ ის სრულიად არ არის საკმარისი; რადგან სულები მოქმედებს ბოლოვადი მიზეზების მიხედვით, მათი მოქმედება ემორჩილება მიზნებს, მისწრაფებებს. სამყარო, მთლიანად აღებული, მიზანშეწონილია, ხოლო მიზანშეწონილობის ახსნა მექანიკის კანონებით შეუძლებელია. ამიტომ, მართალია მატერიალური სხეულების მოძრაობა და ურთიერთმოქმედება მთლიანად მექანიკის კანონებს ემორჩილება, მაგრამ ეს მოძრაობა და ურთიერთმოქმედება გარკვეულ მიზანს ემსახურება.

ლაიბნიცი ცდილობს მოარიგოს ფილოსოფიაში არსებული ცალმხრივად გადაწყვეტილი პრობლემები. ის ფიქრობს, რომ ძველი და ძნელი პრობლემა ერთისა და მრავლისა მის კონცეფციაში გადაწყვეტილია: მონადა მიკროკოსმოსია და ამავე დროს მაკროკოსმოსს ატარებს თავისთავში, იგი ინდივიდუალურია და ამავე დროს უნივერსალურია; სამყარო მონადების უსასრულო რიცხვისაგან შედგება, მაგრამ იგი ერთია ყველა მონადის თვალსაზრისით.

ლაიბნიცი ცდილობს შეარიგოს რეალიზმი ფენომენალიზმთან: სამყარო რეალურად არსებობს, რეალურად არსებობს არა მხოლოდ მონადები როგორც სულები (გარკვეული, ნათელი წამოდგენებით), არამედ მატერიალური საგნებიც, მაგრამ ამ უკანასკნელთ მეტაფიზიკური რეალობა აკლიათ; ისინი მხოლოდ ფენომენებია, ისევე როგორც ფენომენებია დრო, სივრცე, მოძრაობა, რომლებიც მა-

[1] ib., § 79.

ტერიალურ სხეულებს ახასიათებს. ლაიბნიცი ეძებს და არიგებს ცნობიერებასა და არაცნობიერს იმით, რომ მათ შორის ხარისხობრივსა და არა თვისობრივ განსხვავებას ხედავს.

შემდეგ მან სცადა მოერიგებინა მექანიციზმი ტელეოლოგიასთან. ლაიბნიცი ყველგან განსხვავებულისა და საწინააღმდეგო კონცეფციების შერიგებას ცდილობს, მაგრამ ეს შერიგება სრულიადაც არ არის ეკლექტიკური; ის ცდილობს მონადის ცნებით და წინასწარმოწყობილი ჰარმონიის პრინციპით ახსნას და მოარიგოს განსხვავებული თვალსაზრისები.

6. ზემოთ ჩამოყალიბებული იყო ლაიბნიცის მეტაფიზიკის — მონადოლოგიის ძირითადი დებულებები. ესეც საკმარისი იქნებოდა მისი შემეცნების თეორიის გასარკვევად, მაგრამ ლაიბნიცის კონცეფციაში არის ისეთი მხარეც, რომელიც მის შემეცნების თეორიას თავისებურ ასპექტს აძლევს. სწორედ ამის შესახებ იყო დავა ფილოსოფიის ისტორიკოსებს შორის იმის გამო, თუ რომელია ლაიბნიცის კონცეფციის განმსაზღვრული — მისი მეტაფიზიკაა განმსაზღვრელი მისივე ლოგიკისა, თუ მისი ლოგიკა უდევს საფუძვლად მის მეტაფიზიკას.

როგორც აღნიშნული იყო, ლაიბნიცის მსოფლმხედველობის საბოლოო სახე ჩამოყალიბდა 1685 წლისათვის, როდესაც გამოქვეყნდა „მსჯელობა მეტაფიზიკის შესახებ". შემდგომ წლებში ლაიბნიცი ამ მსოფლმხედველობის სხვადასხვა მხარეს ეხება, მათ უფრო აზუსტებს. მაგრამ არსებით ცვლილებას ეს მსოფლმხედველობა არ განიცდის. საინტერესო ის არის, რომ დასახელებულ ნაწარმოებში ლაიბნიცის აზროვნების ორივე ნაკადი — ლოგიკური და მეტაფიზიკური ერთად არის მოცემული; ამიტომ ეს ორი ნაკადი ერთმანეთს ავსებს და მის მსოფლმხედველობას კიდევ უფრო ნათლად წარმოგვიდგენს. შემეცნების თეორიის საკითხებს ლაიბნიცი მრავალ შრომაში ეხება, მაგრამ დაწვრილებით და ყოველმხრივ ამ საკითხებს არკვევს ლოკის წინააღმდეგ დაწერილ გამოკვლევაში „ახალი ცდები ადამიანის გონების შესახებ". ამ გამოკვლევაში იგი ფეხდაფეხ მისდევს ლოკის „ცდებს", მის დებულებებს კრიტიკულად აანალიზებს და თავის თვალსაზრისს აყალიბებს.

ძირითადი საკითხი, აღნიშნავს ლაიბნიცი, ეხება შემდეგს: რამდენად მართებულია დებულება იმის შესახებ, რომ სული, თავისთავად აღებული, არის სუფთა დაფა (tabula rasa), რომელზეც არაფერი არ არის დაწერილი, როგორც ამას ამტკიცებდნენ არისტოტელე და ლოკი, ხოლო რაც მასზეა დაწერილი, განპირობებულია გრძნობიერებითა და ცდით. ამ დებულების საწინააღმდეგოდ ლა-

იბნიცი ფიქრობს, რომ სულს აქვს იმთავითვე განსხვავებული ცხებებისა და თეორიების პრინციპები, რომელთა გამომჟღავნებისათვის (გაღვიძებისათვის) გარეგანი საშუალებები მხოლოდ საბაბს წარმოადგენს.

სხვა სიტყვებით ეს საკითხი დაიყვანება შემდეგზე: დამოკიდებულია ყველა ჰეშმარიტება ცდაზე, ე. ი. ინდუქციაზე და მაგალითებზე, თუ არსებობს ჰეშმარიტებანი, რომელთაც სხვა საფუძველი აქვთ. მართალია, განაგრძობს ლაიბნიცი, გრძნობები (შეგრძნებები, აღქმები) აუცილებელია ყველა ჩვენი ნამდვილი ცოდნისათვის, მაგრამ ისინი არ არიან საკმარისნი ნამდვილი ცოდნისათვის, რადგან აღქმა გვაწვდის მხოლოდ მაგალითებს, ე. ი. კერძო ინდივიდუალურ ჰეშმარიტებებს. საქმე ის არის, რომ მაგალითების საფუძველზე (რაგინდ მრავალი არ უნდა იყოს ისინი) ვერ დავადგენთ ჰეშმარიტების საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს. იმ გარემოებიდან, რომ რაღაც მოხდა, არ გამომდინარეობს, რომ ყოველთვის ასე მოხდება. იქიდან, რომ დღე ცვლის ღამეს და ღამე დღეს — და ეს ხდება ყოველთვის 24 საათის განმავლობაში — არ გამომდინარეობს, რომ ეს ყველგან ასე ხდება და ყოველთვის ასე მოხდება. ჯერ ერთი, ეს ყველგან ასე არ ხდება და, ამასთან, ყოველთვის ასე არ მოხდება: ეს ხდება ჩვენს განედში და არა, მაგალითად, ჩრდილოეთში; გარდა ამისა, მზისა და დედამიწის არსებობა სრულიადაც არ არის აუცილებელი, მომავალში შესაძლებელია ერთიცა და მეორეც მოისპოს ანდა სხვა სახე მიიღოს. ამიტომ ნათელი ხდება, რომ აუცილებელი ჰეშმარიტებანი (მაგალითად, ჰეშმარიტებანი, რომელთაც ადგილი აქვთ წმინდა მათემატიკაში, განსაკუთრებით არითმეტიკასა და გეომეტრიაში) არ არის დამოკიდებული მაგალითებზე, ე. ი. გრძნობათა მონაცემებზე, თუმცა გრძნობათა მონაცემი რომ არ გვქონოდა, ამგვარ ჰეშმარიტებებზე არც ვიფიქრებდით.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ჰეშმარიტებანი ისე როდი ამოიკითხება ჩვენს სულში, როგორც პრეტორის ედიქტი მის ტაბულაზე. უნდა დავაკვირდეთ, მივაქციოთ ყურადღება იმას, რის საბაბსაც ჩვენ აღქმები გვაძლევს[1].

ლოკი, წერს ლაიბნიცი, განასხვავებს სენსაციას და რეფლექსიას, მაგრამ რეფლექსია ხომ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მივაქცევთ ყურადღებას იმას, რაც ჩვენს სულშია, ხოლო ის, რაც ჩვენს სულშია, თანდაყოლილია. ლოკი ფიქრობდა, რომ ყოველი იდეა, რომელიც ჩვენს სულშია, უსათუოდ გაცნობიერებული უნდა იყოს;

---

[1] Новые опыты, შესავალი, 15.

ბავშვმა არ იცის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, მას არც ესმის ამ კანონის შინაარსი. ეს კანონი რომ თანდაყოლილი ყოფილიყო, მას ეს ეცოდინებოდა. ლაიბნიცი არღვევს ლოკის მსჯელობას თავისი მოძღვრებით მცირე წარმოდგენების შესახებ. იდეების თანდაყოლილობა სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი იმთავითვე ცნობიერი სახით არსებობენ ჩვენს სულში. ჩვენს სულში არის მრავალი ჯერ გაუცნობიერებელი წარმოდგენა. ჩვენი გონება მათ აცნობიერებს და მათი გაცნობიერების შედეგად ვრწმუნდებით, რომ ისინი თანდაყოლილია, რომ ჩვენი სული არ ჰგავს სუფთა დაფას. თუ საჭიროა უსათუოდ ჩვენი სულის რაიმესთან შედარება, მე შევადარებდი, წერს ლაიბნიცი, სულს მარმარილოს ნაჭერს, რომელსაც აქვს გარკვეული „ძარღვები", მომავალი ქანდაკების შესაბამი, რომელთა მიხედვით მოქანდაკე მისგან ქანდაკებას გამოთლის. ასევე, იდეები თანდაყოლილია მიდრეკილების, წინასწარი განწყობილების მიხედვით. ისინი აქტუალურნი კი არ არიან ჩვენს სულში, არამედ მხოლოდ გარკვეულ პოტენციებს წარმოადგენენ: იდეების თანდაყოლილობა აქტუალური კი არ არის, არამედ ვ ი რ ტ უ ა ლ უ რ ი[1]. თანდაყოლილი არ ნიშნავს იმთავითვე ნათლად და გარკვეულად შემეცნებულს[2].

ხანგრძლივი მსჯელობისა და მრავალი განმეორების შემდეგ ლაიბნიციც დაადგენს თავის ცნობილ დებულებას, ლოკის საწინააღმდეგოდ მიმართულს: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipi: nisi ipse intellectus (არ არის გონებაში არაფერი ისეთი, რაც არ იყო ადრე გრძნობებში, გარდა თვითონ გონებისა)[3].

ლაიბნიცი რომ თანდაყოლილი იდეების თეორიის მომხრე უხდა ყოფილიყო, ეს გამომდინარეობდა მისი მოძღვრებიდან მონადების შესახებ: მონადას ხომ არა აქვს ფანჯრები, რომელთა საშუალებით მასში შეიძლება რაიმე შევიდეს გარედან; ამასთან მონადა სამყაროს სარკეა, ის სამყაროს ასახავს. მონადა ასახავს სამყაროს თავისი შინაგანი ძალებით. ცხადია, შემმეცნებელ სუბიექტს, როგორც მონადას, აქვს თანდაყოლილი იდეები. მრავალი ასეთი იდეა მონადაში ბნელი და ბუნდოვანია და მონადა მიისწრაფვის იმისაკენ, რომ ეს იდეები გარკვეული და ნათელი გახადოს. აქედან ისიც ცხადი ხდება, რომ ეს თანდაყოლილი იდეები თავიდანვე გაცნობიურებული არ არის, ამიტომ იდეების თანდაყოლილობა პოტენციალური, ვირტუალურია და არა აქტუალური.

---

[1] ib., გვ. 49.
[2] ib., I, 1.
[3] ib., II, 1.

ხაზი უნდა გაესვას კიდევ ერთ მომენტს, რომელიც ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო. სამყაროში ყველაფერი ემორჩილება განუწყვეტლობის პრინციპს; როგორც მონადები სამყაროში ამ პრინციპს ემორჩილება, დაწყებული შიშველი მონადებიდან და ღმერთით დამთავრებული, ასევე მონადის შიგნით წარმოდგენებიც ამ პრინციპის მიხედვით განიცდის განვითარებას: ყოველი შემდგომი წარმოდგენა განპირობებულია წინამავლით და თვითონ განსაზღვრავს მომავალს; აწმყოში წარსული ამოიკითხება, ხოლო ეს აწმყო თავისში მომავალს ატარებს. ამიტომ, მონადა არა მხოლოდ არსებული სამყაროს სარკეა, არამედ იმ სამყაროს მთელ ისტორიას თავისში ასახავს.

ეს თავისებური კონცეფცია, როგორც იყო აღნიშნული, გასაგებია მონადის შესახებ მოძღვრების საფუძველზე. მაგრამ ეს კონცეფცია განპირობებულია აგრეთვე ლაიბნიცის ლოგიკური მოძღვრებით, კერძოდ მისი მოძღვრებით მსჯელობის შესახებ, უფრო სწორად—ამ მოძღვრების ერთი მომენტით.

მონადა ინდივიდუალური სუბსტანციაა; იბადება კითხვა, წერს ლაიბნიცი, რას წარმოადგენს სუბსტანცია როგორც ასეთი, თუ რამდენიმე პრედიკატი მიეწერება ერთსა და იმავე სუბიექტს, ხოლო ეს სუბიექტი არ მიეწერება არავითარ სხვა სუბიექტს? რასაკვირველია, მას შეიძლება ვუწოდოთ ინდივიდუალური სუბსტანცია. მაგრამ ასეთი ახსნა სიტყვიერია. უნდა გავარკვიოთ, რას ნიშნავს სუბიექტისადმი რაიმე თვისების მიწერა. ყოველ ნამდვილ პრედიკაციას აქვს საფუძველი საგანთა ბუნებაში. როდესაც წინადადება არ არის იგივეობრივი, ე. ი. როდესაც პრედიკატი არ არის პირდაპირ (აქტუალურად) სუბიექტში, მაშინ ეს პრედიკატი უნდა შედიოდეს სუბიექტში ვირტუალურად; ამას ფილოსოფოსები უწოდებენ in esse-ს ე. ი. ამბობენ, რომ პრედიკატი იმყოფება სუბიექტში. ამრიგად, სუბიექტის ტერმინი ყოველთვის უნდა შეიცავდეს თავისში პრედიკატის ტერმინს; ამიტომ იმას, ვისაც შეუძლია სრულჭმნილად გაიგოს რომელიმე სუბიექტის ცნება, უნარი შესწევს დაასკვნას, რომ ამ სუბიექტს ეკუთვნის ასეთი და ასეთი პრედიკატი. აქედან გამომდინარეობს შემდეგიც: ინდივიდუალური სუბსტანციის. ე. ი. სრული სუბიექტის ბუნება მდგომარეობს იმაში, რომ მას უნდა ჰქონდეს მთლიანი და დამთავრებული ცნება ისე, რომ ის მოიცავდეს ყველა პრედიკატს. და მათი სუბიექტიდან გამოყვანის შესაძლებლობას იძლეოდეს. რაც შეეხება აქციდენციას, თვისებას, ის ისეთი ყოფიერებაა, რომლის ცნება არ მოიცავს ყველაფერს, რაც სუბიექტს შეიძლება მიეწეროს; ასე მაგალითად, მეფის თვი-

ებას, რომელიც ახასიათებს ალექსანდრე დიდს, თუ ეს თვისება ალებული იქნება სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, არა აქვს საკმარისი ინდივიდუალური გარკვეულობა და არ მოიცავს ამ სუბიექტის სხვა თვისებებს, ე. ი. იმას, რასაც შეიცავს თავისში დასახელებული მეფის ცნება. ხოლო ვისაც აქვს ალექსანდრეს ინდივიდუალური ცნება სრულქმნილად, ის დაინახავს მასში ამავე დროს მისი ყველა პრედიკატის საფუძველსა და მიზეზს, რომლებიც ნამდვილად შეიძლება იყოს გამოთქმული ალექსანდრეზე. მაგალითად, რომ ის დაამარცხებს დარიუსსა და პორს და შეძლებს აპრიორულად გაიგოს და არა ცდის საფუძველზე—ბუნებრივი სიკვდილით მოკვდება ის, თუ მას მოწამლავენ, ე. ი. გაიგებს აპრიორულად იმას, რაც ჩვენ ისტორიიდან ვიცით. თუ ჩვენ კარგად ჩაუკვირდებით საგანთა ბუნებას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ალექსანდრეს სულში ყოველთვის შენახულია იმის კვალი, რაც მას წინათ გამოუცდია, და იმის ნიშნებიც დავინახოთ, რაც მას მომავალში ექნება; მეტიც, შეიძლება იმის დანახვაც, რაც ხდება მთელს მსოფლიოში[1].

მართალია ყოველივე ამის გაგება არ შეუძლია ადამიანს, ამის უნარი მხოლოდ ღმერთს შესწევს, მაგრამ აქ მთავარია, რომ ყოველ ინდივიდუალურ სუბიექტში მოცემულია ყველა მისი პრედიკატი, რომელთა გამოყვანა სუბიექტიდან შეიძლება დედუქციურად.

ლაიბნიცი მსჯელობის ანალიზურ თეორიას აგებს; სუბიექტი არის გარკვეული პრედიკატების ერთობლიობა, ხოლო სუბიექტი დაკავშირებულია პრედიკატთან როგორც საფუძველი და შედეგი. თუ ამ გზას დავადექით, ცხადი ხდება, რომ სინთეზური მსჯელობებისათვის ადგილი აღარ რჩება. ლაიბნიცი მიმართავს ზემომოტანილი (ალექსანდრე მაკედონელის) მაგალითის ანალოგიურს: მისი აზრით, ის ფაქტი, რომ იულიუს კეისარი გახდება რესპუბლიკის დიქტატორი, უკვე მის ცნებაში არის ნაგულისხმევი, რადგან ჩვენი აზრის მიხედვით სუბიექტის სრული ცნება შეიცავს თავისში ყველაფერს, რაც მის პრედიკატებში არის მოცემული. ამ თეორიის მიხედვით კეისრის ცნებაში უკვე არის ნაგულისხმევი, რომ ის დიქტატორი გახდება, მასში უკვე არის საფუძველი იმისა, რომ კეისარმა გადალახა რუბიკონი, რომ მან მოიგო ბრძოლა ფარსალთან და სხვ.

მაგრამ სუბიექტის ცნებიდან მისი პრედიკატების ანალიზური გამოყვანა ადამიანს შეუძლია მხოლოდ ზოგიერთ სფეროში, მაგალი-

---

[1] Избр. соч., Рассуждение о метафизике, § 8.

თად, მათემატიკაში, ლოგიკაში (სხვათა შორის, ლაიბნიცის აზრით, მათემატიკა სხვა არაფერია, თუ არა ლოგიკის პრინციპების გამოყენება გარკვეულ დარგში). ლოგიკისა და მათემატიკის დებულებები (მსჯელობები) ანალიზურია, ისინი ღმერთისთვისაც სავალდებულოა, ღმერთს არ შეუძლია მათი შეცვლა.

ანალიზური მსჯელობები ემორჩილება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს; ამ კანონის მიხედვით ის, რაც შეიცავს წინააღმდეგობას, მცდარი ანუ შეუძლებელია; ის, რაც არ შეიცავს წინააღმდეგობას, შესაძლებელია; ის, რისი საწინააღმდეგოც შეიცავს წინააღმდეგობას, აუცილებელია.

7. მაგრამ ადამიანის შემეცნებაში გარკვეულ როლს ასრულებს აღქმებიც. ადამიანს აქვს აღქმები და ადამიანი მსჯელობს ამ აღქმების შესახებ. მსჯელობები, რომლებიც ეხება აზრს აღქმების შესახებ, სინთეზური ხასიათისაა. სინთეზურ მსჯელობაში გამოთქმული აზრი არ არის აუცილებელი. ამის საფუძველზე, ლაიბნიცი დაადგენს ჭეშმარიტების ორ სახეს: გონების ჭეშმარიტებებსა და ფაქტის ჭეშმარიტებებს; გონების ჭეშმარიტება აუცილებლობით ხასიათდება და მისი საწინააღმდეგო შეუძლებელია, ფაქტის ჭეშმარიტება შემთხვევითია და მისი საწინააღმდეგო შესაძლებელია.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება ლაიბნიცის კონცეფციის მთლიანი ჩამოყალიბება და იმის გარკვევა, თუ რა დამოკიდებულებაშია ის დეკარტის რაციონალიზმთან და ლოკის ემპირიზმთან: არც დეკარტის რაციონალისტური კონცეფცია არის მისაღები, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტი შემეცნება განსაზღვრულია მხოლოდ თანდაყოლილი იდეებით, და არც ლოკის ემპირისტული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ჭეშმარიტი შემეცნება განსაზღვრულია მხოლოდ ცდით. ლაიბნიცი ცდილობს მოარიგოს ეს ორი თვალსაზრისი: არსებობს ჭეშმარიტებანი, რომელთა საფუძველი გონებაა და მხოლოდ გონება, მათი აღმოჩენა და დადგენა ცდის საშუალებით შეუძლებელია; ეს არის ე. წ. მარადიული ჭეშმარიტებანი, რომელთაც აქვთ ადგილი მათემატიკასა და მეტაფიზიკაში; არსებობს ჭეშმარიტებანი, რომელთა საფუძველია ცდა; ისინი ფაქტის ჭეშმარიტებანია, მათ არ ახასიათებთ მარადიულობა, ისინი შემთხვევითი და დროული არიან.

საქმე ის არის, რომ მარადიული ჭეშმარიტების დადგენა შეიძლება წმინდა ლოგიკური გზით, ვეყრდნობით რა აქსიომებსა და განსაზღვრებებს. მაგალითად, დებულება, რომ სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის ორ სწორს, დადგინდება სამკუთხედის ცნების სა-

ფუძველსა და გარკვეულ აქსიომებზე დაყრდნობით და აღმოჩნდება. რომ ამ დებულების საწინააღმდეგო შეუძლებელია.

ასევე შეიძლება, გამოვიდეთ რა გარკვეული განსაზღვრებებიდან. დავამტკიცოთ, რომ ორი და ორი არის ოთხი. დავადგენთ განსაზღვრებებს: 2 არის 1 და 1; 3 არის 2 და 1; 4 არის 3 და 1. გამოვიყენებთ აქსიომას: თანასწორის ჩასმით თანასწორობა არ დაირღვევა. დამტკიცება წარიმართება ასე:

2 და 2 არის 2, 1 და 1 (პირველი განსაზღვრების მიხედვით).

2 და 1 და 1 არის 3 და 1 (მეორე განსაზღვრების მიხედვით).

3 და 1 არის 4 (მესამე განსაზღვრების მიხედვით).

მაშასადამე (აქსიომის მიხედვით):

$$2+2$$
$$2+1+1$$
$$3+1$$
$$4$$

რისი დამტკიცებაც გვინდოდა[1].

როგორც ვხედავთ, მარადიული ჰეშმარიტების დაშლა შეიძლება შემადგენელ ელემენტებად და აქსიომებისა და განსაზღვრებების საშუალებით იქნება ნაჩვენები მისი საწინააღმდეგოს შეუძლებლობა. რაც შეეხება ფაქტის ჰეშმარიტებას, მისი ასეთი დაშლა შეუძლებელია და ამიტომ არ მოხერხდება იმის ჩვენება, რომ მისი საწინააღმდეგო შეუძლებელია. ის ფაქტი, რომ დღეს კარგი დარია, არ დაიყვანება შემადგენელ ელემენტებზე, აქ არ გამოიყენება აქსიომები და განსაზღვრებები და ამიტომ ამ დებულების ლოგიკურად გაგება შეუძლებელია: მისი საწინააღმდეგოს მოაზრება ყოველთვის არის შესაძლებელი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფაქტის ჰეშმარიტება არ არის ჰეშმარიტება—ისიც ჰეშმარიტებაა, მაგრამ ეს ჰეშმარიტება ლოგიკური სფეროს გარეშეა და ამიტომ არის შეხთხევითი.

ამრიგად, ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, არსებობს ორგვარი სახის ჰეშმარიტება: 1) ჰეშმარიტება, რომლის ბოლომდე დაშლა შემადგენელ ელემენტებად შესაძლებელია და რომელიც დაიყვანება განსაზღვრებებზე, აქსიომებსა და პოსტულატებზე და ამით დადგინდება, რომ ის, რაც შეიცავს წინააღმდეგობას. მცდარია, ხოლო ის. რაც მცდარს ეწინააღმდეგება, ჰეშმარიტია; 2) ჰეშმარიტება, რომლის დაშლა შემადგენელ ელემენტებად ბოლომდე შეუძლებელია და რომლის დაყვანა განსაზღვრებებზე. აქსიომებსა და პოსტულა-

[1] Новые опыты, IV, 7. § 10.

ტებზე არ შეიძლება. ამ უკანასკნელი ჭეშმარიტების პრინციპია საკმაო საფუძვლის პრინციპი.

ამ პრინციპის მიხედვით ჩვენ აღმოვაჩენთ, რომ „არც ერთი მოვლენა არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ანუ ნამდვილი, არც ერთი დებულება არ შეიძლება იყოს სამართლიანი საკმაო საფუძვლის გარეშე".

საგანთა სამყარო წარმოადგენს უსასრულო მრავალსახეობას; მე რომ ახლა ამას ვწერ, აღნიშნავს ლაიბნიცი, ამ წერის პროცესის მიზეზში შედის წარსულისა და აწმყოს უამრავი მოძრაობა, უამრავი სუსტი მიდრეკილებანი ჩემს სულში, რომლებიც წარსულშიც იყო და აწმყოშიც მოქმედებს და ამის გამო ყველა მათი გათვალისწინება შეუძლებელია; ყველა ამ მოძრაობისათვის, ყველა ამ მიდრეკილებისათვის უნდა გამოინახოს საფუძველი, ეს კი მოითხოვს თვითეული მათგანის ანალიზს, რაც ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება და ამიტომ ამგვარი ჭეშმარიტების დაყვანა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპზე შეუძლებელია[1]. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ მათი დაყვანა წინააღმდეგობის პრინციპზე საერთოდ შეუძლებელია; სუბიექტის სრულ ცნებაში იგულისხმება ყველა პრედიკატი, იგულისხმება ყველა მოძრაობა, ყველა მიდრეკილება, როგორც მისი პრედიკატები. ამ პრედიკატების გამოყვანა ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, შეუძლებელია, მაგრამ წმინდა გონი — ღმერთი ხედავს ყველა ამ პრედიკატს, მისთვის ყველა ფაქტი ისევე აუცილებელია, ყველა ფაქტიური ჭეშმარიტება ისევე მარადიულია, როგორც ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, გეომეტრიის ფაქტები და გეომეტრიული ჭეშმარიტებანი. ღმერთისათვის არსებობს მხოლოდ მარადიული ჭეშმარიტებანი.

ამრიგად, მორიგება ემპირიზმისა და რაციონალიზმისა ხდება მხოლოდ ადამიანის შემეცნების თვალსაზრისით; უმაღლესი მონადისათვის — ღმერთისათვის ფაქტის ჭეშმარიტება ეთხვევა ძარადიულ ჭეშმარიტებას. ღმერთი ემორჩილება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპს, მას არ შეუძლია ლოგიკური პრინციპების (წინააღმდეგობის პრინციპის, იგივეობისა და გამორიცხული შუასაზის პრინციპების) დარღვევა. რაც შეეხება საკმაო საფუძვლის პრინციპს, ღმერთი ამ პრინციპს კი არ ემორჩილება, არამედ თვითონ არის ეს პრინციპი. ღმერთი არის საკმაო საფუძველი სამყაროს მთელი მრავალსახეობისა. არსებობს ღმერთი და იგი სრულიად საკმარისია სამყაროს არსებობისათვის[2].

---

[1] Монадология, §§ 31—37.

[2] ib., § 38.

8. ლაიბნიცის ნაწერებში — „მონადოლოგიაში", „თეოდიცეაში" მოტანილია ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტები. ანსელმ კენტერბერიელისა და დეკარტის არგუმენტი, ლაიბნიცის აზრით, უნდა შესწორდეს. შესწორება მდგომარეობს იმაში, რომ ჯერ უნდა იყოს ნაჩვენები—ღმერთის როგორც ყოველად სრულქმნილი არსების ცნება შესაძლებელია, ე. ი. რომ ის არ შეიცავს წინააღმდეგობას; აქედან დავასკვნით, რომ არსებობს ან შეიძლება არსებობდეს ყოვლად სრულქმნილი არსება და ამიტომ ღმერთი არსებობს, რადგან არსებობა იგულისხმება ყოვლად სრულქმნილის ცნებაში. კოსმოლოგიური დასაბუთების შინაარსი ასეთია: მარადიულ ჭეშმარიტებათა არსებობა გულისხმობს ისეთი გონების არსებობას, რომელშიც ეს ჭეშმარიტებანი იმყოფება. საკითხი იმის შესახებ, რატომ არსებობს ჩვენი სამყარო, ვერ გადაწყდება, თუ არ დავუშვით ამ სამყაროს გარეთ მისი არსებობის საკმაო საფუძველი, რადგან ამ სამყაროს შიგნით ამგვარი საფუძველი არ არსებობს; და ბოლოს: წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის ახსნა ყოველად შეუძლებელი იქნება; თუ არ დავუშვით მიზეზი, რომელსაც გააჩნია უსასრულო გონება და ძალა.

პირველი ორი არგუმენტის კრიტიკას ჩვენ შევეხებით კანტის თეორიული ფილოსოფიის გარკვევისას. აქ მივაქცევთ ყურადღებას მხოლოდ უკანასკნელ არგუმენტს. ეს არგუმენტი ლოგიკურ წრეს წარმოადგენს: ჯერ აღიარებულია ღმერთის არსებობა, რომლითაც განპირობებულია წინასწარ მოწყობილი ჰარმონია და ახლა ეს უკანასკნელი გამოყენებულია ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის.

უკვე ის გარემოება, რომ სამყაროში ბატონობს წინასწარ მოწყობილი ჰარმონია, იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლებელი სამყაროებიდან. „ახალი ცდების" უკანასკნელ პარაგრაფებში და „თეოდიცეას" პირველ ტრაქტატში მოტანილია ღმერთის არსებობის დამტკიცებები. მაგრამ ყოვლად გონიერისა და ყოვლად კეთილი ღმერთის არსებობას უნდა ეწინააღმდეგებოდეს სამყაროს არასრულყოფილობა, კერძოდ ბოროტების არსებობა ჩვენს სამყაროში. როგორ უნდა შევარიგოთ ერთი მხრივ აზრი, რომ ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლებელი სამყაროებიდან, ხოლო მეორე მხრივ ის, რომ ამ სამყაროს ნაკლი ახასიათებს, თუნდაც ბოროტების არსებობის სახით? ლაიბნიცის აზრით, ბოლოვად არსებობას ყოველთვის გააჩნია ნაკლი, ყოველ შექმნილს ახასიათებს არასრულყოფილობა. ბოროტება, უბედურება. რომელიც დამახასიათებელია ადამიანთა სამყაროსათვის, გამოავლენს იმ დადებითს, რომელზეც ადამიანი უარს ვერ იტყვის. ომი ბოროტე-

ბა და უბედურებაა, მაგრამ ის გამოავლენს მამაცობას, ადამიანში გაიღვიძებს მაღალი იდეები, სიცოცხლის შეწირვა გამარჯვებისათვის.

„თეოდიცეას“ მეორე ნაწილში ლაიბნიცი სპეციალურად არკვევს ბოროტების არსებობის აუცილებლობას საუკეთესო სამყაროში. ბოროტება უნდა არსებობდეს, თუკი არსებობს სამყარო. რაც შეეხება ბოლოვად არსებას, მას უსათუოდ უნდა ახასიათებდეს ბოლოვადობა, ეს მისი არსებიდან გამომდინარეობს—ხომ არ შეიძლება სამყაროში არსებობდეს მხოლოდ ღმერთები.

ბოროტების არსებობის გამართლება იმაში მდგომარეობს, რომ ის სიკეთეს ემსახურება; რა სჯობია სარდლისათვის — წააგოს ბრძოლა და თვითონ უვნებელი დარჩეს, თუ მოიგოს ბრძოლა, მაგრამ დაშრილი გამოვიდეს ბრძოლიდან? გარდა ამისა, საკმარისია შევადაროთ ბოროტების ჯამი სიკეთის ჯამს, რომ დავინახოთ: უკანასკნელი სჭარბობს პირველს; ბოროტება ხაზს უსვამს სიკეთეს, მას უფრო ნათლად წარმოგვიდგენს.

ღმერთის მიზანი იყო სამყაროს მთლიანობის სრულყოფა, ხოლო სრულყოფა და ჰარმონია მხოლოდ მაშინ შეიძლება არსებობდეს, თუ სამყაროში ყველა საფეხურის რეალობა არსებობს. თუ ამას დავუმატებთ, რომ ბოროტება რაიმე ნამდვილი კი არ არის, არამედ ნაკლია, სიკეთის ნაკლებობაა, ცხადი გახდება, ფიქრობს ლაიბნიცი, რომ ჩვენი სამყარო მაინც საუკეთესოა ყველა შესაძლებელი სამყაროებიდან. ბოროტება ისეთივე როლს თამაშობს სამყაროში, როგორც ჩრდილი სურათში, როგორც დისონანსი მუსიკაში: კონტრასტი ქმნის სილამაზეს[1].

---

[1] Теодицея, II, § 251.

თავი VII

განმანათლებლობა გერმანიაში

1. გერმანული განმანათლებლობის პირველ წარმომადგენლად უნდა ჩაითვალოს ლაიბნიცი; მისი ფართო საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, საქმიანობა, ცოდნის გავრცელებისაკენ მიმართული, მეცნიერებათა აკადემიის დაარსება, მისი იდეა გერმანიის გაერთიანების შესახებ და მრავალი სხვა—გერმანიის ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენის პირობებში თვალსაჩინო ბიძგს წარმოადგენდა განმანათლებლობის იდეების გავრცელებისათვის მის სამშობლოში.

ლაიბნიცის მემკვიდრეები საკმაოდ დიდ გავლენას ახდენენ მხატვრული ლიტერატურის განვითარებაზე; რაც შეეხება მის ფილოსოფიას, ის გადამუშავებული და გამარტივებული სახით თითქმის ოფიციალურ ფილოსოფიად გადაიქცა გერმანიის უნივერსიტეტებში. იწყება ბრძოლა ტრადიციის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით უნივერსიტეტებში მეცნიერული ენა მხოლოდ ლათინური უნდა ყოფილიყო. ქრისტიანე თომაზიუსი (1655 — 1728) იბრძვის გერმანული ენის შემოღებისათვის უმაღლეს სასწავლებლებში; თომაზიუსი პირველად ადგენს ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას გერმანულ ენაზე. მანვე დააარსა პირველი გერმანული მეცნიერული ჟურნალი.

განმანათლებელთა შორის უველაზე დიდი გავლენა ჰქონდა ქრისტიანე ვოლფს (1679 — 1754); ლაიბნიცის ფილოსოფიური სისტემის საფუძველზე ვოლფი ქმნის თავისებურ ფილოსოფიურ სისტემას, რომელსაც „ლაიბნიც-ვოლფის ფილოსოფია" ეწოდა; ეს სახელწოდება არ გამოხატავს ვოლფის მსოფლმხედველობას, არც თვით ვოლფი იყო ამ სახელწოდების მომხრე. ვოლფის ფილოსოფიური სისტემა მართალია ენციკლოპედიურ სისტემას წარმოადგენს, მაგრამ ლაიბნიცის სისტემასთან შედარებით ეკლექტიკური ხასიათისაა.

ქრ. ვოლფი დაიბადა ქ. ბრესლაუში; ის ჯერ თეოლოგიას სწავლობს. შემდეგ მთლიანად ფილოსოფიით არის დაინტერესებული. მას ახლო ურთიერთობა აქვს ლაიბნიცთან და ამ უკანასკნელის გავლენით 1706 წელს ჰალეში მათემატიკის პროფესორად მიიწვევენ. თანდათანობით ვოლფი აფართოებს ლექციების კურსს — იწყებს ლექციების კითხვას ფიზიკისა და ფილოსოფიის ყველა დარგში. ლექციებს ვოლფი კითხულობს გერმანულ ენაზე.

პროტესტანტი თეოლოგების კრიტიკისა და ინტრიგების გამო ვოლფი გასახლებულ იქნა ჰალედან. ის მუშაობს პროფესორად მარბურგში. მისი ლექციებისა და გამოქვეყნებული შრომების საფუძველზე ვოლფს ირჩევენ ლონდონის, პარიზისა და სტოკჰოლმის აკადემიებში. პეტრე I შესთავაზებს მას ვიცე-პრეზიდენტის თანამდებობას პეტერბურგის აკადემიაში, რომლის დაარსება უკვე გადაწყვეტილი იყო.

ამ წარმატებების შედეგად ვოლფს ხელახლა მიიწვევენ ჰალეში და ბერლინის აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტის ადგილსაც კი შესთავაზებენ. ვოლფი უარს იტყვის ამ თანამდებობაზე და განაგრძობს ჰალეში პროფესორად მუშაობას. გარდაიცვალა 1754 წელს.

2. ვოლფის ეკლექტიკურმა ფილოსოფიურმა სისტემამ დიდი გავრცელება პოვა გერმანიის უმაღლეს სასწავლებლებში. ხშირად ასეთია ხოლმე ბედი ეკლექტიკური ფილოსოფიისა. ლაიბნიცის მსოფლმხედველობაზე დაყრდნობით ვოლფი სესხულობს დებულებებს დეკარტის, სპინოზას, ლოკისა და სხვების ფილოსოფიიდან და ცდილობს ყველა ამ ელემენტს სისტემატური ხასიათი მისცეს. როგორც ჩანს, ეს სისტემატურობა ხიბლავს გერმანელ მკითხველებს და მოაზროვნეთ. ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი მისი ფილოსოფიის ასეთი დიდი გავრცელებისა. არანაკლებ საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ვოლფი ლექციებს კითხულობს თავის მშობლიურ ენაზე და მისი ზოგიერთი შრომა ამ ენაზეა დაწერილი.

ვოლფი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიას უნდა ჰქონდეს პრაქტიკული გამოყენება, რის საფუძველზეც ადამიანმა უნდა მიაღწიოს ბედნიერებას. ფილოსოფია უნდა გვაძლევდეს ნათელსა და გარკვეულ შემეცნებას, რაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიღწევა, თუ დადგენილია ერთი ძირითადი პრინციპი, რომლიდანაც მთელი სისტემა ლოგიკურად იქნება გამოყვანილი. სპინოზას „ეთიკის“ მსგავსად ვოლფის სისტემა დალაგებულია გეომეტრიული მეთოდით. აქსიომების დადგენით გამოყვანილია თეორემები წმინდა დედუქციური გზით.

ასეთი ძირითადი პრინციპი, ვოლფის აზრით, არის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. ეს კანონი არ არის მხოლოდ წმინდა

ლოგიკური; ის არის არსებულ საგანთა ძირითადი კანონი, მას ონ-ტოლოგიური ხასიათი აქვს და, ამდენად, მასზე დაიყვანება საკმაო საფუძვლის კანონი. საგანს რომ არ ჰქონდეს საკმაო საფუძველი, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ არარადან შეიძლება რაიმეს წარმოშობა, რაც წინააღმდეგობის შემცველია, ე. ი. შეუძლებელია.

ზოგადი პრინციპიდან, ისევე როგორც საერთოდ ცნებიდან, მხოლოდ იმის გამოყვანა შეიძლება, რაც მასში უკვე იგულისხმება. ე. ი. ლოგიკური გამომდინარეობა არის წმინდა ანალიზური. ამიტომ მსჯელობა ჭეშმარიტია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მსჯელობის პრედიკატი სუბიექტის ცნების ანალიზით მიიღება. ამასთან ერთად ვოლფი არც ცდას უარყოფს: თუ ვერ შევძელით აქსიომებიდან ანალიზური გზით დედუქციის წარმოება, მაშინ უნდა მივმართოთ ცდაზე დაყრდნობით ალმოჩენილ პრინციპებს; ამ შემთხვევაში ჩვენ მიერ მიღებული ცოდნა საალბათო იქნება და ამით უნდა დავკმაყოფილდეთ.

როგორც ვხედავთ, აქ ლაიბნიცის აზრებთან ერთად დეკარტის სინათლისა და გარკვეულობის პრინციპიც არის აღიარებული, სპინოზას გეომეტრიული მეთოდიც არის გამოყენებული და არც ინგლისელი ემპირისტებისაგან (ლოკი) ნასესხები ცდის პრინციპია დავიწყებული.

ფილოსოფია, ვოლფის აზრით, არის მეცნიერება შესაძლებელი საგნების შესახებ; საკითხი ასე არის დასმული: როგორ და რატომ არის ეს საგნები შესაძლებელი? საგნის ცნების ქვეშ იგულისხმება ყოველი საგანი (სულ ერთია, რა სახისა არის იგი) ზოგადად. შესაძლებელია საგანი, რომელიც არ შეიცავს თავისთავში წინააღმდეგობას. ანდა არ ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტ დებულებას.

ფილოსოფიის ნაწილები შეესაბამება ადამიანის სულიერი ცხოვრების ძირითად თვისებებს; სულიერ ცხოვრებაში შემეცნების უნარი განსხვავდება ნებისყოფის უნარისაგან. ამის მიხედვით ფილოსოფიური მეცნიერება ორ დიდ ნაწილად იყოფა: თეორიულ ფილოსოფიად, რაც მეტაფიზიკას წარმოადგენს, და პრაქტიკულ ფილოსოფიად. ორივეს წინ უსწრებს ლოგიკა როგორც პროპედევტიკა.

თვითონ მეტაფიზიკა თავის მხრივ რამდენიმე ფილოსოფიურ დისციპლინად იყოფა: ონტოლოგიად, რომლის საგანი არის არსებული როგორც არსებული, ე. ი. საგნები საერთოდ; რაციონალური ფსიქოლოგია, რომლის საგანია სული; რაციონალური კოსმოლოგია, რომელიც არკვევს სამყაროს როგორც მთლიანს, და რაციონალური თეოლოგია, რომლის მიზანია გაარკვიოს ღმერთის არსებობა და მისი

თვისებები. ონტოლოგიაში ჯოლფი ცდილობს აქსიომებიდან გამოიყვანოს დებულებები, რომლებსაც ყველა საგნისათვის აქვს მნიშვნელობა. საინტერესო აქ ის არის, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონიდან, როგორც ძირითადი პრინციპიდან, ჯოლფი ცდილობს დაამტკიცოს თეორემა საკმაო საფუძვლის შესახებ. საგნის გარკვეულობანი, რომლებიც სხვა საგნების მოქმედებით არ არის გამოწვეული, ამ საგნის არსებას წარმოადგენს; საგნის გარკვეულობანი, რომლებიც მისი არსებიდან გამომდინარეობს, ამ საგნის თვისებებია, ხოლო რაც მისი არსებიდან არ გამომდინარეობს, მაგრამ მას არ ეწინააღმდეგება — საგნის მოდუსები. არსებობს მხოლოდ ცალკეული საგნები, ზოგადი არ არსებობს. რთული საგანი შედგება ერთმანეთისაგან განსხვავებული ნაწილაკებისაგან; რთული საგანი განფენილია. დრო წარმოადგენს საგანთა თანმიმდევრობის წესრიგს, ხოლო სივრცე — საგანთა ერთდროულად ყოფნის წესრიგს. რთული საგანი შედგება მარტივისაგან, ეს მარტივი განუყოფადია, მას არა აქვს განფენილობა და ფიგურა. მარტივი არის სუბსტანცია. სუბსტანციის ცნების ქვეშ იგულისხმება, რომ ის ცვალებადია. ამ ცვალებადობის მიზეზი შინაგანია. რთული საგანი არის სუბსტანციების აგრეგატი, ისინიც განიცდიან ცვლილებას, მაგრამ მათი ცვლილება გამოწვეულია არა მათი შინაგანი ძალებით, არამედ მარტივი სუბსტანციის ძალებით.

ფსიქოლოგია ორ განსხვავებულ დისციპლინას წარმოადგენს: არსებობს ემპირიული და რაციონალური ფსიქოლოგია; ემპირიული ფსიქოლოგია შეესაბამება ექსპერიმენტულ ფიზიკას და თავის კვლევაში შეუძლია ბუნებისმეცნიერების ექსპერიმენტული მეთოდი გამოიყენოს; რაციონალური ფსიქოლოგია სხეულებს, რომლებსაც რთული შედგენილობა ახასიათებს, უპირისპირებს სულს როგორც მარტივს. სული არის ჩვენში არსებული არსება. რომელიც თავისთავის ცნობიერებასაც წარმოადგენს და ამავე დროს გარე საგნების გაცნობიერების უნარიც აქვს. სულის არსებობა შემმეცნებლისათვის უშუალოდ არის მოცემული. მას აქვს შინაგანი ძალა, რომლითაც ის სამყაროს წარმოიდგენს. შეგრძნებები არის ბნელი და არეული წარმოდგენები, რომლებსაც გრძნობათა ორგანოები და ფანტაზია გვაწვდის; რაც შეეხება ნათელსა და გარკვეულ წარმოდგენებს. ისინი სულის თვითმოქმედებითაა გამოწვეული. სულს შემეცნების უნარის გარდა ახასიათებს მისწრაფება; მისწრაფების საფუძველზე ჩვენ ვქმნით ისეთ წარმოდგენას, რომელიც სიამოვნებას მოგვიტანს, ხოლო ისეთს ვაუქმებთ, რომელიც უსიამოვნების მატარებელია. სული მარტივია, დაუშლელი და ამიტომ უკვდავია.

სული ქმნის შშვენიერისა და მახინჯის, კეთილისა და ბოროტის ცნებებს. რაც შეეხება სულისა და სხეულის დამოკიდებულებას, ვოლფი უარყოფს მათ ურთიერთზეგავლენას და იცავს წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის თეორიას.

რაციონალურ თეოლოგიას ვოლფი უპირისპირებს გამოცხადების რელიგიას. ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის მას გამოყენებული აქვს კოსმოლოგიური და ონტოლოგიური არგუმენტები. ტელეოლოგიურ არგუმენტს, ვოლფის აზრით, არა აქვს დიდი ღირებულება. ღმერთი არის სამყაროს საკმაო საფუძველი; ბოროტების არსებობას სამყაროში ვოლფი ლაიბნიცისებურად ხსნის.

თუ ტელეოლოგიური არგუმენტი ღმერთის არსებობისათვის არ გამოდგება, ეს როდი ნიშნავს, რომ სამყაროში არ არსებობს მიზანშეწონილება. ყველა არსებულ საგანს აქვს გარკვეული მიზანი, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ისინი ადამიანისათვის სასარგებლონი არიან. ენგელსი „ბუნების დიალექტიკაში“ დასცინის ვოლფის ტელეოლოგიას, რომლის მიხედვით კატები არსებობენ იმისათვის, რომ თაგვებით იკვებებოდნენ, ხოლო თაგვები — იმისათვის, რომ კატებს საკვები ჰქონდეთ.

რაციონალური კოსმოლოგია ეხება სამყაროს. სამყარო წააგავს მანქანას, რომელშიც შემთხვევითობა არ არსებობს; მაგრამ თვითონ სამყარო შემთხვევითია, რადგან ის შეიძლებოდა სხვანაირიც ყოფილიყო. სამყარო შედგება სხეულებისაგან, რომლებსაც ახასიათებს განფენილობა, სიდიდე და ფიგურა; ეს სხეულები განიცდის ცვალებადობას; სხეულები შედგება მარტივი ელემენტებისაგან, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდება. მათ მარტო მოძრაობის ძალა ახასიათებთ, მაგრამ ეს ძალა არ მდგომარეობს მხოლოდ წარმოდგენაში; რა სახისაა ეს ძალა, ამის შესახებ თითქმის არაფრის თქმა არ შეგვიძლია, ამიტომ ამ ელემენტებს ვოლფი არ უწოდებს მონადებს, ისინი ბუნების ატომებს წარმოადგენენ. ეს ატომები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული და მხოლოდ მათ კავშირს ახასიათებს განფენილობა. ჩვენ მათზე მხოლოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა გვაქვს. პრობლემა იმის შესახებ, მოქმედებს ეს ელემენტები ერთმანეთზე, თუ არა, — გადაუწყვეტელია.

პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ვოლფი იმ აზრისაა, რომ ჩვენს მოქმედებას განსაზღვრავს გონება: კეთილი კეთილია თავისთავად და არა იმიტომ, რომ ღმერთმა შექმნა ასეთად. ის მაინც კეთილი იქნებოდა, ღმერთი რომც არ ყოფილიყო. ზნეობის პრინციპი ასეთია: მოიქეცი ისე, რომ როგორც შენი, ისევე შენ ირგვლივ მყოფი ადამიანების მდგომარეობა სრულქმნილი იყოს. წინსვლა, ადამიანის

განვითარება ეხება არა მხოლოდ ცალკეულ ადამიანს, არამედ მთელ კაცობრიობას. ასეთი უნდა იყოს ჩვენი მოქმედების საბოლოო მიზანი (Ueberwegs Geschichte d Philosophie. B III).

3. ვოლფის მიმდევრებიდან უნდა დავასახელოთ ბაუმგარტენი (1714 — 1762), რომელმაც ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სისტემაში ესთეტიკა შეიტანა. ესთეტიკა, ბაუმგარტენის განმარტებით, არის მოძღვრება გრძნობადი აღქმის შესახებ. სილამაზე არის სიამოვნება, რომელსაც ადამიანი განიცდის არაცნობიერი გრძნობადი აღქმის საფუძველზე.

ვოლფის მეორე მიმდევარია მოზეს მენდელსონი (1729 — 1786). მისი მთელი მოღვაწეობა ადამიანთა განათლებისკენაა მიმართული. უმაღლესი სათნოება არის განთავისუფლება ცრურწმენისაგან და ბუნების, ადამიანისა და ღმერთის ნათელი შემეცნება. სამყარო მიზანშეწონილად არის აგებული. ყველა საგანი საშუალებაა ადამიანისათვის; განათლება, ხანგრძლივი ცხოვრება ადამიანთა იდეალს უნდა წარმოადგენდეს.

4. განმანათლებელთა მრავალ წარმომადგენელთაგან მოკლედ შევეხებით გოტჰოლდ ეფრაიმ ლესინგს (1729 — 1781), მოკლედ, რადგან მისი ადგილი და მნიშვნელობა დაწვრილებით მხატვრული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიაში უნდა იყოს მოცემული.

მოღვაწეობის დასაწყისში ლესინგი, როგორც ფილოსოფოსი-მოაზროვნე, ლაიბნიცისა და ვოლფის გავლენის ქვეშ იმყოფება. მაგრამ ის თანდათანობით სპინოზას თვალსაზრისისაკენ იხრება და უარყოფს ლაიბნიცის მოძღვრებას პრესტაბილური ჰარმონიის შესახებ. სულისა და სხეულის დამოკიდებულება, ფიქრობს ლესინგი, სწორად აქვს გადაწყვეტილი სპინოზას: სული და სხეული ერთი და იმავე სუბსტანციის ორ მხარეს წარმოადგენს. რაც შეეხება ღმერთს, ის არსებობს არა სამყაროს გარეშე, არამედ თვით სამყაროში. ფილოსოფოსი იაკობი, შრომაში სპინოზას ფილოსოფიის შესახებ, გადმოგვცემს თავის საუბარს ლესინგთან. ლესინგი ამ საუბარში ამბობს, რომ ღვთაების შესახებ ორთოდოქსალური წარმოდგენები მისთვის მიუღებელია, რომ ის სპინოზას ფილოსოფიის მომხრეა.

ლესინგი აღიარებს მთელი სამყაროს განსულიერებას; არაორგანული ბუნების განსხვავება ორგანულისაგან მდგომარეობს იმაში, რომ არაორგანულს ახასიათებს ერთი გრძნობა, ხოლო ორგანულს — რამდენიმე. ადამიანს ხუთი გრძნობა აქვს, მაგრამ მათი რიცხვი შეიძლება გადიდდეს კულტურის განვითარების შედეგად.

ფილოსოფიის მორიგება ორთოდოქსალურ რელიგიასთან შეუძ-

ლებელია; ლესინგი იცავს ადამიანთა თავისუფლებას რელიგიის საკითხში, ის ტოლერანციის მომხრეა. ეს აზრი შესანიშნავად გამოხატა ლესინგმა ნაწარმოებში „ნათან ბრძენი". ნათანი არ არის ათეისტი, მაგრამ მისი რელიგიური თვალსაზრისი განსხვავებულია ოფიციალური რელიგიისაგან. ის იზიარებს რელიგიას, რომელიც ხელს უწყობს ადამიანთა აღზრდასა და მათ სრულყოფას.

„ნათან ბრძენში" ასეთი სურათია აღწერილი: სალადინი ეკითხება ნათანს, რომელი რელიგიაა ჭეშმარიტი — ქრისტიანული. მაჰმადიანური თუ ებრაული. ებრაელმა ნათანმა უნდა გასცეს პასუხი, რომელიც დააკმაყოფილებს სალადინს; თუ პასუხი დამაკმაყოფილებელი არ იქნება, სალადინი მას ფულს გადაახდევინებს (ნათანი სალადინთანაა მიწვეული სასახლეში ფულის გამოძალვის მიზნით). ნათანი პირდაპირი პასუხის მაგიერ მოჰყვება სამი ბეჭდის იგავს: დიდი ხნის წინათ ცხოვრობდა ერთი მდიდარი კაცი, რომელსაც ჰქონდა სასწაულებრივი თვისების ბეჭედი. ამ ბეჭდის პატრონი საყვარელი ხდებოდა ღმერთისა და ადამიანებისათვის. ბეჭედი შემკვიდრეობით გადადიოდა და რჩებოდა იმ ვაჟს, რომელიც მამას ყველაზე მეტად უყვარდა. ბეჭდის ერთ-ერთ მფლობელს სამი ვაჟი ჰყავდა, რომლებიც მას ერთნაირად უყვარდა. ვისთვის უნდა დაეტოვებინა მამას ბეჭედი? ბოლოს მან ასეთი გამოსავალი ნახა: გააკეთებინა ამ ბეჭდის მსგავსი კიდევ ორი ბეჭედი და თითეულ შვილს ცალ-ცალკე ჩააბარა. სამივე ძმა თავისთავს ნამდვილ მემკვიდრედ თვლიდა, მაგრამ ვერც ერთი ვერ ამტკიცებდა ამას, არც ერთ მათგანს არ ჰქონდა უპირატესობა: ასევე არც ერთ რელიგიას არ გააჩნია უპირატესობა სხვა რელიგიასთან შედარებით.

სალადინი ვერ დააკმაყოფილა ამ პასუხმა და ნათანი განაგრძობს თავის იგავს: ძმებმა მიმართეს მოსამართლეს, მაგრამ ვერც ერთ ძმას ვერ მოაქვს საბუთი იმისა, რომ მისი ბეჭედია ნამდვილი და იგი უნდა იყოს კანონიერი მემკვიდრე. მოსამართლემ იცის, რომ ბეჭდის თვისებაა შეაყვაროს მის მფლობელს ღმერთი და ადამიანები. იგი უსვამს ძმებს კითხვას, უყვართ მათ ერთმანეთი თუ არა. სამივე ძმა დუმს, რადგან მათ დაუკარგავთ ერთმანეთის სიყვარული. ცხადი ხდება, რომ სამივე ძმა მოტყუებული ყოფილა, რომ ნამდვილი ბეჭედი დაკარგულა. ნამდვილი ბეჭდის პატრონი, მისი ნამდვილობა კეთილი საქციელით უნდა მტკიცდებოდეს[1].

ნამდვილი რელიგია კეთილ საქმეებში, ადამიანთა სიყვარულში,

---

[1] იხ. გრ. ხ ე ვ თ ა ს ი, ნარკვევები გერმანული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, გვ. 322 — 323.

ადამიანთა ღირსების დაფასებაში უნდა გამოიხატოს და არა დოგმატურ პრინციპებში.

კაცობრიობის ისტორიას ლესინგი განიხილავს განვითარების თვალსაზრისით; ეს ისტორია არის კაცობრიობის თანდათანობითი სრულქმნის ისტორია დაბალი საფეხურებიდან მაღლისაკენ. რაც შეეხება რელიგიებს, ისინი გარკვეული ისტორიული ეპოქით არიან გაპირობებული. ყოველი რელიგია გამოხატავს ამა თუ იმ ეპოქის ცნობიერებას, შემდგომ ეპოქაში არსებული რელიგია აღარ შეესაბამება კაცობრიობის შეცვლილ მოთხოვნილებას, მისი განვითარების ახალ დონეს და ამიტომ იცვლება ახალი რელიგიით. ამდენად რელიგიები ისტორიულად წარმოადგენს საფეხურებს კაცობრიობის ზნეობრივი და კულტურული განვითარებისა. საბოლოოდ უნდა გაიმარჯვოს გონებამ, სამართლიანობამ და ჰუმანიზმის იდეამ, რომელიც შეცვლის რელიგიას.

ლესინგის იდეალი იყო გერმანიის გაერთიანება, ხალხთა თანასწორობა და მეგობრობა. ლესინგს სწამდა, რომ მომავალში მოისპობა უთანასწორობა, რომელიც არსებულ საზოგადოებას ახასიათებს. მაგრამ, მიუხედავად ამ პროგრესული იდეებისა, გერმანელ განმანათლებლებს არ ახასიათებთ ის რევოლუციური პათოსი, რომლითაც გამსჭვალული იყო ფრანგული განმანათლებლობა. ეს განპირობებული იყო გერმანიის ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილი მდგომარეობით.

თავი VIII

ინგლისური ემპირიზმი და აგნოსტიციზმი

ჯორჯ ბერკლი

1. ინგლისის რევოლუციის (1688 — 1689) შემდეგ ბურჟუაზია გაბატონებულ კლასად იქცევა ინგლისში; თუ რევოლუციამდე მსხვილი მიწათმფლობელები ხალხთა მასების ექსპლოატაციას ეწეოდნენ, ახლა ბურჟუაზია განაგრძობს ამ საქმეს. ბურჟუაზიას არ უღალატია რელიგიისათვის; რელიგიის საშუალებით გაიმარჯვა ბურჟუაზიამ მეფეზე და ლორდებზე (მარქსი). ჰობსის მატერიალიზმი და მატერიალისტური ელემენტები ლოკის ფილოსოფიაში ბურჟუაზიული რევოლუციის შემდეგ თანდათან ქრება და ადგილს უთმობს რეაქციულ-რელიგიური მსოფლმხედველობის წარმოშობასა და განვითარებას.

წარმოების კაპიტალისტური წესის დამცველი ინგლისის ბურჟუაზია ამავე დროს რელიგიის დამცველისა და პროპაგანდისტის როლშიც გამოდის, რადგან მას კარგად ესმის ეკლესიის ძალა მასების დამორჩილების საქმეში. ამის გამო ბურჟუაზია არათუ არ ეწინააღმდეგება მსხვილი მიწათმფლობელების, ლორდების იდეოლოგიას, არამედ მასთან კომპრომისზეც მიდის.

2. ჯორჯ ბერკლი ამ იდეოლოგიის გამომხატველია. როგორც არ უნდა შევაფასოთ ბერკლის რეაქციულ-რელიგიური მსოფლმხედველობა (ეს შეფასება, რასაკვირველია, უარყოფითი იქნება), ერთი დადებითი მომენტი არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ მის ნააზრევში: ბერკლისათვის ცხადია ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა, მას კარგად ესმის — უფრო კარგად, ვიდრე ბევრ იმდროინდელ მატერიალისტს, — რომ ფილოსოფიაში შესაძლებელია არსებობდეს ორი ძირითადი მიმართულება: მატერიალიზმი და იდეალიზმი; ესმის ის შედეგებიც, რომლებიც ამ მიმართულებებიდან გამომ-

დინარეობს; მატერიალიზმი არის თანმიმდევრულად გატარებული ათეიზმი ყველა იმ დასკვნით, რომლებიც ათეიზმს თანსდევს; იდეალიზმი არის გზა რელიგიისაკენ, მხოლოდ თანმიმდევრული იდეალიზმის გზით შეიძლება რელიგიის დასაბუთება.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდობის პერიოდში დაწერილ დღიურებში აღნიშნავდა ბერკლი, რომ ფილოსოფიაში მხოლოდ ორი გზა შეიძლება არსებობდეს: ა) მატერიალისტური, რომელიც ღმერთის არსებობის წინააღმდეგ ილაშქრებს და რომელიც, მისი სიტყვებით, ყოველგვარ ზნეობას უარყოფს, ბ) იდეალიზმი, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიას ასაბუთებს. იქვე გამოთქმულია მატერიალიზმისა და სპირიტუალიზმის ძირითადი პრინციპი და აღნიშნულია რაციონალიზმის ძირითადი ნაკლი. ასეთი იყო ახალგაზრდა ბერკლის მიერ შემუშავებული გეგმა, რომლის განხორციელებასაც ის აპირებდა მომავალში.

წლების განმავლობაში ბერკლი მუშაობს ამ გეგმის განხორციელებაზე და თანდათანობით იცვლის თვალსაზრისს. მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში სუბიექტური იდეალიზმი თავისებურადაა დაკავშირებული ობიექტურ იდეალიზმთან, ხოლო ეს უკანასკნელი ბერკლის სიცოცხლის ბოლო პერიოდში პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის ელფერს იღებს.

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გავრცელებულია აზრი, რომ ბერკლი წმინდა სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელია. მართალია ბერკლი ობიექტური იდეალიზმისა და რელიგიის ძირითადი პრინციპის — ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპებს იყენებს, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობის მიზანი სუბიექტური იდეალიზმი როდია. ვ. ი. ლენინი მართებულად აღნიშნავს, რომ ბერკლი ობიექტური იდეალიზმისაკენ მიდის; მიდის, როგორც აღვნიშნეთ, სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპების გამოყენებით. თუ ვ. ი. ლენინი მეტ ყურადღებას უთმობს ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპებს, ეს აიხსნება იმით, რომ XX საუკუნეში პოზიტივიზმმა, სახელდობრ მახიზმმა, ააღორძინა და თავისებურად გამოიყენა ბერკლის სუბიექტურ-იდეალისტური პრინციპების გარკვეული მხარე. ბერკლი ეკლესიის წარმომადგენელი იყო, მის მიზანს წარმოადგენდა რელიგიის გამართლება, ღმერთის არსებობის დასაბუთება, მატერიალიზმის უარყოფა და სპირიტუალისტური მსოფლმხედველობის აგება; ამ მიზნის განხორციელებას ცდილობს ბერკლი გარკვეული თანმიმდევრობით და იშვიათი სიჯიუტით. რაგინდ პარადოქსული და უცნაურიც არ უნდა იყოს აზრები, რომლებსაც ბერ-

ცლი წამოაყენებს, იგი ცდილობს მათ დასაბუთებასა და გამოყენებას, თუკი ამით თავის მიზანს მიაღწევს, ხოლო მიზანი, როგორც აღნიშნული იყო, სპირიტუალისტური მსოფლმხედველობისა და ღმერთის არსებობის გამართლებაა. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა.

3. ჯორჯ ბერკლი (1685 — 1753) დაიბადა ირლანდიაში. საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ ის სწავლობს დუბლინის უნივერსიტეტში თეოლოგიის ფაკულტეტზე, სადაც თეოლოგიის გარდა ეუფლება ძველ ენებს (ბერძნულსა და ებრაულს). აქვე საფუძვლიანად ეცნობა იმდროინდელ ფილოსოფიას — ბეკონს, ჰობსს, ლოკს, დეკარტს; სწავლობს მათემატიკას, ეცნობა ნიუტონის „Principia"-ს. 1707 წელს ბერკლი იღებს მაგისტრის სამეცნიერო წოდებას, 1706 — 1708 წლების განმავლობაში წერს დღიურს, რომელშიც უკვე გამოთქმულია მისი მომავალი მსოფლმხედველობის ძირითადი აზრები. 1707 წელს ბერკლი აქვეყნებს მათემატიკური შინაარსის ნაშრომს. 1709 წელს გამოვიდა მისი შრომა „მხედველობის ახალი თეორიის ცდა", რომლის ძირითადი დებულებები შემდგომ გამოყენებულ იქნა სუბიექტურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის დასაბუთებისათვის. ბერკლის მთავარი შრომა, რომელიც ამ პერიოდის მის მთლიან მსოფლმხედველობას მოიცავს — „ადამიანური შემეცნების პრინციპების შესახებ ტრაქტატი", 1710 წელს გამოქვეყნდა. იგი ბერკლის ის შრომაა, რომელიც ვ. ლენინმა გააანალიზა და მისი რეაქციული ბუნება ამხილა „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში".

პარადოქსულმა და უცნაურმა აზრებმა, რომლებიც ამ „ტრაქტატშია" განვითარებული, მკითხველებში საწინააღმდეგო რეაქცია გამოიწვია. ამის გამო ბერკლიმ სცადა თავისი დებულებების დაცვა შედარებით პოპულარულ ნაშრომში, რომელიც დიალოგის ფორმითაა დაწერილი: „სამი საუბარი (დიალოგი) ჰილასსა და ფილონუსს შორის" (1717 წ.). 1713 წელს ბერკლი მოგზაურობს საფრანგეთში, სადაც ხვდება მალბრანშს, მოხვდება იტალიაში, შემდეგ ცხოვრობს ხან დუბლინში, ხან ლონდონში. 1729 — 1731 წლებში იგი იმყოფება ამერიკაში და როგორც მისიონერი ავრცელებს ქრისტიანულ რელიგიას. ბერკლის სხვა შრომებიდან აღსანიშნავია „ალსიფრონი ანუ უმნიშვნელო ფილოსოფოსი", რომლის ქვესათაური ასეთია: „ქრისტიანული რელიგიის დაცვა ე. წ. თავისუფალ მოაზროვნეთაგან" (1732 წ.).

ბერკლის უკანასკნელი შრომა „Siris" (საირის-„ჯაჭვი") გამო-

ქვეყნდა 1742 წელს, რომელიც მაჩვენებელია იმისა, რომ ის თანდათანობით ნეოპლატონიზმისაკენ იხრება.

1734 წლიდან ბერკლი ინიშნება ეპისკოპოსად ქ. კლოინში.

4. ბერკლი განაგრძობს ინგლისური ემპირიზმის ხაზს; ემპირიზმი, თავისთავად აღებული, არ გულისხმობს არც მატერიალისტურსა და არც იდეალისტურ თეორიას: ემპირიზმის საფუძველზე შეიძლება აიგოს მატერიალიზმიც და იდეალიზმიც. ასე ხდებოდა ფილოსოფიის ისტორიაში, ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე დღესაც: ემპირიზმის ნიადაგზე აღმოცენებულია მატერიალისტური ფილოსოფია, მაგრამ ამავე საფუძველზეა განვითარებული ისეთი სუბიექტურ-იდეალისტური თეორია, როგორიცაა ამჟამად გავრცელებული პრაგმატიზმი, ნეოპოზიტივიზმი. საქმე ის არის, თუ რას ვგულისხმობთ, რა შინაარსს ვდებთ ემპირიზმის ცნებაში. ემპირიზმი, რა სახითაც უნდა იყოს ის, აღიარებს, რომ შემეცნება ცდას ეყრდნობა. მაგრამ თვითონ ცდის ცნებაც მოითხოვს გარკვევას. ვ. ი. ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში" წერდა, რომ ერთი გერმანელი ფილოსოფოსის (იდეალისტის) მიხედვით ცდა არის კვლევის საგანი და არა შემეცნების საშუალება. ლენინი აღნიშნავს შეცდომას, რომელიც დაუშვა პლეხანოვმა, როდესაც მან ამის საფუძველზე დაასკვნა, რომ ამ იდეალისტის თვალსაზრისი არ ეწინააღმდეგება მატერიალიზმს. ამ ფილოსოფოსს რომ უთქვა: ცდა არის „შემეცნების ობიექტი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი", მაშინ საქმე მართლაც მატერიალიზმთან გვექნებოდა[1]. ამგვარად, ცდის ცნებაში შეიძლება ვგულისხმობდეთ ობიექტს, შემეცნების საგანს, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს, მატერიალურ სინამდვილეს, რომლისკენაც მიმართულია შემეცნება და რომელიც აძლევს ჩვენს ცოდნას ობიექტურ ხასიათს.

ცდის ცნებაში შეიძლება იგულისხმებოდეს შემეცნების საშუალებაც. ემპირიზმი, როგორც წესი, სწორედ ასე ხმარობს ამ ცნებას — შემეცნების წყარო არის ცდა. შესაძლებელია განსხვავებული გზითაც იყოს განვითარებული ეს დებულება: ცდა არის შეგრძნებების, აღქმების ერთობლიობა, რომელიც მოცემულია ჩვენი გრძნობის ორგანოების საშუალებით. ეს აღქმები გამოწვეულია ობიექტურად არსებული, მატერიალური საგნებით, მათი ზემოქმედებით ჩვენს გრძნობიერებაზე. ასეთია ჩვენი ცოდნის დასაწყისი. მაგრამ შემეცნება ამით როდი მთავრდება. როგორია შე-

[1] ვ. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თავი III, § 2.

შეცნების შემდგომი გზა? აქაც განსხვავებული პასუხი შეიძლება იყოს — და ფაქტიურად იყო კიდეც გაცემული. ერთი პასუხი — იდეალისტური — ასეთი იქნება: შეგრძნებათა მრავალსახეობას აწესრიგებს და აკავშირებს ჩვენი ცნობიერების აპრიორული ფორმები და ასე დაკავშირებული შეგრძნებათა სიმრავლე მეცნიერულ ცოდნას წარმოადგენს (კანტი, იხ. ქვემოთ).

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიაც აღიარებს, რომ შემეცნების წყარო არის ცდა, შეგრძნებები, აღქმები. მათ აბსტრაქტული აზროვნება გადაამუშავებს და ამ გზით დაადგენს ნამდვილ ცოდნას, რომელსაც პრაქტიკაში შეამოწმებს. გადასვლა ცოცხალი განჭვრეტიდან აბსტრაქტულ აზროვნებასა და აქედან პრაქტიკაზე — ასეთია სინამდვილის შემეცნების გზა. თუ კანტის სუბიექტურ-იდეალისტური გნოსეოლოგიით შეგრძნება-აღქმები აპრიორული ფორმებით მოწესრიგდება და დაკავშირდება და ამით ცოდნა ობიექტურად არსებულ სინამდვილეს მოსწყდება, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით გზა ცოცხალი განჭვრეტიდან აზროვნებისაკენ პრინციპულად განსხვავებულია. ცოცხალი განჭვრეტა, აღქმა გვაძლევს სინამდვილის საგანთა ზედაპირულ თვისებებს; საგანთა არსება, კანონი, სტრუქტურა აღქმაში მოცემული არ არის. საგანთა და მოვლენათა არსება, კანონი მართალია არ არის აღქმაში, მაგრამ არის აღქმისშიგნით. აზროვნება აღქმაში აღმოაჩენს მის არსებას, კანონს და სხვ.

შესაძლებელია ცდის სხვაგვარი გაგებაც: ცდა არის მხოლოდ და მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ შეგრძნებებს ვუწოდებთ. რაც შეეხება საკითხს, თუ რა იწვევს შეგრძნებებს, ამაზეც განსხვავებული პასუხი იყო გაცემული ფილოსოფოსების მიერ: თანმიმდევრული სუბიექტური იდეალიზმის მიხედვით საკითხი შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზის შესახებ უნდა მოიხსნას, ეს საკითხი არ არის მეცნიერული, იგი უაზრო, მეტაფიზიკურია (იუმი, ნეოპოზიტივიზმი და სხვ.); შესაძლებელია სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელმა სხვა პასუხი გასცეს ამ კითხვას, სახელდობრ, აღიაროს, რომ შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზი თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის არაცნობიერი მოქმედების შედეგია და რადგან ეს არაცნობიერად ხდება, ამიტომ ცნობიერებას ისე ეცლინება, თითქოს გარეგანი ზემოქმედებითაა გამოწვეული (ფიხტე, მაიმონი).

დაბოლოს, შესაძლებელია სრულიად განსხვავებული პასუხის გაცემა დასმულ კითხვაზე: შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მის გარეშე არსებულია. მაგ-

ჯამ ეს ვიზეზი არის არა მატერიალური საგანი, არამედ სული, უფრო ზუსტად — ღვთაებრივი სული.

„მე, ისევე როგორც თქვენ (მატერიალისტები—კ. ბ.), ვალიარებ, რომ თუ ჩვენზე ახდენს ზემოქმედებას რაღაც ჩვენგან დამოუკიდებელი, მაშინ უნდა დავუშვათ ისეთ ძალთა არსებობა, რომლებიც ჩვენ გარეშე იმყოფება, ისეთი ძალებისა, რომლებიც ეკუთვნის ჩვენგან განსხვავებულ არსებას. მაგრამ აქ ჩვენ განსხვავებულად ვწყვეტთ საკითხს იმის შესახებ, თუ რა სახისაა ეს მძლავრი არსება. მე ვამტკიცებ, რომ ის არის სული, თქვენ მიგაჩნიათ, რომ იგი მატერიაა... " (სამი დიალოგი).

საკითხის ასეთი გადაწყვეტა უკვე სცილდება სუბიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციას და ნამდვილ ობიექტურ იდეალიზმს წარმოადგენს. ასეთია ბერკლის კონცეფცია.

მატერიალური სინამდვილის არსებობის უარყოფა და მის ნაცვლად სულიერი სამყაროს აღიარება ობიექტური იდეალიზმის, კერძოდ სპირიტუალიზმის კონცეფციას წარმოადგენს, ხოლო ამ სპირიტუალისტური მსოფლმხედველობის დასაბუთების გზა არის ნომინალისტური და სუბიექტურ-იდეალისტური.

5. ბერკლის პრობლემა, როგორც ის მკითხველს არწმუნებს, წმინდა გნოსეოლოგიურია. მისი მთავარი შრომაც ხომ ასეთ სათაურს ატარებს: „ტრაქტატი ადამიანური ცოდნის საწყისების შესახებ". ის შრომაშიც ხაზს უსვამს ამ გარემოებას: უნდა მოვახდინოთ ადამიანური შემეცნების პირველი საწყისების მთლიანი გამოკვლევა; ჰეშმარიტების ძიების პროცესში სიძნელეებს იწვევს არა საგანთა სიბნელე ან გონების სისუსტე, არამედ მცდარი საწყისები, რომლებსაც ადამიანები ეყრდნობიან, და სიტყვების (მეტყველების) უმართებულო ხმარება.

პირველ რიგში, ფიქრობს ბერკლი, სიტყვების — ტერმინების არაზუსტ, უმართებულო ხმარებას უნდა მიექცეს ყურადღება. ამ გარემოებამ გამოიწვია უამრავი შეცდომა და გაართულა მეცნიერული კვლევა.

გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს გონებას აქვს უნარი შექმნას საგანთა შესახებ გ ა ნ ყ ე ნ ე ბ უ ლ ი ი დ ე ე ბ ი ანუ ცნებები. ამავე დროს აღიარებულია, რომ თვისებები (ქვალიტეტები) არ არსებობს ცალ-ცალკე, თვითეული თავისთავად, ისინი ყოველთვის დაკავშირებულია ერთმანეთთან ერთსა და იმავე საგანში. მაგრამ ფილოსოფოსები ამტკიცებენ, რომ გონებას შეუძლია განიხილოს თვითეული თვისება ცალკე, გამოყოფს რა მას სხვა თვისებებიდან; ამით გონება ქმნის განყენებულ იდეას. მაგა-

ლითად, თუ ჩვენ აღვიქვამთ ვრცეულ, მოძრავ, ფერად საგანს, გონებას თითქოს შეუძლია დაშალოს ეს რთული აღქმა შემადგენელ ნაწილებად — გამოყოს ცალკე ვრცეულობა, ცალკე მოძრაობა და ცალკე ფერი, განიხილოს თვითეული ცალ-ცალკე და შექმნას ვრცეულობის. მოძრაობისა და ფერის განყენებული იდეები.

საკითხი აქ ეხება არა იმას, რომ მოძრაობა ან ფერი შეიძლება არსებობდეს ვრცეულობის გარეშე — ამის არსებობა იმთავითვე მოხსნილია — არამედ იმას, რომ გონებას თითქოს შეუძლია განყენების საშუალებით გამოყოს, მაგალითად, ფერის იდეა ვრცეულობის გარეშე, მოძრაობის იდეა (თვისება) ფერისა და ვრცეულობის გარეშე. ფიქრობენ, წერს ბერკლი, რომ გონება, განიხილავს რა სხვადასხვა ვრცეულობას, შეგრძნებებში მოცემულს, აღმოაჩენს მათში მსგავსს, საერთოს, გამოყოფს მას და ასე მიიღებს ვრცეულობის განყენებულ იდეას, რომელიც არ არის არც ხაზი, არც სიბრტყე, არც სხეული, არა აქვს სიდიდე, ფიგურა. ასევე ქმნის გონება ფერის, მოძრაობის ზოგად იდეას; იგი ადარებს პეტრეს, იაკობს, ივანეს, აღმოაჩენს მათ მსგავს თვისებებს, უკუაგდებს იმ თვისებებს. რომლებითაც ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ასე შეადგენს განყენებულ ზოგად იდეას — ადამიანის იდეას. ამ ადამიანის იდეაში იგულისხმება ფერი როგორც ასეთი და არა თეთრი, შავი, ანდა რომელიმე სხვა ფერი; იგულისხმება ზომა, მაგრამ არც მაღალი, არც საშუალო და არც დაბალი. აღქმებში მოცემული სამკუთხედებიდან გონება გამოყოფს მსგავს თვისებებს და ასე შეადგენს სამკუთხედის ზოგად იდეას. სამკუთხედის ამ იდეაში არ იგულისხმება არც მართკუთხა, არც მახვილკუთხა და ბლაგვკუთხა, არც თანასწორგვერდიანი, არც არათანასწორგვერდიანი სამკუთხედი და სხვ. ბერკლი აცხადებს, რომ ასეთი საშუალებრივი უნარი, რომლის საშუალებით შეიძლება შევადგინოთ ასეთი განყენებული ზოგადი იდეები, მას არ გააჩნია.

„მე მაქვს წარმოსახვის უნარი, მაქვს უნარი წარმოვიდგინო აღქმული საგნები, ყოველნაირად დავაკავშირო ეს წარმოდგენები; შემიძლია წარმოვიდგინო ადამიანი ორი თავით, ანდა ადამიანის სხეულის ზედა ნაწილი, ცხენის სხეულთან დაკავშირებული; შემიძლია წარმოვიდგინო ხელი, თვალი, ცხვირი თავისთავად, სხეულის სხვა ნაწილებისაგან დამოუკიდებლად". ეს სრულიად სხვა ტიპის განყენებაა; ამ შემთხვევაში განყენებას სრულიად სხვა მნიშვნელობა აქვს: „მე შემიძლია წარმოვიდგინო საგნის ნაწილები, თვისებები, რომლებიც სხვა ნაწილებთან, სხვა თვისებებთან არის დაკავშირებული, თუკი ისინი ამ სხვა ნაწილებისაგან, სხვა თვისე-

ბებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ. მაგრამ მე არ შემიძლია განყენება მოვახდინო ერთი თვისებისა მეორისაგან, თუ მათ არ შეუძლიათ არსებობა ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად“ [1]. ჩვეულებრივ, ადამიანს ამგვარი უნარი არა აქვს. ამგვარი უნარი, ირონიულად წერს ბერკლი, ალბათ მხოლოდ მეცნიერებს აქვთ.

როგორც ვხედავთ, ბერკლის მხედველობაში აქვს ჯ. ლოკის კონცეფტუალისტური თეორია. თუ ლოკი ფიქრობს, რომ განყენებული ზოგადი იდეების შედგენა მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს და ამით ისინი ცხოველებისაგან განსხვავდებიან, ბერკლი წერს: „მე მეშინია, რომ ბევრი იმათგანი, რომლებსაც ადამიანებად თვლიან, ცხოველების გვარს შეადგენენ“.

ლოკი სვამდა კითხვას: „თუ ყველა არსებული საგანი კერძოა, როგორ, რა გზით დავადგენთ ტერმინებს?“ (ზოგად ცნებებს — კ.ბ.). მისი პასუხი ასეთი იყო: „სიტყვა გადაიქცევა ზოგადად იმით, რომ ის ზოგადი იდეის ნიშანი ხდება“. ბერკლი უარყოფს ლოკის ამ აზრს — სიტყვა ზოგადი იდეის ნიშანი კი არ არის, არამედ ნიშანი მრავალი კერძო იდეისა. და ეს სიტყვა იწვევს ჩვენს სულში ნებისმიერ კერძო იდეას.

რომელიმე იდეა — წარმოდგენა (ბერკლი იდეის ცნებაში გულისხმობს წარმოდგენას) ხდება ზოგადი, როდესაც ის წარმომადგენელია ყველა სხვა კერძო იდეისა, იმავე გვარს ეკუთვნის, როდესაც ის ყველა ამ კერძო იდეის შემცვლელია.

წარმოვიდგინოთ, რომ გეომეტრი გვიჩვენებს, თუ რა გზით შეიძლება გავყოთ ხაზი ორ ნაწილად; ის დახაზავს შავ ხაზს, რომელიც, ცხადია, კერძო ხაზია. მართალია ეს ხაზი კერძოა, ცალკეულია. მაგრამ ის ზოგადის როლს თამაშობს, რადგან ყველა კერძო ხაზის წარმომადგენელია. ის, რაც მის შესახებ დამტკიცებულია, ვრცელდება ყველა კერძო ხაზზე. და ეს კერძო ხაზი ზოგადის როლს ასრულებს, რამდენადაც ის გამოიყენება როგორც ნიშანი და სიტყვაც (სახელწოდება) „ხაზი“ გადაიქცევა ზოგად, რადგან მას ვხმარობთ როგორც ნიშანს. ბოლოს და ბოლოს, წერს ბერკლი, სცადოს თვითეულმა, დააკვირდეს თავის საკუთარ აზრებს და დაადგინოს, შეუძლია თუ არა მას შეადგინოს, წარმოიდგინოს განყენებული ზოგადი იდეა, წარმოიდგინოს, ვთქვათ, სამკუთხედის ზოგადი იდეა.

ახლა ბერკლის წინაშე ერთი საინტერესო პრობლემა ჩნდება; სულ ერთია, რასთან გვაქვს საქმე — ხაზთან, ადამიანთან, სამკუთ-

---

[1] Трактат, § 11.

ვედთან თუ სხვა რაიმე კერძო იდეასთან (წარმოდგენასთან); როგორ ხდება, რომ ვამტკიცებთ რაიმე დებულებას რომელიმე კერძო იდეის შესახებ და ვავრცელებთ მას მის მსგავს ყველა იდეაზე ან, როგორც ბერკლი ამბობს, ამავე გვარის ყველა იდეაზე?

ვთქვათ, ვამტკიცებთ თეორემას სამკუთხედის შინაგანი კუთხეების შესახებ, რომ მათი ჯამი 2d-ს უდრის. დამტკიცებისას საქმე კერძო სამკუთხედთან გვაქვს, რაც აქ და ახლა არის დახაზული. თუ დახაზული სამკუთხედი მართკუთხაა, მტკიცება ეხება მას და არა რომელიმე სხვა სამკუთხედს, მაგალითად, ბლაგვკუთხას. ხომ არ შეიძლება ყველა ცალკეულ, კერძო სამკუთხედებზე ვაწარმოოთ მტკიცება? არ შეიძლება და არც საჭიროა, ფიქრობს ბერკლი. ეს ერთი კერძო სამკუთხედი ყველა კერძო სამკუთხედის წარმომადგენელია; დამტკიცების დროს ხომ არ მიგვიღია მხედველობაში ამ სამკუთხედის ფორმა, სიდიდე, არც სწორი კუთხის არსებობა, არც გვერდების სიდიდე და სხვ. ამიტომ ერთ კერძო სამკუთხედზე წარმოებული მტკიცება ვრცელდება ყველა კერძო სამკუთხედზე [1].

„ტრაქტატის" მეორე გამოცემაში ბერკლი შემდეგ არგუმენტს უმატებს: „ასევე შეგვიძლია განვიხილოთ პეტრე, რამდენადაც ის მ ხ ო ლ ო დ ა დ ა მ ი ა ნ ი ა ან მ ხ ო ლ ო დ ც ხ ო ვ ე ლ ი ა, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამით შევადგინეთ ადამიანის ან ცხოველის ზოგადი განყენებული იდეა, რადგან ყოველივე ა ღ ქ მ უ ლ ი რ ო დ ი მ ი ი ღ ე ბ ა მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა შ ი" [2].

ბერკლის თვალსაზრისი გარკვეულია — იგი არის ნომინალისტური, რომლის მიხედვით ზოგადი არ არსებობს სინამდვილეში, არ არსებობს არც რეალურ ობიექტურ სინამდვილეში (რასაც ჯერ კიდევ ლოკი ამტკიცებდა) და არც აზროვნებაში.

ერთი მომენტი შეიძლება გაუგებარი იყოს ბერკლის ამ თვალსაზრისის გარჩევისას; სახელდობრ, ბერკლი ყოველთვის ხაზს უსვამს გამოთქმას: არ არსებობს გ ა ნ ყ ე ნ ე ბ უ ლ ი ზ ო გ ა დ ი ი დ ე ა. თითქოს ზოგადი, მისი აზრით, არსებობს, მაგრამ განყენებული ზოგადი კი არა. ნამდვილად ზოგადი ყოველთვის განყენებული იდეაა. ჩვენ შეგვიძლია, ფიქრობს ბერკლი, მოვიაზროთ თავი, ხელი, ცხვირი და სხვა, ე. ი. ის, რაც შეიძლება არსებობდეს ცალკე. სხეულისაგან დამოუკიდებლად, მაგალითად, თავი ან ხელი მოკვეთილი სხეულისაგან; აქაც ჩვენ განყენებას ვახდენთ მთლიანი

---

[1] ib., § 16.
[2] ib.

სხეულისაგან, მაგრამ კონკრეტული, კერძო თავებისა და ხელებისაგან განყენებულ ზოგად თავს ან ხელს ვერ წარმოვიდგენთ.

გასაგებია, რომ ბერკლის მსჯელობა ეხება ზოგადის არსებობას, როგორც ასეთს. ზოგადი არ არსებობს, ის არაფერია, ის ცარიელი, უშინაარსო სიტყვაა და მეტი არაფერი. ნომინალიზმი შუა საუკუნეებში მატერიალიზმისაკენ იხრებოდა, ბერკლიმ ნომინალიზმი მატერიალიზმის წინააღმდეგ გამოიყენა.

კიდრე განვიხილავდეთ ბერკლის ბრძოლას მატერიალიზმის წინააღმდეგ, გავარჩიოთ მისი არგუმენტები ნომინალიზმის სასარგებლოდ.

a) როდესაც ვამტკიცებთ რაიმე დებულებას რომელიმე კერძო იდეის შესახებ, ჩვენ ვავრცელებთ მას მის მსგავს ყველა კერძო იდეაზე, წერს ბერკლი. მაგალითად, ვამტკიცებთ დებულებას კერძო ადამიანის — პეტრეს შესახებ და ამ მტკიცებას ვავრცელებთ ყველა კერძო ადამიანზე, რადგან ისინი პეტრეს მსგავსნი არიან. ბერკლი არ არკვევს „მსგავსის“ ცნებას; მას რომ „მსგავსის“ საზრისი გაერკვია, ის დაინახავდა, რომ „მსგავსი“ თვითონ არის განყენებული ზოგადი იდეა (ცნება). პეტრე ივანეს მსგავსია, პეტრე მსგავსია ძაღლისა (როგორც ცხოველისა), პეტრე მსგავსია ვარდისა (როგორც ორგანიზმისა) და სხვ. მსგავსება აქ სხვადასხვაგვარია, სხვადასხვა მიმართებაშია მსგავსი. და ამ განსხვავებული მსგავსებიდან დავადგენთ მსგავსის ზოგად იდეას.

b) ბერკლის არ ესმის მსგავსების იდეა: ორი საგანი მსგავსია, თუ მათ რაღაც იგივეობრივი ახასიათებთ. პეტრე ივანეს მსგავსია, რადგან პეტრეს და ივანეს რაღაც იგივეობრივი აქვთ, სახელდობრ, რომ ისინი ადამიანები არიან. ეს იგივეობრივი მომენტი არის ის ზოგადი, რომელიც ზოგად იდეაში აისახება.

c) საინტერესოა ის გარემოება, რომ ბერკლი, უარყოფს რა ზოგადი იდეის არსებობას, ისეთ არგუმენტებს მიმართავს, რომლებიც თვითონ გულისხმობს ზოგადის არსებობის აღიარებას. რომელიმე იდეა, წერს ბერკლი, ხდება ზოგადი, როდესაც ის წარმომადგენელია ყველა სხვა კერძო იდეისა, რომლებიც იმავე გვარს ეკუთვნის, როდესაც ის ყველა ამ კერძო იდეის შემცველია. როგორ შეიძლება ერთი კერძო იდეა ყველა სხვა კერძო იდეის წარმომადგენელი, მათი შემცველი იყოს? ბერკლიმ კარგად იცის, რომ ერთი კერძო იდეა, მაგალითად, სამკუთხედის იდეა, არ შეიძლება იყოს ყველა სხვა კერძო იდეის, ვთქვათ, ადამიანის კერძო იდეის წარმომადგენელი. „ყველა სხვა კერძო იდეის წარმომადგენელი“ იქნება ეს კერძო იდეა მაშინ, როდესაც ეს სხვა კერძო იდეები

იმავე გვარს ეკუთვნის. საკითხავია, რას წარმოადგენს ეს „იმავე გვარის იდეები", რა არის ეს „გვარი", თუ არა ზოგადი, განყენებული ზოგადი იდეა. ვისაც მიაჩნია, რომ კერძო იდეებს აქვთ ერთი გვარი, ამით ის უკვე აღიარებს, რომ ეს გვარი სწორედ ის ზოგადია, რომელიც ამ კერძოებს ახასიათებს.

d) შემდეგ: ზემოთ აღვნიშნეთ ბერკლის აზრი იმის შესახებ, რომ ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ პეტრე, რამდენადაც ის მხოლოდ ადამიანი ან მხოლოდ ცხოველია, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამით შევადგინეთ ადამიანის ან ცხოველის ზოგადი, განყენებული იდეა, რადგან „ყოველივე აღქმული როდი მიიღება მხედველობაში". აქ ორი მომენტია ერთმანეთთან დაკავშირებული. ჯერ ერთი: რას ნიშნავს, რომ ჩვენ განვიხილავთ პეტრეს როგორც მხოლოდ ადამიანს ან მხოლოდ ცხოველს? პეტრეში განვიხილავთ მხოლოდ ადამიანს, ნიშნავს სწორედ იმას, რომ პეტრეში განვიხილავთ არა პეტრეს, არამედ იმას, რაც პეტრეს ადამიანად აქცევს, პეტრეში ადამიანს როგორც ადამიანს მოვიაზრებთ, ე. ი. ადამიანის ზოგად იდეას. მეორე: რას ნიშნავს, რომ პეტრეს განხილვისას „ყოველივე აღქმული როდი მიიღება მხედველობაში"? მაშ რა მიიღება მხედველობაში? პეტრეს აღქმისას მხედველობაში მიიღება არა ყველა მისი ნიშანი, არამედ მხოლოდ პეტრეს როგორც ადამიანის ნიშნები, ე. ი. მიიღება ის, რაც პეტრესა და სხვა კერძო ადამიანებისათვის იგივეობრივია, ე. ი. სწორედ ზოგადი.

e) განყენებული ზოგადი მხოლოდ სახელია, სიტყვაა. წერს ბერკლი; სიტყვები ჩვენ გვაცდენენ; ერთი სიტყვით გამოვხატავთ მრავალ კერძო იდეას; სიტყვა „ადამიანი" გამოხატავს პეტრესაც, ივანესაც და სხვ. და რადგან სიტყვა ერთია, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მისი შესაბამისი არის ადამიანის ზოგადი იდეა.

არც ამაშია ბერკლი მართალი: თვითონ სიტყვა „ადამიანიც" ზოგადია. რადგან ეს სიტყვა ყოველ თვითეულ კერძო შემთხვევაში კერძო და თავისებურია. ეს სიტყვა გამოთქმულია განსხვავებულ დროს, განსხვავებულ სივრცეში, სხვადასხვა ადამიანების მიერ და ამ მრავალ თავისებურსა და კერძოში იგულისხმება ერთი ზოგადი.

f) დაბოლოს: ბერკლის მთელი ამ მსჯელობის პროცესში მხედველობაში აქვს აღქმისა და წარმოდგენის უნარი; რასაკვირველია, შეუძლებელია სამკუთხედის წარმოდგენა, რომელიც არც მართკუთხაა, არც მახვილკუთხა და არც ბლაგვკუთხა და ამავე დროს ერთიც არის, მეორეც და მესამეც; არ შეიძლება წარმოდგენა

ადამიანისა. რომელიც არც თეთრკანიანია, არც შავკანიანი და სხვ., არც ქალია, არც კაცი, არც ბავშვი, არც მოხუცი და სხვ., ამავე დროს ერთიც არის, მეორეც და სხვ. რასაკვირველია, ასეთი წარმოდგენა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. წარმოდგენა შეუძლებელია. მაგრამ მისი მოაზრება შეიძლება. ბერკლი ურევს ერთმანეთში წარმოუდგენელსა და მოუაზრებელს.

ბ. როგორც აღნიშნული იყო, ბერკლის მიზანი მატერიალიზმის უარყოფასა და რელიგიურ-სპირიტუალისტური მსოფლმხედველობის დასაბუთებაში მდგომარეობს.

ნომინალისტური თვალსაზრისის დადგენის შემდეგ ბერკლი იწყებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას. რადგან იგი ადამიანური შემეცნების საწყისებს არკვევს, მან უნდა დაადგინოს, თუ რას წარმოადგენს შემეცნების საგანი ერთი მხრივ, და შემმეცნებელი სუბიექტი—მეორე მხრივ.

ყველასათვის ცხადია, წერს ბერკლი, რომ ადამიანური შემეცნების საგანი არის: 1) „იდეები, რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებშია აღბეჭდილი", ე. ი. ის იდეები (წარმოდგენები), რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებს ასე თუ ისე იმეორებს, 2) იდეები, რომლებიც ჩვენი სულის მდგომარეობისა და მოქმედებების საფუძველზე აღმოცენდება, 3) იდეები, შექმნილი წარმოსახვის საფუძველზე, დაბოლოს, 4) იდეები, რომლებიც ზემოდასახელებული იდეების შეერთების საფუძველზე შეიქმნება.

მოკლედ: ჩვენ გვაქვს შეგრძნებები, სულიერი განცდები და მათი შესაბამი წარმოდგენები; ამ უკანასკნელთ ბერკლი იდეებს უწოდებს.

მხედველობის საშუალებით მე მაქვს ფინათლისა და ფერების იდეები (ე. ი. შეგრძნებები); შეხების საშუალებით მე აღვიქვამ მაგარს, რბილს, ცივს, მოძრაობას, წინააღმდეგობას; ყნოსვა მაძლევს სუნს, ენა—გემოს, სმენა—ბგერებს. რადგან მრავალი მათგანი ერთმანეთის თანმხლებია, მათ ერთ სახელს ვუწოდებთ და ამიტომ ერთ საგნად მივიჩნევთ. ასე მაგალითად, აღვიქვამთ რაიმე ფერს, გემოს, სუნს, ფიგურას, კონსისტენციას, რომლებიც ერთდროულადაა მოცემული და მას ვუწოდებთ ვაშლს. იდეათა სხვა კრებული წარმოადგენს ქვას, ხეს, წიგნს და სხვ. შეგრძნებათა ეს კრებულები იწვევს ჩვენში სიხარულს, მწუხარებას და სხვ., იმის მიხედვით, სასიამოვნოა თუ უსიამოვნო ისინი ჩვენთვის.

შემეცნების ამ უამრავი იდეის ანუ საგნის გარდა არსებობს შემმეცნებელი ან აღმქმელი, რომელსაც ბერკლი უწოდებს გონებას, სულს ანუ იმას, რაც მე თვითონ ვარ. სული არ

წარმოადგენს იდეას, სული არის ის, ვისაც იდეები აქვს, ვინც იდეებს განიცდის.

ყველა თანახმაა იმისა, რომ ჩვენი აზრები, იდეები, ენებები არ არსებობს სულის გარეშე. იდეები, აზრები და სხვა არსებობს, მაგრამ საკითხავია არა მათი არსებობა, არამედ ის, თუ რა სახით არსებობენ ისინი. „მაგიდა, რომელზედაც მე ვწერ, არსებობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მას ვხედავ, მე მას ვეხები; მე რომ ჩემს სამუშაო ოთახში არ ვყოფილიყავი, ვიტყოდი: მაგიდა არსებობს ოთახში, ვგულისხმობ რა, რომ ოთახში რომ ვყოფილიყავი, მე მას აღვიქვამდი ან რომელიმე სხვა სული აღიქვამდა მას“.

თუ აქ არის სუნი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ვყნოსავ; თუ იყო ბგერა, ეს ნიშნავს, რომ მას ისმენდნენ (მე ან სხვა სულები); თუ იყო ფერი ან ფიგურა, ეს ნიშნავს, რომ ისინი აღქმული იყვნენ მხედველობით ან შეხებით. ამაში მდგომარეობს მათი არსებობა. „ჩემთვის სრულიად გაუგებარია მოუაზრებელ საგანთა უპირობო არსებობა, მათი არსებობა აღმქმელის გარეშე. საგანთა არსებობა არის მათი აღქმა (მათი esse არის percipi); შეუძლებელია ისინი არსებობდნენ სულების გარეშე, აღმქმელის გარეშე“ [1].

გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს სახლები, მთები, მდინარეები, მოკლედ ყველა აღქმული საგანი ბუნებრივად ანუ რეალურად არსებობს. მაგრამ რაგინდ გავრცელებულიც უნდა იყოს ეს შეხედულება, იგი მცდარია: როგორ შეიძლება მოვწყვიტოთ აღქმისაგან სინათლე, ფერი, სიცივე, სითბო, ფიგურა და სხვ.

აზრს იმის შესახებ, რომ საგნები არსებობს მათი აღმქმელისაგან დამოუკიდებლად, საფუძველად უდევს მოძღვრება განყენებული იდეების შესახებ: აწარმოებენ აღქმებისაგან განყენებას და წარმოიდგენენ თითქოს საგნები არსებობს აღქმებისაგან დამოუკიდებლად. განყენება, იმეორებს ბერკლი, თუ ის სწორად არის გაგებული, მდგომარეობს მოქმედებაში, რომლის საშუალებით ჩვ შემიძლია წარმოვიდგინო ისეთი საგნები, რომლებსაც შეუძლია ცალკე არსებობა; მაგრამ საგანს აღქმისაგან ცალკე არსებობა არ შეუძლია[2].

ამრიგად, საგნები არსებობს როგორც შეგრძნებათა კრებულები, როგორც იდეები აღმქმელ, შემმეცნებელ სულში. იქნება ეს სული ჩემი ან სხვისი ბოლოვადი სული, ანდა მარადიული სულის ეონებაში.

ბერკლი ითვალისწინებს მოწინააღმდეგეთ, თვალსაზრისს, რო-

---

[1] ib., I, § 1.
[2] ib., I, § 4.

მელიც აღნიშნავს მისი კონცეფციის სუსტ მხარეს: მართალია იდეები არ არსებობს სულის გარეშე, მაგრამ ეს ხომ არ უარყოფს აზრს იმის შესახებ. რომ არსებობს რეალური საგნები, რომელთა ასლებს წარმოადგენს იდეები? ხომ შეიძლება არსებობდეს საგნები, რომლებსაც იდეა ჰგავს (რომელსაც იდეა ასახავს)? „მე ვუპასუხებ, — წერს ბერკლი, — რომ იდეა შეიძლება ჰგავდეს მხოლოდ იდეას, ფერი—მხოლოდ ფერს, ფიგურა—მხოლოდ ფიგურას"[1]. აღიქმება თუ არა ეს საგნები? თუ აღიქმება, ის იდეა ყოფილა და არა უპირობოდ არსებული რეალური საგანი.

ბერკლის კონცეფცია გარკვეულია: არავითარი რეალური, მატერიალური საგნები არ არსებობს. არის მხოლოდ შეგრძნებები და მათ საფუძველზე შექმნილი წარმოდგენები[2], ჩემი სული, სხვა ადამიანის სულები და მარადიული (ღვთაებრივი) სული. ჩემი სულისაგან დამოუკიდებლად არსებობს სულები და არა საგნები.

7. ბერკლის ახლა სურს კონკრეტულად დაასაბუთოს თავისი კონცეფცია განსხვავებული თეორიების კრიტიკის საფუძველზე.

პირველ რიგში ბერკლი განიხილავს ლოკის მოძღვრებას პირველადი და მეორადი თვისებების შესახებ. პირველად თვისებებში, როგორც ვიცით, ლოკი გულისხმობდა ვრცეულობას, ფიგურას, მოძრაობას, უძრაობას, ნივთიერებას ანუ შეუვალობასა და რიცხვს. მეორადი თვისებებია ფერი, გემო, ბგერა და სხვ. ლოკი ფიქრობდა, რომ მეორადი თვისებები სუბიექტური ხასიათისაა და ისინი ობიექტური სინამდვილის თვისებებს არ ასახავენ. რაც შეეხება პირველადი თვისებების იდეებს, ისინი ასახავენ საგნებს, რომლებიც არსებობს სულის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, ისინი „არსებობენ სუბსტანციაში, რომელსაც მ ა ტ ე რ ი ა ს უწოდებენ"[3].

მატერია წარმოუდგენიათ არაგრძნობად სუბსტანციად, რომელშიც ნამდვილად არსებობს მოძრაობა, ფიგურა და სხვ., მაგრამ, ფიქრობს ბერკლი, მან უკვე დაამტკიცა, რომ იდეა შეიძლება ჰგავდეს მხოლოდ იდეას და იდეის შესაბამი, მსგავსი რამ არ შეიძლება არსებობდეს სუბსტანციაში, რომელსაც აღქმის უნარი

---

[1] ib., I, § 8.

[2] ბერკლი იდეის ცნებაში გულისხმობს ხან შეგრძნებას, ხან მათ კრებულს, ხან წარმოდგენას, აზრს. ნამდვილად მას სამი რამ აქვს მიღებული: შეგრძნება და წარმოდგენა ერთი მხრივ და სული, რომელიც იდეა არ არის, მეორე მხრივ

[3] ib., I, § 9.

არა აქვს. პირველადი თვისებები უთუოდ დაკავშირებულია მეორად თვისებებთან (მაგალითად, ფიგურა არ შეიძლება არსებობდეს ფერის გარეშე), ამიტომ პირველების განყენება შეუძლებელია მეორეებისაგან. „რაც შემეხება მე, არ შემიძლია შევადგინო მოძრავი და ვრცეული საგნის იდეა, თუ მას არა აქვს ფერი ან რაიმე შეგრძნებაში მოცემული თვისება; მოკლედ, ვრცეულობა და მოძრაობა, განყენებული ყველა სხვა თვისებისაგან, წარმოუდგენელია. იმავე მსჯელობით ცდილობს ბერკლი დაამტკიცოს, რომ ნივთიერება, რიცხვი და სხვ. ყოველთვის დაკავშირებულია ე. წ. მეორად თვისებებთან და ამდენად შეუძლებელია ამ უკანასკნელთაგან განყენება.

ის, ვინც ამტკიცებს, რომ ფერი, გემო და სხვ. არსებობს სულში, ვერ გაექცევა დასკვნას, რომ პირველადი თვისებებიც მხოლოდ სულში არსებობს. ასეთია ბერკლის აზრი. ბერკლი სპეციალურად ჩერდება მატერიის ცნების გარკვევაზე. ამბობენ, რომ მატერია არის სუბსტრატი, რომელიც საფუძვლად უდევს თვისებებს, თვისებების მატარებელია. ბერკლი დასცინის მათ, ვინც სერიოზულად ხმარობს გამოთქმას „სუბსტანცია თვისებების მატარებელია": „მე არ მესმის, რას ნიშნავს „თვისებების ტარება", და არც არავის ესმის იგი. რას გულისხმობენ მატერიალური სუბსტანციის ცნებაში, თუ არა არსს საერთოდ? — კითხულობს ბერკლი.—არსი საერთოდ ზოგადი ცნებაა. ის არის ყველაზე განყენებული და გაუგებარი იდეა, მას არავითარი გარკვეული შინაარსი არა აქვს. მატერიალური სუბსტანცია რომ არსებობდეს, უნდა შევიცნოთ ის ან შეგრძნების უნარის საშუალებით, ან აზროვნების გზით. მაგრამ შეგრძნების უნარი გვაწვდის მხოლოდ შეგრძნებებს და არა მატერიალური სუბსტანციის ცოდნას; რაც შეეხება აზროვნებას, მე ვერ ვხედავ გზას, რომელიც შეგრძნებებიდან მოგვიყვანს მატერიალური სუბსტანციის აღიარებამდე" [1].

თვით მატერიალისტებს, რომლებიც აღიარებენ მატერიალური სუბსტანციის არსებობას, ვერ აუხსნიათ, როგორ მოქმედებს ჩვენზე ეს მატერია და იწვევს შეგრძნებებს (ბერკლის აქ მხედველობაში ჰყავს დეკარტი, ოკაზიონალისტები, სპინოზა და სხვანი, რომლებმაც მართლაც ვერ ახსნეს გარკვეულად მატერიისა და სულის დამოკიდებულება). და თუ ეს აუხსნელია, მაშინ გაუგებარია. რატომ შექმნა ღმერთმა უამრავი მატერიალური სა-

[1] ib., I, § 18.

განი, რომლებსაც არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს და არავითარ მიზანს არ ემსახურება.

სხვა არა იყოს რა, მატერია ინერტულია, მას არ ახასიათებს მოქმედება; როგორ შეიძლება ამგვარ ინერტულს მივაწეროთ, რომ ის მოქმედებს გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებებს, იდეებს.

ის, ვინც აღიარებს მატერიის არსებობას და ფიქრობს, რომ მატერია მოქმედებს გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებას, ცდება, ჯერ ერთი, იმაში, რომ პასიურს, ინერტულს მიაწერს მოქმედების უნარს, და მეორეც, ის გამოიყენებს მიზეზისა და შედეგის კატეგორიას, რაც, როგორც შემდგომ გამოირკვევა, უაზრო ცნებას წარმოადგენს.

ამრიგად, მატერია (მატერიალური სუბსტანცია) განყენებული, ზოგადი ცნებაა, ამიტომ მისი არსებობის აღიარება დაუშვებელია. დაუშვებელია ისეთი საგნების არსებობა, რომლებიც მოუაზრებელია, მატერიალური საგნები სწორედ ასეთია; დაუშვებელია მიეწეროს იმას, რაც პასიურია, მოქმედების უნარი; დაუშვებელია იდეების (შეგრძნებების) წარმოშობის ახსნისას მიზეზობრიობის ცნების გამოყენება [1].

8. ბერკლის აზრით, არც იდეებს ახასიათებს აქტივობა, მოქმედების უნარი. ვინც ყურადღებას მიაქცევს იდეებს, რომლებსაც ადამიანი ქმნის შეგრძნებებიდან და რეფლექსიიდან, ის ვერ აღმოაჩენს მათში რაიმე ძალას ან მოქმედებას. ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ იდეათა თანმიმდევრობას, ზოგიერთი მათგანი წარმოიშობა, ზოგი ისპობა. ბერკლი, რომელიც უარყოფდა მიზეზობრივ კავშირს, რომლის საშუალებითაც მატერიალისტები ცდილობდნენ შეგრძნებების წარმოშობის ახსნას მატერიალური საგნების მიზეზობრივი ზემოქმედებით გრძნობიერებაზე, და დასძენდა, რომ მიზეზობრიობის ცნება უაზრობამდე მიგვიყვანს, ახლა იდეების თანმიმდევრობის, ცვალებადობის ასახსნელად თვითონ მიმართავს მიზეზობრიობის კატეგორიას. რასაკვირველია, ბერკლის აზრით, აქ არავითარი წინააღმდეგობა არ არის. საქმე ის არის, რომ როდესაც საქმე ეხება მატერიას (რომ არსებულიყო), მის, როგორც ინერტულის, მიმართ მიზეზობრივი პრინციპის გამოყენება არ შეიძლებოდა. მაგრამ არის სხვა სფერო, სადაც ამ პრინციპის გამოყენება. ბერკლის აზრით, არათუ შეიძლება, არამედ აუცილებელიც არის

რით უნდა აიხსნას იდეებისა და შეგრძნებების ცვალებადობა

---

[1] ის., I. § 66.

და თანმიმდევრობა? ეს მიზეზი არ შეიძლება იყოს მატერია (საგნები), არ შეიძლება იყოს არც იდეა, შეგრძნება და არც მათი რაიმე კავშირი. ასეთი მიზეზი უნდა იყოს სუბსტანცია; მაგრამ თუ დამტკიცებულია, რომ მატერიალური სუბსტანცია არ არსებობს, მაშინ დარჩენილია ერთი გამოსავალი: „იდეების (შეგრძნებების) მიზეზი უნდა იყოს არასხეულებრივი სუბსტანცია ანუ სული"[1].

სული არის განუყოფელი მოქმედი არსება; როგორც აღმქმელი, ის არის გონება, როგორც იდეებზე მოქმედი, ის არის ნებისყოფა. სულის იდეა არ არსებობს. ეს უკანასკნელი აზრი, სახელდობრ, რომ სულის იდეა არ არსებობს, ცოტა არ იყოს, გაუგებარია: ბერკლი მსჯელობს სულზე, ახასიათებს მას, მაშ მას უნდა ჰქონდეს სულის იდეა. მაგრამ, განაგრძობს ბერკლი, იდეები ხომ პასიურია, ამიტომ იდეა ვერ იმოქმედებს ჩვენზე, რომ გამოიწვიოს იმის წარმოდგენა, რაც მოქმედებს (ე. ი. სულისა). ამავე დროს უნდა დავუშვათ, რომ გვაქვს გარკვეული ც ნ ე ბ ა სულის შესახებ. რას ნიშნავს სულის ც ნ ე ბ ა — ბერკლი არსად არ არკვევს. რის საშუალებით შეიმეცნება შეგრძნებები და იდეები, ეს ასე თუ ისე გარკვეულია — ისინი სულით შეიმეცნება; მაგრამ სულის შემეცნება რა გზით ხდება, ეს „ტრაქტატიდან" არ ჩანს. დავუშვათ, რომ ვიცით, რას წარმოადგენს სული.

ამ სულს შეუძლია ნებისმიერად გამოიწვიოს ესა თუ ის იდეა, შეცვალოს ერთი იდეა სხვა იდეით. ამაში მდგომარეობს სულის მოქმედება, მაგრამ სულს არ შეუძლია თავისი ნებისყოფით გამოიწვიოს შეგრძნებები. თვალს რომ გავახელ, ის, რასაც მე აღვიქვამ, არ არის ჩემზე დამოკიდებული; იგივე უნდა ითქვას გრძნობის ყველა ორგანოზე. თუ იდეების (წარმოდგენების) გამოწვევა ჩემს სულზე და მის მოქმედებაზეა დამოკიდებული, შეგრძნებების გამოწვევა ჩემი სულისა და ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელია. მაშ უნდა არსებობდეს სხვა სული, სხვა ნებისყოფა, რომელიც შეგრძნებებს იწვევს.

შეგრძნებები უფრო ცოცხალი, გარკვეულია, ვიდრე წარმოდგენები; შეგრძნებები უფრო მყარია, მათ ახასიათებთ წესრიგი, კავშირი. ისინი არ წარმოიშობიან შემთხვევით, როგორც ხშირად — წარმოდგენები. ეს საკვირველი წესრიგი და კავშირი მაჩვენებელია არა მხოლოდ იმისა, რომ სხვა სულია მათი გამომწვევი, არამედ იმისა, რომ ეს სული არის ღვთაებრივი, ეს ღვთაებრივი

---

[1] ib., I, § 26.

სული ჩვენში იწვევს შეგრძნებებს, რომლებსაც გარკვეული კავშირები და წესრიგი ახასიათებს. ის ზუსტი წესები, რომლითაც ღვთაებრივი სული იწვევს ჩვენში შეგრძნებებს, ბუნების კანონებს წარმოადგენს.

თუ მატერიალისტები ფიქრობენ, რომ მატერიალური საგნების კავშირები და წესრიგი წარმოადგენს ბუნების კანონებს, ბერკლის სპირიტუალიზმის მიხედვით ბუნების კანონები სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის მიერ გამოწვეული შეგრძნებების კავშირები და წესრიგი.

ეს კავშირები და წესრიგი გვაძლევს საშუალებას გავითვალისწინოთ მომავალი მოვლენები; ამის გარეშე წარმოუდგენელი იქნებოდა ჩვენი ცხოვრება და მოქმედება. ჩვენ ვერ გამოვნახავდით, რა საშუალებებია საჭირო იმისათვის, რომ გარკვეულ მიზანს მივაღწიოთ, თუ იდეების (წარმოდგენების) კავშირს დავეყრდნობოდით.

ზოგიერთი უარყოფს ამ თვალსაზრისს. წერს ბერკლი. ისინი ცდილობენ ღვთაებრივი სულის გარეშე ახსნან კავშირი და წესრიგი იმით, რომ ბუნებრივ მიზეზობრივ კავშირს აღიარებენ. მაგალითად, როდესაც აღვიქვამთ მრგვალ მანათობელ ფიგურას (მზეს—კ. ბ.) და ამავე დროს გვაქვს სითბოს შეგრძნება, ისინი დაადგენენ, რომ მზე სითბოს მიზეზია. ნამდვილად ამ ორ შეგრძნებას შორის არავითარი მიზეზობრივი კავშირი არ არსებობს: ეს ორივე შეგრძნება ღვთაებრივი სულის მიერ არის გამოწვეული. საერთოდ, უაზრობაა მიზეზობრივი კავშირის ძიება იდეებს შორის, ისევე როგორც შეგრძნებებს შორის, რადგან ერთიცა და მეორეც ინერტული, პასიურია.

9. ბერკლი ქრისტიანული ეკლესიის წარმომადგენელია; „ტრაქტატის“ გამოქვეყნების შემდეგ გადის რამდენიმე წელი და მას ეპისკოპოსად აკურთხებენ; ის უარყოფს გავრცელებულ მატერიალისტურ თვალსაზრისს და აღიარებს, რომ საგნები შეგრძნებათა კრებულს, კოლექციას წარმოადგენს, რომ შეგრძნებათა თანმიმდევრობა, კავშირები და წესრიგი ღმერთის მიერ არის დადგენილი, ღმერთისა, რომელიც ყოვლისშემძლეა, ყოვლად კეთილია და სხვ. მის მიერ დადგენილი წესრიგია სწორედ ის, რასაც კანონებს უწოდებენ. ხომ არ ეწინააღმდეგება ეს თვალსაზრისი საღვთო წიგნებში მოთხრობილ ფაქტებს, სახელდობრ, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, რეალური საგნები? ხომ არ ეწინააღმდეგება ღმერთის მიერ დადგენილ წესრიგს (კანონებს) ის სასწაულები, რომელთა შესახებ ლაპარაკია ამ წიგნებში და რომლებიც არღვევს ამ წეს-

რიგს, ამ კანონებს? ამ საკითხს ბერკლი დასვამს და თავისებურ პასუხსაც გასცემს.

ბერკლის შეეძლო ასეთი პასუხი გაეცა: ღმერთი ყოვლისშემძლეა; მართალია მან დაადგინა გარკვეული კავშირები და წესრიგი შეგრძნებათა თანმიმდევრობაში, მაგრამ, როგორც ყოვლისშემძლეს, შეუძლია ხანდახან დაარღვიოს ეს წესრიგი, რათა აჩვენოს ადამიანებს თავისი ძალა და ამით ურწმუნო ადამიანი მორწმუნე გახადოს. ბერკლი უფრო შორს მიდის. მას მოჰყავს სასწაულის რამდენიმე მაგალითი და თავისი თვალსაზრისით ხსნის მათ. სახარებაში მოთხრობილია, რომ ქეიფის დროს, როდესაც მაგიდაზე ღვინო დააკლდათ, ქრისტემ წყალი ღვინოდ აქცია. ბერკლი წერს, რომ „თუ მაგიდის წევრებმა ნახეს ეს ფაქტი, დალიეს ეს ღვინო, იგრძნეს მისი სუნი, გემო და განიცადეს ღვინის მოქმედება, არავითარი ეჭვი არ უნდა დაგეებადოს იმაში, რომ წყალი მართლაც ღვინოდ იქცა. რეალობა ხომ აღქმაში მდგომარეობს და სტუმრებმა აღიქვეს ღვინო და არა წყალი. ამ შემთხვევაში ღვინო იყო ნამდვილი საგანი“[1].

ჩვეულებრივ, ნამდვილს უწოდებენ ისეთ საგანს, რომლის შესახებ ფიქრობენ, რომ ის სულის გარეშე არსებობს, მოქმედებს სულზე და იწვევს შეგრძნებებს. ბერკლი ფიქრობს, მან უკვე დაამტკიცა, რომ ასეთი საგნები არ არსებობს, და რომ დავუშვათ კიდეც მათი არსებობა, ვერ იმოქმედებდნენ სულზე, რადგან ისინი ინერტულნი არიან და მიზეზობრივი მოქმედების მიწერა საგნებისათვის უაზროა.

ნამდვილი საგანი არის შეგრძნება, რომელსაც ბუნების შემოქმედი — ღმერთი იწვევს ჩვენს სულში. წარმოდგენები კი, რომლებიც ნაკლებად ცოცხალია, რომლებსაც არ ახასიათებს მუდმივობა, წესრიგი, წარმოადგენს იდეებს ანუ „საგანთა“ სახეებს და „საგანთა“ ასლებია[2]. შეგრძნებებს მეტი რეალობა ახასიათებს, რადგან ისინი უფრო გარკვეული, მოწესრიგებული, დაკავშირებულია: ისინი ნაკლებად არიან დამოკიდებული ადამიანურ სულზე, მოაზროვნე სუბსტანციაზე, რადგან გამოწვეული არიან განსხვავებული ნებისყოფით, გაცილებით უფრო მ ძ ლ ა ვ რ ი სულ ი ს მიერ, ე. ი. ღმერთის მიერ. ის, რასაც მატერიალისტი ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ არსებულ საგანს უწოდებს, ბერკლის კონცეფციის მიხედვით ღმერთის მიერ გამოწვეული შეგრძნებაა ან შეგრძნებათა

---

[1] ib., I, 84.

[2] „საგანი“ ამ შემთხვევაში შეგრძნებათა კოლექციას წარმოადგენს.

კოლექცია, სუბიექტური კი არის ამ შეგრძნების შესაბამი წარმოდგენა (იდეა) ადამიანის სულში. ჰეშმარიტება ამ შემთხვევაში განისაზღვრება როგორც იდეის თანხმობა შეგრძნებასთან, ხოლო შეგრძნება ან შეგრძნებათა კოლექცია წარმოადგენს არა ჰეშმარიტებას. არამედ ნამდვილ საგანს. ასეთია სუბიექტურ-იდეალისტური ჰეშმარიტების თეორია.

10. ბერკლი რიგი საკითხების წინაშე დგება: თუ ამ თვალსაზრისს დავუჯერებთ, რა დაემართება მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავებს? რა უნდა ვიფიქროთ მთებზე, მდინარეებზე, ხეებზე და ჩვენს საკუთარ სხეულზე? ხომ არ გადაიქცევა ყველაფერი ეს მოჩვენებად, ქიმერებად? ბერკლი ამ კითხვას უპასუხებს ასე: ჩვენ არ ვკარგავთ არც ერთ სხეულს ბუნებაში. „არსებობს rerum naturae (ბუნების საგანთა) ერთობლიობა; არც ერთი საგნის არსებობაში ეჭვი არ მეპარება... ერთადერთი საგანი, რომელსაც მე უარვყოფ, არის ის, რასაც ფილოსოფოსები მატერიას ან სხეულებრივ სუბსტანციას უწოდებენ". ადამიანები არაფერს დაკარგავენ მატერიის უარყოფით, რადგან მათ ის არაფერში გამოადგებათ; ათეისტები დაკარგავენ უშინაარსო სიტყვას, რომელიც საფუძველი იყო მათი უზნეობისა, ხოლო ფილოსოფოსები — საბაბს ცარიელი ლაყბობისათვის.

უცნაურად ჟღერს გამოთქმები, წერს ბერკლი, რომ ჩვენ ვჭამთ, ვსვამთ იდეებს, რომ ჩვენი ტანსაცმელი იდეებისაგან არის შექმნილი; უცნაურად ჟღერს ეს გამოთქმები, რადგან ჩვეულებრივ მეტყველებაში იდეის ცნებაში განსხვავებულ შინაარსს გულისხმობენ. იდეა ხომ ნამდვილი საგანია, რამდენადაც ის შეგრძნებათა კოლექციაა. რასაკვირველია, უფრო გასაგები იქნებოდა, რომ იდეის მაგიერ გვეხმარა სიტყვა საგანი; მაგრამ მე მაინტერესებს, წერს ბერკლი, ჰეშმარიტება და არა ის, რა უფრო გასაგებია და მიზანშეწონილი.

თავი დავანებოთ ბერკლის მსჯელობას იმის შესახებ, რა სიტყვა უფრო გასაგები და მიზანშეწონილია ამა თუ იმ კონცეფციის გამოსახატავად. მივაქციოთ ყურადღება არსებითს. შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია, მათი შესაბამისი იდეები (წარმოდგენები) არსებობს სულში, სულიერი მოვლენებია. ცალკეული ადამიანი გამოიწვევს მათ თუ ღმერთი, ისინი სულიერად რჩებიან, როგორიც არ უნდა იყოს მათ შორის განსხვავება გარკვეულობის, წესრიგისა და სხვა თვალსაზრისით. შეიძლება სულიერი მოვლენების ჭამა, სმა, შეიძლება სულიერი მოვლენებით ტანსაცმლის ჩაცმა ან რა საჭიროა სმა, ჭამა, ჩაცმა, თუ მე ვარ მხოლოდ უსხეულო სული

და სხეული მხოლოდ შეგრძნებებია, მე კი ის რეალურ საგნად მევლინება. რადგან მას ღმერთი იწვევს ჩემში?

თუ ჩვენ მხოლოდ შეგრძნებები და იდეები გვაქვს, ჩაკეტილი ვართ ჩვენს ცნობიერებაში და ჩაკეტილი ცნობიერების ფარგლებს ვერ გავცდებით, ვერ გავალთ ობიექტურად არსებულ სინამდვილეში. ბერკლი ობიექტურ სინამდვილეს კი არ უარყოფს, არამედ მატერიალურ სინამდვილეს, მატერიალურ საგნებს. სუბსტანციას. ობიექტური სინამდვილე, რომელიც ჩემი სულისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, არის სულიერი სამყარო — სულთა სამყარო, სხვა ადამიანების სულები და ღვთაებრივი სული. რა გზით მიდის ბერკლი თავისთავში ჩაკეტილი ცნობიერებიდან, სულიდან სხვა სულებისა და ღვთაებრივი სულის არსებობის აღიარებამდე?

პირველ რიგში საკითხი ეხება ღვთაებრივი სულის არსებობას. ღმერთის არსებობის დამამტკიცებელი ერთი საბუთი უკვე განვიხილეთ. მატერია, მატერიალური საგანი არ არსებობს, ის განყენებული ზოგადი იდეაა; სინამდვილეში არსებობს შეგრძნება, მათი შენაერთები. მატერია რომ არსებობდეს კიდეც, ვერ გამოიწვევდა ჩვენში შეგრძნებებს, რადგან იგი ინერტული, პასიურია და მას არა აქვს უნარი მოქმედებისა. მოქმედების უნარი აქვს მხოლოდ სულს. ეს აზრი ბერკლის არაფრით არა აქვს დაკარგული, ის იმეორებს სქოლასტიკაში გავრცელებულ თვალსაზრისს და არავითარ ყურადღებას არ აქცევს მეცნიერებათა იმ მიღწევებს, რომლებიც იმ დროს იყო ცნობილი.

დავუშვათ, რომ ბერკლი ამაში მართალია. იგი განაგრძობს: შეგრძნებებს ჩემი სული არ იწვევს, ისინი ჩემი სულისაგან დამოუკიდებელნი არიან, მაშ უნდა არსებობდეს მათი გამომწვევი გარეგანი მიზეზი. რადგან ეს მიზეზი არ არის მატერიალური, ის უნდა იყოს სულიერი. სულიერი მიზეზი არ შეიძლება იყოს ადამიანური სული, რადგან ეს შეგრძნებები იმდენად ნათელი, გარკვეული, ცოცხალია, რომ ადამიანურ სულს ამგვარი შეგრძნებების გამოწვევა არ შეუძლია. ადამიანის მიერ შექმნილი იდეები (წარმოდგენები) მკრთალია, ისინი არასოდეს მატერიალურ საგნებად არ გვევლინებიან, იმ დროს როდესაც შეგრძნებები მატერიალურ საგნებად გვეჩვენება. ამ გარემოებამ გამოიწვია მცდარი აზრი, თითქოს არსებობს მატერიალური საგნები.

გარდა ამისა, შეგრძნებათა თანმიმდევრობა და კავშირი გარკვეული კანონის ქვემდებარეა, ეს კანონი ჩვენი სულის მიერ არ არის შექმნილი; ნათელია, რომ ეს კანონი ღმერთისგანაა დაწესებული. მყარი წესრიგი, სრულქმნილება იმისა, რასაც ჩვენ ბუნე-

ბას ეუწოდებთ, იმის მაჩვენებელია, რომ არსებობს ბრძენი სული, შემოქმედი და მმართველი მთელი სამყაროსი; თუ ვინმე იტყვის, რომ ბუნებას ახასიათებს ლაქები, ნაკლოვანებანი, ესეც ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, ისევე როგორც ჩრდილები სურათში ემსახურება ნათელი და გარკვეული ნაწილების გამოყოფას. სქოლასტიკიდან ნასესხები აზრებით ცდილობს ბერკლი დაასაბუთოს ღმერთის არსებობა. ერთი რამ უნდა ითქვას ბერკლის ამ მსჯელობის შესახებ: ის, ვინც იმთავითვე მოსწყვეტს ცნობიერებას სინამდვილისაგან და ცნობიერებას შეგრძნებების სფეროთი შემოფარგლავს, არავითარი ლოგიკური უფლება არა აქვს გავიდეს ცნობიერების ფარგლებიდან. ის, ვინც ფიქრობს, რომ გავიდა ცნობიერების ფარგლებიდან ობიექტური სინამდვილისაკენ — იქნება ეს სინამდვილე მატერიალური თუ სულიერი-ღვთაებრივი, — უშვებს შეცდომას, რომელიც ცნობილია როგორც petitio principii; ის წინასწარ გულისხმობს იმის არსებობას, რისი არსებობაც მას სურს დაამტკიცოს. წმინდა იმანენტურიდან (შეგრძნება კი, ბერკლის აზრით, მთლიანად იმანენტურია) ტრანსცენდენტურზე (ობიექტურად არსებულზე) გადასვლა შეუძლებელია.

უახლესმა და თანამედროვე ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ, როშელმაც ბერკლის ძირითადი დებულება გაიმეორა იმის შესახებ, რომ შეგრძნება ის ერთადერთი მონაცემია (შეგრძნება, რომელიც თავიდან ბოლომდე სუბიექტურია), რომლის საფუძველზე უნდა აიგოს ცოდნა, შესანიშნავად დაამტკიცა, რომ ასე გაგებული შეგრძნებათა მასალიდან შეუძლებელია გასვლა ობიექტური სინამდვილისაკენ. მახიზმი (მახი, ავენარიუსი), რომელიც ცოდნის აგებას ცდილობს მხოლოდ მოცემული შეგრძნებების მასალაზე, მიდის დასკვნამდე, რომ ამ მასალის საფუძველზე ობიექტური მატერიალური საგნების არსებობის აღიარება შეუძლებელია (ლენინი). ობიექტურად არსებული მხოლოდ შეგრძნებებია. იმანენტური ფილოსოფიის (შუპე) მიხედვით მთელი სამყარო ცნობიერებისათვის იმანენტურია და საგნების არსებობა, რომლებიც არავის მიერ არ არის მოაზრებული, შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს; ეს აზრი ბერკლის კონცეფციის განმეორებას წარმოადგენს (ლენინი). პრაგმატისტი ჯემსი აღიარებს, რომ ცოდნა შენდება შეგრძნებათა მასალიდან, ხოლო ამ შეგრძნებებიდან გასვლა ობიექტური სინამდვილისაკენ შეუძლებელია: შეგრძნებები ჩვენ თავს გვეხვევა, რაც შეეხება მათ მიზეზს, ამის შესახებ ვერაფერს ვიტყვით; დაბოლოს, ნეოპოზიტივიზმის მიხედვით გვაქვს მოცემული მხოლოდ შეგრძ-

ნებები, გრძნობადი მასალა, ხოლო რაც შეეხება საკითხს ობიექტური საგნების არსებობის შესახებ, იგი მცდარად დასმული, მეტაფიზიკური საკითხია: შეგრძნებებიდან დასკვნა რაიმე ობიექტურის არსებობაზე შეუძლებელია.

დავუბრუნდეთ ბერკლის ნააზრევის განხილვას. როგორც აღვნიშნეთ, ბერკლის კონცეფციის მიხედვით სამყარო სულთა სამყაროს წარმოადგენს: არსებობს ჩემი სული, სხვა ადამიანები როგორც სულები, ღვთაებრივი სული, აგრეთვე იდეები, რომლებიც ამ სულებს ა ქ ვ თ.

ჩემი სულის შესახებ მე არა მაქვს იდეა, სულის იდეა არ არსებობს, რადგან სული არ აღიქმება. მე ვიცი, მე მესმის რა არის სული მისი მოქმედების საფუძველზე, იმის საფუძველზე, რომ მე ვქმნი იდეებს, ერთ იდეას შევცვლი მეორე იდეით და სხვ. სხვა სულების არსებობაც შემიძლია ვიცოდე მათი მოქმედების საფუძველზე და ამ მოქმედებით გამოწვეული იდეების საშუალებით. მე აღვიქვამ სხვადასხვა მოძრაობას, ცვლილებას, მაქვს სხვადასხვა შეგრძნება, რომელიც მაუწყებს, რომ არსებობს ზოგიერთი ცალკეული არსებანი, რომლებიც მე მემსგავსებიან. ამის საფუძველზე დავასკვნი, რომ არსებობს სხვა სულებიც. სხვა სულების ცოდნა არ არის ისეთივე უშუალო, როგორც ცოდნა ჩემი საკუთარი წარმოდგენებისა და შეგრძნებებისა. სხვა სულებისაგან მომდინარე შეგრძნებები წარმოადგენს ნიშნებს, რომლებიც მიუთითებს სხვა სულების არსებობაზე.

თუ ბერკლის დავუჯერებთ, რომ ღმერთი იწვევს ჩვენში შეგრძნებებს, რადგან ის ყოვლისშემძლეა და ყოვლისშემძლე სულს კი შეუძლია ყველაფერი, მათ შორის შეგრძნებების გამოწვევაც, შეუძლებელია დავეთანხმოთ, რომ ჩვეულებრივ სულს, ბოლოვად სულს შეეძლოს შეგრძნებების გამოწვევა. სულს რ ო გ ო რ ც ს უ ლ ს არ შეუძლია ჩემში შეგრძნება გამოიწვიოს. სული არ არის მოცემული არც მხედველობის საშუალებით, არც სმენის, ყნოსვის და სხვა გრძნობათა ორგანოების საშუალებით. სული არ შეიძლება მოცემული იყოს შეგრძნებებში. ამას თვითონ ბერკლიც აღიარებს: სული რომ შეგრძნებებში იყოს მოცემული, მაშინ სულის იდეაც გვექნებოდა, რაც ბერკლის მიხედვით უარყოფილია. მაშ რჩება ერთი: რაღაც მოქმედების საფუძველზე ჩვენ დავასკვნით სხვა სულების არსებობაზე.

როდესაც ვმსჯელობთ, რომ სხვის სულიერ განცდაზე დავასკვნით ანალოგიის საფუძველზე, წანამძღვრად გვაქვს ცოდნა სხვა ადამიანების რეალური არსებობისა, არა სულების არსებობი-

სა, არამედ ადამიანებისა, როგორც გარკვეული საგნების არსებობისა და მათი მოქმედებისაც. მიმიკისა და სხვა საფუძველზე დავასკვნით მათში შესაბამისი სულიერი განცდების არსებობაზე. ბერკლის მიხედვით ჩვენს შეგრძნებებში რაღაც მოქმედებაა მოცემული; ეს შეგრძნებები ჩ ე მ ი და მხოლოდ ჩემი სუბიექტური შეგრძნებებია, რომლებსაც არაფერი ობიექტური არ შეესაბამება. როგორ შემიძლია მე ამოვხტე ჩემი შეგრძნებებიდან და დავასკვნა სხვა სულის არსებობაზე, თუ წინასწარ არა მაქვს ნაგულისხმევი რეალურ ადამიანთა არსებობა? ჩაკეტილი ცნობიერებიდან (სულიდან), რომელსაც გააჩნია მხოლოდ სუბიექტური ხასიათის შეგრძნებები და იდეები — სუბიექტური, რადგან მათ არაფერი ობიექტური არ შეესაბამება — ვერ გავალთ ობიექტურისაკენ, სულ ერთია, ეს ობიექტური მატერიალური საგანია თუ სული. ჩვეულებრივად ადამიანს წარმოუდგენია, რომ ჩვენი სულისაგან დამოუკიდებლად არსებობს სივრცე, დრო, მოძრაობა. ბერკლი, ეყრდნობა რა მის მიერ დადგენილ პრინციპს, რომ არ არსებობს განყენებული იდეა, უარყოფს სივრცის არსებობას როგორც სულისაგან დამოუკიდებელ რეალობას. ის, რაც ვრცეულია, ყოველთვის გარკვეულ ფიგურას წარმოადგენს, გარკვეული ფერი აქვს და სხვ. ამიტომ სივრცე ისეთივე რეალობაა, როგორც ფერი, ფიგურა, ე. ი. ის სულში არსებობს. რაც შეეხება დროს, ის იდეათა თანმიმდევრობას წარმოადგენს, მაშ ისიც მხოლოდ სულში არსებობს. მოძრაობა სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნებების თანმიმდევრობა და ცვლილება, რასაც ღვთაებრივი სული იწვევს ჩვენს სულში.

მიზეზობრიობის შესახებ ბერკლი თავისებური აზრისაა: მიზეზობრიობა არსებობს, რამდენადაც ჩვენი შეგრძნებების მიზეზი ღმერთია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ერთი შეგრძნება მეორე შეგრძნების მიზეზი იყოს; ერთი შეგრძნება მეორე შეგრძნების მხოლოდ ნიშანია, სიმბოლოა. ცეცხლი, რომელსაც მე აღვიქვამ, ტკივილის მიზეზი კი არ არის, რასაც მე განვიცდი მასთან მიახლოვებისას, არამედ გამაფრთხილებელი ნიშანია.

ჩვენ აქ არ შევეხებით ბერკლის მიერ წარმოებულ კრიტიკას იმ დროისათვის უკვე არსებული დიფერენციალური აღრიცხვისა. შექმნილს ნიუტონისა და ლაიბნიცის მიერ. ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალი მცდარი თეორია არსებობდა; მათი კრიტიკული განხილვა შესაძლებელიც არის და აუცილებელიც. მაგრამ როდესაც ფილოსოფოსი იწყებს მეცნიერული აღმოჩენის კრიტიკას, აღმოჩენისა, რომელიც მეცნიერების განვითარების გარკვეულ სა-

ფუძველს წარმოადგენს და უდიდესი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, ეს კრიტიკა შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ.

11. დაბოლოს, ბერკლის ფილოსოფიური კონცეფციის ანალიზისათვის საჭიროა კიდევ რამდენიმე საკითხის განხილვა. იგი ეხება შემეცნების რაობას და ისევ ღვთაებრივი სულის პრობლემას. ბერკლის „ტრაქტატი" ისეთ სათაურს ატარებს, რომ აქ განხილული უნდა იყოს გნოსეოლოგიის პრობლემა: ის ხომ ადამიანის შემეცნების საწყისებს ეხება, ამიტომ უნდა იყოს გაცემული პასუხი საკითხზე ჰეშმარიტების შესახებ; ბერკლის სამი სხვადასხვა გაგება აქვს ჰეშმარიტების ცნებისა.

ბერკლი, ერთი მხრივ, აიგივებს ჰეშმარიტებას საგანთან, რადგან საგანი სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია. შეგრძნებებს ღმერთი იწვევს, შეგრძნებათა თანმიმდევრობა და წესრიგი წარმოადგენს იმას, რასაც ჩვენ ბუნების კანონს ვუწოდებთ. ამდენად ბუნების კანონი უშუალოდ შეგრძნებებშია მოცემული. შეგრძნება, შეგრძნებათა კოლექცია თვითონ ჰეშმარიტებას წარმოადგენს. გაუგებარია ამ შემთხვევაში შეცდომის არსებობა. მეორე მხრივ, ჰეშმარიტებასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როდესაც არა ერთი ადამიანი, არამედ ადამიანთა კოლექტივი აღიქვამს ერთსა და იმავეს. ადამიანთა კოლექტივის მიერ ერთი და იმავეს აღქმა დამახასიათებელია როგორც აღქმულის რეალობისა, ისე მისი ჰეშმარიტებისა (გავიხსენოთ წყლის ღვინოდ გადაქცევის მაგალითი). ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში" სპეციალურად ეხება ჰეშმარიტების ამ საზრის და საფუძვლიანად ანადგურებს ამ თვალსაზრისს: რამდენჯერ ყოფილა, რომ ადამიანთა კოლექტივი იზიარებდა ერთსა და იმავე აზრს (მაგალითად, რომ მზე მოძრაობს დედამიწის გარშემო), მაგრამ ეს აზრი მცდარი აღმოჩენილა. დაბოლოს: ვინაიდან ადამიანს აქვს მხოლოდ შეგრძნებები და იდეები (წარმოდგენები), ჰეშმარიტება უნდა მდგომარეობდეს იდეის თანხმობაში შეგრძნებასთან. ჰეშმარიტების ეს სუბიექტივისტური გაგება შემდეგ იუმის მიერ იქნა განვითარებული.

შემეცნებისა და ჰეშმარიტების საკითხთან დაკავშირებით დაისმის საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ შეიცნობთ ჩვენს საკუთარ სულს და ღვთაებრივ სულს. ადამიანს არ გააჩნია შეგრძნებებისა და იდეების გარდა არაფერი. ვერც შეგრძნება, ვერც იდეა ვერ მოგვცემს სულის ცრდნას: სული არ არის იდეა, სული მოქმედია, იდეა პასიურია, რით შეიძლება სულის შემეცნება? ბერკლი რომ თანმიმდევარი ყოფილიყო, მას ხელი უნდა აეღო სულის შე-

შეცნებაზე. მაგრამ ბერკლის მიზანია დაამტკიცოს, რომ სამყარო სულთა სამყაროა, რომ მე გამაჩნია სული და ეს სული უკვდავია. იგი წერს, რომ მართალია სულის იდეა არა გვაქვს, მაგრამ ჩვენ ვიცით მისი არსებობის შესახებ, „ჩვენ გვაქვს მის შესახებ ცნება (notion)". რას წარმოადგენს ეს „ცნება"? ბერკლი წერს: „მე მაქვს რაღაც ცოდნა ანუ ცნება ჩემი სულის შესახებ..., რამდენადაც მე ვიცი ან მესმის, რას ვგულისხმობ ამ სიტყვებში" [1]. ბერკლი ვერ არკვევს, თუ რას გულისხმობს ამ „ცნების ქვეშ". ის წერს, რომ მას ესმის, მაგრამ საქმე ის არის, რომ მკითხველს გააგებინოს. რას უნდა წარმოადგენდეს სულის ცნება, თუ არა სულის იდეას, რომელიც გ ა ნ უ ე ნ ე ბ უ ლ ი ა სულის მოქმედებათაგან? როგორც ვხედავთ, ყველაზე საპასუხისმგებლო საკითხის გადაწყვეტისას ბერკლი ვერაფერს გარკვეულს ვერ გვეუბნება.

ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ღვთაებრივი სულის შესახებ. რით შეიცნობა ის? ამისათვის არ არსებობს არავითარი იდეა, და თუ გვაქვს ღმერთის ცნება, ეს ცნება სხვა არა არის რა, თუ არა იდეა, რომელიც განყენებულია მისი მრავალნაირი მოქმედებიდან. განყენებული ზოგადი იდეების უარყოფა, რომელიც ბერკლის კონცეფციის ძირითად ძარღვს წარმოადგენს, პრინციპულ წინააღმდეგობაში ვარდება მის მოძღვრებასთან ადამიანისა და ღვთაებრივი სულის საკითხის გადაწყვეტისას.

ამ წინააღმდეგობის გადალახვა ბერკლის შეუძლია მხოლოდ მისტიკური ინტუიციის დაშვებით, რომლის საშუალებითაც მიიღწევა ღვთაებრივი სულისა და ადამიანის სულების ცოდნა. ალბათ, ეს აზრი იგულისხმება ბერკლის უცნაურ გამოთქმაში: „მე მაქვს სულის ც ნ ე ბ ა, რამდენადაც მე ვ ი ც ი და მესმის რა იგულისხმება სიტყვებში". ჩვენ ვიცით, რომ ეს „ცნება" ზოგადი არ არის, ის არც შეგრძნებაა და არც იდეა. ის, რაც „ტრაქტატში" უცნაურად და გაურკვევლად არის ნათქვამი, ნათლადაა ჩამოყალიბებული ბერკლის უკანასკნელ შრომა „Siris"-ში, რომელშიც ბერკლი ნეოპლატონიზმის მოძღვრებას ერთისა და იდეის შესახებ უკავშირებს ქრისტიანულ რელიგიას. ამ შრომაში ბერკლი აღიარებს, რომ ღმერთი არის წმინდა ინტელექტი, რომ ადამიანის სული მხოლოდ გრძნობადი იდეების უნარი კი არ არის, არამედ შემოქმედი გონება, რომლის ცოდნას არ წარმოადგენს გრძნობათა ობიექტები. ე. ი. შეგრძნებები.

---

[1] ib., I, § 142, შენიშვნა.

ბერკლი დარწმუნდა, რომ „ტრაქტატში“ მან წარმოუდგენელი კონცეფცია შექმნა: შეგრძნება შეიძლება არსებობდეს, თუ ადამიანს სხეული აქვს, თუ მას გარკვეული ორგანოები (სხეულებრივი) — თვალი, ყური და სხვ. გააჩნია; სულს ეს სხეულებრივი ორგანოები არა აქვს, ამიტომ მას არც შეგრძნებები შეიძლება ჰქონდეს.

2. დავით იუმი

1. ყოველი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თავისებურება განსაზღვრულია ამა თუ იმ ეპოქის სოციალურ-ეკონომიური სტრუქტურით. ეს მსოფლმხედველობა კლასობრივ საზოგადოებაში ყოველთვის კლასობრივ ხასიათს ატარებს, გარკვეული კლასის მდგომარეობით არის განპირობებული, ამ კლასის ინტერესების გამოხატულებაა. მაგრამ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დამოკიდებულება საზოგადოების ეკონომიურ სტრუქტურასთან უშუალო არ არის; ის გაშუალებულია საზოგადოებრივი ცნობიერების არსებული ფორმებით. მის გამომუშავებასა და ჩამოყალიბებაზე გავლენას ახდენს მეცნიერების განვითარების გარკვეული დონე, წინამავალი ფილოსოფიური სისტემები, რელიგიური მსოფლმხედველობა, პოლიტიკური წესწყობილება და სხვ. ამ თვალსაზრისით საინტერესო სურათს წარმოადგენს ინგლისური ემპირიზმის განვითარება ფ. ბეკონიდან დ. იუმამდე.

კაპიტალისტური წარმოების წესის წარმოშობისა და განვითარების პირველ პერიოდში ახალგაზრდა ბურჟუაზია და ა ხ ა ლ ი თავადაზნაურთა კლასი, რომელიც თავისი ეკონომიური და პოლიტიკური ინტერესებით დაუკავშირდა ბურჟუაზიას, ოპტიმისტურად უყურებს მომავალს. საჭიროა ბუნების შემეცნება და მის საფუძველზე ბუნებაზე გაბატონება. გრძნობათა მონაცემები ჩვენ არ გვაცდენს, საჭიროა მხოლოდ რაციონალური მეთოდით იქნეს იგი გადამუშავებული. ბუნება მატერიალურია და „მატერია ულიმის კაცობრიობას თავისი პოეტური გრძნობადი ბრწყინვალებით“ (მარქსი). მართალია ბეკონი ჯერ არ განთავისუფლებულა შუა საუკუნეების თეოლოგიისაგან, მაგრამ, მისი აზრით, მეცნიერების სფეროში თეოლოგიას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს.

ჰობსი ბეკონის გამგრძელებელი და სისტემატიკოსია; მან გაანთავისუფლა ბეკონის მატერიალიზმი თეოლოგიის ნიშნებისაგან: მეცნიერების, მიზანია გაარკვიოს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი.

შემეცნების პროცესი არის დასკვნა მიზეზიდან შედეგზე (გეომეტრია) და შედეგიდან მიზეზზე (ფიზიკა).

ჯ. ლოკი „ახალი ბურჟუაზიის წარმომადგენელია ყველა მის ფორმაში". ის იმასაც კი ამტკიცებდა, რომ ბურჟუაზიული გონება არის ნორმალური ადამიანის გონება (მარქსი). ლოკი კონცეფტუალიზმის თვალსაზრისს იცავს, უარყოფს ზოგადის რეალურ არსებობას და ამით გზას უკაფავს მომავალ აგნოსტიციზმს, განასხვავებს რა პირველად თვისებებს მეორადისაგან და აცხადებს, რომ მეორადი თვისებები სუბიექტური ხასიათისაა, დაასკვნის, რომ მათი გამომწვევი მიზეზი ჩვენთვის უცნობია. აგნოსტიციზმის მომენტები ლოკის ფილოსოფიაში ბრაგალია: მისი აზრით, ჩვენ ვერ შევიცნობთ საგნების ნამდვილ ბუნებას.

ჰეშმარიტების საკითხის გადაწყვეტისას ლოკი ხშირად ღალატობს ასახვის მატერიალისტურ თეორიას და ამით გზას უხსნის მომავალ სკეპტიციზმს. თუ, ერთი მხრივ, ის იზიარებს აზრს, რომ ჰეშმარიტება არის იდეის თანხმობა საგანთან, მეორე მხრივ, ამტკიცებს, რომ ჰეშმარიტება სხვა არა არის რა, თუ არა ერთმანეთთან შეთანხმება წარმოდგენებისა.

1688 — 1689 წწ. რევოლუციის შემდეგ იწყება ბურჟუაზიული იდეოლოგიის შობრუნება რეაქციული მსოფლმხედველობისაკენ. გამარჯვებული ბურჟუაზიის იდეოლოგები ქმნიან კონცეფციებს, რომლებიც კარგად გამოხატავს ბურჟუაზიის სულისკვეთებას. ამის შესრულება მით უფრო ადვილი იყო, რომ წინამავალმა ფილოსოფიურმა სისტემებმა და პირველ რიგში ლოკის თვალსაზრისმა გარკვეული საფუძვლები ჩაუყარა ახალ მსოფლმხედველობას: მატერიალიზმთან ერთად სულიერი სუბსტანციის აღიარება, მატერიალური ბუნების საგნების ჰეშმარიტი შემეცნების უარყოფა, მეორადი თვისებების ობიექტური მიზეზების შემეცნების შეუძლებლობა და სხვ.

ბერკლიმ კარგად გამოიყენა ინგლისური ემპირიზმისა და მატერიალიზმის ნაკლოვანებანი და მათ საფუძველზე შექმნა რელიგიური, ფილოსოფიური კონცეფცია. მან უარყო მატერიალური სუბსტანცია, მთელი ცდა დაიყვანა შეგრძნებათა მონაცემზე, რომელსაც არავითარი ობიექტური შინაარსი არ გააჩნია, მიზეზობრივი კავშირი დაიყვანა ნიშანზე. რომელიც მაჩვენებელია ჩვევალი შთაბეჭდილებისა და სხვ. ამით მან სუბიექტურ-იდეალისტური მეთოდის საშუალებით ააგო „მისტიკური იდეალიზმი" (მარქსი). დ. იუმისათვის გზა გაკაფული აღმოჩნდა. ნომინალიზმი,

სუბსტანციის (როგორც მატერიალურის, ისე სულიერის), მიზეზშედეგობრივი კავშირის უარყოფა, რაც ბუნების შემეცნების გაუქმების მაჩვენებელი იყო, ჰეშმარიტების წვინდა სუბიექტივისტური გაგება — ყველა ეს დებულება იუმის აგნოსტიციზმისთვისაა დამახასიათებელი. ზოგიერთი ეს მოსაზრება ასე თუ ისე გამოთქმული ჰქონდა მის წინამორბედ ფილოსოფოსებს, ზოგი კი დ. იუმმა დაადგინა, გაითვალისწინა რა ინგლისური ემპირიზმის ბუნება და მისგან ლოგიკური დასკვნები გააკეთა. ბეკონის შემეცნებითი ოპტიმიზმი შემეცნებით პესიმიზმად გადაიქცა. ინგლისური ემპირიზმის ისტორია არის ამ ემპირიზმის გაკოტრების ისტორია.

2. დ. იუმი (1711 — 1776) მოკლე ავტობიოგრაფიაში, რომელსაც ნეკროლოგის სახე მისცა, აღნიშნავს, რომ ის დაიბადა ქ. ედინბურგში, არცთუ შეძლებულ ოჯახში. მან გაიარა მეცნიერებათა ელემენტარული კურსი. იყო გატაცებული ლიტერატურით; მაგრამ მატერიალური პირობების გაუმჯობესების მიზნით 1734 წელს ის გაემგზავრა ქ. ბრისტოლში კომერციულ სფეროში მოღვაწეობისათვის. მალე გაირკვა, რომ მას საამისოდ არ გააჩნდა არც ნიჭი და არც უნარი. იუმი მიემგზავრება საფრანგეთში, სადაც სამ წელიწადს მუშაობს თავის მთავარ შრომაზე „ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ“, რომელსაც 1738 წელს აქვეყნებს ლონდონში.

იუმი თვითონ აღნიშნავს, რომ ამ შრომას არავითარი გაგება არ მოუხდენია. ფანატიკოსებმაც კი არ მიაქციეს მას ყურადღება. „ბუნებით მე მბიარული ხასიათი მქონდა და ამიტომ მალე მოვინელე ეს წარუმატებლობა“ — წერს იგი. ეს მარცხი. იუმის აზრით, აიხსნებოდა შრომის ფორმით და არა მისი შინაარსით; ამიტომ მან „ტრაქტატის“ პირველი ნაწილი გადააშუშავა და ახალი სახით გამოაქვეყნა სათაურით „გამოკვლევა ადამიანის შემეცნების შესახებ“. არც ამ შრომამ მიიპყრო მკითხველთა ყურადღება. იუმი იმედს არ კარგავს და აქვეყნებს ახალ შრომებს: „პოლიტიკური საუბრები“, გამოკვლევა „მორალის პრინციპების შესახებ“.

თუ „ტრაქტატს“ მკითხველი არ აღმოუჩნდა, „გამოკვლევას ადამიანის შემეცნების შესახებ“ და სხვა შრომებს გარკვეული დროის შემდეგ ყურადღება მიაქციეს და ახალი გამოცემაც კი გახდა საჭირო. იუმი ირონიულად წერს, რომ როდესაც ეკლესიის წარმომადგენლებმა დაიწყეს მისი შრომების კრიტიკა და არა მხოლოდ კრიტიკა, არამედ ლანძღვაც. ის დარწმუნდა, რომ მისი შრომების დაფასება დაიწყეს „კარგ საზოგადოებაში“.

1752 წელს იურისტების საზოგადოებამ იუმი აირჩია თავის ბიბლიოთეკარად. ეს თანამდებობა იუმს თითქმის არავითარ შემოსავალს არ აძლევდა. საინტერესოა, რომ იუმი თავის ავტობიოგრაფიაში ყოველ გვერდზე ხაზს უსვამს, თუ რა შემოსავალი ჰქონდა მას სიცოცხლის სხვადასხვა დროს და როგორ ზრუნავდა მისი გადიდებისათვის.

დროდადრო ის მოგზაურობს საფრანგეთში; მუშაობს ინგლისის საგარეო საქმეთა სამინისტროს საელჩოში საფრანგეთში, სადაც გაიცნობს ენციკლოპედისტებს, დაუმეგობრდება დ'ალამბერს, ჰელვეციუსს, რუსოს. იუმი არსად არ აღნიშნავს, რომ მისი მეგობრობა რუსოსთან უსიამოვნებით დამთავრდა; არ იხსენიებს აზრთა იმ ნათესაობას ზოგიერთ საკითხში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მასსა და ენციკლოპედისტებს შორის. იუმის ანტიკლერიკალიზმი ჰელვეციუსს იმდენად მოეწონა, რომ შესთავაზა იუმს დაეწერა ეკლესიის ისტორია. ფრანგი მატერიალისტებისა და იუმის ურთიერთდამოკიდებულება თავისებური აღმოჩნდა. იმ დროს, როდესაც ფრანგი ათეისტები ფიქრობდნენ, რომ სკეპტიკოსი იუმი შეიძლებოდა ათეიზმის პოზიციაზე გადაბულიყო, თვით იგი ფრანგი მატერიალისტების ფილოსოფიურ შეხედულებებზე არცთუ კარგი აზრისა იყო. ჰოლბახის მატერიალიზმი მას არ მოსწონს; ჰელვეციუსის შრომაზე „გონების შესახებ" იუმი სწერს ა. სმიტს, რომ ამ წიგნის წაკითხვა ღირს არა მისი ფილოსოფიური შინაარსის გამო, არამედ როგორც სასიამოვნო ლიტერატურული ნაწარმოებისა; რაც შეეხება ფილოსოფიას, რომელიც ამ წიგნშია განვითარებული. იუმი აღნიშნავს, რომ ის არ არის მასზე მაღალი შეხედულებისა.

ბიბლიოთეკის გამგედ დანიშვნის შემდეგ იუმი მუშაობას იწყებს ინგლისის ისტორიაზე. როგორც ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს, იუმი დარწმუნებული იყო, რომ ის იქნებოდა ერთადერთი ისტორიკოსი, რომელიც არ მიაქცევდა ყურადღებას არც ძალაუფლებას, არც ავტორიტეტს, არც სარგებლობას და არც ხალხში გავრცელებულ მცდარ შეხედულებებს. „მე მოველოდი ქებას, აპლოდისმენტებს, წერს იუმი, მაგრამ წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ ყველა ამიჯანყდა: ინგლისელები, შოტლანდიელები, ირლანდიელები, აგრეთვე ვიგი, ტორი, ეკლესიის წარმომადგენლები, სექტანტები, პატრიოტები და მთავრობის მოხელეები — ყველა შეერთდა ჩემ წინააღმდეგ". მაგრამ, ასე იყო თუ ისე, განაგრძობს იუმი, ბოლოს და ბოლოს „ჩემმა შრომებმა ისეთი წარმატება მოიპოვა. რომ პოპულარი, რომელსაც მე ვიღებდი ჩემი წიგნების თვითეული

ეგზემპლარიდან, დიდად აღმატებოდა ინგლისში დაწერებულ პონორარს... მე გავხდი მდიდარი ადამიანი“ [1].

3. იუმის შემეცნების თეორია განვითარებულია სამ შრომაში: 1) „ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ“, 2) „ადამიანის გონების გამოკვლევა“ და 3) „ადამიანის ბუნების ტრაქტატის მოკლე შინაარსი“. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი დებულება „გამოკვლევაში“, „ტრაქტატთან“ შედარებით, განსხვავებულია, ძირითადი პრინციპები, რომელთაც იუმი იცავს, სამივე შრომაში ერთი და იგივეა. პოზიტივისტური თვალსაზრისი და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული აგნოსტიციზმი, აგრეთვე მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლა — ასეთია დამახასიათებელი ნიშნები იუმის შემეცნების თეორიისა.

იუმის აზრით, მთავარია ადამიანის ბუნების შესწავლა: ყველა მეცნიერებას აქვს კავშირი ადამიანის ბუნებასთან. მათემატიკაც, ნატურალური ფილოსოფიაც [2] და ნატურალური რელიგიაც დამოკიდებულია მეცნიერებაზე ადამიანის შესახებ. არსებობს ოთხი მეცნიერება, რომლებიც შეიცავს თითქმის ყველაფერს, რაც ადამიანმა უნდა იცოდეს და რაც ხელს შეუწყობს მისი გონების განვითარებას. ეს არის ლოგიკა, ეთიკა, კრიტიციზმი (ესთეტიკა — კ. ბ.) და პოლიტიკა. რაც შეეხება მეცნიერებას ადამიანის ბუნების შესახებ, რომელსაც უნდა ეყრდნობოდეს ზემოთ ჩამოთვლილი მეცნიერებანი, ის აგებული უნდა იყოს ცდაზე, დაკვირვებაზე და ერიდოს ყოველგვარ სპეკულაციას.

მთელი მასალა, რომელზე დაყრდნობითაც შეგვიძლია შევისწავლოთ ადამიანის ბუნება, პერცეფციებით ამოიწურება, ხოლო პერცეფციებში იუმი გულისხმობს შთაბეჭდილებებსა და იდეებს. განსხვავება შთაბეჭდილებებსა და იდეებს შორის მდგომარეობს მათ ძალასა და სიცხოველეში.

ის პერცეფციები, რომლებიც ჩნდება ჩვენს ცნობიერებაში გარკვეული ძალით, სიცხოველით და რომლებიც ჩვენი სურვილით არაა გამოწვეული, შთაბეჭდილებებს წარმოადგენს; ასეთებია, მაგალითად, შეგრძნებები, აფექტები, ემოციები. იდეების ცნებაში იუმი გულისხმობს შთაბეჭდილებათა მკრთალ სურათებს ჩვენს აზროვნებაში. სხვა სიტყვებით, ჩვენი ცნობიერების შინაარსი შედგება აღქმებისაგან და წარმოდგენებისაგან. როგორც აღქმები, ისე წარ-

---

[1] Юм, Соч., т. I, Автобиография, გვ. 73.

[2] ნატურალური ფილოსოფიის ცნებაში იგულისხმება სპეკულაციისაგან თავისუფალი ფილოსოფია; ხშირად ეს ცნება ბუნებისმეტყველებას გამოხატავს.

მოდგენები იყოფა მარტივად და რთულად. მარტივში არ არსებობს განსხვავებული ნაწილები. ხოლო რთულში ამ განსხვავებული ნაწილების (ან თვისებების) გამოყოფა შესაძლებელია. მაგალითად. ვაშლის აღქმაში ან იდეაში განვასხვავებთ ფერს, გემოს, სუნს და სხვ.

თუ შევადარებთ აღქმებს იდეებს, მათ შორის გარკვეულ მსგავსებას აღმოვაჩენთ: იდეები შეესაბამება აღქმებს, ისინი პირველების გარკვეულ ასახვას წარმოადგენენ, განსხვავება მდგომარეობს მხოლოდ მათი სიცხოველის, ძალის ხარისხში.

დებულებას, რომ იდეები აღქმების გარკვეულ ასახვას წარმოადგენს, იუმის აზრით, შესწორება ჰპირდება. საქმე ის არის, რომ არსებობს მრავალი რთული იდეა, რომელთა მიმართ ეს დებულება შესწორებას მოითხოვს. „მე შემიძლია წარმოვიდგინო... ქალაქი ოქრის ქვაფენილით“ და სხვა, მაგრამ ასეთი ქალაქის აღქმა არასოდეს არ მქონია. დებულება იდეის აღქმასთან მსგავსების შესახებ სავსებით სამართლიანია (ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე) მხოლოდ მარტივი იდეებისა და აღქმების მიმართ: ყოველ მარტივ იდეას შეესაბამება მსგავსი მარტივი შთაბეჭდილება და პირიქით, ყოველ მარტივ შთაბეჭდილებას — მსგავსი მარტივი იდეა.

იბადება კითხვა — რომელი მათგანია პირველადი და რომელი მეორადი, რომელია მიზეზი და რომელი შედეგი?

იუმი აღნიშნავს, რომ „ტრაქტატის“ ძირითადი ამოცანა სწორედ ამ საკითხის გარკვევაა. შრომის ყველა დანარჩენი პრობლემა ამ საკითხის გადაწყვეტაზეა დამოკიდებული.

ამ საკითხის ყოველმხრივი განხილვის შედეგად იუმი დაასკვნის: ყველა მარტივი იდეა თავის წარმოშობისას განსაზღვრულია მარტივი შთაბეჭდილებით (აღქმით), ეს შთაბეჭდილებები შეესაბამება იმ იდეებს, რომლებიც მათ წარმოიდგენს. ჩვენი იდეების მიზეზია ჩვენივე შთაბეჭდილებები, ხოლო იდეები არასოდეს არ არის შთაბეჭდილებათა მიზეზი. რასაკვირველია, იდეას შეუძლია გამოიწვიოს ახალი იდეა, მაგრამ პირველის მიზეზი შთაბეჭდილებაა[1].

შთაბეჭდილებანი თავის მხრივ ორ ჯგუფად იყოფა: შეგრძნებათა შთაბეჭდილებანი (impressions of sensations), ანუ მარტივად— შეგრძნებები და რეფლექსიის შთაბეჭდილებანი. შეგრძნებათა გამომწვევი მიზეზი ჩვენთვის უცნობია; რეფლექსიის შთაბეჭდილება გამოწვეულია იდეებით. ეს უკანასკნელი ჩნდება შემდეგი

[1] Ibid. გვ. 89—95.

გზით: ჩვენ განვიცდით სიცივეს, სითბოს, შიმშილს, წყურვილს, სიამოვნებას, უსიამოვნებას და სხვ. ამ შთაბეჭდილებებიდან გონება ქმნის იდეას. ეს იდეა ჩვენს სულში იწვევს ახალ შთაბეჭდილებებს — სურვილს, იმედს, შიშს და სხვ. აქაც, საბოლოოდ, მათი ძირი შეგრძნებებია.

შთაბეჭდილებები, რომლებიც ჩნდება ცნობიერებაში, ინახება მასში იდეების სახით ანდა მეხსიერების ან წარმოსახვის უნარით. მეხსიერება ინახავს არა მხოლოდ იდეებს, არამედ მათ წესრიგს და თანმიმდევრობას; წარმოსახვას კი აქვს უნარი თავისუფლად გადაადგილოს და შეცვალოს იდეები [1].

„გამოკვლევაში" იუმი ცვლის ზოგიერთ დებულებას, რომლებიც „ტრაქტატშია" წამოყენებული. საქმე ის არის, რომ შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემის გასარკვევად იუმმა უნდა გაარკვიოს, ჯერ ერთი, ცოდნის ასაგებად რა არის მოცემული, კერძოდ რა მასალა, და რა შეიძლება იყოს პრინციპულად მოცემული, რომლის საფუძველზეც უნდა აშენდეს ცოდნა, და მეორე — რა დამოკიდებულება არსებობს მოცემულის ნაწილებს შორის.

საკითხი იდეებსა და შთაბეჭდილებებს შორის დამოკიდებულებისა გარკვეულია. ახლა უნდა დაისვას საკითხი იმ მიმართებათა შესახებ, რომლებიც არსებობს იდეებს შორის.

„გამოკვლევაში" საკითხი ასეა დასმული: „ყველა ობიექტი, რომლებიც ადამიანის გონებამ უნდა გამოიკვლიოს, ორ კლასად იყოფა, სახელდობრ, იდეათა შორის მიმართებებად (relation of ideas) და ფაქტებად (inaters of fact)" [2].

იუმი ხშირად მსჯელობს ობიექტებზე, ბუნების საგნებზე; ამ ცნებებში ის სრულიად არ გულისხმობს შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტებს ან საგნებს: ყველაფერი, რაც არის, არის მხოლოდ ცნობიერებაში, როგორც ცნობიერების შინაარსი. ფაქტები, რომელთა შესახებ წერს იუმი, სხვა არა არის რა, თუ არა აღქმები, სულ ერთია, ის შეგრძნებისეულია, თუ რეფლექსიით მიღებული.

ახლა, რაც შეეხება ობიექტების პირველ კლასს, ე. ი. იდეებსა და მათ შორის მიმართებებს, რომელთა საფუძველზეა აგებული ისეთი მეცნიერებანი, როგორიცაა გეომეტრია, ალგებრა და არითმეტიკა, საერთოდ ისეთი მეცნიერებანი, რომელთა მსჯელობების ჭეშმარიტება ან ინტუიციურია ან დასაბუთებით არის მიღებული.

---

[1] ib., გვ. 96—98.

[2] Д. Юм, Исследование, გვ. 24—25.

მაგალითად, დებულება, რომ ჰიპოტენუზის კვადრატი უდრის ორი დანარჩენი გვერდის კვადრატს, გამოხატავს მათ შორის კავშირს; დებულებაში, რომ სამჯერ ხუთი უდრის ოცდაათის ნახევარს, გამოთქმულია დამოკიდებულება ამ რიცხვებს შორის. ამ ტიპის დებულებების აღმოჩენა შესაძლებელია აზროვნების საშუალებით იმის მიუხედავად, გამოხატავენ ისინი რაიმე არსებულს, თუ არა; ბუნებაშიც რომ არ არსებულიყო არც ერთი წრე ან სამკუთხედი, ჭეშმარიტებანი მათ შესახებ — დამტკიცებული ევკლიდეს მიერ — ყოველთვის ცხადი და ნათელი იქნებოდა[1].

იდეათა შორის მიმართებებისაგან არსებითად განსხვავდება ობიექტების მეორე კლასი. მათ შესახებ დებულებები სხვა გზით საბუთდება და ამ დებულებათა ჭეშმარიტების სიცხადე განსხვავებულია პირველებისაგან. ფაქტი, ე. ი. ის, რაც აღქმაშია მოცემული, არსებობს, მაგრამ ყოველთვის შესაძლებელია მისი საწინააღმდეგო ფაქტის არსებობა. ფაქტის საწინააღმდეგო ყოველთვის შეგვიძლია მოვიაზროთ და ეს საწინააღმდეგო ფაქტი არ შეიცავს არაფითარ წინააღმდეგობას და ყოველთვის ისევე ნათლად და ადვილად წარმოიდგინება, თითქოს ის სინამდვილეს ეთანხმება. დებულება: ხვალ მზე არ ამოვა — ისეთივე ნათელი დებულებაა და ისევე არ შეიცავს წინააღმდეგობას. როგორც დებულება, რომ ხვალ მზე ამოვა[2].

ამრიგად, პირველი კლასის ობიექტების შესახებ მეცნიერების ბუნება იუმისათვის გარკვეულია: ახლა საკითხი ეხება მეორე კლასის ობიექტების შემეცნების ბუნებას. ამ საკითხს იუმი ყოველმხრივ და დაწვრილებით განიხილავს.

4. პირველ რიგში იუმი არკვევს იდეათა კავშირების საკითხს. საქმე ის არის, რომ ყველა მარტივი იდეა შესაძლებელია ცალ-ცალკე მოვიაზროთ და შემდეგ, წარმოსახვის უნარის საშუალებით, ყოველნაირი ფორმით დავაკავშიროთ. ამ მხრივ ეს დაკავშირება ნებისმიერი იქნება. მაგრამ თურმე არსებობს გარკვეული პრინციპები, რომლებითაც ჩვენი ცნობიერება ხელმძღვანელობს მათი დაკავშირების დროს.

ჩვენ შეგვიძლია ცხენის ტანი ადამიანის თავთან დავაკავშიროთ

---

[1] ib., გვ. 25. იუმი „გამოკვლევაში" არსებითად იცავს აზრს გეომეტრიის შესახებ. „ტრაქტატში" გეომეტრია მას ემპირიულ მეცნიერებად მიაჩნია და ზუსტ ჭეშმარიტ მეცნიერებად თვლის მხოლოდ არითმეტიკასა და ალგებრას. რაც შეეხება გეომეტრიას, ის როგორც ემპირიული მეცნიერება ვერასოდეს ვერ მიაღწევს სიზუსტესა და ჭეშმარიტებას (ტრაქტატი, 166).

[2] ib., გვ. 24—26.

და ამ გზით შეექმნათ კენტავრის იდეა, მაგრამ ამ შემთხვევაში მათ შორის კავშირი არ იქნებოდა ბუნებრივი, სახელდობრ, ამ შემთხვევაში ერთი იდეა არ გამოიწვევდა ბუნებრივად მეორეს. იდეების ეს ბუნებრივი დაკავშირების პრინციპი ასოციაციის პრინციპს წარმოადგენს.

იუმი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ასოციაციის პრინციპი არ არის რაღაც აუცილებელი კანონი, რომლითაც უნდა დაკავშირდეს იდეები: როგორც აღვნიშნეთ, შეგვიძლია ნებისმიერად დავაკავშიროთ იდეები; ასოციაციური კავშირი — ესაა „რბილად მოქმედი ძალა", რომელიც, როგორც წესი, ხშირად მოქმედებს და წარმოადგენს მიზეზს იმისა, რომ ერთი იდეა იწვევს მეორეს. არსებობს სამი ტიპის ასოციაციური კავშირი, რომელთა მეოხებით გონება ერთი იდეიდან მეორეზე გადადის. ასეთებია მსგავსების, დროსა და სივრცეში მეზობლობისა და მიზეზისა და მოქმედების ასოციაცია [1].

ასოციაციის პრინციპის საფუძველზე წარმოიშობა ის რთული იდეები, რომლებიც ჩვენი მსჯელობის ჩვეულებრივ საგნებს წარმოადგენს. ეს ის საგნებია, რომლებზეც მსჯელობენ ხოლმე ფილოსოფოსები. ასეთებია რთული იდეები მიმართებებისა, მოდუსებისა, სუბსტანციისა, ზოგადისა და განსაკუთრებულისა.

არსებობს მიმართების შვიდი ტიპი, რომლებსაც ფილოსოფოსები განიხილავენ. პირველია მსგავსების მიმართება. მსგავსების გარეშე არ შეიძლება არსებობდეს არც ერთი ფილოსოფიური მიმართება, რადგან შედარება შეიძლება მხოლოდ იმისა, რაც მსგავსია. მიმართების მეორე სახეს წარმოადგენს იგივეობა. იგივეობა ახასიათებს ყოველივე ყოფიერს, რომლის არსებობას აქვს გარკვეული ხანგრძლივობა. შემდეგ იუმი ასახელებს დროისა და სივრცის მიმართებას, რომელსაც მრავალი სახე აქვს, მაგალითად. შორეული, მახლობელი, ზემოთ, ქვემოთ, აღრე, შემდეგ და სხვ.

ორ ობიექტს, რომელთაც ერთი თვისება აქვთ, გააჩნიათ მიმართება ხარისხში (მეტი ან ნაკლები წონა. ერთი ფერის განსხვავებული ელფერი და სხვ.).

ობიექტებს, რომელთაც ახასიათებთ რაოდენობა ან რიცხვი, ვადარებთ ამ მიმართებით, აგრეთვე წინააღმდეგობით, მიზეზითა და შედეგით.

საინტერესო ის არის, რომ იუმი, ბერკლის თვალსაზრისისა არ იყოს, ალიარებს რა მიმართებათა კლასებში მსგავსების მიმართე-

---

[1] Д. Юм, Соч., I, გვ. 99—100.

ჰეს და აღნიშნავს, რომ მსგავსების გარეშე არ შეიძლება არსებობდეს არც ერთი სხვა სახის ფილოსოფიური მიმართება, ვერ ამჩნევს, რომ თვითონ მსგავსება იგივეობის მიმართებითაა განპირობებული. იუმი იგივეობის მიმართებასაც აღიარებს, მაგრამ მას იგი მსგავსებას არ უკავშირებს. მისი აზრით, იგივეობა ახასიათებს ყოველივე არსებულს, რომელსაც აქვს ხანგრძლივობა.

ვაცილებით საინტერესოა იუმის თვალსაზრისი სუბსტანციისა და მოდუსების შესახებ. ყოველი იდეა, როგორც ვიცით, იუმის აზრით, პერცეფციების საფუძველზე უნდა შეიქმნას, ე. ი. შეგრძნებების ან რეფლექსიის საფუძველზე. შეგრძნებების საფუძველზე სუბსტანციის იდეა ვერ შეიქმნება: მხედველობის ორგანო ფერებს გვაწვდის, სმენის ორგანო — ბგერებს; იგივე ითქმის შეგრძნების ყველა დანარჩენ ორგანოზე. მაგრამ ხომ არ შეიძლება ითქვას, რომ სუბსტანცია არის ფერი, ბგერა, გემო და სხვ. დაგვრჩენია ერთი გზა: სუბსტანციის იდეა წარმოიშობა რეფლექსიის საფუძველზე. მაგრამ რეფლექსიის შთაბეჭდილება დაიყვანება ვნებებსა და აფექტებზე, არც ერთი მათგანი არ წარმოადგენს სუბსტანციას. დასკვნა ამ მსჯელობიდან ასეთია: არავითარი სუბსტანციის იდეა არა გვაქვს და არც შეიძლება გვქონდეს; ჩვენ გვაქვს იდეა ცალკეული თვისებების ერთობლიობისა და მეტი არაფერი[1].

სუბსტანციისა და მოდუსის იდეა წარმოადგენს მარტივ იდეათა ერთობლიობას; ამ იდეებს აკავშირებს წარმოსახვის უნარი, ამ დაკავშირებულს ვუწოდებთ განსაკუთრებულ სახელს. ხოლო ამ სახელის საშუალებით ყოველთვის შეგვიძლია გავიხსენოთ ეს ერთობლიობა. თვისებათა ამ ერთობლიობას მივაწერთ რაღაც უცნობს, რომელსაც თითქოს ეს თვისებები ეკუთვნის. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ვაკავშირებთ ამ თვისებებს მეზობლობისა ან მიზეზ-შედეგობრივი ასოციაციის საშუალებით. ასევე წყდება საკითხი მოდუსების შესახებ.

ეს ზოგადი მოსაზრება სუბსტანციის შესახებ, რომელსაც ბერკლიმ მიმართა მატერიალური სუბსტანციის უარყოფისათვის, იუმმა გამოიყენა სულიერი სუბსტანციის მიმართაც. ამ პრობლემას დავით იუმი უკავშირებს აბსტრაქტული ანუ ზოგადი იდეების არსებობის საკითხს. იგი აღნიშნავს, რომ „ერთი დიდი ფილოსოფოსი (ჯ. ბერკლი — კ. ბ.) უარყოფდა გავრცელებულ თვალსაზრისს ზოგადი იდეების შესახებ, ამტკიცებდა რა, რომ ზოგადი იდეა სხვა არა არის რა, თუ არა განსაკუთრებული იდეა.

---

[1] ib., გვ. 104—105.

რომელიც დაკავშირებულია გარკვეულ ტერმინთან. ხოლო ეს ტერმინი აძლევს ამ იდეას ფართო მნიშვნელობას და სხვადასხვა შემთხვევაში იწვევს მეხსიერებაში სხვა ინდივიდუალურ მსგავს იდეებს. მე ვიზიარებ მას და ვთელი, რომ იგი არის ერთ-ერთი უდიდესი აღმოჩენათაგანი" [1]. იუმი პერკლის ამ უდიდეს აღმოჩენას თავის მხრივ რიგ არგუმენტებს უმატებს. ერთ-ერთი მათგანი ასეთი ხასიათისაა: ფილოსოფიაში საერთოდ მიღებული პრინციპის მისედვით ბუნებაში ყველაფერი ინდივიდუალურია; აბსურდია იმის დაშვება, რომ რეალურად არსებული საგნების გვერდები და კუთხეები არ იყვნენ გარკვეულ მიმართებაში ერთმანეთთან; თუ ეს დაშვება აბსურდია ფაქტიურ სინამდვილეში, ასეთივე აბსურდი უნდა იყოს იგი იდეაში. ამდენად აბსტრაქტული (ზოგადი) იდეა თავისთავად ინდივიდუალურია. თუმცა როგორც სხვა ინდივიდუალურების წარმომადგენელი იგი შეიძლება გახდეს ზოგადი. მხოლოდ დასახელება იძლევა საშუალებას გავავრცელოთ იგი სხვებზე. სურათი ჩვენს ცნობიერებაში არის ყოველთვის განსაკუთრებული ობიექტის სახე, თუმცა მას მსჯელობაში ისე ვიყენებთ, თითქოს ის ზოგადი იყოს. ჩვენ ვამჩნევთ გარკვეულ მსგავსებას ობიექტებს შორის, ვარქმევთ მათ ერთ სახელს — რაგინდ განსხვავებაც არ უნდა იყოს მათ შორის; გამოგვიმუშავდება ჩვევა და ამ სახელის გაგება გააცოცხლებს ჩვენში ერთ-ერთი ობიექტის იდეას. როგორც ვხედავთ, იუმის ეს მსჯელობა დიდად არ განსხვავდება ბერკლის ნომინალიზმისაგან. ამიტომ მის შეფასებას აქ აღარ შევუდგებით.

5. იუმს უკვე ჩამოყალიბებული აქვს წინასწარი ვოსაზრებანი, რომლებსაც ის დაეყრდნობა მთავარი პრობლემების გადაწყვეტისას. ეს პრობლემებია მიზეზობრიობის, გარესამყაროს არსებობისა და რწმენის პრობლემები.

იმ შვიდი ტიპის მიმართებიდან, რომლებიც მან დაასახელა, მხოლოდ ოთხია ისეთი, რომლებიც დამოკიდებულია მხოლოდ იდეებზე და ცოდნის საგანს წარმოადგენს: მსგავსების, წინააღმდეგობის, თვისებისა და რაოდენობის ხარისხის მიმართებანი. ყველა ეს მიმართება შეიმეცნება პირველივე შეხედვით, ინტუიციის საშუალებით და არავითარი დამტკიცება (დემონსტრაცია) მათ არ სჭირდებათ.

დანარჩენი სამი მიმართების დაწვრილებით განხილვა აუცილებელია. ესენია იგივეობა, სიტუაცია დროსა და სივრცეში და მიზეზობრიობა.

[1] ib., გვ. 106.

თუ კარგად დავაკვირდებით, წერს იუმი, დავინახავთ, რომ იგივეობა და მიმართება დროსა და სივრცეში მოცემულია აღქმაში. ჩვენ არ გვჭირდება გრძნობათა მონაცემს გარეთ გასვლა, რათა ეს მიმართებანი დაეადგინოთ. მხოლოდ მიზეზობრიობის მიმართება წარმოადგენს ისეთ კავშირს, რომლის საფუძველზე ჩვენ რაიმე ობიექტის არსებობიდან ან მოქმედებიდან დავასკვნით, რომ მას წინ უსწრებდა ან მის შემდეგ ჩნდებოდა რაღაც სხვა არსებობა ან მოქმედება[1].

სამი დასახელებული მიმართებიდან (რომლებიც იდეებზე არ არის დამოკიდებული) მხოლოდ ერთი მიმართებაა, სახელდობრ მიზეზობრიობა, რომელიც გვაიძულებს გავიდეთ აღქმებს გარეთ და გვაცნობს ისეთ არსებობას და საგნებს, რომლებიც არ არის მოცემული არც მხედველობისა და არც შეხების საშუალებით.

მიზეზობრიობის იდეა წარმოიშობა ობიექტთა შორის რაღაც მიმართებიდან. ობიექტები, რომელთა შორის არსებობს მიზეზობრივი კავშირი, მოსაზღვრე უნდა იყოს. მოსაზღვრეობის მიმართება არსებითია მიზეზობრივი კავშირისათვის. მეორე მიმართება, რომელიც აგრეთვე არსებითი ნიშანია მიზეზობრივი კავშირისა, არის ის, რომ მიზეზი წ ი ნ უ ს წ რ ე ბ ს მოქმედებას.

მესამე და მთავარი მიზეზისა და მოქმედების კავშირში არის ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი კ ა ვ შ ი რ ი ს იდეა. ერთი ობიექტი შეიძლება იყოს მეორე ობიექტის მოსაზღვრე, შეიძლება მას წინ უსწრებდეს, მაგრამ მათ შორის სრულიადაც არ არსებობდეს მიზეზობრივი კავშირი.

იუმი, ეყრდნობა რა დასაწყისში წამოყენებულ პრინციპს, რომლის მიხედვით ყოველი იდეა რომელიმე შთაბეჭდილების ასახვა უნდა იყოს, სვამს კითხვას,—რომელი ან როგორია ის შთაბეჭდილება, რომლის საფუძველზეც ჩნდება მიზეზისა და მოქმედების იდეა.

ფილოსოფიაში გავრცელებულია აზრი, რომ ყველაფერს, რაც იწყებს არსებობას, უნდა ჰქონდეს არსებობის მიზეზი. ამბობენ, რომ, თუ რაიმე საგანს არა აქვს მიზეზი, მაშინ ის თავისთავის მიზეზი უნდა იყოს. მაგრამ საგანი არ შეიძლება იყოს თავისთავის მიზეზი. რადგან ის უნდა არსებობდეს თავის არსებობამდეც: მიზეზი ხომ წინ უსწრებს მოქმედებას. არც ის საბუთი გამოდგება, რომლის მიხედვითაც მოქმედებას უნდა ჰქონდეს მიზეზი, რადგან მოქმედების იდეაში უკვე იგულისხმება მიზეზის იდეა. საქმე ის არის,

---

[1] ib., გვ. 169.

რომ მიზეზი და მოქმედება კორელაციუოი ცნებებია, მაგრამ ეს როდი გამოდგება საბუთად, რომ ყოველ არსებობას აქვს მიზეზი. ასეთი საბუთით შეიძლება ისიც დავამტკიცოთ. რომ ყოველ მამაკაცს უნდა ჰყავდეს ცოლი, რადგან ქმარი და ცოლი კორელაციური ცნებებია.

საკითხი უნდა დაისვას ასე: ყოველ ობიექტს, რომელიც იწყებს არსებობას, საჭიროა თუ არა ჰქონდეს მიზეზი? „მე დავამტკიცე, რომ ეს დებულება არც ინტუიციურად და არც დემონსტრაციულად არ არის გამართლებული“ [1].

თუ ეს ასეა, მაშინ იბადება კითხვა — საიდან. რა ცდის საფუძველზე ჩნდება მიზეზობრიობის იდეა?

იუმის აზრით, აქ გასარკვევია რამდენიმე საკითხი: 1) რომელია ის შთაბეჭდილება, რომლის საფუძველზეც ჩნდება მიზეზობრიობის იდეა, 2) როგორ გადავდივართ ამ შთაბეჭდილებებიდან იდეაზე და 3) რა ბუნებისაა ეს იდეა.

რაც შეეხება შთაბეჭდილებებს, მათი მიზეზი საესებით გაურკვეველია ადამიანის გონებისათვის: საქმე ის არის, რომ მათი გამომწვევი მიზეზი შეიძლება იყოს ან უშუალოდ ობიექტების ზემოქმედება, ან გონების შემოქმედებითი უნარი, ანდა საბოლოოდ ღვთაება. რომელი მათგანია ნამდვილად, არ ვიცით. ჩვენ გვაქვს შთაბეჭდილებები, რომელთა საფუძველზეც წარმოიშობა იდეები ობიექტებზე. მაგრამ არ არსებობს არც ერთი ისეთი ობიექტი, რომელიც შეიცავდეს მეორე ობიექტის არსებობას, თუკი ჩვენ ამ იდეების ფარგლებში ვრჩებით. ერთი ობიექტის არსებობიდან დასკვნა მეორე ობიექტის არსებობაზე ხდება მხოლოდ ცდის საფუძველზე. ცდაში კი გვეძლევა მხოლოდ ის, რომ ერთი ობიექტის არსებობას თან მოჰყვება მეორე ობიექტის არსებობა. ასე მაგალითად, ერთი ობიექტის აღქმისას, რომელსაც ცეცხლს ვუწოდებთ, განვიცდით შეგრძნებას, რომელსაც სითბო ეწოდება. ჩვენ მათ ყოველთვის ერთიმეორის შემდეგ განვიცდით და ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე ერთს მიზეზს ვუწოდებთ, ხოლო მეორეს — მოქმედებას. ასეთი დამოკიდებულება წარმოგვიდგენია როგორც მუდმივი კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის.

როგორც აღნიშნული იყო, მხოლოდ მოსაზღვრეობა და თანმიმდევრობა არ არის საკმარისი მიზეზისა და მოქმედების იდეისათვის: საჭიროა აგრეთვე აუცილებელი კავშირის იდეა, რომლის გარეშე მიზეზობრიობის იდეა არ წარმოიშობა.

---

[1] ibid., გვ. 178.

აუცილებელი კავშირის იდეა ეყრდნობა გარკვეულ წანამძღვარს: შემთხვევები, რომელთაც ჯერ არ შევხვედრივართ ცდაში, მსგავსია იმ შემთხვევებისა, რომელთაც ჩვენ უკვე ვიცნობთ წარსული ცდიდან. მაგრამ ეს წანამძღვარი უსაფუძვლოა: ის გარემოება, რომ ცდაში გვქონია შემთხვევები, როდესაც ერთ ობიექტს ყოველთვის თან სდევდა მეორე ობიექტი, არ გვაძლევს უფლებას გავავრცელოთ იგი მომავალ შემთხვევებზეც. ე. წ. აუცილებელ კავშირი, რომელიც იგულისხმება მიზეზისა და მოქმედების იდეაში, ადვილად აიხსნება, თუ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ გარემოებას. სახელდობრ იმას, რაც გარკვეული იყო მოძღვრებაში ასოციაციური კავშირის შესახებ: იდეა არა მხოლოდ იდეასთან არის დაკავშირებული ასოციაციურად, არამედ სიტყვასთანაც; საკმარისია გავიგოთ რომელიმე სიტყვა, რომ მაშინვე გაჩნდეს შესაბამი იდეა. ამ შემთხვევაში ჩვენ არც ვფიქრობთ წინანდელ ცდაზე. ასევე ხდება მიზეზისა და მოქმედების იდეათა კავშირზე: როდესაც აღვიქვამთ რომელიმე ობიექტს, მაშინვე ვქმნით მისი თანამგზავრის იდეას[1].

იუმი დაწვრილებით განიხილავს იმ ცნებებს, რომლებსაც გამოიყენებენ ფილოსოფოსები მიზეზისა და მოქმედების ასახსნელად; ასეთი ცნებებია: ზემოქმედება, მოქმედება, ძალა, ენერგია, აუცილებელი კავშირი. ყველა ეს ცნება ერთი და იმავე მნიშვნელობის მქონეა და ამიტომ ერთი ცნების საშუალებით მეორის განსაზღვრება დაუშვებელია. ნამდვილად, როგორც აღინიშნა, მიზეზისა და მოქმედების კავშირის იდეა არის ორი იდეის ასოციაციური კავშირის შედეგი. იდეა, როგორც იუმი „ტრაქტატის" თითქმის ყოველ გვერდზე იმეორებს, შთაბეჭდილების საფუძველზე იქმნება. ჩვენ ხშირად განვიცდით ორ ერთმანეთის მიმდევარ შთაბეჭდილებას და დარწმუნებული ვართ, რომ ასეთი თანმიმდევრობა მომავალ ცდაშიც განმეორდება.

იუმი ხშირად ხმარობს ობიექტის ცნებას: ორი ობიექტი ხშირად თანსდევს ერთიმეორეს. ობიექტის ცნებაში ის გულისხმობს არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგანს, არამედ შთაბეჭდილების შინაარსს. ამ განმარტებათა საფუძველზე იუმი განსაზღვრავს მიზეზის ცნებას: „მიზეზი არის ობიექტი, რომელიც წინ უსწრებს მეორე ობიექტს; ეს უკანასკნელი პირველის მოსაზღვრეა და მასთან ისეა დაკავშირებული, რომ პირველის იდეა ბიძგს აძ-

---

[1] ილ., გვ. 156—164.

ლევს ჩვენს გონებას შექმნას მეორე იდეა, ხოლო ერთის შთაბეჭდილება განსაზღვრავს მეორის უფრო ცოცხალ იდეას“ [1]

გადასვლა ერთი იდეიდან მეორეზე (მიზეზიდან მოქმედებაზე) არასოდეს არ მიიღება დასკვნის გზით; იგი მიღებულია შეჩვევის საფუძველზე, რომელიც აიძულებს წარმოსახვის უნარს გადავიდეს ერთი ობიექტიდან მის ჩვეულ თანამგზავრზე. თუ ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ — ხოლო სხვა ყველა თვალსაზრისი, იუმის აზრით, მცდარია — მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ყველა მიზეზი ერთგვარია: არ არსებობს არავითარი განსხვავება ე. წ. მოქმედსა და ფორმალურ მიზეზებს შორის, მატერიალურსა და საბოლოო მიზეზებს შორის, არ არსებობს განსხვავება მიზეზსა და საბაბს შორის. ობიექტები ან შეერთებულია ერთმანეთთან თანმიმდევრობით, ან არა, და ჩვენი გონება ან იძულებულია გადავიდეს ერთიდან მეორეზე, ან არა.

ამრიგად: 1) მიზეზი და მოქმედება უნდა იყოს მოსაზღვრე დროსა და სივრცეში;

2) მიზეზი წინ უნდა უსწრებდეს მოქმედებას;

3) მიზეზსა და მოქმედებას შორის უნდა იყოს მუდმივი კავშირი. ეს არის მთავარი მიმართება ამ კავშირში;

4) ერთი და იგივე მიზეზი ყოველთვის ერთსა და იმავე მოქმედებას იწვევს და ერთი და იგივე მოქმედება გამოწვეულია ერთი და იმავე მიზეზით;

5) თუ ორი განსხვავებული ობიექტი ერთსა და იმავე მოქმედებას იწვევს, ეს აიხსნება იმით, რომ ორივე ობიექტს ერთი საერთო თვისება აქვს [2].

ასეთია წესები, რომლებითაც უნდა ვხელმძღვანელობდეთ მიზეზისა და მოქმედების შესახებ მსჯელობისას.

ჩვენ საგრძნობლად შევამცირეთ იუმის მსჯელობა, მისი საბუთები მიზეზობრივი კავშირის თავისებური თეორიის შესახებ. იუმს გრძელი მსჯელობა და მრავალი არგუმენტი შესაძლებელი იყო რამდენიმე დებულებაში გამოეთქვა: გვაქვს შთაბეჭდილებანი. რით არიან ისინი გამოწვეული, არ ვიცით; შთაბეჭდილებათა საფუძველზე წარმოიშობა იდეები, რომლებიც ასახავს მათ. ჩვენ ხშირად აღვიქვამთ ორ შთაბეჭდილებას (მათ შინაარსს) ერთიმეორის შემდეგ. ჩვენ არა გვაქვს უფლება ვაღიაროთ, რომ ერთი მეორის გამომწვევია, ერთი მეორის მიზეზია, რადგან მიზეზი არ აღიქმება.

---

[1] Ib., გვ. 261 და შემდეგ

[2] ib., გვ. 281—283.

მაგალითად. ჯერ ვხედავთ ერთ მოვლენას, შემდეგ ვისმენთ მეორეს (ელვა და ქუხილი), მიზეზობრივი კავშირი აღქმაში (შთაბეჭდილებაში) არ არის მოცემული; ამიტომ ის არც იდეებში შეიძლება იყოს. დროული თანმიმდევრობიდან დასკვნა მიზეზობრივ კავშირზე ლოგიკური შეცდომა იქნებოდა (post hoc, ergo propther hoc). ერთი იდეიდან მეორეზე გადასვლა ხდება წარმოსახვის საშუალებით შეჩვევის საფუძველზე, ასოციაციის გზით.

„გამოკვლევაში" ეს აზრი ასეა გამოთქმული: როდესაც მე ჩავაგდებ ცეცხლში ხის გამხმარ ნაჭერს, ჩემი ცნობიერება მაშინვე გადადის წარმოდგენაზე, რომ ის კი არ ჩააქრობს ცეცხლს, არამედ გააღვივებს მას. აზრის ეს გადასვლა მიზეზიდან მოქმედებაზე წარმოებს არა აზრის საშუალებით, არამედ შეჩვევისა და ცდის საფუძველზე. აზროვნების პროცესი აქ არაფერ შუაშია. შთაბეჭდილებათა თანმიმდევრობა დროში, რომელიც ბუნებაში ხდება (ბუნება ხომ შთაბეჭდილებათა ერთობლიობაა), და იდეათა თანმიმდევრობა რაღაც წინასწარ მოწყობილ ჰარმონიას წარმოადგენს. მართალია არ ვიცით რა ძალები მართავს პირველებს, მაგრამ ამის მიუხედავად ჩვენი იდეები იმავე წესს მისდევს, რა წესიც არსებობს ბუნების მოვლენებში.

რაც შეეხება პრინციპს, რომელიც ქმნის ამ თანხმობას, ის ადამიანთა ბუნების არსებობის უძირითადესი პრინციპია, იგი არეგულირებს ჩვენს მოქმედებას ცხოვრების ყველა პირობებში. ეს პრინციპი აუცილებელია ადამიანთა გვარის არსებობისათვის და შეუძლებელია. რომ ის გონების პრინციპი იყოს, გონებისა, როშელიც ასე ხშირად ცდება და ასე ნელია თავის მოქმედებაში.

ეს პრინციპი ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობის ძირითადი პრინციპია, მის გარეშე ადამიანის ბუნება დაიღუპებოდა. ჩვენ გვჯერა, რომ რაც წინამავალ ცდაში ხდებოდა, მომავალ ცდაში განმეორდება. მაგრამ, რასაკვირველია, არავითარი ცოდნა არა გვაქვს იმის შესახებ, რომ რაც წინამავალ ცდაში ხდებოდა, ისევე განმეორდება მომავალ ცდაში. მომავალ ცდაზე არა გვაქვს და არც არასოდეს გვექნება ცოდნა, მაგრამ შეჩვევის შედეგად წარსული ცდა, გამომუშავებული რწმენის საფუძველზე, გადაგვაქვს მომავალ ცდაზე.

ამ მხრივ არ არსებობს დიდი განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის. ცხოველები, რასაკვირველია, არ აღიქვამენ საგანთა შორის რეალურ კავშირებს. ცხოველებსაც გამოჰყავთ ერთი ობიექტი მეორიდან ცდის საფუძველზე. არავითარი არგუმენტები არ გააჩნიათ მათ იმისათვის, რომ დაასკვნან: წინამავალი ცდის

საფუძველზე ნაცნობი ობიექტები ისეთივე იქნება, როგორიც ობიექტები მომავალ ცდაში. ცხოველებიც მოქმედებენ ცდაში გამომუშაებული შეჩვევის საფუძველზე.

ადამიანს თვალში ეცემა ახალგაზრდა ცხოველის „უვიცობა" და გამოუცდელობა ხანში შესული ცხოველების „გამჭრიახობასთან" შედარებით. „დაკვნები", რომლებსაც ცხოველები აკეთებენ მომავალი ცდის შესახებ, არ ეყრდნობა არავითარ არგუმენტაციას ან მსჯელობას, მხოლოდ შეჩვევა აიძულებს ცხოველს გარკვეული მოვლენის შთაბეჭდილებიდან გადავიდეს მის თანამგზავრზე. ის „ცოდნა", რომელიც ცხოველს ახასიათებს, არის ინსტინქტი. დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო, რომ ეს დავინახოთ; ადამიანის მოქმედებაც, როდესაც ის წარსული ცდიდან მომავალზე გადადის, ინსტინქტის ანდა რაღაც მექანიკური ძალის მაგვარია, რომელიც მოქმედებს ჩვენში ჩვენდა შეუმჩნეველად.

ადამიანსაც და ცხოველსაც, მიუხედავად მათ შორის დიდი განსხვავებისა, ცდის საფუძველზე გამოუმუშავდება რ წ მ ე ნ ა, რომ მომავალ ცდაში მოვლენების თანმიმდევრობა ისეთივე იქნება, როგორც წინამავალში, თუ ეს მოვლენები მსგავსი აღმოჩნდება.

6. მიზეზობრიობის კატეგორია იუმის მიერ დაწვრილებით არის განხილული როგორც „ტრაქტატში", ისე „გამოკვლევაში"; რაც შეეხება სუბსტანციის პრობლემას, იუმი მას ეხება მხოლოდ „ტრაქტატში", „გამოკვლევაში" ეს საკითხი საკმაოდ გამოტოვებულია. ეს სულ მარტივად აიხსნება: საქმე ის არის, რომ მკითხველის უარყოფითი დამოკიდებულება „ტრაქტატისადმი" გამოწვეული იყო არა მხოლოდ შრომის ფორმით (და არა შინაარსით), როგორც ამას იუმი წერს, არამედ იმითაც, რომ „ტრაქტატში" არის ბევრი რამ ისეთი, რასაც რელიგიურად განწყობილი ადამიანი არ გაიზიარებდა. ეს პირველ რიგში იყო იუმის თვალსაზრისი სუბსტანციაზე და მისგან გამომდინარე დასკვნები. ამით აიხსნება, რომ „გამოკვლევაში" იუმმა სუბსტანციაზე მოძღვრება არ შეიტანა.

ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო იუმის ზოგადი მოსაზრება სუბსტანციის შესახებ. „ტრაქტატის" მეოთხე ნაწილში და „დამატებაში" იუმი სპეციალურად არკვევს სულიერი სუბსტანციის საკითხს. „არიან ფილოსოფოსები, — წერს იუმი, — რომლებსაც წარმოუდგენიათ, თითქოს ყოველ წამს უშუალოდ განვიცდით იმას, რასაც ჩვენს „მე"-ს ვუწოდებთ, თითქოს შევიგრძნობთ როგორც მის არსებობას, ისე ამ არსებობის განუწყვეტლობას და თითქოს ჩვენი დარწმუნებულობა „მე"-ს სრულ იგივეობასა და მის

სიმარტივეში უფრო ცხადია, ვიდრე რომელიმე დემონსტრაციული დასაბუთება. ეს ისეთი ფაქტია, რომელიც ყოველივე ეჭვს გარეშეა" [1]

ეს აზრი, რომელიც დეკარტის მიერ იყო ახალ ფილოსოფიაში წამოყენებული და რომელიც მან თავისი ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპად გაიაზრა, იუმისათვის არსებითად მიუღებელია. იუმი მის წინააღმდეგ გამოიყენებს მისთვის ჩვეულ არგუმენტაციას. „მე" როგორც სუბსტანცია, „მე" როგორც მარტივი, განუწყვეტელი არსებობა წარმოადგენს იდეას; მაშ უნდა დაისვას საკითხი იმ შთაბეჭდილების შესახებ, რომელიც განსაზღვრავს ამ იდეას. თუ ჩვენი „მე"-ს იდეის საფუძველი არის რომელიმე შთაბეჭდილება, მაშინ ეს შთაბეჭდილება უნდა რჩებოდეს იგივეობრივი მთელი ჩვენი სიცოცხლის განმავლობაში. რადგან დაშვებულია ჩვენი „მე"-ს სწორედ ასეთი იგივეობა. მაგრამ ისეთი შთაბეჭდილება, რომელიც მუდმივია და უცვლელია, არ არსებობს. ტანჯვა და სიამოვნება, მწუხარება და სიხარული, ვნებანი და შეგრძნებები ერთმანეთს ცვლის და არასოდეს ერთდროულად და მუდმივად არ არსებობს. ამიტომ, დაასკვნის იუმი, ჩვენი „მე"-ს იდეა არ შეიძლება გაჩნდეს არც ამ და არც სხვა შთაბეჭდილებიდან. და თუ მას არ შეესაბამება რაიმე შთაბეჭდილება, ცხადია, ასეთი იდეა არც უნდა არსებობდეს.

შთაბეჭდილებები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, ისინი ცალ-ცალკე განიხილებიან და მათ არ სჭირდებათ რაიმე საფუძველი, რომელიც მათ არსებობას გაამაგრებდა. „როდესაც მე ვაკვირდები იმას, რასაც ჩემს „მე"-ს უწოდებენ, ყოველთვის განვიცდი ცალკეულ აღქმას სიცივისა ან სითბოსი, სინათლისა ან ჩრდილისა. სიყვარულისა ან სიძულვილისა, ტანჯვისა და სიამოვნებისა. ვერასოდეს ვერ დავიჭირე ჩემი „მე" როგორც რაღაც არსებული ჩემი აღქმის გარეშე" [2]. აღიარება იმისა, რომ არსებობს „მე", მარტივი, განუწყვეტლად არსებული, სულიერი სუბსტანცია, რომელიც რაღაც სხვაც არის, განსხვავებული შთაბეჭდილებებისაგან, მეტაფიზიკას წარმოადგენს. სინამდვილეში ეს „მე" სხვა არაფერია, თუ არა აღქმათა კონა, რომლებიც საშინელი სისწრაფით ცვლის ერთმანეთს და მუდამ მოძრაობაში, დინებაში იმყოფება.

სული (სუბსტანცია, „მე") თეატრის მსგავსია, რომელშიც განსხვავებული აღქმები გამოდის ერთიმეორის შემდეგ; შემოდიან,

---

[1] ib., I, გვ. 365.

[2] ib., გვ. 366.

ვადიან, ბრუნდებიან, იპაობიან. ერთმანეთში იღუვიან; სცენაზე არც სიმარტივეა და არც იგივეობა. თეატრთან შედარებამ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს: არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ მრავალნაირი და ცვალებადი ალქმების გარდა, რომლებიც აქ მონაწილეობს, თითქოს არის კიდევ უცვლელი ადგილი, სცენა. რომელიც ამ „მე"-ს, სუბსტანციას წარმოადგენს. სული შედგება მხოლოდ ალქმებისაგან და ჩვენ არავითარი წარმოდგენა არა გვაქვს არც იმ ადგილზე და არც იმ მასალაზე, რომლისგანაც შედგება ეს თეატრი.

ერთი საკითხი გადაწყვეტილია: არ არსებობს არც ერთი შთაბეჭდილება, რომლის საფუძველზე შეიძლება წარმოიშვას სულის, სუბსტანციის, „მე"-ს იდეა. იბადება კითხვა — რა იწვევს ადამიანში მიდრეკილებას, რომლის საფუძველზეც ჩვენ მივაწერთ ცვალებადსა და მოძრავ შთაბეჭდილებებს იგივეობას? ჰიუმი ცდილობს ხანგრძლივი მსჯელობითა და მრავალი მაგალითის მოტანით გადაწყვიტოს ეს საკითხი. მთავარი აქ შემდეგია: ჩვენ არ ვაქცევთ ყურადღებას იმ ცვლილებასა და განსხვავებას, რომელიც გვხვდება ობიექტებში და გეგონია, რომ ისინი იგივეობრივნი რჩებიან. ყველა დაგვეთანხმება, წერს ჰიუმი, რომ მცენარეები და ცხოველები წლების განმავლობაში — და ამას ბევრი წელი არ სჭირდება — სავსებით იცვლებიან, მაგრამ ჩვენ მაინც მათ იგივეობას მივაწერთ, მიუხედავად იმისა, რომ მათი ფორმა, სიდიდე და ნივთიერება სრულიად გამოიცვალა. მუხა იზრდება პატარა მცენარიდან, გადაიქცევა დიდ ხედ, მაგრამ ჩვენთვის ის იმავე მუხად რჩება, თუმცა არც ერთი მისი მატერიალური ნაწილი, მისი ნაწილების არც ერთი ფორმა იგივეობრივი არ რჩება. ბავშვი კაცად იქცევა, ხან ხდება, ხან სუქდება და მაინც იმავედ რჩება. ეკლესია, აგებული აგურისაგან, ძველდება, ინგრევა, მას შეაკეთებენ, ქვას გამოიყენებენ მისი გადაკეთების დროს და, ამრიგად, ის აღარც ფორმით და აღარც მასალით არ ჰგავს ძველს, მაგრამ მრევლისათვის ის იგივე ეკლესიაა. ბოლოს და ბოლოს გავითვალისწინოთ მდინარის მაგალითი, რომელიც არც ერთ მომენტში არ არის იგივე. მაგრამ მთელი საუკუნეების განმავლობაში იმავედ ითვლება.

ამ მსჯელობის შემდეგ ჰიუმი გადადის უშუალოდ პიროვნების იგივეობის საკითხზე; ჰიუმის დაკვნა ასეთია: პიროვნების იგივეობა ისევე აიხსნება, როგორც მცენარეებისა, ცხოველებისა, სახლებისა და სხვ., იგივეობა, რომელსაც მიაწერენ ადამიანის სულს, ფიქციურია.

იგივეობა სრულიადაც არ არის რაღაც რეალური, რომელიც ახასიათებს განსხვავებულ ალქმებს; ის არის თვისება, რომელსაც

მივაწერთ აღქმებს იმის გამო, რომ მათი იდეები წარმოსახვის უნარით არის დაკავშირებული. წარმოსახვის უნარი, მეხსიერება — აი ის საფუძველი, რომელიც წარმოშობს ჩვენში პიროვნების იგივეობის იდეას. მეხსიერება რომ არ გვქონდეს, არ გვექნებოდა წარმოდგენა მიზეზობრიობის შესახებ, არ გვექნებოდა წარმოდგენა იმ მიზეზისა და მოქმედების ჯაჭვზე, რომლისგანაც შედგება ჩვენი „მე", ჩვენი პიროვნება. მაგრამ რადგანაც უკვე შეგვექმნა მიზეზობრიობის შესახებ წარმოდგენა, შეგვიძლია მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი გავიტანოთ ჩვენი მეხსიერების ფარგლებს გარეთ და მოვიაზროთ დრო, გარემოებანი, ქცევები, რომლებიც უკვე დაგვავიწყდა, მაგრამ მაინც ვთვლით, რომ ისინი თავის დროზე არსებობდნენ. ეს განუწყვეტელი ჯაჭვი ჩვენი შთაბეჭდილებისა და იდეებისა ქმნის ილუზიას სულის სუბსტანციალობის შესახებ. თუ სულს არ ახასიათებს სუბსტანციალობა, ზედმეტია მისჯელობა მის უკვდავებაზე.

7. უარყო რა სუბსტანციის (როგორც მატერიალურის, ისე სულიერის) არსებობა, იუმი უფრო ზოგადი საკითხის განხილვაზე გადადის. საკითხი ეხება არსებობას საერთოდ და გარეშე არსებობას კერძოდ. საქმე ის არის, რომ არ არსებობს არც ერთი შთაბეჭდილება და არც ერთი იდეა, რომელიც არ მოიაზრებოდეს ჩვენ მიერ, როგორც არსებული: ჩვენ ყოველთვის გვაქვს იმის ცნობიერება, რომ შთაბეჭდილებები და იდეები არსებობს. აქედან გამომდინარეობს უ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს იდეა და ჩვენი დარწმუნებულობა, რომ ეს უოფიერება არსებობს [1].

ყველა ფილოსოფოსი, წერს იუმი, აღიარებს ფაქტს, რომ ჩვენს გონებას არ ეძლევა არავითარი რეალობა, გარდა აღქმებისა, ე.ი. შთაბეჭდილებებისა და იდეებისა. გარეშე ობიექტები ჩვენთვის ცნობილი ხდება მხოლოდ ამ ობიექტებით გამოწვეული აღქმების საშუალებით. მაგრამ თუ ჩვენს გონებას არ ეძლევა არაფერი, გარდა აღქმებისა, ცხადია, არ შეგვიძლია შევქმნათ ისეთი იდეა, რომელიც სპეციფიკურად განსხვავდება შთაბეჭდილებებისა და იდეებისაგან. ვცადოთ მივაქციოთ ყურადღება რაიმეს ჩ ვ ე ნ გ ა რ ე შ ე; თუ დავაკვირდებით, აღმოვაჩენთ, რომ ერთი ნაბიჯითაც ვერ გავდივართ ჩვენს საკუთარ საზღვრებს გარეთ, ვერ წარმოვიდგენთ რაიმე არსებობას გარდა ჩვენი აღქმებისა, რომლებიც გაჩნდა ჩვენი მხედველობის არეში; ე. წ. გარეშე ობიექტები სპეციფიკურად არ განსხვავდება აღქმებისაგან [2].

---

[1] Ib., გვ. 161.

[2] ib., გვ. 163.

იუმი ფიქრობს, რომ ფილოსოფოსმა უნდა აღიაროს გარეშე სხეულთა არსებობა, მაგრამ მას არ შეუძლია დაასაბუთოს ეს თავისი თვალსაზრისი. ჩვენ შეგვიძლია დავსვათ კითხვა: „რა მიზეზი გვაიძულებს გვჯეროდეს სხეულთა არსებობა? მაგრამ უნაყოფოა კითხვის დასმა — არსებობს სხეულები თუ არა?"[1]

საკითხის გასარკვევად საჭიროა მისი ნათლად წარმოდგენა; თუ გვაქვს მხოლოდ აღქმები, მაშინ საგანი უნდა არსებობდეს მხოლოდ მისი აღქმის დროს. მაგრამ ჩვენ ხომ მივაწერთ საგანს არსებობას მაშინაც, როდესაც მას არ აღვიქვამთ. მოკლედ: რა გვაიძულებს მივაწეროთ საგნებს (სხეულებს) განუწყვეტელი არსებობა? გარდა ამისა, რატომ ვფიქრობთ, რომ ამ საგნებს ახასიათებთ აღქმისაგან განსხვავებული არსებობა?

რა იწვევს ჩვენში წარმოდგენას, თითქოს გარე საგნები განუწყვეტლად და აღქმებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს — გარეგანი გრძნობები, გონება, თუ წარმოსახვის უნარი?

გარეგანი გრძნობები (გრძნობის ორგანოები) ამგვარი წარმოდგენის საფუძვლად არ გამოდგება, ისინი ვერ შექმნიან ჩვენში აზრს, რომ საგნები არსებობს განუწყვეტლად, რადგან ეს იმას ნიშნავს, რომ საგნები აღიქმება მაშინაც, როდესაც ისინი არ აღიქმებიან. ეს არის contradictio in adjecto, რადგან ამ შემთხვევაში დაეუშვებთ, თითქოს გრძნობები მოქმედებს მაშინაც, როდესაც მათი მოქმედება არ არსებობს.

იქნებ გრძნობებს აქვთ უნარი დაადგინონ საგანთა არსებობა აღქმის გარეშე? ესეც დაუშვებელია, რადგან ჩვენი გრძნობები გვაწვდის ცალკეულ, ერთეულ აღქმას და მეტს არაფერს. ცალკეული აღქმიდან დასკვნის გაკეთება, თითქოს არის ორნაირი არსებობა — არსებობა აღქმისა და მისგან დამოუკიდებელი საგნისა—შეიძლება მხოლოდ გონების ან წარმოსახვის საშუალებით. უაზრობა იქნებოდა ვიფიქროთ, რომ აღქმას აქვს უნარი განასხვაოს თავისთავი საგნისაგან. თუ ყველაფერი, რაც ჩნდება ჩვენს გონებაში, ნამდვილად არის მხოლოდ აღქმა, შეუძლებელია ის განიცდებოდეს როგორც მისგან განსხვავებული.

შეიძლება წამოაყენონ შემდეგი საბუთები ჩვენგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის შესახებ. მაგალითად: ქაღალდი, რომელზეც ახლა ვწერ, არსებობს ჩემი ხელის გარეშე, მაგიდა — ქაღალდის გარეშე, ფანჯრიდან ვხედავ მინდვრებსა და შენობებს და სხვ. ეს

[1] ib., გვ. 297.

საკმარისია იმისათვის, რომ დავრწმუნდეთ გარე საგნების არსებობაში გრძნობათა მონაცემის საფუძველზე.

მაგრამ როდესაც ჩვენ ვმსჯელობთ ხელზე და სხეულის სხვა ნაწილებზე, აღიქვამთ არა ხელს, არამედ ზოგიერთ შთაბეჭდილებებს და უაზროა მათთვის შთაბეჭდილებებისაგან დამოუკიდებელი არსებობის მიწერა.

დასკვნა, რომელსაც იუმი აკეთებს, ასეთია: აზრი საგანთა განუწყვეტელი და ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობის შესახებ არ შეიძლება გამართლდეს გარე გრძნობათა მოქმედების საფუძველზე. იუმის აზრით, არსებობს სამი სახის შთაბეჭდილება, რომლებსაც გვაწვდის გარე გრძნობები: 1) ფიგურის, მოცულობის, მოძრაობისა და სიმკვრივის შთაბეჭდილებანი, 2) ფერის, გემოს, სუნის, ბგერის, სითბოსა და სიცივის შთაბეჭდილებანი და 3) უსიამოვნების, სიამოვნებისა და სხვა შთაბეჭდილებანი. როგორც ფილოსოფოსები, ისე არაფილოსოფოსები თვლიან, რომ მხოლოდ პირველი სახის შთაბეჭდილებებს ახასიათებს ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა. ყველა თვლის, რომ მესამე სახის შთაბეჭდილებები ჩვენზეა დამოკიდებული. მხოლოდ პროფანები ფიქრობენ, რომ პირველი და მეორე სახის შთაბეჭდილებებს შორის არსებობს განსხვავება.

იუმი იზიარებს ბერკლის თვალსაზრისს და აღიარებს, რომ ამ შთაბეჭდილებათა შორის არ არის პრინციპული განსხვავება, რომ ისინი აღმქმელზეა დამოკიდებული, ე. ი. ისინი ყველა სუბიექტური ხასიათისანი არიან და არც ერთ მათგანს არ ახასიათებს ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა.

ფილოსოფია გვასწავლის, წერს იუმი, რომ ყველაფერი, აღქმული ჩვენი გონების მიერ, სხვა არაფერია, თუ არა აღქმა, რომ იგი წყვეტილია და გონებაზეა დამოკიდებული; პროფანები (ბავშვები, გლეხები და სხვ.) კი მიაწერენ ჩვენგან დამოუკიდებელ არსებობას ყველაფერს, რასაც ისინი აღიქვამენ.

ეს უკანასკნელი შეხედულება გამოწვეულია არა შემეცნებით, არამედ რაღაც სხვა უნარით. გონება არ გვაძლევს იმის გარანტიას, რომ საგნები (სხეულები) არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად. ეს შეხედულება გამოწვეულია წარმოსახვის უნარით.

საგანთა დამოუკიდებელი არსებობის დასამტკიცებლად საბუთად მოჰყავთ, რომ ისინი უფრო ცოცხალნი, ნათელნი არიან სხვა შთაბეჭდილებებთან შედარებით. მაგრამ განა ჩვენი აფექტები ნაკლებად ცოცხალია? მათ ხომ არავინ მიაწერს ჩვენგან დამოუკიდებელ არსებობას? ფიქრობენ, რომ საგნები ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობენ, რადგან მათ მუდმივობა ახასიათებთ. მართალია აღნიშნა-

ვენ, რომ ისინიც იცვლებიან, მაგრამ ამ ცვლილებაში ინარჩუნებენ კავშირს, ერთმანეთთან რეგულარულ დამოკიდებულებას; მაგრამ გარკვეული მუდმივობა და კავშირი ჩვენს შინაგან შთაბეჭდილებებსაც ახასიათებს.

მთავარი ის არის, რომ სხვადასხვა აღქმის დროს ჩვენ მსგავს საგანს აღვიქვამთ; ამ გარემოების ახსნა კი შეიძლება, თუ დავუშვებთ საგანთა დამოუკიდებელ არსებობას, თუ დავუშვებთ, რომ საგანი არ ისპობა ჩვენი იქ არყოფნის დროს და არ ჩნდება ჩვენი აღქმის შემთხვევაში. მაგრამ თუ დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ აღქმული საგანი მთლად იგივე როდია აღქმებში; ის იცვლება, მაგრამ მას უყურადღებოდ ვტოვებთ. ჩვენი წარმოსახვის უნარით აღქმულს იგივედ ვთვლით და გვჯერა კიდეც, რომ ეს საგანი არსებობდა მაშინაც, როდესაც მას არ აღვიქვამდით. ის გარემოება, რომ ყურადღებას არ ვაქცევთ აღქმებში არსებულ განსხვავებას (მათი მსგავსების გამო), იწვევს ჩვენში მიდრეკილებას მივიჩნიოთ ეს შთაბეჭდილებები იგივეობრივად: ჩვენ გვაქვს მიდრეკილება წარმოვიდგინოთ საგანთა განუწყვეტელი და ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა. ეს მიდრეკილება, რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ იგივეობას მივაწერთ მსგავს აღქმებს, იწვევს ჩვენში საგანთა დამოუკიდებელი არსებობის ფიქციას[1].

ბოლოს და ბოლოს, მარტივი ცდები გვარწმუნებს იმაში, რომ ჩვენს აღქმებს არ ახასიათებს ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა. თვალზე თუ თითს დავიჭერთ, აღმოჩნდება, რომ ყველა საგანი ორმაგად გვეჩვენება; ჩვენი ყველა აღქმა დამოკიდებულია ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე, ჩვენს ნერვებსა და სიცოცხლის სულებზე. საგნები დიდდება ან მცირდება მანძილის მიხედვით, იცვლება მათი ფიგურა, ფერი ჩვენი მდგომარეობის მიხედვით.

მაგრამ აზრი იმის შესახებ, რომ საგნები არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად, იმდენად ღრმად არის ჩანერგილი ჩვენს წარმოსახვაში, რომ მისი მოსპობა შეუძლებელია.

რა დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ მთელი ამ მსჯელობიდან? გონების მიხედვით საგნებს არა აქვთ დამოუკიდებელი არსებობა, მაგრამ მაინც გვჯერა, რომ ისინი არსებობენ ჩვენგან დამოუკიდებლად. ჩვენ ვიგონებთ ახალ ჰიპოთეზს, რომლითაც გვსურს მოვარიგოთ ეს საწინააღმდეგო პრინციპები. ეს მორიგება ხდება ახალი ფიქციით: ეს ჰიპოთეზი აღიარებს ორმაგ არსებობას: აღქმათა და საგანთა არსებობას; ეს ჰიპოთეზი აკმაყოფილებს ჩვენს გონებას, რამდენა-

---

[1] ib., გვ. 321.

დაც აღიარებს მხოლოდ აღქმებს, რომლებიც წყვეტილი, განსხვავებული და სუბიექტურია; აქმაყოფილებს წარმოსახვასაც, რადგან მიაწერს განეწყვეტელსა და დამოუკიდებელ არსებობას იმას, რასაც ჩვენ ობიექტურს ვუწოდებთ[1].

ამ გრძელი მსჯელობის აზრი შემდეგია: ჩვენ გვაქვს შთაბეჭდილებები და იდეები; ეს არის ერთადერთი მასალა, რომლითაც შეგვიძლია ოპერირება. ჩვენი ცნობიერება ამ მასალაშია ჩაკეტილი. გარესამყაროს არსებობის იდეას ამ მასალიდან ვერ გამოვიყვანთ, რადგან იდეა უნდა შეესაბამებოდეს შთაბეჭდილებას, ხოლო გარესამყაროს (ჩვენგან დამოუკიდებელი საგნების) არსებობის შთაბეჭდილება არ გვაქვს. ჩვენ არ შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ გარესამყარო არ არსებობს, მაგრამ არც იმის დამტკიცება შეგვიძლია, რომ ის არსებობს.

„გამოკვლევაში" იუმი აღნიშნავს, რომ ადამიანები ინსტინქტის ან ბუნებრივი მიდრეკილების გამო (ყოველივე მსჯელობის გარეშე) იმ აზრისანი არიან, რომ არსებობს გარესამყარო, რომელიც ჩვენი აღქმებისაგან დამოუკიდებელია და რომელიც იარსებებს მაშინაც, უველა გრძნობადი არსება რომ მოისპოს. ცხოველებიც ხელმძღვანელობენ ამ რწმენით თავის მოქმედებებში. არც ერთი ადამიანი არ ეპვობს, რომ რეალობანი, რომლებიც ჩვენ გვაქვს მხედველობაში, როდესაც ვამბობთ „ეს სახლი", „ეს ხე", არის წარმოდგენა, ასლი იმ რეალობებისა, რომლებიც არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად.

ჩვენ არა გვაქვს არავითარი საბუთი იმის დასამტკიცებლად, რომ აღქმები გამოწვეულია გარე ობიექტებით: განა არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ისინი გამოწვეულია სულის მოქმედებით ანდა ჩვენთვის უცნობი რომელიმე მიზეზით?

საკითხი იმის შესახებ — გამოწვეულია თუ არა აღქმები მათი მსგავსი გარე ობიექტებით, უნდა გადაწყდეს ცდის საფუძველზე, როგორც უველა სხვა საკითხი. მაგრამ ცდა ამ შემთხვევაში დუმს, რადგან აღქმებისა და იდეების საფუძველზე ვერ დავასკვნით მათ კავშირზე გარე ობიექტებთან.

ის, ვინც ფიქრობს, რომ არსებობს ღმერთი, რომელიც ჩვენ არ გვატყუებს, სრულიად უხვევს გვერდს დასმულ საკითხს. „მე აღარ ვლაპარაკობ იმის შესახებ, რომ თუ ეპვი შეგვაქვს გარესამყაროს რეალობაში, გაგვიძნელდება საბუთების მოძებნა ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად".

ამრიგად, გაუქმებულია სუბსტანციის იდეა, როგორც მატერია-

---

[1] ib., გვ. 327.

ლურის, ისე სულიერი სუბსტანციის იდეა; გაუქმებულია მიზეზისა და მოქმედების კავშირი, რომლის აღგილი დაიკავა შეჩვევის ასოციაციურმა კავშირმა; შეტანილია ეჭვი გარესამყაროს არსებობაში. ეს ორი უკანასკნელი რწმენის საკითხად არის გადაქცეული.

როდესაც იუმი აცხადებს, რომ გვაქვს რწმენა (belief) გარესამყაროს არსებობის შესახებ, რწმენა, რომ შემთხვევები, რომლებიც ჯერ არ შეგვხვედრია ცდაში, უნდა ჰგავდეს იმათ, რომლებიც უკვე გვქონია ცდაში (მიზეზისა და მოქმედების კავშირი), ცხადია, ამ ცნებაში სრულიად არ გულისხმობს რელიგიურ რწმენას. რელიგიური რწმენისათვის იუმი ხმარობს ტერმინს faith. ამიტომ იუმი ვალდებულია გაარკვიოს რწმენის (belief) ცნების შინაარსი. „ტრაქტატის“ დამატებაში ის სპეციალურად ეხება ამ საკითხს. იუმი აღნიშნავს, რომ ეს რწმენა არ არის რაიმე ახალი იდეა, რომელიც ეძატება ჩვენს წარმოდგენას; რწმენა არის გრძნობა ანდა განცდის თავისებური სახე. ის ჩვენს ნებაზე არ არის დამოკიდებული. როდესაც დარწმუნებული ვართ რაიმეში, ჩვენს წარმოდგენაში მეტი სიმყარეა, ვიდრე ფანტაზიის მკრთალ ოცნებაში. მაგალითად, თუ მესმის ნაცნობი ადამიანის ხმა, რომელიც მეორე ოთახშია, ეს შთაბეჭდილება გამოიწვევს აზრს თვით ამ ადამიანის შესახებ, მე წარმოვიდგენ მას მისი ყველა თვისებით; ეს წარმოდგენა უფრო ძლიერია, ვიდრე ჰაეროვანი კოშკის წარმოდგენა. ის სხვაგვარად განიცდება. მაგრამ ახალი შთაბეჭდილებანი ან იდეა აქ არ ჩნდება[1].

იუმი ვერ გრძნობს, რომ მისი ახსნა ნამდვილად არაფერს არ ხსნის: ჩვენი დარწმუნებულობა რაიმეში რაღაც თავისებური განცდაა და არა ახალი შთაბეჭდილება ან იდეა, წერს იუმი. რაში მდგომარეობს ეს თავისებური განცდა? იმაში, რომ ჩვენ უფრო დარწმუნებული ვართ ამ რაიმეში, ვიდრე სხვაში, რადგან ჩვენი წარმოდგენა უფრო მყარია.

8. იუმის თეორიული ფილოსოფიის განხილვიდან ნათელი ხდება, რომ ის სკეპტიციზმის თვალსაზრისს იზიარებს. მართალია იუმი აღიარებს მათემატიკის დებულებების ჭეშმარიტებას, მაგრამ საკმარისია დავაკვირდეთ ამ ჭეშმარიტების ხასიათს, რომ აღმოჩნდეს — ამ დარგშიც არ გვაქვს ნამდვილ ჭეშმარიტებასთან საქმე. მათემატიკური დებულებების ჭეშმარიტებას არავითარი კავშირი არა აქვს სინამდვილესთან, ის მხოლოდ ჩვენი გონების კონსტრუქციას წარმოადგენს და ამდენად მას არ შეიძლება ობიექტური მნიშვნელობა ჰქონდეს. არ უარყოფს იუმი არც შთაბეჭდილებათა შინაარ-

[1] ib., გვ. 394—395.

სის ჭეშმარიტებას; მაგრამ აქაც ჭეშმარიტება თავიდან ბოლომდე სუბიექტურია: ჭეშმარიტება არის იდეის (წარმოდგენის) თანხმობა შთაბეჭდილებასთან, მაგრამ პირველიც და მეორეც მხოლოდ სუბიექტურია. ჩვენ არ ვიცით არა მხოლოდ ის, რომ საგნები ერთიმეორესთან მიზეზობრივ კავშირშია, არამედ ისიც, არსებობს თუ არა ეს საგნები და საერთოდ სამყარო რეალურად, ჩვენი გონებისაგან დამოუკიდებლად.

იუმი წერს, რომ ლოკი ყველა არგუმენტს ორ ჯგუფად ყოფდა: დამამტკიცებლად და საალბათოდ. ამ თვალსაზრისით, განაგრძობს იუმი, ჩვენ უნდა ვაღიაროთ საალბათოდ ისეთი დებულებები, როგორიც არის, მაგალითად, „ყველა ადამიანი მოკვდება", „ხვალ მზე ამოვა", და თუ მაინც გვჯერა, რომ ყველა ადამიანი მოკვდება და ხვალ მზე ამოვა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ცდაში შევეჩვიეთ ამას და რაც ხშირად გვინახავს წარსულ ცდაში, ის მომავალზე გადაგვაქვს. ასეთი მსჯელობა საალბათოა და დამოკიდებულია რწმენაზე.

თუ გავითვალისწინებთ იუმის მიერ ჩამოყალიბებულ პრინციპს, უნდა მივიდეთ გარკვეულ დასკვნამდე, რომელსაც იუმი თვითონ აქეთებს გამოკვლევის ბოლოს. გადავსინჯოთ წიგნები, რომლებიც ბიბლიოთეკებშია. ავიღოთ რომელიმე თეოლოგიური ან მეტაფიზიკური შინაარსის წიგნი და დავსვათ კითხვა: არის ამ წიგნში რაიმე აბსტრაქტული მსჯელობა რაოდენობაზე ან რიცხვზე? არა. შეიცავს ის ცდაზე დაყრდნობილ მსჯელობას ფაქტებზე ან არსებობაზე? არა. მაშ აიღეთ ეს წიგნი და ჩააგდეთ ცეცხლში, რადგან მასში სოფისტიკაცა და შეცდომების მეტი არაფერია[1].

თავის თვალსაზრისს იუმი შერბილებულს ან აკადემიურ სკეპტიციზმს უწოდებს. ეს, იუმის აზრით, ჯერ ერთი, ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებამ არ უნდა გადალახოს შეშეცნების საზღვრები, ე. ი. მათემატიკისა და ემპირიული ფაქტების საზღვრები და, გარდა ამისა, ჩვენ გვაქვს ერთი პრინციპი, რომლითაც ვხელმძღვანელობთ პრაქტიკულსა და თეორიულ ცხოვრებაში. მართალია არა გვაქვს, ცოდნა სინამდვილისა და მისი საგნებისა, არა გვაქვს ცოდნა თვითონ სინამდვილის არსებობისა, მაგრამ გამომუშავებული გვაქვს შეჩვევა, რომელიც ადამიანის ცხოვრების დიადი ხელმძღვანელია. მის გარეშე ვერასოდეს ვერ გამოვნახავდით საშუალებებს გარკვეული მიზნის მისაღწევად. მე ვერ დავამტკიცებ, რომ ცეცხლი წვავს, რომ ხვალ მზე ამოვა, ჰაერში აგდებული ქვა ჩამოვარდება და სხვ., მაგრამ მჯერა ეს და უნდა მჯეროდეს, რადგან ამის გარეშე კაცობრიობა

[1] ib., II, გვ. 169.

დაიღუპებოდა. და ეს რწმენა სრულიად საკმარისია პრაქტიკული ცხოვრებისათვის.

9. რელიგიის საკითხებს იუმი ეხება „ტრაქტატშიც“ და „გამოკვლევაშიც“. მაგრამ ის მათ განიხილავს ორ შრომაში, რომლებიც სპეციალურად ამ საკითხებს არკვევს. ეს შრომებია „რელიგიის ბუნებრივი ისტორია“ (დაიწერა 1752—1755 წლებში, გამოქვეყნდა 1767 წ.) და „დიალოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ (გამოქვეყნდა 1779 წელს, იუმის სიკვდილის შემდეგ). იუმმა ვერ გაბედა „დიალოგების“ გამოქვეყნება, რადგან ფიქრობდა, რომ მისი გამოცემა გაამწვავებდა ისედაც უარყოფით დამოკიდებულებას მისი შრომებისადმი საეკლესიო წრეებში.

მიუხედავად იმისა, რომ იუმის თვალსაზრისი რელიგიაზე გარკვეული წინააღმდეგობით ხასიათდება, მან წამოაყენა რიგი პროგრესული იდეები. რელიგია წარმოიშვა ბუნებრივი და საზოგადოებრივი მიზეზებით, ის არ არის რომელიმე ადამიანის გამონაგონი, იგი გამოწვეულია ადამიანთა ცხოვრების საერთო მდგომარეობით. სტიქიური უბედურება, შიმშილი და მისწრაფება მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისადმი, სიკვდილის შიში, დაავადება და სხვ. ადამიანებში იწვევს წარმოდგენას გარკვეული ძალების არსებობაზე, რომლებიც განაპირობებს ყველაფერს, რაც მათ ემართებათ. ამ ძალებს მიაწერენ ადამიანის თვისებებს, მაგრამ ეს ძალები უფრო ძლიერად წარმოუდგენიათ, ვიდრე ადამიანს ახასიათებს. ანთროპომორფისტული წარმოდგენა ღმერთებზე კულტის წარმოშობის საფუძველი გახდა: როგორც ადამიანები მოიმადლიერებენ ერთმანეთს თხოვნით, საჩუქრებით და სხვ., ისე ღმერთების მომადლიერებაც შეიძლება ლოცვით, მსხვერპლის შეწირვით და ა. შ.

პირველი პერიოდი რელიგიის ისტორიაში ხასიათდება პოლითეიზმის გავრცელებით; მხოლოდ შემდეგ იქმნება მონოთეიზმი. იუმის აზრით, პოლითეისტური რელიგიები უფრო ჰუმანურია მონოთეისტურზე. მონოთეიზმი ფანატიკური რელიგიაა, ის ყოველივის ებრძოდა მეცნიერებას, თავისუფალ აზროვნებას, ქადაგებდა მორჩილებას, მონობას. პოლითეიზმი არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ფანატიკური, თავისუფლების წინააღმდეგი, რადგან ყოველ ქალაქს, მეტიც, ყოველ თემსა და ოჯახს თავისი ღმერთები ჰყავდა და გასაგები იყო, რომ სხვებს სხვა ღმერთები ეყოლებოდათ და ამიტომ ერთი ქალაქი, თემი, ოჯახი არ ახვევდა თავს მეორეს თავის ღმერთს.

მონოთეისტური რელიგიებიდან იუმი ყველაზე მკაცრად აკრიტიკებს კათოლიციზმს და მის დოგმატებს. ძველი ბერძნული რე-

ლოგია ფანტასტიკურ ხასიათს ატარებდა, მაგრამ ის ნამდვილად პოეტური იყო. რაც შეეხება ქრისტიანულ რელიგიას, ის სავსეა უაზრობებით; რწმენა სატანის არსებობაზე, ჯოჯოხეთსა და საერთოდ საიქიო ცხოვრებაზე ხომ აბსურდს წარმოადგენს. იუმი დასცინის ჩიარების საიდუმლოებას: მას მოჰყავს არაბი ფილოსოფოსის ავეროესის აზრი იმის შესახებ, რომ რელიგიებიდან ყველაზე უაზროა ის, რომლის მიმდევრებმა, შექმნეს რა თავისი ღმერთი, თვითონვე შეჭამეს იგი.

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით ღმერთმა შექმნა სამყარო და შეიტანა მასში წესრიგი. უფრო გასაგებია აზრი, რომ მატერიას თვითონ აქვს წესრიგის უნარი. ეს უკანასკნელი აზრი, რასაკვირველია, მხოლოდ ჰიპოთეზია, მისი დამტკიცება არ შეიძლება, მაგრამ იგი უფრო შეესაბამება ცდას.

თეოლოგები ცდილობენ დაამტკიცონ ღმერთის არსებობა და მიმართავენ გარკვეულ საბუთებს. ამბობენ, რომ თუ არსებობს რაიმე, მას უნდა ჰქონდეს მიზეზი, ამ მიზეზს თავისი მიზეზი და ა. შ.; უნდა არსებობდეს უკანასკნელი მიზეზი, ეს მიზეზი არის ღმერთი. ამ ე. წ. კოსმოლოგიურ საბუთს იუმი არღვევს შემდეგი მოსაზრებით: ვერავითარი ლოგიკური საბუთი ვერ დაამტკიცებს რაიმეს არსებობას. დამტკიცებას შეუძლია გვიჩვენოს, რომ საწინააღმდეგოს დაშვება მიგვიყვანს წინააღმდეგობამდე, მაგრამ ის, რაც წინააღმდეგობას არ შეიცავს, არ არის მისი არსებობის მაჩვენებელი.

თეოლოგები ამტკიცებენ, რომ ღმერთი სამართლიანია, ყოვლად კეთილი, ყოვლისშემძლე და ბრძენია. თუ ეს ასეა, რატომ ვერ შექმნა მან ბედნიერება დედამიწაზე? თუ მას ეს არ შეეძლო, მაშინ ის არ ყოფილა ყოვლისშემძლე, თუ მას არ უნდოდა ბედნიერების შექმნა, არ ყოფილა ყოვლად კეთილი; თუ მან ვერ გაითვალისწინა ბოროტების არსებობა დედამიწაზე, არ ყოფილა ბრძენი. როგორ შეიძლება შევარიგოთ ბოროტების არსებობა ღმერთის სრულქმნილებასთან? რელიგია ცრურწმენაა და ისტორია მოწმობს, თუ რა დიდი ზიანი მოაქვს მას საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის. შეთქმულებანი, სამოქალაქო ომები, მეცნიერთა დევნა, დამონება და ბევრი სხვა უბედურება სწორედ ამ ცრურწმენით იყო გამოწვეული[1].

10. ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობა, რომლის შესახებაც მსჯელობდა ჰობსი, იუმის აზრით, ფილოსოფოსების გამოგონებაა. ადამიანებს ბევრი მოთხოვნილება აქვთ. ამ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება შეიძლება მხოლოდ შრომით. თვითეული ადამიანი

---

[1] ib., გვ. 554.

სუსტია ბუნების წინაშე. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ადამიანები ხელშეკრულებას დებენ და ერთიანდებიან საზოგადოებაში. პირველყოფილ ადამიანებს არ ჰქონდათ და არც შეიძლებოდა ჰქონოდათ იმის შეგნება, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება მათ დადებით შედეგს მოუტანდა. მიზეზი, რომელმაც განსაზღვრა საზოგადოების წარმოშობა, პირველ რიგში სქესობრივი მომენტი იყო. მეძკიდრეობაზე ზრუნვა აძლიერებს ადამიანთა შორის სოციალურ კავშირს. თავდაცვა, საკუთრების დაცვა და სხვ. ხელს უწყობს ადამიანთა გაერთიანებას. საზოგადოების წარმოშობა ხანგრძლივი და სტიქიური პროცესია. კერძო საკუთრება წარმოიშვა იმის საფუძველზე, რომ დოვლათის რაოდენობა არ შეესაბამება ადამიანთა მოთხოვნილებებს. ჰაერსა და წყალზე კერძო საკუთრება არ წარმოშობილა იმის გამო, რომ ისინი ყველასათვის საკმარისი იყო.

კერძო საკუთრების არსებობა მაჩვენებელია საზოგადოების არსებობისა, ხოლო სახელმწიფო საჭიროა იმისათვის, რომ დაიცვას კერძო საკუთრება. რასაკვირველია, იუმმა არ იცის, რომ სახელმწიფო გაბატონებული კლასის ორგანოა, მაგრამ უკვე ატყობს იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს საზოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის. ამერიკელ ინდიელებს მშვიდობიან პერიოდში არა ჰყავთ მმართველი, მაგრამ ომის შემთხვევაში ისინი ირჩევენ უფროსს, ხელმძღვანელს, მმართველს. ამიტომ ჯერ ხელმძღვანელი და შემდეგ მთავრობა (სახელმწიფო) ჩამოყალიბდება ომის შედეგად. ამის გამო, გასაგებია, რომ სახელმწიფოს პირველი ფორმა მონარქიულია.

სახელმწიფო წესრიგს ამყარებს საზოგადოებაში, გამოსცემს გარკვეულ კანონებს, რომლებითაც კერძო საკუთრების არსებობას უზრუნველყოფს. თუ მთავრობა მიმართავს მოსახლეობის ჩაგვრას, ის აუტანელი ხდება, მოსახლეობა აღარ იქნება ვალდებული მას დაემორჩილოს. მთავრობა, როგორც წესი, დაინტერესებულია უფლებრივი წესრიგი დაამყაროს საზოგადოებაში და იზრუნოს ამ წესრიგზე, მაგრამ შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ მან დაივიწყოს თავისი მოვალეობა; ამ შემთხვევაში „ჩვენ შეგვიძლია წინააღმდეგობა გავუწიოთ ამგვარ მთავრობას; ამით არავითარ უკანონობას და მით უმეტეს ბოროტმოქმედებას არ ჩავიდენთ".

სახელმწიფოს კანონებში, რასაკვირველია, არსად არ არის აღნიშნული ხალხის უფლება აჯანყებისა. მაგრამ სახელმწიფო წარმოიშვა უმრავლესობის ინტერესების საფუძველზე, ხალხს აქვს უფლება აჯანყებისა, თუკი სახელმწიფოს ეს ძირითადი ამოცანა მთავრობის ვერ უგულებელყოფილია.

თავი IX

განმანათლებლობა და მატერიალიზმი საფრანგეთში

განმანათლებლობა საფრანგეთში

1. მე-18 საუკუნის საფრანგეთში არსებული ფეოდალურ-აბსოლუტური სახელმწიფოს პოლიტიკა, რაც დრო გადიოდა, მით უფრო ხელს უშლიდა კაპიტალისტური წარმოების განვითარებას. კაპიტალისტური წარმოების წესი უკვე დამკვიდრებული იყო ქალაქებში და თანდათან იჭრებოდა სოფლად. მწვავდება წინააღმდეგობა ბურჟუაზიასა და ფეოდალურ წარმოებით ურთიერთობას შორის, რომლის გადარჩენასაც ლამობდა საფრანგეთის ფეოდალური არისტოკრატია და კერძოდ კათოლიკური ეკლესია. ამ ეკლესიის მეთაურები არისტოკრატიის ერთ-ერთ ძლიერ ძალას წარმოადგენდნენ.

ქვეყნის ეკონომიური და პოლიტიკური განვითარება მოითხოვდა ფეოდალთა კლასის ბატონობის მოსპობას, ფეოდალურ-არისტოკრატული სახელმწიფოს ლიკვიდაციას და ამასთან ერთად ეკლესიის დიქტატურის განადგურებას, რომელიც მხარს უჭერდა არსებულ წყობილებას.

ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგები იწყებენ ბრძოლას არსებულ წყობილებასთან; ეს ბრძოლა მიმართული იყო ფეოდალური ურთიერთობის ყველა გამოვლენის წინააღმდეგ; მომავალი რევოლუციის იდეოლოგებს არ აშინებდათ არავითარი ავტორიტეტი: ბუნების ძველი გაგება, არსებული საზოგადოება, პოლიტიკური წყობა — ყველაფერი გონების სასამართლოს წინაშე უნდა დამდგარიყო (ენგელსი). კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრებაც გონების კრიტიკის ქარცეცხლში უნდა გატარებულიყო. ბურჟუაზია ფეოდალური ურთიერთობის წინააღმდეგ მთელი მოსახლეობის სახელით

გამოდიოდა, მაგრამ ამ მოსახლეობაში, ე. წ. „მესამე წოდებაში“ განსხვავებული კლასები და ფენები იღებდნენ მონაწილეობას. აშკარაა ის განსხვავება, რომელიც თანდათანობით გამოძღავნდა საფრანგეთის განმანათლებელთა ფილოსოფიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ მსოფლმხედველობაში.

დასაწყისში განმანათლებლებს არ ახასიათებდათ თანმიმდევრობა, ისინი არსებული წყობილებისა და რელიგიის კრიტიკასთან ერთად არ იყვნენ მთლად თავისუფალი ამ წყობილების ინსტიტუტებისა და რელიგიის გავლენისაგან. ისინი ქანაობდნენ არსებულისა და მომავლის წინააღმდეგობათა შორის.

2. ტიპიური წარმომადგენელი ადრეული განმანათლებლობისა იყო პიერ ბეილი (1647 — 1706). იგი დაიბადა ქ. კარლაში პროტესტანტი პასტორის ოჯახში, უმაღლესი განათლება მიიღო ტულუზასა და ჟენევის უნივერსიტეტებში. მის განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა დისპუტებმა რელიგიის საკითხებზე, რომლებიც ამ დროს საკმაოდ გავრცელებული იყო. ბეილი განიცდის ჯერ მონტენის „ცდების“ გავლენას, ხოლო შემდეგ დეკარტის ფიზიკის გავლენით ცდისეული მეცნიერებებით დაინტერესდა. მას პროფესორად იწვევენ ქ. სედანში, მაგრამ პროტესტანტული კონფესიის მომხრეს მალე ათავისუფლებენ თანამდებობიდან. ბეილი სახლდება ჰოლანდიაში, ქ. როტერდამში, სადაც მუშაობს ფილოსოფიის პროფესორად. დასაწყისში კათოლიციზმის წინააღმდეგ მებრძოლი, პროტესტანტული კონფესიის მომხრე, აქ, როტერდამში, პროტესტანტიზმსაც განუდგება და იძულებული ხდება დატოვოს უნივერსიტეტი.

ბეილის შრომებიდან მთავარია: „აზრები 1660 წ. კომეტის შესახებ“, რომელშიც იგი ილაშქრებს რელიგიასთან დაკავშირებული ცრურწმენების წინააღმდეგ; ამ შრომაში უკვე ჩანს, რომ მას არც პროტესტანტული კონფესია აკმაყოფილებს. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ პ. ბეილი, რწმენით პროტესტანტი, ცხოვრების ერთ პერიოდში კათოლიკური ეკლესიის მომხრე ხდება, მაგრამ მალე ისევ პროტესტანტულ კონფესიას იზიარებს, რადგან, მისი აზრით, კათოლიციზმი აბრკოლებს აზროვნების თავისუფლებას. 1694 წელს მან გამოაქვეყნა „Dictionnaire historique et critique“ („ისტორიული და კრიტიკული ლექსიკონი“), რომელშიც განხილულია რელიგიის ძირითადი საკითხები, ფილოსოფიური თეორიები, დაბადების წიგნის სქოლასტიკური ინტერპრეტაციები და მოცემულია მათი კრიტიკა. ამ შრომაში უკვე ნათლად ჩანს ის სკეპტიკური თვალსაზრისი, რომელიც მთავარი გახდა მის შემდგომ მოღვაწეობაში. 1703 წელს გამოდის მისი პუბლიცისტური წერილების კრებული,

რომელიც რეაქციული პუბლიცისტების წინააღმდეგ არის მი-მართული.

პ. ბეილის ნააზრევი პირველ რიგში ეხება რელიგიის საკითხებს;. მისი აზრით, ყოვლად შეუძლებელია ცოდნისა და რელიგიის ერთ-მანეთთან მორიგება. რელიგიის დებულებები პრინციპულად ეწი-ნააღმდეგება გონების მიერ მიღწეულ დებულებებს. არ შეიძლება არსებობდეს რელიგია, რომელიც გონების მიერ მიიღწევა ან გო-ნებას ეთანხმება. გონებისათვის გაუგებარია რელიგიური მოძღვრე-ბა იმის შესახებ, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, რომ ღმერთი ყოვ-ლად კეთილია, რომ ის არსებობს სამი სახით და სხვ. რელიგიის ყველა ეს დებულება საეჭვოა, თუ მათ გონების თვალით განვიხი-ლავთ. ფილოსოფიამ (და მეცნიერებამ) უნდა გაწყვიტოს კავშირი რელიგიასთან. ვისაც სურს იყოს ქრისტიანი, მან უარი უნდა თქვას ფილოსოფიაზე, ხოლო ვისაც ფილოსოფოსობა სურს, მან უნდა გა-შორიცხოს თავისი კვლევა-ძიების სფეროდან რელიგიის საკითხები.

ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ რელიგიის დებულებები მოკლებუ-ლია ჭეშმარიტების ხასიათს: რელიგია რწმენის სფეროს მიეკუთვ-ნება და არა ფილოსოფიისას. მორწმუნემ უნდა მიიღოს რელიგიის დებულებები როგორც ისეთი რამ, რაც ადამიანის გონების ძალას აღემატება. მას, რაც გონებით არის მიღწეული, არ სჭირდება რწმე-ნა; რწმენა იმისათვის არის საჭირო, რაც საიდუმლოა, რაც გონები-საგან დამალულია, რაც არაგონიერია. ბეილი რელიგიის მომხრეა, ის იმეორებს ტერტულიანის აზრს „credo, quia absurdum" — „მწამს, რადგან აბსურდულია" (არაგონიერია).

ქრისტიანობა რელიგიის დებულებებს ზნეობას უკავშირებს; ზნეობა ქრისტიანობის მიხედვით განსაზღვრულია რელიგიით, კერ-ძოდ ქრისტიანული რელიგიით. ბეილი მიუთითებს იმ მრავალ ზნეობრივ მოვლენაზე, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ წარმართული რელიგიების ბატონობის დროს, ხოლო რამდენი უზნეო საქციელის საფუძველი თუო ქრისტიანული ფანატიზმი!

ზნეობა სრულიად დამოუკიდებელია რელიგიისაგან, ისევე რო-გორც ფილოსოფია არის დამოუკიდებელი რელიგიისაგან. თუ რე-ლიგიის დებულებები არაგონიერია, ზნეობრივი ქცევა მთლიანად გონებაზე არის დამოკიდებული. ზნეობრივი ნორმების ღირსება თვითონ ამ ზნეობრივ ნორმებში უნდა ვეძებოთ, მათი დაკავშირება რელიგიასთან მათ ღირსებას არაფერ დადებითს არ მოუტანს. ათე-ისტი შეიძლება იყოს არანაკლებ ზნეობრივი, ვიდრე ქრისტიანი. ბეილის აზრით, შეიძლება არსებობდეს ზნეობრივი საზოგადოება, რომელიც ათეისტებისაგან არის შემდგარი.

ბეილის სკეპტიციზმი მიმართული იყო არა მხოლოდ რელიგიის, არამედ რადიკალური პოლიტიკური თეორიების წინააღმდეგაც. ის ეშვის თვალით უყურებდა საზოგადოების ისეთი ფორმის განხორციელებას, რომელიც დასურათებულია თ. მორის „უტოპიაში“, ანდა კამპანელას „მზის სახელმწიფოში“; თავისთავად ეს სურათები მომხიბლავია, მაგრამ მათი განხორციელება შეუძლებელია. საზოგადოების საუკეთესო წყობა არის მონარქია, რომელშიც მეფისა და ხალხის უფლებები ჰარმონიულად არის შეზავებული.

3. ბეილის დროს მოღვაწეობდა მეორე განმანათლებელი ჟ ა ნ მ ე ლ ი ე (1664 — 1729). განსხვავებით ბეილისაგან, ჟ. მელიე ათეისტია, ებრძვის არა მხოლოდ ქრისტიანობას და საერთოდ რელიგიას, არამედ ილაშქრებს არსებული სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების წინააღმდეგ და კომუნისტური საზოგადოების მომხრეა. მისი ცხოვრების ტრაგედია იმაში მდგომარეობდა, რომ როგორც ეკლესიის წარმომადგენელი მთელი სიცოცხლე სოფლის მოსახლეობის წინაშე ქრისტიანული რელიგიის მომხრედ გამოდიოდა, აქებდა, ადიდებდა ქრისტიანობას და ცდილობდა დაესაბუთებინა ქრისტიანული რელიგიის დებულებათა ჭეშმარიტება, იმ დროს როდესაც ქრისტიანობისა და საერთოდ რელიგიის არც ერთ დებულებას არ იზიარებდა. ამავე დროს ჩუმად წერდა შრომას რელიგიისა და არსებული წყობილების წინააღმდეგ, რომელიც მან სიკვდილის წინ დაამთავრა. „აღსარება“ („Le Testament“), რაც მან ამ შრომას უწოდა, სწრაფად გავრცელდა ხელნაწერების სახით. ერთ-ერთი ამ ხელნაწერთაგანი ხელში ჩაუვარდა ვოლტერს. ვოლტერი ფიქრობდა, რომ მელიეს „აღსარება“ დიდად დაეხმარებოდა თავისუფალ მოაზროვნეთა ჯგუფს, მაგრამ მან ვერ გაბედა გამოქვეყნება მელიეს რადიკალური აზრებისა, ათეიზმის და კომუნისტური მსოფლმხედველობის გამო. მან გამოაქვეყნა „აღსარების“ მხოლოდ გარკვეული ნაწილები, რომლებიც ქრისტიანობის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ჰოლბახმა 1772 წელს მელიეს შესახებ დაწერილ შრომაში ჩამოაყალიბა მისი ათეისტური შეხედულებანი, აღნიშნა რა, რომ, მელიეს აზრით, რელიგია და ტირანია ხალხის ჩაგვრის როლს ასრულებდა. „აღსარება“ მთლიანად მხოლოდ 1864 წელს გამოქვეყნდა (რუსულად „აღსარება“ გამოიცა სამ ტომად 1937 და 1954 წწ.).

„აღსარების“ პირველ გვერდზე მელიე წერდა: მე ვნახე და გავიგე ადამიანთა შეცდომები, ბოდვები, უგუნურება, ბოროტებანი და მათ მიმართ სიძულვილი ვიგრძენი. მე ვერ გავბედე ამის შესახებ მეთქვა სიცოცხლის დროს, მაგრამ ახლა, სიკვდილის წინაშე, ყველაფერს ვიტყვიო.

ველიე აღნიშნავს, რომ მას თავისი სურვილით არ აურჩევია სასულიერო მოღვაწეობა. მშობლებმა აიძულეს იგი ეკლესიის მსახური გამხდარიყო. იგი წერს, რომ ხშირად ჰქონდა სურვილი მრევლის წინაშე გამოემჟღავნებინა თავისი შეხედულება რელიგიისა და ხელისუფლების შესახებ, მაგრამ ვერც ერთხელ ვერ გაბედა ეს.

მიუხედავად იმისა, რომ მელიემ თითქმის მთელი თავისი ცხოვრება სოფელში, გლეხებთან გაატარა, ის იცნობს თავისი დროის ფილოსოფიასა და მეცნიერებას. ძველი ბერძნული ატომისტური თეორია, დეკარტის მექანისტური მატერიალიზმი, მონტენის სკეპტიკური კონცეფცია, მალბრანშის რელიგიური იდეალისტური თვალსაზრისი და სხვ. მისთვის კარგადაა ცნობილი. იგი იყენებს მათ არგუმენტებს მატერიალიზმის დასაცავად და იდეალიზმის კრიტიკისათვის. მელიეს საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი დაბადების წიგნი, რომელშიც მრავალ წინააღმდეგობას აღმოაჩენს; იგი ნათლად ხედავს იმ უსამართლობას, რომელიც არსებულ პოლიტიკურ წყობილებას ახასიათებს.

კაცობრიობის ისტორია არის ხალხთა ტანჯვისა და უბედურების ისტორია; ამ უბედურების საფუძველია კერძო საკუთრების წარმოშობა. „ოქროს ხანაში“ ყველა ფლობდა მიწას, ყველა შრომობდა და ყველა ბედნიერი იყო. რასაკვირველია, მას არ ესმის კერძო საკუთრების წარმოშობის მიზეზები: კერძო საკუთრება წარმოიშვა ბოროტი ადამიანების მოქმედებით, რომლებსაც არ სურდათ შრომა, მაგრამ სხვებზე ბატონობა კი უნდოდათ; მათ ხელში ჩაიგდეს დიდი სიმდიდრე და პარაზიტულად ატარებდნენ ცხოვრებას; ძთელი დოვლათი მათ ხელში იყო, ხოლო ამ დოვლათის მოსაპოვებლად ხალხს ამუშავებდნენ. ასეთი ვითარება დღესაც გრძელდება; ბატონებსა და ხალხს შორის წინააღმდეგობა შეურიგებელია. მცდარია აზრი, თითქოს კეთილი, განათლებული მეფე გამოასწორებს ამ ვდგომარეობას: მეფეებისა და თავადების პოლიტიკა არასოდეს არ ყოფილა და არც იქნება ხალხის კეთილდღეობისაკენ მიმართული. ხალხს ერთი გამოსავალი აქვს დარჩენილი: აჯანყდეს მეფეებისა და თავადების წინააღმდეგ, არსებული წყობის წინააღმდეგ. მელიე ეიმართავს ხალხს: გაერთიანდით და საერთო ძალებით მოსპეთ მეფეებისა და თავადების ტირანული ბატონობა, ჩამოაგდეთ ისინი ტახტიდან, გაუსრისეთ თავები, ნუღარ დაუშვებთ, რომ მათ განაგრძონ ბატონობა. ბატონები უნდა ჩამოახრჩონ ეკლესიის მსახურთა წაწლავებით. პოლიტიკა და რელიგია—ესაა ორი ჯიბგირი, რომლებიც ერთმანეთს იცავენ.

„აღსარების“ დიდი ნაწილი ეხება რელიგიის კრიტიკას. რელიგია ადამიანთა გამოგონილია; ის შედგება შეცდომისა, ილუზიისა, ეკლესიის წარმომადგენელნი ატყუებენ ხალხს; დასაწყისში რელიგიური შეხედულებები მოიგონეს გაიძერა პოლიტიკოსებმა, შემდეგ ეს შეხედულებები გაავრცელეს მატყუარებმა; უვიცმა, გაუნათლებელმა მოსახლეობამ ბრმად დაიჯერა ეს ტყუილი. მეფეებმა და თავადებმა დააკანონეს ეს შეხედულებანი იმისათვის, რომ ხალხი მორჩილებაში ჰყოლოდათ.

რელიგიის წარმოშობის ეს მარტივი და გულუბრყვილო ახსნა საფრანგეთის თითქმის ყველა განმანათლებელს ახასიათებს.

რელიგიის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტებიდან, რომელთაც მელიე იყენებს, აღსანიშნავია შემდეგი: ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით ღმერთი ყოვლად კეთილი, ბრძენი და სამართლიანი არსებაა; მაგრამ ეს რელიგია ამართლებს და იცავს იმ უსამართლო წყობილებას, რომელიც გაბატონებულია. ცხადია, ყოვლად კეთილი და ყოვლად სამართლიანი არსება არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ამ უსამართლო და ტირანული ხელისუფლების შემქმნელი. მაშ ისიც ცხადი უნდა იყოს, რომ რელიგია ღმერთის მიერ კი არ არის დადგენილი, არამედ გაიძერა და მატყუარა ადამიანების შექმნილია.

ეკლესიის მსახურები ამტკიცებენ, რომ სამყაროს სრულყოფილობა, მიზანშეწონილობა შეიძლება აიხსნას მხოლოდ სრულქმნილი არსების — ღმერთის არსებობით. მაგრამ, ჯერ ერთი, საზოგადოება, პოლიტიკური წესწყობილება სრულიადაც არ არის სრულქმნილი და, მეორეც, განა უფრო ადვილი არ არის იმის წარმოდგენა, რომ სამყაროს სრულყოფილობა და მიზანშეწონილობა მატერიის არსებობით აიხსნება? მატერიიდან სამყაროს წარმოშობა უფრო გასაგებია, ვიდრე ღმერთის არსებობის დაშვებით. გაუგებარია, როგორ შექმნა ღმერთმა სამყარო არაფრიდან, იმ დროს როდესაც უფრო გასაგებია, რომ სამყაროს საგნებისა და მოვლენების საფუძველი მატერიაა. მატერია არის ერთადერთი რეალობა, ის არავის შეუქმნია, ის მარადიულად არსებობს. მატერია არსებობს თავისთავად, ის თავისგან იღებს მოძრაობას და არის ყველა საგნის მიზეზი. სივრცე და დრო მატერიის არსებობის ფორმებია. სივრცე იგივეა, რაც საკანთა ვრცეულობა, ხოლო დრო მატერიალური საგნების ხანგრძლივობას წარმოადგენს. მატერია შედგება მცირე ნაწილაკებისაგან, რომელთა მოძრაობის საფუძველზე წარმოიშობა ყველა მოვლენა—როკორც არაორგანული საგნები, ისე მცენარეები, ცხოველები და ადამიანები; ცხოველებისა და ადამიანებისათვის დამახასიათებელია შე-

გრძნებები, ადამიანებს ახასიათებთ აზროვნება — უველაფერი ეს მატერიის სახეცვლილებას წარმოადგენს. მელიე ილაშქრებს დეკარტის დუალიზმის წინააღმდეგ: არსებობს არა ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანციები, არამედ არის ერთი, მატერია, და მისი სულიერი მოდიფიკაციები და რადგან სულიერი მატერიის მოდიფიკაციას წარმოადგენს, სიძნელე სხეულისა და სულის კავშირისა ამით გადალახულია, თუმცა ჩვენ არ ვიცით, როგორ წარმოიშვა ცნობიერება, რომელიც ჩვენი შემეცნების წყაროა; ისევე როგორც ჩვენი მხედველობის წყარო არ შედის მხედველობის არეში, ასევე ჩვენი ცოდნის წყარო—ცნობიერება არ შედის ჩვენი ცნობიერების არეში. შემეცნების თეორიაში (თუკი შეიძლება მის აზრებს შემეცნების შესახებ თეორია ვუწოდოთ) მელიე იზიარებს დეკარტის დებულებას იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტების საზომია იდეების სინათლე და გარკვეულობა; ამასთან ერთად ის აღიარებს აღქმათა მონაცემის ჭეშმარიტებას, რადგან მათაც ახასიათებთ სინათლე და გარკვეულობა. ებრძვის რა არსებულ საზოგადოებრივ წყობილებას როგორც არასამართლიანსა და ტირანულს, მელიე მას უპირისპირებს კომუნისტურ საზოგადოებას. ადამიანები წარმოშობით თანასწორნი არიან. ეს თანასწორობა განხორციელდება ისეთ საზოგადოებაში, რომელშიც ყოველი ადამიანი თავისუფალია. ბუნების დოვლათს უველა ერთნაირად ფლობს, სადაც უველა შრომობს და მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს. ყოველი რაიონი ერთ ოჯახად უნდა შეერთდეს, რომელშიც იბატონებს ძმობა, ერთობა და თავისუფლება. ეს ოჯახი — კომუნები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული და ერთად ირჩევენ მმართველობას, რომელიც სამართლიანობის განხორციელებას უზრუნველყოფს.

მელიე არ ყოფილა დიდი მოაზროვნე-ფილოსოფოსი; მისი არგუმენტები, წამოყენებული მატერიალისტური მსოფლმხედველობის დასამტკიცებლად, ბევრ შემთხვევაში გულუბრყვილოა, მისი აზრები შემეცნების შესახებ ნაივურია, ასეთივე მარტივია მისი თვალსაზრისი კომუნისტურ საზოგადოებაზე, მაგრამ მთელი მისი მსოფლმხედველობა გულწრფელია. ის ხედავს არსებული საზოგადოების ნაკლს, ხედავს თუ რა მავნე გავლენას ახდენს ადამიანზე რელიგია და როგორ იყენებენ მას თავისი ძალაუფლების განსამტკიცებლად „მეფეები და თავადები"; მელიე გრძნობს თავის დანაშაულს ხალხის წინაშე, ის ხომ მთელი სიცოცხლე ატყუებდა ხალხს, ამართლებდა როგორც არსებულ წყობილებას, ისე რელიგიურ ცრურწმენას და ამიტომ ასეთი პათოსით უარყოფს იმას, რასაც მთელი სიცოცხლე ძალაუნებურად ემსახურებოდა.

თავისი „აღსარებით“ მელიემ დიდი გავლენა მოახდინა მე-18 საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებზე.

4. საფრანგეთის განმანათლებლობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი იყო ფრანსუა მარი ვოლტერი (1694 — 1778; ვოლტერის ნამდვილი გვარია არუე — Arouet, „ვოლტერი“ ფსევდონიმია). იგი იყო ყოველმხრივ განათლებული პიროვნება — ფილოსოფოსი, მწერალი, მეცნიერი, პუბლიცისტი; ვოლტერი თავისი მსოფლმხედველობის განვითარების პროცესში ხშირად იცვლის შეხედულებებს; ლაიბნიციანელი ოპტიმიზმიდან ხშირად იმ თვალსაზრისს ავითარებს, რომელიც პესიმიზმთან დგას ახლოს. ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში თითქმის მიდის ათეისტურ შეხედულებამდე, მაგრამ დეისტურ კონცეფციას მაინც არ ღალატობს; ერთ დროს ინდეტერმინისტი, შემდეგ დეტერმინიზმის აღიარებამდე მიდის, ხშირად მატერიალიზმს უახლოვდება, მაგრამ საბოლოოდ მაინც იდეალიზმის პოზიციას იცავს.

ვოლტერი დაიბადა ქ. პარიზში; პირველდაწყებითი განათლება მიიღო იეზუიტების სკოლაში, ხოლო შემდეგ სამართლის შესწავლას შეუდგა. დაუახლოვდება თავისუფლად მოაზროვნე არისტოკრატიას, რომლის წრეში იწყებს ლიტერატურულ მოღვაწეობას. წერს პამფლეტებს ფილიპე ორლეანელის წინააღმდეგ, რის შედეგადაც დააპატიმრეს და ერთი წელი ბასტილიაში გაატარა. ბასტილიაში ვოლტერი წერს პოემებსა და ტრაგედიას, რომლებითაც სახელი მოიხვეჭა. ის ხელახლა ბასტილიაში ამოყოფს თავს, ხოლო შემდეგ მას საერთოდ განდევნიან საფრანგეთიდან.

1726 — 1729 წლებში ვოლტერი ცხოვრობს ლონდონში. აქ ის ეცნობა ინგლისელ დეისტებს. დიდი ყურადღებით შეისწავლის მათემატიკურ ფიზიკასა და ასტრონომიას, აკვირდება ინგლისის პოლიტიკურ წესწყობილებას, რომელიც მას ასეთი წყობილების იდეალად წარმოუდგენია, ეცნობა ინგლისის მხატვრულ ლიტერატურას — შექსპირს, სკოტს და სხვებს.

საფრანგეთში დაბრუნებისას ვოლტერი აქვეყნებს „ინგლისურ წერილებს“ (წერილები ინგლისის შესახებ), რომელშიც უპირისპირებს ინგლისს, როგორც მოწინავე ბურჟუაზიულ ქვეყანას საფრანგეთის ფეოდალურსა და აბსოლუტისტურ რეჟიმს. ეს წიგნი, საფრანგეთის ხელისუფლების დადგენილებით, დაწვეს. 1734 წლიდან 1749 წლამდე ვოლტერი ცხოვრობს სერეიში თავის მეგობარ შატლესთან. აქ მან დაწერა „ნიუტონის ფილოსოფიის საფუძვლები“, „მეტაფიზიკური ტრაქტატი“ და მრავალი ტრაგედია. პარიზში დაბრუნების შემდეგ მას პრუსიაში მიიწვევს ფრიდრიხ II;

გერმანიაში მან თითქმის სამი წელი გაატარა, რის შემდეგაც სახლდება შვეიცარიაში. 1760 წლიდან ის ცხოვრობს შვეიცარიაში, ფერნეიში. აქ მთლიანად იშლება მისი ფილოსოფიური, პოლიტიკური და ანტიქრისტიანული მოღვაწეობა. აქ წერს ვოლტერი თავის „ფილოსოფიურ ლექსიკონს", მრავალ პამფლეტს, მხატვრული ლიტერატურის საუცხოო ნიმუშებს, თანამშრომლობს დიდროს „ენციკლოპედიაში", სახელგანთქმული „ფერნეის ბრძენი" 1778 წელს ბრუნდება საფრანგეთში, სადაც „მესამე წოდება" მას აღტაცებით შეხვდა. ამავე წელს ვოლტერი გარდაიცვალა.

მისი მრავალი შრომიდან, ზემოთ დასახელებულის გარდა, აღსანიშნავია „ტრაქტატი ტოლერანტობის შესახებ", „კანდიდი ანუ ოპტიმიზმი", „ცდა საყოველთაო ისტორიისა, ხალხთა ზნე-ჩვეულებებისა და მათი სულის შესახებ".

ვოლტერის მსოფლმხედველობის ანალიზი გვიჩვენებს მრავალ და ხშირად საწინააღმდეგო მოძღვრების გავლენას, რომელიც მან განიცადა. ინგლისური მოაზროვნეებისა და პირველ რიგში ლოკის გავლენასთან ერთად ვოლტერი არ არის თავისუფალი დეკარტის რაციონალიზმის გავლენისგანაც; ფრანგი მატერიალისტების გარდა ვოლტერი დეისტების გავლენასაც განიცდის; ამავე დროს მასზე დიდად იმოქმედა ერთი მხრივ ნიუტონის ფიზიკამ და მეორე მხრივ ბეილის სკეპტიციზმმა.

ლოკის გავლენით ვოლტერი ამტკიცებს, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა ცდას ემყარება; არ არსებობს თანდაყოლილი იდეები, ისევე როგორც თანდაყოლილი ზნეობრივი კანონი; დაბადებიდანვე არავის არ ახასიათებს სამართლიანობისა და უსამართლობის ცნებები. მაგრამ ადამიანის ბუნება ისე არის აგებული, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში მას ჭეშმარიტი იდეები უჩნდება. თუ დაბადებისას ადამიანს წვერები არა აქვს, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მას გარკვეულ ასაკში წვერები არ ამოუვა, და თუ ადამიანი დაბადებისას ორი ფეხის მქონეა, მაგრამ სიარული არ შეუძლია, ეს არ ნიშნავს, რომ შემდეგშიც არ შეიძენს სიარულის უნარს. იგივე ითქმის ჭეშმარიტი სამართლიანობისა და უსამართლობის იდეებზე, იგივე ითქმის ზნეობის პრინციპებზე.

ეყრდნობა რა ლოკის თვალსაზრისს, რომ ადამიანის ცოდნა შეგრძნებებს ემყარება, ვოლტერი დაასკვნის, რომ ჩვენ არ ვიცით არაფერი თვითონ საგნების შესახებ. შეგრძნებები გვაწვდიან არა საგნების სურათს, არამედ მის ნიშნებს. შრომაში „უვიცი ფილოსოფოსი ანუ კითხვები იმ ადამიანისა, რომელმაც არაფერი არ იცის" ვოლტერი წერს, რომ ჩვენ არ ვიცით რა არის მატერია, რომელსაც

გარესამყაროს სუბსტანციად ვაღიარებთ; რას წარმოადგენს მისი ძალები, მისი თვისებები, რა ამოძრავებს მატერიას — ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა არ შეგვიძლია. ფილოსოფოსები ამ კითხვებს სხვადასხვაგვარად პასუხობენ, მაგრამ ვერც ერთი პასუხი ვერ უძლებს სერიოზულ კრიტიკას. მე მინახავს მატერია, მაგრამ არ ვიცი რას წარმოადგენს ის; შემიძლია პრიზმის საშუალებით დავშალო სინათლე, მაგრამ არ ვიცი რა არის სინათლე.

ამ სკეპტიკურ შეხედულებათა მიუხედავად ვოლტერი აღნიშნავს, რომ იქიდან, რასაც ჩვენ ცდა გვიჩვენებს, გამომდინარეობს სამყაროს წესრიგი და კანონზომიერება. მნათობთა კანონზომიერი მოძრაობა, დედამიწის მოძრაობა მზის გარშემო, სამყაროს კოსმოსური აგებულება, რაც ასტრონომიის მიერაა აღმოჩენილი, გვიმტკიცებს ლოგიკურ-მათემატიკური გონების არსებობას, რომელსაც ადამიანები ღმერთს უწოდებენ. ამგვარი გონების არსებობის გარეშე წარმოუდგენელია სამყაროს წესრიგის ახსნა. შეუძლებელია იმის თქმა, რომ სამყაროს წესრიგი და კანონზომიერება წარმოიშვა თავისთავად, რომ ბრმა და მკვდარი მატერიიდან შეიქმნა გრძნობების მქონე მოაზროვნე ადამიანი.

მართალია სამყაროს წესრიგი და კანონზომიერება აიხსნება გონიერი არსების არსებობით, მაგრამ ამასთანავე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უსაფუძვლოა ყოველივე ცდა ამ გონიერი არსების შემეცნებისა. ეს ისევე უსაფუძვლოა, როგორც დასკვნა ხუროთმოძღვრის პიროვნების შესახებ მის მიერ აგებული შენობის საფუძველზე. აღვილია თქმა, რომ ღმერთი არის უსასრულო არსება, სამყაროს საწყისი და ბოლო, რომ ის ყველა დროსა და სივრცეში იმყოფება, მაგრამ ეს გამოთქმები არაფრისმთქმელია: მისი არსებობის არსება, მისი სამყაროსთან დამოკიდებულების საკითხი სრულიად გაურკვეველია და ასე გაურკვეველი დარჩება მარად. ღმერთის ნიშნები ყოველისშემძლესი, ყოვლად კეთილისა ეწინააღმდეგება იმ უბედურებასა და სიღარიბეს, რომელიც ბატონობს სამყაროში.

მოღვაწეობის დასაწყისში ვოლტერი იზიარებდა ლაიბნიცისა და სხვების ოპტიმიზმს, ის იყო ოპტიმისტური ტელეოლოგიის მომხრე: ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლებელი სამყაროდან, სამყაროში არ არსებობს ბოროტება, ცალკეული უბედურება გამონაკლისია და სამყაროს ჰარმონიაში ითქვიფება, — იმეორებდა ის ლაიბნიცის თვალსაზრისს. მაგრამ 50-იან წლებში ვოლტერის შეხედულება პრინციპულად იცვლება. ფიქრობენ, რომ ვოლტერის შეხედულებათა შეცვლაზე გავლენა მოახდინა ლისაბონის დანგრევამ მიწისძვრისაგან. ვოლტერმა დაწერა კიდეც პოემა ლისაბონის უბე-

დურების შესახებ, რომელშიც ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ამ ნანგრევების მაყურებელი უნდა გამოტყდეს: ყველაფერი სიკეთით როდი არის განსაზღვრული ჩვენს ქვეყანაში, ამ უბედურების წინაშე აზრი მსოფლიო ჰარმონიაზე ალარ შეიძლება იქნეს დაცული.

იქნებ, მართლაც, ლისაბონის მიწისძვრამ მისცა ბიძგი ვოლტერს უარი ეთქვა ოპტიმისტურ ტელეოლოგიაზე. მაგრამ ამის გარეშეც ვოლტერი მრავალ ბოროტებას ხედავდა თავის საკუთარ სამშობლოში და ესეც საკმარისი იყო, რომ უნიადაგო ოპტიმიზმისაგან განთავისუფლებულიყო.

1759 წელს გამოქვეყნებულ ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ ნაწარმოებში „კანდიდი ანუ ოპტიმიზმი“ ვოლტერი გონებამახვილური სარკაზმით დასცინის ლაიბნიცის ოპტიმიზმს, მის პრესტაბილური ჰარმონიის თეორიას. გულუბრყვილო ოპტიმიზმის კრიტიკა არ მიიყვანს ვოლტერს პესიმიზმამდე. ის გარემოება, რომ არსებობს გონიერი არსება — ღმერთი, რომლის არსებობით აიხსნება სამყაროს წესრიგი და კანონზომიერება, არ გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ, რომ იგი ერევა ჩვენი სამყაროს საქმეებში. ის, ნიუტონის აზრისა არ იყოს, სამყაროს პირველი ამამოძრავებელია. მისი არსებობა ვერ აგვიხსნის ვერც ბოროტებასა და უბედურებას ჩვენს სამყაროში და ვერც არსებულ სიკეთეს, უნდა დავეყრდნოთ ჩვენს საკუთარ ძალებსა და მოქმედებას, რათა გამოვასწოროთ ქვეყანა. ჩვენი მორალური ქცევა, სამართლიანობისა და სიკეთის განხორციელება არ არის დამოკიდებული ღმერთის არსებობის მეტაფიზიკურ თეორიებზე. ადამიანთა დამოკიდებულება ერთმანეთთან უნდა შერბილდეს. მართალია ზნეობრივი კანონი არ არის თანდაყოლილი, მაგრამ ზნეობა ყველა ადამიანისათვის ერთია. მოიქეცი შენი მახლობლის მიმართ ისე, როგორც შენ გინდა, რომ იგი მოგექცეს. საზოგადოება არ შეიძლება არსებობდეს უსამართლობის საფუძველზე; ამიტომ ადამიანი უნდა იბრძოდეს სამართლიანობის გამარჯვებისათვის, პესიმიზმის დასაძლევად საჭიროა მუშაობა, ზრუნვა ბოროტებისა და უბედურების თავიდან ასაცილებლად.

ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსი[1] აღნიშნავს, რომ ვოლტერმა ვერ გადალახა ის წინააღმდეგობა, რომელშიც ჩავარდა იმის გამო, რომ აღიარა ერთი მხრივ ღმერთის და მეორე მხრივ ბოროტების არსებობა საზოგადოებაში და ამ წინააღმდეგობის გადალახვისათვის საჭირო გახდა დეიზმიდან ათეიზმზე გადასვლა. ნამდვილად ვოლტერის ნააზრევს ასეთი წინააღმდეგობა არ ახასია-

[1] История философии, 1950, II.

თებს. როგორც აღინიშნა, ვოლტერის აზრით, ღმერთი მხოლოდ სამყაროს წესრიგისა და კანონზომიერების დამდგენია. ამის გარდა მეტს ვერაფერს ვიტყვით მის შესახებ. გავრცელებული წარმოდგენები ღმერთის შესახებ, სახელდობრ, რომ ის არის ყოვლად კეთილი, ყოვლისშემძლე და სხვ., უაზროა. ღმერთი სამყაროს მამოძრავებელია, ის ადამიანთა ცხოვრებაში არ ერევა. იგი რომ ყოვლად კეთილი ყოფილიყო და ადამიანთა საქმეებში ჩარეულიყო, მაშინ ამგვარი ღმერთის არსებობა და ბოროტების აღიარება მართლაც ერთმანეთს გამორიცხავდა. მაგრამ ვოლტერის ნააზრევში ასეთი წინააღმდეგობის დადგენა უსაფუძვლოა.

ვოლტერის კონცეფციაში ღმერთის არსებობის აღიარებაში სრულიად სხვა, თავისებური აზრია გატარებული, რომელიც მისი პოლიტიკური შეხედულებებიდან გამომდინარეობს. ვოლტერი საფრანგეთის რევოლუციამდელი პროგრესული ბურჟუაზიის იდეოლოგია. ის ებრძვის ფეოდალურ სისტემას, აბსოლუტიზმის ტირანიას, საეკლესიო მამულების სეკულარიზაციის მომხრეა, იცავს აზრს, რომ ეკლესია უნდა დაექვემდებაროს სახელმწიფოს, მოითხოვს მოქალაქეებისათვის თავისუფლებას, თანასწორობას კანონის წინაშე, მაგრამ წინააღმდეგია სოციალური თანასწორობისა. მისი იდეალი ინგლისის მონარქიული წესწყობილებაა. სხვა განმანათლებლებთან და ფრანგ მატერიალისტებთან ერთად ის ფიქრობს, რომ ამ იდეალის განხორციელება შეიძლება განათლების გავრცელებით. მაგრამ აქაც მისი ბურჟუაზიული შეზღუდულობა არ აძლევს მას საშუალებას გაავრცელოს განათლება ხალხში, ბრბოში. როგორც ის წერს, რელიგიის წინააღმდეგ მებრძოლი ვოლტერი ფიქრობს, რომ რელიგიის მთლად მოსპობას ბრბო გამოიყენებს აჯანყებისათვის. რელიგია საჭიროა როგორც ლაგამი ბრბოს დამორჩილებისათვის. ამიტომ ღმერთი რომ არ არსებულიყო, საჭირო იქნებოდა მისი გამოგონება, მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ბრბოზე ბატონობა. ღმერთის არსებობის რწმენის გარეშე წესრიგი საზოგადოებაში დაირღვევა, საზოგადოება მოისპობა. ერთ პერიოდში ვოლტერი სულის უკვდავების მომხრეც იყო, მაგრამ სკეპტიკური და ხშირად მატერიალისტური აზრების გავლენით ის თანდათან უარყოფს სულის უკვდავებას. იგი დგება იმ თვალსაზრისზე, რომ მატერიალური (ვრცეული) სუბსტანცია ამავე დროს არის მოაზროვნეც. არ არსებობს ორი განსხვავებული სუბსტანცია: დეკარტის დებულებას „მე ვაზროვნებ" ვოლტერი დაუმატებს — „მე ვარ სხეული". სული არ არის დამოუკიდებელი სუბსტანცია, სულიერი მოვლენები დამოკიდებულია სხეულებრივ პროცესებზე. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ სულიერი და სხე-

ულებრივი თვისობრივად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მატერიალური და სულიერი ყოველი არსებულისთვისაა დამახასიათებელი. სულიერი არ არის მატერიალურის სახეცვლილება, როგორც ამას აღიარებენ მატერიალისტები; ამ საკითხში ის ეკამათება ლამეტრის, ჰოლბახს.

ვოლტერი მთელი ძალით, მთელი თავისი ცოდნით (ფილოსოფიაში, მხატვრული ლიტერატურის ნაწარმოებებში, პამფლეტებში) ებრძვის ქრისტიანულ რელიგიას, კერძოდ კათოლიციზმს, რომელიც, მისი აზრით, არსებული წყობილების დასაყრდენს წარმოადგენს. ვოლტერი აცხადებს, რომ ის არ არის ქრისტიანი. იგი აწარმოებს ბიბლიის კრიტიკას, აღნიშნავს იმ წინააღმდეგობებს, უაზრობას, რომლითაც სავსეა ეს ე. წ. საღვთო წიგნი. კათოლიკური ეკლესიის კულტი არაფრით არ განსხვავდება კერპთაყვანისმცემლობისაგან. ის მიმართავს თანამოაზრეებს ამ საკითხში — დიდროსა და დალამბერს, მთელი ძალით გაილაშქრონ რელიგიისა და მათ მსახურთა წინააღმდეგ: „Ecrasez l'infame" — „გაჟულიტეთ საზიზღარი."

ებრძვის რა ფრანგი მატერიალისტების ათეიზმს, ის ემხრობა მათ ქრისტიანობის კრიტიკაში.

ვოლტერის მეცნიერული მრავალმხრიობა იმაშიც გამოიხატა, რომ ის დაინტერესდა ისტორიის ფილოსოფიით. საერთოდ იდეალიზმის პოზიციებზე მდგომი ვოლტერი ისტორიის სფეროში, როგორც ყველა დანარჩენი განმანათლებელი და ამდროინდელი მატერიალისტები, განიხილავს საზოგადოებას როგორც ცალკეული ადამიანების ჯამს, რომელთა ერთმანეთთან დამოკიდებულება განსაზღვრულია მეფეებისა და კანონმდებლების დადგენილებით. აქედან გამომდინარეობდა ვოლტერის იმედი განათლებული მეფეების მოღვაწეობაზე, რომლებიც გარდაქმნიდნენ საზოგადოებას; ისტორიულ პროცესს ვოლტერი განიხილავს როგორც სიკეთისა და ბოროტების, განათლებისა და უვიცობის ბრძოლას.

ვოლტერი ფიქრობს, რომ ნამდვილი ისტორია დაიწერება არა მხოლოდ ცალკეული პირების — მეფეების ისტორიის გადმოცემით, არამედ ისტორიის მეცნიერებაში გამოკვლეული უნდა იყოს კულტურის ისტორია, ამასთან არა მხოლოდ ევროპაში, არამედ მთელ იმდროინდელ სამყაროში. ისტორია ჰქონდათ არა მარტო ევროპელებს, არამედ ჩინეთსა და ინდოეთსაც. კაცობრიობის ისტორიაში ვოლტერი ხედავს კულტურის განვითარებას. რუსეთის ისტორიას ვოლტერმა საკმაოდ დიდი შრომა უძღვნა — „რუსეთის იმპერიის ისტორია პეტრე დიდის დროს"; პეტრე პირველში ის ხედავს განათ-

ლებულ მეფეს, რომელიც რუსეთის იმპერიის გარდაქმნისათვის იბრძოდა.

5. განმანათლებელთა წრეს ეკუთვნის მრავალმხრივ განათლებული მწერალი და ისტორიკოსი მონტესკიე (1689 — 1775), რომლის მთლიანი სახელია შარლ ლუი დე სეკონდა ბარონი დე ლა ბრედ და დე მონტესკიე. თავადაზნაურთა ოჯახში დაბადებული მონტესკიე კლასიკური ლიტერატურისა და ისტორიის შესწავლის შემდეგ მუშაობს ბორდოს პარლამენტის პრეზიდენტად, შემდეგ მოგზაურობს ევროპის ქვეყნებში, სწავლობს საფრანგეთის ხელოვნებას. იგი მუშაობს ფილოსოფიაში, სოციოლოგიაში, ისტორიაში, სპეციალურად შეისწავლის სამართლისა და სახელმწიფოს თეორიებს. მისი ინტერესების გარეშე არ რჩება არც ბუნების მეცნიერება. კერძოდ ფიზიკა.

მონტესკიე, როგორც იმ პერიოდის სხვა მრავალი განმანათლებელი პიროვნება, დიდ გავლენას განიცდის ინგლისური ფილოსოფიისა და ინგლისის პოლიტიკური წყობილებისა. ინგლისელების ზეგავლენით ის დეიზმის თვალსაზრისზე დგება, იგი აღიარებს ღმერთის როგორც ქვეყნის შემოქმედის არსებობას, მაგრამ ღმერთის მიერ სამყაროს შემოქმედება არ უნდა გვესმოდეს როგორც მისი განუსაზღვრელი თავისუფალი ნებისყოფით განსაზღვრული. მთელი სამყარო ემორჩილება გარკვეულ კანონზომიერებას და თვითონ ღმერთიც ამ კანონზომიერების ქვემდებარეა. ღმერთი არ ერევა სამყაროს საქმეებში და სამყარო გარკვეულ კანონებს ემორჩილება. სამყაროს, რომელიც მატერიისაგან შედგება, არ ახასიათებს გონიერება, რომელიც ამ მატერიის მოძრაობას უნდა განსაზღვრავდეს.

განსხვავებით სხვა განმანათლებლებისა და მატერიალისტებისაგან, მონტესკიე არ ფიქრობს, რომ რელიგიის საფუძველია უეიცობა, მოსახლეობის მცირე ნაწილის მიერ ხალხის მოტყუება; რელიგიას აქვს თავისი დადებითი მხარეები, ის ხალხის მაორგანიზებელ ძალას წარმოადგენს. სულ ერთია, რა საფუძველი აქვს რელიგიას, ცრუწიერი თუ ზეციური, მისი მნიშვნელობა განისაზღვრება იმ სიკეთით, რომელიც შეუძლია მოუტანოს საზოგადოებას. ყოველი რელიგია შეფარდებით ხასიათს ატარებს, ის უნდა შეესაბამებოდეს პოლიტიკური წყობილების ფორმას. თავის პირველ ნაწარმოებში „სპარსული წერილები" („Lettres persanes", 1721 წ.) მონტესკიე ახასიათებს საფრანგეთის მეფეს როგორც აბსოლუტიზმის წარმომადგენელს, რომელიც ბატონობს მოსახლეობის აზროვნებაზე, აიძულებს ყველას იფიქროს ისე, როგორც თვითონ ფიქრობს. ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული ეკლესიის ბატონობაზე. აბსოლუტიზმი მოუღებე-

ლია როგორც პოლიტიკაში, ისე რელიგიის სფეროში. ეკლესია და პოლიტიკური წყობა ერთმანეთთან უნდა იყოს შეთანხმებული, მაგრამ ერთმანეთის საქმეებში არ უნდა ერეოდნენ. არსებული გაბატონებული რელიგია ანთროპომორფისტულია; მას უნდა დაუპირისპირდეს მეცნიერება, მაგრამ რელიგია საერთოდ (და არა კათოლიკური კონფესია) აუცილებელი პირობაა საზოგადოებრივი წესრიგისა და ზნეობის დამყარებისათვის. არსებული რელიგია რყევის ბალხს, ისევე როგორც არსებული წყობილება. ადამიანები უნდა ფიქრობდნენ თავის მიწიერ ცხოვრებაზე და არა საიქიოზე. ის, ვინც ფიქრობს სულის უკვდავებაზე, არ ცდილობს გამოასწოროს არსებული პირობები. სულის უკვდავება ქრისტიანული რელიგიის მიერ არის გამოგონილი. მეორე მნიშვნელოვან შრომაში „ნააზრევი რომაელების სიდიადისა და დაცემის მიზეზთა შესახებ" მონტესკიე წერს, რომ ხალხთა ბედი დამოკიდებულია თავისუფლებისადმი მისწრაფებაზე, შრომისა და სამშობლოს სიყვარულზე. რომი დაიღუპა არა დამარცხებებით, რომლებიც მან განიცადა მტრებისაგან, არაშედ ზემოჩამოთვლილი თვისებების დაკარგვით.

მონტესკიეს მთავარ შრომას წარმოადგენს „კანონთა ბუნების შესახებ" (De l'esprit de lois", 1748).

ამ შრომაში მონტესკიემ ჩამოაყალიბა თავისი მოძღვრება პოლიტიკური თავისუფლების შესახებ, რომელიც ინგლისელების თეორიებისა და ინგლისური პოლიტიკური ცხოვრების ზეგავლენით არის დაწერილი. ამავე დროს მონტესკიე საკუთარ აზრებსაც გამოთქვამს.

როგორც აღნიშნული იყო, მონტესკიეს აზრით, მთელი სამყარო გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება. ბუნება თავის გარკვეულ კანონებს ექვემდებარება, ადამიანთა საზოგადოება — თავისას, პირველთაგან განსხვავებულს, ხოლო ღმერთი — თავის კანონებს. კანონი წარმოადგენს მიმართებას, რომელიც საგანთა ბუნებით არის განსაზღვრული. კანონები ორ კლასად არის დაყოფილი: ბუნებრივი და საზოგადოებრივი; ბუნებრივი კანონები დადგენილია ღმერთის მიერ, ისინი უცვლელი კანონებია; საზოგადოებრივი კანონები კანონმდებლის მიერ არის დადგენილი, ისინი ცვალებადი და არასრულქმნილია. მათი არასრულყოფილობა კანონმდებლის გონების არასრულყოფილობით არის განსაზღვრული. საზოგადოებრივი კანონები ადამიანის გონების შემოქმედებაა.

ბრძენი კანონმდებელი ვალდებულია გაითვალისწინოს ხალხის ცხოვრების ისტორიული პირობები, გაითვალისწინოს ქვეყნის ბუნება, ტერიტორია, ამ ხალხისათვის შესაბამი რელიგია, ის ზნე-ჩვეულებანი, რომელნიც ისტორიულად დამკვიდრდა მოსახლეობაში.

აბსოლუტიზმის ბატონობის დროს კანონი არ ითვალისწინებს ამ პირობებს, ის კანონმდებლის სურვილით არის განსაზღვრული. ნაძდვილ კანონთა ბუნება (სული) ყველა ჩამოთვლილ პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს.

საზოგადოებრივი კანონები განსაზღვრავს სახელმწიფო მართვა-გამგეობის ფორმას. არსებობს ოთხი ამგვარი ფორმა: დემოკრატიული, არისტოკრატული, მონარქიული და დესპოტური. დემოკრატიული ფორმის წანამძღვარია მოქალაქეობრივი სათნოება, რომლის მიხედვით საზოგადოებრივი ცხოვრების მიზანია საყოველთაო კეთილდღეობა. აქ თვითეული ადამიანი ზრუნავს მთელ საზოგადოებაზე.

არისტოკრატული წყობის განმსაზღვრელია მმართველი ჯგუფის სიბრძნე და ზომიერება. დემოკრატიული წყობის დროს მთელი ძალაუფლება ეკუთვნის ხალხს, არისტოკრატული წყობის დროს — ხალხის მხოლოდ ნაწილს, მონარქიის დროს კი ძალაუფლება ერთი ადამიანის ხელშია; დესპოტიზმის დროს ყველაფერს განსაზღვრავს მმართველის სურვილი და ნება, მმართველი ეყრდნობა იმ შიშს, რომელსაც ის იწვევს მოსახლეობაში.

დიდ სახელმწიფოებში უფრო ხშირად დესპოტიზმი ბატონობს, მცირე სახელმწიფოში, როგორც წესი, რესპუბლიკური (დემოკრატიული) წყობილება იმარჯვებს, ხოლო საშუალო სიდიდის სახელმწიფოში მონარქიული წესწყობილებაა გავრცელებული. მონარქიის დროს აცდენილია როგორც დესპოტიზმის, ისე დემოკრატიის უკიდურესობანი. უკანასკნელ შემთხვევაში მონტესკიეს ინგლისის კონსტიტუციური მონარქია აქვს მხედველობაში.

მონტესკიე ე. წ. გეოგრაფიული სკოლის წარმომადგენელია სოციოლოგიაში. მისი აზრით, სახელმწიფო წყობილების ფორმა დამოკიდებულია გეოგრაფიულ გარემოზე. გეოგრაფიული გარემოს ცნებაში მას, პირველ რიგში, ესმის კლიმატი. კლიმატი განსაზღვრავს ადამიანთა ყოფა-ცხოვრებას, ზნე-ჩვეულებას, რელიგიასა და საზოგადოების კანონებს. ცხელ ქვეყნებში ადამიანი ზარმაცი ხდება, სიცხისაგან შრომა აღარ შეუძლია; ამ პირობებში ადამიანის სულიც და სხეულიც იმდენად დასუსტებულია, რომ შრომობს მხოლოდ დასჯის შიშის გამო. მონტესკიეს აზრით, ამით აიხსნება მონობის გავრცელება ცხელ ქვეყნებში. რაც შეეხება ჩრდილოეთ ქვეყნებს, ადამიანი აქ ენერგიული, გამძლე, თავისუფლების მოყვარულია; ცხელ ქვეყნებში გავრცელებულია დესპოტიზმი. გეოგრაფიული გარემოს ცნებაში კლიმატის გარდა იგულისხმება ნიადაგის ნაყოფიერება, ტერიტორიის სიდიდე.

გეოგრაფიული გარემოს გარდა სახელმწიფოსა და ხალხთა ბუნებაზე მოქმედებს საერთოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი ბუნებრივი კანონები, მაგალითად, თვითშენახვის კანონი, კეთილ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, ადამიანთა ბიოლოგიური კავშირი.

ყველა ეს პირობა უნდა გაითვალისწინოს საზოგადოების სათავეში მდგომმა მმართველმა, რომ შეძლოს ხალხთა ბუნების შესაბამი კანონების დადგენა.

მონტესკიეს შრომები სწრაფად გავრცელდა ევროპაში; რუსეთში უკვე მე-18 საუკუნეში ითარგმნა მისი ზოგიერთი ნაშრომი. მარქსიზმის ფუძემდებლები დადებითად აფასებდნენ მონტესკიეს განმანათლებლურ მოღვაწეობას, მაგრამ ამავე დროს აღნიშნავდნენ მის შეხედულებათა ბურჟუაზიულ ხასიათს.

2. მე-18 საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმი

1. მე-18 საუკუნის განმანათლებელთა შორის ყველაზე რადიკალური და თანმიმდევარი მსოფლმხედველობის წარმომადგენლები იყვნენ ფრანგი მატერიალისტები — ლამეტრი, ჰელვეციუსი, დიდრო, ჰოლბახი და სხვ. მიუხედავად ზოგიერთი განსხვავებისა, რაც ახასიათებს თვითეულის ფილოსოფიურ თვალსაზრისს, ძირითადი პრინციპი, რომელსაც ისინი იზიარებენ, მათ საერთო აქვთ. ეს ძირითადი პრინციპი განსაზღვრულია იმ ბრძოლით, რომელსაც უკვე საკმაოდ მძლავრი ბურჟუაზია აწარმოებს ფეოდალური ურთიერთობის წინააღმდეგ. ეს ბრძოლა წარმოებს როგორც ეკონომიურ, ისე პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ სფეროში. საფრანგეთის ბურჟუაზია აწარმოებს ბრძოლას ფეოდალური თავადაზნაურობის წინააღმდეგ არა მხოლოდ თავისი, არამედ მთელი ხალხის, „მესამე წოდების" სახელით.

ბრძოლა ფეოდალური ურთიერთობის, მისი პოლიტიკური წესწყობილების წინააღმდეგ განსაზღვრავს მისი იდეოლოგიის — კათოლიკური ეკლესიის მსოფლმხედველობის, სქოლასტიკის წინააღმდეგ ბრძოლას; თეოლოგიისა და იდეალიზმის კრიტიკა წარმოებს მატერიალიზმისა და ათეიზმის პრინციპების საფუძველზე. ბურჟუაზიული რევოლუცია იდეოლოგიურად მომზადებულია, რასაც ხელს უწყობს ფრანგული განმანათლებლობა და, პირველ რიგში, ფრანგული მატერიალიზმი.

2. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომელმაც განსაზღვრა ფრანგული მატერიალიზმის თავისებური ხასიათი. აქ რამდენიმე მომენტი უნდა აღინიშნოს:

a) რევოლუციურ ბურჟუაზიას, რომელიც ძველ წესწყობილებას ებრძვის და ახალი წარმოებითი ურთიერთობის, ახალი წესრიგის დამყარება სურს, ეს ახალი წესრიგი წარმოუდგენია როგორც ადამიანური გონების შესაბამისი და უცვლელი წესრიგი. ძველი ფეოდალური წესწყობილება, მისი აზრით, ეწინააღმდეგებოდა ადამიანის არსებას, ადამიანის გონებას და ამიტომ უნდა დანგრეულიყო; ხოლო ის წესწყობილება, რომელზეც იგი არა მხოლოდ ოცნებობდა, არამედ იბრძოდა კიდეც მის დასამყარებლად, მომავალში უცვლელი და მარადიული უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ადამიანის უცვლელსა და მარადიულ ბუნებას შეესაბამებოდა. ამ თვალსაზრისმა განსაზღვრა ფრანგი მატერიალისტების მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური ხასიათი; მართალია ფრანგი მატერიალისტების ნააზრევში ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება დიალექტიკის ელემენტები აღმოვაჩინოთ, მაგრამ მათი მსოფლმხედველობა, მთლიანად აღებული, მეტაფიზიკური მატერიალიზმის პრინციპებს არ გასცილებია.

b) ფრანგული მატერიალიზმის თავისებურება განსაზღვრა იმ ვარემოებამაც, რომ ფრანგი მატერიალისტები მატერიალიზმისა და ათეიზმის ჩამოყალიბებისა და დასაბუთებისას ეყრდნობოდნენ იმდროინდელი საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიღწევებს, ხოლო ამ პერიოდში ბუნებისმეცნიერება მექანისტურ პრინციპებზე იყო აგებული. გალილეისა და დეკარტიდან დაწყებული და ნიუტონით დამთავრებული, მექანიკამ (მათემატიკასთან ერთად) განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია; მეცნიერების სხვა დარგები მექანიკასთან შედარებით ჩანასახოვან მდგომარეობაში იყო. ამიტომ გასაგებია ამ პერიოდის ფრანგული მატერიალიზმის მექანისტური კონცეფცია. ენგელსი შრომაში „ლ. ფოიერბახი", მე-18 საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმის დახასიათებისას, აღნიშნავს მის მექანისტურსა და მეტაფიზიკურ ნიშნებს.

c) გარდა ამისა, აღსანიშნავია ის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომელიც მიიღეს ფრანგმა მატერიალისტებმა და რომლის საფუძველზეც განავითარეს თავისი ფილოსოფიური თვალსაზრისი. ფრანგი მატერიალისტები ერთი მხრივ მისდევენ დეკარტის ფიზიკის პრინციპებს, ხოლო მეორე მხრივ განიცდიან ინგლისელი ფილოსოფოსების, განსაკუთრებით კი ლოკის გავლენას.

ამრიგად, ფრანგულ მატერიალიზმს ორი ფილოსოფიური წყარო ასაზრდოებდა: ერთი იწყება დეკარტიდან, მეორე—ლოკიდან; გან-

ვითარების პროცესში ორივე ეს მიმართულება ერთმანეთს გადაკვეთს (მარქსი).

3. განმეორების თავიდან ასაცილებლად ფრანგი მატერიალისტების თვალსაზრისს ცალ-ცალკე არ განვიხილავთ; ჩვენ დავახასიათებთ მათ საერთო მსოფლმხედველობას და გზადაგზა აღვნიშნავთ იმ განსხვავებას, რომელიც მათ ზოგიერთი საკითხის გარკვევისას ახასიათებთ.

ქ უ ლ ი ე ნ ო ფ რ ე დ ე ლ ა მ ე ტ რ ი (1709 — 1751) დაიბადა ქ. სან მალოში. იგი იანსენისტების სკოლაში იღებს რელიგიურ განათლებას, მაგრამ მალე ფიზიკასა და მედიცინის შესწავლას შეუდგება. ლაიდენში გადასახლების შემდეგ ლამეტრი იწყებს მუშაობას მედიცინის დარგში და განავითარებს მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას.

მართალია ის პირდაპირ არ იბრძვის მონარქიისა და ფეოდალური სისტემის წინააღმდეგ, მაგრამ მის მიერ წარმოებული კრიტიკა რეაქციული მეცნიერებისა და რელიგიისა იწვევს მის დევნას. ის მიემგზავრება გენტში, შემდეგ ისევ ბრუნდება ლაიდენში, სადაც აქვეყნებს თავის მთავარ შრომას „ადამიანი მანქანაა". უკანასკნელი წლები ლამეტრიმ პრუსიაში გაატარა. მთავარი პრობლემები, რომლებზეც იგი მუშაობდა, ეხებოდა ადამიანს, მის ფსიქიკასა და მორალს; ამავე დროს ის საკმაო ყურადღებას აქცევდა საკითხებს ბუნების შესახებ.

ფრანგ მატერიალისტებში ყველაზე ნიჭიერი და მრავალმხრივი ინტერესების მქონე იყო დ. დიდრო; მეცნიერება, ფილოსოფია, ხელოვნება, კერძოდ მხატვრული ლიტერატურა — დიდროს მოღვაწეობის ასპარეზი იყო. ის როგორც რედაქტორი სათავეში ჩაუდგა იმდროისათვის დიდად მნიშვნელოვან „მეცნიერების, ხელოვნებისა და ხელსნობის ენციკლოპედიას", რომლის შექმნაშიც მონაწილეობას იღებდნენ არა მხოლოდ მატერიალისტები, არამედ მრავალი მოწინავე პიროვნება განმანათლებელთა წრიდან. როგორც „ენციკლოპედიის" სათაურიდან ჩანს, მასში გარკვეულია საკითხები მეცნიერების, ხელოვნების, ტექნიკისა და მანუფაქტურული წარმოებისა. „ენციკლოპედიის" გამოქვეყნების სირთულისა და აგრეთვე იმის გამო, რომ ის განიცდიდა დევნას ეკლესიისა და მთავრობის წარმომადგენელთა მხრივ, მისი გამოცემის საქმეს ბევრი ჩაშოშორდა (მაგალითად, დალამბერი). დიდრო განაგრძობს მასზე მუშაობას და 1773 წელს ამთავრებს მას უკანასკნელი ტომის გამოცემით.

დ ე ნ ი დ ი დ რ ო დაიბადა ქ. ლანგრში 1713 წ., ხელოსნის ოჯახში. ის სწავლობს იეზუიტების სკოლაში და დაინტერესებულია თეო-

ლოგიური პრობლემებით. სულიერი განვითარების პროცესში იგი წყვეტს კავშირს რელიგიასთან და დგება ათეიზმის პოზიციებზე. მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ის იზიარებს დეისტურ მსოფლმხედველობას, აღიარებს რა ღმერთის არსებობას, როგორც მორალურ აუცილებლობას, რამდენადაც ადამიანთა ზნეობა დამოკიდებული უნდა იყოს ღვთაებრივ ავტორიტეტზე.

„ენციკლოპედიის“ შესადგენად მან მოიწვია ისეთი პირები, როგორიც იყვნენ ვოლტერი, მონტესკიე, ჰელვეციუსი, პოლბახი და ბევრი სხვა. თვითონ დიდრო, გარდა რედაქტორობისა, წერს „ენციკლოპედიაში“ ფილოსოფიის, ხელოვნებისა და ხელოსნობის საკითხებზე. მისი თანაშემწე დალამბერი ხელმძღვანელობს მათემატიკისა და ფიზიკის დარგებს. „ენციკლოპედია“ არ იყო ერთი მთლიანი თანმიმდევარი აზრის გამომხატველი, როგორც ფილოსოფიური ნაწარმოები. როგორც აღინიშნა, მის შექმნაში მონაწილეობდნენ არა მხოლოდ მატერიალისტები და ათეისტები; მაგრამ მას მთლიანობას აძლევდა პრინციპული ბრძოლა დოგმატიზმის, ტირანიისა და ფანატიზმის წინააღმდეგ. რასაკვირველია, დევნის თაეიდან ასაცილებლად ბევრი რამ „ენციკლოპედიაში“ პირდაპირ და გულახდილად არ არის გამოთქმული, ხშირად მისი ავტორები არსებულ წყობილებასაც ეგუებოდნენ. მომავალში, წერდა დალამბერი, გაარკვევენ და განასხვავებენ იმას, რასაც ვფიქრობდით და რასაც ვწერდითო.

„ენციკლოპედიაში“ მუშაობის გარდა, დიდრომ გამოაქვეყნა რიგი ნაწარმოებები: „დალამბერის სიზმარი“, „დალამბერის საუბარი დიდროსთან“, „რამოს ძმისწული“.

1773 წელს დიდრო ეკატერინე II-ის მიწვევით ჩავიდა რუსეთში. საუბარში ეკატერინესთან დიდრო ძალიან ფრთხილსა და მორიდებულ ფორმებში აკრიტიკებდა თვითმპყრობელობასა და ბატონყმობას. ამის მიუხედავად ეკატერინემ დიდროს მატერიალური დახმარება აღმოუჩინა, შეისყიდა მისი ბიბლიოთეკა. სანქტ-პეტერბურგში დაბრუნებისას დიდრო მუშაობს რომის ისტორიასა და ფილოსოფიაზე.

კლოდ ადრიან ჰელვეციუსი (1715—1771) დაიბადა პარიზში ექიმის ოჯახში. იეზუიტების სკოლაში სწავლის დროს მასზე დიდი გავლენა მოახდინა ლოკის მთავარმა შრომამ, რომელმაც განსაზღვრა მისი შემდგომი ფილოსოფიური განვითარება. სკოლის დამთავრების შემდეგ ჰელვეციუსი მიმართავს სამართლის მეცნიერებას. იგი მუშაობს გადასახადების სამმართველოში, სადაც ყოველდღიურად უხდება შეხვედრა მოსახლეობასთან, რომელსაც ზედმეტ

გადასახადს ახდევინებდნენ. ასე გაიცნობს ჰელვეციუსი ხალხის გაჭირვებას და არსებული წყობილების უსამართლობას. ჰელვეციუსი თავს ანებებს სამსახურს, ცხოვრობს ხან თავის მამულში, ხან პარიზში, სადაც მის სახლში იკრიბებიან როგორც ფრანგი მატერიალისტები (ჰოლბახი, დიდრო), ისე ინგლისელი ეკონომისტები და ისტორიკოსები. 1758 წელს მან გამოაქვეყნა პირველი მნიშვნელოვანი შრომა „გონების შესახებ" (De l'esprit", რუსულად „Об уме"). რომელმაც მძაფრი რეაქცია გამოიწვია ძალაუფლების ყველა წარმომადგენლის მხრივ: როგორც პარლამენტი და პარიზის არქიეპისკოპოსი, ისე რომის პაპიც და საფრანგეთის მეფეც ილაშქრებენ ამ წიგნის წინააღმდეგ. ჰელვეციუსი იძულებული იყო უარი ეთქვა თავის ნაშრომზე და უკან წაეღო ის აზრები, რომლებსაც ამ წიგნში იცავდა. მართალია ეს წიგნი საჯაროდ დაწვეს პარლამენტის წინ, მაგრამ ჰელვეციუსი თავის შემდეგ შრომაში „ადამიანის შესახებ" (1773 წ.) აღნიშნავს, რომ ის თავიდან ბოლომდე იზიარებს იმ აზრებს, რომლებიც მას გამოთქმული ჰქონდა შრომაში „გონების შესახებ" (თუმცა, უნდა ითქვას, რომ უკანასკნელი შრომა გამოქვეყნდა ჰელვეციუსის სიკვდილის შემდეგ).

ფრანგული მატერიალიზმის სისტემატიკოსი იყო პაულ ჰაინრიხ დიტრიხ ჰოლბახი (1723 — 1789); მრავალმხრიობით ის ჩამოუვარდება დიდროს, სიღრმით და გამბედაობით — ჰელვეციუსს, მაგრამ შრომისმოყვარეობით, სისტემატურობით (რაც საერთოდ გერმანელის წესია) მათზე მაღლა დგას. წარმოშობით გერმანელმა (დაიბადა ჰაიდელჰაიმში), მდიდარი ვაჭრის შვილმა უნივერსიტეტი დაამთავრა ლაიფციგში, ხოლო 1750 წლიდან ცხოვრობდა პარიზში. მთავარი მისი შრომა, რომელიც ფრანგული მატერიალიზმის ენციკლოპედიას წარმოადგენს, „ბუნების სისტემაა". ამ შრომის შედგენაში მონაწილეობას იღებდნენ ფრანგი მატერიალიზმის სხვა წარმომადგენლებიც.

მიუხედავად დევნისა, რომელსაც განიცდიდნენ მე-18 საუკუნის მატერიალისტები ფეოდალური წესწყობილების წარმომადგენელთაგან, მთავრობის, სამღვდელოებისაგან, საერთოდ რეაქციული მსოფლმხედველობის მეთაურებისაგან, მათი შრომები გზას მაინც იკაფავდნენ: მზადდებოდა საფრანგეთის რევოლუცია და ფრანგი მატერიალისტები მას იდეოლოგიურად ამზადებდნენ. მათი შრომების სტილი და ხასიათი განსხვავდება კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა — დეკარტის, სპინოზას, ლაიბნიცის, ბეკონის, ლოკის შრომებისაგან: ფრანგი მატერიალისტები რევოლუციური იდეოლოგიის პროპაგანდისტები იყვნენ.

აქვე უნდა შეეხოთ დალამბერს, რომლის მსოფლმხედველობა ფრანგი მატერიალისტების ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან არსებითად განსხვავდება. დალამბერი დიდროსთან ერთად „ენციკლოპედიის“ რედაქტორია, მაგრამ ის, პირველ რიგში, სპეციალისტი მეცნიერია და არა ფილოსოფოსი. დ ა ლ ა მ ბ ე რ ი დაიბადა 1717 წელს პარიზში, სწავლობდა იანსენისტების სკოლაში. 1751 წლიდან დალამბერი მეცნიერებათა აკადემიის წევრია. „ენციკლოპედიაში“ მისი წერილები ეხება მათემატიკას, მექანიკას, ფიზიკასა და ასტრონომიას. მისი შრომებიდან და წერილებიდან აღსანიშნავია „ტრაქტატი დინამიკის შესახებ“ (1743 წ.), „სითხეთა წონასწორობისა და მოძრაობის შესახებ“ (1744 წ.), „ქარის მიზეზთა შესახებ“ (1776 წ.), „მეცნიერებათა წარმოშობისა და განვითარების შესახებ“ (1750 წ.). რაც შეეხება მის ფილოსოფიურ კრედოს, ის გამოხატულია შრომაში „ფილოსოფიის ელემენტები“.

თუ დალამბერის თვალსაზრისს ამ კონტექსტში ვეხებით, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ფრანგ მატერიალისტებთან თანამშრომლობდა „ენციკლოპედიაში“ და განმანათლებელთა ჯგუფს ეკუთვნოდა და არა იმის გამო, რომ მატერიალისტების მსოფლმხედველობას იზიარებდა. დალამბერი მუშაობს სპეციალურ მეცნიერებათა დარგში და ეშვის თვალით უყურებს ყოველგვარ მეტაფიზიკურ სპეკულაციას. იქნება იგი მატერიალისტური თუ იდეალისტური. ფილოსოფიას არა აქვს საქმე ყოფიერების ზოგად თვისებებთან, სუბსტანციის საკითხთან; ფილოსოფია არის მეცნიერება ფაქტების შესახებ. საგანთა არსება ჩვენთვის უცნობია, უცნობია აგრეთვე ჩვენი საკუთარი არსებაც. ჩვენ მოცემული გვაქვს მხოლოდ ფენომენები. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის დასაბუთებაც შეუძლებელია; და თუ ჩვენ მაინც ვაღიარებთ ამ საგნების არსებობას, ეს განპირობებულია ჩვენი ინსტინქტით.

მატერიის ცნება სიბნელით არის მოცული; დროისა და სივრცის რეალური არსებობის აღიარება ძნელად აპორიებამდე მიგვიყვანს. წარმოდგენები, რომლებიც ჩვენ ფენომენების შესახებ გვაქვს, არ ასახავს რაიმე რეალურად არსებულს. ეს აგნოსტიკური თვალსაზრისი ეხება მხოლოდ მეტაფიზიკურ სპეკულაციებს და არა ცდისეულ მეცნიერებას. ცოდნა ეყრდნობა ცდას. აზროვნების ფუნქცია მდგომარეობს გრძნობათა მონაცემის შედარებაში, დაკავშირებაში. ერთმანეთთან მიმართებების დადგენაში. მეცნიერების მიზანია იმის გამორკვევა, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის.

4. მე-18 საუკ. ფრანგული მატერიალიზმი ფილოსოფიის თითქმის ყველა საკითხს ეხება. მაგრამ ამ საკითხების ანალიზს, მათ და-

მუშაობას სიღრმე და სისტემატურობა აკლია. ის, რაც ფრანგი მატერიალისტების შემეცნების თეორიას საერთოდ ახასიათებს, არის სენსუალიზმი. ინგლისური ემპირიზმის (და სენსუალიზმის) გავლენით მატერიალისტები გამოთქვამენ დებულებებს ცოდნის წყაროზე, ჰეშმარიტების პრობლემაზე, შემეცნების საზომზე და სხვ., მაგრამ არც ერთი მათგანი ბოლომდე მოაზრებული და დასაბუთებული არ არის. მათი შემეცნების თეორიის ამოსავალი წერტილი არის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი. მატერიალური სინამდვილის არსებობა და ამ მატერიალური საგნების ზემოქმედებით ცნობიერებაზე, გამოწვეული შეგრძნებების საფუძველზე ცოდნის აგება. ამ მხრივ ისინი მატერიალისტურ თვალსაზრისს ავითარებენ. ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, რომ ბერკლიც და დიდროც ლოკის შემეცნების თეორიიდან ამოდიოდნენ, ორივე სენსუალიზმის პოზიციას იცავდა. მაგრამ იმ საერთო აზრზე დაყრდნობით, რომ შეგრძნებები შემეცნების ერთადერთი წყაროა, შეიძლება ამ აზრის ორი მიმართულებით განვითარება: სუბიექტური იდეალისტურისა და მატერიალისტური მიმართულებით. პირველი გზით წავიდა ბერკლი, რომლის მიხედვით სხეულები შეგრძნებათა კომბინაციებია; მეორე გზა ასახეის მატერიალისტურ თეორიას წარმოადგენს. ფრანგული მატერიალიზმი, რომელიც პრინციპულად ეწინააღმდეგება სუბიექტურ იდეალიზმს და სპეციალურად ბერკლის თეორიას აკრიტიკებს, წამოაყენებს დებულებას იმის შესახებ, რომ შეგრძნებები გარესამყაროს საგნების სახეებს წარმოადგენს.

გარეგანი საგნების მიმღები აპარატი არის ტვინი, რომელიც, როგორც სანთელი, ამ საგნების მასზე ზემოქმედებას აღბეჭდავს (დიდრო). მართალია ცალკეული შეგრძნება შეიძლება გვაცდენდეს, შეიძლება სწორად არ ასახავდეს საგანს, მაგრამ გრძნობის ორგანოები ერთმანეთს ეხმარება და ამ შეცდომას ასწორებს. აზროვნების მთელი მოღვაწეობა შეგრძნებაზეა დამოკიდებული, აზროვნება სხვა არაფერია, თუ არა გადამუშავებული შეგრძნება. ფრანგი მატერიალისტები ვერ ხედავენ თვისობრივ განსხვავებას გრძნობიერებასა და აზროვნებას შორის და გასაგებია ისიც, რომ ისინი არც სვამენ საკითხს აზროვნების ისტორიული განვითარების შესახებ გრძნობიერების საფუძველზე. ცნება, მსჯელობა არის შეგრძნებების თავისებური სახეცვლილება: ორი საგნის ერთდროული შეგრძნება წარმოადგენს მსჯელობას. ყოველი აღქმა ინდივიდუალური და განუმეორებელია, აღქმაში არ არის არავითარი ზოგადი. თუ ეს დებულება თავისთავად მართებულია. მცდარია წარმოდგენა, რომლის მიხედვითაც აღქმა და აღქმული გაიგივებულია იმ აზრით, რომ თუ აღქ-

მაში ზოგადი არ არის — ის ხომ ინდივიდუალური და განუმეორებელია — ასეთი რამ არც აღქმულშია. ზოგადის წარმოშობის მიზეზია სიტყვა; სიტყვა მოსწყვეტს საგნის თვისებებიდან ერთ რომელიმე თვისებას და ამით გამოხატავს იმას, რაც მრავალი მოვლენისთვისაა დამახასიათებელი.

ჰეშმარიტება წარმოადგენს წარმოდგენების შესაბამისობას საგნებთან; ეს შესაბამისობა შეიძლება დადგინდეს მხოლოდ ცდის საფუძველზე. ცდა, ფრანგი მატერიალისტების თვალსაზრისით, არ უნდა გავიგოთ როგორც საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკა; ცდა არის ან ექსპერიმენტი, რომელსაც მატერიალისტები დიდად აფასებენ, ანდა რომელიმე აზრის გამართლება შემდგომი მოვლენების შესწავლისას.

ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევარი ფრანგი მატერიალისტების თვალსაზრისს აგნოსტიციზმად და სკეპტიციზმად თვლის. ეს აზრი საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პრინციპულადაა უარყოფილი. ეს საკითხი მოითხოვს დეტალურ გარკვევას. თუ დავეყრდნობით ფრანგი მატერიალისტების მრავალ გამოთქმას იმის შესახებ, რომ ადამიანს არ ძალუძს ყველაფრის შემეცნება, რომ ადამიანის გონება ვერ აღმოაჩენს სამყაროს მოვლენების ძირითად პრინციპებს და საგანთა „საიდუმლო ძალებს“ და სხვ., შესაძლებელია დავასკვნათ მათი თვალსაზრისის აგნოსტიკურ ხასიათზე. მაგრამ ამასთან ერთად ფრანგი მატერიალისტები საწინააღმდეგო დებულებებსაც აყენებენ. არ არსებობს არაფერი, რომლის გაგებაც ჩვენს ძალებს აღემატება (ჰელვეციუსი); ის, რაც ჩვენს წინაპრებს სასწაულად და ზებუნებრივად მიაჩნდათ, ჩვენთვის მარტივი და ბუნებრივია; შემდგომი თაობები უფრო ღრმად შეიჭრებიან ბუნების საიდუმლოებაში და შეიცნობენ იმას, რაც ჩვენთვის დღეს მიუწვდომელია (ჰოლბახი); შემეცნების პროცესში ადამიანი მოვლენებიდან გადადის მათი მიზეზების შემეცნებაზე, ამათგან კი საგანთა არსების შემეცნებაზე (ლამეტრი).

ამ გამოთქმების საფუძველზე ბრალდება ფრანგული მატერიალიზმის აგნოსტიკური ხასიათის შესახებ თითქოს არ უნდა იყოს მართებული. თუ ადამიანს შეუძლია ყველაფრის გაგება, ყოველი მოვლენის მიზეზის დადგენა — თუ ახლა არა, მომავალში მაინც — თუ მოვლენის არსების შემეცნება შესაძლებელია (და ამას აღიარებენ ფრანგი მატერიალისტები), ბრალდება მათი თვალსაზრისის აგნოსტიკური ხასიათის შესახებ არ უნდა იყოს სწორი.

მაგრამ მაინც არის საკითხები, რომელთა გადაწყვეტა ადამიანის გონებას პრინციპულად არ შეუძლია. ფრანგი მატერიალისტები მეც-

ნიციზმის თვალსაზრისს იზიარებენ, ისინი იცნობენ მატერიის მოძრაობის მხოლოდ ერთ ფორმას — მექანიკურ მოძრაობას. ეს იმდროინდელი მეცნიერების განვითარების დონით არის განსაზღვრული. რაც შეეხება ამ მოძრაობის მიზეზს, ისინი ამ საკითხზე პასუხს ვერ იძლევიან, მეტიც, ფიქრობენ, რომ ამ საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებელია. მათი აზრით, პრინციპულად გადაუწყვეტელია სამყაროს წარმოშობის საკითხები, გადაუწყვეტელია საკითხი სიცოცხლის წარმოშობის, ადამიანის წარმოშობის შესახებ და სხვ. აქ საკითხი ისე კი არ წყდება, როგორც სხვა შემთხვევებში, სახელდობრ: დღეს არ ვიცით და მომავალი თაობა ამ საკითხებს გაარკვევს. არა, ეს საკითხები მარადიულად უპასუხოდ რჩება. საკითხი შემეცნების უსასრულო განვითარების შესახებ ამ მხრივ მოხსნილია. მხოლოდ ჰელვეციუსი არ იზიარებს აგნოსტიციზმის ამ პრინციპს, მაგრამ ის საწინააღმდეგო უკიდურესობაში ვარდება: მისი აზრით, შესაძლებელია სამყაროს აბსოლუტური შემეცნება, რის შემდეგ შემეცნების ამოცანა საბოლოოდ იქნება გადაწყვეტილი.

განსაზღვრავენ რა ჰეშმარიტებას როგორც აღქმას, წარმოდგენას, რომელიც ასახავს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეს, ფრანგი მატერიალისტები უკავშირებენ მას ადამიანთა ინტერესებს, მათთვის სასარგებლოს. რასაკვირველია, ჰეშმარიტება სასარგებლოა, რადგან ჰეშმარიტი ცოდნის საფუძველზე ჩვენ განვსაზღვრავთ ჩვენი მოქმედების ნაყოფიერ შედეგებს. როგორც წესი, ამ აზრს ფრანგი მატერიალისტები მართებულ ინტერპრეტაციას აძლევენ: ჰოლბახი, მაგალითად, აღნიშნავს, რომ რაიმე შეხედულების სარგებლიანობა არ არის მისი ჰეშმარიტების გარანტია. ამ თვალსაზრისით იგი აკრიტიკებს თეოლოგების შეხედულებებს, რომლებიც ცდილობდნენ დაესაბუთებინათ, თითქოს რელიგია სასარგებლოა ხალხისათვის და ამიტომ ჰეშმარიტია. ჰოლბახის აზრით, ჯერ ერთი, რელიგიური შეხედულებები არათუ არ არის სასარგებლო, არამედ მავნეცაა და შემდეგ — სასარგებლო არ არის უპათუოდ ჰეშმარიტი. ჰეშმარიტი და სასარგებლო განსხვავებული კატეგორიებია. შეცდომაც შეიძლება იყოს სასარგებლო, მაგრამ დროებით სასარგებლო, საბოლოოდ ის აუცილებლად მავნე აღმოჩნდება; რაც შეეხება ჰეშმარიტებას, ის შეიძლება დროებით მავნე იყოს. მაგრამ საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ ის სასარგებლოა (დიდრო).

მაგრამ იგივე დიდრო ხშირად აიგივებს ჰეშმარიტებას სასარგებლოსთან, აღიარებს რა, რომ ის, რაც ჰეშმარიტია, სასარგებლოა, ხოლო რაც სასარგებლოა,—არსებითად ჰეშმარიტი. ამასთან დაკავშირებულია ფრანგი მატერიალისტების აზრი იმის შესახებ, რომ შე-

მეცნებასა და კერძოდ ჭეშმარიტებას კავშირი აქვს ადამიანთა ინტერესებთან. ინტერესი ამოძრავებს ადამიანთა შემეცნებას; ინტერესები განსაზღვრავს ადამიანთა შეხედულებებს. ჰოლბახი იმეორებს ჰობსის აზრს იმის შესახებ, რომ ადამიანები შეეჯვდებოდნენ ევკლიდეს გეომეტრიის დებულებაში, თუ ამას მოითხოვდა მათი ინტერესები.

ადამიანთა ინტერესები დაკავშირებულია მათ მოთხოვნილებებთან. მოთხოვნილებების ცნებასთან დაკავშირებით ჰელვეციუსი გამოთქვამს აზრს, რომელიც კრიტიკულად გადამუშავებული სახით კ. მარქსის მიერაა წამოყენებული როგორც შემეცნების თეორიის ერთ-ერთი პრინციპი. ჰელვეციუსი აღნიშნავს, რომ ადამიანები აღიქვამენ საგნებში და მოვლენებში იმას, რაც მათ სურთ მათში დაინახონ. ეს სუბიექტივისტურად (და იდეალისტურად) ფორმულირებული დებულება არსებითად ღრმა აზრს შეიცავს: ადამიანი პირველ რიგში პრაქტიკოსია, მისი ცნობიერება სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების გულგრილი მაყურებელი როდია; სინამდვილის საგნები და მოვლენები მისთვის ერთნაირი ღირებულების მქონე როდია; ის ამ საგნებსა და მოვლენებში, მათ თვისებებში ყურადღებას აქცევს იმას, რაც მის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. ჰელვეციუსი ახლოს მივიდა ამ აზრთან. მისი შეხედულების ნაკლი იმაში მდგომარეობდა, რომ, მისი აზრით, ადამიანი საგნებში ხედავს იმას, რაც სურს; იმის დანახვა, რაც მას სურს, არ გვაძლევს ჭეშმარიტი ასახვის გარანტიას, რადგან შეიძლება დაინახოს ის, რაც საგანში სრულიადაც არ არის ანდა თავისი სურვილით დამახინჯებულად დაინახოს; რაც შეეხება დებულებას, რომ ადამიანი საგნებსა და მოვლენებში მიაქცევს ყურადღებას, აღმოაჩენს იმას, რაც მის მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს, ჭეშმარიტების ობიექტური მნიშვნელობის თეორიისთვისაა დამახასიათებელი.

მიუხედავად ფრანგი მატერიალისტების მრავალი გამოთქმისა, რომლებშიც ისინი ცდილობენ გრძნობიერება დაუკავშირონ აზროვნებას და დაასაბუთონ აზრი იმის შესახებ, რომ მხოლოდ გრძნობიერება არ გვაძლევს ადექვატურ ცოდნას, რომ საჭიროა გრძნობიერების მონაცემის რაციონალური გადამუშავება, ეს გამოთქმები გამოთქმებად რჩება. დიდრო აღნიშნავს, რომ ადამიანს გააჩნია ბუნების შემეცნების სამი საშუალება: დაკვირვება ბუნებაზე, რომლის საფუძველზე ადამიანი აგროვებს ფაქტებს, ამ ფაქტების მოაზრება, რომელიც ამ ფაქტების კომბინირებაში მდგომარეობს, დაბოლოს ცდა, რომელიც ამ კომბინაციებს ამოწმებს. ზოგადად თითქოს ყველაფერი რიგზეა. მაგრამ მარტივი დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ მთა-

კარი პრობლემები მათ ანალიზის გარეშე დარჩათ, ისინი ზუსტად ვერ ანსხვავებენ გრძნობიერებას აზროვნებისაგან და, ცხადია, მათი ისტორიული კავშირი — გადასვლა გრძნობიერებიდან აზროვნებაზე — აზროვნების თვისობრივი განსხვავება გრძნობიერებისაგან, განხილვის გარეშე დარჩათ. ფრანგი მატერიალისტებისათვის უცხოა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის ცნება, რომელიც ჭეშმარიტების საზომს წარმოადგენს, იმის მიუხედავად, რომ ხშირად მსჯელობენ ცდაზე, ექსპერიმენტზე, როგორც ჭეშმარიტების შემოწმების საშუალებაზე.

5. ფრანგული მატერიალიზმის ონტოლოგია განიხილავს საკითხებს ბუნებისა და ადამიანის ადგილის შესახებ ბუნებაში. როგორც ზოგიერთ იდეალისტს, მასაც კარგად ესმის, რომ ფილოსოფიაში შეიძლება არსებობდეს ორი შედარებით თანმიმდევარი მიმართულება — მატერიალიზმი და იდეალიზმი. ფილოსოფიის ამ ორ მიმართულებას ისინი ადარებენ დემოკრიტესა და პლატონის ფილოსოფიურ კონცეფციებს (ჰელვეციუსი). დემოკრიტე მიწიერ ნიადაგზე იდგა და ამ თვალსაზრისით განიხილავდა ფილოსოფიის მთავარ საკითხებს; პლატონისათვის მიწიერი არ იყო ძირითადი. ის იწყებდა „ცით" და აქედან ცდილობდა აეხსნა მიწიერი მოვლენები.

მიუხედავად იმისა, რომ ფრანგული მატერიალიზმის წარმომადგენლები თავის ამოსავალ წერტილს განსხვავებული ტერმინით გამოხატავენ და რიგ საკითხებს განსხვავებულად წყვეტენ, ძირითადი საკითხის გადაწყვეტაში ისინი ერთნაირ თვალსაზრისს იცავენ: სამყარო მატერიალურია. ის ყოველივეს საფუძველს და ყველაფრის შემცველ მატერიალურ სუბსტანციას წარმოადგენს. ეს მატერიალური სუბსტანცია არის ბუნება, რომელსაც არსებობისათვის არავითარი სხვა მიზეზი არ გააჩნია, რადგან ის თავისთავის მიზეზია. მატერიალური სუბსტანციისა და მატერიის ცნების გარკვევისას მათი თვალსაზრისი ხშირად არსებითად განსხვავდება. ზოგიერთი (ჰელვეციუსი) სრულიად არ იზიარებს მატერიალური სუბსტანციის ცნებას, თვით მატერიის ცნებაც, მათი აზრით, ადამიანთა მიერაა გამოგონილი; სამყარო შედგება ცალკეული სხეულებისაგან და მატერია არის საერთო სახელი ამ სხეულების თვისებების აღსანიშნავად; სხეულები არსებობს ადამიანთა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ბუნება საგანთა ერთობლიობაა და მას არ სჭირდება რაღაც საფუძველი მატერიალური სუბსტანციის სახით. ასევე არ არსებობს სულიერი სუბსტანცია, არის სულიერი მოვლენები, რომლებსაც არ გააჩნიათ მათი მატარებელი სულიერი სუბსტანცია.

საერთოდ, ფრანგი მატერიალისტებისათვის მატერიის ცნება გაიგივებულია ნივთიერების ცნებასთან. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი (ჰოლბახი) მატერიის განსაზღვრებისას თითქოს სწორ აზრს გამოთქვამს: მატერია არის ყოველივე ის, რაც ასე თუ ისე ჩვენს გრძნობებზე მოქმედებს; ხოლო როდესაც საკითხი დაისმის იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ის, რაც ჩვენს გრძნობებზე მოქმედებს, აღმოჩნდება, რომ ეს არის ნივთები, რომელთა სიმრავლე ბუნებას წარმოადგენს.

მატერიისათვის, როგორც მატერიალური ბუნებისათვის, დამახასიათებელია მოქმედება, ძალა, აქტივობა. მეცნიერების მიხედვით (ფიზიკა, ქიმია) სხეულს აქვს მოქმედება, ძალა, სულ ერთია განვიხილავთ სხეულების მასას, თუ მხოლოდ მოლეკულებს. მოძრაობა, ძალა, აქტივობა მატერიის არსებობის ფორმას წარმოადგენს.

თუ დეკარტი და მისი თანამოაზრენი მე-17 საუკუნეში ფიქრობდნენ, რომ მატერია ინერტული, უძრავია და მას მოძრაობის უნარს აძლევს გარეგანი, ღვთაებრივი ბიძგი, თუ ნიუტონიც ბოლოს ამ შეხედულებამდე მივიდა, ფრანგმა მატერიალისტებმა სიტყვიერად მაინც გადალახეს ეს თვალსაზრისი. საქმე ის არის, რომ ფრანგი მატერიალისტების მიხედვით მოძრაობა მატერიის ატრიბუტს წარმოადგენს, არ არსებობს უძრავი მატერია, მატერიას არ სჭირდება არავითარი გარეგანი ძალა, მით უმეტეს ღვთაებრივი ბიძგი — ამოძრაებისათვის. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფრანგული მატერიალიზმი მექანიციზმის კონცეფციას არ დაშორებია, აღმოჩნდება, რომ მათმა მოძღვრებამ მატერიის მოძრაობის შესახებ ლოგიკურად დეკარტისა და ნიუტონის თვალსაზრისი ვერ გადალახა. მოძრაობა, როგორც ამას განმარტავს ჰოლბახი, არის სხეულის მიერ ადგილის შეცვლა სხვა სხეულების მიმართ, ე. ი. მოძრაობა არის სხეულის სივრცეში (ან სხვა სხეულების მიმართ) ადგილის შეცვლა. სხეულის ადგილის შეცვლა სხვა სხეულების მიმართ გამოწვეულია ამ სხეულზე სხვა სხეულის მოქმედებით, ბიძგით. ეს სხვა სხეული თვითონ განიცდის მესამე სხეულისაგან ბიძგს და გადასცემს მოძრაობას პირველ სხეულს და ასე უსასრულოდ. მაშ უნდა არსებობდეს პირველი მოქმედება, პირველი ბიძგი, რომელიც აამოძრავებს მეორე, მესამე და ა. შ. სხეულებს. მოძრაობის მექანისტური კონცეფცია ლოგიკურად მიგვიყვანს პირველი ბიძგის თეორიამდე. ფრანგული მატერიალიზმი, როგორც მატერიალიზმი, პირველი ბიძგის პრინციპს ვერ გაიზიარებს, მაგრამ მექანიციზმის თანმიმდევრული გატარება მოითხოვს ამ პრინციპის აღიარებას. ფრანგ მატერიალისტებს ერთი „გამოსაყალი" დარჩენიათ: მოძრაობის მიზეზის გარკვევა ჩვენს

ცოდნას აღემატება, ან, როგორც ლამეტრი აცხადებს, „დროის დაკარგვად მიმაჩნია მოძრაობის მექანიზმის არსების გარკვევა".

მოძრაობა ყოველთვის გარეგანი მიზეზით არის გამოწვეული, ყოველი მოძრაობა გამოწვეულია სხვა სხეულის ზემოქმედებით, მაგალითად, მიზიდულობის ძალით, ან მოლეკულების თვისებებით', ანდა მოლეკულების ერთმანეთზე მოქმედებით. მატერიალისტები (მაგ., ჰოლბახი) ხმარობენ „თვითმოძრაობის" ცნებასაც, მაგრამ თვითმოძრაობის ცნებაში გულისხმობენ რთული სახის მოძრაობას, რომელიც ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელია.

მატერიალური სამყარო, აქვს მას საფუძვლად მატერიალური სუბსტანცია, თუ არის მხოლოდ უამრავი საგნებისა და მოვლენების ერთობლიობა, არსებობს დროსა და სივრცეში. აქაც ეხვდებით აზრთა სხვადასხვაობას ფრანგ მატერიალისტებს შორის. თუ დიდრო იცავს აზრს, რომ სივრცე და დროც არსებობს როგორც ბუნების არსებობის ფორმები, ჰელვეციუსს დაჰყავს სივრცე ამა თუ იმ საგნის განფენილობამდე.

აიგივებენ რა მატერიას ნივთიერებასთან, ფრანგი მატერიალისტები საკმაოდ ბევრს მსჯელობენ მატერიის აღნაგობის, მისი შედგენილობის შესახებ. ამ საკითხის გადაწყვეტისას, მიუხედავად საერთო მატერიალისტური კონცეფციისა, აზრთა განსხვავებას აქვს ადგილი.

ჰოლბახი[2], მაგალითად, იმ აზრისაა, რომ სამყაროს საგნები შედგება ატომებისაგან, რომელთა თვისებებია განფენილობა, შეუვალობა, მოძრაობა, წონა, ფიგურა. თვისობრივად ისინი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან; და თუ მათგან შედგენილი საგნები მრავალფეროვნებით ხასიათდება, ეს აიხსნება მათი მოძრაობისა და ერთმანეთთან შეკავშირებით. რასაკვირველია, ასეთი ახსნა მიზანს ვერ აღწევს; საქმე ის არის, რომ მოძრაობა მხოლოდ მექანიკური ხასიათისაა, ხოლო ამგვარი მოძრაობით ვერ აიხსნება საგანთა თვისობრივი განსხვავება; ამის ასახსნელად არც მათი შეერთება გამოდგება. განფენილობით, წონითა და სხვათა ნიშნებით არ აიხსნება სამყაროს საგნების მრავალსახეობა, თუ მხოლოდ მექანიკურ მოძრაობასა და ამ ატომების შეერთებას მივიღებთ მხედველობაში. ისინი მოძრაობის სხვა ფორმებსაც რომ იცნობდნენ, ანდა კიდევ ატომების შეერთების წესის ცნება ჰქონოდათ გამომუშავებული, მაშინ შეიძლებოდა ამ პრობლემის ცოტად თუ ბევრად მართებულად გადაწყვეტა.

---

[1] სხვათა შორის, ამ თვისებებს დიდრო უწოდებს „ინტიმურ თვისებებს", მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს „ინტიმური თვისებები", არ არკვევს.

[2] ჰოლბახს საწინააღმდეგო აზრიც აქვს გამოთქმული.

ამ თვალსაზრისისაგან არსებითად განსხვავდება დიდროს კონცეფცია. დიდროს კარგად ესმის, რომ თუ სამყაროს საგნები შედგენილია თვისობრივად იგივეობრივი ატომებისაგან (მოლეკულებისაგან, ელემენტებისაგან, როგორც ის აღნიშნავს), სავყაროს საგნების განსხვავებას, მათ თავისებურებას და მრავალსახეობას ვერ ავხსნით. სამყარო უნდა შენდებოდეს განსხვავებული თვისობრიობის მქონე ელემენტებისაგან; ამ განსხვავებული ელემენტებისაგან, მათი განსხვავებული კომბინაციით შეერთების საფუძველზე. იქმნება ბუნება თავისი მრავალფეროვანი საგნებითა და მოვლენებით.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ფრანგი მატერიალისტები, იზიარებენ რა ძირითადად მექანიციზმის პრინციპს, რითაც განვითარების პროცესი საერთოდ აუხსნელი რჩება, ზოგიერთ შემთხვევაში იძულებული არიან უღალატონ მას და რიგი პრობლემების გადაწყვეტისას გამოიყენონ განვითარების პრინციპი. აქ ყველაზე მთავარია პრობლემა ცნობიერების წარმოშობის შესახებ. ცნობიერების წარმოშობის პრობლემა მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობისათვის პრინციპულად აუხსნელი უნდა დარჩენილიყო, მაგრამ ფაქტი ცნობიერების არსებობისა იმდენად უდავოა, რომ ეს პრობლემა აუცილებლად უნდა დასმულიყო ფრანგი მატერიალისტების წინაშე. ისინი არ გაურბიან ამ პრობლემას, მაგრამ მისი გადაწყვეტისას, ისევე როგორც სხვა მრავალ საკითხში, ერთსულოვნებას ვერ აღწევენ. დასმული პრობლემის ყველაზე მარტივი გადაწყვეტა სკეპტიკურია.

ჰელვეციუსი, რომელიც საკმაოდ ბევრს მსჯელობს ამ საკითხზე, საბოლოოდ სკეპტიკურ დასკვნამდე მიდის. ის აღნიშნავს, რომ საგანთა თვისებები მათ აგებულებაზეა დამოკიდებული. ეს თვისებები გარკვეულ პირობებში წარმოიშობა და ამ პირობების შეცვლასთან ერთად ისპობა. ასევე უნდა გადაწყდეს ალბათ შეგრძნების ფაქტის არსებობა: შეგრძნების უნარი, როგორც მატერიის ერთერთი თვისება, ჩნდება გარკვეულ პირობებში. ის განპირობებულია სხეულის ორგანიზაციით. მეცნიერება გვასწავლის, რომ შეგრძნების უნარი უჩნდება ცხოველს მისი სხეულის აგებულების საფუძველზე. ამ ცხოველის ორგანოების თავისებურების საფუძველზე, იგი ჩნდება ამ ორგანოების გაჩენის შედეგად და ისპობა მათი (ამ ორგანოების) მოსპობის შემდეგ. ჰელვეციუსი აღიარებს, რომ ეს მისი აზრი მხოლოდ სავარაუდოა, რომ ნამდვილად ამ საკითხის გადაწყვეტისას უძლურნი ვართ; უნდა გვქონდეს გამბედაობა პირდაპირ ვთქვათ ის, რაც არ ვიცით.

მსჯელობა იმის შესახებ, რომ შეგრძნების უნარი ჩ ნ დ ე ბ ა გარკვეულ პირობებში, რომ ცხოველის ორგანოებიც გარკვეულ ცვლი-

ლებას განიცდის, მაჩვენებელია იმისა, რომ ბუნებისმეცნიერების განვითარება, რომელიც უკვე განვითარების იდეის კონცეფციამდე მივიდა, არ დარჩა მთლად უცნობი ფრანგი მატერიალისტებისათვის.

მაგრამ ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი, რომელიც სახელმძღვანელოა ამ პერიოდის მატერიალიზმისათვის, მდგომარეობს იმაში, რომ ცნობიერების საფუძველი არის გრძნობელობა, რომელიც მატერიას, მატერიალურ საგნებს, როგორც ასეთს, ახასიათებს. დიდრო ჰიპოთეზის სახით წარმოადგენს აზრს იმის შესახებ, რომ მგრძნობელობა მატერიის ყველა ელემენტისათვის არის დამახასიათებელი. მგრძნობელობა ერთ-ერთი ნიშანია არაორგანული ბუნების საგნებისა; ეს მგრძნობელობა ამ საგნებში ინერტულია, ხოლო ადამიანში იგი აქტიური ხდება. რასაკვირველია, არსებობს მგრძნობელობის აქტივობის ხარისხი სხვადასხვა სხეულში, მაგრამ არ არის არც ერთი სხეული (საგანი), რომელსაც მგრძნობელობა არ ახასიათებდეს. ეს თვალსაზრისი დიდროს მიჰყავს ჰილოძოიზმამდე; მთელი სამყარო ბევრად თუ ნაკლებად გასულიერებულია. როდესაც დალამბერი დიდროსთან საუბარში („დიდროს საუბარი დალამბერთან") დაუსვამს დიდროს კითხვას: თუ თქვენ მთელ მატერიას მიაწერთ გრძნობელობას, თუ გრძნობელობა არის მატერიის ზოგადი და არსებითი თვისება, მაშინ უნდა დაუშვათ, რომ ქვაც აზროვნებს, — დიდრო დადებითად უპასუხებს. ცხადია, დიდროს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ ქვა ნაძდვილად აზროვნებს, არამედ მხოლოდ იმისა, რომ ქვასაც აქვს შეგრძნების უნარი.

დიდროსაგან არსებითად განსხვავებულ აზრს ავითარებს ჰოლბახი; მისი აზრით, ქვა არათუ არ აზროვნებს, არამედ მას, ისევე როგორც ყველა არაორგანულ საგანს, სრულიად არა აქვს სულიერის მომენტი; სულიერი, კერძოდ აზროვნება, აქვს მხოლოდ მაღალი ორგანიზაციის მქონე არსებას. შესაძლოა გვეფიქრა, რომ „მაღალი ორგანიზაციის" მქონე არსების ცნება მაჩვენებელია იმისა, რომ ჰოლბახმა გადალახა მექანისტური და მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა და ის თითქოს ფიქრობს, რომ მაღალი ორგანიზაციის მქონე არსება განვითარების პროცესში წარმოიშვა დაბალი ორგანიზაციის მქონე არსებისაგან, მაგრამ ჰოლბახი მტკიცედ იცავს მეტაფიზიკურ კონცეფციას და ამ საკითხში სკეპტიკურ პოზიციას იზიარებს. არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, წერს ის, იყო ადამიანი წინათ ისეთი, როგორიც ახლაა, თუ არა, გაიარა საფეხურების მთელი რიგი, მანამ ის მოგვეელინა იმ სახით, რა სახითაც ის დღეს არსებობს, თუ არა. ამ საკითხის გადაწყვეტა მოკლებულია ყოველგვარ პრინციპულ მნიშვნელობას. ამრიგად, ყველაზე პრინციპული საკითხი,—სა-

კითხი ადამიანის წარმოშობისა, მისი ადამიანად ქმნადობის, მისი ცნობიერების, გონების წარმოშობისა და განვითარების საკითხი ჰოლბახს უმნიშვნელოდ მიაჩნია.

ფრანგი მატერიალისტები იცნობენ კაცობრიობის ისტორიას, იცნობენ ამ ისტორიაში მომხდარ ცვლილებებს, იბრძვიან არსებული წყობილების წინააღმდეგ, ოცნებობენ, მეტიც — იბრძვიან ადამიანის ბუნების შესაბამი წყობილებისათვის, ე. ი. იციან, რომ ისტორიაში ყოფილა გარდაქმნები და თვითონაც ეს გარდაქმნა სურთ, იცნობენ თანამედროვე მეცნიერებას, რომელიც ევოლუციის პრინციპებს გამოხატავს; მართლა ვერ ხედავდნენ ისინი ამ ცვლილებებს? და თუ ხედავდნენ, ნუთუ ვერ გადალახეს მექანიკურ-მეტაფიზიკური თვალსაზრისის პრინციპები?

ჩვენ ვერ დავაბრალებთ მათ იმას, რომ ყოველივე ამას ისინი ვერ ხედავენ, მაგრამ გაბატონებული მექანისტურ-მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა ყოველთვის თავისებურ დალს ასვამს მათ ნააზრევს. ფეოდალიზმისა და ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში — ბუნებისმეცნიერებისა და ისტორიული მეცნიერების განვითარების გარკვეული დონის საფუძველზე ყველაზე მისაღები იყო მექანისტურ-მატერიალისტური თვალსაზრისი და ეს თვალსაზრისი მათ, რამდენადაც შეეძლოთ, გამოიყენეს. მათი მიხვედრები სამყაროსა და კაცობრიობის განვითარების შესახებ საბოლოო ანგარიშით მექანისტურ ინტერპრეტაციას იღებს.

დიდრომ იცის, რომ ბუნებასთან შეგუება, ჩვევები, ორგანოების ვარჯიში იწვევს ცვლილებებს ორგანიზმებში. ებრძვის რა ეკლესიის მოძღვრებას ორგანიზმების მიზანშეწონილების შესახებ, რაც თითქოს ღვთაებრივი ძალით არის განპირობებული, დიდრო ცდილობს ეს მიზანშეწონილება ახსნას ბუნებრივი მიზეზებით. ზოგიერთ შემთხვევაში ამ მოვლენის მის მიერ მოცემული ახსნა თუმცა გულუბრყვილოა, მაგრამ ჭეშმარიტების მარცვალს შეიცავს, ხოლო ზოგიერთი — მექანისტურია, მეტიც, აბსურდულია. მოვიტანთ ორ მაგალითს:

1) პირველად ცხოველთა აგებულება სრულიადაც არ იყო მიზანშეწონილი. ორგანიზმებს ჰქონდათ შემთხვევითი ორგანოები, ზოგიერთი გამოსადეგი იყო სიცოცხლის შენახვისათვის, ზოგიერთი კი ამას ხელს უშლიდა. დროთა განმავლობაში ორგანოები, რომელნიც ბუნებასთან შეგუებულნი აღმოჩნდნენ, ცხოველებს შერჩათ და დაძკვიდრდნენ, ხოლო ორგანიზმები, რომელთა ორგანოები ბუნების მიმართ ცუდ კომბინაციებს წარმოადგენდა, მოისპო. ასე მოხდა ორგანიზმების შეგუება ბუნებასთან და ამ გზით გაჩნდა ის, რასაც

დღეს ორგანიზმების მიზანშეწონილ აგებულებას ვუწოდებთ. ეს აზრი, დიდროს მიერ მარტივად და გულუბრყვილოდ გამოთქმული, ჩანასახი იყო მომავალი, დარვინისტული იდეისა ცხოველთა ევოლუციის შესახებ.

2) ამასთანავე უნდა აღინიშნოს ის მცდარი და უხეში მაგალითი, რომელიც დიდროს მოაქვს ორგანიზმების ცვლილების ასახსნელად. თუ თაობების განმავლობაში ადამიანებს ხელებს მოაჭრიან, ისინი შეეგუებიან ამ მდგომარეობას და ბოლოს გაჩნდება ადამიანთა თაობა, რომელსაც ხელები აღარ ექნება. ხოლო თუ ეს თაობა ივარჯიშებს და აწარმოებს ისეთ მოძრაობას, როგორსაც აწარმოებდნენ ხელების მქონე ადამიანები (რით აწარმოებს, თუ მათ ხელები აღარ ექნებათ? — კ. ბ.), ხელახლა გაჩნდება თაობა, რომელსაც ექნება ხელები და თითები.

ამ მექანისტურსა და, გულახდილად რომ ვთქვათ, უაზრო შეხედულებასთან ერთად ფრანგი მატერიალისტების ზოგიერთი წარმომადგენელი საღ აზრებსაც გამოთქვამს. მაგალითად, ლამეტრის მიხედვით ორგანული ბუნება წარმოიშვა არაორგანულიდან, ხოლო ადამიანი — ცხოველების სამყაროდან. მართალია ლამეტრი ამ აზრს ვერ აბაბუთებს — იმდროინდელი ბუნებისმეცნიერების განვითარების დონე ამის საშუალებას არ იძლეოდა, — მაგრამ თვითონ ეს აზრი მექანისტისა და მეტაფიზიკოსის ნააზრევში მის ზოგად პრინციპებს ეწინააღმდეგებოდა: ლამეტრისათვის, როგორც ჩანს, ევოლუციის იდეა არ იყო საესებით უცხო.

ამასთან ერთად ხშირად გამოთქმულია აზრი სამყაროს მარადიული წრებრუნვის შესახებ. ჰელვეციუსის აზრით, სამყაროში ყოველთვის ყველაფერი იცვლება; ის, რისგანაც შედგება სამყარო, დასაწყისში არ იყო მოწესრიგებული, ქაოსს წარმოადგენდა; მექანიკური მოძრაობის შედეგად სამყაროს ნაწილები ერთმანეთს უერთდება, ჩნდება მათი ყოველგვარი კომბინაცია. ამის საფუძველზე ყველაფერი წესრიგში მოდის; ეს მოხდება მაშინ, როდესაც ყველა კომბინაცია ამოწურული იქნება. ამის შემდეგ იწყება საწინააღმდეგო პროცესი, პროცესი ელემენტების დაშლისა, რომელიც გაგრძელდება მანამ, ვიდრე სამყარო ისევ ქაოსურ მდგომარეობაში არ აღმოჩნდება. შემდეგ ისევ დაიწყება სამყაროს ქმნადობის ისტორია და ასე უსასრულოდ.

ყველაფერი ამ პროცესში მიზეზობრივადაა განსაზღვრული და, რაც მიზეზობრივად განსაზღვრულია, ის აუცილებელია, რადგან მიზეზით განსაზღვრული ფრანგმა მატერიალისტებმა გააიგივეს აუცილებელთან: ცხადია, შემთხვევითი მოვლენა უმიზეზო მოვლენად

უნდა გამოეცხადებინათ. მაგრამ, რადგან უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს, არ უნდა არსებობდეს არც შემთხვევითი მოვლენა. შემთხვევითი არის სუბიექტური კატეგორია: თავისთავად აუცილებელი მოვლენა შემთხვევითად გვეჩვენება, რადგან ამ მოვლენის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია. ჩვენ ვუწოდებთ შემთხვევითს, წერს ჰოლბახი, ისეთ მოვლენას, რომლის მიზეზი არ ვიცით და რომელთა გათვალისწინება არ შეგვიძლია ჩვენი უვიცობის გამო.

მექანისტური თვალსაზრისი, რომელიც დეკარტმა გაავრცელა მთელ ფიზიკურ სინამდვილეზე, უკიდურეს სახეს იღებს ლამეტრის თეორიაში. მექანიციზმი, რომლისთვისაც აუხსნელია მოვლენათა შორის თვისობრივი განსხვავება, იმეორებს დეკარტის აზრს იმის შესახებ, რომ ცხოველი მანქანაა. მაგრამ დეკარტი, იზიარებს რა მექანიციზმის პრინციპებს, რომლითაც ცდილობდა აეხსნა მთელი სინამდვილე ადამიანის გამოკლებით, ადამიანის მიმართ იყენებს დიამეტრიულად საპირისპირო პრინციპებს: ადამიანის სხეული ემორჩილება მექანიზმის პრინციპებს, რამდენადაც ის წარმოადგენს სხეულს სხეულთა შორის და ამით ის არ განსხვავდება სხვა სხეულებისაგან, კერძოდ ცხოველებისაგან, რომლებიც, თავის მხრივ, ქარგად მოწყობილ მანქანებს წარმოადგენენ. ამ მხრივ ადამიანის სხეულიც ასეთივე მანქანაა. მაგრამ ადამიანის არსება მის აზროვნებაში მდგომარეობს, რომელიც მის სუბსტანციას წარმოადგენს, და ამიტომ მისი ახსნა მექანიკის კანონებით შეუძლებელია. ლამეტრის არ უნდა დანახვა ადამიანის ცხოველებისაგან განსხვავებისა; ის, დეკარტის დებულებას იმის შესახებ, რომ ცხოველი მანქანაა, ავრცელებს ადამიანზე: ადამიანიც მანქანაა. გრძნობიერება ახასიათებს როგორც ადამიანს, ისე ცხოველს. რთული მექანიზმი, რომელიც დამახასიათებელია ორივესათვის, არ გამორიცხავს სულიერი მოვლენების არსებობას. ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან იმით, რომ იგი უფრო განათლებული მანქანაა. ჩვეულებრივ მანქანაში მისი ნაწილების მოძრაობას არ სდევს ნებისყოფა და აზროვნება, რაც ადამიან-მანქანის აუცილებელ თვისებას წარმოადგენს.

6. ფრანგი მატერიალისტების მოღვაწეობის მთელი პათოსი მიმართულია რელიგიისა და არსებული წყობილების წინააღმდეგ. მათი პოლიტიკური შეხედულებები შემდეგ იქნება განხილული, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უშუალოდ არიან დაკავშირებული რელიგიის კრიტიკასთან. უკვე ის თვალსაზრისი, რომ სამყარო მატერიალურია და მისი შემეცნება მის ასახვაში მდგომარეობს, გამორიცხავს ყოველივე ზებუნებრივ ძალას, ღმერთს. გამორიცხავს ყოველივე მიზანდასახულობას, რომელიც სამყაროშია განხორცი-

ელებული, გამორიცხავს რაიმე სულიერი სუბსტანციის არსებობას როგორც სამყაროში, მთლიანობაში, ისე ცალკეულ ადამიანში. ფრანგული მატერიალიზმი ათეისტურ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს.

ფრანგული მატერიალიზმი მომავალი ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგიაა, რომელიც მიმართულია არსებული ფეოდალური სისტემის წინააღმდეგ, ებრძვის ამ სისტემის იდეოლოგიას და, პირველ რიგში, ამ იდეოლოგიის წარმომადგენლებს. ეს ბრძოლა მით უფრო გასაგებია, რომ ამ იდეოლოგიის დამცველები ეკლესიის დიდი ფეოდალები არიან. ამრიგად, ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლა ამავე დროს არსებული წესწყობილების წინააღმდეგ ბრძოლას წარმოადგენს.

როგორც მომავალი რევოლუციის იდეოლოგებს, მათ არ შეუქმნიათ ზუსტი მეცნიერული ათეისტური სისტემა, ვერ ერკვევიან რელიგიის წარმოშობის მიზეზებში; ისინი ათეიზმის პროპაგანდისტები და პუბლიცისტები (ლენინი) არიან, რომლებიც ცდილობენ გაათავისუფლონ მოსახლეობა რელიგიური ცრურწმენისაგან.

ყველა ფრანგი მატერიალისტი ებრძვის რელიგიას, მაგრამ რელიგიის წარმოშობის მიზეზი მათთვის უცნობი დარჩა. მათ იციან, რომ რელიგია გამოყენებულია ხალხთა ჩაგერისათვის; რელიგია უარყოფს თავისუფალ აზროვნებას, ის ხალხისაგან მოითხოვს მორჩილებას; რელიგია ამახინჯებს ადამიანს, სპობს მასში ადამიანურ სურვილებს, თავისუფლებას, მოქმედებას. ადამიანი თავისი ბუნებით თავისუფალია, ხოლო რელიგია მას მონად აქცევს. ეკლესიას მონები სჭირდება, რომლებიც სამყაროს განიცდიან ეკლესიის მოძღვრების თვალსაზრისით. საკითხზე, თუ რის საფუძველზე წარმოიშვა ისეთი უკუღმართი ცრურწმენა, როგორიც რელიგიაა, ფრანგი მატერიალისტების შეხედულება განსხვავებულია. ჰელვეციუსის აზრით, რელიგიის წარმოშობის მიზეზია აღმზრდელის თვალსაზრისი და მმართველი წრის კანონმდებლობა. აღმზრდელზე რომ ბევრია დამოკიდებული, მას რომ შეუძლია აღსაზრდელს თავს მოახვიოს რელიგიური იდეები, გასაგებია, მაგრამ საკითხი ხომ ამ იდეების წარმოშობას ეხება — აღმზრდელს საიდან გაუჩნდა ეს იდეები? რასაკვირველია, მმართველზე, კანონმდებელზე დამოკიდებულია, თუ რა კანონებს დაადგენს რელიგიის სფეროში, მაგრამ აუხსნელი რჩება საიდან გაუჩნდა მას რელიგიური იდეები, რომლებიც მან კანონებში გამოხატა.

დიდრო ამ საკითხში აგნოსტიკურ თვალსაზრისს იზიარებს, ის ფიქრობს, რომ არ შეგვიძლია იმის გამორკვევა, თუ როგორ ჩნდება

რელიგიური ან მისდაგვარი ცრურწმენა. ერთი რამ უველასათვის ცხადია, სახელდობრ ის, რომ რელიგიური იდეები ადამიანთა უვიცობას ეყრდნობა.

რელიგიის წარმოშობის მიზეზებზე დაწვრილებით მოგვითხრობს ჰოლბახი. შიში, უძლურება ბუნების სტიქიის წინაშე—აი, რელიგიების წარმოშობის ნამდვილი მიზეზი. მიწისძვრები, წყალდიდობა, ავადმყოფობა, სიკვდილი აშინებს ადამიანს, მან არ იცის, რომ უველა ეს მოვლენა ბუნებრივია, უველაფერი ეს მას ზებუნებრივ მოვლენად ეჩვენება. ამ ზებუნებრივი მოვლენების მიღმა ადამიანი წარმოიდგენს ძალას, რომელსაც ამ მოვლენების გამომწვევად თვლის. ეს ძალა მას წარმოუდგენია ადამიანის მსგავსად, მაგრამ ისეთად, რომელიც ადამიანზე ძლიერია; ადამიანები ქმნიან ღმერთს თავისი სახის მიხედვით, მაგრამ მიაწერენ მას უოველისშემძლე ძალას.

დასაწყისში ამგვარ ძალას ადამიანები მიაწერდნენ საგნებსა და მოვლენებს, რომელთა მიზეზი მათთვის უცნობი იყო. შემდეგ ამ საგნებისა და მოვლენების მიღმა მათ გამომწვევ ღმერთებს თხზავენ. ასე წარმოიშვა, მაგალითად, ანტიკური მითოლოგია თავისი მრავალი ღმერთით. დაბოლოს, შეიქმნა ერთი ღმერთის იდეა, ღმერთისა, რომელმაც შექმნა მთელი სამყარო და განაგებს მის უველა მოვლენას.

თანამედროვე რელიგიის მიხედვით (აქ იგულისხმება კათოლიციზმი) ღმერთი არის არა მხოლოდ უოველისშემძლე ძალა, არამედ ამავე დროს უოვლად კეთილი, უოვლად გონიერი არსება. ამით აიხსნება არსებული ქვეყნის სრულყოფილობა, მიზანშეწონილობა, წესრიგი, რომელიც ბატონობს სამყაროში. ფრანგი მატერიალისტები აღნიშნავენ, რომ უოვლად კეთილი არსება არ შექმნიდა ბოროტებას, რომლითაც სავსეა არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრება; სრულქმნილი არსება არ შექმნიდა ისეთ არასრულქმნილ სამყაროს. როგორიც არის ჩვენი პლანეტა. სამყაროს მიზანშეწონილობას ეწინააღმდეგება მრავალი მოვლენა, რომელიც მას არღვევს. ბუნების როგორც მიზანშეწონილობა, ისე ამ მიზანშეწონილობის საწინააღმდეგო მოვლენების მიზეზია ბუნების აუცილებელი კანონზომიერება, რომელსაც ადგილი აქვს თვითონ ბუნებაში და არა მის გარეშე მიზეზში.

რელიგია უოველთვის დაკავშირებული იყო სახელმწიფოსთან, ის თვითონ ტირანიას წარმოადგენს და სახელმწიფოს ტირანიის სულისჩამდგმელია; ის, ისევე როგორც არსებული სახელმწიფო, ადამიანის ბუნებას ეწინააღმდეგება. ამიტომ ბრძოლა რელიგიის წინა-

აღმდეგ, რომელსაც ფრანგი მატერიალისტები აწარმოებენ, ამავე დროს აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას ნიშნავს.

რადგან რელიგია ადამიანთა უვიცობაზეა დამყარებული, მისი გავლენის მოსპობა შეიძლება ხალხში განათლების შეტანით, ცოდნის გავრცელებით. რელიგიის მოსპობით მოისპობა არსებული წესწყობილების, აბსოლუტიზმის საყრდენი და დამყარდება ადამიანის ბუნების შესაბამი სახელმწიფო.

„ადამიანის ბუნების“ ცნება ერთ-ერთი ძირითადი მომენტია ფრანგი მატერიალისტების ნააზრევში. ადამიანის ბუნება ეწინააღმდეგება რელიგიას, ეწინააღმდეგება არსებულ წყობილებას. უნდა შეიქმნას ისეთი სახელმწიფო, რომელიც ადამიანის ბუნებას შეესაბამება. ეს იქნება სახელმწიფო, რომელშიც ადამიანები ათეისტების საზოგადოებას შექმნიან და რომელიც თავისუფალი და სამართლიანი იქნება. იბადება კითხვა — რას წარმოადგენს „ადამიანის ბუნების“ ცნება? ადამიანს ბუნებით ახასიათებს თვითშენახვა, საკმელი, ტანსაცმელი, ბინა — ამაში მდგომარეობს ბუნებრივი ადამიანის პირველი მოთხოვნილებანი. ეს მოთხოვნილებანი ამოძრავებს ადამიანს (ჰოლბახი).

ჰელვეციუსი ავითარებს ჰოლბახის აზრებს და ალიარებს, რომ ყველა მოთხოვნილებიდან, რომელიც ადამიანს ახასიათებს, ძირითადია შიმშილის გადალახვა. შიმშილი ამოძრავებს ადამიანს, შიმშილი აიძულებს ადამიანს იშრომოს, დაამუშაოს მიწა, მიმართოს ხელოსნობას, შექმნას იარაღები, რომლითაც ბუნებაზე ახდენს ზემოქმედებას. ჰელვეციუსს ესმის, რომ შრომა კაცობრიობის განათლებისა და წინსვლის საფუძველია. ადამიანის ბუნება ერთია ყველა ადამიანში; ამ მხრივ ადამიანის ბუნების მიხედვით კაცსა და ქალს შორის არ უნდა იყოს განსხვავება. ადამიანის ზნეობაც ადამიანის ბუნებით, მისი ორგანიზაციით აიხსნება.

ადამიანის ბუნებით აიხსნება ის, რომ იგი კეთილი, სამართლიანია; მხოლოდ აღზრდასა და გარემო პირობებს შეუძლია მათი შეცვლა; ცუდი პოლიტიკური წყობილება ამახინჯებს ადამიანში ჩასახულ სიკეთესა და სამართლიანობას (დიდრო).

ჰელვეციუსი არსებითად განსხვავებულ აზრს გამოთქვამს ამ საკითხზე. ბოროტია თუ კეთილი ადამიანი, განსაზღვრულია ადამიანთა ურთიერთობით: დაბადებიდან ადამიანი არც ბოროტია და არც კეთილი. სიბოროტე, სიკეთე და საერთოდ ყველა მორალური თვისება ჩნდება საზოგადოებრივი ურთიერთობის პროცესში. პირველყოფილ, ველურ საზოგადოებაში ადამიანები ერთმანეთს ებრძვიან: ამ საზოგადოებას ახასიათებს ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ,

იმეორებს ის ჰობსის დებულებას. განათლებისა და წინსვლის პროცესში პირველად ჩნდება სიკეთისა და სამართლიანობის იდეები.

განათლებულ საზოგადოებაში ადამიანს ამოძრავებს ინტერესი; ეს ინტერესი არ დაიყვანება მხოლოდ პირადულზე, ის ითვალისწინებს აგრეთვე საზოგადოებრივ ინტერესსაც. ინტერესი დაკავშირებულია სარგებლიანობასთან; როგორც მარქსი აღნიშნავს, იგი ბურჟუაზიული ურთიერთობის საფუძველზეა წარმოშობილი.

ინტერესის დაკმაყოფილება ბედნიერების მომასწავებელია; მაგრამ არსებული წყობილება ხელს უშლის ბედნიერების განხორციელებას. ბედნიერება სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, ხოლო მისი მიღწევა შესაძლებელი გახდება საზოგადოებრივი წყობის გარდაქმნის შემდეგ, როდესაც შეიქმნება ადამიანის ბუნების შესაბამი საზოგადოება. არსებული წყობის დროს კერძო და საზოგადო ინტერესები ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. მხოლოდ ამ წყობის გარდაქმნის შედეგად — ადამიანის ბუნების შესაბამად — თანხმობაში მოვა კერძო და საზოგადოებრივი ინტერესები. ახალ საზოგადოებაში, რომელშიც ფრანგი მატერიალისტები, როგორც ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგები, ბურჟუაზიულ საზოგადოებასა და ბურჟუაზიულ სახელმწიფოს გულისხმობენ, იქნება დაკმაყოფილებული მთელი მოსახლეობის ინტერესები, რადგან, როგორც აღინიშნა, ის ადამიანის ბუნების შესაბამი იქნება; მხოლოდ ასეთი საზოგადოება იქნება გონიერ საფუძველზე აგებული და ამიტომ — გონიერი.

7. მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ ფრანგი მატერიალისტები ისტორიის სფეროში იდეალისტურ თვალსაზრისზე იდგნენ. ბუნების მოვლენების ახსნისას ისინი ავად თუ კარგად ცდილობენ მატერიალიზმის პრინციპის გატარებას, მაგრამ კაცობრიობის ისტორიაზე მსჯელობისას მატერიალიზმის პრინციპს ღალატობენ და მას იდეალიზმით ცვლიან. ამ იდეალიზმის საფუძველს წარმოადგენს მათი შეხედულება „ადამიანის ბუნების“ შესახებ. ადამიანის ბუნება, მათი აზრით, უცვლელი, მარადიულია და ის საზოგადოება, ის პოლიტიკური წყობა არის სამართლიანი, რომელიც ადამიანის ბუნებას შეესაბამება. ფეოდალური წყობა, გაბატონებული აბსოლუტიზმი არ შეესაბამება ადამიანის ბუნებას. ადამიანის ბუნებაში იგულისხმება ადამიანის მისწრაფება თვითშენახვისაკენ. მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, რასაც არსებული წესწყობილება არ აკმაყოფილებს. ამიტომ არსებულ წყობას არა აქვს არავითარი გამართლება, ის უნდა შეიცვალოს. ეს თვალსაზრისი, მიუხედავად მისი ამოსავალი წერტილის მცდარობისა, რევოლუციური პრინცი-

პის მატარებელი იყო და გამოხატავდა ბურჟუაზიის ბრძოლას არსებული დახავსებული წესწყობილების წინააღმდეგ. საზოგადოების ახალი, მომავალი წყობა, რომელიც სინამდვილეში ბურჟუაზიის მისწრაფებას წარმოადგენდა, ფრანგ მატერიალისტებს წარმოდგენილი ჰქონდათ ადამიანისათვის მისაღებ და შესაბამ წყობილებად. შემთხვევითი როდი იყო ის გარემოება, რომ საფრანგეთის ბურჟუაზია რევოლუციაში გამოდიოდა მთელი „მესამე წოდების“, მთელი მოსახლეობის ინტერესების ლოზუნგით.

მართალია ფრანგ მატერიალისტებს არ ესმით, რომ ისინი გარკვეული კლასის იდეოლოგებად გამოდიან, მის ინტერესებს იცავენ. ამ კლასის ინტერესები მათ საერთოდ ადამიანების ინტერესებად წარმოუდგენიათ, მაგრამ კარგად ხედავენ, რომ არსებული წყობილება აკმაყოფილებს მხოლოდ ერთ მცირე ჯგუფს, ხოლო მოსახლეობის დანარჩენი ნაწილი მძიმე მდგომარეობაშია, რომ ეს მცირე ჯგუფი არ ზრუნავს მასების კეთილდღეობაზე, რომ არსებული წესწყობილების სათავეში მდგომი არ არის დაინტერესებული სამართლიანი კანონების დადგენით. მეფე და მოსახლეობის დიდი ნაწილი ერთმანეთისადმი მტრულად არიან განწყობილი; არც საზოგადოების წევრები არიან ერთმანეთთან უკეთეს დამოკიდებულებაში.

კაცობრიობის მთელ ისტორიაში ასეთი უსამართლობა ბატონობდა და ამის მიზეზი იყო ხალხთა უვიცობა, გაუნათლებლობა, იმის არცოდნა, თუ რას მოითხოვს ადამიანის ბუნება. ამიტომ საზოგადოების გარდაქმნა, ახალი სამართლიანი საზოგადოების დამყარება შეიძლება მხოლოდ განათლების გზით.

უსამართლობა, ეგოიზმი, ცინიზმი, ბოროტება, რომელიც არსებობს საზოგადოებაში, განსაზღვრულია თვითონ არსებული საზოგადოებრივი წყობილებით. ადამიანები ცხოვრობენ გარკვეულ გარემოში და ეს გარემო ქმნის ადამიანს ისეთად, როგორიც არის: ადამიანი მისი გარემოს შედეგია. სამართლიანად აგებულ საზოგადოებაში ადამიანებიც სამართლიანები იქნებიან; უსამართლოდ აგებულ საზოგადოებაში ადამიანებს დაკარგული აქვთ სამართლიანობის იდეა. კარგად აქვს გამოთქმული ეს აზრი დიდროს, რომელსაც სხვა მატერიალისტებიც ეთანხმებიან: სიკეთისადმი, სამართლიანობისადმი მიდრეკილება ან მისდამი გულგრილობა ბუნებამ კი არ განაპირობა, არამედ პოლიტიკურმა წყობამ; თუ კანონები კარგია, ადამიანთა ზნე-ჩვეულებაც დადებითია, თუ კანონები უვარგისია— ზნე-ჩვეულებანიც უარყოფითია.

საზოგადოებრივი გარემო — სახელმწიფო, მისი დაწესებულებები, კანონმდებლობა—აი, რა განსაზღვრავს ადამიანს და მის შე-

ხედულებებს, მის ქცევას, მისწრაფებებს. თავისთავად აღებული, დებულება, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი გარემოს შედეგია, არ არის მცდარი; მაგრამ აქ მეორე საკითხი ჩნდება, რომელსაც უნდა გასცენ პასუხი ფრანგმა მატერიალისტებმა: რა განსაზღვრავს თვითონ ამ საზოგადოებრივ გარემოს, პოლიტიკურ წყობას, დაწესებულებებს, კანონებს. აი, აქ მჟღავნდება ამ მატერიალისტების იდეალისტური თვალსაზრისი. საზოგადოებრივი გარემო განსაზღვრულია ადამიანის გონებით, მისი განვითარების დონით (ჰელვეციუსი); ადამიანთა შეხედულებანი, მათი იდეები განსაზღვრავს საზოგადოებრივ გარემოს. საზოგადოებრივი გარემოს გარდაქმნისათვის საჭიროა ადამიანთა შეხედულებების, იდეების შეცვლა, ხოლო ეს უკანასკნელი მიიღწევა ხალხში განათლების შეტანით. და თუ აქამდე გაბატონებული იყო დესპოტიზმი, ეს აიხსნება ადამიანთა უვიცობით, პირველ რიგში ადამიანის ბუნების არცოდნით. ჰელვეციუსი ხაზს უსვამს, რომ ადამიანთა უბედურება კაცობრიობის ისტორიაში გამოწვეული იყო მათი უვიცობით. საკმარისია შევიტანოთ ხალხში განათლება, რომ მოისპოს ტირანია, დადგინდეს სამართლიანი კანონები და ამ გზით დამყარდეს სამართლიანი საზოგადოება.

ჯერ კიდევ იდეალისტმა ჰეგელმა აღნიშნა ის წრე, რომელშიც ტრიალებს ფრანგი განმანათლებლების თვალსაზრისი: საზოგადოებრივი გარემო განსაზღვრავს ადამიანის იდეებს, ხოლო ეს იდეები — საზოგადოებრივ გარემოს. საჭიროა აღმოჩენილ იქნეს ის ძირითადი, რომელიც ორივეს საფუძველს, ორივეს გამომწვევ მიზეზს წარმოადგენს.

მიუხედავად ამ გაბატონებული თვალსაზრისისა ფრანგ მატერიალისტებს შორის (გარემო განსაზღვრავს ადამიანთა იდეებს, შეხედულებებს, ხოლო ეს უკანასკნელნი — საზოგადოებრივ გარემოს). ზოგიერთი მატერიალისტი მაინც ეძებს იმ ძირითად მიზეზს, რომლითაც განპირობებულია ამ ურთიერთობის ორივე მხარე. იგივე ჰელვეციუსი, რომელიც ხშირად იმეორებს ფრანგი მატერიალისტების ამ საერთო აზრს, აღნიშნავს, რომ კაცობრიობის განვითარება, მისი განსხვავებული პოლიტიკური წყობა, მისი განსხვავებული შეხედულებანი, საბოლოო ანგარიშით განპირობებულია მოსახლეობის ზრდით. მოსახლეობის მატება იწვევს მოთხოვნილებათა ზრდას, რაც თავის მხრივ განსაზღვრავს მეურნეობის სხვადასხვა სახეს: ჩნდება მესაქონლეობა, მიწათმოქმედება, წარმოიშობა კერძო საკუთრება, იწყება გაცვლა-გამოცვლა, ჩნდება ფული, უთანასწორობა, მდიდარი უპირისპირდება ღარიბს, მდიდრები ჩაიგდებენ ხელში ძალაუფლებას, დამყარდება დესპოტიზმი. ამ გზით მოვიდა კაცობრიობა

დღევანდელ მდგომარეობამდე, რომლის გარდაქმნა შეიძლება, როგორც ითქვა, ხალხში განათლების შეტანით, ახალი სამართლიანი კანონების დადგენით.

კანონების დამდგენნი ისტორიაში იყვნენ ბელადები, დიდი ადამიანები. ისინი წარმართავდნენ ხალხთა ბედს, მათ ისტორიულ მსვლელობას. როგორი იყო ბელადი, — ამაზე იყო დამოკიდებული ომები, რომლებსაც ხალხი აწარმოებდა, ამაზე იყო დამოკიდებული ცრურწმენები, რაც ხალხში იყო გაბატონებული. რა იწვევდა ბელადის, მმართველის ასეთსა თუ ისეთ მოქმედებას, რომელიც ხალხთა ბედს წარმართავდა? პასუხი ამ კითხვაზე საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ის აგვიხსნის ფრანგი მატერიალისტების თავისებურ თვალსაზრისს ისტორიულ მოვლენებზე. საქმე ის არის, რომ ფრანგული მატერიალიზმის წარმომადგენლები იზიარებენ ატომისტურ თეორიას; მართალია ზოგიერთი მათგანი ატომებს უწოდებს მოლეკულებს, ელემენტებს ან უფრო ზოგადად—ნაწილაკებს, მაგრამ საერთო აზრი იგივეობრივია: ყველაფერი შედგება ატომებისაგან და მათი მოძრაობისაგან. ამ მხრივ ადამიანის ტვინი და მის საფუძველზე აღმოცენებული აზროვნება თავისი „კანონზომიერებით" არ განსხვავდება ბუნების სხვა მოვლენებისაგან. ატომების მოძრაობა ადამიანის სხეულში (ეს კი განსაზღვრავს ტვინის მოქმედებას და ამიტომ — ამა თუ იმ აზრის წარმოშობას) იწვევს სხვადასხვა გადაწყვეტილებებს და განსაზღვრავს ბელადის, მონარქის ასეთსა თუ ისეთ მოქმედებას. ჰოლბახი წერს: ზედმეტი ნაღველი ფანატიკოსის სხეულში, დამპყრობლის გულში გახურებული სისხლი, რომელიმე მეფის კუჭის მოშლა, რომელიმე ქალის ზერელე სურვილი საკმაო მიზეზია იმისათვის, რომ გაიგზავნოს მილიონები ომში, დაინგრეს ქალაქები, გაღარიბდეს ხალხი, გამოიწვიოს შიმშილი და უბედურება საუკუნეთა განმავლობაში. თურმე შესაძლებელია ტვინში რომელიმე ატომი ამოძრავდეს ამა თუ იმ მიმართულებით, რომ გაჩნდეს გარკვეული აზრი, რომელიც განაპირობებს ისტორიის ასეთსა და არა ისეთ მსვლელობას. ეს ატომი რომ შემთხვევით სხვა მიმართულებით ამოძრავებულიყო, კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობაც სხვაგვარი იქნებოდა. ატომების შემთხვევითი მოძრაობა მეფის, კანონმდებლის თავში განსაზღვრავს ისტორიის მსვლელობას.

აღნიშნული იყო, რომ ფრანგი მატერიალისტების კონცეფცია უარყოფს შემთხვევითობას და ბუნებასა და საზოგადოებაში მხოლოდ აუცილებლობას აღიარებს. ახლა კი მსჯელობა ატომების მოძრაობის შემთხვევით ხასიათს ეხება. ფრანგი მატერიალისტები

აქაც არ ღალატობენ თავის პრინციპს: ატომების მოძრაობაც აუცილებლობით არის განსაზღვრული, მაგრამ ადამიანის გონებისათვის ეს აუცილებლობა მიუწვდომელი რჩება.

მაგრამ კუჭის ცუდი მუშაობა, ზედმეტი ნაღველის არსებობა მეფის ორგანიზმში ხომ სრულიად შემთხვევითია კაცობრიობის ისტორიული პროცესისათვის? და თუ ამ მოვლენებს ფრანგი მატერიალისტები აუცილებელ მოვლენებად თვლიან და ასეთივე აუცილებლობად მიაჩნიათ მათ მიერ გამოწვეული დიდი ისტორიული მოვლენების წარმოშობა, ეს იმის მაჩვენებელია, რომ მათ აუცილებლობა საბოლოო ანგარიშით შემთხვევითობამდე დაუყვანიათ.

ეს თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება მათს არა მხოლოდ იმ შეხედულებას, რომ სამყაროში ყველაფერი აუცილებელია და შემთხვევითობას ადგილი არა აქვს, არამედ მათი კონცეფციის ძირითადსა და არსებით მომენტს, სახელდობრ მათ აზრს ახალი საზოგადოების. სამართლიანი საზოგადოების დამყარების შესაძლებლობისა ხალხში განათლების შეტანის საშუალებით. ახალი, სამართლიანი საზოგადოება დამყარდება იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე მეფის თავში რომელიღაც ატომი რაღაც მოძრაობას გააკეთებს, ხოლო ეს კი განსაზღვრავს მეფის მიერ სამართლიანი კანონების დადგენას. ამ უცნაური თვალსაზრისის გვერდით ფრანგი მატერიალისტები არ უარყოფენ იმას, რომ საზოგადოების გარდაქმნა განათლების გზით უნდა მოხდეს. ამ გარდაქმნას ისინი მოელიან განათლებული მეფის, მმართველისაგან.

მრავალ მოსაზრებათა შორის, რაც ახასიათებს მე-18 საუკუნის მატერიალისტების კონცეფციას, არის კიდევ ერთი, რომელიც მათ რევოლუციურ თვალსაზრისს გამოხატავს. ჰოლბახი აღნიშნავს, რომ საზოგადოება შეიქმნა ხელშეკრულების საფუძველზე. ადამიანები დადებენ ხელშეკრულებას, რომლის მიხედვითაც უზრუნველყოფილი იქნება მათი სიცოცხლე, თავისუფლება, საკუთრება და მოთხოვნილებათა შესაძლებელი დაკმაყოფილება. ეს არის ის ძირითადი პირობები, რომლებიც უნდა შესრულდეს სამართლიან საზოგადოებაში. ხელისუფლება ვალდებულია განახორციელოს საზოგადოების წევრების ცხოვრების ეს ძირითადი პირობები. თუ ხელისუფლება ამ პირობებს არ შეასრულებს, თუ ის ხალხის ინტერესების წინააღმდეგ წავა, ხალხს შეუძლია თავიდან მოიშოროს ასეთი ხელისუფლება და ახალი წყობილება დაამყაროს.

ჯ. განმანათლებელთა დემოკრატიული ფრთა

1. როგორც მე-18 ს. ფრანგი განმანათლებლები საერთოდ, ფრანგი მატერიალისტებიც იბრძოდნენ ფეოდალური წესწყობილების წინააღმდეგ. იბრძოდნენ გაბატონებული რელიგიის წინააღმდეგ, რომელიც ამ წესწყობილების ერთ-ერთ დასაყრდენს წარმოადგენდა. ისინი საზოგადოებრივი განვითარების დღის წესრიგში მდგარი საფრანგეთის რევოლუციის იდეოლოგებად გამოდიოდნენ. ისინი, როგორც წესი, ბურჟუაზიული კლასის იდეოლოგები იყვნენ.

ამავე პერიოდში არსებული წესწყობილების წინააღმდეგ გამოდიან „მესამე წოდების" წვრილი ბურჟუაზიის რევოლუციურად განწყობილი იდეოლოგები; ისინი წარმოადგენენ ამ მოძრაობის დემოკრატიულ ფრთას. ამ ფრთის წარმომადგენლები არა მხოლოდ არსებული წესწყობილებისა და მისი უსამართლობის წინააღმდეგ გამოდიან, არამედ მომავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების პრინციპებსაც უარყოფენ.

ჟან ჟაკ რუსო (1712 — 1778) ამ წვრილი ბურჟუაზიის იდეოლოგია. იგი დაიბადა შვეიცარიაში, ქ. ჟენევაში. ის ეროვნებით ფრანგია, მისი მამა მესაათე ხელოსანი და ცეკვის მასწავლებელი იყო. ბავშვობაში რუსო გატაცებული იყო მხატვრული ლიტერატურით და მუსიკით. 1728 წელს რუსო ტოვებს ჟენევას და იწყებს მოგზაურობას, უფრო სწორად, ხეტიალს საფრანგეთში, შემდეგ ცხოვრობს ტურინში, ლიონში, ლოზანაში, ბერნში და საბოლოოდ ისევ პარიზს უბრუნდება. იგი შედის სასულიერო სემინარიაში, რომელსაც, მუსიკით გატაცებული, მალე მიატოვებს. სხვადასხვა დროს იგი მსახურობს შინამოსამსახურედ, უნგრეთში საფრანგეთის ელჩის პირად მდივნად, მუშაობს მუსიკალური ნოტაციის ახალ სისტემაზე. ამ პერიოდში ცხოვრობს ნოტების გადაწერითა და გაკვეთილებით მუსიკაში. პარიზში რუსო გაიცნობს ენციკლოპედისტებს; დიდროს ენციკლოპედიისათვის დაწერს რამდენიმე წერილს მუსიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხებზე. ჯერჯერობით ის არ ფიქრობს ფილოსოფიასა და პოლიტიკაზე. მუსიკით გატაცებულმა რუსომ დაწერა კომიკური ოპერა, რომელიც წარმატებით დაიდგა თეატრში, შეადგინა „მუსიკალური ლექსიკონი" და გამოაქვეყნა წერილი ფრანგული მუსიკის შესახებ.

1749 წელს რუსომ შემთხვევით წაიკითხა გაზეთ „Mercure de France"-ში, რომ დიჟონის აკადემიამ გამოაცხადა კონკურსი შრომაზე „შეუწყო თუ არა ხელი მეცნიერებისა და ხელოვნების აღორძინებამ ზნე-ჩვეულებათა გაუმჯობესებას". რუსო თავის „აღსარება-

ში“ წერს, რომ მას ერთბაშად გაუჩნდა პასუხი ამ კითხვაზე. შესაძლებელია ეს პასუხი გამოწვეული იყო დიდროსთან წინასწარი საუბრებით. ყოველ შემთხვევაში ეს საკითხი დიდ ხანს აქტუალური იყო მე-18 საუკუნის საფრანგეთის ფილოსოფიურსა და ლიტერატურულ სფეროში. რუსოს შრომა „მსჯელობა მეცნიერებებისა და ხელოვნების შესახებ“ („Discours sur le sciences et les artrs“, 1759 წ.) წარმოადგენს პასუხს ამ კითხვაზე. რუსოს მიანიჭეს დიჟონის აკადემიის პრემია. ამ შრომამ ერთი მხრივ დიდი აღტაცება, ხოლო მეორე მხრივ სასტიკი კრიტიკა გამოიწვია. ასე იყო თუ ისე, რუსომ მოიხვეჭა დიდი სახელი და ამიერიდან ის ჩაუდგა სათავეში განმანათლებელთა დემოკრატიულ ფრთას.

1754 წელს დიჟონის აკადემია აცხადებს ახალ კონკურსს თემაზე: „რამ გამოიწვია ადამიანთა შორის უთანასწორობა და არის თუ არა ის გამართლებული ბუნების კანონებით?“ რუსომ ამ კითხვასაც გასცა პასუხი თავისი შრომით „მსჯელობა ადამიანთა შორის უთანასწორობის წარმოშობისა და მისი საფუძვლების შესახებ“ („Discours sur l'origine et le fondaments de l'inegalite parmi les hommes“, 1754 წ.)

მართალია ამ შრომამ პრემია არ მიიღო, მაგრამ მისი გავლენა საზოგადოებაზე უფრო მძლავრი აღმოჩნდა. რუსო იძულებული ხდება დატოვოს პარიზი და გადასახლდეს ჟენევაში. აქ ის ბევრს მუშაობს ლიტერატურის საკითხებზე. რუსოს უგუებელი ხასიათი, უსიამოვნებანი, რაც გამოწვეული იყო მისი უცნაური და გაუმართლებელი ქცევით ოჯახისადმი (მან შეირთო პარიზის ერთ-ერთი სასტუმროს მოსამსახურე, რომლის მიმართ რუსო წესიერად არ იქცეოდა), თეორიული უთანხმოებანი მეგობრებთან—დიდროსთან, დალამბერთან, მას იქამდე მიიყვანს, რომ იგი ყოველგვარ კავშირს გაწყვეტს ენციკლოპედისტებთან. დაბოლოს, რუსო ვოლტერთანაც გაწყვეტს ურთიერთობას.

1761 წელს რუსომ გამოაქვეყნა „ჟიული ანუ ახალი ელოიზა“. 1762 წელს გამოდის მისი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ („Le contrat social“), მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელიც ეხება სახელმწიფო სამართლის ისტორიასა და თეორიას. იგი რევოლუციის საბარებად იყო გამოცხადებული და რობესპიერის მაგიდის წიგნად იქცა. ამავე წელს გამოქვეყნდა რუსოს „ემილი ანუ აღზრდის შესახებ“. მკაცრი კამათის შემდეგ, რომელიც ამ შრომებმა გამოიწვია, ხელისუფლების ჩარევის შედეგად რუსო დაბრუნდა სამშობლოში.

1762 წელს რუსოს „ემილი“ დაწვეს პარიზში და შემდეგ ჟენე-

ვაში. რუსო ეძებს თავშესაფარს ხან ერთ ქალაქში. ხან მეორეში. საფრანგეთში ის გაიცნობს დ. იუმს, რომელიც მას ინგლისში მიიპატიჟებს. იუმი ცდილობდა რუსოსათვის წყნარი, კარგი სამუშაო პირობები შეექმნა, მაგრამ იგი უკვე დაავადებული იყო ფსიქიურად. მას დევნის მანია ჰქონდა. რუსოს ეჩვენებოდა, რომ ყველას სურდა მისთვის უსიამოვნება მიეყენებინა. რუსო იუმსაც წაეჩხუბა. 1770 წლიდან იგი ცხოვრობს პარიზში. 1778 წელს რუსო გარდაიცვალა. 1794 წელს ნაციონალური კონვენტის განკარგულებით მისი ნეშტი გადაიტანეს პანთეონში, სადაც ვოლტერიც ესვენა.

წონასწორობას მოკლებული ადამიანი, ერთი მხრივ დიდად სახელმოხვეჭილი, ხოლო მეორე მხრივ მრავალგზის დევნილი, უკანასკნელ წლებში დაავადებული, თავის წინანდელ მეგობრებთან — ფილოსოფოსებთან და ლიტერატორებთან წაჩხუბებული. ცხოვრების უკანასკნელ წლებში წერს „აღსარებას", რომლის შესახებაც სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ მასში ავტორი მთელი გულახდილობით მოგვითხრობს თავისი ცხოვრების ისტორიას. ამავე დროს ნაშრომი გარკვეული სუბიექტურობის ნიშნებსაც ატარებს.

„აღსარებაში" ოთხი ძირითადი მომენტია აღსანიშნავი, რომლებიც მისი სხვა შრომებიდანაც ნათელია: პიროვნების კულტი, ბუნების კულტი, გრძნობიერება (sensibilite — чувствительность) და სოციალური უსამართლობის გრძნობა. წინააღმდეგობებით სავსე მისი თვალსაზრისი და ცხოვრება ამ ძირითად მომენტებში უცნაური მთლიანობით ხასიათდება. ადამიანის საზოგადოებრივი არსებობის პრობლემებით ღრმად დაინტერესებულს, თითქოს არა აქვს არავითარი სურვილი საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა. თავშეუკავებელი, უდისციპლინო, მორალურ ინდიფერენტიზმამდე მისული პირად ცხოვრებაში, რუსო ქადაგებს იდეალურ მორალსა და აღზრდის იდეალურ წესებს; თვალსაზრისი კაცობრიობის კარგ მომავალზე „აღსარებაში" დაკავშირებულია პირადი გრძნობებისა და განცდების კულტთან. ბუნების კულტი დაკავშირებულია არსებული ცივილიზაციის უარყოფასთან, გრძნობიერება გაგებულია ხან შემეცნების თვალსაზრისით, ხან კი მისი რომანების მოქმედი პირების განცდების თვალსაზრისით და ამ მხრივ გარკვეული ლიტერატურული მიმართულების მაჩვენებელია.

თავის პირველ ძირითად შრომაში „მსჯელობა მეცნიერებასა და ხელოვნებაზე" რუსო ერთმანეთს უპირისპირებს მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებასა და არსებულ საზოგადოებაში გამეფებულ პირფერობას, ზნე-ჩვეულებათა დაცემას, ამორალურობას; მოჰყავს ფაქტები ისტორიიდან, რომლებმაც, მისი აზრით, ეს დებუ-

ლება უნდა დაასაბუთოს. ბერძნებისა და რომაელების სახელმწიფო დაიღუპა ზნეობის დაქვეითების გამო, ხოლო ეს დაქვეითება გამოწვეულია ცივილიზაციის განვითარებით. ცივილიზაციამ, მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებამ დააშორა ადამიანი ბუნებას. პირველყოფილი ადამიანის სათნოებით საესე ცხოვრება მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებამ შეცვალა ბოროტებითა და არაბუნებრივი თვისებებით: ათეისტებისა და სკეპტიკოსების ცინიზმით, უსაქმურობით, პირფერობით ძალაუფლების მქონეთა მიმართ. პარაზიტიზმით, გარყვნილებით. ხელისუფლების წარმომადგენლები მდიდრულად ცხოვრობენ და არ აქცევენ არავითარ ყურადღებას მოსახლეობას, მშრომელთა მასებს. ამ ათეისტებსა და სკეპტიკოსებს შორის იმყოფება მეცნიერთა და ხელოვანთა დიდი ნაწილი; ჰეშმარიტ მეცნიერსა და ხელოვანს მთავრობა არ უქერს მხარს. მეცნიერებამ და ხელოვნებამ გაანადგურა სულიერი კულტურა.

ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევარი („История философии", т. II, 1941) ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მეცნიერების, ხელოვნებისა და საერთოდ ცივილიზაციის კრიტიკა, რომელიც რუსომ აწარმოვა, ეხება მხოლოდ მისი დროის საფრანგეთს, რომ რუსოს მხედველობაში აქვს მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარების უარყოფითი გავლენა ზნე-ჩვეულებასა და მორალზე არსებულ საზოგადოებაში, რომ ის დიდად აფასებდა ბეკონს, ნიუტონს, დეკარტს, რომლებსაც იგი კაცობრიობის მასწავლებლებად თვლიდა.

რასაკვირველია, რუსოს პირველ რიგში მისი დროის საფრანგეთი აქვს მხედველობაში, ის გამოდის არსებული აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ, უარყოფითად აფასებს მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარების გავლენას ადამიანთა ცხოვრებაზე, ამ განვითარებით ცდილობს ახსნას თანამედროვე საზოგადოების გარყვნილობა. მაგრამ ჟან ჟაკ რუსოს აქ მხედველობაში აქვს არა მხოლოდ საფრანგეთი; შრომის პირველ ნაწილში ის „ისტორიულ ექსკურსს" აკეთებს, ეხება ეგვიპტელებს, ბერძნებს, რომაელებს და სხვ. და თავის ძირითად აზრს ყველაზე ავრცელებს: მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარება ყველგან ერთნაირად უარყოფითად მოქმედებს ადამიანთა ზნე-ჩვეულებასა და ზნეობაზე. ამის მიზეზია არა საფრანგეთის მდგომარეობა, არამედ ის, რომ ადამიანებმა დავიწყეს ბუნებრივი მდგომარეობა, მოსწყდნენ ბუნებას.

თავის მეორე მთავარ შრომაში „უთანასწორობის წარმოშობის მიზეზების შესახებ" რუსო ავითარებს თავის ამ აზრს და თანამედროვე საზოგადოების ძირითად ნაკლს ალნიშნავს.

ბუნებით ადამიანები თანასწორნი არიან. ბუნებრივ მდგომარეობაში განსხვავება მხოლოდ ადამიანთა თვისებებში იყო. პირველყოფილ ადამიანებს არ ჰქონდათ კერძო საკუთრება. იარაღის (როგორც საომარი, ისე პრიმიტიული, მიწის დამუშავებისათვის გამოსადეგი) შექმნა იწვევს გარკვეულ განსხვავებას ადამიანთა შორის; რაც დრო გადის, მატერიალური და სულიერი კულტურის განვითარების საფუძველზე ადამიანი შორდება პირველყოფილ ბუნებრივ მდგომარეობას; ჩნდება გარკვეული უთანასწორობა ადამიანთა შორის. ეს უთანასწორობა საბოლოოდ მკვიდრდება კერძო საკუთრების, კერძოდ მიწაზე საკუთრების წარმოშობის შემდეგ.

რასაკვირველია, რუსო შორს არის იმისაგან, რომ სწორად ახსნას მიწაზე კერძო საკუთრების წარმოშობა. შრომის მეორე ნაწილის დასაწყისში რუსო მარტივად ხსნის კერძო საკუთრების ინსტიტუტის წარმოშობას: პირველი ადამიანი, რომელმაც შემოღობა მიწის ნაკვეთი და თქვა — ეს ნაკვეთი ჩემიაო და ნახა გულუბრყვილო ადამიანები, რომლებმაც მას დაუჯერეს. იყო სამოქალაქო საზოგადოების ნამდვილი დამაარსებელი.

რამდენი ბოროტმოქმედების, ომების, უბედურებისა და ვაებისაგან გადაარჩენდა კაცობრიობას ის ადამიანი, რომელიც დაანგრევდა ღობეს და მიმართავდა ხალხს: „არ დაუჯეროთ ამ მატყუარას, თქვენ დაღუპვა მოგელით, ნუ დაივიწყებთ, რომ ნაყოფი ყველას ეკუთვნის, ბოლო მიწა—არავის!".

თუ კერძო საკუთრების წარმოშობის ახსნა რუსოსთან გულუბრყვილოა და არამეცნიერული. სამაგიეროდ დასკვნები, რომლებსაც ის აქედან აკეთებს, მართებულია: კერძო საკუთრების საფუძველზე წარმოიშვა ადამიანთა დაყოფა მდიდრებად და ღარიბებად, ექსპლოატაცია პირველების მიერ მეორეებისა, გაჩნდა ერთი მხრივ ფუფუნება, ხოლო მეორე მხრივ — სიღარიბე, ადამიანთა ღირსების უგულებელყოფა.

თავის აზრებს რუსო ავითარებს მესამე ფუძემდებლურ შრომაში „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება".

ჰობსის თეორიაში სახელმწიფოს შესახებ, რომლის მიხედვითაც სახელმწიფო შეიქმნა ხელშეკრულების საფუძველზე, რუსომ გარკვეული რევოლუციური შინაარსი შეიტანა. სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს მოქალაქეთა თანასწორი უფლებები და თავისუფლება. ასეთი სახელმწიფო შეიქმნება საზოგადოებრივი ხელშეკრულების საფუძველზე. ფაქტიურად, ეკონომიური უთანასწორობის გამო, წარმოიშვა სახელმწიფო, რომელიც მოქალაქეთა უფლებებსა და თავისუფლებას არ უზრუნველყოფს. მდიდართა ფენამ მისცა

წინადადება ღარიბ მოსახლეობას დაედოთ ხელშეკრულება საზოგადოების შესაქმნელად, რომელიც იზრუნებდა სამართლიანობისათვის, თავისუფლებისათვის. ხელშეკრულებამ კანონების საშუალებით საბოლოოდ დაამკვიდრა კერძო საკუთრების ინსტიტუტი, რომელიც, როგორც აღნიშნული იყო, საფუძვლად დაედო მოსახლეობის დაყოფას გაბატონებულებად და დაჩაგრულებად. მაგრამ, თუ სახელმწიფო ხელშეკრულების ნიადაგზე შეიქმნა, ხალხს უნდა ჰქონდეს უფლება ამ ხელშეკრულების დარღვევისა. თუ ის მის ინტერესებს ეწინააღმდეგება.

ხელშეკრულების საფუძველზე, რუსოს აზრით, უნდა შეიქმნას იდეალური კონსტიტუცია. რუსო ბევრს არ მსჯელობს სახელმწიფო მართვა-გამგეობის ფორმაზე. მართალია ის აღნიშნავს, რომ დემოკრატიული რესპუბლიკა შეესაბამება მცირე ტერიტორიის მქონე სახელმწიფოს, საშუალო ტერიტორიის სახელმწიფოსათვის უფრო გამოსადეგია არისტოკრატული რესპუბლიკა, ხოლო დიდი სახელმწიფოებისათვის — მონარქია, მაგრამ სამივე შემთხვევაში ფორმას არა აქვს მნიშვნელობა. სახელმწიფოს ყოველი ფორმისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი ის, რომ ძალაუფლება გამოხატავდეს საზოგადოების ნებისყოფას. ყოველ მთავრობას მთელი მოსახლეობა უნდა ადევნებდეს თვალყურს; ხშირად უნდა იქნეს მოწვეული საბალხო კრებები, რომლებმაც უნდა გადაწყვიტოს საკითხი—სურს თუ არა მას დატოვოს მმართველობის არსებული ფორმა, სურს თუ არა მას დატოვოს სახელმწიფოს სათავეში მდგომი პირები. სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს მოქალაქეთა თავისუფლება, თანასწორობა და კერძო საკუთრება.

საინტერესოა ის წინააღმდეგობა, რომელიც რუსოს ნააზრევს ახასიათებს. მთელი უბედურება საზოგადოებაში კერძო საკუთრების საფუძველზე წარმოიშვა, ხოლო იდეალური კონსტიტუციის მიხედვით უნდა იყოს უზრუნველყოფილი არა მხოლოდ ადამიანთა უფლებები, თანასწორობა და თავისუფლება, არამედ კერძო საკუთრებაც. რუსო წერილი ბურჟუაზიის იდეოლოგია და კერძო საკუთრების მოსპობა მას სრულიადაც არ უნდა. გამოსავალს ამ წინააღმდეგობიდან რუსო იმაში ხედავს, რომ მოისპოს მსხვილი კერძო საკუთრება, შედარებით გათანაბრდეს კერძო საკუთრება და ამით შერბილდეს განსხვავება მდიდრებსა და ღატაკებს შორის.

ბუნებრივი ადამიანის იდეალიზაცია არ ნიშნავს იმას, რომ კაცობრიობა ამ მდგომარეობას უნდა დაუბრუნდეს; ბუნებრივი ადამიანის უპირატესობა თანამედროვე ადამიანთან შედარებით მდგო-

მარეობს იმაში, რომ ის თავისუფალია, გაურყვნელია; ბუნებრივი ადამიანები არ იცნობენ ჩაგვრას, ისინი თანასწორნი არიან და თანასწორად ფლობენ ბუნების მთელ დოვლათს, მომავალი იდეალური საზოგადოება მოსპობს ჩაგვრას, ექსპლოატაციას, მოსპობს ბოროტებას, აღადგენს ბუნებრივი ადამიანის სიწმინდეს, ზნეობას.

რუსოს შრომა „მსჯელობა უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ“ უფრო რევოლუციურია, ვიდრე „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“. თუ უთანასწორობის მიზეზი კერძო საკუთრებაშია, მაშინ რუსოს უნდა გამოეტანა დასკვნა ამ საკუთრების ლიკვიდაციის შესახებ. მთელი მისი პათოსი ხომ მიმართული იყო კერძო საკუთრების და მის საფუძველზე წარმოშობილი ყველა უბედურების წინააღმდეგ; როგორც აღინიშნა, რუსო წვრილი ბურჟუაზიის იდეოლოგია და ამით აიხსნება, რომ იდეალურ საზოგადოებაში ის კერძო საკუთრებას მაინც ტოვებს.

ენგელსი „ანტი-დიურინგში“ აღნიშნავს დიალექტიკური აზროვნების ნიშნებს რუსოს კონცეფციაში. რუსოს მიხედვით, წერს ენგელსი, „ბუნებრივ და ველურ მდგომარეობაში ადამიანები თანასწორი იყვნენო. ამ თანასწორ ცხოველ-ადამიანებს ერთი უპირატესობა ჰქონდათ სხვა ცხოველების წინაშე: გაუმჯობესების, შემდგომი განვითარების უნარი; და ეს გახდა უთანასწორობის მიზეზი, მაშასადამე, რუსო უთანასწორობის წარმოშობაში პროგრესს ხედავს. მაგრამ ეს პროგრესი ანტაგონისტური იყო, იგი იმავე დროს რეგრესს წარმოადგენდა. ყოველი შემდგომი პროგრესი (პირველი მდგომარეობის შემდეგ) მხოლოდ მოჩვენებით წინსვლას წარმოადგენდა ცალკე ადამიანის გაუმჯობესების მხრივ. ნამდვილად კი ხელს უწყობდა ადამიანთა მოდგმის დაქვეითებას. ლითონის დამუშავება და მიწათმოქმედება ის ორი ხელოვნება იყო, რომელთა გამოყენებამ ეს დიდი რევოლუცია გამოიწვია. მან გამოიწვია პირველყოფილი ტყის გადაქცევა დამუშავებულ მიწად, მაგრამ ამასთანავე სიღატაკის და მონობის შემოღება საკუთრების შემწეობით. პოეტის თვალსაზრისით ოქრომ და ვერცხლმა, ხოლო ფილოსოფოსის თვალსაზრისით რკინამ და ხორბალმა ცივილიზაცია შეიტანა ადამიანებში, ხოლო ადამიანთა მოდგმა დაღუპა. ცივილიზაციის ყოველი წინსვლა უთანასწორობის წინსვლასაც მოასწავებს, ყველა დაწესებულება, რომელსაც ცივილიზაციასთან ერთად წარმოშობილი საზოგადოება ჰქმნის, თავისი პირვანდელი მიზნის წინააღმდეგობად იქცევა. უცილობელია, და ეს მთელი სახელმწიფოებრივი უფლების ძირითად კანონს

წარმოადგენს, რომ ხალხებმა ხელმწიფეები იმისათვის შექმნეს, რათა თავიანთი თავისუფლება დაეცვათ და არა რათა იგი გაენადგურებიათ. ამისდა მიუხედავად ეს ხელმწიფეები აუცილებლად ხალხთა მჩაგვრელები ხდებიან და ამ მჩაგვრელობას აძლიერებენ იმ პუნქტამდე, სადაც უაღრესად გამძაფრებული უთანასწორობა ხელახლა თავის წინააღმდეგობად იქცევა, თანასწორობის მიზეზი ხდება: მტარვალის წინაშე ყველა თანასწორია, სახელდობრ ყველა არარაობას წარმოადგენს. აქაა უთანასწორობის უკიდურესი საფეხური, საბოლოო წერტილი, რომელიც წრეს ამთავრებს და იმ წერტილს ეხება, საიდანაც ჩვენ გამოვედით: აქ ყველა კერძო ადამიანი თანასწორია, სწორედ იმიტომ, რომ არაფერს წარმოადგენს და ქვეშევრდომთ სხვა კანონი არა აქვთ გარდა მბრძანებლის ნებისყოფისა. მაგრამ მტარვალი ბატონია, სანამ მას ხელთ ძალა უპირავს და ამიტომ, თუ იგი განდევნეს, მას არ შეუძლია ძალის წინააღმდეგ იჩივლოს... მას ძალა აკავებდა, იგი ძალამ დაამხო, ყოველივე თავისი მართებული ბუნებრივი გზით მიდის. ამრიგად, უთანასწორობა ხელახლად თანასწორობად იქცევა, მაგრამ არა უენო ადამიანების ძველ ბუნებრივ თანასწორობად, არამედ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების უმაღლეს თანასწორობად. დამთრგუნველნი ითრგუნებიან" [1].

ენგელსი, გადმოსცემს რა რუსოს ამ აზრებს, დასძენს: ამრიგად, ჩვენ რუსოს ნაწერებში უკვე გვხვდება არა მარტო აზრთა განვითარება, რომელიც ზედმიწევნით ჰგავს მარქსის მიერ „კაპიტალში" გამოთქმულ აზრებს, არამედ მთელი რიგი დიალექტიკური გამოთქმები, რომელთაც მარქსი ხმარობს.

მომავალი საზოგადოების დასურათების შემდეგ რუსო აგვიწერს, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი ამ საზოგადოებაში, როგორ უნდა აღიზარდოს ახალი ადამიანი, რომელიც ამ საზოგადოებას შეეფერება. „ემილი ანუ აღზრდის შესახებ" აგვიწერს ბავშვის ბუნებრივ აღზრდას. აღზრდა არსებულ საზოგადოებაში ადამიანსაც ამახინჯებს. ყველაფერი კარგია, რაც შემოქმედის ხელიდან გამოდის, ყველაფერი ფუჭდება ადამიანის ხელში. ბუნება კარგია, საზოგადოება — არა, ამიტომ ბავშვის აღზრდა უნდა იზოლირებული იყოს საზოგადოებრივი გარემოსაგან, ის ბუნების წიაღში უნდა იზრდებოდეს. თუ ის აღიზრდება მანკიერი და გარყვნილი ცივილიზაციისაგან დამოუკიდებლად, მას არ ეცოდინება არსებული საზოგადოების ზნე-ჩვეულებანი, მორალი. მის აღზრდა-განვითარებაში ყურადღება უნდა მიექცეს ბუ-

---

[1] ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, თბილისი, 1933, გვ. 110 — 111.

ნებრივ გრძნობებს და დროთა განმავლობაში ის თვითონ მიაღწევს ჭეშმარიტი მორალის პრინციპებს. ბუნების პრინციპების მიხედვით აღზრდაში იგულისხმება თვალსაჩინო შესწავლა გეომეტრიისა, ფიზიკისა, ასტრონომიისა, გეოგრაფიისა, აგრეთვე ფიზიკური აღზრდაც; შრომითი ჩვევების გამომუშავებისათვის საჭიროა გარკვეული, ცხოვრებისათვის სასარგებლო ხელობის შესწავლა. ბუნების პრინციპების მიხედვით აღზრდის მიზანია შეიქმნას სათნო ადამიანი. პატიოსანი, გულახდილი მოქალაქე, თავისუფალი არსებული ცივილიზაციისაგან. რუსოს თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა პედაგოგიური აზრის განვითარებაზე. როგორც აღნიშნული იყო, რუსოს მსოფლმხედველობაში დიდ როლს თამაშობს ე. წ. „გრძნობიერება". რომანში „ახალი ელოიზა", რომელიც შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლის („ელოიზას წერილები აბელარისადმი") მიხედვით ეპისტოლარული ფორმით არის დაწერილი, გრძნობიერება იმაში გამოიხატება, რომ რუსო მთელ ყურადღებას აქცევს გმირების განცდებს, ვნებათა ღელვას, სათნოების გამოვლენას, ლირიკულ მელანქოლიას; გამახვილებული ყურადღება საკუთარი „მე"-სადმი და სულიერი კონფლიქტებისადმი დამახასიათებელია რომანის გმირებისათვის. ამავე დროს რუსო არ ივიწყებს თავის ძირითად აზრს ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ და არც არსებული წყობილების ნაკლის ჩვენებას. ლიტერატურის ისტორიაში რუსო დახასიათებულია როგორც კლასიციზმის მოწინააღმდეგე და სენტიმენტალიზმის წარმომადგენელი.

გრძნობიერების ცნებაში სხვა შინაარსიც იგულისხმება. აქ საკითხი ეხება მისი წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისის ერთ მხარეს. უნდა ითქვას, რომ მისი ე. წ. ფილოსოფიური შეხედულებანი დიდად ჩამორჩება ფილოსოფიის განვითარების იმდროინდელ დონეს. შემეცნების წყაროდ რუსო გრძნობიერებას თვლის და ფიქრობს, რომ გრძნობიერების მონაცემი ჭეშმარიტია. გონების მოღვაწეობას რუსო არ უარყოფს, მაგრამ ფიქრობს, რომ ის შეცდომების წყაროა. რასაკვირველია, იგი აღიარებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეს. მატერიას რუსო განსაზღვრავს ასე: მატერია არის ის, რასაც მე განვიცდი ჩემ გარეშე და რაც მოქმედებს ჩემს გრძნობიერებაზე. მატერიას არა აქვს მოძრაობის უნარი თავისთავში, იგი მოძრაობას იღებს ღმერთისაგან. ოფიციალურ რელიგიას და მის დოგმატებს რუსო უარყოფს. იგი დეისტია, რელიგიური აღზრდა აუცილებელი მომენტია ახალი ადამიანის შექმნაში, მაგრამ გამოცხადების რელიგია იმ სასწაულებით, რომლითაც სავსეა იგი, რუსოს მიერ პრინციპულადაა უარყოფილი. სამართლიან, იდეალურ

საზოგადოებაში უნდა არსებობდეს იდეალური რელიგია. ეს რელიგია უნდა შეესაბამებოდეს ბუნებასა და ადამიანის ბუნებრივ გრძნობებს. ღმერთი სამყაროსა და ადამიანის შემოქმედია, მან ჩაუნერგა ადამიანს გრძნობიერება და სინდისი. ეს რელიგია მოითხოვს ადამიანისაგან კეთილ საქმეს, გრძნობის გულწრფელობას. ასეთი რელიგია ებრძვის იმ სიმახინჯეს, რომელიც ცივილიზაციის განვითარებამ შექმნა.

თავისი მოძღვრებით უთანასწორობის წარმოშობის, საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და ახალი, მომავალი სამართლიანი საზოგადოების აგების შესახებ რუსო მომავალი ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგი და წინასწარმეტყველია. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მის მიერ დახატული სამართლიანი საზოგადოება მხოლოდ წვრილბურჟუაზიული კლასის ინტერესების გამომხატველია, რომელსაც უფრო რადიკალური მოთხოვნილებები გააჩნია, ვიდრე მსხვილ ბურჟუაზიას.

2. განმანათლებელთა დემოკრატიულ ფრთას ეკუთვნის აგრეთვე გაბრიელ ბონო დე მაბლი (1709—1785) და რამდენიმე შრომის ავტორი, რომელიც მორელის სახელით არის ცნობილი. მარქსიზმის კლასიკოსები ხაზს უსვამენ მათი უტოპიური კომუნიზმის თვალსაზრისს.

მაბლი დაიბადა განათლებული აზნაურის ოჯახში, განათლება მიიღო იეზუიტების სკოლაში და სასულიერო სემინარიაში. იგი რამდენიმე წელიწადს მუშაობდა ჯერ როგორც ეკლესიის წარმომადგენელი, შემდეგ კი ერთ-ერთ სამინისტროში.

ძირითადი ფილოსოფიური საკითხები მას არ აინტერესებს, მეტიც, ის უარყოფითად უყურებს მისი დროის ფილოსოფიას. იგი თავისი მსოფლმხედველობით, რასაკვირველია, განმანათლებელთა წრეს ეკუთვნის, მიუხედავად იმისა, რომ განმანათლებლებს მოლაყბეებს უწოდებს. საქმე ის არის, რომ მას არ მოსწონს განმანათლებელთა ნაკლებად რადიკალური აზრები. ისინი ილაშქრებდნენ არსებული წყობილების წინააღმდეგ, მაგრამ ვერ ხედავდნენ მისი ნაკლის მთავარ მიზეზს. ამ მხრივ მაბლი რუსოსთან უფრო ახლოა დგას. ვიდრე სხვა განმანათლებლებთან[1]. ენგელსი წერდა საფრანგეთის რევოლუციის წინა პერიოდის ბურჟუაზიის შესახებ, რომ „თუმცა საერთოდ ბურჟუაზიას შეეძლო განეცხადებია — თავადაზნაურობის საწინააღმდეგო ბრძოლაში აგრეთვე სხვადასხვა მშრომელი კლასე-

---

[1] მაბლის მთავარი შრომები გამოცემულია რუსულად „რჩეული ნაწარმოებების" სახით.

ბის ინტერესებსაც ეიცავდა, მაინც ყოველი დიდი ბურჟუაზიული ამბოხების დროს თავს იჩენდა ხოლმე იმ კლასის დამოუკიდებელი მოძრაობა, რომელიც თანამედროვე პროლეტარიატის მეტად თუ ნაკლებად განვითარებული წინამორბედი იყო... ამ ჯერ კიდევ უმწიფარი კლასის რევოლუციურ ამბოხებასთან ერთად შესატყვისი მანიფესტაციებიც ხდებოდა; XVI და XVII საუკუნეებში იდეალური საზოგადოებრივი მდგომარეობის უტოპიური ასახვა, XVIII საუკუნეში პირდაპირ კომუნისტური თეორიებია (მორელი და მაბლი)" [1].

მაბლის მთავარი პრობლემა მორალისა და პოლიტიკის პრობლემაა. ამ პრობლემის გადაწყვეტას მაბლი უკავშირებს გარკვეულ რელიგიურ თვალსაზრისს. ის ილაშქრებს ფრანგი მატერიალისტებისა და ათეისტების წინააღმდეგ. რელიგიის გარეშე არ არსებობს მორალი („თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ არც მორალი იარსებებს"). თუ განმანათლებლები ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ და ამავე დროს უარყოფდნენ ეკლესიის კულტს, მაბლი ეკლესიის კულტისა და წესის მომხრეა. ეკლესიის კულტი, წესები, წირვა-ლოცვა და სხვ. გაახსენებს ხალხს ღმერთის არსებობას.

მაბლის მსოფლმხედველობაში შეიმჩნევა არა მხოლოდ რუსოს, არამედ ლოკის, მონტესკიესა და თვით ოკაზიონალისტების გავლენაც. ადამიანი, მაბლის აზრით, შედგება მატერიალური და სულიერი სუბსტანციებისაგან, კავშირი მათ შორის არის უშუალო, ეს კავშირი ხორციელდება ღმერთის ჩარევით.

როგორც აღნიშნული იყო, მაბლის შეხედულებებში მთავარია ზოძღვრება საზოგადოებასა და ზნეობაზე. პირველყოფილი საზოგადოება, ფიქრობს მაბლი, კომუნისტური იყო, არ არსებობდა კერძო საკუთრება. კომუნისტური საზოგადოება ბუნებისა და ადამიანის კანონებს შეესაბამება; მხოლოდ ამ საზოგადოებაში არსებობს თანასწორობა, თავისუფლება, მხოლოდ აქ არის პიროვნებისა და საზოგადოების ბედნიერების შეთანხმება. კერძო საკუთრება ეწინააღმდეგება ბუნების წესრიგს, ეწინააღმდეგება ადამიანის ბუნებას: პირველყოფილი ადამიანების უვიცობამ გამოიწვია კერძო საკუთრების წარმოშობა, აქედან დაიწყო კაცობრიობის უბედურება — ეთანხმება მაბლი რუსოს. საზოგადოება დაიყო მდიდრებად და ღარიბებად, ამან კი გამოიწვია უხეში და ულმობელი ენებანი, რომლებსაც დაემორჩილა ადამიანის გონება. ამ მსჯელობიდან თითქოს უნდა გამომდინარეობდეს ის აზრი, რომ ადამიანები უნდა დაუბრუნ-

[1] ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 2.

დნენ კომუნისტურ პრინციპებზე აგებულ საზოგადოებას. მაბლი მომხრეა კომუნისტური საზოგადოებისა, კერძო საკუთრების გაუქმებისა, მაგრამ, მისი აზრით, არსებულ პირობებში ეს შეუძლებელია. საქმე ის არის, რომ საზოგადოება დაყოფილია კლასებად, მღიდრებს — ეს გამომდინარეობს მათი მდგომარეობიდან — არ უნდათ ხელი აიღონ თავის ბატონობაზე და მოსპონ კერძო საკუთრება, რომელიც მათი სიმდიდრისა და ბატონობის საფუძველს წარმოადგენს, ხოლო ხალხი იმდენად დაჩაგრულია, რომ აღარა აქვს თანასწორობის იდეა. მაბლი ფიქრობს, რომ ნაკლოვანია განმანათლებლების შეხედულება იმის შესახებ, რომ გონება ყველაფრის განმსაზღვრელია, და საკმარისია წამოყენებულ იქნეს გონიერი, იდეალური წყობილების სურათი, ეს წყობილება მისაღები იქნება მთელი მოსახლეობისათვის. მაბლის ამ შემთხვევაში უფრო კარგად ესმის, ვიდრე განმანათლებლებს, რომ გონიერი წესწყობილების პროპაგანდა არ არის საკმარისი იდეალური საზოგადოების აგებისათვის.

რა გამოსავალს ხედავს მაბლი ამ მდგომარეობიდან? უარს ამბობს რა კომუნისტური საზოგადოების აგების შესაძლებლობაზე, ის მიდის დასკვნამდე. რომ ერთადერთი, რისი გაკეთებაც შეიძლება, ეს არის კერძო საკუთრების გათანაბრება. ყოველ შემთხვევაში უთანასწორობის შემცირება; რა გზით უნდა განხორციელდეს უთანასწორობის შემცირება, ამის შესახებ მაბლი არაფერს ამბობს; საქმე ის არის, რომ მშვიდობიანი გზით ამის განხორციელება არ შეიძლება. რადგან საზოგადოება დაყოფილია კლასებად, რომელთა ინტერესები ურთიერთ საწინააღმდეგოა; რაც შეეხება რევოლუციას, მაბლი მხარს უჭერს და ამართლებს მას, თუ იგი მიმართული იქნება ტირანიის წინააღმდეგ.

3. მ ო რ ე ლ ი უფრო თანმიმდევრულად მსჯელობს კომუნისტური საზოგადოების ჩამოყალიბების შესაძლებლობის შესახებ.

მორელის პიროვნების შესახებ ფილოსოფიის ისტორიას არაფითარი ცნობები არ მოეპოვება. ისიც საეჭვოა, არსებობდა თუ არა რეალურად პიროვნება, რომელიც ამ სახელს ატარებდა. ცნობილია მხოლოდ, რომ რვა წიგნი, რომლებიც ანონიმურად გამოქვეყნდა (1743-დან 1772 წლამდე), მორელის სახელით გამოვიდა.

მორელის მრავალი შრომიდან აღსანიშნავია მისი „ბუნების კოდექსი ანუ მისი კანონების ჭეშმარიტი ბუნება" („Code dela naiure, ou le vertable esprit de sesloix", რუსულად გამოსულია 1938 წ.), „აღზრდის ბუნებრივი პრინციპები" („Principes naturels die l'education").

მორელი, ისევე როგორც რუსო და მაბლი, ფიქრობს, რომ პირ-

ველყოფილ საზოგადოებაში კერძო საკუთრება არ არსებობდა, მაგრამ, მორელის აზრით, ადამიანთა ეს ბუნებრივი მდგომარეობა ხასიათდებოდა იმით, რომ ეს საზოგადოება შედგენილი იყო ოჯახებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან ნათესაურ კავშირში იყვნენ. მოსახლეობის ზრდამ გამოიწვია ნათესაური კავშირის გაწყვეტა ადამიანთა შორის, მათ შორის იწყება უთანხმოება, ბრძოლა; ამით ისარგებლა ზოგიერთმა და კერძო საკუთრება შემოიღო. კანონმდებლობამ დააკანონა საკუთრების არსებობა და ამით საფუძველი შეუქმნა უთანასწორობის დამყარებას. ბუნებრივი ცხოვრება და საერთო საკუთრება ღმერთის მიერ იყო დაწესებული, ამიტომ ის ადრე თუ გვიან აღდგება.

ცოდნის განვითარების საფუძველზე განათლებული ადამიანები დაინახავენ, რომ საზოგადოების ცხოვრება ბუნების პრინციპებზე უნდა იყოს აგებული. ბუნების ამ პრინციპებს დაწესებს კანონმდებელი (რასაკვირველია, განათლებული, ბუნების ამ პრინციპების მცოდნე) კომუნისტური საზოგადოების კანონების სახით.

მორელი იცნობს უტოპისტი სოციალისტების—თ. მორის, კამპანელას და სხვათა შრომებს და გვისურათებს მომავალი საზოგადოების წყობას; კომუნისტურ საზოგადოებაში იარსებებს კერძო საკუთრება მხოლოდ იმ საგნებზე, რომლებითაც ადამიანი თავის პირად მოთხოვნილებებს დაიკმაყოფილებს; ამ საზოგადოების ყოველი მოქალაქე იმუშავებს საერთო კეთილდღეობისათვის თავისი უნარის მიხედვით; ყოველი მოქალაქე უზრუნველყოფილი იქნება შრომით და სხვ.

თავი X

I. კანტი

1. კანტის ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათებისათვის

1. კანტის ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათება მოცემული აქვს ლენინს „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში": „კანტის ფილოსოფიის ძირითადი ნიშანია მატერიალიზმის შერიგება იდეალიზმთან, კომპრომისი მათ შორის, ერთ სისტემაში სხვადასხვაგვარი, მოწინააღმდეგე ფილოსოფიური მიმართულებების შეთავსება. როცა კანტი აღიარებს, ჩვენს წარმოდგენებს შეესაბამება რაღაც ჩვენს გარეშე არსებული, რაღაც საგანი თავისთავად, — კანტი აქ მატერიალისტია. როცა კანტი აცხადებს, ეს საგანი თავისთავად შეუცნობადია, ტრანსცენდენტურია, მიღმურიაო, — იგი გამოდის როგორც იდეალისტი. რამდენადაც კანტი ჩვენი ცოდნის ერთადერთ წყაროდ ცდას, შეგრძნებებს ცნობს, იმდენად იგი თავის ფილოსოფიას სენსუალიზმის ხაზით წარმართავს, ხოლო სენსუალიზმის მეშვეობით, განსაზღვრულ პირობებში, — მატერიალიზმის ხაზითაც. რამდენადაც კანტი სივრცის, დროის, მიზეზობრიობის და სხვ. აპრიორობას ცნობს, — იგი თავის ფილოსოფიას იდეალიზმის მიმართულებით წარმართავს" [1].

კანტის ფილოსოფიის ეს დახასიათება ეკუთვნის იმ პერიოდს, როდესაც მან შექმნა ე. წ. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სისტემა. მაგრამ ის გამოდგება კანტის ფილოსოფიური განვითარების სხვადასხვა პერიოდისათვის, ხოლო კანტის ფილოსოფიური განვითარების გზა ძალიან თავისებური და რთულია.

კანტის ფილოსოფიური ევოლუცია და მისი საბოლოოდ შექმ-

---

[1] ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 14, გვ. 244—245.

ნილი ფილოსოფიური თვალსაზრისი რამდენიმე ძირითადი მომენტით არის განპირობებული.

2. კანტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა იქმნება გარკვეულ სოციალურ-ეკონომიურსა და პოლიტიკურ სიტუაციაში.

XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე გერმანიის ეკონომიური განვითარება საკმარისად ჩამორჩება ინგლისისა და საფრანგეთის განვითარებას. ინგლისი სამრეწველო და ეკონომიური განვითარების მხრივ წარმოადგენდა მოწინავე ქვეყანას და გასაგებია, რომ იგი გახდა კლასიკური პოლიტიკური ეკონომიის შეცნიერების შემქმნელი.

რევოლუციამდელ და რევოლუციის პერიოდის საფრანგეთში კლასთა შორის პოლიტიკურმა ბრძოლებმა იმ დროისათვის კლასიკურ ფორმებს მიაღწია. ამიტომ გასაგებია, რომ აქ, საფრანგეთში, იქმნება მრავალი პოლიტიკური და ისტორიული თეორია.

ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილ გერმანიაში მოწინავე მოაზროვნეთა პათოსი ფილოსოფიის აბსტრაქტულ თეორიებში გაბოლინდა.

„გერმანულ იდეოლოგიაში" მარქსიზმის კლასიკოსები ახასიათებენ გერმანიის ეკონომიურსა და პოლიტიკურ მდგომარეობას, რომელმაც განსაზღვრა იმდროინდელი გერმანული იდეოლოგია საერთოდ და ფილოსოფია კერძოდ. მარქსი და ენგელსი აღნიშნავენ, რომ მე-18 საუკუნის გერმანიის მდგომარეობა მთლიანად არის ასახული კანტის „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში". იმ დროს, როდესაც საფრანგეთის ბურჟუაზიამ უდიდესი რევოლუციის საშუალებით, რომელიც კი მომხდარა ისტორიაში, ბატონობას მიაღწია და დაიპყრო ევროპის კონტინენტი, იმ დროს, როდესაც პოლიტიკურად ემანსიპირებულმა ინგლისის ბურჟუაზიამ მრეწველობაში რევოლუცია მოახდინა და დაიპყრო ინდოეთი პოლიტიკურად, ხოლო მთელი დანარჩენი სამყარო კომერციულად, — ამ დროს გერმანიის უძლური ბიურგერები მხოლოდ „კეთილ ნებისყოფამდე" მივიდნენ. კანტი გაჩერდა „კეთილ ნებისყოფაზე" და გადაიტანა ამ „კეთილი ნებისყოფის" განხორციელება მიღმა სამყაროში, გადაიტანა მიღმა სამყაროში ჰარმონია „კეთილ ნებისყოფასა" და ადამიანთა მოთხოვნილებებსა და მისწრაფებებს შორის. კანტის ეს „კეთილი ნებისყოფა" მთლიანად შეესაბამებოდა გერმანელი ბიურგერების უძლურებას, რომელთა წვრილმან ინტერესებს არასოდეს არ ჰქონდა უნარი განვითარებულიყო კლასის საერთო ნაციონალურ ინტერესებამდე და ამიტომ სხვა ერების ბურჟუაზიისაგან იყო ექსპლოატირებული. რევოლუციის შემდეგ

გერმანიის განვითარებამ საესებით წვრილბურჟუაზიული ხასიათი მიიღო.

ძველი ფეოდალური თავადაზნაურობა თითქმის განადგურებული იყო გლეხთა ომებში. განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს გერმანიის დამოკიდებულება ჰოლანდიასთან. ჰოლანდიამ მოუპრა გზა გერმანიის საერთაშორისო ვაჭრობას და გაბატონდა გერმანიის ვაჭრობაზე. გერმანიის ბიურგერები უძლურნი იყვნენ ჰოლანდიის ექსპლოატაციის წინააღმდეგ. პატარა ჰოლანდია თავისი განვითარებული კლასობრივი ინტერესებით უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე მრავალრიცხოვანი გერმანელი ბიურგერები, რომლებიც მოკლებული იყვნენ ყოველივეს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მათ წვრილმან ინტერესებს. ამ ინტერესებს შეესაბამებოდა პოლიტიკური ორგანიზაციის დაქსაქსულობა — წვრილი სათავადოები და თავისუფალი ქალაქები. საიდან უნდა შექმნილიყო ქვეყანაში პოლიტიკური კონცენტრაცია, თუ არ არსებობდა ამ კონცენტრაციის ეკონომიური პირობები?[1]

მართალია წარმოების კაპიტალისტური წესი თანდათანობით ვითარდება გერმანიაშიც, მაგრამ ეს განვითარება ძალიან ნელი ტემპით მიმდინარეობს. ამიტომ გერმანიას არ შეეძლო შეექმნა ისეთი სამრეწველო ცენტრები როგორიც იყო მანჩესტერი, ლონდონი, პარიზი, ლიონი და სხვ. გერმანიის არახელსაყრელმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამაც გარკვეული როლი შეასრულა ამ ქვეყნის ჩამორჩენაში, ხოლო გამანადგურებელმა ომებმა, რომლებიც გერმანიის ტერიტორიაზე მიმდინარეობდა, საბოლოოდ დაანგრია მისი ეკონომიკა. ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილ გერმანიაში, წვრილი ბურჟუაზიის ბატონობის პერიოდში უხდება ცხოვრება და მოღვაწეობა კანტს და გასაგები უნდა იყოს, რომ ეს მდგომარეობა განაპირობებს მის მსოფლმხედველობას, როგორც წვრილბურჟუაზიის იდეოლოგისა. კანტი პროგრესის მომხრეც არის და არსებული წესწყობილების მორჩილიც; თანადროული ჰექანისტური მეცნიერების მიმდევარიც არის და ამასთანავე რელიგიის ძირითად პრინციპებსაც იცავს; „კეთილი ნების ყოფის“ პრინციპს წამოაყენებს და მის განხორციელებას მიღმა სამყაროში გადაიტანს; ადამიანს დაუშორჩილებს მექანიკურ კანონზომიერებას და ამავე დროს ცდილობს აღმოაჩინოს მასში ინტელიგიბელური არსება და თავისუფლება; მეცნიერული ცოდნის ჭეშმარიტებას აღიარებს, მას იცავს, მის დასაბუთებას ცდილობს და ამავე დროს

[1] Маркс и Энгельс, Немецкая идеология, 1934, გვ. 174—175.

აგნოსტიციზმისა და ანთროპოლოგიზმის — რელატივიზმის თვალსაზრისზე დგება. თავისი თეორიის უველა ნაწილში ეს ორმაგობა, ორ პოლუსს შორის ქანაობაა დამახასიათებელი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ამ უდიდესი წარმომადგენლისათვის.

რასაკვირველია, გერმანიის ზემოაღნიშნული ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარება, წვრილი ბურჟუაზიის ბატონობა და წვრილბურჟუაზიული იდეოლოგიის წარმოშობა-განვითარება გვიჩვენებს იმ ძირითადს, რომელმაც განსაზღვრა კანტის ფილოსოფიური განვითარება და მისი ფილოსოფიური სისტემის საბოლოო ჩამოყალიბება. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით ბაზისი განსაზღვრავს ზედნაშენს, კერძოდ ფილოსოფიას ცნობიერების სხვა ფორმებთან ერთად, მაგრამ მხედველობაში მისაღებია ცნობიერების ფორმების ურთიერთმოქმედება და კერძოდ მათი მოქმედება ფილოსოფიაზე. კანტის ფილოსოფიურ განვითარებასა და მისი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბებაზე გაველენა მოახდინა ცნობიერების სხვა ფორმებმა—მეცნიერების განვითარების გარკვეულმა დონემ, წინმავალმა ფილოსოფიურმა თეორიებმა და რელიგიურმა შეხედულებებმა.

3. კანტის ფილოსოფიურ განვითარებასა და მისი საბოლოო თეორიული ფილოსოფიური თვალსაზრისის გამომუშავებაზე დიდი გავლენა მოახდინა იმდროინდელი მეცნიერების განვითარების გარკვეულმა დონემ. კანტი კარგად იცნობს თავისი დროის მეცნიერებას. ცნობილია, რომ უნივერსიტეტში კანტი კითხულობდა ლექციებს სპეციალური მეცნიერების მრავალ დარგში. მას შესწავლილი აქვს იმდროინდელი ასტრონომიის მიღწევები. გეოლოგია, ფიზიკური გეოგრაფია, ფიზიკა და ანთროპოლოგია, უველა ეს დარგი მისი მეცნიერული ინტერესების ცენტრშია. უნივერსიტეტში კანტი კითხულობს ლექციებს მათემატიკაშიც; თუმცა ამ დარგში დეკარტისა და ლაიბნიცის დონემდე ვერ ამაღლდა, მაგრამ მათემატიკისა და ფიზიკის შესწავლამ კანტი მიიყვანა იმ აზრამდე, რომ ერთადერთი მეცნიერება, რომელიც შეიძლება მეცნიერების სახელს ატარებდეს, არის მათემატიკური ბუნებისმეცნიერება. მეცნიერებაში, ფიქრობდა კანტი, იმდენია მეცნიერება, რამდენიც არის მასში მათემატიკა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ კანტი უველაზე დიდ ყურადღებას თავის ბუნებისმეცნიერულ შრომებში მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებას აქცევს და მთელი მისი თ ე ო რ ი უ ლ ი ფილოსოფია წარმოადგენს ნააზრევს მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებაზე.

იმდროინდელი თეორიული მექანიკა, რომლის განვითარებას

კანტამდე საკმაოდ დიდი ისტორია აქვს (პირველ რიგში აღსანიშნავია ნიუტონის „Principia", „ბუნების ფილოსოფიის მათემატიკური პრინციპები"), წარმოადგენს იმ მეცნიერებას, რომელსაც ფილოსოფიური გააზრება სჭირდებოდა. სწორედ ამის განხორციელებას ცდილობს კანტი თავის ფილოსოფიურ თეორიაში.

4. კანტის ფილოსოფიურ განვითარებაზე და მისი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინა კანტამდე არსებულმა ფილოსოფიურმა თეორიებმა. კანტის ფილოსოფიურ განვითარებაზე ჩვენ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა; აქ შევეხებით უკვე განხილულ ფილოსოფიურ თეორიებს, რომლებსაც კანტი კარგად იცნობს, ხედავს მათ ნაკლს, ცდილობს გადალახოს იგი და ცოდნის ახალი თეორია ააგოს. საკითხი ამ შემთხვევაში სწორედ ცოდნის თეორიას ეხება.

წინა თავებში უკვე განხილული იყო ორი ძირითადი მიმართულება ცოდნის თეორიაში: ინგლისური ემპირიზმი და კონტინენტური რაციონალიზმი. ინგლისური გულუბრყვილო რეალისტური და ამავე დროს მატერიალისტური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ნივთები არსებობს ცნობიერების გარეშე, მოქმედებს ცნობიერებაზე და იწვევს ცნობიერებაში შეგრძნებებს (ჯ. ლოკი), კანტმა თავის თეორიულ ფილოსოფიაში შეიტანა, თუმცა, როგორც შემდეგ გაირკვევა, მას თავისებური შინაარსი მისცა. აზრი ნივთების არსებობისა ცნობიერების გარეშე, მათ მიერ შეგრძნებების გამოწვევა ადამიანთა ცნობიერებაში ერთი მხრივ — მ ხ ო ლ ო დ ე რ თ ი მ ხ რ ი ე — ინგლისური ემპირიზმიდან გადმოდის კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში. ჩვენ ვამბობთ „მხოლოდ ერთი მხრივ", რადგან ამ ნივთების არსებობის აღიარებას სხვა მიზეზიც აქვს.

მაგრამ, როგორც ვიცით, ინგლისური ემპირიზმი ლოკის თეორიით არ დამთავრებულა: ჯერ ბერკლის თეორიაში მოიხსნა მატერიალური ნივთების არსებობა და შეგრძნებათა კომბინაციაზე იქნა დაყვანილი; ინგლისური ემპირიზმის კლასიკოსმა დ. იუმმა ბოლომდე მიიყვანა ის პრინციპები, რომლებიც ინგლისური ემპირიზმიდან გამომდინარეობდა: ადამიანს გააჩნია შთაბეჭდილებები (შეგრძნებები) და იდეები (წარმოდგენები), ისინი თავიდან ბოლომდე სუბიექტურნი არიან, მათ არა აქვთ არავითარი კავშირი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილესთან; მეტიც: ამ სინამდვილის არსებობაზეც არა აქვს ადამიანს უფლება მეცნიერული მსჯელობისა — გარე სინამდვილეზე ადამიანს გააჩნია მხოლოდ რწმენა (belief). მოხსნილია როგორც მატერიალური, ისე სულიერი სუბს-

ტაბცია. მოხსნილია ის ძირითადი კატეგორია — მიზეზობრიობა, რომლის გარეშეც მეცნიერული ცოდნა ვერ აშენდება.

ჰეშჰარიტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ანალიზური მსჯელობა; სინთეზური მსჯელობა მხოლოდ ემპირიულია, ხოლო ემპირიულ მსჯელობას არ ახასიათებს აუცილებლობა და საყოველთაობა. გონებას მხოლოდ ანალიზის უნარი გააჩნია. მეცნიერული ცოდნა შოკლებულია ღირებულებას. ინგლისური ემპირიზმი იუმის თეორიით მივიდა თავის ლოგიკურ დასკვნამდე: მეცნიერული ცოდნა არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს [1]. კანტს კარგად ესმის, რომ ცოდნის თეორია ამ გზით ვეღარ წავა; მეცნიერული ცოდნა არსებობს, არსებობს ის მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაში და მისი არსებობის მაჩვენებელია ნიუტონის „Principia". ამ ფაქტს ახსნა სჭირდება და არა უარყოფა. კანტის მიზანია ახსნას ეს ფაქტი. სწორედ იუმის აგნოსტიციზმმა გამოაღვიძა კანტი ფილოსოფიური ძილისაგან, როგორც ამას თვითონ კანტი აღიარებს.

იქნებ კონტინენტური რაციონალიზმის გზით შეიძლება მეცნიერული ცოდნის გამართლება? მაგრამ კანტამდელი რაციონალიზმი ისეთი პრინციპებით ცდილობს მეცნიერული ცოდნის გაშართლებას, რომლებიც თვითონ ანტიმეცნიერულია. მეცნიერების ამგები ცნობიერება ჩაკეტილია თავისთავში, მას არა აქვს კავშირი სინამდვილესთან (მონადას არა აქვს ფანჯრები, რომელთა საშუალებითაც მასში შევა რაიმე გარედან, სინამდვილიდან). ასეთი ცნობიერება ქმნის სინამდვილის მეცნიერულ სურათს თავისი საკუთარი ძალებით. გონების მიერ შექმნილი სინამდვილის სურათი შეესაბამება რეალურ სინამდვილეს, რადგან გონებასა და სინამდვილეს შორის წინასწარ მოწყობილი ჰარმონია არსებობს; ამ ჰარმონიის შემოქმედი ღმერთია.

კანტს არ ესმის, ვერც გაიგებს და გაიზიარებს მეცნიერული ცოდნის გამართლებას, რომლის საფუძველი თვითონაა არამეცნიერული.

კანტი, როგორც დავინახავთ, თავის ფილოსოფიურ განვითარებაში ემპირიზმის გავლენასაც განიცდის, იგივე როგორც ლაიბნიც-ვოლფის რაციონალიზმისა.

კანტი ერთის ცალმხრიობასა და ნაკლსაც ისევე კარგად ამჩნევს, როგორც მეორისას. იგი ცდილობს გადალახოს ეს ცალმხრიობა და ნაკლი თავის ფილოსოფიურ სისტემაში.

---

[1] რაც შეეხება მათემატიკას, ამის შესახებ იხ. თავში იუმის შესახებ.

ა. კანტი აგებს მთლიან ფილოსოფიურ სისტემას და არა მხოლოდ ცოდნის თეორიას. მეცნიერული ცოდნის თეორია მხოლოდ ერთი მხარეა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა. ცოდნის თეორია არკვევს საკითხს, რის შეცნობა შეუძლია ადამიანის ჯონებას და როგორ აიგება მეცნიერული ცოდნის სისტემა.

მაგრამ კანტი ვერ დაკმაყოფილდება მეცნიერული ცოდნის თეორიის აგებით, რადგან მის მსოფლმხედველობაში ღრმად არის გამჯდარი გარკვეული რელიგიური და მორალური წარმოდგენები. ეს მორალურ-რელიგიური წარმოდგენები კანტს უფრო ადრე აქვს შემუშავებული, ვიდრე ცოდნის თეორიას ააგებდა. იგი გარკვეული ამოცანის წინაშე დგას: ისე ააგოს მეცნიერული ცოდნის თეორია, რომ მისი მორალურ-რელიგიური შეხედულებანი, რაც მეცნიერული ცოდნის გარეშე დგას, ძალაში დარჩეს. ამიტომ იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ თვით ცოდნის თეორიის საფუძველზე ჩნდება ისეთი ამოცანები, რომლებსაც ადამიანური ცოდნა ვერ გადაწყვეტს. ეს ამოცანები სწორედ მორალურ-რელიგიური ხასიათისაა. უკვე წინასწარ შემუშავებულ მორალურ-რელიგიურ შეხედულებებზე გარკვეულ გავლენას ახდენს ჟ. ჟ. რუსოს მსოფლმხედველობა. რუსოს ნაშრომებიდან კანტმა გამოიტანა აზრი ადამიანის პიროვნების ზნეობრივი ღირსების შესახებ. ადამიანის პიროვნების ზნეობრივი ღირსების საკითხი მათემატიკური ბუნების მეცნიერების საზღვრებს სცილდება; შემმეცნებელი სუბიექტი, რომელიც მეცნიერულ ცოდნას აგებს. პრინციპულად განსხვავდება პიროვნებისაგან, რომელსაც ზნეობრივი ღირსება ახასიათებს. ადამიანში ორი „არსებაა"; პირველი მოვლენათა სამყაროს ეკუთვნის და მიზეზობრიობის კანონის ქვემდებარეა, მეორე ინტელიგიბელური სამყაროს კუთვნილებაა და თავისუფალია. შემმეცნებელი სუბიექტი შემოფარგლულია შემეცნების პროცესში, ის ვერ გადალახავს მოვლენათა სამყაროს და ინტელიგიბელურ სამყაროში ვერ შეიჭრება. ინტელიგიბელური სფერო ცოდნის სფერო კი არ არის, არამედ რწმენის სფეროა. ასე, ამგვარად ცდილობს კანტი მოარიგოს მეცნიერება და რელიგია. კანტი თვითონ აღნიშნავს, რომ მან ადამიანის შემეცნებითი უნარი შემოფარგლა, რათა რწმენისათვის ადგილი დაეტოვებინა.

ამით აიხსნება მთელი თავისებურება კანტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა, კერძოდ კი მისი მოძღვრება ნივთებზე, რომლებიც არსებობს ადამიანური ცნობიერების გარეშე. როგორც უკვე იყო აღნიშნული (და ეს დაწვრილებით იქნება შემდეგ განხილული), კანტი, ინგლისური ემპირიზმის გულუბრყვილო და

ამავე დროს მატერიალისტური თვალსაზრისით განსაზღვრული, აღიარებს ნივთების არსებობას თავისთავად, მათ მოქმედებას ადამიანის ცნობიერებაზე და მასში შეგრძნებების გამოწვევას. მაგრამ რელიგიურ-მორალური თვალსაზრისი, რომელიც დაღს ასვამს კანტის მსოფლმხედველობას, არსებითად ცვლის კანტის მოძღვრებას ამ ნივთებზე და მას ძირითადად იდეალისტური და რელიგიური სახით წარმართავს. საკითხები, რომლებიც კანტმა უნდა გადაწყვიტოს, შემდეგია: 1) რა შემიძლია მე შევიცნო? 2) რა უნდა (soll) გავაკეთო მე? 3) რისი იმედი უნდა მქონდეს? 4) რა ვარ მე როგორც ადამიანი?

2. კანტის ცხოვრება, მოღვაწეობა და ფილოსოფიური განვითარება

1. კ ა ნ ტ ი დაიბადა 1724 წლის 22 აპრილს ქ. კენიგსბერგში. ოჯახში ის დედის გავლენას განიცდიდა, რომელმაც მას რელიგიურ-მორალური პრინციპები ჩაუნერგა. საშუალო სკოლაში მან კლასიკური განათლება და ისევ რელიგიურ-მორალური აღზრდა მიიღო.

1740 წელს კანტი შევიდა უნივერსიტეტში. აქ ის სწავლობს მათემატიკასა და თეოლოგიას. მაგრამ მისი შემდგომი განვითარებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა პროფ. კ ნ უ ტ ც ე ნ ი ს ა და პროფ. ტ ე ს კ ე ს ლექციებს. კნუტცენი ვოლფის მეტაფიზიკის წარმომადგენელი იყო. აქ გაიცნობს კანტი ვოლფისა და მისი მასწავლებლის — ლაიბნიცის ფილოსოფიას. უკვე ამ პერიოდში შეეპარება მას ეჭვი ლაიბნიცის „წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის“ თეორიის სისწორეში.

პროფესორი ტესკე ფიზიკას კითხულობდა; მისი ლექციებიდან გაიცნო კანტმა ნიუტონის თეორია. პირველად აქ გაჩნდა კანტის მსოფლმხედველობის განვითარებაში ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს ლაიბნიცისა და ნიუტონის შეხედულებათა შორის — სამყაროს წარმოშობის მექანისტურ გაგებასა და თეოლოგიურ თვალსაზრისს შორის. კანტი ნიუტონის პრინციპების მომხრე ხდება და ამავე დროს ცდილობს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. უკვე უნივერსიტეტში ყოფნის დროს ის ცდილობს შეარიგოს მეცნიერება და რელიგია. როგორც ვნახავთ, ეს თვალსაზრისი მისი ფილოსოფიური განვითარების მთელ გზას ახასიათებს

და საბოლოოდ მის ფილოსოფიურ სისტემაში თავისებურ სახეს იღებს.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ კანტი ცხრა წლის განმავლობაში მასწავლებლობს კერძო ოჯახებში.

1753 წელს კანტმა კენიგსბერგის უნივერსიტეტში დაიცვა დისერტაცია თემაზე „მეტაფიზიკური შემეცნების პირველი პრინციპების ახალი გარკვევა", რომლის საფუძველზეც მას მიეცა ლექციების კითხვის უფლება უნივერსიტეტში. 1755—1756 წწ. ზამთრის სემესტრში ის უკვე კითხულობს ლექციებს ფიზიკაში, ლოგიკაში, მეტაფიზიკაში, ეთიკაში, მათემატიკაში.

შემდგომ წლებში (1757 წლიდან 1787 წლამდე) კანტი კითხულობს ფიზიკურ გეოგრაფიას, სამართალს, ფილოსოფიურ ენციკლოპედიას ფილოსოფიის ისტორიით, ანთროპოლოგიას, თეოლოგიას, პედაგოგიკას.

პროფესორის წოდება კანტმა მხოლოდ 1770 წელს მიიღო. წყნარი, აუღელვებელი, ამასთან ენერგიული მუშაობა გრძელდება 1798 წლამდე. მხოლოდ ორმა გარემოებამ დაარღვია კანტის აზრთა მსვლელობა და მისი წყნარი ცხოვრება: პირველი, რუსოს შრომების გაცნობამ, რამაც არა მარტო მისი ყოველდღიური წესრიგი დაარღვია, არამედ არსებითი გავლენა მოახდინა მის მსოფლმხედველობაზე—როგორც აღნიშნული იყო, კანტმა ახალი თვალით შეხედა ადამიანის პიროვნების ღირსებასა და თავისუფლებას; მეორე, საფრანგეთის რევოლუციამ, რომელშიც კანტი გრძნობდა სიმართლის იდეალების განხორციელებას.

კანტი გარდაიცვალა 1804 წელს.

2. კანტის ფილოსოფიურ განვითარებაში აღნიშნავენ ორ პერიოდს: წინაკრიტიკულსა და კრიტიკულს. ეს ორი პერიოდი არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ზოგადად შეიძლება ასე ითქვას: მხოლოდ მეორე პერიოდში — „კრიტიკულ პერიოდში" ქმნის კანტი ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას, რომელიც დღეს ცნობილია, როგორც კანტის თეორია. როდესაც კანტის ფილოსოფიაზე მსჯელობენ, მხედველობაში აქვთ კანტის მეორე პერიოდის ძირითადი შრომები: „წმინდა გონების კრიტიკა", „პრაქტიკული გონების კრიტიკა", „მსჯელობის უნარის კრიტიკა" და სხვ. კანტი უიქრობდა — არცთუ მთლად სამართლიანად — რომ წინამავალი ფილოსოფიური თეორიები დოგმატურ ხასიათს ატარებდა; ფილოსოფიის საკითხების გადაწყვეტას უნდა უსწრებდეს ადამიანური გონების შემეცნებითი უნარის კრიტიკული შეფასება. უნდა გაირ-

კვეს ჩვენი შეცნების შესაძლებლობის საზღვრები. თვით ეს გარკვევა შედის კრიტიკული ფილოსოფიის სისტემაში როგორც ნაწილი და მის საფუძველზე უნდა აშენდეს მთლიანი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

კანტი არ არის მთლად მართალი იმაში, რომ თითქოს კანტამდე ფილოსოფოსები არ აფასებდნენ ადამიანის გონების შემეცნებით უნარს: ლოკი, ჰიუმი და სხვებიც ეხმაურნენ ამ პრობლემას. კანტი მართალია, როდესაც აცხადებს, რომ მან სრულიად თავისებურად, ახლებურად დასვა ეს საკითხი და სცადა მისი თავისებურად გადაწყვეტა.

ფილოსოფიის ზოგიერთი მკვლევარი, განასხვავებს რა კანტის ფილოსოფიურ განვითარებაში ორ პერიოდს — წინაკრიტიკულსა და კრიტიკულს, აღნიშნავს: ეს განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ წინაკრიტიკულ პერიოდში კანტის ნააზრევში ბატონობს მატერიალისტური ტენდენციები. ასე მაგალითად, ამ პერიოდში კანტი აღიარებს სივრცის რეალურად არსებობას, ცხობიერების გარეშე არსებობას, ხოლო კრიტიკულ პერიოდში ეს მატერიალისტური აზრი კანტს აღარ აკმაყოფილებს. შემდეგ, წინაკრიტიკულ პერიოდში, კანტი ბევრს და ნაყოფიერად მუშაობს ბუნების ფილოსოფიის საკითხებზე, განსაკუთრებით კოსმოლოგიურ საკითხებზე. ამ პერიოდში მისი ფილოსოფიის ცენტრში იდგას საკითხები მზის სისტემის წარმოშობის, დედამიწის ისტორიისა და მისი განვითარების პერსპექტივების, მოქცევითი ხახუნის კოსმოსური გავლენის შესახებ და სხვ., ხოლო კრიტიკულ პერიოდში ძირითადი საკითხი, რომელიც კანტს აინტერესებს, არის გნოსეოლოგიური პრობლემა.

გარდა ამისა, წინაკრიტიკულ პერიოდში ბატონობს შემეცნებითი ოპტიმიზმი; კანტი ფიქრობს, რომ შემეცნების უნარს საზღვარი არა აქვს; გავიხსენოთ მისი გამოთქმა — „მომეცით მატერია და მე ავაშენებ მისგან სამყაროს, ე. ი. მომეცით მატერია და მე გიჩვენებთ, როგორ უნდა წარმოშობილიყო მისგან სამყარო". კრიტიკულ პერიოდში კი, აღნიშნავენ ეს მკვლევრები, შემეცნებითი ოპტიმიზმი შეიცვლება სკეპტიკური ეჭვით, კანტის თვალსაზრისი აგნოსტიციზმის სახეობად იქცევა[1]. ასეთი მსჯელობა კანტის ფილოსოფიური განვითარების ორი პერიოდის შესახებ არ ითვალისწინებს კანტის ფილოსოფიური განვითარების რთულ გზას.

კანტი თავდაპირველად ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის წარმომადგენელია, ის რაციონალისტური მეტაფიზიკის მომხრეა და იზია-

[1] История философии, 1943, т. III, გვ. 62—63.

რება ამ მეტაფიზიკის თითქმის ყველა დებულებას. ეს ხელს არ უშლის მას ბუნების მეცნიერების საკითხებზე მუშაობისათვის. კანტი, ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკის მომხრე ფილოსოფიაში, სპეციალური მეცნიერების დარგში აქეყნებს მთელ რიგ შრომებს. ამ შრომებში განვითარებული თვალსაზრისი არ ეწინააღმდეგება მის მეტაფიზიკურ კონცეფციას. სპეციალური მეცნიერების დარგში კანტი ყოველთვის შემეცნებითი ოპტიმიზმის თვალსაზრისზე იდგა — როგორც წინაკრიტიკულ, ისე კრიტიკულ პერიოდში. კანტს არასოდეს უღალატია იმ აზრისათვის, რომ თუ არსებობს მატერია, მას შეუძლია გვიჩვენოს როგორ წარმოიშვა მისგან სამყარო. რაც მისი შემეცნებითი ოპტიმიზმის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო; ამ საკითხის გადაწყვეტაში იგი არასოდეს აგნოსტიციზმის პოზიციაზე არ გადასულა. ის, რასაც კანტის აგნოსტიციზმს უწოდებენ, სრულიადაც არ შეეხება კანტის ბუნებისმეცნიერულ შრომებს.

რაც შეეხება აზრს, რომ მატერიალისტური ტენდენციები ბატონობს კანტის ფილოსოფიის წინაკრიტიკულ პერიოდში, ეს არსებითად მცდარია. ამის თქმა იმავეა ნიშნავს, რომ ლაიბნიც-ვოლფის ფილოსოფიაში მატერიალისტური ტენდენციები ბატონობს.

როგორც ქვემოთ გაირკვევა, კანტის იმ შრომაშიც, რომელიც მიჩნეულია ყველაზე „მატერიალისტურად" — „ცის თეორიაში" — განვითარებულია სამყაროს წარმოშობისა და განვითარების მექანისტური თვალსაზრისი, რაც რელიგიურსა და იდეალისტურ კონცეფციას არათუ არ უარყოფს, არამედ სწორედ გულისხმობს მას.

რაც შეეხება იმას, რომ კანტი ამ პერიოდში აღიარებდა სივრცის ობიექტურ-რეალურ არსებობას, ეს არ არის, რასაკვირველია, მისი მატერიალისტური თვალსაზრისის მაჩვენებელი. ეს გარემოება აიხსნება იმ გავლენით, რომელიც კანტმა განიცადა თავისი ფილოსოფიური განვითარების პროცესში.

ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკის თვალსაზრისზე მდგომი კანტი აღიარებს სივრცის ფენომენობას; ამ პერიოდში კანტი ფიქრობს, რომ სივრცე არის მონადების ძალთა მოქმედების შედეგი. ასეთია კანტის თვალსაზრისი წინაკრიტიკული პერიოდის ერთ მონაკვეთში.

მაგრამ არის ერთი მომენტი, რომელიც კანტის მთელ წინაკრიტიკულ ფილოსოფიას ახასიათებს: ეს ის მომენტია, რომელიც კანტის წინამავალ ფილოსოფიას, კერძოდ შემეცნების თეორიას თითქმის ყოველთვის ახასიათებდა. სულ ერთია, იცავდა ის ემპირიზმისა თუ რაციონალიზმის თვალსაზრისს, აგებდა მატერიალისტურ თუ იდეალისტურ კონცეფციას. ეს იყო ე. წ. გულუბრყვილო

რეალიზმის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიაში, რომელიც მატერიალიზმის პრინციპს გამოხატავდა. მატერიალიზმის ეს პრინციპი წარმოადგენდა ჩვეულებრივი ადამიანის თვალსაზრისს, რომელიც ფილოსოფოსების მიერ დოგმატურად იყო მიღებული როგორც თავისთავად ცხადი და გასაგები. ის არ იყო ფილოსოფიურ რეფლექსიაში გატარებული და ამდენად გულუბრყვილო რეალიზმის სახელით არის ცნობილი. ამ პრინციპის მეცნიერულ-ფილოსოფიური კვლევა არ წარმოებდა და ამიტომ მატერიალიზმის ეს თავისთავად ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი შეიძლებოდა გამხდარიყო და ფაქტიურად კიდეც გახდა დამახასიათებელი როგორც მატერიალიზმის, ისე იდეალიზმისათვის, როგორც ემპირიზმის, ისე რაციონალიზმისათვის.

ამ თვალსაზრისის მიხედვით შემმეცნებელი ცნობიერება შემეცნების პროცესში უპირისპირდება მისგან დამოუკიდებელ სამყაროს, სამყაროში არსებულ საგნებს. ეს საგნები უნდა შეიცნოს სუბიექტმა, ცნობიერებამ, მან უნდა ასახოს სამყარო და მისი საგნები.

კანტამდელი ფილოსოფია ამ თვალსაზრისს იზიარებდა; საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ხდებოდეს შემეცნების პროცესი, რა გზით უნდა მისწვდეს შემმეცნებელი ცნობიერება საგყაროსა და მის საგნებს, განსხვავებული გზით წყდებოდა.

კანტამდელი ემპირიზმი ცდილობდა შემეცნების პროცესი აეხსნა სამყაროს საგნების ზემოქმედებით შემმეცნებელ სუბიექტზე. ზემოთ ჩვენ უკვე განვიხილეთ კანტამდელი ემპირიზმის ევოლუცია და ის საბოლოო სახე, რომელიც მან მიიღო იუმის ფილოსოფიაში. რაციონალიზმმა გააიგივა ლოგიკური და რეალური, აზრისა და სინამდვილის კანონები და თავშესაფარი გამონახა პრესტაბილურ ჰარმონიაში. მაგრამ პირველიც და მეორეც, რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს აზრი, ეყრდნობოდა გულუბრყვილო, დოგმატურ მატერიალისტურ თვალსაზრისს: რეალური ობიექტური საგნები წარმოადგენს შემეცნების საგანს, შემეცნება, თუ ის შესაძლებელია, წარმოადგენს ამ საგნის ასახვას. კანტის მთელი წინაკრიტიკული პერიოდის ნააზრევი ამ წინასწარ მიღებულ პრინციპს იზიარებს.

კანტის წინაკრიტიკული მსოფლმხედველობის, კერძოდ მისი ამ პერიოდის შემეცნების თეორიის მატერიალისტური ტენდენცია მდგომარეობს სწორედ ამ პრინციპის აღიარებაში, სახელდობრ იმაში, რომ ის, რაციონალისტებისა და ემპირისტების მსგავსად, აღიარებს შემეცნების საგნის არსებობას შემმეცნებელი სუბიექტი-

საგან დამოუკიდებლად და მის ასახვას შემეცნების პროცესში. ლაიბნიც-ვოლფის ფილოსოფიის ზეგავლენით კანტი იზიარებს ლოგიკურისა და რეალურის იგივეობას და პრესტაბილურ ჰარმონიას შემმეცნებელი სუბიექტის იდეებსა და მათგან დამოუკიდებელ საგნებს შორის. ინგლისური ემპირიზმის ზეგავლენით კანტი იცვლის თვალსაზრისს, მისთვის ნათელი ხდება, რომ ლოგიკური და რეალური არ არის იგივეობრივი, რომ პრესტაბილური ჰარმონია არ გამოდგება შემეცნების ასახსნელად; მაგრამ ის პრინციპი, რომელიც მას შემდეგ დოგმატურად მიაჩნია, კანტის წინაკრიტიკულ პერიოდში მაინც ძალაში რჩება.

ეს არის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის აზროვნებისათვის, ამავე დროს ეს არის შინაარსი ამ პერიოდის ნააზრევის „მატერიალისტური“ თვალსაზრისი.

საინტერესო ის არის, რომ ემპირიზმის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც საგნები არსებობს შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და ზემოქმედებას ახდენს ცნობიერებაზე, თავისებური სახით მაინც რჩება კანტის ფილოსოფიაში კრიტიკულ პერიოდშიც (ამაზე ქვემოთ იქნება მსჯელობა). მთელი თავისებურება კანტის კრიტიკული პერიოდის ფილოსოფიური თვალსაზრისისა შემდეგში მდგომარეობს: მან უარყო ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დოგმატურად მიღებული აზრი იმის შესახებ, რომ შემმეცნებელ სუბიექტს უპირისპირდება სამყარო თავისი საგნებით და ის ა ი ს ა ხ ე ბ ა შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს პ რ ო ც ე ს ში; სულ ერთია როგორ აისახება: რაციონალიზმისა თუ ემპირიზმის მიერ ნაჩვენები გზით.

3. იმის დასამტკიცებლად, რომ კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის მსოფლმხედველობაში მთავარია მისი კონცეფციის მატერიალისტური ტენდენცია, ეყრდნობიან მის რამდენიმე ბუნებისმეცნიერულ შრომას, კერძოდ „ცის თეორიას“. ამ შრომის განხილვა აუცილებელია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს მცდარი აზრი გაბათილდეს, არამედ იმიტომაც, რომ ეს შრომა გარკვეულ ახალ ნაბიჯს წარმოადგენდა მეცნიერებისა და ფილოსოფიური მეთოდის განვითარებაში.

ენგელსი, განიხილავს რა მე-18 საუკუნის ბუნებისმეცნიერებას, აღნიშნავს, რომ ამ მეცნიერებაში გაბატონებული იყო მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა; „ეს გაქვავებული შეხედულება ბუნებაზე პირველად გაარღვია არა ბუნების მკვლევარმა, არამედ ფილოსოფოსმა. 1755 წელს გამოქვეყნდა კანტის „ცის ზოგადი ბუნებრივი ისტორია და თეორია“... დედამიწა და მთელი მზის

სისტემა მოგკეელინა როგორც დროის მიმდინარეობაში შ ე ქ მ ნ ი ლ ი რამ"[1].

კანტის ამ შრომის მთლიანი სათაური ასეთია: „ცის საყოველთაო ბუნებრივი ისტორია და თეორია, ანუ ცდა მთელი სამყაროს სტრუქტურისა და მექანიკური წარმოშობის ახსნისა ნიუტონის პრინციპების საფუძველზე".

კანტის ეს შრომა დაიბეჭდა 1755 წელს. მაგრამ არ გავრცელებულა. რადგან წიგნის გამომცემელი გაკოტრდა. მხოლოდ 1791 წელს გამოქვეყნდა ამ შრომის ნაწილი.

როგორც შრომის სათაურიდან ჩანს, კანტი ცდილობს ნიუტონის მიერ დადგენილი მექანიკის პრინციპების საფუძველზე ახსნას სამყაროს აგებულება და მისი ისტორიული წარმოშობა.

მექანიკის პრინციპების გამოყენება რაიმე — თუნდაც მნიშვნელოვანი — საკითხის გადაწყვეტისას არ ნიშნავს მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგომას და რელიგიის უარყოფას: წმინდა მექანისტური მსოფლმხედველობა ადრე თუ გვიან ლოგიკურად რელიგიის პრინციპის აღიარებამდე მივა. მით უმეტეს ეს ეხება კანტს, რომელიც არასოდეს არ უარყოფდა რელიგიურ მსოფლმხედველობას.

ამ შრომაში რომ გატარებული არ არის მატერიალისტური თვალსაზრისი, ამას თვითონ შრომის ანალიზი გვიჩვენებს. ამასთან არ უნდა დაგვავიწყდეს ერთი ფრიად საინტერესო გარემოება: ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ კანტის ეს შრომა გარკვეული მიზეზის გამო არ გამოქვეყნებულა. ამიტომ კანტმა სცადა თავისი კოსმოგონიური თეორია, რომელიც ამ ნაშრომშია ვანვითარებული, სხვა შრომაში მოკლედ, მაგრამ უცვლელად შეეტანა. და საინტერესო ის არის, რომ ახალ შრომას ასეთი სათაური აქვს: „ერთადერთი შესაძლებელი საფუძველი ღმერთის არსებობის დამტკიცებისათვის". ესაში კანტის მიერ განვითარებული კოსმოგონია წარმოდგენილია როგორც ერთადერთი საფუძველი ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად.

კანტის „ცის ისტორია და თეორია", როგორც ვნახეთ, ერთი მხრივ წმინდა მეცნიერულ ნაშრომს წარმოადგენს, რომელიც იმდროინდელი მეცნიერების მიღწევებს ეყრდნობა, ხოლო მეორე მხრივ აქედან ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავებაცაა გამოყვანილი.

---

[1] ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 13—14.

კანტი ფიქრობს, რომ მისი თეორია გარკვეული თვალსაზრისით ჰგავს ძველი ატომისტების — დემოკრიტეს, ეპიკურესა და ლუკრეციუსის თეორიას. ამ მსგავსების მიუხედავად, მათ შორის არსებითი განსხვავება არსებობს, რომლის საფუძველზე კანტი აკეთებს მათგან განსხვავებულსა და მათი თეორიიდან გამომდინარე შედეგების საწინააღმდეგო დასკვნებს [1]. მატერია წარმოადგენს ყველა საგნის პირვანდელ ნივთიერებას. ეს უკანასკნელი ემორჩილება გარკვეულ კანონებს. ამ კანონების ქვემდებარე მატერია შესანიშნავ კავშირებს ქმნის და ამით მიისწრაფვის სრულყოფისაკენ. ამდენად იგი ექვემდებარება ბრძნულ განზრახვას, რომელიც განსაზღვრულია პირველი მიზეზით. ეს მიზეზი უნდა იყოს ღმერთი იმის გამო, რომ მატერია ქაოსურ მდგომარეობაშიც მოქმედებს სწორად და გარკვეული წესის მიხედვით.

დებულება, რომ სამყაროს წარმოშობა შეიძლება მატერიის პირვანდელი თვისებებიდან აიხსნას, კი არ უარყოფს ღმერთის არსებობას, არამედ სწორედ აქედან გამომდინარეობს მისი უსასრულო სიბრძნის ცნება. რაკაკვირველია, მატერიის პირვანდელი თვისებებით ყველაფრის ახსნა არ შეიძლება, მაგრამ შესაძლებელია იმის გარკვევა, თუ როგორ უნდა წარმოშობილიყო მისგან სამყარო. „მომეცით მატერია და მე ავაშენებ მისგან სამყაროს, ე. ი. მომეცით მატერია და მე გიჩვენებთ, როგორ უნდა წარმოშობილიყო მისგან სამყარო“ [2].

მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ მატერიის მოძრაობის მექანიკური კანონების საფუძველზე შეგვიძლია ყველაფერი ავხსნათ. ამ კანონებით ჩვენ ვერ ავხსნით უმნიშვნელო მცენარისა და ჭიის წარმოშობას: ვერ ვიტყვით — „მომეცით მატერია და მე გიჩვენებთ, როგორ შეგვიძლია შევქმნათ მატლი“.

მატერიისა და მისი მოძრაობის მექანიკური კანონების მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია ავხსნათ სამყაროს აგებულება, მაგრამ ამავე მექანიკის საფუძველზე ვერ ავხსნით ბალახისა და მატლის წარმოშობას“ [3].

კანტი აღნიშნავს, რომ „ცის თეორიის“ შექმნაში ის ეყრდნობოდა გარკვეულ შრომებს, რომლებმაც მას ბიძგი მისცა სამყაროზე ახალი თვალსაზრისის შექმნისა. თუ სამყარო თავის პირვანდელ მდგომარეობაში ქაოსს წარმოადგენდა, მისგან „ბუნე-

---

[1] Кант, Соч., т. I, М., 1963, გვ. 122.
[2] ib., გვ. 126.
[3] ib., გვ. 127.

ბის წესრიგის“ ახსნა შეიძლებოდა ორი ძალის დაშვებით — მიზიდულობის და უკუგდებისა; ორივე ეს ძალა ნიუტონის ფილოსოფიიდან არის „ჩემ მიერ ნასესხები“.

მესამე დებულება, რომელსაც კანტი ეყრდნობა, შეიცავს აზრს, რომ მატერიის პირვანდელი მდგომარეობა უაღრესად გაიშვიათებულია (მსგავსად ორთქლისა).

ეს სამი პრინციპი — მატერიის გაიშვიათებული მდგომარეობა, მისი არსებობა ქაოსის სახით და ნიუტონის ფილოსოფიიდან აღებული მოძღვრება ორი ძალის შესახებ, — კანტის აზრით, სრულიად საკმარისია სამყაროს განვითარების, სტრუქტურისა და სისტემის ასახსნელად.

ცნობილია, რომ ყველა პლანეტა, რომელიც კი ჩვენს სამყაროს ეკუთვნის, გარკვეულ სისტემას წარმოადგენს; ეს გასაგებიც არის, რადგან ყველა მოძრაობს საერთო ცენტრის გარშემო [1].

მზის სისტემაში ერთი მზეა და ექვსი პლანეტა [2]; ადვილია წარმოვიდგინოთ უძრავი ვარსკვლავების სისტემა როგორც პლანეტარული სისტემა, რომელიც უსასრულობამდე გადიდებულია. თუ ამ ვარსკვლავებს საკუთარი სინათლე აქვთ, მაშინ ადამიანის თვალი დაინახავს ისეთ სინათლეს, რომელიც ახასიათებს გალაქტიკას.

ინგლისელმა მეცნიერმა დერჰემმა გამოთქვა აზრი, რომ გალაქტიკა უძრავ ვარსკვლავთა ქაოსურ მასას კი არ წარმოადგენს, არამედ გარკვეულ სისტემას. კანტი განავითარებს ამ აზრს: ისევე როგორც გარკვეულმა მიზეზმა ჩვენს მზის სისტემაში აიძულა პლანეტები იმოძრაონ წრიულად ერთ საერთო სიბრტყეში, ასევე ამ მიზეზმა აამოძრავა მთელი ცა — ე. ი. სამყაროს ყველა მზე უამრავი პლანეტით — წრიულად და დაახლოებით ერთ სიბრტყეში. კანტის „ცის თეორია“ მიზნად ისახავს ახსნას წარმოშობა, განვითარება და სტრუქტურა ამ სისტემისა.

კანტი ფიქრობს, რომ მზის სისტემის მთელი ნივთიერება დასაწყისში დაშლილი იყო პირვანდელ ნაწილებად, რომლებსაც ეკავა მთელი სამყაროს სივრცე. სისტემები, რომლებიც დღეს არსებობს, არის შემდგომი განვითარების შედეგი.

სამყაროს შემოქმედების დასაწყისში მატერია პირვანდელ მდგომარეობაში იმყოფებოდა და სრულიად უფორმო იყო. ამ ქაოსური ელემენტების არსებით თვისებებში უკვე იყო სრულ-

---

[1] ib., გვ. 131, 141.

[2] ამ დროს იცნობდნენ მხოლოდ ექვს პლანეტას.

ქმნილების ნიშნები, რადგან მათი არსებობა გამომდინარეობდა ღეთაებრივი გონების მარადიული იდეიდან.

მატერია იმთავითვე მიისწრაფოდა ფორმირებისაკენ[1]. მატერიის ელემენტები, რომელთაც მეტი სიმკვრივე აქვთ, მიიზიდავს თავისკენ ნაკლები სიმკვრივის მქონე ელემენტებს. ასე თანდათანობით შეიქმნა მატერიის გარკვეული „გუნდები". ეს გუნდები ფორმირების დამთავრების შემდეგ უძრავ მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო მიზიდულობის თანასწორობის გამო.

მაგრამ ბუნებას გააჩნია მეორე ძალაც: უკუგდების ძალა. ამ ძალის გამო ნაწილაკები უკუაგდებს ერთმანეთს; მიზიდულობის ძალით გამოწვეული ვერტიკალური მოძრაობა (ვარდნა) უკუგდების ძალით გარდაიქმნება წრიულ მოძრაობად. ამ გზით კანტი ცდილობს ახსნას ჩვენი მზის სისტემის წარმოშობა და განვითარება, ხოლო ამის შემდეგ, ანალოგიის საფუძველზე, ის გადაიტანს ამ თვალსაზრისს მთელ სამყაროზე.

ვერტიკალური მოძრაობის საწინააღმდეგოდ მოქმედი უკუგდების ძალის გამო, ნაწილაკები იწყებს ბრუნვით მოძრაობას ერთსა და იმავე მიმართულებით ცენტრალური „გუნდის" მოძრაობის პარალელური ორბიტებით. თვითონ ცენტრალური „გუნდიც" მბრუნავ სფეროდ იქცევა. ცენტრალური სფერო გახურებას განიცდის ერთი მხრივ მბრუნავი მასის ხახუნისა და მეორე მხრივ — მასზე ახალი ნაწილაკების ვარდნის გამო.

ცენტრალური სხეულის გარშემო მისი ეკვატორის სიბრტყეში მოძრაობს ნაწილაკები, ეს ნაწილაკები წარმოადგენს ფენას, როგორც სარტყელის მსგავსად მოძრაობს ცენტრალური სხეულის გარშემო (დაახლოებით ეს ისეთივე სარტყელია, როგორიც დღეს აქვს პლანეტა სატურნს; მაგრამ ჯერჯერობით მსჯელობა ეხება ცენტრალურ სხეულს და მის გარშემო არსებულ სარტყელს).

ამ სარტყელში ნაწილაკები ერთნაირი სიმკვრივისანი არ არიან, ამიტომ მასშიც ჩნდება მიზიდულობის ახალი ცენტრები. ამ ცენტრების გარშემოც უნდა გაჩნდეს ახალი სფეროსებრი გუნდები (Klumpen). ამრიგად, სარტყელი დაიშლება ცალკეულ სხეულებად— პლანეტებად.

კანტის კოსმოგონიური თეორია, რამდენადაც ის ჯერჯერობით მზის სისტემას ეხება, ცდილობს ახსნას პლანეტების მოძრაობა ელიფსური ორბიტებით, პლანეტების წრიული მოძრაობის არათა-

---

[1] ib., გვ. 156.

ნაბარი სიჩქარე, პლანეტების სიმკვრივის განსხვავების დამოკიდებულებათა მათი მზისაგან დაშორების საფუძველზე.

ეყრდნობა რა მის მიერ შექმნილ მზის სისტემის თეორიას, კანტი ფიქრობს, რომ სატურნის შემდეგაც უნდა არსებობდეს პლანეტები (რაც მეცნიერებამ შემდგომ აღმოაჩინა).

მზის სისტემის თეორია კანტს გადააქვს მთელ სამყაროზე; ჩვენი მზის სისტემა არ არის ერთადერთი, არსებობს მრავალი მზის სისტემა უსასრულო სამყაროში; მრავალი მზე უამრავი პლანეტებითურთ წარმოიშვა ამავე ბუნებრივი გზით. კანტმა იცის, რომ ჩვენი გალაქტიკის გარდა არსებობს სხვა გალაქტიკებიც, რომელთა სტრუქტურა ისეთივე უნდა იყოს, როგორც ჩვენი მზის სისტემისა და საერთოდ ჩვენი სამყაროსი.

სამყარო არ არის გაჩერებული, ის მუდმივ ქმნადობაშია. უკვე „გაფორმებული" სამყარო ილუპება იმავე კანონების ძალით, რომლითაც ისინი გაფორმდნენ. Სამყარო (Вселенная) შექმნის ახალ სამყაროებს (Мир) და ამით შეავსებს დაღუპული სამყაროების ადგილს. გადის მილიონი წლები, მანამ უფორმო მატერიიდან იქმნება სრულქმნილი სამყარო [1]. სამყაროს შემოქმედება არ არის ერთი წამის საქმე, რომ შეიძლებოდეს გაბედული აზრით მთელი მარადიულობა წარმოვიდგინოთ, მაშინ სამყარო წარმოგვიდგებოდა სამყაროთა სისტემების სახით და შემოქმედება — განსაზღვრული ღვთაებრივი განზრახვით — დამთავრებულად. მაგრამ ნამდვილად ასე როდია: მარადიულობის დარჩენილი ნაწილი ყოველთვის უსასრულოა, განვლილი ნაწილი კი ყოველთვის სასრულო, ამიტომ სამყაროს გაფორმებული ნაწილი არის მხოლოდ უსასრულო მცირე იმ მთელისა, რომელშიც არსებობს ჩანასახი მომავალი სამყაროებისა [2].

რომ შესაძლებელი იყოს ჩვენი გაფორმებული სამყაროს გარეთ გასვლა, დავინახავდით ელემენტების ქაოსს, რომლიდანაც მომავალში განვითარდება ახალი სამყაროები. მილიონების მთელი მთა არის საჭირო, რათა ამ ქაოსიდან სრულქმნილი სამყაროები შეიქმნას [3].

ჩვენ არ უნდა გვაწუხებდეს ამა თუ იმ სამყაროს დაღუპვა, ბუნებას ამით არაფერი ეკარგება, რადგან ამავე დროს ჩნდება ახალი სამყაროები და ამით მთლიანი სამყარო თავის სრულქმნილებას

---

[1] ib., გვ. 211.
[2] ib., გვ. 209.
[3] ib., გვ. 208.

ინარჩუნებს. მიწისძვრები, წყალდიდობა სპობს დედამიწაზე ხალხებს, მაგრამ ეს არ უნდა მივიჩნიოთ სამყაროს ნაკლად — ახალი თაობები შეავსებენ ამ დანაკლისს. ასევე, რომელიმე სამყარო და სამყაროთა სისტემები გადის ისტორიიდან, როდესაც თავის როლს შეასრულებს.

ამრიგად: 1) სამყაროს აგებულებას თავის წყაროდ აქვს მექანიკური განვითარება ბუნების საყოველთაო კანონების მიხედვით; 2) მექანიკური განვითარების კანონი, რომელიც ჩვენ წარმოვიდგინეთ, ჰეშმარიტია.

მზის სისტემის წარმოშობის თეორიები უკვე კანტამდე იყო განვითარებული (დეკარტი); მაგრამ დეკარტის თეორიის დაცვა შეუძლებელი გახდა ნიუტონის მიერ მექანიკის პრინციპების დადგენის შემდეგ. დეკარტი არც კეპლერის მიერ აღმოჩენილ კანონებს იცნობდა, რომელთა საფუძველზეც მზის სისტემაში ბევრი არსებითი მომენტის ახსნა შეიძლებოდა. მექანიკის გენიალური შემქმნელები გალილეი და ნიუტონი ვერ მივიდნენ მზის სისტემის წარმოშობისა და განვითარების იდეამდე. თუ გალილეი ფიქრობდა, რომ ღმერთმა ჯერ მზე შექმნა და შემდეგ პლანეტები, ხოლო ამ უკანასკნელთ მიანიჭა გარკვეული სახის მოძრაობა, ნიუტონმა ვერ გადალახა რელიგიური შეხედულება და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მის მიერ აღმოჩენილი მექანიკის პრინციპებით მზის სისტემის სტრუქტურის ახსნა შეუძლებელია; ამისათვის დაშვებულ უნდა იქნეს ღმერთის შემოქმედებითი აქტი.

კანტი როდი უარყოფს ღმერთის არსებობას. ის ფიქრობს, რომ ღმერთს არ შეუქმნია მზე და პლანეტები, არც დიდი სამყარო მრავალი მზითა და პლანეტით, მას არ მიუცია ბიძგი მატერიისათვის, რათა ეს უკანასკნელი ამოძრავებულიყო. ის, რაც ღმერთმა შექმნა, არის მატერია მის გაიშვიათებულ, ქაოსურ მდგომარეობაში. ამ მატერიას თვითონ აქვს შინაგანი ძალა მიზიდულობისა და უკუგდების სახით, სწორედ ამიტომ მოძრაობს არა ზებუნებრივი ძალის მოქმედებით, არამედ თავისი საკუთარი ძალებით. მექანიკის კანონები სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ არსებული მატერიიდან ავხსნათ სამყაროს სტრუქტურა. როგორც აღნიშნული იყო, კანტის აზრით, ამ კანონების ქვემდებარე მატერია შესანიშნავ კავშირებს ქმნის და ამით მიისწრაფვის სრულყოფისაკენ. ამდენად იგი ექვემდებარება ბრძნულ განზრახვას, რომელიც განსაზღვრულია ღმერთით. სწორედ ამის გამო მატერია მის ქაოსურ მდგომარეობაშიც მოქმედებს ამ წესის მიხედვით.

იმდროინდელი მეცნიერების მონაპოვართა საფუძველზე პირ-

ველად კანტმა შეძლო ახალი, თავისი დროისათვის შესაბამი მეცნიერული თეორიის აგება. მართალია კანტის ეს თეორია მრავალმხრივ მცდარი აღმოჩნდა (თუ მას დღევანდელი მეცნიერების თვალსაზრისით შევაფასებთ), მაგრამ ამ თეორიის ძირითადი აზრი ჰეშმარიტი იყო: მზის სისტემა და მთელი დიდი სამყარო რაღაც გაჩერებული, გაყინული როდია, ის ყოველთვის ასეთი არ ყოფილა და არც იქნება სამუდამოდ ისეთი, როგორიც დღეს არის: სამყაროს აქვს თავისი ისტორია; სხვა სიტყვებით, სამყარო ისტორიული პროცესია. ენგელსი კანტის „ცის თეორიას" გენიალურს უწოდებს; ეს იყო უდიდესი ნაბიჯი, რომელიც გადადგა ასტრონომიამ კოპერნიკის შემდეგ. კანტმა ამ თეორიით პირველად მიიტანა იერიში გაბატონებული მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ კანტის ამ თეორიამ შექმნა პირობები საყოველთაო განვითარების თეორიისათვის. თუ დედამიწას განვითარების ისტორია აქვს, ასეთივე ისტორია უნდა ჰქონდეს მის დღევანდელ გეოლოგიურ, გეოგრაფიულსა და კლიმატურ მდგომარეობას, მის მცენარეთა და ცხოველთა სამეფოს; ეს აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობდა კანტის თეორიიდან; მაგრამ მას არ გაუკეთებია ასეთი დასკვნა; მხოლოდ შემდგომმა თაობებმა შეძლეს ეს ბუნების ხანგრძლივი შესწავლის შედეგად.

ჩვენ აქ მოკლედ გადმოვეცით კანტის კოსმოგონიური თეორიის ძირითადი დებულებები. კანტი ამით არ ათავებს თავის თეორიას. შრომის უკანასკნელ — მესამე ნაწილში კანტი ახალ პრობლემას განიხილავს: ეს პრობლემა ეხება ციურ სხეულებზე სიცოცხლის (მცხოვრებთა) საკითხს.

მოკლედ კანტის აზრი ასეთია: არ არის აუცილებელი იმის მტკიცება, რომ ყველა პლანეტა დასახლებულია. მაგალითად, შეიძლება დარწმუნებული ვიყოთ, რომ იუპიტერზე არ არის ცოცხალი არსება; მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მომავალში მას არ ეყოლება მოსახლეობა. ჩვენი დედამიწაც ხომ მრავალ ათას წელს არსებობდა, მანამ შეიქმნა პირობები მცენარეების, ცხოველებისა და ადამიანთა არსებობისათვის.

კანტი იცავს აზრს, რომ პლანეტების უმრავლესობაზე არსებობს მოსახლეობა. ეს მოსახლეობა არ არის ერთგვარი სხვადასხვა პლანეტაზე. მათი განსხვავების შესადარებელ საზომად უნდა ავიღოთ ადამიანი, რომელიც ჩვენთვის ყველაზე კარგადაა ცნობილი გონიერ არსებათა შორის.

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის სხეულსა და სულს შორის ულრმესი განსხვავებაა (მათ შორის უფსკრულია), ადამიანი თავის

ცნებასა და წარმოდგენას ქმნის იმ შთაბეჭდილებებიდან, რომლებსაც სამყარო იწვევს მის სულში სხეულზე ზემოქმედების საშუალებით. ადამიანის სულის უნარი, რომელიც გამოიხატება აზროვნებაში, დამოკიდებულია მატერიის თვისებებზე, მატერიისა, რომელთანაც შემოქმედმა დააკავშირა ეს სული [1], ხოლო მატერიის ეს თვისებები დამოკიდებულია მზეზე, რომელიც აცხოველებს ამ მატერიას.

ამიტომ პლანეტების მოსახლეობის სრულყოფილება დამოკიდებულია იმ მანძილზე, რომლითაც ესა თუ ის პლანეტა დაშორებულია მზისაგან. კანტი ფიქრობს, რომ პლანეტების მოსახლეობა მით უფრო სრულქმნილია, რაც უფრო დაშორებულია ესა თუ ის პლანეტა მზისაგან. განსხვავება იმდენად დიდია, რომ ერთ პლანეტაზე ველური მოეჩვენებოდათ ნიუტონად, ხოლო მეორეზე ნიუტონზე ისეთივე აზრი ექნებოდათ, როგორც ჩვენ — მაიმუნებზე [2].

„ცის თეორიაში“ კანტი ამთავრებს ორი საკითხის გარკვევით:

a) სამყაროს აგებულებაში, პლანეტებისა და თანამგზავრების სისტემაში, მათ კანონზომიერ მოძრაობაში ჩვენ ვხედავთ, წერს კანტი, ღვთაებრივ სიბრძნეს, რომელმაც მოაწყო ყველაფერი გონიერ არსებათა საკეთილდღეოდ. როგორ ეთანხმება ეს მოძღვრება სამყაროს მიზანშეწონილების შესახებ ცის წარმოშობისა და განვითარების მექანიკურ თეორიას? ეს თანხმობა, კანტის აზრით, აიხსნება იმით, რომ ბუნებრივ მოძრაობათა მექანიკა განსაზღვრულია ღვთაებრივი გონების განზრახვით [3].

b) იქნება თუ არა ადამიანის უკვდავი სული, რომელიც სხეულის სიკვდილის შემდეგ კი არ ისპობა, არამედ მხოლოდ სახეს იცვლის. ყოველთვის დედამიწაზე მიმაგრებული? ნუთუ ეს სული არ განშვრეტს ღვთაების ჭიერ შექმნილ სხვა სამყაროებს? იმისათვის ხომ არ არსებობს და იქმნება ახალი სამყაროები, რომ ადამიანის სული გადასახლდეს ამ ახალ სამყაროებში? შეიძლება ასე ვიფიქროთ, მაგრამ ამ საკვეთო მომავალზე იმედის დამყარება არ შეიძლება. ერთი რამ შესაძლებელია ითქვას: დაამთავრებს რა ადამიანის სული ამქვეყნად ცხოვრებას, იგი განაგრძობს არსებობას სხვაგან; ის იქნება ახალ მიმართებაში ბუნებასთან, ხოლო ეს ახალი მიმართება განისაზღვრება მისი (სულის) ახლო კავშირით უმაღლეს არსებასთან [4].

---

[1] ib., გვ. 248.
[2] ib., გვ. 253.
[3] ib., გვ. 257.
[4] ib., გვ. 261.

4. კანტმა საკმაოდ დიდი გზა გაიარა, მანამ კრიტიკული პერიოდის კონცეფციას შექმნიდა. მაგრამ თვალსაზრისი, რომელიც მან ბუნებისმეცნიერულ შრომებში ჩამოაყალიბა, სრულიად არ ეწინააღმდეგება მისი კრიტიკული პერიოდის ფილოსოფიურ თვალსაზრისს. ჩვენ აქ აღვნიშნავთ ამ გზის რამდენიმე მომენტს. საყურადღებოა კანტის მიერ გამოქვეყნებული სამი შრომა: 1) „მცდარი ჩხირკედელაობა (Spitzfindigkeit) სილოგიზმის ოთხ ფიგურაში“ (1762 წ.), 2) „ცდა უარყოფითი სიდიდეების შეტანისა ფილოსოფიაში“ (1763 წ.) და 3) სვედენბორგის წინააღმდეგ დაწერილი შრომა.

ინგლისური ემპირიზმის ზეგავლენით კანტი თანდათან შორდება ლაიბნიც-ვოლფის რაციონალისტურ კონცეფციას. რაციონალიზმი აიგივებდა causa-ს ratio-ს, რეალურსა და ლოგიკურ საფუძველს. აქედან ის დაასკვნის, რომ ლოგიკური აუცილებლობა სხვა არა არის რა, თუ არა რეალური აუცილებლობა. რაციონალიზმის მიხედვით ლოგიკურით და მხოლოდ ლოგიკურითაა შესაძლებელი სამყაროს, რეალობის შემეცნება. პირველ შრომაში კანტი აღნიშნავს სილოგისტიკის ტრადიციული მოძღვრების ნაკლს. ამ შრომაში მთავარია კანტის ის აზრი, რომ სილოგიზმს არ შეუძლია ცოდნის გაფართოება; ის მხოლოდ ახალ ფორმალურ მიმართებას ამყარებს მოცემულ ცნებათა შორის, რაც არსებული ცოდნის შინაარსს არაფერს მატებს.

კანტის ფილოსოფიური განვითარებისათვის გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მისი მეორე შრომა. აქ კანტი განასხვავებს ლოგიკურ საფუძველს რეალურისაგან; ამ უკანასკნელთა იგივეობა რაციონალიზმის ძირითად პრინციპს წარმოადგენდა.

კანტი პირველ რიგში განმარტავს დაპირისპირების ცნებას. „თუ ერთი აუქმებს იმას, რასაც მეორე ადგენს, მაშინ ისინი დაპირისპირებულნი არიან. ეს დაპირისპირება შეიძლება ორნაირი იყოს: ლ ო გ ი კ უ რ ი, წინააღმდეგობის საშუალებით, ან რეალური, ე. ი. წინააღმდეგობის გარეშე“. უარყოფითი სიდიდის ცნება, რომელიც კარგა ხანია შემოიღო და თავის ოპერაციებში გამოიყენა მათემატიკამ, უნდა შევიტანოთ ფილოსოფიაშიც გარკვეული პრობლემის გადასაწყვეტად. დადებითი და უარყოფითი სიდიდე — ორივე რეალურ სიდიდეს წარმოადგენს მათემატიკაში. ეს რეალური დადებითობა და უარყოფითობა არ ნიშნავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას. ლოგიკური წინააღმდეგობის შინაარსი მდგომარეობს იმაში, რომ ერთსა და იმავე ნივთზე რაიმე ნიშანი დადგინდება და უარიყოფა. ამგვარი ლოგიკური კავშირის შედეგი არის არარა (წინააღმდეგობის

შეუძლებლობის კანონის მიხედვით). სხეული, რომელიც მოძრაობს, არის რაიმე (нечто); სხეული, რომელიც არ მოძრაობს, აგრეთვე რაიმეა; მაგრამ სხეული, რომელიც მოძრაობს და ამავე დროს და ამავე აზრით არ მოძრაობს, არის არარა.

რეალური დაპირისპირება არსებითად განსხვავებულია: რეალურ დაპირისპირებაში ერთი და იმავე ნივთის ორი პრედიკატი ურთიერთ დაპირისპირებულია, მაგრამ ეს დაპირისპირება არ ხდება წინააღმდეგობის კანონის მიხედვით. ძალა, რომელიც ამოძრავებს სხეულს ერთი მიმართულებით და ძალა, რომელიც ამოძრავებს ამ სხეულს საწინააღმდეგო მიმართულებით, წარმოადგენს შესაძლებელ პრედიკატებს ერთი და იმავე სხეულისა[1].

რომელიმე დებულების ლოგიკური უარყოფა წარმოადგენს ამ დებულების მოაზრებული შინაარსის უარყოფას, ხოლო უარყოფილის ადგილზე დადებითს არაფერს დაადგენს. რეალური უარყოფა უარყოფილის ადგილზე დაადგენს რაიმე დადებითს. სწორედ ასეთია დადებითი და უარყოფითი სიდიდე მათემატიკაში.

კანტს მოაქვს მაგალითები, რომლითაც ის განასხვავებს ლოგიკურ უარყოფას (წინააღმდეგობას) რეალურისაგან: მხიარულება და მწუხარება, სიკეთე და ბოროტება, სილამაზე და სიმახინჯე, ჰეშმარიტება და მცდარობა და სხვ. ამ მაგალითებში ერთი მეორეს უარყოფს, ერთი მეორეს ეწინააღმდეგება, მაგრამ აქ ლოგიკურ უარყოფასთან, წინააღმდეგობასთან სრულიად არა გვაქვს საქმე.

ცნებათა ლოგიკური განვითარების ანალიზი სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ დავადგინოთ წინააღმდეგობა; მაგრამ შეუძლებელია რეალური წინააღმდეგობის დადგენა მხოლოდ ლოგიკური წანამძღვრებიდან.

„მე ძალიან კარგად მესმის, — წერს კანტი, — როგორ განისაზღვრება შედეგი საფუძვლით იგივეობის კანონის მიხედვით, რადგან ცნებათა ანალიზის საშუალებით ნათელი ხდება, რომ შედეგი უკვე იმყოფება საფუძველში... საფუძველსა და შედეგის კავშირი მე შემიძლია სავსებით ნათლად დავინახო, რადგან შედეგი ემთხვევა საფუძვლის ცნების ნაწილს... მაგრამ როგორ გამომდინარეობს რაიმე (нечто) რაიმე განსხვავებულიდან იგივეობის კანონის გარეშე (не по закону тождества)", ამის გაგება, ფიქრობს კანტი, შეუძლებელია.

საკითხი რეალური საფუძვლისა და მისი დამოკიდებულებისა შედეგთან მიიღებს შემდეგ სახეს: „როგორ უნდა გავიგო —

---

[1] Соч., т. II, გვ. 85.

იმის გამო, რომ რაიმე არსებობს, არის აგრეთვე რაღაც მეორე?"[1]

მიზეზისა და შედეგის კავშირი რეალური კავშირია, მიზეზი რეალური საფუძველია შედეგისა და ცნების ლოგიკური ანალიზიდან ვერასოდეს ვერ გამოვიყვანთ რეალურ კავშირს: „თქვენ შეიძლიათ რამდენიც გნებავთ აანალიზოთ ღვთაებრივი ნებისყოფის ცნება, მაგრამ ვერასოდეს ვერ აღმოაჩენთ მასში არსებულ სამყაროს, ვერ ეტყვით, რომ არსებული სამყარო უკვე იგულისხმება ღვთაებრივი ნებისყოფის ცნებაში იგივეობის კანონის მიხედვით".

კანტი აკრიტიკებს კრუზიუსის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც რეალური საფუძველი (მიზეზი) განსხვავდება იდეალური საფუძვლისაგან (შემეცნების საფუძველი); მაგრამ, მისი აზრით, რეალური საფუძველი ამავე დროს იდეალურიც არის. დასავლეთის ქარი რეალური საფუძველია წვიმისა, ამავე დროს იგი იდეალური (ლოგიკური) საფუძველიც არის და ამიტომ შესაძლებელია დასავლეთის ქარის ცნებიდან დავასკვნათ წვიმაზე. კანტი ამ თვალსაზრისს უპირისპირებს დებულებას: „რეალური საფუძველი არასოდეს არ შეიძლება იყოს ლოგიკური საფუძველი და წვიმა არ განისაზღვრება იგივეობის კანონით".

ემპირიზმის ზეგავლენით კანტი უკვე ჩამოშორდა ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკას, დაშორდა მის პრინციპს, რომ causa და ratio ერთმანეთს ემთხვევა. კანტს უკვე გამოუმუშავდა აზრი, რომ ღვთაების ცნებიდან მისი არსებობის გამოყვანა ლოგიკური საშუალებით შეუძლებელია.

არც არსებობა და არც მიზეზობრიობა ლოგიკის რესურსებით არ დადგინდება.

1766 წელს გამოქვეყნდა კანტის შრომა „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik". იგი მიმართული იყო სვედენბორგის წინააღმდეგ. სვედენბორგი, ცნობილი ბუნებისმეტყველი, სპეციალურ მეცნიერებაში, ფილოსოფიაში მისტიციზმის თვალსაზრისს იზიარებდა. ის ამტკიცებდა, რომ მატერიალური სამყარო მოჩვენებითი სამყაროა, რომელიც სულთა სამყაროთი არის განპირობებული, რომ მას (სვედენბორგს) აქვს უნარი სხვა პლანეტების მცხოვრებთა სულების (ისევე როგორც მიცვალებულთა სულების) ჭვრეტისა, მათთან საუბრისა და კავშირის დამყარებისა.

კანტი, როგორც აღნიშნული იყო, ამ პერიოდში ინგლისური

[1] ib., გვ. 121.

ემპირიზმისა და კერძოდ დ. ჰიუმის სკეპტიკური თვალსაზრისის ზეგავლენის ქვეშ იმყოფება. ამ თვალსაზრისით განიხილავს იგი სვედენბორგის შეხედულებებს.

რაც შეეხება სულების არსებობას ჩვენს სამყაროში და მათ ცხოვრებას მიღმა სამყაროში, კანტი აღნიშნავს, რომ „ამის შესახებ მე არაფერს ვამბობ გარკვეული მიზეზის გამო: ამისა მე არაფერი არ მესმის“. ფილოსოფიური მოძღვრება სულიერ არსებათა შესახებ შესაძლებელია გადაწყდეს მხოლოდ უარყოფითი აზრით. ჩვენ ზუსტად უნდა დავადგინოთ ჩვენი გონების საზღვრები. გონებას შეუძლია შეიცნოს სიცოცხლის მრავალნაირი მოელენა, მისი კანონები, მაგრამ ამ სიცოცხლის პრინციპი, ე.ი. მისი სულიერი ბუნება ჩვენი შემეცნების ფარგლებს სცილდება, რადგან მისი შემეცნებისათვის არ მოიპოვება არავითარი მონაცემები ჩვენი შეგრძნებების სისტემაში [1].

სვედენბორგი და მისი მსგავსი მოაზროვნეები მსჯელობენ ისე, რომ არასოდეს არ ეყრდნობიან ცდას.

ამ შრომაში სვედენბორგის მისტიკური კონცეფციის უარყოფასთან ერთად კანტი თავის პოზიტიურ თვალსაზრისს აყალიბებს. მეტაფიზიკას —„ რომელშიც მე ვარ შეყვარებული“ — ორმაგი სარგებლობა აქვს. პირველი მდგომარეობს იმაში, რომ იგი აყენებს ამოცანებს, რომლის გადაწყვეტა სურს ადამიანის გონებას, რათა გაიგოს საგანთა საიდუმლო თვისებები. მაგრამ გონების მუშაობის რეზულტატი ხშირად ჩვენს იმედებს არ ამართლებს. მეტაფიზიკის მეორე სარგებლობა უფრო შეესაბამება ადამიანის გონების ბუნებას. მეტაფიზიკა თვალყურს ადევნებს, წარმოადგენს თუ არა დასმული ამოცანა ჩვენი ცოდნის შესაძლებლობას, ეყრდნობა თუ არა ამოცანა და მისი შესაძლებელი გადაწყვეტა ც დ ი თ გ ა ნ პ ი რ ო ბ ე ბ უ ლ ც ნ ე ბ ე ბ ს, რომლებსაც უნდა ეყრდნობოდეს ჩვენი ყველა მსჯელობა [2].

„ამდენად მეტაფიზიკა არის მეცნიერება ადამიანური გონების საზღვრების შესახებ“. აქამდე ფილოსოფოსები ცარიელ სივრცეში დახეტიალობდნენ მეტაფიზიკის ფრთების საშუალებით და თავს ირთობდნენ სულთა სამყაროს ჰვრეტით. ახლა, როდესაც ეს ფრთები მათ მოეკრათ, ვდგებით ცდის მიწიერ საფუძველზე. ეს საფუძველი არის ჩვენი შემეცნებისათვის განკუთვნილი ადგილი, რომელსაც ვერასოდეს ვერ დავტოვებთ. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რაც

---

[1] Ib., გვ. 330—331.

[2] ib., გვ. 348—349.

ჩვენთვის შეუძლებელია, და ამით მეცნიერება განსაზღვრავს საბოლოო საზღვრებს, რომლებიც ბუნებამ დაადგინა ადამიანის გონებისათვის.

კანტი აქ ხელახლა უბრუნდება მიზეზობრიობის პრობლემას. საკითხი იმის შესახებ, რომ რაიმე შეიძლება იყოს მეორის მიზეზი, გონების საშუალებით არ შეიძლება გადაწყდეს. ჩვენს გონებას შეუძლია მოვლენათა შედარება იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონის მიხედვით.

5. კანტის ფილოსოფიური განვითარების შესახებ მრავალი განსხვავებული აზრი იყო (და არის) გამოთქმული. ყველაზე სადავო კანტის ფილოსოფიურ განვითარებაში არის საკითხი დ. იუმის გავლენის შესახებ კანტზე. ამ გავლენას, რომელიც საყოველთაოდაა ცნობილი, თვითონ კანტი არაერთხელ აღნიშნავს. „პროლეგომენებში" კანტი წერდა: „უნდა გამოვტყდე, რომ დავით იუმის გავლენა იყო სწორედ ის, რომელმაც მრავალი წლის წინათ პირველად გამომაღვიძა დოგმატური თვლემისაგან და ჩემს გამოკვლევებს სპეკულატური ფილოსოფიის სფეროში განსხვავებული მიმართულება მისცა". ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული კანტს „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში", სადაც აღნიშნავს, რომ მისი ნაშრომი „წმინდა გონების კრიტიკა" იუმის სკეპტიკური მოძღვრებით იყო განპირობებული („... durch jene Humesche Zweifelslehre veranlasst ward").

ახლა საკითხი ეხება არა იუმის გავლენას კანტზე, არამედ იმას, თუ როდის და რა გავლენა მოახდინა იუმმა მასზე.

„სულთა მჭვრეტელის ბოდვაში" იუმის გავლენა ცხადია, ზოგიერთი მკვლევარი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ამ შრომაში სიტყვა-სიტყვითაა განმეორებული იუმის დებულებები. როგორც აღნიშნული იყო, ეს შრომა გამოქვეყნდა 1766 წელს (დაწერილია 1765 წ.), ე. ი. 60-იან წლებში იუმის გავლენა კანტზე დადგენილია. კანტი ამ პერიოდში იცავს იმ აზრს, რომ მიზეზობრიობა, ძალა, საგანთა არსებობა, სულთა სამყარო და სხვ. ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელია. ეს ემპირისტული და აგნოსტიკური აზრები იუმის კონცეფციის ძირითადი დებულებების განმეორებას წარმოადგენს.

სწორედ ამ პერიოდში გამოდის ლაიბნიცის „ახალი ცდები" (1765 წ.). იუმის გავლენას კანტზე დაუპირისპირდა ლაიბნიცის შემეცნების თეორია, რომელიც ამ შრომაში იყო განვითარებული; ლოკის მიერ წამოყენებულ პრინციპს, რომ გონებაში არაფერია ისეთი, რაც წინასწარ არ ყოფილიყო შეგრძნებებში, ლაიბნიცმა,

როგორც უკვე გაირკვა, დაუპირისპირა დებულება: ინტელექტში არაფერია ისეთი, რაც წინასწარ შეგრძნებებში არ ყოფილიყო, გარდა თვით ინტელექტისა. ლაიბნიცის კონცეფციამ ახალი პერსპექტივები გადაუშალა კანტს: არსებობს ისეთი ცნებები, რომლებიც ინტელექტს ახასიათებს და ცდიდან არ გამოიყვანება. მართალია ლაიბნიცი ფიქრობდა, რომ ეს ცნებები ვირტუალურად თანდაყოლილია ადამიანის გონებისათვის — და ამდენად ამ ცნებებსა და კანტის აპრიორულ ფორმებს შორის არსებობს განსხვავება,—მაგრამ თვით ის აზრი, რომ არსებობს ცნებები ცნობიერებაში, რომლებიც ცდისეული არ არის, გადამუშავებული სახით კანტის თეორიული ფილოსოფიის საფუძვლად გადაიქცა.

ლაიბნიცი არ უარყოფდა გრძნობად შემეცნებას, რამდენადაც ის „ფაქტის ჭეშმარიტებას“ აღიარებდა. მაგრამ ადამიანისათვის გრძნობადი შემეცნება სრულიად მოწყვეტილი იყო ინტელექტის მიერ დადგენილი მარადიული ჭეშმარიტებისაგან. კანტის წინაშე დგება ამოცანა გრძნობადისა და ინტელექტუალურის დაახლოების შესახებ. ემპირიზმისა და აგნოსტიციზმის ტენდენციები თანდათან ქრება კანტის მსოფლმხედველობაში. შეიძლება იმის თქმა, რომ კანტის ეს პოზიცია საბოლოოა? ემპირიზმის პრინციპი, რომ გრძნობიერება (ცდა) შემეცნების პროცესში განმსაზღვრელია, კანტისათვის უკვე მიუღებელია; მაგრამ ის რომ გარკვეულ როლს თამაშობს ამ პროცესში, ეს კანტისათვის უდავოა — ამას არც ლაიბნიცი უარყოფდა. მეორე მხრივ აღმოჩნდა, რომ გონება თავისი კანონზომიერებით ქმნის გარკვეულ ცნებებს და მათი საშუალებით ხორციელდება შემეცნება — ესეც უდავო ხდება კანტისათვის. ეს კი პრინციპულად ეწინააღმდეგება ემპირიზმიდან გამომდინარე აგნოსტიციზმს. კანტის ფილოსოფიის მკვლევრები ფიქრობენ, რომ კანტზე ხელახლა (მეორედ) განიცადა იუმის ზეგავლენა. სწორედ ამ გაელენაზე მრუთითებდა კანტი დაახლოებით 1772 წელს. ამან სხვა ეზით წარმართა კანტის შუშაობა სპეკულატური ფილოსოფიის დარგში.

6. კანტის ფილოსოფიური განვითარება დაახლოებით 1772 წლიდან 1781 წლამდე არ არის მთლიანად და ზუსტად გარკვეული. საქმე ის არის, რომ ამ წლების განმავლობაში კანტი თითქმის არ აქვეყნებს არც ერთ მნიშვნელოვან შრომას, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი იქნებოდა მის შეხედულებათა განვითარების შესახებ მსჯელობა.

მოკლედ მდგომარეობა ასე შეიძლება დავახასიათოთ: ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკა, რომლის მიმდევარი იყო კანტი, მას აღარ აკმაყოფილებს, მაგრამ მეტაფიზიკური პრობლემები მაინც მისი ინტერესების ცენტრშია. მორალურ-რელიგიური პრობლემა ყოველთვის იდგა კანტის ფილოსოფიის ცენტრში. ჟ. ჟ. რუსოს „ემილმა“ ადამიანის ღირსების საკითხი, რომელზეც კანტი მანამდეც ბევრს ფიქრობდა, მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად გადააქცია. ინგლისური ემპირიზმის ზეგავლენით კანტი თანდათანობით შორდება ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკას და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისზე დგება. მეტაფიზიკა გარდაიქმნება მოძღვრებად ადამიანის გონების საზღვრების შესახებ, რაც თავისებური ფორმით განხორციელდება „წმინდა გონების კრიტიკაში“. მაგრამ მეტაფიზიკურ პრობლემებს კანტი მაინც ვერ ღალატობს. საქმე ის არის, რომ თუ ემპირიზმი კრძალავს მეტაფიზიკური პრობლემების დასმას და გადაწყვეტას, ამ პრობლემების ასეთსა თუ ისეთ მოგვარებას მოითხოვს კანტის მორალურ-რელიგიური შეხედულებანი. და თუ თეორიული გონების უნარი შემოსაზღვრულია და მას არ შეუძლია ამ პრობლემების გადაწყვეტა, მაშინ ეს პრობლემები პრაქტიკული გონების საშუალებით უნდა გადაწყდეს.

ამ პრობლემების გვერდით თავისებურ სახეს იღებს ის საკითხი, რომელსაც კანტმა თავისებური ფორმულირება მისცა: მეტაფიზიკა როგორც მოძღვრება ადამიანის გონების საზღვრების შესახებ. აქ იჩინა თავი კანტზე დ. იუმის ხელახალმა გავლენამ.

იუმმა, როგორც ვიცით, ინგლისური ემპირიზმი ლოგიკურ დასკვნამდე მიიყვანა. მიზეზობრიობის უარყოფით იუმმა ბუნების შესახებ მეცნიერების ყოველივე ღირებულება გააუქმა. ერთადერთი მეცნიერება, რომელიც მან მეცნიერებად აღიარა, მათემატიკა იყო; მათემატიკა ჩვენი გონების ანალიზური შემოქმედების შედეგია და მას არავითარი კავშირი არა აქვს სინამდვილესთან.

კანტი დარწმუნებულია მეცნიერების არსებობაში. მას სწამს, რომ მეცნიერებას არა მარტო აქვს პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე, არამედ გააჩნია ამის უფლებაც. მეცნიერების დებულებები სინთეზური ხასიათისაა და ამავე დროს მათ ახასიათებთ აუცილებლობა და საყოველთაობა. ამაში კანტს არწმუნებს იმდროინდელი მეცნიერება და, პირველ რიგში, ნიუტონის მექანიკა. სწორედ ამ პრობლემის გადაწყვეტაზე მუშაობს კანტი იმ პერიოდში, რომლის შესახებაც თითქმის არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება. ამ პრობლემის

თავისებური გადაწყვეტა კანტს მოცემული აქვს მისი ფილოსოფიის კრიტიკული პერიოდის პირველ ფუძემდებლურ შრომაში „წმინდა გონების კრიტიკა“[1].

3. წმინდა გონების კრიტიკა

1. კანტის თეორიული ფილოსოფია, რომელიც განვითარებულია „წმინდა გონების კრიტიკაში“, კანტის თქმით, წარმოადგენს ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ ურ ფილოსოფიას. ეს ფილოსოფიური თვალსაზრისი უფრო ზუსტად ტრანსცენდენტალური ი დ ე ა ლ ი ზ მ ი ს სახელწოდებას იმსახურებს. პრობლემა, რომელსაც კანტი არკვევს „წმინდა გონების კრიტიკაში“, გნოსეოლოგიურია; აქ ჩამოყალიბებულ პრინციპებს კანტი თავისებური ფორმით იყენებს ეთიკისა და ესთეტიკის პრობლემების გადაწყვეტისას — „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“. და თუ კანტის ფილოსოფია ცნობილია როგორც კრიტიკული ფილოსოფია (კრიტიციზმი), ეს სახელწოდება სამი „კრიტიკის“ სათაურით კი არ არის მხოლოდ განსაზღვრული, არამედ იმ მეთოდით, რომელსაც კანტი გამოიყენებს.

კრიტიკულ მეთოდს კანტი უპირისპირებს დოგმატიზმს. დოგმატიზმი, კანტის აზრით, არის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც შემეცნების განხორციელება ხდება ფილოსოფიური ცნებების საშუალებით იმ პრინციპების მიხედვით, რომელსაც გონება გამოიყენებს, ხოლო მათი გამოყენებისას არ არკვევს საკითხს, რა უფლებით იყენებს გონება ამ პრინციპებს და რა საშუალებით აღწევს ის მათ.

ამრიგად, დოგმატიზმი არის წმინდა გონების დოგმატური მეთოდი, რომელიც წმინდა გონების უნარს გამოიყენებს ამ უნარის წინასწარი კრიტიკის გარეშე[2].

წმინდა გონების კრიტიკა ნიშნავს მისი უნარის შეფასებას — რისი შემეცნება შეუძლია წმინდა გონებას, როგორია ამ უნარის საზღვრები, რომლის გადალახვაც მას არ შეუძლია.

---

1 ჩვენ აღარ განვიხილავთ კანტის შრომას „გრძნობად-აღქმადი და ინტელიგიბელური სამყაროს ფორმებისა და პრინციპების შესახებ“ (1770 წ.), რადგან მისი ახალი თვალსაზრისი დროსა და სივრცეზე, რომელიც ამ შრომაშია განვითარებული, უფრო ზუსტად არის წარმოდგენილი „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ ნაწილში.

2 Соч., т. III, გვ. 99.

მეტაფიზიკა ცდისაგან სრულიად დამოუკიდებელი, სპეკულატური გონების შემეცნებას წარმოადგენს; ის არასოდეს არ აწარმოებდა წმინდა გონების კრიტიკას და მხოლოდ ცნებების გამოყენებით ფიქრობდა სამყაროს შემეცნებას. ამიტომ მან ვერავითარ დადებით შედეგს ვერ მიაღწია. დღეისათვის მეტაფიზიკა წარმოადგენს ბრძოლის ასპარეზს, სადაც ვერც ერთმა მებრძოლმა ვერ მოიპოვა გამარჯვება. ეს სწორედ იმით აიხსნება, რომ მეტაფიზიკური სისტემის შემქმნელები არ აწარმოებდნენ გონების უნარის კრიტიკას.

2. აქამდე ფილოსოფოსები გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისზე იდგნენ: ფიქრობდნენ, რომ ჩვენი ცოდნა უნდა შეესაბამებოდეს საგნებს. წმინდა გონების აპრიორული ცნებებით საგნების შემეცნება ვერ მოხერხდა.

ამიტომ უნდა ვცადოთ, ხომ არ შეიძლება მეტაფიზიკის ამოცანების გადაწყვეტა, თუ დავდგებით საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე, ე. ი. თუ გამოვალთ იმ წანამძღვრიდან, რომ საგნები უნდა შეესაბამებოდეს ჩვენს შემეცნებას. როგორც ჩანს, აქ მეორდება ის, რაც გააკეთა კოპერნიკმა: როდესაც გამოირკვია, რომ ციურ ვარსკვლავთა დედამიწის გარშემო მოძრაობის ჰიპოთეზი სათანადოდ ვერ გვიხსნის ციურ სხეულთა მოძრაობას, მან დაუშვა, რომ მოძრაობს დედამიწა, ხოლო ვარსკვლავები უძრავია და ამით მიაღწია დადებით შედეგს.

კანტი ფიქრობს, რომ ისიც ამ გზით უნდა წავიდეს: ან ცნებები შეესაბამება საგნებს — და მაშინ არასგზით არ შეიძლება წმინდა გონების საშუალებით შევიმეცნოთ საგნები, ანდა საგნები, ე.ი. ც დ ა შეესაბამება ცნებებს და მხოლოდ ამ გზითაა შესაძლებელი მათი შემეცნება.

წმინდა გონების უნარის კრიტიკა გაარკვევს, რომ ამ უნარით შეგვიძლია შევიმეცნოთ საგნებში მხოლოდ ის, რაც ჩვენმა გონებამ შეიტანა მათში [1]. მეტაფიზიკას კი საგნების შემეცნება უნდა წმინდა გონების, ე.ი. აპრიორული ცნებებით. წმინდა გონების კრიტიკა გვარწმუნებს, რომ იგი ვერ გადალახავს ცდის ფარგლებს. მაგრამ ღმერთის არსებობა, თავისუფლებისა და უკვდავი სულის არსებობა ცდის ფარგლებს სცილდება. მათი დაშვება კი აუცილებელია გონების პრაქტიკული გამოყენებისათვის (ზნეობის პრობლემის გადაწყვეტისათვის). ამიტომ მე უნდა წავართვა წმინდა გონებას პრეტენზია, რომ მას შეუძლია ღმერთის, თავისუფლები-

[1] ib., გვ. 88.

სა და უკვდავი სულის (საერთოდ ტრანსცენდენტური საგნების) შემეცნება, მე უნდა შემომეფარგლა შემეცნება (ცოდნა), რომ რწმენისათვის ადგილი დამეტოვებინა[1]. მხოლოდ წმინდა გონების უნარის კრიტიკით ხდება შესაძლებელი მატერიალიზმის, ათეიზმის, ფატალიზმის, ცრურწმენის, იდეალიზმისა და სკეპტიციზმის ძირის გამოთხრა[2].

აქ მოტანილ დებულებებში გამოთქმულია კანტის ფილოსოფიური კრედო. იგი მოიცავს მთელი მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გეგმას. მაგრამ მისი გნოსეოლოგიური კონცეფციის გასაგებად ეს ჯერ კიდევ საკმარისი არ არის, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი მთავარი პრინციპი, რომელიც კანტმა უნდა გაამართლოს „წმინდა გონების კრიტიკაში", უკვე წამოყენებულია: შემეცნება კი არ შეესაბამება საგნებს, არამედ საგნები — შემეცნებას.

3. მრავალი წლის ნააზრევი და 4-5 თვეში შექმნილი „წმინდა გონების კრიტიკა" არა მხოლოდ რთული ენით არის დაწერილი და რთულ პრობლემებს ეხება, არამედ ხშირად მასში გამოყენებული ტერმინებიც განსხვავებული შინაარსით არის ნახმარი. „წმინდა გონების კრიტიკის" დასაწყისშივე ვხვდებით მნიშვნელოვანი ტერმინის განსხვავებული აზრით ხმარებას.

ეჭვს გარეშეა, წერს კანტი ამ წიგნის დასაწყისში, რომ ჩვენი შემეცნება იწყება ც დ ი თ; მართლაც, ჩვენი შემეცნებითი უნარი იწყებს მოქმედებას იმით, რომ საგნები მოქმედებს ჩვენს გრძნობებზე და ერთი მხრივ იწვევს ჩვენში წარმოდგენებს, ხოლო მეორე მხრივ აიძულებს ჩვენს განსჯას შეადაროს ისინი ერთმანეთს, დააკავშიროს, დაანაწილოს და ამ გზით გრძნობადი შთაბეჭდილებების უხეში მასალა გადაამუშაოს საგანთა შემეცნებად, რასაც ც დ ა ეწოდება. როგორც ვხედავთ, ც დ ის ცნებაში დასაწყისში იგულისხმება შეგრძნებები (შთაბეჭდილებები, წარმოდგენები, რომლებიც გამოწვეულია საგნების ჩვენზე ზემოქმედებით), ხოლო ბოლოში — მათი გადამუშავების საფუძველზე აგებული მეცნიერება. ცდას (შეგრძნებებს და ა. შ.) განსჯა გადაამუშავებს და ამით შეიქმნება ცდა ანუ საგანთა შემეცნება—მეცნიერება. ყოველი შემეცნება იწყება ცდით, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ შემეცნება ცდით ამოიწურება.

გამოირკვა, რომ ჩვენი ცდისეული ცოდნა წარმოიშობა ორი

---

[1] ib., გვ. 95.
[2] ib., გვ. 92.

ფაქტორიდან: 1) რასაც აღვიქვამთ შთაბეჭდილებათა საშუალებით და 2) რაც თვით ჩვენს შემეცნებით უნარს შეაქვს მასში.

იბადება კითხვა, არსებობს თუ არა ცდისაგან დამოუკიდებელი, გრძნობადი შთაბეჭდილებებისაგან დამოუკიდებელი შემეცნება. ასეთ ცოდნას (შემეცნებას) აპრიორული ეწოდება. მათ განასხვავებენ ცდისეული (ემპირიული) ცოდნისაგან; უკანასკნელს აპოსტერიორულს უწოდებენ. წმინდა აპრიორული ცოდნა ის ცოდნაა, რომელიც თავისუფალია ყოველივე ემპირიულისაგან.

აპრიორული ცოდნა (ან რომელიმე აპრიორული ხასიათის დებულება) მოიაზრება აუცილებლობით და ზუსტი საყოველთაობით. ეს ორი ნიშანია დამახასიათებელი აპრიორული ცოდნისათვის. ცდის საფუძველზე შედგენილ მსჯელობას არასოდეს არა აქვს ეს ნიშნები.

აქ ნათლად ჩანს კანტის დამოკიდებულება იუმთან და მოხაზულია გზა იუმის აგნოსტიციზმის გადალახვისა: იგი ეთანხმება იუმს იმაში, რომ ცდის საფუძველზე აუცილებელი და საყოველთაო ცოდნის აგება შეუძლებელია, მაგრამ რადგან კანტი დარწმუნებულია მეცნიერული ცოდნის არსებობაში, ის დაასკვნის ცოდნის არაცდისეულ აპრიორულ ხასიათზე.

კანტი აღნიშნავს, რომ მეცნიერული ცოდნა ნამდვილად შეიცავს აუცილებელსა და საყოველთაოს, ე. ი. აპრიორულ მსჯელობებს; ასეთია, მაგალითად, მათემატიკის ყველა დებულება, აგრეთვე დებულება, რომელსაც გამოიყენებს ბუნებისმეცნიერება, სახელდობრ, დებულება, რომ ყოველ ცვლილებას უნდა ჰქონდეს მიზეზი [1].

4. მეცნიერული ცოდნა წარმოადგენს აუცილებელსა და საყოველთაო მნიშვნელობის მსჯელობათა სისტემას. ამიტომ კანტი, პირველ რიგში, სვამს საკითხს იმის შესახებ, თუ რა სახის მსჯელობებია ღირებული მეცნიერული ცოდნისათვის.

ყოველ მსჯელობაში დადგენილია კავშირი სუბიექტსა და პრედიკატს შორის. ეს კავშირი ორნაირი, შეიძლება იყოს: a) პრედიკატი B იგულისხმება A სუბიექტში, b) პრედიკატი B იმყოფება A სუბიექტის გარეთ, მიუხედავად იმისა, რომ B დაკავშირებულია A-სთან. პირველი სახის მსჯელობა ანალიზური ხასიათისაა, ხოლო მეორე — სინთეზური. ანალიზურში პრედიკატი დაკავშირებულია სუბიექტთან იგივეობის საფუძველზე; სინთეზურ მსჯელობაში მათი კავშირი იგივეობით არ არის განსაზღვრული. ანალი—

[1] ib., გვ. 108.

ზურ მსჯელობაში პრედიკატი ახალს არაფერს მიაწერს სუბიექტის ცნებას, ვინაიდან ის სუბიექტის ცნებაში უკვე იგულისხმება (ფარული სახით). სინთეზურ მსჯელობაში სუბიექტის ცნებას ემატება რაღაც, რაც სუბიექტის ცნებაში სრულიად არ იგულისხმება და სუბიექტის ცნების ანალიზით არ მოიპოვება.

მსჯელობა „ყველა სხეული ვრცეულია" ანალიზურია, რადგან არ გვჭირდება სხეულის ცნების გარეთ გასვლა; სხეულის ცნების მოაზრება, მისი შინაარსის ანალიზი გვიჩვენებს განფენილობის (ვრცეულობის) ნიშანს. მსჯელობა „ყველა სხეულს აქვს სიმძიმე" სინთეზურია, რადგან სხეულის მარტივ ცნებაში სიმძიმე არ იგულისხმება. ცხადია, ანალიზური მსჯელობა არ ეყრდნობა ცდას — რა საჭიროა ცდის მიშველება, თუკი ცნების შინაარსში უკვე იგულისხმება პრედიკატი. ანალიზური მსჯელობა აპრიორულია, ის ყოველთვის ჭეშმარიტია (იგი ტავტოლოგიის მსგავსია) და ამიტომ საყოველთაო და აუცილებელია. მაგრამ ეს მსჯელობა ცოდნას არ აფართოებს. ამიტომ ამგვარი მსჯელობებისაგან მეცნიერება არ აიგება. მართალია მეცნიერულ ცოდნაში გვხვდება ასეთი მსჯელობები, მაგალითად, a=a, (a+b)>a, მაგრამ ისინი მეთოდურ კავშირს ემსახურებიან და მეცნიერების პრინციპებს არ წარმოადგენენ.

რაც შეეხება სინთეზურ მსჯელობას, იგი ცოდნას აფართოებს, რადგან აქ პრედიკატი მიაწერს სუბიექტს ისეთ ნიშანს, რომელიც სუბიექტის ცნებაში არ იგულისხმება. „მე შემიძლია ანალიზის გზით სხეულის ცნებაში აღმოვაჩინო ვრცეულობის, შეუვალობის, ფორმის ნიშნები, რომლებიც მასში მოიაზრება. მაგრამ ამის შემდეგ უნდა მივმართო ცდას და ამით სინთეზურად დავუკავშირო სიმძიმის ნიშანი სხეულის ცნებას" [1]. ცდისეული მსჯელობები სინთეზურია. იქმნება თავისებური მდგომარეობა: ანალიზური მსჯელობა აპრიორულია, საყოველთაო და აუცილებელი. მაგრამ ის არ აფართოებს ცოდნას და ამიტომ ამგვარი მსჯელობიდან მეცნიერული ცოდნის აგება შეუძლებელია. ემპირიული მსჯელობა სინთეზურია, ის გააფართოებდა ცოდნას, მაგრამ, როგორც ემპირიული, მოკლებულია აუცილებლობასა და საყოველთაობას, არც ერთი მათგანი არ გამოდგება მეცნიერული ცოდნის აგებისათვის. ნამდვილი ცოდნა უნდა შენდებოდეს ისეთი მსჯელობებისაგან, რომლებიც ანალიზურის მსგავსად აპრიორული (აუცილებელი და საყოველთაო) ხასიათისაა და სინთეზურის

[1] ib., გვ. 112.

მსგავსად ცოდნას აფართოებს. ასეთი მსჯელობა სინთეზურ-აპრიორულია.

არსებობს თუ არა აპრიორული სინთეზური მსჯელობები? კანტი დადებითად პასუხობს ამ კითხვას. ნამდვილი მათემატიკური მსჯელობები აპრიორულია, რადგან მათ ახასიათებთ საყოველთაობა და აუცილებლობა, ამავე დროს ეს მსჯელობები სინთეზური ხასიათისაა. მაგალითად, მსჯელობა—„სწორი ხაზი უმოკლესი მანძილია ორ წერტილს შორის"—აპრიორულია, რადგან მას აუცილებლობა და საყოველთაობა ახასიათებს, ამასთან სინთეზურიცაა, რადგან „სწორის" ცნება მხოლოდ თვისობრიობით ხასიათდება, ხოლო ცნება „უმოკლესი მანძილი" გამოხატავს რაოდენობას.

ასეთივეა მსჯელობა 7+5=12; შვიდისა და ხუთის ჯამის ცნებაში არ იგულისხმება 12, რადგან ჯამის წევრების ცნებების ანალიზი არასოდეს არ მოგვცემს 12-ს. უნდა გავიდეთ ამ ცნებათა გარეთ, მივმართოთ ინტუიციას და მაშინ მივიღებთ 12-ს. ეს უფრო ცხადი ხდება, თუ ავიღებთ დიდ რიცხვს.

ფიზიკაც შედგება აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობებისაგან, ასეთია, მაგალითად, მსჯელობა: სხეულთა სამყაროს ყოველი ცვლილების დროს მატერიის რაოდენობა უცვლელი რჩება. იგივე უნდა ითქვას მეტაფიზიკაზე, თუ ის მეცნიერებას წარმოადგენს. თავისი მიზნების მიხედვით მეტაფიზიკა უნდა შედგებოდეს სინთეზური მსჯელობებისაგან.

ამრიგად, სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობები არსებობს მათემატიკაში და ფიზიკაში (ბუნებისმეცნიერებაში) და უნდა არსებობდეს მეტაფიზიკაშიც, რამდენადაც მასაც აქვს მეცნიერების პრეტენზია. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამივე მეცნიერება ფაქტიურად არსებობს; მაგრამ ახლა საკითხი მათ ფაქტიურ არსებობას კი არ ეხება, არამედ მათ უფლებას არსებობაზე. რა აძლევს მათ არსებობის უფლებას? რადგან მეცნიერული ცოდნა შედგება სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობებისაგან, უნდა გაირკვეს საკითხი, როგორ არის ეს მსჯელობები შესაძლებელი, სახელდობრ, როგორ არის შესაძლებელი წმინდა მათემატიკა, ე. ი. როგორ არის შესაძლებელი ამგვარი მსჯელობები მათემატიკაში, როგორ არის შესაძლებელი წმინდა ბუნებისმეცნიერება და როგორ არის შესაძლებელი მეტაფიზიკა როგორც მეცნიერება.

კანტის შიერ დასმული ამოცანა გარკვეულია: ფაქტიურად არსებობს სამი მეცნიერება — მათემატიკა, წმინდა ბუნებისმეცნიე-

[1] ib., 33, 117.

რება (ფიზიკა) და მეტაფიზიკა: უნდა გაირკვეს ამ მეცნიერებათა ლოგიკური საფუძვლები, რომლებიც გაამართლებს ამ მეცნიერებებს. ამრიგად, კანტის თეორიული ფილოსოფია მეცნიერების თეორიას წარმოადგენს. იგი გამოდის მეცნიერების ფაქტიდან და მის ლოგიკურ საფუძვლებს ეძებს. წინასწარ კანტის გამოკვლევის შედეგი ასე შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ: მათემატიკა ფაქტიურად არსებობს და მას აქვს უფლება არსებობისა, ის ჭეშმარიტი მეცნიერებაა; ფიზიკა ფაქტიურად არსებობს და მას აქვს უფლება არსებობისა, ის ჭეშმარიტი მეცნიერებაა; მეტაფიზიკა ფაქტიურად არსებობს, მაგრამ მას არა აქვს უფლება არსებობისა; მეტაფიზიკა არ არის და არც არასოდეს გახდება მეცნიერება.

5. იმისათვის, რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ კანტის თეორიული ფილოსოფია (ცოდნის თეორია), უნდა მივაქციოთ ყურადღება ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას: კანტი შემეცნების პრობლემას მის წინამავალ ფილოსოფოსებთან შედარებით არსებითად განსხვავებულად სვამს. მის მიერ დასმული პრობლემა ეხება არა შემეცნების პროცესის წარმოშობასა და განვითარებას, მის საფეხურებს, არამედ უკვე არსებული ან შესაძლებელი მეცნიერული ცოდნის პრინციპებს.

შემეცნების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის მიხედვით სინამდვილის შემეცნების პროცესი იწყება ცოცხალი განჭვრეტით — სინამდვილის საგანთა და მოვლენების აღქმებით. აღქმა სუბიექტური პროცესია, მაგრამ მისი შინაარსი, როგორც წესი, ობიექტურია და ამდენად იგი გვაძლევს გარკვეულ ცოდნას სინამდვილის საგნების შესახებ. ეს ცოდნა საგანთა და მოვლენათა შესახებ ზედაპირულია. ის ვერ სწვდება მათ არსებას, სტრუქტურას, კანონზომიერებას. ეს ცოდნა მხოლოდ პირველი საფეხურია სინამდვილის შემეცნების პროცესში. მართალია აღქმაში არ არის მოცემული საგანთა არსება, სტრუქტურა, კანონზომიერება, მაგრამ იგი არის თვითონ ა ღ ქ მ უ ლ ი, აზროვნება აღმოაჩენს აღქმულში მის არსებას, კანონზომიერებას. ცოცხალი განჭვრეტის გარეშე აზროვნება ვერ ააგებდა ცოდნის სისტემას. ცოცხალ განჭვრეტას, როგორც შემეცნების პროცესის პირველ საფეხურს, გააჩნია გარკვეული შემეცნებითი ღირებულება, რამდენადაც მას თუმცა ზედაპირული, მაგრამ მაინც ცოდნის მნიშვნელობა აქვს.

კანტამდელი ფილოსოფია—შემეცნების თეორია (იქნებოდა ის ემპირისტული თუ რაციონალისტური — სულ ერთია) არ უარყოფდა ცოცხალი განჭვრეტის (შეგრძნება-აღქმის) შემეცნებით ღირებულებას.

ემპირიზმის დამახასიათებელი ნიშანი ხომ სწორედ ის არის, რომ ის შეგრძნება-აღქმას თვლის შემეცნების ძირითად წყაროდ. ინგლისური ემპირიზმის დამწყებმა ისიც იცის, რომ გრძნობადი მონაცემები რაციონალურად უნდა გადამუშავდეს. ლოკი, ბერკლი და იუმი გრძნობადი მონაცემის საფუძველზე ცდილობენ ახსნან შემეცნების პროცესი. ბერკლი შეგრძნებებით და მათი სუსტი სურათით—იდეებით შემოფარგლავს ცოდნის წყაროს; იუმისთვისაც შთაბეჭდილება და იდეა ის არის, რაჟაც შეიძლება ადამიანის ცნობიერება დაეყრდნოს შემეცნების პროცესში. სულ სხვა საკითხია, რომ მათზე დაყრდნობით იუმი აგნოსტიციზმამდე მიდის; მაგრამ თუ რაიმე ვიცით, რითიმე ვხელმძღვანელობთ პრაქტიკულ ცხოვრებაში, ეს მხოლოდ შთაბეჭდილება და იდეაა.

რაციონალიზმიც არ უარყოფდა გრძნობადი მონაცემის შემეცნებით ღირებულებას; რაციონალიზმიც აღიარებს შემეცნების პროცესის საფეხურს. ცოდნის მიღწევა ხდება ბუნდოვანი ცდის საშუალებითაც (სპინოზა). არსებობს ცდის საფუძველზე მიღებული ფაქტიური ჭეშმარიტებანი (ლაიბნიცი). ამრიგად, რაციონალიზმიც იცავს თვალსაზრისს, რომ შემეცნების განვითარება საფეხურებრივია: ცოცხალი განჭვრეტა — გრძნობადი მონაცემი გარკვეული შემეცნებითი ღირებულების მქონეა; შემდგომი საფეხური რაციონალური შემეცნებაა (ზოგიერთი აღიარებს კიდევ უფრო მაღალს — ინტუიციურ შემეცნებას).

კანტი არ აგებს შემეცნების გენეტიკურ თეორიას, ის არ მსჯელობს შემეცნების განვითარების საფეხურებზე, ყოველ შემთხვევაში, ის ასეთ მიზანს არ ისახავს. სხვა საკითხია, რომ ის ხშირად ამ მიზანს ღალატობს.

მართალია კანტი წერს, რომ „ჩვენი შემეცნება იწყება ცდით", „ცდა აღვიძებს ჩვენს შემეცნებით უნარს", „შემეცნება არ უსწრებს დროში ცდას", მაგრამ როგორც შემდეგ გაირკვევა, „ცდას", ე. ი. ცოცხალ განჭვრეტას, შეგრძნებებს არავითარი შემეცნებითი ღირებულება არა აქვს. ხშირად ხმარობს კანტი გამოთქმას „შემეცნების წყარო". მაგრამ ტერმინი „წყარო" (die Quelle) კანტის ტერმინოლოგიით ნიშნავს არა წყაროს, არამედ უნარს (პრინციპს). კანტს იმთავითვე მიღებული აქვს შემეცნების სამი უნარი: გრძნობიერება, განსჯა და გონება[1].

გრძნობების უნარით შემმეცნებელი მიიღებს შეგრძნებებს;

---

[1] გონებაზე იხ. ქვემოთ.

გრძნობიერებასა და განსჯას ახასიათებს. აპრიორული ფორმები. გრძნობიერება და განსჯა პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მაგრამ ორივეს ერთი დამახასიათებელი ნიშანი აქვს: არც ერთს ცალკე აღებულს არა აქვს შემეცნებითი ღირებულება, არც ერთი მათგანი არ აძლევს შემმეცნებელს ცოდნას. შეგრძნებები ბრმაა, ხოლო განსჯის ფორმები — ცარიელი. როგორ აპირებს კანტი ამ ორი პრინციპიდან, რომელთაც ცალ-ცალკე არავითარი ცოდნის მოცემა არ შეუძლია, ახსნას მეცნიერული ცოდნა? ეს წარმოადგენს იმ რთულ ამოცანას, რომელიც მან უნდა გადაწყვიტოს.

მაგრამ საკითხი ჯერ სხვას ეხება: როგორც ვხედავთ, კანტის წინაშე სრულიად არ დგება საკითხი ისე, როგორც წინამავალ ფილოსოფოსებთან, რომლებიც ავად თუ კარგად არკვევდნენ საკითხს შემეცნების საფეხურების შესახებ; კანტი არ არკვევს საკითხს ცოდნის თანდათანობითი განვითარების შესახებ — თუმცა მან ძალიან კარგად იცის, რომ მეცნიერული ცოდნა განვითარებას განიცდის. მისი პრობლემა სრულიად თავისებურია: ის იღებს არსებულ მეცნიერულ ცოდნას როგორც ფაქტს და მიზნად ისახავს გამოარკვიოს ამ ცოდნის ლოგიკური საფუძვლები. ამდენად კანტის თეორიული ფილოსოფია წარმოადგენს მეცნიერების თეორიას. შემდეგ გაირკვევა, რომ კანტი ცნება „ცდას“ ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ერთი მხრივ ცდის ცნებაში გულისხმობს გრძნობად მონაცემს, ე. ი. შეგრძნებებს, ხოლო მეორე მხრივ იგი გაიგივებულია მეცნიერებასთან. ამიტომ მეცნიერების თეორია არის ცდის თეორია. შემდეგ: შემმეცნებლის ცნობიერება თავისი უნარებით აგებს მეცნიერებას, ე. ი. აგებს ცდას, ცდის საგანს, ცდის საგნებს, მათ ურთიერთკავშირს, მათ კანონზომიერებას. საგანთა კავშირი, საგანთა კანონზომიერება სხვა არა არის რა, თუ არა ბუნება: ამრიგად, ცნობიერება თავისი უნარებით აგებს ბუნებას.

მეცნიერება, ცდა და ბუნება, კანტის თვალსაზრისით, ერთი და იგივეა.

მატერიალიზმის მიხედვით ბუნება არსებობს შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მეცნიერული ცოდნისაგან დამოუკიდებლად. მეცნიერება ასახავს ბუნებას, აგებს ბუნების აზრობრივ სურათს.

კანტის იდეალიზმის მიხედვით ბუნებას აგებს შემმეცნებლის ცნობიერება.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში უველა ფილოსოფოსი, ვინც კი

აღიარებდა ბუნების შეცნობადობას; იზიარებდა იმ ჩვეულებრივ აზრს, რომ ბუნება დამოუკიდებელია შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან, ხოლო შემმეცნებელი ასე თუ ისე ასახავს მას. კანტის თვალსაზრისის არსებითი განსხვავება ამ ფილოსოფოსებისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ მან შეატრიალა დამოკიდებულება ბუნებასა და შემმეცნებელ ცნობიერებას შორის: ბუნება კი არ განსაზღვრავს ცნობიერებასა და მეცნიერებას, არამედ—პირიქით.

ამ უცნაურ აზრს განმარტება სჭირდება. კანტის აზრი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ცნობიერება ანდა კიდეც მეცნიერება ქმნიდეს დედამიწას, მზეს და საერთოდ სამყაროს; სხვა არა იყოს რა, კანტს სწამს ქრისტიანული რელიგიის დებულებები, ის ვერ გაბედავს ღმერთს წაართვას სამყაროს შემოქმედის უნარი და მიაწეროს იგი ბოლოვად არსებას — ადამიანს. ცხადია, ბუნებისა და ბუნების აგების ცნებაში ის სრულიად სხვას გულისხმობს.

ყველაფერს, რასაც აღვიქვამთ ჩვენს გარშემო — საგნებს, მოვლენებს, მათ ბუნების საგანს, ბუნების მოვლენას ვუწოდებთ. რა არის ნამდვილად ეს საგანი, ეს მოვლენა? ეს საგანია ის, რასაც მეცნიერება აღიარებს ამ საგნის შესახებ. ერთ-ერთი კანტიანელი კანტის ამ თავისებური თვალსაზრისის შესახებ წერდა: რა არის ვარსკვლავი? წერტილი, რომელიც ბრწყინავს ცაზე, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ? რასაკვირველია, არა! ვარსკვლავი არის ის, რის შესახებაც ასტრონომიის სახელმძღვანელოში წერია. ეს დებულება, გავრცელებული მთელ ბუნებაზე, შემდეგ დებულებამდე მიგვიყვანს: ბუნება არის ის, რასაც გვასწავლის მეცნიერება ბუნების შესახებ.

კანტის აზრით, ბუნება არის „ბუნებისმეცნიერების ბუნება", ის ბუნება რომელიც ბუნებისმეცნიერებამ შექმნა. კანტს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ ადამიანი ქმნის ბუნებას (ობიექტურად არსებულს, შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს), არამედ იმისა, რომ ჩვენ ვიცნობთ მეცნიერების მიერ აგებულ სურათს, ხოლო როგორია თავისთავად ბუნება, სამყარო,—ამის შესახებ არაფერი ვიცით და არც არასოდეს გვეცოდინება.

ხოლო ის ბუნება, რომელსაც ვიცნობთ, მოცემულია ბუნებისმეტყველთა ნაწარმოებებში და, პირველ რიგში, ნიუტონის „ბუნების ფილოსოფიის მათემატიკურ პრინციპებში".

კანტის პრობლემა ასეთია: რა შედგენილობა აქვს ან უნდა ჰქონდეს ცოდნას, რომ ის მეცნიერულ ცოდნად მივიჩნიოთ? ეს საკითხი დასმულია „წმინდა გონების კრიტიკაში".

„წმინდა გონების კრიტიკა" ორი ნაწილისაგან შედგება: 1) ტრანსცენდენტალური მოძღვრება საწყისებზე და 2) ტრანსცენ-

დენტალური მოძღვრება მეთოდზე. პირველი თავის მხრივ ორად იყოფა: 1) ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა და 2) ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ეს უკანასკნელი კიდევ ორ ნაწილს შეიცავს: 1) ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა და 2) ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა.

კანტის აზრით, ჩვენს „სულს" (d. Gemüth)—ცნობიერებას სამი უნარი ახასიათებს, რომლებსაც შესაძლებელია ერთი ძირი ჰქონდეს; თვითეულს გარკვეული აპრიორული ფორმები გააჩნია. ეს უნარებია გრძნობიერება, განსჯა და გონება. გრძნობიერება თავის წმინდა აპრიორული ფორმით წარმოადგენს ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის საგანს, განსჯა თავის აპრიორული ფორმით — ტრანსცენდენტალური ლოგიკის საგანს, ხოლო გონება თავისი ფორმებით — ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის საგანს.

პირველ ორში განხილულია (ან უნდა იყოს განხილული) მათემატიკისა და წმინდა ბუნებისმეცნიერების (ფიზიკის) ლოგიკური საფუძვლები, რომლებმაც უნდა გაამართლოს მათი დებულებების საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათის და ა მ ი ტ ო მ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი მნიშვნელობის პრეტენზია; მესამეში უნდა დამტკიცდეს, რომ მეტაფიზიკაში არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს საყოველთაო, აუცილებელი და ამიტომ ობიექტური მნიშვნელობის დებულებები.

ა. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა

1. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ კანტი უარყოფს ე. წ. გულუბრყვილო რეალიზმის თვალსაზრისს, რომლის მისედვითაც საგნები არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად და მას პირდაპირ აისახება; ამაში მდგომარეობს ცოდნა. მაგრამ კანტმა ვერ შეძლო გულუბრყვილო რეალიზმის პრინციპებისაგან მთლიანად განთავისუფლება. ჯერ ერთი, ინგლისური ემპირიზმის (ლოკი) ზეგავლენა კანტმა ვერ გადალახა, რომ საგნები არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და მოქმედებს სუბიექტის გრძნობიერებაზე — ეს აზრი დამახასიათებელია მთელი მისი კრიტიკული ფილოსოფიისათვის და, მეორეც, მისი მორალურ-რელიგიური მსოფლხედველობა, რომელიც კანტის მთელი ფილოსოფიური ევოლუციის ანძილზე უაღრესად დიდ როლს თამაშობდა, აიძულებდა კანტს აგნების თავისთავად (ტრანსცენდენტური საგნების) არსებობის ღიარებას. ეს ორი მომენტი—წმინდა მატერიალისტური (გულუბ-

ყველა რეალისტური) და მორალურ-რელიგიური ისე უცნაურად არის გადახლართული კანტის თეორიულ (და პრაქტიკულ) ფილოსოფიაში, რომ უამრავი წინააღმდეგობის გამომწვევი ხდება.

შემეცნებას საგნებთან კავშირი აქვს ინტუიციის (Anschauung) საშუალებით. საგნები მოქმედებს ჩვენს სულზე. სულის (ცნობიერების) უნარი, მიიღოს წარმოდგენები იმ გზით, რომ საგნები მოქმედებდეს მასზე, არის გ რ ძ ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა. ამ უნარით ჩვენ გვეძლევა საგნები. ხოლო მოიაზრებიან ისინი განსჯით. საგნების მოქმედება გრძნობიერებაზე—არის შეგრძნება. ასეთი ინტუიცია, რომელსაც საგანთან კავშირი აქვს შეგრძნების საშუალებით, ე მ პ ი რ ი უ ლ ი ა. ემპირიული ინტუიციის საგანი მ ო ვ ლ ე ნ ა ს წარმოადგენს. მოვლენაში უნდა გავარჩიოთ ორი მხარე: შეგრძნებები — მოვლენის მასალაა, ხოლო ის, რაც შეგრძნებათა მრავალსახეობას აწესრიგებს, მოვლენის ფორმას წარმოადგენს. გასაგებია, რომ ფორმა, რომელსაც წესრიგში მოჰყავს შეგრძნებები, თვითონ არ შეიძლება შეგრძნება იყოს. მასალა ყოველთვის აპოსტერიორულია, ფორმა კი აპრიორულია. ფორმა, რომელშიც არაფერია შეგრძნებისეული, წმინდა ფორმაა. გრძნობიერების წმინდა ფორმა წმინდა ინტუიციას წარმოადგენს. გრძნობიერების ამ წმინდა ფორმების (აპრიორული პრინციპების) შესახებ მოძღვრებას კანტი ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკას უწოდებს. ესთეტიკა ამ შემთხვევაში არ ნიშნავს მოძღვრებას მშვენიერზე; ეს ტერმინი ბერძნული „აისთეზის"-იდან (შეგრძნება, გრძნობიერება) არის ნაწარმოები. ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში განხილული უნდა იყოს მხოლოდ გრძნობიერების უნარი, ვახდენთ რა განყენებას ვანსჯისაგან; შემდეგ განყენებას მოვახდენთ შეგრძნებებისაგან ისე, რომ დაგვრჩეს წმინდა ინტუიცია. ამ გზით აღმოჩნდება, რომ არსებობს ორი წმინდა ფორმა გრძნობადი ინტუიციისა; ეს არის სივრცე და დრო.

კანტის მიზანია დაამტკიცოს, რომ სივრცე და დრო აპრიორული ინტუიციებია, რომ ისინი აწესრიგებენ შეგრძნებათა მრავალსახეობას და ამავე დროს წარმოადგენენ მათემატიკური მეცნიერების ღებულებების საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათის პირობებს. კანტი ჯერ ამტკიცებს, რომ სივრცე და დრო აპრიორული ცნებებია (ნამდვილად ისინი ცნებები კი არა, ინტუიციებია), ხოლო შემდეგ იმას, რომ ისინი ცოდნის პირობებს წარმოადგენენ. პირველს კანტი უწოდებს მეტაფიზიკურ დედუქციას, მეორეს — ტრანსცენდენტალურ დედუქციას. აქვე ირკვევა ტრანსცენდენტალურის ცნება. ყველა აპრიორული როდია ტრანსცენდენტალური (მაგალითად, ანალიზური მსჯელობა აპრიორულია, მაგრამ ტრანსცენდენტალური

ცარ არის). ტრანსცენდენტალური ისეთი აპრიორულია, რომელიც პირობაა აპრიორულ-სინთეზური შემეცნებისა, რაც განსაზღვრავს აპრიორულ-სინთეზური ცოდნის შესაძლებლობას.

სივრცე და დრო არ არის ცდის საფუძველზე მიღებული ცნება, ე. ი. ემპირიული ცნება. თვითონ ცდა შესაძლებელი ხდება, თუ წინასწარ გვაქვს სივრცისა და დროის წარმოდგენები, რათა შეგვეძლოს შეგრძნებები წარმოვიდგინოთ ჩვენ გარეშე ერთიმეორის გვერდით, ერთიმეორის შემდეგ ან ერთდროულად.

სივრცე და დრო აპრიორულია, რადგან ისინი ლოგიკურად წინ უსწრებენ საგნების წარმოდგენას: ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ საგნები სივრცისა და დროის გარეშე, მაგრამ სულ ადვილია წარმოვიდგინოთ სივრცე და დრო მათში საგნების არსებობის გარეშე. ამიტომ სივრცე და დრო მოვლენების შესაძლებლობის პირობას წარმოადგენს და არა პირიქით—თითქოს მოვლენებია სივრცისა და დროის შესაძლებლობის პირობები[1]. კანტი ცდილობს სხვადასხვა არგუმენტებით დაასაბუთოს სივრცისა და დროის აპრიორობა. ჩვენ აქ ყველას არ შევხებივართ. კანტის აზროვნების სტილის დახასიათებისათვის მოყვანილიც საკმარისია. ახლა მან უნდა დაამტკიცოს, რომ სივრცე და დრო შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობებია.

სივრცე და დრო ჩვენი გრძნობიერების შინაგან კანონზომიერებას წარმოადგენს; ამიტომ, გასაგებია, რომ მათემატიკის დებულებები, რომლის საფუძველია სივრცისა და დროის აპრიორული ფორმები (და არა ცდა), აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობით ხასიათდება. დებულება, რომ სივრცეს აქვს მხოლოდ სამი განზომილება, აუცილებელი და საყოველთაო დებულებაა. ეს აუცილებლობა და საყოველთაობა აიხსნება არა ცდაზე დაყრდნობით — რადგან ცდა ყოველთვის შემთხვევითია — არამედ იმით, რომ ის განსაზღვრულია შემმეცნებელი სუბიექტის — მისი გრძნობიერების ფორმალური პირობებით.

ამავე წესით, დროს აქვს ერთი განზომილება; სხვადასხვა დრო არსებობს არა ერთად, არამედ თანმიმდევრობით. ამ დებულების მიღებაც შეუძლებელია ცდის საფუძველზე. ცდის საფუძველზე შეგვეძლო მხოლოდ გვეთქვა: ამას მოწმობს ჩვეულებრივი აღქმა: მაგრამ ცდის საფუძველზე ვერ ვიტყოდით, რომ ეს ასე უნდა იყოს.

---

[1] კანტი აქ ნიუტონის თვალსაზრისს იზიარებს, რომელიც უარყო მეცნიერების შემდგომმა განვითარებამ. კანტი ყურადღებით საგნის, მოვლენის ცნებებს ერთი და იმავე მნიშვნელობით ხმარობს.

სივრცისა და დროის აპრიორობა ამართლებს მათ ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას: რადგან ისინი ჩვენი ცნობიერების (გრძნობიერების) ფორმებია, არ შეგვიძლია სხვაგვარად მოვიაზროთ გეომეტრიის დებულებები (რომლებსაც სივრცის მონაკვეთებთან აქვთ საქმე), არითმეტიკის დებულებები (რომლებსაც საქმე თვლასთან აქვთ—დრო), მექანიკის დებულებები (რომლებსაც საქმე აქვთ სხეულის მოძრაობასთან დროსა და სივრცეში), თუ არა სივრცისა და დროის აპრიორული ფორმებით განსაზღვრული, ე. ი. შემმეცნებელი სუბიექტის აპრიორული ფორმების საშუალებით.

2. სივრცე და დრო არ წარმოადგენს თავისთავადი ნივთების თვისებებს. ნივთები თავისთავად გრძნობიერებაზე ზემოქმედებით იწვევს შეგრძნებებს; სივრცე და დრო ამ შეგრძნებებს წესრიგში მოიყვანს (ერთიმეორის გვერდით, ერთიმეორის შემდეგ, ერთდროულად).

სივრცე გარეგანი მოვლენების ფორმაა; დრო არის ფორმა ყველა მოვლენისა — როგორც გარეგანის, ისე შინაგანისა (სულიერისა).

სივრცე და დრო არ არის დისკურსიული ცნებები: სივრცის ყოველი მონაკვეთი ერთი და იმავე სივრცის მონაკვეთია; იგივე ითქმის დროის შესახებ — სხვადასხვა დრო ერთი დროის ნაწილებია.

რადგან სივრცე და დრო ჩვენი გრძნობიერების ფორმებია, ე. ი. სუბიექტური პირობებია მოვლენებისა, ცხადია, მათი გამოყენება შეუძლებელია ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ნივთების მიმართ. სივრცეს და დროს ობიექტური მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ მოვლენების მიმართ; მათ არა აქვთ ობიექტური მნიშვნელობა იმ ნივთებისადმი, რომლებიც არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად.

სივრცე და დრო ემპირიულად რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალური. ემპირიული რეალობა და ტრანსცენდენტალური იდეალობა ძირითადი ცნებებია კანტის მიერ აგებულ მთელ ცოდნის თეორიაში და არა მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში. კანტი ამ ცნებების შინაარსს ასე განმარტავს: სივრცე და დრო ემპირიულად რეალურია, რადგან მათ აქვთ ობიექტური მნიშვნელობა იმ მოვლენებისათვის, რომლებიც შეიძლება მოცემული იქნეს ჩვენი გრძნობიერებისათვის. მათ არ ახასიათებთ აბსოლუტური რეალობა. მაგრამ სივრცე და დრო არ ახასიათებთ თვით ნივთებს თავისთავად. ამდენად მათი დამახასიათებელია ტრანსცენდენტალური იდეალობა.

მარტივად კანტის ეს აზრი ასე შეიძლება გამოვთქვათ: ემპირიული ცნობიერებისათვის (ჩვეულებრივი ცნობიერებისათვის) სივრცე და დრო რეალურად არსებობს; ჩვეულებრივ, ადამიანს სივრცე

და დრო წარმოუდგენია ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულად (ისევე როგორც საგანთა მთელი სამყარო); მაგრამ ნამდვილად სივრცე და დრო (ისევე როგორც საგანთა მთელი სამყარო) აგებულია ადამიანური ცნობიერების კანონზომიერებით. კანტი ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში არ არკვევს ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცნებას, იგი ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში იქნება განხილული.

შეგრძნებები, გამოწვეული თავისთავად არსებული ნივთებით, წესრიგში მოიყვანება სივრცისა და დროის ფორმებით (გრძნობიერების ფორმებით); ისინი ერთმანეთთან კანონზომიერად დაკავშირდებიან განსჯის ფორმებით (კატეგორიებით) და სისტემაში მოიყვანებიან გონების ფორმებით (იდეებით). ყველაფერი ეს ხდება არა ინდივიდუალურ-ემპირიულ ცნობიერებაში და ცნობიერების მიერ, არამედ ამ ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი საერთო, ადამიანური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი კანონზომიერებით, ტრანსცენდენტალური ცნობიერებით.

ამიტომ ემპირიულ ცნობიერებას სივრცე და დრო ეკლინება როგორც რეალური, ე. ი. მისგან დამოუკიდებლად არსებული, ხოლო ნამდვილად კი სივრცე და დრო ტრანსცენდენტალური ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ფორმებს წარმოადგენს და, ამდენად, ამ აზრით ისინი იდეალურნი არიან.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად კანტი რამდენჯერმე უბრუნდება იმ საკითხს, რომ ადამიანს შემეცნების პროცესში საქმე აქვს მხოლოდ მოვლენებთან და არა ნივთებთან თავისთავად; თავისთავადი ნივთები არაა ისეთი, როგორც მოცემული გვაქვს მოვლენაში. როგორც მოვლენები, ისინი არსებობენ მხოლოდ ჩვენში და არა თავისთავად. როგორია ნივთები თავისთავად — ჩვენ არაფერი ვიცით. შემმეცნებელი სუბიექტი (ადამიანი) რომ გაეაუქმოთ, გაუქმდება მოვლენები, მათი თვისებები, გაქრება სივრცე და დროც. ჩვენ, ადამიანებმა, ვიცით მხოლოდ ის, თუ როგორ აღვიქვამთ ნივთებს: აღქმის ასეთი ფორმა დამახასიათებელია ადამიანისათვის და სრულიად არ არის აუცილებელი ყველა სხვა არსებისათვის [1]. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ყოველი ბოლოვადი მოაზროვნე არსება აუცილებლად უნდა ემსგავსებოდეს ამ მხრივ ადამიანს, „მაგრამ ამ საკითხის გადაწყვეტა ჩვენ არ შეგვიძლია“ [2]. უკვე აქ, ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში, ირკვევა ის თავისებური სურათი, რომელიც შემდეგ უფრო ნათელი ხდება. არსებობს სამყარო თავისთავადი

[1] ib., გვ. 146.
[2] ib., გვ. 153.

ნივთებისა. ეს ნივთები ახდენს ზეგავლენას გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებებს. შეგრძნებები აუცილებელი პირობაა მეცნიერული ცოდნის აგებისა, მაგრამ თვითონ ჯერ არავითარ ცოდნას არ წარმოადგენენ: შეგრძნება არ არის სუბიექტური სურათი ობიექტურად არსებული ნივთისა თავისთავად. შეგრძნებათა მრავალსახეობა ქაოსს წარმოადგენს, რომელსაც მოწესრიგება სჭირდება. გრძნობიერების წმინდა ინტუიციები (ფორმები) მათ მოაწესრიგებს დროსა და სივრცეში. მხოლოდ ეს მომენტიც საკმარისია, რომ დავადგინოთ: ასე მოწესრიგებული შეგრძნებები დროსა და სივრცეში აღარ ჰგავს გამომწვევ მიზეზს—ნივთს თავისთავად, რადგან დრო და სივრცე ცნობიერების ფორმებია და არა თვით ნივთებისა თავისთავად. სივრცესა და დროში მოწესრიგებითაც რომ დამთავრებულიყო შემეცნების პროცესი, მაშინაც ნათელი გახდებოდა, რომ შემეცნების პროცესში შემმეცნებელი სუბიექტი ობიექტურ სინამდვილეს კი არ შეიცნობს, არამედ — საკუთარ მოქმედებას. მაგრამ მეცნიერულ შემეცნებაზე ჯერ ზედმეტია მსჯელობა. შემცდარია შეხედულება, თითქოს ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში გარკვეულია შემეცნების პირველი საფეხური. ჯერჯერობით ლაპარაკია მასალის (შეგრძნების) მოწესრიგებაზე დროსა და სივრცეში; შემეცნება საგნის შემეცნებაა (აქ საუბარია არათავისთავად ნივთებზე), ხოლო შემეცნების საგანი ჯერ არ ჩანს. გარკვეულია მხოლოდ ის, რომ დრო და სივრცე არ გამოიყენება თავისთავადი ნივთების მიმართ. თუ ობიექტურად არსებული სამყარო (ნივთი თავისთავად), ე. ი. ნამდვილი სინამდვილე დროისა და სივრცის გარეშეა, ნათელი ხდება, რომ ეს სინამდვილე შეუცნობადია, ხოლო ის, რაც შეიცნობა, განსაზღვრულია ადამიანური ცნობიერების თავისებურებით. ფენომენალიზმი და ანთროპოლოგიზმი უკვე ნათლად ჩანს კანტის ამ ნააზრევში: თუ შეგვიძლია რაიმეს შემეცნება — ეს არის მოვლენათა სამყარო, რომელიც სრულიად არ ჰგავს ობიექტურად არსებულ, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროს. ადამიანს შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ ფენომენები (მოვლენები), რომლებსაც თვითონ ქმნის მასალიდან — შეგრძნებებიდან.

ამ მოვლენას ქმნის ადამიანი მხოლოდ იმ წესით, რომელიც მას, ადამიანს, გააჩნია, ხოლო სხვა გონიერი არსება — ცნობიერების სხვა ფორმებით—მოვლენათა სხვა სახის სამყაროს შექმნის. მატერიალიზმის (გულუბრყვილო რეალიზმის) მომენტი, რომლითაც კანტი იწყებს „წმინდა გონების კრიტიკას", ქრება უკვე ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში. თავისთავადი ნივთის ცნებაში შეუძლებელია დავინახოთ მატერიალისტური მომენტი. ნივთი თავისთავად თურმე

არც დროშია და არც სივრცეში. მორალურ-თეოლოგიური მოძღვრ რომელიც კანტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისთვისაა და მახასიათებელი, უკვე დასაწყისშივე უსწორებს ანგარიშს მატერია ლიზმის ტენდენციას: ნივთი თავისთავად სრულიადაც არ არის ნივ თი ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით.

ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთმა მკვლევარმა გამოთქვა აზ რი იმის შესახებ, რომ კანტის დებულება სივრცისა და დროის ინ ტუიციების აპრიორობის შესახებ არ ეწინააღმდეგება დროისა და სივრცის რეალურ არსებობას: დრო და სივრცე გრძნობიერების ფორმებიც არის და ამავე დროს — რეალური საგნების თვისე ბაც.

მაგრამ, კანტის აზრით, სივრცე და დრო ცდის საფუძველზე არ არის მიღებული, ისინი წინ უსწრებენ ცდას, აპრიორულნი არიან. მტკიცება იმისა, რომ ეს ფორმები ამავე დროს ნამდვილი სინამ დვილის ფორმებია, იმას ნიშნავს, რომ გრძნობიერების ფორმებსა და სინამდვილეს შორის პრესტაბილური ჰარმონია სუფევს. რაც კანტისათვის პრინციპულად მიუღებელია.

ბ. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა (ანალიტიკა)

1. ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ გაარკვია მხოლოდ ის, რომ შეგრძნებები სივრცისა და დროის აპრიორული ფორმებით არის მოწესრიგებული. თუ ასე მოწესრიგებულ შეგრძნებებს მოვლენე ბად წარმოვიდგენთ, ბუნების სურათი ასეთ სახეს მიიღებს: არსე ბობს ცალკეული, ერთმანეთისაგან გათიშული მოვლენები; მაგრამ ბუნება ხომ კანონზომიერად დაკავშირებული მთლიანობაა და არა დაუკავშირებელ მოვლენათა გროვა. ამასთან, ჯერჯერობით გამარ თლებულია მათემატიკა როგორც მეცნიერება. რაც შეეხება წმინდა ბუნებისმეტყველებას (ფიზიკას), საკითხი მისი გამართლების შესა ხებ, მისი ლოგიკური საფუძვლების გარკვევის შესახებ ჯერ კიდევ გადასაწყვეტია. თუმცა ერთი რამ უკვე გარკვეულია: როგორიც არ უნდა იყოს წმინდა ბუნებისმეცნიერება, ის მხოლოდ მოვლენებს შეეხება და არა ნივთებს თავისთავად, და არა ნამდვილ სინამდვილეს, შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს.

შემმეცნებლის ბუნება განსაზღვრულია: მას შეიძლება საქმე ჰქონდეს გრძნობად აღქმებთან (Anschauung), არა თავისთავად ნივთებთან, არამედ მათ მოქმედებასთან გრძნობიერებაზე. ამ მო ნაცემის გარეშე მეცნიერული ცოდნა ვერ აიგება. გრძნობად მო-

ცემულის მოაზრების უნარს წარმოადგენს განსჯა. განსჯა მოიაზრებს ვრძნობად მონაცემებს, მათ დააკავშირებს და ამ გზით შეიქმნება ის, რასაც წმინდა ბუნებისმეცნიერება წარმოადგენს. ამ ორი უნარის (გრძნობიერება და განსჯა) თანამშრომლობის გარეშე ბუნებისმეცნიერება არ აშენდება.

შეგრძნებები აზრის გარეშე ბრმაა, ხოლო აზრი შეგრძნებების გარეშე ცარიელია. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ამოცანაა ახლა გაარკვიოს განსჯის როლი მეცნიერული ცოდნის სტრუქტურაში. ესთეტიკამ აღმოაჩინა გრძნობიერების წმინდა ფორმები, ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ უნდა დაადგინოს აზროვნების წმინდა ფორმები.

როგორც აღნიშნული იყო, გრძნობიერების უნარის გარდა ჩვენს სულს კიდევ ორი უნარი გააჩნია — განსჯისა და გონებისა; ამ უკანასკნელთ ახასიათებთ განსაკუთრებული და განსხვავებული აპრიორული ფორმები. ამის მიხედვით ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ორ ნაწილად იყოფა: ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკად, სადაც გარკვეულია განსჯის აპრიორული ფორმები და დასაბუთებულია წმინდა ბუნებისმეტყველების უფლება არსებობისა, და ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკად, სადაც გარკვეულია გონების აპრიორული ფორმები და დადგენილია, რომ მეტაფიზიკას როგორც მეცნიერებას არა აქვს უფლება არსებობისა.

2. მეცნიერება განსჯის შესახებ არის ლოგიკა. კანტი განასხვავებს ზოგად ლოგიკას ტრანსცენდენტალური ლოგიკისაგან. ზოგადი ლოგიკა ფორმალურ ლოგიკას წარმოადგენს, ის განყენებას ახდენს განსჯითი შემეცნების შინაარსისაგან და საქმე აქვს აზროვნების მხოლოდ ფორმასთან, ის არ ეყრდნობა ემპირიულ პრინციპებს, არაფერს არ სესხულობს ფსიქოლოგიიდან; ის არის დემონსტრაციული მეცნიერება apriori.

ზოგადი ლოგიკის პრინციპებით შეუძლებელია ახალი ცოდნის დადგენა; ამიტომ ახალი ცოდნის, მეცნიერული ცოდნის გამართლებისათვის გამოყენებული უნდა იყოს სხვა ლოგიკა — ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფორმალური ლოგიკა უნდა გაუქმდეს როგორც არამეცნიერული. ფორმალური ლოგიკა ძალაში რჩება, რამდენადაც ის შინაარსისაგან განყენებას ახდენს. ის, რაც ეწინააღმდეგება ფორმალურ-ლოგიკურ წესებს, შეცდომას წარმოადგენს. ცოდნა, რომელიც ფორმალურ-ლოგიკურ წესებს ემორჩილება, ე. ი. თავისთავს არ ეწინააღმდეგება, შესაძლოა საგანს ეწინააღმდეგებოდეს. ჰეშმარიტების ფორმალურ-ლო-

ვიკური კრიტერიუმი არის conditio sine qua non, ე. ი. ჭეშმარიტების ნეგატიური პირობა[1].

განსხვავებით ფორმალური ლოგიკისაგან, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ამოცანაა დაადგინოს ობიექტური მნიშვნელობა შინაარსეული ცოდნისა, რომელიც განპირობებულია საგნებისადმი აპრიორული დამოკიდებულებით. კანტი კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ „ტრანსცენდენტალური“ ცოდნა კი არ არის ყოველიე აპრიორული ცოდნა, არამედ ისეთი აპრიორულია, რომელსაც ამის მიუხედავად აქვს მიმართება ცდის საგნებისადმი.

ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პირველი ნაწილი — ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა არის ჭეშმარიტების ლოგიკა. მისი მიზანი შედგომარეობს არა იმაში, რომ დაადგინოს ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების კანონები (იგივეობის, წინააღმდეგობისა და სხვ.), — ეს კანონები დადგენილია აპრიორულად და მათი დარღვევა შეუძლებელია, — არა იმაში, რომ დაადგინოს მსჯელობათა და დასკვნათა სახეები (ეს დადგენილია ფორმალურ ლოგიკაში, ისინი ძალაში რჩებიან და მათ ანალიტიკა თავის ადგილზე გამოიყენებს), მისი მიზანია დაადგინოს განსჯის წმინდა ფორმები, მათი გამოყენება მოცემული მასალისადმი და ამ გზით გვიჩვენოს, როგორ შეიძლება მეცნიერება (ფიზიკა) ან, რ ა ც ი გ ი ე ე ა, როგორ შეიძლება ბუნება.

3. საქმე ის არის, რომ ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ გვიჩვენა, თუ როგორ ევლინება შეგრძნებათა მრავალსახეობა დროსა და სივრცეში შემმეცნებელს; მაგრამ ეს სრულიად არ არის საკმარისი წმინდა ბუნებისმეცნიერების აგებისათვის. ბუნებისმეცნიერება დაადგენს მოვლენათა კ ა ნ ო ნ ზ ო მ ი ე რ კ ა ვ შ ი რ ე ბ ს, რომელსაც აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი აქვს. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებები აღქმაშია მოცემული, რომლის „საგანი“ მოვლენაა. ბუნება მოვლენათა ბუნებაა. მაგრამ ამის თქმა არ არის საკმარისი; ბუნებისმეცნიერებასაც მოვლენებთან აქვს საქმე. მაგრამ ბუნებაში, რომელიც ბუნებისმეტყველების საგანია, მოვლენები ცალ-ცალკე როდი არსებობს. ინტუიციის წმინდა ფორმებმა შეგრძნებათა ქაოსი, მრავალსახეობა მოვლენათა ქაოსად, მოვლენათა მრავალსახეობად გარდაქმნა. მაგრამ ბუნებაში მოვლენები ერთმანეთთან დაკავშირებულია როგორც მიზეზი და მოქმედება, როგორც ერთიანობა და სიმრავლე, როგორც აუცილებლობა. შესაძლებლობა და სხვ. ამგვარი კავშირები ქმნის მოვლენებიდან ბუნებას.

---

[1] ib., გვ. 160.

აღქმაში ეს კავშირები არ არის მოცემული: აღქმაში შეგრძნებათა სიმრავლე გვევლინება მხოლოდ დროსა და სივრცეში მოწესრიგებულად. მეცნიერულ ცოდნაში მოვლენები გვევლინება ზემოაღნიშნული პრინციპებით დაკავშირებულად. კანტის ტერმინები რომ გამოვიყენოთ, პრობლემა ახლა ასეთ სახეს მიიღებს: რის საფუძველზე ხდება აღქმის გარდაქმნა ცდად? [1]

განსჯის უნარი გარდაქმნის მოვლენათა მრავალსახეობას კანონზომიერ მთლიანობად, ბუნებად ანუ მეცნიერებად. განსჯის უნარი კანტის მიხედვით მსჯელობის უნარია. ამიტომ, თუ ჩვენ გვინდა აღმოვაჩინოთ ის კანონზომიერი კავშირები, რომლებიც აღქმას ცდად გარდაქმნის, უნდა მსჯელობის ძირითად ფუნქციაში — სინთეზში — კავშირის ფორმა აღმოვაჩინოთ.

კანტი ცდილობს ამ ფორმების აღმოჩენას ფორმალური ლოგიკის მოძღვრების გამოყენებით. ყოველი სახის მსჯელობაში არის სინთეზი; თუ მსჯელობის შინაარსისაგან მოვახდენთ განყენებას, ადვილად აღმოვაჩენთ ძირითად აპრიორულ ცნებებს, რომლებიც კავშირის (სინთეზის) ფუნქციას ასრულებს.

მსჯელობათა კლასიფიკაცია ასეთია:

1

მსჯელობანი რაოდენობის მიხედვით

ზოგადი

კერძო

ერთეული

2

მსჯელობანი თვისობრიობის მიხედვით

დადებითი

უარყოფითი

უსასრულო

3

მსჯელობანი მიმართების მიხედვით

კატეგორიული

ჰიპოთეტური

გაყოფითი

4

მსჯელობანი მოდალობის მიხედვით

პრობლემატური

ასერტორული

აპოდიქტიკური

---

[1] როგორც ქვემოთ უფრო ნათლად გაირკვევა, „ცდა“ იგივეა, რაც მეცნიერება ბუნების შესახებ, ხოლო მეცნიერება ბუნების შესახებ არის თვითონ ბუნება. მოვლენათა სიმრავლე, დაკავშირებული კანონზომიერი კავშირებით, გვევლინება როგორც საგანთა კავშირი ანუ ბუნება.

გრძნობადი მრავალსახეობა, შექმნილი ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში აღმოჩენილი ფორმებით, გამოდის მასალად განსჯისათვის.[1] განსჯის ცნებები ცარიელია ამ მასალის გარეშე. ეს ცნებები აკავშირებს მოცემულ მასალას. დაკავშირება (სინთეზი) არის წარმოსახვის განსაკუთრებული უნარი, ის არის ბრმა, მაგრამ სულის აუცილებელი ფუნქცია. მოვლენათა მრავალსახეობის კანონზომიერად დაკავშირების პროცესი არაცნობიერი პროცესია. როდესაც ბუნებას შევიმეცნებთ, გავაცნობიერებთ, დაკავშირების პროცესი უკვე შესრულებულია. ჩვენ წინაშე არსებობს ბუნება მოვლენების კანონზომიერი კავშირებით; იგი ჩვენ ასეთად გვეცნობება, იმის მიუხედავად, რომ ის ჩვენი განსჯის მიერ არის შექმნილი. ბუნება ემპირიულად რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალური. პირველ რიგში უნდა დავადგინოთ ის ძირითადი ცნებები—a priori, რომლებიც სინთეზის წესებს წარმოადგენს. მსჯელობათა სახეების ანალიზის გზით კანტი დაადგენს ძირითად ცნებებს — კატეგორიებს:

1

რაოდენობის მიხედვით
ერთიანობა
სიმრავლე
ტოტალობა

2

თვისობრიობის მიხედვით
რეალობა
უარყოფა
განსაზღვრა

3

მიმართების მიხედვით
სუბსტანცია და აქციდენცია
მიზეზი და შედეგი
ურთიერთობა

4

მოდალობის მიხედვით
შესაძლებლობა — შეუძლებლობა
არსებობა — არარსებობა
აუცილებლობა — შემთხვევითობა

კანტს არ მოსწონს არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებული კატეგორიების ცხრილი, რადგან მას, კანტის აზრით, არ ჰქონდა არა-

[1] ib., გვ. 172—173.

ცითარი პრინციპი კატეგორიათა კლასიფიკაციისათვის. მაგრამ დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო, რომ დავრწმუნდეთ — არც კანტის პრინციპია გამოსადეგი კატეგორიების ცხრილის დასაგენად. ფორმალური ლოგიკა არ გამოდგება კატეგორიების სისტემის დასადგენად. ამით აიხსნება კატეგორიების ის ნაძალადევი ტრიადული გაყოფა, რომელიც ბატონობს ამ სისტემაში.

კატეგორიებს კანტი ყოფს ორ კლასად — მათემატიკურად და დინამიკურად; ყოველ კლასში სამი კატეგორიაა, მესამე კატეგორია ყოველთვის პირველი და მეორე კატეგორიის შეერთების საფუძველზე წარმოიქმნება. დებულება იმის შესახებ, რომ კატეგორიათა დაყოფა თვითეულ კლასში ტრიადულია და მესამე პირველი ორის სინთეზს წარმოადგენს, გერმანული იდეალიზმის განვითარებაში დიდ როლს ითამაშებს.

4. კანტის პრობლემა ახლა ასეთია: კატეგორიები აღმოჩენილი და დადგენილია; ეს კატეგორიები სინთეზის კანონებია; კანტმა უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ ხდება კატეგორიების გამოყენება მასალის მიმართ, ე. ი. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებების მიმართ, როგორ აიგება ის, რაც ჩვენ გვეელინება როგორც საგანი, საგანთა ბუნება და ამავე დროს წმინდა ბუნებისმეცნიერება.

აქ რამდენიმე ცნების გარკვევაა საჭირო, წინააღმდეგ შემთხვევაში „წმინდა გონების კრიტიკის" ეს რთული ადგილი გაუგებარი დარჩება. ჩვენ უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ცნება „ცდა" ორი მნიშვნელობით იხმარება „კრიტიკის" დასაწყისში. „ცდა" ჯერ გაგებულია როგორც შეგრძნებათა მრავალსახეობა, შექმნილი თავისთავადი ნივთების ზემოქმედებით გრძნობიერებაზე, შემდეგ ეს „ცდა" გადამუშავდება განსჯით; „გრძნობადი შთაბეჭდილებების უხეში მასალა" გადამუშავდება განსჯით და გარდაიქმნება „ს ა გ ა ნ თ ა შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა დ", ე. ი. ც დ ა დ. უკანასკნელ შემთხვევაში ცდა არის ს ა გ ა ნ თ ა შემეცნება, მეცნიერული ცოდნა[1]. საგნის ცნება არ უნდა ავურიოთ თავისთავადი ნივთის ცნებაში. ნივთმა თავისთავად გარკვეული როლი შეასრულა — იმოქმედა გრძნობიერების უნარზე და შეგრძნებები გამოიწვია, ჯერჯერობით მისი როლი დამთავრებულია. სივრცე და დრო აწესრიგებს შეგრძნებებს და ასე მოწესრიგებული შეგრძნებათა მრავალსახეობა მოვლენას წარმოადგენს. ამ მოვლენებთან აქვს საქმე მეცნიერულ ცოდნას. მოვლენათა სამყაროს მეცნიერული ცოდნა ვერ გადალახავს.

ახლა საკითხი ეხება შემეცნების. ს ა გ ა ნ ს, ან, სხვაგვარად, ჩვე-

[1] ამ აზრით იხმარება შემდეგში ცდის ცნება.

ნი ცოდნის ს ა გ ნ ო ბ რ ი ვ ხასიათს. საქმე ის არის, რომ აღქმას (სივრცესა და დროში მოწესრიგებული შეგრძნებები) არ შეუძლია დაადგინოს ცოდნის საგნობრიობა. ინტუიციის წმინდა ფორმები არ გვაძლევს ბუნების საგნების შემეცნებას. აღქმის საფუძველზე მე შემიძლია ასე ვიმსჯელო: როდესაც ავიღებ სხეულს, ვგრძნობ სიმძიმეს. ეს ჩემი სუბიექტური განცდა ჯერ სრულიადაც არ წარმოადგენს მეცნიერულ შემეცნებას. მეცნიერული ცოდნა მდგომარეობს დებულებაში: სხეული არის მძიმე. პირველ მსჯელობას სუბიექტური ხასიათი აქვს და რამდენჯერაც არ უნდა განვიცადო სიმძიმე, ის მაინც სუბიექტურ განცდად დარჩება: მას ობიექტური მნიშვნელობა არასოდეს არ ექნება (დ. იუმი). ობიექტური, საგნობრივი ხასიათისა, ე. ი. აუცილებლობისა და ობიექტური ხასიათისა არის არა აღქმის მსჯელობა, არამედ ცდის მსჯელობა (Erfahrungsurteil).

ამრიგად, აღქმა არის შეგრძნებათა სიმრავლე, დალაგებული დროსა და სივრცეში. ის არ გვაძლევს ცოდნას ბუნების საგნების შესახებ. რაც შეეხება ცდას, აქ გრძნობადი აღქმების ისეთი დაკავშირება ხდება, რომელსაც საგნობრივი, ობიექტური, აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს. ამ კავშირებს ქმნის განსჯა თავისი კატეგორიებით. როგორ გარდაიქმნება აღქმა ცდად — ეს არის განსჯის კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის ძირითადი ამოცანა.

მეცნიერულმა ცოდნამ უნდა დაადგინოს შესაბამისობა ჩვენი წარმოდგენისა საგნებთან; ჰეშმარიტების ნომინალური განსაზღვრება ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი წარმოდგენები შეესაბამება საგნებს. რა გზით ხდება ეს შესაბამისობა? არის ორი შესაძლებლობა ამ შესაბამისობის გადაწყვეტისა: ან საგანი ხდის შესაძლებლად წარმოდგენას, ან წარმოდგენა ხდის შესაძლებლად საგანს[1]. პირველ შემთხვევაში დამოკიდებულება მათ შორის ემპირიულია და ამიტომ მოკლებულია აუცილებლობასა და საყოველთაობას.

კანტი მეორე გზას ირჩევს: საგანი კი არ ქმნის ცოდნას, არამედ, პირიქით, ცოდნა ქმნის საგანს. მაგრამ ეს საგანი არ არის ნივთი თავისთავად; საგანი არის სივრცესა და დროში მოწესრიგებული შეგრძნებების ისეთი კავშირი, რომელსაც აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს.

ნათელი ხდება კანტის ის აზრი, რომელიც მან „კრიტიკის" მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში გამოთქვა: აქ მეორდება ის, რაც კოპერნიკის პირველ აზრს დაემართა; როდესაც აღმოჩნდა, რომ ჰიპო-

[1] ib., გვ. 167.

თეზი: ვარსკვლავთა მოძრაობა დამკვირვებლის გარშემო ვერ ახსნის საკმაოდ დამაკმაყოფილებლად ამ მოძრაობას, მან სცადა დაედგინა — ხომ არ მიაღწევს ის დადებით შედეგს, თუ დაუშვებს, რომ დამკვირვებელი მოძრაობს, ხოლო ვარსკვლავები უძრავნი არიან [1].

ასეთივე გზით მიდის კანტი: თუ საგნის მიერ ცნობიერების განსაზღვრა არ აგვიხსნის მეცნიერულ შემეცნებას, უნდა დავუშვათ საწინააღმდეგო — ცნობიერება განსაზღვრავს საგანს.

კანტმა გაითვალისწინა ინგლისური ემპირიზმის განვითარების გზა: არსებობს რეალური საგნები შემმეცნებლისაგან დამოუკიდებლად, ისინი მოქმედებენ შემმეცნებელი სუბიექტის ცნობიერებაზე და იწვევენ მასში შეგრძნებებს. ეს შეგრძნებები ასე თუ ისე დაახლოებით სწორად ასახავს რეალურ სინამდვილეს. ამ თვალსაზრისის ანალიზმა აღმოაჩინა ნაკლთა მთელი რიგი; აღმოჩნდა, რომ თუ ამ წანამძღვარს მივიღებთ,—ცდას ისე გავიგებთ, როგორც ეს ლოკს ჰქონდა გაგებული, ვერ გავექცევით დასკვნას, რომ შემმეცნებელს საქმე სინამდვილის საგნებთან კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ თავის აღქმებთან — შეგრძნებებთან და მათ ასლებთან, ე. ი. წარმოდგენებთან. ერთიც და მეორეც მთლიანად სუბიექტურია, მათ სრულიად არ ახასიათებთ ობიექტური მნიშვნელობა. აღმოჩნდა, რომ ამ გზით მეცნიერული ცოდნის გამართლება შეუძლებელია. ასეთი იყო დასკვნა, რომელიც გააკეთა დ. იუმმა. კანტი დარწმუნებულია მეცნიერული ცოდნის ობიექტურობაში. მისი აზრით, მეცნიერული დებულების ობიექტურობა იგივეა, რაც ამ დებულების აუცილებლობა და საყოველთაობა. აღქმებზე დაყრდნობით აუცილებლობა და საყოველთაობა მიუღწეველია. თუ ემპირიზმის განვითარების დასაწყისში დადგენილი იყო დებულება რეალური საგნების არსებობისა და მათი შემეცნების პროცესში ასახვის შესახებ, შემდეგ გადმოირკვა, რომ არავითარ ასახვაზე და არათუ საგნების ასახვაზე, საგნების არსებობაზეც არ შეიძლება მეცნიერული მსჯელობა. და თუ მეცნიერების გამართლებას დავისახავთ მიზნად, ეს უნდა მოხდეს არა ობიექტურად არსებულ საგნებზე დაყრდნობით, არა მათი ასახვით შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ, არამედ სუბიექტზე დაყრდნობით და სუბიექტში ისეთი მომენტის აღმოჩენით, რომელიც ამ მიზანს გაამართლებს. ინგლისური ემპირიზმის ისტორიამ და მისმა გაკოტრებამ განაპირობა ის გზა, რომელიც კანტმა აირჩია. მაგრამ ხომ შეიძლებოდა კონტინენტური რაციონალიზმის გზით წასვლა; ამ გზით აღიარებული იყო როგორც შემმეცნებელი სუბიექტისაგან და-

[1] იხ., გვ 87.

ჰოუკიდებელი საგნების არსებობა, ისე შემეცნების პროცესში მათი ზუსტი ასახვაც. მაგრამ აქ მეორე დაბრკოლება ელობებოდა მეცნიერული ცოდნის გამართლებას: გაუგებარი იყო, როგორ შეიძლებოდა მეცნიერული ცოდნის გამართლება, თუკი შემეცნება სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს, როდესაც შემმეცნებელი ცნობიერება მთლად არის ჩაკეტილი თავისთავში, ის მთლიანად მოწყვეტილია რეალური ობიექტური სინამდვილისაგან, მას ამ სინამდვილესთან არა აქვს შეხების არც ერთი წერტილი. ცხადია, არც ეს გზა გამოდგება მეცნიერული ცოდნის გამართლებისათვის.

მეცნიერული ცოდნის გამართლება შეუძლებელი ხდება, თუ ამოვალთ იმ პრინციპიდან, რომ არსებობს საგნები შემმეცნებლისაგან დამოუკიდებლად, რომ ეს საგნები წარმოადგენს შემეცნების საგანს, რომელსაც შემმეცნებელი სუბიექტი ასახავს.

კანტი არ უარყოფს შემმეცნებლისაგან დამოუკიდებელ „საგნებს"; ის მათ, როგორც ვიცით, უწოდებს ნივთებს (ნივთს) თავისთავად. ნივთი თავისთავად არ არის შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ს ა გ ა ნ ი. ის, რაც არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, ის, რასაც გულუბრყვილო ადამიანი — და მრავალი ფილოსოფოსიც, სულ ერთია მატერიალისტი იქნება ის თუ იდეალისტი — სინამდვილეს, ბუნებას უწოდებს, არ არის და არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი.

კანტიც და კანტის წინამავალი ფილოსოფოსებიც აღიარებდნენ შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობას. ზემოთ აღნიშნული იყო, თუ რა მოსაზრებებმა აიძულა კანტი ამ საგნების (ნივთების თავისთავად) არსებობა ეღიარებინა. მაგრამ არსებობს პრინციპული განსხვავება კანტსა და მის წინამავალ ფილოსოფოსებს შორის: იმ დროს, როდესაც ამ წინამავალი ფილოსოფოსებისათვის ეს საგნები შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ს ა გ ნ ე ბ ს წარმოადგენდა, კანტისათვის, როგორც აღნიშნული იყო, ისინი სრულიადაც არ არიან შემეცნების საგნები. კანტი ამის აღსანიშნავად ტერმინოლოგიურ განსხვავებასაც მიმართავს; სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული არის ნ ი ვ თ ი თავისთავად (Ding an sich), ხოლო შემეცნების საგანი არის არა ნივთი, არამედ ს ა გ ა ნ ი (d. Gegenstand).

თუ ნივთი თავისთავად არ არის და არც შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, ე. ი. ის საგანი, რომელიც არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ, ცხადია, შემეცნების საგანი სუბიექტზე უნდა იყოს დამოკიდებული, სუბიექტის მიერ აგებული.

მოვლენები, ე. ი. შეგრძნებები, დროისა და სივრცის აპრიორული ფორმებით მოწესრიგებული, განსჯის აპრიორული ფორმებით უნდა იყოს დაკავშირებული.

მოვლენათა მრავალსახეობა (შინაარსი) შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ გრძნობად ინტუიციაში. რაც შეეხება მათ კავშირს, იგი არასოდეს არ არის მოცემული გრძნობად აღქმაში. ყოველივე კავშირი, ცნობიერია ის ჩვენთვის თუ არა, არის განსჯის მოქმედების შედეგი. ჩვენ ვერ წარმოვიდგენთ რაიმე დაკავშირებულს საგანში, თუ თვითონ არ დავაკავშირეთ წინასწარ[1]. მაგრამ ეს ჯერ არ არის საკმარისი საგნობრიობის ასაგებად: გარდა შეგრძნებათა მრავალსახეობისა და მისი სინთეზისა, საჭიროა აგრეთვე მრავალსახეობის ერთიანობის ცნება.

კატეგორიები სინთეზის კანონებია, მაგრამ სად ხდება, ან ვინ ახდენს ამ სინთეზს? კანტს კარგად ესმის, რომ კატეგორიული სინთეზები ცალკეული ადამიანის ცნობიერებაში, ე. ი. ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ხდება: ინდივიდუალურ ცნობიერებაში მიზეზობრივი კავშირი A და B მოვლენებს შორის ობიექტური ხასიათისაა, ე. ი. აუცილებელსა და საყოველთაო ხასიათს ატარებს. მაგრამ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში კავშირები ხშირად ასოციაციური ხასიათისაა. ასეთ კავშირებს, ცხადია, არ შეიძლება ჰქონდეს ობიექტური მნიშვნელობა: ყველა ინდივიდუალურ ცნობიერებას თავისებური ასოციაციური კავშირები ახასიათებს. კავშირის საყოველთაობა ისეთი ცნობიერებით უნდა იყოს განპირობებული, რომელიც არ არის ინდივიდუალური, ამასთან ს ა ე რ თ ო ა ყველა ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის. სხვა გზით კავშირების საყოველთაობა და აუცილებლობა ვერ აიხსნება. ადამიანთა ცნობიერების სიღრმეში მოქმედებს საერთო ცნობიერება, „ცნობიერება საერთოდ“, რომელიც ინდივიდუალური, ემპირიული ცნობიერებისაგან განსხვავდება. ასე განასხვავებს კანტი ემპირიულ ცნობიერებას ტრანსცენდენტალური ცნობიერებისაგან, რომელსაც ის აგრეთვე ტრანსცენდენტალურ-აპერცეფციას უწოდებს.

ტრანსცენდენტალური ცნობიერება არის ემპირიული ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი ცნობიერების ძირითადი კანონზომიერება, ადამიანის „სულის“ საერთო ორგანიზაცია. კატეგორიები ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ფუნქციებს წარმოადგენს. ემპირიული ცნობიერება წარმოდგენებს აკავშირებს ასოციაციური კავშირებით, ამიტომ ამ კავშირებს არა აქვს საყოველთაო

[1] ib., გვ. 190.

მნიშვნელობა; ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ დაკავშირებულ წარმოდგენებს აქვთ საყოველთაო მნიშვნელობა, რადგან ეს ცნობიერება, როგორც ადამიანური ცნობიერების ძირითადი და საერთო კანონზომიერება, ყველა ცნობიერებაში ერთნაირად მოქმედებს.

ახლა ირკვევა კანტის კონცეფციის ძირითადი აზრი. სივრცესა და დროში მოწესრიგებული შეგრძნებათა მრავალსახეობა—რაც ჯერჯერობით ცოდნას არ წარმოადგენს და საგანს (საგნობრიობას) არ ქმნის — ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი სინთეზური ფუნქციის ძირითადი კანონზომიერება ქმნის მეცნიერულ ცოდნას, იმას, რასაც საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აქვს. ქმნის საგანს, საგანთა სამყაროს, ბუნებას. ეს ხდება ცნობიერების სიღრმეში და ემპირიული ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ემპირიულ ცნობიერებას ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ეს მოქმედება ეელინება უკვე „დამზადებული“ საგანთა სამყაროს, ბუნების სახით. კანტი არ ხმარობს არაცნობიერის ცნებას, მაგრამ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მოქმედება არაცნობიერია. ამ მოქმედებაზე იგივე შეიძლება ითქვას, რაც კანტმა სივრცისა და დროის შესახებ თქვა: ეს არის ბრმა, მაგრამ აუცილებელი მოქმედება.

ამიტომ საგანთა სამყარო თავისი კანონზომიერი კავშირებით, ე. ი. ბუნება შექმნილია მასალისაგან ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ; რაც შეეხება ემპირიულ ცნობიერებას, საგანთა ეს სამყარო, ბუნება მას ეელინება როგორც რეალური. მისგან დამოუკიდებლად არსებული. ბუნება ემპირიულად რეალურია. ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალური.

მეცნიერების, კერძოდ წმინდა ბუნებისმეტყველების დებულებების საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის ასახსნელად მხოლოდ ის გზა რჩება, რომელიც ზემოთ იყო დახასიათებული; წინააღმდეგ შემთხვევაში იუმის აგნოსტიციზმის გადალახვა შეუძლებელია. მხოლოდ ამ გზით აიხსნება, ფიქრობს კანტი, წმინდა ბუნების მეცნიერების ობიექტური ხასიათი: ობიექტურობა ხომ სხვა არაფერია, თუ არა საყოველთაობა და აუცილებლობა; საგანთა სამყარო, რომელსაც ძირითადი კანონზომიერებანი ახასიათებს, არ არის თავისთავადი ნივთების სამყარო. კატეგორიულ სინთეზს ძალა აქვს მხოლოდ მოვლენების მიმართ, იმის მიმართ, რაც ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ დაადგინა, სახელდობრ, სივრცესა და დროში მოწესრიგებული შეგრძნებების მიმართ. მეცნიერული ცოდნა, ცდა არ ეხება და ვერც ვერასოდეს შეეხება თავისთავადი ნივთების სამყაროს. შემეცნებას შეუძლია შეიმეცნოს ის, რაც თვითონ შექმნა.

ამიტომ ცდის (შემეცნების) შესაძლებლობა განსაზღვრულია გრძნობადი მასალისა და კატეგორიული სინთეზების ფორმით.

5. ვიდრე კანტის თეორიული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებას განვაგრძობთ, კრიტიკულად გადავაელოთ თვალი იმას, რაც აქამდე იყო განხილული.

1) ზემოთ შეეხეთ თავისთავადი ნივთის ცნების ერთ მომენტს. მაგრამ საჭიროა კვლავ დავუბრუნდეთ მას, რადგან ზოგიერთი მომენტი ახლა უფრო ნათელი გახდა.

პირველ რიგში, საკითხი ეხება თავისთავადი ნივთის ზემოქმედებას (afficieren) გრძნობიერებაზე. ეს მომენტი რომ გულუბრყვილო მატერიალისტური იყო და ინგლისური ემპირიზმის ზეგავლენას წარმოადგენდა, უკვე აღნიშნული იყო. ითქვა ისიც, რომ ჯერ კიდევ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში ეს მატერიალისტური მომენტი სრულიად გაქრა: თავისთავადი ნივთის მატერიალობაზე აღარ შეიძლება მსჯელობა მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ სივრცე და დრო გრძნობიერების ფორმებია და მათი გავრცელება თავისთავად ნივთებზე შეუძლებელია. როგორ შეიძლება მატერიალური ნივთი სივრცისა და დროის გარეშე არსებობდეს?

გაუგებრობას იწვევს ის გარემოებაც, რომ განსჯის კატეგორიები, ე. ი. განსჯის აპრიორული ფორმები, რომლებიც ახასიათებს მხოლოდ ადამიანურ ცნობიერებას და გამოიყენება მხოლოდ მოვლენების მიმართ, კანტის მიერ გამოყენებულია თავისთავადი ნივთებისადმი. მიზეზობრიობის კატეგორია გამოყენებულია თავისთავადი ნივთის მიმართ, რამდენადაც ნივთს თავისთავად ჰქონია უნარი ზემოქმედება მოახდინოს გრძნობიერებაზე და გამოიწვიოს შეგრძნებები.

ოღონდაც კანტი მიჯნელობს იმას შესახებ, რომ საგნები მოქმედებს გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებებს (დასაწყისში კანტი ხშირად ტოვებს „საგნები" და არა ცნებას „ნივთი თავისთავად") — ჩნდება შთაბეჭდილება გულუბრყვილო მატერიალიზმის (რეალიზმის) კონცეფციისა: მატერიალისტური თვალსაზრისით, მართლაც, საგნები, არსებული სამყაროში ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მოქმედებენ ცნობიერებაზე და იწვევენ შეგრძნებებს. ამ შეგრძნებებს ვადაამუშავებს აზროვნება (გონება) და ასე. ამგვარად ქმნის მეცნიერულ კოდექსს. საგნის ცნებაში იგულისხმება საგანი, რომელიც უპირისპირდება ემპირიულ ცნობიერებას როგორც მისგან დამოუკიდებელი. ეს საგანი ხომ ემპირიულად რეალურია და არა ტრანსცენდენტალურად, იგი ტრანსცენდენტალურად იდეალურია. ე. ი. შექმნილია ტრანსცენდენტალური ცნობიერებით, მისი კანონზომიერებით.

ემპირიულ ცნობიერებას უპირისპირდება უკვე შექმნილი საგანი, საგანთა სამყარო, ბუნება. ამიტომ კანტის დებულებაში, რომ საგნები მოქმედებს გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებებს, იგულისხმება არა ცნობიერების კანონზომიერებით შექმნილი საგნები, არამედ ნივთები თავისთავად. მაგრამ რა უფლებით შეგვიძლია მსჯელობა ნივთებზე თავისთავად მრავლობით რიცხვში? სიმრავლე ხომ განსჯის კატეგორიაა და მისი გამოყენება თავისთავადი ნივთის მიმართ შეუძლებელია?

2) შემდეგ: თავისთავად ნივთს შეუძლებელია მივაწეროთ რეალობა, არსებობა — ესენიც ხომ განსჯის კატეგორიებია და თავისთავად ნივთს არ ახასიათებს. და თუ ნივთი თავისთავად რეალურია და არსებობს, ცხადია, ამ შემთხვევაში ეს ცნებები (რეალურობისა და არსებობისა) განსხვავებული აზრითაა ნახმარი. თავისთავადი ნივთის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში შემდეგ კიდევ სხვა სახეს მიიღებს, აქ ჩვენ აღვნიშნეთ ის წინააღმდეგობანი, რომლებიც მრავლად მოიპოვება ამ ცნებაში.

3) თავისთავადი ნივთის ცნებაში აღმოჩნდა ისეთი წინააღმდეგობანი (ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთი აღვნიშნეთ), რომ ჯერ კიდევ კანტის უშუალო მიმდევრები და მოწინააღმდეგენი ცდილობდნენ ამ ცნებისაგან განთავისუფლებას. კანტის ფილოსოფიის აღორძინების პერიოდში XIX საუკუნის უკანასკნელ მესამედსა და XX საუკუნის დასაწყისში ნეოკანტიანელთა უმრავლესობამ არსებითად გარდაქმნა თავისთავადი ნივთის ცნება; ყოველ შემთხვევაში, კანტის დებულება, რომ არსებობს ნივთი თავისთავად და რომ ის თავისი ზემოქმედებით ცნობიერებაზე იწვევს შეგრძნებებს, მოიხსნა როგორც მიუღებელი.

მაგრამ თავისთავადი ნივთის მოხსნა გამოწვეული იყო არა მხოლოდ იმით, რომ ეს ცნება წინააღმდეგობის შემცველია; თვითონ კანტის თეორიული ფილოსოფიისთვისაც ცნება ნივთისა თავისთავად ზედმეტი უნდა ყოფილიყო.

როდესაც ჩვენ ვალიარებთ, რომ შემეცნება იწყება შეგრძნებებით („ცოცხალი განჭვრეტით" — ლენინი), ხოლო აზროვნება მას გადაამუშავებს და ასე, ამ გზით განხორციელდება მეცნიერული ცოდნა, ამას გარკვეული აზრი აქვს. აღქმა არ გვაძლევს ნამდვილ მეცნიერულ ცოდნას, საგანთა არსების, სტრუქტურის, კანონზომიერების ცოდნას; მაგრამ აღქმულში (და არა აღქმაში) უკვე არის ის, რაც აღქმაში არ არის და აზროვნებამ უნდა აღმოაჩინოს. ამდენად შეგრძნება — აღქმა აუცილებელი საფეხურია მეცნიერული ცოდნის აგებისათვის.

კანტის ფილოსოფიაში საკითხი არსებითად განსხვავებულად დგას. შეგრძნება წარმოშობით, გენეტიკურად არის დაკავშირებული თავისთავად ნივთთან. შეგრძნება რომ ყოფილიყო ობიექტური საგნის სუბიექტური სურათი, მაშინ გასაგები იქნებოდა საგნის შემეცნებისათვის შეგრძნებების გამოყენება, შეგრძნებებზე დაყრდნობა. მაგრამ კანტის ფილოსოფიის მიხედვით შეგრძნება სრულიად არ ჰგავს ნივთს თავისთავად. მეცნიერულ ცოდნაში ნივთი თავისთავად, მისი თავისებურება, მისი რაიმე თვისება და სხვ. სრულიად გამორიცხულია. თუ ეს ასეა —ეს კი ნამდვილად ასეა—რა საჭიროა თავისთავადი ნივთის ცნება, თუ ის არ შედის მეცნიერული ცოდნის მიერ შექმნილ სურათში? რა მნიშვნელობა აქვს ცოდნისათვის, თუ რა იწვევს შეგრძნებებს? იწვევს ამ შეგრძნებებს ღმერთი (ბერკლი), სულის არაცნობიერი მოქმედება (მაგ., მაიმონი), თუ მატერიალური საგანი — ეს სულ ერთია; კანტისათვის მთავარია, რომ შეგრძნებები არსებობდეს როგორც მასალა, რომელსაც აპრიორული ფორმები მოაწესრიგებს და კატეგორიული სინთეზებით კანონზომიერად დააკავშირებს.

ამიტომ, გასაგებია, რომ XIX საუკუნის მიწურულში ფილოსოფოსებმა სცადეს კანტის ფილოსოფიის გასწორება იდეალიზმის ხაზით და ნივთი თავისთავად მთლად მოხსნეს არა მხოლოდ საკუთარ ფილოსოფიურ თეორიაში, არამედ კანტის თეორიული ფილოსოფიის ინტერპრეტაციის დროსაც.

4) კანტის თეორიული ფილოსოფიის მიზანი იყო მეცნიერების ლოგიკური საფუძვლების დადგენა და ამით მეცნიერების პრეტენზიის გამართლება, სახელდობრ, ის, რომ მეცნიერულ ცოდნას — მათემატიკასა და წმინდა ბუნებისმეტყველებას აქვს უფლება არსებობისა, როგორც ჭეშმარიტ მეცნიერებებს. ეს კი იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ამ მეცნიერებების დებულებებს აქვთ ობიექტური მნიშვნელობა.

როგორ ასაბუთებს კანტი მეცნიერებათა ამ პრეტენზიას? ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის განხილვისას გამოირკვა, რომ მათემატიკის როგორც ჭეშმარიტი მეცნიერების პრეტენზია ობიექტურ ხასიათზე განპირობებულია გრძნობიერების აპრიორული ფორმებით. ეს აპრიორული ფორმები მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების — გრძნობიერების ფორმებია. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროში ამ ფორმებს არაფერი არ შეესაბამება. ამდენად ისინი ადამიანის ცნობიერების სუბიექტური ფორმებია.

ასეთივე მდგომარეობაა წმინდა ბუნებისმეცნიერების უფლების გამართლებისას. ამ დარგშიც მეცნიერული ცოდნა შენდება მასა-

ლისა და კატეგორიული სინთეზების საშუალებით. მასალა თავიდან ბოლომდე სუბიექტურია, რადგან შეგრძნება არ არის სუბიექტური სურათი ობიექტური საგნისა, ე. ი. მას სრულიად არ გააჩნია ობიექტური შინაარსი. ასეთივე ხასიათს ატარებს კატეგორია: კატეგორია თავიდან ბოლომდე სუბიექტურია, რამდენადაც ის არ გამოხატავს ობიექტური სამყაროს კანონზომიერებას, ის მხოლოდ ადამიანური ცნობიერების — განსჯის ფორმაა, ე. ი. მას არავითარი ობიექტური შინაარსი არა აქვს. ამ ორი მთლიანად სუბიექტური მომენტიდან აიგება, კანტის აზრით, წმინდა ბუნებისმეტყველება, რომელსაც ობიექტური ხასიათი უნდა ჰქონდეს.

კანტი უარყოფდა ლაიბნიცის ფილოსოფიის ძირითად პრინციპს, სახელდობრ იმას, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი, თავისთავში ჩაკეტილი, მოწყვეტილი ობიექტურ სამყაროს, საკუთარი ძალებით ქმნის სამყაროს სურათს, რომელიც ამ სამყაროს ასახავს. ეს სასწაული, ლაიბნიცის თვალსაზრისით, აიხსნებოდა იმით, რომ შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ შექმნილ იდეებსა და ობიექტურ სამყაროს შორის არსებობს პრესტაბილური ჰარმონია. ხომ არ მივიდა ამ თვალსაზრისამდე კანტიც? შემმეცნებელი სუბიექტი მთლიანად სუბიექტური მომენტებიდან ქმნის სურათს, წმინდა ბუნებისმეტყველებას, რომელსაც ობიექტური, ე. ი. ჭეშმარიტი ხასიათი აქვს.

როგორც ვნახეთ, კანტის კონცეფცია არსებითად განსხვავდება ლაიბნიცის თვალსაზრისისაგან. ლაიბნიცის მიხედვით შემმეცნებელი სუბიექტის თანდაყოლილი (ვირტუალურად) იდეები ასახავს მათგან დამოუკიდებელ ობიექტურად არსებულ სამყაროს. კანტის კონცეფციით წმინდა ადამიანური, ე. ი. სუბიექტური პირობები როდი ქმნის ობიექტური სამყაროს სურათს; ასე შექმნილ სურათს — წმინდა ბუნებისმეტყველებას არა აქვს არაფერი საერთო ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროსთან. თუ ეს ასეა — ეს კი ნამდვილად ასეა — რა აძლევს წმინდა ბუნებისმეტყველებას, ამ წმინდა ადამიანურს და მხოლოდ ადამიანურს, ე. ი. წმინდა სუბიექტურს, ობიექტურ ხასიათს, ობიექტურ მნიშვნელობას. საქმე ის არის, რომ კანტისათვის ობიექტურის ცნება სრულიად სხვა, თავისებური შინაარსის მქონე ცნებაა. ობიექტური მნიშვნელობა აქვს დებულებას არა იმიტომ, რომ ობიექტურით არის განსაზღვრული, ობიექტურს ასე თუ ისე ასახავს, არამედ იმის გამო, რომ მას საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აქვს. ობიექტური მნიშვნელობა კი არ განსაზღვრავს დებულების საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს, არამედ, როგორც ითქვა, პირიქით.

5) მაგრამ იბადება კითხვა: რით არის განპირობებული მეცნი-

ერების დებულებათა საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი? კანტის პასუხი გარკვეულია: ის განსაზღვრულია ადამიანის ცნობიერების გარკვეული ორგანიზაციით, მისი გარკვეული სტრუქტურით. წმინდა ბუნებისმეტყველებას, როგორც მეცნიერებას, აგებს ტრანსცენდენტალური ცნობიერება თავისი კატეგორიული სინთეზებით. ჩვენ, ადამიანები, უფრო სწორად, ჩვენი ცნობიერება, ისე ვართ აგებული, რომ სხვანაირად აზროვნება არ შეგვიძლია; ჩვენ მეცნიერული აზროვნება შეგვიძლია მხოლოდ წესებით, რომლებიც ჩვენს ცნობიერებას გააჩნია. ამ წესებს დაქვემდებარებულნი, ვქმნით (არაცნობიერად) სურათს, ხოლო ცნობიერად ეს სურათი გვეცლინება ობიექტურად არსებულ სამყაროდ.

კანტი გამოდიოდა ბუნებისმეცნიერების არსებობის ფაქტიდან. მას ეპვი არ ეპარება ამ მეცნიერების ჭეშმარიტებაში: ნიუტონის მიერ შექმნილი „წმინდა ბუნებისმეცნიერება" მისთვის უდავო ჭეშმარიტებას წარმოადგენდა. კანტის მიზანი იყო აეხსნა ეს ფაქტი. ახსნა ამ მეცნიერებისა თურმე შემდეგში მდგომარეობს: ადამიანის ცნობიერება ისეთი სტრუქტურის მქონეა, რომ მას ამ გზით შეუძლია აუცილებელი და საყოველთაო დებულებების წამოყენება, რაც კანტის ტერმინოლოგიით იგივეა, რაც ობიექტური.

იუმმა ბუნებისმეტყველებას როგორც მეცნიერებას წაართვა ყოველივე ღირებულება, ეს მისი ემპირიზმის პრინციპებიდან გამომდინარეობდა; იუმის თვალსაზრისი აგნოსტიციზმი იყო. კანტი ამ მხრივ ოპტიმისტია: ის დარწმუნებულია მეცნიერული ცოდნის ღირებულებაში. მეცნიერების გამართლება იუმისებურად—ე. ი. ემპირიზმის გზით — შეუძლებელია. მაშ რჩება მეორე გზა: მეცნიერების გამართლება შეიძლება აპრიორიზმის გზით. კანტი ფიქრობს, რომ მისი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია ამართლებს წმინდა ბუნებისმეტყველების ღირებულებას, მის პრეტენზიას — ყოს ჭეშმარიტი მეცნიერება. მაგრამ რა არის ჭეშმარიტება? კანტი იზიარებს, როგორც ის წერს, ჭეშმარიტების ნომინალურ განსაზღვრებას: ჭეშმარიტება არის ჩვენი აზრების თანხმობა საგანთან. მაგრამ საგანი ხომ განსჯის მიერ არის აგებული? ამრიგად, ჭეშმარიტება ყოფილა აზრის თანხმობა აზრის მიერ შექმნილ. საგანთან და არა აზრის თანხმობა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგანთან.

ბ) კანტის თვალსაზრისი აგნოსტიკურია, მიუხედავად იმისა, რომ მთელი მისი ენერგია მიმართულია მეცნიერული ცოდნის ღირებულების, ჭეშმარიტების დასაბუთებისაკენ. მაგრამ ამ დასაბუთების შედეგად ირკვევა, რომ მეცნიერული ცოდნა სინამდვილის ცოდნა კი არ არის, სინამდვილის სურათს კი არ გვაძლევს, არამედ სურათს,

ჩვენ მიერ შეთხზულს, რომელიც მართალია ადამიანური ცნობიერების აუცილებელი კანონზომიერებით არის განპირობებული, მაგრამ მას (ამ კანონზომიერებას) არავითარი კავშირი არა აქვს ობიექტურ სინამდვილესთან.

ჰეშმარიტება, ჰეშმარიტი ცოდნა — ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით — არის ობიექტური ჰეშმარიტების, ცოდნის ობიექტური მნიშვნელობის მქონე, ის არის სინამდვილის აზრობრივი სურათი, რომელიც ადამიანურის თავისებურებათაგან, სუბიექტურისაგან განწმენდილია. ჰეშმარიტება ობიექტურია ამ აზრით, ხოლო სუბიექტური ჰეშმარიტება უაზრობას წარმოადგენს.

ბოლოს და ბოლოს პრინციპულად სულ ერთია რა შინაარსი იგულისხმება ადამიანურის, სუბიექტურის ცნებაში: ცალკეული ინდივიდი, ცალკეული ადამიანი მისი განსაკუთრებული მდგომარეობით (პროტაგორა), თუ ადამიანის გვარი, ადამიანთა გვარის საერთო თავისებურება. განსხვავება იმაშია, რომ პირველის მიხედვით თვითეულ ადამიანს თავისი ჰეშმარიტება აქვს, ხოლო მეორის მიხედვით ადამიანთა გვარს ახასიათებს მისი ცნობიერების ორგანიზაციით განპირობებული ჰეშმარიტება. ადამიანის ცნობიერებას სხვაგვარი ორგანიზაცია რომ ახასიათებდეს, მას სხვაგვარი ჰეშმარიტება, სხვაგვარი მეცნიერული ცოდნა ექნებოდა. ჰეშმარიტება, რომელიც განპირობებული იქნებოდა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილით, ამ სინამდვილის საგანთა ობიექტური ვითარებით, როგორც პირველი, ისე მეორე თვალსაზრისისათვის მიუწვდომელი დარჩება.

ჰეშმარიტების როგორც პირველი, ისე მეორე კონცეფცია ანთროპოლოგიზმს, რელატივიზმსა და ამიტომ აგნოსტიციზმს წარმოადგენს: ანთროპოლოგიზმია, რადგან ჰეშმარიტება ადამიანის თავისებურებებით, კერძოდ მისი ცნობიერების ორგანიზაციით არის განპირობებული; რელატივიზმია, ვინაიდან თვითეულ ადამიანს, ანდა სხვადასხვა გვარის გონიერ არსებას თავისი ჰეშმარიტება აქვს; აგნოსტიციზმია, რადგან ნამდვილი სინამდვილე, სინამდვილის საგანთა ვითარება შემეცნების გარეშე რჩება.

7) რასაკვირველია, ჰეშმარიტებას აღმოაჩენს და დაადგენს ადამიანის ცნობიერება, მეცნიერულ ცოდნას აგებს ადამიანი თავისი „უნარებით",—გრძნობიერებითა და აზროვნებით, ე. ი. ცნობიერების საშუალებით. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ცნობიერება ქმნის ჰეშმარიტებას, მეცნიერულ ცოდნას იმის მიხედვით, თუ როგორი სუბიექტური ორგანიზაციისაა ეს ცნობიერება, რა თავისებური ფსიქიკური თავისებურება ახასიათებს მას. ჰეშმარიტება არ არის ფსი-

ჭიკური მოელენა, სულ ერთია არის ეს ფსიქიკა ცალკეული ადამიანის თუ ადამიანთა გვარისა. რასაკვირველია, ჭეშმარიტება მიიღწევა ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესის შედეგად, მაგრამ ამ პროცესის რეზულტატი სრულიადაც არ არის ფსიქიკური. აზროვნების აქტი, ცხადია, ფსიქიკურია, მაგრამ ამ აქტის შინაარსი არ არის ფსიქიკური. ჭეშმარიტება — მსჯელობა ობიექტურ ჭეშმარიტებას ეხება, რადგან სუბიექტური ჭეშმარიტება contradictio inadjecto-ს წარმოადგენს. ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსია, რომელიც დამოუკიდებელია ცალკეული ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან, შემმეცნებელი სუბიექტის თავისებურებისაგან. ამ შინაარსის დამოუკიდებლობა არ ნიშნავს, რომ იგი ადამიანამდე და ადამიანის გარეშე არსებობს. წარმოდგენის შინაარსი, უფრო ზოგადად — აზროვნების შინაარსი არის თვითონ აზრი საგანთა ვითარების შესახებ [1].

ამა თუ იმ ადამიანს ბუჩქი შეიძლება მხეცად მოეჩვენოს: ამ წარმოდგენის შინაარსი თვითონ მხეცი კი არ არის, არამედ მხეცის სურათია, მხეცის შესახებ აზრია. ეს აზრი (შინაარსი) დამოკიდებულია ამ გარკვეულ ადამიანზე და იგი არ არის ობიექტური ჭეშმარიტება.

არსებობს ჩვენი წარმოდგენების ასეთი შინაარსი, რომელიც კაცობრიობის მიერაა შექმნილი მისი განვითარების ხანგრძლივ ისტორიაში, მაგალითად, ღმერთი, ეშმაკი, ალი და სხვ. არც ეს შინაარსები წარმოადგენს ობიექტურ ჭეშმარიტებას, რადგან კაცობრიობაზეა დამოკიდებული.

დაბოლოს, ჩვენს შემთხვევაში — რამდენადაც კანტის შესახებ არის მსჯელობა — არც ის შინაარსია ობიექტური ჭეშმარიტება, რომელიც დამოკიდებულია შემმეცნებელი სუბიექტის თავისებურებაზე. შემმეცნებელი სუბიექტის თავისებურებით (იქნება ეს თავისებურება განსაზღვრული სპეციფიკური ადამიანურ-ბიოლოგიური, ცნობიერების ანდა მისი ფსიქიკის თავისებურებით, რომელიც დაღს ასვამს შინაარსს) განსაზღვრული შინაარსი არ არის ობიექტური ჭეშმარიტება. ობიექტური ჭეშმარიტება, როგორც ის შინაარსი, რომელიც ადამიანის, კაცობრიობის, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია. რასაკვირველია, ადამიანის ცნობიერებაშია როგორც მისი შინაარსი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ადამიანის ცნობიერების გარეშე და ცნობიერებამდე (აზროვნებამდე) არსებულია. ეს შინაარსი განსაზ-

[1] უნდა განვასხვაოთ აზროვნების პროცესი აზრისაგან, რომელიც ამ შინაარსს წარმოადგენს, შეად. мышление—мысль, denken—d. Gedanke, мышление—denken კი არ არის ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტია мысль—d. Gedanke.

ღვრულია ობიექტური სინამდვილით, საგანთა ობიექტური ვითარებით, რომელსაც ეს შინაარსი ასახავს.

კანტის კონცეფცია უარყოფს ობიექტურ ჭეშმარიტებას, იმის მიუხედავად, რომ ჭეშმარიტებას ისიც უწოდებს ობიექტურს, აუცილებელსა და საყოველთაოს, რადგან ამ კონცეფციის მიხედვით ჭეშმარიტება განსაზღვრულია არა ობიექტურად არსებულ საგანთა ვითარებით, არამედ დამოკიდებულია შემმეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზე. დაბოლოს: განახორციელა თუ არა კანტმა თავისი ამოცანა? კანტის მიზანი იყო მეცნიერების, კერძოდ წმინდა ბუნებისმეტყველების ლოგიკური საფუძვლების დადგენა. ჯერჯერობით, როგორც ვნახეთ, წმინდა ბუნებისმეტყველების ლოგიკური საფუძვლების მაგიერ კანტი დაკმაყოფილდა ანთროპოლოგიურ-ფსიქოლოგიური პირობების დადგენით, რაც თავისთავად მეცნიერების ლოგიკურ გამართლებას არ წარმოადგენს.

8) ვინც კანტის თეორიული ფილოსოფიის მხოლოდ ამ მხარეს მიაქცევს უურადღებას, მისი ტრანსცენდენტალური მეთოდი ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური მეთოდის სახეს მიიღებს. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია იმდენად არსებითია კანტის მეცნიერების თეორიაში, რომ მისი არდანახვა შეუძლებელია. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ნეოკანტიანელთა ერთმა ფრთამ წარსული საუკუნის მიწურულში კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტაცია ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური გზით წარმართა [1].

მაგრამ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ არის გარკვეული ცდა მეცნიერული ცოდნის გამართლებისა ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზითაც. თუმცა იგი ისევ პირველ გზას ეურდნობა, მაგრამ მისი გამოყენებით კანტი ცდილობს მეცნიერების ლოგიკური საფუძვლების დადგენას.

6. კანტის წინაშე ახალი პრობლემა დგება: „ჩვენ არ შეგვიძლია არც ერთი საგნის მ ო ა ზ რ ე ბ ა კატეგორიების გარეშე; არ შეგვიძლია არც ერთი მოაზრებული საგნის შემეცნება იმ ინტუიციების გარეშე, რომლებიც კატეგორიებს შეესაბამება“. პრობლემა მდგომარეობს იმაში, თუ როგორ შეიძლება კატეგორიების მიყენება გრძნობადი ინტუიციებისადმი. ეს პრობლემა დასმულია „ძირითად დებულებათა ანალიტიკაში“.

საქმე ის არის, რომ კატეგორია წმინდაა, აპრიორულია, ინტუიცია (შეგრძნება) გრძნობადი, ემპირიულია. კავშირი მათი ერთგვა-

[1] იხ. ჩვენი შრომა „Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии“, Тбилиси, 1960.

რობის საფუძველზეა შესაძლებელი, მაგრამ ისინი ამ ერთგვაროვნებას მოკლებულნი არიან და ამიტომ პრინციპულად განსხვავებულნიც. კანტი ხელოვნურად გამონახავს „მესამეს“, რომელიც ერთი მხრივ ერთგვარია კატეგორიებისა, ხოლო მეორე მხრივ — ინტუიციებისა. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ეს „მესამე“ ხელოვნურად არის აგებული, რადგან ამით ერთგვაროვნების პრობლემა თვითონ ამ „მესამეში“ იქნება გადატანილი. ეს მესამე უნდა იყოს ერთი მხრივ ინტელექტუალური, მეორე მხრივ — გრძნობადი. ასეთი „მესამე“ არის ტრანსცენდენტალური სქემა[1]. ამ სქემად კანტი ასახელებს დროს. დრო არის წმინდა ფორმა (აპრიორულია) და ამავე დროს ყველა მოვლენის პირობა.

როდესაც ვამბობთ, რომ „საგანი“ ექვემდებარება ცნებას, ჩვენ „საგანს“ შევიტანთ ცნების ქვეშ; მაგრამ ეს შეტანა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც საგნის წარმოდგენა ცნების ერთგვარია, ე. ი. ცნება უნდა შეიცავდეს თავისში იმას, რაც მის ქვეშ შეიტანება. ასე მაგალითად, თეფშის ემპირიული ცნება გეომეტრიული წრის მაგვარია, რადგან წრიულობა მოიაზრება თეფშის ცნებაში. ხოლო გეომეტრიულ ცნებაში ინტუიციაში განიჭვრიტება.

განსჯა უნარია, რომელიც დაადგენს წესებს, მაგრამ წესების დადგენა არ არის საკმარისი; საჭიროა უნარი, რომელიც გაარკვევს— რა ემორჩილება ამ წესს, რისი შეტანა შეიძლება ამ წესში; ამ უნარს კანტი მსჯელობის უნარს უწოდებს[2].

ზოგადი (ფორმალური) ლოგიკა დასმულ ამოცანას ვერ გადაწყვეტს. ტრანსცენდენტალური ლოგიკის თავისებურება მდგომარეობს იმაშიც, რომ გარდა იმ წესებისა, რომლებიც განსჯის წმინდა ცნებებშია, მას შეუძლია აღმოაჩინოს ის შემთხვევებიც, რომელთა მიმართაც შეიძლება ამ წესების გამოყენება.

მსჯელობის უნარის ტრანსცენდენტალური მოძღვრება ორ ნაწილად იყოფა: პირველი გვიჩვენებს იმ პირობას, რომელიც გვაძლევს საშუალებას გამოვიყენოთ განსჯის წმინდა ცნებები (კატეგორიები), ხოლო მეორე ნაწილში დადგენილი იქნება ის სინთეზური მსჯელობები, რომლებიც მთელი მეცნიერული ცოდნის აპრიორულ საფუძველს წარმოადგენს, ე. ი. წმინდა განსჯის ძირითადი დებულებები.

ვიდრე დროის სქემებს დაადგენდეს, კანტი შეეცდება გაარკვიოს ანალიზური და სინთეზური მსჯელობების ძირითადი პრინციპები, რადგან საკითხი ხომ იმ ძირითად დებულებებს ეხება, რომლებიც მთელი მეცნიერული ცოდნის აპრიორულ საფუძველს წარმოადგენს.

[1] Соч., III, გვ. 221.

[2] ib., გვ. 217.

ამაში მდგომარეობს მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური საფუძვლების კვლევა.

რაც შეეხება ანალიზურ მსჯელობებს, როგორიც უნდა იყოს ჩვენი ცოდნის შინაარსი, ერთი, მართალია ნეგატიური, პირობა უნდა იყოს დაცული, სახელდობრ—მსჯელობა არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს თავისთავს. ეს პირობა ნეგატიურია, რადგან მსჯელობა, თავისუფალიც რომ იყოს წინააღმდეგობისაგან, შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს საგანს და ამდენად მცდარი იყოს.

წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არის ანალიზური მსჯელობების ძირითადი პრინციპი. ახლა რაც შეეხება სინთეზურ მსჯელობებს: სინთეზურ მსჯელობაში, როგორც გარკვეული იყო, უნდა გავიდეთ ერთი ცნების გარეთ, რათა იგი მეორე ცნებას შევადაროთ. ამისათვის კი საჭიროა რაღაც მესამე, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ამ ორი ცნების შეერთება. ეს მესამე არის ის ერთობლიობა, რომელშიც იმყოფება ყველა ჩვენი წარმოდგენა, სახელდობრ, შინაგანი განცდა და მისი აპრიორული ფორმა, ე. ი. დრო. წარმოდგენათა სინთეზი ეყრდნობა წარმოსახვის უნარს, ხოლო მათი სინთეზური ერთიანობა — რაც აუცილებელია მსჯელობისათვის — აპერცეფციის ერთიანობას. ეს სამი საფუძველი ამართლებს წმინდა (აპრიორულ) სინთეზურ მსჯელობებს.

ცდა (ე. ი. მეცნიერული ცოდნა=ბუნება) შესაძლებელია მხოლოდ ამ პირობების შესრულების საფუძველზე. ამიტომ სინთეზური მსჯელობების უმაღლესი პრინციპი ასეთია: ყოველი საგანი ემორჩილება შესაძლებელი ცდის მრავალსახეობის (შინაარსის) სინთეზური ერთიანობის აუცილებელ პირობებს. საქმე ის არის, რომ შესაძლებელი ცდის პირობები (ე. ი. შესაძლებელი მეცნიერების პირობები) ამავე დროს არის ცდის საგნების შესაძლებლობის პირობები. მარტივად: საგნები კი არაა მეცნიერული ცოდნის პირობა, არამედ მეცნიერული ცოდნა არის საგნების არსებობის პირობა.

ამის შემდეგ დაადგენს კანტი დროის სქემებს, რომლებმაც უნდა გააშუალოს კატეგორიებისა და გრძნობადი მასალის დაკავშირება.

კატეგორიების ცხრილის მიხედვით კანტი ჩამოაყალიბებს დროის სქემებს. ჩვენ არ ჩამოვთვლით აქ ყველა ამ სქემას და არც შევეხებით კანტის მიერ შემოღებულ ტრანსცენდენტალური წარმოსახვის უნარს, რომლითაც გრძნობადი ინტუიციები დროის სქემის საშუალებით მოექცევა კატეგორიების ქვეშ. აღვნიშნავთ მხოლოდ ზოგიერთი კატეგორიის სქემას იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს სქემატიზმის თავისებურება. ასე მაგალითად, სუბსტანციის სქემა არის რეალობის მუდმივობა დროში, მიზეზობრიობის სქემა არის

რეალობა, რომლის შემდეგ, თუ რეალობა დადგენილია, მას ყოველთვის რაღაც სხვა მოსდევს, სინამდვილის სქემა არის არსებობა გარკვეულ დროს, ხოლო აუცილებლობის სქემა—საგნის არსებობა ყოველთვის და ყველა დროს.

როგორც ყოველთვის, კანტი აქაც აღნიშნავს, რომ მართალია კატეგორიული სინთეზი განხორციელდება სქემების საშუალებით, მაგრამ ეს ხდება გრძნობიერებაში მოცემული პირობებით; ამიტომ მათი გამოყენება შეიძლება მხოლოდ მოვლენების და არა თავისთავადი ნივთების მიმართ. ამიტომ აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები წმინდა ბუნებისმეტყველებაში შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კატეგორიები, მათი ერთიანობა ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში, გამოყენებულია გრძნობადი მოცემულობის, შესაძლებელი ცდის მიმართ და არა თავისთავადი ნივთებისა. შესაძლებელი ცდის (ე. ი. მეცნიერების) პირობები არის ამასთან ერთად ამავე ცდის საგნების შესაძლებლობის პირობები [1].

მხოლოდ ამის შემდეგ ჩამოაყალიბებს კანტი მეცნიერული ცოდნის ლოგიკურ პირობებს; ეს ლოგიკური პირობები გამოთქმულია ძირითადი დებულებების სახით, რომლებიც საფუძვლად ედება მეცნიერულ ცოდნას.

კატეგორიების ცხრილის მიხედვით წმინდა განსჯის ძირითადი დებულებებიც ოთხ კლასად არის დაყოფილი.

1

ინტუიციის აქსიომები

2 აღქმის ანტიციპაციები

3 ცდის ანალოგიები

4

ემპირიული აზროვნების პოსტულატები

1) ინტუიციის აქსიომების პრინციპი ასეთია: ყველა ინტუიცია არის ექსტენსიური სიდიდე (ექსტენსიური ნიშნავს სიდიდეს, რომელშიც წარმოდგენა მთელზე შესაძლებელი ხდება ნაწილების წარმოდგენის საშუალებით).

2) აღქმის ანტიციპაციის პრინციპი: რეალურს, რომელიც შეგრძნებების საგანს შეადგენს, აქვს ყოველ მოვლენაში ინტენსიური სიდიდე, ე. ი. ხარისხი.

3) ცდის ანალოგიების პრინციპი: ცდა შესაძლებელია აღქმათა აუცილებელი კავშირის წარმოდგენის საშუალებით.

a) პირველი ანალოგია: მოვლენათა ცვლილებების დროს სუბ-

[1] ib., გვ. 224.

სტანცია მუდმივია და მისი რაოდენობა ბუნებაში არც მატულობს და არც კლებულობს (არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშობა; სუბსტანცია რჩება, იცვლება აქციდენციები).

b) მეორე ანალოგია: ყოველი ცვლილება ხდება მიზეზისა და მოქმედების კავშირის კანონით.

c) მესამე ანალოგია: ყველა სუბსტანცია, რამდენადაც მათი აღქმა შესაძლებელია სივრცეში როგორც ერთდროულად არსებული, არის ურთიერთმოქმედებაში.

4) ემპირიული აზროვნების პოსტულატები.

a) ის, რაც ეთანხმება ცდის ფორმალურ პირობებს (მხედველობაშია ინტუიციის ფორმები და კატეგორიები), შესაძლებელია.

b) ის, რაც დაკავშირებულია ცდის მატერიალურ პირობებთან (შეგრძნებები), ნამდვილია.

c) ის, რაც დაკავშირებულია ცდის საერთო პირობებთან, აუცილებელია.

ძირითად დებულებათა ანალიტიკაში სამ მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება.

1) აქ დადგენილია ის ძირითადი აპრიორული დებულებები, რომლებიც შესაძლებლად ხდის წმინდა ბუნებისმეცნიერებას. ეს დებულებები განსაზღვრულია გრძნობიერებისა და განსჯის ფორმებით. ამდენად ანთროპოლოგიზმი თავის სრულ სახეს სწორედ აქ ამჟღავნებს. სამყარო — ბუნება, რომელიც ადამიანს ევლინება როგორც არსებული მისგან დამოუკიდებლად, როგორც ბუნების კანონზომიერი მთლიანობა, ნამდვილად მისი საკუთარი შემოქმედება, უფრო სწორად ამ ადამიანის ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შემოქმედებაა. შემმეცნებელ სუბიექტს შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ ის, რისი შექმნაც მას შეუძლია. თავისთავადი ნივთების შემეცნებას შეძლებდა ისეთი ცნობიერება, რომელიც ნივთებს თავისთავად შექმნიდა. ადამიანური ცნობიერება ამ უნარს მოკლებულია. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამგვარი ცნობიერება არ შეიძლება არსებობდეს; ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმის თქმა, რომ არ ვიცით არსებობს თუ არა ამგვარი ცნობიერება. ამგვარი ცნობიერების არსებობა პრობლემატურია. ჩვენ, ადამიანებს, ასეთი ცნობიერება არ გაგვაჩნია. ადამიანურ ცნობიერებას შეუძლია ააგოს და ნამდვილად აგებს აპრიორული ფორმებით მოვლენათა სამყაროს მოცემული მასალიდან; იგი გვევლინება საგანთა კანონზომიერ მთლიანობად, ბუნებად: ბუნება ემპირიულად რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად — იდეალური.

2) მაგრამ ძირითადი დებულების ანალიტიკა ერთი თავისებური მომენტის მაჩვენებელია: მართალია ეს დებულებები განსაზღვრულია ადამიანის ცნობიერების ორგანიზაციით, მაგრამ თვითონ ეს დებულებები წმინდა ბუნებისმეცნიერების ლოგიკურ საფუძვლებს წარმოადგენს. კანტის მიერ დასმული საკითხი — როგორ არის შესაძლებელი წმინდა ბუნებისმეტყველება, აქ გარკვეულ პასუხს იღებს. წმინდა ბუნებისმეტყველება შესაძლებელია როგორც მეცნიერება იმდენად, რამდენადაც მის ლოგიკურ საფუძვლებს აპრიორული ძირითადი დებულებები წარმოადგენს. მეცნიერების ფაქტის ლოგიკური საფუძვლები ეს ძირითადი დებულებებია. კანტის ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური მეთოდი სწორედ ამ მომენტს ეყრდნობა. მას მიაქცევენ ყურადღებას და ამ გზით გადაამუშავებენ კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტატორები XIX საუკუნის უკანასკნელ მესამედში.

3) ერთიმეორისაგან მოწყვეტილი გრძნობიერება და განსჯა კანტმა სცადა დროის სქემატიზმით დაეკავშირებინა. იმთავითვე ერთმანეთისაგან მოწყვეტილის დაკავშირება რომ შეუძლებელია, ეს ცხადია; მაგრამ აქ კიდევ ერთი მომენტია დამახასიათებელი კანტის თეორიული ფილოსოფიისათვის. ბუნება და ბუნებისმეტყველება (კანტისათვის ეს ხომ ერთი და იგივეა) აიგება არა მხოლოდ განსჯის ფორმებით, არამედ ამ აგებაში მონაწილეობს ინტუიციის ფორმები— დრო და სივრცე. ინტუიციის ფორმებით განსაზღვრული მეცნიერება — მათემატიკა, მათემატიკის პრინციპები მონაწილეობას იღებენ ბუნებისმეტყველების აგებაში. ამიტომ ბუნებისმეტყველება ვერ აშენდება მათემატიკური პრინციპების გარეშე. ბუნებისმეტყველებაში იმდენი ცოდნაა, რამდენიც მასში — მათემატიკა. წმინდა ბუნებისმეტყველება მათემატიკური ბუნებისმეტყველებაა.

7. კანტის თეორიული ფილოსოფია, რამდენადაც ის აქამდე განხილულია, შეიძლება რამდენიმე დებულებაში გამოითქვას: არსებობს ნივთები თავისთავად, ისინი მოქმედებენ გრძნობიერებაზე და იწვევენ შეგრძნებებს. გრძნობიერების წმინდა ინტუიციები — სივრცე და დრო მოაწესრიგებს მათ და ასე მოწესრიგებული შეგრძნებები წარმოადგენს მოვლენებს, მოვლენათა მრავალსახეობას; მოვლენათა მრავალსახეობა კატეგორიული სინთეზებით დაკავშირდება და შეიქმნება საგანთა კანონზომიერი სამყარო, ბუნება, რაც ამავე დროს არის მათემატიკური ბუნებისმეტყველება, ცდა. აქ არ იგულისხმება შემეცნების საფეხურები, ე. ი. ჯერ გრძნობადი შემეცნება, შემდეგ — მათი აზროვნებითი გადამუშავება. ეს ყველაფერი ხდება „სულის" სიღრმეში და ადამიანს ასე შექმნილი

ბუნება ევლინება მისგან დამოუკიდებლად. მეცნიერი (გალილეი, ნიუტონი და სხვ.) შეიმეცნებს ამ ბუნებას, აღმოაჩენს მის კანონზომიერებას, შექმნის მეცნიერებას. ფილოსოფიური რეფლექსია აღმოაჩენს, რომ ეს ბუნება ადამიანური ცნობიერების მიერ არის შექმნილი და მეცნიერება შეიმეცნებს იმას, რაც ადამიანურმა ცნობიერებამ შექმნა.

კანტის მიერ წამოყენებული ძირითადი დებულებები წარმოადგენს იმ ლოგიკურ პრინციპებს, რომლებიც ბუნებისმეცნიერების საფუძვლებია, ე. ი. ბუნებისმეცნიერების გამართლება როგორც მეცნიერული ცოდნის ღირებულება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას საფუძვლად დაედო ეს ძირითადი დებულებები. კანტის ამოცანა ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ, ამოვდიოდეთ რა მეცნიერების ფაქტიური არსებობიდან, უნდა გამოვნახოთ მისი ლოგიკური საფუძვლები. ამაში მდგომარეობს ე. წ. ტრანსცენდენტალური მეთოდი.

კანტის მსჯელობა აქამდე ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური მეთოდის დამახასიათებელი იყო: კანტი იკვლევდა მეცნიერული ცოდნის არა ლოგიკურ პირობებს, არამედ ანთროპოლოგიურს, მთელი მისი მსჯელობა დაიყვანებოდა იმაზე, რომ ადამიანური ცნობიერება გარკვეული სტრუქტურის მქონეა, ადამიანურ ცნობიერებას გარკვეული, ასეთი და ასეთი ორგანიზაცია ახასიათებს და ამიტომ მის მიერ შექმნილი ცოდნა მხოლოდ ადამიანისათვის არის მისაღები, აქედან, ცხადია, ისიც გამომდინარეობდა, რომ სხვა გონიერი არსებისათვის, რომელსაც ცნობიერების სხვა ორგანიზაცია, სხვა სტრუქტურა აქვს, მეცნიერული ცოდნა სხვა სახისა უნდა ყოფილიყო. ეს კი, როგორც აღნიშნული იყო, რელატივიზმს წარმოადგენდა.

ძირითად დებულებათა ანალიტიკაში კანტი, რასაკვირველია, თავის ამ პრინციპს არ ღალატობს, ის ისევ ადამიანის ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურიდან ამოდის, აქაც მთელი მსჯელობის პროცესში ამ პრინციპს გულისხმობს და გამოიყენებს: ნაგულისხმევია მასალის მიღება ცნობიერების (გრძნობიერების) მიერ როგორც ეს ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში იყო გარკვეული; გამოყენებულია განსჯის ფორმები იმ სახით, როგორც ეს ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში იყო მოცემული; გამოყენებულია დროის წმინდა ინტუიცია, რომელიც მხოლოდ ადამიანური ცნობიერებისთვისაა დამახასიათებელი. მოკლედ ანთროპოლოგისტური და რელატივისტური კონცეფცია აქაც, ძირითად დებულებათა ანალიტიკაში, მთლიანად ნაგულისხმევია.

მაგრამ საინტერესოა ამ მსჯელობის შედეგი; კახტი კარგად იცნობს თავისი დროის ბუნებისმეცნიერებას, ის რეფლექსიას ახდენს მის პრინციპებზე და დაადგენს დებულებებს, რომლებიც მეცნიერული ცოდნის ლოგიკურ საფუძვლებს წარმოადგენს; ეს იმას ნიშნავს, რომ მეცნიერული ცოდნა გამართლებული იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს პრინციპები იქნა მიღებული.

კანტი ცდილობს დაასაბუთოს ეს პრინციპები — ძირითადი დებულებები; მთავარი აქ ის კი არ არის, მართებულია თუ არა მათი დასაბუთება, არამედ თვით ძირითადი დებულებების შინაარსი.

ილუსტრაციისათვის განვიხილავთ რამდენიმე ძირითადი დებულების დასაბუთების ცდას, სახელდობრ იმ ძირითადი დებულებებისა, რომლებიც იუმისათვის საეჭვო აღმოჩნდა, რის საფუძველზეც მან უარყო ბუნებისმეცნიერების თეორიული ღირებულება.

საკითხი ეხება საგანთა და მოვლენათა დროის ობიექტურობის გარკვევას. უნდა გაირკვეს მოვლენათა ხანგრძლიობა, თანმიმდევრობა და ერთდროულობა. ჯერ განვიხილოთ თანმიმდევრობის საკითხი. აღქმათა თანმიმდევრობა ყოველთვის არ არის სინამდვილის მოვლენების თანმიმდევრობის მაჩვენებელი. მრავალსახეობის წარმოდგენა ყოველთვის თანმიმდევრობით ხასიათდება, მე აღვიქვამ მოვლენის ჯერ ერთ მხარეს, შემდეგ მეორეს; მაგალითად, აღვიქვამ სახლის ჯერ ზედა ნაწილს, შემდეგ ქვედას; ჯერ მარცხენას და შემდეგ მარჯვენა ნაწილს. მაგრამ გამოხატავს ეს აღქმა იმას, რომ ისინი საგანშიც თანმიმდევრობით არსებობენ? მე ხომ შემეძლო ჯერ სახლის ქვედა ნაწილი აღმექვა და არა ზედა, ჯერ მარჯვენა და მხოლოდ შემდეგ — მარცხენა. მაგრამ არ შემიძლია აღვიქვა ჯერ ქუხილი და მერე ელვა, არ შემიძლია ნავი, რომელიც დინებას მიჰყვება, ჯერ მდინარეს ქვემო ნაწილში აღვიქვა და შემდეგ ზევით. თანმიმდევრობისა და ერთდროულობის განსხვავებისათვის უნდა მივმართოთ გარკვეულ წესს, სახელდობრ, არის თუ არა ეს აღქმები შექცევადი. შექცევადია სახლის ზედა და ქვედა ნაწილების აღქმა, მაგრამ ელვისა და ქუხილის, მდინარეში ნავის აღქმა არ არის და არც შეიძლება იყოს შექცევადი. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მე არა ვარ თავისუფალი ჩემს აღქმათა თანმიმდევრობაში. შექცევადობის შეუძლებლობა ასაბუთებს ერთდროულობის ობიექტურ ხასიათს.

როდესაც შევდივარ ოთახში და ვგრძნობ სითბოს, მე დავასკვნი, რომ ოთახში ღუმელი დაუნთიათ, რის საფუძველზეც დავასკვნი, რომ ოთახში დათბა მას შემდეგ, რაც ღუმელში ცეცხლი დაანთეს და ამის გარეშე ოთახში არ გათბებოდა. ხომ არ არის ეს დასკვნა (ცოდნა) იმის შედეგი, რომ მე ხშირად ვყოფილვარ მოწმე — ცეცხლის დან-

თების შემდეგ ოთახი თბებოდა (ანდა: ელვის შემდეგ ქუხილს ალვიქვამთ) და აღქმათა შეკცევადობას ადგილი არა ჰქონია. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ მე მექნებოდა მხოლოდ იმის ალბათობა, და არა ნამდვილი ცოდნა, რომ ამ მოვლენების თანმიმდევრობა იქნება ისეთივე, როგორიც მე ხშირად განმიცდია. მაგრამ ყველანი იმ აზრისანი ვართ, რომ ოთახში სითბო არ გაჩნდებოდა, წინასწარ რომ ცეცხლი არ დაგვენთო; ცეცხლი ყოველთვის უნდა ყოფილიყო იმისათვის, რომ ოთახში სითბო გაჩენილიყო; ცეცხლის გარეშე სითბო არ წარმოიშობოდა. საიდან ჩნდება ეს აუცილებლობა? ერთადერთი გამოსავალია იმის დადგენა, რომ ამ ორ მოვლენას შორის არსებობს მიზეზობრივი კავშირი.

ყოველი მოვლენა უნდა მისდევდეს იმას, რომლის მოქმედებასაც ის წარმოადგენს. მოვლენების დროული მიმართებანი ობიექტური ხასიათისაა, რადგან ისინი განსაზღვრულია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით. რომ არ ყოფილიყო წესი — ერთ მოვლენას აუცილებლად უნდა თანსდევდეს მეორე, მაშინ აღქმათა თანმიმდევრობა თავიდან ბოლომდე სუბიექტური იქნებოდა; გვექნებოდა მხოლოდ წარმოდგენათა თამაში, რომელსაც არ ექნებოდა არავითარი მნიშვნელობა მოვლენათა ობიექტური თანმიმდევრობისათვის.

ამრიგად, მოვლენათა ობიექტური მიმართებანი გაურკვეველი რჩება, თუ დავეყრდნობით მხოლოდ აღქმებს. იმისათვის, რომ მოვლენები შევიცნოთ როგორც გარკვეული, აუცილებელია ორი მოვლენა მოვიაზროთ მიზეზობრიობის განსჯის კატეგორიით ისე, რომ აუცილებლობით იყოს გარკვეული, რომელი მათგანი უნდა უსწრებდეს წინ და რომელი თანსდევდეს, ამასთანავე მათი შეკცევა შეუძლებელი უნდა იყოს. მოვლენების შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმის გამო, რომ დავუმორჩილეთ მათი თანმიმდევრობა მიზეზობრიობის კანონს. მიზეზობრიობის კანონის გარეშე ცდა, ე. ი. მეცნიერული ცოდნა, ბუნება ვერ აიგება.

მკითხველი ადვილად დაინახავს, რომ კანტის ეს მსჯელობა მიმართულია იუმის კონცეფციის წინააღმდეგ. საინტერესოა გავარკვიოთ საკითხი — შეძლო თუ არა კანტმა გადაელახა იუმის სკეპტიკური თვალსაზრისი მიზეზობრიობის არსებობის შესახებ.

იუმი გამოდიოდა ცდიდან, ე. ი. აღქმებიდან (შთაბეჭდილებებიდან და იდეებიდან); აღქმათა მონაცემის ანალიზი არ გვიჩვენებს მიზეზობრივი კავშირის არსებობას და ამიტომ მეცნიერება ბუნების შესახებ, რომელიც ყოველთვის მიზეზობრიობის კატეგორიას გამოიყენებს, არ არის ნამდვილი, ჭეშმარიტი მეცნიერება.

კანტი არსებითად ვერ უარყოფს იუმის თვალსაზრისს. იგი

პრინციპულად განსხვავებული წანამძღვრიდან ამოდის: კანტის აზრით, მეცნიერება ფაქტია და საჭიროა მხოლოდ მისი ახსნა. იუმი მართალია იმაში, რომ აღქმებში მიზეზობრივი კავშირი არ მოიპოვება; მაშ, თუ გვინდა მეცნიერული ცოდნის გამართლება, უნდა დავუშვათ, რომ აღქმების გარდა არსებობს სხვა წყაროც მიზეზობრივი კავშირის არსებობის დასადგენად. ეს წყარო წმინდა განსჯაა თავისი კატეგორიებით და კატეგორიული სინთეზებით. მეცნიერების გამართლება მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი.

ვერც იუმმა და ვერც კანტმა ვერ გაიგო ერთი რამ: მართალია აღქმებში არ არის მოცემული მიზეზობრივი კავშირი, მაგრამ ეს კავშირი არსებობს აღქმულში. აღქმას ერთმაც და მეორემაც სუბიექტური და მხოლოდ სუბიექტური მნიშვნელობა მიაწერა. ვერც ერთმა მისი ობიექტური შინაარსი ვერ გაითვალისწინა. ამის საფუძველზე ერთმა უარყო მიზეზობრიობის არსებობა და სკეპტიციზმამდე მივიდა, ხოლო მეორემ მეცნიერების გასამართლებლად აპრიორული ფორმები გამოიგონა. მაგრამ ეს აპრიორული ფორმები ვერ გაამართლებს ნამდვილი მეცნიერული ცოდნის არსებობას: მეცნიერული ცოდნა მთლიანად მოწყვეტილია ობიექტური სინამდვილისაგან, სუბიექტური მასალითა და ადამიანური ცნობიერების წმინდა ფორმებით — ე. ი. ისევ სუბიექტური ფორმებით ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ცოდნა არ აიგება. ის გარემოება, რომ ეს ფორმები საერთო ადამიანურია და ამიტომ საყოველთაო და აუცილებელია ადამიანური ცნობიერებისათვის, ვერ დაჯაბუთებს მათ ობიექტურ ხასიათს.

მიუხედავად ამისა, კანტის მიერ დადგენილი დებულება, ზოგადად აღებული, მართებულია: მიზეზობრივი კავშირის არსებობის აღიარების გარეშე მეცნიერული ცოდნის აგება შეუძლებელია. მაგრამ ეს აზრი ხომ იუმსაც აქვს გამოთქმული?

ამავე გზით მიდის კანტი სუბსტანციის კატეგორიის არსებობის დასაბუთებისას. როგორც მიზეზობრიობის კატეგორია განსაზღვრავს მოვლენათა დროში თანმიმდევრობას, ასევე სუბსტანციისა და აქციდენციის კატეგორია განაპირობებს მოვლენათა ერთდროულობასა და ურთიერთობას. ერთდროულობა გასაგები ხდება მხოლოდ იმის დაშვებით, რომ რაღაც სუბსტრატი ყოველთვის უცვლელად არსებობს. ეს სუბსტრატი უცვლელი სუბსტანციაა, იცვლება მხოლოდ მისი თავისებური არსებობის ფორმები — აქციდენციები. ცვლილება, ე. ი. წარმოშობა და მოსპობა ახასიათებს არა სუბსტანციას, არამედ მისი არსებობის ფორმებს. თვითონ სუბსტანცია არ წარმოიშობა და არ ისპობა. დებულება, რომლის მიხედვითაც არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშობა, დიდი ხანია იგულის-

ხმებოდა ფილოსოფოსების მიერ. კანტი ფიქრობს, რომ მან ეს დებულება დაამტკიცა, როცა დაადგინა: სუბსტანციის მუდმივი არსებობის აღიარება არის ცდის (მეცნიერების, ბუნების) აუცილებელი პირობა.

კიდევ ერთხელ შევადაროთ იუმის თვალსაზრისი კანტის კონცეფციას. აქ ორი მომენტია საინტერესო: ერთი უარყოფს მეცნიერების ღირებულებას, მეორე მის ღირებულებას აღიარებს და მთელი პათოსი ამისკენ არის მიმართული. სხვადასხვა გზით წასული, ორივე ერთ შედეგს აღწევს: ერთი ფიქრობს, რომ ბუნების შემეცნება შეუძლებელია, მეორე მას შესაძლებლად თვლის, მაგრამ ამავე დროს აღიარებს, რომ შემეცნება სრულიად არ ეხება ბუნებას როგორც ბუნებას: ბუნება, სინამდვილე, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, პრინციპულად შეუცნობადია. ორივე არსებითად აგნოსტიციზმის თვალსაზრისს იზიარებს; არის განსხვავება მათი აგნოსტიციზმის ხასიათში, მაგრამ აგნოსტიციზმი აგნოსტიციზმად რჩება.

უფრო საინტერესოა მეორე მომენტი: იუმი, რომელიც უარყოფდა ბუნების შემეცნებას, აღიარებდა მათემატიკას როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტ მეცნიერებას, აღიარებდა იმ მოსაზრებით, რომ მათემატიკა ჩვენი გონების მიერაა შექმნილი, ე. ი. შეგვიძლია ავაგოთ მეცნიერება მხოლოდ იმის შესახებ, რაც ჩვენ თვითონ შევქმენით.

კანტი აღიარებს მეცნიერული ცოდნის ღირებულებას: ადამიანის ცნობიერებას აქვს უნარი შეიცნოს ბუნება. მაგრამ რა ბუნებას შეიცნობს ადამიანის ცნობიერება? იმ ბუნებას, რომელიც არსებობს მისგან დამოუკიდებლად? კანტის პასუხი უარყოფითია, ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ მხოლოდ ის ბუნება, რომელიც ჩვენი ცნობიერების კანონზომიერებით არის აგებული, შეგვიძლია შევიცნოთ ის, რაც თვითონ შევქმენით.

როგორც გონებაა კანონმდებელი მათემატიკურ მეცნიერებაში და მას შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ თავისი საკუთარი შემოქმედება (იუმი), ასევე კანტთან განსჯაა კანონმდებელი ბუნებისმეცნიერებაში, და მას შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ თავისი საკუთარი შემოქმედება. განსჯა არ აღმოაჩენს კანონებს ბუნებაში, ის მას უკარნახებს თავის კანონებს.

შესაძლებელია თუ არა პრინციპში ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ბუნების (სინამდვილის) შემეცნება? გასაგები უნდა იყოს კანტის უარყოფითი პასუხი ამ კითხვაზე. ადამიანური ცნობიერება ხომ მხოლოდ იმას შეიცნობს, რასაც თვითონ ქმნის. თავისთავადი

ნივთების შემოქმედების უნარი ჩვენს ცნობიერებას არა აქვს, მაგრამ პრინციპულად წინააღმდეგობას არ შეიცავს აზრი, რომ შესაძლებელია არსებობდეს ისეთი ცნობიერება, რომელსაც თავისთავადი ნივთების შემეცნება შეუძლია. ეს ისეთი ცნობიერება უნდა იყოს, რომელიც ქმნის თავისთავადი ნივთების სამყაროს, როგორც ადამიანური ცნობიერება ქმნის მოელენათა სამყაროს. ეს ისეთი ცნობიერებაა, რომელსაც ინტელექტუალური ინტუიცია ახასიათებს. თუ ასეთი ცნობიერება არსებობს, მას შეუძლია შექმნას სამყარო ნივთებისა თავისთავად და ამიტომ შეიმეცნოს კიდევაც ისინი. ასეთი ცნობიერება შეიძლება არსებობდეს, მაგრამ შესაძლებლობა ჯერ არ არის სინამდვილე. ადამიანს, ყოველ შემთხვევაში, ასეთი რამ არ ახასიათებს.

8. ამ აზრთა მსვლელობის პროცესში კანტი არც ერთხელ არ შეხებია იმ ძირითად ცნებას, რომლის გარეშეც მისი კონცეფცია სრულიად გაუგებარი რჩება: საკითხი ეხება თავისთავადი ნივთის ცნებას. ჩვენ უკვე ნაწილობრივ გავარკვიეთ ეს საკითხი. არსებობა, საგანი და მისი თვისებები, შემდეგ რეალობა, სიმრავლე, მიზეზობრიობა და სხვ. — ყველა ესენი კატეგორიებია და არც ერთი მათგანი არ შეიძლება გამოვიყენოთ თავისთავადი ნივთის მიმართ.

მასალის გარეშე საგანი (ბუნება) არ აიგება: მაგრამ მასალა უნდა გამოიწვიოს ნივთმა თავისთავად; მაგრამ ნივთს თავისთავად ეს არ შეუძლია, რადგან მიზეზობრიობა განსჯის ფორმაა; რეალობაც, არსებობაც ასეთივე ფორმებია. ე. ი. თავისთავადი ნივთი არც არსებობს და არც რეალურია? მხოლოდ ახლა, ანალიტიკის ბოლოს, კანტი სპეციალურად სვამს საკითხს საგნების გაყოფის შესახებ ფენომენებად და ნოუმენებად. მაგრამ საკითხი — ყოველ შემთხვევაში, თეორიულ ფილოსოფიაში—არათუ გადაუწყვეტელი, არამედ გაუგებარიც რჩება. ფილოსოფოსმა იაკობიმ კარგად შენიშნა ის წინააღმდეგობა, რომელიც თან ახლავს თავისთავადი ნივთის ცნებას: თავისთავადი ნივთის გარეშე ვერ შევალთ კანტის ფილოსოფიაში, ხოლო თავისთავადი ნივთით მასში ვერ დავრჩებით.

თუ კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციის დროს მატერიალისტურ (კანტისათვის გულუბრყვილო რეალისტურ) თვალსაზრისზე არ დავდექით, რომელსაც ის დასაწყისში დოგმატურად იზიარებს, მაგრამ, როგორც შემდეგ ირკვევა, ეს თვალსაზრისი არ გამოხატავს მის ფილოსოფიურ კრედოს, და თუ ჩვენ კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პრინციპს ზუსტად გავატარებთ, აღმოჩნდება, რომ თავისთავადი ნივთის ცნება მთლად უნდა მოიხსნას.

ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ კანტის უშუალო მიმდევრები

და მისი ფილოსოფიის ინტერპრეტატორები (ფიხტე, მაიმონი და სხვ.) მოხსნიან თავისთავადი ნივთის ცნებას: ამით აიხსნება ისიც, რომ ნეოკანტიანელების დიდი ნაწილი ისე გადაამუშავებს კანტის ფილოსოფიას, რომ ნივთს თავისთავად აღარ ჰქონდეს ადგილი კანტის ფილოსოფიაში როგორც რეალურად არსებულს.

მაგრამ კანტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ამ მსოფლმხედველობის მიზანი ისეთია, რომ მას არ შეუძლია უარი თქვას თავისთავადი ნივთის ცნებაზე: ჯერ ერთი, მისი მორალურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა მოითხოვს ინტელიგიბელური სამყაროს (სამყაროს ნივთებისა თავისთავად) არსებობას და მეორეც, თვით მისი შემეცნების თეორიაც გაუგებარი იქნებოდა რეალური სამყაროს არსებობის გარეშე.

რაც შეეხება პირველს—კატეგორიებს აქვთ მნიშვნელობა მხოლოდ ცდის მიმართ. კანტის თავისებური ტერმინოლოგიით, მათ გააჩნიათ ტრანსცენდენტალური მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა გარეშე გრძნობიერების ფორმალური პირობებისა, მაგრამ ტრანსცენდენტური ვ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ ა არა აქვთ. განსჯას შეუძლია შეიმეცნოს ის საგანი, რომელიც ააგო ინტუიციების საფუძველზე; ეს ინტუიციები გრძნობადია. თავისთავადი ნივთის შემეცნება შესაძლებელი იქნებოდა, თუ შემეცნება შეძლებდა მის აგებასაც. მაგრამ ამისათვის საჭირო იქნებოდა არა გრძნობადი ინტუიცია, არამედ—ინტელექტუალური. ნივთი თავისთავად — ნოუმენი — არის არაგრძნობადი ინტუიციის ობიექტი; ასეთი ინტუიცია ადამიანს არ გააჩნია; მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ არ არსებობს ისეთი არსება, რომელსაც ასეთი ინტუიცია აქვს. ცნება ინტელექტუალური ინტუიციისა და ამასთანავე ცნება ნივთისა თავისთავად არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობას. მაგრამ ის, რაც წინააღმდეგობას არ შეიცავს, არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ნამდვილად არსებობს. ეს ცნებები პრობლემატური ცნებებია. პრობლემატურია ცნება, რომელიც თავისში არ შეიცავს წინააღმდეგობას, მაგრამ რომლის ობიექტური რეალობა არ შეიმეცნება. ეს ცნებები საზღვრითი ცნებებია, მათი შესაბამი რეალობის შესახებ თეორიული ფილოსოფია ვერაფერს ვერ იტყვის [1]. პირველი საკითხი თითქოს გადაწყვეტილია; განვიხილოთ მეორე.

თუ თავისთავად ნივთებზე თეორიული ფილოსოფია ვერაფერს იტყვის, საკითხავია — არსებობენ ისინი თუ არა; მაშინ როგორ გავიგოთ დებულება, რომ ეს ნივთები თავისთავად მოქმედებს გრძნობიერებაზე და იწვევს შეგრძნებებს? თუ ეს ასეა, ცხადია, რომ

---

[1] ib., გვ. 299—313.

ისინი არსებობენ. მართალია, საბოლოო ანგარიშით, მეცნიერული ცოდნა (ცდა) და ბუნება კანტის თვალსაზრისით ერთი და იგივეა, წმინდა ბუნებისმეტყველების აგება და ბუნების აგება ერთი და იგივეა, მაგრამ ფაქტიური პროცესი ბუნების შემეცნებისა, რომელსაც მეცნიერი აწარმოებს, განსხვავდება ბუნების აგებისაგან. მეცნიერის როგორც შემმეცნებლის წინაშე უკვე დგას ემპირიული ბუნება თავისი მრავალმხრივი საგნებით, მოვლენებით, მრავალნაირი კავშირებით; ის ხომ უკვე აგებულია ტრანსცენდენტალური ცნობიერებით და ემპირიულ სუბიექტს მოცემული აქვს როგორც ემპირიული რეალობა. მის წინაშე შეგრძნებათა ქაოსი კი არ არის, არამედ უკვე გაფორმებული, მისგან დამოუკიდებელი ბუნება, რომელსაც ის კი არ ქმნის, არამედ, როგორც მისგან დამოუკიდებელს, აღიქვამს და მას თანდათანობით შეიცნობს. მეცნიერი (იქნება ის გალილეი, ნიუტონი თუ სხვ.) ამ არსებულ ბუნებას შეიცნობს და მის კანონზომიერებას ალმოაჩენს. ბუნება უკვე შექმნილია ამ მეცნიერის მოღვაწეობის გარეშე, თავისი მრავალი საგნით და მოვლენით, მოქმედებს მასზე, იწვევს მასში შეგრძნება-აღქმებს; მისი აზროვნება გადაამუშავებს და ქმნის ბუნების სურათს, მეცნიერებას. შემეცნება ცდით იწყება. ასეთია კანტის თვალსაზრისი, გამოთქმული „წმინდა გონების კრიტიკის“ დასაწყისში.

არავითარ ნივთებზე თავისთავად აქ არ არის მსჯელობა. აქ მსჯელობა ეხება ჩვენი შემეცნებითი უნარის მოღვაწეობას, რომელსაც აღვიძებს საგნების მოქმედება ჩვენზე, ქმნის წარმოდგენებს და აიძულებს განსჯას შეადაროს, დააკავშიროს და გადაამუშაოს ისინი საგანთა შემეცნებად, მეცნიერებად (ცდად).

ვიმეორებთ, აქ საუბარია შემეცნების იმ ფაქტიურ პროცესზე, რომელსაც აწარმოებს მეცნიერი. ეს უკანასკნელი უპირისპირდება ბუნებას და მან სრულიად არ იცის, რომ ეს ბუნება მისივე ცნობიერების სიღრმეშია აგებული.

ფილოსოფოსი (ამ შემთხვევაში კანტი), რომელიც დარწმუნებულია, რომ ამ გზით საყოველთაო, აუცილებელი და ამიტომ ობიექტური მნიშვნელობის დებულებები ვერ დადგინდება, ახდენს რეფლექსიას ასე აგებულ მეცნიერებაზე (ნიუტონის Principia-ზე). საქმე ისე კი არ არის, როგორც ეს ზემოთ იყო აღწერილი—თითქოს ჩვენგან დამოუკიდებელი, ცდაში მოცემული საგნები (მათი კანონზომიერებით) მოქმედებს შემმეცნებელზე და ასე აიგება მეცნიერული ცოდნა; ეს საგნები, კანონზომიერებით დაკავშირებული—მოკლედ ბუნება,—უკვე შექმნილია, აგებულია და შემმეცნებელი ამ უკვე აგებულს, შექმნილს შეიცნობს, შეიცნობს იმას, რაც თვითონ შექ-

მნა და ააგო. როგორ შექმნა, როგორ ააგო? აი, აქ იწყებს მოღვაწეობას ნივთი თავისთავად. ვიდრე აგებული საგანი, ბუნება დაიწყებდეს მოქმედებას ადამიანზე და გააღვიძებს მის შემეცნებით მოღვაწეობას, ეს საგანი, ბუნება უკვე აგებულია. მისი აგებისათვის, კანტის აზრით, აუცილებელია გრძნობადი მასალა და აპრიორული ფორმა. მასალის გამომწვევი ალარ შეიძლება იყოს საგანი, ბუნება, ვინაიდან საგანი უკვე აგებულია და მისი „კომპონენტებია" მასალა და ფორმა. მასალის გამომწვევი მიზეზი უნდა იყოს არა აგებული საგანი, არამედ რაღაც ნივთი თავისთავად.

მეცნიერული ცოდნის გამართლება შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ემპირიული ცნობიერების შემეცნებითი მოღვაწეობა ამაღლდება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კანონზომიერებამდე.

„წმინდა გონების კრიტიკის" ერთ-ერთ თავში, რომლის სათაურია „საგანთა გაყოფის შესახებ ფენომენებად და ნოუმენებად", კანტი სრულიად თავისებურად არკვევს საკითხს თავისთავადი ნივთების შესახებ. თუ აქამდე მკითხველს ჰქონდა შთაბეჭდილება, რომ ნივთები თავისთავად არსებობს შემმეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მოქმედებს მასზე და იწვევს შეგრძნებებს, ე. ი. ქმნის მასალას, რომელსაც აპრიორული ფორმები მოაწესრიგებს და ერთმანეთს კანონზომიერად დააკავშირებს და ასე, ამრიგად შექმნის ბუნებას, ახლა კანტი აფრთხილებს მკითხველს, რომ ეს აზრი შეიძლება ორაზროვნებას დაედოს საფუძვლად. როდესაც ჩვენ ვუწოდებთ საგანს რაღაც მიმართებაში ფენომენს (მოვლენას), გონება ამავე დროს ქმნის ამ მიმართების გარეშე წარმოდგენას საგანზე როგორც ის არსებობს თავისთავად და ფიქრობს, რომ მას შეუძლია შექმნას ამგვარ საგანზე გარკვეული ცნება. მაგრამ ჩვენს განსჯას მხოლოდ კატეგორიები გააჩნია და ამიტომ ამ თავისთავადის მოაზრება უნდა ხდებოდეს ყოველ შემთხვევაში ამ კატეგორიების საშუალებით. ამით განსჯა შეცდომით აღიარებს სრულიად გაურკვეველ ინტელიგიბელური საგნის ცნებას როგორც ისეთი რაიმესი, რომელიც ჩვენი გრძნობების გარეშეა: განსჯა მას აღიარებს (შეცდომით) როგორც რაღაც არსების გარკვეულ ცნებას.

თუ ნოუმენის ცნებაში ვგულისხმობთ ნივთს, რომელიც არ არის გრძნობადი ინტუიციის ობიექტი, მაშინ ასეთ ნოუმენს გააჩნია მხოლოდ ნეგატიური აზრი. თუკი ნოუმენის ცნებაში ვგულისხმობთ ა რ ა გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ინტუიციის ობიექტს, მაშინ დავუშვებთ ინტელექტუალურ ინტუიციას, რომელიც არც გვახასიათებს და მისი შესაძლებლობის აღიარებაც ჩვენთვის ნათელი არ არის.

ინტელექტუალური ინტუიცია, როგორც აღნიშნული იყო, ჩვენი შემეცნებითი უნარის გარეშეა. რასაკვირველია, გრძნობად აღქმად ობიექტებს აუცილებლად შეესაბამება ინტელიგიბელური ობიექტები, რომელთა მიმართ გრძნობად ინტუიციებს არა აქვთ არავითარი მიმართება. ამიტომ ის, რასაც ნოუმენი ეწოდება, უნდა გვესმოდეს ნეგატიური აზრით.

ნოუმენი არის პრობლემატური ცნება, ის არ შეიცავს თავისში წინააღმდეგობას, არის საზღვრითი ცნება, რომელიც შემოფარგლავს გრძნობიერების პრეტენზიას. იგი დასაშვებია როგორც გრძნობიერების საზღვარი და მეტი არაფერი. ამდენად, საგანთა გაყოფა ფენომენებად და ნოუმენებად დაუშვებელია დადებითი აზრით. ამ მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რომ კატეგორიების გამოყენება ნოუმენების მიმართ არ შეიძლება; კატეგორიების გამოყენება შესაძლებელია მხოლოდ იმის მიმართ, რაც გრძნობიერებით არის მოცემული.

გ. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა (დიალექტიკა)

ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პირველ ნაწილში — ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში კანტმა, როგორც ის ფიქრობს, დაასაბუთა მათემატიკისა და წმინდა ბუნებისმეცნიერების დებულებათა საყოველთაო, აუცილებელი და ამიტომ ობიექტური მნიშვნელობა.

ამ მეცნიერებათა უფლებრივი გამართლება მოხერხდა იმ გზით, რომ გრძნობადი მასალა გაფორმდა ცნობიერების — გრძნობიერებისა და განსჯის აპრიორული ფორმებით. სადაც ცოდნის ეს ორი აუცილებელი კომპონენტი არ მონაწილეობს, იქ მეცნიერების ღირებულების გამართლება შეუძლებელია.

აღნიშნული იყო, რომ როგორც გრძნობადი მასალა, ისე აპრიორული ფორმები არ ასახავს სამყაროს საგნებს თავისთავად, პირველს ამ საგნებთან (ნივთთან თავისთავად) მხოლოდ გენეტიკური კავშირი აქვს და თავისთავად სუბიექტური ხასიათისაა. მეორენი მხოლოდ ცნობიერების ფორმებია, რომელთაც არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს ობიექტურ სინამდვილესთან, ე. ი. ისინიც სუბიექტურია. როგორ შენდება ამ ორი სუბიექტური კომპონენტიდან აუცილებელი, საყოველთაო და ობიექტური ცოდნა?

კანტის პასუხი გარკვეულია; გრძნობადი მონაცემი—შეგრძნებები სუბიექტურია, ეს სუბიექტუროობა ინდივიდუალურია, ე. ი. ინ-

დივიდუალურად განსხვავებულია, ემპირიულია, შემთხვევითია: აპრიორული ფორმების სუბიექტურობა საერთო-ადამიანურია, ის არ არის ემპირიული, შემთხვევითი და რამდენადაც საერთო-ადამიანურია, ადამიანის ცნობიერებისათვის საყოველთაო და აუცილებელია. ადამიანს არ შეუძლია მეცნიერული აზროვნება ამ ფორმების გარეშე და ამაში მდგომარეობს ცოდნის ობიექტურობა.

შეიძლება თუ არა ამგვარი ობიექტური მნიშვნელობის მეცნიერული ცოდნა განხორციელდეს იმ დარგში, რომელსაც მეტაფიზიკა ეწოდება?

ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის დასკვნა ასეთი იყო: მეცნიერული ცოდნა შემოფარგლულია ცდით, ის ეხება მოვლენებს, ხოლო ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეზე ვერ გავრცელდება. ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რის შექმნაც მას შეუძლია; ის ქმნის მოვლენებს და არა ნივთებს თავისთავად. არ არის გამორიცხული ისეთი ცნობიერების არსებობა, რომელიც ქმნის თავისთავად ნივთებს, ასეთ ცნობიერებას შეეძლო თავისთავადი ნივთების შემეცნება. მაგრამ ასეთი ცნობიერება პრობლემატურია; ყოველ შემთხვევაში, ადამიანს არა აქვს ამგვარი ცნობიერება. მეტიც, თვითონ თავისთავადი ნივთის არსებობა პრობლემატურია და მისი გამოყენება მხოლოდ ნეგატიური შეიძლება იყოს.

აქედან ცხადი უნდა იყოს, რომ მეცნიერული ცოდნა თავისთავად ნივთებზე არ არსებობს, მეტაფიზიკა არ არის და ვერც ვერასოდეს გახდება მეცნიერება. თითქოს აქ უნდა დამთავრებულიყო „წმინდა გონების კრიტიკა"; საკითხი გადაწყვეტილია: მათემატიკა და წმინდა ბუნებისმეცნიერება არსებობს ფაქტიურად და მას უფლება აქვს არსებობისა, მეტაფიზიკაც არსებობს ფაქტიურად, მაგრამ მას არა აქვს უფლება არსებობისა.

კანტი არ კმაყოფილდება ამ ზოგადი დასკვნით; ის სპეციალურად განიხილავს მეტაფიზიკური თეორიების ძირითად პრინციპებს და ცდილობს დაასაბუთოს მათი მცდარობა.

თუ გრძნობიერებას ახასიათებს წმინდა, აპრიორული ფორმები დროისა და სივრცის სახით, ხოლო განსჯას, როგორც მსჯელობის უნარს, — აპრიორული ფორმები კატეგორიების სახით, გონებას, რომელიც კანტის მიხედვით დასკვნის უნარია, გააჩნია აპრიორული ფორმები იდეების სახით. დასკვნის ძირითადი ფორმების მიხედვით კანტი გონების სამ იდეას დაადგენს: სულის, სამყაროსა და ღმერთის იდეას. ამ იდეებს განსაკუთრებული ფუნქციები აქვთ. სულის იდეის საფუძველზე ჩვენ დაგვყავს საკუთარი სულიერი განცდები „მე"-ზე, რომელიც უნდა იყოს მათი მატარებელი, მაგრამ რომელიც

ცდაში არასოდეს მოცემული არ არის; სამყაროს იდეის საშუალებით მოვიაზრებთ მთელ ბუნებას როგორც ერთიან მთლიანს; მაგრამ ეს ერთიანი მთლიანი არასოდეს არ არის ცდაში მოცემული; ღმერთის იდეა საფუძველია, რომლის მეოხებითაც სამყარო მოაზრებულია როგორც უმაღლესი არსებით შექმნილი, მაგრამ ეს არსებაც არასოდეს არ არის მოცემული ცდაში. სამივე იდეის შინაარსი პრობლემატურია, ისინი, როგორც შემდეგ გამოირკვევა, რეგულატიური პრინციპებია და არა კონსტიტუტიური; განსჯის კატეგორიები კონსტიტუტიურ პრინციპებს წარმოადგენს, რამდენადაც ისინი ს ა გ ა ნ ს ა გ ე ბ ე ნ და ამდენად — მეცნიერულ ცოდნასაც. იდეები ვერ ააგებს საგანს, რადგან მათ შესაბამი მასალა აკლიათ და მათი საშუალებით მეცნიერული ცოდნაც არ აიგება. მათ მხოლოდ რეგულატიური ხასიათი აქვთ, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ისინი ცდას სისტემატურ ხასიათს აძლევენ.

მაგრამ შემმეცნებელი სუბიექტი ცდება და ამ რეგულატიურ პრინციპებს კონსტიტუტიურ პრინციპებად მიიჩნევს. ასეთი შეცდომა არ არის ცალკეული ადამიანის შეცდომა, ეს შეცდომა თვით წმინდა გონების შეცდომაა. წმინდა გონება ილუზიაში ვარდება ამ იდეების განხილვის დროს. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის მიზანია გამოამჟღავნოს ეს ილუზია და აღმოაჩინოს ის შეცდომა, რომელიც ამ ილუზიითაა განპირობებული.

ამრიგად, დადგენილია იდეათა სამი კლასი: 1) მოაზროვნე სუბიექტის აბსოლუტური (უპირობო) ერთიანობა, 2) მოვლენათა რიგის პირობების აბსოლუტური ერთიანობა, 3) აზროვნების ყველა საგნის პირობის ერთიანობა[1].

მოაზროვნე სუბიექტი (სული) ფსიქოლოგიის საგანია; ყველა მოვლენის ერთობლიობა (სამყარო) არის კოსმოლოგიის საგანი, ხოლო ის, რაც წარმოადგენს იმის უმაღლეს პირობას, რაც კი შესაძლებელია, რისი მოაზრებაც შეიძლება (ყველა არსების არსება), — თეოლოგიის საგანი. ამ მეტაფიზიკურ დისციპლინებს გარკვეული სახელწოდება აქვთ: რაციონალური ფსიქოლოგია, რაციონალური კოსმოლოგია და რაციონალური თეოლოგია.

კანტის მიზანია დაამტკიცოს, რომ არც ერთ ამ მეცნიერებათაგანს არა აქვს არსებობის უფლება.

ადამიანი ყოველთვის სვამდა საკითხს სულის, სამყაროს არსების, ღმერთის შესახებ და არასოდეს გადაუწყვეტია იგი ერთმნიშვნელოვნად. ეს ერთი მხრივ იმის მაჩვენებელია, რომ ამ სა-

[1] ib., გვ. 363.

კითხების გადაწყვეტა შეუძლებელია, ხოლო მეორე მხრივ იმისა, რომ ადამიანის სულში ყოველთვის არის მისწრაფება ამ საკითხების დასმისა და გადაწყვეტისა. საქმე ის არის, რომ ადამიანის მისწრაფება შემეცნებისაკენ არასოდეს არ არის დაკმაყოფილებული მოვლენათა შემეცნებით. ის მიისწრაფვის გადალახოს მოვლენათა სამყარო და მისწვდეს ტრანსცენდენტურს. შემეცნების ეს მიზანი ეწინააღმდეგება იმ შემეცნებით საშუალებებს, რომლებიც გააჩნია ადამიანის ცნობიერებას.

გონების ამ ტრანსცენდენტალურ იდეებს არა აქვს გრძნობად ცდაში ისეთი რამ შესაბამი, რომლის მიმართაც ეს იდეები კატეგორიული სინთეზის ფუნქციას შეასრულებს; ამ იდეების გამოყენება არ შეიძლება არც ერთი მოვლენის მიმართ: სულის იდეიდან არ გამოიყვანება არც ერთი ფსიქიკური ფაქტი, სამყაროს იდეიდან — არც ერთი ფაქტი სხეულთა სამყაროში, ღვთაების იდეიდან — არც ერთი მოვლენა, რომლებიც ხდება სამყაროს პროცესში.

კანტი, როგორც აღნიშნული იყო, არ კმაყოფილდება ამ ზოგადი მოსაზრებებით, ის სპეციალურად განიხილავს მეტაფიზიკის სამივე დისციპლინას და ცდილობს გვიჩვენოს, თუ რაში და როგორ ცდება თვითეული მათგანი.

2. რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკის დროს კანტს მხედველობაში აქვს ლაიბნიც-ვოლფის მეტაფიზიკა და მისი მოძღვრება სულის შესახებ.

ამ მოძღვრების მიხედვით სული არის სუბსტანცია, მარტივი, მაშასადამე დაუშლელი, ის არის პიროვნება. ამ დებულებათა დასაბუთებაში ფილოსოფოსები ლოგიკურ შეცდომებს უშვებენ, რომელთაც პარალოგიზმი ეწოდება. ამ შეცდომის არსება ტერმინების გაოთხმაგებაში მდგომარეობს. საქმე ის არის, რომ მსჯელობაში „მე", რომელიც წანამძღვარში იგულისხმება, არის აზროვნების მხოლოდ ზოგადი ფორმა, ხოლო დასკვნაში ის განიხილება როგორც სუბსტანცია. რასაკვირველია, მეცნიერების აგებისათვის აუცილებელია ადამიანური „მე"-ს ერთიანობის აღიარება, მაგრამ სრულიად დაუშვებელია მისი აღიარება როგორც შემეცნების საგნისა, როგორც მარტივი, უკვდავი სუბსტანციისა. სუბსტანციის კატეგორიის გამოყენება შეიძლება მხოლოდ გარე მოვლენების მიმართ; ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია სინთეზის ფუნქციაა და არა საგანი.

კანტი არ უარყოფს სულის როგორც სუბსტანციის არსებობას. მის სიმარტივესა და უკვდაეებას; ის მხოლოდ იმას აღიარებს, რომ მისი არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია და ყოველი ცდა სულის არსებობის დასაბუთებისა ლოგიკურ შეცდომას ეყრდნობა. მაგრამ

თუ მისი არსებობის დასაბუთება არ შეიძლება, ასევე შეუძლებელია მისი არსებობის უარყოფის დასაბუთებაც.

კანტი არც სპირიტუალიზმის თვალსაზრისს იცავს და არც მატერიალიზმისა: არც ერთი და არც მეორე კონცეფცია არ არის მეცნიერული[1]. ეს გასაგებიც უნდა იყოს კანტის იმთავითვე დასახული მიზნის გამო: მან უნდა შემოფარგლოს მეცნიერების პრეტენზიები, რათა ადგილი დაუტოვოს რწმენას. საკითხი სულის არსებობის, მისი უკვდავების შესახებ რწმენის საკითხია და მეცნიერების კომპეტენციის გარეშე დგას.

რაციონალური ფსიქოლოგიის დამახასიათებელი შეცდომა ლოგიკური შეცდომაა; ამ ლოგიკური შეცდომის აღმოჩენით ირღვევა ეს ე. წ. მეცნიერება.

3. არსებითად განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე რაციონალური კოსმოლოგიის კრიტიკისას. სამყაროს როგორც ერთიანისა და მთლიანის შესახებ მოძღვრებაში რაციონალური კოსმოლოგიის ნაკლი სრულიადაც არ მდგომარეობს ფორმალურ ლოგიკურ შეცდომაში. ამ ე. წ. მეცნიერების მსჯელობასა და დასკვნებში ყველა ლოგიკური წესი დაცულია. აქ სრულიად განსაკუთრებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. გონებას აქ შეუძლია წამოაყენოს ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო დებულება და ორივე ერთნაირი სიზუსტით დაამტკიცოს.

ჩვენი შემეცნება ლოგიკის ფორმალურ კანონებს უნდა ემორჩილებოდეს; მართალია მხოლოდ ლოგიკური კანონების დაცვა არ წარმოადგენს სინამდვილის შემეცნების გარანტიას, რადგან ფორმალურად სწორი შეიძლება საგანს ეწინააღმდეგებოდეს, მაგრამ ამ კანონების დაცვა ნეგატიური პირობაა ყოველი შემეცნებისა. ის, რაც ამ კანონებს ეწინააღმდეგება, მცდარია, მაგრამ ის, რაც მხოლოდ ამ კანონების მიხედვით არის წარმოებული, ჯერ კიდევ არ არის ჭეშმარიტი.

როგორც აღნიშნული იყო, რაციონალურ კოსმოლოგიაში შეიძლება ერთსა და იმავე საგანზე, სახელდობრ სამყაროზე, ორი საწინააღმდეგო დებულება იყოს წამოყენებული და ერთნაირი სიზუსტით დასაბუთებული; მაგრამ ეს არღვევს ლოგიკის ერთ-ერთ ძირითად პრინციპს: ერთ საგანზე ორი საწინააღმდეგო დებულება არ შეიძლება ერთნაირად ჭეშმარიტი იყოს. და თუ გონებას მაინც აქვს შესაძლებლობა ერთ საგანზე ორი საწინააღმდეგო დებულება წამოაყენოს და ლოგიკურად ერთნაირი სიზუსტით დაამტკიცოს, ეს იმის

[1] ib., გვ. 392.

მაჩვენებელი იქნება, რომ ასეთი საგანი არ არსებობს. მოძღვრებას ამ საწინააღმდეგო დებულებების შესახებ, რომელშიც გაიხლართება წმინდა გონება, კანტი წმინდა გონების ანტინომიებს უწოდებს.

პირველი ანტინომია

თეზისი: სამყაროს აქვს დასაწყისი დროში და ის შემოსაზღვრულია აგრეთვე სივრცეში.

ანტითეზისი: სამყაროს არა აქვს დასაწყისი დროში და საზღვარი სივრცეში, ის უსასრულოა დროშიც და სივრცეშიც.

მეორე ანტინომია

თეზისი: სამყაროში ყოველი სუბსტანცია შედგება მარტივი ნაწილებისაგან; საერთოდ არსებობს მხოლოდ მარტივი ან ის, რაც მარტივისაგან არის შედგენილი.

ანტითეზისი: სამყაროში არც ერთი რთული ნივთი არ შედგება მარტივი ნაწილებისაგან და საერთოდ არ არსებობს რაიმე მარტივი სამყაროში.

მესამე ანტინომია

თეზისი: მიზეზობრიობა ბუნების კანონების მიხედვით არ არის ერთადერთი მიზეზობრიობა, რომლიდანაც შეიძლება გამოვიყვანოთ ყველა მოვლენა სამყაროში. მოვლენათა ახსნისათვის აუცილებელია დავუშვათ თავისუფალი მიზეზობრიობა (მიზეზობრიობა თავისუფლების საშუალებით).

ანტითეზისი: არ არსებობს არავითარი თავისუფლება, სამყაროში ყველაფერი ხდება მხოლოდ ბუნების კანონების მიხედვით.

მეოთხე ანტინომია

თეზისი: სამყაროს ეკუთვნის — ან როგორც მისი ნაწილი, ან როგორც მისი მიზეზი — უპირობო აუცილებელი არსება.

ანტითეზისი: არც სამყაროში, არც სამყაროს გარეთ არსად არ არის აბსოლუტურად აუცილებელი არსება — როგორც სამყაროს მიზეზი [1].

---

[1] ib., გვ. 404—431.

ანტინომიების ეს ოთხი წყვილი, კანტის აზრით, ერთნაირი ლოგიკური სიზუსტით არის დამტკიცებული. აქ არ არის რაიმე ლოგიკური შეცდომა, რომლის აღმოჩენით შეიძლებოდა ერთის ან მეორის უარყოფა; აქ არ არის გონების ჩვეულებრივი შეცდომა, რომლის გამოსწორებაც შეიძლება. ეს წინააღმდეგობანი აუცილებელ ხასიათს ატარებს.

ეს პრობლემები, რომლებიც სამყაროს ერთიანობასა და მთლიანობას ეხება — პრობლემები სამყაროს სასრულობისა და უსასრულობის, დროულობისა და მარადიულობის, ატომიზმისა და მონიზმის, თავისუფლებისა და მექანიციზმის, სამყაროს შემოქმედებისა და მატერიალიზმის შესახებ — მეტაფიზიკის ძირითადი პრობლემები იყო და, როგორც მისი ისტორია გვიჩვენებს, არასოდეს ერთმნიშვნელოვნად არ ყოფილა გადაწყვეტილი. ის გარემოება, რომ ამ პრობლემების გადაწყვეტისას გონება აუცილებელ წინააღმდეგობაში ვარდება, მაჩვენებელია იმისა, რომ სამყაროს ცნება, როგორც ერთიანის და მთლიანისა, არ შეიძლება ცდის საგანი იყოს.

კანტი რომ მხოლოდ თავისი თეორიული ფილოსოფიის ფარგლებში დარჩენილიყო, მას აქ უნდა დაემთავრებინა ანტინომიების შესახებ მოძღვრება: მან ხომ, მისი აზრით, დაამტკიცა, რომ სამყარო მის მთლიანობაში არ არის და არც შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი. მაგრამ კანტს სხვა მიზანიც აქვს: მისი მორალურ-რელიგიური შეხედულებანი აიძულებს გადადგას ნაბიჯი გრძნობადიდან ზეგრძნობადისაკენ, ატოვოს გარკვეული გამოსავალი რწმენისათვის. ამისათვის კანტი განასხვავებს პირველ ორ ანტინომიას ორი უკანასკნელისაგან.

პირველი ორი ანტინომიის თეზისიც და ანტითეზისიც მცდარია: სამყარო არ არსებობს თავისთავად, ის არ არის შემეცნებისათვის მოცემული და რამდენიც არ უნდა განვიხილოთ მოვლენათა რიგი, ვერ შევხვდებით ვერც სამყაროს უსასრულობას და ვერც სასრულობას სივრცესა და დროში. ასევე შეუძლებელია მეორე ანტინომიის თეზისიცა და ანტითეზისიც. სრულიად განსაკუთრებულ მდგომარეობაშია ორი უკანასკნელი ანტინომიის თეზისი და ანტითეზისი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მათი განხილვა შეიძლება სხვადასხვა მიმართებაში, აღმოჩნდება, რომ თეზისიც და ანტითეზისიც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი: თეზისი შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს ნივთების მიმართ თავისთავად, ხოლო ანტითეზისი ჭეშმარიტი იქნება მოვლენების მიმართ. ამდენად დებულება, რომ არსად არ არის აბსოლუტურად აუცილებელი არსება — არც სამყაროში და არც სამყაროს გარეთ—როგორც სამყაროს მიზეზი, ჭეშმარიტია მოვლენათა სამ-

ყაროს მიმართ; ხოლო დებულება, რომ სამყაროს ეკუთვნის ან როგორც მისი ნაწილი, ან როგორც მისი მიზეზი უპირობო აუცილებელი არსება, შესაძლებელია ჭეშმარიტი იყოს თავისთავად ნივთთა სამყაროს მიმართ.

ამასთან, ირკვევა თავისთავადი ნივთის ცნების შინაარსიც: თუ დასაწყისში თავისთავადი ნივთი გამოდიოდა რაღაც მატერიალური ნივთის „თვისებებით", რომელიც მოქმედებდა გრძნობიერებაზე და იწვევდა შეგრძნებებს, შემდეგ იგი ამ თვისებებს თანდათანობით ჩარგავდა, რადგან ის არც სივრცეში იმყოფებოდა და არც დროში, აღარ ახასიათებდა სუბსტანციალობა, არსებობა და სხვ. დაბოლოს, საგნების გაყოფა ფენომენებად და ნოუმენებად მოკლებული იყო საფუძველს და ნოუმენს საზღვრითი ცნების როლი დაეკისრა; ახლა ირკვევა, რომ სამყარო ნივთებისა თავისთავად არის ზეგრძნობადი სამყარო, თავისუფლებისა და ღვთაების სამყარო, რომელიც არ არის შესაძლებელი ცდის (მეცნიერების) საგანი და ამიტომ შეიძლება იყოს რწმენის საგანი.

4. უკვე მეოთხე ანტინომიაში კანტი ეხება პრობლემას, რომელიც ძირითადი გახდება რაციონალური თეოლოგიის კრიტიკაში. პრობლემა ეხება აბსოლუტურად აუცილებელ არსებას, ღმერთს, რომელიც უნდა იყოს ყველა შესაძლებელი მოვლენის პირობა და სწორედ ამიტომ არის წმინდა გონების იდეალი.

შემეცნება მიდის მოვლენიდან მისი მიზეზისაკენ, როგორც პირობისაკენ; მოვლენათა სამყაროში ყველა მოვლენა განპირობებულია; შემეცნება ეძებს იმ უპირობოს, რომელიც ყველაფრის პირობას წარმოადგენს. ასეთია შემეცნების იდეალი. ეს იდეალი სავსებით მართებულია და შემეცნებისათვის დამახასიათებელი, მაგრამ, როგორც საერთოდ მეტაფიზიკაში, აქაც იდეა გადაქცეულია შემეცნების საგნად და მეტაფიზიკა ცდილობს დაამტკიცოს ამ საგნის არსებობა. აქაც გონება ილუზიაში ვარდება და ცდილობს აბსოლუტურად აუცილებელი არსების, ე. ი. ღმერთის არსებობისათვის საბუთები გამონახოს.

კანტი განიხილავს ფილოსოფიის ისტორიაში არსებულ საბუთებს ღმერთის არსებობის შესახებ და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ვერც ერთი მათგანი მიზანს ვერ აღწევს.

ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად ყველაზე მთავარ და ძლიერ არგუმენტად ითვლებოდა ონტოლოგიური არგუმენტი, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელმა წამოაყენა და რომელსაც ბევრი ფილოსოფოსი უცვლელად იმეორებდა.

ანსელმის არგუმენტის შინაარსი ასეთია: ღმერთი ყოველად

სრულქმნილი არსებაა, ყოველად სრულქმნილ არსებას არაფერი არ უნდა აკლდეს, მაშ, მას არც არსებობა აკლია.

კანტი ფიქრობს, რომ ყოველად სრულქმნილის, ყოველისშემძლე არსების ცნებიდან არ გამოიყვანება არსებობა. არსებობა არ არის ცნების ნიშანი. ასი არსებული ტალერის ცნება თავისი ნიშნებით არ განსხვავდება ასი შესაძლებელი ტალერის ცნებისაგან: ცნებაში ნაგულისხმევი ნიშნები ორივე შემთხვევაში ერთნაირია. პირველი განსხვავდება მეორისაგან არა რაიმე ნიშნით, რომელიც ერთ ცნებას ახასიათებს, ხოლო მეორეს არა, არამედ არსებობით. რაც ცნების ნიშანს სრულიადაც არ წარმოადგენს. ყველა ეგზისტენციალური მსჯელობა (არსებობის გამომხატველი მსჯელობა) სინთეზურია, ე. ი. ამ მსჯელობაში ჩვენ უნდა გავიდეთ სუბიექტის ცნების გარეთ და მას არსებობა მივაწეროთ; სუბიექტის ცნებაში კი არსებობა არასოდეს არ იგულისხმება. ღმერთის იდეის ცნებიდან არავითარი ახალი ცოდნა არ გამოიყვანება, ჩვენი ცოდნა არ გამდიდრდება ისევე, როგორც არ გამდიდრდება ვაჭარი, თუ ის მიაწერს თავის თანხას რამდენიმე ნულს.

ასევე მცდარია ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური მტკიცება. რომელიც ბოლოვადი საგნების პირობითი და შემთხვევითი არსებობიდან დაასკვნის აბსოლუტურად აუცილებელი არსების არსებობაზე; მიზეზობრიობის კატეგორიის გამოყენება შეიძლება მხოლოდ მოვლენების მიმართ, ხოლო უსასრულო მიზეზის არსებობისადმი — დაუშვებელია.

არსებობს აგრეთვე ფიზიკურ-ტელეოლოგიური არგუმენტი, რომელიც სამყაროს მიზანშეწონილი აგებულებიდან დაასკვნის ამ სამყაროს შემოქმედის უმაღლეს გონებაზე. მაგრამ თუ ამოვალთ სამყაროს მიზანშეწონილებიდან, შეგვიძლია დავასკვნათ მხოლოდ ამ სამყაროს ამგებზე და არა მის შემოქმედზე.

საერთოდ კოსმოლოგიურ და ფიზიკურ-ტელეოლოგიურ არგუმენტებს ძალა ექნებოდათ მხოლოდ ონტოლოგიური არგუმენტის საფუძველზე, რომელიც, როგორც ვნახეთ, თვითონ არის მცდარი.

რასაკვირველია, კანტის მსჯელობა სრულიადაც არ ნიშნავს მის ათეისტურ შეხედულებას: კანტი იმას კი არ ამტკიცებს, რომ ღმერთი არ არსებობს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ღმერთის არსებობის დამტკიცება შეუძლებელია, რომ მისი არსებობის საკითხი შესაძლებელი ცდის ფარგლებს სცილდება და ამიტომ მისი არსებობის შესახებ მეცნიერული ცოდნა არ შეიძლება არსებობდეს.

არ შეიძლება არა მხოლოდ მისი არსებობის დამტკიცება, არამედ შეუძლებელია მისი არარსებობის დამტკიცებაც.

5. ამრიგად, გარკვეულია, რომ გონების იდეები ვერ ააგებს შემეცნების საგანს, მათ არა აქვთ კონსტიტუტიური მნიშვნელობა. მაგრამ მათ მაინც გააჩნიათ გარკვეული მნიშვნელობა შემეცნებაში: ეს გამოიხატება იმაში, რომ ისინი რეგულატიურ პრინციპებს წარმოადგენენ. საქმე ის არის, რომ ჩვენი ცოდნა მიისწრაფვის ერთიანობისა და სისტემობისაკენ. ცოდნის ამ სისტემატურ ხასიათს განსჯა ვერ განახორციელებს; ამ სისტემობას რეგულატიური პრინციპები განახორციელებს. როდესაც ჩვენ (მაგალითად, ფსიქოლოგიაში) შევისწავლით ფსიქიკურ მოვლენებს, უნდა ვეცადოთ განვიხილოთ სული ისე, თითქოს იგი არის მარტივი სუბსტანცია, არსებობს ყოველთვის (ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის სიცოცხლის განმავლობაში), აქვს პიროვნული იგივეობა, ხოლო მისი მდგომარეობანი ცვალებადია. ასეთსავე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე კოსმოლოგიური და თეოლოგიური იდეების შემთხვევაში. მაგალითად, ყველაფერი, რაც ახასიათებს შესაძლებელი ცდის კავშირებს, უნდა განვიხილოთ ისე, თითქოს მას აქვს თავის გარეშე უმაღლესი საფუძველი, სახელდობრ, დამოუკიდებელი, პირვანდელი შემოქმედი გონება, თითქოს ყველა საგანი წარმოიშვა ამ გონებიდან.

ამით ჩვენ, დაეუშვებთ რა ამ იდეალურ არსებებს, არ ვაფართოებთ ჩვენს ცოდნას, მხოლოდ სისტემატურ ერთიანობას ვაძლევთ მას [1].

უკვე ტრანსცენდენტალურმა ანალიტიკამ დაასაბუთა დებულება. რომ ცნობიერების ფორმები გამოიყენება მხოლოდ მოვლენების მიმართ; ზეგრძნობადი მხოლოდ პრობლემატურია; ტრანსცენდენტალურმა დიალექტიკამ კონკრეტულად გვიჩვენა. რომ მეტაფიზიკური საკითხები სცილდება შესაძლებელ ცდას (ე. ი. მეცნიერებას), მაგრამ ადამიანი მაინც ვერ მოსცილებია მეტაფიზიკურ საკითხებს: მიუხედავად იმისა, რომ ეს საკითხები მეცნიერულად გადაუწყვეტელია, ადამიანი ისევ ამ საკითხებზე ფიქრობს. ის დარწმუნებულია, რომ ცდის საზღვრები არ არის არსებულის საზღვრები. ეს საზღვრები თეორიულმა გონებამ დაადგინა, მაგრამ ადამიანში არის პრაქტიკული გონება (ნებისყოფა), რომელიც არ კმაყოფილდება თეორიული გონების პრინციპებით; აქ მეღავნდება კანტის მორალურ-რელიგიური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ადამიანი არის არა მხოლოდ შემმეცნებელი, არამედ ზნეობრივი არსებაც.

6. კანტის თეორიულმა ფილოსოფიამ მრავალმხრივ და ღრმად განსაზღვრა ფილოსოფიური სისტემების შემდგომი განვითარება

[1] ib., გვ. 571—575.

ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილ გერმანიაში. მის თეორიულ ფილოსოფიაში ისეთი მომენტები იყო, რომლებიც შემდგომი სისტემების ჩანასახებს წარმოადგენდა. კანტი უარყოფდა ზეგრძნობადის მეტაფიზიკას, მაგრამ მისი თეორია ისე იყო აგებული. რომ თვითონ მან მისცა სტიმული ამგვარი მეტაფიზიკის აგებას.

აღნიშნული იყო, რომ კანტის თეორიის მიხედვით უნდა გამორკვეულიყო მეცნიერების ლოგიკური საფუძვლები, რომ კანტმა ამის გაკეთება მთლიანად ვერ შეძლო და ლოგიკურის მაგიერ ხშირად ანთროპოლოგიური საფუძვლები გამონახა. აქ მეორე საკითხია საინტერესო: რასთან აქვს საქმე ადამიანს, შემმეცნებელ სუბიექტს შემეცნების პროცესში; აქ საკითხი იმას როდი ეხება, თუ რა ელემენტებზე დაიყვანება უკვე არსებული მეცნიერება — მასალაზე და ფორმაზე, რომელიც გაამართლებს ამ მეცნიერებას; საკითხი ეხება იმას, თუ რასთან აქვს საქმე შემმეცნებელს, ემპირიულ სუბიექტებს, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს მეცნიერებას; საკითხი ეხება თვითეულ ცალკეულ ადამიანს როგორც მეცნიერულ დარგში მომუშაეს. კანტი ამ საკითხს სპეციალურად არ განიხილავს, მაგრამ ის ამას გულისხმობს, მეტიც, გარკვეულად აღნიშნავს: შემმეცნებელს—და არა მეცნიერული ცოდნის ანალიზის თეორეტიკოსს — საქმე აქვს სინამდვილესთან, ბუნებასთან, რომელიც არსებობს ობიექტურად, მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. მისი მიზანია ამ ბუნების შემეცნება, რაც შეეხება მეცნიერების თეორიას, ის ფილოსოფოსის საქმეა.

ამას აღნიშნავს კანტი, როდესაც წერს, რომ ბუნება ემპირიულად რეალურია. ეს ბუნება, რომელიც ემპირიულად რეალურია, ცდილობს შეიმეცნოს მეცნიერმა და ასე, ამ გზით ააგოს მეცნიერული ცოდნა. კანტის მიხედვით მეცნიერული ცოდნის თეორია არკვევს, რომ ის, რაც ემპირიულად რეალურია, ნამდვილად ტრანსცენდენტალურად იდეალურია, ე. ი. ის, რაც მეცნიერს და საერთოდ ყველა მოაზროვნე ადამიანს ევლინება როგორც მისგან დამოუკიდებელი ბუნება, ნამდვილად მისი შემოქმედებაა: შემმეცნებელი სუბიექტი შეიცნობს იმას, რასაც თვითონ შეიტანს ბუნებაში, ხოლო შეიტანს თავისი ცნობიერების საკუთარ კანონზომიერებას.

კანტი ხშირად წერს, რომ ჩვენ მოცემული გვაქვს შეგრძნებათა ქაოსი, მაგრამ იმას როდი აღნიშნავს, თითქოს ბუნების მოვლენების აღქმისას შეგრძნებათა ქაოსთან გვაქვს საქმე; ბუნების მოვლენების აღქმისას ჩვენ აღვიქვამთ მოვლენებს, საგნებს, მათ ცვლილებებს დროსა და სივრცეში, კავშირებს, მათ როგორც საგნებსა და თვისე-

ბებს, სიმრავლეს, მათ აუცილებელსა (რამდენადაც ისინი ასეთად გვევლინება) და შემთხვევით ხასიათს და სხვ. ბუნება ევლინება ყოველ ნორმალურ ადამიანს როგორც ერთიანი და მთლიანი მისი გარკვეული კანონზომიერებით, ხოლო ეს უკანასკნელი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად ღრმად ჩასწვდა მეცნიერული ცოდნა მას. ამ მხრივ, კანტის საუცხოო გამოთქმით, ბუნება ემპირიულად რეალურია.

მეცნიერული ცოდნის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ეს ბუნება ნამდვილად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა, რამდენადაც ბუნება, კანტის აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა კანონზომიერებათა მთლიანობა.

მეცნიერების თეორია გვიჩვენებს, რომ ის, რაც მეცნიერს, როგორც ემპირიულ სუბიექტს, ევლინება როგორც მისგან უცხო, დამოუკიდებელი ბუნება, რომლის კანონზომიერებასაც ის ეძებს და აღმოაჩენს, ყოფილა მისი ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ შექმნილი; ის, რაც მას ბუნებად მიაჩნდა, მისი საკუთარი კანონზომიერება ყოფილა; შემეცნება თავისი ნამდვილი არსებით ყოფილა თავისთავის კანონზომიერების შემეცნება.

აქედან გასაგებია, როგორ გარდაიქმნება სპეკულატურ მეტაფიზიკად კანტის ეს კონცეფცია, რომელიც ანტიმეტაფიზიკური იყო და ზეგრძნობადის შემეცნებას უარყოფდა, და რომელსაც საბოლოო ფორმა მისცა ჰეგელმა. რასაკვირველია, უნდა გადამუშავებულიყო ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ცნება, რომელიც ბუნებას აგებს, უნდა გადამუშავებულიყო ბუნების ცნებაც. ამ უკანასკნელს მიეცა მისი ნამდვილი მნიშვნელობა: ბუნება არის არა ბუნებისმეცნიერების ბუნება, არა მხოლოდ მეცნიერება, არამედ ნამდვილი ბუნება (სხვა საკითხია, როგორ არის გაგებული ეს ბუნება). ნამდვილი ბუნების შემოქმედი არ შეიძლება იყოს ადამიანური ცნობიერება. ის უნდა იყოს ზეადამიანური, აბსოლუტური. მის წინაშე დგას ბუნება, როგორც მისთვის უცხო და დამოუკიდებელი და მისი შემეცნების პროცესი გვიჩვენებს, რომ ბუნების შემეცნება აბსოლუტურის თვითშემეცნებას წარმოადგენს.

კანტის მიმდევრები და პირველ რიგში ფიხტე გზას გაკაფავენ კანტის ფილოსოფიის ასეთი გარდაქმნისათვის და მას საბოლოოდ ჰეგელი ახორციელებს.

კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში არის კიდევ ბევრი მომენტი, რომლებიც გერმანულმა კლასიკურმა იდეალიზმმა გამოიყენა და

თავისებური ფორმით განაგითარა. აქ რამდენიმე მომენტს გავარკვევთ.

კანტამდელ ფილოსოფიაში (იუმი, ლაიბნიცი) ჰეშმარიტი მსჯელობა გაიგივებული იყო ანალიზურ მსჯელობასთან. სინთეზური მსჯელობა ემპირიულია, ის ან მცდარია (ან საალბათოა), ანდა ფაქტიურ ჰეშმარიტებას წარმოადგენს, რომლის საწინააღმდეგოც ყოველთვის შეიძლება არსებობდეს და ამიტომ მას არ ახასიათებს საყოველთაობა და აუცილებლობა.

კანტის კონცეფციის მიხედვით ნამდვილი მეცნიერული ცოდნა სინთეზური (აპრიორული) მსჯელობებისაგან არის აგებული. სინთეზში შეერთებულია განსხვავებული მომენტები და ეს მომენტები ერთი მთლიანის, საგნის მომენტებს წარმოადგენს. სინთეზურ მსჯელობაში, წერს კანტი, მე უნდა გავიდე მოცემული ცნების ფარგლებიდან, რათა მას ისეთი განსხვავებული რამ დაეუკავშირო, რაც ამ ცნებაში არ არის მოაზრებული. მიმართება მათ შორის არ განისაზღვრება აზროვნების ფორმალური კანონებით. საჭიროა ცნების ფარგლებიდან გასელა, რომ მას მეორე ცნება შევუდაროთ: ამგვარად, საჭიროა რაღაც მესამე (მედიუმი), რომელშიც მხოლოდ ორი ცნების შეერთება შეიძლება.

სინთეზური მსჯელობა საგნის სტრუქტურას იმეორებს. „მესამე". რომლის შესახებაც წერს კანტი, არის საგანი, რომელსაც იგი ხშირად ტრანსცენდენტალურ საგანს უწოდებს; ეს საგანი არის ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კორელატი, რადგანაც ის აგებულია ამ ცნობიერების მიერ და მის გარეშე არც არსებობს. ამიტომ საგნის აგების, ბუნების აშენების პროცესში ორი ცნების შეერთებისათვის საჭირო მედიუმი (მესამე) თვით ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კანონზომიერებაა.

საგანი, როგორც განსხვავებულთა მთლიანობა და მისი ცნობიერების მიერ აგება, გადამუშავდება ერთი მხრივ დაპირისპირებულთა ერთიანობად, ხოლო მეორე მხრივ მის ამგებ აბსოლუტურ ცნობიერებად, რომელიც საბოლოო ანგარიშით განვითარების პროცესში თავისთავს აგებს. არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში თითქოს არ უნდა თამაშობდეს არსებით როლს და ამასთან, თითქოს კანტის პედანტური აზროვნების მაჩვენებელია: იგი არსებითი მომენტი გახდება ჯერ ფიხტესა და შემდეგ ჰეგელის ფილოსოფიისათვის, მისი დიალექტიკური მეთოდისათვის. საკითხი ეხება კანტის მთელი სისტემის, მისი განსხვავებული ნაწილების ტრიხოტომიულ დალაგებას. ყოველ ორ განსხვავებულ წევრს აქვს მესამე, რომელშიც პირველი ორი შერიგებას ახერხებს ან, ყოველ

შემთხვევაში, რომლითაც გათიშული და დაპირისპირებული წევრები ერთმანეთს უკავშირდება. კანტის მთელი სისტემა სამ ნაწილად იყოფა: წმინდა გონების კრიტიკა, პრაქტიკული გონების კრიტიკა, რომელიც პირველს უპირისპირდება, და მსჯელობის უნარის კრიტიკა, რომელშიც, კანტის აზრით, პირველი ორის მორიგება ხდება. ცნობიერების ძირითადი უნარებია გრძნობიერება, განსჯა, რომლებიც ერთმანეთს უპირისპირდება, და გონება, რომელიც სისტემატური ერთიანობის ფუნქციას წარმოადგენს.

ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული კატეგორიების ტრიხოტომიული გაყოფა, სადაც ყოველი მესამე კატეგორია მოხსნის პირველი ორის დაპირისპირებას.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ შესავალში დადგენილია სულის ყველა უნარი და აქაც ეს უნარები სამ კლასად არის დაყოფილი.

საინტერესოა, რომ კანტის პედანტური აზროვნების ეს დამახასიათებელი მომენტი ფიხტესა და ჰეგელის სისტემაში ერთ-ერთ მთავარ მომენტად გადაიქცევა. ჰეგელს არ მოსწონს კატეგორიების დალაგება თვითეული კლასის შიგნით, როგორც ეს კანტს აქვს მოცემული, მაგრამ მისი ტრიხოტომიული დაყოფა პრინციპში მისთვისაც მისაღებია: „ცნების დიდ ინსტინქტად უნდა ჩაითვალოს, თუ ის ამბობს: პირველი კატეგორია არის დადებითი: მეორე პირველის ნეგაციაა; მესამე არის პირველი ორის სინთეზი. ტრიპლიციტეტის ფორმა, რომელიც აქ მხოლოდ სქემაა. აბსოლუტური ფორმის მომასწავებელია, ხოლო ეს აბსოლუტური ფორმა არის ცნება“. ასე ახასიათებს ჰეგელი ტრიხოტომიის პრინციპს, რომელიც კანტმა გამოიყენა, და რომელსაც ის, თავისებური ფორმით, განვითარების პრინციპად აღიარებს. ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში, რომელმაც გარკვეული ბიძგი მისცა შემდგომ ფილოსოფიურ კონცეფციებს და გარკვეული ფილოსოფიური შემეცნების მეთოდად გადაიქცა, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაშია მოცემული.

დიალექტიკა, კანტის აზრით, მოჩვენების ლოგიკაა და არა ალბათობისა, როგორც ეს არისტოტელეს ჰქონდა წარმოდგენილი. მოჩვენება არ არის მოვლენა; შემეცნება არის მოვლენის შემეცნება, ხოლო ამ მოვლენის გარეშე არაფერი არ არსებობს, როგორც შემეცნების საგანი. ამავე დროს დიალექტიკაში განვითარებულია აზრი აუცილებელი წინააღმდეგობის არსებობის შესახებ. შემდგომი ფილოსოფია ამ აუცილებელ წინააღმდეგობას სინამდვილის დამახასიათებელ მომენტად მიიჩნევს და მას ობიექტურ სინამდვილეზე გაავრცელებს.

7. კანტის თეორიული ფილოსოფიის განხილვის დასაწყისში აღნიშნული იყო, რომ ეს ფილოსოფია, სახელდობრ მეცნიერული ცოდნის თეორია, განსხვავდება მისი წინამორბედი ფილოსოფოსების თეორიებისაგან. კანტის მიზანი მდგომარეობდა არა ცოდნის წარმოშობისა და განვითარების, მისი საფეხურების კვლევაში, როგორც ეს, მაგალითად, ლოკის თეორიისათვის იყო დამახასიათებელი: მარტივი იდეებიდან, რომლებსაც სენსაციო ან რეფლექსიო გვაწვდის, შემეცნება გადადის რთულ იდეებზე. როგორც პირველ, ისე შემდგომ საფეხურს გარკვეული შემეცნებითი ღირებულება აქვს; შემეცნების მთელი პროცესი ფსიქიკური ფაქტების საფუძველზე შენდება. რაციონალიზმის მიხედვით არსებობს შემეცნების საფეხურები—აღქმა, აზროვნება, ინტუიცია; თვითეულ საფეხურს, ბართალია განსხვავებული, შემეცნებითი ღირებულება გააჩნია. კანტი სრულიად თავისებურად სვამს პრობლემას: მისი მიზანია მეცნიერული ცოდნის შ ე დ გ ე ნ ი ლ ო ბ ი ს გარკვევა. მეცნიერული ცოდნის ორი შემადგენელი ნაწილიდან არც გრძნობადი მასალა (შეგრძნებათა მრავალსახეობა) და არც აპრიორული ფორმები არ წარმოადგენს ცოდნას, არ არის შემეცნების საფეხურები. ცოდნის ფსიქოლოგიური გენეზისის საკითხი ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს გამოკვლევის საგანი.

ახლა, თუ გავიხსენებთ, როგორ არის კანტის მიერ დასმული საკითხი, ნათელი გახდება, რომ ცოდნის ფსიქოლოგიური გენეზისის პრობლემა მთლიანად უნდა მოიხსნას: კანტი აღიარებს მეცნიერების ფაქტს და მიზნად ისახავს ამ ფაქტის ლოგიკური საფუძვლების დადგენას.

კანტმა სცადა „წმინდა გონების კრიტიკაში" ასე დასმული პრობლემისათვის გარკვეული პასუხი გაეცა, ეს ეჭვს გარეშეა; მაგრამ საქმე სწორედ ის არის, თუ რამდენად შეძლო მან ცოდნის თეორიის აგებისას განთავისუფლებულიყო ცოდნის ფსიქოლოგისტური თეორიისაგან. კანტის ცოდნის თეორიის ანალიზი მოწმობს, რომ იგი ვერ განთავისუფლდება ცოდნის ფსიქოლოგისტური ახსნისაგან.

ცოდნის ერთი შემადგენელი მომენტი არის გრძნობადი მასალა: შეგრძნებები, რომლებიც თავიდან ბოლომდე ფსიქიკურია, მათ არა აქვთ არავითარი ობიექტური შინაარსი.

ახლა რაც შეეხება აპრიორულ ფორმებს; დრო და სივრცე, კანტის აზრით, ჩვენი წარმოდგენებია; მართალია ისინი წმინდა ინტუიციებია, მაგრამ ასე თუ ისე მაინც წარმოდგენებად რჩება. ასევითვე ნიშნებითაა დახასიათებული კატეგორიები: ისინიც ჩვენი სუ-

ლის წარმოდგენებია, არც ისინია თანდაყოლილი, მაგრამ მათ აქვთ ჩანასახები ჩვენს სულში, რომლებიც შემეცნების პროცესში განვითარდება და აპრიორული ცნებების სახეს მიიღებს. მათ არავითარი თბიექტური შინაარსი არ გააჩნიათ, რადგან არ არიან საგანთა ობიექტური ვითარებით განსაზღვრულნი. რას წარმოადგენს კატეგორია, თუ არა ფსიქიკურ კონცეფტს? კატეგორია რომ ყოფილიყო ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესის რ ე ზ უ ლ ტ ა ტ ი, შეიძლებოდა იმის თქმა, რომ როგორც რეზულტატი, ის არ არის ფსიქიკური. ცოდნა ხორციელდება ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესის საფუძველზე, მაგრამ ამ პროცესის შედეგი აღარ არის ფსიქიკური. ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესი ემპირიული, შემთხვევითია, ის მიმდინარეობს დროში, განსხვავებულ ინდივიდში განსხვავებულად მიმდინარეობს. ასე მაგალითად, სამკუთხედის შესახებ თეორემის დამტკიცებისას — რომ კუთხეების ჯამი უდრის 2d — ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესი დროში მიმდინარეობს, ის ცვალებადია განსხვავებული ინდივიდებისათვის და სხვ., მაგრამ ნაგულისხმევი შინაარსი არ არის დროში, ის არ არის ცვალებადი, ერთია იმის მიუხედავად, თუ რამდენმა ინდივიდმა აწარმოა ეს ფაქტიურ-შემეცნებითი პროცესი. ამ მხრივ ეს შინაარსი იდეალურია. კანტის მოძღვრების მიხედვით კატეგორიები მოკლებულია ამ იდეალურ ხასიათს, ისინი ჩვენი სულის თავისებური წარმოდგენებია; მართალია კანტი აღნიშნავს, რომ ისინი წმინდა წარმოდგენებია, მაგრამ ამით სრულიადაც არ ისპობა მათი ფსიქიკური ხასიათი.

ამრიგად, ცოდნის შემადგენელი ორივე მომენტი ფსიქიკური ხასიათისაა და ამიტომ კანტის მიზანი — გამოარკვიოს მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური პირობები, განუხორციელებელი რჩება: ლოგიკური პირობების გამოკვლევის მაგიერ კანტი არკვევს მის ფსიქოლოგიურ პირობებს.

8. ფსიქოლოგიზმი ყოველ თავის ნაირსახეობაში არის ანთროპოლოგიზმი. რა დასკვნამდე მიდის კანტი თავის მოძღვრებაში მასალისა და აპრიორული ფორმების შესახებ? თავისთავად არსებული ნივთები იწვევს ცნობიერებაში (გრძნობიერებაში) შეგრძნებებს. ეს შეგრძნებები, მათი თავისებურება დამახასიათებელია ადამიანისათვის და მხოლოდ ადამიანისათვის, სხვა გონიერი არსებისათვის ეს შეგრძნებები შეიძლება არსებითად განსხვავებული იყოს ანდა სრულიადაც არ ჰქონდეს შეგრძნებები. დრო და სივრცე, კანტის აზრით, ჩვენი და მხოლოდ ჩვენი, ადამიანური წარმოდგენებია. სხვა გონიერ არსებას შესაძლებელია ეს წარმოდგენები სრულიად არ ჰქონ-

დეს, ანდა გააჩნდეს მათგან სრულიად განსხვავებული წარმოდგენები.

ასეთივე მდგომარეობაა კატეგორიებთანაც. კატეგორიები მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ამ წმინდა ადამიანური ცნობიერებით, ადამიანური ცნობიერების სტრუქტურით შენდება მეცნიერული ცოდნა. ცოდნა არა მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებით შენდება, რაც, რასაკვირველია, მართებული დებულებაა, არამედ ადამიანური ცნობიერების სტრუქტურით, ორგანიზაციით არის განსაზღვრული. ამდენად კანტის მეცნიერული ცოდნის თეორია ანთროპოლოგისტურია: იმის მაგიერ, რომ კანტს ცოდნის ლოგიკური პირობები გამოეკვლია, მან ყურადღება გაამახვილა მის ანთროპოლოგიურ პირობებზე.

9. ფსიქოლოგიზმი და ანთროპოლოგიზმი რელატივიზმს წარმოადგენს. თუ ცოდნა განსაზღვრულია ადამიანური ცნობიერების სტრუქტურით, მაშინ ყოველი სხვა გონიერი არსება, ადამიანისაგან განსხვავებული, თავისებურ მეცნიერულ ცოდნას ააგებს და იმდენი „საყოველთაო" და ე. წ. „ობიექტური" ჭეშმარიტება გვექნება, რამდენი განსხვავებული გონიერი არსებაც შეიძლება არსებობდეს. ნამდვილად კი არც ერთი მათგანი არ იქნება საყოველთაო, აუცილებელი და ნამდვილად ობიექტური მნიშვნელობის მქონე ცოდნა. კანტის მეცნიერების თეორია სუბიექტივისტური და აგნოსტიკურია, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მიზანი იყო მეცნიერული ცოდნის გამართლება. კანტი პირიქით სვამს შემეცნების პრობლემას: მისი აზრით, საგნები, საგანთა ობიექტური ვითარება კი არ განსაზღვრავს ცოდნას, არამედ ცოდნა განსაზღვრავს საგანს. შესაძლებელი ცდის საგნების პირობები ამავე დროს შესაძლებელი მეცნიერების პირობებია.

ერთი მომენტია კანტის ნააზრევში, რომელიც თითქოს ეწინააღმდეგება კანტის ამ მოძღვრების ზემომოტანილ შეფასებას. ეს არის ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნება. ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია არ უნდა იყოს ფსიქიკური ფაქტი, რადგან ის არის ადამიანური ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი კ ა ნ ო ნ ზ ო მ ი ე რ ე ბ ა და როგორც კანონზომიერება — არ შეიძლება იყოს ფსიქიკური ფაქტი, მოვლენა. მაგრამ იგი არის ადამიანური ფსიქიკის კანონზომიერება, ხოლო ფსიქიკური კანონზომიერებით შემეცნების პროცესის ახსნა ისევ ფსიქოლოგიზმსა და, რადგან ეს კანონზომიერება ადამიანურის კანონზომიერებაა, ანთროპოლოგიზმს წარმოადგენს.

როგორც აღნიშნული იყო, კანტის მიერ ჩამოყალიბებული ცოდ-

ნის თეორიაზე დიდი გავლენა მოახდინა დ. იუმის კონცეფციამ. თუ შემმეცნებელს აქვს მხოლოდ აღქმები — შეგრძნებები, თუ კანონზომიერი კავშირები (მაგალითად, მიზეზობრივი კავშირი) აღქმებში, შთაბეჭდილებებში არ არის და არც შეიძლება იყოს მოცემული. ცხადია, მეცნიერული ცოდნა ვერ აშენდება. კანტს სწამს, რომ მეცნიერული ცოდნა ფაქტია. მან უნდა გარდაქმნას იუმის კონცეფცია ისე, რომ შესაძლებელი გახდეს ამ ცოდნის გამართლება. ცოდნის გამართლება ამ შემთხვევაში ნიშნავს იმ კანონზომიერი კავშირების აღმოჩენას და დადგენას, რომელთა არსებობაც დ. იუმმა უარყო და რომელთა გარეშე მეცნიერული ცოდნა ვერ აშენდება. რამდენიმე გამოსავალი შეიძლება გამოინახოს ცოდნის გასამართლებლად: 1) კავშირები არსებითად ისევე უშუალოდ არის მოცემული ცნობიერებისათვის, როგორც აღქმები. ეს გზა კანტისათვის მისაღებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს ინტელექტუალური ინტუიცია, რომელიც თვითონ ქმნის საგნებსაც და მათ კანონზომიერ კავშირებსაც. 2) კანონზომიერი კავშირები (მაგალითად, მიზეზობრივი კავშირი) აღქმაში არ არის მოცემული, მაგრამ ის არსებობს აღქმულში და აზროვნების ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ აღმოაჩინოს და დაადგინოს ის, რაც აღქმულშია; მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მეცნიერული ცოდნის აგება. კანტი არც ამ გზით მიდის, რადგან, მისი აზრით, არც აღქმაში და არც აღქმულში კავშირები არ არსებობს. დარჩენილია ერთი გზა ცოდნის გასამართლებლად: კანონზომიერი კავშირები გრძნობად მასალაში შეაქვს შემმეცნებელს.

შედეგი ამგვარი მოძღვრებისა განსაზღვრავს კანტის თეორიის ფენომენალისტურ (სუბიექტივისტურ) ხასიათს.

10. უკვე აღნიშნული იყო ის წინააღმდეგობანი, რომლითაც საცესია კანტის მოძღვრება თავისთავად არსებული ნივთის შესახებ. ეჭვი არ არის, რომ კანტი „წმინდა გონების კრიტიკის" დასაწყისში თავისთავადი ნივთის ცნებაში მატერიალისტურ მომენტს გულისხმობს. ეს გულუბრყვილო რეალისტური თვალსაზრისი ინგლისელი ემპირიზმიდან (ლოკი) არის ნასესხები. კანტის შემეცნების თეორიისათვის ცოდნის ასაგებად აუცილებლად საჭირო იყო გრძნობადი მასალის აღიარება: აბა რით უნდა გამოწვეულიყო შეგრძნება, თუ არა მატერიალური ნივთების მოქმედებით შეგრძნების ორგანოებზე. მაგრამ ეს მატერიალისტური ელემენტი მაშინვე (ესთეტიკაში) ქრება, როდესაც აღმოჩნდება, რომ ეს ნივთი თავისთავად არც დროშია და არც სივრცეში. კანტი წინააღმდეგობაში ვარდება, როდესაც მის მიმართ განსჯის კატეგორიებს გამოიყენებს. მაგალითად, მის მიმართ

კანტი იყენებს არსებობის, მიზეზობრიობისა და სხვა კატეგორიებს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს კატეგორიები გამოყენებული უნდა იყოს მოვლენათა მიმართ. თვითონ ცნება ნივთისა თავისთავად გაურკვეველია იმდენად, რომ არ შეიძლება მის მიმართ გამოყენებული იყოს სიმრავლისა და ერთიანობის, სუბსტანციისა და აქციდენციის, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის, ურთიერთმოქმედების კატეგორიები. კანტს არა აქვს უფლება იმის თქმისა, რომ თავისთავადი ნივთი მიზეზია, რომელიც აფიცირების საშუალებით შემმეცნებლის ცნობიერებაში იწვევს შეგრძნებებს: ის უნდა დაკმაყოფილებულიყო დებულებით, რომ არსებობს შეგრძნებები, როგორც შემეცნების ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი, და მათი არსებობა ახსნის გარეშე დაეტოვებინა. „წმინდა გონების კრიტიკის“ ბოლოს ეს არსებული ნივთი თავისთავად თანდათან ქრება და მის ადგილ: იქერს ნივთის თავისთავად საზღვრითი ცნება, პრობლემატური ცნება. „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ ეს ცნება რწმენის საგანს წარმოადგენს და ინტელიგიბელურ სამყაროში მოთავსდება. და თუ ვალიარებთ მიზეზობრიობის ცნებას თავისუფლების საშუალებით, კანტის კონცეფცია ბერკლის თვალსაზრისს დაემსგავსება.

11. კანტის მთელი ფილოსოფია დუალიზმის პრინციპით არის გამსჭვალული — თავისთავად ნივთსა და მოვლენას შორის არ არსებობს არავითარი კავშირი; მოწყვეტილია ერთიმეორეს გრძნობიერება და განსჯა, ხოლო მათი დაკავშირების გზა სქემატიზმის საშუალებით პრობლემის გადაწყვეტას კი არ წარმოადგენს, არამედ საკითხის სხვა სფეროში გადატანაა: საქმე ის არის, რომ გრძნობიერებისა და განსჯის დაკავშირების სიძნელე თვითონ სქემის შიგნით აღმოჩნდება.

დუალიზმითაა გამსჭვალული თითქმის ყველა ნაწილი კანტის მოძღვრებისა: მოვლენათა სამყარო და ინტელიგიბელური სფერო, აუცილებლობა და თავისუფლება, მექანისტური მიზეზობრიობის კანონი და თავისუფლება. კანტი ცდილობს ამ საწინააღმდეგო პრინციპების შერიგებას, მაგრამ არც ერთი მისი ცდა დადებით შედეგს არ იძლევა. მას სურს მეცნიერებისა და რელიგიის, ცოდნისა და რწმენის მორიგება, მაგრამ არც ეს ცდა არის დამაკმაყოფილებელი. თვით მეცნიერების სფეროშიც ასეთივე წინააღმდეგობას აწყდება: კანტი, დარწმუნებული მეცნიერების ღირებულებაში, ცდილობს გაამართლოს იგი. მაგრამ ამავე დროს აგნოსტიციზმის პრინციპს იზიარებს და სხვ.

მაგრამ სწორედ სქემატიზმის მოძღვრების საფუძველზე, რომელიც, როგორც აღნიშნული იყო, კანტს გადაუწყვეტელი დარჩა,

იგი ბოლოს და ბოლოს თავის მიზანს ავად თუ კარგად მაინც აღწევს, სახელდობრ, ის ცდილობს დაადგინოს მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური საფუძვლები. კანტის ამოცანა, როგორც თვითონ დასახა, მდგომარეობს მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური საფუძვლების დადგენაში. საკითხი ეხება შემდეგს: რა დებულებები უნდა იყოს დადგენილი, რომლებიც გაამართლებს არსებულ მეცნიერებას? კანტი იცნობს თავისი დროის მეცნიერებას და მასზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბებს ძირითად დებულებებს, რომელთა არსებობის გარეშე მეცნიერების გამართლება შეუძლებელია: თუ მეცნიერული ცოდნა ასეთია და ასეთი, ის შეიძლება არსებობდეს გარკვეული წანამძღვრების დაშვებით. რასაკვირველია, კანტი ცდილობს ამ წანამძღვრების დასაბუთებას, და თუ ეს დასაბუთება არ არის ყოველთვის სრულყოფილი, თვით ეს აზრი კანტის მიზანს შეესაბამება, ცოდნის თეორია არის მეცნიერების ლოგიკა.

თუ კანტის ფსიქოლოგიზმი საფუძვლად დაედო — სხვადასხვა სახით — მრავალ ფსიქოლოგისტურ კონცეფციას, კანტის ცდა მეცნიერების ლოგიკის აგებისა — აქაც სხვადასხვა სახით — მრავალ ეახლესსა და თანამედროვე ცოდნის თეორიაში გადამწყვეტი აღმოჩნდა.

4. პრაქტიკული გონების კრიტიკა

1. „წმინდა გონების კრიტიკამ“ გაარკვია თეორიული (შემეცნებითი) სუბიექტის შესაძლებლობანი: აღმოჩნდა, რომ მას შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რის შექმნაც მას შეუძლია. ბუნების კანონები შემმეცნებელი სუბიექტის კანონებია და ამდენად ცოდნა განსაზღვრულია მოვლენათა სამყაროს, შესაძლებელი ცდის ფარგლებით. სამყარო ნივთებისა თავისთავად შემეცნების ფარგლებს სცილდება: ზეგრძნობადის მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება, შეუძლებელია.

მაგრამ ადამიანი არასოდეს არ დაკმაყოფილდება ბუნების შეცნებით, მას აინტერესებს ადამიანის პრობლემა, არა ადამიანის როგორც შემმეცნებლის, მისი გონების ფორმებით, რომლებიც ცოდნას, ბუნებას აგებს, არამედ მას აინტერესებს თ ვ ი თ ო ნ ა დ ა მ ი ა ნ ი, მისი არსება. ადამიანი არის არა მხოლოდ შემმეცნებელი, არამედ მოქმედი, პრაქტიკული არსება. იქნებ ამ თვალსაზრისით შესაძლებელია გადავლახოთ ცდის ფარგლები და მივწვდეთ სამყაროს არსებას, თავისთავადი ნივთების არსებას და პირველ

რიგში ადამიანს, როგორც ნივთს თავისთავად? თუმცა ნივთი თავისთავად შეუცნობადია, მაგრამ მისი მოაზრება შესაძლებელია. ხომ მხოლოდ ისაა დამტკიცებული, რომ შემეცნება განსაზღვრულია შესაძლებელი ცდის ფარგლებით, მაგრამ სრულიადაც არ არის გარკვეული, რომ შესაძლებელი ცდის ფარგლები ამავე დროს საერთოდ არსებულის საზღვრებია.

უკვე ანტინომიების განხილვისას კანტი იტოვებს გზას იმისათვის, რომ შესაძლებელი ცდა არ ფარავს საერთოდ არსებულს. თუ მესამე ანტინომიის ანტითეზი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს არავითარი თავისუფლება და ყველაფერი ხდება ბუნების კანონების მიხედვით, თეზისი ამის საწინააღმდეგოა; მიზეზობრიობა ბუნების კანონების მიხედვით არ არის ერთადერთი მიზეზობრიობა. მოვლენათა ახსნისათვის საჭიროა დავუშვათ თავისუფალი მიზეზობრიობა; თეზისისა და ანტითეზისის წინააღმდეგობა შეიძლება მოიხსნას, თუ ისინი სინამდვილის სხვადასხვა სფეროს ახასიათებენ: თუ თეზისი ახასიათებს თავისთავადი ნივთების სამყაროს, ხოლო ანტითეზისი — შესაძლებელ ცდას.

ასეთივე მდგომარეობაა მეოთხე ანტინომიაში.

უკვე აქ არის ნაგულისხმევი გზა, რომლითაც კანტი ცდილობს შეიპრას ზეგრძნობადის სფეროში და ამით განახორციელოს თავისი ამოცანა: შემეცნების საზღვრების შემოფარგვლა, რათა დაუტოვოს ადგილი რწმენას და ამით საბოლოოდ დაადგინოს ადამიანის ძირითადი არსება. დასმულ პრობლემას კანტი სამ შრომაში არკვევს: 1) „ზნეობის მეტაფიზიკის საფუძვლები" (1785 წ.), „პრაქტიკული გონების კრიტიკა" (1788 წ.) და „ზნეობის მეტაფიზიკა".

პრაქტიკული გონება არის, კანტის აზრით, ნებისყოფა; როგორც „წმინდა გონების კრიტიკაში" დადგენილია ძირითადი კანონები, რომლებიც მეცნიერული ცოდნის საფუძვლებს წარმოადგენს და შეშეცნების საგანს განსაზღვრავს, ისე აქ უნდა გაირკვეს და დადგინდეს ნებისყოფის კანონები, რომლებიც უკარნახებს ადამიანს მის ზნეობრივ საქციელს. ისევე როგორც თეორიული გონების სფეროში ამ კანონებს გააჩნია საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი, ე. ი. ისინი აპრიორულნი არიან, ასევე აქაც ნებისყოფის კანონები აპრიორული, ე. ი. აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათისაა. როგორც თეორიული გონების კანონებია ფორმალური, ე. ი. შინაარსისაგან თავისუფალი, ისე ნებისყოფის კანონებიც ფორმალური უნდა იყოს.

როგორც განსჯა უკარნახებს სამყაროს (ბუნებას) თავის კანო-

ნებს, ისე პრაქტიკული გონება, ე. ი. ნებისყოფა კარნახობს თავის-თავს კანონებს.

ზნეობის პრობლემა არის ადამიანის არსების პრობლემა. ჯერ კიდევ 1764 წელს კანტი წერდა: „თუ არსებობს მეცნიერება, რომელიც ნამდვილად სჭირდება ადამიანს, ეს ის არის, რომელსაც მე ვასწავლი — ადამიანმა სამყაროში ის ადგილი უნდა დაიკავოს, რომელიც მის ღირსებას შეესაბამება და რომლის საფუძველზეც შეიძლება იმის სწავლა, როგორი უნდა იყოს ადამიანი, რომ ის იყოს (ნამდვილად — კ. ბ.) ადამიანი... ადამიანი არის ის, რაც ის უნდა იყოს“ [1].

ადამიანის არსება ზნეობაშია; უნდა დადგინდეს ზნეობრივი მოქმედების პრინციპი: როგორ უნდა მოვიქცე, რომ ჩემი ქცევა იყოს ზნეობრივი? პასუხი თითქოს ადვილია: ადამიანი უნდა მოიქცეს ისე, რომ იყოს ბედნიერი. „იყოს ბედნიერი — ეს ხომ აუცილებელი სურვილია ყოველი გონიერი — ბოლოვადი არსებისა, ეს ხომ განსაზღვრავს მისი სურვილის, უნარის საფუძველს. კმაყოფილება თავისი არსებობით არ არის რაღაც იმთავითვე მოცემული“ [2].

მაშ, მისწრაფება ბედნიერებისადმი უნდა იყოს ადამიანის არსების, მისი მოქმედების პრინციპი. მაგრამ ვინ რაში ხედავს ბედნიერებას — ეს დამოკიდებულია იმ თავისებური სიამოვნებისა ან უსიამოვნების გრძნობაზე, რომელიც განსხვავებულ ადამიანებს განსხვავებული აქვთ, მეტიც, ერთსა და იმავე სუბიექტს განსხვავებული შეიძლება ჰქონდეს განსხვავებული მოთხოვნილებების მიხედვით, რომლებიც იცვლება. ბედნიერება შემთხვევითი პრინციპია და განსხვავებულ სუბიექტებში განსხვავებულია, ამიტომ ის არ შეიძლება ზნეობის კანონად გამოდგეს. ზნეობრივი საქციელის პრინციპი უნდა იყოს აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათისა ისევე, როგორიც არის განსჯის კანონები, ამიტომ ის უნდა იყოს ობიექტური ხასიათისა, ხოლო ბედნიერების ცნება, როგორც ვნახეთ, სუბიექტურია.

საქმე ის არის, რომ ბედნიერების პრინციპი ემპირიული პრინციპია და ამიტომ ის ვერ გაამართლებს მორალური პრინციპის საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს. გარდა ამისა, ბედნიერების ცნებიდან ვერ გამოვიყვანთ მორალური ქცევის პრინციპს, რადგან მორალური ქცევა სრულიადაც არ არის ბედნიერების გარანტია.

კანტი გაარჩევს ფილოსოფიის ისტორიაში წამოყენებული მო-

---

[1] Кант, Соч., т. II, გვ. 206.

[2] Кант, Соч., IV, часть I, გვ. 339.

რალური ქცევის პრინციპებს: პირადი ბედნიერების, საზოგადოების ბედნიერების, საზოგადოების სრულყოფის პრინციპებს და აღიარებს, რომ არც ერთი მათგანი არ გამოდგება მორალური ქცევის პრინციპად. მორალური ქცევის პრინციპი, კანტის აზრით, არის „კ ე თ ი ლ ი ნ ე ბ ი ს ყ ო ფ ა". „არსად სამყაროში — და არც მის გარეთ — არ შეიძლება მოვიაზროთ არაფერი, რომელიც არის კეთილი... გარდა კ ე თ ი ლ ი ნ ე ბ ი ს ყ ო ფ ი ს ა" [1]. კეთილი ნებისყოფა არის მორალური ქცევის საფუძველი. განსჯა, ჭკუამახვილობა, მსჯელობის უნარი ან სიმამაცე, გამბედაობა, მიზანდასახულობა და სხვა — ეს სულისა და ტემპერამენტის თვისებები, ყოველივე ეჭვს გარეშე, კარგია და სასურველი; მაგრამ ყველა ეს თვისება შესაძლოა ძალიან ცუდი და მავნე აღმოჩნდეს, თუ მათ არ განსაზღვრავს კეთილი ნებისყოფა. პრაქტიკული გონება ან ნებისყოფა (კეთილი ნებისყოფა) დაუდგენს კანონებს თავისთავს, ის ჩამოაყალიბებს ძირითად დებულებებს (ანალოგიურად იმისა, როგორც განსჯამ დაუდგინა კანონები ბუნებას).

საერთოდ, ძირითად დებულებებს აქვთ სუბიექტური ან ობიექტური მნიშვნელობა; თუ მათი მნიშვნელობა სუბიექტურია, მათ მაქსიმები ეწოდებათ, ხოლო თუ მათ ობიექტური მნიშვნელობა აქვთ, — იმპერატივები.

რადგან მორალურ პრინციპს ობიექტური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, ამიტომ გასარკვევია იმპერატივის ბუნება. იმპერატივში გამოხატულია მოვალეობა; ღვთაებრივი ან წმინდა ნებისყოფისათვის არ არსებობს არავითარი იმპერატივი: ამ შემთხვევაში მოვალეობას არა აქვს ადგილი. იმპერატივი გამოხატავს ფორმულას, მიმართულს ამა თუ იმ გონიერი არსების სუბიექტურად არასრულყოფილი ნებისყოფისადმი, მაგალითად, ადამიანის ნებისყოფისადმი.

იმპერატივები გამოხატავს ბრძანებას ჰიპოთეზურად ან კატეგორიულად[2]. ჰიპოთეზური იმპერატივის შინაარსში იგულისხმება რაიმე მიზანი და მისი მიღწევის საშუალება. მაგალითად, თუ ვაჭარს სურს კარგად წარმართოს თავისი საქმე, მან არ უნდა მოატყუოს მყიდველი. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ ყოველთვის ვისახავთ მიზანს — ეს მიზანი არის დოვლათი, სიამოვნება, ბედნიერება და სხვ. და ვცდილობთ გამოვნახოთ ამ მიზნის მისაღწევი საშუალებანი. ეს მიზნები ყოველთვის ემპირიული ხასიათისაა და ამიტომ ამ მიზნებით განსაზღვრული მოქმედება არ შეიძლება საყოველთაო და

[1] ib., გვ. 221.
[2] ib., გვ. 252.

ობიექტური ხასიათისა იყოს. საყოველთაო და აუცილებელი გულისხმობს მოვალეობას, რომელიც უნდა შესრულდეს მიზნის მიღწევის გარეშე. მოვალეობა ეხება არა გრძნობიერებას, არა ემპირიულს (მივაღწიო სიმდიდრეს, სიამოვნებას, ბედნიერებას), არამედ გონებას. ადამიანს უფრო მაღალი დანიშნულება აქვს, ვიდრე კმაყოფილებისა და სიამოვნების მიღწევაა. ადამიანის დანიშნულებაა მორალური განწყობილების შემუშავება. ადამიანის არც ერთი თვისება, არც ერთი მოქმედება არ იქნება მორალური, თუ ის არ არის განსაზღვრული კეთილი ნებისყოფით. მაგრამ იბადება კითხვა — როდის არის ნებისყოფა კეთილი? კანტი უპასუხებს: ნებისყოფა მხოლოდ მაშინ არის კეთილი, როდესაც მოვალეობა შესრულებულია თვითონ მოვალეობის გამო.

შესაძლებელია ადამიანი ასრულებდეს ზნეობრივ მოვალეობას და ამავე დროს ფიქრობდეს იმ სარგებლობაზე, რომელსაც ეს საქციელი მოუტანს? კანტი ფიქრობს, რომ ასეთი მოქმედება (საქციელი) არ არის ზნეობრივი. მართალია იგი არ ეწინააღმდეგება მორალურ მოვალეობას, მეტიც, ეს საქციელი აკმაყოფილებს კეთილი ნებისყოფით განსაზღვრულ მორალურ ვალდებულებას, მაგრამ აზრი გარკვეული სარგებლობის მიღების შესახებ მთლად აქარწყლებს მის მორალურ ღირებულებას.

შესაძლებელია ისეც მოხდეს, რომ ადამიანის მიდრეკილებანი შეესაბამებოდეს მორალური კანონის მოთხოვნებს; ამ შემთხვევაშიც მისი საქციელი არ იქნება მორალური, იგი მხოლოდ ლეგალური იქნება. საქციელი მორალურია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის არ იღებს მხედველობაში სარგებლობას, მიდრეკილებას და ასრულებს მოვალეობას მხოლოდ იმის გამო, რომ ის მოვალეობაა. „ამრიგად, საქციელის მორალური ღირებულება მდგომარეობს არა რეზულტატში, რომელსაც მისგან მოელიან",... არამედ „მორალური კანონის თავისთავად წარმოდგენაში, რომელიც მხოლოდ გონიერ არსებას გააჩნია და ნებისყოფის განმსაზღვრელია..." მორალურ კანონს უნდა დავემორჩილოთ ჩვენს მიდრეკილებათა საწინააღმდეგოდაც.

საინტერესოა ის თავისებურება, რომელიც კანტის ეთიკურ მოძღვრებას ახასიათებს: ადამიანს შეიძლება ახასიათებდეს ისეთი მიდრეკილებანი, რომ მისი საქციელი მორალურ ვალდებულებას ეთანხმებოდეს, მაგრამ სრულიადაც არ ჰქონდეს წარმოდგენა ამ ვალდებულებაზე (მოვალეობაზე). ის არათუ არ ეწინააღმდეგება მორალურ პრინციპს, არამედ თავისი მიდრეკილებების საფუძველზე მოქმედებს ისე, როგორც ამას ეს პრინციპი მოითხოვს. კანტი ფიქ-

რობს, რომ ასეთი საქციელი მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს მორალურად. მორალურია საქციელი, როდესაც გათვალისწინებულია მორალური ღირებულება და მოვალეობას ვასრულებთ მოვალეობის გამო, მისდამი წმინდა პატივისცემით ვართ გამსჭვალულნი.

2. კანტს აქვს რამდენიმე ფორმულირება, რომლებშიც გამოთქმულია კატეგორიული იმპერატივი, მორალური საქციელის პრინციპი. ერთ-ერთი ფორმულირება ასეთია: მოიქეცი ისე, რომ შენი საქციელის მაქსიმა შენი ნებისყოფის საშუალებით გადაიქცეს საყოველთაო კანონად (მოიქეცი ისე, რომ, რომ მოისურვო, შენი საქციელის მაქსიმა გადაიქცეს საყოველთაო კანონად)[1].

კანტს მოაქვს რიგი მაგალითები, რომლებიც შინაარსეულად განმარტავს ამ იმპერატივს. ადამიანს უჭირს, მას არა აქვს ფული; ის მას სესხულობს, მაგრამ იცის, რომ ვალს ვერ გადაიხდის. მისი მოქმედების სუბიექტური პრინციპი (მაქსიმა) ასეთია: მე ვისესხებ ფულს, დავპირდები ვალის გადახდას, მაგრამ მე ვიცი, რომ ვალს ვერ გადავიხდი. შეიძლება ამ მაქსიმის გადაქცევა საყოველთაო კანონად? რასაკვირველია, არა! ყველამ რომ ისესხოს ფული და წინასწარ გადაწყვიტოს, რომ ვალს ვერ გადაიხდის, ადამიანები ერთმანეთს აღარ დაუჯერებენ.

შესაძლებელია ასეთი შემთხვევაც: გარკვეულ პირობებში მე ტყუილი ვთქვი. შეიძლება თუ არა ჩემი საქციელის მაქსიმა გადაიქცეს საყოველთაო კანონად — ყველამ უნდა იცრუოს? ამ შემთხვევაში შეუძლებელია საზოგადოების არსებობა.

ამრიგად, მორალური პრინციპი საყოველთაო და აუცილებელია; ეს საყოველთაობა და აუცილებლობა არსებითად განსხვავდება ბუნების კანონების აუცილებლობისა და საყოველთაობისაგან. საქმე ის არის, რომ ბუნების კანონის დარღვევა შეუძლებელია, ის ყველას მიერ უნდა იყოს აღიარებული, ანდა, სხვაგვარად, ბუნების კანონი ყოველთვის განხორციელდება,—ვიცით ეს კანონი, თუ არა. მორალური კანონი უნდა შესრულდეს, თუნდაც მას არავინ არ ასრულებდეს. ეს კანონი არაფრით არ არის განპირობებული, განსაზღვრული — არც ბედნიერებისაკენ მისწრაფებით, არც ბუნებრივი მიდრეკილებით; ის განსაზღვრულია მხოლოდ თავისთავით, მოვალეობით, რომელსაც პრაქტიკული გონება საკუთარ თავს წამოუყენებს. მორალური კანონი არც ღვთაების ნებისყოფით არის განპირობებული, ის ავტონომიურია.

პრაქტიკული გონება არის ნებისყოფა; ნებისყოფა არის უნარი

---

[1] Ib., გვ. 260—261.

იმოქმედოს კანონის წარმოდგენის მიხედვით; ნებისყოფა კეთილია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის ასრულებს მის მიერ დადგენილ კანონს.

რადგან მორალური კანონი — კატეგორიული იმპერატივი არ უსახავს ნებისყოფას გარკვეულ მიზნებს, არ გულისხმობს ასეთსა თუ ისეთ საქციელს, ამდენად ის ფორმალურია; იგი ასეთიც უნდა ყოფილიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის საყოველთაო და აუცილებელი არ იქნებოდა. კატეგორიული იმპერატივი არ აღნიშნავს, თუ რომელი კონკრეტული საქციელი არის, ან უნდა იყოს, ზნეობრივი. ამის გამო ახასიათებენ კანტის მიერ წამოყენებულ მორალურ პრინციპს როგორც ფორმალურს.

ამის მიუხედავად, ყოველთვის შესაძლებელია ამ ფორმალური პრინციპის შინაარსეულ ენაზე გადათარგმნა. ეს შეიძლება მოხერხდეს იმ გზით, რომ მუდამ შეგვიძლია დავსვათ საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა ესა თუ ის საქციელი მორალური.

საკმარისია განვიხილოთ ესა თუ ის საქციელი კატეგორიული იმპერატივის პრინციპის მიხედვით: შეიძლება თუ არა ამ საქციელის პრინციპის გამოცხადება საყოველთაო კანონად? (მოვისურვებდი თუ არა, რომ ჩემი საქციელის პრინციპი გამოცხადდეს საყოველთაო კანონად?). კანტს თვითონ მოაქვს მაგალითების მთელი რიგი, რომლებიც კატეგორიული იმპერატივის ფორმალური პრინციპის შინაარსეულ ილუსტრაციას გვაძლევს. ადამიანი მრავალგზისი პირადი უბედურების საფუძველზე მივიდა თვითმკვლელობის იდეამდე. მაგრამ მას კიდევ შერჩა აზროვნების იმდენი უნარი, რომ სვამს კითხვას: ხომ არ ეწინააღმდეგება მისი განზრახვა ზნეობრივ მოვალეობას, შეიძლება თუ არა მისი საქციელის მაქსიმის გამოცხადება საყოველთაო კანონად? აღმოჩნდება, რომ ამ საქციელის მაქსიმის გამოცხადება საყოველთაო კანონად ეწინააღმდეგება თვით ბუნების კანონს, რომლის დანიშნულებაა ხელი შეუწყოს სიცოცხლეს.

ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე უკვე მოტანილ მაგალითში ფულის სესხების შესახებ. ადამიანი სესხულობს ფულს და ამავე დროს იცის, რომ ის ვალს ვერ დაუბრუნებს. ვთქვათ, ამ ადამიანს მაინც აღმოაჩნდა იმდენი სინდისი, რომ დასვა საკითხი — ხომ არ ეწინააღმდეგება ეს ზნეობრივ მოვალეობას? ამ საქციელის მაქსიმის გამოცხადება საყოველთაო კანონად არ შეიძლება.

კიდევ ერთი მაგალითი: ადამიანი კარგად, ბედნიერად ცხოვრობს და ხედავს, რომ სხვას უჭირს. ეს ადამიანი ფიქრობს — რა ჩემი საქმეა, იცხოვროს ყველამ ისე, როგორც შეუძლია; მე მისი არ

ვშურს, მაგრამ არც დავეხმარები. ასეთი საქციელის მაქსიმა შეიძლება იყოს საყოველთაო კანონი, კაცობრიობა იარსებებს, მაგრამ არ შეიძლება მოვისურვოთ, რომ ასეთი პრინციპი გამოცხადდეს საყოველთაო კანონად [1].

როგორც აღნიშნული იყო, კატეგორიული იმპერატივის ფორმალური პრინციპი გამოიყენება კონკრეტული შინაარსეული საქციელის მიმართ.

3. გარდა ამისა, კანტის შემდგომი მსჯელობა ნათელს ხდის, რომ კატეგორიული იმპერატივის ფორმალური პრინციპი გარკვეულ კონკრეტულ შინაარსს მიიღებს. კანტის მსჯელობა ასეთია: ნებისყოფა არის უნარი განსაზღვროს თავისთავი ისეთი მოქმედებისათვის, რომელიც შესაბამია ამა თუ იმ კანონის წარმოდგენისა. ასეთი უნარი ახასიათებს მხოლოდ გონიერ არსებას. ნებისყოფის თვითგანსაზღვრის ობიექტური საფუძველი არის მიზანი, ხოლო თუ ეს მიზანი დადგენილია გონებით, მას უნდა ჰქონდეს ერთნაირი მნიშვნელობა ყველა გონიერი არსებისათვის. ყველა მიზანი, რომელსაც გონიერი არსება დაადგენს თავისი შეხედულების მიხედვით, შეფარდებითია; ყველა ეს შეფარდებითი მიზანი წარმოადგენს ჰიპოთეზური იმპერატივის საფუძველს. ახლა დავუშვათ, რომ არსებობს ისეთი რაიმე, რომლის არსებობას თავისთავად აქვს აბსოლუტური ღირებულება; მაშინ ეს მიზანი თავისთავად იქნებოდა გარკვეული კანონის საფუძველი. ამ კანონში, და მხოლოდ მასში, იქნებოდა საფუძველი შესაძლებელი კატეგორიული იმპერატივისა.

„ახლა მე ვამტკიცებ, რომ ადამიანი და საერთოდ ყოველი გონიერი არსება არსებობს როგორც მიზანი თავისთავად და არა როგორც ამა თუ იმ მეორე ნებისყოფისათვის გამოსადეგი საშუალება. თავის ყოველ საქციელში, რომელიც მიმართულია როგორც თავისთავისადმი, ისე სხვა გონიერი არსებისადმი, ადამიანი უნდა განიხილებოდეს აგრეთვე როგორც მიზანი". საგნები, რომელთა არსებობა დამოკიდებულია არა ჩვენს ნებისყოფაზე, არამედ ბუნებაზე — თუკი ისინი არ არიან დაჯილდოებული გონებით — წარმოადგენს ნივთებს; მათ როგორც საშუალებებს აქვთ მხოლოდ შეფარდებითი ღირებულება, იმ დროს როდესაც გონიერი არსება წარმოადგენს პიროვნებას. პიროვნება როგორც გონიერი არსება არსებობს როგორც თავისთავადი მიზანი. აქედან კანტი კატეგორიული იმპერატივის ახალ ფორმულირებას ჩამოაყალიბებს: მოიქეცი ისე, რომ შენი დამოკიდებულება კაცობრიობისადმი, ისევე

---

[1] ib., გვ. 261—263.

როგორც შენი თავისა—სხვა პიროვნებისადმი, იყოს მიზანი და არა მხოლოდ საშუალება[1].

ნივთები საშუალებას წარმოადგენს, მათი გამოყენება იწვევს რაიმე სასარგებლოს ან სასიამოვნოს; ერთი ნივთის შეცვლა შეიძლება მეორე ნივთით, რომელიც იმავე მიზნისათვის გამოდგება, მათ გარკვეული ფასი გააჩნიათ; ადამიანს ახასიათებს შინაგანი ღირებულება, ადამიანის მეორე ადამიანით შეცვლა არ შეიძლება; რადგან ადამიანს ღირსება ახასიათებს, ის არის პატივისცემის საგანი.

ჟ. ჟ. რუსოს გავლენა კანტზე აქ ნათლად ჩანს; რუსოსაგან ისწავლა კანტმა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ადამიანის პიროვნების ღირსების პატივისცემა. რუსოს ეს იდეა, საფრანგეთის რევოლუციაში თავისებურად გამოხატული, გარკვეულ დაღს ასვამს კანტის მოძღვრებას ზნეობაზე. მარქსი და ენგელსი აღნიშნავდნენ, რომ კანტი „საფრანგეთის რევოლუციის გერმანელი თეორეტიკოსი იყო“. მაგრამ ეკონომიურად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილ გერმანიაში მან მისტიფიცირებული სახე მიიღო. ეს ნათელი გახდება, თუ კანტის შემდეგ მსჯელობას გავარკვევთ: საქმე ის არის, რომ კატეგორიული იმპერატივი მოითხოვს ადამიანისაგან, რომ ის ასე და ასე მოიქცეს. ეს მოთხოვნა გულისხმობს, რომ ადამიანი თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი ა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ მოვთხოვთ ადამიანს, რომ იგი ასე და ასე მოიქცეს. მხოლოდ ადამიანს, როგორც თავისუფალ არსებას, შეუძლია დაუდგინოს თავისთავს კანონი, რომლის შესრულებაც უნდა შეეძლოს. მე შემიძლია ასე მოვიქცე, რადგან მე ასე უნდა მოვიქცე.

კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში არ არსებობს თავისუფლების იდეა. ბუნებაში ბატონობს აუცილებლობა და ადამიანიც, როგორც მოვლენათა სამყაროს წევრი, მიზეზობრიობის კანონს ემორჩილება. მაგრამ უკვე ანტინომიების შესახებ მოძღვრებაში წარმოყენებულია აზრი, რომ ბუნების კანონების მიზეზობრიობასთან ერთად არსებობს მიზეზობრიობა თავისუფლების საშუალებით. იქვე არის აღნიშნული, რომ ანტინომიის ეს ორივე საწინააღმდეგო დებულება შესაძლებელია ჭეშმარიტი აღმოჩნდეს, ერთი—ბუნების, გრძნობადი სფეროს, ხოლო მეორე — ზეგრძნობადის მიმართ. ახლა ეს აზრი ბოლომდე არის მიყვანილი. თავისუფლება ზნეობრივი კანონის რეალური საფუძველია, ხოლო ზნეობრივი კანონი — თავისუფლების შემეცნების საფუძველი. ვინც აღიარა კატეგორიული იმპერატივი და მისი განხორციელების შესაძლებლობა (ხოლო მისი განხორციელება

[1] ib., გვ. 268—270.

სავალდებულოა გონიერი არსებისათვის), მან უნდა დაუშვას მისი განხორციელების შესაძლებლობის პირობა. ეს პირობა არის თავისუფლება.

4. კანტის მიხედვით ეს მსჯელობა არ არის იმ ტიპისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა თეორიულ ფილოსოფიაში; კანტი ისე როდი მსჯელობს, თითქოს ის გამოდის ზნეობრივი ცხოვრების ფაქტიდან და დაასკვნის ამ ფაქტის პირობაზე — თავისუფლებაზე. აქ მსჯელობა რწმენას ეხება: ვისაც სწამს ზნეობრივი კანონის საყოველთაო ხასიათი, მან უნდა იწამოს იმ პირობების არსებობა, რომლებიც შესაძლებელს გახდის მის საყოველთაობას. ხოლო თუ ვიწამეთ ამ პირობის არსებობა — მაგალითად, თავისუფლებისა — უნდა ვიწამოთ ზეგრძნობადი სამყაროს არსებობაც.

ამრიგად, ზეგრძნობადი სამყარო — თავისთავადი ნივთების სამყარო — რომელიც თეორიულ ფილოსოფიაში მხოლოდ პრობლემატური იყო, ახლა პრაქტიკული გონებისათვის რეალობის ნიშანს მიიღებს. თავისუფლება არსებობს, წინაალმდეგ შემთხვევაში ვერ ვიტყოდი: „მე შემიძლია, რადგან მე ვალდებული ვარ". თავისუფლება არ არსებობს მოვლენათა სამყაროში, ის არის ზეგრძნობად სამყაროში. ადამიანი ორ სამყაროს ეკუთვნის: როგორც მიზეზობრივად განსაზღვრული — გრძნობად სამყაროს, როგორც თავისუფალი — ზეგრძნობად, ინტელიგიბელურ სამყაროს.

თავისუფლების იდეის გარდა არის კიდევ ორი იდეა, რომელთა რეალობა დადასტურებული უნდა იყოს, ეს არის უკვდავებისა და ღვთაების იდეები. ამ იდეების პოსტულირებისას კანტი უთუოდ ღალატობს თავის ძირითად პრინციპს, სახელდობრ იმას, რომ ზნეობრივი საქციელი ექვემდებარება მხოლოდ და მხოლოდ კანონს; მას არ უნდა ჰქონდეს არავითარი კავშირი ადამიანის კეთილდღეობასთან, ეს უკანასკნელი არ უნდა იყოს მიღებული მხედველობაში. ახლა კანტი აღიარებს, რომ ზნეობრივი კანონი, რომელსაც მისდევს ადამიანი, არათუ არ გამორიცხავს კეთილდღეობას, არამედ ის, ვინც ამ კანონს ექვემდებარება, ღირსია კეთილდღეობისა და სათნოებისა. მაგრამ ადამიანი ვერ აღწევს მიწიერ ცხოვრებაში კეთილდღეობასა და სათნოებას იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ის ზნეობრივად მოქმედებს, ამიტომ ამ სათნოებას ადამიანი მიაღწევს მხოლოდ ზეგრძნობად სამყაროში. აქედან გამომდინარეობს ადამიანის როგორც პიროვნების უკვდავება. მაგრამ უკვდავება თავისთავად არ ნიშნავს პიროვნების მომავალ სათნოებას, თუ წინასწარ არ დავუშვით სამყაროს მორალური წესრიგი, რომლის მიხედვით ზნეობრივი პრინციპის შესრულება მიიყვანს ადამიანს კეთილდღეობისა და სათნოების

განხორციელებამდე. სამყაროს მორალური წესრიგის დამდგენი უნდა იყოს ღმერთი. აქედან ხელახლა გამომდინარეობს, რომ ღმერთის არსებობა და ღმერთის მიერ დადგენილი კანონი კი არ განსაზღვრავს მორალურ პრინციპს (ეს მორალური პრინციპის ავტონომიის დარღვევა იქნებოდა), რელიგია კი არ განსაზღვრავს მორალს, არამედ, პირიქით, — მორალის საფუძველზე აიგება რელიგია.

თავისუფლების, უკვდავებისა და ღმერთის არსებობა წარმოადგენს პრაქტიკული გონების პოსტულატებს [1].

5. ადამიანის პიროვნების ღირსებისა და მისი თავისუფლების პრინციპის აღიარება უსათუოდ პროგრესულია; ასევე პროგრესულია კანტის აზრი იმის შესახებ, რომ მორალი არ არის რელიგიით განსაზღვრული; კანტის ის აზრიც სწორია, რომ არსებულ საზოგადოებაში მორალური ქცევა არ არის გარანტია ადამიანის ბედნიერებისა და კეთილდღეობისათვის. მაგრამ კანტს კარგად ესმის ისიც, რომ ადამიანი ბედნიერებისაკენ მიისწრაფვის; მან არ იცის გზა ადამიანის ბედნიერების განხორციელებისა. კანტს სურს მოარიგოს მორალური ქცევა ბედნიერებასთან; რადგან ეს მორიგება ამქვეყნად განუხორციელებელია, მას იგი ზეგრძნობად სამყაროში გადააქვს.

კანტი არ ითვალისწინებს არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის რთულსა და მრავალფეროვან მდგომარეობას. იმ თავისებურ სიტუაციებს, რომელთა წინაშეც უხდება ყოფნა ადამიანს; კანტი აბსტრაქტულად მსჯელობს და არ უნდა ამ სიტუაციის გათვალისწინება. არის თუ არა, მართლაც, ტყუილის თქმა ყოველთვის არამორალური საქციელი? კანტი ისე შორს მიდის, რომ ამტკიცებს: ადამიანს არა აქვს ზნეობრივი უფლება იტყუოს კაცთმოყვარეობის გამო, არ შეიძლება იტყუოს მეგობრის სიკვდილისაგან გადარჩენისათვის; სჯობია დაიღუპოს მისი გრძნობადი სიცოცხლე, და ზნეობრივი პრინციპი არ იყოს შელახული. არის შემთხვევები, როდესაც სიცრუის თქმა ნამდვილად ზნეობრივი საქციელის გამოხატულებაა (დაპატიმრებული რევოლუციონერი ტყუილს ამბობს, რათა გადაარჩინოს რევოლუციონერთა ჯგუფის წევრები).

6. მსჯელობის უნარის კრიტიკა

1. კანტის თეორიული ფილოსოფიის ანალიზის დასაწყისში აღნიშნული იყო მისი ფილოსოფიის დუალისტური ხასიათი: ერთი მხრივ კანტი აღიარებს თავისთავადი ნივთების რეალურ არსებობას;

[1] ib., გვ. 454—466.

ეს ნივთები მოქმედებს შემმეცნებლის ცნობიერებაზე და იწვევს მასში შეგრძნებებს — ეს გულუბრყვილო რეალისტური (მატერიალისტური) თვალსაზრისი აუცილებელია კანტის კონცეფციისათვის, მხოლოდ შემდეგ თანდათანობით შეიცვლება ეს თვალსაზრისი და აღმოჩნდება, რომ სამყარო ნივთებისა თავისთავად ინტელიგიბელურ სამყაროს ეკუთვნის. მეორე მხრივ, ეს თავისთავადი ნივთები შეუცნობადია და დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა და სხვ. აპრიორული ხასიათისაა.

გარდა ამ დუალიზმისა, კანტის ფილოსოფიური კონცეფცია სხვა სახის დუალიზმითაცაა დატვირთული: 1) გრძნობიერება და გონება, რომელთა შორის პრინციპული განსხვავება არსებობს და რომელთა შორისაც კავშირის დამყარება ნამდვილად შეუძლებელია; 2) განსჯა და გონება, რომელთა შორის პრინციპული განსხვავებაა, რადგან პირველის პრინციპები კონსტიტუტიურია, საგნის ამგებია, ხოლო მეორისა — რეგულატიური, ისინი საგანს ვერ ააგებენ.

სხვა მომენტებს რომ თავი დავანებოთ, ეს ორიც ჯერჯერობით საკმარისია კანტის აზრთა მსვლელობის თავისებურების დახასიათებისათვის. საქმე ის არის, რომ იგი არ ჩერდება ამ საწინააღმდეგო მომენტების დადგენაზე. კანტი ცდილობს როგორმე გადალახოს აღნიშნული დუალიზმი. გრძნობიერებისა და განსჯის დაკავშირებას ის ცდილობს დროის სქემის საშუალებით; მაგრამ მაშინვე აღმოჩნდება, რომ გრძნობიერებისა და განსჯის წინააღმდეგობა კი არ მოიგდება, არამედ გადაადგილდება დროის სქემაში: წინააღმდეგობა გრძნობიერებასა და განსჯას შორის აღმოჩნდება დროის სქემაში.

რაც შეეხება განსჯისა და გონების პრინციპულ განსხვავებას, მათი გადალახვა უცნაური გზით წარმოებს. განსჯა აგებს საგანს, ბუნებას; გონებას არ შეუძლია საგნის აგება, გონების იდეებს — სულს, სამყაროს, ღმერთს არ შეესაბამება ს ა გ ა ნ ი, გონება ვერც ააგებს მათ შესაბამ საგნებს, ამიტომ ცოდნის სისტემატურობისთვისაა დაშვებული ის, რომ თ ი თ ქ ო ს ე ს საგნები არსებობს.

გაცილებით უფრო მწვავედ დგას საკითხი თეორიული და პრაქტიკული გონების დაკავშირების შესახებ. თეორიულ გონებას საქმე აქვს ბუნებასთან და მის კანონზომიერებასთან, პრაქტიკულ გონებას — თავისუფლებასთან; პირველი კანონმდებელია ბუნებისა, მეორე — ნებისყოფისა. ადამიანი ბუნების ნაწილია და ბუნების კანონზომიერებას (მიზეზობრიობას) ემორჩილება, მაგრამ იგივე ადამიანი ინტელიგიბელურ სამყაროს ეკუთვნის და, როგორც ასეთი, თავისუფალია. ხომ არ შეიძლება, უხეშად რომ ვთქვათ, ადამიანი გახლეჩილი იყოს და ნაწილობრივ ბუნების სამყაროს ეკუთვნოდეს,

ნაწილობრივ—ინტელიგიბელურს და მათ შორის არავითარი კავშირი არ არსებობდეს? ადამიანი ხომ ერთია და იბადება კითხვა — როგორ არის შესაძლებელი ეს ერთი ორ პრინციპულად განსხვავებულ სამყაროში იყოს, იყოს მექანიკური კანონზომიერების ქვემდებარე და ამავე დროს თავისუფალი, ე. ი. ამ კანონზომიერებას არ ემორჩილებოდეს?

კანტი ცდილობს ამ ორი მომენტის მორიგებას ადამიანში. როგორც ვხედავთ, კანტის აზრთა მსვლელობის მეთოდი თავისებურია: იგი ჯერ მოსწყვეტს ორ მომენტს ერთმანეთისაგან, დაადგენს მათ პრინციპულ განსხვავებას, წინააღმდეგობას, მერე კი ცდილობს ამ ორი საწინააღმდეგო, ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი მომენტის შერიგებას. მაგრამ გასაგები უნდა იყოს ისიც, რომ, რაც იმთავითვე მოწყვეტილია ერთმანეთისაგან, მათი ერთმანეთთან დაკავშირება, გაერთიანება შეუძლებელია.

ასევე იქცევა კანტი თეორიული და პრაქტიკული გონების წინააღმდეგობის გადალახვისას.

2. ბუნების მოვლენები ექვემდებარება მექანიკური მიზეზობრიობის კანონს: თავისუფალი მოქმედება ექვემდებარება მიზანს. მათი დაკავშირება შეიძლება მხოლოდ ბუნებისა და მიზნის ცნების დაკავშირებით; ეს კი მოხერხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წარმოვიდგენთ ბუნებას მიზნის ცნების საშუალებით. ამის განხორციელება ხდება მსჯელობის უნარის მეოხებით; მაგრამ მსჯელობის უნარი ხომ შემეცნების სფეროში მოქმედებს. მსჯელობის უნარი, რომელიც თეორიული და პრაქტიკული სფეროს დამაკავშირებლად უნდა გამოვიდეს, განსხვავდება შემეცნებითი მსჯელობისაგან. მსჯელობის უნარს ორი ფუნქცია აქვს — „განმსაზღვრელი“ და „მარეფლექსირებელი“. პირველ შემთხვევაში მსჯელობის უნარი ათავსებს კერძოს მოცემული ზოგადის, კანონის ქვეშ. რაც შეეხება „მარეფლექსირებელ“ მსჯელობას, აქ ის ეძებს ზოგადს (რომელიც არ არის მოცემული) კერძოსათვის. პირველი განსჯას წარმოადგენს, რომელიც შემეცნებას აწარმოებს. მეორეს არა აქვს საქმე შემეცნებასთან, ის განიხილავს საგნებს მიზანშეწონილობის თვალსაზრისით. ამიტომ „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“ საქმე აქვს არა „განმსაზღვრელ“, არამედ „მარეფლექსირებელ“ ფუნქციასთან. ადამიანი არა მხოლოდ შეიმეცნებს, მას არა მხოლოდ სურს (გავიხსენოთ: მე უნდა მსურდეს, რომ ჩემი საქციელის მაქსიმა გადაიქცეს საყოველთაო კანონად), არამედ გრძნობს. შემეცნებისა და სურვილის უნართან ერთად არსებობს სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობა. მიზანშეწონილობის აღმოჩენა ყოველთვის დაკავ-

მირებულია სიამოვნების გრძნობასთან. სიამოვნებას შეიძლება იწვევდეს თვითონ საგანი, რომელიც მიზანშეწონილია. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვექნება მსჯელობის ტელეოლოგიურ უნართან; ხოლო თუ საგანი სუბიექტურად მიზანშეწონილია, მაშინ ადგილი ექნება მსჯელობის ესთეტიკურ უნარს. ამის მიხედვით „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ ორ ნაწილად იყოფა: მსჯელობის ესთეტიკურ უნარად და მსჯელობის ტელეოლოგიურ უნარად. კანტი ესთეტიკური მსჯელობის ანალიზისას სვამს მისთვის ჩვეულებრივ კითხვებს: რა არის ესთეტიკური მსჯელობა და როგორ არის ის შესაძლებელი? [1]

არსებობს ორი სახე ესთეტიკური წარმოდგენისა: მშვენიერი და ამაღლებული. მშვენიერი უნდა განვასხვაოთ საამურის, კეთილის, სრულქმნილის, სასარგებლოსაგან. საამური არის გრძნობადი სიამოვნება; საამურია ის, რაც სასიამოვნოა შეგრძნებებისათვის; სასარგებლოა ის, რაც კარგია რაიმესათვის; სიკეთე კარგია თავისთავად; მშვენიერებისაგან მიღებული სიამოვნება განუვრეტითი სიამოვნებაა. ჩამოთვლილი ნიშნები—საამური, კეთილი და სხვ. სასიამოვნოა, მაგრამ ყველანი რაიმე ინტერესთან არიან დაკავშირებულნი. რაც შეეხება მშვენიერისაგან მიღებულ სიამოვნებას, მას არა აქვს ინტერესის ნიშანი; მშვენიერი დაუინტერესებელი სიამოვნებაა. არც ერთი დაინტერესებული სიამოვნება არ არის ესთეტიკური. გრძნობადი, მორალური და ესთეტიკური სიამოვნება განსხვავდება ერთმანეთისაგან: გრძნობადის საგანი არის საამური, მორალურისა — სიკეთე, ესთეტიკურისა — მშვენიერება. საამური ახასიათებს გრძნობად არსებებს, სიკეთე — გონიერს, მშვენიერი — გ რ ძ ნ ო ბ ა დ-გ ო ნ ი ე რ არსებებს. კატეგორიების ცხრილის მიხედვით კანტი ახასიათებს მშვენიერს; თვისობრიობის თვალსაზრისით მშვენიერი არის დაუინტერესებელი, თავისუფალი სიამოვნება; რაოდენობისა და მოდალობის მიხედვით მას აქვს ზოგადი და აუცილებელი მნიშვნელობა. საამური ერთისათვის განსხვავდება მეორის გემოვნებისაგან; რაც შეეხება მშვენიერს, აქ განსხვავებულ გემოვნებას არა აქვს ადგილი, ის უნდა ყველას მოეწონოს. ამ შემთხვევაში ყველა უნდა დაეთანხმოს ჩვენს გემოვნებას, მაგრამ ამის დასაბუთება არ შეიძლება.

როგორც ვხედავთ, საკითხი მეტად გართულებულია. საქმე ისაა, რომ ის, რაც საამურია, განსხვავებულია ადამიანთა გემოვნების მიხედვით; რაც შეეხება მშვენიერების გემოვნების მსჯელობას, ის უნდა იყოს საყოველთაო. გემოვნების მსჯელობა ხომ სუბიექტურია,

[1] Kritik d. Urteilskraft. Analjtik d. Urteilskraft. გვ. 43—132.

რით აიხსნება მისი საყოველთაობა? აქ კანტი თეორიული ფილოსოფიის პრინციპის მსგავსად მსჯელობს: როგორც თეორიულ ფილოსოფიაში ცოდნის საყოველთაო ხასიათი—აუცილებლობა და ამიტომ ობიექტურობა—აიხსნება იმით, რომ ყველა ადამიანის ცნობიერებაში მოქმედებს ერთი კანონზომიერება, რომელიც აგებს საგანს, ისე აქაც, მშვენიერების წარმოდგენაშიც, მოქმედებს ერთი და იგივე ზოგადი ესთეტიკური გრძნობა. სხვა გზით ესთეტიკური გემოვნების საყოველთაო ხასიათი არ აიხსნება. საქმე ის არის, რომ მშვენიერი ახასიათებს არა საგანს, არამედ ჩვენს წარმოდგენას, ის არ ეხება ცდაში მოცემულ შინაარსს, არამედ მხოლოდ წარმოდგენის ფორმას. კანტის ეს თვალსაზრისი შემდგომში საფუძვლად დაედო ფორმალისტურ მიმართულებას ესთეტიკაში: ყოველგვარი პრაქტიკული ინტერესის გამორიცხვა ესთეტიკური მსჯელობიდან, ხელოვნების მთლიანად მოწყვეტა შემეცნებისაგან, იმის აღიარება, რომ მშვენიერი მოგვწონს მხოლოდ თავისი ფორმით, ფორმალიზმის მაჩვენებელია; თუ ესთეტიკურ მსჯელობაში გამორიცხულია ცნების მომენტი, როგორ შეიძლება არსებობდეს მეცნიერება მშვენიერზე. როგორ შეიძლება არსებობდეს ესთეტიკა როგორც მეცნიერება?

3. გრძნობა და განსჯა მოწყვეტილი რჩება ერთმანეთისაგან, მანამ არ აღმოჩნდება რაღაც მესამე, რომლის საშუალებითაც უნდა მოხერხდეს მათი ერთმანეთთან დაკავშირება. ეს მესამე არის წარმოსახვის უნარი. მშვენიერი არის წარმოსახვის უნარის ფუნქცია, რომლითაც გრძნობა და განსჯა ჰარმონიაში მოიყვანება. ეს ჰარმონია გრძნობასა და განსჯას შორის მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს.

კანტი განასხვავებს წმინდა ანუ თავისუფალ სილამაზეს დაკავშირებული, „დაბმული" (anhängende) სილამაზისაგან. წმინდა ფორმალური, თავისუფალი სილამაზის მაგალითებს წარმოადგენს არაბესკები, ყვავილები, პეიზაჟები, რომელთა სასიამოვნო სახე დამოკიდებულია მხოლოდ ფორმებისა და მიმართებების შესაბამობაზე. რაც შეეხება „დაბმულ" სილამაზეს, მას ჩვენ აღვიქვამთ როგორც ფორმისა და მიზნის შესაბამობას.

მშვენიერი ბუნებაში არის ლამაზი საგანი, მშვენიერი ხელოვნებაში კი—მშვენიერი წარმოდგენა საგანზე. მშვენიერზე მსჯელობისათვის საკმარისია ესთეტიკური გემოვნება, მშვენიერის შემოქმედებისათვის საჭიროა გენია; გენიოსი ქმნის ხელოვნების ნაწარმოებს გარკვეული წესების მიხედვით, მაგრამ ეს წესები მისი შინაგანი წესებია; ის ქმნის წესების მიხედვით, მაგრამ ეს წესები მისთვის უცნობია, მას არ შეუძლია აღწეროს თავისი შემოქმედების პროცესი; ვენიოსი მხოლოდ ხელოვნებაშია, მეცნიერებაში გენიოსი არ არსე-

ბობს, მეცნიერებაში არის მხოლოდ ნიჭიერი. ნიჭიერი მეცნიერებაში პრინციპულად არ განსხვავდება ჩვეულებრივი ადამიანისაგან; გენიოსის მოღვაწეობა საიდუმლოებას შეიცავს; რაც შეეხება ნიჭიერ მეცნიერს, მისი შრომები შეიძლება გასაგები გახდეს ყველასათვის.

ისევე როგორც „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში" კანტის მიერ წამოყენებული წმინდა ფორმალური პრინციპი ზნეობრივი საქციელისა გარკვეულ შინაარსეულ ხასიათს მიიღებს, „მსჯელობის უნარის კრიტიკაშიც" ესთეტიკური მსჯელობის ფორმალური პრინციპიც შინაარსის მატარებელი აღმოჩნდება. გაირკვევა, რომ ხელოვნების ამოცანა მდგომარეობს არა უსაგნო ფორმების შექმნაში, არამედ ესთეტიკური იდეალის ჩამოყალიბებაში. მხოლოდ იმას გააჩნია სრულყოფილობის იდეალი, რასაც აქვს მიზანი თავისთავში. ასეთი არის მხოლოდ ადამიანი, მხოლოდ კაცობრიობას აქვს სრულყოფილობის იდეალი, მხოლოდ ადამიანი არის სილამაზის იდეალი, მხოლოდ ადამიანს აქვს ესთეტიკური მსჯელობის უნარი.

ხელოვნების სახეების განხილვისას კანტი პოეზიას ყველაზე მაღლა აყენებს, რადგან ის წარმოსახვას ყველაზე ფართო გასაქანს აძლევს; მუსიკას როგორც სასიამოვნო ხელოვნებას იგი ყველაზე დაბალ ადგილს მიუჩენს.

მშვენიერების გარდა, ესთეტიკურ ზემოქმედებას ახდენს ამაღლებულიც. განსჯისა და წარმოსახვის ჰარმონია მდგომარეობს იმაში, რომ გონება უმაღლესი უნარია, რომელიც გაცილებით უფრო მაღალია, ვიდრე გრძნობიერება. ჩვენი ზეგრძნობადი არსება ამაღლებულია გრძნობიერებაზე; თუ ამას ვგრძნობთ, ჩვენ ამაღლებულთან გვაქვს საქმე; ამაღლებული არის ის, რაც ჩვენ აგვამაღლებს. ამაღლებულია ის, რაც დიდია ყველაფერთან შედარებით. მშვენიერი მოგვწონს გარკვეული ფორმების გამო; უფორმოსაც შეუძლია იმოქმედოს ჩვენზე ესთეტიკურად. ოკეანე, მნათობთა ცა ერთი მხრივ, სტიქიათა ძალა, მიწისძვრა და სხვა მეორე მხრივ—ამაღლებულს წარმოადგენს. ამ ამაღლებულის წინაშე ჩვენ თითქოს არარა ვართ; ამაღლებულს ვერ დავძლევთ გრძნობიერებით, ის გვჩაგრავს, მაგრამ იჩაგრება ადამიანის გრძნობადი მხარე, ხოლო არაგრძნობადი — განიცდის ამაღლებას. ამაღლებულის „განჭვრეტა" (Betrachtung) ჩვენში იწვევს უპირობო, უსასრულო იდეას, რადგან ჩვენ საკუთარ თავს თითქოს არარად განვიცდით როგორც გრძნობადი არსებანი, მივიჩნევთ თავს დიადად—როგორც გონიერი არსებანი. ნამდვილად ამაღლებული არის ადამიანის გონება, მისი ზნეობრივი

ბუნება, ის, რომ იგი ნაწილია ზეგრძნობადი სამყაროსი. ამაღლებულში ესთეტიკური მომენტი მორალურს უკავშირდება.

4. ესთეტიკური მსჯელობის უნართან ერთად გვაქვს მსჯელობის ტელეოლოგიური უნარიც. მსჯელობის ტელეოლოგიურ უნარს კანტი განიხილავს „მსჯელობის უნარის კრიტიკის" მეორე ნაწილში [1]. საგანი, რომელიც განიხილება როგორც ბუნების ობიექტური მიზანი, არის ორგანიზმი. ამიტომ მსჯელობის ტელეოლოგიური უნარი ეხება ორგანიზმების მიზანშეწონილობას. ორგანიზმი არის თავისთავის როგორც მიზეზი, ისე მოქმედება. ორგანიზმში ყოველი ნაწილი არსებობს სხვა ნაწილების საშუალებით და სხვა ნაწილებისათვის, მთელისათვის; ყოველი ნაწილი მთელით არის განსაზღვრული.

ჩვენი აზროვნებისათვის სრულიად გაუგებარია მთელისა და ნაწილების დამოკიდებულება. სამყაროს მოვლენების განხილვა მექანიკური პრინციპების მიხედვით აუცილებელია, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს პრინციპები ვერ აგვიხსნის ყველაფერს; არსებობს ისეთი მოვლენები, რომელთა გაგება მიზნის ცნების გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ ტელეოლოგიური განხილვა წმინდა სუბიექტურია. ტელეოლოგიის პრინციპი კონსტიტუტიური კი არ არის, არამედ მხოლოდ რეგულატიურია.

---

[1] ib., გვ. 229—305.