

ზურაბ ხასიაია

მეტაფიზიკური ნიჭილიზმი



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2011

წინამდებარე ნაშრომი ზურაბ ხასაიას ხანგრძლივი ფილოსოფიური კვლევის შედეგია. ავტორი ცდილობს განაზოგადოს ეს შედეგები, დააღაგოს ისინი სისტემური სახით და გადმოსცეს ფართო მკითხველისთვის გასაგებად, ცოცხალი ლიტერატურული სტილით. ასე მოექცა ნაშრომში მეტაფიზიკის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ეთიკის, სოციალური ფილოსოფიის, ისტორიის ფილოსოფიის, შემეცნების თეორიის და ესთეტიკის საკვანძო საკითხები.

ჩამოთვლილი საკითხების მთლიანობას უზრუნველჰყოფს ერთი ამოსავალი პრინციპი, რასაც ავტორი მეტაფიზიკურ ნიჰილიზმს უწოდებს. ნებისმიერი საკითხის განხილვა ამ ამოსავალი პრინციპის საფუძველზე ხდება და მისსავე გამართლებას ემსახურება. ეს განაპირობებს ნაშრომის აგებულების მთლიანობას და სისტემურობას. ავტორს თავისი ამოსავალი პრინციპის ორიგინალურობის პრეტენზია აქვს.

ეს პრინციპი ავტორმა გააცნობიერა და ჩამოაყალიბა ათეული წლების განმავლობაში. მასში აისახა, უპირველეს ყოვლისა, ავტორის ინდივიდუალური ხასიათი და ტემპერამენტი; აგრეთვე — ქართველი კაცის ეროვნული თვითცნობიერების შეჭირვებულობა, რაც განსაკუთრებით გამოიკვეთა მეორე და მესამე ათასწლეულთა მიჯნაზე.

წიგნი გათვალისწინებულია სტუდენტებისთვის, დოქტორანტებისთვის, ფილოსოფიით დაინტერესებულ ადამიანებისთვის.

რედაქტორი — ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ირაკლი კალანდია

© ზ. ხასაია, 2011

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2011

თბილისი, 0179, ი. შავსავაძის ბაზ. 19, ☎: 222 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-17-353-0

თავი პირველი ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათება

1. ფილოსოფიის საგანი და მეთოდი

ა) ფილოსოფიის საგანი

„ფილოსოფია“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „სიბრძნის სიყვარულს“ („ფილეო“ — მიყვარს, „სოფია“ — სიბრძნე). გადმოცემის თანახმად, ეს ტერმინი შემოუტანია პითაგორას, ვინც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა მეექვსე საუკუნეში ქრისტემდე.

ბერძნებს სიბრძნე სრულ ცოდნად ესმოდათ. ისინი განასხვავებდნენ არასრულ ცოდნას და სრულ ცოდნას. ამას გულისხმობდა პლატონი (427—347), როცა საგულდაგულოდ განასხვავებდა „დოქსას“ და „ეპისტემეს“ ანუ შეხედულებას და ცოდნას.

არასრული ცოდნა „უახლოესი მიზეზების“ გარკვევაა. ადამიანი, ჩვეულებრივ, ასეთ ცოდნას სჯერდება — უახლოესი მიზეზების იქით არ მიდის. ასეა, როცა ცოდნა მას სარგებლობისთვის სჭირდება. ამ მიზნისთვის არასრული ცოდნა საეცებით საკმარისია.

სხვაა სრული ცოდნა ანუ სიბრძნე. ეს ეგრეთ წოდებული „პირველი მიზეზების“ გარკვევაა. მის მაძიებელს სარგებლობა არ აინტერესებს. მას თვით ცოდნა სწადია, რაც სწორი, ფილოსოფიური ცხოვრების საფუძველი ხდება. ეს კი „პირველი მიზეზებისკენ“ სწრაფვა ანუ სრული ცოდნის, სიბრძნის სიყვარულია, ფილოსოფიაა.

ფილოსოფოსი არ ჩერდება უახლოეს მიზეზებზე. მას „მიზეზთა მიზეზი“ აინტერესებს, მისი პრაქტიკული სარგებლიანობის მიუხედავად. ფილოსოფოსი ესწრაფვის მხოლოდ სინამდვილის ცოდნას, თუნდაც ეს მისთვის პრაქტიკულად საზიანოც იყოს.

„ისტორიის მამის“, პეროდოტეს (480—430) მოთხრობაში ფრიგიის მეფე კროისოსი მიმართავს ბრძენ სოლონს: „ათენელო სტუმარო, ჩვენამდეც მოაღწია შენმა დიდმა სახელმა შენი სიბრძნისა და მოგ ზაურობების შესახებ; რომ შენ მეცნიერების სიყვარულით და დათვალიერების მიზნით დაიარე მრავალი ქვეყანა“ (64, გვ. 46). მეფე გულისხმობს, რომ ფილოსოფოსის უმაღლესი მიზანი სიბრძნის მოპოვებაა და არა სარგებლის ძებნა.

„მეცნიერებათა შორის — ამბობს არისტოტელე (384—322) — ყველაზე საპატიო ისაა, რომელიც სასურველია მისივე გამო და შემეცნებისთვის; ხოლო ნაკლები პატივი ეკუთვნის იმათ, რომელნიც სასურველია მათგან მიღებული სარგებლის გამო“ (4, გვ. 68).

პლატონი ჰკილავდა სოფისტებს იმისთვის, რომ უკანასკნელნი ცოდნას გასამდიდრებლად იყენებდნენ; ხოლო აქებდა თავის მასწავლებელ სოკრატეს, ვინც სიბრძნის სიყვარულით იყო

ენებულის. გულისხმობდა იმას, რომ ანგარებით აღძრული შემეცნება „პირველ მიზეზებს“ არ ესწრაფვის, ფილოსოფიამდე არ მალდება. მხოლოდ უანგარო შემეცნებაა ფილოსოფიური.

ამ მხრივ საინტერესოა პითაგორას (— VI ს.) მიერ შემოთავაზებული შედარება: „ოლიმპიურ თამაშებზე ზოგნი მოდიან შეჯიბრებაში მონაწილეობის მისაღებად; ზოგნი სავაჭროდ; ხოლო უკეთესნი მაცურებლად. იგივე ხდება ცხოვრებაში, რაიც ასე წააგავს სათვალსიერო სანახაობას. ჩვეულებრივი მოკვდავნი აქ ღიღებასა და ქონებას მისდევენ, ფილოსოფოსნი კი — ჭეშმარიტებას“ (36, გვ. 18).

სრული ცოდნა, სიბრძნე როდია ყველაფრის ცოდნა. ეს შეუძლებელიცაა და არასასურველიც. სრულ ცოდნაში, სიბრძნეში ქვეყნიერების არსის ცოდნა იგულისხმება: „რატომ და რისთვის არსებობს ქვეყნიერება და მასში ადამიანი?“. აი, ამის გარკვევაა სრული ცოდნა ანუ სიბრძნე. ყოველივე დანარჩენის ცოდნა შედარებით უმნიშვნელო და მეორეხარისხოვანია.

ბერძნები ფიქრობდნენ, რომ ასეთი ცოდნა მხოლოდ ღმერთების ხელშია. სიბრძნის ფლობა მათი უპირატესობაა. ადამიანს კი, უკეთეს შემთხვევაში, შეუძლია მხოლოდ სწრაფვა სიბრძნისკენ ანუ სიბრძნის სიყვარული, ფილოსოფოსობა.

ფილოსოფიის შინაარსის უფრო დასაზუსტებლად საჭიროა გამოვყოთ მისი რამდენიმე ძირითადი ნაწილი. უპირველესია მეტაფიზიკა (ბერძნული სიტყვიდან „მეტა ტა ფიზიკს“ — ბუნების იქით არსებული).

მეტაფიზიკა თავიდანვე ფილოსოფიის მთავარი ნაწილი იყო. ეს არის მოძღვრება ქვეყნიერების არსის შესახებ; იმის შესახებ, თუ რა არის ქვეყნიერების მიზეზი და მიზანი, მისი გამართლება და საზრისი; რა საჭიროა ქვეყნიერების და მასში ადამიანის არსებობა.

მეტაფიზიკა წარმოშვა ადამიანის გაკვირვებამ — სიკვდილზე დაფიქრება გაუგებარს და გასაკვირს ხდის არსებობას. ყოველდღიურ ცნობიერებას არსებობა თავისთავად გასაგებ ვითარებად წარმოუდგება. მაგრამ სიკვდილის ცოდნა არსებობას საეჭვოს ხდის. საძიებელი ხდება არსებობის გამართლება, საზრისი.

ფილოსოფოსნი ეძებენ „ნამდვილად არსებულს“ ანუ იმას, რაიც ჰგოებს განუწყვეტელი ცვალებადობის უცვლელ ქვემდებარედ; განასხვავებენ მას „მოჩვენებითად არსებულისგან“ ანუ იმისგან, რაიც მხოლოდ დროებით და შემთხვევით არსებობს.

ამ ძიებისას ფილოსოფოსები თავიდან გულუბრყვილოდ ენდობოდნენ-ხოლმე შემეცნებას. ფიქრობდნენ, რომ შემეცნება ადამიანს აკავშირებს სინამდვილესთან. ამიტომ ფილოსოფოსნი ესწრაფოდა სინამდვილის და არა მისი შემეცნების შემეცნებას.

მაგრამ შემეცნების გზაზე აღმართულმა სიძნელეებმა თანდათან შეარყია ფილოსოფოსის გულუბრყვილო ნდობა შემეცნების

უნარებისადმი. ფილოსოფოსებმა იწყეს სინამდვილისა და შემეცნების მკაფიო გამოიჯენა ერთმანეთისგან.

შემეცნება საგანგებო ყურადღების საგანი ხდება: რა არის შემეცნება? რა არის ცოდნა? რას ნიშნავს სისწორე და მცდარობა? რითი განვასხვავოთ ისინი ერთმანეთისგან? როგორია შემეცნების საზღვრები?

ეს შემეცნების თეორიის საკითხებია. შემეცნების თეორია ფილოსოფიის მეორე მთავარი ნაწილია.

შემეცნებისადმი ეჭვი, საბოლოოდ, შემეცნების მნიშვნელობას ამცირებს. შემეცნება ჰკარგავს თავდაპირველ თვითმნიშვნელობას და სიცოცხლის საშუალებად, იარაღად წარმოგვიდგება. შემეცნების საზრისი და გამართლება აღმოჩნდება მის გარეთ, ადამიანის ყოფნაში.

ადამიანის ყოფნა იქცევა ფილოსოფიურ კითხვათა მთავარ გასაღებად. ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი მარტინ ჰაიდეგერი (1889—1976), როცა ამბობს: „მეტაფიზიკა გვეძახოდა და გვეძახის უკან, ადამიანური არსების წყვდიადმი. ჩვენი კითხვა „რა არის მეტაფიზიკა?“ იქცა კითხვად „რა არის ადამიანი?“ (61, გვ. 120).

ნინ წამოიწევს კითხვები: რატომ სვამს ადამიანი მისთვის მიუწვდომელ კითხვებს? ხოლო თუ სვამს, რად არ ძალუძს მათი გადაწყვეტა? რადაა ადამიანის ყოფნა ასე წინააღმდეგობრივი და გაუგებარი? რა საჭიროა ადამიანის არსებობა ანუ რაა მისი არსებობის საზრისი? როგორი ცხოვრებაა გამართლებული და სწორი?

ფილოსოფიის იმ ნაწილს, რომელიც უშუალოდ ეხება ამ საკითხებს, ძველად ეთიკა (ბერძნული „ეთიკოს“: მეცნიერება ზნის, ხასიათის შესახებ) ერქვა. დღეს ცნება „ეთიკა“ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით მოიხმარება. ამიტომ უფრო მიზანშეწონილია, რომ ფილოსოფიის ამ ნაწილს ვუწოდოთ მოძღვრება ადამიანის და საზოგადოების შესახებ.

კითხვები ქვეყნიერების არსის, შემეცნების, ადამიანის არსებობის შესახებ ჰქმნის ფილოსოფიის საკითხთა ძირითად წრეს. ფილოსოფია ეხება ქვეყნიერების არსს, არსებობის უზოგადეს წესებს, ადამიანის არსებობის თავისებურებებსა და საზრისს, შემეცნების ზოგად კანონზომიერებებს.

ასეთია ფილოსოფიის საგანი ზოგადად.

სხვაა ამა თუ იმ ცალკეულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა საგანი. ასეა, რადგან სხვადასხვა ფილოსოფოსი, აგრეთვე სხვადასხვა დროება, ფილოსოფიის სამი მთავარი ნაწილიდან ერთერთს წამოსწევს ხოლმე ნინ. შესაბამისად, ფილოსოფიის საგანიც სხვადასხვა კუთხიდან წარმოჩნდება. ზოგიერთ მოძღვრებაში ნინ წა-

მონეულია მეტაფიზიკის პრობლემატიკა, ეთიკისა და შემეცნების პრობლემები კი მასზეა დამყარებული.

ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფიის მთავარი საგანი არსებულის არსია. მოძღვრება აიგება სწორედ ამ კითხვით და იწყება მასზე პასუხის გაცემით. ასეთია არისტოტელეს, სპინოზას, ჰეგელის და სხვათა მოძღვრებანი.

ზოგიერთ მოძღვრებაში კი წინ წამოწეულია შემეცნების პრობლემატიკა. ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ადამიანს საქმე აქვს არა სინამდვილესთან, არამედ სინამდვილის შესახებ თავის წარმოდგენებთან, თავისსავე შემეცნებასთან.

ამიტომ შემეცნება უპირველეს ვითარებად ჩაითვლება, ხოლო შემეცნების თეორია — „პირველ ფილოსოფიად“. მოძღვრების აგება „შემეცნების შემეცნებით“ იწყება. სხვა საკითხები მეორეხარისხოვანი ხდება ან სულაც ყურადღების მიღმა რჩება. ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფიის უმთავრესი საგანი შემეცნებაა.

სხვა შემთხვევაში ფილოსოფიის მთავარ საგნად იქცევა ადამიანის ყოფნა. მასში ეძებენ როგორც ქვეყნიერების არსის, ისე შემეცნების საკითხთა გასაღებს. ერთიც და მეორეც ადამიანური არსებობის მახასიათებლად წარმოუდგებათ.

ასეთ ფილოსოფიაში ვერ ვნახავთ მეტაფიზიკის და შემეცნების თეორიის დამოუკიდებელ პრობლემებს, მათდამი ცოცხალ ინტერესს. აქ ყველაფერი ადამიანის საკითხს უკავშირდება, მისგან გამომდინარეობს.

ბ) ფილოსოფიის ორი ელემენტი და ორი ძირითადი მეთოდი

ფილოსოფია თავიდანვე ორი ძირითადი ელემენტისგან შედგებოდა. პირველია ეგრეთ წოდებული მეტაფიზიკური განცდა. ეს ქვეყნიერების მთლიანობის განცდაა.

ყოველი ადამიანის წინაშე ქვეყნიერების მხოლოდ მცირე ნაწყვეტია მოცემული. ეს ნაწყვეტიც დანაწევრებულია დროსა და სივრცეში, რის გამოც საგანთა და მოვლენათა დაუკავშირებელი სიმრავლის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ფილოსოფოსი კი ლაპარაკობს მთელი ქვეყნიერების შესახებ; ესე იგი, სამყაროს ერთიანობაზე, მთლიანობაზე.

მან, ცხადია, არ იცის მთლიანია თუ არა ქვეყნიერება. მას მხოლოდ სწამს ეს მთლიანობა. რატომ? რის საფუძველზე?

ამის საფუძველი განსაკუთრებული განცდაა. მას არ ტოვებს ქვეყნიერების მთლიანობის განცდა ანუ მეტაფიზიკური განცდა. ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ქვეყნიერებაც ისევე ერთია, მთლიანია, როგორც ესა თუ ის ცალკეული საგანი. ასეთი აზრისკენ უბიძგებს მას თავისი მეტაფიზიკური განცდა.

ამ განცდას რუსი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ბერდიაევი (1874—1948) „ფილოსოფიურ ინტუიციას“ უწოდებდა და ამბობდა: „ფილოსოფია არსებობს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ალიარებულია ფილოსოფიური ინტუიცია“ (10, გვ. 31).

მეტაფიზიკური განცდა ფილოსოფიას საერთო აქვს მითოსთან და რელიგიასთან. მითოსი და რელიგია მოგვითხრობს მთლიანი ქვეყნიერების და მისი შემოქმედის, ღმერთის შესახებ. ეს მხატვრული თხრობაა. მასში მხატვრული სახეებია გამოყენებული.

ეს სახეები წარმოდგენისა და წარმოსახვის ნაყოფია. გონებასთან თანხმობა, დასაბუთება აქ არაა სავალდებულო. პირიქით, გონებასთან უთანხმოება, დასაბუთებაზე მაღლა დგომა ჰქმნის მითოსისა და რელიგიის ნამდვილ თავისებურებას.

აქაა ფილოსოფიის განსხვავება მათგან. ფილოსოფია მეტაფიზიკური განცდის შეერთებაა გონებასთან, ცნებებით აზროვნებასთან. იგი მეტაფიზიკურ განცდაში მოცემულის გააზრება და დასაბუთებაა. ცნებებით აზროვნება მისი მეორე აუცილებელი ელემენტია მეტაფიზიკური განცდის გვერდით.

აქედან ცხადია, რომ ფილოსოფიის ცნებები თავისებურია. ისინი იმთავითვე განსხვავდება მეცნიერების ცნებათაგან. მეტაფიზიკური განცდა მათ ავსებს მეცნიერებისთვის მიუწვდომელი და ამიტომ მიუღებელი შინაარსით.

მეცნიერული ცნებები შინაარსს ადამიანის გარეგანი გამოცდილებიდან იღებს, ფილოსოფიის ცნებები კი — მეტაფიზიკური განცდიდან. ეს ცნებებია: „სუბსტანცია“, „არსებობა“, „არარსი“, „მარადისობა“, „უსასრულობა“, „თავისთავად არსებული საგანი“, „სინამდვილე“, „ჭეშმარიტება“, „თავისუფალი ნება“ და ასე შემდეგ. თუ ამ სიტყვებს გამოცდილების სფეროთი შემოვფარგლავთ, ისინი მაშინვე დაჰკარგავენ ფილოსოფიურ შინაარსს. ხოლო თუ მათ მეტაფიზიკური განცდით ავავსებთ, მაშინ ისინი მეცნიერულ შინაარსს ჰკარგავენ. შესაბამისად, ისინი თავისებურ „არამეცნიერულ ცნებებად“ წარმოგვიდგება.

ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი „მეტაფიზიკის ძირითად ცნებებში“: „აქაური ძირითადი ცნებები არაა ზოგადი; რომელიღაც საგნობრივი სფეროს, ვთქვათ, ცხოველის ან ენის, საყოველთაო თვისებათა ფორმულები. ისინი განსაკუთრებული გვარის ცნებებია — ყოველთვის მთლიანობას ეხებიან; ზღვრული საზრისებია, რომლებიც ისრუტავენ ცნებებს.

მათს ასეთ მთლიანობას მეორე აზრიც აქვს — ისინი მოიცავენ ადამიანს და მის ყოფნას... არ არსებობს მთლიანობასთან შეხება მოაზროვნე ადამიანთან ანუ ეგზისტენცთან შეხების გარეშე. მეტაფიზიკური აზროვნება ცნებებით ხორციელდება, ოღონდ ეს

ცნებები ეხება მთლიანობას და მოიცავს ეგზისტენციას" (61, გვ. 117).

ფილოსოფიის ორი ელემენტიდან ამა თუ იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ერთერთი ჭარბობს ხოლმე. ამის მიხედვით ფილოსოფიაში გვაქვს ორი ძირითადი მეთოდი: მეცნიერული და მხატვრული.

თუ ფილოსოფოსის პიროვნებაში დასაბუთებისკენ მიდრეკილება ჭარბობს, მაშინ ფილოსოფოსი ცდილობს თავისი მოძღვრების აგებას მეცნიერების მსგავსად. ის რომელიმე მეცნიერებაზე იღებს გეზს და მის მეთოდს მოიხმარს. ცნობილია ფილოსოფოსთა მიერ ლოგიკის, მათემატიკის, ბუნებისმეტყველების, ფსიქოლოგიის, ისტორიის და სხვა მეთოდების გამოყენება. ასეთ მეთოდებს შეიძლება მეცნიერული ვუნოდოთ.

ამ მეთოდის ღირსებაა სიზუსტე და თანმიმდევრულობა; შესაბამისად, გადმოცემის, დალაგების განსაკუთრებული სინათლე და სიცხადე. მისი ნაკლი კი ერთგვარი უსიცოცხლობა და სიმშრალეა. ის არ ხედება ადამიანის გულს, რადგან შედარებით შორს დგას ქვეყნიერების არსის, არსებობის საზრისის ღრმად ადამიანური საკითხისგან. ის მიდრეკილია აბსტრაქტულობისა და სქემატურობისკენ.

ამ ყაიდის ფილოსოფოსები მთელ იმედებს გამოცდილებასა და გონებაზე ამყარებენ. ისინი უარყოფენ განცდის შემეცნებითს ღირებულებას. ამიტომ ქვეყნიერების ერთიანობა, რაიც სწორედ განცდის საგანია, მათთვის თანდათან იქცევა ცარიელ, უშინაარსო ცნებად.

ასეთი ცნება კი შემეცნების საგნად არ გამოდგება. ამ ყაიდის ფილოსოფოსები უარს ამბობენ მასზე. „სამყაროს ერთიანობა“, „ქვეყნიერების არსი“ და მსგავსი ცნებები მათ ცარიელ სიტყვებად მიაჩნიათ. თვით მათი ფილოსოფია წარმოგვიდგება ერთგვარ „უარყოფით საქმიანობად“ — შემეცნების წმენდად მოჩვენებითი მიზნებისგან და უსარგებლო, უნიადაგო ტერმინებისგან.

ასე იწვევს მეცნიერული მეთოდები ფილოსოფიის გაკოტრებას. ასე გადაიზარდა დასავლეთის რაციონალისტური, მეცნიერული ფილოსოფია ფილოსოფიის პოზიტივისტურ უარყოფაში.

თუ ფილოსოფოსის პიროვნებაში გრძნობადი ელემენტი, მეტაფიზიკური განცდა ჭარბობს, მაშინ ფილოსოფოსი გეზს იღებს მხატვრული აზროვნებისკენ — ხელოვნებისკენ ან რელიგიისკენ. ის თავის მოძღვრებას რელიგიური გამოცხადების ან მხატვრული ნაწარმოების მსგავსად აყალიბებს. ასეთი მეთოდები ნაირ-ნაირია. მათთვის საერთოა არამეცნიერული, მხატვრული თხრობა.

ამ მეთოდისთვის უცხოა მეცნიერული სიზუსტე, სიტყვათა მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობანი, საკითხის დასმისა და

განვითარების მკაცრი თანმიმდევრობა. აქ უპირატესობა ენიჭება მხატვრულ სახეებს, შედარებებსა და მეტაფორებს. ის გათვლილია გრძნობებზე, რადგან თავადაც გრძნობის, უშუალო განცდის გადმოცემაა.

ამ მეთოდის გამოყენებას ეხედავთ პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“, სადაც ადამიანის არსებობა შთაბეჭდავდაა გადმოცემული ჯურღმულის ალევორით. ეს ჭეშმარიტად დაუვინყარი სახეა! ვერანაირი ცნებითი აპარატი, ლოგიკური ან გამოცდილებისეული დასაბუთებანი ახლოსაც ვერ მოვა ამ ალევორით მიღწეულ შთაბეჭდილებასთან.

იგივე შეიძლება ითქვას პასკალის, ლეოპარდის; შოპენჰაუერის, ნიცშეს, პოლ ვალერის მხატვრული ოსტატობის გამო.

ფილოსოფიის ორი ძირითადი ელემენტი — მეტაფიზიკური განცდა და ცნებებით აზროვნება ანუ გონება ერთმანეთს ენიხა-ალმდეგება და ერთმანეთის ხარჯზე არსებობს. გონებისეული ელემენტის განვითარება გრძნობადის შემცირებას და ქრობას იწვევს და პირიქით — გრძნობადი ელემენტის გაშლა უმნიშვნელო ადგილს არგუნებს ცნებებით აზროვნებას, გონებისეულ დასაბუთებას. ორივე შემთხვევაში თავისებურად ზიანდება ფილოსოფია, რადგან იგი ორივე ელემენტს შეიცავს.

მაგალითად, მეცნიერული ფილოსოფიის აშკარა ნაკლია მეტაფიზიკურ განცდასთან ერთად ფილოსოფიის უპირველესი საკითხების უარყოფა — ქვეყნიერების არსის საკითხისგან თავის არიდება. თანმიმდევრული მეცნიერული ფილოსოფია ამას მეტაფიზიკის უარყოფას უწოდებს და დიდ ადგილს უთმობს.

მხატვრულ აზროვნებაზე ორიენტირებულ ფილოსოფიას კი მისი მოწინააღმდეგენი, მეცნიერული ფილოსოფიის მომხრეები, უსაყვედურებენ არამეცნიერულობას; კერძოდ, უზუსტობას, ბუნდოვანებას, ცნებათა უნესრიგო მოხმარებას, აშკარა ლოგიკურ ხარვეზებს.

ფილოსოფიაში, ალბათ, სასურველია გრძნობადი ელემენტის პირველობა, მაგრამ ამავე დროს დასაბუთების, ცნებითი აზროვნების გარკვეულწილად შენარჩუნებაც. სხვა შემთხვევაში ფილოსოფიას მეცნიერების ან ხელოვნებისა და რელიგიის სუროგატად გადაქცევა დაემუქრება.

გ) ფილოსოფია და მეცნიერება

ჩვენი დრო მეცნიერებისა და ტექნიკის დროა. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებასთან ფილოსოფიის დამოკიდებულების გამოკვეთას.

ბერძნები სიტყვებს „ფილოსოფია“ და „მეცნიერება“ ერთი და იმავე მნიშვნელობით მოიხმარდნენ, აიგივებდნენ. ორივე ესმო-

დათ სინამდვილის შემეცნებად: სინამდვილის შემეცნება ფილოსოფიაც არის და მეცნიერებაც.

დაახლოებით, მეთექვსმეტე საუკუნიდან მეცნიერების ცნება ზუსტდება. ის უკვე აღარ ესმით მხოლოდ ფილოსოფიური მნიშვნელობით — ქვეყნიერების არსის ცოდნად და ამ ცოდნაზე დამყარებულ კვლევად. იქმნება და სწრაფად ვითარდება „არაფილოსოფიური მეცნიერებანი“.

ისინი ფილოსოფიისგან დამოუკიდებლად იკვლევენ ქვეყნიერების ცალკეულ, კერძო მხარეებს. ამიტომ მათ კერძო მეცნიერებანი შეიძლება ვუწოდოთ. ესენია: ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, მათემატიკა და სხვა.

ეს მეცნიერებანი ადრეც არსებობდა, მაგრამ მეტ-ნაკლებად ფილოსოფიაში შემოდიოდა. ახლა კი ისინი თავიანთ დამოუკიდებელ მეთოდებს ემყარებიან და სწრაფად ვითარდებიან. მათმა სწრაფმა განვითარებამ და აგრეთვე პრაქტიკულმა სარგებლიანობამ გამოიწვია მეცნიერულობის ახალი საზომების შემუშავება.

ერთერთი უმთავრესი საზომი მტკიცებათა შემონმებადობაა. კერძო მეცნიერება ეხება ქვეყნიერების კერძო, პრინციპულად დაკვირვებად ნაწილს. ამიტომ მისი მსჯელობები პრინციპულად ექვემდებარება შემონმებას. აქ შესაძლებელია სწორისა და არასწორის მკვეთრად გარჩევა, რის გამოც ერთმანეთის საწინააღმდეგო მტკიცებანი არანორმალურ მდგომარეობად ითვლება.

მართალია, მეცნიერების განვითარების გზაზე წარმოიშობა ერთმანეთის საწინააღმდეგო მოსაზრებანი, მაგრამ ასეთი წინააღმდეგობა ნაკლად ითვლება და გადაილახება-ხოლმე. ეს დღემდე მეცნიერების აუცილებელ ნიშნად რჩება.

ამიტომ ფილოსოფიის მეცნიერულობის საკითხი სულ სხვაგვარად გადაწყდება. ქვეყნიერების არსი, საერთოდ, ეგრეთ წოდებული „მთელი ქვეყნიერება“ არაა დაკვირვებადი, ხოლო მის შესახებ მტკიცებანი — შემონმებადი. მეტაფიზიკა ეხება დაუკვირვებად სინამდვილეს. მისი მსჯელობანი შეუძლებელია შემონმადი.

ქვეყნიერების არსის შესახებ მსჯელობათა ვერც სისწორეს, ვერც მცდარობას ვერ დავასაბუთებთ. აქ ერთმანეთის საწინააღმდეგო მტკიცებანი თანაბარი ძალისაა და გადამწყვეტი მნიშვნელობა მხოლოდ მტკიცებათა შინაგან მთლიანობას, სიღრმეს და სიფართოვეს აქვს.

ამ აზრით, მეტაფიზიკა არაა მეცნიერება. ის მხოლოდ ჰგავს მეცნიერებას ცნებითი აზროვნების შემცველობის გამო. ის, უმეტესწილად, განცდას ემყარება და მისი მსჯელობებიც მხატვრული ფორმისაა. მისი ცნებებიც, შესაბამისად, რამდენადმე არაერთმნიშვნელოვანია და ადამიანის გრძნობებზეა მიმართული. ცნე-

ბითი აზროვნების სიჭარბე მხოლოდ ძალას, ღირებულებასა და დამაჯერებლობას ართმევს მის მსჯელობებს.

ეს კარგად ჩანს არისტოტელეს, სპინოზას და ჰეგელის ფილოსოფიებში. ეს ფილოსოფოსები ცდილობენ მეტაფიზიკური განცდის სრულად გამოხატვას ცნებებით. შედეგად ხშირია შიშველი სქემატურობა, რაიც შეუსაბამო ფორმაში აქცევს, აღარიბებს მათს ფილოსოფიურ აზროვნებას. ამიტომ ჰეგელის შემდეგ მეტაფიზიკა ერიდება მეცნიერულობით ნამეტან გატაცებას და უფრო ხელოვნებისა და რელიგიის ენას მიმართავს.

სამაგიეროდ სულ სხვა დამოკიდებულებაშია მეცნიერებასთან ეგრეთ წოდებული მეცნიერული ფილოსოფია. ის უარყოფს მეტაფიზიკას და იფარგლება შემეცნების საკითხებით; ამავე დროს იყენებს ამა თუ იმ მეცნიერების მეთოდს მსჯელობათა სისტემის ასაგებად.

ამით მეცნიერული ფილოსოფია აღწევს კერძომეცნიერულ სიზუსტეს. შეიძლება ითქვას, რომ ისიც ერთერთი კერძო მეცნიერებაა სხვებს შორის — მეცნიერება მეცნიერების, ცოდნის შესახებ. ამითვე მეცნიერული ფილოსოფია ნყდება ფილოსოფიის მთავარ მონოდებას — ქვეყნიერების არსის შემეცნებას და, ფაქტიურად, იქცევა ფილოსოფიის უარყოფელ ფილოსოფიად.

ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთობის საკითხის ერთერთი მხარეა ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერებათა ურთიერთობის საკითხი: რომელი რომელს ემყარება? რომელია უფრო სრულფასოვანი?

ამ საკითხის გადანყვეტა ორ უკიდურესობას იცნობს. ერთი ისაა, რომ ერთადერთ სრულფასოვან შემეცნებად ფილოსოფია ცხადდება, ხოლო კერძო მეცნიერება — მასზე დამოკიდებულად ან არასრულფასოვან, ზედაპირულ შემეცნებად.

ძველად ეს თვალსაზრისი ბატონობდა. საბერძნეთში ფილოსოფია მოიცავდა ყველა მეცნიერებას. კერძო მეცნიერების დამოუკიდებლობა ამით, ფაქტიურად, უარყოფილი იყო. ის ფილოსოფიას ემყარებოდა.

ახალ დროში გერმანელმა გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელმა (1770—1832) შეჰქმნა დიდი ფილოსოფიური სისტემა, რაც მოიცავდა არა მხოლოდ ქვეყნიერების არსის, არამედ მისი ცალკეული მხარეების შემეცნებასაც. ესე იგი, ქვეყნიერების ცალკეული მხარეების შემეცნება, კერძო მეცნიერება ეკიდა მთელის შემეცნებაზე, ფილოსოფიაზე. ფილოსოფიისგან დამოუკიდებელი შემეცნება ზედაპირული, არასრულფასოვანი იქნებოდა. ეს, მკაცრი აზრით, არც კი იქნებოდა შემეცნება, მეცნიერება.

აქ უკიდურესობა თითქოს მხოლოდ ისაა, რომ უგულებელყოფილია კერძო მეცნიერების დამოუკიდებლობა. ნამდვილად კი

აქ ფილოსოფიის დამოუკიდებლობასაც ემუქრება საფრთხე, რადგანაც ფილოსოფია ჩემობს კერძო მეცნიერებად ყოფნასაც. ეს კი ძალიან ახლოს მიდის ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურების უარყოფასთან და ასე გადადის მეორე უკიდურესობაში.

მეორე უკიდურესობა სრულად ჩამოყალიბდა ახალი დროის დასასრულს. დასავლეთში თანდათან დამკვიდრდა კერძო მეცნიერება — სამყაროს ცალკეული მხარეების შემეცნება ფილოსოფიისგან დამოუკიდებელი მეთოდებით.

ამას, ცხადია, თან ახლდა შესაბამისი მრწამსი: კერძო მეცნიერება სრულფასოვანი შემეცნებაა! ეს მრწამსი თანდათან გადაიზარდა ფილოსოფიის დამოუკიდებლობის უარყოფაში — ქვეყნიერების არსის შემეცნების ერთადერთი გზა კერძო მეცნიერებათა მონაცემების განზოგადებაა.

ეს თვალსაზრისი უფრო შორსაც მიდის — კერძო მეცნიერებათა განზოგადების მეცნიერული საფუძველი არ არსებობს, რადგანაც მეცნიერება მხოლოდ კერძო შეიძლება იყოს. მაშასადამე, ქვეყნიერების არსის შემეცნება საერთოდ არაა მეცნიერული, სრულფასოვანი.

ფილოსოფია შესაძლებელია არა როგორც ქვეყნიერების არსის შემეცნება, არამედ როგორც ერთერთი კერძო მეცნიერება ანუ ქვეყნიერების ერთერთი ცალკეული მხარის, კერძოდ, შემეცნების შემეცნება ანუ შემეცნების თეორია. კერძო მეცნიერებისგან განსხვავებული ფილოსოფია კი წარსულის კუთვნილებაა და დღეს, კერძო მეცნიერებათა განვითარების პირობებში, მიუღებელია.

ორივე თვალსაზრისი უკიდურესობაა. კერძო მეცნიერება სინამდვილის ცალკეულ მხარეს შეისწავლის თავისი დამოუკიდებელი მეთოდებით. ის სინამდვილის ცალკეული მხარის სრულფასოვანი შემეცნებაა.

მართალია, ის გამოიყენებს უზოგადეს ცნებებსა და დებულებებს, რომლებიც გადის კერძო მეცნიერებათა ფარგლებიდან, მაგრამ ეს ცნებები და დებულებები კერძო მეცნიერებას ფილოსოფიიდან არ აუღია. ისინი სამუშაო ცნებები და დებულებებია, რომელთა სისწორე კერძო მეცნიერული კვლევის მთელი მსვლელობით უნდა შემოწმდეს და არა რომელიმე ფილოსოფიურ დოქტრინასთან თანხმობით.

მაგალითად, კერძო მეცნიერება გამოიყენებს მიზეზობრიობის ცნებას და იმ ზოგად დებულებას, რომ ყველაფერი გარემოებებისგან იქმნება და ასე შემდეგ. ნათელია, რომ ეს ზოგადი ცნებები და დებულებები ფილოსოფიიდან არაა აღებული. ეს ადამიანის გონებისთვის საერთოდ დამახასიათებელი ცნებები და წესებია. მათ კერძო მეცნიერება მზა სახით იღებს, ხოლო ფილოსოფია საგანგებოდ, თავისებურად და არაერთგვაროვნად განმარტავს.

თავის მხრივ, ფილოსოფია დამოუკიდებლად, თავისი მეთოდით შეიმეცნებს ქვეყნიერების არსს. მართალია, ის გამოიყენებს კერძო მეცნიერებათა მონაცემებს, მაგრამ მხოლოდ მასალად და არა საბუთად. ფილოსოფია მათ განმარტავს იმ ზოგადი დებულებების საფუძველზე, რომლებიც მიღებული აქვს დამოუკიდებლად.

ფილოსოფია, ისევე როგორც კერძო მეცნიერება, დამოუკიდებელია. ის ქვეყნიერების არსის სრულფასოვანი შემეცნებაა. ეს სრულფასოვნება მდგომარეობს არა მეცნიერულობაში, არამედ ფილოსოფიურობაში. ამ სრულფასოვნებას ჩვენ აშკარად ვგრძნობთ დიდი ფილოსოფიური მოძღვრებების კითხვისას.

2. ძირითადი მიმართულებანი ფილოსოფიაში

ა) მეტაფიზიკოსები და პოზიტივისტები

ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულია და არა თვით სიბრძნე.

ამიტომ მას ახასიათებს დაუსრულებლობა, საბოლოო ჭეშმარიტებათა არქონა. ეს ვითარება თავს იჩენს საპირისპირო ფილოსოფიურ მიმართულებათა თანაარსებობით. ფილოსოფიაში თანაბარი უფლებით არსებობს ერთმანეთის გამომრიცხავი მიმართულებანი. თითოეულს თანაბარი საფუძველი და ხიბლი გააჩნია.

უპირველესად უნდა განვასხვავოთ მეტაფიზიკური და პოზიტივისტური მიმართულებანი.

მეტაფიზიკურია ფილოსოფია, რომლის თანახმადაც ქვეყნიერება მის მიღმა არსებული არსის, სუბსტანციის (ლათინური substantia — ქვემდებარე) გამოვლენაა.

მეტაფიზიკოსები განასხვავებენ ნამდვილად არსებულსა და მოჩვენებითად არსებულს. შეიძლება ითქვას: ეს ფილოსოფოსობის უპირველესი აქტია. ამ გამიჯვნიდან დაიწყო ფილოსოფიამ თავისი არსებობა.

ფილოსოფია, მართლაც, დაიწყო მაშინ, როცა ადამიანმა ეჭვის თვალით შეხედა სინამდვილეს; უფრო ზუსტად, იმას, რასაც სინამდვილეს უწოდებენ. მან გააცნობიერა ის, რასაც, ჩვეულებრივ, არ აქცევენ ყურადღებას — ადამიანი ცხოვრობს ქვეყნიერების პატარა, უმნიშვნელო კუნჭულში, ცხოველის დარად. ცხოველები ამას არ დაგიღვევენ, რადგან შერწყმულნი არიან ბუნებასთან.

ადამიანიც, ცხოველის მსგავსად, ბუნების ნაწილია. მაგრამ ის, ამავე დროს, თავისი ცნობიერებით, გამოყოფილია ბუნებისგან და თავს გრძნობს მისგან ამოვარდნილად. მას სურს იცოდეს, თუ სად არის და რისთვის არსებობს.

ჰეგელი სწორედ ამას თვლიდა აზროვნების საცნად. ადამიანი მოაზროვნე არსებაა სწორედ იმიტომ, რომ იკითხავს არსებობის

საზრისს, ქვეყნიერების არსს, ესე იგი, მეტაფიზიკოსია. სხვა შემთხვევაში ის ცხოველი იქნებოდა, რომელიც უერთდება ბუნების მოძრაობას ანუ არ აზროვნებს. ადამიანი კი ჯერ აზროვნებს და მერე მოქმედებს. სწორედ ეს აზროვნება, სამყაროს არსის შესახებ კითხვა არის მეტაფიზიკა.

უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, მეტაფიზიკოსი ქვეყნიერების კუნჭულს არ მიიჩნევს სინამდვილედ. ეს კუთხე-კუნჭული დღეს არის, ხვალ აღარ იქნება. აქ ცვალებადობა მეფობს.

მეტაფიზიკის ერთერთი მეთაური აზრი ამ ცვალებადობის თავისებური განმარტებაა: ის, რაც დღეს არის და ხვალ კი აღარ იქნება, ფაქტიურად, „ნახევრად არსებობს“. ის თავის თავშივე შეიცავს თავისი არსებობის დასასრულს. ამიტომ პლატონი, ისევე როგორც მანამდე ჰერაკლიტე, ამბობდა: „საგნები არსებობს და არც არსებობს“.

მეტაფიზიკოსები ფიქრობენ, რომ ასეთ არსებობას აზრი არა აქვს. ის შეიცავს რაღაც ღრმა ნაკლს. შეიძლება გავგახსენდეს რუსთველი: „რაღა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“. არსებობა შეიცავს რაღაც წარმავალსა და ეფემერულს, რაიც მას ჰკეცავს, ნამდვილობას უკარგავს, უაზროს ხდის. ეს შეიძლება ასეც გამოითქვას: „რისთვის უნდა ვიცხოვრო, თუ მაინც მოვკვდები?“.

პოეტი უკეთ ამბობდა:

„მაგრამ თუ ერთხელ უნდა სოფელს ბოლო მოეღოს,
მაშინ ვინღა სთქვას მათი საქმე, ვინ სადღა იყოს?“
(ნიკო ბარათაშვილი)

პლატონს ეს ვითარება ეჩვენებოდა აჩრდილისებურ ყოფნად, სინამდვილის მხოლოდ მიბაძვად, ერთგვარ ნაყალბევად. დიალოგში „სახელმწიფო“ მან დაგვიხატა ჩვენი ცხოვრების პირქუში, მაგრამ დაუვინყარი ალეგორიული სურათი: ადამიანები ჯურღმულში არიან გამოწყვდეულნი. კისერზე და ხელ-ფეხზე ბავშვობიდან ბორკილები ადევთ. არც განძრევა ძალუძთ, არც უკან მოხედვა. მხოლოდ წინ იყურებიან და იმასლა ხედავენ, რაც ცხვირწინაა. მათ ზურგს უკან, ჭრილიდან შემოდის სინათლე და პატიმრების წინ კედელზე ისვრის საგანთა ჩრდილებს. ადამიანებს ეს აჩრდილები ჰგონიათ საგნები.

ისინი რომც მიაბრუნო უკან, გაახედო ჭრილში და აჩვენო ნამდვილი საგნები, მაინც ველარაფერს დაინახავენ — კაშკაშა სინათლე თვალებს მოსჭრით; რომც შენიშნონ საგნები, მეტისმეტი ბუნდოვანებისგან აჩრდილები ეგონებათ; ამიტომ კისრისტეხით დაუბრუნდებიან ტუსალის მდგომარეობას და ისევ აჩრდილებში გაერევიან. (40, თავი 7).

პლატონი ამტკიცებდა, რომ მთელი სამყარო აჩრდილთა კონაა. ის ბუნების მიღმა არსებულ, „მეტაფიზიკურ“ საგანთა ნაკლოვანი მიბადება.

ეს მეტაფიზიკური სულისკვეთება უაღრესად შთამბეჭდავი ძალითაა გამოხატული აღმოსავლურ აზროვნებაში — ტიბეტისა და ინდოსტანის სიბრძნეში. ინდურ ვედებში ანუ „ცოდნის შემცველ ნიგნებში“ მთელი ქვეყნიერება მიჩნეულია მაიად ანუ მოჩვენებად. „უნყოფე, რომ ბუნება მაიაა! — ამბობს შვეტა-შვატარა უპანიშადა“ (7, გვ. 11). ეს ნიშნავს, რომ ბუნება, გარესამყარო არ არსებობს, გვეჩვენება.

სანსკრიტის ანუ ძველინდურ ენაზე „მაია“ ნიშნავს ხიბლს. თანდათან, საუკუნეთა განმავლობაში ამ სიტყვამ უფრო „წინააღმდეგობის“ მნიშვნელობა შეიძინა. ორივე შემთხვევაში იგულისხმება ერთი რამ: სინამდვილის შთამბეჭდავი, მომხიბლელი შემოსეა უცხო საფარველით. სინამდვილე, თავისთავად ერთი, ჩანს მრავალსახეობად, ბრჭყვიალა მოზაიკად, რაიც იზიდავს ადამიანს, ფანტავს მის ყურადღებას და ფიტავს ნებისყოფას. ადამიანის მთელი ცხოვრება იქცევა ლანდების დევნად, ამაოებად, განუწყვეტელ ტანჯვად და სინამდვილის სრულიად დავიწყებად.

„რატომ არ ძალგვიძს გავიგოთ სამყაროს საიდუმლოება? იმიტომ, რომ ფუჭი ლაპარაკითა და გრძნობითი საგნებით ვკმაყოფილდებით; თან სურვილებითა ვართ გატაცებულნი და სინამდვილეს თითქოს ნისლითა ვებურავთ“ (7, გვ. 11).

მაიას ეს მოჩვენებითობა წინააღმდეგობასაც ნიშნავს, რადგან ის ერთდროულად ყოფნაცაა და არყოფნაც. აი, რას ამბობს ამის თაობაზე დიდი ინდოელი მოაზროვნე სვამი ვივეკანანდა (1862—1902): „ვედანტა გვეუბნება: ამ სამყაროს არსებობა როდია უთუო, თუმცა იგი თავისებურად არსებობს ჩემი და თქვენი ცნობიერების, აგრეთვე სხვა არსებათა ცნობიერების მიმართ. ჩვენ აღვიქვამთ ამ ქვეყნიერებას ხუთი გრძნობის მეშვეობით; ხოლო მეექვსე გრძნობაც რომ გვექონოდა, იგი სულ სხვანაირად წარმოგვესახებოდა. კიდევ სხვა, ახალი გრძნობა რომ გაგვჩენოდა, სამყარო ისევ სხვაგვარად მოგვეჩვენებოდა და ასე შემდეგ. ამიტომ სამყარო არ არსებობს უცვლელად, საუკუნოდ, აღმქმელისგან დამოუკიდებლად.

ოღონდ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი სულაც არ არსებობს. აკი მას ვხედავთ, შევიგრძნობთ, მასში ვცხოვრობთ, ვმოქმედებთ მასზე და მისი მეშვეობით. ამიტომ სამყარო არსებობს და არც არსებობს — აშკარა წინააღმდეგობაა! (7, გვ.12).

მთელი ჩვენი ცხოვრებაც წინააღმდეგობებისგან, ყოფნისა და არყოფნის ნაზავისგან შედგება. ერთი მხრივ, გვენამს, რომ

ჩვენს გონებას წინ ვერაფერი აღუდგება. მეორე მხრივ, ვგრძნობთ, რომ ყოველ ნაბიჯზე ჩვენი აზროვნება ჩიხში ექცევა;

ცხოვრება ლამაზი და მიმზიდველი ჩანს, თუმცა ყველა მისი მონაკვეთი ტანჯვითაა სავსე;

ამჟამად ვგრძნობთ, რომ სიკეთისთვის ვართ მოწოდებულნი. მაგრამ ჯერჯერობით უკეთური ზრახვებით ვართ გართულნი და სიკეთისთვის არა გვცალია;

ყველაფერი გვარწმუნებს სიკვდილის მეუფებაში, მაგრამ ეს ოდნავაც არ ანელებს სიცოცხლისკენ ველურ ლტოლვას. ისე ვიქცევით, თითქოს ჩვენ გამოწვევის ვართ და სიკვდილი არ შეგვეხება.

„ერთხელ მეფე იუდეპოტოპირას ჰკითხეს, — ამბობს ვივეკანანდა, — რა მიგაჩნიათო ჩვენი ცხოვრების უდიდეს სასწაულად. მან უპასუხა: ყოველდღე ჩვენს გარშემო ხალხი იხოცება. თითოეული ჩვენგანი კი ფიქრობს, მე არასოდეს მოვკვდებიო. ისევე მაია — ჩვენს გონებაში, ჩვენს ცოდნასა და ცხოვრებაში, ჩვენს გარემომცველ ყოველ საგანსა და მოვლენაში ჩაბუდებული წინააღმდეგობა“ (7, გვ. 14).

საგნები კი არ არსებობს, არამედ ჩნდება და ქრება. ისინი მხოლოდ გადასვლის მდგომარეობაა. ამიტომ მათზე არ შეიძლება ითქვას „არის“. ვედების მოგვიანო ფილოსოფიურ ნივთებში, უპანიშადებში (სანსკრიტული „უპა ნი შად“ — ახლოს მჯდომი) სინამდვილე შედარებულია მდინარესთან, რამაც არ იცის დაყოვნება, არც შესვენება.

ამ მარადიულ მდინარებას მაიად აქცევს ჩვენი მცდარი შთაბეჭდილება, თითქოს მასში იყოს რაღაც უცვლელი, მყარი, წარუვალელი. ამ შთაბეჭდილების მიზეზია ცვალებადობის, მდინარების წამიერ წერტილთა ხიბლი, რაც იზიდავს ადამიანთა ყურადღებას. გვეჩვენება, თითქოს არსებობს ცალკეული საგნები, ვარსებობთ თვითონ ჩვენც, ხოლო წარმავლობა გარეგანი და ზედაპირულია.

მოჩვენებანი მომხიბვლელი ბრჭყვიალით გვაცთუნებს, ჰფარავს ჩვენგან სინამდვილეს, გვაკინკვებს მას. ჩვენც ვცდილობთ დავაღწიოთ თავი „ზედაპირულ წარმავლობას“, შევინარჩუნოთ არსებობა და დავეუფლოთ ბრჭყვიალს, მომხიბვლელ ქიმერებს. ინყება ბრძოლა შეუძლებლისთვის; იმისთვის, რაც არ არსებობს. ამიტომ მიზნის მიღწევა შეუძლებელია.

მაგრამ მაიადან მომდინარე სურვილმა არ იცის შეუძლებლობა. ეს ინვესს გაუთავებელ ტანჯვას. ტანჯვა მაიას შემეცნების საყოველთაოდ გავრცელებული ფორმაა.

გარემომცველი სინამდვილის „მრავლობის“ ეს არარსებობა ნიშნავს „ერთის“ — ბრაჰმას არსებობას მაიას ადგილზე. „სამყარო არ არის არც სამი, არც ორი, — ამბობს ვივეკანანდა. — ყველა-

ფერი ერთია. ეს „ერთი“, მაიას ილუზიის გავლენით, გვეჩვენება მრავლად; ისევე, როგორც ზოგჯერ ბანარი გვეჩვენება გველად. მაგრამ სწორედ ისაა ბანარი, რაც გველი გვგონია" (27, გვ. 98).

ბრაჰმა ინდური მეტაფიზიკის შუაგულია. ის უპიროვნო ღვთაებაა, რაიც განაპირობებს სამყაროს არსებობას, მისი მოძრაობის მარადიულ კანონზომიერებას. „ბრაჰმა არის ის, — ამბობს ინდოელი ფილოსოფოსი და სახელმწიფო მოღვაწე სარვეპალი რადჰაკრიშნანი (1888—1975) — რისგანაც წარმოდგება საგნები, რაშიც ისინი ცხოვრობენ დაბადების მერე და რასაც უბრუნდებიან სიკვდილის შემდეგ" (44, გვ. 135).

ბრაჰმა შედის სამყაროს ნებისმიერ ნაწილაკში და განსაზღვრავს მას. ამასთან, ის უსაზღვროდ მეტია სამყაროზე და ადამიანის გონებაზე. ამ უკანასკნელს შეუძლია მიხედეს ბრაჰმას მხოლოდ გარეგნულ ნიშნებს. ის უპირობოდ აღემატება გონებას და ბნელითაა მოცული. გონებით მისი წედომა იმაშილა მდგომარეობს, რომ ვხვდებით სამყაროსა და საკუთარი თავის მოჩვენებითობას, არარაობას.

მართლაც, ვისაც გარესამყარო და საკუთარი თავი არსებულად მიაჩნია, მისთვის ბრაჰმა არ არსებობს. უკანასკნელი უსაზღვროდ მეტია სამყაროსა და ადამიანის გონებაზე. ამიტომ თუ სამყაროსა და საკუთარ თავს არსებულს ვუნოდებთ, მაშინ ბრაჰმას არარა უფრო ეკუთვნის სახელად.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ: აღმოსავლურ მეტაფიზიკაში სუბსტანცია არარაობად განიმარტება, დასავლურში კი არსად. უფრო კონკრეტულადაც შეიძლება ითქვას: აღმოსავლეთი ჭეშმარიტებას და ცხოვრებას, ზნეობასა და სიცოცხლეს ყოველთვის მკვეთრად განასხვავებდა და უპირისპირებდა ერთმანეთს. დასავლეთი კი ამ უკიდურესობათა დაახლოებას ცდილობდა. პირველი „სოფლის თმობას" ჰქადაგებდა, მეორე — ცხოვრების გაუმჯობესებას და სრულყოფას.

ეს საინტერესოდ გამოჩნდა ალექსანდრესა და „გიმნოსოფისტების" („შიშველი ბრძენები") შეხვედრაზე, მაკედონელის ინდური ლაშქრობის დროს. ალექსანდრეს თანმხლებმა სწავლულებმა გიმნოსოფისტებს მოკლედ უამბეს ბერძენ ფილოსოფოსთა შესახებ. „ეს ვაჟაკები — შენიშნეს გიმნოსოფისტებმა — დიდი ნიჭით ყოფილან დაჯილდოებულნი, მაგრამ ზედმეტად ჰყვარებიან კანონები" (42, გვ. 457).

მართლაც, სახელმწიფო და მისი კანონები ინდოელ მეტაფიზიკოსს ცრუ ხლართად მიაჩნია, რასაც მძინარე ცნობიერება თხზავს. ადამიანს ღვიძილის დროსაც კი სძინავს და მისი ცხოვრება მისივე სიზმარია.

„კაცობრიობა სომნამბულის მდგომარეობაშია, — ამბობს დიდი ინდოელი მისტიკოსი ბჰაგვან რაჯნიში (1931—1991), — ის დახეტილობს ძილში. აი საიდან მოდის ამდენი ვაება, ამდენი ძალადობა და ამდენი ომი. ეს გარდუვალია, რადგან მძინარე და მთვრალ ადამიანებს ძალა არ შესწევთ თავიანთ ქცევაზე პასუხი აგონ. ვინმე რომ მისულიყო იესოსთან და ეკითხა, რა ვქნა, რომ გამოვსწორდო, პასუხი ასეთი იქნებოდა: „სანამ არ გამოიღვიძებ, ვერაფერს ვერ შესძლებ!“. განა რა შეუძლია მძინარე ადამიანს თავისი სიზმრების შესაცვლელად?“ (39, გვ. 69).

დაახლოებით, ამასვე გულისხმობდა ჰეგელიც, როცა ამბობდა: „ბუნება ბახუსის ორგიაა, რომლის ყველა მონაწილე მთვრალია!“. განსხვავება ისაა, რომ გერმანელი ფილოსოფოსი ადამიანის გონებას ბუნებაზე უპირობოდ მაღლა აყენებდა.

დასავლური მეტაფიზიკა, აღმოსავლურისგან განსხვავებით, მუდამ ერიდებოდა ცხოვრებისგან განდგომას და ნიადაგ ცდილობდა სუბსტანციის დაახლოებას ქვეყნიერებასთან, სინამდვილესთან, ყოველდღიურ აზროვნებასთან.

მეტაფიზიკურ სულისკვეთებას პირნმინდად ენინალმდეგებიან პოზიტივისტები (ლათინური *positivus* — დადებითი).

ტერმინი „პოზიტივიზმი“ გვიანდელია. ის ფილოსოფიაში შემოიტანა მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგმა ფილოსოფოსმა ოგიუსტ კონტმა (1798—1857). გულისხმობდა გეზის აღებას „პოზიტიური მეცნიერებისკენ“ ანუ იმისკენ, რასაც ზემოთ კერძო მეცნიერება ეუწოდეთ.

ის დარწმუნებული იყო, რომ მეტაფიზიკის დრო წარსულს ჩაბარდა და დადგა პოზიტიურ ანუ კერძო მეცნიერებათა დრო. სინამდვილის შემეცნება მხოლოდ მათშიაო მოცემული და ცხოვრების ყველა პრობლემას ისინი გადაჭრიანო საუკეთესოდ.

აქედან ირკვევა პოზიტივისტების ერთი მთავარი დებულება: ქვეყნიერების არსის შემეცნება ყალბი წამოწყებაა. საჭიროა ქვეყნიერების ცალკეული, კერძო მხარეების შემეცნება. ფილოსოფიას საერთოდ არა აქვს საქმე სინამდვილესთან, საგნებთან. მან უნდა განიხილოს და განაზოგადოს პოზიტიურ მეცნიერებაში დაგროვილი ცოდნა.

კერძოდ, მან უნდა შეიმუშავოს მეცნიერული საკითხების და ყალბი, არამეცნიერული საკითხების ერთმანეთისგან გარჩევის ლოგიკური წესები, განდევნოს მეცნიერებიდან ყალბი, არამეცნიერული, კერძოდ, მეტაფიზიკური პრობლემები და გადაარჩინოს აზროვნება ენერგიის ფუჭად ხარჯვას.

ამით ფილოსოფიის საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემები უარყოფილია და ფილოსოფია შემოფარგლულია ცოდნის ლოგიკური ანალიზით. მეტაფიზიკის საკითხები კი ჩათვლილია პრაქტი-

კულ საკითხებად, რომლებიც რელიგიის უფლებამოსილებაში შემოდის. მატერიალურია ქვეყნიერება თუ სულიერი, უკვდავია თუ არა სული, არსებობს თუ არა ნების თავისუფლება, ვითარდება თუ არა სამყარო, შესაძლებელია თუ არა ცხოვრების გაუმჯობესება, სიკეთე გადასძლევს თუ ბოროტება და სხვა — ყველაფერი ეს რწმენის საკითხებია. მეცნიერებას ამ საკითხებთან არაფერი ესაქმება.

მაგრამ პოზიტივისტებს ამგვარი მტკიცებისას აქვთ თავისებური „მეტაფიზიკა“, რაც ფარულად განსაზღვრავს მათს პოზიციას. ფაქტიურად, ისინი სცნობენ მხოლოდ გამოცდილებაში მოცემულ ქვეყნიერებას. არსებობს მხოლოდ ეს, ცნობიერების წინაშე უშუალოდ მოცემული, ცვალებადი ქვეყნიერება. მის იქით არაფერია.

ცვალებადობა არაფერს აკლებს არსებობასა და საგნის ნამდვილობას. პირიქით, არსებობა სწორედ ცვალებადობაა. არსებობს მხოლოდ ის, რაც იცვლება. უცვლელი ქვემდებარე, სუბსტანცია გონების ნათხზავია და თავისთავად არ არსებობს.

პოზიტივისტი ფიქრობს, რომ „მთელი სამყარო“ მხოლოდ განყენებული წარმოდგენაა. მას გონება შეიმუშავებს ყველა მოვლენის გამაერთიანებელ კრებით სახელად. ეს შინაარსისგან დაცლილი, უმნიშვნელო სიტყვაა.

კიდევ უფრო გაურკვეველი და ცარიელია სუბსტანციის ცნება. ინგლისელი ფილოსოფოსები საგანგებოდ გახაზავდნენ ამ ცნების მთელ მოჩვენებითობას და უკანონობას. მას გონება შეიმუშავებსო ენის გრამატიკული წესების არასწორი გამოყენებით. არსებითი სახელი გრამატიკაში სხვა სახელებისა და ზმნისგან დამოუკიდებელიაო; მაგრამ ეს არ ნიშნავსო მისი შესაბამისი საგნის ასევე დამოუკიდებლად არსებობას.

სიტყვაზე, ვაშლს თვისებების მთელი რიგი აქვს; მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ თვისებების იქით არსებობს რაღაც უთვისებო, ამ თვისებებისა და ცვლილებების მატარებელი ქვემდებარე. ვაშლი მისივე თვისებების ერთიანობაა და სხვა არაფერი.

ასევე არ არსებობს სამყაროს ქვემდებარე, რაც თითქოს ჰკრავს მოვლენებს ერთ მთლიანობად. არსებობს მხოლოდ მოვლენები და უსასრულოდ დანანევრებული ქვეყნიერება, რაიმე განსაკუთრებული მთლიანობის გარეშე. ეს მოვლენები აიხსნება არა მათში დაფარული არსით, არამედ მათი გარეგანი მიზეზებით ანუ სხვა მოვლენებით; ხოლო ადამიანის ხელით შექმნილი საგნები — მათი დანიშნულებითაც; იმ საზრისით, მიზნით, რაიც მათში ადამიანმა ჩადო.

პოზიტივისტს ესმის მიზეზობრივი ახსნის ცალმხრიობა. მართლაც, მიზეზს თავისი მიზეზი აქვს და, მაშასადამე, თვითონაც ასახსნელია. მაგრამ პოსიტივისტს ეს არ ანუხებს. ჯერ ერთი, მას

შემეცნების უკეთესი გზა არ ეგულება. მეორეც, მიზეზთა მიზეზის საკითხი განყენებული და უინტერესო ეჩვენება.

მას სრულიად აკმაყოფილებს „ბუნების ძალებზე“ მითითება და ყველა უცნობი მოვლენის აქედან ახსნა. თითქოს ეს „ძალები“ ასახსნელ მოვლენებზე უფრო გასაგები იყოს.

ამასთანავე, ეს „ძალები“, როგორც წესი, მრავლობითია, რადგანაც ერთი ძალიდან შეუძლებელია მისგან განსხვავებულის გამოყვანა, ერთიდან მრავლის ახსნა. პოზიტივისტი სცნობს რამდენიმე „ძალას და კანონს“, რომლებსაც კერძო მეცნიერებანი დაადგენენ, და ამით კმაყოფილდება.

ქვეყნიერების უცვლელი არსის უარყოფა პოზიტივისტების უმთავრეს დებულებად უნდა ჩაითვალოს. მათი ყველა სხვა მტკიცება — მეტაფიზიკის უარყოფა, ფილოსოფიის შემოსაზღვრა მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური ანალიზით, სინამდვილის გაიგივება გამოცდილებაში ანუ შეგრძნებებსა და აღქმებში მოცემულ სამყაროსთან — ამ უმთავრეს დებულებას, კერძოდ, სუბსტანციის უარყოფას ემყარება.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ თანამედროვე ევროპულანტურ ცივილიზაცია, არსებითად, პოზიტივისტურია. მისი ზნეობრივი სულერითობა და გულარძნილობა, გადაჭარბებული გარეგნული აქტივობა, ინდივიდუალობისა და პიროვნების ქრობა, რეალობის დაყვანა იმიჯზე, სოციოლოგიისა და პიარტექნოლოგიების ზეობა, ბუნების აბუჩად აგდება, კულტურის ნივთიერი მხარის გაბატონება და სულიერი კულტურის კრიზისი ერთადერთი წყაროდან მომდინარეობს — სუბსტანციის პოზიტივისტური უარყოფიდან, მეტაფიზიკის უარყოფიდან.

ეს ტენდენცია თავიდანვე იყო ჩადებული თვით დასავლურ მეტაფიზიკაში; კერძოდ, მის იმ ნაწილში, რომლითაც ეს მეტაფიზიკა აღმოსავლურისგან განსხვავდებოდა. ეს იყო მისი მიდრეკილება „მეცნიერული მეთოდებისკენ“. ამაში ჩანდა დასავლეთის „მოქმედებითობა“, მისი „ფაუსტური“ სწრაფვა ბუნების ტექნიკური გარდაქმნისკენ, რაც იმთავითვე ეწინააღმდეგებოდა მეტაფიზიკის უმთავრეს მოწოდებას — ქვეყნიერების არსის შემეცნებას.

ბ) მატერიალისტები და იდეალისტები

მთელ ფილოსოფიის ისტორიას გასდევს ასევე მატერიალისტებისა და იდეალისტების დაპირისპირება.

მატერიალისტები (ლათინური *materia* — ნივთიერება) ამტკიცებენ, რომ არსებობს მხოლოდ ნივთიერი საგნები. არანಿვთიერი მათივე ზოგიერთი თვისებაა; მაგალითად, აზრი, რიცხვი, კანონი, ძალა... მაგრამ უკანასკნელნი დამოუკიდებლად როდი არსებობს. ისინი ნივთიერ საგანთა თვისებებია, მათ შორის დამოკიდე-

ბულებები. ნივთიერი საგნები, სხეულები რომ არა, ისინი არც იარსებებდნენ.

მატერიალისტები ფიქრობენ, რომ განსაკუთრებულად რთულ ნივთიერ ქმნილებებს ახასიათებთ სულიერება. ეს მათი თვისებაა; კერძოდ, მგრძნობელობა და თვითმოდრაობის უნარი.

სულიერება იწყება უმარტივესი აგზნებიდან და მთავრდება ადამიანური ცნობიერებით, ნებელობითი ძალისხმევით. ეს განსაკუთრებულად მოწყობილი ნივთიერების, უმაღლესი ნერვული სისტემის თვისებაა. ამ ნივთიერი საფუძვლის მოშლა და დარღვევა თავისთავად იწვევს სულიერების მოსპობას, რადგანაც მეორე პირველის თვისებაა.

მატერიალისტები ადამიანს მოთხოვნილებათა სისტემად განიხილავენ. ადამიანის ფუძემდებლური ინტერესები ნივთიერია — ჯანმრთელობა, ქონება, ძალაუფლება. ადამიანთა ურთიერთობებშიც ამ ინტერესებზეა აგებული. ეგრეთ წოდებული მაღალი ანუ სულიერი ინტერესები ამ ნივთიერ ინტერესებს ეფუძნება და მეორეულია. ამიტომ მათი ძალა ნაკლებია.

თუ ნივთიერი, ფუძემდებლური მოთხოვნილებანი და ინტერესები არაა დაკმაყოფილებული, მაშინ ეგრეთ წოდებულ მაღალ ინტერესებს ნიადაგი ეცლება. ისინი ჰაერში რჩება გამოკიდებული და თანდათან ჰქრება.

მატერიალისტი ფილოსოფიის მთავარ საგანს გარესამყაროში უფრო ხედავს, ვიდრე ადამიანის შინაგან სამყაროში. მას ბუნება უფრო აინტერესებს, ვიდრე ადამიანი. გარესამყარო, ბუნება — აი ყოველგვარი შემეცნების მთავარი საგანი.

შესაბამისად, შემეცნების ერთადერთი წყარო შეგრძნებები და აღქმებია.

მაგრამ ბუნება, კერძოდ, ნივთიერი ბუნება, ფილოსოფიის საგანი არა როგორც ხილული მრავალფეროვნება, არამედ ამ მრავალგვარობის უცვლელი საფუძველი, მისი ნივთიერება.

ამ ნივთიერების განსაზღვრისას მატერიალისტები განაევითარებენ თავიანთ თვალსაზრისს და, ძირითადად, სამ ისტორიულ საფეხურს გაივლიან.

პირველია „სტიქიური მატერიალიზმი“, რაც ბერძნული ფილოსოფიის დასაწყისშივე წარმოიშვა. ამ დროს გავრცელებული იყო თვალსაზრისი სამყაროს ოთხი ელემენტის ანუ სტიქიების — წყლის, მიწის, ჰაერისა და ცეცხლის შესახებ. ქვეყნიერების ქვემდებარედ პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები აცხადებდნენ ერთ რომელსამე სტიქიას, ან ყველას ერთად და ამტკიცებდნენ, რომ სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება მათს ნაირ-ნაირ შეერთებას წარმოადგენს.

მათი აზრი თანდათან იქეთკენ იხრებოდა, რომ პირველსან-
ყისი არ უნდა ატარებდეს კონკრეტულ ანუ გარკვეულ, გამოკვე-
თილ თვისებებს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში გამოდგებაო იგი
განსხვავებულ და, მეტიც, ერთმანეთის სანინააღმდეგო თვისება-
თა მქონე საგნების საერთო ძირად. ამ მოსაზრებით იონიის სკო-
ლის ერთერთმა ფილოსოფოსმა, ანაქსიმანდრემ (VII—VI სს), ქვეყ-
ნიერების საწყის ნივთიერებას პირდაპირ განუსაზღვრელი („აპეი-
რონ“) დაარქვა.

ეს ტენდენცია სრულიად გაბატონდა ელემენტარულ სკოლაში. ხოლო
მატერიალისტური შინაარსი მიიღო მან ლევკიპესა (—VI-V ს.) და
დემოკრიტეს (460-370) ატომისტურ ფილოსოფიაში.

ატომი ნივთთა დაშლის უკანასკნელი ზღვარი და, მაშასადა-
მე, განუყოფელია. ბერძნული სიტყვა „ატომოს“ სწორედ განუყო-
ფელს ნიშნავს. ატომს სიცარიელეში უკავია ადგილი, მაგრამ თეი-
თონ არავითარ სიცარიელეს არ შეიცავს.

ატომთა რიცხვი განუსაზღვრელია. ისინი ერთმანეთისგან
სიცარიელით არიან გამოყოფილი. ბუნების მრავალფეროვნება
აიხსნება თვით ატომთა განსხვავებით ერთმანეთისგან და მათი ნა-
ირ-ნაირი კომბინაციებით.

საგანი ატომებისგან შედგება. საგნის გაჩენა ატომების
დროებით თავმოყრას ნიშნავს. ამიტომ ყოველი საგანი დროები-
თია. შემთხვევათა გამო საგანი ისევ დაიშლება ატომებად. ესე
იგი, საგნის მოსპობა ნიშნავს ატომებად მის დაშლას. საგნები
ჩნდება და ჰქრება. მუდმივია მხოლოდ ატომები და სიცარიელე.

ატომის მარადისობის ერთადერთი საიდუმლოება მისი შინა-
განი სიმარტივეა. ის არ შედგება ნაწილებისგან, რის გამოც მას არ
ემუქრება ამ ნაწილებად დაშლა. ის არც წარმოიშობა, რადგანაც
წარმოშობა ელემენტების, ნაწილების თავმოყრაა; ხოლო ატომს
ელემენტები, შედგენილობა არა აქვს. ის თვითონაა ელემენტი, შე-
მადგენელი ნაწილი საგნებისთვის.

მთელ ამ ქმნადობას, საგნის შექმნას ატომებისგან და მის
ისევე დაშლას ატომებად ინვევს ატომთა მოძრაობა. ეს მოძრაობა
მექანიკურია ანუ სივრცეში ადგილის შეცვლაა გარეგანი ძალის
ზემოქმედებით, მეორე ატომის დაჯახების გამო. სამყაროს მთელი
მოძრაობა პირველი ბიძგისგან, „პირველი შემთხვევისგან“ მომდი-
ნარეობს.

ამას გახაზავს დანტე ალიგიერი „ღვთაებრივ კომედიაში“:

„აქ იყო იგიც, ვინც სამყარო დაუზარებლად
არგო შემთხვევის განუკითხავ აღმოცენებას
იგულისხმება აქ მისანი, ბრძენი დემოკრიტ.“

(ჯოჯოხეთი, ქება IV. 134-136)

ატომისტური მატერიალიზმი ფილოსოფიაში მეცხრამეტე საუკუნემდე არსებობდა და ვითარდებოდა. მაგრამ ბუნებისმეტყველების და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სწრაფმა განვითარებამ აუცილებელი გახადა მისი ამოსავალი დებულებების გადასინჯვა. სიცოცხლის, შემოქმედების, კულტურის, ისტორიის მრავალფეროვნებათა ახსნა სრულიად შეუძლებელი ჩანდა ატომისტური მატერიალიზმის პოზიციებიდან.

მეცნიერებაში მომხდარი დიდი ცვლილებების განზოგადების საფუძველზე კარლ მარქსმა (1818—1883) და ფრიდრიხ ენგელსმა (1820—1895) სცადეს მატერიალიზმის გამდიდრება მეცნიერების ახალი მიღწევებით. მათ მიერ შემუშავებულ ახალ მატერიალიზმს იოსებ სტალინმა (1879—1953) „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი“ უწოდა.

ეს მატერიალიზმი თავს არიდებს სამყაროს მთელი მრავალფეროვნების დაყვანას ატომთა მექანიკურ მოძრაობაზე. ამგვარ დაყვანას მარქსი და ენგელსი „მექანიციზმს“ უწოდებდნენ. თვითონ კი აღიარებდნენ მატერიის მოძრაობის ფორმათა მრავალგვარობას. ამ ფორმებს შორის მექანიკური მოძრაობა უმარტივესია. მატერია ვითარდება, რაც გამოიხატება მოძრაობის ფორმათა თანმიმდევრული „კიბით“.

ამ კიბის საფეხურებია: მექანიკური, ბირთვული, ქიმიური, ორგანული, სოციალური. ყოველი ზედა მოიცავს ქვედას, მაგრამ არ დაიყვანება მასზე.

ამით მარქსმა და ენგელსმა მატერიის ცნება რამდენადმე გააფართოვეს. საზოგადოების ცხოვრებაც მატერიის მოძრაობად განმარტეს, რაც ისტორიის მატერიალისტური გაგების საფუძველად იქცა.

მატერიის ატომისტური გაგება საშუალებას არ იძლეოდა ისტორიაში მატერიალიზმის დასამკვიდრებლად. მატერიალისტები ისტორიაში „იდეური მოტივების“ პირველობას სცნობდნენ, რის გამოც, ვლადიმერ ლენინის (1870—1924) თქმით, „არათანმიმდევრულნი“ იყვნენ. ახლა კი, მატერიის ცნების გაფართოების საფუძველზე, მატერიალიზმი ისტორიის მიმართაც ვრცელდებოდა და „თანმიმდევრული“ ხდებოდა.

ეს კი, თავის მხრივ, გზას უხსნიდა მატერიალიზმს კულტურისა და შემოქმედების მატერიალისტური ახსნისკენ. მატერიალისტს აღარ უხდებოდა ამ პროცესების ახსნა ატომების მოძრაობით. ის მათ ხსნიდა სულიერი მოტივებიდან, მაგრამ თვით ამ უკანასკნელს საზოგადოების ნივთიერი ცხოვრების ასახვად აცხადებდა.

იდუალისტები (ბერძნული „იდეა“ — აზრი) კი საპირისპიროს ამტკიცებენ: არსებობს არანივთიერი სუბსტანცია.

მაგალითად, კანონი ნივთებს შორის დამოკიდებულება კი არაა, არამედ ამ დამოკიდებულების საფუძველი. ჯერ კანონი არსებობს და მხოლოდ მერე, მის საფუძველზე — ნივთი.

ასევე, ჯერ არსებობს მაგიდის შესახებ აზრი, შემდეგ კი ნივთიერი მაგიდა, რაიც ამ აზრის ნივთიერი განხორციელებაა, ხორცშესხმაა; ჯერ დედამინის შესახებ აზრი, მერე კი დედამინა; ჯერ არსებობს ტოლობა, როგორც პლატონი ამტკიცებდა თავის დიალოგში „ფედონი“, მერე კი — ტოლი საგნები.

პლატონის მტკიცებით, ეს არანಿვთიერი პირველსახე ანუ, როგორც მან უწოდა, იდეა სრულყოფილია. მისი ნივთიერი განხორციელება კი მხოლოდ მიმსგავსებულია უნაკლო პირველსახეს და ამიტომ — მეტ-ნაკლებად სრული. სწორედ ამიტომაც იდეა პირველადი, ხოლო ნივთიერი საგანი მეორეული. ნივთიერი ქვეყნიერება ღრმად ნაკლოვანია. მასში ყოფნაც, ცხოვრებაც ასეთივეა.

იდეალიზმის დედაარსი მაინც სულიერი სუბსტანციის აღიარებაა. არსებობს სული, რაიც ფიქრობს, განიცდის, გრძნობს, ისწრაფვის. სულიერება სხეულის თვისება კი არაა, არამედ გარკვეული სულიერი საგნისა ანუ სულისა.

სული თვითმოქმედია, აქტიურია. ნივთიერება კი ინერტულია, უმოქმედოა. მას ამოძრავებს და აცოცხლებს სული. ამიტომ სული პირველადია, ნივთიერება კი მეორეული.

იდეალისტების ერთერთი მთავარი აზრია ნივთიერების დაყოფადობის მტკიცება. ნივთიერება, როგორც პლატონი ამტკიცებდა, უსასრულოდ იყოფა, რღევადია. სული კი მარტივი სუბსტანციაა, რის გამოც არ იშლება, უზრუნველი და უქვდავია.

იდეალისტები ლაპარაკობენ არა მხოლოდ კერძო, ინდივიდუალური სულის, არამედ ეგრეთ წოდებული მსოფლიო სულის — ღმერთის შესახებაც. ოღონდ, რელიგიისგან განსხვავებით, იდეალისტური ფილოსოფია არა სცნობს პიროვნულ ღმერთს. მისი ღმერთი უპიროვნოა. ის, უპირატესად, გონება და კანონზომიერებაა, ქვეყნიური ნყოფის უმაღლესი და გონივრული მიზანშეწონილებაა. რელიგიის ღმერთი კი ნებისყოფით აღჭურვილი პიროვნებაა და თვითნებურად ჰქმნის ქვეყნიერებას.

ადამიანი იდეალისტებს ესმით არა მხოლოდ მოთხოვნილებათა, არამედ აგრეთვე ღირებულებათა სისტემად. მოთხოვნილებანი და მათი დაკმაყოფილება ადამიანის ცხოვრების დაბალი საფეხურია. ამიტომ ეს არ ამონურავს ადამიანს, ვერ შეავსებს მის ცხოვრებას.

ადამიანის არსებობის სხვა დონე, მისი საკუთრივ ადამიანური ცხოვრება იწყება ღირებულებათა შემეცნებით. მხოლოდ ესაა თვითშემეცნება და ადამიანად ყოფნა. ყოველი ადამიანი მეტ-ნაკ-

ლებად გრძნობს ღირებულებათა არსებობას. მათი შემეცნება განაპირობებს მათდამი სამსახურს.

ამას გულისხმობდა სოკრატე, როცა ამბობდა: „ვინც იცის სიკეთე, ის არ ჩაიდენს ბოროტებას!“. ის ამიერიდან მხოლოდ სიკეთეს ემსახურება, რაც აზრს აძლევს ადამიანის სიცოცხლეს, ადამიანად ხდის ადამიანს. მანამდე კი ადამიანი მხოლოდ შესაძლებლობაა ადამიანისა.

ეს აზრია ჩადებული ილია ჭავჭავაძის მოთხრობის ღრმად მოფიქრებულ სათაურში: „კაცია-ადამიანი?!“. მწერალს სწამდა, რომ ადამიანი დაბადებით მხოლოდ შესაძლებლობაა ადამიანისა. მისი დანიშნულება ამ შესაძლებლობის ხორცშესხმაა. თუ მან ეს დანიშნულება დაივიწყა და დარჩა იმად, რაც ბუნებითაა, ის არაა კაცი, ადამიანი.

გ) რაციონალისტები და ირაციონალისტები

ფილოსოფიაში დაპირისპირებულთა საინტერესო წყვილს ჰქმნიან რაციონალისტები და ირაციონალისტები (ლათინური ratio — გონება; საფუძველი).

რაციონალისტები ამტკიცებენ, რომ ყველაფერი შემეცნებადია. ესე იგი, ყველაფერი შეიძლება აიხსნას ზუსტად, ერთმნიშვნელოვნად, ნათლად და გამოისახოს მსჯელობის ან მსჯელობათა სისტემის სახით.

მართალია, საქმის ვითარება ყოველთვის ისეთია, რომ უფრო მეტი არ ვიცით, ვიდრე ვიცით. არათუ ცალკეულმა ადამიანმა, არამედ თვით მთელმა კაცობრიობამაც კი ძალიან ცოტა იცის სინამდვილის შესახებ და ეს ცოტაც, უმეტესწილად, წინააღმდეგობრივია. მაგრამ რაციონალისტს სწამს, რომ ეს დროებითია. უცნობი და გაუგებარი ნაცნობად და გასაგებად გადაიქცევა. რაც არ ვიცით დღეს, გვეცოდინება ხვალ.

რაციონალიზმი რწმენაა; კერძოდ, გონებისადმი რწმენა. გონების წინსვლას ვერაფერი შეაჩერებს. „ქვეყნიერების ფარულ არსში არაა ძალა, — ამბობდა პეგელი, — რაიც წინ აღუდგებოდა შემეცნების შემართებას; ხამს გადაიხსნას იგი მის წინაშე, გადაუშალოს მთელი თავისი განძი და სიღრმეები, რათა ადამიანი დატკბეს ყოველივე ამით.“ (14, გვ. 16).

აქ შეიძლება მოვიყვანოთ სტროფები დიდი იტალიელი პოეტის დანტე ალიგჰიერის (1265—1321) „ღვთაებრივი კომედიიდან“:

„ვხედავ: გონება ვერ დაცხრება ჩვენი ვერასდროს,
თუ არ გაბრწყინდა ამ ღვთიური ჭეშმარიტებით,
რომლის კიდევან ყოველივე წარმავალია.

გონება ჩვენი მუნ ისვენებს, როგორც ნადირო
თავის დარანში და თუ იგი ვერ მიხვდა ნათელს,
სულ ამაოა ყოველგვარი წრიალი სულის."

(სამოთხე, ქება მეოთხე, 124—129)

დიახ, გონების წინსვლას, როგორც რაციონალისტებს სწამთ,
ვერაფერი შეაჩერებს. საგანთა ბუნება ისეთია, რომ გონების წინა-
შე ბოლომდე შიშვლდება.

იდუმალეობა, გაურკვეველობა და წინააღმდეგობა თვით საგან-
თა თვისება კი არაა, არამედ ჩვენი გრძნობებისა. ეს ჩვენს გრძნო-
ბებს ეჩვენებათ საგანი გაურკვეველობად. ისინი აზღვრევენ შემეც-
ნებას. გონება კი ნათელს ჰფენს საგნებს და გვიჩვენებს, რომ ყვე-
ლაფერი გარკვეული და ნათელია.

გონების ძლევამოსილება თავს იჩენს ადამიანის ცხოვრება-
შიც. ადამიანს შეუძლია დაიმორჩილოს თავისი გრძნობები, ვნებები
და გონებით მართოს ისინი. გრძნობა ცალმხრივი, არაზუსტი და გა-
დაჭარბებულია. მისი აყოლა ადამიანს სწორი გზიდან გადააცდენს.

მხოლოდ გონებაა ერთადერთი საიმედო ხელმძღვანელი. მი-
სი რჩევები ნაკლებად სასიამოვნოა, მაგრამ სამაგიეროდ სანდოა.
მხოლოდ მას უნდა ენდო. გრძნობა მხოლოდ მაშინაა ნაყოფიერი,
როცა გონებით მოწმდება და იმართება.

სხვაგვარად სჯიან ირაციონალისტები (ლათინური irrational
— არაგონივრული).

არცოდნა ყოველთვის მეტია ცოდნაზე, რადგანაც საგანთა
ბუნება არ ექვემდებარება ცოდნას, შემეცნებას. არსებული თავის-
თავადაა წინააღმდეგობრივი და გაურკვეველი. საგნები გაურკვე-
ველია არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ისინი საკმარისად არ შეგვი-
მეცნებია. სწორედ პირიქით: საგნები გარკვეული მაშინ ჩანს, რო-
ცა ცოტა ვიცით მათზე. რაც უფრო ღრმაა შემეცნება, მით უფრო
გაურკვეველი ჩანს ქვეყნიერება.

ზედაპირულ, ზერელე ადამიანს ყველაფერი გასაგები ეჩვე-
ნება. ბრძენისთვის კი ქვეყნიერება, უმეტესად, გაუგებარია. ყვე-
ლაზე დიდი სიბრძნე ქვეყნიერების იდუმალების შეგრძნებაა. ბუ-
ნება არ გამოითქმება გონების, ცნებების ენაზე. ეგრეთ წოდებუ-
ლი ცოდნა არ ასახავს საგნებს. ის მათი დამუშავების, მათში გზის
გაგნების საშუალებაა, იარაღია ადამიანის ხელში.

შეუძლებელია სინამდვილის ცოდნა. მისი მხოლოდ განცდა
შეიძლება. ჩვენ შეგვიძლია განვიცადოთ, ვიგრძნოთ სინამდვილე.
ამ დროს გონება „ფრჩხილებშია ჩასმული“ და ჩვენ ვერწყმით ბუ-
ნებას, უშუალოდ ვგრძნობთ მთელ მის იდუმალებას. მაგრამ თუ
შევეცდებით ამის გამოთქმას ცნებებით, მაშინვე ხელიდან გაგვის-
ხლტება სინამდვილე და შეგვრჩება გონებისეული სქემა.

ამიტომ ირაციონალისტები მხოლოდ მოგვითხრობენ სინამდვილის შესახებ მხატვრულად. ისინი თავს არიდებენ დასაბუთებას, მტკიცებას; მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში, ალაგ-ალაგ მიმართავენ მას. ამ დროსაც მათი ლოგიკა, ესე იგი, აზრთა მსვლელობა სრულიად თავისებურია და ნაკლებად შეესაბამება მეცნიერების ენას. ამის საუკეთესო მაგალითია ჰეგელის ეგრეთ წოდებული „სპეკულატიური აზროვნება“ — ცნებების მოძრაობა, თვითგანვითარება წინააღმდეგობათა გზით.

როგორც ბერძენი ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე ეფესელი ამბობდა, საგანთა ბუნება მარადმედიანია, განუწყვეტელი მდინარეა. ამიტომ მასზე მხატვრულად მინიშნება, ქარაგმულად ლაპარაკილა შეიძლება.

ადამიანის ცხოვრებაშიც გრძნობები და განცდებია მთავარი. მხოლოდ მათშია ძალა. გონება ოდენ იარაღია გრძნობის ხელში. „გონების ბატონობა“ კი შეუძლებელია. ეს, ფაქტიურად, გადაგვარებული, დამახინჯებული გრძნობიარობაა; უფრო ზუსტად, უგრძნობლობაა, რაიც მალავს ავადმყოფურ გრძნობიარობას. ამიტომ ის სრულიად უნაყოფოა. გრძნობაზე მხოლოდ მეორე, უფრო ძლიერი გრძნობა ბატონობს და არა გონება.

ადამიანი გრძნობადობაა, „ბუნების მდინარეა“. ამიტომ ადამიანის ბუნებრივი და სასურველი მდგომარეობა მოძრაობაა, ბრძოლაა. მიზანი მხოლოდ საბაბია მოძრაობისთვის. მიზანი კი არ ინეცეს მოძრაობას, არამედ მოძრაობა მიზანს.

დ) ოპტიმიზმები და პესიმიზმები

შეიძლება განვასხვაოთ ოპტიმისტური და პესიმიტური ფილოსოფიები.

ოპტიმისტურია (ლათინური optimus — საუკეთესო) ფილოსოფია, რომლის თანახმადაც სიკეთე ძლიერია ბოროტებაზე. არსებობა სიკეთეა თავის ძირში. ყოფნა სჯობია არყოფნას.

ბოროტება მეორეულია. ის, უმეტესად, ჩვენი მოკლე თვალთახედვის ნაყოფია და მხოლოდ გვეჩვენება. უფრო ფართო და ღრმა ხედვისას ისიც სიკეთე აღმოჩნდება.

ასეა, მტერი გვაფხიზლებს; გაჭირვება და უბედურება ბედნიერებას შეგვაცნობინებს; შური და სიხარბე შეჯიბრებასა და განვითარებას უწყობს ხელს; ავადმყოფობა სიკვდილს გვიადვილებს; სიკვდილი წვალებისა და მოწყენილობისგან მოგვასვენებს.

დიდი გერმანელი პოეტი და მოაზროვნე გოეთე „ფაუსტში“ ამბობს, რომ თვით ეშმაკი, თავისი ბოროტი განზრახვისა და დიდი ძალის მიუხედავად, უნებლიედ, ადამიანის გამოფხიზლებას და ძალთა მოკრებას უწყობს ხელს. მაშასადამე, ისიც სიკეთეს შერევა, ღვთის სამსახურშია:

„მე ვარ ნანილი იმ ძალისა, ვინც ბოროტებას
ესწრაფვის მიწყევ, სიკეთეს კი იქმს უნებლიედ.“

გერმანელი ფილოსოფოსის, გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნი-
ცის (1646—1716) თქმით, შემეცნება ღვთის სამღურავით ინყება და
მისი ქებით მთავრდება, რადგანაც ბოროტების საფუძველი სიკე-
თეა.

ეს აზრი დანტე ალიგჰიერისას გვაგონებს. მის „ღვთაებრივ
კომედიაშიც“ შემეცნება ბოროტების შემზარავი განცდით ინყება,
მაგრამ დიადი შეხმატკბილებისა და ნეტარების ჭვრეტით მთავ-
რდება. შემეცნების დასაწყისში პოეტი ჯოჯოხეთის ბჭეზე აღბეჭ-
დილ შავ ლექსს წააწყდება:

„ჩემს უკან სუფევს ტანჯვისა და ცრემლთა ქალაქი,
ჩემს უკან სუფევს უნაპირო, უსაზღვრო სევდა,
ჩემს უკან შავი ქალაქია სულწაწყმედილთა!

მართლმსაჯულება ნესად ჰქონდა ჩემს დიად შემქმნელს,
მე ვარ ნაყოფი ღვთაებრივი ძალმორჭმულების,
უსაზღვრო სიბრძნის და პირველი სიყვარულისა.

ჩემს გაჩენამდე წარმავალი არ არსებობდა,
მარადიული ყოფნა არის ჩემივე ხვედრი...
თქვენ, აქ მოსულნო, იმედები დატოვეთ ყველა!“
(ჯოჯოხეთი, ქება მესამე, 1-9)

ბოლოს კი, ქვესკნელ-ზესკნელის მოხილვების მერე, პოეტის
განცდა სულ სხვანაირია:

„ჰოი, ნათელო, სანყაულო არსობის შენის,
შენ საცნაურჰყავ თავი შენი, შემცნობნი შენნი,
შენს თავს უღიმი კმაყოფილი, გაბრწყინებული...“

და განმეცხადა მის ფერებით გამოსახული
ხატება ჩვენი ისე ნაზი, ისე მწყაზარი,
რომ მზერა ჩემი მან ანაზდად მოაჯადოვა...

ძალი მიაკლდა ფანტაზიას ჩემსას ანაზდად,
მაგრამ ნადილი, ნებისყოფა ჩემი შეირხა,
როგორც ბორბალი, სიყვარულით მძლავრად დაძრული,
იმ სიყვარულით, რაც აბრუნებს მზეს და ვარსკვლავებს!“
(სამოთხე, ქება 33, 124-126, 130-133, 142-145)

ნეოპლატონელები (III—V სს.) კი ასწავლიან, რომ ბოროტება სიკეთის ნაკლები ხარისხია, ვითარცა სიბნელე — სინათლისა. არსებობს მხოლოდ სინათლე, რის ნაკლებობასაც ვარქმევთ სიბნელეს. ასევე, თავისთავად, სუბსტანციურად არსებობს მხოლოდ სიკეთე; ბოროტება კი მისი ნაკლებობაა. ბოროტებას სუბსტანციურობა, ესე იგი, თავისთავადი, თვითმყოფადი არსებობა არ გააჩნია. ამ იდეების მკაფიო ანარეკლს ვხედავთ რუსთველის პოემაში; როგორც პოემის მთელ შინაარსში, ისე ცალკეულ აფორიზმებშიც:

„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“
„ღმერთი კეთილს მოაველინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს.“
„ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.“
„ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი.“ და სხვა...

ზოგჯერ ოპტიმისტური ფილოსოფია ისტორიულ თვალსაზრისს უკავშირდება: ბოროტება დროებითია და მომავალში მას სიკეთის ძალა აღმოფხვრის. ეს თვალსაზრისია გატარებული ზენდავესტაში, სპარსულ მითოლოგიაში. შემდეგ ის განვითარდა ებრაულ რელიგიაში და საფუძვლად დაედო მესიის მოლოდინს, ხსნის იმედს.

ფილოსოფიური ოპტიმიზმი, როგორც ვხედავთ, მეტ-ნაკლებად ბოროტების სუბსტანციურობის უარყოფაა. ეს კი არანაირად არ ეთანხმება საქმის ნამდვილ ვითარებას, რადგანაც ბოროტების არსებობა ამკარა ფაქტია.

დიდი ფრანგი მწერალი და ფილოსოფოსი ვოლტერი (1694—1778) მოთხრობაში „კანდიდი“ სამართლიანად დასცინოდა ამგვარ ოპტიმიზმს; კერძოდ კი ლაიბნიცის დოგმას ჩვენი სამყაროს საუკეთესოობის, მასში სიკეთის განუყოფელი ბატონობის შესახებ.

გვიანდელი ფილოსოფიური ოპტიმიზმი სხვაგვარია. ის უკავშირდება სიკეთისა და ბოროტების თავისებურ განუყრელობას. ასეთია გერმანელი ფილოსოფოსის ფრიდრიხ ნიცშეს (1844—1900) ოპტიმიზმი.

არსებობა ნიცშეს ბოროტებად უფრო ესმოდა, ვიდრე სიკეთედ. ამით განსხვავდება ნიცშესეული ოპტიმიზმი ტრადიციულისგან, ვთქვათ, ლაიბნიცისეულისგან.

სიცოცხლეს ნიცშე განიხილავდა ეთიკურ უსამართლობად, ძალადობად, სასტიკ, დაუნდობელ ბრძოლად. თანაგრძნობა მხოლოდ სიცოცხლის დაკნინების ნიშანია და, რაც მთავარია, მოჩვენებითია. ამიტომ სიცოცხლე იმთავითვე ტკივილსა და ტანჯვაშია გახვეული და მუდამაც ასე იქნება. მისი გაუმჯობესების ანუ სიკეთედ გარდაქმნის რწმენა დალლილი სიცოცხლის ფუჭი ფანტაზიაა.

ეს თითქოს სრული პესიმიზმია. მაგრამ ნამდვილად ნიცშე ახალ ოპტიმიზმს ამკვიდრებს. მისი ოპტიმიზმი უკეთესი სამყაროს ან უკეთესი მომავლის რწმენა კი არაა, არამედ სიცოცხლის გამო სიხარული. ამ უკანასკნელს რაიმე რეალური მიზეზი არა აქვს, რადგან სიცოცხლის სიხარულისთვის საგანგებო, კონკრეტული მიზეზი არც არსებობს. ეს ქვეცნობიერი, ღრმად ბუნებისეული, უმიზეზო და უმიზნო სიხარულია, რაიც სუფთა სახით ჩანს ბავშვის თამაშში, აგრეთვე ხელოვანის ესთეტურ განცდაში.

სიცოცხლე ეთიკურად ბოროტებაა, მაგრამ მასშივე ფეთქავს სიხარული. აი ეს, ბრძოლისგან, სასიცოცხლო ძალთა სიჭარბისგან მოგერილი სიხარულია უმაღლესი, „ანტისოკრატული“ და „ანტიქრისტული“ სიქველე. ამ აზრ-გაგებით, ბოროტების გულში სიკეთეა.

ეთიკურად, პირიქით, ეს ბოროტებაა. ნიცშესეული „სიკეთე“, ასე ვთქვათ, პოეტურად ნაგრძნობი, „ესთეტური სიკეთეა“. ქვეყნიერება ეთიკურად გაუმართლებელია. ის მხოლოდ ესთეტურად, ესე იგი, პოეტური განცდისა და ჭკრეტიისთვისაა მისაღები და გამართლებული.

დაახლოებით, ეს აზრია გატარებული ვაჟა-ფშაველას ლექსშიც:

„ბუნება მბრძანებელია, იგივე მონაა თავისა;
ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს, ზოგჯერ მქმნელია ავისა.
ერთფერად მტვირთველი არის საქმის თეთრის და შავისა...
საცა პირიმზეს ახარებს, იქვე მთხრელია ზეავისა;
მაინც კი ლამაზი არის, მაინც სიტურფით ჰყვავისა!“
(ვაჟა-ფშაველა, „ლამე მთაში“)

ქვეყნიერების ამ უცვლელი „სიტურფის“ დანახვა და გმირული მიღებაა ნამდვილი ოპტიმიზმი, რაიც, ნიცშეს სიტყვით, ზეკაცის თვისებაა. ზეკაცი უკეთეს მომავალს კი არ შეჰფოფინებს, ილუზიებით კი არ იკვებება, არამედ ვაჟაყაცურად ურიგდება სინამდვილეს.

ზეკაცი ის ადამიანია, ვინც სინამდვილით ცხოვრობს და აღარ თხზავს ზღაპრებს უკეთეს სინამდვილეზე. სიკვდილი აუცილებელია; ყოფნა — ნამიერი. ზეკაცს სიხარულს ჰგვრის ნამიერი ყოფნა; არა იმიტომ, რომ ის უკეთესობას ჰპირდება ან ტანჯვას არ შეიცავს. არა, მას სხვა რამ ახარებს — ეს ნამი სავესა საბრძოლო ჟინით და საკუთარი თავის რწმენით.

მას, ამნაირად დამთვრალს, ძალუძს თქვას ქრისტესავით: „ხვალემ იზრუნოს ხვალისა!“. ნამით ტკბობა, ეს უძველესი ანაკრეონტული მცნება, ზეკაცის ერთერთი მთავარი საიდუმლოებაა.

პესიმიზტურია (ლათინური pessimus — უარესი) ფილოსოფია, რომლის თანახმადაც ბოროტება ძლიერია სიკეთეზე. ამიტომ არყოფნა სჯობია ყოფნას.

ცხოვრებაში უსიამოვნება ბევრად ჭარბობს სიამოვნებას. აკი სიცოცხლე, უპირველეს ყოვლისა, რაღაც სურვილის, ესე იგი, ნაკლულობის განცდაა. უკანასკნელი კი, ცხადია, უსიამოვნოა.

ეს კანონზომიერება საერთოა ყველა ცოცხალი არსებისთვის. მაგრამ არის განსხვავებაც. ადამიანის გონება აფართოებს და აღრმავებს სურვილებს, რის გამოც ადამიანი ყველა სხვა არსებაზე მეტად გრძნობს არსებობის ნაკლულობას და ამის გამო უსიამოვნებას.

რაკი უსიამოვნება სიცოცხლის ძირი და ფესვია, აქედან ცხადია, რომ სიამოვნება რაღაც მეორეულია. ის, უპირველეს ყოვლისა, უსიამოვნების შეწყვეტაა.

ამ მეორეულობით აიხსნება სიამოვნების სისუსტე და სიმცირე, უსიამოვნებასთან შედარებით. სიამოვნება ხანმოკლეა, რადგან სურვილის დაკმაყოფილება, რითაც წყდება უსიამოვნება და, მაშასადამე, იწყება სიამოვნება, იწვევს ახალი სურვილის გაჩენას და ისევ უსიამოვნების მდგომარეობაში დაბრუნებას.

უკეთეს შემთხვევაში, სურვილის დაკმაყოფილება იწვევს სურვილის არქონებას, რაიც ეწინააღმდეგება სიცოცხლის არსს და განიცდება მონყენილობად. ეს კი უფრო მეტი უსიამოვნებაა. ისე ჩანს, რომ ერთადერთი გასართობი სურვილი და ტანჯვაა. ცხოვრება ისე ცუდია, რომ აქ ტანჯვაზე უკეთესი გასართობი არა ჩანს.

სიამოვნების მეორეულობას ადასტურებს ისიც, რომ სასიამოვნო, ძირითადად, წარსულსა და მომავალს ეკუთვნის და ძალიან იშვიათად აწმყოს. აწმყოში ის უსიამოვნების შეწყვეტის ხანმოკლე მდგომარეობაა და სხვა არაფერი.

ამიტომ აწმყოში, როგორც წესი, უსიამოვნება ბატონობს. სასიამოვნო კი წარსულს ეკუთვნის; ესე იგი, აღარ არსებობს, დაკარგულად განიცდება, დაკარგვით შეიმეცნება. მის არსებობას მხოლოდ მაშინ ვიგრძნობთ, როცა დავეკარგავთ. აწმყოში კი მისი განცდა შეუძლებელია, რადგან ეს ეწინააღმდეგება სიცოცხლის არსს — ნაკლულობის განცდას.

სხვა შემთხვევაში სასიამოვნო მომავალს ეკუთვნის. ესე იგი, ჯერ არ არსებობს, შესაქმნელია.

ყოველივე ეს ადასტურებს სიამოვნების მეორეულობას უსიამოვნებასთან შედარებით. უსიამოვნება ხომ მუდამ აწმყოშია და სრულად, ნამდვილად განიცდება.

რაკი ტანჯვა სიცოცხლის გულისგულშია ჩაფესვიანებული, ცხოვრება ყოფილა ტანჯვა ტანჯვისთვის. ადამიანი იტანჯება იმისთვის, რომ არ შეწყდეს, გაგრძელდეს ტანჯვა. ამიტომ ცხოვ-

რება, როგორც გერმანელი ფილოსოფოსი შოპენჰაუერი ხუმრობდა, ვერ ანაზღაურებს მასზე განეულ ხარჯებს!

პესიმიზტური ფილოსოფიის თანახმად, იმედიც არსებობს და უიმედობაც, ოპტიმიზმიც და პესიმიზმიც. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ოპტიმიზმი და იმედი წარმოსახვას, ოცნებას ემყარება, პესიმიზმი და უიმედობა კი — გონებას, ცოდნას.

პესიმიზმის უძლიერეს საბუთად სიკვდილის ფაქტი ითვლება ხოლმე. მაგრამ ეს ასე არაა. მართალია, სიკვდილი ყოველთა ჩვენთა მცდელობათა ამაოების უტყუარი ბეჭედი, მაგრამ პესიმიზმის პრობლემა მაინც ყოფნაა და არა არყოფნა. არყოფნა სჯობია ყოფნას, რის გამოც სიკვდილი, პირიქით, ხსნაა.

სამყარო ისე ცუდია, რომ მასში ერთადერთ ხსნად სიკვდილი ჩანს. სიკვდილამდე კი ყველაზე სწორი გზა სურვილთა ზედმინევნით შეკვეცა და საკუთარ თავში სიცოცხლისკენ ბრმა სწრაფვის თანმიმდევრულად ჩაკვლაა. ამით მოიპოვება ნუთისოფლის უმაღლესი სათნოება — სიმშვიდე, რასაც პლატონი სიკვდილისთვის მზადებას უწოდებდა.

ე) მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის ცნება

ქვემოთ ჩამოყალიბებულ ერთიან ფილოსოფიურ თვალსაზრისს მეტაფიზიკურ ნიჰილიზმს ეწოდება.

„მეტაფიზიკურში“ ვგულისხმობთ თავისთავად არსებულ სინამდვილეს, რაიც სივრცესა და დროში მოცემული ქვეყნიერების მიღმაა. მე მნამს ასეთი სინამდვილე და ცედილობ მის დასაბუთებას.

ამასთან: ვფიქრობ, რომ ეს სინამდვილე არის არარაობა. აქედანაა ამ მეტაფიზიკის ნიჰილისტურობა (ლათინური nihil — არარაობა).

არარაობა მესმის არა უარყოფითი, არამედ დადებითი მნიშვნელობით. ეს რაიმეს არყოფნა კი არ არის, არამედ თავისთავად არსებული სინამდვილე. ეს არის ის, რაც გაურკვეველად, განუსაზღვრელად, დაუნანვერებლად, არაინდივიდუურად არსებობს.

შესაბამისად, ნიჰილიზმიც დადებითი აზრით მესმის.

ჩვეულებრივ, ნიჰილიზმი ესმით უარყოფითი მნიშვნელობით — ურწმუნოებად, ობიექტური ღირებულებების უარყოფად, სიკეთისა და ბოროტების აღრევად. ნიჰილისტს არაფერი სნამს, საკუთარი სიამოვნებისა და პირადი სარგებლობის გარდა.

ნიცშე და ჰაიდეგერი ამ მოარული ნიჰილიზმის საფუძვლად ფილოსოფიურ ნიჰილიზმს ფიქრობდნენ და ესეც უარყოფითი აზრით ესმოდათ — სინამდვილის უარყოფად და მასზე მაღლა სუბიექტური წარმოსახვის გულეებად.

ორივე შემთხვევაში ნიპილიზმი გაგებულია უარყოფითი მნიშვნელობით — ის რალაციის არყოფნის მტკიცებაა. ჩვენს შემთხვევაში კი ნიპილიზმი სხვა რამის მტკიცებაა: სუბსტანციურად არსებობს არარა! სუბსტანციური ყოფნა არარას ყოფნაა. ინდივიდუური, ცალკეული სახით არსებობა უარყოფითი მდგომარეობაა, ნაკლია. უმაღლესი მეტაფიზიკური ვითარება არყოფნაა, განუსაზღვრელობაა, გაურკვეველობაა. მთელი ქვეყნიერების არსებობა ამას მეტყველებს. ეს არსებობის ყველაზე ღრმა კანონზომიერებაა.

მეტაფიზიკური ნიპილიზმის ძირითადი დებულებები ასეთია:

1. უმაღლესი მეტაფიზიკური ვითარება არის არარაობა. ეს არის ის, რაც მარად და ყველგან არსებობს; რისგანაც ყველაფერი იბადება და რასაც ყველაფერი უბრუნდება; რაც არის და უნდა იყოს კიდევ; რაც უმაღლესად მიზანშეწონილია, მეტაფიზიკური სამართლიანობაა.

2. არარაში და არარასგან იქმნება პირველი შემთხვევა — ყოფნისკენ სწრაფვა, რაიც ჰკრავს ნივთიერებას და უპირისპირდება არარას.

ეს სწრაფვა არაა მიზანშეწონილი და გამართლებული, რადგანაც სუბსტანციურ ვითარებას უპირისპირდება. იმავე მიზეზით ის დაძაბულობაა, ბრძოლაა, ტანჯვაა და გარდუვალი მარცხისთვისაა განწირული.

3. ადამიანი ცნობიერი არსებაა. მისი ცნობიერების უმაღლესი საქმეა ქვეყნიერების არსის შემეცნება. ესაა ერთადერთი ძალა, რასაც შეუძლია ყოფნისკენ უაზრო და უსამართლო სწრაფვის შეჩერება. ეს ცალკეული ადამიანის ისტორიის დიადი საზრისია. კაცობრიობის ისტორია კი, არსებითად, ერთისა და იმავეს მოსაწყენი განმეორებაა.

მეტაფიზიკური ნიპილიზმი ენათესავება ბუდისტურ და ადრეულ ქრისტიანულ პესიმიზმს; აგრეთვე არტურ შოპენჰაუერის და ედუარდ ჰარტმანის (1842—1906) ფილოსოფიებს.

მის ეპიგრაფად გამოდგებოდა ანაქსიმანდრე მილეტელისგან შემორჩენილი ერთადერთი ფრაგმენტი: „რისგანაც საგნები ჩნდებიან, მასშივე შთაინთქმებიან უთუოდ. ასე სჯიან ისინი ერთმანეთს და უზდიან სამაგიეროს უსამართლობისთვის, დროის წესრიგის მიხედვით!”

ზუსტად ამავე აზრს შეიცავს მეფისტოფელის სიტყვები გოეთეს (1749—1833) „ფაუსტიდან”:

„რაც გაჩენილა, ღირსი არი, რომ დაიღუპოს,
იქვე შთაინთქას, საიდანაც ამოტივტივდა!”

თავი მეორე მეტაფიზიკა

1. სიცარიელე

ქვეყნიერების ყველაზე დიდი და თვალსაჩინო ნაწილია სიცარიელე. მის დასახასიათებლად ყველაზე კარგი გზა სხეულთან შედარებაა.

სიცარიელე აბსოლუტურად განსხვავდება სხეულისგან. ის, სხეულისგან განსხვავებით, არაფერს არ უნევს წინააღმდეგობას და წარმოადგენს ადგილს, სათავსოს სხეულისთვის. სხეული სიცარიელეში იკავებს და იცვლის ადგილს, მოძრაობს.

სხეული საჭიროა სიცარიელის დასახასიათებლად, შესამეცნებლად, მაგრამ არა არსებობისთვის. ის დამოუკიდებელია სხეულისგან. არც ერთი სხეული რომ არ არსებობდეს, სიცარიელე მაინც იარსებებდა. ხოლო პირიქით ვერ ვიტყვით: სხეული ვერც იარსებებდა, ვერც იმოძრაებდა სიცარიელის გარეშე.

ფილოსოფოსთა ნაწილი სხვაგვარად ფიქრობს. არისტოტელე, დემოკრიტეს საწინააღმდეგოდ, უარყოფდა სიცარიელის სუბსტანციურ მნიშვნელობას. ის ფიქრობდა, რომ სიცარიელე არაა მოძრაობის, გადაადგილების პირობა. პირიქით, სიცარიელეში მოძრაობა შეუძლებელიც იქნებოდაო, რადგანაც მოძრაობა სხეულის მიმართ სრულდებაო.

ამის წინააღმდეგ უნდა ითქვას: სიცარიელეში შეუძლებელი იქნებოდა არა მოძრაობა, არამედ მოძრაობის შემჩნევა. აქ მოძრაობას უძრაობისგან ვერ განვასხვავებდით, მაგრამ თავისთავად კი მოძრაობას სრულიად არაფერი დააკლდებოდა. ის მოძრაობადვე დარჩებოდა.

არისტოტელე არსებობასაც კი უარყოფდა სიცარიელისა, რადგანაც ის არარაობად მიაჩნდა. არარაობა კი არ არსებობს. ის სცნობდა არა სიცარიელეს, არამედ სივრცეს. ეს უკანასკნელი კი სხეულზეა დამოკიდებული, მისი ფორმაა.

თვით ადგილიც სხეულზეაო დამოკიდებული, არისტოტელემ. თუ სხეული არ არსებობს, არც მისი ადგილი არსებობსო. ბერძენი ფილოსოფოსი ეწინააღმდეგება ადგილის განხილვას სხეულისგან დამოუკიდებლად. ამიტომ არისტოტელე ძალიან ახლოსაა იმ აზრთან, რომ სივრცე სხეულის თვისებაა.

სიცარიელეს უარყოფდა დეკარტიც (1596–1650). სიცარიელე არარაობააო ანუ ისააო, რაც არ არსებობს. ის ფარდობითი ცნებააო — რაღაცის არყოფნას ნიშნავსო და არა არაფრის ყოფნას. მაგალითად, ბოთლი ცარიელიაო ნელისგან, მაგრამ სავსეაო ჰაერით.

ეგრეთ წოდებული ატომისტები სიცარიელეს ინდივიდუაციის პირობად თვლიდნენ. ის განაცალკევებსო საგნებს ერთმანეთისგან. დეკარტი პირიქით ამტკიცებს — სიცარიელე საგნებს ვერ განაცალკევებსო. სრულიად ცარიელი ჭურჭლის კედლები ერთმანეთს მიენებებოდნენო. ეს კედლები სხეულით, კერძოდ, ჰაერიითა-ო ერთმანეთისგან გამოყოფილი.

ეს თვალსაზრისი კიდევ უფრო განავითარა ლაიბნიცმა. სიცარიელე არ არსებობს. არსებობს სივრცე ანუ სხეულთა განფენილობა. თუ სივრცე განფენილობაა, ხოლო განფენილობა — სხეულის თვისება, მაშინ სივრცე სხეულის თვისება ყოფილა. ის სხვა არაფერია, თუ არა სხეულის სიგრძე, სიგანე, სიმაღლე.

უფრო ზუსტად, ლაიბნიცს სივრცე ესმოდა სხეულთა თანაარსებობის წესრიგად. სხეულები თანაარსებობენ და ამას ვეძახით სივრცეს. შემდეგ კი გვჩვენია მისი წარმოდგენა იმ საგანთა გარეშე, რომელთა თანაარსებობის ფორმაცაა იგი.

სივრცე კი არაა სხეულთა განლაგების პირობა, როგორც დემოკრიტეს ეგონა, არამედ პირიქით — ასეთი განლაგებაა სივრცის არსებობის პირობა. ნიუტონის წინააღმდეგ ლაიბნიცი წერდა: „მატერიის გარეშე არაა სივრცე და ... სივრცე თავისთავად არ წარმოადგენს რაიმე აბსოლუტურ რეალობას.“ (1, გვ. 102)

ნამდვილად კი სივრცე სხეულთა თანაარსებობის წესრიგი არაა. ასეთი თანაარსებობა თვით სივრცისთვის კი არაა საჭირო, არამედ სივრცის შესამჩნევად, აღსაქმელად. ის სხეულთა თანაარსებობის გარეშე არსებობს და, პირიქით, მისი პირობაა.

სივრცის კავშირი სხეულთან ფაქტობრივია, შემთხვევითია და არა აუცილებელი. ეს დასტურდება იმით, რომ სხეული წარმავალია, სივრცე კი მარადიული. შეუძლებელია გაჰქრეს, რაც ნივთიერი არაა და არც ნივთის თვისებაა.

როგორც ბურთულის ამოღება შეიძლება ყუთიდან, ისე ქვეყნიერებისა — სივრციდან. სწორედ ასეთი სივრცეა სიცარიელე. როგორც ყუთს არ დააკლდება არაფერი იქედან ბურთულის ამოღებით, ისე სიცარიელეს — ქვეყნიერების „ამოღებით“. ამიტომ ქვეყნიერების ამ სათავსოს სიცარიელე უფრო ეკუთვნის სახელად, ვიდრე სივრცე.

სიცარიელე დამოუკიდებელია სუბიექტისგანაც. დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი იმანუილ კანტი (1724—1804) ამტკიცებდა, რომ სივრცე დამოუკიდებელია სხეულებისგან, მაგრამ სამაგიეროდ დამოკიდებულია სუბიექტზე. ის გრძნობადი ჭვრეტის წმინდა ფორმაა. სანამ გარესამყაროს აღვიქვამდეთ, მანამ უკვე გვაქვს სივრცის ჭვრეტა და ის გვეხმარება საგანთა აღქმაში; კერძოდ, აწესრიგებს უკანასკნელს.

კანტის სწამდა, რომ ჩვენ გვაქვს წმინდა, პირველყოფილი, თანდაყოლილი წარმოდგენა სამგანზომილებიანი სივრცის შესახებ, რასაც ვერაფერი შეცვლის. ადამიანის სივრცე მხოლოდ ასეთია. ოღონდ არ უნდა დაგვაგინყდეს, რომ ეს ადამიანის სივრცეა და თავისთავად არ არსებობს. გულუბრყვილო, ყოველდღიურ ცნობიერებას ის გარეთ ეგულება. ნამდვილად კი ის ცნობიერების თვისებაა.

კანტი ამას ასე გამოთქვამს: „სივრცე ემპირიულად რეალურია, ტრანსცენდენტალურად კი იდეალური.“ „ემპირიულში“ (ბერძნული „ემპირია — ცდა, გამოცდილება“) ის გულისხმობდა ცდაში, გამოცდილებაში მოცემულს, ხოლო „ტრანსცენდენტალურში“ (ლათინური „ტრანსცენდენს“ — საზღვრის გარეთ) — ცდის შემეცნებისეულ პირობას.

სივრცის ასეთი სუბიექტივისტური გაგება გადაჭარბებდად უნდა ჩაითვალოს. სუბიექტი სივრცის წარმოდგენისთვისაა საჭირო და არა არსებობისთვის. წარმოდგენა და არსებობა კი ერთი და იგივე არაა. სუბიექტთან ერთად სივრცის გაქრობა ყოველად არაბუნებრივი და ახირებული თვალსაზრისია, რაც არანაირად არ მონანილეობს ცნობიერების რეალურ ცხოვრებაში. სუბიექტი კვდება, სივრცე კი რჩება. სიცარიელისთვის სულ ერთია როგორც სხეულის, ისე სუბიექტის არსებობა.

სიცარიელე უსასრულოა. მის ნებისმიერ წერტილზე შეიძლება ურთიერთგადამკვეთი წრფეების გავლება ყველა მიმართულებით, რომლის დროსაც წრფეები, გადაკვეთის წერტილიდან დაშორების მიხედვით, ერთმანეთსაც შორდებიან და სხვაგან არსად გადაიკვეთებიან.

უსასრულობა უარყოფითი ცნებაა. ეს ნიშნავს: შეუძლებელია უსასრულობის აღქმა, წარმოდგენა, გააზრება. საამისოდ უსასრულობას მოცემულობა აკლია. ის ყოველგვარი საზღვრის გადალახება. ამ დროს ის არც არაფერს უახლოვდება და, მამასაღამე, ერთგვაროვანია, ერთფეროვანია.

ამიტომ განიხილავდა ჰეგელი უსასრულობას ადგილის ტკეპნად და უწოდებდა ფუჭს. უსასრულობაზე მაღლა ის, ძველი ბერძნების დარად, აყენებდა სისრულეს. უსასრულობას კი სასრულო საგნის ცარიელ, უმინარსო გამეორებად მიიჩნევდა.

უსასრულობა, მართლაც, ფუჭია, მაგრამ ნამდვილია. სიცარიელე სწორედ უსასრულოა. ის არ შეიმეცნება, მაგრამ განიცდება. უსასრულობის განცდა საკუთარი წარმავლობისა და არარაობის სრულად განცდაა.

სიცარიელის უსასრულობის მისანიშნებლად საჭიროა იმის გახაზვა, რომ ქვეყნიერება მასში სრულიად უმნიშვნელო ადგილს იკავებს და თითქმის უჩინარია. ქვეყნიერება წერტილი ან წერ-

ტილთა გროვაა, სიცარიელესთან შედარებით. გალაქტიკები და მეტაგალაქტიკები მასში მტერის ნამცეცა ნაწილაკებივითაა მიმოფანტული.

ვინც ამ სიცარიელეს სრულად წარმოდგენდა, ის ქვეყნიერებას ვერც კი შეამჩნევდა. იმდენად უმნიშვნელოა მისი სივრცე! იმდენად იშვიათი მოვლენაა ის თვალუწვდენელ და ყოვლის შთანთქმელ სიცარიელეში. მაგრამ ჩვენს მიერ ქვეყნიერებისთვის დიდი მნიშვნელობის მინიჭება მოწმობს, რომ ჩვენ, პირიქით, სიცარიელე ვერ შეგვინიშნავს; წარმოდგენაც არა გვაქვს მასზე.

მეტიც, თვით სხეულიც კი თავის თავში შეიცავს სიცარიელეს, რის გამოც იყოფა, ირღვევა და ჰქრება; კერძოდ, უერთდება სიცარიელეს, როგორც პლატონი ამბობს თავის დიალოგში „ტიმო-ოს“.

მართლაც, სიცარიელის შემცველობის გამო შეუძლებელი ჩანს სხეულის პრინციპული განსხვავება სიცარიელისგან. ეს განსხვავება პირობითია, შედარებითია. ამიტომ სხეულის შედგენილობაზე ღრმად დაფიქრებას მივყავართ სხეულის და სიცარიელის შინაგან განუსხვავებლობამდე. სხეულის დანაწევრებულობის გააზრებას მივყავართ სიცარიელეში სხეულის ქრობამდე.

თანემედროვე მეცნიერებაში ლაპარაკობენ ნივთიერების ქრობის შესახებ — მასა მთლიანად იქცევა ენერგიად. არაფერი უშლის ხელს შებრუნებული პროცესის წარმოდგენას — ნივთიერება სიცარიელისგან წარმოდგება კიდეც გონებისთვის მიუწვდომელი წესით.

სიცარიელის ამგვარი სუბსტანციურობა გახაზულია აღმოსავლურ ფილოსოფიაში. ძველი ჩინეთის ფილოსოფოსი ლაო-ძი (—VI ს.) ლაპარაკობდა სიცარიელის უზენაეს ძალაზე:

„ოცდაათი ხიდი ერთ მორგეზე ბრუნავს,
მაგრამ ბორბლის არსს
მორგეში მოქცეული სიცარიელე ჰქმნის.

ჭურჭელს თიხისგან ამზადებენ,
მაგრამ ჭურჭლის არსს
მასში მოქცეული სიცარიელე ჰქმნის.

კარ-ფანჯრებს კედლებში ჭრიან,
მაგრამ სახლის არსს
მასში მოქცეული სიცარიელე ჰქმნის.” (35, გვ.93)

აღმოსავლური ფილოსოფიის თაყვანისმცემელი ფრანგი მწერალი რომენ როლანი ამ დაოისტურ მეტაფორაში თანამედროვე

ასტროფიზიკის ყველაზე პარადოქსულ ჰიპოთეზათა პირველსახეს ხედავდა. ამ ჰიპოთეზათა თანახმად, აურაცხელ გალაქტიკათა ენერგეტიკულ კერებს კოსმიური სიცარიელის უფსკრულები წარმოშობს.

ჩინური დაოიზმის და ინდური ბრაჰმანიზმის გავლენით, პოეტ ოსიპ მანდელშტამს (1891—1938), თურმე, მაქმანში იზიდავდა არა ნაქარგი, არამედ სიცარიელები; ხოლო ბლითში — ნასვრეტი. ბლითს შეჭამენ, ნასვრეტი კი რჩებაო, იტყოდა ხოლმე. ეს უცნაური მსჯელობა მარადისობის თვალსაზრისით იქნებ სწორიც იყოსო, შენიშნავენ ლიტერატურის კრიტიკოსები.

დიახ, ეს მსჯელობა ყოველდღიურაზროვნებას „უცნაური“ ანუ მცდარი ეჩვენება, მაგრამ „მარადისობის თვალსაზრისით“ ანუ ფილოსოფიურად ის სწორი ჩანს.

„სიცარიელეა უნმინდესი და უმშვენიერესი. — ამბობს ინდოელი მისტიკოსი ბჰაგვან რაჯნიში (1931—1991) — მხოლოდ სიცარიელებაში შეიძლება იყოს სინმინდე. თუ მასში არის რაიმე, ჩნდება შეზღუდულობა და სიკვდილი. ამ დროს იქ ველარ იქნება ღმერთი. ღმერთი თვალუწვდენელი სიღრმეა, ნამდვილი უფსკრულია. ის არსებობს, მაგრამ თქვენ არასოდეს გისწავლიათ მასში ცქერა!“ (39, გვ. 74).

სიცარიელე უსასრულო ძალას შეიცავს. სწორედ ამ ძალის ერთგვარ გაიშვიათებად შეიძლება ჩაითვალოს ნივთიერება. ხოლო ნივთიერება უმძლავრესი კონცენტრაციის გზით ისევ სიცარიელედ და ენერგიად გარდაიქმნება. ნივთიერების ძალა სიცარიელიდან მომდინარეობს. სიცარიელე ჰკვებავს ვარსკვლავებს დაუშრეტელი ენერგიით.

ყოველივე ეს სიცარიელის „ფიზიკურ“ მხარეს ეხება. მაგრამ განსაკუთრებით მთავარია მისი „მეტაფიზიკური“ მხარე — არარაობა. პირველ შემთხვევაში ჩანს სიცარიელის განსხვავება ნივთიერებისგან, მეორე შემთხვევაში კი არსებულისგან, არსისგან. არარაობა როგორც მეტაფიზიკური სანყისი ნიშნავს არა იმას, რაც არ არსებობს, არამედ იმას, რაც არსებობს გაურკვეველად, განუსაზღვრელად და ამიტომ შეიცავს უსასრულო შესაძლებლობას.

მის ამ განსხვავებას არსისგან კარგად გახაზავდა ნიკოლაი ბერდიაევი: „არ არსებობს ერთიანი, განუწყვეტელი ყოფნა. ის გარდელულია შიგადაშიგ, შეიცავს ნყვებებს, უფსკრულებს, პარადოქსებს და ტრანსცენზებს“ (11, გვ. 66).

აზრთა ამგვარი ნყობის უძველეს წინაპრად დასავლურ ფილოსოფიაში ჩანს იონიელი ბერძენი ანაქსიმანდრე. ის ფიქრობდა, რომ განსაზღვრული სანყისისგან არ აიხსნება მრავალფეროვანი ქვეყნიერება. ის არ გამოდგება საამისოდ სწორედ განსაზღვრულობისა და, მაშასადამე, შეზღუდულობის გამო. ჩამოყალიბებუ-

ლი, მყარი სანყისი ვერ დაიტევს ქვეყნიერების მთელ უსასრულობას და, მაშასადამე, არ გამოდგება მის ამხსნელად.

ანაქსიმანდრე, როგორც ჩანს, არ მოერიდა „ინტელექტურ სკანდალს“ და აირჩია მეორე გზა: სანყისი სრულიად გაურკვეველია, რადგან მასში სანინაალმდეგო თვისებანი ერთმანეთს აწონასწორებს.

მაგრამ რაკი ყოველი არსებული გარკვეულია, სანყისს, მისი გაურკვეველობის გამო, სახელად არარაობა უფრო ეკუთვნის. სწორედ ეს „გაურკვეველი არსი“ გამოხატავს სიცარიელის მეტაფიზიკურ შინაარსს.

მას გვერდს ვერ უვლის ვერც ერთი დიდი ფილოსოფოსი და მოაზროვნე. პერაკლიტე გამომწვევად აცხადებდა, რომ „არსი და არარსი ერთი და იგივეა“; პლატონი და არისტოტელე ქვეყნიერებას „არსისა და არარსის ნარევედ“ თვლიდნენ; ნეოპლატონელები ღმერთის უზენაესობას მის არარაობაში ხედავდნენ. ღმერთი მათ მიაჩნდათ „არსებულის არარსებულ საფუძვლად“.

ამ სულისკვეთებით სხვაზე მეტად იაკობ ბოუმე (1575—1624) განიმსჭვალა. ღმერთი მას ესმოდა „უფსკრულად“, რაიც ჰქმნის „საფუძვლებს“. გულისხმობდა იმას, რომ „კანონებზე“, „კანონზომიერებაზე“ მაღლა დგას მათი შექმნა — თავისუფლება, ყოველგვარ კანონამდე, კანონზომიერებამდე ყოფნა.

სიცარიელის მეტაფიზიკური შინაარსიც სწორედ ესაა — ყოფნა ყოველგვარ საგნამდე და მის წესამდე, კანონამდე. ქვეყნიერების უღრმესი ფენა საზღვრის არქონაა, სრული სიცარიელეა. მართლაც, დანყება შეუძლებელია იქ, სადაც რაიმე წინასწარი პირობა და საზღვარი არსებობს. აქ მხოლოდ „გაგრძელება“ შეიძლება.

თვითონ დანყება კი, მკაცრი აზრით, მხოლოდ არაფრიდან, ცარიელი ადგილიდან შეიძლება. ადამიანად ყოფნის ყველაზე ღრმა საიდუმლოებაც ამას უკავშირდება — ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა, არარაობა, სიცარიელე აკრავს გარშემო. ეს აძლევს მას „სუნთქვის“ საშუალებას, მაგრამ იგივე თრგუნავს.

ბიბლიაშიც ეს აზრია გატარებული — ღმერთი არაფრისგან ჰქმნის ქვეყნიერებას. წესები, კანონები და ყალიბები მეორეული ქმნილებებია. თვით მათშიც არარაობაა მთავარი. არარაობაა შემოქმედების უპირველესი და უმთავრესი საიდუმლოება. ამაში უნდა დავინახოთ სიცარიელის, „უფსკრულის“ უპირატესობა საგნებთან და მის კანონებთან შედარებით.

ანაქსიმანდრეს ყაიდაზე რომ ვთქვათ, ქვეყნიერება სიცარიელისგან წარმოსდგება და მასვე უბრუნდება. ამიტომ სიცარიელე ქვეყნიერების თავი და ბოლოა. მხოლოდ მისი არსებობაა უმაღლესი კანონზომიერება და უმაღლესი მიზანშეწონილება.

2. ნივთიერება

ქვეყნიერების მეორე თვალსაჩინო ფენა ნივთიერი საგნებია, სხეულებია. მათს ცვალებადობაზე დაკვირვებიდან ფილოსოფიური აზროვნება ძველთაგანვე მიდიოდა ნივთიერების ცნებამდე.

ფილოსოფიაში ნივთიერების გააზრება ეგრეთ წოდებული პირველი ნივთიერების ანუ **მატერიის** (ლათინური *materia* – ნივთიერება) გააზრებიდან იწყება. პირველ ნივთიერებად, მატერიად ეს-მოდათ ის, რისგანაც შედგება ყველა სხეული, მთელი ნივთიერი ქვეყნიერება. ის ცვალებადი, მარადმედინი ქვეყნიერების უცვლელი მასალაა.

ქვეყნიერების ცვალებადობის უცვლელი მასალის ცნება ფილოსოფიური აზროვნების გარიჟრაჟზევე ჩნდება. ეს არაა გასაკვირი, რადგან ადამიანი ცვალებადობას მუდამ იაზრებს რაღაც უცვლელი ქვემდებარის საფუძველზე. სხეულები იცვლება. გონება ამ ცვალებადობას განმარტავს რაღაც უცვლელის გადასვლად სხვადასხვა მდგომარეობაში, რადგანაც ის ვერ მოიაზრებს რაიმეს სრულ გაქრობას ან არაფრისგან წარმოშობას. ადამიანი ფიქრობს, რომ არსებობს მარად უცვლელი პირველი ნივთიერება, რაიც უსასრულოდ ნაირ-ნაირ ფორმას იღებს.

ამ აზრით, პირველი ნივთიერება უპირისპირდება ფორმას და თვითონ მოიაზრება უფორმო, გაურკვეველ მასალად. ეს ის მასალა როდია, რაც თვითონ რაღაც ფორმისაა. ეს პირველი, ყოველი ნივთიერების საფუძვლად მდებარე მასალაა, რასაც არავითარი ფორმა არა აქვს; თვითონ კი შეუძლია მიიღოს ნებისმიერი ფორმა.

„მატერიის გაგება დასაბამიერ მოცემულობად და უფორმო მასად — ამბობს პეგელი — ძალიან ძველია და მას ვხედავთ უკვე ბერძნებთან. აქ იგი წარმოგვიდგება თავიდან ქაოსის მითიური სახით. ქაოსი ესმით სამყაროს უფორმო საფუძვლად. ამგვარი წარმოდგენის შედეგია ღვთის გაგება არა შემოქმედად, არამედ მომწესრიგებლად, განგებად“ (14, გვ. 219).

ასეთი თვისება ნივთიერებას ანიჭებს სუბსტანციურ, თვით ღვთაებრივ მნიშვნელობასაც კი. ის ადამიანს ესმის რაღაც უპირობოდ არსებულად; ისეთ რამედ, რაიც უცვლელია ქვეყნიერების განუწყვეტელ ცვალებადობაში, დაუსაბამო და დაუსრულებელია დროში; რასაც შეუძლია ყველაფრად გადაქცევა.

ამ წარმოდგენამ უბიძგა შუა საუკუნეების დასავლურ მეცნიერებას ეგრეთ წოდებული ალქიმიისკენ; სწამდათ, რომ შესაძლებელია შავი ლითონისგან კეთილშობილი, ძვირფასი ლითონის მიღება ანუ „ტრანსმუტაცია“; აკი ერთსა და იმავე მასალასა აქვს ფორმა თუჯისაც და ოქროსიც. მაშასადამე, უნდა შეიძლებოდეს ერთის გადაქცევა მეორედ.

მეორე მხრივ, მარად შეუმუსვრელი პირველი ნივთიერება ალქიმიკოსებმა წარმოიდგინეს „სიცოცხლის ელექსირად“, სიცოცხლის გახანგრძლივების უებარ ნამლად, უწოდეს მას „ფილოსოფიური ქვა“ და შემეცნების უმაღლეს საგნად გაიხადეს.

ეს ნივთიერების გაგებაა აბსტრაქტულ, განყენებულ საგნად. ასეთი საგნის არსებობა ფრიად საეჭვოა და ფილოსოფოსთა უმრავლესობა უარყოფს კიდევ მას.

ამ მხრივ სანიშნუშოა ინგლისელი ფილოსოფოსის ჯორჯ ბერკლის (1685—1753) მსჯელობა.

ეს ფილოსოფოსი უარყოფდა ეგრეთ ნოდებული პირველი ნივთიერების ანუ მატერიის არსებობას. ეს უკანასკნელი მას მიაჩნდა საზოგადო სახელად ნივთიერი საგნებისთვის, რასაც ჰქმნის გონება ნივთიერ საგანთაგან უზოგადესი ნიშნის გამოყოფით.

გონება ნივთიერ საგანთა მოსააზრებლად ყურადღებას არ აქცევს მათს განმასხვავებელ ნიშნებს და ტოვებს მხოლოდ საერთოს — ნივთად ყოფნას, ნივთობრიობას. ასე მიიღება ნივთიერების ცნება, რაიც, მაშასადამე, მხოლოდ აზროვნებაში არსებობს. მისი შესაბამისი საგანი კი რეალურად არ არსებობს. განყენებულ ცნებებს სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება.

არსებობს ესა თუ ის ცალკეული სამკუთხედი და არა სამკუთხედი საერთოდ, რაიც არც სწორკუთხა იქნებოდა, არც ტოლფერდა, არც ტოლგვერდა. ასევე, არსებობს ესა თუ ის ცალკეული ნივთიერი საგანი და არა საერთოდ ნივთიერება, რაიც არც ერთი ნივთიერი საგანი არ იქნებოდა.

ბერკლი სავსებით სწორია. ნივთიერება ნივთიერ საგანთა, სხეულთა საერთო თვისებაა. ეს ნივთად, სხეულად ყოფნაა. ამიტომ ის არაა სუბსტანცია — ნივთებისგან, სხეულებისგან დამოუკიდებლად არსებული ქვემდებარე, სანყისი.

ნივთიერების ცნება გონებისეული აბსტრაქციის გზით მიიღება. თუ ყურადღებას არ მივაქცევთ ნივთიერ საგანთა ერთმანეთისგან განმასხვავებელ ნიშნებს, მათს გარკვეულ ფორმებს და გამოვყოფთ მხოლოდ მათს ყოფნას ნივთად, სხეულად, მივიღებთ ნივთიერების ცნებას.

ის საერთოა ყველგან და ყველა დროში არსებული ნივთიერი საგნებისთვის. ნივთიერი საგნები წარმოიშობა და ისობა, განუწყვეტლად იცვლება. მაგრამ უცვლელი რჩება ნივთიერება — ნივთიერ საგანთა საერთო ნიშანი ანუ ზოგადი ცნება ამ საგანთა შესახებ.

ნივთიერება, უპირველეს ყოვლისა, სხეულთა განფენილობას ანუ სივრცეში ყოფნას ნიშნავს. სხეულს სივრცეში უკავია ადგილი. ის გარკვეულ სივრცეს მოიცავს, ვრცელია. ნივთიერების ამ პირველ და უძირითადეს მნიშვნელობას უკავშირდება მისი წინააღმდეგობრივი ბუნება, რაც ბერძნულ ფილოსოფიაში ნივთი-

რების დემოკრიტიკულ და პლატონისეულ გაგებათა დაპირისპირებით აისახა.

დემოკრიტე ყურადღებას აქცევდა განფენილობის იმ მხარეს, რომ განფენილობა სიცარიელეში ადგილის დაკავებაა, მისი შევსებაა. სიცარიელის შევსება კი შეუძლია იმას, რაც თვითონ გამოორიცხავს სიცარიელეს თავისი თავიდან და, პირიქით, სავსეობაა. ამ აზრით, პირველი ნივთიერება ზედმინევნით მკვრივია და სწორედ ამით ავსებს სიცარიელეს.

ასეთ, ზედმინევნით მკვრივ ნივთიერ ნაწილაკებს დემოკრიტე ატომებს უწოდებდა. ნივთიერი საგანი იშლება, რადგან შეიცავს არა მხოლოდ ატომებს, არამედ სიცარიელესაც. მისი დაშლის საბოლოო ზღვარი ატომებია. ატომი არ იყოფა. ამიტომ ის არც წარმოიშობა, არც ისპობა.

მართლაც, წარმოშობა ნაწილების შეერთებაა მთელად, ხოლო მოსპობა — მთელის დაშლა ნაწილებად. ატომს კი ნაწილები არა აქვს. ამიტომ ატომი მარადიულია. საგნები დროებით არსებობს, ატომები და სიცარიელე კი მარადიულად.

ნივთიერების ატომისტურ გაგებას წინ აღუდგა პლატონი. მან ყურადღება მიაქცია განფენილობის მეორე მხარეს — განფენილი ვრცელია და, მაშასადამე, ნაწილებს შეიცავს, იყოფა. განფენილობა დაყოფადობაზე მიუთითებს. ყოველი ნივთიერი იყოფა და ამ გზით უახლოვდება სიცარიელეს. მაშასადამე, საბოლოოდ ერწყმის კიდევ მას. მართალია, ამის ნათლად წარმოდგენა და გააზრება შეუძლებელია, მაგრამ ნივთიერის დაყოფადობა სწორედ ამას ნიშნავს.

ამგვარად, განფენილობის გააზრებას ორ ერთმანეთის სანინალმდეგო დასკვნამდე მივყავართ. ერთი მხრივ, განფენილობა მიუთითებს ნივთიერის აბსოლუტურ სიმკვრივეზე ანუ ატომურობაზე, რაზეც დაასკვნა კიდევ დემოკრიტემ.

მეორე მხრივ, განფენილობა მიუთითებს ატომურობის სრულიად სანინალმდეგოზე — ნივთიერის დაყოფადობაზე და ამით სიცარიელესთან მის გატოლებაზე. ასე დაასკვნა კიდევ პლატონმა.

საინტერესოა, რომ დაყოფადობაც და განუყოფლობაც ერთნაირად შეუძლებელს ხდის ნივთიერების სუბსტანციურობას. პირველში ჩანს ნივთიერების ქრობა ანუ მისი სწრაფვა გაუტოლდეს სიცარიელეს. მართლაც, დაყოფის ზღვარის დაშვება თვითნებური ჩანს. განფენილი იყოფა კიდევ, ხოლო გაყოფა გაქრობასთან მიახლოებაა. აკი გაყოფა შემცირებაა. შემცირების საზრისი კი სწორედ გაქრობასთან მიახლოებაა.

ამას ამბობდა კიდევ პლატონი. „პლატონი დიალოგში „ტიმეოს“ — ამბობს არისტოტელე — მატერიას აიგივებს სივრცესთან“ (5, გვ. 126).

ნივთიერების სუბსტანციურობა შეუძლებელი ჩანს მისი განუყოფლობის შემთხვევაშიც. მართლაც, განუყოფლობა, სიმკვრივე იმაზე მიუთითებს, რომ ნივთიერება შეიცავს თავისებურ შინაგანობას ანუ სულიერების მინიმუმს. ეს საუკეთესოდ შენიშნა პეგელმა თავისი გამჭრიახი გონებით.

„ფილოსოფიის ისტორიის ლექციებში“ ის გაარჩევს ლევეი-პე-დემოკრიტეს ატომისტურ თეორიას და უმცირეს, განუყოფელ ნაწილაკს, ატომს განმარტავს „წმინდა ინტელექტუალურ საგნად“, „აზრობლივ აბსტრაქციად“, „იდეალურ საგნად“. ასეთია ატომი, „ოღონდ არა იმ აზრით, რომ არსებობს მხოლოდ აზრში, თავში, არამედ იმ აზრით, რომ აზრი წარმოადგენს საგანთა ნამდვილ არსს“ (20, გვ. 266—267).

მართლაც, ატომი არსებობს თავის თავში. ამით ირღევეა ნივთიერების მთავარი პრინციპი — განფენილობა, სივრცეში არსებობა და „პირველი ნივთიერება“ სულიერ არსებობას, სულიერებას უახლოვდება. „საკუთარ თავში არსებობა“, როგორც ცოტა ქვემოთ ვნახავთ, სულიერების უპირველესი ნიშანია.

ასე რომ, ნივთიერებისა და სულიერების მკვეთრად გამიჯვნა ძალიან ძნელია. ნივთიერება, როგორც ლაიბნიცი ამბობდა, სულიერების უმცირეს ხარისხად გამოიყურება. „აბსოლუტური რეალობა — ამბობს ლაიბნიცი — მდგომარეობს მხოლოდ მონადებსა და მათს წარმოდგენებში“ (45, გვ. 180). მონადები სულებია. ხოლო ის, რასაც მატერიას ვუწოდებთ, სულის ბუნდოვანი წარმოდგენაა.

კერძოდ, გერმანელი ფილოსოფოსი სამყაროს განმარტავდა ალქმათა უწყვეტ თანმიმდევრობად სიბნელიდან კაჰკაჰა სინათლემდე ანუ მატერიიდან ღმერთამდე. მატერია სულის მიერ საკუთარი თავის ბუნდოვანი ალქმაა. ალქმის ეს ბუნდოვნება, სისუსტე განაპირობებს იმას, რომ სულს თავისი თავი ეჩვენება უცხოდ, გარეთ არსებულად. ეს ჰქმნის სივრცისა და ნივთიერების ილუზიას.

ასე ფიქრობდა რუსი ფილოსოფოსი ვლადიმირ სოლოვიოვიც (1853—1901). ის ამბობდა, რომ მატერიაში მთავარია მისი ფორმა ანუ რაღაც არანივთიერი: „ჩვენი სამყარო როდია განცალკევებულ ატომთა ქაოსი. იგი წარმოადგენს ერთიან მთელს; მასალის გარდა შეიცავს ერთიანობის ფორმას... ნივთიერი სამყაროს ერთიანობა არაა ნივთიერი ერთიანობაა. ასეთი რამ შეუძლებელია. ეს იქნებოდა *contradictio in adjecto* (წინააღმდეგობა განსაზღვრებაში)“ (45, გვ. 542).

ამ აზრ-გაგებით, შეიძლება ნივთიერება სულიერების უმცირეს ხარისხად განვმარტოთ. ეს კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ნივთიერებისა და ძალის ურთიერთმიმართებაში.

ძველთაგანვე ნივთიერება ითვლებოდა ინერტულად (ლათინური *inertia* — უმოქმედობა, უძრაობა). თუ სხეულზე გარეგანი ძა-

ლა არ მოქმედებს, ის უცვლელი რჩება, მუდამ ინარჩუნებს მოცემულ მდგომარეობას.

ამ თვისების მექანიკური შინაარსი ზუსტად დაახასიათა ნიუტონმა და მექანიკის პირველ კანონად ჩამოაყალიბა: ნივთი, სხეული, თუ მასზე გარეგანი ძალა არ მოქმედებს, ინარჩუნებს უძრაობის, ან თანაბარი სწრაფობით მოძრაობის მდგომარეობას.

ესე იგი, ნივთს საკუთარი სამოქმედო ძალა არ გააჩნია. ის თავისით, თვითონ ვერ ამოძრავდება, თუ უძრავია, და ვერ გაჩერდება, თუ მოძრაობს. მისი თითოეული მოძრაობა და გადაადგილება გარეშე ძალების მოქმედებათა ჯამია.

იდეალისტები ნივთიერის ამ თვისებას არასწორად განმარტავენ — თითქოს ნივთიერს არავითარი ძალა არ ჰქონდეს. საქმე კი მთლად ასე არაა. უმოქმედობაც თავისებური ძალაა. სხეული თავისი უმოქმედობით წინააღმდეგობას უწევს გარედან მოდებულ ძალას. ასე რომ არ იყოს, მაშინ მის გარედან ამოძრავებას არავითარი ძალა არ დასჭირდებოდა.

არსებობა გარკვეული ძალის ქონაა. ყველაფერი რაღაც ძალით არსებობს და ამ ძალის მოქმედებით გამოვლინდება. ნივთიერებაც გარკვეული ძალის ფლობაა. ინერტულობას ანუ მოცემული მდგომარეობის შენარჩუნებას ძალა სჭირდება. ეს ძალა სიმძიმეა.

სხეული მძიმეა. სიმძიმის ძალით ის ინარჩუნებს მოცემულ მდგომარეობას და ეწინააღმდეგება გარეშე ძალას. სხეული თითქოს „ცდილობს“ არ შეიცვალოს, დარჩეს იგივე. ფიზიკურად ეს მცდელობა ჩანს სიმძიმედ, სიმკვრივედ, გარეგანი ძალისადმი წინააღმდეგობის უნარად. ამგვარი სიმძიმის გამო ცვლილება მხოლოდ გარედან შემოდის სხეულში.

ამგვარად, ინერტულობაც ძალის გამოვლენაა. ამას გულისხმობდა ბერძენი ეპიკურე (341—270), შემდეგ კი ინგლისელი ჯონ ტოლანდი (1670—1722), როცა ნივთიერების მოქმედებითობაზე ლაპარაკობდა.

სხეულის ამ თვისებაში — „მცდელობაში“ შეიძლება დავინახოთ მოქმედებითობის, აქტივობის მინიმუმი, რაც სულიერების უმცირესი ჩანასახია. სხეული, თითქოს ცოცხალივით, სულიერ არსებასავით მიისწრაფვის იმავედ დარჩენისკენ და წინ აღუდგება გარეშე ძალას. სხეულთა სიმკვრივესა და სიმძიმეში უკვე ჩანს არსებობისკენ სწრაფვა, რაც ეწინააღმდეგება სიცარიელის არარაობას, სრულ გაურკვევლობას.

ამით ნივთიერება იმთავითვე ეჯაჭვება სულიერებას. მათი ერთმანეთისგან სრული დაცილება ჩვევად გადაქცეული შეცდომაა.

3. სულიერება

ა) სულიერების ცნება

სულიერება განსაკუთრებული არსებობაა. ესაა არსებობა, რასაც თან ახლავს ამ არსებობის განცდა. ნივთი მხოლოდ არსებობს. სულიერი არსება კი არსებობს და განიცდის ამ არსებობას.

ეს განცდა, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის განსხვავებაა სხვისგან. ყოველი ცოცხალი არსება, რაღაც დონეზე, თავის თავს განასხვავებს სხვისგან. ამ აზრით, სულიერება გრძნობიერებაა, რაიც მცენარეული ბუნდოვანებიდან ადამიანის ცნობიერებამდე აღწევს.

სხვისგან საკუთარი თავის განსხვავების უფრო კონკრეტული შინაარსი მიკერძოებულობაა — საკუთარი არსებობა უპირობოდ გამართლებულია, ყოველივე დანარჩენისა კი მხოლოდ გარკვეული პირობით; კერძოდ, იმ პირობით, თუ ხელს უწყობს ჩემს არსებობას. საკუთარი თავი მიზანია, ყოველივე სხვა — საშუალება.

აქედან გამომდინარეობს გარემოს დაყოფა დადებით და უარყოფით მნიშვნელობებად, „კარგ“ და „ცუდ“ საგნებად. სხვაგვარად: ცოცხალი არსება არაა გულგრილი გარემოს მიმართ. მას მოსწონს ან არ მოსწონს, სიამოვნებს ან არ სიამოვნებს. ამ აზრით, სულიერება არის გრძნობა — სასიამოვნოსა და უსიამოვნოს გარჩევის უნარი.

ეს თვისებები თავს იყრის მესამეში — მოქმედებითობაში. ნივთიერების ინერტულობას, უმოქმედობას უპირისპირდება ცოცხალის მოქმედებითობა. ცოცხალი არსება რაღაცას გაუზრდის და რაღაცას ესწრაფვის. ის აქტიურია, მოქმედებს საკუთარი ძალებით.

ამ მოქმედებითობის მთავარი შინაარსი კი ყოფნისკენ სწრაფვაა. ყოველი სულიერი ებლაუჭება თავის არსებობას და ცდილობს მის დაცვას მტრული ძალებისგან ანუ განმტკიცებას და გაფართოებას. ამიტომ სულიერება, საბოლოოდ, სწრაფვაა არსებობისკენ, ყოფნისკენ. ქვეყნიერება ამ სწრაფვის შედეგია.

ბ) ყოფნისკენ სწრაფვა

ყოფნისკენ სწრაფვა არყოფნაში, სიცარიელეში იფეთქებს და მას ენინააღმდეგება. ის ენინააღმდეგება არყოფნას — ამ უმაღლეს მეტაფიზიკურ მდგომარეობას. ამიტომ ის არამიზანშენილია.

მთელი ქვეყნიერება ამ სწრაფვის შედეგია და, მამასადამე, არამიზანშენილია. ის არსებობს, მაგრამ არც მისი დალუპვით დაშავდებოდა რამე.

ყოფნისკენ სწრაფვა ცთომილებაა. ის არ გამომდინარეობს შემეცნებიდან; კერძოდ, იმის შემეცნებიდან, რომ ყოფნა სიკეთეა. შემეცნება, პირიქით, გვარწმუნებს, რომ ყოფნა ბოროტება უფროა.

ყოფნისკენ სწრაფვა შემეცნებას რომ დამყარებოდა, ის, პირიქით, შეწყდებოდა. მაშასადამე, ყოფნისკენ სწრაფვის გრიგალისებური ძალა მოწმობს, რომ ის წინ უსწრებს შემეცნებას, არაფერს ეკითხება მას. ის პირველადია, უსაფუძვლოა, უპირობოა, გამართლებას არ საჭიროებს.

ყოფნისკენ სწრაფვა უმიზნოა. თითქოს მისი მიზანი ყოფნაა. მაგრამ ყოფნას საფუძველი არა აქვს თავის თავში ანუ მუდამ გამართლება საჭირდება რაღაც კონკრეტული შინაარსით. ამიტომ ყოფნა, როგორც სრულიად აბსტრაქტული რამ, არათვითკმარია და მიზნად არ გამოდგება.

მას არც გარეთ აქვს საფუძველი, რის გამოც ვერც ერთი მიზანი ვერ დააკმაყოფილებს. ამიტომ ეს სწრაფვა შეუძლებელია შეჩერდეს რაიმე გარკვეულ მდგომარეობაზე. ის განუწყვეტლად გადადის ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე ანუ უმიზნოა.

ეს კარგად იკითხება არსებულის ყველა სფეროში. არავითარი საზღვარი არა აქვს მიზიდვისა და განაზიდვის ძალებს ნივთიერების წიაღში. მიზიდვის ძალა მუდამ განაგრძობს სწრაფვას ანუ არ არსებობს უმკვრივესი მდგომარეობა, ატომი. ეს უკანასკნელი მხოლოდ გონების აბსტრაქციაა. ნებისმიერი მიღწეული სიმკვრივე ცოტაა მიზიდვის ძალისთვის, ხოლო ყოველი შეუვალობა — ფარდობითი.

იგივე ითქმის განზიდვის ძალაზე. ნებისმიერი გაიშვიათებული მდგომარეობა ცოტაა სიცარიელესთან შედარებით. ნივთიერებაში მოქმედებს ძალები, რომლებიც დაშლის ყოველგვარ საზღვარს გადადიან და მეტ სიცარიელეს ესწრაფვიან. ამ ძალის შეჩერება შეუძლებელია, დაკმაყოფილება — არა.

დათესილი მარცვალი აღმოცენდება და მრავლდება. ნაყოფი ხელახლა ითესება და ისევ მრავლდება. ყოველი მიღწეული მდგომარეობა ახალი სწრაფვის დასაბამი ხდება.

იგივე მეორდება ცხოველებში. მათი სწრაფვა ზრდისა და გამრავლებისკენ შეუჩერებელია. რაც უფრო სუსტია სახეობა, მით უფრო სწრაფად და ადვილად მრავლდება იგი. ასე ხდება, რათა ყოფნისკენ სწრაფვა არ შეჩერდეს.

თითქოს ადამიანის სწრაფვაა გამიზნული. მაგრამ აქ მიზანი მხოლოდ ცალკეულ ქცევებს აქვს. მთავარს, სიცოცხლეს, არავითარი მიზანი არა აქვს. ყველამ იცის, რისთვის მოქმედებს აქ და ახლა. არავინ იცის, თუ რისთვის ცხოვრობს საერთოდ.

მიზნის ყოველი მიღწევა იმის გაგებაა, რომ მიზანი ეს არ ყოფილა. სწრაფვა თხზავს მიზნებს საკუთარი თავის გასამართლებლად. ისე ჩანს, რომ არსებობს სწრაფვა და არა მიზანი. სწრაფვა თვითონვეა საკუთარი თავის მიზანი. სწრაფვა ხდება მხოლოდ სწრაფვისთვის ანუ სწრაფვა უმიზნოა.

ყოფნისკენ სწრაფვა გაუმართლებელია ეთიკურად. ის ბოროტება უფროა, ვიდრე სიკეთე. ის უსამართლობაა, რადგანაც ემყარება საკუთარი თავის განცდას მიზნად, სხვებისა კი — საშუალებად.

ეს გარდუვალს ხდის არსებობაზე სხვისი უფლების დარღვევას, ერთის ყოფნას მეორის ხარჯზე. ცოცხალი არსებანი ერთმანეთით იკებებიან. ერთის სიცოცხლე ითხოვს მეორის სიკვდილს. ეს ეწინააღმდეგება ზნეობას. ყოფნისკენ სწრაფვა და ზნეობა ორი ერთმანეთის მონიწილმდევე ძალაა. ყოფნისკენ სწრაფვა ზნეობის მტერია. სამაგიეროდ ზნეობაც ამუხრუჭებს ყოფნისკენ სწრაფვას. უკანასკნელის ნამდვილი ენერგეტიკული წყარო უზნეობაა.

ყოფნისკენ სწრაფვის ბოროტება, უმარტივესი აზრით, ჩანს იმაში, რომ ის თავისი ფესვებით ტანჯვასთანაა გადაკავანძული. ის, უპირველეს ყოვლისა, უსიამოვნებაა. მართლაც, სწრაფვა აღმოცენდება ნაკლულობის, არქონების უსიამოვნო განცდისგან და მისი დაძლევისკენაა მიმართული. ამიტომ სიამოვნება, ძირითადად, უსიამოვნების შეწყვეტაა. უსიამოვნება მისი აუცილებელი პირობაა და წინ უსწრებს მას.

ამავე მიზეზის გამო სიამოვნება ხანმოკლეა. უსიამოვნების შეწყვეტა, რაც სიამოვნებაა, მეორე მხრივ, სწრაფვის შეწყვეტაცაა და, მამასადამე, მოწყენილობას კბადებს. ეს კი უსიამოვნების მეორე, უფრო მწვავე სახეობაა. ამიტომ სიამოვნება მალევე უთმობს ადგილს უსიამოვნებას და სიცოცხლისკენ სწრაფვა თავის სტიქიას უბრუნდება. არქონება, ნაკლულობა, ტანჯვა ერთადერთ გასართობად გამოიყურება, რაიც ცოცხალ არსებას მოწყენილობისგან იცავს.

ამრიგად, ყოფნისკენ სწრაფვა უსიამოვნების ბატონობით მიმდინარეობს. ამ აზრით, ის ბოროტება უფროა, ვიდრე სიკეთე ანუ გაუმართლებელია ეთიკურად.

გ) სულის სუბსტანციურობის საკითხი

ყველა სულიერი არსება ამავე დროს სხეულებრივია. პირველი შთაბეჭდილება, რაც გვექმნება სულიერ არსებებზე დაკვირვებისას, ისაა, რომ სულიერება განსაკუთრებულად მოწყობილი სხეულის თვისებაა.

ამას ასეც ამტკიცებენ მატერიალისტები. მარტივ სხეულებს, როგორც ისინი ამტკიცებენ, აქვთ მხოლოდ ეგრეთ წოდებული ფიზიკური თვისებები: მასა, წონა, ზომა, დრეკადობა, სიმყიფე, სხვა ნივთიერებებთან რაღაც წესით შერევა და სხვა.

განსაკუთრებული წყობის სხეულებს კი სულიერი თვისებებიც აქვთ: გრძნობიერება, გრძნობა, სწრაფვა, აზროვნება, ფანტაზია და სხვა. ეს განსაკუთრებულობა ნერვული სისტემაა, რისი

გვირგვინიც ზურგის და თავის ტვინია. ასეთ სხეულთა თვისება სულიერებაა.

ამ დაკვირვებიდან მატერიალისტები ასკვნიან, რომ სულიერება ნივთიერების თვისებაა; რომ სულიერების ნივთიერი, სხეულებრივი საფუძველი ნერვული სისტემაა. უკანასკნელის დაზიანება არღვევს ან სპობს სულიერებას. მაღალორგანიზებული ნივთიერება ამ დროს გადაიქცევა უბრალო სხეულად, რასაც აღარა აქვს სულიერი თვისებები და მთლიანად უერთდება ფიზიკურ პროცესებს. ამას ადამიანი ეძახის სიკვდილს.

საწინააღმდეგო თვალსაზრისი ემყარება სულიერ არსებაზე დაკვირვებას არა გარედან, არამედ შიგნიდან; ესე იგი, თვითდაკვირვებას. აქ სულ სხვა სურათი გადაიშლება. სულიერ არსებას, კერძოდ, ადამიანს თვითდაკვირვებისას ისეთი შთაბეჭდილება ექმნება, რომ სულიერ პროცესებს ატარებს არა მისი სხეული, არამედ ეგრეთ წოდებული „მე“.

გრძნობს, ისწრაფვის ან ფიქრობს და აზროვნებს არა სხეული, არამედ „მე“. ის თვალთ უხილავია. მას ხელით ვერ შეეხები. ესე იგი, ის სხეული არაა. ამავე დროს, ის აშკარად ატარებს სულიერ მოვლენებს, როგორც თავის თვისებებს და მდგომარეობას.

აი ამ უსხეულო, არანივთიერ საწყისს ჰქვია სული. არსებობს არა მხოლოდ სულიერი მოვლენები, არამედ აგრეთვე მათი მატარებელი ქვემდებარე — სული. ასეთი თვალსაზრისი სპირიტუალიზმია (ლათინური spirit — სული).

სული არანივთიერია და ხასიათდება ნივთიერების სრულიად საწინააღმდეგო თვისებებით. ის სივრცეში არ არსებობს, განფენილი არაა. ესე იგი, მას ვერც დაინახავ, ვერც ხელით შეეხები. ის არსებობს არა სივრცეში, არამედ საკუთარ თავში. ამიტომ ნივთიერების სიმძიმეს აქ ცვლის სულის „სიმსუბუქე“; ნივთიერების ინერტულობას — სულის მოქმედებითობა; ნივთიერების გარედან განსაზღვრულობას — სულის თავისუფლება. ერთი სიტყვით, ის ადვილად წარმოუდგება კაცს ნივთიერებისგან დამოუკიდებელ, მის საპირისპირო საწყისად.

ამას ჰეგელი გამოხატავს არსებითად: „სულის ბუნება შეიძლება ნათელეყოთ მის სრულიად საპირისპიროსთან შედარების გზით. როგორც მატერიის არსია სიმძიმე, ისე სულის არსად უნდა ვთქვათ თავისუფლება... მატერია მძიმეა, რამდენადაც იგი ცენტრისკენულია. ის, არსებითად, ელემენტებისგანაა შედგენილი. ამიტომ ის თავისი თავის გარეთაა, ეძებს თავის ერთიანობას და, მაშასადამე, ცდილობს თავისი თავის გადალახვას. იგი ეძებს თავის საპირისპიროს. მან რომ ამას მიაღწიოს, მაშინ ის აღარ იქნებოდა მატერია, მოისპობოდა. იდეალურობას ესწრაფვის იგი, რადგან ერთიანობა იდეალურია.

ამის სანინააღმდეგოდ, სულს თავის თავში აქვს ცენტრი. მისი ერთიანობა მის გარეთ როდია. მან ის თავისსავე თავში ჰპოვა. ის თავის თავში და თავის თავთანაა. მატერიის არსი მის გარეთაა, ხოლო სული საკუთარ თავში ყოფნაა. სწორედ ესაა თავისუფლება. მართლაც, თუ მე დამოკიდებული ვარ, მაშინ ჩემს თავს ვაკუთვნებ რაღაც სხვას; ისეთ რამეს, რაიც თავად მე არა ვარ. მე არ ძალმიძს ყოფნა რაღაც გარეგანის გარეშე. ხოლო თავისუფალი ვარ მაშინ, როცა საკუთარ თავთან ვარ. ეს ყოფნა საკუთარ თავთან არის თვითცნობიერება, საკუთარი თავის გაცნობიერება" (19, გვ. 17).

ასეთი უსხეულო ქვემდებარის აღიარება ზოგჯერ თავისებურ დასკვნებს ედება საფუძვლად. რაკი სული არსებობს და ის უსხეულო საგანია, მაშასადამე, ის, ისევე როგორც ნივთიერება, არც წარმოიშობა, არც მოისპობა. წარმოშობა და მოსპობა ეხება მხოლოდ ნივთიერ საგნებს. ხოლო თუ არანივთიერი საგანი არსებობს, წარმოშობა და მოსპობა მას არ შეეხება.

სულიერი არსების დაბადება ასეთ შემთხვევაში სულის დაბადება კი არაა, არამედ მისი დაკავშირება ამა თუ იმ სხეულთან. სულიერი არსების სიკვდილიც სულის სიკვდილი კი არაა, არამედ მისი გაყრა თავის დროებით და შემთხვევით მოკავშირესთან — სხეულთან.

ეს სულის უკვდავების დოგმაა, რაიც დასავლეთის ფილოსოფიაში პირველად პითაგორამ და პლატონმა დაამუშავეს. ხოლო რომაელი პოეტი და სახელმწიფო მოღვაწე მარკუს ტულიუს ციცერონი (106—43) თავის „ტუსკულუმურ საუბრებში" ამბობს, რომ ადამიანის სულის უკვდავება პირველად პოეტმა და ფილოსოფოსმა ფერეკიდ სიროსელმა თქვა.

ინდურ ფილოსოფიაში ეს დოქტრინა მკაცრ ეთიკურ ნიადაგზე შეიქმნა. ინდივიდური სული რიგრიგობით გამოიცვლის სხეულებს, სანამ ადამიანი უმაღლესი შემეცნების საშუალებით არ ჩაჰკლავს მას თავის თავში. სული მსურველი საგანია და კვდება მაშინ, როცა გონიერი არსება შეძლებს სურვილების ჩაკვლას საკუთარ თავში.

ისე ჩანს, თითქოს ცოცხალ არსებაში ორი სუბსტანციაა: სხეულებრივი და სულიერი. ისინი ერთმანეთზე გავლენას ვერ მოახდენენ, რადგანაც სულ სხვადასხვა რიგის საგნებია. ამავე დროს, ცოცხალი არსება, კერძოდ, ადამიანი ერთია. სულიერი და სხეულებრივი ცვლილებების შესაბამისობაც მის შიგნით აშკარა ფაქტია.

მაგალითად, შიში და სიხარული შესაბამის სხეულებრივ ცვლილებებს უკავშირდება. თავის ტვინი აზროვნებისგან იღლება. დეკარტი და მისი მიმდევრები აქედან ასკენიდნენ ეგრეთ ნოდებულ ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმზე, რასაც ღმერთი ანესრიგებს. კერძოდ, ის წინასწარ ადგენს თანხმობას, შეხმატკბილებას

სხეულებრივ და სულიერ ცვლილებებს შორის ანუ ეგრეთ წოდებულ „პრესტაბილურ პარმონიას“.

სპირიტუალისტების ერთი ნაწილი სცნობს ცალკეულ, ინდივიდურ სულებს. მეორე ნაწილი კი ლაპარაკობს ეგრეთ წოდებულ მსოფლიო სულზე — სული ერთიან, როგორც მთელი სამყარო. ის განაგებს ყველაფერს და ნაწილობრივ ცალკეულ არსებებშიცაა ჩასახლებული. ასეთი სული იგივეა, რაც ღმერთი.

უფრო სწორი ის აზრი ჩანს, რომ არ არსებობს არც ნივთიერი და არც სულიერი სუბსტანცია. სულიერი მოვლენები არ არსებობს ნივთიერების გარეშე. ის ნივთიერების შინაგანი ძალაა და, მაშასადამე, მუდამ ნივთიერებას, ნივთიერ წყობას უკავშირდება. ნივთიერებასთან ერთად გაქრება მასში მფეთქავი სულიც.

ასევე, ცალკეული ნივთიერი ორგანიზაციის რღვევა ამავე დროს მისი სულიერი წყობის, ამ ორგანიზაციასთან დაკავშირებული კერძო სულიერების რღვევაა.

სული არაა სუბსტანცია იმ მხრივაც, რომ სულიერება შემთხვევითია. ის, ისევე როგორც ნივთიერება, შეიძლება არც გაჩენილიყო. მისი გაჩენის არავითარი აუცილებლობა არა ჩანს. ის შემთხვევით გაჩენილი ქვეყნიერების აუცილებელი ნიშანია, ატრიბუტია და მასთან ერთად განიფანტება უსაზღვრო სიცარიელეში, არარაობაში.

დ) ღმერთის არსებობის პრობლემა

სულის სუბსტანციურობის საკითხი პირდაპირ უკავშირდება ღმერთის არსებობის პრობლემას.

ღმერთში, ძალიან ზოგადად რომ ვთქვათ, ქვეყნიერების სულიერი სუბსტანცია იგულისხმება. უფრო კონკრეტულად კი ღმერთის შესახებ წარმოდგენა სხვადასხვა კულტურაში და ხალხში სხვადასხვანაირია.

ძირითადად, შეიძლება განვასხვავოთ ღმერთის მითოსური, რელიგიური და ფილოსოფიური გაგებანი.

მითოსში ღმერთი გაგებულია პიროვნებად, ვინც განაგებს ბუნების მოვლენებს. მითოსი მრავალღმერთიანობაა. ღმერთებს ერთმანეთს შორის დანაწილებული აქვთ მრავალფეროვანი ქვეყნიერება და ზღუდავენ ერთმანეთის ძალაუფლებას. მართალია, არსებობს უზენაესი, უფროსი ღმერთიც, ვინც ბატონობს სხვა ღმერთებზე და თითქოს ერთპიროვნულად განაგებს ქვეყნიერებას; მაგრამ ისიც შეზღუდულია, რაკი იბადება გარკვეულ დროში. ამ აზრით, დრო მასზე მაღლა დგას.

ბერძნულ მითოსში ეს გამოიხატება ბედისწერის ბატონობაში ღმერთებზე. თვით ზევსმაც კი არ იცის ბედისწერის განაჩენი და პრომეთეს თხოვს ამცნოს იგი.

მეორე მხრივ, თითქოს ბედისწერის ქალღმერთებიც ზევსს ემორჩილებიან. ბერძნული მითოსი ამ საკითხში არაა თანმიმდევრული და უფრო იმ აზრისკენ იხრება, რომ ბედისწერა განაგებს ყველას და ყველაფერს — მოკვდავებსაც და უკვდავებსაც. არავის ძალუძს მისი ამოცნობა და თავიდან აცილება.

მითოსური ღმერთის შეზღუდულობა ჩანს მის ნამეტან ადამიანურობაშიც. მას ახასიათებს ეგრეთ წოდებული ადამიანური სისუსტეები და ზნეობრივი მანკიერებანი.

სხვაა რელიგიური ღმერთი. ის სრულყოფილი და შეუზღუდველია, რადგანაც თვითონ ჰქმნის სამყაროს არაფრისგან და ერთპიროვნულად, განუყოფლად განაგებს მას. ის დროზე მაღლა დგას, რადგან დროც მისი შექმნილია. ის მარადიულია.

მითოსური ღმერთებისგან განსხვავებით, ის არაფრით არაა შეზღუდული და მაშასადამე, მისთვის უცხოა ადამიანური სისუსტეები. ის, ადამიანისგან განსხვავებით, ყოვლისმცოდნეა, ყოვლისშემძლეა და ყოვლად კეთილია. ამავე დროს, მისი განგება მიუწვდომელია ადამიანისთვის.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, მისი სიბრძნე, ძლევამოსილება და სიკეთე ადამიანისთვის, უმეტესწილად, გაუგებარია. ესე იგი, როდესაც ქვეყანაზე ვხედავთ უაზრობას, ბოროტებას და სიკეთის უძლურებას, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენს ნაკლულ გონებას არ ესმის ღმერთი.

მაშასადამე, ღმერთი უნდა ვირწმუნოთ გონებისა და გამოცდილების წინააღმდეგ. რელიგიური რწმენა არ ემყარება შემეცნებას. პირიქით, ეწინააღმდეგება კიდევ მას.

სულ სხვაა ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური ღმერთი ანუ ღმერთი, რომლის ცნებიდანაც ამოდის ზოგიერთი იდეალისტური დოქტრინა. ის არაა პიროვნება. ესე იგი, ის არა დგას კანონზომიერებაზე მაღლა. ის არაა სამყაროსა და მისი კანონების შემოქმედი. სამყარო და მისი კანონები მარადიულია. ამ კანონების ერთიანობა უმაღლესი მიზანშეწონილებაა. სწორედ ესაა ღმერთი.

სამყაროს უმაღლეს მიზანშეწონილებაში ჩანს მიზნისა და საშუალებების სრული შესაბამისობა ერთმანეთთან ანუ ღვთის სიბრძნე; მიზნის შინაგანი თვითკმარობა და გამართლებულობა ანუ ღვთის სიკეთე; უაზრობისა და ბოროტების შეუძლებლობა ანუ ღვთის ძლევამოსილება.

აქედან ჩანს, რომ ფილოსოფიური ღმერთი სამყაროს შიგნითაა და არა გარეთ. ის შემეცნების საგანია ისევე, როგორც მთელი სამყარო. ღვთის რწმენა ფილოსოფიაში არ ეწინააღმდეგება გონებასა და გამოცდილებას. პირიქით, ემყარება მას და ცდილობს იქცეს კიდევ შემეცნებად. ადამიანს სწამს ღმერთი, რამდენადაც რაციონალირად იცის მისი არსებობა. რწმენა, ფილოსოფიური თვალ-

საზრისით, ცოდნის ნაკლებობაა, მისი დაბალი ხარისხია. გენამს, რადგან კარგად არ ვიცით.

ამიტომ ზოგი ფილოსოფოსი ცდილობს ღვთის რწმენა აქციოს ცოდნად ანუ დაასაბუთოს ღვთის არსებობა.

ისტორიულად ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა ღვთის არსებობის რამდენიმე საბუთი. ერთერთი ეკუთვნის იტალიელ ღვთისმეტყველს თომა აქვინელს (1225—1274), „ეკლესიის სინათლედ“ ნოდებულს.

შუა საუკუნეებში ერთმანეთს ეცილებოდა პლატონისა და არისტოტელეს ავტორიტეტები. ადრეულ სქოლასტიკაში ჭარბობდა პლატონის გავლენა. ამ დროს ღვთის დასაბუთებას ცდილობდნენ, ასე ვთქვათ, პლატონური გზით — აბსტრაქტული გონებაჯვრეტის საშუალებით. მეორე პერიოდში წინ წამოიწია არისტოტელეს ავტორიტეტი, რაც ყველაზე ძალუმად თომას მოძღვრებაში იგრძნობა.

ღვთის დასაბუთების არგუმენტები თომამ მწყობრად ჩამოაყალიბა თავის მთავარ ნაშრომებში: „თეოლოგიის სუმა“, „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“, „ჭეშმარიტებისათვის“ (ლათინური summa — შემაჯამებელი აზრი).

თომა, არისტოტელეს გავლენით, ღვთის დასაბუთებას ცდილობს, ასე ვთქვათ, არისტოტელური გზით — ქვეყნიერებაზე დაკვირვების საფუძველზე. ის ამოდის მიზეზობრიობის არისტოტელური პრინციპიდან — ქვეყნიერება და მისი ისტორია მიზეზთა რიგია. მიზეზთა რიგს დასაბამი არ უჩანს და უსასრულოდ გრძელდება წარსულისკენ. ასეთია ფაქტობრივი მდგომარეობა.

მიზეზთა რიგის ამნაირი დაკარგვა უსასრულობაში თომას ადამიანის გონების სისუსტედ და უმწეობად მიაჩნია. სრულყოფილი გონება ადვილად გადასწვდებოდა ამ რიგს და იხილავდა პირველ მიზეზს, „უძრავ მამოძრავებელს“ ანუ ღმერთს.

მიზეზთა რიგი, როგორი გრძელიც უნდა იყოს იგი, თავისთავად მაინც დასრულებულია და მთავრდება პირველი მიზეზით — ღმერთით. მას თავისი მიზეზი თავისსავე თავში აქვს ანუ მისი არყოფნა შეუძლებელია. ის აუცილებლობით არსებობს.

ამ დასაბუთების ლოგიკური ზადი აშკარაა. თუ წინასწარ ვუშვებთ, რომ ყველაფერს მიზეზი აქვს, მაშინ პირველი მიზეზი სწორედ რომ არ უნდა არსებობდეს. თუ ის თავისი თავის მიზეზია, მაშინ ის თავისი თავის შედეგიც ყოფილა; ორი ყოფილა და არა ერთი. ის განსხვავებული ყოფილა თავისივე თავისგან. ასეთი რაიმეს მოაზრება კი შეუძლებელია. გონება ასეთ საგანს ვერ დაუშვებს.

მეორეც: მიზეზთა უსასრულო რიგის ფაქტობრივი არსებობიდან არ გამომდინარეობს ჩვენი გონების უცილობელი უმწეობა; მით უმეტეს ის, რომ „სრულყოფილი გონების“ წინაშე ასეთი რიგი

არ იარსებებდა. ამით წინასწარ ვუშვებთ იმას, რისი არსებობაც უნდა დავასაბუთოთ.

ბოლოს: თუნდაც რომ არსებობდეს პირველი მიზეზი, აქედან მაინც არ გამომდინარეობს, რომ ეს მიზეზი სწორედ ღმერთია. ხომ შეიძლება ის იყოს ნივთიერების მოძრაობა, მიუწვდომელი შემთხვევა ან სულაც ბოროტი სული?

ნათელია, რომ თომას წინასწარ სწამს ღვთის არსებობა გონებისა და გამოცდილებისგან დამოუკიდებლად, მათს სანინააღმდეგოდაც კი, და მხოლოდ მერე ეძებს გონებისეულ საბუთს. ესე იგი, აქ რწმენაა მთავარი და არა დასაბუთება, ცოდნა. ღმერთი რწმენის საგანია და არა ცოდნისა. ხოლო მცდელობა ამ რწმენის ცოდნად გადაქცევისა ამაოა.

ღმერთის არსებობის თავისებური დასაბუთება ჩამოაყალიბა ანსელმ კენტერბერიელმა (1033—1109). ის წარმოშობით იტალიელი იყო, მაგრამ მოღვაწეობდა ჯერ საფრანგეთში, მერე კი ინგლისში. აქვე აღესრულა კენტერბერიის არქიეპისკოპოსის თანამდებობაზე. ანსელმი ცნობილია ღვთის დასაბუთების ეგრეთ წოდებული ონტოლოგიური არგუმენტის ავტორად. ეს არგუმენტი მან ჩამოაყალიბა ნაშრომში „პროსლოგიუმი“.

ანსელმი არჩევს ცნობილ ნაწყვეტს ფსალმუნებიდან: „თქვა უგუნურმა თავის გულში: არ-რა არს ღმერთი!“ (ფსალმუნი 13, 1).

ჩვენ ვუხსნით ამ ურწმუნოს: „ღმერთი ის არსებაა, რომლის უმაღლესს ვერ მოვიაზრებთ.“ მას ესმის, რასაც ვეუბნებით; რასაც ეხება საუბარი. ეს ნიშნავს, რომ ღვთის იდეა მოცემულია მის გონებაში.

მაგრამ მოაზრებულ საგანთაგან უმაღლესი მხოლოდ გონებაში ვერ იქნება. ეს წინააღმდეგობა იქნებოდა, რადგან ასეთ შემთხვევაში ის ვერ იქნებოდა მოაზრებულ საგანთაგან უმაღლესი. ის სინამდვილეშიც იარსებებს, რაკი მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნება მოაზრებულ საგანთაგან უმაღლესი. მაშასადამე, არსება, რომლის უმაღლესს არ-რა არის რა, არსებობს როგორც გონებაში, ისე სინამდვილეში.

ანსელმი ფიქრობდა, რომ ღვთის იდეა მომდინარეობს რწმენიდან. ეს ფაქტია. მაგრამ ეს ფაქტობრივი ვითარება ლოგიკურად ითხოვს ღვთის არსებობას სინამდვილეშიც. ეს კი ღვთის დასაბუთებაა.

ზუსტად ამავე წესით ანსელმი ღმერთის აუცილებლობასაც ასაბუთებს. შემთხვევითი ღმერთი ნაკლებად სრული იქნებოდა, ვიდრე აუცილებელი ღმერთი. შემთხვევითი ხომ ისაა, რაც შეიძლება არც არსებობდეს? ყოვლად სრული არსება აუცილებელია და არა შემთხვევითი. არადა ის ყოვლად სრული არ იქნებოდა. მაშასადამე, ღმერთი იყო, არის და იქნება მარად.

დეკარტმა, არსებითად, გაიმეორა ეს საბუთი: ღვთის იდეა სრული არსების იდეაა. ყოფნა მეტი სისრულეა, ვიდრე არყოფნა. ნამდვილი ყოფნა კი, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მეტი სისრულეა, ვიდრე ყოფნა მხოლოდ ვილაციის წარმოდგენაში. მაშასადამე, უსრულესი არსების ჩვენეული იდეა ნამდვილად არსებული არსების იდეაა.

ონტოლოგიურ საბუთს არც მომხრე გამოლევია როდისმე და არც მოწინააღმდეგე. მას იზიარებდნენ „სერაფიმის დოქტორი“ ნმინდა ბონავენტურა ანუ ჯოვანი ფიდანელი (1221—1274), დეკარტი, ლაიბნიცი, ჰეგელი. მას უარყოფდნენ თომა აქვინელი, ლოკი, კანტი, შოპენჰაუერი.

უკვე ანსელმის თანამედროვე ბერი გაუნილონი წერს ნიგნაკს „უგუნურის დასაცავად“ და ამტკიცებს, რომ გონებაში არსებულიდან ვერ დავასკვნით სინამდვილეში არსებულზე. წარმოდგენა ერთია, არსებობა მეორე. შეიძლება წარმოვიდგინოთ ოკეანეში გადაკარგული, განძეულობით სავსე ბედნიერების კუნძული; მაგრამ აქედან განა მისი არსებობა გამომდინარეობს.

ანსელმი განუმარტავდა გაუნილონს, რომ დასკვნა მოაზრებიდან არსებობაზე შესაძლებელი და აუცილებელია მხოლოდ უმაღლესი არსების მიმართ. რაღაი არსება უმაღლესია, მას შეუძლებელია არსებობა აკლდეს. ბედნიერების კუნძული კი არაფერს შეიცავს ისეთს, რომ აუცილებლად მივანეროთ არსებობა. ღმერთია ერთადერთი, რასაც ვერ მოვიპოვებთ არარსებულად.

გაუნილონის საბუთი უფრო მწყობრად კანტმა ჩამოაყალიბა. ონტოლოგიურ დასაბუთებაში არსებობა თვისებად არისო გასაღებული, რაიც ღმერთს დასაბუთების შედეგად მიენერება. მაგრამ არსებობა ხომ თვისება არ არის?

ამ უზუსტობას, როგორც კანტი ფიქრობს, ემატება ისიც, რომ ცნებაში არსებობის ნიშანია შეტანილი. ნამდვილად კი ცნებისთვის სულ ერთია არსებული და არარსებული, ნამდვილი და შესაძლებელი. მასში არ შედის არსებობა. არსებობის საკითხი მხოლოდ ცდაში წყდება.

ამიტომ მოაზრებული სხვაა, არსებული სხვა. ასი ტალერის ცნება არ ნიშნავს ასი ტალერის არსებობას ჯიბეში. ასევე, ყოვლადსრული არსების ცნებიდან არ გამომდინარეობს ასეთი არსების არსებობა.

ჰეგელი კი, დაახლოებით, ისევე უპასუხებდა კანტს, როგორც, თავის დროზე, ანსელმი გაუნილონს. ის განასხვავებდა სასრულო არსებას უსასრულოსგან. სასრულო არსების ცნება არ ნიშნავსო ასეთი არსების არსებობას. ამაში კანტი მართალიაო. მაგრამ უსასრულო არსების ცნებაშივე იგულისხმებაო ამგვარი არსების არსებობა. ღვთის იდეა, რაიც ადამიანს თავში აქვს, მიუთითებსო ღვთის არსებობაზე.

შენიშვნის სახით შეიძლება ვთქვათ: ზემორე დავაში მოწინააღმდეგენი სხვადასხვა მნიშვნელობით მოიხმარენ სიტყვას „ღვთის იდეა“. ონტოლოგიური არგუმენტის მომხრეები ღვთის იდეაში გულისხმობენ ღვთის განცდას. უკანასკნელი კი მაშინვე უბიძგებს ადამიანს ღვთის არსებობის აღიარებისკენ.

ონტოლოგიური არგუმენტის მოწინააღმდეგენი კი ღვთის იდეაში გულისხმობენ ღვთის ცნებას. ცნებას, განცდისგან განსხვავებით, სიცოცხლე და შთამბეჭდაობა აკლია. ამიტომ მისი შესაბამისი საგნის არსებობაზე დასკვნა უსაფუძვლო ჩანს ცდაში შემონმუბამდე.

ონტოლოგიური არგუმენტის მომხრეთა წინააღმდეგ მაინც უნდა ითქვას, რომ თუნდაც ღვთის განცდა არაა საკმარისი მისი არსებობის დასამტკიცებლად. განცდა სუბიექტური მდგომარეობაა და არ გამოდგება განცდისგან დამოუკიდებლად არსებობის საკმარ საფუძვლად. ღმერთის არსებობას შეიძლება ცოცხლად და ძლიერად განვიცდიდეთ, თვითონ ღმერთი კი არ არსებობდეს.

მაგრამ ონტოლოგიური არგუმენტის მთავარი სისუსტე სხვაა — ყოვლადსრულის ცნებაში თვითნებურადაა შეტანილი არსებობის ნიშანი. არსებობა სულაც არაა სრულყოფილების მაჩვენებელი. ის, პირიქით, ნაკლია, რადგანაც ეწინააღმდეგება სუბსტანციურ მდგომარეობას — არყოფნას.

ამიტომ ყოველგვარი არსებობა დროებითია და არასრულყოფილებაზე უფრო მიუთითებს, ვიდრე სრულყოფილებაზე. ღმერთად არსებულითა არარსებული საფუძველი უფრო უნდა ჩაითვალოს. არავითარ შემთხვევაში ის, რაც არსებობს და ამით წარმავეალ საგნებსა ჰგავს.

ღმერთის არსებობის ყველაზე გავრცელებული საბუთია ბუნებაში არსებული საოცარი მიზანშეწონილება. თითქოს საგნები რაღაც მიზნითაა შექმნილი: ქუთუთოები — თვალის დასაცავად, ცხოველის კუდი — მწერების მოსაგერიებლად, ლაყურები — წყალში საცხოვრებლად, მტაცებლის ბასრი კბილები — მსხვერპლის გასაგლეჯად, მცოხნელის ფართო და ბლავი კბილები — მარცვლის დასაფეკვად.

რაც უფრო ღრმად ვაკვირდებით ბუნებას, მით უფრო ცხადი ხდება: თითქმის არაფერია შემთხვევითი. ყველაფერი რაღაც გეგმას და ჩანაფიქრს შეესაბამება. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მიზნის დამსახველი და საშუალებათა შემრჩევი.

ინგლისელი უილიამ პული (1743—1805) გვთავაზობს ასეთ შედარებას: ველურს უდაბნოში საათი რომ ეპოვნა, აზრადაც არ მოუვიდოდა, რომ ასე შეთანხმებულად მოწყობილი მექანიზმი შემთხვევითობის ნაყოფია. იფიქრებდა, რომ ის ვინმეს უნდა შეექმნა.

მაგრამ განა ბუნება ბევრად უფრო სრულყოფილად არაა მოწყობილი? მაშ რად არა ვცნობთ მის შემოქმედს და რატომ გვგონია, რომ ის შემთხვევით ჩამოყალიბდა?

ასეა, მაგრამ მიზანშეწონილება შეიძლება სხვაგვარადაც აიხსნას — მიზნის დამსახველისა და საშუალებათა შემრჩევის დაშვების გარეშეც.

ეგრძოდ, თუ თვალს ქუთუთოები არ ექნებოდა, ის დაზიანდებოდა და მოისპობოდა. თუ მტაცებელს ბასრი კბილები არ ექნებოდა, ის შიმშილისგან მოკვდებოდა და სახეობა ამოწყდებოდა. ამიტომ არსებობისთვის ბრძოლა აღწევს მიზანშეწონილ სტრუქტურათა ჩამოყალიბებას. ხოლო სტრუქტურათა შორის მხოლოდ მიზანშეწონილი გადარჩებიან, როგორც ჯერ კიდევ ბერძენი ფილოსოფოსი ემპედოკლე (483—423) ამბობდა.

არსებობისთვის ბრძოლაში ხდება გარემოსთან შეგუება. სწორედ ესაა, ამ თვალსაზრისის თანახმად, მიზანშეწონილება, რაიც ბუნებაში არსებობს, და არა ვინმეს მიერ მიზნის დასახვა და შესაბამის საშუალებათა შერჩევა.

ასეთი მეცნიერული ახსნა არაფრით ჩამოუვარდება ზემორე რელიგიურ ახსნას. ერთიც უნდა დავუმატოთ: ბუნება არც ისე მიზანშეწონილია, როგორც რელიგიური ახსნის მომხრეები წარმოგვიდგენენ ხოლმე.

დავაკვირდეთ: ნაწილების არსებობა მიზანშეწონილია, რალი ისინი ემსახურებიან მთელის ინტერესებს. მაგრამ თვითონ მთელის მიზანშეწონილება არა ჩანს. ამიტომ ნაწილების მიზანშეწონილებაც ჰაერზე ჰკიდია, პირობითია.

ეს დასტურდება ყოველი ქმნილების წარმავლობით. ძნელია განუწყვეტელ წარმოშობასა და მოსპობაში, ერთისა და იმავეს დაუსრულებელ გამეორებაში რაიმე მიზანშეწონილება დაინახო. ხოლო თუ ყოველი ქმნილების წარმავლობა მიზანშეწონილებაა, მაშინ ყოველი ქმნილება არამიზანშეწონილი ყოფილა. მისი არსებობა არ ყოფილა საჭირო. ისე ჩანს, რომ მხოლოდ არყოფნაა მიზანშეწონილი.

არამიზანშეწონილის გაჩენა და ისევ მოსპობა კი არც სიბრძნეა, არც სიკეთე და არც, მითუმეტეს, კეთილი ძალის უძლეველობა. ვინც ამ უაზრობასა და ბოროტებაში ღვთის განგებასა და გამოვლენას ხედავს, მას ღმერთი ბოროტ გენიად ან ადამიანის გონებისთვის სრულიად მიუწვდომლად უნდა მიაჩნდეს.

პირველ შემთხვევაში ღმერთის არსებობა უნდა უარგვეყო, რადგანაც ღმერთში სიკეთე იგულისხმება და არა ბოროტება. მეორე შემთხვევაშიც ღმერთის უარყოფა გარდუვალა ჩანს, რადგან არ გვაქვს უფლება სიბრძნე და სიკეთე მივანეროთ ჩვენთვის სრულიად გაუგებარს; ან თუნდაც არსებულად ჩავთვალოთ ის, რის სრულ მიუწვდომლობას თავადვე ვაღიარებთ.

ლმერთის არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია. ლმერთის აღიარების გარკვეული საფუძველი არსებობს. მაგრამ ეს საფუძველი არაა საკმარისი, რადგანაც არანაკლები საფუძველი გვაქვს ლმერთის უარყოფისთვისაც. ესე იგი, ვერც ლმერთის არარსებობას დავასაბუთებდით. სამყაროს ქვემდებარის საკითხის შემეცნება ადამიანის გონების ძალებს აღემატება.

ეს რწმენის საკითხია. ადამიანმა არ იცის არსებობს თუ არა ლმერთი. მას სწამს ან არა სწამს ღვთის არსებობა. ამ რწმენას, ჩვეულებრივ, ორი წყარო ჰქვება — თეორიული და პრაქტიკული.

თეორიული წყარო ქვეყნიერების ახსნის სურვილია. ადამიანის შემოსაზღვრული გონება ვერ ნედება ქვეყნიერების უსასრულობას და ვერ აღწევს ცოდნას მისი არსის შესახებ. ამიტომ ის სჯერდება ვარაუდს, რწმენას, რაიც წარმოგვიდგება არასრულფასოვანი ცოდნის სახით.

ეს რწმენა სწორედ ლმერთის ან ლმერთების რწმენის სახეს იღებს მაშინ, როცა ადამიანს ბუნებრივად გადააქვს თავისი ქცევები ბუნების მოვლენებზე. ხდება ბუნების ანთროპომორფიზაცია ანუ ადამიანთან მიმსგავსება; კერძოდ, ადამიანის თვისებათა გადატანა ბუნებაზე. ბუნების მოვლენები ადამიანს ეჩვენება ზებუნებრივი პიროვნების ან პიროვნებათა მოქმედებად.

ეს ადამიანის ცნობიერების უძველესი თვისებაა, რაიც დღემდე არსებობს და ხშირად იჩენს თავს ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ჩვენ მიდრეკილნი ვართ ჩვენივე თვისებები მივანეროთ სხვა ადამიანებსაც და ბუნებასაც. ამიტომ ქვეყნიერების სურათში მისივე ავტორი უფრო ჩანს, ვიდრე თვით ქვეყნიერება.

ღვთის რწმენა კიდევ უფრო მეტადაა დავალებული პრაქტიკული წყაროსგან — საყოფაცხოვრებო, საიქიო ცხოვრებისა და ზნეობრივ პრობლემათა მოგვარების საჭიროებასთან. ადამიანი ცხოვრებას განიცდის ბრძოლად. ამ ბრძოლაში ის მკაფიოდ გრძნობს თავის სისუსტეს და სიმყიფეს ბუნებასა და საზოგადოებაში, გარეგანი ძალების დიდ უპირატესობას მის საკუთარ ძალასთან შედარებით.

ამიტომ ის ცდილობს იმ ზებუნებრივი ძალების გულის მოგებას, ვისაც მიაწერა ბუნების მოვლენათა ავტორობა. ეს ძალები უნდა დაეხმარონ მას გარესამყაროსთან უთანასწორო ჭიდილში, მარადიული სასუფეველის მოპოვებაში, ზნეობრივი ნორმების აღსრულებაში.

4. მიზანშეწონილება

ქვეყნიერება განსაკუთრებულ ყურადღებას იმყრობს თავისი მთლიანობით.

ზოგი სხეული თავისი შემადგენელი ნაწილების უბრალო, შემთხვევითი ერთობლიობაა, ზოგიც მთლიანობა. პირველი აგრეგატია, გროვაა, მეორე — მთელი.

გროვა შემთხვევითი, არამდგრადი წარმონაქმნია. მისი ნაწილების გადაადგილება მის ბუნებას არ ცვლის. მაგალითად, თიხის გროვისთვის სულ ერთია, თუ როგორ გადავაადგილებთ მის შემადგენელ ნაწილებს. თიხის გროვა თიხის გროვადვე დარჩება.

სულ სხვაა მთლიანობა, მთელი. აქ ნაწილებს მყარი ადგილი უკავიათ და მათი ადგილგადანაცვლება სრულიად არღვევს მის რაობას. ასეთია მექანიზმი და ორგანიზმი. ნაწილების ასეთი მყარი, მდგრადი ერთობლიობაა მთლიანობა, მთელი.

მთელში ნაწილები მკაცრად შეესაბამება ერთმანეთს და ერთად კი მთლიანობას. ასეთ შესაბამისობას ჰქვია მიზანშეწონილება.

მაგალითად, საათში ყველაფერი ზუსტად ისეა მოწყობილი, რომ საუკეთესოდ მოემსახუროს დროის გაზომვას და ჩვენებას. ორგანიზმშიც ყველაფერი ისეა მოწყობილი, რომ საუკეთესოდ მოემსახუროს სიცოცხლის შენარჩუნებასა და გამრავლებას.

ხორცისმჭამელ ცხოველებს ბასრი კბილები და თავდასხმისთვის საჭირო სხვა თვისებები აქვთ.

ბალახეული საკვების მონელება ხორცის მონელებაზე ძნელია. მცოხნელი ცხოველებიც გვაკვირვებენ განსაკუთრებულად სრულყოფილი მომნელებელი სისტემით. ამავე დროს, ფრანგი ზოოლოგის ჟორჟ კიუვიეს (1769—1832) დაკვირვებით, უფრო რთული მომნელებელი სისტემა იმ სახეობებში გვხვდება, რომლებსაც კბილები ნაკლებად სრულყოფილი აქვთ.

ხორცისმჭამელის ყბათა აღნაგობა შეესაბამება ბასრი კბილების შვეულ მოძრაობას ლეჭვის დროს, მცოხნელებისა კი — თარაზულ მოძრაობასაც, რაიც აუცილებელია მარცვლეულისა და ბალახეულის დასაფეკვად. კბილის გვირგვინიც აქ ისეთია, რომ საუკეთესოდ მოემსახუროს დაფეკვას.

ჭიანჭველაჭამიას ნაწეცტებული ღინგი აქვს, რათა კარგად მიწვედეს მცირე ზომის მსხვერპლს.

ეს შინაგანი მიზანშეწონილების მაგალითებია. არანაკლებ საყურადღებოა გარეგანი მიზანშეწონილება. ეს ორგანიზმისა და გარემოს შესაბამისობაა ერთმანეთთან. გარემო სწორედ ისეთია, რომ ორგანიზმს გამოადგეს. ორგანიზმიც ისეთია, რომ თავისი გარემოსთვისაა ზედგამოჭრილი.

ნიადაგი მცენარეებს ჰკვებავს, მცენარეები ცხოველებს, ცხოველები ერთმანეთს.

ერთმანეთისგან დაცილებული მცენარეების მიერ ერთმანეთის დამტვერვას მწერები ემსახურებიან.

მთელი ბუნება ურთიერთსიმპათიაზეა აგებული და ჰგავს ერთ მთლიანობას, სადაც ნაწილები ბეჯითად ემსახურებიან საერთო მიზანს. ამიტომ, გარკვეულწილად, უნდა გავუგოთ უილიამ პელის, ვინც სამყარო შეადარა უზარმაზარ ცხოველს ან ერთ გიგანტურ ბოსტნეულს.

როგორც ვხედავთ, მიზანშეწონილება საშუალებების შესაბამისობაა მიზანთან. ამიტომ აქ მუდამ მიზანდასახულება, აზროვნება გვეჩვენება. საათის მექანიზმი მისი შემქმნელის აზროვნებაზე მეტყველებს. მაგრამ კიდევ უფრო ზუსტი და რთული მიზანშეწონილებაა ორგანიზმი. ადამიანი, ბუნებრივია, აქაც შემოქმედის აზროვნებას, მიზანდასახულ მოქმედებას ვარაუდობს.

მართლაც, განა შესაძლებელია ასეთი რთული მიზანშეწონილება შემთხვევით, მიზნის დაუსახავად შეიქმნას? ეს მუდამ აფიქრებინებს ადამიანს, რომ არსებობს ქვეყნიერების გონიერი შემოქმედი.

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი ანაქსაგორა (500—428) ლაპარაკობდა „ნუს“-ის ანუ არსთა გამრიგე ჭკუა-გონების შესახებ. ამით მან გაჭრა ახალი გზა ბერძნულ ფილოსოფიაში — ქვეყნიერების ახსნა არა მიზეზებიდან, არამედ მიზნიდან. მოგვიანებით, ამგვარ ახსნას ტელეოლოგიზმი ეწოდა (ბერძნული „ტელოს“ — მიზანი).

პლატონმა და არისტოტელემ კიდევ უფრო განავითარეს ქვეყნიერების შემეცნება მისი მიზნიდან, დანიშნულებიდან. ძველი კითხვა „რატომ არსებობს ქვეყნიერება?“ გადაჰყარა ახალმა კითხვამ „რისთვის არსებობს ქვეყნიერება?“. არსებულთა არსი მათს დანიშნულებაშია, მიზანშია. ქვეყნიერების მთავარ ფილოსოფიურ შინაარსად მიზანშეწონილება ჩაითვალა.

ქრისტიანულმა თეოლოგიამ ქვეყნიერების ეს მიზნობრივი ნყოფა ღვთის არსებობის დასტურად იფიქრა. ღმერთმა დაგეგმილად და მიზანდასახულად შექმნაო ქვეყნიერება.

მატერიალისტები კი ამტკიცებენ, რომ რთული და მყარი სტრუქტურები, ესე იგი, მთლიანობანი არსებობისათვის ბრძოლის და გარემოსთან შეგუების პროცესში ჩამოყალიბდა.

ამ თვალსაზრისის ნაკლი ნათელია: გარემოსთან შეგუება თვითონ მოითხოვს ჩამოყალიბებული ორგანიზმის არსებობას თავის აუცილებელ პირობად.

შეიძლება დავუშვათ უმაღლესი გონების არსებობა. მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ქვეყნიერებაში ჭარბობს უგუნურება, უაზრობა ან ის, რისი გონიერება და მიზანშეწონილება ჩვენთვის სრულიად მიუწვდომელია.

ასეთია, მაგალითად, გაუთავებელი წარმოშობა და მოსპობა, რომლის დროსაც ცალკეული ინდივიდი მთლიანად ეწირება სახეობის ინტერესებს. შეუძლებელი ჩანს ამგვარი წესის მიზანშეწონილობაზე ლაპარაკი.

ამჟამად არამიზანშეწონილი ჩანს უსიამოვნების სიჭარბე სიამოვნებასთან შედარებით. რა აზრი აქვს სიცოცხლეს, თუ ის თითქმის განუწყვეტელი უსიამოვნებაა, ხოლო ბოლოს დაბერებითა და სიკვდილით მთავრდება? ან რაღა აზრი ჰქონდა ასეთ პირობებში ცნობიერების წარმოშობას? სხვა რა იქნებოდა იგი, თუ არა ამ საეკლალე ვითარების, თითქმის განუწყვეტელი ტანჯვის გაცნობიერება?

არ შევცდებოდით, თუ ვიტყვით: მიზანშეწონილობა ქვეყნიერების ნაწყვეტია და არა მთელი ქვეყნიერების მომცველი. ქვეყნიერების ცალკეულ ნაწილებში მიზანშეწონილობა და გონიერება სუფევს. მთელ ქვეყნიერებაში კი ერთისა და იმავეს მოსაწყენი განმეორება ჭარბობს. ხოლო ის, რაც ასე მოსაწყენად მეორდება, უპირატესად, უსიამოვნო და მტკივნეულია.

უნივერსალური მიზანშეწონილობა ფანტაზიის ნაყოფი უფროა, ვიდრე შემეცნების მონაპოვარი. ეს ეჭვის ქვეშ აყენებს ქვეყნიერების მთლიანობის ძველ მეტაფიზიკურ დოგმასაც. ქვეყნიერება მთლიანობათა გროვა უფროა, ვიდრე ერთი უნივერსალური მთლიანობა.

მთლიანობანი აქ ხშირად სრულიად დამოუკიდებელნი ჩანან ერთმანეთისგან და ერთმანეთის ცხოვრებაში არ ერევიან; ანაც ეწინააღმდეგებიან და სპობენ ერთმანეთს.

ამიტომ არ არსებობს სამყარო ანუ საგანთა და მოვლენათა მყარი მთლიანობა. არსებობს ქვეყნიერება — სამყაროთა ურიცხვი გროვა, რაიც არ გამოირჩევა მყარი მთლიანობით.

5. ბრძოლა

ა) „ბრძოლის მეუფება“

ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ცდილობს ქვეყნიერების ახსნას ერთი სანყისიდან. ეს იმიტომაა, რომ გონება წინააღმდეგობას ვერ იაზრებს.

დავაკვირდეთ: მოაზრება რაღაც ერთის მოაზრებაა. ამიტომ წინააღმდეგობა, რაიც ფაქტია, ამ ერთის შიგნით გადმოინაცვლებს, ერთიანობას დაექვემდებარება.

ამიტომ სწორად შენიშნავდა პეგელი, რომ გონება წინააღმდეგობათა მორიგებაა. სინამდვილე წინააღმდეგობაცაა და ერთიანობაც, მაგრამ გონება ერთიანობას აყენებს წინააღმდეგობაზე

მალლა. საწინააღმდეგონი ერთ ქუდქვეშ ექცევიან, ერთიანობას ექვემდებარებიან.

მაგრამ ცხოვრება სწორედ საწინააღმდეგოში გვარწმუნებს. აქ, პირიქით, ისე ჩანს, რომ წინააღმდეგობაა პირველადი და წამყვანი. ერთიანობა კი მეორეული და ფარდობითია.

ყველაფერი, რასაც სინამდვილეს ვუწოდებთ, წინააღმდეგობითაა სავსე. ამიტომ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ქვეყნიერებას საწინააღმდეგო ძალთა შეჯახებად და ჭიდილად განიხილავს. ქვეყნიერება სუბსტანციათა ბრძოლას უფრო ჰგავს, ვიდრე ერთი სუბსტანციის გაშლასა და გამოსხივებას.

ამ წინააღმდეგობისა და ბრძოლის სათავე არსებობისკენ სწრაფვაა სუბსტანციურ სიცარიელეში. სიცარიელე გაურკვეველობაა. ის გამორიცხავს გარკვეული, დანაწევრებული, კონკრეტული სახით არსებობას. სიცარიელის სუბსტანციურობა, პირველადობა იმას ნიშნავს, რომ გაურკვეველობა და არაკონკრეტულობა არსებობის უმაღლესი წესია.

სიცარიელეში, გონებისათვის მიუწვდომელი წესით, იფეთქებს კონკრეტული არსებობისკენ, სიცოცხლისკენ სწრაფვა. კონკრეტული არსებობა სასრულო, დაბოლოებული საგნის არსებობაა; საგნისა, რაიც დაბოლოებული და შეზღუდულია გარედან.

აქ წინააღმდეგობა სრულიად ნათელია. გარედან შემოსაზღვრა და შეზღუდვა აუცილებელია კონკრეტულობისთვის, საკუთარი თავის შეგრძნებისთვის. მაგრამ ეს ამავე დროს შეზღუდვაა, შებოჭვაა და მასთან ურთიერთობა ბრძოლის სახეს იღებს.

კონკრეტული არსებობისთვის აუცილებელი ჩანს მოწინააღმდეგე და მასთან ბრძოლა. ამიტომ არსებობა ბრძოლაა. ბრძოლის უარყოფითი შინაარსი კი ყველასათვის ნათელია. ეს თითქოს იძულებაა, რასაც უნებლიედ გადავეყარეთ. არსებობა თითქოს უარყოფით შინაარსს იღებს.

დასავლეთის ფილოსოფიაში ამის შესახებ პირველად ანაქსიმანდრემ მიუთითა. მას კონკრეტული არსებობა, ცალკეულ ინდივიდად ყოფნა ესმოდა უსამართლობად ანუ სუბსტანციის საწინააღმდეგო ვითარებად, რასაც აუცილებლობით ახლავს თან სუბსტანციის მიერ კონკრეტულად არსებულთა დასჯა. არსებობა დანაშაული და ამისათვის სასჯელია.

სუბსტანციური სიცარიელე „სჯის“ ყველა კონკრეტულ საგანსა და არსებას. ეს სასჯელი გაუთავებელი და მარცხიანი ბრძოლაა. ყველაფერი ჩნდება და იბადება ბრძოლისა და საბოლოოდ დამარცხებისთვის. ბრძოლით, კერძოდ, მარცხიანი ბრძოლით, ბოლოს კი სიკვდილით უნდა გამოისყიდოს ყოველივე კონკრეტულმა თავისი დანაშაული — არსებობა.

„ქვეყნად რომ გაჩნდი,
რომ დაიბადე,
ეგაა შენი დანაშაული!" —

ამბობს დიდი ესპანელი პოეტი კალდერონი (1600—1681)

უბრალო ქვაც კი ამ ბრძოლის სურათია. აქ მიზიდვა და გან-
ზიდვა ებრძვის ერთმანეთს. მიზიდვის ძალები განაპირობებს გა-
რესამყაროს განუწყვეტელ წნევას ქვის გარშემო. ისინი მიიწვევენ
ქვის გულისკენ, მის დაშლას ესწრაფვიან. ამას ეწინააღმდეგება
განზიდვის ძალა, რაიც განაპირობებს ქვის შეუვალობასა და სიმ-
კვრივეს.

ბრძოლის კიდევ უფრო ნათელ სურათს ჰქმნის ცოცხალი
სამყარო. ყოველი ორგანიზმი იკვებება გარემოთი. ის ცოცხლობს
სხვის შთანთქმითა და განადგურებით.

იგივე პროცესი ღლის და ფიტავს ორგანიზმს. სიმძიმის ფი-
ზიკური ძალა, ჟანგვა-აღდგენის ქიმიური პროცესები, აურაცხელი
მიკროორგანიზმები ებრძვიან ორგანიზმის მდგრადობას. ჯან-
მრთელობა რაღაც უცვლელი მდგომარეობა კი არაა, არამედ ორ-
განიზმის რეგულარული გამარჯვება აღნიშნულ ბრძოლაში.

ორგანიზმი ხშირად განიცდის ამ ბრძოლას ერთგვარ უმიზე-
ზო დაღლილობად და პერიოდულ უძლურებად. დასვენება და ძი-
ლი ამიტომაც აუცილებელია. აღნიშნულ გამარჯვებას და, საერ-
თოდ, ბრძოლას თავისი საზღვარი აქვს. ორგანიზმი ნელ-ნელა
იფიტება ბრძოლისგან ანუ ბერდება და ბოლოს ბრძოლის უნარს
სავესებით ჰკარგავს, კვდება.

ბრძოლის ასეთი მშვიდობიანი დასასრული დიდი იშვიათო-
ბაა. ჩვეულებრივ კი ბრძოლა მთავრდება შემთხვევითობათა გამო
— ყოველი ცოცხალი არსება, უმეტესწილად, სხვა არსებათა
მსხვერპლია. მცენარე სხვა მცენარისა და ცხოველის საკვებია,
ცხოველი — სხვა ცხოველისა.

სიცოცხლისკენ სტიქიური ლტოლვა, თავისი სიბრმავის გა-
მო, ანგარიშს არ უწევს სასიცოცხლო პირობებს, მის რაოდენობასა
და მისანედომობას. ამიტომ ცოცხალს თითქმის არასოდეს ჰყოფ-
ნის სასიცოცხლო პირობები და დიდი ბრძოლით უწევს მისი მოპო-
ვება.

ეს განაპირობებს ქრონიკულ შიმშილს დედამიწაზე. ყველა
არსება საკვებს დაეძებს. ამიტომ ბრძოლის ერთერთი ფორმაა
საკვების მიტაცება და სხვისი განირვა დაღუპვისთვის.

ადამიანთა საზოგადოებაშიც ბრძოლა ასევე დაუნდობელია.
ამას გამოთქვამს უძველესი ლათინური ნაკვესები: „Homo homini
lupus est!" (ადამიანი ადამიანისთვის მგელია) და „Bellum omnium
contra omnes!" (ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ!).

მართალია, არსებობს მეგობრობისა და უანგარობის უამრავი მაგალითი, მაგრამ ისინი, უმეტესად, წარმოსახვითაა შეთხზული, ოცნებისეულია. მეგობრობა და ურთიერთთანხმობა მით უფრო ლამაზი და უნაკლოა, რაც უფრო მეტადაა ის წარმოსახვისა და ოცნების საგანი; რაც უფრო ნაკლებადაა დანახული მისი ყველა წერილმანი, მისი არაცნობიერი მოტივები; რაც უფრო ნაკლებადაა ის აღებული თვითონ ცხოვრებიდან. ნამდვილად კი ისიც ბრძოლის თავისებური სახეობაა და ბრძოლისგან წარმოიშობა.

ყოველგვარი არსებობა ბრძოლაა. ეს ჰერაკლიტეს ისე ღრმად ესმოდა, რომ ომს ყველაფრის მეფედ აცხადებდა: „ომია ყველაფრის მამა, ყველაფრის მეფე. ზოგნი მან ღმერთებად აქცია, ზოგნი ადამიანებად; ზოგნი მონებად, ზოგნი თავისუფლებად!“ (3, გვ. 276).

ესე იგი, საგნები კი არ ომობენ, არამედ ომი ჰქმნის საგნებს. ისინი ბრძოლას კი არ იწყებენ ერთმანეთთან, არამედ ბრძოლისგან იწყებიან თავად; იმთავითვე ომში ჩაბმულნი იზადებიან. „სახლში კი არაა ხანძარი, არამედ ხანძარშია სახლი!“ (42, გვ. 171), ამ მარჯვე მეტაფორით გამოხატავს ავსტრიელი ფილოსოფოსი კარლ პოპერი (1902—1994) ჰერაკლიტეს ქარბუქიან სამყაროს. ქვეყნიერება ომის შედეგია და ომისგანვე იცვლება.

ეს ბრძოლა აშკარაა ან ფარული. თვით უმშვენიერესი ჰარმონიაც კი ბრძოლაა. სიმშვიდე დაძაბულობას მალავს დაჭიმულ მშვილდით. ყველა, ერთი შეხედვით, უწყინარი საგანი ცხოვრობს სხვისი სიკვდილით. „ცეცხლი ცოცხლობს ჰაერის სიკვდილით, ჰაერი კი ცეცხლის სიკვდილით. წყალი მიწის სიკვდილით ცოცხლობს, მიწა კი წყლის სიკვდილით.“ (3, გვ. 280)

ბ) ბრძოლის შეფასება

ბრძოლის შეფასების მხრივ ფილოსოფოსები ორად იყოფიან. ბრძოლის ფაქტს ყველა ხედავს და აღიარებს. მაგრამ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ბრძოლას უარყოფითად აფასებს — მას ნაკლებულ არსებობასთან აკავშირებს და სცნობს უმაღლეს არსებობას, რაც ბრძოლაზე მაღლა დგას.

ბრძოლა დროებითია და ემსახურება უმაღლესი მდგომარეობის მიღწევას. აზრთა ბრძოლა, „დიალექტიკა“ (ბერძნული „დიალოგოს“ — კამათი, დება) სოკრატეს ჭეშმარიტების მიღწევის მხოლოდ საშუალებად ესმოდა. თვით ჭეშმარიტება კი ბრძოლის გარეთ ეგულებოდა.

გერმანელი ფილოსოფოსები წინააღმდეგობასა და ბრძოლას განვითარების წყაროდ განიხილავდნენ. მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ, ასეთ შემთხვევაში, განვითარებულ არსებობას ბრძოლა აღარ

სჭირდება. ბრძოლა მხოლოდ საშუალებაა სრულყოფილების მისაღწევად. თვით სრულყოფილება კი ბრძოლას აღარ საჭიროებს.

ბრძოლა მხოლოდ ნაკლს უკავშირდება. სრულყოფილი, უნაკლო არსებობა მასზე მაღლა დგას. გერმანელი ფილოსოფოსის ნიკოლო კუზანელის (1401—1464) თქმით, ღმერთში სანინალმდეგონი ერთმანეთს ემთხვევა. ღმერთი ნინალმდეგობასა და ბრძოლაზე მაღლაა.

მსგავს თვალსაზრისს იცავს უტოპიური თეორიები და მრავალი რელიგიური სწავლება. პირველთა თანახმად, შესაძლებელია უკონფლიქტო საზოგადოება, ხოლო მეორეთა თანახმად — მშვიდი სასუფეველი.

ამგვარი მდგომარეობის მამამთავრად შეიძლება პლატონი ვიფიქროთ. რასაც ჩვენ სინამდვილეს ვუნოდებთ, მას მიაჩნდა არანითიერ ფორმათა — იდეათა ნივთიერ, ესე იგი, ნაკლოვან განხორციელებად, მიბაძვად. ეს ნაკლი იწვევს სწრაფვასა და ბრძოლას. იდეალური მდგომარეობა კი გამორიცხავს ნაკლსა და, შესაბამისად, ბრძოლას. ეს უძრაობისა და სიმშვიდის მდგომარეობაა.

სრულიად სანინალმდეგოა ჰერაკლიტეს თვალსაზრისი, რაიც ჩვენს დროში ნიცშემ ააღორძინა. ჰერაკლიტე შენიშნავს, რომ სიმშვიდე მოჩვენება და სიცრუეა. ყველაფერი ბრძოლას ემყარება.

სრული მშვიდობა არ არსებობს და არცაა სასურველი. ის მოსაწყენი იქნებოდა. სანინალმდეგო ძალის გარეშე სიცოცხლე მოდუნდებოდა, ჯანმრთელი დასნეულდებოდა. თვით განკურნებაც შეუძლებელია ტკივილის მიყენების გარეშე.

მაშასადამე, სანინალმდეგო ძალა სასარგებლოა. თვით უბედურებაც სასარგებლოა, რადგანაც ხელს უწყობს ბედნიერების აღქმას და შემეცნებას: „ავადმყოფობა სასიამოვნოს ხდის კარგადმყოფობას, ბოროტება სიკეთეს, შიმშილი სიმაძღრეს, დაღლილობა დასვენებას." (3, გვ. 277).

აი ამ აზრით, სანინალმდეგო სასარგებლოა, ბრძოლა კი სამართლიანობა. ამიტომ სიცოცხლის მომღერალმა და მქადაგებელმა ნიცშემ ბრძოლაც განადიდა. ახალი მორალი მან მებრძოლის თვისებებზე დაამყარა. მისი ეთიკა მეომრის კოდექსსა ჰგავს.

ჰერაკლიტე და ნიცშე მართალნი და თანმიმდევრულნი არიან. მათ ღრმად გაიგეს არსებობისა და ბრძოლის იგივეობა, რის გამოც ამ ორის ერთმანეთისგან მოწყვეტა უაზრობად ჩათვალეს. სიცოცხლე და ბრძოლა ან ერთად უნდა მიიღო, ან ერთად უნდა უარჰყო.

იმიერკავკასიის მთიელთა დიდ იმამს შამილს ხმაღზე ჰქონია ამოტვიფრული: „ვაჟკაცად არ ითქმის, ვინც ბრძოლის ჟამს ბრძოლის დასასრულზე ფიქრობს!". აქ უთუოდ ის აზრია, რომ სიცოცხლე გაუთავებელი ბრძოლაა, ხოლო ვაჟკაცობა — ამგვარი სიცოცხლის შეუღალაზე ზეზად მიღება, მისგან დაუღლელობა.

არსებობა ბრძოლა. ამიტომ ბრძოლას შეუძლებელია მიზანი თავის გარეთ ჰქონდეს. ის თვითონვე რჩება თავისი თავის მიზნად. გარეგანი მიზანი მხოლოდ საბაბია ბრძოლისთვის. ესე იგი, ის კი არ ინვესტს ბრძოლას, არამედ ბრძოლა „თხზავს“, იგონებს მას. ამიტომ მიზნისთვის ბრძოლა ყოველთვის სჯობია მიზნის მიღწევას. ეს უცნაურია, მაგრამ სწორია; საქმის ნამდვილ ვითარებას შეესაბამება.

ჰერაკლიტელებს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ ყოველგვარი არსებობა ბრძოლა და ომია — ღია ან ფარული. სიცოცხლეზე „ჰო“-ს თქმა სრულიად შეუძლებელია ბრძოლის მიუღებლად, მეომრული სულისკვეთების გარეშე.

მაგრამ მათ ვერ დავეთანხმებით, თითქოს ბრძოლა თვითმიზანი იყოს; თითქოს ის გასაგები და ღირებული იყოს თავისთავად, მის იქით არსებული მიზნის გარეშე. აქ პლატონელები ნამდვილად არ ცდებიან: ბრძოლა, ომი თავისთავად, შინაგანად, გარეგანი მიზნის გარეშე არაა გამართლებული. აკი ბრძოლა, ომი, როგორც წესი, მიზნით იმართლებს ხოლმე თავს.

სამაგიეროდ პლატონელები სხვა მხრივ ცდებიან: მათ არ ესმით არსებობისა და ომის იგივეობა. ამიტომ ეოცნებებათ ბრძოლაზე მაღლა მდგომი არსებობა. ასეთი არსებობა მათ მიაჩნიათ სრულ, უნაკლო არსებობად.

ნამდვილად კი ასეთი არსებობა შეუძლებელია. ის გარეგნული, მოჩვენებითი და ყალბია. ამიტომ ის სწორედ ყველაზე უფრო ნაკლოვანია.

პლატონელთა სწორი შენიშვნიდან, რომ ომი შინაგანად გაუმართლებელია, უნდა დაეასკვნათ: თვით არსებობაა გაუმართლებელი. მასზე მაღლა დგას არყოფნა. მხოლოდ ისაა სუბსტანციურად მიზანშეწონილი და გამართლებული.

6. ცვალებადობა

ა) ცვალებადობის ზოგადი ცნება

ქვეყნიერების ერთერთი ყველაზე თვალსაჩინო თვისება ცვალებადობაა. ეს არსებობის კონკრეტულობაა, მისი დანაწევრებულობაა სივრცესა და დროში. ერთი საგანი მეორითაა შემოსაზღვრული სივრცეში და მის ერთ მდგომარეობას მეორე მდგომარეობა მოსდევს დროში. ეს ქვეყნიერების არსებობის წესია.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ცვალებადობის ეს მეორე ასპექტი — რაიმეს გაჩენა, ცვლილება და მოსპობა. ყოველი საგანი ჩნდება, იცვლება და ისპობა. ეს ერთნაირად ეხება დიდ და მცირე, დღევანდელ და ხანმოკლე საგნებს.

არაფერია უცვლელი და მარადიული; არც კონკრეტული საგნები, არც ფილოსოფოსთა „სუბსტანციები“ — ნივთიერება და სულიერება. ყველაფერი იწყება და მთავრდება; ყველაფერი, სიცარიელის გარდა. მხოლოდ სიცარიელე ჰგავს ცვალებადობის გარეშე. ის ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივეა.

ცვალებადობის მნიშვნელობის დამცირებას რამდენიმე მიზეზი აქვს. ერთია ბუნების თანდათანობითობა. ცვლილებების დიდი ნაწილი, კერძოდ, უმთავრესი ცვლილებები თანდათან, შუმჩნევლად ხდება. მეხსიერების ბუნებრივი სისუსტე შეუძლებელს ხდის მცირე ცვლილებათა შემჩნევას. ბავშვი ისე გაიზრდება, ასაკში შევა და მოხუცდება, რომ ცვლილებას ვერც თვითონ ამჩნევს, ვერც გარშემო მყოფნი.

მეორე მიზეზია ანმყოს ფაქტორი. ანმყოს დიდი უპირატესობა აქვს წარსულისა და მომავლის მიმართ. ალქმა ძლიერია წარმოდგენასა და წარმოსახვაზე, რის გამოც წარსულისა და მომავლის ძალა ვერ შეედრება ანმყოსას. აი რად უწოდა გოეთემ ანმყოს „პატარა ღმერთი“; ხოლო მოპენჰაუერმა დროის სამ მომენტს შორის მას ერთს მიაწერა ნამდვილობა.

ამადაც სჩვევია ადამიანს ანმყოს განზოგადება წარსულისა და მომავლის მიმართ. ანმყოს შემყურე ადამიანს, როგორც დევიდ ჰიუმე შენიშნავდა, არ ტოვებს განცდა, რომ ყოველთვის ასე იყო და კვლავაც ასე იქნება. ამიტომ მას სჯერა უცვლელობა და გულწრფელად უკვირს, ხშირად კი აოგნებს მომხდარი ცვლილება.

„როგორც ჩანს, არაფრის გაგებას ისე არ სჭირდება გამოცდილება, — ამბობდა შოპენჰაუერი, — როგორც საგანთა ცვალებადობისა და წარმავლობისა“ (54, გვ. 397). შემთხვევით არ უთქვამს ჰერაკლიტეს თავისი მოძღვრების სულად და გულად ნაკვეთი „პანტა რეი!“ (ყველაფერი მიედინება). მდინარეა ქვეყნიერების უდიდესი საიდუმლოება. ამიტომ ადამიანი ძნელად ამჩნევს მას. მისი დანახვა დიდი სიბრძნეა უთუოდ.

ცვალებადობის შეუმჩნეველობის მესამე მიზეზი კი ისაა, რომ ადამიანს ემინია ცვლილებებისა. აკი ცვალებადობა მის სიცოცხლეს ემუქრება. ცვალებადობის უღრმესი საზრისი სიკვდილია. ამიტომ ადამიანი თავს არიდებს მას და სწამს უცვლელობა.

ცვალებადობის მნიშვნელობის დამცირებას გონებაც უწყობს ხელს. სწორედ ამის მოწმენი ვხდებით ეგრეთ წოდებულ ელვატურ მეტაფიზიკაში. გონებას არ შეუძლია ცვლილების გააზრება, რადგან მას ცვლილება ესმის რაღაც უცვლელის გარეგან ცვლილებად. ამიტომ ცვლილება წარმოგვიდგება რაღაც ზედაპირულ, უმნიშვნელო და მოჩვენებით მოვლენად.

ბერძენი ფილოსოფოსი პარმენიდე (— VI ს.) ამბობდა, რომ ცვლილება რაღაცის წარმოშობა და რაღაცის მოსპობაა. წარმო-

შობა და მოსპობა კი არარაობის არსებობას ნიშნავს — რაღაც არ იყო და გაჩნდა; რაღაც იყო და აღარ არის. იძულებულნი ვხდებით უაზრობა ვთქვათ: არსებობს ის, რაც არ არსებობს!

პარმენიდეს მოწაფემ ზენონმა (— V ს.) მასწავლებლის აზრი ცნობილი თავსატეხებით განამტკიცა.

თავსატეხი „აქილეესი და კუ“ გვეუბნება, რომ ფეხმარდი აქილეესი ვერ დაენევა კუს. სანამ აქილეესი დაფარავდეს მათ შორის მანძილს, კუ ოდნავ წინ წაინეწვს. მანძილი შემცირდა. სანამ აქილეესი ამ ახალ, ამჯერად უფრო მცირე მანძილს დაფარავდეს, კუ კიდევ უფრო მცირე მანძილით წაინეწვს წინ.

ასე გაგრძელდება უსასრულოდ, რადგან სივრცე უსასრულოდ იყოფა. უსასრულოდ კი იყოფა იმის გამო, რომ წერტილს ანუ არაფრის შემცველს ვერ მოვიაზრებთ.

ცხადია, იგულისხმება, რომ ყველა რეალურად არსებული წერტილი სინამდვილეში წერტილთა გროვას და მხოლოდ პირობით ინოდება წერტილად.

თავსატეხში „დიხოტომია“ ნათქვამია: ბურთულა რომ გადაადგილდეს რაღაც წერტილამდე, ჯერ არსებული მანძილის ნახევარი უნდა გაიაროს; ნახევრის გავლამდე — ნახევრის ნახევარი და ასე შემდეგ უსასრულოდ. სივრცე, ზემოხსენებული მიზეზით, ისევე უსასრულოდ ნაწევრდება და ბურთულის გადაადგილებას ვერ გავიაზრებთ.

თავსატეხი „გატყორცნილი ისარი“ გვეუბნება, რომ ისარი მოძრაობის ტრაექტორიის ყოველ წერტილზე გაჩერებულია, რადგან წერტილზე მოძრაობა შეუძლებელია. ეს გზა კი სწორედ წერტილთა თანმიმდევრობაა. შესაბამისად, გატყორცნილი ისარი სულ, თავიდან ბოლომდე, გაჩერებულია.

ამ თავსატეხებში არც ერთი შეცდომა და ხელოვნურობა არაა. შეცდომა ზენონის დასკვნაა, თითქოს ცვალებადობა არ არსებობს გონებასთან მისი შეუსაბამობის გამო. ერთადერთი დასკვნა, რაიც ამ თავსატეხებიდან უნდა გამოვიტანოთ, ასეთია: ცვალებადობა მიუწვდომელია გონებისათვის.

ბ) დრო

ცვალებადობის წმინდა ფორმა არის დრო.

ეს ნიშნავს: ცვალებადობა დროში არსებობს. „რაღაც შეიცვალა“ ნიშნავს, რომ დრო გავიდა. ასევე პირიქით: „დრო გავიდა“ ნიშნავს, რომ რაღაც შეიცვალა. არაფერი რომ არ შეცვლილიყო, ვერც დროის გასვლას ვიგრძნობდით და, რაც მთავარია, დრო მართლაც არ იქნებოდა გასული.

ზუსტად ამას ამბობს ნეტარი ავგუსტინე (354—430) თხზულებაში „ღვთის ქალაქისთვის“: „დრო არ იარსებებდა, რომ არ

იყოს ქმნადობა; ქმნადობა, რამაც შეცვალა რაღაცა. ამ მოძრაობისა და ცვლილების მომენტები შეუძლებელია ერთმანეთს ემთხვეოდეს. ისინი მთავრდებიან, ადგილს უთმობენ მომდევნო მომენტს და ჰქმნიან დროს" (2, XI, 6).

დრო წმინდა ცვალებადობაა. კერძოდ, ის არის ცვალებადობის მდგომარეობათა თანმიმდევრობა — „ჯერ — შემდეგ“. ეს ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ცვალებადობის მდგომარეობათა თანაარსებობა. ისინი ერთმანეთს გამორიცხავენ. ამიტომ დრო მუდამ შეიცავს წარმავლობის სისასტიკეს, დაბადების აუცილებელ კავშირს სიკვდილთან.

ცვალებადობის შინაარსის მიხედვით, შეიძლება განვასხვაოთ ფიზიკური, ფსიქოლოგიური და ეგზისტენციური დროები.

ფიზიკური დრო ერთგვაროვანია. მასში წარსული, აწმყო და მომავალი, არსებითად, ერთსა და იმავეს იმეორებს.

იქ, რა თქმა უნდა, გარკვეული არაერთგვაროვნებაა, ცვალებადობაა. აქი ფიზიკური დროის პერიოდები ერთმანეთისგან განსხვავდება; კერძოდ, დღე დღისგან, კვირა კვირისგან, თვე თვისგან, წელიწადის დროები ერთმანეთისგან.

მაგრამ ეს განსხვავება უმნიშვნელოა. რაც მთავარია, მთელი განსხვავება ციკლის შიგნით იყრის თავს. მაგალითად, შესამჩნევია განსხვავება ზაფხულსა და ზამთარს შორის. მაგრამ ნაკლებად განსხვავდება ერთმანეთისგან თვით ციკლები; მაგალითად, წლები, საუკუნეები, ათასწლეულები. ისინი თითქმის უცვლელად მეორდება, ერთსა და იმავე ადგილს ტკეპნის.

ფსიქოლოგიური დრო დროის განცდაა ადამიანის მიერ. აქ დროის ერთგვაროვნება ირღვევა იმ მხრივ, რომ განცდილი დროის რაოდენობა დამოკიდებული ხდება ამ მონაკვეთში მოთავსებული ცხოვრების შინაარსზე. უსიამოვნო დრო ნელა გადის, სასიამოვნო — ჩქარა.

უფერული ანუ შინაარსით მწირი წარსული მოკლე ჩანს და შორეული წარსული გუშინდელად გამოიყურება. შინაარსიანი ანუ მრავალფეროვანი, მოვლენებით მდიდარი წარსული, პირიქით, გრძელი ჩანს. ამიტომ ხშირად ისე ხდება, რომ საინტერესო თამაშითა და მთაბეჭდილებებით დაქანცულ ბავშვს უკვე საღამო უამს დიდი ხნის წარსულად ეჩვენება განვლილი დილა.

სწორედ ასეთი ილუზია იქმნება ფეოდორო დოსტოევსკის რომანებში. იქ ხშირად ერთი დღე ისეა გადატვირთული ძლიერ მთაბეჭდავი მოვლენებით, რომ მკითხველს მთელი საუკუნე ჰგონია.

მომავლის განცდაც წარსულისა და აწმყოს გამოცდილებიდან განზოგადებაა. უშინაარსო, მოსაწყენ, მწირი შინაარსის წარსულსა და აწმყოს შესაბამება მომავლის სიმოკლის განცდა და ხშირი ფიქრი სიკვდილზე. შინაარსიან, მრავალფეროვანი მოვლენებით

მდიდარ წარსულსა და ანმყოს კი ხანგრძლივი მომავლის წარმოსახვა ახლავს თან.

ამიტომ სწორად შენიშნავს სპინოზა: „არაფერზე ისე ნაკლებად არ ფიქრობს ბრძენი, როგორც სიკვდილზე“.

დროის ნამდვილი არსი, კერძოდ, წმინდა ცვალებადობა ეგზისტენციურ დროში ჩანს.

ცვალებადობის სინამდინდეს აქ განაპირობებს ყოფნის შეცვლა არყოფნით. ადამიანი ამგვარ ცვალებადობას ყველაზე წმინდად საკუთარი ყოფნისა და არყოფნის მაგალითზე ხედავს. ის მხოლოდ საკუთარ ყოფნასა და არყოფნას განასხვავებს აბსოლუტურად, ხოლო ყოველივე დანარჩენის ყოფნასა და არყოფნას — მხოლოდ ოდნავ. ამიტომ წმინდა ცვალებადობას, დროს ადამიანი ყველაზე მკაფიოდ საკუთარი არყოფნის მიმართ გრძნობს.

საკუთარი ყოფნის შეცვლა არყოფნით — აი ნამდვილი ცვალებადობა, ნამდვილი დრო. ეგზისტენციური დრო საკუთარი არსებობის სიმოკლით შემეცნებული დროა. ის საკუთარი არსებობის საზღვრების ცოცხლად განცდაა. დროის ნამდვილი ბუნება, მისი თავებრუდამხვევი ცვალებადობა და ყოველივეს წარმავლობა სწორედ აქ იგრძნობა.

წმინდა ცვალებადობად ყოფნის გამო ეგზისტენციური დრო გაურბის გონებას, აზროვნებას. გონებისათვის დრო ცნებაა, არითმეტიკული სიდიდეა, რაშიც წარსული, ანმყო და მომავალი ერთგვაროვანია. ეს დროის მიმსგავსებაა სივრცესთან. აკი სწორედ სივრცეა ერთგვაროვანი. მისი მონაკვეთები ერთისა და იმავეს მოსაწყენი განმეორებაა. სივრცესთან დროის ამგვარი გათანაბრებით ხელიდან გვისხლტება თვითონ დრო, მისი არსი.

ეგზისტენციური დრო განცდის საგანია. მაგრამ ეს როდია ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ცნობიერების თანმხლები განცდა. ყოველდღიურ ცნობიერებაში ვერ ხერხდება დროის სრულად განცდა. აქ არაა განცდილი დროის სამივე მომენტის — წარსულის, ანმყოსა და მომავლის ნამდვილობა, რადგან ანმყო ჭვარავს წარსულსა და მომავალს. აქ ნამდვილია მხოლოდ ანმყო, რადგანაც ის უშუალოდ აღიქმება.

წარსულისა და მომავლის განცდა კი, როგორც ნეტარი აეგუსტინე შენიშნავდა, შესაბამისად, წარმოდგენისა და წარმოსახვის ძალაზე ჰკიდია. ეს ძალა კი, როგორც ნესი, ჩამორჩება აღქმისას. ამიტომ წარსულისა და მომავლის განცდა ნაკლები ძალისაა, ვიდრე ანმყოსი. წარსულისა და მომავლის ნამდვილობის განცდას ხელს უშლის ანმყოს ნამდვილობა. თითქოს ანმყო ნამდვილი საგანია, ხოლო წარსული და მომავალი — აჩრდილები.

ანმყოს ნამდვილობა აჩრდილად აქცევს წარსულის მოგონებასა და მომავლის წარმოსახვას. წარსულიც და მომავალიც ან-

მყოს უღიმღამო სუროგატებად ჩანს. ამიტომ დროის განცდას ყოველდღიურ ცნობიერებაში სინმინდე აკლია. დროის არსი, ნმინდა ცვალებადობა, მიუწვდომელი რჩება.

ეგ ზისტენციური დრო განსაკუთრებული, მეტაფიზიკური განცდის საგანია. მისი მთავარი ნიშანია წარსულისა და მომავლის ისევე ცოცხლად განცდა, როგორც აწმყოსი. დრო მომავლის გადაქცევაა აწმყოდ, ხოლო აწმყოსი წარსულად. დროის უმცირესი მონაკვეთიც კი არ არსებობს ამ სამი მომენტის გარეშე.

შესაბამისად, დროის არსს ნამდვილად იმეცნებს ის, ვინც ერთნაირად გრძნობს დროის სამივე მომენტის ნამდვილობას: წარსული ერთ დროს აწმყოც იყო და მომავალიც; მომავალი აუცილებლად იქცევა აწმყოდ, ხოლო აწმყო — წარსულად.

ყოველივე ამაში ჩანს ქვეყნიერების დაუდგრომლობა, სრული წარმავლობა და ერთგვარი მოჩვენებითობა. საგანთა ცვალებადობა აჩრდილების რიალს ედრება. ქვეყნიერება სფინქსივით გაუგებარი ხდება და ადამიანის ნებისყოფა დუნდება.

ძველეგვიპტური საფლავის ქვაზე ამოტივთრულია ეპიტაფია:

„რაც ხარ შენ, ის ვიყავი მე!
რაც ვარ მე, ის იქნები შენ!“

ეს ეპიტაფია დროის ნამდვილი ფორმულაა და საუკეთესოდ გამოხატავს ეგ ზისტენციურ დროს.

დროის განცდა აუცილებლად შეიცავს არყოფნასთან ადამიანის მიმართებას: წარსული და მომავალი ჩემი არყოფნაა, აწმყო კი ყოფნა; სახელობრ, გაუგებარი მოძრაობა არყოფნიდან სიკვდილისკენ. არსებობის გაუგებარი დროებითობის ღრმად განცდა — აი დროის ნამდვილი, ფილოსოფიური შემეცნება.

გ) ცვალებადობა და საგნობრიობა

ცვალებადობის ფილოსოფიურ პრობლემაში ერთერთი უმთავრესია ცვალებადობის ადგილის საკითხი.

საგნის თვისებაა იგი, თუ, პირიქით, საგანია მისი თვისება? ცვალებადობა შემოსაზღვრულია სიმყარით თუ, პირიქით, სიმყარე ცვალებადობის რალაც მხარეა?

ეს კითხვა ძველი ფილოსოფიური გემოვნებითაც შეიძლება დაისვას: რა არის სუბსტანცია — საგანი თუ მოძრაობა?

დიდი ფილოსოფიური მიმართულებანი და ადამიანთა პიროვნული მრწამსებიც კი შეიძლება განვასხვაოთ ამ კითხვაზე გაცემული პასუხის მიხედვით.

ამ პრობლემის ორმა ერთმანეთის სანინაალმდეგო გადანყევტამ განაპირობა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ჰერაკლიტეს და პარმენიდეს დაპირისპირება.. ამან კი მთელი ბერძნული ფილოსო-

ფიის შემდგომი განვითარება განსაზღვრა. ეს დაპირისპირება, ნა-
ნილობრივ, მთელ ფილოსოფიის ისტორიას გასდევს და ადამიანთა
მსოფლმხედველობრივ განსხვავებებს ედება საფუძვლად.

საგნობრიობაც და ცვალებადობაც არსებობის უზოგადესი
ნიშნებია. საგნობრიობა ნიშნავს საგნად ყოფნას ანუ გარკვეულო-
ბას. საგანი გარკვეულია რაოდენობის მხრივაც და თვისებების
მხრივაც. უსაზღვროსა და უსასრულოზე ვერ ვიტყვი, რომ საგა-
ნია. საგნის უპირველესი ნიშანი გარკვეულობა, რაღაც საზღვრებ-
ში ყოფნაა. საზღვარი მას განასხვავებს სხვისგან და აიგივებს თა-
ვის თავთან.

ცვალებადობა კი, პირიქით, საზღვრის შეცვლაა. საგნის
შეცვლა ნიშნავს მის შემცირებას ან გადიდებას, რაღაც თვისების
დაკარგვას ან შეძენას. ორივე შემთხვევაში ცვლილება საგნის საზ-
ღვრების შეცვლაა.

არასწორი იქნებოდა თქმა, თითქოს ცვალებადობა და საგ-
ნობრიობა ცალ-ცალკეა. თითქოს ზოგი საგანი საზღვრებშია, ზო-
გი კი საზღვრებს იცვლის. ნაკლებად შევცდებოდით, თუ ვიტყო-
დით: ზოგი საგანი მუტად იცვლება, ზოგი ნაკლებად.

ცვალებადობაც და საგნობრიობაც არსებობის უზოგადესი
ნესებია. ყოველი საგანი განუწყვეტლად იცვლება და ამავე დროს
რაღაც საზღვრებში რჩება.

ერთი მხრივ, საგანი იცვლება. მეორე მხრივ, ცვალებადობა
საგანივით რაღაც საზღვრებშია მოქცეული. საგნები განუწყვეტ-
ლად ჩნდება და ჰქრება. მაგრამ თვით ცვალებადობა პგიებს უც-
ვლეულად. ამიტომ ფილოსოფიაში დგება უპირატესობის საკითხი:
რომელია არსებობის უფრო სიღრმისეული ნიშანი — საგნობრიობა
თუ ცვალებადობა?

ესაა კითხვა, რასაც პარმენიდემ და პერაკლიტემ სხვადასხვა
პასუზი გასცეს. გონება, რასაც პარმენიდე უმეტესად ენდობოდა,
საგნობრიობას ანიჭებს უპირატესობას. განცდა, რასაც პერაკლი-
ტე უცხადებდა ნდობას, ცვალებადობას აყენებს მაღლა.

გონების მთავარი ნესი წინააღმდეგობის შეუძლებლობაა —
საგანი შეუძლებელია თავის თავს ეწინააღმდეგებოდეს. შეუძლე-
ბელია, რომ მას ერთდროულად მიენერებოდეს და არც მიენერებო-
დეს რაიმე. ის უნდა იყოს რაღაც გარკვეული ანუ საზღვრებში
მოქცეული. სხვაგვარად საგანს ვერც მოვიაზრებთ.

წინააღმდეგობის შეუძლებლობა აზროვნების კანონია. აზ-
როვნება კი საგნის შესახებ აზროვნებაა. ამიტომ აზროვნებას სა-
განიც ასეთი წარმოუდგება — არაწინააღმდეგობრივი. საგანიც ამ
კანონში ექცევა.

გონების წინაშე მთელი ქვეყნიერება საგნობრივია, საგანია,
საზღვრებშია მოქცეული, შემოსაზღვრული მოცემულობაა. რა

ადგილი უკავია მასში ცვალებადობას? — მხოლოდ დაქვემდებარებული! ისიც საგანია და რაღაც საზღვრებშია მოქცეული. ყოველი ცვლილება ხდება რაღაც ფარგლებში.

მაგალითად, წყალი გადადის სხვა აგრეგატულ მდგომარეობაში, მაგრამ იმავე ქიმიურ ნაერთად რჩება.

ადამიანი იცვლება მთელი ცხოვრების მანძილზე, მაგრამ იმავე ინდივიდად რჩება.

თითოეულ ამ ცვლილებას აქვს თავისი საზღვარი — სადღაც იწყება და სადღაც მთავრდება; აქვს თავისი გზა და ნესი. ამიტომ ეს ცვალებადობაც რაღაც გარკვეული საგანია და შეიძლება ზუსტად აღინეროს, დახასიათდეს, შემეცნებულ იქნას.

ამგვარად, ეს თვალსაზრისი საგნობრიობას ანიჭებს უპირატესობას ცვალებადობის მიმართ. ცვალებადობა არსებობს, ოღონდ საგნობრიობის ფარგლებში, მის შიგნით. სამყარო საგანია, ცვალებადობა — მისი თვისება.

საგნობრიობის უპირატესობის მტკიცებას ბერძნულ ფილოსოფიაში ჰერაკლიტე ეფესელი დაუპირისპირდა. მას, პირიქით, ცვალებადობა მიაჩნდა სუბსტანციად და საგნები — მის თვისებებად.

„პანტა რეი!“ (ყველაფერი მიედინება!). არ არსებობს საგნები და სუბსტანციები. არსებობს მხოლოდ მოძრაობა. საგანთა სიმყარე მოჩვენებითია. ადამიანი ვერ ამჩნევს მცირე ცვლილებებს ან თვალს არ უსწორებს მათ, რადგანაც საყოველთაო მოძრაობა, ნიცშეს თქმით, თავზარსა სცემს მას, ვითარცა ცხოველს მიწისძვრის შეგრძნება.

გარკვეულობა, საგნობრიობა გარეგნულია. ის სანინალმდევო ძალთა ჭიდილს მალავს თავის თავში. მშვიდობა მოჩვენებითია. ის მეომარ მხარეთა დროებითი ნონასწორობაა, „წუთშესვენება“.

პითაგორელთა ნალოლიაეები ჰარმონიის ძირში ჰერაკლიტე ამ დაძაბულობას შეიგრძნობდა და დაჭიმულ მშვილდის მაგალითი მოჰყავდა. შეთანხმება და შეხმატკბილება მშვილდისებურიყო. დაჭიმული მშვილდი მშვიდობიანი და ჰარმონიული გვეგონია, მაგრამ ის დაძაბულობისგან თრთის.

ქვეყნიერებაც თითქოს უძრავია, „პარმენიდულია“, რაღაც ერთსა და იმავეს იმერებს და ერთ რეალში ტრიალებს. მაგრამ ეს მშვილდისებური უძრაობაა — შინაგანად დაძაბული, მთრთოლვარე, ერთმანეთთან მეგრძოლ ძალთა დროებითი ნონასწორობა, დროებითი მშვიდობა. ის შეიძლება ერთიანად აფეთქდეს და ფერფლად იქცეს; ან ფერფლიდან აღდგეს და სულ სხვა ტალღად აგორდეს.

მაშასადამე, სიმშვიდე მოჩვენებითია და „ომია ყველაფრის მამა!“. შინაგანად ყველაფერი ცვლილებისკენ, მოძრაობისკენ ის-

წრაფვის. ქვეყნიერება „ცეცხლია“ და არა „ყინული“ ანუ პროცესია და არა საგანი. „ჰარაკლიტეს საგნები წარმოუდგებოდა ომში გაკვესლებულ ნამიერ ნაპერწკლებად. — შენიშნავს ნიცშე. — მხოლოდ ცეცხლია მარადი, საგნები კი — დროებითი.“

არსებობა სწრაფვაა, მოძრაობაა, ცვალებადობაა. ის, ასე ეთქვათ, მდგომარეობა კი არაა, არამედ მდგომარეობიდან მდგომარეობაზე გადასვლა, მოძრაობა. ქვეყნიერების სტიქია, მისი ნამდვილი სახე გაურკვევლობის წერტილზე ყოფნაა. ის თითქმის კი არ არსებობს, არამედ ელავს და ციმციმებს.

ამ ჰერაკლიტურ სულისკვეთებას გამოხატავდა ახალგაზრდა თავადი ილია ჭავჭავაძე „მგ ზავრის წერილებში“: „მყინვარი დიდ გეტეს მაგონებს და თერგი კი მრისხანეს და შეუპოვარს ბაირონსა. ნეტავი შენ, თერგო! იმითა ხარ კარგი, რომ მოუსვენარი ხარ. აბა პატარა ხანს დადგე, თუ მყარალ გუბედ არ გადაიქცე და ეს შენი საშიშარი ხმაურობა ბაყაყის ყიყინზედ არ შეგეცვალოს. მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნისა ღონის და სიცოცხლის მიმცემი“.

ქვეყნიერება, ცეცხლის დარად, არასდროს არ „არის“ და მუდამ „ხდება“. საგნები კი არ მოძრაობს, არამედ მოძრაობა ჰქმნის საგნებს. „სახლში კი არაა ხანძარი, არამედ ხანძარშია სახლი!“ — როგორც დიდებულიად შენიშნავს კარლ პოპერი ჰერაკლიტური ქვეყნიერების მიმართ. არსებობა დაუსრულებელი ჩამოყალიბება და ქმნადობაა.

ასეთი ქვეყნიერების ელვისებური სურათი უნაკლოდა აქვს ჩანიშნული პოეტს:

„არსად, არსად არ არსებობს ბრძოლის ჟინი, ბრძოლის ქარი,
არსად ისე არ გადმოხეთქს უკმარობის ნიაღვარი
და არსად მთელ ქვეყანაზე არ ჰკოცნიან ისე ვნებით,
ისე ცეცხლით, ისე ჟინით და იმგვარი გატაცებით,
ვერსად ისე ვერვინ გაგხვევს გამოუცნობ ცეცხლის ტბაში,
როგორც ლერწამქალწულები — აქ, ამ წარმტაც ქვეყანაში!“
(გალაქტიონ ტაბიძე „გურიის მთები“)

ჰერაკლიტეს პოეტურ-მითოსური ფანტაზია ამას ცეცხლად ალიქვამდა. ქვეყნიერება ცეცხლოვანია. ის ცეცხლივით მოუსვენარი და დაუდგრომელია მარად. „ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ!“ (3, გვ. 278), რადგანაც მეორე ნაშში იქ უკვე სხვა წყალი მიედინება. ასევე: ერთსა და იმავე საგანს ორჯერ ვერ შევხვდეთ! მეორე ნაშში საგანი უკვე სხვაა.

არსებითად იმავე აზრს, ყოველი არსის მარადმედიანობას გამოხატავს ჰერაკლიტეს სხვა აფორიზმი: „მზე ყოველდღე ახალია!“ (3, გვ. 279).

ეს მოძრაობა კიდევ უფრო აშკარაა ცოცხალ არსებებში. „სიცოცხლე“ ქართულ ენაში „ცეცხლი“-სგან წარმოდგება. ის განუწყვეტელი მოძრაობაა, ცეცხლოვანია, „სიცეცხლეა“.

ცხოვრებაც მოძრაობაა. ცალკეული ადამიანი, ადამიანთა ჯგუფები, მთელი კაცობრიობა მიწყევ მოძრაობენ რაღაც მიმართულებით, რათა გაარღვიონ საგნობრიობის არტახები, თითქოს გველი უნდა გამოსრილდესო თავისი ძველი, გაქუცული პერანგიდან.

აქ თითქოს მოძრაობაზე მაღლა მიზანი დგება, რადგანაც გონიერი არსების მოძრაობა მიზნითაა აღძრული. ნამდვილად კი მიზანი თვითონ ემსახურება მოძრაობას, მისი გამართლებაა. მიზნის მიღწევა ერთბაშად ააშკარავებს მის მოჩვენებითობას. თურმე, ის მეორეული, ნაკლებად მნიშვნელოვანი ყოფილა თვით მოძრაობასთან შედარებით. თურმე, მიზნისკენ მოძრაობა ანუ ბორცვა, მფოთვა და ტანჯვა უფრო გვიზიდავს, ვიდრე მიზნის მიღწევა და მოსვენება.

ცალკეულ მოძრაობას მიზანი აქვს, მაგრამ მთელ ცხოვრებას არა. სიცოცხლე მიზანზე მაღლა დგას. ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება, რომ ჩვენი მოძრაობა რაღაც გარკვეულ მდგომარეობას უმიზნებს. ნამდვილად კი ნებისმიერი გარკვეული მდგომარეობა მაშინვე მონყენილობას გამოიწვევდა. ეს იმიტომაა, რომ ცხოვრება მოძრაობაა და მას არავითარი მიზანი არა აქვს; ის „მარადიული გზაა“.

სწორად თქვა გერმანელმა სოციალისტმა ედუარდ ბერნშტაინმა (1850—1932): „მოძრაობა ყველაფერია, საბოლოო მიზანი არაფერი!“

დიდი რუსი პოეტი ალექსანდრე ბლოკი ამბობდა:

„Вечный бой !

Покой нам только снится!

(ომი ცხადია,

მოსვენება — მხოლოდ სიზმარი!)

(ალექსანდრ ბლოკი. „კულიკოვოს ველზე“)

ნიკო ბარათაშვილი თავის ცხოვრებას მერნის ჭენებას, ხოლო გალაქტიონ ტაბიძე ლურჯა ცხენების ქროლვას ადარებდა. სულის იგივე კვეთებაა გამოხატული რუსი პოეტის სერგეი ესენინის ლექსში:

„Я теперь скупец стал в желаниях,

Жизнь моя. иль ты приснилась мне:

Словно я весенней гулкой ранью

Проскакал на розовом коне."

(ნელა ვბერდები, გამოშრა გული...

ცხოვრებავე ჩემო, მესიზმრე იქნებ:

თითქოს მაისის ცინცხალ რიურაუზე

გადავიქროლე ვარდისფერ რაშით).

(სერგეი ესენინი. „*** არაფერს ვჩივი...")

მოძრაობა მალლა დგას საგნობრიობაზე. ჰერაკლიტეს საგნობრივი სუბსტანციები ცრუმოდღვართა ნათხზავად მიაჩნდა. თვითონ მოძრაობააო სუბსტანცია. მოძრაობა, ეს ცეცხლოვანი ქარბუქი მტვრად აქცევს ქვეყნიერებას.

რომელ საგნობრივ სუბსტანციაზე შეიძლება აქ ლაპარაკი?

რა გაუძლებდა ამ ქარბუქის ტრიალს?

მყარი ფორმები და კალაპოტები, „კოსმოსი“, „სამყარო“ ელვაა — წარმოიქმნება და ისევ სიცარიელეში განიფანტება.

მოძრაობას, მართლაც, უფრო ეკუთვნის ქვეყნიერების სუბსტანციად, „მეფედ“ კურთხევის პატივი, ვიდრე ნივთიერებას ან სულს. მაგრამ ჰერაკლიტეს, ამ პირქუშ განდევგილს მაინც ვერ დავეთანხმებით: მოძრაობა არაა სუბსტანცია.

ის, ვითარცა ყოფნისკენ სწრაფვა, სიცარიელეში იფეთქებს შემთხვევით და გონებისათვის გაუგებარი წესით, ერთხანს მოიცავს სიცარიელის მცირე ნაწილს, ფერფლად აქცევს ნივთიერ და სულიერ „სუბსტანციებს“ და ამ ფერფლში ჩაცხრება.

7. კანონზომიერება

ა) კანონის ცნება

ადამიანი თავის ქცევებს, უმეტესად, შემეცნებს თავისივე ნება-სურვილიდან გამომდინარედ, თვითნებობად. ეს დაკვირვება ბუნებრივად გადააქვს მას გარესამყაროზეც და უკანასკნელი ესმის მოვლენათა, უმეტესწილად, უწესრიგო, თვითნებურ მსვლელობად.

მხოლოდ თანდათან ხვდება ადამიანი წესრიგის არსებობას საკუთარ მოქმედებებშიც და გარესამყაროშიც — ყოველი ცვლილება რაღაც წესით ხდება; ესე იგი, ზუსტად შეესაბამება რაღაც სხვა ცვლილებას.

მაგალითად, წყლის გაცხელებას შეესაბამება აორთქლება; თესლისთვის გარკვეული ტემპერატურის შექმნას — მისი გაღვივება და გამრავლება.

საგანი იცვლება, წესი კი მყარია. ქვეყნიერების განუწყვეტელი ცვლილება უცვლელი წესებით ხდება. ამასთან: წესები არაა

ერთნაირად ღრმა და მნიშვნელოვანი. ზედაპირულ და ნაკლებად მნიშვნელოვან წესთა საფუძვლად მდებარე წესი არის კანონი.

კანონი ერთი ცვლილების ზუსტი და უგამონაკლისო შესაბამისობაა მეორე ცვლილებასთან. მოვლენათა მსვლელობა კანონის შესაბამისად არის კანონზომიერება.

რაკი საგნები კანონზომიერად იცვლება, აქედან ასკვნიან, რომ კანონი ბატონობს საგნებზე და, მაშასადამე, მათგან დამოუკიდებელია. ეს გადაჭარბებაა. კანონი საგანთა გარეშე არ არსებობს. ის თვითონ საგანთა ბუნებაა. სხეულები რომ არა, არც მსოფლიო მიზიდულობის კანონი იქნებოდა. ის ხომ მათი ურთიერთმიზიდულობის კანონია.

კანონის დამოუკიდებელი არსებობის შთაბეჭდილებას ჰქმნის სხეულის წარმავლობა და კანონის მუდმივობა. ამ დროს ავიწყდებათ, რომ სხეულის წარმავლობისას რჩება სხვა სხეული. მასთან ერთად კი — სხეულთა ბუნება, კანონი.

ერთი გარკვეული ბუნების, წესის განმეორება მრავალ სხეულში აგრეთვე ჰქმნის შთაბეჭდილებას, რომ სხეულები ერთი ბუნების, გეგმის, იდეის სხვადასხვაგვარი განხორციელებაა. აქედან კი ადვილად ასკვნიათ, რომ წესი, ბუნება წინ უსწრებს სხეულებს.

მაგრამ ეს მხოლოდ შთაბეჭდილებაა, რაც იქმნება ბუნების მოვლენათა მიმსგავსებით ადამიანის ქცევასთან. ადამიანი ხომ ჯერ გეგმას შეიმუშავებს და მერე მოქმედებს; ვთქვათ, ჰქმნის საგნებს. მაშასადამე, ბუნებაშიც თითქოს ჯერ წესი, კანონი არსებობს და საგნები მათი მიხედვით იქმნება.

სინამდვილეში კი ეს მიმსგავსება თვითნებურია. კანონი მხოლოდ საგანთა ბუნებაა და არსებობს მხოლოდ მათში, მათი საშუალებით და სახით.

კანონი ხორციელდება დროში, გარკვეულ პროცესში. ეს ჰქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს კანონი პროცესია.

ნამდვილად კი პროცესი გარეგანია, კანონი კი შინაგანი, გარედან უხილავი. პროცესი ხდება კანონის მიხედვით, კანონზომიერად, კანონის ძალით. ჩვენ მას, პროცესს ვხედავთ და არა თვითონ კანონს. კანონის შესახებ ვასკვნით პროცესებზე დაკვირვებიდან.

პირველ რიგში უნდა განვასხვაოთ კანონი და მისი შემეცნება, მის შესახებ ცოდნა ანუ ობიექტური კანონი და მეცნიერების კანონი.

ობიექტური კანონი თავისთავად, შემეცნებისგან დამოუკიდებლად არსებობს. მაგალითად, მექანიკის კანონები არსებობდა მანამდეც, სანამ მათ ნიუტონი შეიმეცნებდა და ჩამოაყალიბებდა. აი ამ აზრით, ისინი ობიექტური ანუ თავისთავად არსებული კანონებია.

მეცნიერების კანონი კი ობიექტური კანონის შემეცნებაა ადამიანის მიერ და მისი გამოთქმაა მეცნიერების ენაზე. უფრო ზუსტნი ვიქნებით, თუ ვიტყვით: მეცნიერების კანონი მეცნიერის მიერ მოვლენათა ასახსნელად ჩამოყალიბებული ზოგადი ნესია.

ობიექტური კანონი შემეცნებისგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში არსებობს, მეცნიერების კანონი კი — მეცნიერებაში.

ობიექტური და მეცნიერების კანონები მხოლოდ არსებობის ადგილით როდი განსხვავდებიან. ისინი განსხვავდებიან, გარკვეულწილად, შინაარსითაც.

მართლაც, მეცნიერების კანონი მხოლოდ მიახლოებით ასახავს ობიექტურ კანონს და ამ აზრითაც სუბიექტურია. მასში, გარდა ობიექტური კანონის გარკვეული ასახვისა, შერეულია მეცნიერის ისტორიული და ინდივიდუური შეზღუდულობიდან გამომდინარე უზუსტობანი. მეცნიერების კანონი, მკაცრი აზრით, არასოდეს არ ასახავს ობიექტურ ვითარებას. ამაში გვარწმუნებს ამ კანონთა ისტორიული ცვალებადობა.

ადამიანის დამოკიდებულება ობიექტურ კანონებთან გაშუალებულია მეცნიერების კანონებით. ჩვენ სრულად, ნამდვილად ვიცით მხოლოდ მეცნიერების კანონები. ობიექტური კანონები კი ვიცით მხოლოდ არასრულად, ნაწილობრივ. მაგრამ მეცნიერების კანონებზე ლაპარაკისას მაინც ობიექტურ კანონებს ვგულისხმობთ ხოლმე, რაც უზუსტობაა.

არსებობს ადამიანის მიერ დანესებული, ეგრეთ ნოდებული ნორმატული კანონები. ასეთია სამართლებრივი და მორალური კანონები. მათი თავისებურება იწყება იქედან, რომ მათ სუბიექტი ანებს. ეს მაშინ, როცა ობიექტური კანონები სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებობს.

აქედანვე გამომდინარეობს მათი მეორე თვისება — დარღვევადობა. ობიექტური კანონი აუცილებლად ხორციელდება. მისი დარღვევა შეუძლებელია. ნორმატული კანონი კი სუბიექტის მიერაა დანესებული, რის გამოც მისი დარღვევა სუბიექტსავე ძალუძს.

ამის მიუხედავად, ნორმატული კანონი მაინც კანონია. ის იქმნება სუბიექტის მიერ, მაგრამ არა თვითნებურად. ის იქმნება ობიექტური ვითარების გათვალისწინებით. აქედან მომდინარეობს ნორმატული კანონის ძალა.

ეს კანონი მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო მეტად გამომდინარეობს ობიექტური ვითარებიდან და არა სუბიექტის ნება-სურვილიდან. თვითნებური, ობიექტური ვითარებისგან მოწყვეტილი და მხოლოდ სუბიექტის ფანტაზიიდან გამომდინარე კანონი მკედრადმოხილი და უძლურია.

ნორმატიული კანონის აუცილებლობა მდგომარეობს იმაში, რომ მის დარღვევას აუცილებლად მოსდევს შესაბამისი სასჯელი. ნორმატიული კანონი კანონია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს აუცილებლობა არსებობს. მას მით უფრო მეტი ძალა და ნამდვილობა აქვს, რაც უფრო უგამონაკლისოა ეს კავშირი დარღვევასა და დასჯას შორის. ასევე, ეს კანონი მით უფრო ჰკარგავს ძალას, რაც უფრო მეტია გამონაკლისი აღნიშნული კავშირის განხორციელებაში.

სიზუსტის მიხედვით, განასხვავებენ დინამიურ და სტატიკურ კანონებს.

დინამიური კანონები ინდივიდურ საგანთა ქცევის კანონებია. მაგალითად, მიზიდულობის კანონი მიზიდვის ყოველ ცალკეულ შემთხვევას ეხება და ზუსტად ხორციელდება მასში. ის არანაკლებ ხორციელდება ერთ შემთხვევაში, ვიდრე მილიონში.

მილიონ შემთხვევაზე დაკვირვება, უბრალოდ, მისი შემეცნებისთვის გვჭირდება. თავისთავად კი ის ყოველ ცალკეულ შემთხვევაშია მოქცეული სრულად. დინამიური კანონი ყოველ ცალკეულ შემთხვევას ეხება და მის მიმართ არის გამოთქმული.

სხვაა სტატიკური კანონი. ეს დიდ რიცხვთა კანონია და ზუსტად არ ხორციელდება ხოლმე; ხასიათდება რხევით ეგრეთ წოდებული საშუალო მნიშვნელობის გარშემო და სიზუსტეს მხოლოდ უახლოვდება შემთხვევათა რიცხვის ზრდის მიხედვით.

მაგალითად, ექვსნახნაგიანი კამათლის ექვსი გაგორებიდან კამათელი ყოველ ნახნაგზე თითოჯერ უნდა დაჯდეს. ეს კანონი მხოლოდ გაგორებათა უსასრულო რიცხვზეა გათვლილი. რაც უფრო მეტი იქნება გაგორებათა რიცხვი, მით უფრო მიუახლოვდება კანონი ზუსტ განხორციელებას.

სტატიკური კანონი ეგრეთ წოდებულ შემთხვევით მოვლენათა კანონია, ალბათობის კანონია. ის გვიჩვენებს, რომ შემთხვევით მოვლენათა უნესრიგო, ერთი შეხედვით, თავისუფალ მოძრაობას თავისი საზღვარი აქვს. უნესრიგობა მხოლოდ რხევას აუცილებლობის გარშემო და სრულიად კანონზომიერია.

ბ) აუცილებლობა და შემთხვევითობა

კანონზომიერება აუცილებლობას შეიცავს.

მაღლა ასროლილი ქვა კანონზომიერად ვარდება ძირს. ეს ნიშნავს, რომ მისი ჩამოვარდნა აუცილებელია. კანონზომიერება კანონთან შესაბამისობაა, ხოლო კანონი ყველა ცალკეულ შემთხვევაში აუცილებლად ხორციელდება. ამიტომაცაა ის კანონი.

ბერძნებს აუცილებლობა ბედისწერად ესმოდათ. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ყველაფერი ბედისწერითაა განსაზღვრული. მოსახდენი აუცილებლად მოხდება, რადგანაც ასეა დანერგილი. არა-

ვითარი მნიშვნელობა არა აქვს მისი თავიდან აცილების მცდელობას. რამდენიც უნდა ეცადო, მოსახდენს თავიდან ვერ აიცილებს. ის აუცილებლად მოხდება.

სოფოკლეს ტრაგედიის თანახმად, ოიდიპოს მეფე, მანამდე კი მისი მშობლები, ბევრს ეცადნენ აეცილებინათ მისნის მიერ წინასწარმეტყველები უბედურება. მაგრამ მათმა მეცადინეობამ, პირიქით, წინასწარმეტყველების აღსრულებას შეუწყო ხელი.

ბედისწერის რწმენა ფატალიზმია (ლათინური *fatum* — ბედისწერა). ბედისწერა თავისებური აუცილებლობაა — იდუმალი. მისი გამოთვლა შეუძლებელია. მასზე მხოლოდ მისნები მიაწინებენ ქარაგმულად და ორაზროვნად.

აუცილებლობისადმი რწმენა შენარჩუნებულია ახალ დროშიც. ფრანგი მათემატიკოსი და ფიზიკოსი პიერ ლაპლასი (1749—1827) ამტკიცებდა, რომ ცხოვრების თვით უკიდურესი წერილმანებიც კი იმთავითვე წინასწარაა განსაზღვრული, აუცილებელია. ადამიანს აქ ოდნავი ცვლილების შეტანაც კი არ ძალუძს.

ბერძნული თვალსაზრისისგან განსხვავება აქ მხოლოდ ისაა, რომ ყველაფერი წინასწარაა განსაზღვრული არა ბედისწერით, არამედ მიზეზობრივად. მიზეზთა ჯაჭვი წარსულიდან მომავლისკენაა გადაჭიმული და ცალსახად განსაზღვრავს ყველაფერს.

ასეთი თვალსაზრისი დეტერმინიზმია ((ლათინური *determinatio* — განსაზღვრა). კერძოდ კი, ლაპლასის მრწამსს კლასიკური დეტერმინიზმი ჰქვია.

აუცილებლობის მიზეზ-შედეგობრივი ხასიათი აქ შესაძლებელს ხდის მის გამოთვლას და გამოანგარიშებას. შესაძლებელია აუცილებლობის შემეცნება. მას საიდუმლო შინაარსი კი არ აქვს, როგორც ბერძნები ფიქრობდნენ, არამედ რაციონალური. მისნის ადგილს მეცნიერი იკავებს.

ფატალიზმი და კლასიკური დეტერმინიზმი ერთმანეთს ჰგვანან იმიტ, რომ ორივე სცნობს აუცილებლობას და უარყოფს შემთხვევითობას ანუ აუცილებლობისგან გადახრას; იმის შესაძლებლობას, რომ რაიმე შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არა. შემთხვევითობა არ არსებობს, რადგან ყოველი მოვლენა აუცილებელია.

ასეთ პირობებში შემთხვევითი დაერქმევა იმას, რისი აუცილებლობაც არაა ცნობილი. როცა რაიმეს აუცილებლობა არ გვესმის, ის შემთხვევითი გვგონია. ადამიანს კი ბოლომდე არასოდეს ესმის მოვლენათა აუცილებლობა, რის გამოც ისინი შემთხვევითად ეჩვენება.

ფატალისტი იტყვის: მომხდარი შემთხვევითი გვგონია, რადგან არ ვიცით, რომ ასე იყო დანერვილი. კლასიკური დეტერმინისტი კი სხვაგვარად განმარტავს: მომხდარი შემთხვევითი გვგონია

იმიტომ, რომ არ ვიცით მომხდარის გამომწვევ მიზეზთა უსასრულო ჯაჭვი.

როგორც ერთი, ისე მეორე დარწმუნებულია: თავისთავად, ობიექტურად, შემთხვევითობა არ არსებობს. ის სუბიექტურია — სუბიექტს ეჩვენება, მისი არასრულყოფილი შემეცნების ნაყოფია.

ორივე თვალსაზრისის ნაკლი დროის არასწორი გაგებაა. დრო გაგებულია სივრცის მსგავსად. ხომ მოცემულია სივრცის ის ნაწილი, რაიც მგ ზაფრმა უნდა გაიაროს? თითქოს ასევეა მოცემული დროის ნაწილი, მომავალი, რომელიც უნდა დადგეს. რაკი მომავალი აუცილებელია ანუ აუცილებლად დადგება, მაშასადამე, ის რალაცნაირად უკვე არსებობს კიდეც. დრო თავისთავად დასრულებელი რამაა და ყველაფერი მომხდარია.

აი ამ აზრ-გაგებით, მომავალი თითქოს ისევე ცალსახადაა გარკვეული, როგორც ანწყო; განსაკუთრებით კი წარსული. მას ისევე ვერ შეცვლი, როგორც წარსულს.

ეს არასწორი მიდგომაა. დრო განუწყვეტელი ცვალებადობაა და არა საგნობრიობა. მომავალი ისაა, რაც ჯერ არ მომხდარა. ამიტომ მას შეუძლებელია გარკვეული საგნის სახე ჰქონდეს. ის გაურკვეველია არა მხოლოდ ჩვენთვის, ჩვენი შემეცნებისთვის, არამედ თავისთავადაც. ამიტომ არ შეიძლება ლაპარაკი მომავლის წინასწარგანსაზღვრულობაზე.

აუცილებლობა გამორიცხავს დროს. ესე იგი, დროში დაცილებულ მოვლენებს შორის არ არის აუცილებელი კავშირი. გავრცელებული წარმოდგენით, მიზეზი აუცილებლად იწვევს შედეგს, თუმცა დროში უსწრებს მას წინ. ისე ჩანს, თითქოს აუცილებელი კავშირი არსებობს დროში დაცილებულ მოვლენებს — მიზეზსა და შედეგს შორის. მაგალითად, ქვის მოხვედრა მინის ჩამტვრევის მიზეზია. ერთს აუცილებლად მოსდევს მეორე.

თუ ჩავუღრმავდებით ამ სრულიად თვალსაჩინო მოვლენას, ვნახავთ: ქვის მოხვედრა აუცილებლად არ იწვევს მინის ჩამტვრევას. საჭიროა საკმარისი ძალით მოხვედრა. მაგრამ ეს უკვე დროში ემთხვევა მინის ჩამტვრევას. ძალა, რაიც საკმარისია შედეგის გამოსანვევად, დროში არ უსწრებს წინ შედეგს. ის თანაარსებობს მასთან.

კლასიკური დეტერმინისტიის საბუთი ისაა, რომ მიზეზი შედეგს ძალას გადასცემს ანუ მიზეზობრიობა ძალის გადაცემაა. ამას კი დრო სჭირდება. მაშასადამე, მიზეზი დროში წინ უსწრებს შედეგს.

ნამდვილად კი მიზეზი მაშინ იქცევა მიზეზად, როცა საკმარისი ძალა უკვე გადაცემულია. ამ დროს კი შედეგიც არსებობს. ეს მიზეზისა და შედეგის ერთდროულობაზე მეტყველებს.

ამიტომ აუცილებლობა მხოლოდ თანადროულ საგანთა შორის დამოკიდებულებაა. ასეა, გარკვეული ძალით ქვის მოხვედრას

აუცილებლად შეესაბამება მინის ჩამტვრევა; ჟანგბადის მიუღებლობას აუცილებლად შეესაბამება სასიცოცხლო პროცესების დაბრკოლება და სიკვდილი; მზის ჩასვლას — სინათლის კლება.

ეს, დაახლოებით, იგივეა, რასაც ვხედავთ მათემატიკაში: სამკუთხედის კუთხის ზრდას აუცილებლად შეესაბამება მიმდებარე კუთხეების კლება; აგრეთვე ჰიპოტენუზის სიგრძის ზრდა და ასე შემდეგ.

რაკი, ტრადიციულად, მიზეზი და შედეგი დროში დაცილებულ მოვლენებს ჰქვია, ამიტომ ზემოხსენებულ აუცილებლობას არ უნდა ვუნოდოთ მიზეზობრივი. ის საფუძველსა და შედეგს შორის ფუნქციურ-მათემატიკური დამოკიდებულებაა. აუცილებლობა ფუნქციურ-მათემატიკური ხასიათისაა. დროში კი შემთხვევითობა ბატონობს.

მომავლის ნებისმიერი კონკრეტული მოვლენა შეიძლება მოხდეს, შეიძლება არა. ის შემთხვევითია. მომავალი ჯერ არ არსებობს. ამიტომაც ის მომავალი. შესაბამისად, მომავლის ნებისმიერი, თუნდაც უახლოესი მოვლენისთვის საკმარისი საფუძველი ჯერ არ არსებობს. ის შემთხვევით იქმნება. მოვლენებისთვის საკმარისი საფუძვლის უქონლობა მეტყველებს სწორედ იმაზე, რომ ქვეყნიერება სიცარიელიდან, არარადან მომდინარეობს.

ამავე დროს ეს არაა სრული შემთხვევითობა. არც ერთ მოვლენაზე არ ითქმის, რომ მისი მოხდენა და არმოხდენა ერთნაირად, თანაბრადაა შესაძლებელი. აი ეს იქნებოდა სრული შემთხვევითობა.

მაგრამ ასეთ შემთხვევაში მოვლენა არც განხორციელდებოდა. ის შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან თანაბარი შესაძლებლობები ერთმანეთს გაანონსნორებდა და არც ერთი არ განხორციელდებოდა, არაფერი შეიქმნებოდა. ასეთი რამ შეუძლებელი იქნებოდა.

დროში, შემთხვევითობებში გზას იკაფავს კანონზომიერება. ის, რაც ხდება, კანონზომიერად ხდება, მაგრამ აუცილებლობით არა. ყველაფერი შეიძლება ასეც მოხდეს და სხვაგვარადაც.

ამიტომ მომავლის სრულად შემეცნება შეუძლებელია. არა აქვს მნიშვნელობა ჩვენი შემეცნების სიღრმეს და სიძლიერეს. თვითონ მომავალია არასაგნობრივი, გაურკვეველი. ჩვენ ნაწილობრივ შევიმეცნებთ მომავალს, მაგრამ მეტ-ნაკლები ნაშთი მუდამ მოგვრჩება.

ასეთი თვალსაზრისიც დეტერმინიზმია, რადგან აქაც კანონზომიერებაა აღიარებული. მაგრამ ეს თანამედროვე, ასე ვთქვათ, ზომიერი, არაკლასიკური დეტერმინიზმია; კერძოდ, კანონზომიერების გაგებაა აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ნარევიად.

თუ ფატალიზმსა და კლასიკურ დეტერმინიზმში ადამიანზე აუცილებლობა ბატონობს, აქ ადამიანზე მაღლა შემთხვევითობა

დგება. ადამიანი ვერასდროს ზუსტად ვერ გამოითვლის მომავალს და, მაშასადამე, თავს ვერ დააღწევს შემთხვევითობას.

მას თავზე ატყდება უბედურება, რაიც შეიძლებოდა არ მომხდარიყო. მაგრამ ადამიანი მაინც ვერ იცილებს მას თავიდან, რადგან ის არ ექვემდებარება გამოთვლას, გაზომვას. ასეთი შემთხვევითობა კი ძნელი გასარჩევია აუცილებლობისგან; სახელდობრ, ბედისწერისგან.

ასეთი „აუცილებელი“ შემთხვევითობისა და ბედისწერის მსგავსება და განსხვავება კარგადაა ნაჩვენები შვეიცარიელი მწერლის მაქს ფრიშის (1911—1991) სახელგანთქმულ რომანში „Homo Faber“.

ნაწარმოების გმირის ვალტერ ფაბერის ტრაგედია შეიძლება შევადაროთ სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფის“ გმირის ტრაგედიას. აქ გამოჩნდება მსგავსება და განსხვავება ანტიურ „ბედისწერასა“ და ჩვენი დროის „შემთხვევითობას“ შორის.

ოიდიპოსი ბედისწერის მსხვერპლი ხდება. ის უნებლიედ, თავისი სურვილის წინააღმდეგ, ხდება მამისმკვლელი და დედის სარეცლის გამყოფი. ორივე ქმედება არა თუ გამომდინარეობდა მისგან, არამედ მის საგანგებო მცდელობათა წინააღმდეგ მოხდა. კერძოდ, ის სწორედ იმას ცდილობდა, რომ ეს არ მომხდარიყო.

მაშ საიდან გამომდინარეობდა ეს ქმედებანი? — აუცილებლობისგან ანუ ბედისწერისგან. უბედურება წინასწარ იყო განსაზღვრული და მისი აცილების მცდელობას არანაირი აზრი არა ჰქონდა.

ვალტერ ფაბერსაც, დაახლოებით, იგივე უბედურება ეწვია, რაც ოიდიპოსს — რომანი ახალგაზრდა გოგონასთან, ვინც მისი ქალიშვილი აღმოჩნდა. თან ეს რომანი უბედური შემთხვევის, გოგონას დაღუპვის მიზეზი გახდა.

ფაბერი სხვა ეპოქის, კერძოდ, ტექნიკური ცივილიზაციის შვილია. მას არა სწამს არვითარი ბედისწერა. ფიქრობს, რომ ყველა მოვლენა მეტ-ნაკლებად შემთხვევითია. მისი უბედურებაც წინასწარ არ ყოფილა განსაზღვრული, შემთხვევით მოხდა. უბრალო შემთხვევა რომ არა, ყველაფერი სხვაგვარად იქნებოდა და არც უბედურება მოხდებოდა.

განსხვავება ოიდიპოსის და ფაბერის სამყაროებს შორის თითქოს ამკარავს; მაგრამ არც იმდენია, გარედან რომ ჩანს. ბედისწერა დამთრგუნველია თავისი უსაშველობით, გარდუვალობით. მაგრამ შემთხვევითობაც იგივე ჩანს; ვერც მას აიცილებ.

ნებისმიერი შემთხვევა უთვალავი რაოდენობის ფაქტორთა გადახლართვაზე ჰყიდა, რის გამოც მისი ბოლომდე გამოთვლა შეუძლებელია. მასაც ისევე ვერ შეიმეცნებ, როგორც ბედისწერას. ისე ჩანს, რომ ვერც მას აიცილებ. ამიტომ, კაცმა რომ თქვას, ისიც აუცილებელია.

ოიდიპოსი ბედისწერის ხელშია, ფაბერი შემთხვევითობისა. ორივე უძლეველი ძალის ხელშია. ამ მხრივ ინჟინერ ფაბერის „შემთხვევითობა“ არაფრით განსხვავდება ოიდიპოსის „ბრმა ბედისწერისგან“.

მაგრამ ოიდიპოსისა და ფაბერის მიერ ქვეყნიერების მმართველი ძალის სხვადასხვაგვარად დასახელებას მაინც თავისი მნიშვნელობა აქვს. ბედისწერის მსხვერპლი და შემთხვევითობის მსხვერპლი სულ სხვადასხვაგვარად განიცდიან თავზე დამტყდარ უბედურებას.

ოიდიპოსი ბედისწერის მსხვერპლია. ბედისწერასთან მისი მიმართება იწყება აუცილებლობისგან გაქცევის მცდელობით და მთავრდება აუცილებლობის შემეცნებით. პირველ საფეხურზე ოიდიპოსი ჩვეულებრივი ადამიანია, მეორეზე — გმირი.

ოიდიპოსი გმირია. მან თვალები დაითხარა, რათა მზის ნათელი ველარ იხილოს და სამუდამო წყევლიადმი იხეტილოს. ის განინიშნა ადამიანობისგან და მოიპოვა ბრძნული მიმართება ქვეყნიერების მმართველ ძალასთან, სუბსტანციასთან. ამიტომაც ის გმირი; კერძოდ, ტრაგიკული გმირი.

სხვაა შემთხვევითობის მსხვერპლი. ის არ იცნობს აუცილებლობას. ის ცხოვრობს და ბოლომდე რჩება შემთხვევითობის სამყაროში. მისთვის არაფერს სუბსტანციური, უპირობო მნიშვნელობა არა აქვს. არ არსებობს გონებისთვის მიუწვდომელი საგნები და მათი შესაბამისი დიდი, ამაღლებული განცდები.

ამიტომ ფაბერი არც მომხდარის ღრმა მნიშვნელობას გრძნობს და არც თავის უბედურებას განიცდის. ის ვერ მალდებდა ქვეყნიერების საიდუმლოების შემეცნებამდე და გმირი ვერ ხდება.

გ) შესაძლებლობის ცნება

აუცილებლობისა და შემთხვევითობის საკითხი მჭიდროდაა გადაკეანძული შესაძლებლობის საკითხთან. მართლაც, აუცილებლობა ნიშნავს სხვაგვარად შეუძლებლობას, ხოლო შემთხვევითობა სხვაგვარადაც შესაძლებლობას.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ფატალიზმი და კლასიკური დეტერმინიზმი გამორიცხავენ შესაძლებლობის ობიექტურად არსებობას. მართლაც, თუ ყველაფერი აუცილებლობით ხდება, მაშინ შესაძლებლობა მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტის ვარაუდს უკავშირდება.

სახელდობრ, სიტყვა „შეიძლება“ გამოხატავს არა ნამდვილ ვითარებას, არამედ სუბიექტის არასრულ ცოდნას და ვარაუდს. სუბიექტმა ყველაფერი რომ იცოდეს, მაშინ სიტყვა „შეიძლება“ ზედმეტი გახდებოდა.

აქ შესაძლებლობა აუცილებლობას უპირისპირდება. შესაძლებლობა და აუცილებლობა გამორიცხავს ერთმანეთს. შესაძლებლობა მუდამ შემთხვევითობას უკავშირდება. აკი შემთხვევითი სწორედ ისაა, რაც შეიძლება იყოს და შეიძლება არა.

შესაძლებლობა, უპირველეს ყოვლისა, შეუძლებლობას უპირისპირდება. შეუძლებელი ისაა, რაც კანონს ეწინააღმდეგება.

ადამიანისთვის განსაკუთრებით, გამოცდილების გარეშეც, ნათელია იმის შეუძლებლობა, რაც აზროვნების კანონებს ეწინააღმდეგება. ასეთია, მაგალითად, „მრგვალი კვადრატი“, „ხის რკინა“ და ასე შემდეგ. მათი არა მხოლოდ არსებობა, არამედ გააზრებაც კი შეუძლებელია.

სხვა სახის შეუძლებლობას ადამიანი გამოცდილების საფუძველზე ხვდება. ეს იმის შეუძლებლობაა, რაც ბუნების კანონებს ეწინააღმდეგება. მაგალითად, შეუძლებელია ეგრეთ წოდებული „მუდმივი ძრავა“. ის არ ეწინააღმდეგება აზროვნების კანონებს; ესე იგი, მისი მოაზრება შეიძლება. მაგრამ ის ეწინააღმდეგება ბუნების, კერძოდ, მექანიკის კანონს. ამიტომ მისი არსებობა შეუძლებელია.

მაგრამ ბუნების კანონებთან წინააღმდეგობა არასოდეს არაა სრულიად დამაჯერებელი, რადგან ადამიანი ბოლომდე არ იცნობს ბუნების კანონებს. ამიტომ შეუძლებლობა ერთგვარ ფარდობითობას, პირობითობას შეიცავს. ის, რაც შეუძლებელი გვგონია დღეს, შესაძლებელი აღმოჩნდება ხვალ. ძნელი ჩანს მკვეთრი ზღვარის გავლება შეუძლებელსა და შესაძლებელს შორის. მართლაც, მათი გამიჯვნა ემყარება ცოდნის მიღწეულ საზღვრებს. ეს საზღვრები კი იცვლება, ფართოვდება.

ამიტომ ამ სფეროში დიდი გასაქანი ეძლევა ოცნებას, ფანტაზიას. ადამიანს უყვარს ზღვარის წაშლა შეუძლებელსა და შესაძლებელს შორის. შემოქმედებითი ფანტაზია ამ საფუძველზე ჰქმნის მითოსს, რელიგიას, ხელოვნების ფანტასტიკურ ჟანრს. მაგრამ შემოქმედებითი ფანტაზიის ნაკლებობის შემთხვევაში იგივე მიდრეკილება ეგრეთ წოდებული აბსტრაქტული შესაძლებლობებით გატაცების საფუძველი ხდება.

შესაძლებლობას უფრო სინამდვილეს ადარებენ-ხოლმე. შესაძლებლობა სწორედ სინამდვილის შესაძლებლობაა, რის გამოც ის არასოდეს არაა სინამდვილე. ის მხოლოდ შეიძლება იქცეს სინამდვილედ.

სინამდვილესთან სიახლოვის ანუ საფუძვლის რაოდენობის მიხედვით, განასხვავებენ აბსტრაქტულ და რეალურ შესაძლებლობებს.

აბსტრაქტულია შესაძლებლობა, რომელიც შორს დგას სინამდვილისგან. მას მცირე, მხოლოდ ფორმალური საფუძველი აქვს. ის მცირე შესაძლებლობაა. მაგალითად, სუსტმა სპორტსმენ-

მა შეიძლება დაამარცხოს მასზე ძლიერი. ეს გამორიცხული არაა, შეიძლება მოხდეს. ოღონდ ამის შესაძლებლობა ძალიან მცირეა.

ჰეგელს მაგალითები მოჰყავდა. „შეიძლება დღეს სალამოს მთვარე დედამიწაზე დაეცეს. აკი ის სხეულია, დედამიწისგან დაშორებული; ამიტომ ისევე შეიძლება ჩამოვარდეს, როგორც მალლა ასროლილი ქვა. ასევე შეიძლება თურქეთის სულთანი რომის პაპი გახდეს; აკი ისიც ადამიანია და, მამასადამე, შეიძლება მიიღოს ქრისტიანული სარწმუნოება, გახდეს კათოლიკე წმინდანი და ასე შემდეგ“. (14, გვ. 241)

მაგრამ ყოველივე ამის საფუძველი მცირეა. ამიტომ მათთვის ყურადღების მიქცევა ცარიელი ლაყბობაა, ანაც გამიზნული, შეგნებული დემაგოგია, რაიც მიზნად ისახავს სინამდვილის აბურდვას და პასუხისმგებლობისგან გაქცევას. ხალხური სიბრძნე „დღევანდელი კვერცხი მირჩევნია ხვალინდელ ქათამს!“ სწორედ ამგვარ შესაძლებლობათა მიმართ ადამიანის უნდობლობას გამოხატავს

რეალურია შესაძლებლობა, რომელიც ახლოს დგას სინამდვილესთან. მას დიდი საფუძველი აქვს. მაგალითად, ძლიერის მიერ სუსტის დამარცხება რეალურადაა შესაძლებელი. ოღონდ ეს არაა აუცილებელი, რადგან დიდი საფუძველი არ ნიშნავს საკმაო საფუძველს. თუ რაიმეს საკმაო საფუძველი აქვს, ის უკვე აუცილებელია და არა შესაძლებელი.

აკი ამიტომ ის, რაც რეალურადაა შესაძლებელი, აუცილებელი როდია. ძლიერის მიერ სუსტის დამარცხება რეალურადაა შესაძლებელი, მაგრამ შეიძლება პირიქით მოხდეს. ასეთი რამ არაა გამორიცხული. ის შეუძლებელი კი არაა, არამედ ნაკლებად მოსალოდნელი, შემთხვევითი.

აბსტრაქტულ და რეალურ შესაძლებლობებს, როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა რაოდენობის საფუძველები აქვთ. ერთს ცოტა საფუძველი აქვს, მეორეს ბევრი. შესაძლებლობის რაოდენობას ალბათობა ჰქვია.

აბსტრაქტული შესაძლებლობის ალბათობა მცირეა, რეალურისა კი დიდი. მაგრამ მცირე ალბათობა არასოდეს უდრის ნულს, ხოლო დიდი ალბათობა ერთს. შესაძლებლობის ალბათობა მუდამ ნულსა და ერთს შორისაა. აბსტრაქტული შესაძლებლობა ნულთანაა ახლოს, რეალური ერთთან.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ სინამდვილე პირველადია, შესაძლებლობა მეორეული. ეს ნიშნავს: შესაძლებლობა სინამდვილის თვისებაა, მას ახასიათებს და, ამავე დროს, თვითონაც სინამდვილის, კერძოდ, მომავალი სინამდვილის შესაძლებლობაა. გარდა ამისა, მთავარია ის, რაც მოხდა; არა ის, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო.

მართალია, ჩვენ ვამბობთ, რომ შესაძლებელთაგან მხოლოდ ზოგიერთი ხორციელდება და საუკეთესო სწორედ განუხორციელებელი რჩება. მაგრამ ეს მოჩვენებითი და გადაჭარბებულია. განუხორციელებელი შემთხვევითია და ის დიდად არ უნდა გვანალკვლებდეს. ყველაფერი, რაც ნამდვილად მნიშვნელოვანია, ხორციელდება და მხოლოდ ისაა მნიშვნელოვანი, რაც განხორციელდა.

ჰეგელი ამბობდა, რომ სხვადასხვა შესაძლებლობაზე ფიქრი, უმეტესწილად, წარმოსახვის თამაშია და შორსა დგას სინამდვილისგან. ამ დროს წარმოსახვას ხშირად ჰკეპბავს ცუდმედიდობა და ამპარტავნება. ადამიანი ითხოვს დაფასდეს არა მის მიერ ნამდვილად გაკეთებული საქმეებით, არამედ მისი შესაძლებლობებით. ზათს განუხორციელებლობას იგი გარემოებებსა და სხვა ადამიანებს აბრალებს.

მსგავს მტკიცებათა წინააღმდეგ გერმანელი ფილოსოფოსი ჰშირად იშველიებდა სახარებისეულ ანდაზას „ხე ნაყოფით იცნო-ზა“. ყველაფერი უნდა ვიცნოთ, გავიაზროთ და შევაფასოთ იმის ზიხედვით, რაც ის არის; არა იმის მიხედვით, რაც შეიძლებოდა ის ყოფილიყო.

ფილოსოფოსთა მეორე ნაწილი შესაძლებლობას აყენებს სინამდვილეზე მაღლა. სინამდვილე მხოლოდ ერთერთი შესაძლებლობის განხორციელებაა. ამიტომ შესაძლებლობა ბევრად მდიდარია, მრავალფეროვანია სინამდვილეზე.

სინამდვილე ცალმხრივი და ლარიბია. მთავარი ის კი არაა, რაც მოხდა, არამედ ის, რაც არ მომხდარა, მაგრამ შეიძლებოდა და უკეთესიც იქნებოდა მომხდარიყო.

სწორედ ამიტომ დგას ხელოვნება სინამდვილეზე მაღლა — ის სინამდვილის წმინდა ფორმას ანუ საუკეთესო შესაძლებლობას გამოხატავს. ხოლო სინამდვილეში ასეთი რამის განხორციელებას შემთხვევები აბრკოლებს.

რელიგიაჲ შესაძლებლის რწმენაა და არა აუცილებლობისა და სინამდვილისა. ამიტომ ის ძირშივე ეწინააღმდეგება გონებას — იწამდვილისა და აუცილებლობის რწმენას.

ადამიანშიც შესაძლებლობაა მთავარი და არა სინამდვილე. ადამიანის დაყვანა მხოლოდ იმაზე, რაც მისი პიროვნების სახით განხორციელდა, ადამიანის უსამართლო შეკეცა და ცალმხრიობაა; მისი დატოვებაა მომავლის გარეშე; მისი გათანაბრებაა წარულთან, მკედარ საგანთან.

ყველაზე ძლიერად ეს თვალსაზრისი ეგრეთ წოდებულ ეგზისტენციის ფილოსოფიაშია გატარებული; განსაკუთრებით, დანიელი კირკეგოსა და რუსი ებრაელის ლევ შესტოვის თხზულებებში.

8. არისტორიული განვითარება

ა) არისტორიული განვითარების ცნება

შესაძლებლობისა და სინამდვილის საკითხი ფილოსოფიაში, უპირველეს ყოვლისა, განვითარების ცნებას დაუკავშირდა.

არისტოტელემ განასხვავა არსებულის ორი სახე — ნამდვილი და შესაძლებელი. საგანი ჯერ შესაძლებელია, მერე კი ნამდვილი ხდება.

მაგალითად, ადამიანი ჯერ ჩანასახია, მერე კი ის ადამიანად ყალიბდება. ვერ ვიტყვით, რომ ჩანასახი საერთოდ არაა ადამიანი. მაგრამ ვერც იმას ვიტყვით, რომ ის მთლად ადამიანია. ჩანასახში ადამიანი თითქოს არის და არც არის.

ასეთ არსებობას არისტოტელე შესაძლებლობას უწოდებდა. ჩანასახი ადამიანის შესაძლებლობაა, რაიც შემდეგ, სათანადო პირობებში, სინამდვილედ იქცევა, ხორციელდება. შესაძლებლობის გადაქცევას სინამდვილედ ის განვითარებას უწოდებდა.

არსებულის ერთი ნაწილი, მართლაც, განვითარების შედეგია. ეს, უპირატესად, ითქმის ცოცხალ არსებებზე და, მეტადრე, ადამიანზე.

ცოცხალი არსებანი ჩანასახიდან ვითარდებიან. ადამიანში ამას ემატება აზროვნებისა და მეტყველების ჩამოყალიბება, განვითარება. ადამიანი ეგრეთ წოდებული „ლია სისტემა“. ის, გარკვეული აზრით, თვითონვე ჰქმნის თავის თავს. ამის გამო ის შეიძლება განვიხილოთ, ვითარცა განვითარებადი სინამდვილე. არც ერთი ადამიანი არაა იმთავითვე ჩამოყალიბებული ამა თუ იმ ინდივიდად და პიროვნებად. ის მხოლოდ ვითარდება ასეთად.

ზოგჯერ მთელ სინამდვილეს განვითარებაში განიხილავენ. მაგალითად, მეთვრამეტე საუკუნეში დედამინა, მზის სისტემა, საერთოდ, ციური სხეულები მეცნიერებმა განვითარების პროდუქტად გაიგეს. შემდეგ კი დიდმა ინგლისელმა მეცნიერმა ჩარლზ დარვინმა (1809—1882) ცოცხალი ბუნების განვითარებადობა დაამტკიცა.

ახალ დროში, მეტადრე გერმანულ იდეალიზმში, განვითარების პრობლემა ფილოსოფიური აზროვნების შუაგულში მოექცა. ეს, უმთავრესად, გამოწვეული იყო იმით, რომ შემოქმედების ბიბლიურ საიდუმლოებას მძლავრად ჩაენაცვლა შემოქმედების რენესანსული იდეა.

ადამიანმა ირწმუნა თავისი თავი ახალ „დემიურგად“ (ბერძნული „დემიურგოს“ — შემქმნელი) და ბუნებას, ყოველსავე შექმნილს შეხედა, ვითარცა უსასრულო სუბიექტური ქმნადობის მასალას. ასე შეიძინა ისტორიამ, ისტორიულმა განვითარებამ ფილო-

სოფიური მნიშვნელობა და იქცა ახალი ფილოსოფიის მთავარ თემად.

ამას მოჰყვა თვით განვითარების ცნების გაფართოება და გართულება. გამოიკვეთა განვითარების რაოდენობრივი, სტრუქტურული და ლირებულებითი ასპექტები.

რაოდენობრივია განვითარება, თუ რალაც სტრუქტურა აღწევს სიმტკიცისა და სიმნიფის მეტ ხარისხს.

ამის მაგალითია ზემოხსენებული ჩანასახის განვითარება. ჩანასახში უკვე მოცემულია მომავალი ორგანიზმის მთელი სტრუქტურა, აღნაგობა, ოღონდ შემცირებულად. შემდეგში, სათანადო პირობებში, ჩანასახი იზრდება, მტკიცდება და მისი ორგანოების მოქმედება უფრო სრული და შესაბამისი ხდება.

სტრუქტურულია განვითარება, როცა ერთ სტრუქტურას ცვლის უფრო რთული და დანაწევრებული სტრუქტურა, ორგანიზაცია.

მაგალითად, ერთუჯრედოვანი ორგანიზმები განვითარების დაბალი საფეხურია მრავალუჯრედოვანთან შედარებით, მწერი ადამიანთან შედარებით. ეს არის მყარი, მდგრადი სტრუქტურის შინაგანი ორგანიზაციის გართულება.

ეს, ცხადია, უფრო მეტია, ვიდრე რალაცის გადიდება, რაოდენობრივი ზრდა, მატება ანუ რაოდენობრივი განვითარება. ეს სტრუქტურული განვითარებაა.

ლირებულებითია განვითარება, როცა ზედა საფეხური უფრო ლირებულია ანუ უკეთესია ქვედაზე.

მაგალითად, ბიბლიის თანახმად, ადამიანი ყველა ცოცხალ არსებაზე უკეთესია და განვითარების უმაღლეს საფეხურზე დგას, „ქმნილებათა გვირგვინია“. იგულისხმება, რომ ქმნილებათაგან მხოლოდ ისა ჰგავს ღმერთს — მისი „მატება და მსგავსება“.

ეს კი სულ სხვაა, ვიდრე სტრუქტურული განვითარება. ზედა საფეხური მხოლოდ ნყობის სირთულით კი არ აღემატება ქვედას, არამედ ლირებულებითაც. ის უკეთესია. ამიტომ ეს სტრუქტურული განვითარება კი არაა, არამედ ლირებულებითი განვითარება.

რაოდენობრივი და სტრუქტურული განვითარება ობიექტურად არსებობს. ლირებულებითი განვითარება კი საგნისადმი სუბიექტური მიდგომის შედეგია. ამ ცნებასთან მივყავართ არა შემეცნებას, არამედ შეფასებას. ადამიანი კი თავის სახეობას აფასებს ყველაზე მეტად. მას თავისი თავი მიაჩნია სხვა არსებებზე უკეთესად.

ამ შეფასებითი საზომის მომარჯვებისას მთელი ქვეყნიერება ლაგდება განვითარების ერთგვარ კიბედ, სადაც ყოველი ზედა საფეხური უახლოვდება ადამიანს; ხოლო საზოგადოების ისტორიაში

— ადამიანის თავისუფალი მოღვაწეობის საუკეთესოდ უზრუნველყოფას.

რაოდენობრივი და სტრუქტურული განვითარება აშკარა ფაქტია, ღირებულებითი კი პრობლემატური. ამიტომ მისგან თავი უნდა შევიკავოთ. არ უნდა ვამტკიცოთ, რომ ადამიანი სჯობია, ვთქვათ, მწერს. უნდა შემოვიფარგლოთ მტკიცებით: ადამიანი აღემატება მწერს გონებითა და თავისუფალი ნებისყოფით. ეს სავესებით საკმარისია ფილოსოფიური შემეცნებისთვის.

როცა საგნებს, ბუნების მოვლენებს ერთმანეთთან ვადარებთ სტრუქტურული სირთულისა და სინატიფის მიხედვით, შემეცნების წინაშე მწყობრად ლაგდება გარკვეული რიგი, რასაც შეიძლება ვუნოდოთ განვითარების კიბე.

მაგრამ შეცდომაა ამ კიბის წარმოდგენა ობიექტური პროცესის საფეხურებად — თითქოს ზედა საფეხური ქვედას განვითარების შედეგი იყო. ეს კიბე მხოლოდ შემეცნებითი მიდგომისას წარმოიშობა. ის მოვლენათა მრავალსახეობის შემეცნებითი მონესრიგების პროდუქტია და არ უნდა აგვერიოს ობიექტურ პროცესში.

მარტივიდან რთულის ისტორიული გამომდინარეობა რომელიცა ეპოქის აკვიატებული იდეა უფროა, ვიდრე მეცნიერების მონაპოვარი. განვითარების კიბე შემეცნებისეული წარმონაქმნია და მისი საფეხურები არაა მიზეზობრივ კავშირში ერთმანეთთან. ისინი ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობს.

შემეცნების პროცესში ამ ნესრიგით დალაგებულ სამყაროს, სირთულისა და სინატიფის მიხედვით დალაგებულ საფეხურთა თანმიმდევრობას შეიძლება ვუნოდოთ არაისტორიული განვითარება.

არაისტორიული განვითარების საფეხურები ერთდროულად არსებობს და ერთმანეთისგან განსხვავდება ორგანიზაციის სირთულითა და სიმტკიცით.

ეს საფეხურებია: არაორგანული ბუნება, ორგანული ბუნება, ადამიანი.

ბ) არაორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება

არაორგანული ბუნების ყველაზე არსებითი ნიშანია უმოქმედობა.

ეს არ ნიშნავს, რომ არაორგანულ ბუნებას ან მის შემადგენელ ნაწილს საერთოდ არა აქვს მოქმედების უნარი, ძალა. შეუძლებელია რაიმე არსებობდეს, ძალა კი საერთოდ არ გააჩნდეს. ნივთებს, სხეულებს აქვთ ძალა, რაც გამოიხატება მათს სიმკვრივესა და სიმძიმეში, გარეშე ძალისადმი წინააღმდეგობის განევაში. ამით ელინდება მათი სწრაფვა არსებობისკენ.

მაგრამ არაორგანულ ბუნებაში ეს ძალა ისე მცირეა, რომ პრაქტიკულად შეიძლება მისი უგულებელყოფა. ამიტომ ბუნების

საგნებს, მთელ არაორგანულ ბუნებას განიხილავენ უმოქმედოდ. ისინი იცვლება მხოლოდ გარეგან ძალთა ზემოქმედებით.

ამას შეესაბამება არაორგანული ბუნების დაყოფადობა. არაორგანულს აქვია მთლიანობა. ის ერთგვაროვან ელემენტთა გარეგანი ერთობლიობაა. ამიტომ ნებისმიერი სხეული იშლება უფრო მცირე ნაწილებად და ამით, არსებითად, არაფერი აკლდება, იგივე რჩება.

იდეალისტები ამაში ხედავენ ნივთიერების სიმყიფეს და მსხვრევადობას. ეს არამდგრადი დანანევრებულობაა — დანანევრება ერთიანობის, მთლიანობის გარეშე. ამით არაორგანული ბუნება ემსგავსება გროვას, შემთხვევით ერთობლიობას. მისი შემადგენელი ნაწილები თითქოს ცალ-ცალკე არსებობს, ერთმანეთისთვის უცხო და გარეგანია.

ამ დაყოფადობას მაინც აქვს გარკვეული საზღვარი. ეს საზღვარი, ერთი მხრივ, არაორგანულის სიმკვრივეა. სხეული ენინა-აღმდეგება მის დაყოფას თავისი სიმკვრივით. ეს მისი განუყოფლობის, მთლიანობის ჩანასახია და ზედა საფეხურზე, ცოცხალ ბუნებაში თავდაცვის ინსტინქტის სახეს იღებს.

აღნიშნული საზღვარი, მეორე მხრივ, თავს იჩენს არაორგანულის შინაგან ერთგვაროვნებაში. რამდენიც უნდა ვანანევროთ არაორგანული, ის მაინც იგივე რჩება. ის ერთნაირი ელემენტების უსასრულო რაოდენობაა. ამ მხრივაც ის თითქოს მთლიანი და გაუყოფელია.

ამ შინაგან ერთგვაროვნებას გულისხმობდნენ ბერძნები, როცა ამბობდნენ, „მსგავსი მსგავსისკენ მიისწრაფვის“-ო. ამ სწრაფვის შედეგი კი ისაა, რომ სხეული ერთგვაროვანი ელემენტებისგან შედგება.

ბერძნები განასხვავებდნენ ქაოსსა და კოსმოსს ანუ უწესრიგობას და მონესრიგებულობას. ქაოსში ელემენტები თანაბრადაა აღრეული და აწონასწორებს ერთმანეთს. კოსმოსი კი იწყება იმით, რომ მსგავსი მსგავსს ჰპოვებს. ასე იქმნება შინაგანად ერთგვაროვანი, ერთმანეთისგან კი განსხვავებული ეგრეთ წოდებული ძირითადი ელემენტები — შინა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი.

შუამდინარულ მითოსშიც ლაპარაკია იმაზე, რომ არარასგან ქვეყნიერების შექმნას ღმერთი იწყებს განსხვავებულთა მოცილებით ერთმანეთისგან და ცალ-ცალკე დაჯგუფებით. ასე გამოჰყოფს ღმერთი ერთმანეთისგან არარაში განწონასწორებულ მიწას, წყალს, ჰაერს, ცეცხლს.

ყოველივე ეს არაორგანულის გარკვეულ ერთიანობაზე, განუყოფლობაზე, ესე იგი, უმოქმედობის ზღვარზე, ჩანასახურ მოქმედებითობაზე მიუთითებს. ეს არსებობისკენ სწრაფვის უპირველესი და უმცირესი მდგომარეობაა.

გ) ორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება

მოქმედებითობა სინამდვილედ იქცევა ბუნების მხოლოდ „ზედა სართულზე“ — ორგანულ ანუ ცოცხალ ბუნებაში. სწორედ ეს ნამდვილი მოქმედებითობაა ის, რასაც სიცოცხლეს ვეძახით.

ორგანული ბუნების ყველაზე თვალსაჩინო თვისებაა მთლიანობა. ამით განსხვავდება ის არაორგანული ბუნებისგან. აქ დანაწევრებულობა მთლიანობას ექვემდებარება. ესე იგი, ნაწილი თავის საქმეს ასრულებს მთელში ანუ სხვა ნაწილებთან ურთიერთობაში. ნაწილთა საქმეები ეთანხმება ერთმანეთს და ემსახურება მთლიანობას, ერთიანობას.

ამაში მდგომარეობს ცოცხალი ქმნილების მდგრადობა, სიმყარე. ორგანიზმი მისი ნაწილების შემთხვევითი გროვა კი არაა, როგორც ნივთი, არამედ მყარი, მდგრადი მთლიანობა. მისგან თუნდაც რომელიმე ნაწილის მოწყვეტა შეუძლებელია, თუ ამ ნაწილის საქმე სხვა ნაწილმა არ შეითავსა.

ყველა ნაწილი, ორგანო აუცილებელია და არა ზედმეტი, ფუფუნება. ბუნების ეს ცნობილი ხელმომჭირნეობა ორგანიზმის მდგრადობას, სიმყარეს ემსახურება. ცხადია, რომ აუცილებლის შემცირებას ან დაკარგვას ორგანიზმი თვითაღდგენისკენ ძლიერი მიდრეკილებით უპასუხებს. ორგანიზმს მიდრეკილება აქვს აღდგენისკენ. ხოლო თუ ეს ვერ შესძლო, იღუპება. მთლიანობა რალაცნაირად უნდა აღსდგეს, რადგანაც ორგანიზმი მთელია.

უპირველესად და არსებითად სწორედ ამ თვითაღდგენაში მდგომარეობს ორგანიზმის მოქმედებითობა. ცოცხალი არსება თვითონ მოქმედებს. მისთვის სულ ერთი არ არის გარემო. აქ ის მკვეთრად განასხვავებს სასიამოვნოს უსიამოვნოსგან ანუ „კარგს“ „ცუდისგან“. მიისწრაფვის ერთისგან და გაურბის მეორეს. ეს არის სწრაფვა სიცოცხლისკენ და გაქცევა სიკვდილისგან. ის იცვლება, მოძრაობს არა გარეგანი ძალებით, არამედ თვითონ, თავისივე სურვილით. ეს სურვილი საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებაა.

აქვე იგულისხმება „მე“-ს რალაცნაირი ხარისხი. საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნება შეუძლებელი იქნებოდა „მე“-სა და „სხვის“ განსხვავების — გრძნობიერების გარეშე.

ორგანული ბუნება, განსხვავებით არაორგანულისგან, არა მხოლოდ არსებობს, არამედ გრძნობს, განიცდის კიდეც ამ არსებობას. სწორედ ეს განცდა, შინაგანი რეფლექსიაა „მე“.

ორგანულ ბუნებაში, ზოგადად, შეიძლება გამოვყოთ მცენარეული, ცხოველური და ადამიანური ბუნება.

დ) მცენარე

ორგანული ბუნების უმარტივეს დონედ შეიძლება ჩაითვალოს მცენარე.

მასში არაორგანული ბუნების შინაგან ერთგვაროვნებას ცვლის შინაგანი მრავალგვარობა. აქ ფესვები, ღერო, ტოტები, ფოთლები, ყვავილი, კენწერო ჰქმნის შინაგან დანაწევრებას. თითოეული თავის საქმეს ასრულებს, რაც განსხვავდება სხვა ორგანოს საქმისგან და მათთან ერთად ემსახურება ერთ საერთო მიზანს — მცენარის სიცოცხლეს.

შესაბამისად, არაორგანული საგნის სიმკვრივეს და სიმძიმეს აქ ცვლის მცენარის ფეთქვა და ერთგვარი მსუბუქი რხევა. არაორგანული ბუნების თავისებურ შინაგან სიბნელეს, რაც სიმკვრივესთანაა დაკავშირებული, მცენარეში ცვლის სწრაფვა სინათლისკენ.

გერმანელი ფილოსოფოსი ფრიდრიხ ვილჰელმ ჰელინგი (1775-1854) ამბობდა: „მცენარეს ცნობიერება რომ ჰქონდეს, ის ეთაყვანებოდა სინათლეს; სინათლე იქნებოდა მისი ღმერთი“.

მცენარე მხოლოდ სინათლისგან ივსება წყლით, ნვებით. სინათლისავე წყალობით მაგრდება იგი. სინათლის ნაკლებობისას მცენარეები ზოგჯერ უფრო იყრიან ტანს, მაგრამ აკლდებათ გემო, ფერი და სურნელება. ამადაც ესწრაფვიან ისინი სინათლეს.

ბნელ სარდაფში დარგული კარტოფილი მიცოცავს მიწაზე და გზას მიიკვლევს კედლის ჭუჭრუტანისკენ, საიდანაც სინათლე აღწევს; ადის კედელზე, თითქოს იცოდეს გზა ნახვრეტისკენ.

მზესუშვირისა და მრავალი სხვა ყვავილი დილიდან საღამომდე მზის მოძრაობას მიჰყვება, მისკენ იხრება. გაგვახსენდება ჰეგელის პოეტური დაკვირვება: ყვავილოვან ველზე საღამოთი იქნებ ერთი ყვავილიც ვერ შენიშნო, თუ აღმოსავლეთიდან შეხედავ. ასეა, რადგან ყველა ყვავილი ჩამავალ მზისკენაა გადახრილი. დასავლეთიდან კი ველი ერთიანად აყვავებული ჩანს. ხოლო დილაობით პირიქითაა, რადგან მზე აღმოსავლეთიდან უდგება ველს.

არაორგანული ბუნება მკვრივი და ჩაკეტილია. მცენარე კი იზრდება. მას ემატება სიდიდე; მის დანაწევრებულობას — სიმკვეთრე. მისი ნაწილები თავიდან არც ისე მკაფიოდ არის გამოკვეთილი, მაგრამ სიდიდის ზრდასთან ერთად მკვეთრად იწყებს ერთმანეთისგან გამორჩევას.

სამაგიეროდ ზრდა იწვევს შინაგან ცვეთას, საკუთარი თავის ამოწურვას და დაბერებას. ამას ანონასნოროებს დამტვერვა და გამრავლება. მცენარე მრავლდება და ამით სიცოცხლისკენ მისი სწრაფვა იღებს ზეინდივიდურ ხასიათს — გვარეობა ბატონობს ინდივიდზე.

მცენარის მთელ ამ მოქმედებას, უპირველეს ყოვლისა, გალიზიანების სახე აქვს. ეს არის გარემოს უშუალო ზემოქმედების

უარყოფითი ან დადებითი განცდა და შესაბამისი ცვლილება. მცენარე მწყობრად და მოწესრიგებულად უბასუხებს გარემოდან მიღებულ გალიზიანებებს: სიცივეს, სიცხეს, სხეულის დაზიანებას. მისი მოქმედებითობაც, არსებითად, ესაა.

გალიზიანება მთელ ორგანულ ბუნებას ახასიათებს — მცენარესაც, ცხოველსაც, ადამიანსაც, მაგრამ მისით მხოლოდ მცენარე იფარგლება. ცხოველსა და ადამიანს უფრო მაღალი უნარებიც გააჩნიათ. მხოლოდ მცენარეა ორგანული ბუნების ის საფეხური, სადაც მოქმედება საკუთრივ გალიზიანებიდან მომდინარეობს.

უგამონაკლისოდ ყველა შემთხვევაში მხოლოდ გალიზიანებით განსაზღვრულობა მცენარის განმასხვავებელი ნიშან-თვისებაა. „მცენარე, — ამბობს შოპენჰაუერი, — შეიძლება ენოდოს ნებისმიერ სხეულს, რაშიც ორგანული ცვლილებები, კერძოდ, გარემოს ელემენტთა გარდაქმნა ორგანულ ნაერთებად, მხოლოდ გალიზიანების შედეგია“ (54, გვ. 67).

ე) ცხოველი

ორგანული ბუნების უფრო მაღალი საფეხურია ცხოველი. მასშიც ბევრი მცენარეული ფუნქციაა, მაგრამ მისი აღნაგობა და ფუნქციები ბევრად უფრო რთულია.

ცხოველის ორგანოები ბევრად უფრო მკვეთრადაა გამოყოფილი ერთმანეთისგან, ვიდრე მცენარისა.. მცენარეში ეს გამოყოფილება ნაკლებია, რის გამოც მცენარის ორგანოებს ადვილად შეუძლიათ ერთმანეთის შეცვლა. ცხოველის ორგანოებს კი მხოლოდ უკიდურესად შეზღუდულ ფარგლებში შეუძლიათ ერთმანეთის ჩანაცვლება. ძირითადად კი, მათი ფუნქციები მკვეთრად განსხვავებული და უკიდურესად სპეციფიურია.

ამასთან, ისინი თავიდანვე, თვით ახალშობილშიც, უკვე განსხვავებულია ერთმანეთისგან, მაშინ როცა მცენარეში მხოლოდ ზრდის დროს გამოიკვეთება. ცხოველი უკვე იბადება გამოკვეთილ ინდივიდად.

ცხოველი აშკარად მეტად გრძნობს საკუთარ „მე“-ს. ამას შეესაბამება საკუთარი ხმის გამოცემა. ლითონი ჟღერს, როცა მას გარედან დაჰკრავენ. ცხოველი კი თვითონ გამოსცემს ხმას. ფრინველები და ცხოველები გამოსცემენ ბგერას, რათა გადმოსცენ ტკივილი, სურვილი, შიმშილი, სიამოვნება, ვნება. ცხენი ჭიხინებს ომში შესვლისას. კატა კრუტუნებს სიამოვნებისგან.

სულ სხვაა ჩიტიის გალობა. ეს როდია ხმის უბრალო გამოცემა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს განსაკუთრებული სიმსუბუქის და თავისუფალი მოძრაობის ზეიმია.

ჰეგელი შენიშნავს: „თუ თვეზი დამუნჯებულია წყლისგან, ჩიტები თავისუფლად ლივლივებენ ჰაერში, ვითარცა თავის სტიქი-

აშ. ისინი, მინის სიმძიმეს მოწყვეტილნი, ავსებენ ჰაერს და გამო-
ხატავენ საკუთარ საზეიმო გრძნობას განსაკუთრებულ სტიქიაში”
(16, გვ. 465).

სივრცეში თავისუფალი გადაადგილების უნარი ცხოველს
იმთავითვე გამოარჩევს მცენარისგან. მცენარე გადაადგილდება
ფრიად შეზღუდულად, ცხოველი კი თავისუფლად. აქ არაორგა-
ნულ, ფიზიკურ სიმძიმეს კიდევ უფრო აშკარად ცვლის სიმსუბუქე.
ქვა უძრავია, მცენარე ფეთქავს და ირხევა, ცხოველი კი თავისუფ-
ლად მოძრაობს.

ეს არაა ცხოველის უპირობო უპირატესობა და ფუფუნება მცე-
ნარესთან შედარებით. ბუნება არ დაუშვებს ხოლმე არავითარ ფუ-
ფუნებას და მიჰყვება ძალთა უმცირესი ხარჯვის ნაცად წესს. უბრა-
ლოდ, ცხოველს, მცენარისგან განსხვავებით, არ ძალუძს ორგანული
ნაერთების შექმნა ნიადაგიდან და ატმოსფეროდან. მან ისინი მზა სა-
ხით უნდა აიღოს მცენარეებიდან და სხვა ცხოველებიდან.

ეს პრინციპულად აფართოებს მის მოთხოვნილებებს, მცენა-
რესთან შედარებით, და აძნელებს მის არსებობას. ამიტომ სჭირდება
მას მეტი მოძრაობა, თავისუფალი გადაადგილება სივრცეში. მაშასა-
დამე, ცხოველის ეს უპირატესობა მისივე ნაკლის სამაგიეროა.

სივრცეში თავისუფალი გადაადგილების უნარს შეესაბამება
ცხოველის ახალი უნარი, რაიც სრულიად უცნობია მცენარისთვის.
ეს შემეცნების უნარია. მის გარეშე სივრცეში თავისუფალი გადა-
ადგილება ყოველგვარ აზრს დაჰკარგავდა.

ცხოველიც ლიზიანდება. მასაც, მცენარის მსგავსად, ალიზი-
ანებს „დადებითი“ და „უარყოფითი“ საგნები. განსხვავება ისაა,
რომ მცენარეს ალიზიანებს თვით საგნები, მათი უშუალო ნივთიე-
რი ზემოქმედება მის სხეულზე. მცენარე ამას დანაწევრებულ პა-
სუხს სცემს. ცხოველს კი ალიზიანებს მისგან დაშორებული საგა-
ნიც, რაიც უშუალოდ, ნივთიერად არ ზემოქმედებს მის სხეულზე.

მაშ რა მოქმედებს მასზე ამ დროს და რა იწვევს მის საპასუ-
ხო მოძრაობას? — საგნის სახე, მისი არანივთიერი ანარეკლი თა-
ვის ტვინში ანუ შემეცნება. ცხოველი შემეცნების უნარით გან-
სხვავდება მცენარისგან.

როცა ცხოველი თავის მსხვერპლს მისდევს, მოქმედება უშუ-
ალოდ აღძრულია არა შიშმილის გრძნობით, არამედ მსხვერპლის
აღქმით. ცხოველისთვის აუცილებელი საგანი უფრო ხშირად მო-
შორებითაა და უშუალო ზემოქმედებას, ცხოველის გალიზიანებას,
ცხადია, ვერ შეძლებს.

ამ სიშორეს ერთბაშად აბათილებს შემეცნების, კერძოდ, აღ-
ქმის უნარი, რაიც თავში ათავსებს შორეული საგნის სურათს.
ცხოველის საცხოვრისი და სამოქმედო არე მცენარისაზე ფართოა,
რადგან ამოსარჩევ საგანთა რიცხვი და სივრცე მეტია.

სამაგიეროდ ცხოველის მოქმედებაში თავს იჩენს შეცდომა, უზუსტობა, რაც შემეცნებას ახასიათებს-ხოლმე. გალიზიანებაზე გაცემული პასუხები აქაც ზუსტია, მაგრამ თვით შემეცნება ხშირად მცდარია. პასუხი გამლიზიანებული საგნისადმი აქ გაშუალებულია აღქმით და ნარმოდგენით, მაგრამ ისინი ხშირად არ ასახავს საგანს. ამიტომ ცხოველის პასუხი არასწორი აღმოჩნდება. ამ აზრით, ცხოველის მოქმედება შეცდომებში მიმდინარეობს.

მაგრამ ცხოველის ეს შემეცნებითი შეზღუდულობა ნონას-ნორდება ინსტინქტით. ეს რთული ქცევის მიზანშეწონილად, სწორად შესრულების უნარია მიზნის დასახვისა და აზროვნების გარეშე.

ბუნების საკვირველი მიზანშეწონილება ჭარბად ვლინდება ცხოველის ინსტინქტურ ქცევებში. ინსტინქტური ქცევა რთული მიზანშეწონილებით ხასიათდება და გარეგნულად არაფრით განსხვავდება მიზანდასახული, გააზრებული ქცევისგან. შინაგანად კი აქ ძირფესვიანი განსხვავებაა.

დავაკვირდეთ: მერცხალი აშენებს ბუდეს იმ ბარტყებისთვის, რომლებიც ჯერ არც კი ჩასახულან; თახვი აგებს საცხოვრებელს, რისი დანიშნულებაც მისთვის უცნობია; ჭიანჭველა, ზაზუნა, ფუტკარი იმარაგებენ საკვებს მათთვის სრულიად უცნობი ზამთრისთვის; ობობა, ჭიანჭველაჭამია თითქოს გამიზნული ცბიერებით უგებენ მახეს მათთვის ჯერაც უცნობ ნადავლს; მწერები კვერცხს დებენ იქ, სადაც ჯერ არარსებული შთამომავლობა ჯერ არარსებულ საკვებს სძოვს; ერთერთი ხოჭო თავისი სახეცვლილების წინ ხეში გამოხრავს ფულუროს, თავის სხეულზე ორჯერ დიდს, რათა მასში გაეტიოს გვიან ამოსასვლელი რქები.

ფრინველთა ზოგიერთი სახეობა ზამთრის მოახლოებისას გუნდებად გადაფრინდება შორეულ თბილ ქვეყნებში, სადაც არასოდეს ყოფილა და რომლის ჰაეაც, მაშასადამე, შეუძლებელია იცოდეს.

ზოგიერთი კრაზანა თავისი ნესტრით ადამბლავებს მსხვერპლს და ზედ კვერცხს ადებს. ის თავის ნესტარს ზუსტად ახვედრებს ნერვში, რისი გათიშვაც ინვეს დამბლას და არა სიკვდილს. მსხვერპლი ცოცხალი რჩება, შეშდება და გამოჩეკილი მატლის ულუფა ხდება. სხვა ნერვების დაჩხვლეტა მსხვერპლის სიკვდილს გამოიწვევდა და მისი გახრწნილი სხეული გამოჩეკილ მატლს დანამლავდა. სრულდება იშვიათი სიზუსტის ქირურგიული ოპერაცია.

ამ სიზუსტის საფუძველი, წყარო ვერ იქნება ცხოველის შემეცნებითი უნარი. ეს უნარი ფრიად სუსტია, ცხოველის ზემოხსენებული ქცევები კი სრულიად ზუსტი. ცხოველური შემეცნება ოდნავაც ვერ ეყოფოდა ასეთ იშვიათ სიზუსტეს.

ვ) ადამიანის ზოგადი დახასიათება

არაისტორიული განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ადამიანი დგას.

ადამიანის ინსტინქტები ბევრად სუსტია ცხოველისაზე და ამოიწურება ზოგიერთი უნებლიე თავდაცვითი მოძრაობით. მათი მიზანშეწონილობა და გაუაზრებლობა ერთნაირად აშკარაა. ამიტომ ისინი ინსტინქტურია.

ადამიანის ინსტინქტთა სისუსტე განონასწორებულია შეგენების მაღალი, ცხოველისთვის სრულიად უცნობი დონით — ცნებითი აზროვნების უნარით. ადამიანი დაჯილდოებულია გონებით. ეს არის ცნებების შექმნისა და მათი საშუალებით აზროვნების უნარი.

ამ უნარიდან გამომდინარეობს ენა და მეტყველება. ადამიანი ჰქმნის ცნებებს ანუ აერთიანებს მსგავს საგნებს ერთ კლასში და, შესაბამისად, უწოდებს ერთ სახელს, აღნიშნავს ერთი სიტყვით.

ამით ადამიანი, ცხოველისგან განსხვავებით, მაღლდება უშუალო გარემოზე და ფართოვდება მისი საცხოვრისი. ის გაცდება გარემოს და ხდება სამყაროს მკვიდრი. ამას შეესაბამება მისი მოთხოვნილებებისა და ინტერესების უსასრულობა, მისი არაჩვეულებრივად ძლიერი მოქმედებითობა.

აქედან იწყება ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი ბუნებაში, რასაც, პირობით, თავისუფლებას უწოდებენ-ხოლმე. იგულისხმება ადამიანის თავისებური მოწყვეტილობა ბუნებისგან, მისი ერთგვარი ბუნებრივი უმწეობა. ადამიანი ბუნების სხვა ბინადართ ჩამორჩება ინსტინქტებით და გარემოსთან შესაბამისობით. ცნობიერება პირდაპირ გამოხატავს ამ მოწყვეტილობას.

თავისუფლებაში იგულისხმება აგრეთვე ადამიანის აქტიუობა ამ ნაკლის შესავსებად. ცნებების შექმნის უნარი მას საშუალებას აძლევს ჩანვდეს საგანთა არსს და მიაღწიოს მისთვის არასასურველი ვითარების შეცვლას ნაირ-ნაირი კომბინაციების შექმნის გზით. ამიტომ თავისუფლებაში, ერთი მხრივ, იგულისხმება ნაკლი და დაძაბულობა, ხოლო მეორე მხრივ, გონების აქტიუობა ამ ნაკლის შესავსებად.

ადამიანის თავისუფლებას აქვს მეორე, განსაკუთრებული საფეხურიც.

ადამიანს შეუძლია გაიაზროს საკუთარი თავი. ფორმალურად ეს თვითცნობიერება თან ახლავს ყოველგვარ ცნობიერებას. არ არსებობს ადამიანი, ვისაც არ ეფიქროს საკუთარ თავზე; იმაზე, თუ როგორ გამოიყურება სხვის თვალში. ეს ფორმალური თვითცნობიერებაა და მისი შინაარსი მწირია.

სხვაა შინაარსეული თვითცნობიერება. ადამიანი საფუძვლიანად, საგნობრივად ფიქრობს საკუთარ თავზე, თავის არსებობაზე ანუ ზნეობრივად აფასებს მას. ის შეიმეცნებს საკუთარ თავს ბუნების, არსებობისთვის ბრძოლის ნაწილად და უარყოფს. ეს არის ბუნებისგან ნამდვილი მონყვეტა და სულიერების განხორციელება, თავისუფლების უმაღლესი აქტი. ადამიანი მაღლდება საკუთარ თავზე და ხდება მისი „ბატონი“, „უფალი“.

მაგრამ შეიძლება გადაჭრით ითქვას: გონება, ჩვეულებრივ, ვერ მაღლდება აქამდე და, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, რჩება სიცოცხლის იარაღად, საშუალებად. მას დაქვემდებარებული ადგილი უკავია გრძნობებთან შედარებით. ის ემსახურება „სიცოცხლის გრძნობას“, თუმცა პრინციპულად გონებას შეუძლია თავის ამ ბატონთან დაპირისპირება და მასზე გაბატონება.

თავი მესამე ადამიანი

1. ადამიანის სულიერი ნყოფა

ა) ადამიანური შემეცნება

ადამიანი განსაკუთრებული სულიერი ნყოფის არსებაა. ამ ნყოფის მთელ თავისებურებას, განსაკუთრებულობას ჰქმნის გონება — ცნებების შექმნის უნარი.

შემეცნებაც, გრძნობებიც, მოქმედებითობაც ადამიანს საერთო აქვს ცხოველთან. უპირველესად, სწორედ გონება განასხვავებს მას ცხოველისგან. მხოლოდ გონება განაპირობებს შემეცნების, გრძნობის და მოქმედებითობის სრულიად ახალ, ცხოველისთვის მიუწვდომელ, ადამიანურ შინაარსს.

გონება ცნებების შექმნის უნარია. ადამიანი აღიქვამს საგანთა მსგავსებასა და განსხვავებას. ის, მრავალფეროვნებაში გზის გაგნების მიზნით, ამარტივებს ამ მრავალფეროვნებას. კერძოდ, ყურადღებას არ აქცევს განსხვავებას და თავს უყრის მხოლოდ მსგავსებას. ასე მიიღება ამა თუ იმ საგნის ცნება.

მაგალითად, ადამიანის ცნებაში თავმოყრილია ყველა ადამიანის საერთო ნიშან-თვისებები და უგულვებელყოფილია განსხვავებანი.

ცნება საშუალებას გვაძლევს არ დავიბნეთ, არ შევდრკეთ ახალ-ახალი ვითარებების წინაშე; დავინახოთ მათში ჩვენთვის უკვე ცნობილი ვითარება და გზა გავიკაფოთ.

ცნებაში მოცემულია გამოცდილება, რაც ამდიდრებს, აძლიერებს ადამიანს. ცნება იხსნის ადამიანს მოცემულობის წინაშე ტყვეობისგან და, გარკვეული აზრით, სიერცისა და დროის ბატონად ხდის მას.

ამიტომ გონებით ადამიანი ბატონობს ცხოველებზეც. უკანასკნელი მიჯაჭვულია გარემოს. ადამიანი კი მაღლა დგას გარემოზე და, მასთან ერთად, მთელ ცხოველთა სამყაროზე.

ცხოველი აღიქვამს აი ამ ხეს; ადამიანი კი — ამ ხის მსგავსებასაც ყველა სხვა ხესთან და, ამ აზრით, საზოგადოდ ხესაც. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი აღქმა აზროვნებითაა დატვირთული.

ცხოველი წარმოიდგენს ერთხელ აღქმულს მხოლოდ მაშინ, როცა მას ისევ აღიქვამს. ამ დროს მას შეიძლება გაახსენდეს წარსული. ამიტომ ცხოველის წარმოდგენა აღქმაზეა მიჯაჭვული.

ადამიანი კი წარმოიდგენს ერთხელ აღქმულს თავისუფლად, ხელშეორედ აღქმის გარეშეც. ეს წარმოდგენა არაა მთლად თვითნებური. ის გარკვეული ასოციაციებითაა გამოწვეული, როგორც ამას ინგლისელი ფილოსოფოსი დევიდ ჰიუმე (1711—1776) ასაბუ-

თებდა. მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ მისი გამოწვევისთვის არაა საჭირო ხელმეორედ აღქმა.

ნარმოდგენის ეს თავისუფლება აღწევს მომავლის ნარმოდგენამდე, რასაც ნარმოსახვას უწოდებენ. აქ ადამიანი ნარმოიდგენს იმას, რაც ჯერ არ არსებობს, მაგრამ შეიძლება მოხდეს. ეს უნარი საფუძვლად ედება მიზანდასახულ ქცევას, შემოქმედებას და ამიტომ ყველაზე მკაფიოდ გამოხატავს ადამიანური აზროვნების, მთელი მისი ცხოვრების თავისებურებას.

როგორც ვხედავთ, ადამიანური ნარმოდგენა, ერთი მხრივ, ნარსულის აღდგენაა ახლანდელი აღქმისგან ანუ ანწყოსგან დამოუკიდებლად და, მეორე მხრივ, მომავლის სურათია. ამიტომ დროს მხოლოდ ადამიანი წვდება. ცხოველისათვის დრო, როგორც წესი, არ არსებობს.

ზოგიერთი ცხოველი, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, აზროვნებასაც ახერხებს. მაგრამ ეს აზროვნება ასევე მიბმულია აღქმას, უშუალოდ მოცემულ გარემოს. ამიტომ ის არ იძლევა ცოდნას და, მკაცრი აზრით, არცაა აზროვნება. ცხოველი ივინყებს აზროვნებით მიღწეულ წარმატებას და სხვა ვითარებაში ვეღარ იყენებს. ერთხელ მიღწეულ წარმატებას მან ხელახლა უნდა მიაღწიოს.

„ცხოველი — ამბობს ფრანგი ფილოსოფოსი ანრი ბერგსონი (1859—1941) — შემოფარგლულია თავისებური ჩვევებით. ეჭვს გარეშეა, მას ხანდახან ხელეწიფება გასწიოს ეს ფარგლები თავისი ინდივიდუალური ინიციატივით; მაგრამ ის თავს აღწევს ამ ავტომატიზმს მხოლოდ წამით, რათა დაინესოს ახალი ავტომატიზმი. მისი დილეგის კარები მხოლოდ იმისთვის იღება, რათა ისევ დაიკეტოს. როცა ის ცდილობს ბორკილის განწყევტას, დიდი-დიდი, მის გაფართოებასლა ახერხებს” (9, გვ. 291).

ასეა, რადგან ცხოველის აზროვნება არ შეიცავს ცნებებს, აღქმებზეა მიჯაჭვული.

სულ სხვაა ცნებებით აზროვნება. ცნებაში ასახულია საგნებისა და მოვლენების განმეორებადი ნიშან-თვისებები. ამიტომ ცნების მფლობელი უსაზღვრო დროსა და სივრცეს ფლობს. მას აქვს ცოდნა — უძლიერესი იარაღი ქვეყნად. უფრო სწორად, გონებაა ასეთი იარაღი, რადგანაც ცოდნა მხოლოდ გონებით მოიპოვება.

ცოდნის ყველაზე მარტივი და ფუძემდებლური სახეობა ცნობიერებაა. ეს არის გარესამყაროსგან საკუთარი თავის განსხვავების უშუალო და ნათელი ცოდნა. ეს არ ნიშნავს, რომ ადამიანი აცნობიერებს თავის განსხვავებას გარესამყაროსგან. არა, ეს განსხვავება პირველად იქმნება ცნობიერებით.

აქედან ჩანს, რომ ცნობიერება მუდამ შეიცავს ადამიანის მიერ საკუთარი არსებობის უშუალო ცოდნას ანუ „მე“-ს. „საკუთარი თავი“ ჯერ კიდევ არაა „მე“. ეს უკანასკნელი არის საკუთარი თავი

ვის დასახელება, მისი დანახვა, მისი არსებობის უშუალო ცოდნა მის მიერვე.

რაკილა „მე“ საკუთარი თავის გაცნობიერებით იქმნება, ადამიანს ჰგონია, რომ „მე“ იმთავითვე გაცნობიერებულია; რომ ადამიანმა შეუძლებელია არ იცოდეს საკუთარი თავი; კერძოდ, ის, თუ რას ფიქრობს, რა იცის, რას გრძნობს, რა ამოძრავებს. ადამიანმა შეიძლება ეს დაუშალოს სხვას, ესე იგი, შეინიღბოს: მაგრამ თავად ხომ იცის, რასაც მალავს და ნილბავს? შეიძლება მთლად ნათლად ვერა, მაგრამ ბუნდოვნად მაინც.

ეს ცნობიერებისა და ფსიქიკის (ბერძნული „ფსიქეა“ — სული) ურთიერთმიმართების პრობლემაა.

ტრადიციულად ფიქრობდნენ, რომ ფსიქიკა მხოლოდ ცნობიერია. ოღონდ ზოგი რამ ფსიქიკაში მეტად არისო გაცნობიერებული, ზოგი რამ ნაკლებად.

ასე ფიქრობდა, მაგალითად, ლაიბნიცი. ის სცნობდა ცნობიერების ხარისხთა უსასრულო რიგს სიკაშკაშიდან სიბნელემდე. სულიერი მოვლენები შეიძლება იყოსო თვალსაჩინო ან უჩინარი თვით მისი მატარებლისთვის, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ისინი გაცნობიერებულიაო.

ცნობიერებისთვის უჩინარ სულიერ შინაარსებს ლაიბნიცი „მცირე პერცეფციებს“ (petites perception) უწოდებდა. ესე იგი, ისინიც ცნობიერია, ოღონდ მცირე ხარისხით. ფსიქიკაში შეუძლებელია არსებობდეს სრულიად გაუცნობიერებელი შინაარსი.

ჩვენს დროში ეს თვალსაზრისი, უმეტესწილად, უარყოფილია. შოპენჰაუერმა ადამიანის სული უმთვარო ღამეს შეადარა. ფსიქიკა, ამავე მოაზროვნის მეტაფორით, აისბერგსა ჰგავს, რისი უმეტესი ნაწილი ოკეანეშია ხოლმე დანთქმული, ხოლო ჩანს უმნიშვნელო ნაწილი. ფსიქიკა, უმთავრესად, არაცნობიერია.

ავსტრიელმა ფსიქოლოგმა ზიგმუნდ ფროიდმა (1856—1939) ცდით დაასაბუთა არაცნობიერის არა მხოლოდ არსებობა, არამედ პირველობაც ფსიქიკაში. არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორიამ ძირფესვიანად შეცვალა წარმოდგენა ადამიანის შესახებ.

ადამიანმა ხშირად არ იცის ის, რაც იცის. მოულოდნელად აღმოჩნდება: გეცოდნია ის, რაც თითქოს არ ვიცოდით. ეტყობა, ამ მოვლენაზე დაკვირვებამ უბიძგა პლატონს ეგრეთ წოდებული „ანამნესისის თეორიის“ (ბერძნული „ანამნესის“ — გახსენება) შექმნისკენ, რომლის თანახმადაც შემეცნება ცნობიერებაში შეუმჩნეველად არსებული ცოდნის გახსენებაა.

ასევე, ადამიანმა ხშირად არ იცის, რა სურს. მისი ბუნებრივი ლტოლვები ბავშვობიდანვე ეჯახება საზოგადოებრივ აკრძალვებს და თანდათან ემორჩილება მათ. ის საზოგადოების ნევრად იზრდება, რის გამოც მისი ბუნებრივი ლტოლვების ერთი ნაწილი განი-

დევნება ცნობიერებიდან და გადაბარგდება ფსიქიკის ჩაბნელებულ სარდაფებში.

ფროიდი ამტკიცებს, რომ განდევნილი არ უდრის გამქრალს. ის განაგრძობს არსებობას ფარულად; თან ცნობიერებისგან დამოუკიდებლობის გამო უფრო ძლიერდება. ის ირგებს საზოგადოებისთვის მისაღებ ნიღაბს, გამოდის „სარდაფიდან“ და ასე განაგრძობს არსებობასა და მოქმედებას.

ამით კმაყოფილდება ბუნებაც და ადამიანის საზოგადოებრივი თავმოყვარეობაც. ბუნება იმით, რომ განდევნილი ლტოლვა, მართალია, შემოვლითი გზით, მაგრამ მაინც დაკმაყოფილდა; ადამიანის საზოგადოებრივი თავმოყვარეობა იმით, რომ ლტოლვა აღარა ჩანს. მას ვერც საზოგადოება ხედავს, ვერც მისი მატარებელი პიროვნება.

მაშასადამე, ადამიანმა, უმეტესად, არ იცის, თუ რა იცის და რა სურს. მან უშუალოდ იცის თავისი ცოდნისა და სურვილის მხოლოდ გარეგნული სახე. არსებითად კი, ის არ იცნობს თავის თავს; იცნობს მხოლოდ თავის საზოგადოებრივ ნიღაბს.

ამით ფროიდმა ახლებურად წარმოაჩინა ადამიანი ვითარცა „სფინქსის გამოცანა“; ახალი, ექსპერიმენტულ-მეცნიერული საზრისით გაამდიდრა ეს უძველესი ბერძნული მეტაფორა. ცნობიერებას, თურმე, ღრმად სიმბოლური შინაარსი აქვს. მისი გარეგანი ფორმა მუდამ სხვა, შეფარულ საზრისებზე მიუთითებს.

ბ) ადამიანური გრძნობა

გრძნობა, ძალიან მოკლედ რომ ვთქვათ, შეფასებაა. მასში გამოხატულია რაღაცის ღირებულება სუბიექტისთვის — დადებითი ან უარყოფითი.

დადებითი ღირებულება ანუ „კარგი“ გამოიხატება სიამოვნების, ხოლო უარყოფითი ღირებულება ანუ „ცუდი“ — უსიამოვნების გრძნობით. ძირითადად, სწორედ ეს ორი გრძნობა არსებობს — სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა.

მაშასადამე, გრძნობების საშუალებით ცოცხალი არსება ერთმანეთისგან არჩევს „კარგსა“ და „ცუდს“. ეს კი მას ეხმარება თავდაცვაში, არსებობისთვის ბრძოლაში. საკვების ნაკლებობას ის შიმშილად განიცდის, სითხისას ნყურვილად, საჭირო ტემპერატურისას — სიცხედ ან სიცივედ, ორგანოს დაზიანებას — ტკივილად, ხოლო ამ უარყოფით მდგომარეობათა დაძლეvas — სიამოვნებად.

ამგვარად, სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობები გამოხატავს საგანთა დადებით ან უარყოფით მნიშვნელობას, ღირებულებას ცოცხალი არსებისთვის. ეს ინვევს არსების საპასუხო მოქმედებას და ხელს უწყობს მის თავდაცვას არსებობისთვის ბრძოლაში.

გრძნობა უშუალოა. სუბიექტი გრძნობს, ასე ვთქვათ, თავისით, საგანგებო მონდომების გარეშე. მას რაიმე სიამოვნებს ან არ სიამოვნებს, ასე ვთქვათ, მისი სურვილის მიუხედავად. ეს თითქოს თავისით ხდება, ვითარცა რაღაც ბუნებრივი მოვლენა.

გრძნობის უშუალობა იმაშიც გამოიხატება, რომ ის არც შემეცნებაზეა დამოკიდებული. რაღაც გვსიამოვნებს არა იმიტომ, რომ ის სიკეთედ ვცანით; პირიქით, ის სიკეთედ ვცანით იმიტომ, რომ გვსიამოვნებს. უფრო მარტივად: რაიმე იმიტომ კი არ გვსიამოვნებს, რომ კარგია, არამედ იმიტომაც კარგი, რომ გვსიამოვნებს.

ესაა გრძნობის უშუალობა — ის არ წარმოიშობა საგანგებო მონდომების ან შემეცნების საშუალებით; პირიქით, ნინ უსწრებს შემეცნებასაც და მონდომებასაც. ის იმთავითვე ახასიათებს ყოველ ცოცხალ არსებას. შემეცნება კი სიცოცხლის განვითარების უფრო გვიანდელ საფეხურზე წარმოიშობა.

აქედან ჩანს, რომ გრძნობა მხოლოდ ადამიანის თვისება არაა. ადამიანი სხვა არსებათაგან განირჩევა არა საზოგადოდ გრძნობის უნარით, არამედ გრძნობის თავისებურებით. ამ თავისებურებას კი ჰქმნის გრძნობის კავშირი გონებასთან.

ცხოველი ცხოვრობს გარემოში. მის გრძნობებს გარემოს საგნები ინვეეს. ადამიანი კი, გონების წყალობით, ცხოვრობს სამყაროში — აკი ის თავის გარემოს სამყაროს ნაწილად აცნობიერებს. ამიტომ მის გრძნობებს ინვეეს არა მხოლოდ საგნები, არამედ წარმოდგენებიც. ეს განაპირობებს ადამიანის გრძნობათა განსაკუთრებულ სიფართოვეს.

ამას გულისხმობდა ბერძენი ფილოსოფოსი, სტოელი ეპიქტეტე (დაახლოებით 50—140), როცა ამბობდა: „ჩვენ გვაძფოთებენ არა საგნები, არამედ ჩვენივე წარმოდგენები საგანთა გამო!“

მაგალითად, ადამიანის გრძნობას ინვეეს მისი წარმოდგენა ქვეყნიერების საწყისის, მისი უსასრულობის შესახებ, რაც უშუალოდ არაა მოცემული; ასევე — წარსული და მომავალი, რაიც აგრეთვე არაა უშუალოდ, საგნობრივად მოცემული. ესენი მხოლოდ წარმოდგენებია, რომლებიც უშუალოდ მოცემულ საგანზე არანაკლებ ინვევენ გრძნობებს.

ადამიანის დამოკიდებულება საგანთან გაშუალებულია აზროვნებით. ამიტომ შეიძლება ითქვას: ადამიანს, ფაქტიურად, არცა აქვს საქმე უშუალოდ მოცემულ საგნებთან; მის გრძნობებს, უპირატესად, წარმოდგენები ინვეეს.

ეს არ ეწინააღმდეგება გრძნობის უშუალობას. გრძნობა მაინც უშუალოა, რადგანაც ადამიანის წარმოდგენები ასევე პირდაპირ და ადამიანის ნებისყოფისგან დამოუკიდებლად ინვეეს გრძნობებს, ვითარცა საგნები.

გონებასთან კავშირი განაპირობებს ადამიანის გრძნობათა ცნობილ სირთულეს. ცხოველის გრძნობა მარტივია, შინაგანად ერთგვაროვანია. ცხოველს რაღაც საგანი, მდგომარეობა სიამოვნებს ან არ სიამოვნებს. მაგალითად, წყურვილი ცხოველს მხოლოდ უსიამოვნებას ჰგვრის, წყურვილის მოკვლა კი მხოლოდ სიამოვნებას. შეუძლებელია მისი გრძნობა ორმაგ ხასიათს ატარებდეს, ამბივალენტური იყოს (ლათინური „ამბო ვალენტია“ — ორივე ძალა).

ადამიანის გრძნობები კი რთულია, შინაგანად ერთგვაროვანია, ხშირად კი წინააღმდეგობრივი. შეიძლება ფიზიკურად მოცემული საგანი ან მდგომარეობა გვსიამოვნებდეს, მაგრამ ამ საგნის ან მდგომარეობის საზრისი, გონებით სანვდომი მნიშვნელობა არ გვსიამოვნებდეს, ან პირიქით.

მაგალითად, წყურვილის მოკვლა ადამიანსაც ისევე სიამოვნებს, როგორც ცხოველს; მაგრამ წყურვილის მოკვლის შედეგის ან შინაარსის ცოდნა მას შეიძლება უსიამოვნებას ჰგვრიდეს.

ჩინგიზ აითმათოვის მოთხრობაში „ჭრელი ძაღლი, ზღვის-პირს ადევენებული“ წყურვილისგან გონდაკარგული და სასოწარკვეთილი ძველი მეთევზე, ხანგრძლივი ბურუსის გამო ნავით ზღვაში ჩარჩენილი, ანგარიშმიუცემლად სვამს მათარიდან ზღვის მლაშე წყალს. წყლის დაღევის თუნდაც ეს იმიტაცია მას სიამოვნებს, მაგრამ ძველი მეთევზისთვის ეს უნებისყოფობა იმდენად თავზარდამცემი და დამთრგუნველია, რომ იგი მაშინვე გადახტება ნავიდან და თავს იხრჩობს.

ნიკო ლორთქიფანიძის მოთხრობაში „ტრაგედია უგმიროდ“ შიმშილისგან დატანჯულ მამას სიამოვნებს შვილის ულუფის ჭამა. მაგრამ მას, ამავე დროს, ტანჯავს იმის ცოდნა, რომ შვილები მშიერი დატოვა და მამის უმარტივესი, თუნდაც ცხოველური მოვალეობაც კი დაივიწყა. ეს ტანჯვა ისე ძლიერია, რომ თვითმკვლელობის მიზეზი ხდება.

მეორე მხრივ, ადამიანს ხშირად არ სიამოვნებს ესა თუ ის საგნობრივი დამოკიდებულება გარემოსთან, მაგრამ სიამოვნებს ამ დამოკიდებულების შინაარსი; ესე იგი, ამ დამოკიდებულების შედეგის, საზრისის ცოდნა.

მაგალითად, უსიამოვნებაა ზაფხულის სიცხეში შრომა, მაგრამ სასიამოვნოა ამ შრომის მომავალი შედეგი, რაიც ადამიანმა წინასწარ იცის.

საგნისმიერი და აზრისმიერი ფენები ადამიანის გრძნობაში თითქმის ყოველთვის ერთობლივად მონაწილეობს და ჰქმნის ხსენებულ სირთულეს. მათი წინააღმდეგობა ხშირად უკიდურესობამდე მიდის, რაც ჩანს დამოწმებულ მოთხრობებში. ორივეგან სიამოვნება საგნისმიერია, უსიამოვნება — აზრისმიერი.

სრულიად სანინალმდევგოა მოწამებრივი ქცევა. აქ, პირი-
ქით, ტანჯვაა საგნისმიერი, სიამოვნება კი აზრისმიერი. მაგალი-
თად, ქეთევან წამებული იტანჯება ჯალათის ხელით, მაგრამ მას
ნეტარებას განაცდევინებს ამავე ტანჯვის შინაგანი აზრი — თავი-
სი მამულიშვილური სიმტკიცე.

ადამიანისეული გრძნობების კიდევ ერთი განმასხვავებელი
ნიშანია უარყოფითი ემოციების სიჭარბე დადებით ემოციებთან
შედარებით ანუ ძირეული უარყოფითობა.

გრძნობა, უპირატესად, უარყოფითია. მისი ძირეული, სილ-
რმისეული ფენა უსიამოვნებაა. სიამოვნება კი, უმეტესად, უსია-
მოვნების შეწყვეტაა, მისი დროებითი დაძლევაა.

მართლაც, სიცოცხლე, უპირველესად, სწრაფვაა, ლტოლვაა.
ის უკავშირდება რაღაც სასურველის არქონას, ნაკლულობას.
სწორედ ესაა უარყოფითი გრძნობა, უსიამოვნება, რაც, ეტყობა,
სიცოცხლის უპირველესი აქტია. სწორედ ეს იწვევს მოქმედებას,
ცხოველქმედებას.

სასურველის მიღწევა ანუ უსიამოვნების შეწყვეტა კი სია-
მოვნებაა. აი ამ მეტაფიზიკური აზრ-გაგებით, სიამოვნება უსია-
მოვნების შეწყვეტაა. მას არსებითად, სიღრმისეულად უსწრებს
წინ უსიამოვნება.

ფსიქოლოგიური დაკვირვებისას ასეთი მტკიცება ცალმხრი-
ობად და თვითნებობად გამოიყურება, რადგანაც თავისუფლად შე-
იძლება მისი შებრუნება: პირიქით, თვითონ უსიამოვნებაა სიამო-
ვნების შეწყვეტა.

ამ გრძნობათა შორის ურთიერთობის ასეთ ორმხრიობას გუ-
ლისხმობდა პოეტი, როცა ირონიულად განიხილავდა პოეტ ჰაინ-
რიხ ჰაინეს მიერ ამ ურთიერთობის ცალმხრივად წარმოდგენას:

რომანტიული ქნარის წვიმაში
ნირშეუცვლელი იყო გალობა:
ბედნიერება არის მირაჟი,
უბედურება კი რეალობა.
უბედურება, — სწუხდა ჰეინე, —
დინჯი, მოხუცი არის ქმნილება:
თუ ერთი გნახა და მოეწონე,
სიკედილის დღემდე ქნარს გეცილება.
ასეა, ასე: მხოლოდ სიზმარში —
სიუბრალოე და სიადვილე;
უბედურება არის მირაჟი,
ბედნიერება კი სინამდვილე.
მე არას ვიტყვი: ბევრის ვარ მოწმე
უბედობით და ბედნიერებით;

პირად საკითხში ამ ორი მოძმის
ნურავინ ქვეყნად ნუ ჩავერევით!
(გალაქტიონ ტაბიძე, „პეინეს სტრიქონის გამო“)

მაგრამ ფილოსოფიური მიდგომისას სხვა რამ იგულისხმება — სიცოცხლის „პირველი აქტი“ ნაკლულობის განცდა ანუ უსიამოვნებაა. ამიტომ სიამოვნება მის შეწყვეტად და, მაშასადამე, მეორეულ აქტად უნდა განვიხილოთ.

სიამოვნება, თავისი არსით, უსიამოვნებაზე ხანმოკლეა. აკი სიცოცხლე ნაკლულობიდან და, მაშასადამე, უსიამოვნებიდან იწყება. აი ამიტომ: სიამოვნება, თუკი გაჭიანურდება, უთუოდ მონყენილობას ჰბადებს და თვითონვე იქცევა უსიამოვნებად. „მუდმივი სიამოვნება დიდი უსიამოვნებაა“, — ამბობს ფრანგული ანდაზა.

აქაც ჩანს, რომ გრძნობების ბუნებრივი, ასე ვთქვათ, პირველადი მდგომარეობა უარყოფითია, უსიამოვნებაა. უსიამოვნება ნორმაა, სიამოვნება — გამონაკლისი. უსიამოვნება სიღრმიდანაა, სიამოვნება — ზედაპირიდან.

ცოცხალ არსებას სწორედ უსიამოვნება აცოცხლებს. ის გაჭირვების საშუალებით ერთობა და ებრძვის მონყენილობას. სიცოცხლე უსიამოვნება და მასთან ბრძოლაა. ცოცხალი არსება, ქვეშეცნეულად, ეძებს კიდევ უსიამოვნებას, რათა ებრძოლოს მას და განიცადოს სიამოვნება.

ეს განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს ადამიანის გრძნობაში. გონება ნათლად უჩვენებს ადამიანს მისი ცხოვრების ამაოებას და ამით აძლიერებს უსიამოვნების ისედაც ქვემდებარე გრძნობას. ქვეყნად თავის არსებობას გონიერი არსება პრინციპულ სასრულობად და შეზღუდულობად აცნობიერებს, რასაც გაურკვეველი შიშის განცდა ახლავს თან.

ეს უარყოფითი გრძნობა — გაურკვეველი შიში — წინ უსწრებს და განსაზღვრავს ადამიანის მოქმედებას, ცხოვრებას. გონებასთან კავშირი, მაშასადამე, აღრმავებს და ამრავლებს გრძნობის უარყოფითობას ანუ უსიამოვნებას. სიამოვნება კი აშკარად მეორეული და ნაწარმოებია; ხშირად კი ხელოვნურიც.

თითქოს შეუძლებელია, რომ უარყოფითი წინ უსწრებდეს დადებითს. ის ხომ დადებითის უარყოფაა და, მაშასადამე, პირიქით, უნდა მოსდევდეს მას. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვითაა ასე და, ასე ვთქვათ, ენობრივ-გრამატიკული ილუზიაა.

ნამდვილად კი არსებობა არყოფნის დარღვევაა და მეორეულია. გრძნობის ძირეულ უარყოფითობაში სწორედ ეს უზოგადესი, მეტაფიზიკური ვითარებაა ასახული.

გ) ადამიანური მოქმედებითობა

გრძნობა თავისთავად შეიცავს მოძრაობისკენ მიდრეკილებას. სასიამოვნო საგანი იზიდავს ცოცხალ არსებას, უსიამოვნო კი განიზიდავს. სიამოვნებას თან ახლავს მისწრაფება სასიამოვნო საგნისკენ, ხოლო უსიამოვნებას — თავის არიდება, გაქცევა უსიამოვნო საგნისგან. ესაა ცოცხალ არსებათა მოქმედებითობის სათავე.

მოქმედებითობა, ისევე როგორც გრძნობა, ადამიანს საერთო აქვს სხვა ცოცხალ არსებებთან. ადამიანი მათგან განსხვავდება არა საზოგადოდ მოქმედებითობით, არამედ მოქმედებითობის კავშირით გონებასთან.

დავაკვირდეთ: მცენარის მოქმედებითობა განსაზღვრულია გალიზიანებით. მცენარე უშუალოდ გარემოს ზემოქმედებას განიცდის უარყოფით ან დადებით მდგომარეობად და შესაბამისად უპასუხებს ამ ცვლილებას. ესაა მისი მოქმედებითობა.

ცხოველს კი ალიზიანებს მისგან დაშორებული საგანიც, რაიც უშუალოდ არ ზემოქმედებს მის სხეულზე. გალიზიანებლის ზემოქმედება აქ გაშუალებულია შემეცნებით. მაშასადამე, ცხოველის მოქმედებითობა განსაზღვრულია შემეცნებითაც. მოქმედებას აქ უშუალოდ აღძრავს არა მხოლოდ საგანი, არამედ მისი შემეცნებაც.

ამ ჭრილში ჩანს ადამიანის მოქმედებითობაც. ისიც შემეცნებითაა განსაზღვრული. განსხვავება ისაა, რომ ცხოველური შემეცნება შეგრძნებებისა და აღქმებისაგან შედგება, ადამიანური კი ცნებებისგანაც; თავის ტვინში მოცემული, საგნისგან მოცილებული აზრებისგან.

ადამიანის მოქმედებას აღძრავს არა მხოლოდ საგნები ან მათი აღქმები, არამედ აგრეთვე და უმეტესად — ადამიანის წარმოდგენები საგანთა შესახებ. ეს წარმოდგენები საგნებისგან დამოუკიდებლად არსებობს თავის ტვინში და საგნის მხოლოდ ზოგად ნიშნებს ასახავს ანუ განყენებულია, აბსტრაქტულია.

აქ კარგად ჩანს, რაოდენ ფართოა ადამიანის მოქმედების არე; რაოდენ დიდია ადამიანის მოქმედებითობა, შინაგანი აქტივობა, ცხოველთან შედარებით. ადამიანს შეუძლია შეაჩეროს გარემოს უშუალო ზემოქმედებით აღძრული სურვილის გადასვლა ქცევაში.

ცხოველი ირჩევს უშუალოდ მოცემულ საგნებს შორის და ირჩევს უფრო სასიამოვნოს ან ნაკლებად უსიამოვნოს. ადამიანი კი ირჩევს უშუალოდ მოცემულ და წარმოსახულ საგნებს შორისაც. მაშასადამე, მას შეუძლია თავი შეიკავოს სიამოვნებისგან. ცხოველის მოქმედებითობა იგივეა, რაც სურვილის პირდაპირი გაგრძელება. ადამიანის მოქმედებითობა კი, უპირველესად, სურვილისგან თავშეკავების უნარია, ნებისყოფაა.

ეს ნებისყოფის, ასე ვთქვათ, უარყოფითი განზომილებაა. მაგრამ ნებისყოფას დადებითი შინაარსიც აქვს. მართლაც, სურვილისგან თავშეკავებას აზრი აქვს მხოლოდ რაღაც მიზნით — გონების მიერ შექმნილი განცენებული წარმოდგენით. მიზნის დასახვა ნებისყოფის საქმეა.

მაგრამ ადამიანი ხშირად მიზანს ისახავს, მერე კი ღალატობს მას. ეს ნიშნავს, რომ მიზანი ნამდვილად არც ყოფილა დასახული. ადამიანს მხოლოდ ეჩვენებოდა ასე. მიზნის დასახვის ნამდვილობა გადანყევტილების მიღებაში ჩანს. ამიტომ ნებისყოფის დადებითი შინაარსი მიზნის დასახვა და გადანყევტილების მიღებაა.

ამგვარად, ნებისყოფა სურვილისგან თავშეკავების, მიზნის დასახვისა და გადანყევტილების მიღების უნარია.

სურვილისგან თავშეკავება იწვევს იმ უსიამოვნო დაძაბულობას, რაც ნებისყოფას ახლავს-ხოლმე თავს. სურვილს დიდი ძალა აქვს და, ცხადია, უბრძოლველად არ ნებდება. ეს ბრძოლა განიცდება შინაგან დაძაბულობად, რისგანაც ადამიანს ისევ ნებისყოფის ძალა იხსნის.

ეს ძალა იზომება იმ სურვილის სიძლიერით, რისგანაც ხდება თავშეკავება; აგრეთვე გადანყევტილების სიმტკიცით. ესე იგი, იმით, თუ რამდენად საბოლოოა გადანყევტილება. ეს ძალა სხვადასხვა ხარისხით წარმოგვიდგება ადამიანის ჩვეულებრივი საზრიანობიდან რელიგიურ განდგომამდე და მარტვილობამდე.

ნებისყოფა, როგორც ვხედავთ, მიზნითაა განსაზღვრული. მიზანი კი გააზრებული სურვილია. ამიტომ ადამიანის მოქმედებობის სათავეში ვხედავთ, ერთი მხრივ, სურვილს და, მეორე მხრივ, აზროვნებას; მოკლედ, გრძნობასა და გონებას. ცხოველი მხოლოდ გრძნობით მოქმედებს, ადამიანი კი გონებითაც.

რომელია უფრო ძლიერი? რომელი უდევს საფუძვლად ადამიანის აქტივობას, მოქმედებობას?

ადამიანს, ისევე როგორც ყველა სხვა არსებას, გრძნობა ამოძრავებს; მისი ჩაუქრობელი სწრაფვა სიცოცხლის შენარჩუნებისკენ, ხოლო ამ მიზნით მისი გაფართოებისა და სულ უფრო მეტი ძალაუფლებით აღჭურვისაკენ ზუსტად იმავე ენერგიას ეყუდება, რაიც მთელ ცოცხალ ბუნებაში ბორგავს. როგორც ცხოველთა ლტოლვა სიცოცხლის შენარჩუნებისკენ არ ემყარება რაიმე აზროვნებასა და შემეცნებას, ისე — ადამიანისაც. როგორც ცხოველისთვის არა აქვს არანაირი მნიშვნელობა ამ სწრაფვის მიზანშეწონილების შემოწმებას აზროვნებით, ისევე არც ადამიანისთვის.

აზროვნებას აქ რაიმე რომ ეკითხებოდეს, მაშინ ეს სწრაფვა დაიშრიტებოდა, შეწყდებოდა. ასეა, რადგან გონების წინაშე ეს სწრაფვა სრულიად უმომავლო და უაზროა. აკი გონებამ იცის სივრცისა და დროის უსასრულობის შესახებ. ასეთი თვალუწვდენელი

უაზრობა კი ადამბლავებს ადამიანის ნებას; აზრს უკარგავს ყოველგვარ მოქმედებას.

ზუსტად ამბობს ბებერი ბოშა მაქსიმ გორკის მოთხრობაში „მაკარ ჩუდრა“: „ჩაფიქრდები და სიცოცხლე შეგძულდება. ეს ყოველთვის ასეა. ეს მეც შემემთხვა, არწივო, მაშ? ციხეში ვიჯექ, გალიჩინში. „რისთვის ვცხოვრობ ამქვეყნად?“ — ანაზღად გამკრა თავში მოწყენილობისგან. მოსაწყენია ციხე, არწივო, ეჰე, სამინლად მოსაწყენი! მომიჭირა გულში წუხილმა, როცა ვინრო სარკმლიდან მინდორი დავლანდე; მარწუხებით მომიჭირა... ვინ გეტყვის, რისთვის ცხოვრობს? ვერაჲინ, არწივო, ვერაჲინ! არც უნდა ჰკითხო ეს შენს თავს. იცხოვრე და მორჩა. გაიარ-გამოიარე, მიიხედ-მოიხედე და წუხილიც გაქრება. აი მაშინ კი კინალამ ქამარი არ წავიჭირე ყელზე?!”

აზროვნება და ფიქრი, პირიქით, აქრობს სიცოცხლის ნებას, შრეტს სასიცოცხლო ძალას. ამიტომ ეს ნება აზრიდან არ მომდინარეობს; არც არსაიდან, რადგან თვითონაა პირველადი. ის უშუალო გრძნობაა, სურვილია. გონებას, აზროვნებას მხოლოდ სამსახური ჰმართებს მისი; ყველაზე გონივრული საშუალებების მოძებნა უკვე არსებული სურვილის ასრულებისთვის. ადამიანის მოქმედებითობა ემყარება სურვილს ანუ გრძნობას, ხოლო საშუალებად იყენებს გონებას.

ადამიანი მხოლოდ დროებით იკავებს თავს სურვილებისგან, რათა უფრო ხანგრძლივად დაიმკვიდროს ისინი. თავს იკავებს შედარებით უმნიშვნელო სურვილებისგან, რათა უფრო მნიშვნელოვანი დაიკმაყოფილოს. გონება ამ არჩევაში ეხმარება მას. წინააღმდეგობებით აღსავსე ქვეყნიერებაში სურვილების პირდაპირი დაკმაყოფილება შეუძლებელია. გონება შემოვლით გზას პოულობს. ნებისყოფა ამ გზით სიარულის ძალაა.

ამიტომ ნებისყოფა, ნებელობითი მოქმედება ისევ სურვილებითაა განსაზღვრული. ოღონდ აქ სურვილი გააზრებულია, გონებითაა გაშუალებული. ნებისყოფა დროებით მოთმენის უნარია.

გონება ააშკარავებს სიცოცხლისკენ სწრაფვის უსაფუძვლობასა და ამაოებას. ამიტომ გრძნობა იმთავითვე მოწოდებულია თავისუფალი აზროვნების ჩასახშობად და გონების დასაბნელებლად. გრძნობა აღწევს ამას, რითაც დასტურდება მისი პირველობა და ძლევა მოსილება გონების მიმართ.

დ) ცნობიერების ორი დონე

ცნობიერება გარესამყაროსგან საკუთარი თავის განსხვავების უშუალო ცოდნაა. ამ განსხვავების როგორების მიხედვით, შეიძლება განვასხვაოთ ცნობიერების ორი დონე — ეგოცენტრული და უმაღლესი.

ვგოცენტრული ცნობიერება ადამიანის ცნობიერების ბუნებრივი და ნათელი მდგომარეობაა. ადამიანს ბუნებრივად და ნათლად ესმის თავისი განსხვავება მთელი გარესამყაროსგან.

რა იგულისხმება ამ განსხვავებაში და რა გვარისაა ის?

ადამიანს ნათლად ესმის, რომ თვითონაც არსებობს და გარესამყაროც. ამ მხრივ ის ვერ გრძნობს ვერავითარ განსხვავებას. განსხვავება არსებობის ფორმასა და ხასიათშია. ადამიანს საკუთარი თავი ესმის სუბსტანციად, ქვემდებარედ, ხოლო გარესამყარო — მასზე დამოკიდებულად. ამის ნათლად გაცნა და შესაბამისი სამოქმედო განწყობაა ცნობიერების ბუნებრივი მდგომარეობა.

რას ნიშნავს, რომ ადამიანს საკუთარი თავი ესმის სუბსტანციად? უპირველესად იმას, რომ ადამიანი საკუთარ თავს შიგნიდან შეიმეცნებს. ერთადერთი საგანი, რის არსებობასაც ადამიანი შიგნიდან განიცდის, საკუთარი „მე“-ა. ამ აზრით, „მე“ საკუთარ თავშია დაფუძნებული ანუ სუბსტანციაა.

სხვისი არსებობა მხოლოდ გარედან ჩანს. ადვილად შეგვიძლია მისგან თვალის არიდება, მისი სულაც დავინწყება. ამიტომ „სხვა“ შედარებით უმნიშვნელოა, რაღაც შემთხვევითია. „მე“ კი შიგნიდან განიცდება. მას თავიდან ვერ მოვიცილებთ და ვერ დავინწყებთ. ვერ მოვიაზრებთ, ვერც წარმოვიდგენთ საკუთარ არყოფნას, რადგან ამგვარი მოაზრებისა და წარმოდგენის პირობა ჩვენვე ვართ თვითონ.

ეს ანიჭებს „მე“-ს არსებობას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რაც არც ერთ სხვა საგანს არ გააჩნია. „მე“ გამოწვევისაა ყველაფრისგან და ყველასგან. ის ქვეყნიერების შუაგულია, ხოლო მთელი დანარჩენი ქვეყნიერება მხოლოდ პერიფერიაა. თითქოს „მე“ ერთადერთი სინამდვილეა; დანარჩენი ქვეყნიერება კი მხოლოდ წარმოდგენაა სინამდვილის შესახებ.

ამ ვითარებას შოპენჰაუერი ცნობიერების თეორიულ სოლიფსიზმს უწოდებდა (ლათინური solus — ერთი, ერთადერთი; ipse — თვითონ). პრაქტიკულ ცხოვრებაში კი ეს თეორიული სოლიფსიზმი ღირებულებითი სოლიფსიზმის სახეს იღებს — ადამიანი გრძნობს საკუთარი თავის უპირობო მნიშვნელობასა და ღირებულებას.

ყველაფერი სხვა რაღაც პირობითაა გამართლებული, „მე“ კი უპირობოდ. მას არავითარი საზომი არ სჭირდება. მას ვერაფერი ვერც შეჰმატებს და ვერც დააკლებს ღირებულებას ჩემს თვალში. ასეთი რამ ჩემს „მე“-ს მოსდის მხოლოდ სხვის თვალში. საკუთარი თავის განვითარება და სახელის მოხვეჭაც მხოლოდ სხვის დასანახად და საჩვენებლადაა საჭირო. ამიტომ ამას თვითონ „მე“ კი არ ცდილობს, არამედ მისი ზედაპირული, საზოგადოებრივი ნაწილი და შრე.

აქედან გამომდინარეობს ღირებულებითი სოლიფსიზმის ძირითადი წესი: „მე“ მიზანია და არასოდეს — საშუალება! დანარჩენი ქვეყნიერება კი მხოლოდ საშუალებაა და არასოდეს — მიზანი!

ასეთია „მე“-ს მიერ საკუთარი თავის განცდა უშუალოდ, ბუნებრივად, გონების ჩარევამდე. ამიტომ ეგოცენტრული ცნობიერება შეიძლება განისაზღვროს ცნობიერების ისეთ მდგომარეობად, როცა საკუთარი თავი აბსოლუტურად არის განსხვავებული გარესამყაროსგან. ის გარესამყაროსგან საკუთარი თავის აბსოლუტური განსხვავების ცნობიერებაა. იგი გამსჭვალავს სიცოცხლეს საერთოდ, მაგრამ ყველაზე მკაფიოდ თავს იჩენს ადამიანში.

ცნობიერება შეიცავს მეორე, უმაღლეს დონეს, რასაც შეიძლება უმაღლესი ცნობიერება ვუწოდოთ.

„უმაღლესი“ არ უნდა გავიგოთ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით — თითქმის აქ ცნობიერება უფრო ნათელი იყოს. პირიქით, სინათლის მხრივ უმაღლესი ცნობიერება ჩამორჩება ეგოცენტრულს. უმაღლესია ეს ცნობიერება მეტაფიზიკური აზრით — ის სუბსტანციის განცდაა.

აქვე იკვეთება უმაღლესი ცნობიერების ღრმა და ტრაგიკული წინააღმდეგობა. საქმე ისაა, რომ ცნობიერება, უპირველესად, განსხვავების ცნობიერებაა ანუ ერთიანობის დარღვევის ცნობიერებაა. მაშასადამე, სუბსტანციის, ესე იგი, ქვეყნიერების უღრმესი ერთიანობის რღვევა მისი არსია. ცხადია, სუბსტანციის განცდა თვით ცნობიერების ბუნებას ეწინააღმდეგება და, უკეთეს შემთხვევაში, ის მხოლოდ ძალიან ბუნდოვანი და სუსტი შეიძლება იყოს. აი რატომ ჩამორჩება უმაღლესი ცნობიერება ეგოცენტრულს სინათლით და, მაშასადამე, სინამდვილით.

ადამიანი, ვითარცა უმაღლესი ცნობიერების სუბიექტი, გრძნობს, რომ „მე“ არაა აბსოლუტური. სხვა საგნები და ადამიანები ისევე არსებობენ, როგორც ის. აბსოლუტურად უპირობოდ კი არსებობს „მე“-სა და გარესამყაროს ერთიანობა. მხოლოდ მას აქვს აბსოლუტური მნიშვნელობა და ღირებულება. მხოლოდ ისაა, რაც არა მხოლოდ არის, არამედ უნდა იყოს კიდევც.

აქედან ჩანს, რომ უმაღლესი ცნობიერება განაპირობებს სრულიად თავისებურ — მეტაფიზიკურ აზროვნებას. უკანასკნელის საგანი „მე“-სა და გარესამყაროს ერთიანი საფუძველი ანუ სუბსტანციაა. ეს აზროვნება არ კმაყოფილდება უშუალოდ მოცემული ქვეყნიერებით და მის იქით ეძიებს ნავსაყუდელს.

ასეა, რადგან ადამიანი გრძნობს ქვეყნიერების ერთიანი ძირის არსებობას. მას ეეჭვება უშუალო სინამდვილე და ისწრაფვის მისი სუბსტანციური ძირისკენ. მისთვის გაუგებარია უშუალოდ მოცემული სინამდვილე, უკვირს იგი და ცდილობს მის ახსნას.

ამგვარი აზროვნება ხასიათდება თავისებური „დაუინტერესებლობით“. ადამიანი საგანს განიხილავს არა საკუთარი ინტერესებიდან, არამედ ობიექტურად (ლათინური *objectum* — წინ ვიდეზ, ეუპირისპირდება). მას აინტერესებს საგანი ისეთი, როგორიც არის ის თავისთავად. მეტაფიზიკური აზროვნება ამგვარი ობიექტური, მიუკერძოებელი შემეცნებისკენ სწრაფვს და სწორედ მისი სათავეა უმაღლესი ცნობიერება. ის უანგარო აზროვნების ნყარა.

გრძნობების მხრიდან უმაღლესი ცნობიერება უნდა განვიხილოთ სიკეთისა და ბოროტების ასევე ობიექტური განცდის სათავედ.

ჩვეულებრივ, ყველა ცოცხალ არსებას „კარგი“ და „ცუდი“ ესმის საკუთარი თავის მიმართ, სუბიექტურად (ლათინური *sus* — ქვეშ, *jacio* — ვდებ). ადამიანიც ასეა. მისთვის „კარგია“ ის, რაც სიამოვნებს, ხოლო „ცუდი“ ის, რაც არ სიამოვნებს. „კარგი“ და „ცუდი“ მასაც ესმის, როგორც მისთვის კარგი და ცუდი.

უმაღლესი ცნობიერება „მე“-სა და გარესამყაროს ერთიანობაზეა მიმართული. ამიტომ „მე“ ჰკარგავს „კარგისა“ და „ცუდის“ მთავარი განმსჯელის მნიშვნელობას. უმაღლესი ცნობიერება „თავისთავად კარგისა“ და „თავისთავად ცუდის“ განცდაა.

ადამიანს სიამოვნებს „თავისთავად კარგი“ თავისი საკუთარი ინტერესებისა და მოთხოვნილებებისგან სრულიად დამოუკიდებლად. ასევე, მას უსიამოვნებას ჰგვრის „თავისთავად ცუდი“, თავისი ინტერესებისგან და მოთხოვნილებებისგან დამოუკიდებლად.

მოქმედებითობის მხრიდან უმაღლესი ცნობიერება განსაკუთრებული მიზანდასახული მოქმედების სათავეა: ადამიანი დგება სრულიად თავისებური არჩევანის წინაშე.

აქამდე მას ჰქონდა იმთავითვე მოცემული მიზანი, რაიც ბუნებრივად გამომდინარეობდა ეგოცენტრული ცნობიერებიდან. თვითონ კი ირჩევდა საშუალებებს, მიზანთან მათი შესაბამისობის და საკუთარი შესაძლებლობების მიხედვით.

ახლა ვითარება სულ სხვაა, მასში უმაღლესი ცნობიერების მონაწილეობის გამო. ადამიანი თითქოს გზაგასაყარზე დგას. ერთი ეგოცენტრული ცნობიერებიდან გამომავალი გზა. მეორე გზა კი უმაღლესი ცნობიერებიდან გამოდის. ადამიანმა უნდა აირჩიოს არა საშუალებებს, არამედ თვით მიზნებს შორის. პირველი გზისკენ მას ექაჩება სურვილი. მეორისკენ კი მოუწოდებს შეგნება. ადამიანმა უნდა აირჩიოს სურვილსა და შეგნებას შორის. პირველი სიამოვნებას ჰპირდება. მეორე ღირსებას განაცდევინებს.

ადამიანის მოქმედება პირველად თავისუფლდება გრძნობის, სურვილის განუყოფელი, უპირობო ბატონობისგან. ადამიანის

სურვილი, რაიც აქამდე ბუნებისგან ეხვეოდა თავზე, პირველად იქცევა თვით მის სურვილად. ის პირველად ახერხებს ისურვოს თვით სურვილი, იქცეს თავისუფალ ნებისყოფად.

აქამდე მას სურდა, რამდენადაც სურვილი ბატონობდა მასზე. ახლა მას სურს, რამდენადაც თვითონ ბატონობს სურვილზე. ახლა ადამიანი კი არ ეკუთვნის სურვილს, არამედ, პირიქით, სურვილი ეკუთვნის ადამიანს.

ესაა მოაზროვნე არსების ნამდვილი სტიქია. თუ სურვილს გავიგებთ ადამიანის შემპყრობელ ძალად, — და ეს ასეცაა, — მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ: უმაღლესი ცნობიერების ადამიანს არაფერი სურს. ის აზროვნებით განიხილავს თავის სურვილს, რის გამოც მართლაც მოაზროვნე არსებაა და თავისუფალია. ის, მართლაც, თვითონ მოქმედებს და, ამ აზრით, თავს აღწევს გრძნობადობას, განუწყვეტელ მოქმედებითობას. ის „უმოქმედოა“, ამ სიტყვის უმაღლესი — დაოისტური და ბუდისტური გაგებით.

სწორედ ესაა ადამიანის ნამდვილი ღირსება, რაც მთელ ქვეყნიერებაზე მაღლა აყენებს მას. ყოველივე დანარჩენი ადამიანს მეტ-ნაკლებად სხვა არსებებთან აქვს საერთო. სხვა ვერაფრით ის ვერ სჯობია დანარჩენ ცოცხალ არსებებს; ვერც კიბერნეტიკის მოაზროვნე მანქანებს.

ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას, ასე ვთქვათ, ავანსად; მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას შეუძლია განახორციელოს თავისი ღირსება. მაგრამ თუ ის ამ შესაძლებლობას ვერ იყენებს, მაშინ მისდამი პატივისცემის საფუძველი არ არსებობს. ავანსად ყველა ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას, ნაღდად კი — ძალიან ცოტა.

ე) თანაფარდობა ცნობიერების ორ დონეს შორის

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ცნობიერება ჯერ ეგოცენტრულ დონეზეა, ხოლო მერე უმაღლეს ცნობიერებას აღწევს.

ცნობიერების ორი დონე მუდამ ერთდროულად არსებობს, ოღონდ განსხვავებული სიძლიერით, ძალით. ეგოცენტრული ცნობიერება მუდამ მოიცავს უმაღლესი ცნობიერების ბუნდოვან მდგომარეობასაც. ასევე, უმაღლეს ცნობიერებას მუდამ თან ახლავს ეგოცენტრული ცნობიერების აჩრდილი.

ადამიანი თითქოს ერთია, მაგრამ ის მუდამ გაყოფილია ამ ორ ცნობიერებად, ორ ადამიანად.

საკითხავი სხვაა: რა თანაფარდობაა ამ დონეებს, ამ ორ ცნობიერებას შორის ძალის მხრივ? სწორედ ამ კითხვაზე გაცემული პასუხის მიხედვით გადაწყდება ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის მთავარი საკითხი.

ეგოცენტრულ ცნობიერებაში მთავარია გარესამყაროსგან საკუთარი თავის განსხვავების უშუალო ცოდნა. ამიტომ ეგოცენ-

ტრულობა ცნობიერების არსია. ეს საკუთარი სასრულობის გაცნობიერებაა, თვითცნობიერებაა, „მე“-ა. ის იმთავითვე თან ახლავს სიცოცხლეს, ინდივიდის შინაგან აქტივობას. სიცოცხლე წარმოუდგენელია „მე“-ს რალაცნაირი განცდისა და, მაშასადამე, ეგოცენტრული ცნობიერების გარეშე.

ეგოიზმი იწყება „მე“-სთან, სიცოცხლესთან ერთად. ის სიცოცხლის სანყისია. სიცოცხლე მის გარეშე დაილუპებოდა. ეგოიზმი ნებისმიერი ცოცხალი არსების საყრდენი და ღერძია. უკიდვგანო და უსასრულო ქვეყნიერების წიაღში გაჩენილი ცოცხალი არსება ეგოიზმის ძალით არსებობს და ახერხებს არსებობის შენარჩუნებას. ეგოიზმი მისი არსებობის უმთავრესი წესია.

აქედან ჩანს: ეგოცენტრული ცნობიერება ის ძალაა, რაიც სუბსტანციას უპირისპირდება და კონკრეტულ ყოფნას აძლევს დასაბამს. „მე“-დ ყოფნის დასაბამიც ესაა.

უმაღლესი ცნობიერება კი სრულიად საპირისპირო ძალაა. ეს „მე“-სა და გარესამყაროს ერთიანობის უშუალო ცოდნაა. მასში სუსტია როგორც „მე“-ს, ისე გარესამყაროს არსებობის განცდა. სწორედ ამით აიხსნება მისი ბუნდოვანება და სისუსტე.

ამიტომ უმაღლესი ცნობიერება არასდროს არაა ისე ნმინდა და მკაფიო, როგორც ეგოცენტრული. ეს უკანასკნელი ადამიანისთვის ისევე ნათელია, როგორც საკუთარი არსებობა. შეიძლება ითქვას, რომ ეგოცენტრული ცნობიერება აქტუალურად არსებობს (ლათინური actualis — მოქმედი; ნამდვილი, ნაღი).

უმაღლესი ცნობიერება კი ისევე ბუნდოვანი და მკრთალია, როგორც სუბსტანციის არსებობის განცდა, უშუალო ცოდნა. ეს, ფაქტიურად, საკუთარი არყოფნის გაცნობიერება და განცდაა. ის, თავისი შინაარსით და არსებით, სწორედ ცნობიერებას ეწინააღმდეგება და მიწყევ მისი საზღვრებიდან გადის. ის ისევე მონაწილეობს ადამიანის ცნობიერებაში, როგორც არარა — ქვეყნიერებაში და, მაშასადამე, ადამიანის ყოფნაში.

შეიძლება ვთქვათ: უმაღლესი ცნობიერება არსებობს არა აქტუალურად, არამედ პოტენციურად (ლათინური potentia — შესაძლებლობა).

ამას შეესაბამება განსხვავება ძალის მხრივ. ეგოცენტრული ცნობიერების ძალა აქტუალურია. ის ბუნებრივად, თავისით მოქმედებს ადამიანში, უკანასკნელის საგანგებო მონდომებისა და ძალისხმევის გარეშე.

უმაღლესი ცნობიერების ძალა კი მხოლოდ პოტენციურია. ის გაშუალებული და მეორეულია. მისი მოქმედებაც ბევრად უფრო სუსტია. ის ჩანასახურად დაჰყვება ყველა ადამიანს, თუმცა მეტ-ნაკლები რაოდენობით. ამავე დროს, მას აკლია ბუნებრივი მო-

ცემულობა და, მაშასადამე, თვითმოქმედების ძალა. მას საგანგებო აღზრდა, განვითარება და პიროვნული ძალისხმევა სჭირდება.

ადამიანის ცნობიერების ასეთ მდგომარეობას შეიძლება ვუწოდოთ ეგოცენტრულობის უპირობო უპირატესობა უმაღლეს ცნობიერებაზე. ამას მითოსური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი მხატვრული გემოვნებით გვიჩვენებს პლატონი დიალოგში „სახელმწიფო“; კერძოდ, ჯურღმულის ალეგორიაში.

ბერძენ ფილოსოფოსს ადამიანის მდგომარეობა წარმოუდგება, ვითარცა ჯურღმულში ყოფნა. თითქოს ის შებორკილია დაბადებიდანვე და მიჯაჭვულია ზურგით კარისკენ, საიდანაც სინათლე შემოდის და ჯურღმულის კედელზე ისვრის საგანთა ლანდებს. ადამიანს ეს ლანდები ჰგონია სინამდვილე. მას ხომ თვითონ საგნები არასოდეს უხილავს.

ადამიანი სინამდვილეს დაინახავდა, თუ უკან მოიხედავდა. მაგრამ დაბადებიდანვე მიჯაჭვულ ტუსალს კისრის მალეები ავადმყოფურად განუვითარდა და უკან მოხედვა წარმოუდგენელ ტკივილს მოჰგვრის. ამიტომ ურჩევნია ლანდებს შორის იცხოვროს.

რომც მოაბრუნონ უკან, სინამდვილისკენ, თვალები ეტკინება. წყვილიად მიჩვეული თვალი სინათლეს ვერ გაუსწორებს მზერას და საერთოდ ველარაფერს იხილავს. ამიტომ განთავისუფლებული ადამიანი შემოფოთებული დაუბრუნდება ტუსალის მდგომარეობას, ვითარცა ბუნებრივს და ნამდვილს.

ხოლო თუ თანდათან შეაჩვევდა თვალს სინამდვილეს, უკვე ლანდებს ველარ დაინახავდა, წყვილიად გადაჩვეული; თავის მოძმე ტუსალებს ველარ გააგებინებდა ვერაფერს. ისინი იფიქრებდნენ, რომ მან გარეთ თვალისჩინი დაჰკარგა.

ეგოცენტრული ცნობიერება სწორედ პლატონის მიერ აღწერილი ტუსალის ცნობიერებაა. მას უპირატეს ძალას ანიჭებს ადამიანის ბუნებრივი მიჯაჭვულობა ნივთებთან. ადამიანს ისევე უჭირს უმაღლესი ცნობიერების განხორციელება, როგორც პლატონისეულ ტუსალს ავადმყოფურად განვითარებული კისრის მობრუნება და უკან მოხედვა.

ეგოცენტრული ცნობიერების უპირატესობას საინტერესოდ განმარტავდა გერმანელი ფილოსოფოსი მაქს შელერი (1874—1928), ფროიდის კვლევის შედეგების გათვალისწინებით: უმაღლეს ცნობიერებას ანუ, როგორც ის უწოდებს, „სულს“ თავისი საკუთარი ძალა არა აქვს და წარმოადგენს მდაბალი სასიცოცხლო ლტოლვების თავისებურ გარდაქმნას.

ეს მტკიცება სიმართლეს შეიცავს, რადგან უმაღლესი ცნობიერების ძალა წმინდა სახით არასოდეს არაა მოცემული. ის თან ახლავს გარკვეულ ეგოისტურ მოქმედებას. მასში მუდამ შეიძლება ეგოისტური ინტერესების ამოკითხვა.

2. ადამიანის სხეულებრივი წყობა

ადამიანის სულიერ წყობას შეესაბამება მისი სხეულებრივი, ესე იგი, ფიზიოლოგიური და ანთროპოლოგიური წყობა.

ადამიანის ფიზიოლოგიური წყობის თავისებურებას ჰქმნის თავის ტვინის, ხოლო ამ უკანასკნელში მისი ქერქოვანი ნაწილის გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ორგანული ბუნების განვითარების კიბეზე აშკარად იზრდება თავის ტვინის სიდიდე. თევზის თავის ტვინი მსუბუქია მისსავე ზურგის ტვინზე. ქვეწარმავლებში მათი წონა, დაახლოებით, თანაბარია. ძუძუმწოვრებში კი ჭარბობს თავის ტვინის წონა. ანთროპოიდებში, ესე იგი, ადამიანის მსგავს მაიმუნებში თავის ტვინის წონა თხუტმეტჯერ აღემატება ზურგის ტვინისას. ხოლო ადამიანში იგი მთელი ცენტრალური ნერვული სისტემის წონის ოთხმოცდათვრამეტ პროცენტს შეადგენს.

ადამიანის თავის ტვინი ხასიათდება მისი ქერქოვანი ნაწილის განსაკუთრებული განვითარებით. თავის ტვინის ქერქი პირველად ძუძუმწოვრებში იჩენს თავს. ადამიანში მისი ხვეულები და ღარები ბევრად მეტია, ვიდრე სხვა ძუძუმწოვრებში.

დიდი ტვინის ეს რუხი ნივთიერება, რაიც მას გარედან აკრავს და ამიტომაც იმსახურებს ქერქის სახელს, ადამიანის ფიზიოლოგიური წყობის ნამდვილ თავისებურებას ჰქმნის. ეს გასაგებობაა, ვინაიდან სწორედ მასთანაა დაკავშირებული ცნებებით აზროვნების უნარი.

რუსი ფიზიოლოგი ივანე პავლოვი (1849—1936) მას აზროვნების ორგანოს უწოდებდა და მთელი ადამიანური ფსიქიკის ქვაკუთხედად, ნივთიერ საფუძვლად ფიქრობდა.

ადამიანის ანთროპოლოგიური წყობა მისი სხეულის გარეგანი აგებულებაა. მასში მთავარია თავის განსაკუთრებული მდებარეობა და მოყვანილობა. აქ ცნებებით აზროვნების უნარს შეესაბამება თავის ერთგვარი გამოცალკევება დანარჩენი სხეულისგან.

ნაკლებად განვითარებულ არსებებში თავი სხეულის რიგითი ნაწილია და სრულადაა შეზრდილი მას. უფრო მაღალგანვითარებულ ცხოველებში კი თავი, შედარებით, გამოყოფილია ტანისგან. მაგრამ აქაც თავის და ტანის მთლიანობა ჭარბობს. ადამიანის თავი კი თითქოს თავისუფლადაა შედგმული ტანზე და ბატონობს მასზე.

თავის ეს განსაკუთრებული მდებარეობა მჭიდროდაა დაკავშირებული ადამიანის ერთერთ უმთავრეს ანთროპოლოგიურ თავისებურებასთან — ხელებთან. ადამიანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ძუძუმწოვრად, რომლის წინა კიდურები ხელებია. თითქოს წინა კიდურები ფუნქციურად გამოეყვნენ უკანას, გათავისუფ-

ლდნენ სიარულის ფუნქციისგან და გონების უპირველეს იარაღად — ხელებად იქცნენ.

გარკვეული აზრით, ადამიანი ისევე განსხვავდება სხვა ძუძუმწოვარ ცხოველთაგან, როგორც ხელები — წინა კიდურებისგან. ადამიანი მიზნის მიხედვით ჰქმნის თავის გარემოს. გარემოზე საგნობრივი ზემოქმედება კი, უპირველესად, ხელების საშუალებით ხდება. გონების უშუალო იარაღად ყოფნა ხელებს აკეთილშობილებს და ნატიფს ხდის.

ხელების ამ არაბუნებრივ, კულტურულ ფუნქციას გამოხატავს სწორედ ადამიანის შვეული, ამართული დგომა. ეს, თავის მხრივ, ხელს უწყობს თავის მოყვანილობის ჩამოყალიბებას, ზეცის აღქმას და წარმოსახვის, ფანტაზიის განვითარებას.

ადამიანური დგომის უმთავრესი ნიშანი თავის უმაღლესი მდგომარეობაა. ამას უკავშირდება ადამიანის გარეგნული სიამაყე, „თავანულობა“. ეს დგომა გამოხატავს აზროვნების ბატონობას მთელ სხეულზე. სწორედ ეს ეამაყება ადამიანს.

მეორე მხრივ, ადამიანური დგომა არაბუნებრივია და, მაშასადამე, ძნელიც. ადამიანი ცხოველზე უფრო სუსტად დგას. მისი დგომა ახლოსაა ნაქცევასთან. ოდნავი დასუსტება საკმარისია, რომ სიარული ნაქცევასთან ბრძოლას დაემგვანოს; ასეა ჩვილ ასაკშიც, როცა ადამიანი ფეხზე დგომას და სიარულს სწავლობს.

გონებასთან კავშირი ხელებზე უფრო ენას ეტყობა. ენა თითქოს გონების სხეულებრივი გამოვლენაა. ამიტომაც ყველაზე უფრო დამაჯერებელი ჩანს ადამიანის უმთავრეს განმასხვავებელ ნიშნად ენისა და მეტყველების მიჩნევა.

ადამიანი ენით მეტყველი ცხოველია. ამიტომ ცხოველის მეტყველებას იმთავითვე გამოვრიცხავთ-ხოლმე, ვითარცა შეუძლებელს და სასწაულს. ცხოველის გონება კი არც ისე შეუძლებლად გვეჩვენება-ხოლმე.

ცხოველები ხმას გამოსცემენ. ეს უხეში, შინაგანად ერთგვაროვანი, გაბმული ბგერაა, რაიც ცხოველის შინაგან მდგომარეობას გამოხატავს — სიამოვნებას ან უსიამოვნებას, რისხვას ან ალერსს. ზოგი ფრინველის ხმა რამდენადმე დანანევრებულია და შეხმატკბილებული ბგერებისგან შედგება.

ადამიანის მეტყველება კი დანანევრებულია მკაფიო ხმოვნებად და თანხმოვნებად. ამგვარი დანანევრების მთავარი პირობა ენის ნატიფი, უაღრესად დახვეწილი მოძრაობაა, რაც განსაკუთრებულ სილამაზეს ანიჭებს ადამიანის ლოყებს, ბაგეებს, ნიკაპს.

საოცარი დანანევრებულობა ადამიანის ხმას იმთავითვე განასხვავებს ცხოველურისგან — აზრით ავსებს და ამდიდრებს, აკეთილშობილებს და სასიამოვნოს ხდის.

3. ქალი და მამაკაცი

განსხვავება მდებარეობით და მამრობით სქესებს შორის თავისებურად ვლინდება ადამიანთა მოდგმაში — ქალსა და მამაკაცში.

ქალისა და მამაკაცის განსხვავება შეიძლება დავიწყოთ მათი სხედასხვა ბიოლოგიური ფუნქციიდან. ქალი მშობელია, ნაყოფის მატარებელია.

მის ამ ფუნქციას შეესაბამება მისი თავისებური ფიზიკური კონსტიტუცია. მისი თქმო კაცისაზე უფრო განიერი. ეს აადვილებს ნაყოფის ტარებას და მშობიარობას.

ამავე დანიშნულების გამო ქალს აქვს მკვეთრად გამოხატული, დიდი სარძევე ჯირკვლები.

ქალის კანი ნათელი და სუფთაა, არაა დაფარული ბალნით. ბალანი ცხოველს იცავს ორგანიზმის გადახურებისა და გაცივებისგან. ადამიანს ის ნაკლებად აქვს, რის გამოც სჭირდება ტანისამოსი. ქალს, განსხვავებით მამაკაცისგან, ის თითქმის არა აქვს, რის გამოც მას აუცილებლად სჭირდება ტანისამოსი. ასე უბიძგებს სრული უბალნობა მდებარეობით სქესს შემოსვისკენ. ეს კი ხელს უწყობს მყარი ტემპერატურის შენარჩუნებას ნაყოფისთვის.

ქალის უდიდეს ბიოლოგიურ დანიშნულებას შეესაბამება მისი ანატომიური აგებულების სხვა გამოკვეთილი თვისებებიც — ის ფიზიკური და გონებრივი ძალით ჩამოუვარდება მამაკაცს. მისი კიდურები და ტანი არაა შექმნილი მძიმე დატვირთვისათვის. თითქოს ბუნებამ დაიცვა ქალი მძიმე სამუშაოსგან, რათა ნაყოფს ჰქონოდა მყუდრო საგანე.

ზუსტად იგივე ითქმის გონებრივ დატვირთვაზე. ქალის თავის ტვინი ნაკლებს იწონის და ეს აისახება ქალისა და კაცის თავის ქალის ზომაზეც და მოყვანილობაზეც. გონებრივი შრომა დიდ ძალას მოითხოვს, რაც ნაყოფის განვითარებას დააკლდებოდა.

ეს ფუნქციები — მძიმე ფიზიკური და გონებრივი დატვირთვა ბუნებამ კაცს დააკისრა და შესაბამისი აღნაგობაც უბოძა. მამაკაცი ქალზე ღონიერი. მისი გონებრივი ძალაც და ნებისყოფაც ქალისას აღემატება.

არსებითად, აქედან გამომდინარეობს სულიერი განსხვავებანი ქალსა და მამაკაცს შორის. მათი აზროვნება სხვადასხვანაირია. მამაკაცის აზროვნებაში ჭარბობს ცნებები და ლოგიკური თანმიმდევრობა. აქ ის ამკარად მალლა დგას ქალზე. ქალის აზროვნებაში კი ჭარბობს ინტუიცია და მხატვრული სახეები. ის უფრო სწრაფი და ცოცხალია.

ამავე მიზეზის გამო, კაცის აზროვნება, უმეტესად, განყენებულ პრინციპებს და მსჯელობებს ემყარება. ქალის აზროვნება კი ემყარება კონკრეტულ ვითარებას, ნათელ ფაქტებს, თვალსაჩინო საგნებს

დან. სურვილის წინააღმდეგ მამაკაცი მოქმედებს არა სხვა, უფრო ძლიერი სურვილის, არამედ ნებისყოფის, შინაგანი პრინციპების საფუძველზე. ამიტომ ქალი უფრო ბუნებრივი და ჯანსაღია, ვიდრე კაცი. სამაგიეროდ მამაკაცი უფრო შემოქმედი და მაძიებელია.

ქალის ზნეობა თანაგრძნობას ემყარება და მხურვალეა. მისი უმაღლესი სიქველე, სათნოება სიყვარულია. სიყვარულში ის ბევრად უფრო ერთგულია, ვიდრე მამაკაცი. ეს აიხსნება, უპირველესად, ქალური სიყვარულის მინიერებით. ამ სიყვარულს, „მინის“ სახით, მყარი ნიადაგი აქვს. მინა, ცისგან განსხვავებით, ყოველთვის ნამდვილი და ერთგულია.

ამ ერთგულების მეორე მიზეზი ქალის ბუნებრივი მიდრეკილებაა „ერთქმრიანობისკენ“. „მრავალქმრიანობა“ საჭირო არაა გამრავლებისთვის, რადგან ნაყოფის ჩასახვასა და განვითარებას სავსებით ჰყოფნის ერთი ქმარი. მრავალი ქმარი, პირიქით, შეაფერხებდა ნაყოფის სწორად განვითარებას. ამიტომაც ქალური სიყვარული კაცისაზე უფრო ერთგულია.

ოლონდ იგივე მიზეზი იწვევს ქალის ცნობილ ტირანიას სიყვარულში. ქალი ხელიდან არ გაუშვებს ნაყოფის მამას. აკი უკანასკნელს, წესით და რიგით, ბევრად უფრო ეყვარება ნაყოფი, ვიდრე სხვა მამაკაცს. გარდა ამისა ქალი სამაგიეროდ ერთგულებას ითხოვს, რადგან ორგული სიყვარული თვითონ ვერ წარმოუდგენია.

სხვაგვარად უყვარს მამაკაცს. მისი სიყვარულის სავანი უფრო აბსტრაქტულია, „მარადქალურია“, ქალის ზოგადი სახეა, ნაკლებად მიჯაჭვული ერთ კონკრეტულ ქალს. ამას სავსებით შეესაბამება კაცის ბუნებრივი მიდრეკილება „მრავალცოლიანობისკენ“.

სწორად შენიშნავს შოპენჰაუერი: „მამაკაცი, თავისი ბუნებით, მერყეობას იჩენს სიყვარულში, ქალი კი სიმტკიცეს. მამაკაცს შესამჩნევად უნელდება სიყვარული, როგორც კი მიაღწევს ენების დაკმაყოფილებას. ამიერიდან თითქმის ყოველი ქალი მეტად იზიდავს მას, ვიდრე ის, ვისაც ფლობს. ამდაც სწადია მრავალფეროვნება.

ქალის სიყვარული კი, პირიქით, სქესურ შეზღუდვის მერე მძაფრდება სწორედ. ეს იმ მიზეზების შედეგია, რასაც ბუნება ისახავს. მას სწადია თვითშენახვა, ესე იგი, გვარეობის რაც შეიძლება მეტი გამრავლება.

მართლაც, მამაკაცს ადვილად ძალუძს მოუვლინოს ქვეყანას ასზე მეტი ბავშვი წელიწადში, თუკი მოემსახურება ამდენივე ქალი. ამის საპირისპიროდ, ქალი, რამდენი მამაკაციც უნდა გამოიცვალოს მან, მაინც ერთზე მეტს ვერ გააჩენს; ცხადია, ტყუილების გამოკლებით.

აი რად გაურბის მამაკაცს მინიჭ თვალი სხვა ქალებისკენ. ქალი კი ძლიერ მიეჯაჭვება ხოლმე ერთ მამაკაცს, რადგან ბუნება

ინსტინქტურად, ყოველგვარი გააზრების გარეშე აღძრავს მას მომავალი თაობის მარჩენალისა და დამცველის საშოვნელად.

ამავე მიზეზით, ცოლ-ქმრული ერთგულება მამაკაცის მხრიდან ხელოვნური ჩანს, ქალის მხრიდან კი ბუნებრივი. შესაბამისად, ქალის მრუშობა გაცილებით შეუწყნარებელია, ვიდრე კაცისა" (50, გვ. 42).

მამაკაცის ზნეობა უფრო სამართლიანობის პრინციპს ემყარება, ვიდრე თანაგრძნობას, და შედარებით ცივია. მისი უმაღლესი სიქველე და სათნოება ნებისადმი პატივისცემაა. ქალი პატივს სცემს იმას, ვინც უყვარს. მამაკაცს კი უყვარს ის, ვისაც პატივს სცემს.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ მამაკაცის და ქალის „ბუნებრივი როლები" ერთმანეთს ავსებს და ჯანსაღი სიყვარულის მყარი საფუძველია. მამაკაცს ქალში სწორედ „ქალური სისუსტე" და ქალური ენერგია ხიბლავს. ქალს კი მამაკაცში ფიზიკური ძალა და ნებისყოფის სიმტკიცე მოსწონს.

მაგრამ მამაკაცში ჩადებულმა ბუნების სანინაალმდეგო გაქანებაში გამოიწვია „პატრიარქალური ცივილიზაციის" შეჭრა ბუნების წესრიგში და ხსენებული როლების გადასინჯვა. ამიტომ მამაკაცი და ქალი ჩვენს დროში ისტორიულად შეიცვალა. ემნსიპაციამ ქალი მამაკაცური თვისებებით აღჭურვა, ხოლო მამაკაცი ქალურით.

ეს დასავლური ცივილიზაციის კრიზისის ნიშანია. მითთაჟამური როლების აღრევა არც ერთ საქმეში ჩახედულ ადამიანს არ მოსწონს — არც კაცებს და არც ქალებს. სამაგიეროდ მოსწონთ საქმეში ჩაუხედავთ, რადგან ეს მოდაა, თანამედროვეობის პაროლია და სრულიად აკმაყოფილებს ზერელე წარმოდგენებს. ზერელე წარმოდგენები კი ყველაზე ძლიერი წარმოდგენებია, რადგან ადამიანთა უდიდეს უმრავლესობას სწორედ ისინი სჩვევია.

4. ადამიანის ინდივიდურობა

ადამიანის ერთერთი ყველაზე თვალსაჩინო ნიშანი ინდივიდურობაა (ლათინური *individuum* — განუყოფელი).

ეს ცნება ორი სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. უპირველეს ყოვლისა, ის აღნიშნავს მთლიანსა და განუყოფელს. ეს ლათინური სიტყვა ბერძნული „ატომის" შესატყვისია.

არსებითად, აქედან იწარმოება ამ სიტყვის მეორე მნიშვნელობა — საკუთარ თავთან იგივეობა და ყოველივე სხვისგან განსხვავებულობა. ადამიანის ინდივიდურობა სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ.

ადამიანს თავის ცნობიერებაში, უპირველესად, მოცემული აქვს თავისი განსხვავება სხვისგან. ამიტომ ცნობიერება იმთავითვე ინდივიდურია და ადამიანიც თავის თავს მხოლოდ ინდივიდად აცნობიერებს.

ადამიანი ისტორიულად ცვალებადი არსებაა და მისი ინდივიდურობა შორეულ წარსულში ნაკლებად იყო განვითარებული; მაგრამ უკანასკნელი არსებობდა ფარული სახით და მაინც ასრულებდა თავის როლს ადამიანის ცხოვრებაში. ჩვენს დროში კი მისი მნიშვნელობა ძალიან დიდია. ადამიანის ისტორია, ფაქტიურად, მისი ინდივიდურობის განვითარების და გაშლის პროცესია.

დღეს ადამიანი თავის თავს მასის, ცვალებადი ჯგუფის ნევრად აცნობიერებს; მაგრამ მან იცის, რომ ყველა ჯგუფი მეტისმეტად დროებითია და თვითონ მარტოა თავისი თავის წინაშე. ეს წარმართავს მის ყურადღებას საკუთარი თავისკენ, სწორედ თავისი ინდივიდურობისკენ. ადამიანი, ძალაუვნებურად, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თავის იმ ნიშნებს, რითაც სხვებისგან განსხვავდება.

სხვათაგან განმასხვავებელი ანუ ინდივიდური ნიშნები ყველა საგანსა აქვს. ეს არაა მხოლოდ ადამიანის თვისება. ადამიანს ინდივიდურობა, უბრალოდ, უფრო დიდი რაოდენობით და თვალსაჩინოდ აქვს გამოხატული.

ინდივიდურობის ზრდა ბუნებაში არსებული განვითარების ერთერთი მკაფიო მაჩვენებელია. ამ კიბეზე ინდივიდურობის რაოდენობა და მნიშვნელობა აშკარად იზრდება.

მაგალითად, ქვა ქვისგან უფრო ნაკლებად განსხვავდება, ვიდრე მწერი მწერისგან. კიდევ უფრო მეტად განსხვავდება ფრინველი ფრინველისგან და ცხოველი ცხოველისგან. ცოცხალ არსებათა აღნაგობის გართულებას თან ახლავს ინდივიდურობის ზრდა.

ამასთან, ადამიანამდე, ცოცხალ არსებათა შორის განსხვავება უფრო გვარეობის განსხვავებაა გვარეობისგან, ვიდრე ინდივიდისა ინდივიდისგან. მაგალითად, არნივი განსხვავდება ბელურისგან, მაგრამ ძალიან მცირეა არნივის განსხვავება მეორე არნივისგან და ბელურისა მეორე ბელურისგან. აქ ინდივიდი გვარეობის უჩინარი წარმომადგენელია, ერთერთი რიგითი მაგალითია.

სხვაა ადამიანის ინდივიდურობა. აქ ადამიანთა რაღაც ჯგუფი იმდენად არ განსხვავდება სხვა ჯგუფისგან, როგორც ჯგუფის წევრი მეორე წევრისგან.

ადამიანის ინდივიდურობის მთელი თავისებურება მისი გაცნობიერებაა. უკანასკნელი აღრმავეს ინდივიდურობას და, არსებითად, პირველად ჰქმნის სახელდობრ ადამიანურ ინდივიდურობას.

სხვა საგანთა და არსებათა ინდივიდურობა, გაუცნობიერებლობის გამო, არაა ღრმა. ის, ასე ვთქვათ, „ზოგადი ინდივიდურობა“

ბაა". ყველა საგანი და არსება თავისი გვარეობის ნაირ-ნაირი ეგ-
ზემპლარებია. ყოველ ინდივიდურ საგანს ზოგადი ცნების კერძო
შემთხვევად, ერთერთ მაგალითად განვიხილავთ-ხოლმე. ამგვარი
განხილვის საფუძველია განსხვავების, ესე იგი, ინდივიდურობის
სიმცირე გვარეობის შიგნით.

ადამიანი კი ნათლად აცნობიერებს თავის განსხვავებას მთე-
ლი გარესამყაროსგან, თავის ერთადერთობას. სხვებისგან ის რა-
ღაც თვისებებით, „ზედსართავი სახელებით“ კი არ განსხვავდება,
არამედ სუბსტანციით, „არსებითი სახელით“. ის ერთერთი კი
არაა, არამედ ერთადერთი. მისი „თვისება“ კი არაა სხვანაირი,
არამედ ის თვითონაა სხვა.

ამ ინდივიდურობის არსი ირაციონალობაა (ლათინური
irrational — არაგონებისეული). ადამიანური ინდივიდი არ ექცევა ცნე-
ბაში, არ მოიაზრება ცნების საშუალებით. რაციონალისტი ფილოსო-
ფოსები ცნებებით შეიმეცნებდნენ ადამიანს. ეს იმას ნიშნავს, რომ
ისინი ადამიანის ინდივიდურობას არ ანიჭებდნენ დიდ მნიშვნელობას.
დანიელი ფილოსოფოსი სორენ კირკეგო (1813—1855) კი ადამიანის
არსს სწორედ ინდივიდურობაში ხედავდა. ამიტომაც მან ცნებითი
აპარატი უვარგისად გამოაცხადა ადამიანის შესამეცნებლად და
მთლიანად მხატვრულ აზროვნებას მიენდო.

ადამიანური ინდივიდი არაა ცნება ანუ არ მოიცავს რაღაც
სიმრავლეს, კლასს; არ მოიაზრება რაღაც დასრულებულად. ამი-
ტომ ის დახასიათდება არა ცნებებით და კატეგორიებით, არამედ
ეგრეთ წოდებული ეგზისტენციალებით (ლათინური existentia —
არსებობა).

ეგზისტენციალი ადამიანური არსებობის ძირეულ განცდას
გამოხატავს. ის მხატვრული სახე უფროა, ვიდრე ცნება. შეიძლება
ითქვას, რომ იგი სახის და ცნების თავისებური ნარევია. სახესთან
მას საერთო აქვს წარმომავლობა უშუალო განცდისგან; ცნებას კი
ემსგავსება იმით, რომ მსჯელობის ნაწილად იქცევა. ასეთი ეგზისტენ-
ციიდანია: „მარტოობა“, „შიში“, „ზრუნვა“, „სასონარკვეთი-
ლება“, „არაფერთან პირისპირ დგომა“, „რისკი“ და სხვა.

ამ ეგზისტენციალებს კარგად აერთიანებს თავის თავში
„მარტოობა“. ადამიანი მარტოა. ეს გასაგებია: ვინც ერთადერ-
თია, ის მარტოა. მას შეიძლება ბევრი მეგობარი ჰყავდეს. მაგრამ
მარტოობის ეგზისტენციური განცდა მოიცავს იმის განცდასაც,
რომ მეგობარი უმნეოა; რომ ადამიანის უმნეობას ვერაფერი უშვე-
ლის. ის სასრულოა და არყოფნითაა გარემოცული.

საინტერესოა ამ მარტოობის დროითი შინაარსი: ღრმა ჩა-
ფიქრებისას ადამიანი ანაზღად იგრძნობს, რომ მისი ცხოვრება
არც არაფრის გაგრძელებაა, არც არაფრის დასაწყისი, არც არაფ-
რის ნაწილი. ეს განცდა სწორედ მაშინაა ღრმა და ეგზისტენციუ-

რი, როცა მისი სუბიექტი დამსახურებული, ნაყოფიერი და ალიარებული ადამიანია.

ყველაფერი, რის ნაწილადაც მან შეიძლება იფიქროს თავისი თავი, თვითონაც პრინციპულად სასრულო და გაუგებარია. ამიტომ, საბოლოოდ, ადამიანი მთელი თავისი საქმით და ცხოვრებით მარტოა.

ადამიანის ცხოვრება მაშინაა ინდივიდურობა და ეგზისტენცია, როცა ის ბოლომდე გაცნობიერებულია ადამიანის მიერ; როცა ის ილუზიის ღრუბლებიდან გამოტანილია წმინდა ცნობიერების კრიალა ცაზე. აი აქ გამოჩნდება, რომ ადამიანის ცხოვრება რაღაცის სულ თავიდან და პირველად დაწყებაა. მაგრამ ეს დაწყება, ფაქტიურად, სიკვდილამდე გრძელდება და სიკვდილით მთავრდება. მთელი ცხოვრება, კაცმა რომ თქვას, ცხოვრების დაწყების მცდელობაა.

ცხოვრება არაა რაღაც მთლიანი, რაღაცისკენ მიმართული. ის შედგება დაუმთავრებელი ნაწყვეტებისგან, რომლებსაც დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვთ. ინდივიდის ცხოვრება მხოლოდ კრებითი სახელია ამ ნაწყვეტებისა. ამიტომ მას სახელად სიკვდილი უფრო შეეფერება. ის არყოფნით გარემოცული ნუთისოფელია. ცხოვრება არც მთლიანობის ნაწყვეტია და არც თვითონაა რაიმე მთლიანობა. ის დაპირისპირება უფროა; დაპირისპირება რაღაც სრულიად სხვასთან — სიკვდილთან.

ეგზისტენციური თვითცნობიერება ინდივიდურობას ანუ უნიკალურობას და განუმეორებლობას ისე აბსოლუტურს ხდის, რომ „მე“-ს საგნობრივი შინაარსი იკარგება. შეუძლებელი ჩანს „მე“-ს მოაზრება, რადგანაც რაიმეს მოაზრების პირობა მისი მსგავსებაა სხვასთან.

ინდივიდის ეს გაურკვევლობა თავს იჩენს დანაწევრებულობად დროში. „მე“ დროის ყოველ მომენტში სხვადასხვაა და არ შეიცავს ამ სხვადასხვაობათა გამამთლიანებელ ქვემდებარეს. ამით „მე“, ფაქტიურად, ფორმალური ხდება და ძნელია მისი შინაარსის გამოკვეთა. ის შეიცავს და ვერ იცის რაღაც უცხო, სხვას, რაიც უპირისპირდება სწორედ შიგნიდან.

ინდივიდურობა აქ უკავშირდება მის სანინალმდევოს — დიხტომიურობას (ბერძნული „დიხტომია“ — ორად გაყოფა). ეს მდგომარეობა, არსებითად, ადამიანის თვითცნობიერებიდან იწყება. ადამიანი აცნობიერებს არა მხოლოდ გარესამყაროს, სხვას, არამედ საკუთარ თავსაც. ის გარედან უყურებს საკუთარ თავს და, ამ აზრით, იქცევა სხვად. თვითცნობიერება გაორების სანყისია. ის ადამიანს, ერთსა და იმავე დროს, სუბიექტად და ობიექტად წარმოადგენს.

ტრადიციულად ფილოსოფოსები ამ გაორების, დიხოტომიურობის, უმთავრესად, შემეცნებისეულ მხარეს განიხილავდნენ. ჩვენს დროში კი ყურადღება მიექცა მის ცხოვრებისეულ მხარეს; მის გამოვლენას დროში, ცხოვრებაში.

აქ ადამიანის დიხოტომიურობა შინაგან დაძაბულობად, ბრძოლად წარმოგვიდგება. „მე“ ცდილობს რაიმედ ყოფნას და დამშვიდებას; მაგრამ ვერ ახერხებს შინაგანი გაორების გამო. ადამიანს მუდამ გაჰყავს თავისი თავი სინამდვილის ფარგლებიდან ანუ, როგორც გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი (1883—1969) ამბობს, „ტრანსცენდირებს“ (ლათინური *transcendens* — საზღვრიდან გამსვლელი).

ამ კუთხიდან ადამიანი შეიძლება განვიხილოთ „მოხეტიალე ცხოველად“. ოდისევსი და ოიდიპოსი, აბრაამი და მოსე, ფაუსტი და პარციფალი მის ამ მხარეს გამოხატავენ.

„ადამიანს დაუკარგავს სამოთხე, ბუნებასთან ერთიანობა, — წერს გერმანელი ებრაელი ერიხ ფრომი (1900—1980), — და ქცეულა მარადიულ მოხეტიალედ, ვითარცა ოდისევსი, ოიდიპოსი, აბრაამი, ფაუსტი. ის იძულებულია იაროს წინ უსასრულო ძალისხმევით; შეიმეცნოს უცნობი, ახალ-ახალი პასუხებით გასწიოს და გააფართოოს თავისი ცოდნის სამანები. მან ანგარიში უნდა მისცეს თავის თავს არსებობის საზრისის თაობაზე. ის ალტყინებულია ჟინით, გადალახოს თავისი შინაგანი გაორება, შინაგანი უთანხმოება. მას ტანჯავს წყურვილი „აბსოლუტისა“ — ამ ახალი ტიპის ჰარმონიისა, რაიც მოუშუშებს ბუნებასთან, სხვა ადამიანებთან და თავისსავე თავთან გადამტერებით მიღებულ ჭრილობებს“ (48, გვ. 47).

მარტინ ჰაიდეგერი ამ ვითარებას ახასიათებდა ადამიანის მიმართებად არარაობასთან. მართლაც, „ტრანსცენდირება“ ანუ ყველაფრიდან ნიადაგ გასვლა იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ადამიანი არაფრიდან მოდის. ის თითქოს პერაკლიტეს ცეცხლოვან გენიითაა ატეხილი — ფერფლად აქციოს „სამყარო“.

ადამიანი, დიხოტომიურობის გამო, მუდამ ირჩევს. მასში თითქოს, სულ მცირე, ორი ინდივიდი ებრძვის ერთმანეთს, რისი შედეგიც მუდამ მეტ-ნაკლებად მტკივნეული და მტანჯველია. ეგრეთ წოდებული პიროვნება ნამდვილი ბრძოლის ველია, სადაც გამარჯვებული, კაცმა რომ თქვას, არ არსებობს. ადამიანად ყოფნა ნიადაგ გაყოფილობა და დაძაბულობაა.

ადამიანის ეს მხარე იქცევედა ფრანგი მოაზროვნის ბლეზ პასკალის (1623—1662) განსაკუთრებულ ყურადღებას. მისი მათემატიკური გონება, სიზუსტით ესოდენ გამორჩეული, თავს დასტრიალებდა ამ სრულიად არამათემატიკურ ვითარებას — პრინციპულ გაურკვევლობას. ამიტომ გონებით ადამიანის შემეცნება პას-

კალს შეუძლებლად მიაჩნდა. ადამიანი მას რელიგიურ საიდუმლოებად ესახებოდა.

მართლაც, ადამიანი განსხვავდება არა მხოლოდ სხვისგან, არამედ, რამდენადმე, საკუთარი თავისგანაც. ეს კი, მკაცრი აზრით, „საკუთარი არსის“ არქონებაა, ერთგვარი „ერთზე მეტობა“ ან „ერთზე ნაკლებობა“; შინაგანი წინააღმდეგობაა, რაც ადამიანს გონებისთვის მიუწვდომელს ხდის.

5. ადამიანი და თავისუფლება

ა) თავისუფლების ცნება

თავისუფლების ცნებას დასავლურ ფილოსოფიაში ერთერთი შუაგული ადგილი უკავია. თან ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ ბერძნული ფილოსოფია, ფაქტიურად, არ იცნობდა ამ ცნებას. მართალია, არისტოტელე „ნიკომახეს ეთიკაში“ ეხება პასუხისმგებლობის საკითხს, მაგრამ აქ გახაზულია საკითხის სოციალური მხარე. თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ცნებათა ფილოსოფიურ შინაარსს ბერძენი ფილოსოფოსი არ იცნობს.

ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ამ თემის წინ წამოწევა ქრისტიანულ სარწმუნოებას უკავშირდება. ბიბლიის თანახმად, ღმერთი თავისუფალი ნებისყოფით ჰქმნის და განაგებს ქვეყნიერებას. ამავე დროს, ღმერთი ადამიანს, ქმნილებათაგან ერთადერთს, ანიჭებს თავისუფალ ნებას.

ეს ორი დოგმა დასავლურ ფილოსოფიას მუდამ უბიძგებდა თავისუფლების ცნების გამოყენებისკენ ქვეყნიერების მეტაფიზიკური შემეცნების და, განსაკუთრებით, ადამიანის ეთიკურ-ანთროპოლოგიური შემეცნების დროს. შესაბამისად, თავისუფლება დასავლურ ფილოსოფიაში გვევლინება მეტაფიზიკის, ეთიკის და ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნებად. ცხადია, სამივე შემთხვევაში თავისუფლების ცნება სხვადასხვა ელფერს იძენს.

ყველა შემთხვევაში თავისუფლების ცნება მოიცავს ორ აუცილებელ მხარეს — უარყოფითს და დადებითს. თავისუფლების უარყოფითი და, როგორც ჩანს, მთავარი მხარეა დამოუკიდებლობა; კერძოდ, დაბრკოლების არარსებობა. თუ რაიმე მოქმედება არ ბრკოლდება გარეშე ძალებით, ის თავისუფალია.

თავისუფლების მეორე აუცილებელი მხარეა, პირიქით, დამოკიდებულება; კერძოდ, დამოკიდებულება საკუთარ თავზე, მოქმედება საკუთარი თავიდან. თავისუფლება საკუთარი თავიდან მოქმედებაა, რაკი მოქმედება გარედან არ ბრკოლდება. ეს ადამიან-

ნის თავისუფლების ყველაზე ზოგადი, მაგრამ ამავე დროს ყველაზე ზუსტი განსაზღვრაა.

თავისუფლების ქვესახეობანი შეიძლება დაეჯგუფოთ იმის მიხედვით, თუ რის დამოუკიდებლობაზეა ლაპარაკი. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვავოთ სუბსტანციის თავისუფლება და ადამიანის თავისუფლება.

სუბსტანცია ყველა საგნის, ასევე საკუთარი თავის, საფუძველია. მისთვის არ არსებობს გარეგანი, დამაბრკოლებელი ძალა. ის მხოლოდ საკუთარ თავში არსებობს და საკუთარი თავიდან მოქმედებს. სწორედ ესაა სუბსტანციის თავისუფლება. თავისუფლება სუბსტანციის არსებობის ნესია.

ფილოსოფიის ისტორიაში სუბსტანციის თავისუფლება ორი განსხვავებული შინაარსით იყო ხოლმე გააზრებული იმის მიხედვით, თუ რა ჭარბობდა ამ თავისუფლებაში — დადებითი თუ უარყოფითი შინაარსი; კერძოდ, კანონი თუ კანონის შემოქმედება — ნება.

მაგალითად, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი და სხვები სუბსტანციის თავისუფლებაში წინ წამოწევენ შინაგანი ნესით, შინაგანი კანონით, შინაგანი აუცილებლობით განსაზღვრულობას. მართალია, ღმერთს თავისუფალი ნებაც აქვს, მაგრამ მას არ შეუძლია გადაუხვიოს თავის შინაგან კანონს; ვთქვათ, არ იყოს კეთილი, სამართლიანი, ყოვლადბრძენი.

ამ ყაიდის ფილოსოფოსებს სუბსტანცია ესმით უპირობო მიზანშეწონილებად და კანონზომიერებად, რასაც ისინი ხშირად გონებას უწოდებენ. სუბსტანციაში და მის თავისუფლებაში გონება მალე დგას ნებაზე. ღმერთი უპირველესად გონებაა და მერე ნება.

ფილოსოფოსთა მეორე ჯგუფი — ნეტარი ავგუსტინე, კირკეგო, შესტოვი, ბერდიაევი და სხვები სუბსტანციის თავისუფლებაში წინ წამოსწევენ ნებას, დამოუკიდებლობას ნებისმიერი ნესისა და კანონისგან. ნესი, რასაც ემორჩილებიან, არასოდეს არაა შინაგანი. ის გარეგანია. სუბსტანციისთვის კი გარეგანი არ არსებობს. ამიტომ მისი თავისუფლება სწორედ ნესზე, კანონზე მალეა დგომა, მისი შექმნაა არაფერისგან.

ამ აზრით, სუბსტანცია საკუთარ თავს განსაზღვრავს და თავისუფალია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მალეა დგას ნებისმიერ ნესზე და კანონზე. სუბსტანციასა და მის თავისუფლებაში გონებაზე მალეა ნება დგას. ღმერთში მთავარია არა მისი გონება, არამედ ნება — ღმერთს ყველაფერი შეუძლია!

სხვა ადამიანის თავისუფლება. განსხვავებით სუბსტანციისგან, ადამიანი სასრულო არსებაა. ის დამოკიდებულია გარეგან ძალებზე. ამავე დროს მას შეუძლია როგორც მთელი ქვეყნიერების, ისე საკუთარი თავის გაცნობიერება და გააზრება ანუ მათგან გასვლა და განაპირება.

ამიტომ, ერთი მხრივ, ის არაა თავისუფალი. ის ბუნების და საზოგადოების ნაწილია და ემორჩილება მათს კანონებს. მაგრამ მეორე მხრივ, მასში არის ცნობიერება — ყველაფრის და საკუთარი თავის გააზრების უნარი. ამდენად ის დამოუკიდებელი და თავისუფალია.

მაშასადამე, ადამიანის თავისუფლებაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ პირობით. ის, ერთი მხრივ, გარეშე ძალებზე ჰკიდია; მეორე მხრივ, ის მთელი ქვეყნიერების გარეთ დგას და, მაშასადამე, სწორედ საკუთარი თავიდან მოქმედებს.

ბ) ადამიანის თავისუფლების კონკრეტული დახასიათება

ადამიანის თავისუფლების ცნება მრავალი მნიშვნელობით ითქმის. ყველაზე გავრცელებული მნიშვნელობით, ადამიანის თავისუფლება არის ადამიანის მოქმედების დაუბრკოლებლობა გარედან და გამომდინარეობა მისივე სურვილიდან. თავისუფლების ამ სახეობას შეიძლება ვუწოდოთ მოქმედების თავისუფლება.

თუ ეს სურვილი გაუაზრებელია და თავისით, უშუალოდ, მექანიკურად გადადის ქცევაში, მაშინ მოქმედების თავისუფლებას იმპულსური ქცევის სახე აქვს. ასეთი თავისუფლებით ხასიათდება ცხოველის მოქმედებაც. მეტიც, ცხოველის თავისუფალი მოქმედება იმპულსური ქცევის წმინდა წიგნი. იმპულსური ქცევა აქ უფრო წმინდა სახით არსებობს, ვიდრე ადამიანის მოქმედებაში.

მაგრამ ადამიანის ქცევათა უმეტესი ნაწილი, როგორც წესი, იმპულსური ქცევის ფარგლებიდან გადის. ადამიანს აქვს მრავალი სურვილი, რომლებიც, ასე ვთქვათ, ერთმანეთს ეცილებიან და განხორციელებას ითხოვენ. ამიტომ ადამიანი დროებით იოკებს სურვილს და აზრობლივად განიხილავს, გაიაზრებს მას. კერძოდ, შეადარებს სურვილებს მნიშვნელობის, ესე იგი, მთავარ ღირებულებებთან შესაბამისობის მიხედვით, და ამგვარი გააზრების საფუძველზე იღებს გადაწყვეტილებას.

ამ დროს, როგორც ვხედავთ, ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს არა იმპულსი ანუ უშუალო სურვილი, არამედ მოტივი, მიზანი. ადამიანის მოქმედება გამომდინარეობს მისი გონებიდან და ნებიდან. ამიტომ მოქმედების თავისუფლების ეს სახეობა ნებელობითი ქცევაა.

მოქმედების თავისუფლების შინაარსი ასეთია: „მე ვაკეთებ იმას, რაც მსურს!“. რა თქმა უნდა, მოქმედების თავისუფლებისთვის არა აქვს მნიშვნელობა ამ სურვილის ღირებულებას. ის შეიძლება იყოს უმდაბლესი ან უმაღლესი. მთავარია მოქმედების დაუბრკოლებლობა გარედან ანუ გამომდინარეობა სურვილიდან; სულ ერთია, იმპულსური თუ გააზრებული სურვილიდან ანუ ნებიდან.

ხშირად სურვილის მიხედვით მოქმედებას ნების თავისუფლებად მიიჩნევენ. ნამდვილად კი ეს არის არა ნების, არამედ მოქმედების თავისუფლება. ნების თავისუფლების საკითხი სხვა სიბრტყეზე დგება: სურვილისამებრ კი ვმოქმედებ, მაგრამ არის თუ არა თვით ჩემი სურვილი თავისუფალი? მე ვაკეთებ იმას, რაც მსურს; ესე იგი, ვმოქმედებ სურვილისამებრ, მაგრამ მსურს თუ არა სურვილისამებრ? შემიძლია თუ არა ვისურვო თვით სურვილი? აი ეს არის ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა. როგორც ვხედავთ, ნების თავისუფლება სულ სხვაა, ვიდრე მოქმედების თავისუფლება.

ეს საკითხი შეიძლება სხვაგვარადაც ჩამოყალიბდეს: ნება თავისუფალია მხოლოდ მაშინ, თუ ყოველ მოცემულ მომენტში შემიძლია ასეც მოვიქცე და სხვაგვარადაც. ამ დროს ქცევა არ გამომდინარეობს მიზეზიდან, რადგან მიზეზი აუცილებლად იწვევს შედეგს და, მაშასადამე, მოცემულ მომენტში შეუძლებელია ერთზე მეტი ქცევა.

მაგრამ თუ ქცევა მიზეზობრივი არაა, მაშინ ნება არაფრით არაა განსაზღვრული და წარმოადგენს განურჩეველ ნებას; ხოლო მისი თავისუფლება — ეგრეთ წოდებულ განურჩევლობის თავისუფლებას; სახელგანთქმულ *liberum arbitrium indifferentia*-ს.

ნების თავისუფლების მომხრეები არ ერიდებიან ამ საჩოთირო ცნებას. ისინი ფიქრობენ, რომ ნების თავისუფლების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ზნეობრივი ქცევა. აკი უკანასკნელი მხოლოდ საკუთარი გადაწყვეტილების შედეგია და, მაშასადამე, აუცილებლობით არ უნდა იყოს განსაზღვრული.

მაგრამ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა უარყოფს ამ ცნებას. არაფრით განსაზღვრული, განურჩეველი ნება უშინაარსოა და მას ვერ მოვიაზრებთ; ამავე მიზეზის გამო ის არც ზნეობრივი ქცევის საფუძვლად გამოდგებაო. ასეთ უშინაარსო ნებას ძალა არ ექნებოდაო ზნეობრივი ნაბიჯის გადადგმისა და პასუხისმგებლობის აღებისათვის; ესე იგი, ნების თავისუფლების შემთხვევაში ზნეობრივი ქცევა, პირიქით, შეუძლებელი იქნებოდაო; ზნეობრივი ქცევის პირობა სწორედ მორალური კანონით განსაზღვრული ნებააო; ეს შინაგანი აუცილებლობააო ის თავისუფლება, რაც ზნეობრივი ქცევის პირობააო.

ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ: ზნეობრივი ქცევისას ადამიანის ნება დიახაც მორალური კანონითაა განსაზღვრული. მაგრამ ეს არაა საკმარისი ზნეობრივი ქცევისათვის. ნება, ამავე დროს, თვითონვე იწესებს ამ კანონს. სწორედ ეს ხდის მას კანონად და ეს აქტია ზნეობრივ ქცევაში მთავარი. მანამდე ნორმა ჯერ კიდევ არაა ზნეობრივი კანონი და, მაშასადამე, არც მისით ხელმძღვანელობა იქნება ზნეობრივი ქცევა.

ნების თავისუფლების საკითხი, როგორც ვხედავთ, მჭიდროდ უკავშირდება ზნეობრივი თავისუფლების პრობლემას.

ზნეობრივი ენოდება განსაკუთრებულ ქცევას — ადამიანის მიერ საერთო ადამიანური ინტერესების დანესებას საკუთარი ქცევის ნორმად. ამ დროს ადამიანი არ ემორჩილება საკუთარ სურვილებს; პირიქით, ეწინააღმდეგება მათ. ის არც რაიმე გარეგან ძალას ანუ მიზეზებს ემორჩილება. აკი თვითონ უწესებს თავის თავს საერთო ადამიანურ ნორმას, ზნეობრივ მოვალეობას. ამით ეს ნორმა კანონად იქცევა.

აი ამ ნორმის, ვითარცა აუცილებლობის, შეგნება და საკუთარ კანონად მიღებაა ზნეობრივი თავისუფლება და მას ემყარება ზნეობრივი ადამიანის ცხოვრება, ზნეობრივი ქცევა.

ამით იზომება ადამიანის ღირსება და ფასი. მხოლოდ ეს ხდის მას უმაღლეს ღირებულებად. ზნეობრივ ადამიანზე ძვირფასი და ღირებული არაფერია ქვეყნად. ყველა უფლება ადამიანისა ამ მთავარი მოვალეობის შესრულებას ემყარება. ამ უკანასკნელის გარეშე ადამიანის უფლებებზე ლაპარაკი ლიბერალური ლაყბობაა და მხოლოდ ადამიანის დაკნინებას უწყობს ხელს.

ადამიანის თავისუფლების ყველა ჩამოთვლილი სახეობისგან უნდა განვასხვავოთ ეგრეთ ნოდებული ეგზისტენციური თავისუფლება (ლათინური *existentia* — არსებობა).

ეს ის თავისუფლებაა, რაიც ადამიანის არსებობის წესია. ის მუდამ ახასიათებს ადამიანს. მას მოპოვება არ სჭირდება. ერთადერთი, რაც მას სჭირდება, გაცნობიერებაა. ადამიანს, ჩვეულებრივ, არა აქვს იგი გაცნობიერებული. რატომ? ეგზისტენციური თავისუფლების არსი, ნაწილობრივ, ამ უცნაური ფაქტის ახსნიდან გაირკვევა.

ადამიანი, ჩვეულებრივ, არ აცნობიერებს ეგზისტენციურ თავისუფლებას, რადგან ხელს არ აძლევს — ეს თავისუფლება მას დააკისრებდა განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას და ამით განსაკუთრებულ დაძაბულობას შეიტანდა ადამიანის ცხოვრებაში.

ამ განსაკუთრებულობის გასაგებად უნდა განვასხვავოთ პასუხისმგებლობის სამი ძირითადი სახეობა.

ერთია სამართლებრივი პასუხისმგებლობა — ადამიანს დასჯა ემუქრება სახელმწიფოს მიერ დადგენილი ნორმების დარღვევისთვის. ამით მას გარედან, ძალდატანების მუქარით აიძულებენ გარკვეული ქცევებისგან თავშეკავებას და გარკვეული ქცევების შესრულებას.

ასეთი პასუხისმგებლობა გარეგანია. სახელმწიფო ადამიანსა და სამართლებრივ ნორმებს იმთავითვე ერთმანეთის მოპირისპირედ განიხილავს. მას არა სწამს ადამიანის შინაგანი პასუხის-

მგებლობა ხსენებული ნორმების მიმართ და გარედან აკისრებს პასუხისმგებლობას.

ადამიანი მართლაც არ გრძნობს შინაგან პასუხისმგებლობას სახელმწიფოს მიერ დადგენილი ნორმების დარღვევისთვის. ის მათი დარღვევისგან თავს მხოლოდ დასჯის შიშით იკავებს. შედარებით გაბედული და რისკიანი ადამიანები კი არღვევენ ნორმებს და ჩავარდნის შემთხვევაში ექვემდებარებიან გარედან დაკისრებულ პასუხისმგებლობას.

მეორეა მორალური პასუხისმგებლობა — ადამიანს დასჯა ემუქრება საკუთარი სინდისისგან, თუ დაარღვევს მის მიერვე თავისუფლად აღიარებულ შინაგან ნორმებს. სინდისი აიძულებს ადამიანს თავი შეიკავოს გარკვეული ქცევებისგან და შეასრულოს მათი საინინალმდეგო ქცევები.

ასეთი პასუხისმგებლობა შინაგანია. ზნეობრივ ნორმებს ადამიანი გარედან, გამოცდილებიდან იღებს და სწავლობს, მაგრამ თვითონ ეთანხმება; იქამდეც, რომ მათი დარღვევისთვის თვითონვე ისჯის თავს — „სინდისი ქენჯნის“. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანმა ზნეობის ნორმები თვითონ დაუნესა თავის თავს. მათი დარღვევისთვის ის პასუხს აგებს მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე. მაგრამ თუ იცავს ამ ნორმებს, მაშინ ის განსაზღვრულია მორალური კანონით და არავითარ პასუხს არ აგებს.

სულ სხვაა პასუხისმგებლობის მესამე სახეობა, რაიც ახლავს ეგზისტენციურ თავისუფლებას. მას შეიძლება დავარქვათ მეტაფიზიკური პასუხისმგებლობა. სწორედ ესაა ზემოხსენებული განსაკუთრებული პასუხისმგებლობა. მას ადამიანი ბევრად უფრო გაურბის, ვიდრე სამართლებრივ ან მორალურ პასუხისმგებლობას.

ისიც დარღვევისთვის დასჯას უკავშირდება, მაგრამ აქ სრულიად თავისებურია დარღვევაც და დასჯაც. ეს არაა არც გარეგანი და არც შინაგანი ნორმების დარღვევა. ესაა ეგრეთ წოდებული აბსოლუტური ანუ მეტაფიზიკური ნორმის დარღვევა.

მეტაფიზიკური ნორმა სასრულოს ყოფნაა უსასრულოს წინააღმდეგ ანუ არყოფნა. მას ანაქსიმანდრე უწოდებდა საგანთა ყოფნას განუსაზღვრელში, „აპეირონში“. ეს ის მდგომარეობაა, რაიც სუფევდა უსაზღვრო სიცარიელეში ანუ ქვეყნიერების გაჩენამდე.

ამ სუბსტანციური, მეტაფიზიკური ნორმის დარღვევაა ქვეყნიერების გაჩენა ანუ ადამიანის ცნობიერების წარმოშობა. ამით ირღვევა არყოფნის დიადი პრინციპი და ჩნდება „სასრულო საგნის“ მოძრაობა საკუთარი თავიდან, რასაც ზემოთ ეგზისტენციური თავისუფლება ეწოდეთ. სუბსტანციისგან მოწყვეტილი საგანი ანუ ადამიანი არაა განსაზღვრული გარედან და თვითონ მოქმედებს.

ამ დარღვევისთვის ადამიანი პასუხს აგებს, ესე იგი, ისჯება. ამიტომ დარღვევა აქ შემთხვევითი კი არაა, რაიც შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არა. მეტაფიზიკური დარღვევა უკვე შესრულებული აქტია და, როგორც ნესი, წარსულს ეკუთვნის. ამიტომ ის აუცილებელია. მისი თავიდან აცილება ისევე შეუძლებელია, როგორც წარსულის შეცვლა.

ხოლო რაღაა სასჯელი, რაიც, ანაქსიმანდრეს თქმით, ხდება „დროის ნესრიგის მიხედვით და აუცილებლობის გამო“? ეს არის, ამავე ფილოსოფოსის ერთადერთი შემორჩენილი ფრაგმენტის თანახმად, „საგანთა მიერ ერთმანეთისთვის მიყენებული ტკივილი და ტანჯვა“ ანუ ცხოვრება. ადამიანი მეტაფიზიკური თავისუფლებისთვის ისჯება თავისივე ცხოვრებით.

ამ საბედისწერო რკალიდან ადამიანს ერთადერთი გამოსავალი აქვს: არ გააცნობიეროს თავისი ეგზისტენციური თავისუფლება — რომ თავისი ცხოვრების შემქმნელი თვითონვეა. ამით ის მოიხსნის პასუხისმგებლობას თავისი ბედისთვის და სხვას დააკისრებს ამ მძიმე ტვირთს. ამითვე ტანჯვას მოსცილდება აუცილებლობის დალი და ადამიანს შემთხვევითად მოეჩვენება. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანს იმედი აქვს უკეთესი ადგილისა და დროისა, მდგომარეობის გაუმჯობესებისა, „ბედნიერებისა“.

აი, რად გაუბრუნდეს ადამიანი თავისი ეგზისტენციური თავისუფლების გაცნობიერებას.

გ) თავისუფლება და იძულება

ადამიანის თითქმის ყველა მოქმედება, ქცევა, ერთი მხრივ, მისი სურვილიდან გამომდინარეობს ანუ თავისუფალია, მეორე მხრივ კი, მისი სურვილის წინააღმდეგაა მიმართული ანუ იძულებითია. ადამიანის ცხოვრების თითქმის ყველა კუთხე-კუთხუღმში ასეა შერეული ერთმანეთს თავისუფლება და იძულება.

ადამიანი იძულებულია იცხოვროს იმ გარემოსა და პირობებში, რომლებიც, უმეტესწილად, არ შეესაბამება მის სურვილს. მეორე მხრივ, ადამიანი თავისი სურვილის მიხედვით, ესე იგი, თავისუფლად მოქმედებს მისთვის არასასურველ გარემოსა და პირობებში. ის თავისუფლად ირჩევს მეტად არასასურველსა და ნაკლებად არასასურველს შორის. ესაა თავისუფლებისა და იძულების ერთიანობა ადამიანის ცხოვრებაში.

ეს თითქოს წინააღმდეგობრივი ნათქვამია, მაგრამ — მხოლოდ ერთი შეხედვით: თავისუფლება და იძულება არც ისე ადვილი გასამიჯნავია ერთმანეთისგან.

როცა მწყურვალე წყალს დაეხარბება, ძნელი სათქმელია, თავისუფლად სვამს თუ იძულებულია სვას; ადამიანი თავისუფლად, ნება-სურვილისამებრ იძინებს; მაგრამ, ამავე დროს, ის იძუ-

ლებულია დაიძინოს. ეს ნათელი ხდება განსაკუთრებით მაშინ, როცა მას რაღაცა აქვს მოსასწრები და ეძინება; ადამიანი მთის წინვით ტყეში თავისუფლად, ლაღად სუნთქავს. მაგრამ ამავე დროს ის იძულებით სუნთქავს. ეს აშკარა გახდება, თუ ის რამდენიმე წამით სუნთქვას შეიკრავს. ადამიანი იძულებულია ისუნთქოს და ამას თავისუფლად სუნთქვას ვეძახით.

ეს კიდევ უფრო ცხადი ხდება ეგრეთ წოდებული „ნამდვილი, ადამიანური თავისუფლების“ შემთხვევაში. თავისუფლების ადამიანურობა გონებასთან, ცნებებით აზროვნებასთან მისი კავშირია. ადამიანის თავისუფლება სურვილისამებრ მისი მოქმედებაა. მაგრამ ადამიანი აცნობიერებს სურვილს და უფრო ხშირად გააზრებული სურვილის ანუ მიზნის მიხედვით მოქმედებს. მიზნით განსაზღვრულობა ადამიანური თავისუფლების ნამდვილი თავისებურებაა, ადამიანის სიამაყეა, მისი უპირატესობაა სხვა ცხოველთა მიმართ.

ასეთ თავისუფლებას ადამიანი დიდი ასოთი წერს, რადგან მასში ჩანს ადამიანის უნარი იბატონოს თავის თავზე. ესაა ნებისყოფა — უშუალო სურვილებზე ამაღლების უნარი. სამაგიეროდ აქვე ჩანს ამ ადამიანური თავისუფლების იძულებითი მხარეც. ადამიანი აქ მიზნის შესაბამისად მოქმედებს, მაგრამ სამაგიეროდ სურვილის წინააღმდეგაც მიდის. ეს კი იძულებაა. ის იძულებულია უარი თქვას იმაზე, რაც მას სურს.

გასაგებია, რომ ამას თავისუფლებას ეძახიან; მაგრამ არანაკლები უფლებით შეიძლება მას იძულებაც ეწოდოს. მხოლოდ შეთანხმებაზე ჰკიდია, თუ რომელ სახელს ავირჩევთ ამ რთული ქმედებისთვის.

ეს წინააღმდეგობა კარგად ჩანს არჩევანში. ჩვენ ვირჩევთ უშუალო სურვილსა და გააზრებულ სურვილს შორის. შეიძლება უფრო დავაზუსტოთ: სურვილსა და მიზანს, გრძნობასა და აზროვნებას შორის.

არჩევა მთლიანად გაყოფა და განახევრებაა. არჩევანის მდგომარეობაში ყოფნა უკვეა იძულება. ჩვენ იძულებულნი ვართ მხოლოდ ნახევარს დავჯერდეთ და ჩვენივე მეორე ნახევარი მოვიკვეთოთ.

ფსიქოანალიტიკოსები გვარწმუნებენ, რომ ეს თვითგვემაა, რაც არასოდეს ჩაივლის უკვალოდ. ალზრდის დროს ითრგუნება ადამიანის ბავშვური სილაღე და ნამდვილი თავისუფლება, რის სანაცვლოდაც ვიღებთ გაძარცვულ სინამდვილეს. ადამიანი შინაგანად იხლიჩება და ავადდება. ესეც შენი თავისუფლება!

განა უფრო სწორი და მართალნი არ ვიქნებით, თუ ამას იძულებას ვუწოდებთ? ადამიანს აიძულებს სინამდვილე, რომ იტანჯოს და თავისივე თავის ნაწილობრივი წვით გზა გაინათოს. განა

ერთგვარი სიზიფური სიჯიუტე არაა ამის გასაღება თავისუფლებად?

განა მხოლოდ თავისუფლებაა თევდორე მღვდლის ან ქეთევან წამებულის გმირობანი? ეს ხომ იძულებაცაა?! მართალია, შინაგანი, მაგრამ მაინც იძულება. ზნეობრივი გმირები აიძულებენ თავიანთ თავს აიტანონ არაადამიანური ტკივილები და წამება. ეს ნებისყოფის უკიდურესი დაძაბვაა. ცხადია, ეს ხდება საკუთარი მიზნისთვის, მაგრამ ასევე საკუთარი თავის წინააღმდეგაც. ამიტომ უსამართლობაა ამის გამოცხადება მხოლოდ თავისუფალ ქცევად.

კანტი მსგავს ქცევებს თავისუფალს უწოდებდა. ამ დროს ადამიანი თვითონ უნებსბო თავის თავს უმაღლესი ქცევის კანონს და ამდენად ქცევა თავისუფალიაო.

გლახურად რომ ვთქვათ, ეს არის ღირსეულ უღელში თავის გაყოფა. ეს ხდება არა სურვილის, არამედ შემეცნების საფუძველზე. სურვილი, პირიქით, ითრგუნება. თავგანწირვა ფსიქოლოგიურად არასოდეს განიცდება სურვილად. ეს განიცდება შეგნებად ან მიუწვდომელ ბედისწერად — სწორედ საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ.

უნდა გავითვალისწინოთ ფსიქოანალიზური გამოცდილებაც — ადამიანის ბატონობა საკუთარ თავზე საზოგადოებრივი იძულების განსაკუთრებული შემთხვევაა. ამიტომ, ყველაზე მცირე, მთლად ზუსტი არაა გამოთქმა „საკუთარ თავზე ბატონობა“. ეს არანაკლებია საზოგადოების ბატონობა პიროვნებაზე. ამავე მიზეზით, „თავისუფლება“ არაა ამ მდგომარეობის ზუსტი დასახელება.

სურვილის წინააღმდეგ მოქმედება ადამიანის ცხოვრების ყველაზე თვალსაჩინო ნიშანია. სურვილი კი იმიტომაც სურვილი, რომ შეუძლებელია მის წინააღმდეგ მოძრაობა სურდეს ადამიანს. ის, უბრალოდ, იძულებულია საამისოდ. სინამდვილე აიძულებს ადამიანს უარყოს თავისი სურვილი.

ამდენად სინამდვილე არ შეესაბამება მის სურვილს. ადამიანს სინამდვილე თვითონ არ აურჩევია. ის თავზე ეხვევა მას. უარყოფილი სურვილის სამაგიეროა მიზანი — გააზრებული სურვილი. მიზანი გვაიძულებს, რამდენადაც უშუალო სურვილებს ითხოვს მსხვერპლად.

მართალია, მიზანიც სასურველია, მაგრამ აქ თანაფარდობა აშკარად წამგებიანია ადამიანისთვის. მსხვერპლად სურვილის შეწირვა ყოველთვის აუცილებელი და ნამდვილია, მიზნის მიღწევა კი მხოლოდ საეგებო, მხოლოდ შესაძლებელი; უკეთეს შემთხვევაში — მხოლოდ ნაწილობრივი. ასეა, რადგან მიზანი, არსებითად, მოჩვენებითია. ის არასდროს არ აღმოჩნდება ისე სასურველი, როგორც გვეგონა.

ამიტომ მიზნისკენ მოძრაობა იძულებითი უფროა, ვიდრე თავისუფალი. მიზანი გვაიძულებს სურვილის წინააღმდეგ მოძრაობას, თვითონ კი ნაკლებად შეიცავს ჩვენთვის სასურველს.

მოაზროვნე არსება შეუძლებელია ხანდახან მაინც არ დარწმუნდეს ცხოვრების ამაოებაში. მაგრამ ეს ვერ არყევს სიცოცხლისკენ სწრაფვას, რადგანაც უკანასკნელი ბრმაა და არაფერს ეკითხება გონებას, შემეცნებას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ადამიანის სწრაფვა სიცოცხლისკენ თვით მას არ ეკუთვნის. ადამიანი თვითონ ეკუთვნის ამ სურვილს, სურვილთაგან უმთავრესს.

მაშასადამე, „მოაზროვნე არსება“ ჩათრეულია ამ დაუოკებელ ლტოლვაში, მისივე აზროვნების წინააღმდეგ. მას სურს სიცოცხლე, მაგრამ, ასე ვთქვათ, არ სურს, რომ სურდეს.

ეს ძირეული წინააღმდეგობა მუდამ აისახება მოაზროვნე ადამიანის ერთგვარ „მეტაფიზიკურ დაღლილობაში“. ის თითქოს იძულებულია იტრიალოს ამაოების რეალში და აქ მის თავისუფლებზე ლაპარაკი თავის მოტყუებაა ოდენ.

„მაგრამ რადგანაც კაცნი გვექიან, შეილნი სოფლისა, უნდა კიდეცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა“ —

ამბობს პოეტი. რაკი დავიბადეთ, იძულებულნი ვართ გავლიოთ ნუთისოფელი ანუ ვემსგავსოთ სხვებს. ასეთია ხვედრი, რაიც გვერგო იძულებით, ჩვენი სურვილის გაუთვალისწინებლად და მის წინააღმდეგ.

6. ადამიანი და მითი

ა) გონებისა და წარმოსახვის „ორხელისუფლებიანობა“

ადამიანი ის არსებაა, რომელშიც ყოფნისკენ სწრაფვას ცნებებით აზროვნების უნარი ემატება. ეს სრულიად თავისებური შინაარსით ავსებს ამ სწრაფვას.

ადამიანმა იცის, რომ ყოფნისკენ მისი სწრაფვა მარცხიანია; რომ მისი ბრძოლა უთანასწოროა და მარცხისთვისაა განწირული. ეს ყველა ადამიანმა იცის. ამას ყველა ადამიანი, ამ ცოდნის საფუძველზე, გრძნობს. ამ ცოდნისა და გრძნობის ერთიანობას შეიძლება ვუნოდოთ ამაოების განცდა.

ეს შთამბეჭდავადაა გამოთქმული ბიბლიაში:

„ამაოება ამაოთა და ყოველი ამაო!... რაიც ყოფილა, იგივე იქნება მარად; რასაც იქმოდა კაცი აქამდე, იმასვე იზამს კვლავაც. არაფერია ახალი მზის ქვეშ... არავის ახსოვს წარსული; აღარც მომავალი ეხსომება ვისმე, როცა წარსულად იქცევა... მე, ეკლე-

ზიასტე, ვიყავ მეფე ისრაელისა იერუსალიმში; და ვცადე შემეცნება ცისქვეშეთისა... მოვიხილე საქმენი, რაიც ტრიალებს ცის ქვეშ და ამა — ყოველივე ამოა და ფუჭი ბორგეაა სულისა.. რამეთუ ბევრ სიბრძნეში მწუხარებაც ბევრია; ხოლო ვინც ამრავლებს შემეცნებას, ამრავლებს ტანჯვასაც" (ეკლესიასტე 1.2—18).

ეს განცდა შეიძლება ნაწილებად დაეშალოთ. მისი ერთერთი ნაწილია გარესამყაროს უსასრულობის განცდა. ეს სივრცისა და დროის უსასრულობის განცდაა. მას შეესაბამება საკუთარი სასრულობის განცდა. ადამიანი საკუთარ თავს განიცდის სივრცესა და დროში შემოსაზღვრულად.

მაგრამ ამის თქმა ცოტაა. რაც უფრო ნათელია გარესამყაროს უსასრულობის განცდა, მით უფრო მცირეა და ნულს უახლოვდება საკუთარი სიდიდე. ესე იგი, მით უფრო ნათელია საკუთარი სიმცირე და არარაობა. გარესამყაროს უსასრულობის სრულად განცდა იმას ნიშნავს, რომ საკუთარი სიმცირე უსასრულოდ მიისწრაფვის ნულისკენ.

ამიტომ ამოებების განცდაში საკუთარი სასრულობა არარაობისკენ მიისწრაფვის. ამას შეესაბამება გარესამყაროსთან დაპირისპირების შეფასება ამოებად. თუ გავიხსენებთ, რომ ცნობიერება გარესამყაროსთან დაპირისპირების ცნობიერებაა, ნათელი გახდება: ცნობიერება თავის ძირისძირში სწორედ ამოებების ცნობიერებაა. ყოველმა ადამიანმა იცის, რომ მისი ცხოვრება ამოებია.

ეს ყველაფერი ჯერჯერობით ამოებების განცდის ერთი, ცოდნისეული მხარეა. მას ახლავს მეორე, გრძნობისეული მხარე. ეს არის შიში. ადამიანს აშინებს სინამდვილე ანუ საკუთარი არარაობა.

ეგ ზისტენცის ფილოსოფოსებმა საგანგებოდ განასხვავეს შიშის ორი სახე. ჩვეულებრივ, შიში ამა თუ იმ ცალკეულ ვითარებას უკავშირდება. გვეშინია გველისა, ჭექა-ქუხილისა, ვერაგი ადამიანისა. ასეთი შიში კონკრეტული და შემთხვევითია. თუ შესაბამისი კონკრეტული გარემოებანი არაა, მაშინ არც შეგვეშინდება. ამავე მიზეზით შიში მუდამ ნათლადაა გაცნობიერებული.

მეორეა ეგრეთ წოდებული ეგ ზისტენციური შიში. ის არ უკავშირდება კონკრეტულ ვითარებას. მის მიზეზს ვერ დავასახელებთ, სახელს ვერ დავარქმევთ. ამ დროს გვეშინია რაღაც გაურკვევლის — ცალკე არაფრისა და საზოგადოდ თითქოს ყველაფრის. მსგავსებით კი ეს გრძნობა ჰგავს შიშს უსაზღვრო სივრცის, დიდი სიმაღლის, გაქრობის წინაშე. ეს არის შიში საკუთარი არარაობის და ყოველივე მცდელობის ამოებების გამო. ეს უშველებელი და გამოუვალი უაზრობის განცდაა.

მაშასადამე, ამოებების განცდა, რაიც იბადება ყოფნისკენ სწრაფვის გაცნობიერებისას, არის საკუთარი არარაობის ცოდნა და ამით შეძრწუნება. ადვილი შესამჩნევია, რომ ასეთ ვითარებაში შე-

უძლებელია ყოფნისკენ სწრაფვა. უკანასკნელს არაფერი აფერხებს ბუნებაში, ცხოველთა სამყაროში. ადამიანში კი მას გამოუჩნდა დამამუხრუჭებელი ძალა, საშიში მტერი ამოუების განცდის სახით.

ამიტომ ყოფნისკენ სწრაფვა ადამიანში არაცნობიერად ჰქმნის სასურველი სინამდვილის წარმოსახულ სურათს, რაიც შესაძლებელს ხდის მოქმედებას, ცხოვრებას. ამ სურათს, პირობით, შეიძლება დავარქვათ მითი. იგი წარმოსახვის არაცნობიერი შემოქმედების პროდუქტია. წარმოსახვა თავისი ამ შემოქმედებით უპირისპირდება გონებას, რისი საქმეც შემეცნებაა. გონების მიერ შემეცნებულ უნუგემო სინამდვილეს წარმოსახვა ჰფარავს მოჩვენებითი სურათით, სიცოცხლისთვის აუცილებელი ილუზიით.

გონება პესიმიზმის წყაროა — ის სინამდვილის უნუგემობას შეიმეცნებს. წარმოსახვა ოპტიმიზმის წყაროა — თხზავს არანამდვილ, მაგრამ სასურველ სურათს. მითის მცდარობაც და სასურველობაც კარგად ჩანს მის ძირითად ელემენტებში.

მითის პირველი ძირითადი ელემენტია სიკვდილის უარყოფა ნაირ-ნაირი ფორმით. ის მარადიულ სიცოცხლეს გამოხატავს. სიკვდილის უარყოფა მასში იღებს გვარეობის, ზოგჯერ კი თვით ინდივიდის უკვდავების სახეს. ინდივიდის უკვდავება ველური წარმოსახვის ნაყოფია; ხოლო გვარეობის უკვდავება — უფრო კულტურული წარმოსახვისა.

მითის მეორე ელემენტი ბოროტების სუბსტანციურობის უარყოფაა. უკვდავებას არავითარი აზრი არ ექნებოდა, თუკი ცხოვრება ტანჯვაა. ასეთ შემთხვევაში სიკვდილი, პირიქით, ხსნა იქნებოდა. ამიტომ მითის მიერ სიკვდილის უარყოფის ნამდვილი საზრისი ტანჯვის უარყოფაა. ტანჯვაა მთავარი ბოროტება. მითი გამოხატავს სამყაროს, რომელშიც ტანჯვა არაა.

ფანტაზიის ამ შემოქმედებითაა გაყლენთილი ხალხური ეპოსი, მითოსი, ზღაპარი, რელიგია და ხელოვნება. მძლავრია მისი გავლენა ფილოსოფიაზეც.

ბ) მითის ისტორიულობა

მითი ანგარიშს არ უწევს გონებას და მის საბუთებს, შემეცნებულ ფაქტებს.

მაგრამ გონებისგან წარმოსახვის დამოუკიდებლობას თავისი საზღვარი აქვს. მითი არაა ურყევი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული. მას გაცევთა და ფარსად ქცევა ემუქრება. დრო მისი მტერია. ის ნელ-ნელა აშიშვლებს მითის არანამდვილობას. ამიტომ მითი სისხლის გამოცვლას, ჟამიდან ჟამამდე განახლებას საჭიროებს. ამაში მდგომარეობს მითის ისტორიულობა.

მითი გარკვეული ცვლილებებისკენაა მიდრეკილი. ცვლილებათა საფეხურების მიხედვით, ძირითადად, შეიძლება განვასხვაოთ მეტაფიზიკური, რომანტიკული და დეკადენტური მითები.

მეტაფიზიკური მითი იქმნება მაშინ, როცა წარმოსახული სამყარო თავსდება მოცემული სივრცის, ან დროის მოცემული მომენტის — ანმყოს იქით.

ადამიანისთვის მიუღებელია მოცემული ქვეყნიერება. აქ მის ცხოვრებას არავითარი აზრი არა აქვს. ამ განცდის მოსაგერიებლად ცნობიერებაში ითხზება ადამიანისთვის მისაღები წარმოსახული სამყარო, რაიმე ცნობიერი ძალისხმევის გარეშე, არაცნობიერად. რაკი მოცემული სინამდვილე მას არ შეესაბამება, სასურველი სურათი გადაიტანება სინამდვილის იქით, სხვა სივრცეში. ეს მეტაფიზიკური მითის პლატონური სახეობაა.

ადამიანი ხედავს, რომ ირგვლივ ბოროტებაა; მაგრამ მას სწამს, რომ ამ ბოროტების იქით სიკეთეა; რომ „არსება მისი გრძელია“.

„პლატონურ-მეტაფიზიკური“ მითის გამოა, რომ ადამიანს სიკეთე ეგულება იქ, სადაც თვითონ არაა. მისი რწმენა სწორად ასახავს ვითარებას იმ მხრივ, რომ სიკეთე მართლაც არაა იქ, სადაც თავად ვიმყოფებით. მაგრამ ამავე დროს სრულიად უსაფუძვლოდ ვუშვებთ სიკეთეს იქ, სადაც ჩვენ არა ვართ. არსებობა ტანჯვაა არა მხოლოდ „აქ“, არამედ „იქაც“. ქვეყნიერება ყველგან, არსებითად, ერთი და იგივეა და გამორიცხავს ბედნიერებას.

„პლატონურ-მეტაფიზიკური“ მითია სამოთხე ანუ განუყოფელი ბედნიერების სამყარო, რომელიც სადღაცაა მოთავსებული. ესაა სამყარო ტანჯვის გარეშე ანუ სავსებით შეუძლებელი რამ. წარმოსახვისთვის გონების ოდნავი დატანებაა საჭირო, რომ დავინახოთ სამოთხის მთელი სიმწირე — ის მოსაწყენია! მოსაწყენი სამოთხე კი არანაკლებ ჯოჯოხეთურია, ვიდრე თვითონ ჯოჯოხეთი.

მეოცე საუკუნის ცნობილი ინდოელი მისტიკოსი ბჰაგვან რაჯნიში (ოშო) გვიამბობს: მოლა ნასრედინი თავის მონაფეებს საიქიო სამოთხეს ჰპირდებოდა. მისი გარდაცვალების შემდეგ მონაფეები სასონარკვეთილებამ შეიპყრო და მალევე გაჰყვნენ მოძღვრის კეალს. მოლა მართლაც სამოთხეში დახვდათ და ჰაეროვან ბროლის კოშკში მოეწყვენ უზრუნველად.

მაგრამ პირველმა ალტაცებამ ჩქარა გაიარა და სამოთხის ახალ მობინადრეებს მოწყენილობამ დარია ხელი.

გამოსავალი ისევ ბრძენმა მოძღვარმა იპოვა — ფურიას გამოაღებინა ერთერთი ფანჯარა, საიდანაც დედამინა მოჩანდა. იქაურ ტანჯვათა ხილვამ ისევ ფასი დაუბრუნა აქაურ უზრუნველობას და მოლას მრევლი კელავ გამხიარულდა.

მაგრამ მოწყენილობა ისევ გამოჩნდა. მოლამ ახლა ჯოჯოხეთის ჩვენება სთხოვა ფურიას — იმ ფანჯრის გამოღება, საიდანაც ჯოჯოხეთი გამოჩნდებოდა. ფურიამ სიცილი ველარ შეიკავა — აბა ახლა სად გვონიათო თავი.

ამ იგავის ღრმა აზრი ისაა, რომ სიცოცხლე ყოველთვის ტანჯვას; და რომ წარმოდგენა სამოთხის შესახებ ზერელეა, წარმოსახვის თამაშია. საკმარისია ოდნავი დაფიქრება, რომ სამოთხე ჯოჯოხეთს გაუტოლდეს.

სამოთხის წარმოდგენაც კი შეუძლებელია. მითი სადღაც მოთავსებული ბედნიერი სასუფეველის შესახებ სრულიად უპასუხისმგებლო, ველური ფანტაზიის ნაყოფია.

ხანდახან ბედნიერების წარმოსახული სამყარო თავსდება არა მოცემული სივრცის, არამედ ანმყოს იქით, მომავალ დროში. ეს მეტაფიზიკური მითის ებრაული ნაირსახეობაა.

ებრაული ცნობიერება, არსებითად, ისტორიულია. ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიას, დროს; თითქოს დრო ცვლიდეს საქმის არსებით ვითარებას, აფუჭებდეს ან აუმჯობესებდეს მას.

ადამიანი აქაც მოცემული სამყაროს უაზრობას ხედავს, მაგრამ ტკება წარსულით, „ცოდვამდელი მდგომარეობით“, ან იმედოვნებს, რომ მომავალში ყველაფერი სასიკეთოდ შეიცვლება — სიკეთე დასძლევს ბოროტებას.

თუ პლატონური მითის თანახმად სიკეთე ბოროტებას სძლევს არსის სიღრმეში, იუდეური მითის თანახმად ეს ხდება ისტორიის ბოლოში. ცხოვრებას არავითარი აზრი არ ექნებოდა, რომ არა უკეთესი მომავლის იმედი. ყველაფერი დალაგდება, ოღონდ ამას დრო სჭირდება.

ებრაული მითის წყარო პროგრესის ღრმად ადამიანური რწმენაა. ადამიანს ბავშვობიდან ძვალ-რბილში უჯდება საკუთარი წინსვლის რწმენა. ამას ბავშვობაში მართლაც საფუძველი აქვს. მაგრამ ჩვევის გამო ადამიანი ბავშვობის ამ გამოცდილებას უსამართლოდ განაზოგადებს მთელ ცხოვრებაზე და სამყაროზეც კი — თითქოს ყველაფერი უკეთესობისკენ მიდიოდეს.

ეს მითი კიდევ უფრო ზერელეა, ვიდრე „პლატონური“. ის სასაცილოდ აიგდო ვოლტერმა თავის ფილოსოფიურ მოთხრობაში „კანდიდი“. მოთხრობის გმირი, წინსვლის აკვიატებული იდეით შეპყრობილი პანგლოსი, სამყაროს ვითომდაც განუწყვეტელი წინსვლისგან ბოლოს სახრჩობელაზე აღმოჩნდება.

უმარტივესი დაკვირვებიდანაც კი ნათელია: დრო მხოლოდ იმას გამოაჩენს, რაც უკვე არის და, მაშასადამე, არაფერსაც არ აუმჯობესებს. პირიქით, რამდენი უნდა იბრძოლოს ადამიანმა, რათა ყველაფერი იგივე დარჩეს. ადამიანის არსებობის ძირეული ვითარება უცვლელია.

სულ სხვაა რომანტიული მითი. მას უთუოდ ერთგვარი პოეტური გემოვნება წარმოშობს. ამიტომ ის ბევრად კეთილშობილურია მეტაფიზიკურ მითთან შედარებით.

რომანტიკოსის რწმენით, წარმოსახული სრულყოფილი სამყარო არაა სინამდვილე. ყოველგვარი სინამდვილე ნაკლოვანია და ადამიანს ვერ აკმაყოფილებს. ამიტომ ნებისმიერი სინამდვილე, თუნდაც საიქიო ან მომავლის სამოთხე, უარყოფისა და გადალახვის ღირსია.

შესაბამისად, წარმოსახული სრულყოფილი სამყარო მხოლოდ ოცნების საგანია. მას ვერ პოვნებ სინამდვილეში, რადგანაც ის სინამდვილეზე მეტია — ოცნების საგანია. ამავე მიზეზით, ის გიზიდავს დაუძლეველი ძალით. ბედნიერება მისი განხორციელება კი არაა, არამედ მისკენ უსასრულო სვლა. მისი განხორციელება, პირიქით, უბედურება იქნებოდა — ადამიანი ოცნების გარეშე დარჩებოდა.

ცხოვრება ამაოებაა, რადგან მიზანს ეერასოდეს მიაღწევ. რასაც ვაღწევთ, ჩვენი მიზნის აჩრდილია ოდენ. მაგრამ ცხოვრებას მაინც აქვს აზრი, რადგანაც არსებობს მიზანი. მართალია, ის მიუწვდომელია, მაგრამ სწორედ ამითაა ამაღლებული და ღირსეული.

ადვილი შესამჩნევია, რომ მიუწვდომლისკენ მოძრაობას აზრი არა აქვს. ამიტომ მიზანი, საბოლოოდ, ოცნების საგანია და ცხოვრებასაც ოცნება აძლევს აზრს. სინამდვილე მაზინჯია. ადამიანი მხოლოდ ოცნებით იღამაზებს ნუთისოფელს.

რომანტიული მითი ოცნების სამყაროა, რომელიც სინამდვილეზე მაღლა დგება. რომანტიკოსმა იცის, რომ ეს სინამდვილე არაა; მაგრამ მას შეუძლია თქვას: „მით უკეთესი ოცნებისთვის და მით უარესი სინამდვილისთვის!“

რომანტიკოსად ყოფნისთვის წარმოსახვის დიდი შემოქმედებითი ძალაა საჭირო. საკმარისია ეს ძალა შესუსტდეს, რომ რომანტიკოსი „დეკადენტად“ იქცეს, ხოლო რომანტიული მითი — დეკადენტურ მითად გადაგვარდეს (ფრანგული decadent — რაც ქვეითდება).

ოცნება, რაიც რომანტიკოსს ცხოვრებას უღამაზებდა, უკვე ავადმყოფობად, სნეული, სუსტი სიცოცხლის ანარეკლად განიცდება. რომანტიკოსის ოცნებას დეკადენტი დასნეულებული სიცოცხლის ნათხავედ განიცდის. შესაბამისად, უხემ და სასტიკ სიცოცხლის უპირატესობა ენიჭება, ვითარცა პირველყოფილ სიჯანსაღეს.

ეს თითქოს მითის სიკედილია. ადამიანი რჩება უნუგეშო, უფერულ და სასტიკ სინამდვილეში. მაგრამ, კაცმა რომ თქვას, იბადება ახალი მითი, რასაც, პირობით, შეიძლება დავარქვათ მითი ზეკაცის შესახებ.

სასტიკი სინამდვილე აუტანელია მხოლოდ აქამდე ცნობილი, მოძველებული ცნობიერების ადამიანისთვის. მაგრამ უნდა ჩამოყალიბდეს ახალი, „სინამდვილის“ შესაბამისი ადამიანი, ადამიანის ახალი ტიპი. სწორედ ასეთი „ახალი ადამიანის“, „ზეკაცის“ შექმნის რწმენაა დეკადენტური მითი.

ამ მითის მთელი თავისებურების გასაგებად აუცილებელია „ახალი ადამიანის“ თუნდაც ზოგადად დახასიათება. ამ ადამიანის უმთავრესი ნიშან-თვისებაა მისი ცნობიერების მიმართულობა მხოლოდ სასრულო საგნებზე.

თუ „ძველი მეტალობის ადამიანი“ საგანთა მიღმა ეძებდა მათს საზრისს, „ზეკაცი“ სცნობს მხოლოდ გამოცდილებაში მოცემულ ქვეყნიერების ნაწყვეტს. ამის იქით არაფერია. ამიტომ „სინამდვილესთან თეორიული მიმართება“ წარსულს ბარდება და მის ადგილს იკავებს გამოყენებითი დამოკიდებულება საგანთან.

არსებობს მხოლოდ ნივთები. ადამიანიც ერთერთი ნივთია. გამორიცხულია მისი შინაგანი ერთიანობა სხვა ნივთებთან ანუ ღრმა სულიერი სანყისი. ერთიანობა მხოლოდ გარეგანი, შემთხვევითი და დროებითია. ადამიანში უმთავრესია ის, რაც ის არის აქ და ახლა. მისი შესაძლებლობები და შინაგანი სინამდვილე არავის აინტერესებს, ყოვლად უმნიშვნელოა.

ამიტომ ადამიანი უსასრულოდ მცირეა და, ამ სიტყვის ძველი, ბიბლიური გაგებით, არც კი არსებობს. თუ ტრადიციულად ადამიანი ცდილობდა არსებობის დამკვიდრებას სულიერი მოღვაწეობით, ახლა ასეთი მოღვაწეობა აღარ არსებობს და ისიც ცდილობს თვითდამკვიდრებას „სენსაციით“, „თავდაყირა დგომით“.

ადამიანი აღარაა საზოგადოების წევრი, რადგან საზოგადოება აღარ არსებობს. „თავდაყირა დგომა“ სწორედ საზოგადოების უარყოფის მაჩვენებელია. ადამიანი მხოლოდ სწრაფნარმავალი გროვის ანუ „ქვანტური საზოგადოების“ ეპიზოდია. ამიტომ მას, ზეკაცს, ფიზიკისავე გემოვნებით, შეიძლება მიკროადამიანი ვუწოდოთ.

ესაა ახალი, დეკადენტური მითი, რაშიც ცხოვრობს თანამედროვე ევროატლანტური ცივილიზაცია. ეს ამავე დროს მითის დაცემაა. მის წიაღში ორი შესაძლებლობაა ერთმანეთთან გადანეული — ცივილიზაციის კანონზომიერი დაღუპვა ან მისი ძირფესვიანი ცვლილება.

7. ადამიანის ისტორიულობა

ა) ადამიანის ისტორიული ტიპები

ისტორიულობა, საზოგადოდ, ნიშნავს დროულობას, დროში არსებობას. სინამდვილის ყველა მოვლენა, ეგრეთ წოდებული რეა-

ლობა დროში არსებობს ანუ იცვლება. ცვლილება ისტორიის ქონაა, ისტორიულობაა.

ისტორიულობა განსაკუთრებით ადამიანს ახასიათებს, მისი „ლიაობის“ ანუ ეგზისტენციური თავისუფლების გამო. სხვა სიტყვებით, ადამიანი აუცილებლობით არაა განსაზღვრული, რის გამოც განსაკუთრებით ცვალებადია.

ადამიანი ისტორიულია თვით ანთროპოლოგიურადაც კი. მისი დღევანდელი ანთროპოლოგიური სახე არ იყო იმთავითვე მოცემული „ბუნებით“. ცხოველისგან ადამიანის გარეგნული განსხვავება თავიდან არც ისე თვალსაჩინო იყო, როგორც დღესაა.

შრომის ისტორიულ პროცესში ადამიანს ეცვლება გარეგნობა. მკაფიოდ იმიჯნება ადამიანის ფეხები და ხელები. ვითარდება მეტყველება და, ამის შესაბამისად, აზროვნების უნარი. ადამიანის მხედველობისა და სმენის ორგანოები ბევრად უფრო მგრძნობიარე ხდება სიტყვის, აზრის მიმართ. ისინი თანდათან იძენენ იმის აღქმის უნარს, რაც სამუდამოდ დაფარულია ცხოველისთვის.

ყოველივე ეს ზემოქმედებს ხმაზე, სიარულზე, დგომაზე, გამომეტყველებაზე. შეიძლება ითქვას: ადამიანის მოცემული ანთროპოლოგიური სახე თავიდან სულაც არ ყოფილა ასეთი. ის ისტორიული განვითარების შედეგია. ის ისტორიულია და არა მხოლოდ ბუნებრივი. ადამიანი გარემოს გარდაქმნის პროცესში, უნებლიეთ, საკუთარ თავსაც გარდაქმნის. მაშასადამე, ის ისტორიის მხოლოდ სუბიექტი კი არაა, არამედ ობიექტიც; ისტორიის მხოლოდ მიზეზი კი არაა, არამედ შედეგიც.

კიდევ უფრო აშკარაა ადამიანის, ასე ვთქვათ, მსოფლმხედველობითი ისტორიულობა. ეს ნიშნავს, რომ დროთა განმავლობაში აშკარად იცვლება ადამიანის დამოკიდებულება გარესამყაროსთან და საკუთარ თავთან. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვაოთ ადამიანის სამი ისტორიული ტიპი: მითოსური, რელიგიური, რაციონალური.

სამივე შემთხვევაში ადამიანი ცნობიერი არსებაა და, მაშასადამე, დაპირისპირებულია გარესამყაროსთან; მაგრამ ამ დაპირისპირების ხასიათი და შინაარსი სხვადასხვაა. ვცადოთ ამ ისტორიული ტიპების მოკლედ დახასიათება.

მითოსური ადამიანი კაცობრიობის განვითარების ადრეული საფეხურის ადამიანია. მისი დაპირისპირება გარესამყაროსთან ნაკლებია. ადამიანი სამყაროს ერთ ცოცხალ მთლიანობად განიცდის. ეს კონკრეტულად ძნელი წარმოსადგენია, მაგრამ შეიძლება ჩამოვთვალოთ ამ განცდის რამდენიმე ნიშანი.

ერთია **მეტამორფოზების** რწმენა (ბერძნული „მეტამორფოზი“ — გადავაქცევ). მითოსური ადამიანი, ცხადია, კარგად არჩევს საგნებს ერთმანეთისგან; შეიძლება უფრო ნათლად, ვიდრე

დღეს; აკი დღეს თითქმის ყოველი განსხვავება რაოდენობრივ და ეგზემპლარულ განსხვავებაზე დაიყვანება.

მაგრამ მითოსურ ადამიანს სამყაროში არსებული განსხვავებანი პირობითი ჰგონია. ამიტომ შესაძლებლად მიაჩნია ერთი საგნის მოულოდნელი გადაქცევა მეორე საგნად; ადამიანისა, თვით ღმერთისა, მცენარედ ან ცხოველად და პირიქით. განსხვავება მას ზედაპირულ მოვლენად წარმოუდგება. საფუძველში, ძირისძირში კი ყოველივე ერთია. სწორედ ამას ემყარება მეტამორფოზების შესაძლებლობა.

ამგვარ რწმენასთან ახლოს დგას ანიმიზმი (ლათინური anima — სული). ადამიანს სჯერა ყოველივეს სულიერება. სულიერი მხოლოდ „სულიერი საგნები“ კი არაა, არამედ „უსულონიც“. ამ მხრივ არავითარი განსხვავება არაა „მე“-სა და გარესამყაროს, „სულიერთა“ და „უსულოთა“ შორის.

ცხოველებს, ფრინველებს, მცენარეებს და ეგრეთ წოდებულ უსულო საგნებსაც ადამიანი განიცდის არა მისთვის უცხოდ, არამედ თავის ხორცად და სისხლად. ამიტომ ადამიანი თავის თავსაც მთელი სამყაროს ნაწილად გრძნობს და არა სამყაროსთან დაპირისპირებულ სუბიექტად.

ამ აზრით, სიკვდილი არ არსებობს. არსებობს „გარდაცვალება“. ყოველი არსება დაუსრულებლად მონაწილეობს სამყაროს მარადიულ არსებობაში, ოღონდ სხვადასხვა სახით.

მითოსური ადამიანი თავისებურად, კერძოდ, სივრცისნაირად განიცდის დროს. დრო ისევეა მოცემული, როგორც სივრცე. ამიტომ დრო, მკაცრი აზრით, არც არსებობს. წარსული, აწმყო და მომავალი, არსებითად, ერთდროულია. წარსული ბატონობს აწმყოზე. მომავალი კი უკვე მომხდარია.

მაშასადამე, მომავალი მოჩვენებითია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყველაფერი ბედისწერითაა განსაზღვრული. ბედისგან გაქცევა სასაცილო უაზრობაა.

აქედან ცხადია მითოსური ცნობიერების კიდევ ერთი ნიშანი — კოლექტიურობა. „მე“-ს განცდა ნაკლებია. ის მოქცეულია „ჩვენ“-ში. ადამიანი თავს გრძნობს თემის, კოლექტივის ნაწილად. ის ლაპარაკობს საზოგადოების სახელით და აზროვნებს მის მსგავსად. აქედან გადახრა მკრეხელობად მიაჩნია — საკუთარიც და სხვისიც.

პიროვნება ჯერ არ არსებობს. არც ინდივიდი უპირისპირდება საზოგადოებას და არც საზოგადოება ინდივიდს. ადამიანისთვის ჯერაც უცნობია მიმართება საკუთარ თავთან, შინაგანი ცხოვრება. ის ერთი განუქვეთელი მთლიანობაა.

აქედან გამომდინარეობს მითოსური ადამიანის ცნობილი უდრტიწიველობა და სიმშვიდე. ის შერიგებულია თავის ბედს და

მასთან დაპირისპირებულობას ნაკლებად გრძნობს. ბედისწერა წარმოუდგება არა მტრულ, არამედ იდუმალ ძალად. ეს არის ხვედრი, რასაც ვერასოდეს ახსნი. მისი გაცნობიერება, რაც იშვიათია მითოსის ნიაღში, ტრაგედიაა; ხოლო ამ ტრაგედიის მიღება — გმირობა. მითოსურ გმირს ბედთან შერიგება, უდრტვინველობა და სიმშვიდე გამოარჩევს.

ადამიანის მეორე ისტორიული ტიპი რელიგიური ადამიანია. მისი საწყისი ბუნდოვნად იკვეთება მითოსის ტრაგიკულ გმირში, ვინც აცნობიერებს ბედისწერის მტრულ ძალას.

მითოსის ადამიანი შინაგანად მართალია. მას არავითარი ბრალი არ მიუძღვის. რელიგიური ადამიანი კი აცნობიერებს თავის ბრალს ღვთის წინაშე. ეს არსებითია მის ცნობიერებაში და ასახავს ადამიანის მკვეთრად გამოყოფას როგორც „ბუნებისგან“, ისე „თემისგან“ და მკვეთრად დაპირისპირებას გარესამყაროსთან.

შესაბამისად, ღმერთი გარეგანია. ის ადამიანისა და მისი გარესამყაროს მიღმაა. თუ მითოსური ღმერთი ბუნებაშია, რელიგიური ღმერთი უპირისპირდება ადამიანსა და ბუნებას. ადამიანი ძველებურად აღარ თანაუგრძნობს ბუნებას. ხოლო ღვთის რწმენის აუცილებელი პირობა ხდება ერთგვარი სიძულელი საკუთარი თავისადმი, რაც თვითგვემით გამოიხატება. ადამიანი „მალღდება“ საკუთარ თავზე და ღმერთს მიუძღვნის თავის ტანჯვას.

მითოსური ადამიანი გრძნობს ღმერთს, რელიგიურ ადამიანს კი სწამს ღმერთი. პირველ შემთხვევაში ადამიანი მთლიანია, რადგან თვით გრძნობაა მთლიანი. მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი გაყოფილია „ბუნებად“ და „ზებუნებრივად“, სხეულად და სულად, გონებად და რწმენად, გარეგან ცხოვრებად“ და „შინაგან ცხოვრებად“. ის თითქმის აღარც არის ერთი ადამიანი, ერთი არსება.

გამოსავალს ამ გახლეჩილობიდან ის ნახულობს მონანიებასა და თვითგვემაში. ცხადია, რომ მითოსისეულ უდრტვინველობასა და სიმშვიდეს აქ ცვლის დაძაბულობა. ადამიანს თავი ტანჯვისთვის გაჩენილი ჰგონია, ღმერთი კი — მიუწვდომელი და, უმეტესად, სასტიკი. ამ აშკარა წინააღმდეგობას აცხრობს ღვთის რწმენა გონებისა და გამოცდილების წინააღმდეგ.

მაგრამ ეს ტკივილი ადამიანის განვითარების მაჩვენებელია. ეს სულის ტკივილიანი დაბადებაა. ადამიანი იმეცნებს ადამიანობის მტანჯველ საწყისს და მალღდება აქ და ახლა არსებობაზე, ნივთიერ ყოფნაზე, რათა მოიპოვოს სულიერება. მისი საცხოვრებო განწყობა ყალიბდება, ვითარცა თავისუფალი მიმართება სუბსტანციასთან. ის ბატონობს თავის თავზე, რათა დაემორჩილოს ღმერთს. რელიგიური ადამიანის ცენტრი ნებისყოფაა.

შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური ადამიანი ისტორიულად ამზადებს ადამიანის მომდევნო ისტორიულ ტიპს — რაციონალურ

ადამიანს. თუ წარმოვიდგენთ რელიგიურ ადამიანს, ვინც დაივინ-
ყა ღმერთი მისი სიშორისა და მიღმურობის გამო, უარყო რწმენა
გონებასა და გამოცდილებასთან მისი შეუსაბამობის გამო და უარი
თქვა თვითგვემაზე უკანასკნელის მტკივნეულობის გამო, მაშინ
მივიღებთ რაციონალურ ადამიანს.

რაციონალური ადამიანი ისევე უპირისპირდება გარესამყა-
როს და ისევე ნაკლებად თანაუგრძნობს ბუნებას, როგორც რელი-
გიური ადამიანი. ის ისევე ვერ გრძნობს და ვერ ასაბუთებს ღმერ-
თის არსებობას, როგორც რელიგიური ადამიანი. მაგრამ თუ რე-
ლიგიური ადამიანი ამ მოცემულობებიდან ასკვნიდა თავის ბრალე-
ულობაზე და რწმენის აუცილებლობაზე, რაციონალური ადამიანი
იმევე მოცემულობებიდან ასკვნის ღმერთის უმნიშვნელობაზე.

რაციონალური ადამიანისთვის უეჭველად არსებობს მხო-
ლოდ საკუთარი „მე“. უკანასკნელის არსებობაა ყველაზე ნათელი
და ცხადი. აქედან გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტური მნიშვნე-
ლობა მხოლოდ მას აქვს; შემდეგ კი მხოლოდ იმას, რაც მისთვის
არის სასარგებლო. ის ემსახურება მხოლოდ იმას, რისი მნიშვნე-
ლობა და ღირებულება თვითონ მას ესმის ნათლად და ცხადად.

თუ მითოსური ან რელიგიური ადამიანისთვის გაუგებარსა
და მიუწვდომელს დადებითი შინაარსი აქვს, რაციონალური ადამი-
ანისთვის — მხოლოდ უარყოფითი. „მე“-ზე მაღლა, ამ აზრით,
ალარაფრია. თაყვანისცემის უნარი იკარგება. მის ადგილს იკა-
ვებს საღი განსჯის, დასაბუთების უნარი.

რაციონალური ადამიანი ემყარება გონებას. ის მხოლოდ
ცოდნას, საბუთს ენდობა. ის აღარ იხრის ქედს მისთვის გაუგებარი
ძალების წინაშე. ის აღარ ემონება მის მიერვე შექმნილ კერპებს.
ეს ადამიანის დიდი გამარჯვებაა.

მაგრამ უკანასკნელს ახლავს დიდი დამარცხებაც. გონების-
თვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭებით ადამიანმა გააქრო
საიდუმლოება და დაჰკარგა თაყვანისცემის უნარი. ზუსტად ამით-
ვე მან დაჰკარგა განვითარების უნარი.

რაციონალური აზროვნების სტიქიაში სამყაროს იერარქი-
ულმა წყობამ ადგილი დაუთმო „სამყაროთა გროვას“, „ქვეანტურ
ქაოსს“. უმაღლეს მეცნიერებად იქცა სტატისტიკა. ადამიანი მონ-
ყდა არსებობის სუბსტანციურ ანუ სულიერ განზომილებას. მან
დაჰკარგა „სულიერება“, დაემგვანა ნამცეცს, იქცა ქვეანტური გა-
რემოს ქაოსურ ნაწილაკად.

ადამიანი აღარც „მიკროკოსმოსია“, როგორც ქრისტიანულ
შუა საუკუნეებში ეგონათ; აღარც „საზოგადოებრივი არსება“,
როგორც ბერძნები და ახალი დროის განმამათლებლები ფიქრობ-
დნენ. ის მიკროადამიანია, ვინც ნიადაგ თავისი არსებობის დამ-
ტკიცებას ცდილობს და ამისათვის „სიურრეალურ ქცევებს“ მი-

მართავს. ამით კი, პირიქით, იმის არსებობას უარყოფს, ვინც მისი არსებობა უნდა სცნოს.

თუ ჩვენი დროის რაციონალური ადამიანი შეეგუა ამ დაკნინებას, მაშინ მის მოდგმას ფიზიკური კატასტროფა ემუქრება. ხოლო თუ ის ვერ შეეგუა და აუჯანყდა ამ მდგომარეობას, მაშინაც დიდ აფეთქებას უნდა ველოდეთ. ამას, საუკეთესო შემთხვევაში, შეიძლება ადამიანის ახალი ისტორიული ტიპის წარმოშობა მოჰყვეს.

ბ) ადამიანის ასაკობრივი ისტორია

ადამიანის გვარეობის ისტორიული ცვლილებისგან უნდა განვასხვაოთ ყოველი ცალკეული ადამიანის ცვლილება ასაკის კვალობაზე, ასაკობრივი განვითარება. ადამიანი იცვლება ასაკის მიხედვით და ამ გზაზე თითქოს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ადამიანია.

ფილოსოფიური მნიშვნელობის მიხედვით, შეიძლება გამოვყოთ ადამიანის ოთხი სხვადასხვა ასაკი: ბავშვობა, ყრმობა, მოწიფულობა და სიბერე.

ბავშვობა ხასიათდება ესთეტური ცნობიერებით. ეს ჩანს უპირველესად იმაში, რომ ბავშვის ცნობიერება ზედმინევნიტ მთლიანია. ეს ის მდგომარეობაა, რასაც ადამიანი ესწრაფვის მთელი ცხოვრების მანძილზე და რის დაკარგვასაც მწარედ განიცდის ხოლმე. ამ მხრივ ბავშვი თავისებურად სრულყოფილია და არაა გასაკვირი, რომ ბავშვები თავიდან საოცრად ჰგვანან ერთმანეთს. აკი სრულყოფილება ერთია, არასრულყოფილება — უამრავი. ამავე მიზეზით აიხსნება ბავშვის სილამაზე. ეს სრულყოფილების გამოხატულებაა.

ბავშვის ცნობიერების ესთეტურობა ჩანს ცნობისმოყვარეობაში. ბავშვის დამოკიდებულება გარესამყაროსთან, პირველ რიგში, შემეცნებითია. მას აინტერესებს საგანთა რაობა, კუთვნილება და დანიშნულება: რა არის საგანი? ვისია საგანი? რისთვისაა საგანი? ამ კითხვებს ჰკვებავს მხოლოდ ცნობისმოყვარეობა და არა პრაქტიკული ინტერესები და მიზნები.

ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ბავშვის პრაქტიკულ საჭიროებას სხვები, ძირითადად, მშობლები ასრულებენ. ბავშვი თავისუფალია ამ მძიმე და მოსაწყენი საზრუნავისგან. ამიტომაც თავისუფლად უჭვრეტს ქვეყნიერებას.

ამას შეესაბამება იმ სამყაროს სილამაზე, რომელშიც ბავშვი ცხოვრობს. აკი თითქმის ყოველი საგანი ლამაზია, თუ მას პრაქტიკული ინტერესების გარეშე ვუჭვრეტთ.

ესთეტიზმიდან გამომდინარეობს ბავშვის თავისებური „რელიგია“ — მშობლების გაკერება. ბავშვისთვის მშობლებია ყოვე-

ლისშემძლე (მამა), ყოვლად კეთილი (დედა) და ყოვლადბრძენი (ბაბუა). ეს აიხსნება მხოლოდ იმით, რომ ბავშვი მათზე ჰკიდია. მისი ესთეტიური ცნობიერება მხოლოდ მათი შრომისა და ძალისხმევის ხარჯზეა შესაძლებელი.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ბავშვის მთლიანობა და სრულყოფილება მისსავე განუვითარებლობას ემყარება. განვითარება თანდათან არღვევს ამ პირველქმნილ ნონასწორობას და მთლიანობას ინდივიდუური თავისებურებების წინ ნამოწევით. რაღაც უნარების და თავისებურებების წინ ნამოწევა ხდება სხვა თავისებურების ხარჯზე, რის გამოც იდეალური მთლიანობა ნელ-ნელა ირღვევა.

შემცნება ლამაზ ფარდას ხდის სინამდვილეს. „აღმოჩენები“ იწვევს გაამაყებას, დაცინვას და ძალადობას. ფერმკრთალდებიან „ღმერთები“. სხეულებრივ ნეობაშიც ნელ-ნელა მკვიდრდება ერთგვარი ასიმეტრია. ბავშვობა ადამიანის ცხოვრებაში ნელ-ნელა წარსულს ბარდება და უახლოვდება ყრმობას.

თუ ბავშვის ცნობიერება ესთეტიურია, ყრმისა ეთიკურია. ბავშვის განუსხვავებლობა სხვათაგან და შერწყმულობა ბუნებასთან იცვლება სრულიად საპირისპიროთი, მეორე უკიდურესობით. ყრმა გადაჭარბებულად გრძნობს თავის განსხვავებულობას, ინდივიდურობას. ეს „მე“-ს, პიროვნების დაბადებაა.

ამას თან ახლავს ცნობილი წინააღმდეგობრიობა: ერთი მხრივ, ყრმა კრიტიკულად უდგება თავის გარეგნობას; ხოლო მეორე მხრივ, ის ყველაზე მაღლა აყენებს თავის შინაგან ბირთვს, „მე“-ს.

ყრმისთვის სწორედ ეს შინაგანი სამყაროა მთავარი. მას ნაკლებად იზიდავს „გარსკვლავებით მოჭედილი ზეცა“. ის აღტაცებულია შინაგანი „მე“-თი, მის შიგნით არსებული „ადამიანით“.

ზუსტად ამბობს გალაქტიონ ტაბიძე: „ზნეობის სიტყვა ყრმას თუ შეჰფერის“. სწორედ ამ „სიტყვით“ გამოირჩევა ყრმა. ამას შენიშნავდა ჰეგელი თავის „სულის ფენომენოლოგიაში“, რაც ასე მოეწონა პოეტს და ლექსად აქცია.

ყრმობის ეთიკური ცნობიერების არსია „მე“-სა და გარესამყაროს უკიდურესად დაპირისპირება, რაც ასევე სრული უარყოფაა ბავშვობისა. შეიძლება ითქვას: თავისი ცხოვრების არც ერთ ასაკში ადამიანი ისე არ დასცინის თავის ბავშვობას, როგორც ყრმობის ასაკში.

ყრმას არ მოსწონს „სამყარო“ იმ სახით, როგორც ის არსებობს. თან ასეთ „ცუდ სამყაროს“ იგი მშობლების ნახელავად მიიჩნევს. ამის შედეგია მშობლების გადაფასება. თუ ბავშვი გადაჭარბებით აფასებს მშობლების ღირებულებას, ყრმა გადაჭარბებით მგრძნობიარეა მშობლების ნაკლოვანებათა მიმართ. მას ისინი ჩამორჩენილ ადამიანებად ეჩვენება.

ინყება „ლირებულებათა დიდი გადაფასება“. ყრმა ეძებს ახალ ავტორიტეტებს და ხშირად სწორედ მშობლების სანიხალ-მდეგოდ — მათს სრულ ანტიპოდებს. ამით აიხსნება მისი დაინტერესება „ქუჩით“ და „მავი სამყაროთი“. ეს დამოკიდებულება მერე და მერე თანდათან ნელდება.

ამ მდგომარეობას ზედმინევნით კარგად გამოხატავს ამერიკელი მწერლის მარკ ტვენის ხუმრობა: „როცა თოთხმეტი წლისა ვიყავი, მამაჩემი საოცრად ჩერჩეტი იყო. ოცდაერთი წლისას კი ვერ ამეხსნა: ასე რამ დააჭკვიანა ეს მოხუცი ამ შვიდ წელიწადში!“

ყრმას უდიდესი წარმოდგენა აქვს თავის ძალასა და ენერგიაზე. ეს გასაგებიცაა: ცხოვრების გზაზე ადამიანი ისეთ ფიზიკურ ნახტომს ველარ ელირსება, როგორიც მან მოჭიმა ბავშვობის ასაკიდან ყრმობამდე. ყრმას ველარ უცვნია თავი. მას ერგენება, რომ მისი წინსვლა მომავალშიც ასევე გაგრძელდება.

ეს განაპირობებს შავნალღლიანობისა და სიხარულის უცნაურ შერწყმას ყრმის ხასიათში. ყრმა შეწუხებულია იმ მხრივ, რომ ცუდი მშობლები ჰყავს და ცუდ ქვეყანაში ცხოვრობს. მაგრამ მას უხარია, რომ თვითონ ღვთაებრივ შინაგან სამყაროს ატარებს — მას ყველაფერი შეუძლია! უპირველესად კი მან გარესამყარო უნდა დააღაგოს ანუ თავის თავს დაამგვანოს. მან უნდა გარდაქმნას „არსი“ და გახადოს ისეთი, როგორიც „ჯერ არს“. სწორედ ესაა ყრმის ეთიკური ცნობიერების მთავარი შინაარსი.

ყრმობა ტრაგიკული ასაკია. მისი „შინაგანი იდეალიზმი“ აწყდება სინამდვილის მარად უცვლელ ჯებირებს და ზედ იმსხვრევა. ზუსტად ისე, როგორც ზღვის მოქცევის ჟამს აბორგებული ზვირთები იმსხვრევა რკინა-ბეტონის ჯებირზე.

მთავრდება ბორცვა. სინამდვილე მოზილავს ყრმას, ვითარცა ცომს, და აძლევს მას მწირ, მოსაწყენ, მაგრამ ნამდვილ ფორმას. ინდივიდის ტემპერამენტი და ხასიათი ჩამოყალიბებულია. პიროვნება მეტ-ნაკლებად დადგენილია. ადამიანი ხდება მონიფული.

მონიფული ადამიანის ცნობიერება პრაგმატულია. მონიფულს აინტერესებს, უპირველეს ყოვლისა, სინამდვილე. მას სურს მისი არა შეცვლა, არამედ გამოყენება, მასთან შეგუება; საკუთარი ინტერესების ზედმინევნით მისადაგება მარად უცვლელ სინამდვილესთან. უკან დარჩა ბავშვის პოეზია, ყრმობის იდეალიზმი და დაიწყო ჭკუის ხანა — უფერული, მაგრამ უღალატო მატერიალიზმი.

„თანდათან ადამიანი რბილდება; — ამბობს ჰეგელი, — ახალგაზრდობა ნიადაგ უკმაყოფილოა. მონიფულ ხალხს კი სალი აზროვნება ხელს უწყობს, რომ შეურიგდნენ ცუდსაც. ეს მხოლოდ ინტერესთა უქონლობის გამო როდი ხდება. ცხოვრებისგან მიღებული სერიოზული გაკვეთილების გავლენით მათ შეუმუშავდათ

უფრო ღრმა შეხედულებანი. ისინი ყურად იღებენ საქმის სუბსტანციურ, უფრო დადებით მხარეს" (19, გვ. 35).

ქვეყნიერება, რაშიც ცხოვრობს მონიფული ადამიანი, ალარც ლამაზია, როგორც ბავშვს ერგენებოდა; ალარც ისე ძალიან უნესრიგო და მიუღებელი, როგორც ყრმას ეგონა. ის „საშუალო ღირებულების" ნაცრისფერი ქვეყნიერებაა. მისი ატანა სავსებით შესაძლებელია; მასში დამკვიდრება — ფრიად სასურველი და არც თუ შეუძლებელი. მთავარია ჭკუის მოხმარება და ძალაუფლების მოპოვება.

მაგრამ დროთა განმავლობაში ცხოვრება სულ უფრო და უფრო აზრს ჰკარგავს. ამის მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ნაწილობრივ გაცვეთის, ნაწილობრივ კი შეჩვევის გამო გარესამყაროსადმი მგრძნობიარობა სუსტდება. ბავშვისა და ყრმის ფერადი სამყაროსგან შავი და თეთრიც აღარ დარჩა. ისინი თითქმის სულ ერთი გახდა. სამყარო გაუფერულდა. ეს სიბერეა.

მოხუცს დაკარგული აქვს ინტერესი ცხოვრების და მოქმედების მიმართ. მან შეიმეცნა საგანთა არსი. ამიტომ საგნები ალარაა საინტერესო. იგი შეიძყრო აპათიამ, ერთგვარმა უგრძნობლობამ. ერთი მხრივ, დაუძღურების, ხოლო მეორე მხრივ, სიბრძნის გამო იგი წარსულისკენ მიიქცევა, ფეხებში ებლანდება ანმყოს, ცხოვრების მორევს და ირიყება მისგან. ამიტომ მოხუცის ცნობიერება ასკეტურია (ბერძნული „ასკეტის" — განდეგილი). ის ცხოვრებისგან განდგომას ესწრაფვის.

მოხუცს ეუფლება თავისებური, ბრძნული ირონია. მას ეცინება ცხოვრების არეულ-დარეულ, აბურდულ შინაარსზე, ცხოვრებისეული ინტერესების უაზრობაზე; ცხოვრებისეულ მიზნებთან სრულიად შეუსაბამო შედეგებზე. ის რწმუნდება, რომ მთელ ცხოვრებისეულ ენერგიას ჰკვებავდა არასწორი წარმოდგენები და ველური ფანტაზიები; ხოლო არანაირად — ცოდნა; რომ ცოდნა, პირიქით, შეაფერხებდა და გამოლევდა ამ ენერგიას.

ეს სიბრძნე მოხუცს შველის თავისუფლების მიღწევაში. ის ცხოვრების ეგოისტური გრიგალისგან განზე დგება. ცხოვრებისადმი ინტერესის დაკარგვის გამო მას საშუალება ეძლევა უჭყრიტოს ცხოვრებას და ამით ნაწილობრივ დაუბრუნდეს ბავშვობას.

ამით ის მოგებულოც კი რჩება, თუ სიბერის მეორე მხარემ — უძღურებამ არ შეანუხა. ეს უკანასკნელი კი იზრდება და იწვევს სინამდვილისადმი უგრძნობლობის კიდევ უფრო ზრდას. მოხუცის ცხოვრება თითქმის არაცნობიერი ხდება. ეს არაცნობიერი მდგომარეობა ბოლოს სრული უგრძნობლობის ანუ სიკვდილის სახეს იღებს.

გ) ადამიანის ეგზისტენციური ისტორიის ცნება

ადამიანის ანთროპოლოგიური, საკაცობრიო და ასაკობრივი ისტორიები ერთმანეთს ჰკავს იმით, რომ ყველა შემთხვევაში ადამიანი იცვლება ობიექტური, თავისთავად არსებული ტენდენციის საფუძველზე. ადამიანი უნებლიეთ მიჰყვება ამ ტენდენციას თავისი განსაკუთრებული ძალისხმევის გარეშე.

მაგრამ ადამიანში დევს იმის შესაძლებლობა, რომ თვითონ, თავისი პიროვნული ძალისხმევით, ნებისყოფის უკიდურესი დაძაბვით შეასრულოს ისტორიული მოძრაობა; კერძოდ, გააცნობიეროს საკუთარი ადგილი სამყაროში, განახორციელოს თვითცნობიერების ღრმა აქტი, ამაღლდეს სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებაზე და ამ გზით აამოქმედოს თავის თავში უმაღლესი ცნობიერება.

ეს უძნელესი და მტკივნეული აქტია, რადგან ადამიანს, ჩვეულებრივ, თავისი თავი ეგოცენტრულ ცნობიერებასთან აქვს გაიგივებული. ეს მისი სამოქმედო და საცხოვრებო განწყობაა. ეს ნიშნავს, რომ თვითცნობიერების აქტი მას მოეჩვენება მოქმედების შეწყვეტად, ჩამორჩენად ცხოვრების დოლისგან, დაპირისპირებად უახლოეს ადამიანებთან და საკუთარი თავის გადაგდებად სიცარიელესა და მონყენილობაში.

მაგრამ ეს მედიტაციური პრაქტიკა (ლათინური meditation — განაზრება) თანდათან აღწევს შედეგს — ადამიანი გადაეჩვევა თავის „მე“-ს და დგება სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანის წინაშე. ის ნაწილობრივ უიგივდება უმაღლეს ცნობიერებას და თავის თავზე მალა დგება, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.

ამაშირად შესრულებულ წმინდა პიროვნულ თვითმოძრაობას ჰქვია ეგზისტენციური ისტორია.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ადამიანთა უდიდესი ნაწილისთვის შეუძლებელია ეგზისტენციური ისტორიის განხორციელება. მათში ამგვარი ისტორიის შესაძლებლობა მხოლოდ ფორმალური და აბსტრაქტულია. რეალურად კი ეს შეუძლებელია.

მცირე ნაწილს შეუძლია ამ მოძრაობის შესრულება განსაკუთრებულ პირობებში. მათი ეგზისტენციური ისტორია შეიძლება მივამგვანოთ ბუდისტების „მაჰაიანას“ (დიდი ეტლი). ამ მოძღვრების თანახმად, ბუდა ღვთაებაა და მის გასაგებად მასწავლებელი, „ბოდხისატვა“ საჭირო.

უმცირეს ნაწილს კი ჰყოფნის შინაგანი ძალა, თავისი ნებისყოფა ამ გზის გასავლელად. მას მასწავლებელი არ სჭირდება. ასეთ პიროვნულ მედიტაციას პირველი საუკუნის ბუდისტები „ჰინაიანას“ (მცირე ეტლი) უწოდებდნენ. ამ მოძღვრების თანახმად, ბუდა ადამიანია და მისი გაგება ბოდხისატვის დაუხმარებლად ანუ პირადი მეცადინეობითაც შეიძლება.

მასწავლებელი, ცხადია, ამ დროსაც არაა ზედმეტი, მაგრამ ინდოელებს სხვა რამის გახაზვა სურდათ: ჭეშმარიტების მისაღწევად საჭირო შინაგანი ძალა სხვადასხვა ადამიანში სხვადასხვა რაოდენობითაა.

ამაში მათ უნდა დავეთანხმოთ. ადამიანთა უდიდეს ნაწილს ეს ძალა არა აქვს და არ გამოდგება ეგ ზისტენციური მოძრაობის შესასრულებლად, ამ უნიკალური თვითგანვითარებისთვის. მცირე ნაწილს ეს ძალა აქვს იმდენად, რომ გარედან ხელის შეწყობის პირობებში მას ძალუძს ეგ ზისტენციური განვითარება. უმცირეს ნაწილს კი საკმარისი ძალა აქვს ამისთვის და, შედარებით, ადვილად გაივლის ამ გზას.

დ) „ბუნებრივი ადამიანი“

ადამიანის ეგ ზისტენციური ისტორია შეიძლება სამსაფეხუროვან გზად წარმოვიდგინოთ. პირველი საფეხური ეგრეთ წოდებული ბუნებრივი ადამიანია.

ყოველი ადამიანის ქცევა, მისი ცხოვრების უმთავრესი, სიღრმისეული შინაარსი განისაზღვრება მისივე „ინდივიდუური ბუნებით“ ანუ ხასიათით. მოწყალებას იძლევა თუ ძარცვავს, ბეჯითად შრომობს, საზოგადოებრივ მოღვაწეობას ეწევა თუ ასოციალურია, ყველა შემთხვევაში ადამიანი თავისი ინდივიდუალური ბუნების ანუ ხასიათის მიხედვით იქცევა. ის „ასე“ იქცევა იმიტომ, რომ „ასეთია“. მისი „არსი“ განსაზღვრავს მის „არსებობას“, ცხოვრებას.

ეს „არსი“, „ბუნება“, როგორც წესი, იქმნება სტიქიურად. მას განსაზღვრავს ორგანიზმის ინდივიდუური თავისებურებები და გარემო. ადამიანის ინდივიდუური ხასიათი, მისი პიროვნული თვისებები, არსებითად, ბუნების საგნებივით იქმნება — თავისთავად, თვით ამ მოცემული ადამიანის განსაკუთრებული ჩარევის გარეშე.

ამიტომ ასეთ ადამიანს შეიძლება ბუნებრივი ადამიანი ეუწოდოთ. ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობა, როგორც წესი, ამ კატეგორიას განეკუთვნება.

რა არის ამ „ბუნებრიობის“ მთავარი შინაარსი?

ეს შინაარსი ეგოცენტრული ცნობიერების სრული და უპირობო ბატონობაა უმაღლეს ცნობიერებაზე. პირველი „სინამდვილეა“, მეორე — მხოლოდ „შესაძლებლობა“. „ბუნებრივი ადამიანის“ ხასიათი, პიროვნება და მთელი ცხოვრება ამ საყოველთაო კანონზომიერებიდან გამომდინარეობს.

„ბუნებრივი ადამიანის“ ცხოვრება „მე“-ს დაპირისპირებაა გარესამყაროსთან. ასეთ პირობებში „მე“-ს სწრაფვა ყოფნისკენ ნიშნავს მცდელობას, რომ გარესამყარო იქცეს საშუალებად. „მე“ მიზანია, ყოველივე სხვა — საშუალება.

„მე“-ს ყოველგვარი აქტივობის საბოლოო მიზანია უზრუნველჰყოს გარესამყაროს ყოფნა საშუალებად ანუ საკუთარი ძალაუფლების გავრცელება მასზე. ბუნებრივად ადამიანის მთავარი მიზანია ძალაუფლების დამყარება გარესამყაროს მიმართ. ამას ესწრაფვის ადამიანი ჯადოქრობითაც და ტექნიკითაც, ბატონობითაც და მონობითაც. პიროვნების შინაგან ბუნებაზე, მის ხასიათსა და უნარებზე ჰკიდია, თუ რა ფორმა მიეცემა ამ ეგოისტურ სწრაფვას ძალაუფლებისკენ.

რა განაპირობებს ეგოცენტრული ცნობიერების ასეთ უპირობო ბატონობას უმაღლეს ცნობიერებაზე?

ამის მიზეზი ერთადერთია: ადამიანი სტიქიურად მიჰყვება ბუნების ნაკადს, სიცოცხლისკენ სწრაფვის მეტაფიზიკურ გრიგალს, მოქმედების სტიქიას. ის მოძრაობს „წინ“, ბუნებისგან მიღებული ბიძგით, ისევე როგორც მთელი დანარჩენი ცოცხალი სამყარო. მას უჭირს მოხედვა „უკან“, საკუთარი თავისკენ მობრუნება და თვითცნობიერების აქტის შესრულება; ზუსტად ისე, როგორც პლატონის ჯურღმულის ბინადართ უჭირთ უკან, კარისკენ თავის მობრუნება, კისრის მალეების დაბადებიდანვე არასწორი განვითარების გამო.

მეცნიერების ენაზე რომ ვთქვათ, ადამიანს უჭირს თვითრეფლექსია, ისევე დაუძაბავად და თავისუფლად შეხედვა საკუთარი თავისთვის, როგორც უყურებს სხვას.

ამიტომ „ბუნებრივი ადამიანის“ ერთერთ ყველაზე არსებით თვისებად არათვითრეფლექსურობა უნდა ჩაითვალოს. ის არათვითრეფლექსურობა იმ აზრით, რომ არასოდეს არსებითად არ უფიქრდება თავის ცხოვრებას. ის უფიქრდება თავის მხოლოდ ამა თუ იმ ცალკეულ მოქმედებას და თავისი ხასიათის ამა თუ იმ ცალკეულ მხარეს; არასოდეს — მთელ თავის ცხოვრებას და თავის ბუნებას, ხასიათს. ესენი მისთვის თავისთავად გასაგები და მისაღები რამაა. ამიტომაც მათზე დაფიქრებაც უსაგნოდ ეჩვენება.

ამით აიხსნება „ბუნებრივი ადამიანის“ ენერგიულობა, მისი საცხოვრებო ძალა. ეჭვი, რაიც ნთქავს და ფიტავს ამ ძალას, შორსაა მისგან. ეს ანიჭებს „ბუნებრივ ადამიანს“ ცნობილ მთლიანობას და სიჯანსაღეს.

ამ მთლიანობასა და სიჯანსაღეს თავისი საზღვრები აქვს. „ბუნებრივი ადამიანისთვის“ თავისი თავი მიზანია, ხოლო გარესამყარო — საშუალება. საერთოდ, ეს ადამიანის ბუნებრივი განწყობაა. ხოლო გარესამყარო საშუალებაა მხოლოდ ერთ შემთხვევაში: როცა „მე“-ს ძალაუფლება აქვს მასზე. ამიტომ ეგოცენტრული განწყობის უახლოესი კონკრეტული შინაარსი ძალაუფლებისკენ სწრაფვაა. ნებისმიერი ბუნებრივი აქტივობის საბოლოო საზღვრის ძალაუფლებაა.

მაგრამ უმარტივესი დაკვირვებიდანაც ცხადია ამ სწრაფვის მთელი ამოება. ეს ჩანს ძალაუფლების პარადოქსში: რაც უფრო მეტია ძალაუფლება, მით უფრო ნაკლებია ის!

ასეა, რადგან ძალაუფლების ზრდით იზრდება მონობაც. საგნები, რაზეც ვრცელდება ძალაუფლება, თვითონ იმონებს ადამიანს. ძალაუფლება ერთობ მოჩვენებითი ხდება. მისი შინაარსი სრულიად სანინალმდეგო ხდება ძალაუფლებისა და მონობას უფრო ჰგავს.

ეს ბრძნულადაა გამოხატული ძველ რუსულ იგავში.

მონადირემ დათვი დაიჭირა და სოფლის ბოლოში ხეზე მიაბა. ცოლთან მოვარდა და ახარა თავისი გმირობის ამბავი. ნაიხემსა თუ არა, მაშინვე დათვისთვის ნოყიერი სადილის თადარიგს შეუდგა — გაუმზადა და გაუტანა. დაბრუნდა და წყალი გაახსენდა. ახლა წყალი უზიდა. დალამდა. მონადირეს დათვი შეეცოდა და ღონემიხდილი ნაჯახიანად გაეშურა ტყისკენ დათვისთვის ქოხის ასაშენებლად. ცოლმა ველარ მოითმინა: ვერ გამიგია, შენ დაიჭირე დათვი თუ დათვმა შენო.

თუ ძალაუფლება მოჩვენებითია, მაშ რას ემყარება მისკენ ასე დაუოკებელი სწრაფვა? — ცრურწმენას, რომელიც არსებობს მხოლოდ ადამიანის არათვითრეფლექსურობის გამო. ადამიანი ფიქრობს, თითქოს ძალაუფლების ეს შინაგანი წინააღმდეგობა ძალაუფლების უკმარისობის შედეგია; თითქოს მას ჯერ არა აქვს საკმარისი ძალაუფლება; თითქოს საკმარის ძალაუფლებას პარადოქსული წინააღმდეგობა არ ახასიათებს. აი ეს ცრურწმენა ასულდგმულებს „ბუნებრივი ადამიანის“ სწრაფვას ძალაუფლებიკენ.

მაგრამ ცხოვრება არწმუნებს „ბუნებრივ ადამიანს“ ამ სწრაფვის ამოებაში. ძალაუფლება არასოდეს საკმარისი არ არის, რადგან მისი ზრდა მისივე შემცირებაა. ძალაუფლება, ამ სიტყვის ბუნებრივი და გულუბრყვილო აზრით, შეუძლებელი ჩანს.

ამიტომ ძალაუფლებისკენ „ბუნებრივი ადამიანის“ სწრაფვაში ხდება არსებითი ზასიათის ცვლილება — ძალაუფლება ანუ საბოლოო მიზანი თანდათან გაურკვეველი ხდება. ამიტომ მისი მნიშვნელობა იკლებს. მთელი ყურადღება გადადის თვითონ სწრაფვაზე, მოძრაობაზე. საბოლოო მიზანი მიუღწეველია, მაგრამ მისკენ მოძრაობა შესაძლებელია. მხოლოდ ამ მოძრაობას აქვს აზრი; ისაა თვითმიზანი.

ადამიანი თითქოს ერთობა წინააღმდეგობათა გადალახვით, ბრძოლით, თუმცა კი არ იცის რისთვის. ოდნავი დაფიქრებაც ჰყოფნის გამოცდილ ადამიანს ცხოვრების მთელი ამოების შესაცნობად. მან იცის ამოება, მაგრამ არ ფიქრობს მასზე.

ასეთი ვითარების გაცნობიერებას თან ახლავს გაურკვეველი ნუხილი. ეს გრძნობა „ბუნებრივი ადამიანის“ გულის სიღრმეშია დავანებული და არ ტოვებს მას. მასში ცხოვრების ამოება ჩანს. ამიტომ მის განცდას ნებისმიერი გარეგნული გაჭირვება სჯობია. ის, რასაც გაჭირვებას ეძახიან-ხოლმე, გასართობად გამოიყურება მასთან შედარებით. ადამიანი ერთობა ამოა ცხოვრებით, ოღონდ კი არ ჩაუფიქრდეს მას, არ დარჩეს საამისო დრო და არ მიეცეს უმიზეზო, გაურკვეველ ნუხილს.

მართლაც, გარეგანი გაჭირვებით გამოწვეული ნუხილი დროებითია. ის გარეგან გაჭირვებასთან ერთად მოიხსნება. ცხოვრების ამოებით გამოწვეული ნუხილი ანუ „შინაგანი“ გაჭირვება კი უკურნებელი ჩანს. ეს კარგადაა ნათქვამი ნიკო ბარათაშვილის ლექსში „სული ობოლი“:

„მეგობართა, ნათესავთ მოკლებული,
ისევ ჩქარა ჰპოვებს სანაცვლოს გული,
მაგრამ ერთხელ დაობლებული სული
მარად ითმენს უნუგეშობას კრული!“

ამგვარი ნუხილის უმაღლესი წერტილი სასონარკვეთილებაა. მას ჰბადებს უღრმესი ვითარების გაცნობიერება: მთელი ბუნება, ასე ლამაზი და ძლიერი, რისი ნაწილიც და, თუ გნებავთ, გვირგვინიცაა „ბუნებრივი ადამიანი“, ერთიანად უაზრობასა და ამოებაშია ჩაფლული..

ადამიანს თავიდან ჰგონია, თითქოს მისი სევდა და ნუხილი შემთხვევითია. ის ცდილობს იმ შემთხვევათა და გარემოებათა არიდებას, რომლებსაც აბრალის თავის სევდასა და ნუხილს. მაგრამ ყოველ ასეთ მცდელობას სწორედ საწინააღმდეგო შედეგი მოაქვს. ადამიანს იპყრობს ცხოვრების უაზრობის განცდა — სასონარკვეთილება.

სასონარკვეთილება ბუნებრივი ადამიანის დასასრულია. მისი ცხოვრება ფაქტიურად შემწყდარი. ის მხოლოდ უაზროდ და უხალისოდ განაგრძობს ცხოვრებას, რაშიც თვითონ აღარც კი მონაწილეობს. მისი ცხოვრება უბრალო ჩაფიქრებასაც ვერ უძლებს და ამიტომ მექანიკურად, ბუნების პროცესივით მიმდინარეობს.

გარეგნულად ის იგივეა, რაც სხვები; რაცაა „ბუნებრივი ადამიანი“ საერთოდ. მაგრამ შინაგანად იგი სასონარკვეთილია. გრძნობა უკმაყოფილებისა, რაიც მუდამ წინ უბიძგებდა, ახლა ყოვლისმომცველ სასონარკვეთილებად ქცეულა და გზას უღობავს.

ე) „ეთიკური ადამიანი“

სასონარკვეთილება და „ბუნებრივი ადამიანის“ დასასრული წანამძღვრებს ჰქმნის ახალი ტიპის ადამიანისთვის, ვისაც შეიძლება „ეთიკური ადამიანი“ ვუნდოდო.

მის დასაწყისად შეიძლება ჩაითვალოს სასონარკვეთილების მიყვანა ბოლომდე. აქამდე სასონარკვეთილება თვითონ იპყრობდა ადამიანს. ადამიანი კი გაუბოდა მას. ახლა კი ადამიანი როგორღაც თვითონ დაეხარბება მას. ის თავისი მონდომებით თვითონვე მიიყვანს მას ბოლომდე. კერძოდ, აცნობიერებს, რომ ბუნებაში გამოსავალი არაა; რომ მას ვერანაირი გარეგანი მდგომარეობის მიღწევა ვერ უშველის.

ამის გაცნობიერებაში, ცხადია, არაფერი ჰყრია, მას რომ რაღაც ახალი ძალა არ ჰქვებავდეს. ეს ძალა გამოლვიძებული უმაღლესი ცნობიერებაა. ის გამოალვიძა სასონარკვეთილების შეგნებულად მიყვანამ ბოლომდე. ამიტომაც მოუწოდებდა დანიელი „ღვთისმადიებელი პოეტი“ სორენ კირკეგორ ამ ნაბიჯის გადადგმისკენ: „თუკი ნამდვილად ისურვებ სასონარკვეთას, ასევე ნამდვილად გამოხვალ კიდეც მისგან. ვინც გადაწყვიტა სრულად მიეცეს სასონარკვეთილებას, მან გადაწყვიტა საკუთარი თავის შემეცნება მის მარადიულ მნიშვნელობაში“. (34, გვ. 265).

იგულისხმება, რომ ბუნების ამოვების შემეცნება და ამის გამო ვაჟკაცური სასონარკვეთილება მეორე მხარეა ღრმა თვითშეშეცნებისა და თვითშეშეცნებისა — ადამიანი ვაჟკაცური ნებისყოფითა და სულიერი თვითშეშეცნებით აცოცხლებს თავის უმაღლეს ცნობიერებას.

თუ „ბუნებრივი ადამიანი“ თავის თავს ანიჭებს უმაღლეს მნიშვნელობას, „ეთიკური ადამიანი“ თანაუგრძნობს სხვა ადამიანებს და ემორჩილება სამართლიანობის ზოგად წესს: „ნუ უსურვებ სხვას იმას, რასაც არ უსურვებ შენს თავს!“. ამ ზოგადი წესის მეტაფიზიკური საფუძველია ყველა „მე“-ს შინაგანი ერთიანობა სუბსტანციაში. ყველანი ერთი ვართ, რის გამოც თითოეული ადამიანისთვის საკუთარი თავიც და სხვაც უნდა იყოს არა მხოლოდ საშუალება, არამედ მიზანიც.

„ეთიკური ადამიანისთვის“ ეს წესი საზოგადოებრივი პირობითობა როდია. პირიქით, საზოგადოებაში ამ წესს შეიძლება ვერც შეხვდე. ეს წესი „ეთიკურ ადამიანს“ ესმის მეტაფიზიკურ წესად, რაიც მან თვითცნობიერების მისტერიაში მოიპოვა. ის ტვითონ აღმოაჩენს მას საკუთარ თავში ქვეყნიერების მაარსებელ წესად. ეს სინდისის ხმაა ანუ უპირობო მოვალეობაა, რასაც „ეთიკური ადამიანი“ თავისუფლად ემორჩილება.

ამით ადამიანი აღმოჩნდება სულ სხვა სიბრტყეში. ის ბუნებაზე მაღლა დგება. მას აღარ აინტერესებს ძალაუფლება და სია-

მოვება. ჰქრება „ბუნებრივი ადამიანის“ თანამგზავრები — ნუხილი და სასონარკვეთილება. მას ჰბადებდა ბუნების ნაწილად ყოფნა. ახლა კი ადამიანი ბუნებაზე მაღლა დადგა და სასონარკვეთილება მას ველარ შეწვდება.

„ბუნებრივ ადამიანს“ მიუწვდომელი მიზნები ტანჯავდა. ახლა ადამიანი უმაღლეს მოვალეობას ასრულებს და ამიტომ მიზანთანაა. ეს მიზანი მეტაფიზიკურია, შინაგანად გამართლებულია. მას არ სჭირდება გამართლება გარედან. ამის გამო ამაოებას ცვლის სუბსტანციურობა — მყარი და ამაღლებული სიმშვიდე.

ფილოსოფიაში ტრადიციულად ეთიკური ადამიანის ამ მყარ სიმშვიდეს წამოსწევდნენ ხოლმე წინ. ამის მაგალითია სტოელები და ეპიკურელების, სპინოზასა და კანტის ეთიკური მოძღვრებანი. ყველა შემთხვევაში ეთიკური ადამიანი გამოირჩევა ცხოვრების ბუნებრივ მსვლელობაზე ამაღლებით და ჭეშმარიტებაში დამკვიდრებით, რაც სიმშვიდეს ანიჭებს მას.

ამ ფილოსოფოსებს სწამდათ სამყაროს სულიერი ერთიანობა. აქედან კი მართებულად ასკვნიდნენ, რომ გონება და შემეცნება სავსებით საკმარისია ეთიკური ქცევისთვის. ნებისყოფის დაძაბვა, რისკის განევა და გაბედვა სრულიად ზედმეტი იყო. ეს კი განაპირობებდა სიმშვიდეს. ეს სიმშვიდე არ იყო ბედნიერება, მაგრამ იყო მასზე მეტი. ამას გულისხმობდა რუსი პოეტი ალექსანდრ პუშკინი, როცა ამბობდა:

„На свете счастья нет,
но есть покой и воля!“
(„ბედნიერება — არსად,
მხოლოდ — სიმშვიდე სულის!“)

უფრო სწორი ჩანს ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ეთიკური ქცევა შეუძლებელია ნებისყოფის გარეშე. ამ ნებელობითი აქტის მეტაფიზიკური საფუძველი ისაა, რომ სუბსტანცია არარაა. ამიტომ ადამიანი თვითონ ანიჭებს მნიშვნელობას „სიკეთეს“ თავისი ნებელობითი აქტით — არჩევანით. მაშასადამე, ის თვითონ ატარებს პასუხისმგებლობას თუნდაც „კეთილი ქცევისთვის“.

ეს კი გამორიცხავს იმ მყარ სიმშვიდეს, რაიც ეთიკურ ადამიანს ტრადიციულად მიენერებოდა. სიმშვიდეს ვერაგინ ჰპოვებს, რადგან ქვეყნიერება ბრძოლაა და არა რაიმე ერთი საწყისის განუყოფელი მეუფება. თუ პუშკინი, სტოელთა მსგავსად, ბედნიერების მიუღწევლობას სიმშვიდის მოპოვების იმედით იწოდებდა, თანამედროვე „ეთიკური ადამიანისთვის“ ეს სიმშვიდეც მიუწვდომელია.

„ეთიკური ადამიანის“ ამაღლებული სიმშვიდე შიგნით მაღავს ბოლომდე დაურწმუნებლობას, სევდასა და ნუხილს ცხოვრე-

ბის მეორე ნახევრის გამო, რაიც დაკარგულია მკაცრი არჩევანის შედეგად. „ეთიკური ადამიანის“ ძლიერი ნებისყოფა სძლევს ყოყმანს, მაგრამ ადამიანის მეორე ნახევარი, მისი ბუნება „განდევნილ ლტოლვებად“ დაგუბდება, არაცნობიერის „ბნელ სარდაფში“ მოიკალათებს და ბუნებიდან ურჩხულად გადაიქცევა. ის მიძინებულ ვულკანივით განაგრძობს არსებობას სიზმრებში, უნებლიე ქცევებში, ქვეტექსტებში და შეუძლებელს ხდის ნაქებ ანტიურ სიმშვიდესა და აუმღვრევლობას.

უმიზეზო, გაურკვეველი ნუხილი, რამაც „ბუნებრივი ადამიანი“ იმსხვერპლა, ისევ ამოჰყოფს თავს; ამჯერად — „ეთიკური ადამიანის“ გულის სიღრმიდან. მისი აუცილებლობის გაცნობიერება ისევ სასოწარკვეთილებას წარმოშობს. ისევ და ისევ ინარჩუნებს ძალას ჰამლეტის კითხვა:

„ყოფნა?... არყოფნა?. საკითხავი აი ეს არის!
სულდიდ ქმნილებას რა შეჰფერის? ის, რომ იტანჯოს
და აიტანოს მჩაგრავ ბედის ნეშტრითა გმირვა,
თუ შეებრძოლოს მოზღვავებულ უბედურებას
და ამ შებრძოლვით მოსპოს იგი?...“
(შექსპირი, „ჰამლეტი“, მოქმედება მესამე)

ვ) ასკეტი

ეთიკური ადამიანის რღვევა ასახავს უმაღლესი ცნობიერების გაღრმავებას. უმაღლესი ცნობიერება ისევ რჩება მეტაფიზიკური სამართლიანობის ცნობიერებად; მაგრამ ეს უკანასკნელი უკვე მოჩანს არა ადამიანებს შორის ურთიერთობების, არამედ ქვეყნიერების არსებობის მეტაფიზიკურ წესად. უმაღლესი სამართლიანობა ამჯერად შემეცნებულია არა „ყველა ინდივიდის არსებობად“, არამედ „არც ერთი ინდივიდის არსებობად“ ანუ არყოფნად, არარად.

„ეთიკურ სამართლიანობას“ ანუ ყველა ინდივიდის დაქვემდებარებას ერთი ზოგადი ნებისადმი ცვლის „მეტაფიზიკური სამართლიანობა“ — ინდივიდის არყოფნა. ყოველგვარი ყოფნა ტანჯვაა და მას არყოფნა სჯობია.

სიკეთე ჰყარგავს თვითკმარობას, „სუბსტანციურობას“. ის პირობითი ხდება და ეჭვს იწვევს. მასზე მალლა დგება სიცოცხლისკენ სწრაფვის უარყოფა საკუთარ თავში ანუ განდგომა. ადამიანი ხდება ასკეტი (ბერძნული „ასკეტიკის“ — განდევილი, ბერი).

ასკეზა აღარაა სიკეთის არჩევა. სიკეთე სიცოცხლისკენ სწრაფვის თავისებური მოკავშირეა. სიცოცხლე კი ყოველთვის ტანჯვაა და, მაშასადამე, თვითონვეა გაუმართლებელი. ეს ძალას უქარგავს სიკეთესაც. სიკეთესა და ბოროტებას შორის აბსოლუ-

ტური განსხვავება აღარაა — სიკეთე ბოროტების ნაირსახეობად, კერძოდ, მის მინიმუმად, უმცირეს ბოროტებად გამოიყურება. მათ შორის არჩევაც ჰქარგავს გადამწყვეტ მნიშვნელობას. განდგომა მოითხოვს სიკეთისა და ბოროტების იქით ნასვლას.

დასავლური ფილოსოფია, ტრადიციულად, სიკეთის სუბსტანციურობიდან ამოდიოდა. შესაბამისად, მისი „უმაღლესი ადამიანი“, როგორც წესი, კეთილია. უმაღლესი ნება კეთილი ნებაა. ადამიანის სულიერი განვითარებაც აქ წარმოდგენილია „ბუნებრივი ადამიანიდან“ „ეთიკურ ადამიანზე“ გადასვლად.

ჰეგელის შემდეგ დასავლეთის ფილოსოფიაში ეს ტრადიცია მოიშალა. „უმაღლესი ადამიანი“ სიკეთისა და ბოროტების მიღმა დადგა.

მაგალითისთვის გავარჩიოთ სორენ კირკეგოს, ფრიდრიხ ნიცშეს და არტურ შოპენჰაუერის „უმაღლესი ადამიანები“. არც ერთი მათგანი აღარაა „ეთიკური ადამიანი“. მათთვის სიკეთე აღარაა ქვეყნიერების სუბსტანცია.

კირკეგო ფიქრობდა, რომ „ეთიკური ადამიანი“ აუცილებლად აღმოაჩენს მის მიერ თავისი თავისთვის დანესებული მოვალეობის ანუ მის მიერ არჩეული „საყოველთაოს“ ცალმხრიობას და პირობითობას. მოვალეობა პიროვნებას საზოგადოების ერთერთ წევრად ხდის, საზოგადოების კუთვნილებად აქცევს. ეს ცნობილ სიმყარეს აძლევს ადამიანის ცხოვრებას, მაგრამ არა ჩანს პასუხი კითხვაზე „რისთვის?“, „რა მნიშვნელობა აქვს საზოგადოების წევრობას ან აქედან მიღებულ სიმყარეს?“

ეს კითხვები პიროვნებას საზოგადოების გარეთ აყენებს. პიროვნება იწყებს მხოლოდ საკუთარი ნებით მოქმედებას და ამ გზით თვითდამკვიდრებას. საზოგადო საზომები მისთვის სავალდებულო აღარაა. ამიტომ თვითდამკვიდრება სკანდალურია. საზოგადოებას ეს ჩვეულებრივ უზნეობად ესმის, პიროვნებას კი უმაღლეს ეგზისტენციურ აქტად. მას კირკეგო უწოდებდა „ეთიკურის ტელეოლოგიურ მოცილებას“.

კირკეგოსეული უმაღლესი ადამიანის შინაარსის დასაზუსტებლად აუცილებელია იმის დამატება, რომ ეს უკიდურესად გამოცალკევებული პიროვნელობა არის ადამიანის პირადი მიმართება აბსოლუტურ პიროვნებასთან, ღმერთთან. ადამიანი ცხოვრობს მხოლოდ ღვთისთვის; ოღონდ არა ღმერთში, არამედ მხოლოდ საკუთარ თავში.

ასეთ უცნაურ ვითარებაში გამორიცხულია რაიმეს ცოდნა ღმერთის შესახებ. ღვთისთვის ცხოვრება პიროვნული ძალისხმევითა და რისკით ხდება. ის ემყარება აბსურდის რწმენას. ბიბლიური რწმენა დანიელ ღვთისმადიებელს სწორედ ასეთ რწმენად მიაჩნდა. მორწმუნე, ღვთისკენ მიმავალ გზაზე, მზადაა დაუპირის-

პირდეს ყველას და ყველაფერს — გამოცდილებას, გონებას, ზნეობას.

ამგვარი რწმენით აღჭურვილ ადამიანს კირკეგო **რწმენის რაინდს** უწოდებდა. „უმაღლესი ადამიანი“ კეთილი ნების ადამიანი კი არაა, არამედ რწმენის რაინდი. მის განსახიერებად კირკეგოს ბიბლიური აბრაამი მიაჩნდა.

აბრაამის რწმენა სიკეთისა და ბოროტების მიღმაა. ეს მორწმუნე მზადაა სიტყვის შეუბრუნებლად შესწიროს ერთადერთი ვაჟი ღმერთს და საზოგადოების თვალში სამუდამოდ დარჩეს უბოროტეს, შვილისმკვლელ მამად.

მაგრამ აბრაამს ეს მიაჩნია არა ბოროტებად, არამედ რწმენად. ამიტომ ეს სკანდალი „ეთიკურის ტელეოლოგიური მოცილება“, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა გასვლაა. აბრაამის ქცევა გაუმართლებელია ეთიკურად და ლოგიკურად, რადგან ეწინააღმდეგება ზნეობის ნორმებსაც და აზროვნების წესებსაც. ის მხოლოდ რელიგიურადაა გამართლებული.

სხვაგვარია ნიცშეს „უმაღლესი ადამიანი“, ვისაც ის **ზეკაცს** უწოდებს.

არც ზეკაცი ეკუთვნის საზოგადოებას. პირიქით, საზოგადოება ეკუთვნის მას. ეთიკურობა ნიცშეს მიაჩნია საპალნის აქლემურ ზიდად. მას საფუძვლად უდევს უძლურება და შიში. ადამიანი კეთილად იქცევა არა კეთილი ნების გამო, არამედ ადამიანებთან დაპირისპირების შიშით. ამ შიშის გამო ის თავს იბორკავს საზოგადოების წესებით.

სულიერი განვითარების გზაზე ადამიანი ამსხვრევს ამ ბორკილებს და თავისუფლდება, ხდება „თავისუფალი სული“. ამიერიდან ის აღარაა „აქლემი“. ის „ლომია“. თავისუფალი სული, თავისი ბუნებით, ლომურია.

მაგრამ ეს სული ჯერ კიდევ არაა ზეკაცური. ზეკაცად ყოფნისთვის საკმარისი არაა ნგრევა. საჭიროა **შემოქმედება**. ზეკაცი თავისი ნებით ჰქმნის ზოგად მნიშვნელობებს, საზრისებს. უკანასკნელთა ძალა მისი ნებიდან მოდის. არავითარი სხვა ზებუნებრივი წყარო მას არა აქვს. ზეკაცი ამ შემოქმედებითი აქტიდან იწყება. მას შეუძლია სული მთაბეროს არარაობას და სამყაროდ აქციოს იგი. ასევე შეუძლია მას არარად აქციოს ყველაფერი. ეს მხოლოდ მის შემოქმედებით სულზე, ზეკაცის ნებაზე ჰკიდია.

შემოქმედება ნიცშეს ბავშვურ, უმიზნო თამაშად მიაჩნდა. ამიტომ ადამიანობის ეს უმაღლესი საფეხური **ბავშვობაა**. ადამიანი განვითარების გზაზე აქლემიდან ლომად, ხოლო ლომიდან ბავშვად გადაიქცევა. ეს განვითარებული ბავშვი არის ზეკაცი, ნიცშესეული „უმაღლესი ადამიანი“.

ბავშვი არაა კეთილი. ის არანაკლებ ბოროტია. კერძოდ, ის „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“. ის შემოქმედი სულია. მისი ცხოვრება მხოლოდ **ესთეტურადაა** გამართლებული, ეთიკურად კი — სრულიად გაუმართლებელი.

კირკეგო და ნიცშე ერთმანეთს ჰგვანან იმით, რომ „უმაღლეს ადამიანს“ ეთიკურის მიღმა აყენებენ. მათ შორის განსხვავება კი ისაა, რომ კირკეგოს „უმაღლესი ადამიანი“ რელიგიურია, ნიცშესი კი ესთეტური. ერთი მორწმუნეა, მეორე — შემოქმედი, ხელოვანი. კირკეგოს ნიცშესეული ზეკაცი თავქარიან, უპასუხისმგებლო პოეტად მოეჩვენებოდა; ნიცშეს კი კირკეგოსეული „რწმენის რაინდი“ — ტვირთმზიდველ აქლემად.

შოპენჰაუერი „უმაღლეს ადამიანად“ თვლის მას, ვინც შეიმეცნა სიცოცხლის ნების შინაგანი კავშირი ტანჯვასთან და ამის საფუძველზე უარი თქვა სიცოცხლის ნებაზე; არა სიცოცხლეზე, რაიც ამ ნების გამოვლენაა, არამედ თვით ნებაზე.

ამ საფეხურზე გადასასვლელად ადამიანს ამზადებს **ესთეტური ჭკრეტა**, ხელოვნება. ამ დროს ადამიანი ჭკრეტს „პლატონურ იდეებს“ ანუ საგანთა სრულყოფილ ფორმებს; თვითონ კი აღარაფერი სურს. ამიტომ სიცოცხლის ნება აქაც გადალახულია, ოღონდ დროებით, მხოლოდ ჭკრეტის დროს და არა თვითონ ცხოვრებაში, პრაქტიკულ მოქმედებაში. ცხოვრებაში შემეცნება ისევ ნების მსახურად რჩება, მის მოტივად განაგრძობს ყოფნას.

შემეცნების უმაღლეს საფეხურზე, ესე იგი, ქვეყნიერების არსის შემეცნებისას, ნათელი ხდება ნების იგივეობა ტანჯვასთან — ყოველგვარი არსებობა ტანჯვაა. ასეთი შემეცნება შეუძლებელია იყოს მოტივი ნებისთვის. ის, პირიქით, კვიეტივია (ლათინური *quietus* — მშვიდი) მისთვის ანუ ამშვიდებს და აჩერებს ნებას.

ადამიანი იწყებს ნების ჩაკვლას შემეცნების საშუალებით. ესაა სიცოცხლისგან შემეცნებითი განდგომა, ასკეზა, რასაც სხვებზე ადრე ინდოელები ასწავლიდნენ. „უმაღლესი ადამიანი“ ასკეტი ანუ **განდეგილია**.

ვფიქრობთ, ასკეზა უმაღლესი ადამიანობაა. აქ ადამიანის უმაღლესი ცნობიერება თავის სისრულეს აღწევს; ესე იგი, წარმოადგენს არა მხოლოდ იმის უშუალო ცოდნას, რომ ყველაფერი ერთია, არამედ, კერძოდ, იმისას, რომ ეს ერთი არის არაა, საკუთარ თავში განუსხვავებელი სუბსტანცია. ამით შემეცნებულია, რომ ყოველგვარი არსებობა ტანჯვაა.

თანაგრძნობა და სამართლიანობა ჰკარგავს ეთიკურ შინაარსს. ერთიც და მეორეც მეტაფიზიკური შინაარსით ივსება. სხვა ადამიანისადმი სიბრაღული უკვე მათზე ზრუნვაში კი აღარ გამოიხატება, არამედ ნების ჩაკვლაში; ნებისა, რაიც ყველასა და ყველაფერში ერთი და იგივეა.

ამიტომ ეს არაა ეთიკური აქტი. ეს მეტაფიზიკური მისტერიაა. ნამდვილი სამართლიანობა სწორედ ესაა, რადგან სამართლიანობის უღრმესი საზრისი სწორედ არყოფნაა.

ასეთია განდგომის გზა. შემეცნებას ნუთისოფლიდან განდგომამდე მივყავართ. ადამიანობის უმაღლესი საფეხური სიცოცხლისკენ სწრაფვის ჩაკვლაა საკუთარ თავში. უმაღლესი ცნობიერება, არსებითად, თვითშეკვლელობის დასაწყისია. დაახლოებით, ამას ამბობდა პლატონი, როცა ფილოსოფიას სიკვდილისთვის მზადებად განიხილავდა. გულისხმობდა არა წინასწარვე კუბოში ჩაწოლას, არამედ ჭეშმარიტების დაყენებას სიცოცხლეზე მაღლა.

სიცოცხლისკენ სწრაფვის ჩაკვლა იწყება მოთხოვნილებათა ეპიკურული, სტოიკური და კინიკური შემცირებით და გრძელდება მათი პლატონური შეძულებით. ადამიანი იძულებს სიცოცხლის უაზრო და უხამს გრიგალს და დინჯად, თანმიმდევრულად ჰკლავს მისკენ სტიქიურ, ცხოველურ სწრაფვას.

ეს არაა სხვისი მოკვლა. უკანასკნელი, პირიქით, საკუთარი სიცოცხლის დასამკვიდრებლად ხდება.

ეს არაა არც საკუთარი თავის მოკვლა. ესეც უკეთესი სიცოცხლის წყურვილით ხდება.

განდგომა, ასევე სიცოცხლისკენ სწრაფვის ჩაკვლაა საკუთარ თავში იმის ღრმა შეგნებით, რომ ყოველგვარი სიცოცხლე ტანჯვაა, ხოლო მისკენ სწრაფვა — ქარაფშუტობა და უხამსობა.

ამგვარი ქმედება განდგომაა, ასევეაა. უმაღლესი ადამიანი განდევნილი ანუ ასეკეთია. ის ყველგან და ყოველთვის სიცარიელეს უყურებს და დიადი შემეცნებიდან მოგვრილი ზიზლით დნება მასში, ესწრაფვის არყოფნას.

ადამიანის ეგზისტენციური ისტორიაც ამით მთავრდება.

8. ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი

ა) დოგმატურობა

ეგოცენტრული ცნობიერებიდან გამომდინარეობს ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი. ისინი შეიძლება დავყოთ შემეცნების, გრძნობის და ნებისყოფის მანკიერებებად.

ადამიანის შემეცნებითი მანკიერებაა დოგმატურობა (ბერძნული „დოგმა“ — დადგენა).

შემეცნება საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულებების გარკვევაა. ეს იმთავითვე უნდობლობის გამოცხადებაა მოცემულობებისადმი. აზროვნების მოწოდება სწორედ ესაა — ეჭვის შეტანა მოცემულობებში და მათი საფუძვლების გარკვევა.

მაგრამ ადამიანი სრულად არ იყენებს ხოლმე აზროვნებას. ის ენდობა არსებულ შეხედულებებს და შეუმონმებლად ემხრობა გავრცელებულ აზრებს. ეს აზრები და შეხედულებები იპყრობს ადამიანს, ბატონობს მასზე.

გაბატონების ერთერთი საფუძველია დოგმის გამომდინარეობა თვით ადამიანის უძლიერესი სურვილიდან. ადამიანი ადვილად იჯერებს აზრს, რომელიც მის უძლიერეს სურვილს შეესაბამება. ასეთ აზრებს ის აქცევს ხელუხლებელ, ნმიდათანმიდა აზრებად ანუ დოგმებად.

ასეთი დოგმებია: „სიცოცხლე კარგია“, „მე კარგი ვარ“, „სხვა ადამიანები, უმეტესწილად, ცუდები არიან“, „მომავალი უკეთესი იქნება“ და სხვა. გონება არ იკვლევს ამ მსჯელობათა საფუძვლებს; პირიქით, მათს გასამაგრებელ საფუძვლებს მოიძევს. ეს არის გონების მორჩილება, მონობა სურვილებისადმი.

დოგმათა წარმოშობის მეორე საფუძველია შიში. ამჯერად ადამიანი იზიარებს თავსმოხვეულ აზრს, რადგან უკანასკნელი გამაგრებულია მუქარით. ადამიანი ვერ ბედავს მის შემონმებას და იჯერებს მის სისწორეს.

ასეთი დოგმები, უმთავრესად, რელიგიური და პოლიტიკური შინაარსისაა. მათგან შედგება ყველა იდეოლოგია. შიში თრგუნავს გონებას და ადამბლავებს მის შემეცნებითს უნარს. ამ დროს გონება მონუსხულია თავზე მოხვეული პოლიტიკური და რელიგიური დოგმებით, თუმცა შეიძლება სრულიად ჯანსაღი იყოს სხვა ნებისმიერი მიმართულებით.

ასეთი დოგმებია გავრცელებული აზრები ავტორიტეტთა შესახებ, თვითონ ავტორიტეტთა აზრები, მათი მონოდებები. ადამიანები დოგმატურად იმეორებენ და უპირობოდ ემხრობიან ამ აზრებსა და შეფასებებს. ჰგონიათ, რომ ამ აზრებსა და შეფასებებს ემხრობიან უკანასკნელთა სისწორის გამო. ნამდვილად კი ამ თანხმობის ქვეშეცნეული საფუძველი შიშია — ვერ ბედავენ ავტორიტეტთან დაპირისპირებას დამარცხების და დასჯის შიშით.

დოგმათა წარმოშობის ყველაზე გავრცელებული წყარო მაინც შეჩვევაა. ინფორმაციის განუწყვეტელი განმეორებისას ადამიანს უდუნდება კრიტიკულობა და მონოდებული შეხედულება ჩვეულებრივი, თავისთავად გასაგები და სწორი ჰგონია. იმის მაგივრად, რომ მათი საფუძვლები გამოიკვლიოს, გონება თვითონ თხზავს ამ საფუძვლებს და ამართლებს გავრცელებულ აზრს. შესაბამისად, ის ეწინააღმდეგება განსხვავებულ აზრს, ვითარცა აშკარა შეცდომას.

უმეტესად, სამივე წყარო ერთად მოქმედებს და დოგმებში ჰხვევს ადამიანს. მთავარი უბედურება აქ ისაა, რომ ადამიანთა აზრები, წარმოდგენები, შეხედულებები, უმეტესწილად, მცდარია.

დოგმატურობა კი ამ შეცდომების დაკანონებაა. ის გზებს უკეტავს გონებას და მათგან თავის დაღწევის საშუალებას არ აძლევს.

აქედან ცხადია, რომ დოგმატურობა შეიცავს აგრესიას განსხვავებული აზრის, სიახლის მიმართ. ეს აფერხებს განვითარებას, დანაშაულთან ათანაბრებს უპირატესობას, ერთფეროვნასა და მოსაწყენს ხდის ცხოვრებას.

ამიტომ ფილოსოფია, ვითარცა სიბრძნის სიყვარული, გაჩენის დღიდან ამ მანკიერებას დაუპირისპირდა. ის წარმოიშვა უკრიტიკოდ მიღებული, საყოველთაოდ გავრცელებული წარმოდგენების წინააღმდეგ და თავის მთავარ მოწოდებად გამოაცხადა კრიტიკულობა — არაფერი მიეღო დაუსაბუთებლად, დოგმატურად. რაც ცოდნად ითვლება-ხოლმე, მან არცოდნად გამოაცხადა.

სოკრატემ ფილოსოფიის ამოსავლად „არცოდნის ცოდნა“ თქვა: „მე ვიცი, რომ არა ვიცი რა“. ეტყობა, ეს მიხვედრა იყო მიზეზი იმისა, რომ, გადმოცემის თანახმად, დელფოს მისანს სოკრატე ადამიანთაგან უბრძნესად უცვნია. ადამიანს სოკრატე უსაყვედურებდა არა, ზოგადად, არცოდნას, არამედ, კერძოდ, არცოდნის არცოდნას.

არცოდნა არაა მანკიერება. პირიქით, ის ადამიანის შემეცნებითი მოძრაობის აუცილებელი პირობაა. მანკიერება არცოდნის არცოდნაა, დოგმატურობაა. აი ეს უკეტავს მას გზას შემეცნებისკენ და, საერთოდ, საკუთარი თავის სრულყოფისკენ.

ბიბლიური სოლომონის ნამდვილი სიბრძნეც, არსებითად, არცოდნის არცოდნა იყო. მას, ჯერ კიდევ ყმაწვილს, ძილში ღმერთი გამოეცხადა და უთხრა: „მითხარ, რა გიბოძო შენ!“. სოლომონმა მიუგო: „უფალო, მომეც მე სიბრძნე, რათა კარგად განვაგო ერი და ვსჯიდე სიმართლით!“. ღმერთმა უთხრა მას: „რალაი შენ არ მთხოვე არც ხანგრძლივი სიცოცხლე, არც სიმდიდრე და მთხოვე მხოლოდ სიბრძნე, მოგცემ ისეთ სიბრძნეს, რომ შენი მსგავსი არც ყოფილიყო და არცა იქმნეს“.

ეს ამბავი შეიძლება ასე განვმარტოთ: სოლომონის ნამდვილი სიბრძნე იყო თავისი არცოდნის შეგრძნება ანუ ის, რომ მან სიბრძნე სთხოვა ღმერთს. მისი ნამდვილი სიბრძნე იყო ეს და არა ის, რაც ღმერთმა უბოძა ამ თხოვნის მერე.

თავისი ცოდნის პრინციპული არასრულყოფილების შეგრძნება კი, შემეცნებითი მანკიერების — დოგმატურობის გამო, ფრიად იშვიათია ადამიანებში. ბერძნული მითის თანახმად, პარისმა განხეთქილების ვაშლი აფროდიტას არგუნა, ვინც ამისთვის ულამაზესი ქალის შერთვას ჰპირდებოდა. მან ყურადღება არ მიჰქცია ათენა-პალადას, ვინც სიბრძნეს ჰპირდებოდა. ცოდნის ნაკლებობას, ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობის მსგავსად, არც პარისი უჩიოდა. ისიც შემეცნებისეული მანკიერებით იყო სნეული.

ბ) ანგარეზიანობა

გრძნობის მანკიერებად უზომობას იტყვიან-ხოლმე.

გრძნობის უზომობა ცნობილი ამბავია. ამიტომ გრძნობების აყოლა ანუ გრძნობამოჭარბებულობა არაა სასურველი, საშიშია. სიბრძნე, როგორც წესი, გრძნობების დაოკებასა და მართვაში მდგომარეობს.

გრძნობის უზომობა უკავშირდება მის ერთგვარ შემეცნებითს ცალმხრიობას. გრძნობა არსებობს სიამოვნებისა ან უსიამოვნების სახით. სიამოვნებას თან ახლავს მსჯელობა „ეს კარგია“, უსიამოვნებას — „ეს ცუდია“. აი ესაა გრძნობის შემეცნებითი ცალმხრიობა. გრძნობამ არ იცის მეორე მხარის გათვალისწინება, სხვადასხვა მხრიდან შეხედვა, ანონ-დანონვა. უზომობაც ესაა.

აქედან ცხადია, რომ უზომობა მანკიერება კი არაა, არამედ გრძნობის აუცილებელი თვისება. ის მეტ-ნაკლებად მუდამ უზომოა და, მაშასადამე, შეუძლებელია ზომიერი იყოს. ეს გრძნობის მეცვლა იქნებოდა გონებით, უგრძნობლობით.

შესაბამისად, მანკიერება გრძნობის უზომობა კი არაა, არამედ გრძნობით ხელმძღვანელობა, მისი ბატონობა გონებაზე. უზომობა ადამიანის მანკიერებაა და არა გრძნობისა. კერძოდ, ეს არის გრძნობის ბატონობა გონებაზე.

გრძნობის მანკიერება კი არის არა უზომობა, არამედ ანგარეზიანობა. ესაა გრძნობის ბუნებრივი მიდრეკილება ეგოცენტრულობისკენ. კერძოდ, სიამოვნების მსჯელობა „ეს კარგია“ და უსიამოვნებისა „ეს ცუდია“ ბუნებრივად ატარებს ეგოცენტრულ საზრისს: „ეს მე მსიამოვნებს“ და „ეს მე არ მსიამოვნებს“. კარგია ის, რაც ჩემთვისაა კარგი. ცუდია ის, რაც ჩემთვისაა ცუდი. „კარგისა“ და „ცუდის“ ობიექტური მნიშვნელობა ანგარეზიან გრძნობას არ ესმის. მისთვის გაუგებარია „საზოგადოდ კარგი“ და „საზოგადოდ ცუდი“.

გრძნობის ბუნებრივი, უშუალო და, მაშასადამე, უძლიერესი შინაარსი სწორედ ასეთია. გრძნობები, უპირველესად, საგანთა სუბიექტური მნიშვნელობის მაჩვენებლად ჩამოყალიბდა ცოცხალ ორგანიზმებში და, მათ შორის, ადამიანშიც.

გრძნობის ამ ანგარეზიანმა სუბიექტურობამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა სიცოცხლის გადარჩენაში, გარემოსთან ცოცხალ არსებათა შეგუებაში. ის ადამიანთა მოქმედებითობის, ურთიერთშეჯიბრების და განვითარების ნამდვილი სულისჩამდგმელია.

მაგრამ იგივე ანგარეზიან სუბიექტურობა განაპირობებს ადამიანის უგრძნობლობას საზოგადოდ კარგისა და საზოგადოდ ცუდისადმი. ეს ინვევს, უკეთეს შემთხვევაში, მის შეგუებას ბოროტთან, ხოლო უარესში — აქტიურ ბრძოლას სიკეთის წინააღმდეგ.

მწირი გრძნობების ადამიანისთვის მოსაწყენია ბუნების ამაღლებული და მშვენიერი სურათები, რადგან მას ესმის საგანთა მხოლოდ გამოყენებითი მნიშვნელობა. მას არ სწამს უანგარო ქცევები და ამაღლებული ხასიათები. ამიტომ დასცინის ასეთ ადამიანებს ან ებრძვის მათ. სწორედ ესაა გრძნობის მანკიერება და მისი შედეგები.

გ) ნებისყოფის სისუსტე

გრძნობათა მანკიერებას პირდაპირ უკავშირდება ნებისყოფის მანკიერება, რასაც შეიძლება ნებისყოფის სისუსტე ვუწოდოთ. ადამიანმა იცის, რაც უნდა გააკეთოს; სურს კიდეც, რომ გააკეთოს; მაგრამ ვერ აკეთებს ნებისყოფის სისუსტის გამო.

ნებისყოფის სისუსტე სხვადასხვა გვარისაა. ერთ შემთხვევაში იგი უკავშირდება ჭარბ მგრძნობიარობას. ადამიანს ისე ძლიერად სურს, რომ ვერ ერევა სურვილს და ნებდება მას.

ასეთ ადამიანს არ შეუძლია ამაღლდეს თავის სურვილზე, აზრობლივად გამოეყოს მას და ცივად, მიუკერძოებლად განიხილოს. მისი ნება არაა თავისუფალი. ის სურვილების ტყევეა. აზრი არა აქვს მასთან საუბარს და დარიგებას. ეს წყლის ნაყვია და უარეს შედეგს გამოიღებს.

ასეთი ადამიანი მხოლოდ გრძნობის მიხედვით მოქმედებს, თავშეუკავებელია. ის გააკეთებს მხოლოდ იმას, რაც სურს. ამიტომ უფრო გონიერულია არა მის აზრებზე, შეხედულებებზე, არამედ გრძნობებზე ზემოქმედება. ის შეასრულებს საჭირო ქცევას მხოლოდ მაშინ, როცა ეს ქცევა მის სურვილად იქცევა, მის გრძნობას მოიცავს.

ხშირად ასეთი ადამიანები ბევრს ითმენენ და იტანენ, რაც მათი ნებისყოფის ძალა ჰგონიათ. ნამდვილად კი ეს გრძნობის ძალაა — ისინი თმობენ სურვილს მეორე, უფრო ძლიერი სურვილის გამო.

ამგვარი უნებისყოფობის მაგალითია დე გრიესა და მანონის ცხოვრება ანტუან-ფრანსუა პრევოს რომანში „მანონ ლესკო“. ორივე ახალგაზრდა ჭარბი მგრძნობიარობით გამოირჩევა. ამიტომ მათი სიყვარული მხოლოდ გრძნობებს ემყარება და არ შეიცავს არავითარ განსჯას და პასუხისმგებლობას. ეს მათი უბედურებისა და ტრაგედიის მიზეზი ხდება. ამავე კანონზომიერების გამო: რაც უფრო ძლიერია სიყვარული, მით უფრო უბედურია ის.

ამას გულისხმობს პოეტი, როცა ამბობს:

„ოჰ! როგორ მღუპავს გრძნობა —

ჩემი მოსისხლე მტერი!”

(გალაქტიონ ტაბიძე, „ჭიანურები“)

მეორე შემთხვევაში ნებისყოფის სისუსტე, პირიქით, უგრძნობლობას უკავშირდება. ადამიანმა იცის, რაა გასაკეთებელი, მაგრამ ვერ აკეთებს — არ უღირს. ერთმანეთის სანინაალმდეგო შესაძლებლობანი მისთვის სულ ერთია. მას თითქოს არაფერი სურს. ამიტომ გადაწყვეტილებას იღებს შემთხვევით და არაფერი უმლის ხელს მეორე წუთში სხვა, სანინაალმდეგო გადაწყვეტილება მიიღოს.

მის ცხოვრებას აზრი არა აქვს და, შესაბამისად, მიზანსწრაფვისთვის ძალა არაა. გადაწყვეტილებას ნამდვილობა და სიმტკიცე აკლია. ფაქტიურად, გადაწყვეტილება არც არსებობს, რადგანაც ის ბრმა შემთხვევაზეა დამოკიდებული. არ არსებობს პიროვნების შუაგული — ნებისყოფა. ამიტომ თამაშობს გადამწყვეტ როლს შემთხვევითობა. ადამიანი თითქოს თვითონ კი არ ცხოვრობს, არამედ უცნაურადაა იძულებული იცხოვროს, მექანიკურად განაგრძოს ცხოვრება.

ასეთ უნებისყოფო გმირს ვხედავთ ფრანგი მწერლის და ფილოსოფოსის ალბერ კამიუს რომანში „უცხო“. ბატონი მერსო ცხოვრობს მექანიკურად. ის მიჰყვება ცხოვრების დინებას, სადაც საკუთარი მოქმედების განცდა არც არსებობს. ნებისყოფა თითქოს ზედმეტ ბარგად იქცა და გაუქმდა კიდეც. ამიტომ გმირი თითქოს არც მონაწილეობს თავისი ცხოვრების ისეთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენებში, როგორიცაა დედის სიკვდილი და დასაფლავება, ადამიანის მკვლელობა და მოსჯილ სიკვდილთან შეხვედრა.

მესამე შემთხვევაში ნებისყოფის სისუსტე უკავშირდება შიშს. ადამიანმა იცის, რაც უნდა გააკეთოს; სურს კიდეც, მაგრამ ეშინია პასუხისმგებლობის. მას არ სურს მოძრაობის დაწყება, ცვლილების მიზეზად ყოფნა; თუმცა სხვებთან ერთად და სხვისი ხელმძღვანელობით ნებისმიერ ხიფათს შეეგებებოდა.

ამგვარი უნებისყოფობის სახე კარგადაა გამოკვეთილი გერმანელი მწერლის შტეფან ცვაიგის მოთხრობაში „ჟამთასვლის წამი ვატერლოოსთან“. ფრანგ გენერალ გრუშს არც სამხედრო ნიჭი აკლია, არც მიზანსწრაფულობა, არც ვაჟეიკობა. მაგრამ მას აკლია ნებისყოფის ძალა — თვითონ მიიღოს გადაწყვეტილება და იკისროს პასუხისმგებლობა. ის ზედმინევენით კარგი შემსრულებელია სხვის მიერ მიღებული გეგმისა. როცა განსაკუთრებული ვითარება შეიქმნა და მას თვითონ, დამოუკიდებლად უნდა მიეღო გადაწყვეტილება, ის ამისთვის შინაგანად მზად არ აღმოჩნდა. ეს კი ნაპოლეონის საბედისწერო დამარცხების მიზეზი გახდა.

უნებისყოფობის ეს სახეობა აიხსნება ჯოგური ინსტინქტით. ჯოგის წევრი მოქმედებს მხოლოდ ჯოგთან ერთად, მაგრამ ნაბიჯს ვერ დგამს დამოუკიდებლად. ის თითქოს სხვა, უმწეო არ-

სებად იქცევა. ეს დამოუკიდებლობის, პიროვნულობის ნაკლებობაა, ნებისყოფის სისუსტეა.

ამის მეტაფიზიკური საფუძველი მოქმედებითობის საზღვარია. მოძრაობა შინაგანი და გარეგანი მიზეზების ერთობლივი მოქმედებაა. შინაგანი განსაზღვრულობის სრულად განხორციელება რელიგიური საიდუმლოებაა და ადამიანისთვის მიუწვდომელია. ნებისყოფის ძალას საზღვარი აქვს და ადამიანი მუდამ ეძებს მოზიარეს პასუხისმგებლობაში. მოძრაობის დანყებაში მუდამ ისმის „მეტაფიზიკური ბრალის“ გამოძახილი, რაც აშინებს ადამიანს.

მაგრამ პასუხისმგებლობისგან საერთოდ გაქცევა უკიდურესობაა, ნებისყოფის სისუსტეა, ადამიანის ცნობილი მანკიერებაა.

დ) ბოროტების წყაროსათვის

ამ საკითხზე ფიქრისას არ შეიძლება არ წამოიჭრას მანკიერებათა შორის პირველობის საკითხი. რაა ბოროტების მთავარი წყარო — შემეცნების, გრძნობის თუ ნებისყოფის მანკიერებანი?

ერთნი ფიქრობენ, რომ მთავარია შემეცნებითი მანკიერება. ადამიანი იმიტომ სჩადის ბოროტებას, რომ მას ეს არ მიაჩნია ბოროტებად, გამართლებული ჰგონია.

ქურდმა არ იცის, თუ ქურდობა ცუდია. მას ეს მხოლოდ სხვებისგან გაუგონია. თვითონ კი შეიძლება იმეორებდეს სხვადასხვა მიზეზის გამო. მას ქურდობა კარგი ჰგონია და იმიტომაც სჩადის. მართალია, თავის შვილს შეიძლება უშლიდეს ქურდობას; მაგრამ არა იმიტომ, რომ ეს ცუდი ჰგონია. ცუდი, მისი წარმოდგენით, თვით ქურდობა კი არაა, არამედ ქურდობის თანმხლები ხიფათიანი ცხოვრება, მძიმე სასჯელი ჩავარდნის შემთხვევაში.

ასევე, ყაჩაღი ამართლებს მის მიერ ჩადენილ მკვლელობას. ბოროტებად მას მიაჩნია არა მკვლელობა, არამედ გარემოებანი, რამაც მიიყვანა მკვლელობამდე. ამიტომ მისი დასჯა უსამართლობად და ბოროტებად ერეენება. მას უჭირს ამ დოგმისგან განთავისუფლება და საკუთარი ქცევის კრიტიკულად, ობიექტურად განხილვა და შეფასება.

მაშასადამე, ბოროტი ქცევის მიზეზი შემეცნებითი მანკიერებაა. ასე ფიქრობენ სოკრატე და რაციონალისტური ეთიკის სხვა წარმომადგენლები.

მეორენი ფიქრობენ, რომ მანკიერებათა შორის უმთავრესია გრძნობის მანკიერებანი — ანგარებიანობა. ადამიანი იმიტომ სჩადის ქურდობას, რომ სიამოვნებს უეცარი გამდიდრება და იტაცებს ამის ფათერაკიანი შესაძლებლობა. მან შეიძლება იცოდეს ქურდობის და მკვლელობის ბოროტება, მაგრამ ცოდნა უძლურია სურვილის წინააღმდეგ. ძლიერი სურვილი გამართლებას არ საჭიროებს.

მისივე არსებობაა მისი გამართლება. გონება მხოლოდ საშუალებას ეძებს მისი აღსრულებისთვის.

ადამიანი ბოროტებას სჩადის იმიტომ, რომ მისი სურვილებია მანკიერი; კერძოდ, ანგარებიანი. ასე ფიქრობენ რუსო, მოპენჰაუერი, ნიცშე და ირაციონალისტური ეთიკის სხვა წარმომადგენლები.

მესამენი ფიქრობენ, რომ ადამიანი ბოროტებას სჩადის ნებისყოფის სისუსტის გამო. მან იცის, რომ ქურდობა ცუდია და არც სურს, რომ სურდეს ბოროტება; მაგრამ მას არ ჰყოფნის ნებისყოფა სურვილის დასაძლევად; არ ჰყოფნის შინაგანი დაძაბვის და ძალისხმევის უნარი.

ამიტომაც ადამიანი ადგება სხვა გზას — ამართლებს თავის მანკიერ სურვილებს და მათზე აგებულ ქცევებს. ურჩევნია არ დაინახოს მათი მანკიერება. აქედან მიიღება ცრურწმენა, დოგმა, რომ თვითონ არაფერშია დამნაშავე, ყველაფერში სწორია, მართალია. ასე იწვევს ნებისყოფის სისუსტე ბოროტებას.

დაახლოებით, ასე ფიქრობდა კანტი და, განსაკუთრებით, ფიხტე. ეს ერთგვარი რაციონალისტურ-ვოლუნტარისტული ეთიკაა (ლათინური voluntas – ნებისყოფა).

სინამდვილე კი, ალბათ, ისაა, რომ სამივე მანკიერება ერთისა და იმავეს — ეგოცენტრული ცნობიერების სამი სხვადასხვა მხარეა და ამიტომ ღრმად გამსჭვალავს ერთმანეთს. მთავარი მანკიერება სწორედ ეს ცნობიერებაა, რასაც „ადამიანის ბუნებას“ უწოდებენ-ხოლმე.

მუდამ დიდ ყურადღებას იპყრობდა მანკიერებათა სიღრმის საკითხი. რამდენად ღრმაა მანკიერებანი ადამიანში? ისინი გარედან, შემთხვევით უკავშირდება ადამიანს, თუ შინაგანი და აუცილებელია მისთვის?

ერთნი ფიქრობენ, რომ ადამიანი ბუნებით კეთილია. ადამიანთა მანკიერებას იწვევს არასწორი აღზრდა და ბოროტი გარემო. თუ ადამიანს კეთილ გარემოს შევუქმნით და სწორად აღვზრდით, მისი ბუნება მანკიერებათა გარეშე განვითარდება. ადამიანებს შეუძლიათ სრულჰყონ აღზრდა და გააკეთილშობილონ საზოგადოებრივი გარემო. ასე ფიქრობდნენ ყველა დროის განმანათლებლები.

ეს თვალსაზრისი დამაჯერებელი ჩანს და ამიტომ მას ბევრი მომხრე ჰყავს. ისტორიული გამოცდილება კი ადამიანს სანინაღმდეგოში უფრო არწმუნებს. არასწორი აღზრდა და ბოროტი გარემო უცვლელი რჩება საზოგადოებაში. ეს იმას მაინც ნიშნავს, რომ სწორად აღმზრდელნი ძალიან ცოტანი არიან; ხოლო გარემოში უდიდეს უმრავლესობას მანკიერი ადამიანები ჰქმნიან.

თუ ადამიანი აღზრდის პროდუქტია, მაშინ ადამიანთა საზოგადოების ისტორიული მანკიერება სწორედ ადამიანთა, კერძოდ,

აღმზრდელთა მანკიერებას ღალადებს. ეს კი გვაფიქრებინებს: მანკიერებანი უფრო ღრმადაა ჩამჯდარი ადამიანთა ბუნებაში, ვიდრე განმანათლებლებს ჰგონიათ. მანკიერებანი ადამიანის თვით ბუნებას უკავშირდება; კერძოდ, ადამიანის ცნობიერების ეგოცენტრულობას.

ცალკეულ, საუკეთესო შემთხვევებში შესაძლებელია ამ მანკიერებათა მხოლოდ შეზღუდვა და შემცირება. უფრო ისე ჩანს, რომ ბოროტება სახეს და ადგილს იცვლის. ერთი მხრიდან შეზღუდული, შეკავებული ბოროტება სხვა მხრიდან გამოვლინდება.

განმანათლებლური ოპტიმიზმი, ფაქტიურად, თავის თავს ეწინააღმდეგება. განმანათლებელთა მტკიცების თანახმად, ადამიანი გარემოს პროდუქტია. მაშ, რაღა უფლებით ვლაპარაკობთ მის „კეთილ ბუნებაზე“? მას რომ კეთილი ბუნება ჰქონოდა, ცუდი გარემო ასე როგორ წაახდენდა? განა შინაგან ბუნებას გარემოზე მეტი ძალა არ ექნება? ან როგორ შეიქმნა „კეთილი ბუნების“ არსებათაგან ბოროტი გარემო? ან კი როგორღა შეცვლის „გარემოს პროდუქტი“ თვითონ გარემოს, შექმნილი შემქმნელს?

ამ საკითხის პესიმისტური გადანყევეტაა გამოთქმული ცოდვით დაცემის ბიბლიურ მითში — ადამიანი ბუნებით ცოდვილია. ადამიანობა იწყება ცოდვით დაცემიდან. ამიტომ ადამიანის ბუნება იმთავითვე დაცემული და წამხდარია. იმავე მიზეზით, ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეუძლია სრულყოფა.

პესიმისტურად უყურებენ ამ საკითხს აგრეთვე ბრაჰმანიზმი და ბუდიზმი. ადამიანი „მაიას“ ანუ შეცდომისა და მოჩვენებითობის შვილია. მისი ბუნება ამიტომაც მანკიერია. მანკიერებათაგან თავდაღწევა კი იგივეა, რაც ზეადამიანური ძალისხმევით საკუთარი თავიდან გასვლა და არარაობასთან შერწყმა.

-8) ადამიანის ძირითადი სათნოებანი

ადამიანის ძირითად სათნოებათა წყარო უმაღლესი ცნობიერება ანუ ქვეყნიერების ერთიანობის უშუალო განცდაა. ადამიანი აცნობიერებს, რომ ნამდვილი არსებობა და მნიშვნელობა აქვს არა საკუთარ „მე“-ს ან სხვა ვინმეს, არამედ სუბსტანციას.

ამგვარ ცნობიერებას შეესაბამება ძირითადი ადამიანური სათნოებანი. ისინიც, მანკიერებათა მსგავსად, შეიძლება დავყოთ შემეცნების, გრძნობისა და ნებისყოფის მიხედვით.

შემეცნების სათნოება არის კრიტიკული აზროვნება. ბუნებრივად და უშუალოდ ადამიანი არასწორად აღიქვამს ქვეყნიერებას, რაც მის ეგოცენტრიზმში გამოიხატება. შემეცნებითი მანკიერება კი უშუალოდ მოცემული წარმოდგენების მიჩნევაა სწორად, რასაც ზემოთ დოგმატურობა ეწინააღმდეგება.

შემეცნებითი სატნოება კი მდგომარეობს კრიტიკულობაში. ადამიანს ეეჭვება უშუალოდ მოცემული ცოდნის სისწორე და კრიტიკულად უდგება მას. ეს, პირველ რიგში, თავს იჩენს მოქმედებისგან თავშეკავებაში და მოცემულობათა საფუძვლების გააზრების მცდელობაში.

დოგმატიზმს ახასიათებს მოქმედებითობა, რადგანაც საფუძვლების გადასინჯვაში დრო და ძალა არ იხარჯება. კრიტიკული აზროვნება კი მოითხოვს დროსა და ძალას საფუძვლების გადასინჯვისთვის, ამ თავისებური უკუსვლისთვის.

ამიტომ კრიტიკულობა მოქმედებისგან ერთგვარი თავშეკავებით იცნობა. აზროვნების ამ სატნოებამ ძველ საბერძნეთში „სიბრძნის სიყვარულის“, თავისუფალი ჭერეტის სახე მიიღო. ბერძნები საგნობრივ მოქმედებაზე მალლა ჭერეტას აყენებდნენ.

კრიტიკული აზროვნების კიდევ ერთი არსებითი ნიშანია განსხვავებული აზრისადმი შემწყნარებლობა. დოგმა ნმინდა და ხელშეუხებელია. სანინალმდეგო აზრი დოგმატიკოსს მკრეხელობად ეჩვენება და მტრულად ხვდება მას. კრიტიკული გონება კი ღიაა განსხვავებული აზრისთვის. ადამიანი ყურადღებით განიხილავს მას და თანამშრომლობს მასთან. კვდება ნმინდა და ხელშეუხებელი აზრები. სამაგიეროდ იბადება დასაბუთება.

ამავე დროს კრიტიკულ გონებას დასაბუთება არასოდეს არ მიაჩნია დამთავრებულად. მის მიერ მოპოვებული ცოდნა სულ მზადაა განვითარებისთვის. აზროვნება კრიტიკული რჩება ყველა საფეხურზე; როგორც დასაწყისში, ისე მერეც. შემეცნების გაჩერებას მუდამ დოგმატიზმი ჰკეებავს. შემეცნებითი სატნოება კი სწორედ დოგმის წინააღმდეგაა მიმართული.

ასეთ სააზროვნო განწყობას ბერძნები დიალექტიკას უწოდებდნენ. ის შემეცნებითმა სატნოებამ — კრიტიკულმა აზროვნებამ წარმოშვა.

ეს სატნოება, როგორც ვხედავთ, მოქმედებას აფერხებს. ის მოქმედებიდან მისი საფუძვლებისკენ უკუქცევია — არის თუ არა მოქმედება გამართლებული? ამ უკუსვლაში იხარჯება სამოქმედო ძალა და დრო. საფუძვლების გააზრებისას ანუ კრიტიკული აზროვნებისას აღმოჩნდება, რომ საცხოვრებო დოგმები უსაფუძვლო და მცდარია. ამიტომ სუსტდება სასიცოცხლო ძალა და საფუძველი იქმნება ეგრეთ წოდებული უმაღლესი ცხოვრებისთვის, რასაც ძველი ჩინელი ფილოსოფოსი ლაო-ძი „უქმობას“, ხოლო ბერძნები „სიბრძნის სიყვარულს“ უწოდებდნენ.

შექსპირის ტრაგედიის გმირი ჰამლეტიც ამ სატნოებით უმოქმედობამდე მიდის:

„აი ასე გვხდის ლაჩრად ჩვენი ცნობიერება,

გაბედულებას მოსაზრება უსუსტებს შუქსა
და სასახელო ძლიერ საქმეთ, დიდად განზრახულთ,
ნინ ელობება...”

(მექსპირი, „ჰამლეტი“, მოქმედება მე-3)

იგივე გმირი, აზროვნების კრიტიკულ ნიაღვრულათა მერე, თავის სატრფოს ურჩევს: „მონასტერში წადი, მონასტერში. რად გინდა ქვეყანა ზედ ცოდვიანები გაამრავლო? აი თუნდ მეც; არა მგონია უბატიოსნო კაცი ვიყო, მაგრამ იმდენი ნაკლულოვანება მაქვს, რომ ემგობინებოდა დედინების მუცლიდან არა ვმობილიყავ... წადი მონასტერში.”

მაგრამ, დაოისტებისა და ბერძნებისაგან განსხვავებით, ახალი დროების შვილი ჰამლეტი ამ უმოქმედობას უარყოფით, მიუღებელ მდგომარეობად აფასებს და უჯანყდება. მისი კრიტიკულობა ეჭვიანობას ვერ სცილდება. ეს მოქმედებას აფერხებს, ხოლო დიად, თავისუფალ „უქმობას“ ვერ აღწევს.

გრძნობების სათნოება უანგარობაა. ეგოცენტრული განწყობისას ადამიანს სიამოვნებს ის, რაც მისთვისაა კარგი და არ სიამოვნებს ის, რაც მისთვის ცუდია. ის უგრძნობია „თავისთავად კარგის“ და „თავისთავად ცუდის“ ანუ სიკეთისა და ბოროტების ობიექტური მნიშვნელობის მიმართ.

უმაღლესი ცნობიერების პირობებში კი საკუთარი „მე“ ჰკარგავს ყოველივეს საზომის მნიშვნელობას. ადამიანს სიამოვნებს ის, რაც თავისთავადაა კარგი და არ სიამოვნებს, რაც თავისთავადაა ცუდი. არავითარი მნიშვნელობა აღარა აქვს პირად ინტერესებს. „მე“ მხოლოდ მჭვრეტელია. მნიშვნელობა და ღირებულება მხოლოდ საგანსა აქვს, ადამიანის მოთხოვნილებისა და ინტერესისგან დამოუკიდებლად.

კანტი ამას დაუინტერესებელ ჭვრეტას უწოდებდა. ეს სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობაა ანგარების გარეშე; ესე იგი, უანგარო გრძნობაა. ესაა, უანგარობაა გრძნობის სათნოება.

უანგარობის უახლოეს კონკრეტულ შინაარსად სიყვარული უნდა ვთქვათ. ეს უმაღლესი, წმინდა, ეგრეთ წოდებული „პლატონური სიყვარულია“.

სიყვარულის დაბალი საფეხური ანგარებას უკავშირდება. იგი, საბოლოოდ, საკუთარი თავის სიყვარულზე დაიყვანება. რაიმე ან ვინმე გვიყვარს ჩვენთვის, ჩვენს სასარგებლოდ და არა თავისთავად.

სულ სხვაა წმინდა სიყვარული. მისი საგანია ის, რასაც, რაღაც მხრივ, სრულყოფილებად ვთვლით. ჩვენ გვახარებს მისი არსებობა, ეტკებით მისი ჭვრეტით და ამიტომ ვცდილობთ ვემსახუროთ მას.

აქ, როგორც ვხედავთ, გამორიცხულია გამოყენება, ანგარება. სწორედ ამაზე მიუთითებს წმინდა ჭვრეტა და მსახურების სურვილი. ამასთან, ეს არის მსახურება სრულყოფილებისადმი ან იმისადმი, რაც სრულყოფილებად მიგვაჩნია. ეს იწვევს ამაღლების უჩვეულო განცდას და უღრმეს აზრს აძლევს ადამიანის ცხოვრებას.

მის შესახებ ამბობს რუსთველი:

„ნაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ?
ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ,
„სიყვარული აღგვამალლებს!“, ვით ეუფანნი ამას უღერენ“.

თვით მოციქული კი ასე წერდა: „სიყვარული სულგრძელია. სიყვარული ქველმოქმედია. არ შურს, არ ყოყორობს, არ ამპარტავნობს, არ სჩადის უნესობას, თავისას არ ეძიებს, არ რისხდება და არ განიზრახავს ბოროტს, არ ხარობს სიცრუით. მას ჭეშმარიტება ახარებს. ყველაფერს იტანს, ყველაფერი სწამს, ყველაფრის იმედი აქვს და ყველაფერს ითმენს... რჩება რწმენა, იმედი, სიყვარული — ეს სამი. ხოლო მათგან სიყვარულია უმეტესი.“ (I კორინთელთა 13, 4—13).

მესამე სათნოება ნებისყოფის სათნოებაა. ეს არის ნებისყოფის ის თვისება, რაიც განსაზღვრავს არჩევას კეთილსა და ბოროტს შორის.

სიკეთის არჩევა ყოველთვის არაა ნებისყოფის აქტი. ასეა, როცა არჩევის საფუძველი კეთილი ნებაა, ეგრეთ წოდებული ზნეობრივი გრძნობაა, თანაგრძნობა და სიყვარულია. ასეთი სიკეთე არაა ნებისყოფის აქტი. ის არ უკავშირდება ნებისყოფის ძალას და შეიძლება უნებისყოფობა უფრო იყოს.

ეგრეთ წოდებული „ქალური მორალი“ სწორედ ასეთია, გრძნობადია. აქ არჩევა სიკეთესა და ბოროტებას შორის ხდება უფრო ძლიერი სურვილის საფუძველზე. ამიტომ, მკაცრი აზრით, ეს არცაა არჩევა.

ნამდვილი არჩევანი მაშინაა, როცა სურვილს უპირისპირდება არა მეორე სურვილი, არამედ წესის, სამართლიანობის ღრმა შეგნება. ნებისყოფის სათნოება აქ მდგომარეობს სურვილისგან თავშეკავებაში და მტკიცე, საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებაში.

ეს პიროვნული ძალაა, რომელიც სძლევს ეგოცენტრული ბუნების ძალას. ამ აზრით, არჩევანი შინაგანი ბრძოლაა, რომელშიც ცივი გონება ამარცხებს მხურვალე გრძნობას.

ამ ბრძოლას ლაო-ძი ადამიანის უდიდეს ბრძოლად აცხადებდა, ხოლო მასში გამარჯვებულ ადამიანს — გამირად.

დაახლოებით მისმა თანამედროვე ინდოელმა მოძღვარმა ვარდჰამანამ თავის ეთიკურ-რელიგიურ მოძღვრებას ჯაინიზმი

უნოდა. სანსკრიტის ენაზე „ჯაინა“ გამარჯვებულს ნიშნავს. იგულისხმებოდა თავის თავზე გამარჯვებული ადამიანი. მოგვიანებით ხალხმა ვარდჰამანას მაჰავირა შეარქვა, რაც სიტყვა-სიტყვით „დიად გმირს“ ნიშნავს. აქაც „დიად გმირში“ არა ვინმე სხვისა, არამედ საკუთარი თავის დამმარცხებელი ადამიანი იგულისხმებოდა.

ამის გათვალისწინებით, ნებისყოფის სათნოებას შეიძლება სიმამაცე ვუნოდოთ. საკუთარი ეგოცენტრული ბუნებისგან თავშეკავება და მის წინააღმდეგ უმაღლესი ცნობიერების საფუძველზე მოძრაობა სწორედ რომ სიმამაცეა ნამდვილი!

მაშასადამე, ადამიანის ძირითად სათნოებებად კრიტიკული აზროვნება, უნაგარობა და სიმამაცე უნდა ჩაითვალოს.

თავი მეოთხე ადამიანის დამოკიდებულება სიკეთესთან და ბოროტებასთან

1. სიკეთისა და ბოროტების ცნებები

ცოცხალი არსება არ არსებობს სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობათა გარეშე. სასიამოვნო იზიდავს, ხოლო უსიამოვნო განიზიდავს მას. სწორედ ესაა ცოცხალის მოქმედებითობის სათავე.

სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობებს შეესაბამება საგანთა დაყოფა „კარგ“ და „ცუდ“ საგნებად. „კარგი“ საგნები სიამოვნების, ხოლო „ცუდი“ საგნები უსიამოვნების მომნიჭებელია.

ეს ვითარება უდევს საფუძვლად ცოცხალი არსების წარმოდგენებს „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ შესახებ. „სიკეთე“ „კარგ“, ხოლო „ბოროტება“ „ცუდ“ საგანთა თვისებაა.

სიკეთისა და ბოროტების წყარო, როგორც ვხედავთ, გრძნობებია; კერძოდ — სიამოვნება და უსიამოვნება. სიკეთისა და ბოროტების არსებობა, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობებით დასტურდება და „შეიმეცნება“.

ადამიანში ეს გრძნობები ახალ შინაარსს იძენს გონებასთან, ცნებებით აზროვნებასთან კავშირის გამო. ხშირად გონება შეიმეცნებს ახლანდელი სიამოვნების კავშირს მომავალ უსიამოვნებებთან, პირველის მიერ მეორის გამოწვევას. ასეთ შემთხვევაში ახლანდელი სიამოვნება ბოროტებად უფრო ჩანს, ვიდრე სიკეთედ.

მაგალითად, ზაფხულში ჩეროში წოლა და გართობა სასიამოვნოა; მაგრამ გონიერ არსებას იგი, პირიქით, უსიამოვნებას ჰგვრის, რადგან ესმის მისი მიზეზობრივი კავშირი ცარიელ ბელელთან და ძნელ ზამთართან. აი ამ აზრით, გართობა უსიამოვნებად და ბოროტებად გვეჩვენება.

ხოლო როცა გონება, პირიქით, ახლანდელი უსიამოვნების მიერ მომავალ სიამოვნებათა გამოწვევას შეიმეცნებს, ახლანდელი უსიამოვნება აღარ აღიქმება ბოროტებად. ის სიკეთედ უფრო გამოიყურება.

მაგალითად, ზაფხულის სიცხეში მოსავლის მოყვანა უსიამოვნო პრობლემაა; მაგრამ გონიერ არსებას, პირიქით, სიამოვნებას მისი სამომავლო შედეგის წარმოდგენა. მაშასადამე, სიცხეში ძნელი პრობლემა სიამოვნებად და სიკეთედ წარმოგვიდგება.

ასეთი სიკეთე და ბოროტება აზრისმიერია. მათი შეიმეცნება შეუძლებელია უშუალო გრძნობით, ახლანდელი სიამოვნებითა და უსიამოვნებით. მათი შეიმეცნებისთვის მომავალი შედეგების შეიმეცნება ანუ აბსტრაქტული აზროვნებაა საჭირო.

ადამიანური სიკეთისა და ბოროტების გაშუალებულია აზროვნებით უმაღლეს შინაარსს იძენს ეგრეთ წოდებულ ობიექტურ სიკეთესა და ბოროტებაში. სიკეთისა და ბოროტების ძირები, როგორც ვნახეთ, პირიქით, სუბიექტურია; მაგრამ, გარკვეული აზრით, ლაპარაკობენ ეგრეთ წოდებული ობიექტური სიკეთისა და ბოროტების შესახებაც.

სუბიექტურია სიკეთე და ბოროტება, როცა მათ ამგვარი მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ ერთი ცალკეული ადამიანისა ან ადამიანთა ჯგუფისთვის. მაგალითად, მევახშისთვის სიკეთეა მოუსაველიანობა, რადგან ამ დროს ის დიდ ქონებას შეიძენს. ასევე, ბანდიტთა ჯგუფისთვის სიკეთეა ომი და არეულობა. ამ დროს სახელმწიფოსეული კონტროლი სუსტდება და შეიარაღებულ ბანდას მოქმედების თავისუფლება ეძლევა.

სხვაა ობიექტური სიკეთე და ბოროტება. მათ მნიშვნელობა აქვთ არა ცალკეული ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფისთვის, არამედ, საზოგადოდ, კაცობრიობისთვის.

მაგალითად, სიმართლის თქმა შესაძლოა ბოროტება იყოს ცალკეული ადამიანისთვის და ადამიანთა ჯგუფისთვის, მაგრამ ის სასარგებლოა კაცობრიობისთვის. თუ ადამიანები სიმართლეს არ იტყვიან, მაშინ მათ შორის ნდობა აღარ იქნება და საზოგადოება ვერ იმოქმედებს, ვერ იარსებებს.

მეორე მხრივ, სიცრუე შესაძლოა ძალიანაც სასარგებლო იყოს ცალკეული ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფისთვის; მაგრამ ის ხელს უშლის ადამიანთა ურთიერთობას და, მაშასადამე, საზოგადოების განვითარებას.

ობიექტურია სიკეთე და ბოროტება, როცა ისინი გვესმის მათი სუბიექტური, კერძოდ, საჩვენო მნიშვნელობის მიუხედავად და საწინააღმდეგოდაც კი.

მაგალითად, სიმართლის თქმა ან უანგარო ქცევა მოგვწონს მაშინაც, როცა ისინი პირადად ჩვენთვის არაა სასარგებლო. ეს მაშინ, როცა სიცრუე და ანგარება შეუძლებელია მოგვწონდეს პირადად ჩვენთვის სასარგებლო შედეგის გარეშე. პირიქით, ამ დროს ისინი განსაკუთრებით გვძულს.

საკითხი შეიძლება უფრო მწვავედაც დავსვათ: ზოგჯერ სიმართლის თქმა ან უანგარო ქცევა მოგვწონს, თუმცა ერთი და მეორეც პირადად ჩვენთვის საზიანოა. ხოლო სიცრუე და ანგარება არ მოგვწონს, თუმცა მოცემულ შემთხვევაში ისინი პირადად ჩვენთვის სასარგებლოა.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას: სიკეთისა და ბოროტების ობიექტური მნიშვნელობა გვესმის სწორედ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში. ვისაც სწორედ მის წინააღმდეგ ნათქვამი სიმართლე მოსწონს, მხოლოდ მას ესმის სიმართლის ფასი. ასევე, ვისაც სწო-

რედ მის სასარგებლოდ ნათქვამი სიცრუე სძაგს, მას ესმის სიცრუის მთელი ბოროტება.

ძნელი შესამჩნევია არ უნდა იყოს, რომ ობიექტური სიკეთე და ბოროტება არაა აზრისმიერი. ისინი არაა გონებისეული შემეცნების საგანი. გონება ვერასოდეს დაასაბუთებს სიმართლისა და უანგარობის სარგებლიანობას, ხოლო სიცრუისა და ანგარების საზიანოობას კაცობრიობისთვის.

პირიქით კია; გონებით ის უფრო დასაბუთდება, რომ სიმართლე და უანგარობა ადუნებს, ხოლო სიცრუე და ანგარიშზიანობა ანვითარებს აზროვნებასა და ნებას. აი ამიტომ გონება ვერ შეიმეცნებს ობიექტურ სიკეთესა და ბოროტებას. შესაბამისად, გონება ვერ დააყენებს ადამიანს სიკეთის გზაზე.

ობიექტური სიკეთე და ბოროტება გრძნობისმიერია. მათ უშუალოდ, გრძნობებით უფრო შევიმეცნებთ. მაგრამ ეს არაა ჩვეულებრივი, სიცოცხლის ამოცანებს გამოუმუღი გრძნობა. ეს უმაღლესი ცნობიერებიდან შობილი გრძნობაა, რასაც ქვემოთ თავის ადგილას განვიხილავთ.

2. სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური და მეტაფიზიკური შინაარსი

სიკეთე და ბოროტება, უპირველეს ყოვლისა, ეთიკის ცნებებია. ეს ნიშნავს, რომ ისინი ახასიათებს ადამიანის ქცევებს და მათ აზრი აქვთ ადამიანის მიმართ.

მართლაც, კეთილი ან ბოროტი, უმთავრესად, ითქმის ადამიანის ქცევის, ადამიანის შესახებ; ხოლო თუ ის ითქმის ბუნების მოვლენებზე, ქვეყნიერების დასაბამზე და შემოქმედზე, მაშინ იგულისხმება ადამიანთან მიმართება. კერძოდ, ბუნება ან მისი შემქმნელი კეთილი ან ბოროტია არა თავისთავად, არამედ ადამიანის მიმართ.

სიკეთისა და ბოროტების ეთიკურ შინაარსში მთავარია მათი ჯერარსული ხასიათი. ამის გასაგებად საჭიროა ჯერარსის ცნების განსაზღვრა. ხოლო მიზანშეწონილია მისი დახასიათება არსთან შედარების გზით.

არსი ისაა, რაც არსებობს. ამ მხრივ ის არ განსხვავდება არსებულისგან. მაგრამ მეტაფიზიკაში შუაგული ადგილი უკავია ნამდვილად არსებულისა და მოჩვენებითად არსებულის განსხვავებას.

მოჩვენებითად არსებობს ის, რაც თავისთავად არ არსებობს და მხოლოდ გვეჩვენება. დაახლოებით იმავეს გამოხატავს მოჩვენებითად არსებულის მეორე ასპექტი — ცვალებადობა, დროები-

თობა. ამ აზრით, მოჩვენებითად არსებობს ის, რაც დროებითია და იცვლება.

ნამდვილად კი არსებობს ის, რაც თავისთავად, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს. ნამდვილად არსებობის მეორე ასპექტია არსებობა უცვლელად და მარად. მეტაფიზიკაში არსის ცნება სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით დამკვიდრდა — არსი ისაა, რაც მარად და უცვლელად არსებობს.

მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში არსის ცნებას განვიხილავთ ჯერარსთან შედარების გზით და მასში ვგულისხმობთ, საზოგადოდ, არსებულს. ეს არის ის, რაც არსებობს. არა აქვს მნიშვნელობა მის უცვლელობას ან ცვალებადობას, მის ღირებულებას ჩვენთვის ან ვინმესთვის.

ჯერარსი კი ისაა, რაც „ჯერ არს“ ანუ უნდა არსებობდეს. არა აქვს მნიშვნელობა, არსებობს იგი თუ არა. თუ ის არსებობს, მაშინ ასე ითქმის: არსებობს და უნდა არსებობდეს კიდევ. ხოლო თუ არ არსებობს, მაშინ ასე: არ არსებობს, მაგრამ უნდა არსებობდეს.

სიკეთე და ბოროტება ეთიკაში ამ სახით განიხილება. სიკეთე ისაა, რაც უნდა არსებობდეს ანუ ღირებულია. ბოროტება კი არ უნდა არსებობდეს, რადღაც ის ცუდია.

ეს საცხოვრებო, პრაქტიკული თვალსაზრისია. ცხოვრებაში საგნები მართლაც ორად იყოფა ღირებულების მიხედვით. ჩვენ ვზრუნავთ სიცოცხლეზე და ვებრძვით სიკვდილს; ვზრუნავთ მეგობრებზე და ვებრძვით მტრებს; ვზრუნავთ ჯანმრთელობაზე და ვებრძვით ავადმყოფობას, სიბერეს.

ამ დროს თავისთავად იგულისხმება, რომ სიცოცხლე უნდა გაგრძელდეს და არ უნდა მოეკვედეთ; ჯანმრთელობა არ უნდა შეირყეს, ხოლო ავად არ უნდა ეხდებოდეთ; ახალგაზრდულად უნდა ვიყოთ და არ ვებერდებოდეთ.

რაოდენ შეუძლებელიც უნდა ჩანდეს ამის მიღწევა, ადამიანი სწორედ ამისთვისაა განწყობილი. სხვაგვარად მისი მოქმედების გეზი აირეოდა და ცხოვრება შეჩერდებოდა. ამიტომაც ეთიკური მიდგომა პრაქტიკული, სამოქმედო პოზიციაა.

მაგრამ აქვე ჩანს ეთიკური მიდგომის ცალმხრიობა. ეთიკა აზროვნებაა ადამიანის ინტერესებიდან. ის საგნებს ჰყოფს ადამიანის ინტერესების მიხედვით. სულ ერთია, ვის ეკუთვნის ეს ინტერესი — ცალკეულ ადამიანს, ადამიანთა ჯგუფს თუ მთელ კაცობრიობას. მიდგომა აქ მაინც ადამიანურია, სუბიექტურია.

ამიტომაც ეს მიდგომა ცალმხრივია და მასზე მაღლა დგება ობიექტური, ყოველმხრივი, მეტაფიზიკური მიდგომა. შესაბამისად, სიკეთე და ბოროტება ახალ, მეტაფიზიკურ შინაარსს იძენს.

მეტაფიზიკური მიდგომა სიკეთისა და ბოროტებისადმი ითვალისწინებს არსებობის არა ცალმხრივ, სუბიექტურ, არამედ ყოველმხრივ, ობიექტურ პირობებს. ის, რაც ცუდია ერთისთვის, კარგია მეორისთვის. თუ ცუდი არ არსებობს, არც კარგს ექნება აზრი და შინაარსი და, მაშასადამე, არც ის იარსებებს. ამავე დროს, ცუდი, ბოროტება ხელს უწყობს სიკეთეს ძალთა მოკრებაში, გამოცოცხლებაში; მოკლედ, არსებობაში. უმისოდ სიკეთე მოდუნდებოდა, ჩაქრებოდა და დაიშრიტებოდა.

ამ ყოველმხრივი, მეტაფიზიკური მიდგომის დროს ბოროტება იმდენად აუცილებელი ჩანს, რომ, ასე ვთქვათ, ისიც კარგია და სიკეთეა. ხოლო სიკეთე, მის გარეშე, მოდუნდებოდა და ბოროტებად გადაიქცეოდა. ამიტომ მეტაფიზიკა ენიანალმდევება არსის გაყოფას სიკეთედ და ბოროტებად. ის განიხილავს ქვეყნიერებას, როგორც ერთს, რაშიც სიკეთე და ბოროტება ერთმანეთს ემთხვევა სიკეთის უფრო ფართო, ზეითიკურ, მეტაფიზიკურ ცნებაში.

ამიტომ პლატონის ფილოსოფიაში სიკეთის ცნებამ დატოვა ეთიკის საზღვრები და მეტაფიზიკის შუაგულში მოიკალათა. ქრისტიანულ თეოლოგიაშიც ღმერთი სიკეთედ მოგვევლინა. ოლონდ ეს როდია ეთიკური სიკეთე. ეს „მეტაფიზიკური სიკეთეა“.

მეორე მხრივ, ასეთი მიდგომა ახლოსაა სრულიად საპირისპირო დასკვნასთან — არსებობა ბოროტებაა. მართლაც, თუ სიკეთე და ბოროტება „ერთის“ მხარეებია და არა საპირისპირო ძალები, მაშინ სულ ადვილია ის „ერთი“ ბოროტებად უფრო მოგვეჩვენოს, ვიდრე სიკეთედ.

დიახ, ბოროტებად მოგვეჩვენოს, როგორც დაოსიზმში, ბუდიზმში, აგრეთვე ანაქსიმანდრესა და ჰერაკლიტეს, შოპენჰაუერის და ნიცშეს მოძღვრებებში; არა სიკეთედ, როგორც პლატონისა და ნეოპლატონელთა მოძღვრებებში, აგრეთვე ქრისტიანულ თეოლოგიაშია.

„ბოროტების მეტაფიზიკაში“ არსებობა, თავისი ეთიკური სიკეთითა და ბოროტებითურთ, მეტაფიზიკურ ბოროტებას წარმოადგენს. ხოლო მეტაფიზიკური სიკეთე ამ ბოროტების გადალახვა და არარაში გაქრობაა.

ამ ორ მიდგომას, ესე იგი, „სიკეთის მეტაფიზიკასა“ და „ბოროტების მეტაფიზიკას“ შორის საერთოა ეთიკური თვალსაზრისის, სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური დაპირისპირების გადალახვა და მეტაფიზიკური პოზიციის დაკავება. განსხვავება კი ისაა, რომ არსებობა ერთს ესმის დადებით, ხოლო მეორეს უარყოფით ღირებულებად. ერთის თანახმად, ყოფნა სჯობია არყოფნას. მეორის თანახმად კი, არყოფნა სჯობია ყოფნას ან ორივე სულ ერთია.

სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური განხილვის ცალმხრიობაზე ზემოთ ვისაუბრეთ. ეს, ცალმხრიობა, საერთოდ, ახასიათებს პრაქტიკულ თვალსაზრისს. პრაქტიკა, მოქმედებითობა ვერ ჰგუობს თეორიული თვალსაზრისის სიფართოვეს.

მაგრამ თეორიულ ანუ შემეცნებითს თვალსაზრისსაც აქვს თავისი ცალმხრიობა. ის, არსებითად, აუქმებს დაპირისპირებას სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ამით კი სასიცოცხლო ენერგიას ადუნებს და ასუსტებს. თეორიული აზროვნების სიფართოვე ხელს უშლის ადამიანს პრაქტიკულ მოქმედებაში.

დაახლოებით ეს აზრია გამოთქმული შექსპირის ტრაგედიაში „ჰამლეტი“. დანიის უფლისწული თეორეტიკოსია, თავისუფალი მჭვრეტელია. ამიტომ მას ძალა არ ჰყოფნის მოქმედებისთვის. ის მოქმედებაზე მალლა დგება, ვითარცა „სიბრძნის მოყვარული“, ფილოსოფოსი — საბერძნეთში.

შეიძლება ითქვას, რომ პრაქტიკული და თეორიული ანუ ეთიკური და მეტაფიზიკური თვალსაზრისები სიკეთისა და ბოროტების შესახებ ერთმანეთს ავსებს.

3. არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის

ეგოცენტრული ცნობიერება, როგორც ზემოთ ვთქვით, სოლიფისზმის მდგომარეობაშია — ვარსებობ მე, გარესამყარო კი ჩემი წარმოდგენაა.

ეს აიხსნება იმით, რომ საკუთარ თავს შიგნიდან განვიცდი, გარესამყაროს კი გარედან. ამით საკუთარი თავი სუბსტანციას ედრება. „მე“-ს უპირობო მნიშვნელობა და ღირებულება ენიჭება. ყოველივე დანარჩენი კი გარედან საჭიროებს გამართლებას. გარესამყარო, სხვა ადამიანების ჩათვლით, გამართლებულია მხოლოდ საშუალებად ჩემთვის.

ასეთი განწყობა უსამართლობაა და განაპირობებს ბოროტ ქცევას. ამ დროს ადამიანი ირჩევს საშუალებებს ბოროტი მიზნის მისაღწევად, მაგრამ არასოდეს მიზანს. მიზანი, კერძოდ, ბოროტება, არჩევის გარეშე თავზე მოხვეული. ადამიანი თავიდანვე ბოროტებაშია და ირჩევს მხოლოდ მის შიგნით. არჩევა სიკეთესა და ბოროტებას შორის, რაიც ბიბლიაში ადამიანობის სანყისად ითვლება, აქ არ არსებობს.

მდგომარეობა იცვლება უმაღლესი ცნობიერების საფუძველზე. ადამიანი ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც უშუალოდ განიცდის სუბსტანციის არსებობას. „მე“-სა და სხვის აბსოლუტური განსხვავე-

ბა, principium individuationis, რასაც ემყარება ეგოცენტრული ცნობიერება, მოჩვენებითი ხდება.

სხვაც „მე“-ა. Tat tvam asi! („შენ ხარ ის!“), როგორც ინდური უპანიშადები ამბობს. საფუძველში ყოველივე ერთია. სხვებისადმი თავის ბუნებრივ დამოკიდებულებას ადამიანი უსამართლობად აღიქვამს. ეს მას შიგნიდან უკრძალავს სხვების განხილვას მხოლოდ საშუალებად.

ის გრძნობს ერთი მარტივი ნების უზენაესობას: „მოექცეი სხვას ისე, როგორც გინდა, რომ სხვა მოგექცეს შენ!“. შეიძლება ეს ნესი უარყოფითი ფორმითაც გამოითქვას: „ნუ მოექცევი სხვას ისე, როგორც არ გინდა, რომ სხვა მოგექცეს შენ!“

ადამიანი გრძნობს ამ ნების ძალას. ეგოცენტრული ცნობიერება და უმაღლესი ცნობიერება ადამიანში ერთმანეთს უპირისპირდება და ადამიანი არჩევანის წინაშე დგება: სიკეთე თუ ბოროტება? დანიელი ფილოსოფოსი სორენ კირკეგორ ამას აბსოლუტურ არჩევანს უწოდებდა, რათა განესხვავებინა ყველა სხვა არჩევანისგან.

ბიბლიის თანახმად, ეს არის ადამიანობის საწყისი. აქამდე ადამიანი ბოროტებაში ცხოვრობდა და ის მიაჩნდა სიკეთედ. ახლა ის პირველად განასხვავებს ერთმანეთისგან სიკეთესა და ბოროტებას და, შესაბამისად, პირველად იქცევა ადამიანად.

ამ არჩევანის მნიშვნელობას განაპირობებს ის, რომ არც ერთ ალტერნატივას არა აქვს უპირობო უპირატესობა. სხვაგვარად არჩევანს არც ექნებოდა ადგილი. ორივეს აქვს თავ-თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეები. თითოეული მათგანი ადამიანს კიდევ იზიდავს და კიდევ განიზიდავს. ეგოცენტრული ცნობიერება ადამიანს ბოროტებისკენ ენევა, უმაღლესი ცნობიერება სიკეთისკენ.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ამ დროს ადამიანში ერთმანეთს ებრძვის ორი ძალა, ორი სურვილი. ნათელია, რომ არჩევანის ბედი დამოკიდებულია მეგრძოლ ძალებს შორის თანაფარდობაზე. იმარჯვებს უფრო ძლიერი სურვილი. ადამიანი ირჩევს იმას, რომელიც უფრო სურს.

ეს თვალსაზრისი თითქოს ბუნებრივი და უზადოა. მაგრამ ადვილი შესამჩნევია, რომ ამგვარი ვითარებიდან პიროვნება გამოირიცხულია. ყველაფერს ობიექტურად არსებული ძალები წყვეტენ. სუბიექტი, პიროვნება, საუკეთესო შემთხვევაში, მხოლოდ მაყურებელია. მას არაფერი ეკითხება. ის, ფაქტიურად, ეპიფენომენი ანუ რეალურად არსებული საგნის ჩრდილია. სუბიექტი, თვითცნობიერება, „მე“ მხოლოდ განცდაში გვეძლევა; მამდვილად კი ის არ არსებობს, ილუზიაა.

როგორი დამაჯერებელიც უნდა ჩანდეს ეს თვალსაზრისი, მაინც ჩნდება კითხვა: თუ „მე“ მოჩვენებაა, როგორაა ის ასე ცხადი და ნათელი, ასე განუწყვეტელი? როგორ შეიძლება პასუხს ვთხოვდეთ, პასუხისმგებლობას ვაკისრებდეთ მოჩვენებას? განა არა სჯობს, მივიღოთ მისი ნამდვილობა და მასზე დავაფუძნოთ პიროვნების პასუხისმგებლობა და ღირსება?

ფილოსოფოსთა მეორე ნაწილი ასეც იქცევა: არჩევანის აქტში მონაწილეობს პიროვნება არჩევანის შუაგულ წევრად. სწორედ ის ირჩევს სიკეთესა და ბოროტებას შორის. არჩევის ბედს კი სწვევტს არა ძალთა თანაფარდობა ორ სურვილს შორის, არამედ ცნობიერების სინათლე და სიმტკიცე.

ადამიანს სურს ბოროტება, მაგრამ მან იცის სიკეთე. სიკეთის არჩევისას სურვილი კი არ იმარჯვებს, არამედ ცნობიერება, შეგნება. სურვილი კი ამ დროს მარცხდება. ადამიანი მოქმედებს სურვილის წინააღმდეგ. ამიტომ მთავარი აქ ნებისყოფაა, რაიც პიროვნების ნამდვილი შუაგულია. ნებისყოფის აქტი ადასტურებს პიროვნების არსებობას. არჩევას პიროვნება ასრულებს ანუ პიროვნება ირჩევს.

სოკრატე არ ცდებოდა, როცა კეთილი ქცევის აუცილებელ პირობად შემეცნებას, სიკეთის ცოდნას ამბობდა. მაგრამ ის აჭარბებდა, როცა ამ აუცილებელ პირობას საკმარის პირობადაც მიიჩნევდა — სიკეთის მცოდნე ბოროტებას არ ჩაიდნისო.

ამ თვალსაზრისის ცალმხრიობა უკვე არისტოტელემ შენიშნა. ის ამტკიცებდა, რომ სიკეთის მცოდნე შეიძლება ბოროტად მოიქცეს. ამასვე ამბობს ჰავლე მოციქულიც: „ვიცი კარგი, მაგრამ ვიქმ ცუდს“.

მართლაც, სიკეთის ცოდნა ხელს არ უშლის ბოროტების სურვილს. ამიტომ ადამიანი სიკეთის ცოდნისას სიკეთეს კი არ სჩადის, არამედ სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანის წინაშე დგება. სიკეთის ცოდნიდან კეთილი ქცევა კი არ გამომდინარეობს, არამედ არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ადამიანობის საწყისი კეთილი ქცევა კი არ არის, არამედ არჩევა სიკეთესა და ბოროტებას შორის.

4. კეთილი ქცევის საფუძველი

სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევის დროს ეგოცენტრული ცნობიერება ადამიანს ბოროტებისკენ უბიძგებს. ამ განწყობას წინააღმდეგება უმაღლესი ცნობიერება, რაც თავისებურად ვლინდება შემეცნებაში, გრძნობებში, ნებისყოფაში და ადამიანს სიკეთისკენ უბიძგებს.

შემეცნებაში ის ვლინდება სიკეთის გაცნობიერებად ანუ ზნეობრივ ცნობიერებად. ეს არის სინდისი.

ადამიანი ნათლად აცნობიერებს სამართლიანობის აუცილებლობას. ის სამართლიანობას შეიმეცნებს ქვეყნიერების უმაღლეს წესად: სხვებიც ისევე არსებობენ, როგორც მე. ჩემსა და სხვებს შორის არაა აბსოლუტური განსხვავება. უმაღლესი მნიშვნელობა აქვს არა „მე“-ს ან სხვებს, არამედ სამართლიანობის წესს — „მოქცევი (ნუ მოქცევი) სხვას ისე, როგორც გინდა (არ გინდა) მოგექცნენ შენ!“.

საკუთარ სამოქმედო წესად ამ წესის აღმოჩენა და დადგენა ჰქმნის ადამიანის ღირსებას. ადამიანის ღირსება მხოლოდ ამ წესიდან მომდინარეობს და მისი დაცვის გარეშე გარეგნული და მოჩვენებითია.

ეს წესი ადამიანს შიგნიდან, საკუთარი ცნობიერებიდან ესმის სახელმძღვანელო წესად და მეტწილად აკრძალვითია. ის ადამიანს უკრძალავს ეგოცენტრული ცნობიერების შესაბამის მოქმედებას, ქცევას და ტანჯავს ამგვარი ქცევის შემდეგ. ამ ტანჯვას სინდისის ქენჯენა ჰქვია.

სინდისის ცნობიერების, უშუალო ცოდნის სახე აქვს. შუა საუკუნეების სქოლასტურ ფილოსოფიაში სინდისის შესატყვისი ტერმინი „synderisis“ მორალური პრინციპების შინაგან ცოდნას ნიშნავს. გერმანულ და რუსულ ენებში ამ სიტყვის ძირი ცოდნას უკავშირდება (გერმანული *gewissen* და *wissen*, რუსული „совесть“ და „вещь, ведать“). ხოლო ინგლისურში „სინდისი“ და „ცნობიერება“ ერთი ძირიდანაა ნაწარმოები („conscience“ და „consciousness“).

მართლაც, სინდისი სამართლიანობის უზოგადესი წესის უშუალო ცოდნაა, გაცნობიერება. ის „თავს“ უფრო მოიცავს, ვიდრე „გულს“. მას „თავში“ უფრო ვგრძნობთ, ვიდრე „გულში“.

მაგრამ შემეცნება, ცოდნა არაა საკმარისი კეთილი ქცევისთვის. უკანასკნელს გრძნობადი საფუძველიც აქვს. ეს არის უმაღლესი ცნობიერების გამოვლენა გრძნობებში, ერთი მხრივ, უსამართლობისადმი სიძულვილის, ხოლო მეორე მხრივ, თანაგრძნობის სახით.

უსამართლობის სიძულვილს თითქოს სამართლიანობის სიყვარული უსწრებს წინ. საერთოდ, ეს ერთი და იმავე გრძნობის ორი მხრიდან დახასიათებაა. გამოცდილებაში კი სწორედ პირიქითაა. უსამართლობას ყოველ ნაბიჯზე შეხვდები, რადგან ის ეგოცენტრული ცნობიერების ბირთვია. სამართლიანობა კი იშვიათია, ან, წმინდა სახით, მხოლოდ წარმოსახვაში არსებობს.

ამიტომ ადამიანის კეთილშობილური გრძნობა უსამართლობისადმი სიძულვილის სახით უფრო იბადება, ვიდრე სამართლიან-

ნობისადმი სიყვარულის სახით. ადამიანი, უმაღლესი ცნობიერების გავლენით, უსიამოვნოდ აღიქვამს როგორც სხვის, ისე თავის უსამართლობას და ნელ-ნელა განერიდება ეგოცენტრული ცნობიერების ამ ბირთვის.

კეთილი ქცევის მეორე გრძნობადი წყარო თანაგრძნობაა. „მე“-ს და სხვას შორის აბსოლუტური განსხვავების მოშლა, რაც უმაღლეს ცნობიერებას ახასიათებს, თავს იჩენს თანაგრძნობაში. საკუთარი თავისადმი სიბრალული უკვე სხვისადმი სიბრალულადაც იქცევა; ასევე, სხვისი სიხარული — საკუთარ სიხარულადაც.

საკუთარი თავისადმი ცნობიერი არსების უღრმესი გრძნობადი მიმართება სიბრალულია, რის გამოც თანაგრძნობის ნამდვილი შინაარსი, უპირატესად, სხვისადმი სიბრალულია, ტანჯვაში თანაგრძნობა ანუ თანაღმობაა. სიხარულში თანაგრძნობა უფრო იშვიათი და ნაკლებად გულწრფელია.

შემეცნებითი და გრძნობადი საფუძვლებიც არაა საკმარისი კეთილი ქცევისთვის. აუცილებელია მესამე, მოქმედებითი ელემენტი. თუ ადამიანს აქვს სიკეთისა და ბოროტების აბსოლუტური განსხვავების შეგნება ანუ სინდისი და აგრეთვე თანაგრძნობა სხვისადმი, თითქოს არაფერი უდგას წინ კეთილი ქცევის შესრულებას.

მაგრამ ნამდვილად ასე როდია. ადამიანმა შეიძლება იცოდეს სიკეთე, სურდეს კიდევ მისი განხორციელება, მაგრამ ვერ გაბედოს, ან ვერ მიატანოს ძალა სინდისის ხმას და კეთილ ნებას. ამისთვის საჭიროა ნებისყოფა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, თავს იჩენს თავშეკავების სახით.

უმეტეს შემთხვევაში, კეთილი ქცევა ნებისყოფის გარეშე სრულდება. ამ დროს მისი წყაროა ეგრეთ წოდებული კეთილი გრძნობა — თანაგრძნობა ან უსამართლობის სიძულვილი. ასეთი ქცევა არ გამოირჩევა თავშეკავებით. პირიქით, ის თავშეუკავებელი უფროა და ხასიათდება ცნობილი უზომობით. ამიტომ აქ არც არჩევანია სიკეთესა და ბოროტებას შორის.

არჩევის დროს კეთილი ქცევის მთავარი საფუძველი სიკეთის ცოდნაა, რაც სურვილს უპირისპირდება. ამიტომ ამ არჩევის აუცილებელი პირობაა სურვილისგან თავშეკავება. ამას ძალა სჭირდება, რაც ნებისყოფის ძალაა, პიროვნული ძალაა. ეს ძალა იზომება იმ სურვილის სიძლიერით, რისგანაც ხდება თავშეკავება.

თავშეკავების ნამდვილობა ჩანს გადაწყვეტილების მიღებაში. მანამდე თავშეკავება მხოლოდ დანყებულია. გადაწყვეტილების მიღებაა მისი მიყვანა ბოლომდე.

თავის მხრივ, გადაწყვეტილება ნამდვილად მიღებულია მხოლოდ მაშინ, თუ პიროვნება ამ აქტით ამთავრებს ყოყმანს და აწონდაწონვას, ხელმეორედ აღარ მიუბრუნდება არჩევანს.

ამით თავშეკავება, მართლაც, ბოლომდეა მიყვანილი და მოპოვებულია განსაკუთრებული შინაგანი სიმტკიცე. სწორედ ესაა ნებისყოფის ძალა, ურომლისოდაც შეუძლებელია სურვილის წინააღმდეგ მოქმედება და კეთილი ქცევის განხორციელება.

მიუხედავად ამისა, ნებისყოფის სიმტკიცე მაინც ვერ შეედრება სურვილების ძალას. ასე იმიტომაა, რომ სურვილები ბუნების პირდაპირი მოქმედებაა, ხოლო ნებისყოფა ბუნების მიბრუნებაა საკუთარი თავის წინააღმდეგ. ეს კი კვეცავს მის ძალას.

ამიტომ ბოროტებას უფრო მკვიდრი საფუძველი აქვს, ვიდრე სიკეთეს. ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობა, უმაღლესი ცნობიერების მეტისმეტი სიმკრთალის გამო, საერთოდ ვერ აღწევს სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევამდე. ის მთლიანად ეგოიზმში რჩება და გონებით ანესრიგებს მას.

ადამიანთა მცირე ნაწილი კი მაღლდება არჩევანამდე და ხანდახან ირჩევს სიკეთეს. ის ყოველთვის ვერ ახერხებს ამ სიმაღლეზე დარჩენას, რადგან ნებისყოფის სიმტკიცეს თავისი საზღვარი აქვს.

კეთილი ქცევის მოტივი არაა ისე მტკიცე და უეჭველი, როგორც ეგოისტური ქცევისა. ზუსტად ისეა, როგორც გერმანელი პოეტის ფრიდრიხ შილერის ერთერთი ბოროტი გმირი ეუბნება კეთილს „ფიესკოს შეთქმულებაში“: „პატიოსნება მკვლელებისა უფრო მტკიცეა, ვიდრე პატიოსნება თქვენი პატიოსანი ადამიანებისა. თქვენ ხშირად არღვევთ ღმერთისთვის მიცემულ ფიცს; ჩვენ კი მარად ერთგულნი ვართ ეშმაკისთვის მიცემული ფიცისა!“ (49, გვ. 179)

5. ადამიანის მორალური მანკიერებანი

ცალკე უნდა გამოვყოთ ადამიანის მორალური მანკიერებანი. ესაა ადამიანის ძირითად მანკიერებათა გამოვლენა ზნეობის სფეროში.

ზნეობა ადამიანის დამოკიდებულებაა სიკეთესა და ბოროტებასთან. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, ეს არის საკუთარ თავთან და „სხვებთან“ დამოკიდებულების გაგება და განსაზღვრა ადამიანის მიერ. შესაბამისად, მორალური მანკიერებანი ხსენებული დამოკიდებულების გაგება და განსაზღვრაა ეგოცენტრული ცნობიერების საფუძველზე.

ეგოცენტრული ცნობიერების მთავარი დებულება ჩვენთვის უკვე ცნობილია: „მე მიზანი ვარ, ყოველივე დანარჩენი — საშუალება!“

ცოცხალი არსების ეს თანდაყოლილი, ბუნებრივი ეგოცენტრიზმი, თავისი სრული სიყალბის გამო, იმთავითვე წინააღმდეგო-

ბას აწყდება. გარესამყაროს ნამდვილობას ყოველი ცოცხალი არსება, მათ შორის ადამიანი, დაბრკოლების, წინააღმდეგობის სახით შეიმეცნებს. ამ წინააღმდეგობას, საერთოდ გარესამყაროს, ეგოცენტრული არსება უსამართლობად ანუ ბოროტებად აღიქვამს და ცდილობს სამართლიანობის ანუ სიკეთის აღდგენას. — „აჯანყებული“, „უჩრჩი“ გარესამყაროს დამორჩილებას „კანონიერი სუბსტანციისადმი“ ანუ მისი „მე“-სადმი.

ამიტომ ცხოვრების მთავარ შინაარსად იქცევა ძალაუფლებისკენ სწრაფვა. დაბრკოლების, წინააღმდეგობის შეიმეცნება ყოფნისკენ სწრაფვას ძალაუფლებისკენ სწრაფვის სახეს აძლევს. აქ გამოიკვეთება სხვისადმი ადამიანის დამოკიდებულების რამდენიმე ვარიანტი: გულგრილობა, სიძულვილი და სიცრუე. აი ესენია ადამიანის მთავარი მორალური მანკიერებანი.

თუ სხვებისგან საკუთარი „მე“-ს აბსოლუტური განსხვავება ისეთი სახისაა, რომ სხვები ადამიანისთვის სულ ერთია, მაშინ საქმე გვაქვს გულგრილობასთან.

გულგრილი ფიქრობს მხოლოდ საკუთარ თავზე. სხვები კი მისთვის სულ ერთია. ის მათ თითქმის არ განასხვავებს ერთმანეთისგან. ადამიანებს შორის პიროვნული და ინდივიდუალური განსხვავებანი მისთვის არ არსებობს. სხვები მას არ აინტერესებს, თუ ისინი პირდაპირ არ უკავშირდება მის პირად საზრუნავს. მხოლოდ პირად საზრუნავთან დადებითი ან უარყოფითი კავშირის შემთხვევაში ხდებიან სხვები მისი ყურადღების საგანი.

თავისთავად კი სხვების ცხოვრება გულგრილს არ აინტერესებს. მათი ბედი მისთვის სულ ერთია. სხვების ბედნიერება ან უბედურება მას არც გაუხარდება, არც ეწყინება.

უფრო ღრმა მანკიერებაა სიძულვილი. ამ დროს ადამიანი სწორედ რომ გულგრილი არაა სხვისადმი. მას ალიზიანებს სხვა ადამიანი, მისი არსებობა და სურს, რომ ის არ არსებობდეს.

სიძულვილი, როგორც მანკიერება, უნდა განვასხვავოთ ჯანსაღი, კანონიერი სიძულვილისგან. ასეთია ბოროტისადმი სიძულვილი, როცა ადამიანს სძულს მეორე ადამიანი მისი ბოროტების გამო.

კანონიერი სიძულვილია შურისმგებლობაც. ოღონდ ამ დროს ადამიანს სძულს მეორე ადამიანი არა საზოგადოდ ბოროტების, არამედ პირადად მისთვის ან მისი ახლობლებისთვის მიყენებული ზნეობის გამო.

სიძულვილი, უმეტეს შემთხვევაში, მანკიერი და ბოროტი გრძნობაა. ამ დროს სიძულვილის საგანი, როგორც წესი, არაა ბოროტება. ასეთ სიძულვილს შეიცავს შური. ის სხვისი უპირატესობის მტკივნეული განცდაა.

შეიძლება ეს უპირატესობა არსებობდეს რაღაც ერთ სფერო-ში, ან მოიცავდეს ფართო არეს და იყოს თვალსაჩინო. შეიძლება ის ემყარებოდეს შემთხვევით შექმნილ და ამიტომ წარმატულ ვითარებას, ან მყარ ინდივიდურ თვისებებს. ამის მიხედვით შური სხვადასხვანაირია.

ჩვეულებრივ, უპირატესობა, რაზეც მიჰყრობილია შური, ნამდვილია და თავისთავად არსებობს. ზოგჯერ კი ეს უპირატესობა სინამდვილეში არ არსებობს და მოშურნეს ეჩვენება. ამ შემთხვევაში შური ავადმყოფურია და მისი ნამდვილი საფუძველი სხვისი უპირატესობა კი არაა, არამედ შინაგანი ქვეცნობიერი „კომპლექსები“. ადამიანს თავისი თავი ეთაკილება ხშირად მისთვისვე საიდუმლო მიზეზის გამო და ეს ეჩვენება სხვათა უპირატესობად. საკუთარი თავისადმი სიძულვილი სხვებისადმი შურის სახეს იღებს.

მეოცე საუკუნის ბასკი მწერალი და ფილოსოფოსი მიგელ დე უნამუნო (1864-1936) ამგვარ შურს, ეტყობა, საერთოდ ყოველგვარი შურის ღრმა საფუძველად მიიჩნევდა. ამიტომ მკაფიოდ და ძლიერად დახატა მისი სახე თავის მოთხრობაში „აბელ სანჩესი“. აქ საინტერესოდ არის განმარტებული ბიბლიური კაენის სახე. მწერალს შური მიაჩნდა მძვინვარე ავადმყოფობად, რაც პირველი ბიბლიური მკვლელობის მიზეზი გახდა.

შური სხვისი უპირატესობის მტკივნეული განცდაა. ამიტომ უარყოფს-ხოლმე მოშურნე ასე დაბეჯითებით და ენერგიულად თავის შურს. მიზეზი სრულიად ნათელია: მას არ სურს აღიაროს სხვისი უპირატესობა.

სხვისი უპირატესობის განცდა იმაზე მიუთითებს, რომ ამ დროს ხდება საკუთარი თავის შედარება სხვასთან. ამიტომ შური უფრო იქ იფეთქებს-ხოლმე, სადაც შედარება უფრო ადვილია. ესე იგი, იქ, სადაც შესადარებელი საგანი ახლოსაა.

შური, მართლაც, ძირითადად, ახლობლებისადმი მიმართული. მისი საგანი ის ადამიანებია, ვინც ახლოსაა სივრცით, დროით, ხელობით, სისხლით. ამიტომ მეზობლისა უფრო შურთ, ვიდრე შორს მცხოვრებისა; თანატოლისა უფრო, ვიდრე სხვა თაობის ადამიანისა; ნათესავისა უფრო, ვიდრე შორეულისა; კოლეგისა უფრო, ვიდრე სხვა ხელობის ადამიანისა.

სხვისი უპირატესობის მტკივნეული განცდის გამო შური მისწრაფვის ამ უპირატესობის მოსპობისკენ. ამიტომ შური გულგვარდლიანობასა და სისასტიკეს აღწევს იქ, სადაც უპირატესობა ინდივიდურ თვისებებს ემყარება და, მაშასადამე, მყარია. მართლაც, ქონებრივი უპირატესობა შეიძლება გაქარწყლდეს, მაგრამ ფიზიკურ ან გონებრივ უპირატესობას ძნელად თუ ვინმე აღმოუხერის.

ასეთი შურისგან თავდახსნის ერთადერთ საშუალებად გოეთეს, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, მიაჩნდა სხვისი უპირატესობის აღიარება და მისდამი პატივისცემა. ხოლო თუ შურის საგანი ინდივიდის მეტ-ნაკლებად შემთხვევითი, დროებითი მდგომარეობაა, მაშინ შური ნაკლებად მტკივნეულია ანუ ნაკლებია.

სხვისი უპირატესობის მოსპობისკენ სწრაფვა შურს მუდამ ახლავს თან. ამ სწრაფვის რაგვარობის მიხედვით, განასხვავებენ ეგრეთ წოდებულ ბოროტ შურს და კეთილ შურს.

შური ბოროტია, თუ ის ადამიანს აღძრავს სხვისი უპირატესობის პირდაპირი განადგურებისკენ. შური კეთილია, თუ ის ადამიანს აღძრავს შეჯიბრებისკენ, საკუთარი თავის და მდგომარეობის გაუმჯობესებისა და სრულყოფისკენ. ამგვარმა მოშურნეობამ დიდი როლი შეასრულა კაცობრიობის განვითარებაში. თანამედროვე დასავლური პროპაგანდა მას თავისუფალი კონკურენციის რეჟიმად სახავს და ხოტბას ასხამს. ქრისტიე კი მას ცოდვად და მანკიერებად მიიჩნევდა.

შური ადამიანთა შორის ერთერთი ყველაზე გავრცელებული მანკიერებაა. ეს აიხსნება ადამიანთა ღრმა უკმაყოფილებით. საკუთარი თავით და ცხოვრებით უკმაყოფილება ადამიანს საშუალებას არ აძლევს მშვიდად უყუროს სხვის სიკეთეს. აკი ამ დროს, შედარების საფუძველზე, უფრო გრძნობს თავის სევდავსილობას. ადამიანი ცდილობს-ხოლმე და ნაწილობრივ ახერხებს კიდევ დაივიწყოს თავისი წარუმატებლობანი, მაგრამ სხვისი უპირატესობა ისევ შეახსენებს თითქმის დავიწყებულს. შურიც აქედან წარმოიშობა.

სიძულვილის უმწვავესი ფორმაა ბოროტება, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი, არაფილოსოფიური გაგებით. ფილოსოფიაში ეს სიტყვა ერთობ ზოგადი აზრით მოიხმარება და აღნიშნავს ცუდს; იმას, რაც არ უნდა იყოს. მაგრამ ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში მისი მნიშვნელობა უფრო კონკრეტულია: ეს არის ადამიანისადმი სიძულვილი საერთოდ, რაიმე გარკვეული მიზეზის გარეშე.

შურს მხოლოდ სხვისი უპირატესობის განცდა წარმოშობს. თუ ეს უპირატესობა გაქრა, შურიც ქრება და სიმშვიდე ისადგურებს. ბოროტს კი ადამიანები სძულს უმიზეზოდ და მათ წინააღმდეგაა ამხედრებული.

სიძულვილისთვის კონკრეტულ მიზეზთა არარსებობის გამო ფსიქოლოგები ბოროტების საფუძველს ეგრეთ წოდებულ განდევნილ არაცნობიერ ლტოლვებში ეძებენ. ფიქრობენ, რომ ბოროტი გრძნობს რაღაც ღრმა ნაკლს საკუთარ თავში. აი ამას შეესაბამება სხვათა გაურკვეველი უპირატესობის მტკივნეული შეგრძნება და ამ ნიადაგზე მათი შეძულება.

ბოროტს ცუდი სურს ადამიანებისთვის. ის არაკეთილმო-სურნე და ნიშნისმგებელია. ამის გასამართლებლად ის ნიადაგ ცუდს ეძებს სხვათა ქცევებში და ადვილადაც პოულობს; თან კარ-გად იმახსოვრებს. ის არასოდეს ივინყებს ცუდს და, რა თქმა უნდა, პირად წყენას. ამავე დროს გამოირჩევა ყოველგვარი სიკეთის ახ-სნით მდაბალი განზრახვებიდან.

ბოროტს სიამოვნებს სხვისი ტანჯვა, რის გამოც ცდილობს ამ ტანჯვის გამოწვევას. სხვისი უბედურების ყურებისას საკუთარის დაეინყება და, მაშასადამე, ერთგვარი დამშვიდება საერთო ადამიანური თვისებაა. ბოროტს, ნელი და განუწყვეტელი შინაგანი ტან-ჯვის გამო, ეს თვისება განსაკუთრებით მწვავედ აქვს გამოხატული.

ბოროტის ამგვარი სისასტიკის საგანი მხოლოდ ადამიანი როდია. ეს მორალური მანკიერება თავს უფრო თავისუფლად აჩვენებს-ხოლმე ცხოველების, თუნდაც მცენარეების მიმართ, რად-გან აქ ნაკლებ ნინაალმდეგობას აწყდება.

საერთოდ, ცოცხალი სამყაროს მიმართ სისასტიკე სრულიად იგივეა, რაც ადამიანთა მიმართ. შეგვიძლია ბოროტ ადამიანად ჩავთვალოთ, ვისაც სიამოვნებს ცხოველის სიცოცხლის მოსპობა. ასე-ვე, კეთილი ადამიანი ცხოველისადმი თანაგრძნობითაც იცნობა.

ცხოველებისადმი სისასტიკე თავს იმართლებს ხოლმე არას-ნორი მტკიცებით ცხოველისა და ადამიანის სრული სხვადასხვაო-ბის შესახებ. ეს შეცდომა ებრაული რელიგიიდან მომდინარეობს. აქ ცხოველისა და ადამიანის სრულიად სხვადასხვა წარმომავლო-ბაა ნათქვამი, რითაც მათ შორის უფსკრულია გათხრილი და თა-ნაგრძნობის საფუძველი — მოშლილი. ევროპულ ფილოსოფიაში მას ამკვიდრებს დეკარტი და იმეორებენ მისი მოწაფეები.

მაგრამ ეს თვალსაზრისი ადამიანისა და ცხოველის სრული სხვადასხვაობის შესახებ აშკარად ეწინააღმდეგება ბუნებისმეტყველების მონაცემებსაც და ყოველდღიურ ხალხურ გამოცდილე-ბასაც.

ამ საყვედურს ვერ ვიტყვით აზიურ რელიგიებზე და მათს წყაროზე — ინდურ რელიგიაზე, სადაც ადამიანის უღრმესი თვით-შემეცნება ხელს არ უშლის ცხოველთან მისი სისხლხორცეული ერ-თანობის აღიარებას.

ადამიანის ყველა მორალური მანკიერება, ვითარცა ფოკუს-ში, თავს იყრის მესამე მანკიერებაში — სიცრუეში. ეს ძველთაგან-ვე ითვლება ადამიანურ მანკიერებათა ერთგვარ სათავედ: „რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა“ — ამბობს რუსთველი.

ამ მანკიერების მასშტაბურობას გულისხმობს იგი, როცა ამ-ბობს:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ,
პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

კანტი საინტერესოდ შენიშნავს: „ბიბლიაში ცოდვათა საძირ-
კვლად ცხადდება არა ძმის მკვლელობა, არამედ სიცრუე. ყოველ-
თა ბოროტებათა მიზეზად იქ გვევლინება პირველი მატყუარა და
სიცრუის მამა — გველი!“ (31, გვ. 454).

ამ შენიშვნითაც და მთელი თავისი ეთიკით კანტი ეხმაურება
რუსთველის ზემოხსენებულ ფრაზას: „რადგან თავია სიცრუე ყოვ-
ლისა უბედობისა“. რუსთველის ეს სიტყვები კანტის ეთიკის პოე-
ტურ წინასიტყვად გამოდგებოდა.

სიცრუე საქმის ნამდვილი ვითარების შეგნებული შენიღბვაა.
მასში ყოველთვის, როგორც წესი, იგულისხმება საქმის ნამდვილი ვი-
თარების ცოდნა და აზროვნების გარკვეული ოსტატობა, რაიც ამ ვი-
თარების შესანიღბადაა საჭირო. ამიტომ სიცრუე აზროვნების მაღალ
დონეზე მიუთითებს და ნამდვილად ადამიანური თვისებაა.

სიცრუის შეფასებისას მთავარია, თუ რა მიზნით ხდება საქ-
მის ნამდვილი ვითარების შენიღბვა. მოკლედ, მთავარია სიცრუის
მიზანი. ამ მხრივ, შეიძლება განვასხვაოთ კეთილი სიცრუე და ბო-
როტი სიცრუე.

კეთილი სიცრუის განსაკუთებული და უმაღლესი ფორმაა
ეგრეთ ნოდებული ბრძნული სიცრუე. როცა საქმის ნამდვილი ვი-
თარება სრულიად უნუგეშოა, წარმოსახვა ჰქმნის სასურველი სი-
ნამდვილის ცრუ სურათს სიცოცხლის გადასარჩენად. სიცოც-
ხლისკენ სწრაფვა თავს აფარებს ამ სურათს და ინარჩუნებს ძა-
ლასა და ხალისს.

ასეთი სიცრუის მაგალითებია:

„ჭირი იქა, ლხინი აქა, ქათო იქა, ფქვილი აქა.“
(ხალხური)

„წუთისოფელი ასეა, დღეს ღამე უთენებია,
რაც მტრობას დაუნგრევია, სიყვარულს უშენებია“;
(ხალხური)

„ჩემო კარგო ქვეყანავ, რაზედ მოგიწყენია?
ანმყო თუ არა გწყალობს, მომავალი შენია!“
(ილია ჭავჭავაძე)

„ამბობენ: შააძლებინა სნეულსო ფეხზე დადგომა;
ელირსებაო ლუხუმსა ლაშარის გორზე შადგომა!“
(ვაჟა-ფშაველა)

ასეთი სიცრუე სიცოცხლისთვის დამახასიათებელი ოპტი-
მიზმის ნამდვილი საიდუმლოება და ანარეკლია და არა ჩვეულებ-
რივი ფანტაზიის ნაყოფი. ის ბუნების საფუძველში ჩადებული დია-
დი სიბრძნეა. ამ სიცრუის წყალობით, ადამიანი უძლებს ცხოვრე-
ბის ამოვების ცოდნას და ინარჩუნებს სიცოცხლის, მოქმედების ძა-
ლასა და ბალისს.

კეთილი სიცრუის თავისებური სახეობაა ეგრეთ წოდებული
პედაგოგიური სიცრუე. მისი მიზანია ბავშვის, ავადმყოფის ან
სუსტი ნებისყოფის ადამიანის ამოქმედება მისთვისვე აუცილებე-
ლი ქცევის შესასრულებლად.

კეთილი სიცრუის ნაირსახეობაა ეგრეთ წოდებული მხატ-
ვრული სიცრუე. ის ჭარბი წარმოსახვის ნაყოფია. ადამიანი ვერ
კმაყოფილდება სინამდვილით; მწირი, ერთფეროვანი, მოსაწყენი
ეჩვენება იგი. ამიტომ ცდილობს შეთხზას ისეთი ამბები, რომლე-
ბიც არ მომხდარა, მაგრამ შეიძლებოდა მომხდარიყო.

ამგვარი სიცრუის მიზანი არც ვინმეს სარგებლობაა, არც ზია-
ნის მიყენება. ის პასუხია სინამდვილის ერთფეროვნებაზე და შემ-
თხვევითობაზე. ის წარმოსახვის ლალი თამაშია, რითაც ხდება სინამ-
დვილის ერთგვარი განმენდა „ზედმეტი მინარევებისგან“ და მისი თავ-
ისებური გამდიდრება ადამიანის ფანტაზიით. სიცრუის ეს სახეობა
ანუ „სიბრძნე სიცრუისა“ მხატვრული შემოქმედების ნამდვილი სა-
ძირკველია. ამიტომ მას მხატვრულ სიცრუეს ვუწოდებთ.

ყოველივე ამას სიცრუე შეიძლება მხოლოდ პირობით ვუწო-
დოთ. ჩვეულებრივ კი სიცრუე ჰქვია, როგორც წესი, საქმის ნამ-
დვილი ვითარების შენიღბვას ბოროტი განზრახვით. ოღონდ აქ
ბოროტება ხორციელდება არა ძალადობით, არამედ შემოვლითი
გზით, აზროვნებით.

ბოროტი სიცრუის მთელი ბოროტება მდგომარეობს არა ბო-
როტ მიზანში, რომლის მისაღწევადაც არის გამოყენებული მოტყუება,
არამედ — თვით ამ საშუალებაში, მოტყუებაში. ამიტომ მო-
ძალადე უფრო მაღლა დაყენების ღირსია, ვიდრე ცრუ.

ორივეს მიზანი ერთნაირად უღირსი და ბოროტია. მაგრამ მო-
ძალადის საშუალება ძალაა, რაც გარკვეულ პატივისცემას იმსახუ-
რებს. ხოლო ცრუს მიერ გამოყენებული საშუალება ტყუილია, რაც
ზიანის მიყენების შემოვლითი, აზროვნებითი გზაა და, მაშასადამე,
მიუთითებს ბოროტმოქმედის უძლურებაზე. ეს კი ზიზღს იწვევს. აქ
ბოროტებას ემატება მისი განხორციელების საზიზღარი ფორმა.

ამიტომ სიცრუე უფრო დიდი ბოროტებაა, ვიდრე ძალადობა.
ხატოვნად რომ ვთქვათ, გველი უფრო დიდი ბოროტებაა, ვიდრე
ლომი.

სიცრუე ბოროტებათაგან უდიდესია სხვა მხრივაც: ის ნდობის ბოროტად გამოყენებაა. ამით ის უდიდეს ზიანს აყენებს ადამიანთა ურთიერთნდობას და თესავს უნდობლობას მათ შორის.

ეს კარგადაა ნაჩვენები ქართულ იგავში: ცხენოსანმა გზაზე დავარდნილი ადამიანი დაინახა; უპატრონოდ ვერ მიატოვა, ცხენიდან ჩამოხტა, მოასულიერა, ფეხზე წამოაყენა, თავის ცხენზე შესვა და თვითონ ქვეითად მიჰყვა უკან.

უცნობმა მოულოდნელად დეზი ჰქრა ცხენს, გაჰქუსლა და შორიდან ნიშნისმოგებით მოუტრიალდა ცხენის პატრონს — აქაოდა გაგაბრიყვე და ცხენი წაგართვით. განბილებულმა კაცმა მიაძახა: ახია ჩემზე, ოღონდ ერთსა გთხოვ; ამ ამბავს ნურავის მოუყვები, თორემ დღეის აქეთ გზაზე დავარდნილ ადამიანს აღარავინ მიხედავსო.

ნათქვამმა ღრმად იმოქმედა თაღლითზე, დარცხვენილი გადმოვიდა ცხენიდან, დაუბრუნა ის პატრონს, ბოდისის მოუხადა და გაეცალა.

სიცრუის უმთავრესი მანკიერება მდგომარეობს იმაში, რომ ის საკუთარი თავის შენიღბვაა. მაშასადამე, მან, ვინც ცრუობს, იცის, რომ უღირსია და დასაფარავი. ამიტომ სიცრუე უღირსობის უტყუარი მაცნეა და თავადაა უპირველესი უღირსობა.

სიცრუეში განაფული ადამიანი ყოველგვარი სისაძაგლისთვის მზადაა. ის ბევრად უფრო მანკიერია, ვიდრე ღია მოძალადე და თუნდაც დაუფარავი კაცთმოდულე.

6. ადამიანის მორალური სათნოებანი

ადამიანის სათნოებათა სათავე სიკეთეა. სათნოება ხასიათის ნიშანია, რაიც ადამიანს კეთილი ქცევისთვის განაწყობს.

კეთილ ქცევაში, უპირველეს ყოვლისა, თანაგრძნობით აღძრული ქცევა უნდა ვიგულისხმოთ. მისი ერთადერთი მოტივი სხვისთვის ტანჯვის შემსუბუქება და შევების, სიხარულის მოტანაა. ამ მიზნისთვის ძალისხმევა ხდის ამ მიზანს ნამდვილ მიზნად, ხოლო ქცევას კეთილ ქცევად. სწორედ ეს და არა უშუალო, მით უფრო შორეული შედეგები.

მართლაც, კეთილმა ქცევამ შეიძლება მისი ადრესატი მოადუნოს და, პირიქით, დააზარალოს. მაგრამ თვით კეთილ ქცევას ამით არაფერი აკლდება. ის რჩება კეთილ ქცევად მისი მოტივის, მიზნის გამო.

რაკი კეთილი ქცევა თანაგრძნობითაა აღძრული, აქედან ცხადია: უპირველესი მორალური სათნოება სწორედ თანაგრძნობაა. თან იმ შემთხვევაში, როცა ეს გრძნობა ხასიათის ნიშანია. არსებობს

თანაგრძნობისკენ მიდრეკილი ხასიათები. ზოგ ადამიანს აშკარად ახასიათებს ეს უნარი. მას ადვილად გადაედება ხოლმე სხვისი მწუხარება ან სიხარული და შესაბამისი ქცევისთვის განწყობა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვისი სიხარულის და ბედნიერების გაზიარება იშვიათი, უმეტესად, პრობლემატური და იქნებ პოზაციაა. ჩვეულებრივ, ტანჯვას მეტი სინამდვილე აქვს და უფრო ძლიერად მოქმედებს ადამიანის გულზე. ამიტომ სწორედ ის ინვეს გულთა ერთობას და ნამდვილ სიახლოვეს.

ამის გათვალისწინებით, შეიძლება დავაზუსტოთ თანაგრძნობის ცნება და მასში ვიგულისხმოთ მხოლოდ მწუხარების, ტანჯვის, ტკივილის გაზიარება. ტკივილის ძველი სინონიმი ქართულ ენაში „სალმობა“ უკეთესად გამოხატავს იმ ტკივილს, რისი გაზიარებაც ხდება თანაგრძნობისას. ამიტომ თანაგრძნობის ამ კონკრეტული შინაარსის გამოსახატავად შეიძლება ვიხმაროთ სიტყვა „თანალმობა“ და ვთქვათ: უპირველესი მორალური სათნოებაა თანაგრძნობის კერძო სახე — თანალმობა.

ჟან-ჟაკ რუსოს თანალმობა სიცოცხლის უნივერსალურ გრძნობად მიაჩნდა და ცხოველთა შორისაც ამჩნევდა მას. ადამიანის ზნეობრივ აღზრდას სწორედ ამ გრძნობის აღზრდა უნდა დაედოს საფუძვლად. მის ხარჯზე სხვა სათნოებათა აღზრდა არავითარ შემთხვევაში არ ჩაითვლება ზნეობრივ აღზრდად. როცა ადამიანს რეალურ ცხოვრებაში სხვა ადამიანი არ ებრალევა და არავითარ სამოქმედო ძალისხმევას ამ მიმართულებით არ ამჟღავნებს, მის ზნეობაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია.

„სიღრმის ფსიქოლოგიამ“ დიდი დარტყმა მიაყენა თანალმობის მორალს. საკითხი ასე დადგა: თანალმობიდან ქცევის გამომდინარეობა ცნობიერების ფაქტია. მაგრამ ცნობიერება გვატყუებს „მორალური პატივმოყვარეობის“ გამო და თანალმობის საფარქვეშ ჩვეულებრივ ანგარებას მალავს.

სიტყვაზე, ადამიანი თესავს სიკეთეს, რათა მოიმკოს იგივე. აქ მიზანი საკუთარი თავია. მაშასადამე, თანალმობა, არსებითად, საკუთარი თავის სიბრალუღია, სხვა არაფერი. ქცევაც ეგოისტურია და არა კეთილი, ზნეობრივი.

თუ ეს ასეა, მაშინ, ცხადია, კეთილი ქცევა არ არსებობს. ის მხოლოდ გვეჩვენება და, ნიცმეს თქმისა არ იყოს, სუსტთა თავშესაფარია, ნილაბია.

მაგრამ ფსიქოანალიზი არაა დოგმა. ის მხოლოდ მეცნიერული ვარაუდია, თუმცა კი ფაქტებით ძლიერ გამაგრებული. ამიტომ მას შეიძლება დავუპირისპიროთ სანინალმდეგო მოსაზრება, რომელიც არანაკლებ იქნება გამაგრებული ფაქტებით.

მაგალითად, ზოგი მისტიკოსი თანალმობას აგვიხსნიდა სუბიექტისა და ობიექტის საერთო ძირზე, „აბსოლუტზე“ მითითე-

ბით. საგანთა განსხვავების, principium individuationis-ის მიღმა შეიძლება ვივარაუდოთ „აბსოლუტური ერთის“ არსებობა. მის შიგნით ყველანი ერთი ვართ და სხვისი ტანჯვა ჩემი ტანჯვაცაა.

რაკი ეს ვარაუდისა და რწმენის საკითხია, შეიძლება სწორედ ეს მეორე ვარიანტი ვინამოთ და კეთილი ქცევის, შესაბამისად, თანალმობის არსებობა ვცნოთ. თანალმობა არსებობს და მისით აღძრული ქცევა კეთილია. ხოლო თვით თანალმობა, როცა მოგვევლინება ხასიათის ნიშნად, არის უპირველესი ეთიკური სათნოება.

ზემოთ ვამბობდით თანალმობით აღძრული ქცევის, კეთილი ქცევის შედეგთა გამო. ხშირად ის საწინააღმდეგო შედეგს იწვევს. გონიერი არსებისთვის კი სულაც არაა სულ ერთი თავისი ქცევის შედეგი. ის, გონების გამო, ყველაფერს, მათ შორის თავის ქცევას, მიზეზებისა და შედეგების ჯაჭვში განიხილავს. გონება არწმუნებს თანალმობის სუბიექტს, რომ ხშირად სჯობია ამ გრძნობის შეკავება აზროვნებით; რომ ამ გზით უფრო მიიღწევა სასურველი შედეგი — თანალმობის ობიექტს უფრო შეუმსუბუქდება ტანჯვა, მოეფინება ნუგეში და სიხარული.

ამ დროს თანალმობა ერთგვარ სახეცვლილებას განიცდის. მეორე ადამიანი ისევ მებრალება, მაგრამ ეს სიბრალული, თანალმობა გარკვეულ წესში ექცევა: „ნუ მოექცევი სხვას ისე, როგორც არ გინდა მოგექცნენ შენ!“

რაკი გრძნობა ამ წესში მოექცა, ქცევის უშუალო მიზეზმაც სახე იცვალა. ამჯერადაც, საბოლოოდ, გრძნობა გვამოქმედებს; ოღონდ უშუალოდ გვამოძრავებს არა თვით გრძნობა, არამედ წესის შეგნება. ადამიანი ამ წესის დარღვევას ებრძვის სხვაშიც და საკუთარ თავშიც. ადამიანს ახლა უკვე საქმე აქვს უშუალოდ არა მეორე ადამიანთან, სხვასთან, არამედ წესთან. ის კი არ გრძნობს, არამედ აზროვნებს.

ზემოხსენებული წესი სამართლიანობის წესია. ხოლო ქცევის სუბიექტის დაქვემდებარება მისდამი არის სამართლიანობა. ზოგიერთი ადამიანი ამ წესით ხელმძღვანელობს სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის დროს და, საერთოდ, ცხოვრებაში.

სამართლიანობა თანალმობიდან გამომდინარეობს. ის, პრაქტიკულად, უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის სახით ვლინდება ცხოვრებაში, რადგან უსამართლობა წინ უსწრებს სამართლიანობას. ჯერ უსამართლობა არსებობს, მერე კი მის წინააღმდეგ ბრძოლა ანუ სამართლიანობა. ხოლო უსამართლობას ადამიანი ებრძვის მის მსხვერპლთა მიმართ თანალმობის გამო. დაჩაგრულთა მიმართ სიბრალული აყენებს ადამიანს სამართლიანობის გზაზე.

მაშასადამე, კეთილი ქცევის საბოლოო მიზეზად ისევ თანალმობა რჩება, მაგრამ უშუალო მიზეზად გვევლინება შინაგან

ნესთან მიმართება — სამართლიანობა. ამიტომ მეორე ეთიკურ სათნოებად **სამართლიანობა** უნდა ჩაითვალოს.

აქედან ცხადია ორივე სათნოების ტოლფასოვნება. თანაღმობით აღძრული ქცევა უფრო თბილი, მზურვალე და მთამბეჭდავია, სამაგიეროდ წინააღმდეგობრივი და ხშირად არათანმიმდევრული.

სამართლიანობით აღძრული ქცევა უფრო მტკიცე და თანმიმდევრულია, ოღონდ შედარებით ცივი და უფერული.

ამ ორ მორალურ სათნოებას ერთი ძირი აქვს — უმაღლესი ცნობიერება. ამიტომ ორივე ერთნაირად მაღალი ღირებულებებია. მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც თვალშისაცემია და ზოგჯერ დაპირისპირებას აღწევს. კერძოდ, თანაღმობამ შეიძლება უსამართლობის სახე მიიღოს, ხოლო სამართლიანობამ გულცივობისა.

თანაღმობა უსამართლობაა მიტევების, პატიების დროს. სამართლიანობა მოითხოვს დასჯას ბრალისთვის. თუ ბრალეული არ დაისაჯა, მაშინ სამართლიანობის უზენაესი წესი ირღვევა. ეს კი ბრალის გამეორებას და გამრავლებას შეუწყობს ხელს.

ამიტომ ძველ ბერძნებს პატიება დაუშვებლად მიაჩნდათ. მასში ქვეყნიერების უზენაესი წესის — სამართლიანობის („ტიხე“) მკრეხელურ დარღვევას და, მაშასადამე, ქვეყნიერების აღსასრულის ხედავდნენ. ბედისწერა („ანანკე“) ბრალს არავის შეარჩენს. ბრალი მემკვიდრეობითაც გადავა, სასჯელი კი აუცილებლად აღსრულდება.

ძველ აღთქმამიც სამართლიანობა მურისმგებლობის სახეს იღებს და მისხალ-მისხალ აღსრულებას — „თვალი თვალისა წილ და კბილი კბილისა წილ“. ბერძნებთანაც და იუდეველებთანაც სამართლიანობა ქვეყნიერების უზენაეს წესად იცნობა და მისი დარღვევა, უსამართლობა მკრეხელობის ტოლფასია; მკრეხელობისა, რაიც დაანგრევს ქვეყნიერებას.

ქრისტიანული სათნოება — მიტევება კი მდგომარეობს იმაში, რომ ბრალეული არ დაისაჯოს, მას ეპატიოს. ეს კი სამართლიანობის დარღვევაა, უსამართლობაა. მიტევება ღვთის საიდუმლოებაა და მაღლა დგება როგორც ქვეყნიერებაზე, ისე მის უზენაეს წესზე — სამართლიანობაზე.

მეორე მხრივ, სამართლიანობაც, განსაკუთრებულ შემთხვევებში, გულცივობასა და სისასტიკეს ენათესავება. ასეა, როცა ხევისბერი გოჩა ჰკლავს თავის ერთადერთ შვილს. აქ სამართლიანობამ მოითხოვა ისეთი გულცივობა და სისასტიკე, რომ ვაჟკაცობით განთქმულმა მამამაც ვერ გაუძლო მას ბოლომდე და ჭკუიდან შეიშალა.

თემი ითხოვდა ხევისბერის ვაჟის შეწყნარებას; მაგრამ გოჩამ იცოდა: წესმა არ იცის გამონაკლისი! თუ არადა ის აღარ იქნება წესი და თემი დაირღვევა. ასეთ ზღვრულ შემთხვევებში სამართლიანობა სასტიკი და „ანტიქრისტულია“. მას სრულიად აღარაფერი აქვს საერთო თანაგრძნობასთან.

ამას გულისხმობდა ციცერონი, როცა ამბობდა, კანონების მკაცრი დაცვა უკანონობააო.

ასეთი შემთხვევები გამონაკლისი და იშვიათია. ძირითადად კი, თანალმობა და სამართლიანობა ერთნაირად უმაღლესი მორალური სათნოებანია; პირველი — გრძნობისეული და, უმეტესად, ქალური, მეორე — გონებისეული და, მეტადრე, მამაკაცური.

მესამე მორალური სათნოება სიმართლეა. ის უაღრესად შინაგან კავშირშია ზნეობასთან; იმდენად, რომ ზნეობის ბირთვად და უპირველეს სათნოებადაც კი ჩანს.

საქმე ისაა, რომ სიცოცხლისკენ ბუნებრივ სწრაფვას ეგოიზმი გამსჭვალავს. თუ გონიერი არსება წინ არ აღუდგება ამ ბოროტებას და მიემხრობა მას, მაშინ ის იძულებულია დამალოს იგი. ასე უყალიბდება მას მიდრეკილება სიცრუისკენ.

მაგრამ თუ ადამიანში არსებობს ზნეობრივი ძალისხმევა, მაშინ მას დამამცირებლად ერყვნება ეგოიზმისადმი მიმხრობა და წინ აღუდგება მას. ასეთ ადამიანს ალარაფერი აქვს დასამალი. იგი მიდრეკილია, პირიქით, სიმართლისკენ.

ამიტომ სიმართლისკენ მიდრეკილება ადამიანის ზნეობრივი სინმინდის ნიშანია. ეს უდიდესი ღირსებაა, რაიც შესაძლებელს ხდის ადამიანთა ნდობას ერთმანეთის მიმართ და, მაშასადამე, მათს ერთობლივ ცხოვრებას, საზოგადოებას.

ამიტომ ამბობს რუსთველი:

„ქმნა მართლისა სიმართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“

ამით ნათქვამია, რომ სიმართლეს სიცოცხლე შემოაქვს რღვევისა და „ხმობისკენ“ მიდრეკილ „ცხოვრების ხეში“. ადამიანებს უბრუნდებათ ერთმანეთისადმი ნდობა და ცხოვრების რწმენა.

ცალკე უნდა აღინიშნოს სიმართლის შინაგანი კავშირის შესახებ სიმამაცესთან. მართალ კაცს ცხენი შეკაზმული უნდა ჰყავდესო — ამბობს ქართული ანდაზა. ეს ნიშნავს: ცხოვრება ეგოიზმს ემყარება და ამიტომ ხდება საჭირო დაფარვა, სიცრუე. სიმართლე კი ხელს უშლის ამ დაფარვას და ფეხებში ებლანდება ცხოვრებას. ამიტომ მართალი ადამიანის მიმართ ერთდროულად პატივისცემის გრძნობაც არსებობს და მტრობაც. ის საზოგადოებაში თითქოს აუცილებელიც არის და ზედმეტი ბარგიც. უმეტესწილად კი, ის ირიყება ცხოვრებისგან.

ცხოვრებასთან ასეთ დაპირისპირებას მძლავრი ნებისყოფა და შინაგანი სიმამაცე სჭირდება. სიმართლე თავის თავში შეიცავს ამ ღირსებას და ამიტომაც უნდა ჩაითვალოს ერთერთ უდიდეს მორალურ სათნოებად.

თავი მეხუთე ადამიანთა საზოგადოება

1. საზოგადოების აუცილებლობა ადამიანისთვის

ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, თავის შინაგან სამყაროში ცხოვრობს და მხოლოდ მერე გარემოში. ამიტომ მისი გარემო, ნაწილობრივ, მისსავე შინაგან სამყაროზეა დამოკიდებული. ეს განსხვავებებს ადამიანის გარემოს ცხოველის გარემოსგან.

არის მეორე განსხვავებაც. ცხოველის გარემო მხოლოდ ბუნებაა, ადამიანისა კი საზოგადოებაც. ადამიანი ცხოვრობს სხვა ადამიანებთან ერთად ანუ ადამიანთა საზოგადოებაში.

ადამიანისთვის საზოგადოება შემთხვევითი გარემო კი არაა, არამედ აუცილებელი. ამაში დარწმუნებულნი იყვნენ პლატონი და არისტოტელე. ადამიანის უმაღლეს სათნოებად პლატონი სახელმწიფოში ცხოვრებას ანუ მოქალაქეობას მიიჩნევდა; არისტოტელესთვის კი „ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია“. მისივე სხვა განსაზღვრების თანახმად, „ადამიანი არის გონებით აღჭურვილი საზოგადოებრივი ცხოველი“.

ადამიანისთვის საზოგადოების აუცილებლობა თავისებურად მინიშნებულია ბიბლიაშიც. ღმერთმა შექმნა ადამი თიხისგან და სული შთაბერა. პირველ ადამიანს მოეწყინა მარტოობა და ღმერთმა მისი ნეკნისგან შექმნა ევა. ამით ნათქვამია, რომ ადამიანისთვის მარტოდ ყოფნა არაბუნებრივი მდგომარეობაა; ეს არ შესაბამეა ადამიანის ბუნებას.

ამას გულისხმობდა არისტოტელეც, როცა ამბობდა: „ვინც ადამიანებთან არ ურთიერთობს, აქაოდა თვითკმარი არსება ვარო, და არავისგან არაფერი სჭირდება, ის ქცეულა ცხოველად ან ღვთაებად“ (6, გვ. 379).

საზოგადოება ადამიანისთვის აუცილებელია რამდენიმე მიზეზის გამო.

პირველი ისაა, რომ ადამიანის ბიოლოგიური ჩამოყალიბება ბევრად დიდხანს გრძელდება, ვიდრე ნებისმიერი სხვა ცხოველისა. ის სრულიად უმწეო იბადება და ასეთივე უმწეო რჩება თითქმის ორი ათეული წელი. მას ზე სხვებმა, ჩვეულებრივ, მშობლებმა უნდა იზრუნონ.

ცხოვრებისთვის საჭირო ცოდნა და ჩვევებიც ადამიანში, განსხვავებით სხვა ცხოველებისგან, ბუნებრივად არაა მოცემული. მან ყოველივე ეს სხვა ადამიანებისგან უნდა ისწავლოს. ამიტომ ადამიანისთვის ბუნებრივი გარემო საკმარისი არაა. მას სჭირდება საზოგადოებრივი გარემოც.

ზრდასრული ადამიანისთვისაც აუცილებელია სხვა ადამიანები. ეს განსაკუთრებით ითქმის შორეული წარსულის ადამიანზე. ის, მარტო, უმწეო იყო არსებობისთვის ბრძოლაში და სჭირდებოდა სხვებთან გაერთიანება. ადამიანები ერთად ბევრად უფრო ძლიერნი იყვნენ, ვიდრე ცალ-ცალკე.

საზოგადოება ბუნებასთან ადამიანის ბრძოლაში ჩამოყალიბდა ერთ მთლიანობად, თითქოს ერთ არსებად. ცალკეული ადამიანის ბუნებრივი სისუსტე, მაშასადამე, ადამიანის საზოგადოებრივი არსებობის მეორე მიზეზია.

საზოგადოების წარმოშობის ამ მიზეზს პირველად დემოკრიტემ მიაქცია ყურადღება. ის ამტკიცებდა, რომ ადამიანები საზოგადოებად გააერთიანა ცალკეული ადამიანის სისუსტემ და, შესაბამისად, ურთიერთდახმარების საჭიროებამ; უპირველესად კი მხეცების მოგერიების აუცილებლობამ.

მესამე მიზეზად უნდა ჩაითვალოს ადამიანთა შიში ერთმანეთისადმი. ადამიანს ეშინია არა მხოლოდ ბუნების, არამედ მეორე ადამიანისაც. ეს შიში ბევრად უფრო საფუძვლიანია და ამიტომ უფრო ძლიერიც.

გარესამყაროს და სხვა ადამიანებს ადამიანი უყურებს საშუალებად, რაც განაპირობებს მის სწრაფვას ძალაუფლებისკენ. ისტორიის სათავეებთან ამ სწრაფვას შიშველი ძალადობის სახე უნდა ჰქონოდა. ამ სწრაფვის განუწყვეტლობის გამო ადამიანი მეორე ადამიანისთვის, ცხოველისგან განსხვავებით, დაუმცხრალი მოძალადე უნდა ყოფილიყო.

ეს განაპირობებდა შიშს ერთმანეთის წინაშე. ამ შიშმა აიძულა გონიერი არსებანი ერთად ებრძოლათ გარკვეული დათმობების და შეთანხმების საფუძველზე. ამ მხრივაც ადამიანებისთვის აუცილებელი იყო საზოგადოებად გაერთიანება, საზოგადოებაში არსებობა.

საზოგადოების წარმოშობის ამ საფუძველს განსაკუთრებით გახაზავდა ინგლისელი ფილოსოფოსი თომას ჰობსი (1588—1679). საზოგადოების წარმოშობის ახსნისას ის ამოდიოდა იზოლირებული და აგრესიული ინდივიდის ცნებიდან. ბუნებრივ მდგომარეობაში „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია“ (Homo homini lupus est). შესაბამისად, ადამიანთა ბუნებრივ მდგომარეობად ჰობსს მიაჩნდა „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ (Bellum omnium contra omnes). აქედან გასაგებია ერთმანეთისადმი შიშის გადამწყვეტი როლი საზოგადოებად ადამიანთა გაერთიანებაში.

ადამიანის საზოგადოებრივი არსებობის მეოთხე მიზეზად უნდა ჩაითვალოს ჩვევა. ადამიანი ისტორიულად მიეჩნევა საზოგადოებაში რაღაც როლის შესრულებას და ეს მოთხოვნილებად ექცა.

საზოგადოება შეიძლება ადამიანს სულ არ სჭირდებოდეს ნივთიერად, მაგრამ ჩვევის გამო სურს საზოგადოებაში ყოფნა, მასში რაღაც როლის შესრულება, სხვა ადამიანთა მხრიდან აღიარების მოპოვება, სხვათა ცნობიერებაში არსებობა თავისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობით.

ყოველივე ამის გამო ადამიანს საზოგადოებრივ არსებად განიხილავენ.

ამგვარი ახსნის დროს წინ წამოწეულია ინდივიდის პირველობა საზოგადოებასთან შედარებით. მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოვვრჩეს მეორე, სრულიად სანინალმდეგო ვითარება — საზოგადოებაში არსებობა, სოციალური როლების შესრულება ძლიერად მოქმედებს ინდივიდზე და განაპირობებს მის ეგრეთ წოდებულ „სოციალურ ინსტიქტს“.

ამ მხრიდან თუ შევხედავთ, საზოგადოება თითქოს რამდენადმე წინ უსწრებს კიდევ ინდივიდს. ეს იმდენად ნათელია, რომ პლატონი და არისტოტელე, პეგელი და მარქსი, პიტირიმ სოროკინი და ერის ფრომი ამოდიან, პირიქით, საზოგადოების პირველობიდან ინდივიდის მიმართ.

ამით ისინი სრულიად ეწინააღმდეგებიან ახალი დროის ფილოსოფოსთა — თომას ჰობსისა და ჯონ ლოკის, ბარუხ სპინოზასა და შარლ მონტესკიეს, სხვათა და სხვათა მკვეთრად გამოხატულ ინდივიდუალიზმს ანუ ინდივიდის პირველობის მტკიცებას საზოგადოების მიმართ.

2. საზოგადოების მთავარი წინააღმდეგობა

საზოგადოება ორი მთავარი ელემენტისგან შედგება.

ერთია ცალკეული ინდივიდები. სწორედ მათგან შედგება საზოგადოება.

მაგრამ ინდივიდთა გაერთიანება შეუძლებელია მათი გარკვეული შეზღუდვის გარეშე. ინდივიდები იზღუდებიან საზოგადოებრივი ნორმებით; ესე იგი, ემორჩილებიან სავალდებულო წესებს. ეს უკანასკნელი ანუ ნორმატიული სისტემა საზოგადოების მეორე ძირითადი ელემენტია. მის გარეშე ადამიანთა ერთობლიობა საზოგადოებად არ ჩაითვლებოდა.

მაშასადამე, საზოგადოება არის ადამიანთა თანაცხოვრება რაღაც ნორმატიულ სისტემაში. ინდივიდები და ნორმატიული სისტემა საზოგადოების ორი ძირითადი ელემენტია.

ნორმა ზღუდავს ინდივიდს. უკანასკნელი კი ცდილობს ნორმის დარღვევას. ეს არის წინააღმდეგობა საზოგადოების ორ მთა-

ვარ ელემენტს შორის, ესე იგი, საზოგადოების მთავარი წინააღმდეგობა.

ეს წინააღმდეგობა ისტორიულია ანუ იცვლება კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე. ამ წინააღმდეგობასა და ბრძოლაში თავიდან, ისტორიის სათავეებთან, უპირატესობა საუკუნეებისა და ათასწლეულთა მანძილზე საზოგადოების მხარეზე იყო.

ეს გასაგებიცაა. საზოგადოება სტიქიურად შეიქმნა და, ყველა სტიქიური წარმონაქმნის მსგავსად, მყარი მონოლითი იყო. მას ერთ მთელად ჰქრავდა სტიქიურად ჩამოყალიბებული ზნეობრივი ნორმების სიმტკიცე. ინდივიდის საკუთარ პიროვნულ ცნობიერებას ჯერ არ გაუღვიძია. ინდივიდი თავს გრძნობს არა დამოუკიდებელ პიროვნებად, არამედ მთელის ნაწილად.

ამიტომ წინააღმდეგობა საზოგადოების ორ ელემენტს შორის აქ სრულიად პირობითი და უმნიშვნელოა. ადამიანი უპირობოდ, სტიქიურად ემორჩილება ზნეობის ნორმებს და სწორედ ეს განაპირობებს საზოგადოების სიმტკიცეს.

მაგრამ ისტორიულად ვითარება იცვლება. მიწათმოქმედებამ მკვიდრი ცხოვრება მოიტანა; ხოლო მკვიდრმა ცხოვრებამ აზროვნებისა და ფანტაზიის განვითარებას შეუწყო ხელი. ადამიანში იღვიძებს თვითცნობიერება, რასაც შეესაბამება კერძო საკუთრების წარმოშობა და განვითარება.

საზოგადოება, ეს ძველი მონოლითი, იქცა კორპორაციათა მოზაიკად. ნორმები გადაეწნა და ნაწილობრივ დაუპირისპირდა კიდეც ერთმანეთს. ამიტომ მათი ძალა დასუსტდა. ამან გამოიწვია მათი ფორმალისა და ანუ სახელმწიფოს წარმოშობა. გამოიკვეთა ძლიერი წინააღმდეგობა ნორმებსა და ინდივიდს შორის. ახლა ინდივიდს ნორმების დარღვევა სურს, რის გამოც ნორმა კიდეც უფრო სასტიკი ხდება.

ეს გასაგებიცაა. ინდივიდი უკვე პირველადია. ის ცნობიერად ჰქმნის ნორმებს. შესაბამისად, ნორმები მეორეულია. ინდივიდები ჰქმნიან ნორმებს საკუთარი ინტერესებისათვის. ნორმა ინდივიდის ინტერესებს ასახავს განზოგადებულად. ის ინდივიდის განზოგადებული ინტერესია.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ინდივიდი გონებით შეიმეცნებს ნორმის აუცილებლობას. ის იძულებულია დათმოს თავისი ინტერესების დიდი ნაწილი, რათა თავისი უფრო მნიშვნელოვანი ინტერესები დაიკმაყოფილოს.

ნორმა ანუ განზოგადებული ინტერესი ერთგვარ დამოუკიდებლობას იღებს ინდივიდებისგან საზოგადოებრივი ინტერესების, საზოგადოების სახელით და გარედან უპირისპირდება, ზღუდავს ინდივიდს.

საიდან მოდის მისი ძალა? როგორ შეუძლია ნორმას, ინდივიდისავე განზოგადებულ ინტერესს ცოცხალი, ნამდვილი ინდივიდის დამორჩილება?

ეს გასაგები იყო ძველ საზოგადოებაში, სადაც ნორმები ინდივიდებს არ შეუქმნიათ. ისინი სტიქიურად ჩამოყალიბდა. ამაში იყო ინდივიდზე მათი ძალაუფლების საიდუმლო.

მაგრამ ახლა, ფორმალისტულ ხანაში, როცა ინდივიდები თვითონ ჰქმნიან ნორმებს, საიდანაა მოდის ნორმის ძალა?

ეს ძალა, საუკეთესო შემთხვევაში, ემყარება ინდივიდის შეგნებას. ცალკეულ ადამიანს ნათლად ესმის მისი აუცილებლობა — მისი დარღვევის შემთხვევაში ადამიანებს ძალიან გაუჭირდებოდათ. საზოგადოება გადაიქცეოდა წინააღმდეგობათა და უნესრიგობათა ველად. ადამიანს არ სურს სხვას გაუკეთოს ის, რის გაკეთებასაც სხვის მიერ მის მიმართ არ ისურვებდა. ესე იგი, მას სურს, რომ ყველა ემორჩილებოდეს საერთო ნორმას და არ არღვევდეს მას.

ესაა ნორმის აუცილებლობის შეგნება. ინდივიდს სურს ნორმის დარღვევა, მისგან განთავისუფლება; მაგრამ იგი აშკარად გრძნობს ნორმის აუცილებლობას, რაც შინაგანად აიძულებს მისდამი მორჩილებას. ასეთი ნორმა ზნეობრივია. მას პიროვნული, შინაგანი ძალა აქვს. ადამიანი საკუთარ თავში გრძნობს მის ძალას და თავისუფლად ემორჩილება.

მეორე შემთხვევაში ნორმის ძალა ემყარება დასჯის შიშს. კერძოდ, ადამიანს სურს ნორმის დარღვევა, მაგრამ ეშინია დასჯისა საზოგადოების მხრიდან. ეს შიში მას აიძულებს, რომ დაიცვას ნორმა, არ დაარღვიოს ის. ასეთი ნორმა სამართლებრივია.

ადვილი შესამჩნევია, რომ სამართლის შიში გამოცდილებას ემყარება. ადამიანი წარსულში თვითონ უნდა იყოს დასჯილი ნორმის დარღვევისთვის ან ნანახი უნდა ჰქონდეს იმავე საფუძველზე სხვისი დასჯა, რათა გრძნობდეს ნორმის ძალას ანუ ეშინოდეს მისი დარღვევისა.

თუ ნორმის დამრღვევი არ დაისაჯა, ნორმას ძალა აკლდება და დარღვევა გამრაველდება. შიში, ნაწილობრივ, რჩება, მაგრამ ეს აღარაა სამართლის შიში. ესაა დამრღვევის შიში უფრო ძლიერი დამრღვევის წინაშე, ესე იგი, უსამართლობის შიში. ამიტომ დამნაშაის დასჯას უდიდესი აღმზრდელობითი მნიშვნელობა აქვს მთელი საზოგადოებისთვის.

მესამე შემთხვევაში ნორმის ძალა ემყარება ღვთის შიშს. ადამიანს სურს ნორმის დარღვევა, მაგრამ ეშინია ზეციური, მარადიული სამსჯავროსი. ამიტომ იკავებს თავს ნორმის დარღვევისგან და ემორჩილება მას.

ეს შიში არ უკავშირდება გამოცდილებას. ადამიანს არ შეუძლია შეამოწმოს ამ შიშის საფუძვლიანობა. არასდროს არავის გამოუცდია მარადიული სასჯელი. ღვთის რისხვა დამრღვევთა მიმართ არასოდეს არაა მინიერი, ხილული. ბოროტებას ამქვეყნად კეთილი ძალა არა სჯის. მას მხოლოდ მეორე, უფრო ძლიერი ბოროტება ამარცხებს. ეს კი ბოროტების დასჯა და დამარცხება არაა.

ღვთისადმი შიში ემყარება არა გამოცდილებას, ცოდნას, არამედ რწმენას და მის მიზანმიმართულად გავრცელებას საზოგადოებაში. ასეთ შემთხვევაში ნორმის ძალაც ღვთის რწმენიდან მომდინარეობს. ასეთი ნორმა რელიგიურია.

ყველა შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია: ნორმის ძალა უპირობოდ ჩამორჩება ინდივიდის ეგოისტურ სწრაფვას ნორმის დარღვევისკენ. ამიტომ საზოგადოებაში ნორმის განხორციელება მუდამ ნაწილობრივი და არასრულია. ინდივიდებზე ბატონობს არა ნორმა, არამედ ამა თუ იმ ცალკეული ინდივიდის ან ინდივიდთა ჯგუფის ინტერესები.

ინდივიდის უპირატესობა ნორმატულ სისტემაზე თითქმის შეუძლებელს ხდის საზოგადოების მდგრადობას. ადამიანთა საზოგადოება არამდგრადი წარმონაქმნია. ინდივიდი თვითონაა ბუნებრივად მდგრადი სისტემა. ის ნაწილების ბუნებრივი, მყარი მთლიანობაა. საზოგადოება კი ინდივიდების სისტემაა, ოღონდ ხელოვნური, მეორეული. ამიტომ მას ვერ მივიჩნივთ ნაწილთა მყარ მთლიანობად.

ინდივიდი თავს საზოგადოებაზე მაღლა აყენებს, რაც თავისთავად გამორიცხავს საზოგადოების ბუნებრივ მთლიანობას და, მაშასადამე, სიმყარეს, მდგრადობას. საზოგადოება იმდენად სისტემა არაა, რამდენადაც სისტემათა ერთობლიობა, გროვა. მდგრადობა კი სისტემას ახასიათებს და არა მათს გროვას.

ყოველი მდგრადობა ნაწილების დაქვემდებარებაა მთელისადმი. საზოგადოების მდგრადობა იქნებოდა ინდივიდის უპირობო დაქვემდებარება საზოგადოებისადმი, ნორმატული სისტემისადმი. მაგრამ ნორმატული სისტემის მეორეულობა შეუძლებელს ხდის ამგვარ დაქვემდებარებას.

საზოგადოებაში ინდივიდის დაქვემდებარება ნორმისადმი მხოლოდ გარეგნული და პირობითია. საზოგადოებრივი ცხოვრება ნორმატული სისტემის განუწყვეტელი დარღვევებით მიმდინარეობს და სწორედ ესაა საზოგადოების არამდგრადობა.

ნორმების შესრულება საზოგადოების არსებობისთვის აუცილებელია, მაგრამ ამის ნაწილობრივ განხორციელებაც კი ძალიან ძნელია. აქედან ცხადია, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება ყოველთვის ისეთია, როგორიც არ უნდა იყოს და არასოდეს არაა ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. საზოგადოება მუდამ ძლივს არსებობს, ამ

სიტყვის სრული მნიშვნელობით, და, უკეთეს შემთხვევაში, იბრძვის გამთლიანებისთვის, გაჯანსაღებისთვის.

ამასთანავე, საზოგადოების არამდგრადობას უეჭველად აქვს თავისი საზღვრები. არსებობს კანონთა დარღვევის ბუნებრივი ზღვარი. ამ საზღვრებში საზოგადოებას შეუძლია ძლივს არსებობა. ადამიანთა ცხოვრება მიმდინარეობს ძალმომრეობისა და სიცრუის განუყოფელ ველში. ადამიანები შინაგანად ცალ-ცალკე არიან. მათ არაფერი აერთიანებთ. მათი ერთიანობა გარეგანი და მოჩვენებითია.

ასეთია საზოგადოების ცხოვრების სინამდვილე. ეს გარეგნული ერთიანობაც დიდი მიღწევაა. მას შესაძლებელს ხდის ნორმების ნაწილობრივი შესრულება, გარკვეული ზომის დაცვა მათს დარღვევაში. ადამიანებს ნაწილობრივ მაინც ესმით ნორმების აუცილებლობა. ეს ზღუდავს მათს თვითნებობას და საზოგადოება ინარჩუნებს გარკვეულ მდგრადობას.

ხოლო თუ ადამიანებს საერთოდ არ ესმით ნორმების აუცილებლობა, მაშინ თვითნებობას ველარაფერი აღუდგება წინ. ნორმები ფარატიანა ქაღალდად იქცევა. მათ არავინ ასრულებს. ასეთ საზოგადოებაში ფიქრობენ, რომ ნორმები არაა საჭირო; რომ ცხოვრება მათს გარეშეც იოლად წავა. ამიტომ ნორმებს არღვევს ყველა, როგორც შეუძლია და სანამდეც ხელი მიუწვდება.

ასეთ საზოგადოებას გარეგნული ერთიანობაც ალარა აქვს. ის იქცევა „ომად ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, ბანდათა ბრძოლად, ხოლო ბანდის შიგნით — ინდივიდთა ბრძოლად. ასეთი საზოგადოება თავის თავს სპობს ან სხვა საზოგადოებაში განიფანტება.

3. „ტრადიციული“ და „არატრადიციული“ საზოგადოებანი

საზოგადოების არამდგრადობა ცვალებადობისადმი მიდრეკილებაშიც იჩენს თავს.

საზოგადოება ისტორიულად იცვლება. მართალია, არსებობდა, ის იგივე რჩება, მაგრამ იცვლება მისი გარეგნული სახე, შედგენილობა და აგებულება. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვავოთ ევრეთ წოდებული „ტრადიციული“ და „არატრადიციული“ საზოგადოებანი.

„ტრადიციული საზოგადოება“, ძალიან მარტივად რომ ეთქვას, ემყარება ტრადიციებს ანუ წინაპართაგან მიღებულ ადათ-წესებს. თუ უფრო ღრმად ჩავიხედავთ, დავინახავთ: საზოგადოების ტრადიციულობა ემყარება მოცემული ნორმატული სისტემის ღვთაებრიობის რწმენას. ადამიანებს თავისი საზოგადოებრივი ნორმები ღვთის დადგენილად მიაჩნიათ. ეს ანიჭებს ნორმებს

ზეციურ ძალას და განსაზღვრავს ამ საზოგადოების ისტორიულ თავისებურებას.

ნორმის ღვთაებრიობის რწმენა უდიდეს ძალას ანიჭებს ნორმას. მისი დარღვევისა ინდივიდს ეშინია; კერძოდ, ეშინია ღვთის რისხვისა და სამუდამო სასჯელისა. ეს კი ნორმის სიმყარის, ძლიერების საფუძველია. ამიტომ „ტრადიციული საზოგადოება“ მდგრადია.

ასეთია ის ისტორიულადაც. წესებისა და ნორმების ღვთაებრიობის რწმენა ხელუხლებელს ხდის ამ ნორმებს. ისინი არ იცვლება. მათთვის ხელის ხლება მკრეხელობაა. ამიტომ „ტრადიციული საზოგადოება“ ნაკლებად იცვლება. აქ უცვლელობის, იმავედ დარჩენის მიდრეკილება ბატონობს.

აქედან გამომდინარეობს წინაპრების კულტიც. ვინც ცვლილებას ეწინააღმდეგება, ის წარსულს სცემს პატივს. მართალია, წესები და ნორმები შექმნეს არა წინაპრებმა, არამედ ღმერთებმა, მაგრამ შექმნეს წარსულში. ამიტომ წარსულის ადამიანებს ანუ წინაპრებს უპირატესობა აქვთ ახლანდელ და მომავლის ადამიანებთან შედარებით.

ადამიანი ცდილობს წინაპარს ჰგავდეს. მას აწერს ისეთ ღირსებებს, რომლებიც, უმეტეს შემთხვევაში, წინაპარს არა ჰქონია. ხდება წინაპრების მითოლოგიზება, რაც ხელს უწყობს ადამიანის ზნეობრივ სიჯანსაღეს. იქმნება მითები წინაპართა გმირობის შესახებ, რაც ეპოსის ერთერთი მთავარი თემაა.

„ტრადიციული საზოგადოების“ ადამიანი თავის თავს აიგივებს მისსავე მყარ საზოგადოებასთან, თემთან. ის საზოგადოების ნაწილია, ნაკლებად განასხვავებს თავს სხვებისგან და არ ეურჩება თემს. თემი მისთვის ავტორიტეტია; ესე იგი, უკრიტიკოდ ენდობა მას.

ეს გამორიცხავს ინდივიდის წინააღმდეგობრივ გაორებას სოციალურ „მე“-დ და პირად „მე“-დ. პიროვნება მთლიანია და გამოირჩევა ბუნებრივი სიჯანსაღით. მან არ იცის ეჭვი და ყოყმანი. ის ძლიერია იმ თემით, რომლის ნაწილიცაა თვითონ.

ამავე მიზეზით, „ტრადიციულ საზოგადოებას“ არ სჭირდება სამართლებრივი დანესებულება, ან ჰყოფნის მისი უმარტივესი ფორმა. საზოგადოება არაა პიროვნებისთვის რალაც გარეგანი, რაც თავისუფლებას შეუზღუდავდა. წინააღმდეგობა ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის არ იგრძნობა, ან ნაკლებად შეიმჩნევა. ის შემთხვევით თუ იფეთქებს, როცა, სრულიად განსაკუთრებული შემთხვევაში, თვითონ ნორმები დაუპირისპირდება ერთმანეთს.

ასე მოხდა ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელში“, როცა ერთმანეთს, სრულიად შემთხვევით, დაეჯახა სისხლის ალებისა და სტუმართმოყვარეობის ორი ჩვეულებრივ ერთმანეთისათვის უწყინარი ნორმა.

საკუთარი ნორმებისადმი ღვთისმომადგენელი დამოკიდებულების გამო „ტრადიციული საზოგადოება“ შეუვალა, დახურულია. მას, უმეტესწილად, არ ესმის მისი ნორმების სანინაღმდეგო, ან თუნდაც განსხვავებული ნორმები. სხვაზე მას ეცინება, თუ მის ძალას ვერ ხედავს, და ბოროტებად აღიქვამს, თუ მის ძალას ხედავს. განსხვავებული სასაცილოა ან ბოროტებაა. ორივე შემთხვევაში ის მიუღებელია.

განვითარება კი მხოლოდ განსხვავებულის შეწყნარებით, მასთან ურთიერთობით და თანამშრომლობით შეიძლება. ამიტომ „ტრადიციული საზოგადოება“ დახურულია და არ ვითარდება. მას მტკიცედ სწამს საკუთარი თავისა. ეს სიმტკიცე კი, უმეტეს შემთხვევაში, შეზღუდულობის ნიშანია.

სხვაა „არატრადიციული საზოგადოება“. მისი ყველაზე არსებითი ნიშანია რაციონალური დამოკიდებულება თავის ნორმებთან და წესებთან. ისინი არატრადიციულ საზოგადოებას ესმის შეთანხმების შედეგად. წესებს და ნორმებს ადამიანები ჰქმნიან საკუთარი აზროვნებით და გამოცდილებით. შემდეგ კი თანხმდებიან მათ მიღებასა და დამკვიდრებაში.

აქედან ცხადია, რომ ადამიანებს შესაძლებლად მიაჩნიათ მათი შეცვლა, განვითარება, შეცვლა. მამასადამე, ისინი წინ უფრო იყურებიან, ვიდრე უკან. წარსულზე მეტად მათ მომავალი აინტერესებთ; წინაპარზე მეტად — უცხოელები და „ახალი ადამიანები“.

„არატრადიციული საზოგადოება“, ამგვარი მიდგომის გამო, ღიაა. ის ესწრაფვის კავშირებს, ურთიერთობებს სხვა საზოგადოებასთან; საუბრობს მათთან და ცხოვრობს მათთან ერთად. ამავე დროს, ის არასოდეს არაა რალაც დასრულებული. ის ესწრაფვის შეცვლას და უკეთეს მომავალს. განსხვავებულის შეწყნარება ამ საზოგადოების სული და გულია.

სამაგიეროდ „არატრადიციული საზოგადოება“ არამდგრადობითაც გამოირჩევა. ნორმებისა და წესების განძარცვა რელიგიური სამოსელისგან და მათი გაჩვეულებრივება უნინდელ ძალას უკარგავს მათ. ისინი ფორმალური ზდება და საგანგებო დაწესებულებას უკავშირდება. იქმნება სამართლებრივი ურთიერთობების მაღალი დონე. ინდივიდი უფრო თავისუფლად არღვევს მათ და ამითვე წყდება საზოგადოების სხეულს.

შესაბამისად, საზოგადოება ახლოსაა ქაოსურ გროვად გადაქცევასთან; ხოლო მეორე მხრივ, ძნელდება პიროვნების თვითი-გვივობა. ის ცხოვრობს „მე“-სა და „სხვის“ მკვეთრ დაპირისპირებაში. ადამიანი მკვეთრად განასხვავებს თავის თავს სხვებისგან. მისი საზოგადოებრივი ცხოვრება მხოლოდ ეგრეთ ნოდებული „სოციალური როლი“, ნილაბია.

ეს როლები მრავლდება და ხშირად ერთმანეთს ენიწააღმდეგება. ირღვევა პიროვნების მთლიანობა, მისი ზნეობრივი ბირთვი და სულიერი სიჯანსაღე.

3. ადამიანთა ერთობის ისტორიული ფორმები

ა) ოჯახი

საზოგადოება ადამიანთა ერთობაა. ამ ერთობის პირველი ისტორიული ფორმა, გარკვეული აზრით, არის ოჯახი.

აშკარაა მისი სტიქიური წარმოშობა. მისი ბიოლოგიური წანამძღვარი გამრავლების ცხოველური ინსტინქტია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ თავიდან ადამიანთა მოდგმის ბიოლოგიური უწყვეტობა ცხოველურისგან არ განსხვავდებოდა. განაყოფიერების შედეგად ჩნდებოდა ნაყოფი, რომელსაც დედა ზრდიდა.

მამა არ ჩანდა, ნაწილობრივ, იმის გამო, რომ იგი, დედასთან შედარებით, გულგრილი იყო ნაყოფის მიმართ; ხოლო ნაწილობრივ იმის გამო, რომ მისი მამობის დადგენა, უმეტეს შემთხვევაში, პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო შემთხვევითი და თავისუფალი სქესობრივი ურთიერთობების გამო.

ყოველივე ეს ოჯახად იქცევა მხოლოდ მაშინ, როცა დედის გვერდით დგება მამა. ამის მიზეზი, ეტყობა, იყო მომთაბარეობიდან მკვიდრ, ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლა და, შესაბამისად, კერძო საკუთრების ელემენტების გაჩენა. მამაკაცი უკვე დაინტერესებულია მემკვიდრით, რათა მას დაუტოვოს თავისი ქონება. ეს იწვევს სქესობრივი ურთიერთობების მოწესრიგებას და თანდათან ოჯახის ჩამოყალიბებას.

აქედან ჩანს ოჯახის ორი მთავარი ელემენტი — ცოლ-ქმრობა და სისხლით ნათესაობა. თან ეს არის უახლოესი სისხლნათესაობა, რაც განაპირობებს ოჯახის, როგორც ადამიანთა ერთობის, განსაკუთრებულ სიმყარეს.

ამ სიმყარეს თავისი ზნეობრივი შინაარსი აქვს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ურთიერთსიყვარული და ნდობაა მეუღლეებს შორის, რაც მათ აქცევთ ერთ პირად, ერთ მთლიანობად. „... მიატოვებს კაცი მამას და დედას, მიენება თავის ცოლს და ისინი იქნებიან ერთ ხორცად“ (მათე, 19. 5). „ამ ურთიერთობებს, მართალია, აქვს სამართლებრივი მხარე, — ამბობს პეგელი, — მაგრამ უკანასკნელი ექვემდებარება ზნეობრივ მხარეს — სიყვარულსა და ნდობას“ (23, გვ. 67).

სხვა სიტყვებით: ოჯახის წევრებს სამართალი კი არ აიძულებს ერთმანეთის მიმართ ზრუნვას, არამედ დაუნერველი კანონი, შინაგანი მოვალეობის შეგნება. ესაა მეუღლეთა მოვალეობა ერ-

თმანეთის და შვილების მიმართ; ასევე შვილებისა — მშობლების და ერთმანეთის მიმართ. მშობლები ზრდიან შვილებს და გადასცემენ საზოგადოებაში დაგროვილ კულტურას.

კარგად ამბობს ამას ჰეგელი: „ქორწინების აქტში ჩადებული ზნეობა ხორციელდება შვილების მეორეჯერ ანუ სულიერი დაბადებით — აღზრდით, რაიც მათ აქცევთ დამოუკიდებელ პიროვნებად“ (18, გვ. 342).

ოჯახის სიმყარით ვერ შეედრება ადამიანთა ვერც ერთი სხვა სისხლნათესაური ერთობა, რადგანაც სისხლით ნათესაობა აქ ყველაზე ახლოებულია. ამიტომ ოჯახი, სხვა ერთობებთან შედარებით, განუყოფელ ატომივითაა, რომელთაგანაც თითქოს შენდება საზოგადოება. ხოლო მასში დამკვიდრებული ზრუნვა და მმართველობა ნიშნულად იქცევა მთელი საზოგადოებისთვის. ადამიანები ცდილობენ თავიანთი სხვა ერთობებიც, მთელი თავიანთი საზოგადოებრივი ცხოვრება, მეტ-ნაკლებად, დაამკვიდრონ ოჯახს.

ამ გავლენას ვხედავთ „უხუცესობის“, „მამასახლისობის“, შემდეგ კი „მეფობის“ ინსტიტუტებში; აგრეთვე სასულიერო წყობაშიც — ქრისტიანულ სამებაში (მამა, ძე), ღვთისმშობლის კულტში და ასე შემდეგ.

მაგრამ ისტორიულად საზოგადოება წესების სულ უფრო მზარდი ფორმალიზების გზას ადგება და საზოგადოებრივი მმართველობა სულ უფრო შორდება ოჯახურს. პირიქით, ოჯახშიც თანდათან ურთიერთობების სამართლებრივი მხარე წამოიწევს წინ. მისი თავდაპირველი ბუნებრივი შინაარსი სულ უფრო მწირი ხდება.

ჰეგელი ამას ასე განმარტავს: „ქორწინებას დაშლა ელის ბუნებრივი მიზეზით — მეუღლენი იხოცებიან. მაგრამ არის სხვა, უფრო ღრმა მიზეზიც: ურთიერთობათა ოჯახური სიახლოვე შეიცავს ერთგვარ შემთხვევითობას და წარმავალია. ამიტომ ოჯახის წევრები ერთმანეთის მიმართ იურიდიულ პირებად იქცევიან და ამ მიზეზით ოჯახში აღწევს სამართლებრივი ურთიერთობანი, რაიც თვით მისთვის არსებითად უცხოა.“ (18, გვ. 342)

ჰეგელი გულისხმობს ოჯახზე მაღლა სახელმწიფოს დადგომას. მაგრამ იმ ხალხებში, სადაც სახელმწიფოებრივი მმართველობის კულტურა ვერ განვითარდა, ოჯახმა მთავარი როლი შეასრულა ხალხის ცხოვრებაში. ეს, პირველ რიგში, უნდა ითქვას ქართველი ხალხის შესახებ.

აქ, ისტორიულად, ოჯახის კულტი იყო. ამან, ერთი მხრივ, განაპირობა ქართველის ბუნებით თანაზიარობა და სითბო ურთიერთობებში. მეორე მხრივ, ამან შეაფერხა სახელმწიფოებრივი აზროვნების განვითარება.

ბ) გვარი და ტომი

ადამიანთა ერთობის ერთერთი უძველესი ისტორიული ფორმაა გვარი. ეს არის სისხლით ნათესაობაზე დამყარებული საზოგადოება. მისი წევრები ერთმანეთის ნათესავეები არიან.

აქედან ცხადია, რომ გვარი, ისევე როგორც ოჯახი, ბუნებრივად იქმნება. ადამიანები კი არ ერთიანდებიან გვარად, არამედ იმთავითვე გვარში არიან გაერთიანებულნი თავისით, ბუნებრივად.

გვარი შეიძლება წარმოვიდგინოთ გაფართოებულ, დიდ ოჯახად, რომელიც, უმეტესწილად, საერთო დიდი წინაპრის სახელს ატარებს. შემდეგში ეს სახელი გვარის თითოეული წევრის საერთო სახელად იქცევა და ინდივიდის საკუთარ სახელს დაერთვის. ინგლისურ ენაში სახელსა და გვარს, შესაბამისად, „პირველი სახელი“ (the first name) და „მეორე სახელი“ (the second name) ჰქვია. სწორედ ეს „მეორე სახელია“ საერთო დიდი წინაპრის სახელი.

გვარის წევრს საკუთარი სახელი გამოჰყოფს, განასხვავებს სხვა წევრებისგან, ხოლო საგვარეულო, „მეორე“ სახელი აერთიანებს მათთან.

გვარს უკავია სივრცის გარკვეული მონაკვეთი და ამუშავებს მას. დასავლეთ საქართველოში მრავალ სოფელს დღემდე სრულად შემორჩენია გვარის სახელწოდება (ლეხაინდრაო, ლესიჭინე, ბერულეთი, ლეშამგე, ლენურწუმე და სხვა). ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი სოფელი ერთი გვარის ხალხით იყო დასახლებული.

ნათესავეები, ცხადია, ერთნაირი წესით ცხოვრობდნენ. მათ საერთო ენა და ადათ-წესები ჰქონდათ. საერთო სისხლისა და საერთო ბუნებრივი გარემოს გამო მათ დაახლოებით ერთნაირი ხასიათი და ქვეყნიერების შესახებ ერთნაირი წარმოდგენები გამოუმუშავდათ.

გვარის ერთერთი არსებითი ნიშანია ინდივიდუალური თვითცნობიერების სისუსტე. გვარი ცოცხალ არსებასავითაა. ინდივიდი მის განუყოფელ წევრადა გრძნობს თავს. ის თითქოს ჭიპით ზედ შეზრდია გვარს და არ გამოჰყოფს თავს მისგან. მისი ცნობიერება კოლექტიურია. „მე“-ზე ბატონობს „ჩვენ“. ეს არის ცალკეული ადამიანის ძალა გვარში და მისივე პიროვნული სისუსტე. ცალკეული ადამიანი აქ არარაობაა. მისი დაპირისპირება გვართან მკრეხელობაა და მარცხისთვისაა განწირული.

აქედან გამომდინარეობს გვაროვნული მმართველობის სტიქიური, ბუნებრივი ხასიათი. ეს თავისებური თვითმმართველობაა. გვარი თითქოს ბუნებრივად იმართება. ინდივიდს კრძალვა აქვს ავტორიტეტის მიმართ. ეს უკანასკნელი ინდივიდზე გაბატონებული გვარის განზოგადებული სახეა. მისი კონკრეტული განხორციელებაა ბელადი, ქურუმი, უხუცესთა საბჭო.

ავტორიტეტს იმხელა ძალა აქვს, რომ არაა საჭირო საგანგებო მოხელეები. საზოგადოება, ასე ვთქვათ, თვითონვე მართავს თავის თავს. გვარის ნევრი, ერთდროულად, ყოველდღიურ შრომითს საქმიანობასაც ეწევა და მართავს კიდევც საერთო, საზოგადო საქმეებს. მართალია, ინდივიდებს შორის არის განსხვავება ნიჭის და ფიზიკური ძალის მხრივ, მაგრამ გამორჩეული ადამიანები მართვასთან ერთად ჩვეულებრივ შრომით საქმიანობასაც ეწევიან.

გვარის ბუნებრივ განვითარებას მოჰყვება ადამიანთა ერთობის ახალი ისტორიული ფორმა ტომი. ის გვართა გაერთიანებით იქმნება. გვაროვნული საზოგადოება ჩაკეტილია. ეს ხელს უშლის გვართა გაერთიანებას, მაგრამ კანონზომიერება თავისას შერება.

გვართა გაერთიანების ერთერთ მიზეზად ქორწინება ითვლება. გვარის ადამიანთა თავიდან შეზღუდულ სისხლის აღრევას სცნობს ქორწინების აუცილებელ პირობად. მაგრამ ჯანსაღი გამრავლებისთვის უმჯობესია, ბუნებრივად უფრო მიზანშეწონილია ქორწინება სისხლის აღრევის გარეშე; ესე იგი, სხვადასხვა გვარს შორის.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ადამიანს სხვა გვარის სქესობრივი მენყვილე უფრო მოსწონს, უცხოსკენ უფრო მიუწევს გული. გვართა შორის ქორწინება ხელს უწყობს გვაროვნული მანკიერების გარღვევას და, ამ მხრივ, გვარის გაჯანსაღებას, სრულყოფას.

ასეთი ქორწინება არღვევდა გვაროვნულ ჩაკეტილობას და რაღაც ძაფებს აბამდა სხვადასხვა გვარს შორის მათი დამოყვრებისკენ. მაგრამ გვართა გაერთიანების უფრო მძლავრი ბერკეტი მაინც მათ შორის კონფლიქტებია.

გვარის გაფართოება აუცილებლად იწვევდა სხვა გვართან შეხვედრას, რასაც, უმთავრესად, შეჯახების სახე უნდა ჰქონოდა. გვაროვნული დასახლებანი, პირველ რიგში სავარგულებისა, საძოვრებისა და სანადირო ადგილებისთვის უნდა შეჯახებოდნენ ერთმანეთს. დამარცხებულთა დატყვევება და დამონებაც, საერთო მტრის გამკლავების ამოცანაც ხელს უწყობდა გვართა გაერთიანებას. ასე იქმნება ტომი.

გვართა გაერთიანება საერთო ტერიტორიაზე მათი განთავსებაა. ამიერიდან გვარი ტომის შემადგენელი ნაწილია და არა ცალკე ერთეული. ერთიანდება ენები, ადამიანები, ხასიათები. გაერთიანება უკვე აღარაა სისხლით ნათესაური და, მაშასადამე, ბიოლოგიური. ირღვევა გვაროვნული კარჩაკეტილობა და ამ მხრივ უეჭველია წინსვლა.

გვარისგან არსებითი ხასიათის განსხვავებას აქ ჰქმნის ინდივიდური თვითცნობიერების ამაღლება. ადამიანი ისევ გვარის წევრია, მაგრამ აღარაა ძველებურად მიკრული თავის გვარს. ის

დამოუკიდებლად ურთიერთობს სხვა გვართანაც და, ამ აზრით, გვარისგან დამოუკიდებელ ერთეულად გრძნობს თავს.

მაგრამ ამ მხრივ, ესე იგი, ინდივიდური თვითცნობიერების ამოღებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს დასახლების გაფართოებას. გაერთიანებულ გვართა წესები ხშირად ერთმანეთს უპირისპირდება. ერთიანობა შედარებით ზოგადი, აბსტრაქტული ხდება. ადამიანი სხვებისგან განცალკევებულად, უფრო კი თავის თავთან გრძნობს თავს. ეს ხელს უწყობს დამოუკიდებელ აზროვნებას, განსხვავებულად ფიქრს და ინდივიდურობის ჩამოყალიბებას. ეგოიზმს მეტი გასაქანი ეძლევა და თანდათან თვალსაჩინოდ უპირისპირდება ერთმანეთს კერძო და საზოგადო.

ამიტომ ტომის მართვა უფრო ძნელია. ის თითქმის აღარ იმართება ბუნებრივად. ამკარაა საგანგებო მმართველობითი დაწესებულების საჭიროება. ეს ვერ ხერხდება და ტომი გვაროვნულ მმართველობას ინარჩუნებს. გვარები თვითონ მართავენ თავის თავს ძველებურად. ტომის ერთიანი მმართველობა უფრო სამხედრო საქმეებში ჩანს. აქ ტომს ხელმძღვანელობს ბელადი, ვინც მეომრული თვისებებით გამოირჩევა — ფიზიკური ძალით, სიმამაცით, სამხედრო ნიჭით.

გ) ხალხი

ხშირად მეზობელი ტომები ერთ ენაზე მეტყველებენ. ეს, უმთავრესად, იმით აიხსნება, რომ მათი წინაპარი ერთი ტომი იყო. ეს უკანასკნელი, ისტორიული პირობების გამო, სხვადასხვა შტოდ დაიშალა. ამან გამოიწვია განსხვავებების ანუ კილოკავების გაჩენა ენაში.

ეს ტომები ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად, უმეტესად, ერთმანეთის მეზობლად ცხოვრობენ. მათი გაერთიანება არის ხალხი.

ეს გაერთიანება როდია მექანიკური თავმოყრა. სრულიად პირიქით, ის ერთიანი ძირების განსაკუთრებული შეგრძნება და გაცნობიერებაა მონათესავე ტომებს შორის. ეს სიღრმეში წიაღსელა უფროა, ვიდრე სივრცეში დაკავშირება და ტომის ტომთან მიმართება.

სავსებით უნდა დავეთანხმოთ გერმანელ ფილოსოფოსს მაქს შელერს, ვინც ხალხს „სუბსტანციურ პიროვნებად“ განიხილავდა; ხალხი „ერთიანი, კოლექტიური პიროვნებააო“. მასში, ცხადია, ბევრი რამ იცვლება, მაგრამ მისი ინდივიდური საწყისი, თავდაპირველი სული, ისევე როგორც პიროვნებისა, უცვლელი რჩება.

ამიტომ ხალხის ისტორიული ზრდა შესაძლებელია მხოლოდ წარსულთან კავშირის შენარჩუნებით. თუ ეს ისტორიული ცნობიერება არაა, მაშინ ხალხი თავის წიადაგს წყდება, იფანტება და ჰქრება.

ამას გულისხმობდა ილია ჭავჭავაძე, როცა ისტორიულ მეხსიერებას გადმწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ერის გადარჩენისთვის: „ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძვე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის გულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვისებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვავლებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“ (59, გვ. 309).

სხვა წერილში ქართველი თავადი ამავე აზრს განაგრძობს გულის შემძვრელი სიტყვებით: „ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს. როგორც კაცად არ იხსენება ის მანანალა ბოგანა, ვისაც აღარ ახსოვს ვინ არის, საიდან მოდის და სად მიდის, ისე ერად სახსენებელი არ არის იგი, ვისაც ღმერთი გასწყრომია და თავისი ისტორია არ ახსოვს“ (60, გვ. 604).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი თვალსაზრისი ადვილად წარმოშობს ერთგვარ ცალმხრიობას — წარსულის კულტს. მაგრამ ხალხი მხოლოდ წარსულით ვერ იცხოვრებს და ვერც იხელმძღვანელებს. წარსულისადმი განსაკუთრებული თანაგრძნობა, როგორც ჩანს, ერთგვარი სისუსტეა, რასაც დროის უღმობელი ბედისწერა არ გაპატიებს.

ამგვარ თვალსაზრისს შეიძლება ხალხის მითოსური გაგება ეუნოდოთ. მისი ტიპური ნიმუშია ფილოსოფოს ნაპო კვარაცხელიას წერილი „ერი და ინდივიდი“, სადაც ნათქვამია: „ერი ღმერთის ქმნილებაა და ამიტომ ისევე მარადიულია, როგორც ღვთაებრივი არსება. მაშასადამე, ერს უსათუოდ გააჩნია გარკვეული მარადიულ-მითოსური (ზეისტორიული) სტრუქტურა, რომელიც მის სუბსტანციურ და საკუთრივ ეროვნულ სანყისს შეადგენს. ერის არსება მის სანყისშივეა მოცემული და იგი ისევე უკვდავია, როგორც ეს დასაბამი“ (34, გვ. 57-58).

ხსენებული ცალმხრიობის შევსებას ლამობს ხალხის ისტორიული გაგება, რომლის თანახმადაც ერის სიცოცხლისთვის მთავარია მომავალი. ასე ფიქრობდა ესპანელი ფილოსოფოსი ხოსე ორტეგა-გასეტი (1883-1955), როცა ბერძენებისა და რომაელებისგან განასხვავებდა გერმანული მოდგმის ევროპელებს.

აი რას წერს იგი თავის გახმაურებულ წიგნში „მასების ამბოხი“: „ძველი ბერძენი თუ რომაელი გამაოგნებლად ბრმაა მომავლის მიმართ. ის ვერც კი ამჩნევს მას ისევე, როგორც დაღვთონელი ვერ არჩევს წითელ ფერს. ანტიკური ეპოქის ადამიანი წარსულით ცოცხლობს. ვიდრე რაიმეს აღასრულებდეს, ის უკან იხევს ხელი-კივით, თავდასხმას რომ უპირებს მსხვერპლს. წარსულში ის ეძებს

მისაბაძ ნიშნებს და წარსულის პრიზმიდანვე ჭერეტს მთელ სამყაროს; პრიზმიდან, რომელიც ფორმას უცვლის ყველაფერს. ამიტომ მისი ცხოვრება წარსულის განცდა და გადამღერებაა...

ძველი ბერძნები და რომაელები არქაისტები იყვნენ, თუმცა ყველა ძველი ხალხი არქაისტი... დროის მათეული აღქმა არასრულფასოვანია. მისთვის ნიშნეულია მომავლისადმი ინტერესის უქონლობა და გადაჭარბებული ყურადღება წარსულის მიმართ.

ძველი ხალხებისგან განსხვავებით, ჩვენ, ევროპელები ყოველთვის მომავლისთვის ვცხოვრობთ, რადგანაც გვესმის: სწორედ მომავალია დროის არსებითი განზომილება. ჩვენთვის დრო თანდებულით „—მდე“ კი არ იწყება, არამედ ზმნიზედით „შემდეგ“. ამიტომ გვეჩვენება, რომ ძველი ბერძნებისა და რომაელების ცხოვრებას დროისმიღმური ხასიათი ჰქონდა” (37, გვ. 177—178).

ეს შენიშვნა სავსებით სწორი ჩანს. მაგრამ არაა გამორიცხული მისი შინაგანი კავშირი ერის ნიჰილისტურ თეორიასთან, რომელსაც სწორედ მომავლისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება წარმოშობს. მომავლის უპირატესობის დოგმა ხალხის ღრმა ფესვებს არღვევს და მას ნაცრისფერ მსოფლიოში დანთქმით, ახალ „ბაბილონურ გოდოლში“ აღრევით ემუქრება. ძველ აღთქმაში ეს გოდოლი ღმერთისთვის არასასურველ ვითარებადაა დახატული. მას, ვითარცა ცოდვის, უგუნური ამპარტაყნების ნაყოფს, ღმერთმა ერთი დაკვრით მოუღო ბოლო — ენები აურია და მრავალეროვანი მსოფლიო დაამკვიდრა.

შეიძლება განვმარტოთ: ხალხები, ერები „ღვთისგანაა“, ხოლო ერთ ენაზე მეტყველი და ერთფეროვანი მსოფლიო — „ადამიანისგან“. იგი „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ ქმნილებაა — კულტურის ცალმხრივი განვითარების, ცივილიზაციის შედეგია.

ხალხს ზემოხსენებულ „ერთ პიროვნებად“ ხდის საერთო გეოგრაფიული გარემო, საერთო თავგადასავალი და ერთიანი სულიერი წყობა, რომლის მთავარი ღერძი ენაა. შელერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ომს, რაიც ერთ მუჭად ჰკრავს ხალხს. ამიტომ უნდა დავეთანხმოთ იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც ომებს დიდად აფასებენ და მშვიდობაზე მაღლა აყენებენ: პერაკლიტეს და პლატონს, პიუმეს და კანტს, ფიხტეს და ჰეგელს, შოპენჰაუერს და ნიცშეს, შპენგლერს და ბერდიაევს.

ტომისტისავე საერთოა ენა, სარწმუნოება, სულიერი წყობა. მაგრამ არის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც — ხალხი მონათესავე ტომთა გაერთიანებით იქმნება, რის გამოც ენის, სარწმუნოებისა და სულიერი წყობის ერთობა აქ ერთგვარი განსხვავებულთა ერთობაა. საერთო ენა მოიცავს კილოკავურ მრავალგვარობას; საერთო სარწმუნოება — გარკვეულ შინაგან დანანევრებულობას; ერთიანი სულიერი წყობა — ტომობრივ თავისებურებებს.

ეს შინაგანი განსხვავებანი განაპირობებს ხალხური ცნობიერების ცნობილ სიმდიდრეს, ტომობრივთან შედარებით. ხალხი თავისი სულიერი კულტურით უპირობოდ მაღლა დგას ტომზე.

ამას ერთვის ინდივიდურ-პიროვნული სანწყისის გაძლიერებაც. ხალხი, რომელსაც ეკუთვნის პიროვნება, კიდევ უფრო აბსტრაქტულია, ვიდრე ტომი. ამგვარი დიდი ზოგადობისადმი მიკუთვნებულობის გამო ინდივიდის დამოუკიდებლობა კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება. ის გამოირჩევა მაღალი თვითცნობიერებით; იქამდე, რომ უმაღლეს გრძნობს მიკუთვნებულობას საკუთარი თავისადმი და მხოლოდ ამის მერე სხვა, გარეგანი ძალისადმი. ამიტომ სისხლით ნათესაობის ძალა აქ კიდევ უფრო ნაკლებია, ვიდრე ტომში.

ეს ცნობილი ინდივიდუალიზმი, რითაც აღბეჭდილია ხალხის ცნობიერება, წონასწორდება სახელმწიფოებრივი ცნობიერების მომნიშვნით. ხალხი იგივე ტომი ან ტომთა გაერთიანებაა, რომელიც გამოირჩევა მაღალი სულიერი კულტურით, გამახვილებული პიროვნულობით და სახელმწიფოებრივი ცნობიერებით.

ტომები, ჩვეულებრივ, ცალ-ცალკე ცხოვრობენ. მეტიც, ტომი გვარებადაა დაშლილი და მისი ერთიანობა გარეგნული და მოჩვენებითია. ეს იმიტომაც, რომ ერთიანობის მთავარ საფუძველად რჩება სისხლით ნათესაობა. სხვა, უფრო მაღალი საფუძველი არ ჩანს.

ასეთი მაღალი საფუძველია სახელმწიფოებრივი ცნობიერება ანუ სახელმწიფოს შექმნის უნარი. თუ ასეთი ცნობიერება არაა საზოგადოებაში, მაშინ შეუძლებელია ადამიანთა დიდი ერთობა, სახალხო ერთობა. ასეა, რადგან სისხლით ნათესაობა მხოლოდ მცირე ერთობის საფუძველად გამოდგება. ის საკმარისია მხოლოდ ოჯახური და გვაროვნული ერთობისთვის. ხოლო ტომად, მით უფრო, ხალხად გაერთიანება შეუძლებელია სისხლით ნათესაობის საფუძველზე. ეს მხოლოდ სახელმწიფოებრივი ცნობიერებით შეიძლება.

თუ ასეთი საფუძველი არაა, მაშინ ხალხი მხოლოდ გარეგნულად არსებობს. შინაგანად, ნამდვილად კი ის დაშლილია ტომებად, გვარებად, ოჯახებად, ინდივიდებად. ის გათითოკაცებულია. მისი არსებობის მთელი გარეგნულობა და მოჩვენებითობა ელინდება გაუთავებელ შინაგან კინკლაობებში და უცხოელებისადმი მონობაში. ის სხვათა ძალადობის მსხვერპლი ხდება, რაც სავსებით კანონზომიერი და სამართლიანია.

„ხალხი, — შენიშნავს ოსვალდ შპენგლერი, — ერთობაა ადამიანთა, რომლებიც თავს გრძნობენ ერთიან მთელად. თუ ეს გრძნობა დაიშრიტა, მაშინ ადამიანები შეიძლება კვლავაც ხალხად იწოდებოდნენ, ოჯახებმაც განაგრძონ არსებობა, მაგრამ ხალხი აღარ იქნება... სანამ ფეთქავს ერთიანობის გრძნობა, მხოლოდ მანამ არსებობს ხალხი როგორც ასეთი“ (57, გვ. 201).

ასეთი ხალხი შემთხვევითი წარმონაქმნი უფროა, ვიდრე „სუბსტანციური ერთიანობის“, „კოლექტიური პიროვნების“ გამოხატულება. ამიტომ ჰეგელი მას არ თვლიდა ფილოსოფიური განხილვის საგნად. „მსოფლიო ისტორიაში მხოლოდ იმ ხალხებზე შეიძლება ლაპარაკი, — ამბობდა ის, — რომლებმაც შექმნეს სახელმწიფო“ (19, გვ. 37—38).

5. სახელმწიფო

ა) სახელმწიფოს წარმოშობა

სახელმწიფო საზოგადოების მართვის განსაკუთრებული ფორმაა. მისი თავისებურების საჩვენებლად საჭიროა მისი შედარება საზოგადოების ადრინდელ, წინასახელმწიფოებრივ მმართველობასთან.

საზოგადოება არ არსებობს მართვის გარეშე. წინასახელმწიფოებრივი მართვა გვაროვნულია. აქ ცალკეული ადამიანი ჯერ კიდევ არ დაპირისპირებია საზოგადოებას. სისხლით ნათესაობა განაპირობებს ურთიერთნდობას, სითბოსა და სიყვარულს.

ასეთი საზოგადოება შინაგანადაა მიდრეკილი ეგრეთ წოდებული დაუნერგლი კანონების დაცვისკენ. მას არ სჭირდება განსაკუთრებული დანებებულება ამგვარი კანონების შესაქმნელად და გასატარებლად. თემის წევრები მამა-პაპისგან იღებენ მზა წესებს, ეთანხმებიან მას და ფხიზლად ადევნებენ თვალ-ყურს მის განხორციელებას, მტკიცეულად უპასუხებენ მისგან გადახრას, მის ყოველგვარ დარღვევას.

საქმე არსებითად იცვლება ადამიანთა დიდი ერთობის, კერძოდ, ხალხის შემთხვევაში. აქ ინდივიდი მკვეთრადაა გამოყოფილი დანარჩენი საზოგადოებისგან, აღარაა ბუნებრივ ერთიანობაში მასთან და, მაშასადამე, შინაგანად აღარაა მიდრეკილი საყოველთაო ნორმების დაცვისკენ.

ეს ართულებს საზოგადოების მართვას. საზოგადოება აღარ იმართება ბუნებრივად, „თავისით“ და საჭირო ხდება მმართველთა განსაკუთრებული ფენის გამოყოფა, რომელიც მხოლოდ მართვით იქნება დაკავებული. ის ჰქმნის საზოგადოებრივი ცხოვრების წესებს და უზრუნველყოფს მათს გატარებას მაიძულებელი საშუალებით.

სწორედ ესაა სახელმწიფო — მმართველი ადამიანების, მათ მიერ შექმნილი წესების და უკანასკნელთა აღსასრულებლად მაიძულებელი საშუალებების ერთობლიობა.

ეს წესები, საუკეთესო შემთხვევაში, მთელი საზოგადოების ინტერესებს გამოხატავს. ისინი ზღუდავს ცალკეულ ადამიანთა

ნება-სურვილებს და გამომდინარეობს ხალხის საერთო ინტერესების შეგნებიდან. ამაში მდგომარეობს სახელმწიფოს ზნეობრივი ელემენტი.

ეს, უპირველესად, უკავშირდება კანონის დანესებას. ხალხს სხვა ხალხი არ უნესებს კანონებს. ამიტომ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ხალხი თვითონ უნესებს მას თავის თავს და თავისუფლად ექვემდებარება. ეს ჰგავს პიროვნების ზნეობრივ ქმედებას. ხალხი პიროვნების მსგავსად გაიგება და სახელმწიფოს შექმნაც ზნეობრივ ქცევას ედრება.

არსებითად, ასე ესმოდა სახელმწიფოს წარმოშობა ფრანგ ფილოსოფოს ჟან ჟაკ რუსოს (1712—1778). ის ამტკიცებდა, რომ ადამიანში, გარდა ცივილიზაციის მიერ შექმნილი „ეგო“-სი და მისი შესაბამისი საზოგადოებრივი ნორმებისა, არსებობს „სახალხო ნება“. ის ყოველი ადამიანის უღრმესი ბუნებრივი ფენაა. როცა კულტურის განვითარება მივა კერძო საკუთრებამდე და აღვირაბსნილ ეგოიზმამდე, „საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით“ იქმნება სახელმწიფო. მისი მთავარი მიზანი სახალხო ნების დაცვა და ხსნაა, რასაც თან ახლავს „ეგო“ — შეზღუდვა და განელება.

რუსოს ამ იდეამ დიდი გავლენა იქონია კანტზე და მის უშუალო მემკვიდრეებზე — ფიხტესა და ჰეგელზე. სახელმწიფოს ზნეობრივი განმარტება მაშინდელი გერმანელი ფილოსოფოსების მიერ სწორედ ამას უკავშირდება.

ადამიანში „სახალხო ნების“ აღმოჩენით აღტაცებული იყო კანტი. ამიტომაც ეთაყვანებოდა რუსოს. აღტაცებას ვერ მალავდა ჰეგელიც: „ადამიანი თავისუფალია; — ამბობდა რუსოს ამ იდეის გამო ჰეგელი. — ეს, რა თქმა უნდა, ადამიანის სუბსტანციური ბუნებაა და სახელმწიფოში კი არ უარიყოფა იგი, არამედ სწორედ რომ ფუძნდება. ბუნებისგან ბოძებული თავისუფლება მონაცემია ოდენ და არა ნამდვილი თავისუფლება. მხოლოდ სახელმწიფო თავისუფლების განხორციელება“ (21, გვ. 399).

მართლაც, სახელმწიფო, გარკვეული აზრით, ზნეობრივი წარმონაქმნია; მისი შემქმნელი ხალხის მაღალი კულტურის, კერძოდ, ზნეობრივი ძალისხმევის შედეგია. სახელმწიფოს მხოლოდ მაღალი კულტურა ჰქმნის და ინახავს. რაც უფრო დიდია ხალხის ზნეობრივი ძალა, მით უფრო ძლიერია მისი სახელმწიფო. შესაბამისად, ხალხის ზნეობრივი დაქვეითება მისი სახელმწიფოს დასუსტებას და, უკიდურეს შემთხვევაში, დაღუპვასაც იწვევს. ასეა, რაოდენ ძლიერიც უნდა ჩანდეს ეს სახელმწიფო ნივთიერად.

მაგრამ სახელმწიფო, როგორც ენახეთ, მაიძულებელი ორგანოცაა. ეს თავისთავად, უპირობოდ როდი ნიშნავს სახელმწიფოს უზნეობას, თავისივე ზნეობრივი ელემენტისგან გაუცხოებას და მასთან მაინც და მაინც დაპირისპირებას.

არა, იძულება შეიძლება იყოს უზნეოც და ზნეობრივიც. უზნეოა იძულება, როცა მისი მიზანი ვინმეს პირადი სარგებლობაა. ასეთი მიზანი, როგორც ამ ზოგადი განსაზღვრებიდანაც ჩანს, საერთო ინტერესებს უპირისპირდება და ვნებს. მაგრამ თუ იძულება ბოროტების მიმართ ხორციელდება და ბოროტ ძალას აიძულებენ საერთო საქმის სამსახურს ან თუნდაც წინააღმდეგობის შეწყვეტას, მაშინ იძულება სწორედ რომ ზნეობრივია. სხვა ამბავია, რომ ასეთი რამ, ჩვეულებრივ, იშვიათობა უფროა სახელმწიფოთა ისტორიაში.

ამას თავისი მიზეზი აქვს. ინდივიდის შეზღუდვა და კანონიერება ისევე ინდივიდებმა, კერძოდ, მმართველმა წრეებმა უნდა განახორციელონ. თვითნებობას, ფაქტიურად, კანონი კი არ ზღუდავს, არამედ კანონის გამტარებელი ადამიანი. ის კი თავად ხასიათდება თვითნებობით, რადგან კანონი, ნორმა მეორეულია ინდივიდის მიმართ.

სახელმწიფოებრივი მმართველობის ამ გამოუვალი წინააღმდეგობის გამო კანტი შენიშნავდა: „ადამიანი ცხოველია, რომელსაც ... სჭირდება ბატონი... მაგრამ ეს ბატონიც ცხოველია და მასაც სჭირდება ბატონი... ხელისუფალი თვითონ უნდა იყოს სამართლიანი და ამავე დროს ადამიანი. აი, რატომაა ეს ამოცანა უძნელესი. მეტიც, მისი საბოლოო გადაწყვეტა შეუძლებელიც კია. ისეთი მრუდე მასალისგან, როგორიც ადამიანია, შეუძლებელია გაკეთდეს რაღაც სწორი და ხეირიანი. ამ იდეასთან მიახლოებალა დაგვისახა ბუნებამ მიზნად.“ (31, გვ. 428)

გამოდის, რომ თვითნებობა თვითნებობითვე იზღუდება. მაშასადამე, ის მხოლოდ ნაწილობრივ იზღუდება და საყოველთაო ინტერესიც მხოლოდ ნაწილობრივ ხორციელდება.

ამიტომ სახელმწიფო, ისტორიულად, თითქმის მუდამ უსამართლობის ორგანოდ წარმოგვიდგება. მმართველი წრეები ჯერ უსამართლო, მიკერძოებულ კანონებს იღებენ და ანესებენ. შემდეგ ასევე მნიშვნელოვანი დარღვევებით აღასრულებენ მათ. სახელმწიფო ყალიბდება ძალადობის ორგანოდ. ის ედრება ორგანიზებულ, მონესრიგებულ ძალადობას. ამ დროს მწარედ გაგვახსენდება ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვები: „სახელმწიფო, სამართლიანობის გარეშე, სხვა არაფერია, თუ არა ავა ზაკთა ხროვა!“

ხშირად, მართლაც, ძნელია ხელისუფლება განასხვავო შეიარაღებული ბანდისგან, რომელიც ორგანიზებულია ძარცვავს მოსახლეობას. მეოცე საუკუნის ინგლისელი ანარქისტი ფილოსოფოსი ჯონ უნსკომში უარყოფს კიდევ არსებით განსხვავებას მათ შორის. სახელმწიფო, ისევე როგორც ბანდა, შეიძლება იქცეოდეს სრულიად თვითნებურად. თავის მხრივ, ბანდაც, ისევე როგორც სახელმწიფო, შეიძლება ხანდახან კეთილმოსურნე იყოს.

დიახ, სახელმწიფო ძალმომრეობის ორგანოდ, უსამართლო დანესებულებად ყალიბდება. მის საფუძვლად ნაგარაუდები ზნეობრივი ჩანაფიქრი იმაშილა იჩენს თავს, რომ ადამიანთა ველური, აღვირახსნილი ძალმომრეობა მონესრიგებული, შედარებით ასატანი ძალმომრეობის სახეს იღებს. ის გამოიყურება ადამიანთა უსაზღვრო ეგოიზმის ნაწილობრივ, გონივრულ შეზღუდვად. კერძოდ, ბანდების უნესრიგო თარეშს ცვლის ერთი „ორგანიზებული ბანდის“ ბატონობა.

ამ აზრით, სახელმწიფოში უზნეობა ყოველთვის ჭარბობს ზნეობას. სახელმწიფოს წარმოდგენა ერთგვარ ზნეობრივ-პედაგოგიურ დანესებულებად, უკეთეს შემთხვევაში, ოცნების ნაყოფია, ხოლო უარესში — ერთგვარი ცინიზმი.

ოცნების ნაყოფია ის, მაგალითად, პლატონის და პეგელის პოლიტიკურ მოძღვრებებში. ეს ფილოსოფოსები გვთავაზობენ არა სახელმწიფოს ცნებას, რაიც რეალურად არსებულ სახელმწიფოთა განხილვის გზით მიიღება, არამედ სახელმწიფოს იდეას, რაიც ოცნებიდან, წარმოსახვიდან იხატება; არა იმას, თუ რა არის სახელმწიფო, არამედ იმას, თუ რა უნდა იყოს სახელმწიფო ადამიანთა ზნეობრივი ჩანაფიქრის მიხედვით.

მაგრამ თუ სახელმწიფოს ეს იდეა სინამდვილეში აგვერია, მაშინ საქმე გვაქვს ცინიზმთან. ამ დროს რეალურად არსებული ძალადობის ორგანო განიმარტება ზნეობრივ-პედაგოგიურ დანესებულებად. ეს კი თვალის დახუჭვაა იმ ვერაგობაზე და მმართველი წრეების ფარულ თუ აშკარა თვითნებობაზე, რაც ნებისმიერ სახელმწიფოს ახასიათებს. მეორე მხრივ, აქ გამოსჭვივის პიროვნების თავისუფალი განვითარების ჩაკელების იეზუიტური მიზანი.

სახელმწიფოს წარმომომბის ახსნა ადამიანის ზნეობრივი ინტერესებიდან უთუოდ ცალმხრიობაა. მაგრამ არანაკლები ცალმხრიობაა მასში ჩადებული ზნეობრივი ჩანაფიქრის უგულვებელყოფა. ეგოიზმის თუნდაც მონესრიგება, შეზღუდვა შეუძლებელია მხოლოდ ეგოიზმით. თუ ასეთი რამ მართლაც მიღწეულია სახელმწიფოში, აქ უთუოდ ზნეობის ელემენტია ჩარეული.

ხოლო თუ სახელმწიფოებრივ მმართველობაში ზნეობა საერთოდ აღარაა, ასეთი სახელმწიფო ნგრევის პირასაა. ამ დროს საჭირობოროტო საკითხად იქცევა ადამიანთა თავდაცვა სწორედ სახელმწიფოსგან; არადა იგი, თავის დროზე, ერთმანეთისგან თავდასაცავად მოიფიქრეს, თუ „ხელშეკრულების თეორიის“ ავტორებს ვერწმუნებით.

ამგვარ ზომიერ პოზიციას იკავებს ხსენებული ორტეგა-გასეტიც: „სახელმწიფოს დასაბამი ეძლევა მაშინ, — ამბობს ის, — როდესაც ადამიანები, რომლებსაც ერთმანეთთან სისხლისმიერი ნათესაობა არ აკავშირებთ, იძულებულნი არიან თანაარსებობის

პრინციპს დაემორჩილონ. ეს იძულებითი თანაარსებობა აღვირაბს-სნილი ძალმომრეობის შედეგი როდია. პირიქით, ესაა ადამიანთა გათიშულ-განცალკევებული ჯგუფების ნებაყოფლობითი გაერთიანება საერთო მიზნის მისაღწევად. სახელმწიფო, უნიწარეს ყოვლისა, მოქმედების პროექტი და თანამშრომლობის პროგრამაა. ის მოუწოდებს ადამიანებს ერთობლივი ძალისხმევით იმოქმედონ მათ წინაშე მდგარი პრობლემების გადასაწყვეტად" (37, გვ. 180).

საინტერესოა ამავე ფილოსოფოსის შენიშვნა სახელმწიფოს ცხოველქმედების თაობაზე. ამ ცხოველქმედების ერთერთ საიდუმლოებად, სახელმწიფოს ჯანსაღი სიცოცხლის ჩვეულებრივ წესად მას მიაჩნია „შინაგანი დინამიკა“:

„აი ესაა სახელმწიფო. მისი არსი უძრავობა კი არაა, არამედ მოძრავობა. თავისი არსებობის ყოველ მომენტში სახელმწიფო საიდანლაც მოდის და სადლაც მიემართება. მოძრავობის ყველა სხვა სახისა არ იყოს, ისიც terminus a quo და terminus ad quem — ია (ლათინური: რალაცის ზღვარი და რალაცის საწყისი)... მეზობელ ხალხებს იმორჩილებს, კოლონიებს აარსებს, ან კოალიციურ კავშირებს ამყარებს სხვა სახელმწიფოებთან. სწორედ ესაა terminus ad quem; სწორედ ესაა ნაშვილი სახელმწიფო, რომლის ერთიანობაც ნებისმიერი სტატიკის დაძლევაა და გადალახვაში მდგომარეობს. თუ ეს სწრაფვა გარკვეული მიზნისკენ ქრება, სახელმწიფოს ნგრევა გარდუვალია. მისი ხსნა თვით იმ ერთიანობასაც კი აღარ შეუძლია, რომელიც ყოველთვის არსებობდა და, თავისი მატერიალურობის წყალობით, თითქოს ურყევი ჩანდა (რასა, ენა, ბუნებრივი საზღვრები). სახელმწიფო ირღვევა, იშლება და მტკრად იქცევა" (37, გვ. 181—182).

ამიტომ მოლიბერალო პოლიტოლოგთა ჩივილი ზოგიერთი სახელმწიფოს „უზნეო ექსპანსიითა" გამო მხოლოდ საქმეში ჩაუხედაობა და ლაყბობაა.

ბ) სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმები

ტომების გაერთიანება ხალხად მტკიცეწული პროცესია. ამ გაერთიანების საფუძვლად გვაროვნული ზნეობა აღარ გამოდგება. ის მიკერძოებული იქნება ერთი რომელიმე გვარის თუ ტომისკენ და ვერ შეჰკრავს ხალხს. აქ სახალხო ზნეობაა საჭირო, რაც სამართლებრივი ცნობიერების სახელითაა ცნობილი.

ერთიდან მეორეზე გადასვლა უთუოდ მოიცავს გარკვეულ ნორმატულ ვაკუუმს. ამ დროს გვაროვნული ზნეობა დარღვეულია, ხოლო სამართლებრივი ცნობიერება ჯერაც არ ჩამოყალიბებულია. ეს ვაკუუმი, ძირითადად, ორი სახისაა: ანარქია და დესპოტია.

ანარქიის (ბერძნული „ანარქე“ — უმთავრობობა, არეულობა) შემთხვევაში საზოგადოება დიდი ჯგუფების უნესრიგო ბრძოლაა, რაიც ცვალებადი უპირატესობით მიმდინარეობს.

დესპოტიის (ბერძნული „დესპოტია“ — შეუზღუდავი ხელისუფლება) შემთხვევაში საზოგადოება ერთი უძლიერესი ჯგუფის მეტ-ნაკლებად ორგანიზებული, მაგრამ თვითნებური ძალადობაა დანარჩენებზე.

შეიძლება ითქვას: ევროპაში სახელმწიფოთა წარმოშობას ნინ უძლოდა ანარქიული ვითარება, აზიაში კი — დესპოტური.

ეს განაპირობებს სახელმწიფოებრივი მმართველობის განსხვავებულ ფორმათა წარმოშობას. დესპოტური ტრადიციების საზოგადოება მონარქიული მმართველობისთვის უფროა მზად, ანარქიული კი რესპუბლიკურისთვის. ძირითადად, სახელმწიფოებრივი მმართველობის სწორედ ეს ორი ფორმა არსებობს: მონარქია და რესპუბლიკა.

„მონარქია“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს ერთმმართველობას. მონარქიის სათავეში დგას ერთი ადამიანი, რომლის ძალაუფლება მემკვიდრეობითია — გადადის მამიდან ვაჟზე. ასეთი ერთმმართველი არის მეფე. თუ მან დაპყრობითი ომის შედეგად მიიმატა სხვა ქვეყნის სამეფო ტიტულიც, მაშინ ის არის იმპერატორი. მისი ქვეშევრდომი ქვეყანა კი იმპერიაა.

თავისი წმინდა, კლასიკური სახით, მეფის ხელისუფლება შეუზღუდველია. მეფე უშუალოდ ხელმძღვანელობს კანონის შექმნასაც და აღსრულებასაც, ასევე სასამართლო საქმეებსაც. მონარქიის ასეთ ისტორიულ ფორმას აბსოლუტური მონარქია ჰქვია.

მისგან განსხვავდება კონსტიტუციური მონარქია. აქ მეფის ხელისუფლება სახელმწიფოს ძირითადი კანონითაა შეზღუდული. საკანონმდებლო ორგანო და კანონთა აღსრულების უშუალო ხელმძღვანელი ზღუდავს მეფეს, ვისი ხელისუფლებაც თანდათანობით სიმბოლური ხდება.

„რესპუბლიკა“ ლათინური სიტყვაა და „საერთო საქმეს“ ნიშნავს. რესპუბლიკური მმართველობის დროს ხელისუფლება არჩევითია, ხოლო საარჩევნო ვადა შეზღუდული. მთელ ხალხს ან ხალხის ნაწილს თავისი წარმომადგენლები ჰყავს არჩეული უმაღლეს ხელისუფლებაში, რომლებიც ანგარიშვალდებულნი არიან ამომრჩეველთა წინაშე.

რესპუბლიკის წმინდა, კლასიკური ფორმა საპარლამენტო რესპუბლიკაა (ფრანგული parler — ლაპარაკი). აქ სახელმწიფოს უმაღლესი ორგანო საკანონმდებლო ორგანოა, რაც თვითონ ირჩევს მისდამი ანგარიშვალდებულ აღმასრულებელ ხელისუფლებას.

რესპუბლიკა მონარქიას უახლოვდება, როცა ის საპრეზიდენტო (ლათინური praesidens - თავში მჯდომი). აქ ხელისუფლების სათავეში დგას ხალხის მიერ არჩეული პიროვნება — პრეზიდენტი, ვინც შეუზღუდველი მონარქისგან, ფაქტიურად, მხოლოდ არჩევითობით განსხვავდება.

ფილოსოფიაში დგება მმართველობის ფორმათა შორის უპირატესობის საკითხი: მონარქია სჯობია თუ რესპუბლიკა? მაგრამ თუ კონკრეტული ვითარება არ გავითვალისწინებთ, ეს საკითხი ძალიან ადვილად შეიძლება უსაგნო ლაყბობის საგნად იქცეს. ამას გულისხმობს ჰეგელი, როცა ამბობს: „საკითხავია, ღირს თუ არა საკითხის დასმა: რომელი ფორმა სჯობია მმართველობისა — მონარქია თუ დემოკრატია“ (18a, გვ. 299).

გერმანელი ფილოსოფოსი გეაფრთხილებს: ლაპარაკი საუკეთესო მმართველობის შესახებ არ ნიშნავს, თითქოს ესა თუ ის ფორმა თვითნებური არჩევის საგანი იყოს. „ისინი უნდა განიხილებოდეს აუცილებელ ფორმებად განვითარების გზაზე, სახელმწიფოს ისტორიაში“ (18, გვ. 360).

ჰეგელი აღტაცებული იყო „მშვენიერი ათენური დემოკრატია“; მაგრამ ეს მმართველობა შეეფერებოდა ათენელ ხალხს. ის გამოუსადეგარია დიდ სახელმწიფოში, რომელიც რღვევისკენაა მიდრეკილი. აქ ორგანიზაცია და მკაცრი ცენტრალიზაციაა საჭირო და ამიტომ მმართველობის მონარქიული ფორმაა აუცილებელი.

„საქმე ისაა, — ამბობს ჰეგელი, — რომ კერძო პირთა გროვას ხშირად ხალხად წარმოგვიდგენენ. მაგრამ ამგვარი გროვა არის vulgus და არა populus. ამიტომ სახელმწიფოს ერთადერთი მიზანი ისაა, რომ აღკვეთოს მისი ჩამოყალიბება და, მითუმეტეს, ხელისუფლებაში მოსვლა. ხალხის ასეთი მდგომარეობა უკანონობის, უზნეობის და, საერთოდ, უგუნურების მდგომარეობაა. ამ მდგომარეობაში ხალხი უტოლდება ამორფულ, უწესრიგო, ბრმა ძალას, ამღვრეულ და აბობოქრებულ ზღვას. ოღონდ ეგაა, რომ ზღვის სტიქიას ამით არაფერი უშავდება, ხალხი კი სულიერი სტიქიაა და ასეთ მდგომარეობაში ყოფნით თავს დაილუპავს უთუოდ“ (18, გვ. 360-361).

ყველაფერი ჰკიდია კონკრეტულ ვითარებაზე. შეიძლება დავუმატოთ: ანარქიული ტრადიციის ხალხისთვის რესპუბლიკა სჯობია; დესპოტური ტრადიციის ხალხისთვის კი — მონარქია.

მაგრამ ზოგჯერ სახელმწიფოებრივი მმართველობის გადახალისება ხდება საჭირო. თუ მონარქიული მმართველობა ჩიხში შევიდა, შეიძლება ქვეყანას უშველოს რესპუბლიკურ მმართველობაზე გადასვლამ.

ასე მოხდა საბერძნეთისა და რომის ისტორიაში; აგრეთვე მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულის საფრანგეთში. ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების ანუ ეგრეთ წოდებული პოლისების მმართველობაში ტირანი, ხოლო რომში მეფე არჩევითმა ორგანოებმა შეცვალეს.

ასევე, მეთვრამეტე საუკუნის დამლევის საფრანგეთში მონარქიული მმართველობა ჯერ კონვენტმა, მერე დირექტორიამ ჩანაცვლა.

ჩიხში შესვლისგან არც რესპუბლიკური მმართველობაა დაზღვეული. ამ დროს ქვეყანას შეიძლება მონარქიულ მმართველობაზე გადასვლამ უშველოს. ასე მოხდა სამოქალაქო ომებით განამებულ რომში. რესპუბლიკურ მმართველობას იულიუს კეისარმა მოუღო ბოლო. კეთილშობილურ გრძნობებს აყოლილმა შეთქმულებმა არ აპატიეს მას რესპუბლიკური ტრადიციების გადაბიჯება. ეგონათ, თუ მმართველობის ფორმა მარადიულია. იმპერატორი შეთქმულების მსხვერპლი გახდა.

ნამდვილად კი რესპუბლიკური მმართველობა ჩიხში იყო შესული, რასაც, შეთქმულთაგან განსხვავებით, კარგად გრძნობდა იულიუს კეისარი. ამიტომ შეთქმულნი გადამწყვეტ ბრძოლაში, ფილიპებთან, დამარცხდნენ და სანაქებო რესპუბლიკური ტრადიციების რომმა არათუ არ მიიღო იმპერატორობის ინსტიტუტი, არამედ, აღმოსავლური ტრადიციისამებრ, გააღმერთა ახალი იმპერატორი ოქტავიანე და ავგუსტუსი უწოდა (ლათინური „augustus“ — ღვთაებრივი).

რევოლუციურ საფრანგეთშიც, დირექტორიის მმართველობისას, ყველა პირობა მომნიშვნელოვანად ახალი მონარქიისთვის. ნაპოლეონი იმპერატორად ეკურთხა და სრულიად სამართლიანად მოუღო ბოლო უძლეურ რესპუბლიკას.

შეიძლება ხალხის ან ისტორიული მომენტის თავისებურებას ანგარიში არ გაუწიონ და თვითნებურად დაამკვიდრონ მმართველობის ფორმა. ეს ნაყოფს არ გამოიღებს და მხოლოდ სახელს გაუტეხს ძალით დამკვიდრებულ მმართველობის ფორმას. ზოგ ხალხზე, მოცემულ ისტორიულ პირობებში, მეფის ავტორიტეტი უფრო სჭრის. ამ დროს რესპუბლიკური მმართველობა ანარქიას გაუტოლდება; შეიქმნება რესპუბლიკური მმართველობის და ანარქიის სრული იგივეობის შთაბეჭდილება.

გაუგებრობაა სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმებს შორის უპირატესობის საკითხის დასმა ტომის ან ტომთა გარეგნული, მექანიკური ერთობლიობის მიმართ. ასეთ შემთხვევაში მმართველობის ორივე ფორმას სახელი უტყდება და საზოგადოება თავს გრძნობს სულელური არჩევანის წინაშე — ანარქია თუ დესპოტია?

ამ ორს შორის, რა თქმა უნდა, არც ერთი არ სჯობია. ამიტომ არჩევა შემთხვევითი და დროებითი იქნება. ეს დადასტურდება დაუსრულებელი გადატრიალებებით, რასაც სასონარკვეთილებამდე მიჰყავს მოსახლეობა.

სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმებს შორის უპირატესობის საკითხი უნდა დადგეს მხოლოდ ხალხის მიმართ, რადგან მხოლოდ ხალხი ჰქმნის სახელმწიფოს.

ასე დადგა ეს საკითხი მიდო-სპარსთა წინაშე, როგორც „ისტორიის მამა“ ჰეროდოტე მოგვითხრობს. სპარსელებმა მოჰკლეს თვითმარქვია მეფე და სამმა ორატორმა — ოტანესმა, მეგაბიძოსმა და დარიოსმა ხალხს შესთავაზეს დიდი სახელმწიფოს მართვის სამი სხვადასხვა ფორმა, რომლებსაც შეიძლება ვუწოდოთ რესპუბლიკური, შეზღუდული მონარქიული და შეუზღუდველი მონარქიული.

ასევე დადგა სახელმწიფოებრივი მმართველობის არჩევის საკითხი საქართველოში თამარ მეფის დროს: აბსოლუტური მონარქია თუ კონსტიტუციური მონარქია ან სულაც რესპუბლიკა?

მაგრამ თუ ხალხად ასალებს თავს ტომი ან ტომთა გარეგნული, მექანიკური ერთობლიობა, მაშინ სახელმწიფოებრივი მმართველობის არჩევის საკითხი დაბნეულობა ან შეგნებული თვალთმაქცობაა. ასეთ საზოგადოებას არც მონარქია სურს და არც რესპუბლიკა, რადგამ მას თვითონ სახელმწიფო არ სურს.

ის უკეთ გრძნობს თავს სახელმწიფოს გარეშე — სისხლით ნათესაობის, მირონობის და ძმაბიჭობის გარემოში. აქ კანონიერება, მართლწესრიგი არასაკადრისად ითვლება. მას ზე მალლა დგება „გაგება“ ანუ საკითხის გადანყევტა სამართლებრივი კანონისთვის გვერდის ავლით.

გვარ-ტომული აზროვნება სახელმწიფოს, როგორც წესი, ბოროტებად სახავს, ხოლო სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის აუცილებელ პირობად უზნეობას მიიჩნევს. მას ხიბლავს ნაკვესი: „პოლიტიკა უზნეობაა!“. ნამდვილი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა კი, პირიქით, შეუძლებელია უზნეობრივი ელემენტის გარეშე.

მაკიაველის ნაკვესი „პოლიტიკაში მიზანი ამართლებს საშუალებას!“ არ ნიშნავს უზნეობის გამართლებას. პოლიტიკაში ყოველგვარი მიზანი კი არ ამართლებს საშუალებას, არამედ სახელმწიფოს სასარგებლოდ ნაფიქრი მიზანი.

მაგალითად, დავით აღმაშენებელმა მრავალი სისასტიკე ჩაიდინა საქართველოს განთავისუფლებისა და გაძლიერებისთვის. ის ამის გამო გულში გრძნობდა ხინჯს და სინდისის ქენჯნას, რაც გამოთქვა კიდეც ლექსში „გალობანი სინანულისანი“. ქრისტიანული მონანიების სიტყვები ამშვენებს მისი საფლავის ქვას.

მაგრამ თუ პოლიტიკოსი არ ერიდება უზნეო საშუალებების გამოყენებას თავისი პირადი მიზნებისთვის, ეს უკვე მაკიაველის-

ტური პოლიტიკა კი არაა, არამედ ჩვეულებრივი უზნეობა. მეტიც, ეს საერთოდ არაა პოლიტიკური მოღვაწეობა, რადგან უკანასკნელი ნიშნავს სახელმწიფოს მართვას და არა პირადი ცხოვრების მოწყობას.

საზოგადოდ, შეიძლება ვილაპარაკოთ მმართველობის თითოეული ფორმის დადებითი და უარყოფითი მხარეების შესახებ.

მონარქიის დადებითი მხარეა ის, რომ მეფის ოჯახი უზრუნველყოფილია ნივთიერად და მას ძალაუფლების დაკარგვა, კანონის ძალით, არ ემუქრება. ამიტომ მეფეს საზრუნავად მხოლოდ ქვეყანა რჩება. მეფის ეგოიზმი, მეფის ზეადამიანური მდგომარეობის გამო, მაღლდება ჩვეულებრივ ადამიანურ ეგოიზმზე და ემთხვევა საზოგადო ინტერესს, ზნეობრივი ამოცანის შესრულების სურვილს.

ეს კეთილად მოქმედებს ხალხზე. ამიტომ სახელმწიფოებრივი მმართველობა თითქმის სრულად აღწევს მიზანს. მთავარია თვით მეფის ჭკუა და პიროვნული თვისებები.

„სამეფო ხელისუფლების უდიდესი ღირებულება — ამბობს შოპენჰაუერი, — ისაა, რომ ყველა ადამიანის მოთხოვნილებათა განუწყვეტლობის პირობებში ერთერთი ადამიანი ისე მაღლა უნდა იქნას დაყენებული და ისეთი ძალაუფლებით, სიმდიდრით, უსაფრთხოებით და აბსოლუტური ხელშეუხებლობით უზრუნველყოფილი, რომ მას პირადად თავისთვის უკვე აღარაფერი ჰქონდეს სასურველი ან საშიშარი. ამით მისი საერთო ადამიანური ეგოიზმი ბათილდება. მეფე, თითქოს იგი არც იყოს ადამიანი, აღივსება სამართლიანი განსჯისა და ქმედების უნარით; არა პირადი, არამედ საქვეყნო სიკეთისადმი სამსახურის ნიჭით.

ასეთია ნყარო იმ თითქოს ზეადამიანური ხასიათისა, რაიც მუდამ თან ახლავს მეფის ხელისუფლებას და უსასრულოდ მაღლა აყენებს მეფეს პრეზიდენტზე. სწორედ ამიტომ მეფის ხელისუფლება უნდა იყოს მემკვიდრეობითი და არა არჩევითი; ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ვერავინ გაუტოლოს თავი მეფეს; ნაწილობრივ კი იმიტომ, რომ მეფის ზრუნვა თავის შთამომავლობაზე შესაძლებელი გახდეს მხოლოდ ერთი სახით — როგორც ზრუნვა ქვეყნისთვის, რაიც ემთხვევა მისი ოჯახისთვის ზრუნვას" (53, 750).

სწორედ ამას უკავშირდება მონარქიის უარყოფითი მხარეც. მთელი ქვეყნის ბედი დამოკიდებულია ერთი პიროვნების ინდივიდუალურ, არსებითად, შემთხვევით თვისებებზე. ადამიანში, ჩვეულებრივ, ეგოიზმი ჭარბობს. ამ მხრივ არც მეფეა გამონაკლისი. მისი მოქმედების გარედან შეზღუდვა კი გამორიცხულია, რის გამოც მეფის პიროვნული ნაკლოვანებანი მთელ ქვეყანაზე მძიმედ აისახება.

აქ ნათლად ჩანს რესპუბლიკის უპირატესობა. რესპუბლიკური მმართველობისას ხალხი და მისი ბედი არ ჰკიდია ერთ ადამიანზე. მმართველი დამოკიდებულია ამომრჩეველებზე. მისი თვითნებობა წინააღმდეგობას აწყდება კანონის და სხვა ადამიანთა მხრიდან. ის იძულებული ხდება თავი შეიკავოს, საზღვარი დაუდოს თავის თვითნებობას.

რესპუბლიკის უარყოფითი მხარე კი ისაა, რომ მმართველის ძალაუფლება დროებითია და, მაშასადამე, ის ცდილობს მმართველობის შეზღუდული დრო როგორმე თავისი პირადი ინტერესებისთვის გამოიყენოს სახელმწიფოს ინტერესების ხარჯზე.

მეორე მხრივ, არჩევნები ძალაუფლებისთვის ბრძოლაში ითრევს თითქმის მთელ საზოგადოებას. ამ ბრძოლაში ადამიანები ყველანაირ უზნეობას იყენებენ იარაღად, რაც საზოგადოებას აზიანებს ნივთიერადაც და სულიერადაც. ნივთიერად იმიტომ, რომ უზარმაზარ ხარჯებს ითხოვს. სულიერად იმიტომ, რომ ადამიანები რწმუნდებიან ხელისუფალთა უზნეობაში და, მაშასადამე, თვითონაც უზნეობისთვის განეწყობიან. ეგოიზმი და უზნეობა ცხოვრების წესად იქცევა.

მმართველობის ფორმათა უარყოფითი მხარეები, როგორც წესი, აღემატება დადებითს. ამიტომ მმართველობის ორივე ფორმა ნიადაგ წინააღმდეგობებშია გახვეული, სიძნელეებშია გახლართული. მთავარი უბედურება ისაა, რომ მონარქიული მმართველობა მუდამ უახლოვდება დესპოტიას, საიდანაც წარმოიშვა. ასევე, რესპუბლიკური მმართველობა მუდამ თავის უშუალო წინაპარს — ანარქიას ემიჯნება.

მონარქიული და რესპუბლიკური მმართველობანი, შესაბამისად, დესპოტიისა და ანარქიის ზედ საზღვართან მიმდინარეობს.

გ) სახელმწიფოებრივი მმართველობის რეჟიმები

მმართველობის ფორმებისგან ურდა განვასხვავოთ მმართველობის რეჟიმები — დიქტატურა და დემოკრატია.

„დიქტატურა“ ლათინური სიტყვაა და ბრძანებას ნიშნავს. ეს მმართველობის მბრძანებლობითი წესია და ემყარება მმართველის დგომას კანონზე მაღლა. უმაღლესი კანონი მმართველის თვითნებობაა. ამიტომ კანონი, ფაქტიურად, არ არსებობს. მმართველი თვითნებურად შეიმუშავებს უზენაეს კანონად თავის განუსაზღვრელ ძალაუფლებას; არ დაუშვებს მისი ძალაუფლების შემზღუდველ რაიმე მექანიზმსა და სტრუქტურას.

სხვა შემთხვევაში დიქტატორი ფორმალურად იზღუდება, მაგრამ, ფაქტიურად, ითვისებს სხვათა უფლებებს და განუყოფლად იგდებს ხელთ მთელ ძალაუფლებას.

დიქტატურის ყველაზე თვალსაჩინო ნიშანია განსხვავებული პოლიტიკური აზრის აკრძალვა და დევნა. ხელისუფალის განუსაზღვრელი უფლებები იწვევს ცხოვრების სრულ პოლიტიზაციას. განსხვავებული პოლიტიკური აზრის აკრძალვა და დევნა გადაიზრდება პიროვნების ყოველმხრივ გაკონტროლებაში, საყოველთაო ეჭვსა და დაძაბულობაში. თუნდაც პოლიტიკისგან დაშორებული საკითხისადმი თავისუფლად, შემოქმედურად მიდგომაც კი ეჭვს იწვევს.

ამით დიქტატურა ტოტალიტარიზმში გადადის (ლათინური total — საყოველთაო, ყოვლისმომცველი). ესაა დიქტატურა ცხოვრების სრული პოლიტიზაციის პირობებში. ხელისუფლების ორგანოები თვალ-ყურს ადევნებენ და განაგებენ ცხოვრების თითქმის ყველა კუთხე-კუნჭულს, ადამიანთა ცნობიერებას. პოლიტიკური დიქტატი საყოველთაო და ყოვლისმომცველი ხდება.

ეს საკუთრივ საბჭოური ტოტალიტარიზმია. საბჭოთა კავშირში სახელმწიფოს ხელში აღმოჩნდა ადამიანთა ნივთიერი და სულიერი ცხოვრება. აიკრძალა თავისუფალი მენარმეობა და თავისუფალი გაცვლა. ქვეყანაში მეურნეობასა და გაცვლას, პრაქტიკულად, მხოლოდ სახელმწიფო ენეოდა. სახელმწიფო შეიმუშავებდა აგრეთვე ქვეყნიერების, ადამიანის, ისტორიის, ცხოვრების აზრის შესახებ აზრთა გარკვეულ წყობას ანუ იდეოლოგიას და სავალდებულოს ხდიდა მას ყველა ადამიანისთვის.

„დემოკრატია“ კი ბერძნული სიტყვაა და „ხალხის მმართველობას“ ნიშნავს. საბერძნეთში ეს ნიშნავდა ზედაფენის, მონათმფლობელების აქტიურ მონაწილეობას სახელმწიფოს, კერძოდ, პოლისის მართვაში.

რომში დემოკრატია მიაღწია საზოგადოების უღარიბესი ფენების ჩართვასაც სახელმწიფოს მართვაში.

დასავლეთ ევროპაში თანდათან, ისტორიულად, დემოკრატია იქცა მთელი საზოგადოების წარმომადგენლობით მონაწილეობად სახელმწიფოს მართვაში. ის ცხოვრების წესად იქცა და სამოქალაქო საზოგადოების სახით გამოვლინდა.

თანამედროვე დასავლური დემოკრატია ისტორიული განვითარების შედეგია და დემოკრატიის ყველაზე სრულყოფილი ფორმაა, რაღაი გულისხმობს საზოგადოების ყველა წევრის მონაწილეობას სახელმწიფოს მართვაში; უპირველეს ყოვლისა კი კანონების შექმნაში.

აქედან ჩანს, რომ კანონი აქ არაა მიკერძოებული ვინმეს მიმართ. ის თანაბრად იცავს ყველა ადამიანის ძირითად უფლებას და თანაბრად ზღუდავს ყველა ადამიანის მიდრეკილებას უპირატესი უფლებებისკენ.

ეს თანასწორობა ფორმალურია ანუ კანონის წინაშე თანასწორობაა, რაც, ცხადია, არ ნიშნავს ფაქტობრივ თანასწორობას. კანონის წინაშე თანასწორი ადამიანები უთანასწორონი არიან ნიჭისა და უნარების მხრივ, რაც იწვევს დიდ ქონებრივ უთანასწორობას. ეს ზოგჯერ შინაარსს ართმევს უფლებრივ თანასწორობას და, ფაქტიურად, აუქმებს კიდევც.

მაგალითად, ლატაკი ვერ იყენებს თავის უფლებას იყოს მდიდარი და იცხოვროს კეთილდღეობაში. ამიტომ ის ვერც ნიჭსა და უნარებს განივითარებს, მდიდრისგან განსხვავებით, თუმცა კი აქვს ამის უფლება. მის უფლებას აკლია ნივთიერი საშუალებანი და ცარიელ უფლებად რჩება. ხოლო ფაქტობრივად ეს არაფრით განსხვავდება უუფლებობისგან. ისე გამოდის, რომ უფლებრივი თანასწორობა უფლებრივ უთანასწორობას ედრება.

ამას გულისხმობდა კარლ მარქსი (1815—1883), როცა იმდროინდელ დემოკრატიას თვალთმაქცობად და მოჩვენებითობად თვლიდა. ბოგანო თავისუფალი პიროვნებაა, მაგრამ იძულებულია თავისივე ნებით მიეყიდოს მდიდარს და ემსახუროს მონურად.

დემოკრატიული რეჟიმი უთავსდება არა მხოლოდ ფაქტობრივ უთანასწორობას, არამედ ტოტალიტარულ მმართველობასაც. მართლაც, ხელისუფლება ცდილობს გაავრცელოს და თავზე მოახვიოს საზოგადოებას მისთვის სასარგებლო აზრები და განწყობები. ამისთვის ის იყენებს ინფორმაციის მძლავრ საშუალებებს, პიარტექნოლოგიის ახალ-ახალ გამოცდილებებს და აღწევს საზოგადოების ფსიქიკის უღრმეს შრეებში.

ეს არაა ძალადობა, რაც საბჭოურ ტოტალიტარიზმს ახასიათებდა. მაგრამ ეს სახელმწიფოს მიერ ადამიანის პიროვნული ცენტრის მოშლაა, საზოგადოების ქცევაა მასად და მისი „დისტანციური მართვა“. ამიტომ ეს ტოტალიტარიზმის კიდევ უფრო მძიმე ფორმაა. მას შეიძლება ლიბერალური ტოტალიტარიზმი ეწოდოს.

დემოკრატიას აქვს კიდევ უფრო ღრმა ნაკლი. ეს მისსავე ღირსებას — თანასწორუფლებიანობის დაკანონებას უკავშირდება. ამგვარი დაკანონების საფუძველზე მკვიდრდება აზრი, რომ ყველა ადამიანი თანაბრად ღირებულია. ზნეობრივი და შემოქმედებითი უმცირესობა ერთიან მასაში ითქვიფება. მისი უპირატესობა მხედველობაში აღარ მიიღება და ჰქრება.

ამიტომ ღირებულებათა უმაღლეს საზომად არითმეტიკული უმრავლესობის პრინციპი იქცევა: კარგი ისაა, რაც უმრავლესობას მოსწონს! თუ გავითვალისწინებთ, რომ ზნეობრივად და ინტელექტუალურად რჩეული უმცირესობაა ღირებულებათა შემქმნელიც და საზომიც, ცხადი გახდება ცხოვრების დემოკრატიზაციის მთელი საშიშროება: იწყება ადამიანისა და საზოგადოების ზნეობრივი და ინტელექტუალური დაცემა.

ხალხი უარს ამბობს თავის რჩეულ უმცირესობაზე და იქცევა უსახო ნაწილაკების გროვად, მასად. ეს კი ნოყიერ ნიადაგს ჰქმნის დიქტატურისთვის.

ამიტომ საეჭვოა დიდი ბრიტანეთის სახელგანთქმული პრემიერის, უინსტონ ჩერჩილის ნაკვესი: „დემოკრატია ფრიად საძაგელი მმართველობაა, თუ სხვა მმართველობებს არ მივიღებთ მხედველობაში!“. ეს ამ პერსონის მორიგი ენაკვიმატობა უფროა, ვიდრე ბაჟალლო ჭეშმარიტება.

მონარქია უფრო დიქტატურას უკავშირდება, რესპუბლიკა — დემოკრატიას. მაგრამ არის გამონაკლისებიც. მაგალითად, დავით აღმაშენებლისა და თამარის მონარქიული მმართველობა ხასიათდებოდა ხაზგასმული დემოკრატიულობით. ადამიანები წინაურდებოდნენ სოციალური წარმოშობისა და მდგომარეობის მიუხედავად — მხოლოდ ღირსებების გამო.

საუკეთესო ქართველი მეფეები შემდეგშიც გამოირჩეოდნენ გვარიშვილობაზე მაღლა ნიჭისა და საქმის დაყენებით. ხშირად თავადობას ანიჭებდნენ და ჩამოართმევდნენ დამსახურების მიხედვით. ხელისუფლებაში ხალხის რიგითი წევრების ამგვარი მონაწილეობა მონარქიის დემოკრატიულობის ნიშანია.

მეორე მხრივ, რესპუბლიკა შეიძლება დიქტატორული იყოს. ამ დროს დემოკრატია მხოლოდ სიტყვითაა აღიარებული; ნამდვილად კი ის ერთგვარი „მორცხვი დიქტატურაა“. მართლაც, ხელისუფალნი ზედმინევნიტ შენიღბულ ძალადობას მიმართავენ და ხალხის ინტერესებს სრულიად უგულვებელჰყოფენ. ისინი ძალაუფლების ბერკეტების გამოყენებით ახერხებენ არჩევნების გაყალბებას; ხოლო უკიდურეს შემთხვევაში — ხალხის დაშინებას, წინააღმდეგობის დათრგუნვასა და ჩაკვლას.

6. სოციალური უთანასწორობის პრობლემა

ა) სოციალური ჯგუფი და სოციალური ფენა

საზოგადოება იყოფა, ერთი მხრივ, ჯგუფებად და, მეორე მხრივ, ფენებად. ისინი მკვეთრად უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან.

სოციალური ჯგუფი აერთიანებს ადამიანებს საზოგადოებრივი ცხოვრების რომელიმე ნიშნით. მაგალითად, მონადირეები, სპორტსმენები, მეცნიერები, პოლიტიკოსები სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფს შეადგენენ. ეს ჯგუფები ერთმანეთისგან მათი წევრების საზოგადოებრივი საქმიანობით განსხვავდებიან. ჯგუფის წევრები კი, პირიქით, საზოგადოებრივი საქმიანობით არიან ერთნაირნი.

ძნელი შესამჩნევი არაა სოციალური ჯგუფის ერთგვარი პირობითობა. ერთი მხრივ, ეს ჯგუფები მართლაც არსებობს; მაგრამ, მეორე მხრივ, საზოგადოების დაყოფა ჯგუფებად მკვლევარის ხერხი უფროა, ვიდრე სინამდვილე. ჩვენ ვანანევრებთ, ვყოფთ საზოგადოებას ჯგუფებად მის შესასწავლად, მასში გარკვევის გასაადვილებლად.

სოციალური ჯგუფის წევრები ცნებაში არიან გაერთიანებული სუბიექტის მიერ შერჩეული რალაცა ნიშნით, თორემ სინამდვილეში შეიძლება სულ არ იცნობდნენ ერთმანეთს ან მტრები იყვნენ ერთმანეთისა.

სოციალური ჯგუფები ერთმანეთისადმი, ასე ვთქვათ, ჰორიზონტალურნი არიან — მათ შორის არაა ქონებრივი და უფლებრივი განსხვავებანი. ასეთი განსხვავება შეიძლება იყოს ჯგუფის შემადგენელ ინდივიდებს შორის, მაგრამ არა თვით ჯგუფებს შორის. ჯგუფისთვის შემთხვევითია მისი წევრის ქონებრივი ან უფლებრივი განსხვავება სხვა ჯგუფის ან თავისივე ჯგუფის წევრისგან. სოციალური ჯგუფი ამ ნიშნით, უბრალოდ, არ მოიაზრება.

ამ აზრით, სოციალური ჯგუფის ცნება ძალიან ზოგადია. შედარებით კონკრეტულია სიციალური ფენის ცნება.

სოციალურ ფენაში იგულისხმება ქონებრივად და უფლებრივად მსგავსი ადამიანები. სოციალური ფენები ადამიანთა დიდი ჯგუფებია, რომლებიც ქონებრივად და უფლებრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ამიტომ ისინი, ასე ვთქვათ, ვერტიკალურ განლაგებას ჰქმნიან. ესე იგი, საზოგადოების ერთი ნაწილი ქონებრივად და უფლებრივად დაბლაა, მეორე — მაღლა.

ნებისმიერი საზოგადოება ხასიათდება ფენებად დაყოფისკენ მიდრეკილებით. თვით უძველესი საზოგადოებაც კი იცნობს, ერთი მხრივ, ძირითად მასას, მეორე მხრივ კი ბელადს, უზუცესებს, ქურუმებს. ისინი საზოგადოების გამორჩეული წევრები არიან და შეიძლება ვილაპარაკოთ მათს ერთგვარ ქონებრივ და უფლებრივ უპირატესობაზეც. ხოლო მოგვიანებით ჩნდებიან ვაჭრები, რომლებიც აღწევენ თვალსაჩინო ქონებრივ უპირატესობას.

მეურნეობის წინსვლა და საზოგადოებაში ქონების დაგროვება კიდევ უფრო ზრდის საზოგადოების ერთი ნაწილის ქონებრივ უპირატესობას, რაც შემდეგ გადაიზრდება უფლებრივ უპირატესობაშიც. მართლაც, მდიდართა ზედაფენა ცდილობს თავისი ქონებრივი უპირატესობის და უმრავლესობის სიღატაკის დაკანონებას, რაც ფენათა შორის უფლებრივი განსხვავების უპირველესი წყაროა.

შედეგად მიიღება საზოგადოების დაყოფა მჩაგვრელ ზედაფენად და ჩაგრულ მასად. ისტორიულად თითოეული მათგანი კიდევ იყოფა შიდა ფენებად. მაგრამ მთავარ მაინც ორი დიდი ფენაა:

მჩაგვრელები და ჩაგრულები. მათ შორის არსებული ქონებრივი და უფლებრივი განსხვავება ისტორიულად აყალიბებს გარკვეულ სულიერ და სხეულებრივ განსხვავებასაც.

მართლაც, სრულიად სხვადასხვა პირობებში ცხოვრება იწვევს ფენათა განსხვავებულ განვითარებას. ზედაფენა უფრო ვითარდება სულიერად და სხეულებრივად, ვიდრე დაბალი ფენა. ეს განსხვავდება გენეტურადაც მაგრდება და მკვიდრდება, რაც ჰქმნის ფენათა შორის ბუნებრივი ან ღვთით დადგენილი განსხვავების შთაბეჭდილებას. თითქოს ზედაფენის ადამიანები თავიდანვე, ბუნებრივად არიან რჩეულნი; თითქოს ბუნებრივმა უთანასწორობამ წარმოშვა სოციალური უთანასწორობა.

ნამდვილად კი პირიქითაა. სოციალურმა უთანასწორობამ, დროთა განმავლობაში, შექმნა ბუნებრივი უთანასწორობის ილუზია. ზედა ფენებს მუდამ ჰქონდათ თავისუფალი დრო სულიერი და სხეულებრივი განვითარებისთვის. მდებრივად დრო კი დაძაბულ ფიზიკურ შრომაში გადიოდა. მათ არ ჰქონდათ დრო განვითარებისთვის.

ამიტომ დაბალი ფენა სულიერად და სხეულებრივად ჩამორჩა. ხოლო ეს ჩამორჩენა შთამომავლობას გადაეცა. უთანასწორობა, რაიც სოციალური პირობების გამო წარმოიშვა და სოციალურია, ბუნებრივ უთანასწორობად გამოჩნდა.

ქონებრივი უთანასწორობა იწვევს უფლებრივს თუ უფლებრივი ქონებრივს? ან იქნებ ისინი ურთიერთქმედების დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან და თანაბრად განაპირობებენ ერთმანეთს?

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქონებრივმა უპირატესობამ წარმოშვა უფლებრივი უპირატესობა. სოციალურ ფენას ქონებრივი უპირატესობა უნდა ჰქონოდა, რათა დაეკანონებინა იგი და ამით უფლებრივი უპირატესობაც მოეპოვებინა. უპირველეს უფლებრივ უპირატესობად, ალბათ, დიდი ქონებრივი უპირატესობის უფლება უნდა ჩაითვალოს. სხვა უფლებრივი უპირატესობანი აქედან გამომდინარეობს.

მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ უფლებრივმა უპირატესობამ, თავის მხრივ, გაზარდა ქონებრივი უპირატესობა. ეს უკუხემოქმედება ყოველთვის დასტურდება: ადამიანს ძალაუფლება, უმეტესად, ქონების მოსაპოვებლად სჭირდება. ერთს, ჩვეულებრივ, მოსდევს მეორე.

ამიტომ ნაკლებად შევცდებოდით, თუ ვიტყოდით: ფენებს შორის ქონებრივი და უფლებრივი განსხვავებანი ურთიერთქმედების მდგომარეობაში არიან და თავიდანაც ერთმანეთს განაპირობებენ.

ბ) **სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობა**
სოციალური უთანასწორობა სოციალური ჯგუფების უთანასწორობაა ქონებისა და უფლების მხრივ. ნებისმიერი საზოგადოება ხასიათდება ამგვარ ჯგუფებად დაყოფისკენ მიდრეკილებით.

ამავე დროს: საზოგადოების ჯგუფური შედგენილობა ისტორიულად იცვლება; ხოლო ეს ცვალებადობა გარკვეულ კანონზომიერებას ამჟღავნებს.

პირველყოფილ საზოგადოებაში სოციალური უთანასწორობისკენ მიდრეკილება მიდრეკილებადვე რჩება. სისხლნათესაური კავშირი ელობება მის განხორციელებას. სისხლით შეკრულ საზოგადოებაში სოციალური ჩაგვრა ძნელი წარმოსადგენია.

სოციალურ უთანასწორობას წინ ელობება მარტივი და მწირი მეურნეობაც. ნივთიერი დოვლათის სიმცირე არ იძლევა მისი უთანასწორო განაწილების საშუალებას.

ამ ორი გარემოების გამო სოციალური უთანასწორობა მარტივ საზოგადოებაში ისე მცირეა, რომ, პრაქტიკულად, შეიძლება სოციალურ თანასწორობად ჩაითვალოს. ესაა, რასაც კარლ მარქსი და ფრიდრიხ ენგელსი პირველყოფილ კომუნიზმს უწოდებდნენ. უკანასკნელი ისე ხანგრძლივ ისტორიულ პერიოდს მოიცავს, რომ განმანათლებლობის ხანაში მას „ადამიანის ბუნებასაც“ უკავშირებდნენ — ადამიანი, თავისი ბუნებით, სოციალური თანასწორობის მომხრეაო.

მარქსი და ენგელსი უარყოფდნენ ადამიანის თანდაყოლილ, უცვლელ ბუნებას. არ არსებობს ადამიანის არც კეთილი და არც ბოროტი ბუნება. ადამიანი ისტორიის პროდუქტია. საზოგადოების ეკონომიკური და იდეოლოგიური სტრუქტურების ისტორიულ ცვლილებათა შესაბამისად, იცვლება მისი ძირეული მიდრეკილებები და მრწამსები, რომლებიც ნაჩქარევ აზროვნებას „ადამიანის ბუნება“ ჰგონია.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეგოცენტრული ცნობიერების უპირობო უპირატესობა უმაღლესი ცნობიერების მიმართ განაპირობებს ადამიანის დაუძლეველ მიდრეკილებას უთანასწორობისკენ, ხოლო ადამიანთა საზოგადოებისა სოციალური უთანასწორობისკენ.

ამ მიდრეკილებას ისტორია არ ეხება. ისტორია მხოლოდ მისი გამოვლენის ფორმას ეხება. ეს უთანასწორობა მუდამ უთანასწორობად რჩება, გამოვლენის ფორმები კი ისტორიულად იცვლება. პირველყოფილ საზოგადოებაში ეს უთანასწორობა, ცნობილი მიზეზების გამო, ისე მცირე რაოდენობით ვლინდება, რომ შეუმჩნეველია და ძნელი გასარჩევია სოციალური თანასწორობისგან.

მაგრამ სისხლით ნათესაობის მნიშვნელობა, საზოგადოების ისტორიული გამსხვილების გამო, თანდათან მცირდება. კერძოდ საერთო თანდათან მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს. ეს აღრმავებს თვითცნობიერებას და ხელს უწყობს აზროვნების განვითარებას.

უკანასკნელი უშუალოდ აისახება შრომის იარაღთა დახვეწაში, სამეურნეო წარმატებაში და საზოგადოების ქონებრივ წინსვლაში. იქმნება უთანასწორო განაწილების საშუალება, რასაც ადამიანები მაშინვე იყენებენ. საზოგადოების პროფესიული ზედაფენა თანდათან ქონებრივ და უფლებრივ უპირატესობას აღწევს. ეს უპირატესობა სახელმწიფოებრივად ფორმდება და მაგრდება.

სოციალური უთანასწორობის პირველი კლასიკური ნიმუში მონობის ინსტიტუტია. აქ სოციალური უთანასწორობა უმაღლეს ხარისხს აღწევს. მონათმფლობელს ნივთივით ეკუთვნის მონა. ეს უკანასკნელი არც ითვლება ადამიანად. ის „მოლაპარაკე ნივთია“. მას არ ესმის თავისი ადამიანური ღირსება — გონება და ნების თავისუფლება. ამიტომ ეს ღირსება არც არსებობს. ამ აზრით, მონა თვითონვე ჰქმნის თავის მონობას და, შესაბამისად, მონათმფლობელსაც. ის ეძებს პატრონს, მფლობელს და პოულობს კიდევც.

მონობა დიდი ბოროტებაა; სწორედ მონობა და არა მონობის ინსტიტუტი, მონათმფლობელური წყობილება. მონობა თვითცნობიერების ნაკლებობაა. ესაა მთავარი ბოროტება — საკუთარი თავის გადაქცევა მონად. ასეთი ადამიანის დამონება და მონობის ინსტიტუტი კი სრულიად კანონზომიერი და გამართლებულია. ეს, არსებითად, არცაა ბოროტება.

ამას გულისხმობდნენ პლატონი და არისტოტელე, როცა მონობას ამართლებდნენ. მართლაც, ბოროტება მონის მონობა კი არაა, არამედ მონის თავისუფლება. აი, ეს ეწინააღმდეგება საგანთა წესრიგს, შეუსაბამობაა და უთუოდ ბოროტებაც. მონის დამონება კი, პირიქით, სიკეთეა.

ამას უკავშირდება მონობის უდიდესი სიკეთე — თავისუფალი დროის, მოცალეობის წარმოშობა. გონებრივი შრომა გამოეყო ფიზიკურს. წარმოიშვა მანამდე თითქმის უცნობი მოვლენა — თავისუფალი აზროვნება; ესე იგი, აზროვნება, რომელიც კულში არაა გამობმული ყოფა-ცხოვრებას, ამაღლებულია მასზე და ტკეპბა საკუთარი თავით.

ამან სრულიად შეცვალა საზოგადოების სახე და შინაარსი. სულიერი კულტურის წარმოშობას და აღმავლობას კაცობრიობა, უპირველესად, მონობის ინსტიტუტს უნდა უმაღლოდეს.

სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობა თავისებურ კანონზომიერებას ამჟღავნებს, რაც ჰეგელმა შენიშნა

და თავის „სულის ფენომენოლოგიაში“ ჩამოაყალიბა ბატონისა და მონის ცნობილი პარადოქსის სახით:

შრომა იძულებითია. ამიტომ მაიძულებელი ანუ მონათმფლობელი თვითონ არ შრომობს. შრომა იძულებულის, ესე იგი, მონის ხვედრია.

მაგრამ შრომა, ამავე დროს, ადამიანის უშუალო, საგნობრივი ურთიერთობაა ბუნებასთან, რაც ხელს უწყობს ადამიანის განვითარებას. მაშასადამე, მონა, ბატონის უნებურად, ვითარდება შრომის პროცესში. მისი გონების თვალსაწიერი ფართოვდება და ცნობიერება ნათდება. მონისთვის თავისი მონობა ერთგვარ სიკეთედ იქცევა.

ბატონს კი თავისივე თავისუფლება ბორკავს. ის, შრომისგან თავის არიდების გამო, წყდება ცოცხალ საგნობრივ ურთიერთობას ბუნებასთან და, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ ცალმხრივად ვითარდება.

ამ უცნაურ კანონზომიერებას შენიშნავდა ილია ჭავჭავაძეც მოთხრობაში „ოთარაანთ ქერივი“, როდესაც გახაზავდა ყმა-გლეხთა სიჯანსაღეს მებატონეებთან შედარებით.

აი, რას ამბობს თავადი გლეხების შესახებ: „ჩვენ რაცა ვართ, გაკეთებულნი ვართ, ისინი კი შექმნილნი. ჩვენ დაბლანდულნი ვართ, ისინი კი გვირისტით შეკერილნი... ისინი ჩაკირულნი არიან, ჩვენ დოდნდლონი, დუნენი. აბა იმათს სიმღერას უყურე: ერთი გრძელი კენესაა და მაინც სიმღერას ეძახიან. ჩვენი სიმღერა კენესა არ არის და მაინც ლხენა ვერ დაგვირქმევია... იმათთვის ძილი მართალი მოსვენებაა, მართალი აღდგენაა დახარჯული ღონისა. ჩვენთვის კი ნებიერობაა, ღონის გასიებაა, დამძიმებაა, წყალმანკია; იმიტომ, რომ ჩვენი ღვიძილიც ძილია. იმათი ცოცხალი ნახევარი, ავად თუ კარგად, მაინც ჰსაქმობს და ჩვენი კი უქმია. საქმეა სიცოცხლე... ეს არის იმათი კარგი და ამითი გვეჯობნიან...

...იქა ჰდულს ძარღვებში მოარული სისხლი. იქა სცემს თითონ სიცოცხლის ძარღვიცა.”

ჰეგელი კი დაასკვნიდა: მონა ბატონის ბატონად იქცევა, ბატონი კი მონის მონად.

ამ პარადოქსულ ჰიპერბოლაში ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ისტორიული კანონზომიერება ბატონისა და მონის გათანასწოებისთვის მუშაობს. მონაში ილვიძებს ინდივიდური თვითცნობიერება. მას უჩნდება კერძო ინტერესი და ველარ ეგუება თავის მონობას, ესე იგი, არსებულ წესს. მისი შრომა, ამის გამო, ჰკარგავს უნიდელ ნაყოფიერებას.

საზოგადოებას ძნელი დრო უდგება. მონათმფლობელი ამას სისასტიკით უპასუხებს, რაც იწვევს მონათა მოძრაობას. ისინი ამ-

ტვრევენ შრომის იარაღებს, გარბიან პატრონისგან და შეიარაღებულ წინააღმდეგობასაც კი ახერხებენ.

მონათმფლობელი იძულებულია დააკმაყოფილოს მონის კერძო ინტერესი და დაუთმოს მას მინის ნაკვეთი, აგრეთვე დრო მასზე სამუშაოდ. ძალიან მოკლედ და გამარტივებულად რომ ვთქვათ, ასე წარმოიშვა ბატონ-ყმობა.

ეს უდიდესი მოვლენაა სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობის გზაზე. უთანასწორობა დარჩა უთანასწორობად, მაგრამ შემცირდა. ყმა-გლეხი ბევრად უფრო თავისუფალია, ვიდრე მონა. ის აღარაა „მოლაპარაკე ნივთი“ ან „მეტყველი ცხოველი“. ისიც ადამიანია, ოღონდ ბატონზე ბევრად დაბლა მდგომი. ბატონი ქონებრივად და უფლებრივად აღემატება ყმას, რაც აისახება სულიერ უპირატესობაშიც.

სოციალური უთანასწორობის შემდგომი ბედი დასავლეთში დიდად განსაზღვრა გემანული მოდგმის ცნობილმა სულისკვეთებამ, რასაც ჰეგელი სუბიექტურობას უწოდებდა. ეს არის ქვეყნიერების განხილვა საკუთარი ინტერესების მიხედვით. ამ ერთგვარ „იუდეველობას“ თან დაერთო ქრისტიანული დოგმა ყველა ადამიანის ღვთით დადგენილი თანასწორობის შესახებ.

ეს, არსებითად, პროტესტანტული სულისკვეთება ყველა ადამიანის თანასწორუფლებიანობის აღიარებამდე მივიდა. სწორედ ეს იყო საფრანგეთის დიდი რევოლუციის უმთავრესი მონოდება. ემზობოდა მონარქი ცაზეც და მიწაზეც.

გაუქმდა წოდებრივი დაყოფა. ყველა ადამიანი გათანასწორდა კანონით და კანონის წინაშე. ყველა ადამიანს თანაბარი უფლება აქვს კეთილდღეობაზე, საკუთარი ნიჭისა და უნარის განვითარებასა და გამოყენებაზე, სახელმწიფოს მართვაში მონაწილეობაზე. ყველა ადამიანს უფლება აქვს იქონიოს და გამოთქვას საკუთარი აზრი და მრწამსი. ყოველივე ეს სახელმწიფოს ძირითადი კანონითაა უზრუნველყოფილი.

ამით სოციალურ უთანასწორობას ფორმალურად ბოლო მოეღო. თუ აქამდე ფაქტობრივი სოციალური უთანასწორობა კანონით იყო გაფორმებული და გამაგრებული, ამიერიდან ეს ასე აღარაა. ერთი სიტყვით, სოციალურ უთანასწორობას ფორმალურად ბოლო მოეღო, მაგრამ არა ფაქტობრივად.

ფაქტობრივი სურათი სხვანაირია. ძველებურად დარჩნენ მდიდრები და ღარიბები, ქონებრივად განსხვავებულთა დიდი ჯგუფები. ეს ასახავს ინდივიდების განსხვავებას ნიჭის, უნარის, ნებისყოფის, გარეგნობის, ფიზიკური ძალის, ბედის მიხედვით. ყოველივე ეს სავსებით საკმარისია სოციალური უთანასწორობისთვის, თუ მისკენ საზოგადოების ბუნებრივ მიდრეკილებასაც გავითვალისწინებთ.

ახალი სიციალური უთანასწორობა მრავალმხრივ თავისებურია. მთავარი ისაა, რომ ეს უთანასწორობა, უპირველეს ყოვლისა, ქონებრივია. ტრადიციულად სიციალური უთანასწორობა ქონებრივი და უფლებრივი იყო ერთდროულად. თანამედროვე სიციალური უთანასწორობა კი უფლებრივი თანასწორობის პირობებში არსებობს.

ყველა ადამიანი თანასწორია კანონის წინაშე. კანონით ყველას თანაბარი უფლება ეძლევა თავისი ნიჭის, უნარის განვითარებისა და გამოყენებისთვის. ამავე დროს, ყველა ერთნაირად არის ვალდებული დაემორჩილოს კანონს. აი ამ აზრით, ადამიანები უფლებრივად თანასწორნი არიან.

მაგრამ არსებობს ქონებრივი უთანასწორობა. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს უთანასწორობა აჭარბებს კიდევ, და ბევრადაც, უზინდელს. განვითარებული ქვეყნების მთელი სიმდიდრის უდიდესი ნაწილი უმინიშვნელო უმცირესობის ხელშია. არსებობს უმდიდრესი და უღარიბესი ფენები. მათ შორის ისეთი უფსკრულია, რომლის მსგავსს მონობის ინსტიტუტიც კი არ იცნობდა.

რა მოსდის ამ დროს უფლებრივ თანასწორობას? შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ასეთ პირობებში უფლებრივი თანასწორობის შესახებ ლაპარაკი ერთგვარი ცინიზმიც კია. უფლებრივი თანასწორობა ამ დროს მხოლოდ ფორმალურია, ამ სიტყვის არა ვინაო სპეციალური, არამედ ყოველდღიური, ცუდი მნიშვნელობით.

ეს ცარიელი, უშინაარსო თანასწორობაა. უღარიბესი ფენების ადამიანური უფლებები ცარიელი და უშინაარსოა, უკიდურესად აბსტრაქტულია. ეს უფლებები თითქმის არ არსებობს. ბოგანოს უფლება აქვს უმდიდრესი ადამიანი იყოს, ნიჭი და უნარი განვითაროს, ცხოვრებით დატკბეს, თვით ქვეყნის პრეზიდენტიც კი გახდეს. მაგრამ ეს ყოველივე მხოლოდ უნიადაგო ოცნების სფეროა.

თანამედროვე დემოკრატია ამაყობს ბოგანოს ამ ადამიანური უფლებების დაკანონებით, რაც ცინიზმის ტოლფასია. მით უმეტეს, რომ ამხელა ქონებრივი უთანასწორობა შეუძლებელია უფლებრივიმაც არ გადადიოდეს; თუმცა „უფლებების გადამეტება“ კანონით აკრძალულია.

რითი შეიძლება აიხსნას ეს პარადოქსი — მანამდე არნახული თანასწორობისგან ასევე მანამდე არნახული უთანასწორობის მიღება?

ეს აიხსნება ერთადერთი მიზეზით — დასავლური ევროატლანტური დემოკრატიის ცალმხრიობით. კერძოდ, ეს თანასწორობა მხოლოდ „ფორმალურია“, ესე იგი, სამართლებრივია. მისგან სრულიად გამორიცხულია „შინაარსი“ ანუ ზნეობრივი ელემენტი. მას საფუძვლად უდევს ეგრეთ წოდებული „გონივრული“ ანუ ცივი გონებით მოწესრიგებული, დახვეწილი ეგოიზმი. ეს თანასწორობა

იმ ადამიანების მიერაა დადგენილი, რომლებსაც არ სურთ თანასწორობა. მათ სურთ მიტაცება და გლადიატორობა თანასწორობის პირობებში.

თანამედროვე ევროატლანტურ თანასწორობას კიდევ ერთი თავისებურება ახასიათებს: ფენასა და მის წარმომადგენელს შორის კავშირი აღარაა ძველებურად მყარი. ძველად ინდივიდი, მთელი თავისი წინაპრებით და შთამომავლობით, თავისი დამსახურების მიუხედავად, სამუდამოდ ეკუთვნოდა თავის ფენას. ეს მისი ბედისწერა იყო.

ლუარსაბ თათქარიძე, თავისი გონებაშეზღუდულობისა და მცონარობის მიუხედავად, მაინც მაღალ ფენაში რჩებოდა და მისი უპირატესობითა და სიკეთეებით სარგებლობდა. მისი ყმა დათო კი, თავისი გონიერებისა და სიყოჩაღის მიუხედავად, ყმა-გლეხად რჩებოდა და თავისი ფენის ჭირ-ვარამს იზიარებდა.

თანამედროვე ევროატლანტური უთანასწორობა კი არ შეიცავს ასეთ უფსკრულოს ფენებს შორის. ინდივიდი ძველებურად ეკუთვნის ან ერთ, ან მეორე ფენას, მაგრამ არა სამუდამოდ; მით უმეტეს, არა წინაპრებითა და შთამომავლობით.

ადამიანმა, თავისი პირადი, ინდივიდური თვისებების გამო, შეიძლება ერთი სოციალური ფენიდან მეორეში გადაინაცვლოს. თუ ზედაფენის ადამიანმა სიფხიზლე მოადუნა, ის შეიძლება ქვედაფენაში აღმოჩნდეს. ასევე, თუ ქვედა ფენის ადამიანმა თავი გამოიჩინა ნიჭით ან ჭკუით, ანაც ბედმა გაუღიმა, ის შეიძლება ზედაფენაში აღმოჩნდეს.

ამიტომ თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებაში საზღვარი ფენებს შორის არაა რალაც საბედისწერო და გადაულახავი. მაგრამ ინდივიდთა მიერ ამ საზღვრის გადალახვა, ფენებს შორის ადგილგადანაცვლება, გამონაკლისი უფროა, ვიდრე ნორმა, კანონზომიერება.

გ) სოციალური თანასწორობის უტოპიურობა

საზოგადოებაში ქონებრივად და უფლებრივად განსხვავებულ ფენათა არსებობას მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი ძველთაგანვე ბოროტებად სახავდა.

ამგვარი შეფასებისას, უპირველესად, ერთი რამ იგულისხმებოდა: ხშირად ბუნებისგან დაჯილდოებული ინდივიდი იჩაგრება თავისი დაბალი სოციალური წარმომავლობისთვის. მას გზას უკეტავს და მის კუთვნილ ადგილს იკავებს სრულიად უფერული ადამიანი მხოლოდ იმ საფუძველზე, რომ ზედაფენას ეკუთვნის. ვინ იცის, რამდენი სიკეთე დააკლდა ამის გამო კაცობრიობას.

ამიტომ მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი სოციალურ უთანასწორობას უსამართლობად აღიქვამდა და ცხოვრებისეულ ბოროტება-

თა ნამდვილ სათავედ თვლიდა. ამას შეესაბამებოდა ხალხის წიაღში დაბადებული ოცნებები თანასწორობაზე და სამართლიანობაზე, რაც თითქმის ყველა ხალხის ზღაპრებში იჩენს თავს.

სოციალური თანასწორობის იდეას უთუოდ დიდი ბიძგი მისცა ქრისტიანულმა სარწმუნოებამაც. ქრისტეს მოძღვრებაში სოციალური უთანასწორობა ბოროტებად ცხადდება. მდიდარმა ღარიბსა და უპოვარს უნდა გაუნანილოს თავისი ქონება. ეს ქრისტიანული სათნოება აუცილებელია სასუფეველისკენ მიმავალ გზაზე.

ახალი დროის დასაწყისში დასავლეთს განსაკუთრებით იტაცებდა წარმოდგენა „მინიერი სასუფეველის“ შესახებ. ამან მნიშვნელოვნად განსაზღვრა უტოპიების წარმოშობა სრულყოფილი საზოგადოების შესახებ, რომელშიც სოციალური თანასწორობა სუფევს.

ეს უტოპიები შეიძლება დავყოთ, ძირითადად, განმანათლებლურ და მარქსისტულ უტოპიებად.

განმანათლებლები ფიქრობდნენ, რომ სოციალური უთანასწორობა ცრურწმენას ემყარება. ადამიანებს ჰგონიათ, რომ ქონებრივი და უფლებრივი უპირატესობა სიკეთე და ბედნიერებაა. ქონებრივი უპირატესობის მიზანი ფუფუნებაა, უფლებრივისა თვითნებობა. ფუფუნება და თვითნებობა სიკეთედ და ბედნიერებად ითვლება. ეს კი, როგორც განმანათლებლები ფიქრობდნენ, გავრცელებული ცრურწმენაა.

ნამდვილად კი ფუფუნება და თვითნებობა მოწყენილობისა და სულიერი სიცარიელის განცდას ჰბადებს. ეს რყვნის ცნობიერებას, გულგრილობასა და სისასტიკეს ამკვიდრებს მასში.

განმანათლებლებს სწამდათ, რომ სინამდვილის ნათლად გაცნობიერება, მისი გონებისეული შემეცნება საკმარისია ამგვარი ცრურწმენების მოსაცილებლად. ადამიანი გარდაიქმნება შეგნებულ არსებად. მის მთავარ საქმედ იქცევა საკუთარი ნიჭისა და უნარების განვითარება.

განმანათლებლებმა ზოგი რამ ვერ გაითვალისწინეს: ზოგიერთი ცრურწმენა ისტორიულად კი არ წარმოიშობა ადამიანთა ცნობიერებაში, არამედ იმთავითვე, ასე ვთქვათ, „ისტორიამდე“ განსაზღვრავს მას. მათი წყარო შეცდომა კი არაა, არამედ ეგოცენტრული ცნობიერება. ამიტომ განათლება არაა საკმარისი მათ წინააღმდეგ.

გარდა ამისა, გონება არ გამოდგება ცხოვრების საწყისად. მისი პირველობა და ბატონობა გამოიწვევდა ცხოვრების არა აღმაველობასა და აყვავებას, არამედ შეჩერებას, მისი მამოძრავებელი ძალების გამოფიტვას.

სხვაგვარია მარქსისტული უტოპია. მარქსს სწამდა სოციალური თანასწორობის დამყარება; მაგრამ არა ადამიანთა გონები-

სა და კეთილი ნების, არამედ ეკონომიკური კანონზომიერების საფუძველზე.

მომავალში, როგორც მარქსი ფიქრობდა, შრომის საზოგადოებრივი ხასიათი კიდევ უფრო გაიზრდება და ველარ შეუთავსდება მითვისების კერძო ხასიათს. უკანასკნელს კი კერძო საკუთრების ინსტიტუტი უდევს საფუძვლად. შრომის ნაყოფიერების ზრდის უძლეველი კანონზომიერება გზიდან ჩამოიცილებს ამ დამბრკოლებელ ინსტიტუტს და ბოლო მოეღება სხვისი შრომის მითვისებას. უნებლიედ დადგება სოციალური თანასწორობის აუცილებლობა, რაც, შესაბამისად, გარდაქმნის ადამიანთა შეგნებას.

მარქსს ეს ისეთ დიდ გარდატეხად მიაჩნდა კაცობრიობის ისტორიაში, რომ მას უნოდებდა ადამიანთა წინაისტორიის დასასრულს და ახალი ხანის დასაწყისს. ასეთი გარდატეხისთვის იგი ვარაუდობდა განსაკუთრებული ტიპის სახელმწიფოს — პროლეტარიატის დიქტატურის აუცილებლობას გარკვეული დროით.

ამით მარქსის დოქტრინაში ერთმანეთს დაუპირისპირდა აზრთა ორი ნაკადი — მეცნიერული ანუ ისტორიული კანონზომიერების თვალსაზრისი და ვოლუნტარისტული ანუ სუბიექტური ძალდატანების თვალსაზრისი. თუ უპირატესობის საკითხს დავსვამთ, შეიძლება ითქვას, რომ მარქსი უფრო პირველი თვალსაზრისისკენ იხრებოდა — ისტორიულ კანონზომიერებას ანიჭებდა უპირატესობას.

რუსულმა ბოლშევიზმმა, კერძოდ, ვლადიმერ ლენინმა (1870—1924) უპირატესობა მეორე ფაქტორს მიანიჭა. ამით სოციალური თანასწორობის მარქსისტულმა უტოპიამ ვოლუნტარისტული ხასიათი მიიღო.

ეს ბოლშევიკური უტოპია პრაქტიკულად, თანაც დიდი თანმიმდევრობით, განახორციელა იოსებ სტალინმა (1879—1953). რუსეთის იმპერია იქცა პროლეტარიატის დიქტატურის სახელმწიფოდ, რომელსაც ძალდატანებით უნდა მოეღო ბოლო სოციალური უთანასწორობისთვის. მაღალ ფენებს ჩამოერთვათ ქონება და სახელმწიფოს გადაეცა. ეს ქონება სახელმწიფოს თანაბრად უნდა გაენაწილებინა მშრომელი მასებისთვის ასეთი პრინციპით: „თითოეულისგან უნარის მიხედვით, თითოეულს შრომის მიხედვით!“.

ეს გათანასწორება ემყარებოდა ორ ბერკეტს — ენთუზიაზმს და ძალადობას. ყოველთვის, როცა ენთუზიაზმი, ცნობილ ადამიანურ სისუსტეთა გამო, მინელდებოდა ან ქრებოდა, რჩებოდა შიშველი ძალადობა. მაგრამ თანასწორობის ძალით დამყარება იმთავითვე წინააღმდეგობრივი და ყალბია. ამიტომ ყველაფერი იქეთკენ მიდიოდა, რომ სოციალური უთანასწორობის მხოლოდ მხარეებს შეეცვალათ ადგილი, ხოლო თვით უთანასწორობა ხელუხლებლად დარჩენილიყო.

დასავლეთმა კი სოციალური თანასწორობის უფრო ზომიერი და სინამდვილის შესაბამისი მოდელი შეიმუშავა. ის შემოიფარგლა ადამიანთა მხოლოდ უფლებრივი გათანასწორებით და არ ცდილა ქონებრივ გათანასწორებას. ეს უკანასკნელი დარჩა, რის გამოც უფლებრივი თანასწორობა ცარიელი, უშინაარსო გახდა. სოციალური უთანასწორობა ძალაში დარჩა, ოღონდ — ზემოთ უკვე აღნიშნული თავისებურებით.

განვითარებულ ქვეყნებში თანდათან კიდევ ერთი თავისებურება გამოიკვეთა — ზედაფენა საზოგადოებრივ აშლილობათა, არეულობათა თავიდან ასაცილებლად ცდილობს შეამციროს ქონებრივი სხვაობა ფენებს შორის; საკუთარი ხარჯებით შეამციროს ბოგანოთა რიცხვი და გაზარდოს ლარიბთა შემოსავალი; აგრეთვე გაზარდოს ეგრეთ ნოდებული საშუალო ფენა.

ეს ვერ სძობს სოციალურ უთანასწორობას. მაგრამ საზოგადოება შეუძლებელიც კია ამგვარი უთანასწორობის გარეშე. სამაგიეროდ სოციალური უთანასწორობა მცირდება და გონივრულ საზღვრებში ექცევა. მისი ასეთი ცვლილება სავსებით შეესაბამება ცხოვრების დემოკრატიზაციას.

7. საზოგადოება და პიროვნება

ა) პიროვნების ცნება

საზოგადოება ადამიანთა ერთობლიობაა. თვით სიტყვა მიუთითებს, რომ ეს ერთობლიობა ემორჩილება ადამიანთა მიერვე დანესებულ და აღიარებულ ზოგად, საერთო ნორმებს. ამ ნორმების მეშვეობით ადამიანები ითვალისწინებენ ერთმანეთის ინტერესებს და ურთიერთობენ ერთმანეთთან.

ზოგადად რომ ვთქვათ, ამ ნორმების გაცნობიერება ხდის ადამიანს პიროვნებად. თუ ადამიანს ესმის თავისი მოვალეობა სხვების წინაშე და პასუხს აგებს მისი დარღვევისთვის, ის არის პიროვნება. ასეთია პიროვნების ზოგადი ცნება.

პიროვნება ნორმების გაცნობიერება და პასუხისმგებლობაა. აქედან ჩანს, რომ პიროვნებისთვის ეს ნორმები, მკაცრი აზრით, გარეგანია. მას აქვს თავისი სურვილები და ინტერესები. მაშასადამე, პიროვნება „რთული შედგენილობისაა“. მან უნდა შეუთავსოს თავისი სურვილები და ინტერესები საზოგადოებრივ და საერთო ადამიანურ მოვალეობას.

ამ ერთმანეთის სანინაღმდეგო ძალთა შეთავსება ჰქმნის პიროვნების მრწამსს, რომელიც შედგება გარკვეული ცოდნისა და შეფასებებისგან. ცოდნა, როგორც მრწამსის ელემენტი, საკუთარი სურვილებისა და ინტერესების, აგრეთვე საზოგადოებრივი და სა-

ერთო ადამიანური მოვალეობის ცოდნაა. შეფასება, როგორც მრწამსის ელემენტი, ღირებულებათა დადგენაა, უპირატესობის მინიჭებაა ერთი ქცევისთვის მეორის მიმართ.

პიროვნების ეს „სირთულე“ უკავშირდება მის ერთ თავისებურებას — პიროვნება ეგრეთ წოდებული „ღია სისტემა“.

ეს კარგად ჩანს ინდივიდის და პიროვნების ცნებების შედარებისას. ინდივიდი „დახურული სისტემა“, „საგანია“, „სუბსტანცია“. „ინდივიდი ნატურალისტური, ბიოლოგიური კატეგორიაა. — ამბობს ნიკოლაი ბერდიაევი — ინდივიდუალურია არა მხოლოდ ცხოველი ან მცენარე, არამედ ალმასიც, ჭიქაც, ფანქარიც. პიროვნება კი სულიერი მოვლენაა და არა ნატურალური. ის სულის გეგმებს ეკუთვნის და არა ბუნებისას. ის სულის მიერ ბუნების გარღვევა“ (10, გვ. 145).

ინდივიდის ცნება გამოხატავს მოცემული ადამიანის განსხვავებას სხვებისგან და იგივეობას საკუთარ თავთან ანუ ადამიანის გარკვეულობას და მთლიანობას. პიროვნებაში ამას ემატება ღრმა თვითცნობიერება, ესე იგი, ერთგვარი გაორება. ადამიანი აცნობიერებს თავის ინდივიდუალობას და ამით ერთგვარად თავისი თავის გარეთ დგება, მისი „მაყურებელია“. ის მუდამ გასულია თავისი მოცემულობიდან, თავისუფალია, „ღია“.

ამიტომ მხოლოდ პიროვნება აგებს პასუხს. თითქოს ადამიანის ქცევისთვის პასუხი უნდა აგონ გარემოებებმა, რომლებმაც შექმნეს იგი ასეთად. ადამიანი როგორც ინდივიდი მუდამ გრძნობს ამას და უსამართლობად აღიქვამს მისთვის პასუხისმგებლობის დაკისრებას.

პიროვნების ქცევისთვის კი პასუხი უნდა აგოს თვით პიროვნებამ. აკი ის ინდივიდზე მაღლა დგას. ინდივიდის განსაზღვრულობა გარემოებათა მიერ მას არ ეხება. მას შეუძლია თვითონ, თავისუფლად მიიღოს გადაწყვეტილება, რისთვისაც აგებს კიდეც პასუხს სრულიად კანონიერად.

პიროვნების ყველაზე მნიშვნელოვანი ფსიქოლოგიური ბირთვი ნებისყოფაა. მართლაც, ადამიანი პიროვნებაა სწორედ იმის გამო, რომ თავს იკავებს სურვილებისგან, იმპულსური ქცევებისგან და მიზანს ისახავს. ნებისყოფა შინაგანი, სულიერი ძალაა. ის ჰკრავს მრწამსს ერთ მთელად და აქცევს ცხოვრების სახელმძღვანელოდ.

ეს ძალა საჭიროა იმისთვის, რომ ადამიანმა თავი შეიკავოს სურვილთა ზემოქმედებისგან, არ დაემორჩილოს უშუალო გარემოს წნეხს და იმოქმედოს ჯერ არარსებული საგნის, მიზნის მიხედვით.

არაა გასაკვირი, რომ ლათინები პიროვნებას „პერსონას“ ანუ ნილაბს უწოდებდნენ. გულისხმობდნენ იმას, რომ პიროვნება თითქოს საკუთარი თავის წინააღმდეგ მოქმედებაა. იგი ინდივიდის გა-

დაქცევას სხვა ადამიანად, რაღაც საზოგადოებრივი როლის შემსრულებლად. ნებისყოფა სწორედ სხვა ადამიანად, როლის შემსრულებლად, „ნილბად“ ყოფნის ძალაა. ამ ძალის ხარჯვა ანუ პიროვნებად ყოფნა ღლის ადამიანს.

მაგრამ რაც უფრო რთულდება საზოგადოება, ესე იგი, რაც უფრო მეტია მასში ჯგუფების რაოდენობა, მით უფრო მეტი „ნილბი“ და, შესაბამისად, ძალის ხარჯვა სჭირდება ადამიანს. ძველი, „დახურული“ საზოგადოება მარტივი, ერთგვაროვანი იყო. ამიტომ პიროვნებას მხოლოდ ერთი, მარტივი ნილბი სჭირდებოდა. საამისო ძალა კი ყველა ადამიანს აქვს.

მდგომარეობა რთულდება „რთულ“ საზოგადოებაში. აქ ადამიანი მრავალ პიროვნებად იშლება. ამას კი ბევრად მეტი შინაგანი, სულიერი ძალა სჭირდება, რაც ადამიანს შეიძლება არ გააჩნდეს. ამიტომ ადამიანი იძაბება და იღლებს.

თანამედროვე ადამიანი ბევრად უფრო დარღვეული და დაღლილია, ვიდრე წარსულისა. ის აღარაა ერთი პიროვნება. ის ბევრი პიროვნებაა. ადამიანი ველარ უყრის თავს ამ სიმრავლეს და იწყება პიროვნების დაშლა.

ბ) „პიროვნების რაოდენობის“ პრობლემა

პიროვნება შინაგან კავშირშია „ნილბთან“. ამ ვითარების ღრმად გააზრებას მივყავართ ადამიანში „პიროვნების რაოდენობის“ პრობლემასთან: ადამიანი ერთი პიროვნებაა თუ მრავალი?

დაბადებიდან სიკვდილამდე ადამიანი თითქმის განუწყვეტლად იცვლება. მასში თითქოს ნაირ-ნაირი პიროვნებები სახლდება. ადამიანში, კაცმა რომ თქვას, „ქვა ქვაზე აღარ რჩება“. ის მთლიანად იცვლება გარეგნულად. თანდათანობითობის მეტაფიზიკური კანონზომიერება და შეჩვევის ფაქტორი რომ არა, ადამიანი სარკეში თავის თავს ველარ იცნობდა.

მაგრამ ჩვენ გვაინტერესებს შინაგანი ცვლილება. თავიდან ყურადღებას იპყრობს ასაკობრივი ცვლილება. ბავშვი, ყრმა, მონიფული ადამიანი და მოხუცი ოთხი სხადასხვა პიროვნებაა. ამის თაობაზე ზემოთ თავის ადგილას ვმსჯელობდით. ამიტომ ახლა განმეორებისგან თავი უნდა შევიკავოთ.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია პიროვნების დამოკიდებულება საზოგადოებრივ ჯგუფზე. თანამედროვე საზოგადოება სოციალური ჯგუფების გროვია. ერთსა და იმავე ადამიანს უხდება მრავალი ჯგუფის წევრობა. თითოეული ჯგუფი მას თითო ნილბით აჯილდოვებს. ერთი და იგივე ადამიანი სხვაა ოჯახში, სხვაა სამსახურში, სხვა — სამეგობროში და ასე შემდეგ.

ეს ჯგუფები ხანდახან ისე მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისგან, რომ პიროვნება სხვადასხვა ჯგუფში სხვადასხვა ადამიანი

გეგონება. თუ ეს როლები სრულიად საპირისპიროა, მაშინ ადამიანის პიროვნება ირღვევა. ის აღარ წარმოადგენს ერთ პიროვნებას. ის როლების და იქ შესრულებული ქცევების ჯამია, გროვაა.

თუ გავითვალისწინებთ პერაკლიტურ სიბრძნეს „ცხოვრება მოია!“, მაშინ ადამიანი ყოველ მოცემულ ვითარებაში, რაღაც მიმართებით, ან გამარჯვებულია, ან დამარცხებული. ამის მიხედვით იცვლება მისი პიროვნება. გამარჯვებული პიროვნება სხვა ადამიანად განიცდის თავს, ვიდრე დამარცხების დროს იყო და პირიქით. მისი მოთხოვნები და მოლოდინები სხვანაირი ხდება.

იცვლება მოვალეობის გრძნობაც. ის სხვადასხვა უფლებას აძლევს თავს იმის მიხედვით, თუ როგორია მისი ამა თუ იმ „ომის“ კონკრეტული შედეგი — გამარჯვება თუ დამარცხება.

ადამიანის პიროვნება იცვლება პერიოდულადაც — ამინდის, დღელამური პერიოდების, ვარსკვლავთა განლაგების, გუნება-განწყობილების მიხედვით.

ინგლისელი ფილოსოფოსი დევიდ ჰიუმე უარყოფდა ადამიანის ერთი სუბსტანციური „მე“-ს არსებობას. ადამიანი მას მიაჩნდა მთაბეჭდილებათა ნაკადად, რომელიც ნიადაგ იცვლება.

არსებითად იგივეა ინდუიზმის თვალსაზრისი — ადამიანში არსებობს უამრავი „მე“. ის, რასაც პიროვნებას ვუწოდებთ, ერთ-ერთის დროებითი უპირატესობაა მეორის მიმართ.

შეიძლება დავასკვნათ: ყოველი კონკრეტული ადამიანი პიროვნებათა მონაცვლეობა და მათ შორის ჭიდილია. ხოლო ის ერთი, რომელიც ამ აურ-ზაურისა და დომხალის სიღრმეში გვეგულება, სრულიად აბსტრაქტული და არარაა. მას ისევე შეიძლება ეწოდოს „ის“, როგორც „მე“. ამიტომ ამბობენ ინდოელები: „Tat tvam asi!“ („შენ ხარ ის!“).

გ) სუსტი და ძლიერი პიროვნებები

მრწამსის ძალის ანუ ნებისყოფის მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ სუსტი და ძლიერი პიროვნებები.

სუსტია პიროვნება, რომელსაც ეჭვი ეპარება თავისი მრწამსის სისწორეში. ამიტომ ის უკან იხევს სანინაღმდეგო ძალის წინაშე. მას უჭირს თავისი მრწამსის განხორციელება; იმის გაკეთება, რაც სწორად მიაჩნია და სურს.

ის მერყევია, უჭირს გადანყვეტილების მიღება. მისი გადანყვეტილება თითქმის არასდროს არაა საბოლოო. მას უყვარს გადანყვეტილების მიღების გადადება. ის მიჰყვება მოვლენათა განვითარებას. არჩევის დროს, უმეტესად, იმას გრძნობს, რომ არჩევა რაღაცის დათმობაა. ამიტომ მისი არჩევანი არასდროს არაა საბოლოო. ის ნანობს თავის არჩევანს და შეიძლება მალევე აზრი შეიცვალოს.

პიროვნების სისუსტე უფრო თვალსაჩინოა სხვა ადამიანებთან ურთიერთობებში. ასეთი პიროვნება გაურბის წინააღმდეგობას და უთმობს მონიწილმდეგეს. წინააღმდეგობისას ის განსაკუთრებით მკაფიოდ გრძნობს თავისი მრწამსის არაადამაჯერებლობას და სხვის სისწორეს. ეს გადაიზრდება რაღაც დანაშაულის ბუნდოვან განცდაში, რაც ანახევრებს პიროვნულ ძალას. ადამიანი ბრალეულად გრძნობს თავს, თუმცა დანაშაული არ ჩაუდენია.

ეს მოტივები აღწერილია კირკეგოს „ფსიქოლოგიურ თხზულებებში“; აგრეთვე ანტონ ჩეხოვისა და ფრანც კაფკას მოთხრობებში.

წინააღმდეგობისადმი შიშს ღრმა მეტაფიზიკური საფუძველი აქვს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, არის გადაჭარბებული მგრძნობიარობა ქვეყნიერების არსის — ბრძოლის მიმართ. რაც უფრო მკაფიოდ ვაცნობიერებთ ამ „მსოფლიო ომს“, მით უფრო ცხადი ხდება საკუთარი უმწეობა. ეს კი, ცხადია, იწვევს შიშის გრძნობას.

„საშიში სამყარო“ ვლინდება სიმბოლოებისა და ალეგორიების სახით. ის ხან ცალკეული ადამიანის სახეს იღებს, ხან ადამიანთა ჯგუფებისა, ხან საზარელი საგნებისა და წარმოდგენებისა. ამ სიმბოლოებისა და ალეგორიების ყველაზე ბუნებრივი არე მაინც სიზმარია — კოშმარული ჩვენებები.

ფსიქოლოგები გადაჭარბულ მგრძნობიარობას ამ „მეტაფიზიკური ბრძოლის“ მიმართ ხსნიან ფიქრისაკენ მიდრეკილებით, რასაც შეესაბამება საგნობრივი აქტივობის შემცირება. იგულისხმება, რომ საკუთარი უძლურება აშკარა ფაქტია; უბრალოდ, საგნობრივი აქტივობით გართულ ადამიანს ამის შემჩნევის დრო არა აქვს.

ნიცშე განსაკუთრებით გახაზავდა სუსტი პიროვნების მიდრეკილებას „სიკეთისკენ“. პიროვნების სისუსტე მას ესმოდა სიცოცხლის ბუნებრივი ინსტინქტის გადაგვარებად, რაც თავს იჩენს სიცოცხლის არსისადმი, ბრძოლისადმი შიშში. ადამიანს ავადმყოფური ანტიპათია იპყრობს სიცოცხლის გულისგულის — ბრძოლის მიმართ. იგი ოცნებობს ისეთ გარემოზე, სადაც მას არ ებრძვიან.

სწორედ ესაა „საყოველთაო სიკეთით“ მოცული „ჰარმონიული საზოგადოება“. აქ სუსტი პიროვნების სიცოცხლე უზრუნველყოფილია. ასეთი პიროვნება სავსებით სრულფასოვანი ხდება. სწორედ ამ გადაგვარებული, დასნეულებული სიცოცხლის ანარეკლად ესმოდა ნიცშეს ადამიანთა მიდრეკილება „სიკეთისკენ“, „საყოველთაო სიყვარულისკენ“, „ჰარმონიული საზოგადოებისკენ“.

ამიტომ ქრისტიანული მორალი და „ჰარმონიული საზოგადოების“ ქადაგება სისუსტის, გადაგვარების და სნეულების დამკვიდრება და გამრავლებაა. ეს ნიცშეს კულტურის დაცემად მიაჩნდა. თვითონ კი ჰქადაგებდა „ბუნებასთან დაბრუნებას“ და „მე-

ომრულ მორალს". ეს მიაჩნდა ძლიერი ადამიანის აღზრდისა და ჩამოყალიბების გზად.

ძლიერია პიროვნება, რომელიც დარწმუნებულია თავისი მრწამსის სისწორეში.

ეს მას აძლევს ძალას სამოქმედოდ. ის იღებს მტკიცე გადანყევტილებას და რაც უფრო მეტს ფიქრობს გადანყევტილების მიღებისას, იმდენად ნაკლებს ფიქრობს ერთხელ უკვე მიღებული გადანყევტილების სისწორეზე ან მცდარობაზე.

არჩევისას ის იმდენად რაღაცის დათმობას არა გრძნობს, რამდენადაც რაღაცის მკვიდრად მოპოვებას. ამიტომ მისი არჩევანი საბოლოოა და არა სინანულის საგანი.

ძლიერ პიროვნებას არ აკრთობს წინააღმდეგობა; პირიქით, ძალასა და ერთგვარ ხალისს ჰმატებს ის. დაბრკოლება მისი ძალის სასინჯი ქვაა. ამიტომ მას უყვარს კიდეც დაბრკოლება, წინააღმდეგობა, საკუთარი მრწამსის გატარება ვიღაცის საწინააღმდეგოდ.

წინააღმდეგობებთან შეჯახება ძლიერ პიროვნებას სიამოვნებას ჰგვრის. ამ დროს ის გრძნობს სასიცოცხლო ძალას და სწორედ ეს სიამოვნებს. მას შეუძლია თქვას: „ვიბრძვი, მაშასადამე, ვარსებობ!“.

დ) უარყოფითი და დადებითი პიროვნებები

მრწამსი გაიზომება არა მხოლოდ სიძლიერით, არამედ ღირებულებითაც: რამდენად ღირებულია ის, რაც სწამს პიროვნებას? ამის მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ უარყოფითი და დადებითი პიროვნებები.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს ცნებები უფრო ზედაპირული მნიშვნელობით მოიხმარება, ვიდრე ფილოსოფიაში. ცხოვრებაში დადებით და უარყოფით პიროვნებებს განასხვავებენ გარეგანი და შემთხვევითი საზომებით. ფილოსოფიური საზომების მომარჯვებისას კი შეიძლება „დადებითი პიროვნებები“ „უარყოფითნი“ აღმოჩნდნენ; იშვიათად კი პირიქითაც.

ზოგჯერ დაობენ დადებითი პიროვნებისა და უარყოფითი პიროვნების ცნებათა კანონიერების შესახებ. ზოგი ფიქრობს, რომ დადებითობა და უარყოფითობა ითქმის არა პიროვნებაზე, არამედ ქცევაზე. არსებობს დადებითი და უარყოფითი ქცევები და არა პიროვნებები.

ამას გულისხმობდა მაჰატმა განდი, როცა ამბობდა: „შეიძულეთ ადამიანთა საქმეები და არა თვით ადამიანი; ცოდვები და არა ცოდვილი! ეს ორი სხვადასხვა რამაა. თუ თავად ადამიანს შეიძულეობთ, სიძულვილისა და ზიზლის შხამი დაახრჩობს კაცთა მოდგმას“.

ასეთ შემთხვევაში სწამთ, რომ პიროვნება არაა მყარი და საგნობრივი რამ. მისგან მოსალოდნელია როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ქცევები. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს გარემოებებს, რომელშიც ყალიბდება პიროვნება. გარემოებათა შეცვლის მიხედვით, იცვლება პიროვნებაც, რის გამოც არა აქვს აზრი ლაპარაკს პიროვნების მყარ მრწამსზე.

ესეც რომ არა, პიროვნებათა დაყოფა დადებითად და უარყოფითად საზიანოა. ეს ცუდად იმოქმედებს როგორც „უარყოფით“, ისე „დადებით“ პიროვნებებზე.

უფრო სწორი ჩანს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც არსებობს მყარი მიდრეკილება დადებითი ან უარყოფითი ქცევებისკენ. ეს მიდრეკილება განსაზღვრავს პიროვნებას. გარემოებანი მხოლოდ სხვადასხვა ელფერს აძლევს ამ მიდრეკილებას. ერთსა და იმავე გარემოში ზოგი უარყოფითი ქცევისკენ მიიძრის, ზოგი დადებითისკენ.

უარყოფითი შეიძლება ეწოდოს პიროვნებას, რომელსაც არა სწამს სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება. მას ისინი მიაჩნია პირობით და შეფარდებით ცნებებად.

მისი აზრთა წყობა ასეთია: რაც სიკეთეა ერთ ვითარებაში, ის ბოროტებაა სხვა ვითარებაში. რაც სიკეთეა ერთისთვის, ის ბოროტებაა მეორისთვის. რაც სიკეთეა დღეს, ბოროტებად იქცევა ხვალ ან პირიქით. რაც სიკეთეა ერთი მხრივ, ბოროტებაა მეორე მხრივ და ასე შემდეგ. სხვა სიტყვებით: ის სიკეთეს არ სცნობს სიკეთედ, ხოლო ბოროტებას ბოროტებად.

ცხადია, „უარყოფით ადამიანს“ აქვს თავისი წარმოდგენა სიკეთისა და ბოროტების შესახებ. ეს არის „სასარგებლო“ და „საზიანო“. სიკეთე ისაა, რაც სასარგებლოა მისთვის და მისი ჯგუფისთვის. ბოროტება კი ისაა, რაც საზიანოა მისთვის და მისი ჯგუფისთვის.

უნდა ვივარაუდოთ: რაც უფრო ფართოა უარყოფითი ადამიანის „ჯგუფი“, მით უფრო უახლოვდება მისი „სუბიექტური, სათავისო სიკეთე“ ობიექტურ, თავისთავად არსებულ სიკეთეს. ხოლო რაც უფრო ვიწროა ეს „ჯგუფი“, მით უფრო ეგოისტია ადამიანი და მით უფრო უარყოფითია პიროვნება.

დადებითად უნდა ჩაითვალოს პიროვნება, ვისაც სწამს სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება. სიკეთე სიკეთეა მაშინაც, თუ ის საზიანოა მისთვის და მისი „ჯგუფისთვის“. ბოროტება კი ბოროტებაა მაშინაც, როცა ის სასარგებლოა მისთვის და მისი „ჯგუფისთვის“.

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სიკეთე და ბოროტება არ იზომება სარგებლობით და ზიანით. სიკეთე და ბოროტება ადამიანის არსებობის ორი სხვადასხვა ხარისხი და დონეა. ერთია თანაგრძნობაზე, ხოლო მეორე გულგრილობაზე დამყარებული არსებობა.

ამით სიკეთე და ბოროტება უტოლდება არსებობის რაღაც ნესებს. ისინი ისევე ნამდვილად არსებობს, როგორც, ვთქვათ, ცა და მიწა. დადებით პიროვნებას სწამს, რომ მათი მნიშვნელობის დარღვევა შეუძლებელია.

ამაში მდგომარეობს დადებითი პიროვნების ერთგვარი „პლატონიზმი“ ანუ იდეალიზმი. მას სწამს სიკეთისა და ბოროტების იდეების დამოუკიდებელი, საგნობრივი არსებობა. ამიტომ ის ისევე უწევს ანგარიშს მათ, როგორც ცასა და მიწას.

დადებით პიროვნებაში შეიძლება განვასხვაოთ სიკეთისა და ბოროტებისადმი მიმართების ორი — პოეტური და ეთიკური დონე. „პოეტი“ ის პიროვნებაა, ვინც ალტაცებულია სიკეთით. შესაბამისად, მას აღაშფოთებს ბოროტება. ის შთაგონებულია თანაგრძნობის იდეით.

მაგრამ მისი ეს თანაგრძნობა, თანაზიარობა, უმთავრესად, ფანტაზიაში ელინდება. საგნობრივი ურთიერთობები, რასაც რეალობას უწოდებენ-ხოლმე და ფანტაზიისგან განასხვავებენ, მისთვის მოსაწყენი და მეორეხარისხოვანია. აქ მას არც ეგულება სიკეთე და ბოროტება. ამიტომ ეგრეთ წოდებულ „პრაქტიკულ“ ცხოვრებაში ის ნაკლებად ან არათანმიმდევრულად ხელმძღვანელობს სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებით. ის შეიძლება „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“ დადგეს ნიცშეს ზეკაცივით.

სხვაა „ეთიკური ადამიანი“. მას, „პოეტისგან“ განსხვავებით, ფანტაზიაზე მაღლა გონება და ნებისყოფა ეგულება. ის სწორედ პრაქტიკულ ცხოვრებას, არა ფანტაზიას, თვლის სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების ძირითად არედ. აქ იგი ხელმძღვანელობს თანაგრძნობით და მხოლოდ მასზე დამყარებული სამართლიანობით.

ე) საზოგადოებისა და პიროვნების წინააღმდეგობა

საზოგადოება პიროვნებებისგან შედგება, ხოლო პიროვნება საზოგადოების წევრია. თუ ადამიანებს არ ესმით საზოგადოებრივი ნორმები, მაშინ საზოგადოება არ არსებობს. მეორე მხრივ, თუ საზოგადოებაში არ აღიზარდა, ადამიანი პიროვნებად არ ჩამოყალიბდება.

მაგრამ საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის მხოლოდ დადებითი ურთიერთკავშირი როდია. მათ შორის უარყოფითი ურთიერთობაც არსებობს — საზოგადოება ზღუდავს პიროვნებას, კეცავს მის თავისუფლებას. მეორე მხრივ, პიროვნება არღვევს საზოგადოების ნორმებს. ეს ჰქმნის წინააღმდეგობას საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის.

უპირველესად უნდა აღინიშნოს ამ წინააღმდეგობის ისტორიულობის შესახებ. ეს წინააღმდეგობა მეტ-ნაკლებად ყოველ-

თვის არსებობს, მაგრამ საქმეც ამ მეტ-ნაკლებობაშია. საზოგადოების ისტორია მიემართება მონოლითურობიდან „ქვანტურობისკენ“ ანუ ერთგვაროვნებიდან და შინაგანი სიმტკიცეიდან მრავალგვარობისა და არამდგრადობისკენ, რღვევისკენ.

საზოგადოების ერთგვაროვნებას და მონოლითურობას განაპირობებს მისი უპიროვნობა. ადამიანებში ნაკლებია თვითცნობიერება და სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევა. მათი ცხოვრება მარტივია და სტიქიურად, ბუნების მსგავსად მიმდინარეობს. თვითონ კი, ასე ვთქვათ, ნაკლებად ერევიან თავიანთ ცხოვრებაში.

ასეთ პირობებში ნესებიც ბუნებრივად, სტიქიურადაა ჩამოყალიბებული და ადამიანები მათ მიჰყვებიან უდრტივინველად, უწყყმანოდ, დოგმატურად. ტაბუს მოვლენა განამტკიცებს მათს იგივეობას თავიანთ ნესებთან, თემთან. ადამიანი ფიქრშიაც არ უშვებს დარღვევას და მონუსხულია ტაბუთი.

ამიტომ აქ არც წინააღმდეგობაა საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის. ადამიანი ეთანხმება ნორმებს და, ასე ვთქვათ, თავისუფლად, გარეგანი და შინაგანი იძულების გარეშე ემორჩილება მათ. შესაბამისად, არც საზოგადოებაა მტრულად ინდივიდის მიმართ. ის ისევე ზრუნავს მასზე, როგორც ცხოველი თავის ასოზე.

საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირების პირველ ისტორიულ გამოვლენად, ალბათ, უნდა ჩაითვალოს ის დაპირისპირება, რასაც პუშკინი პოეტისა და მდაბიოს (ყерхъ) დაპირისპირებას უწოდებდა. ამ დაპირისპირებას შემოქმედების აქტი იწვევს.

მდაბიოები ისინი არიან, ვინც ცხოველებივით თავჩაღუნულნი მიჰყვებიან ცხოვრების არაისტორიულ დინებას. „პოეტი“ კი ისაა, ვინც ოცნებობს და ცდილობს ეგრეთ ნოდებულ გაუმჯობესებას. ეს იწვევს ტაბუს დარღვევის შიშს და უცნაურ გაუცხოებას. „პოეტს“ მოიკვეთავენ, ვითარცა ავსულს და მზაკვარს; ხალხისთვის საშიშ „რეციდივს“.

როგორი თბილიცაა თემი თვინიერი ნევრის მიმართ, ისევე სასტიკია „პოეტის“ ანუ „ურჯულოს“ მიმართ. უნდა ვიფიქროთ, რომ პოეტი იყო პირველი მსხვერპლი სასტიკი თემისა. თავიდან ეს დაპირისპირება გაკვირვებას უფრო იწვევს თემის მხრიდან, ვიდრე სიძულვილს. მაგრამ ისტორიულად ეს წინააღმდეგობა თანდათან სწორედ სიძულვილში გადაიზრდება. თანდათან პოეტი მეამბოხე პიროვნებად იქცა, ხოლო მდაბიო — მოხელეთა ძალოვან ჯგუფად.

რაკი ყინული დაიძრა, დაპირისპირება განვითარდა. გაუმჯობესებისკენ სწრაფვა, რაიც პოეტური ფანტაზიიდან აღმოცენდა, გადაიზარდა სამეურნეო წინსვლაში. თემი გართულდა და კორპორაციებიც დაიქსელა. ამან გაამრავლა ნესები და ნორმები. ცხოვრების ბუნებრივ რხევაში ეს ნორმები ხშირად ერთმანეთს გადაეწეება და აიბურდება.

პიროვნება, შემთხვევით ვითარებათა გამო, ერთ კორპორაციაში აღმოჩნდება და მის წესებს იცავს. თემი კი სხვა წესის აღსრულებას მოითხოვს. ორივე ნორმა მონონებული და აღიარებულია საზოგადოების მიერ. მაგრამ კონკრეტულ ვითარებაში ეს წესები ერთმანეთს დაუპირისპირდება. თემსა და პიროვნებას შორის წარმოქმნილი კონფლიქტი სწორედ ამას ასახავს — წინააღმდეგობას თვით საზოგადოებაში, თემში არსებულ წესებს შორის.

ეს წინააღმდეგობაა აღწერილი ვაჟა-ფშაველას პოემებში: „სტუმარ-მასპინძელი“ და „ალუდა ქეთელაური“.

პირველ პოემაში თემი იცავს სისხლის ალების მამა-პაპურ ადათს, პიროვნება კი სტუმარ-მასპინძლობის ასევე მამა-პაპურ წესს. მეორე პოემაში თემი იცავს მტრისთვის მარჯვენის მოკვეთის რელიგიურ წესს, ხოლო პიროვნება — ვაჟკაცი მტრისადმი პატივისცემის ასევე მითთაჟამურ ადათს. ორივე შემთხვევაში უცაბედად აღმოცენებული უთანხმოება პიროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების საბაზი ხდება და მძლავრ კოლიზიად ვითარდება.

„მტერს მოვკლავ, კიდეც არ მოვსჭრი
მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!

„წესი არ არის მტრის მოკვლა,
თუ ხელ არ მასჭერ დანითა“.

ვაი ეგეთას სამართალს,
მონათლულს ცოდვა-ბრალითა!“

საზოგადოებისა და პიროვნების წინააღმდეგობა უმაღლეს წერტილს აღწევს ვაჟა-ფშაველას „გველის მჭამელში“. აქაური წინააღმდეგობა სხვა ტიპისაა. იგი უკვე აღარ ასახავს თვით წესების დაპირისპირებას ერთმანეთთან. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება სიცოცხლე და ზნეობა. პირველის მატარებელია სტიქიური ქმნილება — თემი; მეორისა — პიროვნება.

თემი იცავს ბუნების წესს — სიცოცხლე უნდა გაგრძელდეს და ცხოვრება უნდა განვითარდეს, თუნდაც ეს შეიცავდეს ბოროტებას. მინდია კი იცავს სიკეთეს — უნივერსალური, კოსმიური თანაგრძნობის პრინციპს, რაიც ეწინააღმდეგება ცხოვრებას. ამიტომ შეიძლება დავაზუსტოთ: თემი იცავს სიცოცხლეს, ცხოვრებას; მინდია — სიკეთეს, თანაგრძნობას.

საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირება ძალას იკრებს სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგ. სახელმწიფოს წარმოშობა იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოების შინაგანმა დანაწევრებამ უმაღლეს ზღვარს მიაღწია. საზოგადოება როგორც ერთიანი მონოლითი აღარ არსებობს. ის, ასე ვთქვათ, საზოგადოებათა კრებულია.

შესაბამისად, გაიხრწნა და სადღაც გაქრა „საერთო ინტერესი“. სამაგიეროდ წარმოიშვა ჯგუფური და პირადი ინტერესები. პიროვნება საბოლოოდ გამოეყო საზოგადოებას. ამიერიდან წესრიგის დამყარება შესაძლებელია მხოლოდ გარეგანი ძალდატანებით. იქმნება ფორმალური ძალოვანი დანესებულება, სახელმწიფო, რომელიც პიროვნებას კანონს უწესებს და ძალას ატანს.

ეს წესები გაბატონებული კლასის ინტერესებს გამოხატავს და, ცხადია, აღარაა „საერთო“. ნორმები სულ უფრო ნაკლებად გამოხატავს ადამიანის შინაგან მრწამსს და ფორმალური ხდება. იწყება ისტორია ანუ საზოგადოებრივი ცხოვრების თანდათანობითი ფორმალიზაცია.

ასეთ პირობებში „საერთო ინტერესს“ ანუ ზნეობრივ კანონს შემოინახავს მხოლოდ პიროვნების ცნობიერება, მისი მეხსიერება. ზნეობა, რაიც აქამდე უპიროვნო იყო, ახლა მკაცრად პიროვნული ხდება. ზნეობრივი ქცევა ამიერიდან მხოლოდ პიროვნული შეიძლება იყოს და, უმეტეს შემთხვევაში, ის ეწინააღმდეგება საზოგადოების ნორმებს.

თუ უპიროვნო საზოგადოებაში ზნეობრივი ქცევა ბუნებრივი იყო, ახლა ის თავისუფალია — პიროვნებიდან გამომდინარეობს და უსაშველო წინააღმდეგობებში ეხვევა. ამიერიდან ზნეობრივი ქცევა, უმეტესწილად, სასჯელს იმსახურებს.

ამას ვხედავთ ჩვენ საბერძნეთში — სოკრატეს ცხოვრებაში. მოგვიანებით მსგავსი ტრაგედია მეორდება იუდეაში — იესოს მონაშებრივ ცხოვრებაში.

პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირება ამიერიდან ორნაირ — იურიდიულ და ეთიკურ შინაარსს იღებს. პირველ შემთხვევაში პიროვნება საკუთარი ინტერესებისთვის არღვევს კანონს და ისჯება. მეორე შემთხვევაში პიროვნება ზნეობრივი კანონის გადარჩენას ლამობს საზოგადოების დანერილი და დაუნერელი კანონებისგან და ახლა ამისთვის ისჯება. ამიტომ ის ტრაგიკული პიროვნებაა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმალიზაციის ისტორიული პროცესი კი გრძელდება. პიროვნება კარგა ხანს ინახავს მეხსიერებაში „საერთო ინტერესებს“. ამ ხსოვნას განამტკიცებს, ერთი მხრივ, მეფის და, მეორე მხრივ, ქურუმის ავტორიტეტები.

ეს ავტორიტეტები ძველი, უპიროვნო საზოგადოების ნაშთებია. მეფე ნაწილობრივ ინარჩუნებს ბელადის, ხოლო ეკლესია ქურუმის ძველ, პრეისტორიულ შინაარსს. მაგრამ ეს სიმბოლოებიც, ისტორიული კანონზომიერების საფუძველზე, ფარსად იქცევა და დიდი ფრანგული რევოლუცია ამხობს მათ.

ესაა თანამედროვე საზოგადოების დასაწყისი. საზოგადოება იქცა „ქვანტურ საზოგადოებად“ — ის სოციალური ჯგუფების

გროვან. პიროვნება ეკუთვნის არა „დიდი თემობას“, არამედ მცირე სოციალურ ჯგუფს. ის ამ ჯგუფის ნაწილაკია, მიკროადამიანია. მას აღარა აქვს „შინაგანი განზომილება“ — ზნეობრივი ცნობიერება. მან მხოლოდ სამართლებრივი ნორმები იცის. ის „ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეა“.

ვ) „მიკროადამიანი“

„თანამედროვე ადამიანი“ საზოგადოების ისტორიული ფორმალიზაციის შედეგია. საზოგადოება ისტორიის გზაზე ნაწევრდება „მცირე სოციალურ ჯგუფებად“ და ექვემდებარება ფორმალურ წესებს ანუ ისეთ ნორმებს, რომლებიც მიღებულია შეთანხმებით და დაცულია ოფიციალურად გამწესებული მოხელეების მიერ.

ამით ადამიანი ჰქარგავს მისასვლელ გზას ეგრეთ წოდებული საერთო ინტერესებისკენ. მართლაც, საზოგადოება, როგორც საერთო ინტერესების მატარებელი, აღარ არსებობს — ის სოციალური ჯგუფების გროვანა. მეორე მხრივ, ადამიანი ძალიან მცირეა იმისთვის, რომ ატაროს დიდი ინტერესი. ის „დიდი თემობის“ წევრი კი არაა, არამედ „მცირე სოციალური ჯგუფისა“. ის „სოციალური ატომია“.

ამგვარი ადამიანის ჩამოყალიბება იწყება ჯერ კიდევ ანტიკური პოლისის რღვევიდან. დიდი იმპერიების ხანაში ბერძენი მოწყდა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ცოცხალ ასპარეზს. ის დიდი იმპერიის მოქალაქედ იქცა; იმპერიისა, რომელსაც მისი თვალი და „პლასტიკური“ ცნობიერება ვერ განვლავებდა.

მაგრამ ბერძენმა იპოვა შინაგანი გზა „ზოგადისკენ“ — ეს იყო ჩაკეტვა საკუთარ თავში და მიერთება გონებასთან ანუ „აუცილებლობასთან“. სტოელებმა და ეპიკურელებმა გაკვალეს ეს ახალი გზა პიროვნების გადასარჩენად. თვითჩალრმავებით ადამიანი უერთდებოდა საკუთარ „მე“-ზე უპირობოდ მალლა მდგომ სულიერ ერთიანობას და ხდებოდა დიდი, უხრწნელი მსოფლიოს ნატი.

ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ უპირობოდ უარყო ეს გზა. მან ცოდვად და წარმართულ ცთომილებად გამოაცხადა გონება და აუცილებლობა. „ბედთან შერიგება“, რასაც სტოელები ჰქადაგებდნენ, ქრისტიანებს დიდ გაუგებრობად ეჩვენებოდათ. მათ სწამდათ, რომ ბუნება და ზნეობა სრულიად გამორიცხავს ერთმანეთს. ადამიანმა თავი უნდა დააღწიოს ბუნებას, გონებასა და აუცილებლობას — სტოელების ამ „წარმართულ სამებას“ და მიენდოს წმინდა წერილების საიდუმლოს.

ამით „ზოგადთან“ ადამიანის მიმართება შენარჩუნებულია, ოღონდ ახალ საფუძველზე, და ადამიანი განაგრძობს ცხოვრებას „უმალლეს განზომილებაში“.

იცვლება ვითარება ახალ დროში. ჯერ რენესანსი, მერე კი განმანათლებლობა უარყოფს გონებისთვის მიუწვდომელ ავტორიტეტს ერთადერთი მიზეზით — გონებისადმი რწმენის გამო. თანდათან მკრთალდება და იკარგება ადამიანის „დიდი განზომილება“, როგორც ის ესმოდა შუა საუკუნეებს.

სამაგიეროდ ადამიანს სწამს, რომ გონება იხსნის მას. გონებით მიიღწევა ჭეშმარიტება და ნამდვილი არსებობა — „Liberte, egalite. fraternite“ („თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა“).

მაგრამ აქედან მაინც გამოსჭვივის გეზი „მიკროადამიანისკენ“. ეს განსაკუთრებით ჩანს ეგრეთ წოდებული „ადამიანის ბუნებრივი უფლებების“ გაქერპებაში. ადამიანი უარს ამბობს თავის საერთო ადამიანურ მოვალეობებზე, რაც მას ბუნებაზე და ყველა ქმნილებაზე მაღლა აყენებდა, და ებლაუჭება თავის მინიერ ინდივიდუალობას. ეს ჰგავს ბიბლიური ესავის სულმოკლეობას, როცა მან ოსპის შეჭამადისთვის დათმო პირმშობა ანუ ღვთის კურთხევა.

განმანათლებლობა გონებისადმი რწმენით მაინც ინარჩუნებდა მიმართებას „ზოგადთან“, რადგან სწამდა გონების შინაგანი, აუცილებელი კავშირი ზნეობასთან. როგორც ბერძნული განმანათლებლობის „კოლორიტს“ სოკრატეს, ისე ახალი დროის განმანათლებლებსაც სწამდათ: მცოდნე არ ჩაიდენს ბოროტებას!

დიდმა ფრანგულმა რევოლუციამ გაფანტა ეს ილუზია. გონებამ კიდევ უფრო გაამრავლა ბოროტება. გონებისადმი რწმენა წარსულს ჩაბარდა და იქცა ტექნიკისადმი რწმენად. ადამიანმა უარი თქვა სულიერ ინტერესებზე და ძალაუფლების მოტრფიალედ იქცა. ის იქცა „სოციალურ ატომად“, რომელმაც იცის მხოლოდ თავისი კუთხე-კუნჭული, ისტერიულად იცავს მას და ცდილობს მის გაფართოებას.

მისთვის „ლმერთი მოკვდა“. ლმერთი, რომელსაც ის წარამარა ახსენებს, „მისი ლმერთია“, მასავით პატარა და მიკერძოებული. ამიტომ ეს არაა ლმერთი. ლმერთი „მკვდარია“.

ნიცშე ამ მდგომარეობის ერთ მთავარ მხარედ „ლმერთის სიკვდილს“ აცხადებს. მეორე მხარე კი „პატარა ადამიანია“, „კაცუნაა“. მას, ფიზიკის ენაზე, „მიკროადამიანი“ შეიძლება ვუწოდოთ.

„მიკროადამიანი“ პატარაა, რადგან მან არ იცის სულიერი ინტერესები. ის ვერ განასხვავებს სიკეთესა და ბოროტებას. მათ შორის განსხვავება სრულიად პირობითად, შეფარდებითად ეჩვენება.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას: ამ დიდი კრიზისის თავიდათავი „ლიბერალური დემოკრატიაა“. გონებისადმი რწმენაც, ფაქტიურად, ლიბერალური დემოკრატიის სხვაგვარი დასახელებაა.

მართლაც, ადამიანთა თანასწორობის ქადაგებამ საშინელ დღეში ჩააგდო პიროვნება. უკანასკნელს მოენატრა სიქსტუს IV-ს და დომინიკელი ტორკვემადას ხანა; ის ცეცხლი და მახვილი, რითაც ებ-

რძოდნენ მას წარსულში. ბერძნული ოსტრაკიზმოს, კათოლიკური ინკეიზიცია, იაკობინური გილიოტინა, ბოლშევიკური გულაგი — ყოველივე ეს მიზნად ისახავდა პიროვნების განადგურებას.

მაგრამ ეს საშუალება და იარაღი უვარგისი იყო — სანინალმდეგო შედეგს აღწევდა. პიროვნების წინააღმდეგ პირდაპირი ბრძოლა ასეთი ხისტი მეთოდებით, პირიქით, გმირს ჰქმნიდა ფიზიკურად განადგურებული პიროვნებისგან. ამიტომ, პიროვნების წინააღმდეგ მარადიული ომის მიუხედავად, საზოგადოებამ ვერ გაანადგურა პიროვნება. პირიქით, დიდების სხივითა და შარავანდედით შემოსა იგი.

მხოლოდ ლიბერალურმა დემოკრაციამ ანუ მმართველობის სრულმა დემოკრატიზაციამ, ცხოვრების ამ ევროატლანტურმა მოდელმა შეძლო პიროვნების განადგურება. დემოსის აშეება იქნებ პიროვნების დასაშლელად იყო ჩაფიქრებული. დემოსის ყველა ხერხიდან წამოსულმა სიბინძურის ნიაღვარმა გადარეცხა სხვაობა სიკეთესა და ბოროტებას შორის — პიროვნების ეს აუცილებელი პირობა.

ამ გზაზე დიდი როლი ითამაშა საინფორმაციო საშუალებათა ტექნიკურად აღჭურვაამაც. ერთმანეთის სანინალმდეგო ინფორმაციების კაკაფონიამ, რითაც სუნთქავს დემოკრატიული მედია, ადამიანის დაბადებიდანვე ქანცავს და შლის მის პიროვნულ შუაგულს.

ადამიანს თავიდანვე არ ანებებენ განმარტობას, საკუთარ თავში ჩაღრმავებას, შინაგანი ძალების თავისუფალ განვითარებას. ადამიანი რჩება, ბიბლიის ყაიდაზე რომ ვთქვათ, ცოდვით დაცემულ, ნამხდარი ბუნების არსებად.

ეს ბუნება კიდევ უფრო ვითარდება და ტექნიკურად აღიჭურვება. ტრადიციულ „მიმართებას ღმერთთან“ ცვლის „მიმართება ტექნიკურ მოწყობილობებთან“. „მიკროადამიანი“ ცხოვრობს ტექნოლოგიურ გარემოში და თვითონაც ტექნიკურ მოწყობილობა ედრება. ოღონდ მანქანებს შორის ის ყველაზე გაუმართავი, უხარისხო მანქანაა.

აი, რა შემზარავი ჭეშმარიტებით უმასპინძლდება ბჰაგვან რაჯნიში თავის მსმენელებს: „მეტი ტექნიკა და კომფორტი, მეტი ფორიაქი და ტანჯვა, ბედნიერება კი — ნაკლები! აი მეცნიერების მთელი წარმატება. რაც უფრო მეტის გაკეთება შეუძლიათ მექანიკურ დანადგარებს, მით უფრო ნაკლებად ხარტ საჭირონი თავად თქვენ და ზედმეტ ბარგად გრძნობთ თავს. ადრე თუ გვიან კომპიუტერი შეასრულებს თქვენს ფუნქციებს მთლიანად და ეს მდგომარეობა თვითმკვლევლობამდე მიგიყვანთ.

მანქანები სულ უფრო უმჯობესდება და იხევენება. უთქვენოდაც ყველაფერი კარგად მიდის. თქვენ უბრალოდ მოძველდით.

გამოდის და გამოდის ყველაფრის ახალ-ახალი მოდელი. მხოლოდ ადამიანი რჩება არათანამედროვე მოდელად. ასეა, ახალ საგანთა შორის თქვენ ერთადერთი მოძველებული არსება ხართ!" (39, გვ. 18).

ეს გამანადგურებელი სიმართლე აუცილებელია ადამიანის გამოსაფხიზებლად და ასაღორძინებლად. ასეთი ახალი ფილიპიკების შიგ გულისგულში ისმის დიდი სპარსელი პოეტის ჯალალ ალ-დინ რუმის (1207—1273) სიტყვები:

„დიდსულოვნების მაძიებელნო,
მოდით, სადა ხართ!
მოდით, სადა ხართ!"

თავი მეექვსე. ისტორიის ფილოსოფია

1. საზოგადოების ისტორიის ცნება

საზოგადოების ცხოვრება დროში მიმდინარეობს. დრო ცვალებადობის უზოგადესი წესია. ამიტომ საზოგადოებაც იცვლება დროში. იცვლება მისი გარემო, ძალა, შედგენილობა, ცხოვრების წესი; იცვლება თაობები, ხალხები, დაკავებული ტერიტორიები.

ცვალებადობის ამგვარ პროცესს საზოგადოების ისტორია ჰქვია.

უპირველესად უნდა განვასხვავოთ ობიექტური ისტორია და სუბიექტური ისტორია. საზოგადოების ობიექტური ისტორია საზოგადოების თავისთავად არსებული ისტორიაა, საზოგადოების წარსულია; ისეთი, როგორიც იყო ის თავისთავად, ანმყოში არსებული ცოდნისა და ინტერესებისგან დამოუკიდებლად. ეს არის ის, რაც ნამდვილად მოხდა საზოგადოების ცხოვრებაში.

საზოგადოების სუბიექტურ ისტორიაში იგულისხმება ის, რაც ვიცით, კერძოდ, მეცნიერებამ იცის საზოგადოების ისტორიის შესახებ.

ზოგჯერ ისტორიაში მხოლოდ ობიექტურ ისტორიას გულისხმობენ. ეს გულუბრყვილო წარმოდგენა და შეცდომაა, რაც არაფილოსოფოსებს მოსდით-ხოლმე. ზოგჯერ კი ისტორიაში მხოლოდ სუბიექტურ ისტორიას გულისხმობენ. ესეც შეცდომაა, რაც, პირიქით, ფილოსოფოსებს შორისაა გავრცელებული.

სინამდვილეში კი ამ ორ ცნებას შორის დიდი სხვაობაა. ობიექტური ისტორია თვალუწვდენელია და შემთხვევითი მოვლენებითაა სავსე. სუბიექტური ისტორია კი სულ სხვაა. ის იგივეა, რაც ისტორიის მეცნიერება. ამიტომ ის შეიცავს თავისებურ მეცნიერულ განზოგადებას.

ისტორიკოსს, ისევე როგორც ბუნებისმეტყველს, აინტერესებს არა მთელი მოვლენა, არამედ მისი ზოგადი და არსებითი ნიშნები. იგი ახარისხებს მოვლენებს მათი „ისტორიული მნიშვნელობის“ მიხედვით. ამიტომ სუბიექტურ ისტორიაში, განსხვავებით ობიექტურისგან, შემოდის მხოლოდ ეგრეთ წოდებული ისტორიული მნიშვნელობის ანუ, მოკლედ, ისტორიული მოვლენები.

სუბიექტურ ისტორიაში ვერ შემოვა უამრავი ისეთი მოვლენა, რომლებიც, რაღაც კუთხით, შეიძლება ძალიანაც მნიშვნელოვანი იყოს. მაგალითად, არავის აინტერესებს, რითი არსებობდნენ დიდგორის ძლევაშოსილი ჯარისკაცები. ისტორიისთვის მნიშვნელოვანია არა მათი კერძო ცხოვრება, მათი ყოველდღიური ტანჯვა

და ჭირ-ვარამი, არამედ დიდი ომი, მისი ორგანიზატორი და ამ ომის მნიშვნელობა მაშინდელი მსოფლიოსთვის.

ისტორიკოსს არ აინტერესებს იმ „უბრალო“ ხალხის ბედი, რომლებიც აპყარეს მამა-პაპური საცხოვრებელი ადგილებიდან ან ნაართვეს მამულები ტაო-კლარჯეთის დიდი სამონასტრო კომპლექსის ასაშენებლად. მთავარია „ზეცისა კაცისა და ქვეყანისა ანგელოსის“, გრიგოლ ხანძთელის დიადი მშენებლობანი.

არავის აინტერესებს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების მსხვერპლნი. მათი ტანჯვა უმნიშვნელოა. საქართველოს ისტორიას ქრისტიანები წერენ და მათთვის მნიშვნელოვანია ამ სარწმუნოების საზეიმო გავრცელება.

საქართველოს ოქროს ხანაშიც იგულისხმება ქართული სახელმწიფოს ძლიერება. არავის აინტერესებს ჩვეულებრივი ხალხის ცხოვრება. ეს უმნიშვნელოა.

ასეა, რაღაც მხრივ სრულიად მნიშვნელოვანი რამ სრულიად უმნიშვნელოა ისტორიისთვის. ამ კანონზომიერების მეორე მხარე კი ისაა, რომ ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა შეიძლება სრულიად უმნიშვნელო იყოს ჩვეულებრივი ადამიანისთვის. „ილიადას“ პერსონაჟი თერსიტე სწორედ ასეთი ადამიანის ტიპიური სახეა.

პირველ შემთხვევაში გვაქვს ისტორიის ცნობილი ტირანია ინდივიდის მიმართ; მეორე შემთხვევაში კი — ინდივიდის ასევე ცნობილი ირონია ისტორიის, ვითარცა „აბსტრაქტული მონსტრის“ და მოლოხის, მიმართ. პირველ შემთხვევაში ადამიანს თავაზობენ „დიდ ცხოვრებაში“ გაქრობას. მეორე შემთხვევაში ადამიანი ცდილობს ახლოს არ გაიკაროს ისტორია, შემოიფარგლოს და დატკბეს თავისი „პატარა ცხოვრებით“.

ყოველივე ამის მიზეზი ერთია: სუბიექტური ისტორია ობიექტური ისტორიის განზოგადებაა და მის მხოლოდ მცირე ნაწილს მოიცავს. ცხოვრების მთლიანი მდინარეა მას არ აინტერესებს. ისტორიკოსი გამოჰყოფს მხოლოდ იმ მოვლენებს, რომელიც მას მიაჩნია მნიშვნელოვანად.

ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენათა გამოყოფისას ისტორიკოსებს შორის, ძირითადად, თანხმობაა. სამაგიეროდ დიდი განსხვავებაა ამ მოვლენათა შეფასებისას.

ისტორიკოსები, სხვადასხვა მიზეზის გამო, სხვადასხვაგვარად აფასებენ ერთსა და იმავე მოვლენას. მაგალითად, ქრისტიან ისტორიკოსებს თემურ-ლენგი და ჯალალედინი ბოროტი ნების პიროვნებებად, მუსულმან ისტორიკოსებს კი, პირიქით, გმირებად და მაღალი იდეალების მსახურებად გამოჰყავთ. ასეთი, სრულიად განსხვავებული მიდგომები, ცხადია, ძლიერ მოქმედებს მაშინდე-

ლი ისტორიული მოვლენების არა მხოლოდ შეფასებაზე, არამედ აღწერასა და დალაგებაზეც.

ზუსტად იგივე ითქმის დავით აღმაშენებლისა და მისი საქმეების აღწერისა და შეფასების შესახებ, ერთი მხრივ, ქრისტიანი, ხოლო მეორე მხრივ, მუსულმანი ისტორიკოსების მიერ.

ამავე ნიშნით განსხვავდება საბჭოური და ანტისაბჭოური ისტორიები, თუმცა კი იქ აღწერილი და შეფასებული მოვლენები ახლო წარსულს განეკუთვნება. დროის სულ მოკლე მონაკვეთში ისტორიული მნიშვნელობის „გმირები“ „მოღალატეებად“ იქცნენ და პირიქით.

აი ეს სხვადასხვაგვარი შეფასება ჰქმნის ცნობილ სკანდალს ისტორიის მეცნიერების გარშემო და საეჭვოს ხდის ისტორიის მეცნიერებას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სუბიექტური ისტორია არ ასახავს ობიექტურს და ისტორიკოსთა ნათხზავი უფროა.

ობიექტური ისტორია პირველადია, სუბიექტური — მეორეული. მას ობიექტური ისტორიის ასახვის პრეტენზია აქვს.

მაგრამ ამ პრეტენზიის განხორციელებას წინ ეღობება წინააღმდეგობა, რასაც შეიძლება ისტორიული შემეცნების ანტინომია ეწოდოს (ბერძნული „ანტინომია“ — წინააღმდეგობა კანონში).

მართლაც, ისტორიული შემეცნების წყაროა თვითმხილველთა ცნობები. მაგრამ ეს არაა საკმარისი. თვითმხილველი მემატიანე, ერთი მხრივ, ხელისუფლების გავლენის ქვეშაა. უკანასკნელს უამრავი ბერკეტი აქვს მასზე ზემოქმედებისთვის. ამიტომ მემატიანე, როგორც წესი, მიკერძოებულია და ამახინჯებს სინამდვილეს.

მეორე მხრივ, მოვლენის უკეთ დასაანახად და შესაფასებლად აუცილებელია დისტანცია დროში. საჭიროა ანმყოს ხმაური მიწყდეს და წარსულს ჩაბარდეს, მოვლენის ირგვლივ არსებული ენებათაღელვა დაცხრეს, გონება „გაცივდეს“, მოვლენები დალაგდეს და თავისი შედეგები გამოიღოს. ეს ჰქმნის პირობებს იმისათვის, რომ ისტორიული შემეცნება გაინმინდოს გრძნობების ზემოქმედებისგან და საგნობრივი გახდეს.

მაშასადამე, თუ მეისტორიე შესამეცნებელი მოვლენების თანამედროვეა, ის სწორად ვერ შეიმეცნებს. ისტორია როგორც მეცნიერება წარსულს ეხება და არა ანმყოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, წარსულში გადასული მოვლენა ისტორიკოსს ხელთ არა აქვს. ის უნდა დასჯერდეს სხვათა მიერ მოწოდებულ, როგორც წესი, მიკერძოებულ ტექსტებს.

ეს კანონზომიერება დიდად უწყობს ხელს ეგრეთ წოდებული ობიექტური ისტორიის დამახინჯებას. თავის დროზე ცალმხრივად განმარტებული ანუ დამახინჯებული სინამდვილე თანდათან მკვიდრდება, ისტორიულ სინამდვილედ იქცევა და მისი უარყოფა

სულ უფრო და უფრო შეუძლებელი ხდება. ამიტომ კაცობრიობის ცნობიერება, როგორც ჩანს, სიყალბეებზეა დამყარებული.

ესაა ისტორიული შემეცნების ანტინომიურობა, რაც წინ ეღობება ისტორიკოსის მეცნიერულ პრეტენზიებს და სწყვეტს სუბიექტურ ისტორიას ობიექტურისგან.

განზოგადების ხარისხის მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ „პრაგმატული ისტორია“ და „ფილოსოფიური ისტორია“.

„პრაგმატული ისტორია“ (ბერძნული „პრაგმატოს“ — საქმე, მოქმედება) ეხება საზოგადოებრივი ცხოვრების ამა თუ იმ ცალკეულ მხარეს. ამის მიხედვით გვაქვს: ეკონომიკის ისტორია, სამართლის ისტორია, ლიტერატურის ისტორია, ფილოსოფიის ისტორია და ასე შემდეგ.

იგი ეხება ამა თუ იმ ხალხს. მაგალითად: რუსეთის ისტორია, საქართველოს ისტორია და ასე შემდეგ.

დაბოლოს, პრაგმატული ისტორია ეხება ამა თუ იმ დროებას. მაგალითად: ძველი მსოფლიოს ისტორია, შუა საუკუნეების ისტორია, ახალი ისტორია, უახლესი ისტორია და ასე შემდეგ.

პრაგმატული ისტორია სუბიექტური ისტორიაა და, საერთოდ, ცხადია, განზოგადებულია. მაგრამ განზოგადების ხარისხი აქ ბევრად ნაკლებია, ვიდრე ფილოსოფიურ ისტორიაში. უკანასკნელი ეხება მთელი კაცობრიობის მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას ყველა დროში.

ისტორიული შემეცნების ასეთი ფართო მოცულობა მიიღწევა ეგრეთ წოდებული შინაარსეული სიღარიბით. ფილოსოფიური ისტორიიდან გამოირიცხება პრაგმატული ისტორიისთვის საინტერესო დიდი ფაქტობრივი მასალა და რჩება მხოლოდ ის ფაქტები, რომლებშიც განსაკუთრებით ჩანს ადამიანის ისტორიულობა, მთელი კაცობრიობის ისტორიის ნიშანსვეტები.

2. ისტორიის პერიოდიზაცია და ფილოსოფიური შინაარსი

სუბიექტური ისტორია ისტორიის გააზრებაა. ეს კი მოითხოვს მის დანაწევრებას საფეხურებად ანუ პერიოდიზაციას.

ისტორიის პერიოდიზაცია პირობითია. ის დამოკიდებულია თვალაზრისზე, ხედვის კუთხეზე. მის საფუძვლად შეიძლება ავიღოთ ადამიანის ისტორიულობა.

ადამიანის ისტორიულობის სამი ნიშანსვეტური საფეხურის შესაბამისად შეიძლება გამოვყოთ კაცობრიობის ისტორიის სამი ნიშანსვეტური ხანა: მითოსური, რელიგიური და რაციონალური.

მითოსური ხანა კაცობრიობის ეგრეთ წოდებული წინაისტორიული ხანაა. მის შუაგულში ვხედავთ მითოსურ ცნობიერებას.

ადამიანის ბუნებრიობა და ინდივიდის კოლექტიური ცნობიერება ვლინდება ამ ხანის საზოგადოების შედგენილობაში და მმართველობაში.

რელიგიური ხანა კაცობრიობის ისტორიის მეორე საფეხურია. ის განპირობებულია რელიგიური ცნობიერების გაბატონებით. საზოგადოების შედგენილობასა და მმართველობას ამ დროს ცნობიერების რელიგიური წყობა განსაზღვრავს.

რაციონალური ხანა კაცობრიობის ისტორიის მესამე საფეხურია. მისი საფუძველია ცნობიერების რაციონალური წყობა. სწორედ ამითაა განსაზღვრული საზოგადოების შედგენილობა და მმართველობა.

ისტორიის პერიოდიზაცია ასახავს ისტორიაში არსებულ უზოგადეს და უღრმეს კანონზომიერებას. ეს არის პერიოდების მკაცრი და შეუქცევადი თანმიმდევრობა. ადამიანთა საზოგადოების ისტორია აუცილებლად იწყება მითოსური ხანით, გადადის რელიგიურზე და აქედან რაციონალურზე.

შეუძლებელია ამ თანმიმდევრობიდან რაიმე გადახრა. ეს ნიშნავს: თუ რაციონალური ცივილიზაცია დაიღუპა, ხოლო ცალკეული ადამიანები გადარჩნენ, კაცობრიობა ისევ მითოსურ ხანას დაუბრუნდება და იმავე ისტორიულ გზას დაადგება.

რა არის ამგვარი მოძრაობის ყველაზე არსებითი ნიშანი ანუ ფილოსოფიური ძინაარსი?

მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი ამ მოძრაობაში ხედავს თანმიმდევრულ უკანსვლას. ასე განმარტავდა ისტორიას ბერძენი მითოლოგი ჰესიოდე (VIII-VII ს.) — მსვლელობად ოქროს ხანიდან სულ უფრო და უფრო მდარე ხანისკენ. ოქროს ხანას მოსდევს ვერცხლისა, ვერცხლისას ბრინჯაოსი, ხოლო უკანასკნელს — რკინისა.

დაახლოებით ამას ემსგავსება ბიბლიური მოთხრობა ნაბუქოდონოსორის სიზმრის შესახებ. ბაბილონის სასტიკ ხელმწიფეს ეზმანა საოცარი კერპი, რომელსაც ჰქონდა ოქროს თავი, ვერცხლის მეკრდი და ხელები, სპილენძის მუცელი და თეძო, რკინის ბარძაყი, თიხის ფეხები. მთიდან დაგორებული უშველებელი ქვა მოხვდა კერპს ფეხებში. მოზაიკური გოლიათი მტვრად იქცა და ქარში განიფანტა.

ბიბლიური წინასწარმეტყველი დანიელი ამ სიზმარს განმარტავს, ვითარცა ერთი-მეორეზე უარეს ხანათა დადგომას და ბოლოს კატასტროფას. სიზმარი გამოხატავდა ქალდეველთა ისტორიულ პესიმიზმს, რაიც გამოწვეული იყო ხელმწიფის თვითნებობით და, შესაბამისად, ხალხის ძნელბედობით.

რომაელი პოეტის ჰორაციუსის (65—8) ცნობილი ოდა ასე ელერს:

„ჩვენ გვძვეს მამებმა,
ჩვენსავე პაპებზე უარესებმა;
და ჩვენ, საკუთარ მამებზე უარესნი,
მალე ჩვენზე უარეს ნაშიერთა ვშობთ“
(„ოდეები“, III, 6, 46—48).

ისტორიის ასეთი პესიმისტური განმარტების უშუალო მიზე-
ზი მტკივნეული ისტორიული მოვლენები და საერთო უნუგეშობის
განცდაა. მაგრამ მის უფრო სიღრმისეულ მიზეზად უნდა ჩაითვა-
ლოს ინდივიდის მიერ თავისი ცხოვრების, დაბადებიდან სიკვდი-
ლამდე გაჭიმული ინდივიდური ისტორიის ცივი, შეულამაზებელი
აღქმა.

თავისი ინდივიდური ისტორიის ამ პესიმისტურ აღქმას ადა-
მიანი ავრცელებს, განაზოგადებს მთელ კაცობრიობის ისტორია-
ზე. ისტორიული ცნობიერება იბადება წარსული „ოქროს ხანის“
შესახებ წარმოდგენის სახით.

მოაზროვნეთა მეორე ნაწილი ისტორიულ პერიოდთა ხსენე-
ბულ თანმიმდევრობაში წინსვლას ხედავს. თითქოს ეს არის მოძ-
რაობა სრულყოფისკენ, ადამიანის ცხოვრების გაუმჯობესებისკენ.

ასე განმარტავდნენ ისტორიას ებრაელები. კაცობრიობის
ისტორია მათ ესმოდათ ცოდვით დაცემის, აღთქმული მიწისკენ
სვლის, ღვთის განკაცების, მისი მონამებრივი ცხოვრების და ცოდ-
ვათა გამოსყიდვის ისტორიად.

ამგვარ ოპტიმიზმს საფუძვლად უდევს ადამიანის ზოგადი
წარმოდგენა დროის კონსტრუქციულობის, ესე იგი, აღმშენებლო-
ბითი ბუნების შესახებ. ბავშვი ამჩნევს, რომ აშკარად იზრდება.
აქედან უყალიბდება მას წარმოდგენა დროის კონსტრუქციულობა-
ზე, სიკეთეზე. შემდეგ ზრდა მთავრდება და, პირიქით, უკუსვლა
იწყება. მაგრამ ბავშვობისდროინდელი წარმოდგენა დროის კონ-
სტრუქციულობაზე ცხოვლადაა ალბეჭდილი ცნობიერებაში და
გრძელდება შეჩვევის ძალით.

ნაწილობრივ, აი ეს მოჩვენებითი წარმოდგენა უდევს საფუძ-
ვლად წინსვლის მოლოდინს და ისტორიის ოპტიმისტურ განმარტე-
ბას.

ფილოსოფოსთა უმეტესი და უკეთესი ნაწილი თავს არიდებს
ისტორიის პესიმისტურ და ოპტიმისტურ განმარტებებს და ლაპა-
რაკობს წინსვლისა და უკუსვლის მონაცვლეობაზე. კაცობრიობის
ისტორია, ერთი მხრივ, წინსვლაა, ხოლო მეორე მხრივ, უკანსვლა.
მთლიანობაში კი ხან ერთი ჭარბობს, ხან მეორე. ეს თვალსაზრისი
ზომიერი და სწორია.

ისტორიული მოძრაობის ერთადერთ გაბატონებულ ტენდენ-
ციად კი უნდა ჩაითვალოს ადამიანის თანდათანობითი ინდივი-

დუაცია. მისი შინაარსი მოკლედ და დაახლოებით ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

ისტორიის დასაწყისი სახელმწიფო დაწესებულების ჩამოყალიბება ანუ ადამიანთა ურთიერთობების ფორმალიზაციის დიადი აქტია. ადამიანი წყდება თემურ მონოლითს. იწყება მისი არსებითი განსხვავება სხვებისგან და, მაშასადამე, გარესამყაროსგან.

შესაბამისად, ისტორიის მსვლელობა იმას ნიშნავს, რომ ფორმალიზაციის ხარისხი იზრდება. ადამიანი სულ უფრო მეტი ხარისხით იქცევა „სოციალურ ატომად“ და ექვემდებარება რაციონალურ წესებს, სამოქალაქო კანონებს.

ამას, როგორც წესი, თან ახლავს ძველი მონოლითის ნაშთების თანდათანობით დასუსტება, სიმბოლოებად გადაქცევა და ქრობა. ეს არის დაუნერგელი კანონების, მყარი ჩვეულებების, ჭეშმარიტების რწმენის, სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების, ბუნებრივი ენის თანდათან მოშლა და რაციონალობის სრულად დამკვიდრება.

ამ პროცესის წარმოსახვითი დასასრული ანუ საზოგადოებრივი ცხოვრების სრული რაციონალიზაცია, მისი სრული დაქვემდებარება ფორმალური წესებისადმი არის ისტორიის დასასრული.

ეს მეტაფიზიკის კანონის — არარას დანაწევრების გამოვლენაა ადამიანის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ყოფნისკენ სწრაფვა საერთოდ ხასიათდება ინდივიდუალობით. ეს არის სწრაფვა გაურკვეველი სახით არსებობიდან კონკრეტული სახით არსებობისკენ. ინდივიდუაცია ყოფნისკენ სწრაფვის შინაარსია.

იგივე კანონი წარმართავს ისტორიასაც. გზა მითოსური ხანიდან რელიგიურისკენ და აქედან რაციონალობისკენ ინდივიდუაციის მეტაფიზიკური პროცესის გამოვლენაა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ეს გზა ინდივიდუაციის გზაა. ადამიანი სულ უფრო წყდება გარესამყაროს, სხვა ადამიანებს და უპირისპირდება მათ.

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი ემპედოკლე (— Vს.) ამ პროცესს მკაფიოდ გახაზავდა; ხოლო განმარტავდა მას სიძულვილის ზეობად სიყვარულის ძალაზე და სამყაროს დაშლად. ეს არის პერაკლიტური „გზა ქვევით“, რაიც მთავრდება სამყაროს დაშლით. მხოლოდ ამის მერე დაიწყება ახალი ციკლი — სამყაროს აღდგენა მისივე ნანგრევებიდან სიყვარულის ძალთა ზეობის საფუძველზე. ეს კი იქნება პერაკლიტური „გზა ზევით“.

საზოგადოების ისტორიაში ეს მოვლენა აშკარად ჩანს. მითოსის ხანაში ინდივიდი ნაკლებადაა გამოყოფილი გარესამყაროსგან. რელიგიურ ხანაში მისი გამოყოფა გარესამყაროსგან და მასთან დაპირისპირება აშკარაა. გამოყოფა და დაპირისპირება კიდევ უფრო ცხადია რაციონალურ ხანაში.

ესაა ადამიანის ისტორიული ინდივიდუაცია, რაც კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიური შინაარსია.

3. ისტორიის სუბიექტი

კაცობრიობის ისტორიას ჩვენ განვიხილავთ კაცობრიობის მოძრაობად მითოსური ხანიდან რელიგიურისკენ და აქედან რაციონალურისკენ.

უპირველესი კითხვა, რაც ამასთან დაკავშირებით დგება ისტორიის ფილოსოფიაში, შემდეგია: ისტორია თავზე ეხვევა კაცობრიობას თუ კაცობრიობა თვითონ ჰქმნის თავის ისტორიას?

დაბეჭდვით შვიძლება ითქვას: კაცობრიობის ისტორია არ არსებობს კაცობრიობისგან, საერთოდ, ადამიანებისგან დამოუკიდებლად. არ არსებობს რაღაც ისტორიული ხვედრი, რომელიც დამოუკიდებელი იქნებოდა ადამიანებისგან და მათს ცხოვრებას თავზე მოეხვეოდა თვით ადამიანთა შინაგანი ბუნების მიუხედავად.

ასეთ შემთხვევაში ისტორია მხოლოდ გარეგნულად იქნებოდა დაკავშირებული ადამიანებთან; ხოლო უკანასკნელთა შინაგანი ბუნებას, მისწრაფებებსა და ინტერესებს არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა მათი ისტორიისთვის.

თუ ნინასწარ აკვიატებული აზრით არ შევხედავთ ისტორიას, დავრწმუნდებით, რომ კაცობრიობის ისტორია სრულიად შეესაბამება ადამიანის შინაგან ბუნებას. როგორიცაა ადამიანები, ისეთივეა მათი ისტორია. აი ამ აზრით, ადამიანები თვითონ ჰქმნიან თავიანთ ისტორიას.

მაგრამ კონკრეტულად ვინ? ყველა ადამიანი, ცალკეული ადამიანი თუ ადამიანთა ჯგუფები?

ზოგჯერ შვიძლება მოგვეჩვენოს, რომ კაცობრიობის ისტორიას ჰქმნის თვითონ კაცობრიობა; კერძოდ, ყველა ადამიანის საზოგადოებრივი საქმიანობის ურთიერთგადაკვეთა და ჯამი. ეს თვალსაზრისი სავსებით ეთანხმება ზემოთქმულს. მაგრამ რამდენადაც ზუსტია ეს თვალსაზრისი, იმდენადვე — ზოგადი და გაურკვეველი.

სწორია, რომ კაცობრიობის ისტორიის სუბიექტი ყველა ადამიანია. ეს ისტორია ყველა ადამიანის ცხოვრებათა ურთიერთქმედებაა. მაგრამ ისტორიის ფილოსოფიაში უპირატესობის საკითხია მთავარი. სრულიად ნათელია, რომ ყველა ადამიანი არაა ერთნაირად მნიშვნელოვანი ისტორიისთვის. ვის უნდა მიენიჭოს აქ უპირატესობა? იქნებ გამოჩენილ პიროვნებებს?

მართლაც, ისტორიაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ გონებითა და ნებისყოფით გამორჩეულ ადამიანებს. დიდი მეცნიერუ-

ლი აღმოჩენები ერთიანად ცვლის ადამიანთა ცხოვრებას და წინ სწევს ისტორიას. ისტორიაში მთელ ეპოქებს ჰქმნიან სულიერი მოძღვრები; აგრეთვე დიდი მხედართმთავრები და მეფეები.

ისინი გამოირჩევიან ადამიანთა ერთფეროვანი უდიდესი უმრავლესობისგან ანუ მასებისგან დიდი გონებითა და ნებისყოფით. ამითვე ისინი დიდ კვალს ტოვებენ ისტორიაში, ცვლიან ცხოვრების წესსა და მიმართულებას.

ისინი ისტორიული პიროვნებებია. ერთი შეხედვით, სწორედ ისინია ისტორიის სუბიექტები, მისი მამოძრავებელი ძალა. ისინი ჰქმნიან ისტორიას. მაგრამ ასეა მხოლოდ ერთი შეხედვით.

ჯერ ერთი, ცალკეული ადამიანის ისტორიული მნიშვნელობა ისტორიული კანონზომიერებითაა განსაზღვრული. ცალკეული ადამიანი ვერ იქცევა ისტორიულ პიროვნებად, თუ ის ისტორიულ კანონზომიერებას არ ითვალისწინებს. ის ვერ შექმნის ისტორიას არაფრისგან. ის ისტორიას ჰქმნის კანონზომიერებასთან თანხმობით. დიდი პიროვნება ვერ დაამკვიდრებს ცხოვრების ისეთ წესს, რისთვისაც საზოგადოება არაა მომნიშვნელოვანი და რაც კანონზომიერებით არაა გამაგრებული.

მეორეც, დიდი პიროვნება ხალხზეა დამოკიდებული. მას ხალხი ჰქმნის თავისი ინტერესებიდან და ამაგრებს თავისი მხარდაჭერით. დიდი გონებისა და ნებისყოფის პიროვნება ვერაფერს გახდებოდა, თუ ხალხი არ დაუჭერს მხარს; ესე იგი, თუ ეს პიროვნება ხალხის ინტერესებს არ გამოხატავს.

ის ხალხის ნაწილია, ოღონდ, სხვა ნაწილებისგან, სხვა პიროვნებებისგან განსხვავებით, უკეთესად გამოხატავს ხალხში არსებულ ძალას, ნიჭს, ინტერესებს. ამიტომ, არსებითად, ხალხი მას მხარს უჭერს და აძლევს ისტორიულ ასპარეზს. ამ პიროვნების დაღუპვის შემთხვევაში ხალხმა შეიძლება მისი ძალის მეორე პიროვნება ველარ წარმოშვას, მაგრამ ეს არ ცვლის ხალხის პირველადობას დიდ პიროვნებასთან შედარებით.

შეიძლება ითქვას: ისტორიას ხალხი ჰქმნის მის წიაღში შექმნილი და, არსებითად, მისგან ხელთდასხმული გამოჩენილი პიროვნებების საშუალებით; ოღონდ არა ყოველი, არამედ განსაკუთრებული ხალხები. ჰეგელი ასეთ ხალხებს მსოფლიო-ისტორიულ ხალხებს უწოდებდა. კაცობრიობის ისტორიას მსოფლიო-ისტორიული ხალხები ჰქმნიან.

ამას ამბობს გერმანელი ფილოსოფოსი ოსვალდ შპენგლერიც (1880—1936): „დიდ სახელმწიფოებრივ ხალხებზე მაღლა ისტორიაში არაფერი დგას. ისინია ბედისწერა“ (57, გვ. 473).

მსოფლიო-ისტორიული ხალხი ამა თუ იმ ეპოქაში ყველა სხვა ხალხისგან გამოირჩევა. ეს გამორჩეულობა განაპირობებს მის მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობას. ეს მნიშვნელობა დროებითი

და წარმავალია. ის ამოიწურება ამა თუ იმ ისტორიული ეპოქით. სხვადასხვა დროს მისი მატარებელი სხვადასხვა ხალხია.

რითი გამოირჩევა კონკრეტულად მსოფლიო-ისტორიული ხალხი?

მისი მთავარი ნიშანია მძლავრი სახალხო ნება. ეს გამოიხატება კერძო ცხოვრების შეზღუდვაში. ადამიანები ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებენ კერძო, პირად ცხოვრებას; ეპატარაევბათ და სწყინდებათ ის. ისინი თავს აკუთვნებენ არა საკუთარ თავს ან ვინ-რო წრეს, არამედ საკუთარ ქვეყანას. ისინი გრძნობენ ორგანულ, ცოცხალ, სხეულებრივ კავშირს მასთან, რის გამოც პირადი უბედურება და სიკვდილი ნაკლებად ანალვლებთ.

საკუთარ ქვეყანასთან ცოცხალი კავშირით აიხსნება მათი დარწმუნებულობა საკუთარი სამშობლოს და ხალხის საუკეთესო-ობაში, გამორჩეულობაში, განსაკუთრებულ შესაძლებლობებში. ამით კერძო, პირადი ცხოვრების ბუნებრივი ძალა გარდაიქმნება სახალხო ძალად.

გროვდება ხალხის უზარმაზარი ძალა — სახალხო ნება. ეს არის ხალხის უნარი, უარი თქვას კერძო ცხოვრებაზე დიდი, ზეინ-დივიდური ცხოვრებისთვის და დაექვემდებაროს ეგრეთ ნოდებულ „დიად მიზანს“. ეს უკანასკნელი მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნე-ლობისაა. მისი მატარებელი ხალხიც მსოფლიო-ისტორიულია.

სახალხო ნება ჰგავს რელიგიურ აღტყინებას. ცხოვრების წესში აშკარად იგრძნობა თაყვანისცემის ელემენტი. ცხოვრებას საფუძვლად ედება მაღალი და მყარი რწმენა. ადამიანებს სწამთ, რომ ემსახურებიან დიად მიზანს, ცხოვრობენ ამალლებული ცხოვ-რებით ან უახლოვდებიან მას.

ასეთი მყარი და თავისუფალი ერთიანობა დიდი სულიერი ძალაა და ჰქმნის მსოფლიო მნიშვნელობის ცხოვრებას. მძლავრი სახალხო ნება თავს უყრის ინდივიდთა შესაძლებლობებს, უნა-რებს, ნიჭს და ხელს უწყობს მათს განხორციელებას. ის ჰქმნის სა-უკეთესო პირობებს ინდივიდის განვითარებისთვის, მის მიერ სა-კუთარი თავის განხორციელებისთვის.

ამიტომ მსოფლიო-ისტორიულ ხალხში ჰყვავის შემოქმედე-ბა. იწყება ამ ხალხის კულტურული გავრცელება მსოფლიოში. დი-დი სულიერი ძალა ვერასოდეს ვერ ეტევა განსაზღვრულ სივრცეში და იწყებს გავრცელებას.

ამგვარი გავრცელების უმარტივესი ფორმაა ომი. მსოფ-ლიო-ისტორიული ხალხი ომში ძლევამოსილია. შინაგანი ერთი-ანობის და წესრიგის დიდი ძალა, ჩვეულებრივ, იმარჯვებს ხოლმე. მსოფლიო-ისტორიული ხალხი თავისი იდეებით და ცხოვრების წე-სით გადის დიდ ასპარეზზე, გამოდის „მსოფლიო არენაზე“. ამ აზ-რით, ის მსოფლიო ისტორიის სუბიექტია.

მაგრამ გამარჯვებათა შემდეგ იწყება ტკობის ხანა. მიზანი მიღწეულია და ხალხი თითქოს ისვენებს. ის გადაერთვება მშვიდობიან ცხოვრებაზე და ეძებს მონატრებულ სიმშვიდეს და სიამოვნებას. ადამიანი, მისი ნებისყოფა და ინტერესები გადაინაცვლებს კერძო ცხოვრებაში. ადამიანები თითქოს თავისებურად ბრძენდებიან და კრიტიკულნი ხდებიან უწინდელი იდეალიზმის მიმართ.

ეს ხელს უწყობს გმირული ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ერთიანობის გრძნობის გახელებას. ინდივიდების კერძო განვითარება, პირადი ცხოვრების კულტურა აკლდება სახალხო ნებას. უკანასკნელი სუსტდება და იფიტება.

მსოფლიო-ისტორიული ხალხი იქცევა საზოგადოებათა ჩვეულებრივ გროვად. ის ტოვებს ისტორიის დიდ ასპარეზს და ამ უკანასკნელს თანდათან სხვა ხალხი ეპატრონება. ახლა ის იქცევა მსოფლიო ისტორიის სუბიექტად.

4. ისტორიის მითოსური ხანა

საერთოდ, განასხვავებენ მითსა და ისტორიას. თუ ისტორიას ასეთი ვიწრო მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ კაცობრიობის მითოსური ხანა წინაისტორიული ხანა იქნება.

მაგრამ თუ ისტორიას ფართო მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ მითოსური ხანაც ისტორიაში შემოვა; კერძოდ იგი წარმოგვიდგება ისტორიის პირველ საფეხურად. აი ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ ისტორიის პირველი საფეხური მითოსური ხანაა.

ამ საფეხურზე საზოგადოების ცხოვრებაში ბატონობს მითოსი; ესე იგი, ცნობიერება მითოსურია. სუბიექტის დაპირისპირება გარესამყაროსთან განონასწორებულია ერთიანობის განცდით და ფანტაზიით, წარმოსახვით. ამიტომ დაპირისპირება და წინააღმდეგობა პირობითი და ზედაპირულია. მას აშკარად ჭარბობს გარესამყაროსთან ერთიანობის განცდა და წარმოსახვა. სინამდვილე მითოსშია ჩაძირული და იქედან ირეკლება, როგორც ლანდი.

ეს ვითარება განსაზღვრავს საზოგადოების შედგენილობას და მმართველობის თავისებურებას მითოსურ ხანაში.

მითოსური საზოგადოება შინაგანად ერთგვაროვანია. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ყველა ადამიანი სრულიად ერთნაირია. ადამიანები განსხვავდებიან გარეგნობითაც და ინდივიდუური უნარებითაც, რაც განაპირობებს ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოებრივ მდგომარეობას.

საზოგადოება დაყოფილია ბელადებად, უზუცესებად, ქურუმებად, მისნებად, მეომრებად, მუშებად, ვაჭრებად. განსაკუთრებულ შემთხვევაში მითოსური ხანა იცნობს სამეფო ხელისუფლებას.

საც. მეფე და მისი გარემოცვა, თავიანთი საზოგადოებრივი მდგომარეობით განსხვავდებიან დანარჩენი საზოგადოებისგან.

ამ მხრივ, მითოსური ხანის საზოგადოება თითქოს ჩვეულებრივად და დანაწევრებული და არ განსხვავდება გვიანდელი ხანის საზოგადოებათაგან. მაგრამ ეს მსგავსება მოჩვენებითია. მითოსური ხანის საზოგადოებაში მუდამ ერთიანობა ჭარბობს განსხვავებას. ნივთიერი დოვლათი თანაბრად ნაწილდება საზოგადოების ყველა წევრს შორის. ყველა ადამიანი თანასწორად ცხოვრობს. საზოგადოებრივი ნორმებიც ერთიანი და საყოველთაოა. მათ ყველა თანაბრად ემორჩილება შეღავათებისა და გამონაკლისების გარეშე. მითოსური საზოგადოება არაა დაყოფილი დაპირისპირებულ დიდ ჯგუფებად ანუ კლასებად.

ეს იმიტომაა, რომ ცნობიერება აქ კოლექტიურია. „მე“-ს განცდა მცირეა და იკარგება „ჩვენ“-ში. ადამიანი სხეებივით აზროვნებს და სხვათა ნაწილად განიცდის თავს. ეს ანელებს ეგოიზმსა და მიკერძოებას. „მე“ არ უპირისპირდება საერთო ინტერესებს, რის გამოც მმართველი და მართული, არსებითად, ემთხვევა ერთმანეთს. ბელადი თუ მეფე თითქოს არც კი განსხვავდება საზოგადოების რიგითი წევრებისგან.

ადრეული ხანის ბერძენი მეფეები თვითონვე ხნავენ და თესავენ. ოდისევსი ითაკის თემის სხვა წევრებივით ცხოვრობს; ხოლო მისი არყოფნის დროს „საქმროები“ არ ერიდებიან მის ოჯახს და თავაშვებულად იქცევიან. ტელემაქე, ოდისევსის ვაჟი, თემის საბჭოზე ცდილობს მოიგერიოს ეს აღვირახსნილი მოძალადეები, მაგრამ ამაოდ.

ასეთ პირობებში მართვა ემყარება არა მეფის ან ბელადის განსაკუთრებულ ძალაუფლებას, ეგრეთ წოდებულ ძალოვან სტრუქტურებს ან მმართველთა პიროვნულ განსაკუთრებულობას — „ქარიზმას“, არამედ კოლექტიური ცნობიერების ძალას. ინდივიდი, ცალკეული ადამიანი ისეა საზოგადოებაში გახსნილი, რომ მისი დაოკებისა და მართვისათვის განსაკუთრებული ძალა არცაა საჭირო — არც ფიზიკური ძალადობა, არც ჯადოქრობა.

მეფე თუ უზუცესი ავტორიტეტი, რადგანაც საყოველთაოობას განასახიერებს. მის წინააღმდეგ სათქმელიც რომ ჰქონდეთ, მაინც ჩუმდებიან. ეს ძვალ-რბილში გამჯდარი წესია. ამიტომ საფუძველი აქვს გავრცელებულ აზრს, რომ მითოსურ ხანაში სახელმწიფო არ არსებობს. იქ მოქმედებს თავისუფალი სათემო საბჭო, რაიც ემსახურება საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვას, საერთო ინტერესებს; იცავს ადამიანებს ცალკეული პირების ან გარეშე ძალების ხელყოფისგან, აგრეთვე სტიქიური უბედურებისგან.

მითოსური ხანა შინაგანად მშვიდობიანია. მისთვის ომი გარეგნული და შემთხვევითია. მითოსური ომი, ძირითადად, გამონ-

ვეულია ბუნების წინაშე ადამიანთა უმწეობით. მეურნეობის მეტისმეტად დაბალი დონე საზოგადოებას ბუნების ჭირვეულობათა ან ჩვეულებრივი მწირი გარემოს მსხვერპლად ხდის და აიძულებს მიიტაცოს სხვათა საკუთრება. ასეთი ძალადობა კი ისევე ბუნებრივი და გულუბრყვილოა, როგორც ეგრეთ წოდებულ მტაცებელ ცხოველთა მტაცებლობა.

მითოსური ომი, ძირითადად, გულუბრყვილო მიზეზებითაა გამოწვეული. პეროდოტე მოგვითხრობს ელინთა და სპარსთა მტრობის ფრიად გულუბრყვილო მიზეზების შესახებ: ჯერ ფინიკელებმა მოსტაცეს ელინებს მეფის ასული იო. ამის პასუხად ელინებმა ფინიკიის ტიროსში მოიტაცეს მეფის ასული ეეროპე. მერე კი უსამართლობას უსამართლობა დაურთეს და კოლხეთიდან მოიტაცეს მეფე აიეტის ასული მედეა; თან კოლხი მოციქული ცივი უარით გაისტუმრეს. ამას მეორე თაობაში მოჰყვა ტროელი მეფისნულის, პარისის მიერ ლაქედემონიდან მეფის მეუღლის, მმენიერი ელენეს გატაცება.

ამის საპასუხოდ ბერძნებმა შეკრიბეს მოხალისეები, გადასხდნენ მცირე აზიაში და ათწლიანი ალყის მერე დაანგრეს მტრის ქალაქი — ტროა ანუ ილიონი. ბერძნებს პოლიტიკური მიზანი არ ჰქონიათ. მათ შური იძიეს, ქალი დაიბრუნეს და მცირედი ალაფით შინ დაბრუნდნენ. ეს იყო ნამდვილი მითოსური ომი.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს მითოსური ხანის ერთი არსებითი თვისება — არაისტორიულობა. მითოსური საზოგადოება მინაგანად უძრავი და უცვლელია. ამით ის ბუნებას ჰგავს. ბუნება მხოლოდ გარეგნულად იცვლება, ხოლო შედარებით თვალსაჩინო ცვლილებები ციკლის შიგნით ხდება. ციკლები კი უცვლელად მეორდება.

ასეთია მითოსური ხანის საზოგადოებაც. ის ჩაკეტილია საკუთარ თავში, რადგანაც ადამიანი უდრტიწველად ემორჩილება ბედს. მისთვის უცხოა საკუთარ თავთან განხეთქილება და ამით გამოწვეული მუდმივი უკმაყოფილება საკუთარი თავით, მოცემულით.

განსხვავებულთან შეხვედრა აქ შემთხვევითი და არასასურველია. ეს კი ჰკეტავს საზოგადოებას საკუთარ თავში და ხელს უშლის მის ცვლილებას, ისტორიულობას.

მითოსური ხანის არაისტორიულობა თავს იჩენს მის რეტროსპექტულობაში (ლათინური *retro specto* — უკან ყურება), უკან მიბრუნებულობაში, წინაპრებისადმი თავყვანისცემაში. ამიტომ მომავალი, ფაქტიურად, არ არსებობს. ის წარსულის განმეორებაა. განსხვავებული და ახალი მუდამ ბოროტებას უკავშირდება. მისკენ სწრაფვა კი მკრეხელობა და ურწმუნობაა.

უცვლელობა, არაისტორიულობა განაპირობებს მითოსური ხანის უჩვეულო ხანგრძლიობას. ისტორიის საფეხურებს შორის მითოსური ხანა ყველაზე გრძელია. უცვლელობისკენ მიდრეკილება იცავს მას და აფერხებს მის მიერ საკუთარი თავის უარყოფას, მომდევნო საფეხურზე გადასვლას.

ამგვარი არაისტორიულობის გამო მითოსურ ხანას წინაისტორიულ ხანადაც თვლიან, რომლის გადალახვის მერეც იწყება საზოგადოების ნამდვილი ისტორია.

5. ისტორიის რელიგიური ხანა

მითოსური ხანიდან გასვლა აღინიშნება „მე“-ს ცნობიერების ნათელყოფით. მარქსი ამას ხსნიდა საზოგადოებაში ეგრეთ წოდებული „ზედმეტი პროდუქციის“ წარმოებით და, ამის შესაბამისად, კერძო საკუთრების წარმოშობით.

ეს „მე“-ს ქმნადობის ეკონომიკური აღწერაა, რაც ძალიან საინტერესო და ნაყოფიერია. მაგრამ, ალბათ, უფრო ზუსტნი ვიქნებით, თუ ცნობიერების ინდივიდუალისა და კერძო საკუთრების წარმოშობას შორის მიზეზ-შედეგურ კავშირს არ დაუვწყებთ ძებნას. ორივეს საფუძველი მეტაფიზიკური ინდივიდუალიზაციაა. ის ერთნაირად და ერთდროულად ვლინდება ადამიანის ცნობიერების ინდივიდუალიზაციაშიც და კერძო საკუთრების წარმოშობაშიც.

ადამიანი თანდათან ნათლად განიცდის საკუთარ „მე“-ს, მის განსხვავებას გარესამყაროსგან და დაპირისპირებას მასთან. გარესამყაროსთან ერთიანობის გრძნობა სუსტდება და აშკარად ჭარბობს მასთან დაპირისპირების განცდა.

მაგრამ ერთიანობის ან უკვე წარსულად ქცეულ მითოსურ გრძნობას იმდენი ძალა მაინც შერჩენია, რომ ბატონობდეს ადამიანზე მისივე გონებისა და სურვილის წინააღმდეგ. ესაა რწმენის ბატონობა გონებაზე და სურვილზე ანუ რელიგიური ცნობიერება. რელიგიურ ხანაში ამგვარი ცნობიერება განსაზღვრავს საზოგადოების შედგენილობას, მმართველობას, განვითარებას.

ეს, უპირველესად, აისახება საზოგადოების მმართველობის მეცვლაში. „მე“-ს ცნობიერების გაძლიერება ასუსტებს მითოსისთვის დამახასიათებელ საერთო, საყოველთაო ინტერესს. საზოგადოების მმართველი ფენა თავის საზოგადოებრივ მდგომარეობას, ადგილს იყენებს საკუთარი ინტერესებისთვის. ის აკანონებს თავის უპირატესობას და განსაკუთრებულ უფლებებს საზოგადოების უდიდეს უმრავლესობაზე.

უკანასკნელსაც აქვს თავისი კერძო ინტერესები. საჭირო ხდება მისი ალაგმვა. სახელმწიფო გვევლინება ძალდატანების ია-

რაღად. საზოგადოების ერთი დიდი ჯგუფი, უმცირესობა ჩაგვრავს საზოგადოების მეორე დიდ ჯგუფს, უმრავლესობას. რელიგიური ხანის მთავარ ნიშნად ჩაგვრა წარმოგვიდგება, რომლის მთავარი მონანილენი ბატონი და მონა არიან.

ეს ჩაგვრა რელიგიურია. ის, როგორც ყოველი ჩაგვრა, ძალადობაა, მაგრამ, ამავე დროს, „წმინდა“. ამას განაპირობებს გამოღვიძებული „მე“-ს მიერ საკუთარი თავის აღქმა ღვთის სანინაღმდეგო, ბრალულ სინამდვილედ, „ცოდვილად“. ამიტომ ინდივიდი თავს გრძნობს დასჯის ღირსად და ემორჩილება მჩაგვრელს. მისი დამორჩილება ადვილია.

ჩაგვრა „ღმერთიდან“ მომდინარეობს. ამიტომაც ის წმინდა. ღმერთი მეუფეა — ის სამყაროს გარეთ დგას და უპირისპირდება მას. ის გარეგანი, მიუწვდომელი ძალაა, რომელიც უპირისპირდება ადამიანს, „ჩაგვრავს“ მას.

ამიტომაც ჩაგვრა წმინდა, ღვთაებრივი. ადამიანს სწამს, რომ ჩაგვრა ღმერთმა დაანესა. ამიტომ, არსებითად, ეს არცაა ჩაგვრა. მონობაც და ბატონობაც ღვთაებრივი ხვედრია. მონა და ბატონი სხვადასხვა წარმოშობისაა, როგორც ქმნილებანი და შემოქმედი. ერთი ნივთია, მეორე — პატრონი. მონის ცხოვრების აზრი ბატონისადმი მსახურებაა, ბატონისა კი — მონის გამოყენება და პატრონობა.

თავიდან ეს შეხედულება აშკარა ფაქტებს ეწინააღმდეგება, მაგრამ რწმენას ემყარება. დროთა განმავლობაში კი ბატონსა და მონას შორის წინასწარ დაშვებული განსხვავება ნამდვილ განსხვავებად იქცევა. უკეთეს პირობებში მცხოვრები ბატონი მართლაც ვითარდება. პირუტყვულ პირობებში მცხოვრები მონა კი მართლაც ნივთად იქცევა. ამიტომ მათ შორის უდიდესი განსხვავება იქმნება.

ინდივიდური თვითცნობიერების მაღალი ხარისხის გამო ინდივიდური და საყოველთაო ერთმანეთს დაუპირისპირდა. ამიერიდან საზოგადოების მართვა შესაძლებელია მხოლოდ ინდივიდის თრგუნვისა და ჩაგვრის გზით. ეს კოლექტიური ცნობიერების შესუსტების შედეგია.

ამასთან, კოლექტიური ცნობიერება ჯერ კიდევ ძლიერია საიმისოდ, რომ საყოველთაოს, საერთოს თავყანს სცემდნენ. ეს მითოსის ხანიდან გადმოეცემა რელიგიურ ხანას. ახალი აქ საყოველთაოს დამორგუწველობაა. თუ მითოსის ხანაში საერთო, საყოველთაო შინაგანი იყო ინდივიდისთვის, ახლა ის გარეგანი, მიუწვდომელი და დამორგუწველია. თავყანისცემის საგანი უცხოა — თრგუნვებს და ჩაგვრავს.

ეს კარგად ჩანს მეფის პიროვნებაში. მეფე საყოველთაოს განასხიერებს. ის ყველას „მამაა“. ამიტომ მას თავყანს სცემენ, რო-

გორც მითოსის ხანაში გვარის იდეის გამომხატველ საიდუმლოებებს.

მაგრამ აქ, განსხვავებით მითოსური ხანისგან, მთავარია მეფის და ჩვეულებრივი ადამიანის განსხვავების ცნობიერება. ჩვეულებრივი ადამიანი განასახიერებს მხოლოდ ინდივიდურობას. ამიტომ ის დათრგუნვის ღირსია. მეფე ლეთაებრივი წარმოშობისაა; საზოგადოების რიგითი წევრი კი ამქვეყნიურია. ეს ერთნაირად სწამთ მეფესაც და რიგით ადამიანსაც. მეფე „ციურია“, მისი სამწყსო — „მინიერი“.

ასეთი ცნობიერება ანგარიშს არ უწევს ფაქტებს. მეფის იდეალიზებულ სახეს ფაქტი თითქმის ვერაფერს აკლებს. ასევე, რიგითი ადამიანის „ცოდვიანობა“ და მეორეხარისხოვნება ფაქტობრივ საფუძველს არ საჭიროებს.

დროთა განმავლობაში მეფის საიდუმლო სხივი, ნაწილობრივ, მის გარემოცვასაც გადაედება. ასე წარმოიშობა ეგრეთ წოდებული კლასობრივი ცნობიერება, საზოგადოების დაყოფა მკონებად და ბატონებად. ეს ფიზიკური და გონებრივი შრომის ერთმანეთისგან დაცილების საფუძველი ხდება.

მითოსის ხანაში ეს ორი შრომა ერთიან მიზანდასახულ მოქმედებაში იყო გაერთიანებული, გამთლიანებული. ახლა კი ფიზიკური შრომა არასასურველი და იძულებითია, მონათა ზვედრია. მონათმფლობელს კი „სასურველი“ და „თავისუფალი“ გონებრივი შრომის საშუალება ეძლევა. საზოგადოება დაიყო „ფიზიკურ მდაბიობად“ და „გონებრივ არისტოკრატიად“.

ამით ჩაგვრა ხელს უწყობს საზოგადოების ეგრეთ წოდებულ სულიერ განვითარებას. სწორად შენიშნავს ჰეგელი, რომ საბერძნეთში მონობა „აუცილებელ პირობად მოგვევლინა მშვენიერი დემოკრატიისა... ამისთვის აუცილებელი იყო, რომ მოქალაქე განთავისუფლებულიყო ხელოსნის შრომისგან და, მაშასადამე, ყოველდღიური ჯაფა, რასაც ჩვენთან თავისუფალი მოქალაქეები ენევიან, მონას გაენია“ (19. გვ. 239).

მაგრამ ჩაგვრა, უმეტეს შემთხვევაში, ჰქმნის აგრეთვე სულიერი განვითარების თანმხლებ მოვლენას — ფუფუნებას. ფიზიკური შრომისგან განთავისუფლებას ადამიანთა მხოლოდ უმცირესი ნაწილი იყენებს გონებრივი შრომისთვის, შემოქმედებისთვის; კერძოდ, ის ნაწილი, რომელსაც ბუნებით მოსდგამს საამისო ნიჭი. ადამიანთა უდიდესი ნაწილი კი ამას ფუფუნებისთვის იყენებს.

ეს კი ზნეობრივი დაქვეითებაა, რაც იმთავითვე თან ახლავს ინდივიდუალუაციის პროცესს. „მე“-ს ცნობიერების გამახვილება ბუნებრივად უკავშირდება ზნეობის რღვევას, სულის ხრწნას.

რელიგიური ხანა მიმდინარეობს ინდივიდუალუაციის შემდგომი ზრდით. ინდივიდი სულ უფრო ნათლად აცნობიერებს საკუთარ

„მე“-ს, თავის დამოუკიდებელ ინტერესს. მონაც საკუთარ თავში თანდათან აცნობიერებს ადამიანს. ეს თანდათან ამცირებს მისი შრომის ნაყოფიერებას. გაბატონებული კლასი იძულებულია ჩამოუჭრას მას „ფეოდი“ — მინის მცირე ნაკვეთი.

ამით გადადგმულია ახალი ნაბიჯი საზოგადოებისგან ინდივიდის გამოცალკევების მიმართულებით. ყმას, მონისგან განსხვავებით, საკუთარი პირადი ინტერესი და პირადი ცხოვრება აქვს. სწორედ ამ პირადობის ნივთიერი გამოვლენაა „ფეოდი“, მასზე გამართული სახლ-კარი და ოჯახი, დროის გარკვეული მონაკვეთი, რასაც ყმა თავის შეხედულებისამებრ იყენებს. ყოველივე ეს ყმას აგრძნობინებს თავის ინდივიდურობას და პიროვნულობას.

სხვა მხრივ ჩაგვრა ისევ „წმინდა“ და ყმა თვინიერია. იგი რელიგიურად ეკრძაღვის მეფეს და თავადს. მას სწამს, რომ ბატონი, მეფის ხელდასხმით, ზრუნავს ყმებზე; თავის ქონებას ჩამოუჭრის მათ და განსჯის მტყუან-მართალს.

არსებობს აზრი, რომ საქართველოში ბატონ-ყმობას პატრონ-ყმობის სახე ჰქონდა. შეიძლება სიტყვა „ბატონი“ „პატრონის“-განაც კი მომდინარეობდეს.

საინტერესოა აკაკი წერეთლის დაკვირვება: „ჩვენს ძეგლებს სხვაგვარად ესმოდათ „ბატონ-ყმობა“. ამას თვით სახელიც გვიმტკიცებს! სიტყვა „ბატონი“ წარმოდგება სიტყვიდან „პატრონი“. პატრონი ნიშნავს მზრუნველს, ხელმძღვანელს და მომვლელს. „ყმა“ ნიშნავს ახალგაზრდას, გასაწვრთნელსა და გასაზრდელს. მაშასადამე, სიტყვა „ბატონ-ყმობა“ არ ნიშნავს იძულებით მონობასა და ძალმომრეობას. არის თანხმობითი კავშირი, მამობრივ-შვილობრივი და არა უფალ-მონური, რომელიც უკანასკნელ მე-19 საუკუნეში სხვებმა შემოგვიტანეს“ (58, გვ. 451—452)

ძნელია დაბეჯითებით ითქვას, მართლა იყო თუ არა ასე. მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ბატონ-ყმობის თვით საფუძველში დევს ასეთი იდეოლოგია. დაკანონებული უთანასწორობა და ჩაგვრა წმინდა, საკრალურ სამოსელშია გახვეული.

ბატონსაც და ყმასაც სწამთ: ცხოვრობს ის, ვისაც ბატონი ჰყავს. უბატონო ყმები ერთმანეთს დასჭამდნენ. ყოფნა მხოლოდ ბატონყმობის სახითაა შესაძლებელი. ყველაზე დიდი ბატონი მეფეა. ის ბატონთა ბატონია. მაშასადამე, საბოლოო პატრონი და მხსნელი მეფეა. ისაა საბოლოო სამართლის გამჩენი.

ბატონი ნაკლოვანია, თუ მას თვითონ არა ჰყავს ბატონი. ამ დროს სიმაღლემ შეიძლება გზა ვერ იპოვოს. მაგრამ თუ ბატონსაც თავისი ბატონი ანუ მეფე ჰყავს, მაშინ სიმაღლეს არ დაიკარგება და ხალხს შეუძლია მშვიდად იყოს.

ინდივიდუალიზმის პროცესი თავს იჩენს არა მხოლოდ ყმისა და ბატონის ურთიერთობაში. როგორც ყმა ესწრაფვის მეტ დამოუკი-

დებლობას ბატონისგან, ისე ბატონი — მეფისგან. ამ მიზეზით ერთიან მონათმფლობელურ სახელმწიფოს, ბატონყმობის დროს, ცვლის შინაგანად დაქუცმაცებული სახელმწიფო.

ჩნდება „დიდი ბატონის“ ცნება. ის თითქმის მეფეს უტოლდება — სრული გამგებელია ქვეყნის ნაწილისა და ქვეშევრდომულ დამოკიდებულებაშია მეფესთან. დიდი ბატონები ანუ მსხვილი ფეოდალები დაინტერესებულნი არიან საკუთარი ძალაუფლების გაძლიერებით, ერთიანი მეფის განუყოფელი ძალაუფლების ხარჯზე. ისინი ცდილობენ უკანასკნელის შესუსტებას და ცარიელ ტიტულად გადაქცევას.

ასე იჩენს თავს საფეოდალოებად დაქუცმაცება აზიაში, სადაც ერთიან მონათმფლობელურ სახელმწიფოთა დიდი ტრადიცია იყო. სხვაგვარად ვლინდება ის ევროპაში. აქ ფეოდალიზმის ჩასახვა და განვითარება დაემთხვა გერმანული მოდგმის ხალხთა გააქტიურებას.

თუ აზიური სახელმწიფოები საფეოდალოებად დაქუცმაცდნენ, გერმანელები იმთავითვე დამოუკიდებელი, მცირედი ერთეულებიდან იწყებენ სახელმწიფოს შექმნას. ისინი ბარბაროსული ძალით მოედნენ ცივილიზებულ რომის იმპერიას და დააქციეს იგი. მათი ისტორია იწყება იმ უნესრიგობიდან და განუკითხაობიდან, რაც შეიძლება სუფევდეს „მარადიული ქალაქის“ დანგრევის მერე.

ეს იყო ჰობსისეული „Bellum omnium contra omnis!“. ძველი მსოფლიოს ნანგრევებზე, ამა თუ იმ სამხედრო მეთაურის გარშემო, იქმნებოდა საბატონო მხარეები და ციხე-ქალაქები. ისინი ერთმანეთისგან იცავდნენ თავს და ცდილობდნენ ერთმანეთის ხარჯზე გამსხვილებას.

ასეთი ინდივიდუალიზმი დაუსრულებელი ძარცვა-გლეჯის მიზეზი ხდება. ეს კი ერთიანი სახელმწიფოს შექმნას ამზადებს, რაც მხოლოდ დაპყრობათა გზით შეიძლება. ევროპული სახელმწიფოების წარმოშობა ხალხთა დიდი გადასახლებისა, რომის იმპერიის დანგრევისა და მისი დაუსრულებელი გადანაწილების შედეგია.

ეს სახელმწიფოები თავიდანვე ინდივიდუალიზმის ნიშნით იყო აღბეჭდილი და ფეოდალური იყო. კათოლიკურმა რომმა მათში ქრისტიანობა გაავრცელა. მაგრამ, სწორედ თავიანთი ინდივიდუალიზმის გამო, გერმანელებმა თავისებურად განმარტეს ეს რელიგია. ამას გამოხატავს ცნობილი გერმანული რეფორმაცია.

გერმანელმა სულიერმა მეთაურობებმა მარტინ ლუთერმა (1483—1545) ღვთის სამყოფლად, ტაძრად გამოაცხადა არა ეკლესია, არამედ ადამიანის გული. ღვთისადმი მიმართება უშუაშავლო გახდა. ადამიანმა თვითონ, თავისი გულით უნდა იგრძნოს და განიცადოს მაცხოვრის მონამებრივი ცხოვრების ღიადი ჭეშმარიტება.

ამით ლუთერმა, როგორც გონებამახვილურად შენიშნავდა მარქსი, „ავტორიტეტისადმი რწმენას დაუპირისპირა რწმენის ავტორიტეტი“. ესე იგი, ნივთიერ ავტორიტეტზე მაღლა მან დააყენა ღრმად პიროვნული რწმენა.

ლუთერული მოძრაობა, რასაც პროტესტანტიზმი დაერქვა, სასულიეროსა და საეროს შერიგებას უმიზნებდა. ამისთვის რწმენისა და ცოდნის საზღვრებს მკაფიოდ გამიჯნავდა და, მაშასადამე, მათი დაპირისპირების საფუძველს სმოხდა.

ლუთერმა უფრო ძლიერად, ვიდრე სხვა ვინმემ, გამიჯნა ერთმანეთისგან გული და გონება, რწმენა და ცოდნა. მისთვის სრულიად მიუღებელია რელიგიურ საიდუმლოებათა გონებისეული დასაბუთების სქოლასტური მცდელობანი. საიდუმლოება გონების საგანი არაა. გონება მას, უბრალოდ, ვერც კი მიუდგება. ვინც ამას იეინყებს, ის წინასწარ უარყოფს საიდუმლოებათა ჭეშმარიტებას და ღვთის გმობის გზას ადგება. დოგმატი გულით უნდა იგრძნო და განიცადო. ვინც საიდუმლოებას საიდუმლოებადვე გრძნობს და განიცდის, მას ესმის ეს საიდუმლოება და იმყოფება ჭეშმარიტებაში. ხოლო ვინც საიდუმლოების ახსნას ცდილობს, მას არ ესმის საიდუმლოება და საერთოდ არა აქვს მიმართება მასთან.

ამით ლუთერი სრულიად ეთანხმება ეკლესიის მამებს, მაგრამ აქვე ჩანს ეკლესიისთვის მარად სახიფათო სჭვლენა — მისტიციზმი. მისტიკოსს გარეგანი ავტორიტეტი არ სჭირდება. ის თვითონ გრძნობს და განიცდის დიად ჭეშმარიტებას.

ლუთერის ხშირად წინააღმდეგობრივი აზრების დაზუსტება ადვილი არაა. მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის გარეგან ავტორიტეტს ცვლიდა შინაგანი მხურვალე რწმენით, ღვთისმოშიშურად მფეთქავი გულით. ადამიანმა თვითონ უნდა გაიგოს ღვთის სიტყვა და თვითონვე უნდა დაეთანხმოს მას. მან თავისი სინდისითა და პასუხისმგებლობით უნდა ირწმუნოს და იცხოვროს.

პროტესტანტმა არ იცის „მატრიარქალური“ მშვიდი რწმენა. ღმერთში, ვითარცა დედის კალთაში, შეყუყულს უყვარს არა ღმერთი, არამედ თავისი თავი ღმერთში, თავისი სიმშვიდე და უზრუნველობა. ამაშია „მატრიარქალური“ რწმენის ერთგვარი მცონარობა და უქმობა. ამგვარი მორწმუნე ჰგავს დედობრივი გულმონყალე ზრუნვით განებივრებულ ბავშვს.

პროტესტანტული რწმენა კი „პატრიარქალურია“. მისი საგანი გულმონყალე „დედაღმერთი“ კი არაა, არამედ მკაცრი და სამართლიანი „მამაღმერთი“. ეს რწმენა „მამაკაცურია“. ის მორწმუნისგან მოითხოვს ნებისყოფის აქტს — პირადი პასუხისმგებლობის აღებას რწმენის გამო. როცა ვცნობ დოგმატის საიდუმლოს, მუდამ უნდა მახსოვდეს არა მხოლოდ მისი ჭეშმარიტება, არამედ ისიც, რომ ის მე ვცანი, მე მივიღე ჭეშმარიტებად; რომ მე

დავეთანხმე მას. ამით რწმენაში შემოდის გაბედვის, გარისკვის ნებელობითი ელემენტი. ეს პიროვნების საქმეა.

მართლმადიდებელი „ბავშვია“, ღვთის ნებიერი შვილია. პროტესტანტი პიროვნებაა, „მამაკაცია“, „ანგელოზთან მორკინალი იაკობია“. პირველი მიმბაძველია, მეორე — შემოქმედი. პირველი თავს უხრის, „უნება“ ღმერთს; მან ჭეშმარიტება უნდა მიიღოს, როგორც ვნებითა მხარემ, „ქალმა“. მეორე ებრძვის, ეჭიდება ღმერთს, რათა თვითონ დაჰბადოს ჭეშმარიტება, როგორც მოქმედებითა მხარემ, პიროვნებამ, „მამაკაცმა“. პირველს ეფერებიან, მეორეს მკაცრად ეპყრობიან. დედისეული განურჩეველი მოფერება აღუნებს. მამისეული მკაცრი მოპყრობა აკაჟებს.

მეგელი ამ პიროვნულ, მამაკაცურ ელემენტს სუბიექტურობას უწოდებს და მას გერმანული მოდგმის ქვემდებარედ აცხადებს. გერმანელებმა შემოიტანეს ისტორიაში სუბიექტურობის პრინციპი. ეს საკუთარ თავზე დანდობის, თვითმოქმედების უნარია. ამ დროს ადამიანს სწამს: წყალში ჩავარდნილს ღმერთი მხოლოდ მაშინ უშველის, როცა ის თვითონ იმოქმედებს.

ძნელი შესამჩნევი არაა: „სუბიექტურობის პრინციპი“ ღვთის ძალაუფლების ერთგვარი გაზიარებაა ადამიანის მიერ. თავისუფალი მოქმედება, საკუთარი თავიდან მოქმედების დანყება, რაც სუბიექტურობის მთავარი შინაარსია, არსებითად, ღმერთობაა. ადამიანის სუბიექტურობა, თავისებურად, ღმერთის ნაწილია და, ამ აზრით, ღმერთი არ არსებობს ადამიანის გარეშე.

ასეა და არა მხოლოდ პირიქით. მართალია, ღმერთი მწამს, რადგანაც ის არსებობს; მაგრამ პირიქითაცაა — ღმერთი არსებობს, რადგან ის მწამს.

ჭეშმარიტება ის კი არაა, რასაც ადამიანი თავისი საკუთარი ძალებით ვერ გაიგებს; პირიქით, ადამიანი ჭეშმარიტებას სწორედ მაშინ იგებს, როცა თავისი საკუთარი ძალებით მოქმედებს. თავისუფლება ჭეშმარიტების ნამდვილი ნაცსაყუდეელია. თვით ადამიანის შინაგანი ძალა, სუბიექტურობაა ჭეშმარიტება.

„სასულიეროსა“ და „საეროს“ ნამდვილი პროტესტანტული შერიგება იმით გამოიხატა, რომ გონება განთავისუფლდა შემოქმედი ღმერთის შემეცნებისგან და სამაგიეროდ მიეცა უსაზღვრო უფლებები შექმნილი სამყაროს მიმართ.

მაშასადამე, ეს გონების დამცირება ან შეზღუდვა კი არ იყო, არამედ, პირიქით, განთავისუფლება. მას უსაზღვრო გზები ესახებოდა საერო მოღვაწეობაში. აქ, პროტესტანტის თვალსაზრისით, გონება სრულფასოვანი შემეცნებელია. ოღონდ ეს აღარაა ის წმინდა შემეცნება, რასაც ბერძნები ესწრაფოდნენ, ვითარცა ადამიანის უმაღლეს საქმეს. გონებისეული შემეცნება „მინიერი საგნებითა“ შემოფარგლული, პრაქტიკულია, სარგებლითაა აღძრული.

პრაქტიკული მოღვაწეობის სფერო პროტესტანტიზმში სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. პროტესტანტიზმი გარეგანი, საეკლესიო ავტორიტეტის უარყოფით, ფაქტიურად, საეკლესიო ასკეზასაც უარყოფდა. სამაგიეროდ ასკეზამ გადმოინაცვლა საერო მოღვაწეობაში და შრომის სახე მიიღო. შრომა პროტესტანტს, მაქს ვებერის (1864—1920) თქმით, „საერო ასკეზად“ მიაჩნია.

შრომის ამგვარი გაგება, ზოგადად, შეესაბამება ძველი აღთქმის სწავლებას შრომის ვითარცა ღვთიური სასჯელის შესახებ. ღმერთმა პირველი ადამიანები ცოდვისთვის დასაჯა შრომით. პროტესტანტსაც შრომა ესმის ღვთის მიერ ადამიანის წინაშე დასმული „საერო ამოცანის“ დაუცხრომელ და ასკეტურ შესრულებად. შრომა არა მხოლოდ დოვლათის შექმნა ან შინაგანი ძალის განვითარებაა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ნებისყოფის წვრთნა, თვითდათრგუნვა.

ამგვარმა მიდგომამ შრომა ნებისყოფის უკიდურესად დაძაბულ აქტად აქცია, მაგრამ რელიგიური შარავანდითაც შემოსა. ის პატივისცემის ღირსია ადამიანთა ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში. აქედან ენიჭება ღირებულება სამეცნიერო და ტექნიკურ გამოგონებებს, რომლებიც აადვილებენ შრომას და ხელს უწყობენ ნივთიერ წინსვლას. ვებერი ამტკიცებს, რომ პროტესტანტულმა ეთიკამ ამგვარი „შრომითი ასკეტიზმის“ დამკვიდრებით გამოჰყდა დასავლური კაპიტალიზმის სულისკვეთება.

„საერო ასკეზის“ ამ უცნაურ ცნებაში ჩანს, თუ რამხელა მნიშვნელობას იძენდა საერო ცხოვრება რელიგიურ ხანაში. ადამიანისთვის თანდათან უცხო ხდება ადამიანისა და ადამიანურის მხოლოდ ცოდვის ნაყოფად მიჩნევა და ბრმა რწმენა. ამის სანიაღმდეგოდ, სულ უფრო მკვიდრდება ეგრეთ წოდებული „ორგვარი ჭეშმარიტების“ რწმენა; მასში იგულისხმება, რომ ჭეშმარიტება შეიძლება იყოს რელიგიურიც და არარელიგიურიც.

გონების დამოუკიდებელ ღირებულებას თავდაპირველად თვით სქოლასტიკა ანუ ეკლესიური აზროვნება ამკვიდრებდა უნებლიედ, როცა ქრისტიანულ დოგმათა მოსანესრიგებლად არისტოტელეს „ანალიტიკებს“ იყენებდა. საქმე იქამდე მიდიოდა, რომ იოანე დამასკელი ჩიოდა: არისტოტელე, ლამის არი, მეცამეტე მოციქულად აქციესო.

ეს საქმეში ღრმად ჩახედული სქოლასტიკოსის შეშფოთება იყო. გონების ნამეტან გამოყენებას რწმენის მსახურად შეეძლო მსახურის ზედმეტად მოლონიერება. ეს ის ღრმა კანონზომიერებაა, რასაც ჰეგელი შენიშნავდა ბატონისა და მონის წინააღმდეგობრივ ურთიერთობათა განხილვისას. რწმენის სასიკეთოდ ჩაფიქრებული სქოლასტიკოსთა ანალიტიკური ვარჯიშობანი რწმე-

ნასევ უთხრიდა ძირს, რადგან რწმენისთვის უცხო სააზროვნო ნებს-რივს ამკვიდრებდა.

არისტოტელემ სხვა მხრივაც იქონია დიდი გავლენა რელიგიური მსოფლმხედველობის რღვევაზე; ამჯერად უფრო მძლავრი იარაღით, ვიდრე „ორგანონის“ სახელით ცნობილი მისი ლოგიკური თხზულება იყო — თავისი საბუნებისმეტყველო სულისკვეთებით. ეს მოხდა მას მერე, რაც არაბებმა თარგმნეს და ლათინურ დასავლეთს გააცნეს არისტოტელეს თხზულებანი მეთორმეტე საუკუნის არაბი ფილოსოფოსის იბნ რუშდის ანუ ავეროესის (1126—1198) კომენტარებით.

არისტოტელე და ავეროიზმი სრულიად ეწინააღმდეგებოდა სამყაროს ქრისტიანულ სურათს. ამიტომ დომინიკელთა ორდენის „ანგელოსს“, „ეკლესიის სინათლეს“ და „მეორე ავეუსტინეს“ თომა აქვინელს (1225—1274) დიდი სიტყვაჭახრაკობა დასჭირდა არისტოტელეს ქრისტიანული განმარტებისთვის.

მაგრამ არისტოტელეს ბუნებისმეტყველო სული მაინც გადაედო შუა საუკუნეებს. ეს გავლენა კიდევ უფრო გაძლიერდა კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ. ლტოლვილმა ბიზანტიელმა მეცნიერებმა დასავლეთის უნივერსიტეტებს მიაშურეს და იქ განაგრძეს თავიანთი სამეცნიერო მოღვაწეობა.

ამით ბერძნულმა გემოვნებამ კიდევ უფრო ღრმად შეაღწია შუა საუკუნეების ცნობიერებაში. დიდი როლი ითამაშა აღმოსავლეთიდან შემოსულმა ნეოპლატონურმა ნაკადმაც; კერძოდ, ეგრეთ წოდებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (დაახლ. V ს.) შრომებმა. ამით ბერძნების ესთეტიური გემოვნება და ბუნებისადმი სიყვარული ცოცხლდებოდა და შუა საუკუნეების რელიგიური ცნობიერების საფუძვლებს არღვევდა.

ხოლო ყოველივე ამის საფუძვლად იდო ინდივიდის მეტაფიზიკური გამოცალკეება. კოლექტიური ცნობიერებიდან ადრევე გამოყოფილ ინდივიდს თანდათან სცილდებოდა ბრალის განცდა, რაც ასე ამკარა იყო შუა საუკუნეებში. ბრალეული ადამიანი ღვთაებრივ ღირსებას იძენდა და სრულიად ახალი მოვლენების შუაგულში დგებოდა.

თავის დროზე რელიგიური ხანა შეიქმნა ბრალეული ადამიანის ირგვლივ. ახლა კი ბრალეული ადამიანის „რეაბილიტაცია“ და მისი ღვთაებრივი შარავანდით შემოკობა ახალ ისტორიულ ხანას ედებოდა საფუძვლად.

6. რაციონალური ხანა

ა) რაციონალური ხანის ზოგადი დახასიათება

რაციონალური ხანა რაციონალურ ადამიანს უკავშირდება. ეს ის ადამიანია, ვინც გონებისთვის გაუგებარის არსებობას უარყოფს და მხოლოდ გონებისთვის გასაგებების არსებობას სცნობს.

აქამდე ადამიანი გონებას არ ანიჭებდა დიდ მნიშვნელობას, რადგან თვით ღმერთი მიუწვდომელია გონებისთვის. ეს შეიძლება სხვაგვარადაც გამოვთქვათ: ადამიანი გონებას არ ანიჭებდა დიდ მნიშვნელობას იმიტომ, რომ ეს მისი უნარია. გონების დამცირება უთუოდ გამომდინარეობს ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დამცირებიდან. გაუგებარი ამალღებულის ტოლფასი ხდება, გასაგები კი მდაბლისა და უმნიშვნელოსი. ღმერთი, არსებითად, ადამიანის უარყოფელია. შესაბამისად, ადამიანის დათრგუნვა და დამონება ღვთაებრივი საქმეა. ამგვარ ცნობიერებას ემყარებოდა ჩაგვრის „სინმინდე“, „ღვთაებრიობა“.

ინდივიდუაციის ზრდა კი აუცილებლად მიდის იმ საფეხურამდე, როცა ადამიანს საკუთარი „მე“ კანონიერ, უფლებამოსილ სინამდვილედ წარმოუდგება. ის ცოდვილი კი არაა, არამედ — ღვთის მსგავსება. ამგვარი ცნობიერების მეორე მხარეა ღვთის შესახებ წარმოდგენის ძირფესვიანად შეცვლა. ღმერთი აღარაა ადამიანისთვის და ბუნებისთვის გარეგანი. ის, პირიქით, შინაგანია, „ადამიანურია“, „ბუნებრივია“.

აქედან გასაგებია, თუ რატომ იწყება რაციონალური ხანა ანტიკურობასთან დაახლოების ნიშნით, ბერძნული კულტურის აღორძინებით. საბერძნეთი დიახაც მიიზიდავს ყველას, ვინც ადამიანისა და ბუნების დამკვიდრებას ცდილობს და იცავს მათ მიღებული, სასტიკი ღმერთისგან.

ჩაგვრა ჰკარგავს „სინმინდეს“ და უდიდეს ბოროტებად აღიქმება. მას უპირისპირდება „თავისუფლება“. ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს მაიძულებელი ძალებისგან, რათა მიჰყვეს თავის ნებასა და ინტერესებს. ეს ადამიანის ბუნებრივ მოწოდებად ესმით; ხოლო „ბუნებრივის“ დათრგუნვა მავნე ცრურწმენად მიაჩნიათ.

რაციონალური ხანა არის ადამიანთა ცხოვრების დამყარება ამგვარ ცნობიერებაზე. ეს ხანა განსაკუთრებული სირთულით გამოირჩევა. მის განვითარებაში, პირობით, შეიძლება სამი საფეხური გამოვყოთ: რენესანსული, განმანათლებლური, ნიჰილისტური.

ბ) რენესანსი

ეს მოძრაობა, კლასიკური განმარტებით, ბერძნული კულტურის აღორძინებაა შუა საუკუნეების მიმწუხრზე. ეს არის ღვთისგან გამოცალკევებული ინდივიდით აღტაცება.

მისი ერთი მხარე უთუოდ შუასაუკუნეობრივი რწმენის და-
კარგვაა. როგორც ვნახეთ, ეს ყველაზე მეტად თვითონ სქოლას-
ტიკამ განაპირობა. ადამიანი დარჩა რწმენის, კერძოდ, საეკლესიო
ავტორიტეტის გარეშე. ამან მძლავრი გასაქანი მისცა ინდივიდუა-
ლიზმსა და ანარქიზმს.

არისტოტელეს ლოგიკის სქოლასტიური გამოყენებისგან გა-
ბეზრებული აზროვნება მეორე უკიდურესობაში გადავარდა. კონ-
კრეტულ მოვლენათა შემეცნების ნადილმა თან მოიყოლა ჯერ კი-
დევე შუა საუკუნეებში ცნობილი ჯადოქრობა, ცრურწმენები, უსას-
რულო ფანტასტიკა და ველური ნარმოსახვა; აგრეთვე ანტიკური
მემკვიდრეობის უნესრიგო თავმოყრა და მილამბ-მოლამბვა.

ამ ვითარებას ღრმად გამოხატავს ჰეგელი: „ეს შესანიშნავი
მოვლენები ჰგავს მინისძვრას, როცა ვულკანი იწყებს ლავის ამოფ-
რქევას. სიღრმეებში დაგრაგნილი ეს ვულკანი ჰქმნის ახალ-ახალ
ნიაღვარს, რაიც ჯერ კიდევ ველური და მოუნესრიგებელია“ (21,
გვ. 171)

ვულკანის ამოფრქვევა წინააღმდეგობრივი მოვლენაა. ერთი
მხრივ, ის უნესრიგო მოვლენა და ნგრევაა, მეორე მხრივ კი —
ამაღლებული სანახაობა. ასეთივეა რენესანსის კულტურა. სული-
ერი ბორკილებისგან განთავისუფლებას მოჰყვა ადამიანის გენიის
საოცარი აფეთქება ხელოვნებასა და ლიტერატურაში. საკუთარი
პიროვნულობის შუასაუკუნეობრივ მოკვეთას ცვლის დაუმცხრა-
ლი ყურადღება გრძნობების მიმართ.

სქოლასტიკოსთა მოსაწყენი აბსტრაქციების შემდეგ ადამია-
ნი, მართლაც, გრძნობებიდან, გულიდან ნათქვამ სიტყვას დაენა-
ფება ყველაზე ხარბად. რენესანსისეული ინდივიდები თავის თავში
გრძნობდნენ დაუძლეველ ნადილს — შეეცნოთ საგანთა არსი სა-
კუთარი ძალებით, „ამოეტანათ ნყალი საკუთარი ჭიდან“.

არასოდეს ადამიანის გენიას ასეთი თავისუფლება არ უგ-
რძენია. თითქოს მმართველობის მყარი სისტემა საჭიროა, მაგრამ
ისტორია როგორღაც სანინააღმდეგოში გვარწმუნებს: ყველა
დღემდე ცნობილი მყარი სოციალური სისტემა აფერხებდა მხატ-
ვრულ და ინტელექტუალურ შემოქმედებას. ხოლო საზოგადოებ-
რივი არამდგრადობა და შემოქმედებითი ინდივიდუალიზმი მხარ-
დამხარ მოაბიჯებენ. ასე იყო საბერძნეთში; ასეა იტალიურ რენე-
სანსშიც.

რენესანსი ყმანვილური თავისუფლებაა. მასში გვერდი-
გვერდ სუნთქავს ულამაზესი ოცნება და გრძნობის უზომობა. ის
ძალიან ბევრს ჰპირდება ადამიანს; თითქმის ღმერთთან ათანაბ-
რებს მას და შლის იმ გადაულახავ ზღვარს, რაიც ადამიანსა და
ღმერთს შორის ეგულებოდათ შუა საუკუნეებსაც და ბერძნებსაც.

ამ მხრივ ტიპიურია პიკო დელლა მირანდოლას (1463—1494) ცნობილი სიტყვა ადამიანის ღირსებისათვის, რასაც შეიძლება „დაბადების“ რენესანსული განმარტება ვუნოდოთ. ამ ტექსტში ღმერთი მიმართავს ადამიანს:

„ჩვენ არ გვიბოძებია შენთვის, ო, ადამ, არც განსაზღვრული ადგილი, არც გარკვეული სახე, არც რამე განსაკუთრებული მოვალეობა, რათა ერთიც, მეორეც და მესამეც თვითონ იქონიო შენი სურვილისამებრ, შენი ნებისა და გადანყევტილების მიხედვით. ყოველთა სხვათა ქმნილებათა სახე ჩვენ დავადგინეთ კანონის ფარგლებში. შენ კი არანაირი საზღვრებით არ შეგვიბოჭიხართ. დაე თვითონვე გამოძერწე შენი თავი შენი ნებით. შენივე ნება გვიცენია შენს ბატონად და მეუფედ!“ (29, გვ. 507)

ეს ინდივიდუალიზმი ანტიკური მრავალღმერთიანობის შთაბეჭდილებას ტოვებს. თითქოს აღსდგა ანტიკურობა. მაგრამ განსხვავებაც დიდია უთუოდ. ანტიკური მრავალღმერთიანობა უმაღლეს ერთიანობაშია მოქცეული. ის ერთის მრავალგვარობაა. ამიტომ იქაური ინდივიდუალიზმიც მუდამ ღვთითაა განონასწორებული და უცნაურად უთავსდება ბედისწერით სრულ განსაზღვრულობას.

სხვაა რენესანსული „მრავალღმერთიანობა“. აქ ერთიანი ძირია მორღვეული და ცალკეული საგანი თვითონაა ღვთაებრივი სწორედ თავის ცალკეულობაში. ამიტომ აქაური ინდივიდუალიზმიც მუდამ დაპირისპირებითაა დამუხტული. მას მუდამ აკლია ბერძნული ოლიმპიური სიმშვიდე. ის უფრო მეტრძოლი, დაუდგრომელი, დაუკმაყოფილებელია. უზომობა მისი არსებითი ნიშანია.

სხვაგვარი ვერც იქნება ინდივიდუალიზმი, რომელიც არაა განონასწორებული საგნით, სუბსტანციით. აკი სუბსტანციაა ყოველთა ამაოებათა საზღვარი. ამგვარი საზღვრის უქონლობის გამო რენესანსული ინდივიდუალიზმი ვერსად და ვერაფერზე ვერ ჩერდება.

რენესანსის დროს წარმოშობილი ეს უზომობა დროებით გაყუჩებულ ვულკანით შიშინებს ახალი დროის უღრმეს ნიაღში და ამოიფრქვევა მოგვიანებით. ჩვენი დროის მეცნიერება და ტექნიკა, განსაკუთრებით კი აზროვნებისა და ცხოვრების ამერიკული სტილი სწორედ რენესანსული უზომობის ნაყარ ყლორტად მოეჩვენება კაცს.

რენესანსული ინდივიდუალიზმის უზომობა პირდაპირ უკავშირდება უსასრულობის ახალ, რენესანსულ გაგებას.

ბერძნებსაც და ქრისტიანულ შუა საუკუნეებსაც უსასრულობა უარყოფითი მნიშვნელობით ესმოდათ. ესაა რაღაც „ცუდი“, რაც უპირისპირდება ღმერთს, სრულყოფილებას. დიალოგში „ფი-

ლებოს" პლატონი, პითაგორელთა მსგავსად, სასრულოსა და უსასრულოს ქვეყნიერების ორ ფუძემდებლურ, თან ერთმანეთის გამომრიცხველ პრინციპებად განიხილავს. ღმერთი თავის თავში დასრულებულია და, ამ აზრ-გაგებით, ის სასრულია. უსასრულობა მატერიალური, არასრულყოფილი ქვეყნიერების თვისებაა.

შუა საუკუნეების ქრისტიანული თეოლოგიაც, არსებითად, იზიარებდა ამ ბერძნულ თვალსაზრისს სასრულობისა და უსასრულობის თაობაზე. ღვთის განკაცება ქრისტეს სახით სწორედ სასრულობის უპირატესობაა გონებისა და ესთეტიური ჭერეტიისთვის მიუწვდომელი უსასრულობის წინაშე.

არსებითად იცვლება ვითარება ნიკოლო კუზანელის (1401—1464) მოძღვრებაში. ამ გერმანელმა ფილოსოფოსმა და კათოლიკური რომის კარდინალმა, პლატონისა და ნეოპლატონელთა გავლენით, ღმერთი გაიგო „აბსოლუტურ ერთად“. ამიტომ ქვეყნიერება მას წარმოუდგა „ერთ საგნად“. ამით დაირღვა „შემოქმედისა“ და „ქმნილის“ ქრისტიანული განცალკევება და ქვეყნიერების „ცუდი უსასრულობა“ თვით ღმერთის თვისებად იქცა. რაკი ღმერთი თვითონაა ყველაფერი და გარედან არაფერი უპირისპირდება, ის იქცა განუსაზღვრელობად, უსასრულობად.

აქედან პირდაპირ გამომდინარეობდა ჯორდანო ბრუნოს (1548—1600) მიერ უსასრულობის „დადებითი“ გაგება. უსასრულობა თვით ღვთის ნიშანია, ღვთაებრივია. ის „კარგია“ და არა „ცუდი“. სამყარო უსასრულოა; თან ეს მიუთითებს მის არა ნაკლებზე, არამედ სიდიადეზე, სისავსეზე და ამავე დროს ადამიანის უმრეტ ძალაზე, ძლევამოსილებაზე.

უსასრულობის ამ ახალ გაგებას კარგად განმარტავს გერმანელი ფილოსოფოსი ერნსტ კასირერი (1874—1945): „ადამიანი აღარ გვევლინება სასრული ბუნებრივი სამყაროს ვიწრო კედლებში გამომწყვდეულ ტუსად. მას ძალუძს გადასეროს სივრცე და გაანგრის ციურ სფეროთა ყველა ყალბი ზღუდე, რომლებიც მცდარმა მეტაფიზიკამ და კოსმოლოგიამ აღმართეს. უსასრულო სამყარო ზღვარს ვერ დაუდებს ადამიანის გონებას. პირიქით, იგი დიდი სტიმულია მისთვის. უსასრულო უნივერსუმთან საკუთარი ძალების მიზომებით ადამიანის გონება თავის უსასრულობაზე ამახვილებს ყურადღებას“ (33, გვ. 45).

თითქმის სამყარო გაფართოვდა. დაიწყო საზღვრების მსხვერვეა. თავისუფლება საზღვარს დაუპირისპირდა. ის უთუოდ საზღვრის გადალახვაა, უზომობაში გადავარდნაა. ადამიანს სულს უხუთავს საზღვარი. მას ეპატარავება სივრცეები.

ახალი გმირი, ბერძენთა ღმერთის რჩევის წინააღმდეგ, ბედს სწორედ „ჰერკულესის სვეტებს“¹ იქით ეძებს. დადგა დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების ხანა. ევროპელები იწყებენ ზღვებისა და ოკეანეების, ახალი მატერიკების, დედამიწის ნაწილების ათვისებას. გალილეი ცაში ფრენაზე მუშაობს. ბედნიერება სამანებს იქით, ცაში და წყლების ფსკერზე ეგულებათ.

ასეთი ინდივიდუალიზმის თავისებურება დაპირისპირების პირველობაა ერთიანობასთან შედარებით. ის, ასე ვთქვათ, „ღმერთების ომია“, ტიტანომახიაა. მისი ეს თავისებურება განაპირობებს რენესანსის კიდევ ერთ ნიშანს, რამაც შემდეგ დიდად განსაზღვრა ისტორიის მსვლელობა. ეს არის ცალკეულის დამოუკიდებელი და სწრაფი განვითარება მთლიანობის გაუთვალისწინებლად.

მეცნიერება, რომელიც აქამდე ჯერ ფილოსოფიით, ხოლო შემდეგ რელიგიით იყო განსაზღვრული და აზრდებული, ახლა დამოუკიდებლად ვითარდება და აღარ ითვალისწინებს არც ბუნების, არც ადამიანის კულტურული მოღვაწეობის მთლიანობას, საზრისს. მან თვითონ მოიპოვა თავისი დამოუკიდებელი საზრისი და მნიშვნელობა.

ასევე განთავისუფლდა საზოგადოების სამეურნეო ცხოვრება. ის მთლიანად დაენდო თავისივე განვითარების შინაგან კანონზომიერებას. მანაც თავისი დამოუკიდებელი საზრისი მოიპოვა. სწრაფვა შემოსავლისა და მოგებისაკენ თავისთავადაა გამართლებული. მეურნეობა კულტურის ავტონომიურ სფეროდ იქცა. ის ამიერიდან მოქმედებს და ვითარდება მხოლოდ თავისი საკუთარი კანონებით.

პოლიტიკაც წყდება საერთო, მთლიანი ადამიანური ამოცანების ერთიან ტექსტს. ის სრულიად გაემიჯნა ზნეობას და თავისი ნორმები თავის შიგნით გაიჩინა. ძალაუფლების მოხვეჭა მის უპირობო მიზნად იქცა, რაც ამართლებს ყოველგვარ უზნეო საშუალებას. მაკიაველიმ ეს ამკარად გამოაცხადა: „პოლიტიკაში მიზანი ამართლებს საშუალებას!“

ამ ინდივიდუალიზმის შუაგული მაინც ცალკეული ადამიანია. მას მნიშვნელობა და ღირებულება ენიჭება სწორედ როგორც ცალკეულს. ყურადღებას იპყრობს დიდი პიროვნება, რომლის რჩეულობა მისივე ბუნებრივი ნიჭის გამოშუქებად ესმით და გამორიცხავენ გარემოს, აღზრდის, მემკვიდრეობითობის მნიშვნელობას.

ინდივიდის მძლავრი მოძრაობა თავისთავად გამართლებული და მომხიბლავია საზოგადოებრივი შედეგის ან ზნეობრივი შინაარსის მიუხედავად. ასე მკვიდრდება ესთეტიზმი — ადამიანის გა-

¹ ორი მოპირდაპირე მალალი კლდის ძველი სახელწოდება გიბრალტარის სრუტეში. ითვლებოდა ქვეყნიერების დასასრულად, რომლის იქით წასვლა არ ეგების.

ზომვა არა ზნეობრივი ფუნქციით, არამედ ენერგიის სიმძლავრით, მიმზიდველობით, განსაკუთრებულობით.

რენესანსის მთელი ეს სულისკვეთება ემყარება ადამიანის ბუნებრივ გულუბრყვილობას. რენესანსი ადამიანის ყმანვილური ალტაცებაა საკუთარი ძალით. მას არ გააჩნია ის მონიფულობა, მამაკაციური სიდიდე, როცა ენერგიის მიმართულება ზეც ფიქრობენ და ანესრიგებენ მის ხარჯვას და გამოყენებას.

ადამიანი ბავშვივით ენდობა ბუნებას. ფიქრობს, რომ ადამიანს არ გასწირავს ღმერთი; რომ მისი ცელქობა, დაუდგრომელი მოქმედებითობა, ბორცვა კეთილად დამთავრდება. ადამიანი თავის მოძრაობაში ღვთის ნებას, მის მოძრაობას ხედავს.

სწორედ ამ გულუბრყვილობით, ბავშვური ნდობით განსხვავდება რენესანსული ინდივიდუალიზმი მოგვიანო დასავლური ინდივიდუალიზმისგან.

გ) განმანათლებლობა

რენესანსის მთავარი ისტორიული შედეგი თავისუფალი, შემოქმედი ადამიანის ჩამოყალიბებაა. ადამიანი, ფაქტიურად, ღმერთის ადგილს იკავებს.

ამავე დროს, თავისუფალი, შემოქმედი ადამიანი რენესანსის ინდივიდად ესმის. ესე იგი, ზაზი გაესმის მის განსხვავებას სხვისგან. ამიტომ მისი თავისუფლებაც, უპირველეს ყოვლისა, ესთეტურია, ხელოვნებაში იჩენს თავს.

შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლების დასავლური პრინციპი ვერ ეტეოდა რენესანსულ ინდივიდუალიზმში. ეს უკანასკნელი, ფაქტიურად, მხოლოდ გენიოსის თავისუფლება იყო. გენიოსად კი იბადებიან. ეს ერთეულთა ხედერია. დასავლური ინდივიდუალიზმი უფრო ფართოდ გაშლას ლამობდა. ღირებულება უნდა მინიჭებულიყო არა გენიალურ, არამედ ყოველ ცალკეულ, ჩვეულებრივ „მე“-ს.

შუა საუკუნეების თანახმად, ჭეშმარიტება საიდუმლოებაა. ის მიუწვდომელია ადამიანისთვის.

რენესანსის თანახმად, ჭეშმარიტება გენიოსის შემოქმედებაა. ეს ისაა, რაც გენიოსს ესმის.

ახალ დროში კი ფიქრობენ: ჭეშმარიტება ისაა, რაც ყველას ესმის. ასეა, რადგან შემეცნების უმაღლესი უნარი გონებაა. გონება კი, არსებითად, ერთია გენიოსშიც და ჩვეულებრივ ადამიანშიც. ახალ დროს თავისუფალი, შემოქმედი ადამიანი ესმის არა ინდივიდად, არამედ „ზოგად ადამიანად“, მოაზროვნე არსებად.

ახალი დროის რელიგია ახლებურად გამოიყურება. ღმერთი ჩვეულებრივი, მოაზროვნე ადამიანის, ასე ვთქვათ, უმაღლესი ხარისხია. ესე იგი, სამყარო რაციონალურია. ის ყველა ადამიან-

ნისთვის პრინციპულად გასაგები წესებით, კერძოდ, მათემატიკურადაა აგებული. ყველაფერი მათემატიკურ აღრიცხვას, გამოთვლას, გაზომვას ექვემდებარება.

ადამიანიც იმავე წესითაა აგებული. ის, გონების საშუალებით, ჩართულია სამყაროს მათემატიკურ ნყობაში. გონებას შეუძლია გრძნობებსა და ვნებებზე გაბატონება, მათი მართვა და ამ გზით ადამიანის განთავისუფლება. ზოგადად, ესაა ის სახელგანთქმული გონებისადმი რწმენა, რომელიც სამართლიანად ითვლება რაციონალური ხანის დედაარსად.

გონებისადმი რწმენას თავიდან განმანათლებლობის სახე აქვს. ფიქრობენ, რომ ადამიანს, გონების მეშვეობით, ძალუძს ცოდნა დაუპირისპიროს ცრურწმენებს და სწორედ ცოდნაზე დაამყაროს ცხოვრება. თუ შუა საუკუნეებში ზნეობა ღვთის რწმენას ემყარება, ახლა ის ცოდნას უნდა დაემყაროს. გონება ცვლის ღმერთს, ცოდნა რწმენას.

ქართველი პოეტი გრიგოლ ორბელიანი (1804—1883) სწორად გამოთქვამდა თერგდალეულთა განმანათლებლურ პრინციპს:

„ღმერთი რად გვინდა?

ხატი რად გვინდა?

ჩვენი გონება არს ჩვენი ღმერთი!“

განმანათლებლებს სწამდათ: გონება იზამდა იმას, რაც რწმენამ ვერა ჰქნა. ზუსტი მათემატიკური ცოდნით აღჭურვილი ადამიანი არ დაუშვებდა ბოროტებას. ეს უკანასკნელი არცოდნით იყო გამოწვეული. გონება აღგვიდა მას პირისაგან მიწისა.

განმანათლებლობას შეეძლო ეთქვა სოკრატესავით: „სიქველე ცოდნაა!“. მაგრამ აქვე ჩანდა ის განსხვავება, რაც მერე დიდ როლს ითამაშებდა რაციონალური ხანის განვითარებაში.

გონება სოკრატეს, გარკვეულწილად, ესთეტური ჭკრეტის ყაიდაზე ესმოდა. მისი მათემატიკა ჯერაც არაა მოწყვეტილი ესთეტურ სანყისს. სოკრატეს „ცნება“ და, განსაკუთრებით, პლატონის „იდეა“ მთლად როდი უდრის ჩვენი დროის „აბსტრაქტულ ობიექტს“, „მეცნიერულ ცნებას“. ის, ნაწილობრივ, „მხატვრული სახეცაა“.

სხვა ვითარებაა ახალ დროში. ბერძნების ესთეტურ კოსმოსს ახალი დროის ევროპელის წარმოდგენაში ცვლის მექანიზმი. მათემატიკა მუსიკალური კი არაა, როგორც პითაგორა და პლატონი ამბობდნენ, არამედ, პირიქით, მუსიკაა მათემატიკური. სამყაროს მათემატიკური ნყობის საიდუმლოება სილამაზე კი არაა, როგორც ბერძნებს ეგონათ, არამედ სისწორე. ძლიერია ის, რაც სწორია. ამიტომ სისწორის ყველაზე თვალსაჩინო გამოვლენა ძალაა.

ეს შიშველი, ლიტონი, ფორმალური ძალაა. მასში სულ უფრო ნაკლებად ხედავენ მეტაფიზიკურ, ამალღებულ შინაარსს. შემეცნება ანუ მათემატიკა ამ ძალის მოხვეჭაა. „ცოდნა ძალაა!“, როგორც ბეკონ ვერულამელმა წინასწარმეტყველივით ამცნო ქვეყანას. ცოდნისკენ სწრაფვა, რასაც ბერძნული ფილოსოფიის სათავეებთან ვხედავთ, ძალისკენ სწრაფვად იქცა. შემეცნების ბერძნული იდეალი „ძალაუფლების ნებად“ გადაგვარდა.

მაგრამ თავიდან ეს საბედისწერო კავშირი ღრმად არა აქვთ გაცნობიერებული. ფიქრობენ, რომ გონებას ზნეობრივი შინაარსი აქვს. გონებისგან ელიან იმას, რასაც აქამდე რწმენისგან, ღმერთისგან ელოდნენ. ზებუნებრივისადმი რწმენას ანუ ნამდვილ რელიგიურ რწმენას დაუპირისპირდა კანონები და ზუსტი მეცნიერება. ბუნებაში აღარაა სასწაულები. ის რაციონალურ კანონთა სისტემაა. ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ მეცნიერების საფუძველზე.

გონებამ ჭეშმარიტება უნდა მოჰფინოს ქვეყანას. მანამდე კი სიცრუისგან უნდა გაანთავისუფლოს ის. ამას უკავშირდება განმანათლებლური გონების კრიტიკულობა.

გონებას პირდაპირ განსაზღვრავენ კრიტიკის უნარად. მთელი ეს ხანა კრიტიკული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. ჰკილავენ ანტიკურობას, შუა საუკუნეებს, რელიგიას. ბეკონი და დეკარტი ცდილობენ გონების განმენდას მასში ღრმად ჩამარხულ და ნდობამოხვეჭილ ცთომილებათაგან. ეს ჭეშმარიტების მიღწევის წინაპირობად მიაჩნიათ.

კანტის ფილოსოფიას პირდაპირ ასეც ექვია — კრიტიკული ფილოსოფია. ის გონების უნართა კრიტიკადაა წარმოდგენილი.

გონების ამ უარყოფით საქმიანობას მისივე დადებითი მიზნით ეძლევა აზრი. განმანათლებლური გონება მხოლოდ კრიტიკული როდია. ის, პირველ რიგში, შემქმნელია. „განმანათლებლობის ფილოსოფია — ამბობს ერნსტ კასირერი — თავის ამოცანას ხედავს არა ნგრევაში, არამედ აღდგენაში. თავის ყველაზე თამამ რევოლუციებშიც კი მას სურს იყოს აღდგენა, restitutio in integrum (ლათ. მთლიანის აღდგენა), რომლის ძალითაც გონებამაც და კაცობრიობამაც ხელახლა უნდა მოიპოვონ თავიანთი უფლებები“ (32, გვ. 259).

გონება ღვთაებრივი შემოქმედების მემკვიდრეა, მისი შემცველია. გონებამ ხელახლა უნდა შექმნას სამყარო — ბუნება, საზოგადოება, ადამიანი. ანმყოში უნდა შეიქმნას მომავალი, რაც წარსულის ნანგრევებზე აღმოცენდება.

ეს ერთგვარი „გონების რელიგია“ ედება საფუძვლად და მთლიანად გამსჭვალავს განმანათლებლობის მთავარ ისტორიულ

მოვლენას — საფრანგეთის დიდ რევოლუციას. მისი იდეალები განმანათლებლური ფილოსოფიიდან გამომდინარეობდა.

განმანათლებლური ფილოსოფია უარყოფდა ადამიანზე არსებითად აღმატებულ და მისთვის მიუწვდომელ ღმერთს. საფრანგეთის დიდი რევოლუციაც, ამ ნიადაგზე, ცისკენ აღერილ მუშტებით ამკვიდრებდა ადამიანის თავისუფლებას. რელიგიურ ცნობიერებასთან ერთად ის ამხობდა უკანასკნელის სოციალურ და პოლიტიკურ ატრიბუტებს — მეფის ხელისუფლებას და საზოგადოების ნოდებრივ იერარქიას. ესენი უნდა შეეცვალა წარმომადგენლობითს მმართველობას და სამოქალაქო საზოგადოებას.

ასეთ საზოგადოებაში ადამიანი პოლიტიკურად და სამართლებრივად თავისუფალია. ყველა ადამიანი თანასწორია კანონის წინაშე. შუა საუკუნეების ბიბლიურ მოძღვრებას ადამიანის ბრალეულობის შესახებ ახალი დრო უპირისპირებდა ლიბერალურ ქრტიანს ადამიანის „ბუნებრივ უფლებათა“ შესახებ.

ადამიანის ამგვარი თავისუფლების სამეურნეო გამოხატულებაა კერძო საკუთრება. ჯონ ლოკი მას აცხადებს პიროვნების შინაგანი ღირსების საფუძვლად, ხოლო კერძო საკუთრების უფლებას — ადამიანის ერთერთ უპირველეს ბუნებრივ უფლებად.

ქრისტი ნივთიერ ქონებას პიროვნული თავისუფლების ნამდვილ დაბრკოლებად თვლიდა. „ნეტარ არიან ლატაკნი, რამეთუ მათია სასუფეველი ცათა!“ (მათე 5, 3); „უმაღ აქლემი გაძვრება ნემსის ყუნწში, ვიდრე მდიდარი შევა ღვთის სასუფეველში.“ (მათე, 19. 24).

ამ ახალ მოძღვრებას კი სწორედ კერძო საკუთრება მიაჩნდა პიროვნების თავისუფლების ციტადელად. მართალია, კერძო საკუთრება ნივთებზე აჯაჭვავს ადამიანს, განაპირობებს მათს დაშორიშორებას, თვით დაპირისპირებასაც კი, მაგრამ განმანათლებლობა კანონით თანასწორ ინდივიდთა თავისუფალ მეტოქეობას ქება-დიდებას უძღვნის. ეს მას ადამიანისა და საზოგადოების განვითარების წყაროდ მიაჩნია.

ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ეს ლიბერალურ-ბურჟუაზიული მრწამსი არსებითად უპირისპირდება ქრისტეს მოძღვრებას და ანტიქრისტიულია.

განმანათლებლობის ადამიანი რენესანსის ნამდვილი მემკვიდრეა იმ მხრივ, რომ სუბიექტია — თვითონ ჰქმნის საკუთარ თავსაც და სამყაროსაც. ბუნება მისი თავისუფალი მოქმედების, მოღვაწეობის საგანია, ობიექტია. ის აღარაა ღმერთის ქმნილება, როგორც შუა საუკუნეებში ეგონათ. ადამიანი სუბიექტია ანუ თვითონაა შემოქმედი — იმავე დამოკიდებულებათა გარეგან სამყაროსთან, როგორც შუა საუკუნეების ღმერთი.

ის თვითონაა სანყისი, მოქმედების თავისუფალი სათავე, სუბიექტი. შემეცნება მის იქით ვერ წავა, რადგან ის პირველადი სინამდვილეა. რაიმე გაუგებარი რჩება, სანამ რალაცნაირად სუბიექტზე არ დაიყვანება. ხოლო რაიმეს გაგება ნიშნავს უთუოდ მის დაკავშირებას სუბიექტთან.

რენე დეკარტმა ეს ვითარება ფილოსოფიის სანყისად გამოაცხადა: სუბიექტის არსებობა ერთადერთია, რაიც ეჭვს არ იწვევს. მხოლოდ ის არსებობს უეჭველად, ნამდვილად: „Cogito ergo sum! („ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ!“).

კანტი ამ სუბიექტივიზმს კიდევ უფრო აზუსტებდა თავისი „ტრანსცენდენტალიზმით“ — შემეცნების გათანაბრებით სუბიექტურ აგებასთან. რაიმეს შემეცნება მისი სუბიექტურობის დასაბუთებაა. ჩვენ საგნებში ვიმეცნებთ მხოლოდ იმას, რაც წინასწარ შევითანეთ მათში.

იოჰან გოთლიბ ფიხტემ, შემდეგ კი ჰეგელმა, კანტის თავისთავადი ნივთის გაუქმებით, სუბიექტურობას საზღვრები მოუშალეს და მის შესახებ მოძღვრება მეტაფიზიკად, „პირველ ფილოსოფიად“ აქციეს.

სუბიექტის ეს უდიდესი მნიშვნელობა, რაიც ახალმა დრომ მოიტანა, ჩანს გოეთეს ლექსში:

„დაგვეთანხმება ქვეყნად ყველა ადამიანი —
თავისუფალიც, შებოჭილიც და ძალმორჩმულიც,
რომ უმაღლესი ნეტარება მოკვდავთა შორის
პიროვნებად ყოფნაა მხოლოდ!“

(გოეთე, „დასავლურ-აღმოსავლური დივანი“)

განმანათლებლობა გონებისადმი რწმენით დაიწყო. მაგრამ ამ რწმენას თან ახლდა ეჭვის აჩრდილი. ეს ჩანს მოაზროვნეთა ერთ ნაწილში, რომელთა შუაგულში უთუოდ ბლევზ პასკალი (1623—1662) დგას. ეს აჩრდილი თანდათან მუქდება რუსოს ხანაში და ჰქმნის რომანტიკოსთა ცნობილ სევდას.

იმედგაცრუების საფუძველი იდო ახალი მსოფლმხედველობის თვით ძირისძირში; ვთქვათ, უსასრულობის კუზანელისეულ ცნებაში. მაგრამ, როგორც ებრაელი ფილოსოფოსი მარტინ ბუბერი (1878—1965) სავსებით მართებულად შენიშნავს, „ეს ჯერ მხოლოდ მოაზრებული უსასრულობაა; არა განჭვრეტილი და განცდილი... ამ სამყაროში ადამიანი დაუცველი რჩებოდა, მაგრამ პირველ ხანებში იგი იზიარებდა ბრუნოს გმირულ აღტაცებას სამყაროს სიდიადის, შემდეგ კი კეპლერის მათემატიკურ აღფრთოვანებას მისი ჰარმონიის წინაშე“ (12, გვ. 216).

ის, რაც კუზანელმა მხოლოდ გაიაზრა, ხოლო ბრუნომ და კეპლერმა მხატვრულად განჭვრიტეს, პასკალმა ღრმად განიცადა. მან უსასრულო სამყაროში მხოლოდ ვარსკვლავებით მოჭედული ცა კი არ იხილა, როგორც მოგვიანებით კანტმა, არამედ შემაძრწუნებელი იდუმალეზაც. „მე მაძრწუნებს ამ უსასრულო სივრცეთა მარადიული დუმილი!“ — ამბობს იგი (40, გვ. 259).

„ბრუნოსა და კეპლერის კოსმოლოგიურ აღტაცებას — ამბობს ბუბერი — აქ ცვლის შემადრწუნებლად ნათელი, მელანქოლიური, მაგრამ ამავე დროს სანდო სიფხიზლე. ეს არის სიფხიზლე მიგდებულ ადამიანისა, ვინც იკითხავს: რაღა ადამიანი უსასრულობაში? ... ჩვენ, დღემოკლე არსებებს, არ ძალგვიძს მოვიცვათ უსასრულობა“ (12, გვ. 216—217).

ბრუნოსეულ უსასრულო სამყაროში არც ღმერთისთვის, არც ადამიანისთვის მყარი ადგილი აღარ რჩებოდა. ადამიანმა საზღვრები კი გაარღვია, მაგრამ ახლა მას უსაზღვრობა დაემუქრა.

ჩაკეტილი სივრცე შიშს იწვევს და ამიტომ გაარღვია ადამიანმა სამანები. მაგრამ არანაკლებ საშიში გამოდგა უსაზღვრობა. აქ უკვე მარტოობისა და მიუსაფრობის შიშია. ადამიანს, მართალია, მოძრაობა სწყურია, მაგრამ ასევე სჭირდება საზღვარი, ნაპირზე გასვლა, მოსვენება.

კარგად თქვა ეს გალაქტიონ ტაბიძემ:

„სულს სწყურია საზღვარი ისევ ეფემერული,
სულს სწყურია საზღვარი, როგორც უსაზღვროებას.“

თუ „ქარიშხლისა და შეტევის“ ხანის მგოსანი ბარათაშვილი საზღვრების არსებობას ჩივის და მათს გადალახვას ესწრაფვის, მოგვიანო ხანის მგოსანი, პირიქით, საზღვრებს ნატრობს. მას მოპოვებული და შემეცნებული აქვს ის, რაც ბარათაშვილს სწყუროდა — უსაზღვრობა. ამიტომ ადამიანი, ეს „სამყაროს მანანალა“, ახლა უსაზღვრობას გაურობს.

ახალი დროის ყველაზე შორსმჭვრეტელი ადამიანები მიუსაფრობას, უსასრულო არარაობას გრძნობენ და ეჭვის თვალით უყურებენ საყოველთაო წინსვლის საზეიმო სანახაობას.

მაშინდელი რომანტიული ბორგვის ამაოება კარგად გამოხატა დემონური სულის რუსმა პოეტმა მიხეილ ლერმონტოვმა (1814—1841) ლექსში „აფრა“:

თეთრად ქათქათებს ზღვის სიწყნარეში
აფრა, რომელიც ასე მარტოა.
რას ეძებს ნეტავ უცხო მხარეში,
ანდა სამშობლო რად მიატოვა?

დაპბერავს, ანდა ჭრიალებს მძაფრად,
ცვალებადია სანუთროს საქმე;
არა, სამოთხეს არ ეძებს აფრა,
არც უბედობას გაურობის სადმე.

ირგვლივ ლაყვარდის ლურჯი ჭავლია,
მზის ბრწყინვალეობა გარს რომ ავლია...
აფრა კი ბორგავს, გრიგალებს ითხოვს,
გრიგალებს შვება მოჰქონდეს თითქოს.

განმანათლებლობამ ადამიანის თავისუფლებისთვის გააქრო
„უკანასკნელი საზღვარი“; მაგრამ ამითვე მან მოჰკლა საიდუმ-
ლოება, რაიც აზრს აძლევდა მთელ მის თავისუფალ მოღვაწეობას.
ამიტომ ეგრეთ ნოდებულის „ნინსელაც“ ადგილის ტკეპნას დაემ-
გვანა. აკი უსასრულობაში მოძრაობას ვერც შეამჩნევ. ის აზრს
ჰკარგავს.

განმანათლებლობამ ადამიანთა თანასწორობისთვის უარჰყო
სამყაროსა და საზოგადოების იერარქია; მაგრამ ამითვე დაამ-
კვიდრა ღირებულებათა ნიველირება და გაერთნაირება, „საშუა-
ლოს“ მეუფება. დაიკარგა „სუბსტანცია“, „აბსოლუტი“ და ყველა-
ფერი შეფარდებითი გახდა.

ამ მხრიდან შეიძლება სხვაგვარადაც შევაფასოთ ბრუნოს,
კოპერნიკის, გალილეის ინკვიზიციური პროცესები. ამ პროცესე-
ბის ტრადიციული შეფასება განმანათლებლობიდან მომდინარე-
ობს და ცალმხრივია.

თანამედროვე გადასახედიდან კი მეორე მხარეც იკვეთება —
პაპის კათოლიკური სასამართლო ადამიანის მეტაფიზიკურ ფეს-
ვებს უფრთხილდებოდა! ის ცდილობდა დიადი, ღვთაებრივი სამ-
ყაროს შენარჩუნებას, ურომლისოდაც სულიერი კულტურა არ არ-
სებობს. ინკვიზიტორები გრძნობდნენ, რომ ახალი მეცნიერება
ძირს უთხრიდა ადამიანის მეტაფიზიკურ თავმოყვარეობას და ზნე-
ობრივ სიმყარეს.

ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი
რომანო გვარდინი (1885—1968), როცა შენიშნავს: „ახალი დრო,
ერთი მხრივ, აღამალლებს ადამიანს — ღვთის ხარჯზე და მის წინა-
აღმდეგ; მეორე მხრივ, პეროსტრატული სიხარულით, ადამიანს აქ-
ცევს ბუნების ერთერთ ნაწილად ცხოველისა და მცენარის გვერ-
დით. ორივე ეს მხარე ერთმანეთსაა მიბმული და განუყოფელია
სამყაროს სურათის საერთო ცვლილებისგან“ (13, გვ. 141).

დ) ნიპილიზმი

ინდივიდუაციის შემდგომ გაღრმავებას გონებისადმი რწმენა ახალ საფეხურზე გადაჰყავს.

მეცხრამეტე საუკუნის შუა ხანებისთვის უკვე ნათელი ხდება, რომ გონებას არ ძალუძს ადამიანის ზნეობრივი ამაღლება. ის კი არ ბატონობს ადამიანის ვნებებზე, არამედ, პირიქით, მათი იარაღია. ტექნიკის მიღწევებს ზნეობის გაუმჯობესება არ მოჰყოლია. პირიქით, იმედგაცრუებისას ზნეობრივი დაქვეითების შთაბეჭდილება შეიქმნა.

შემეცნების თეორიაში ეს ვითარება ასე გამოითქმებოდა: გონებას არ ძალუძს ქვეყნიერების არსის შემეცნება. მას მუდამ განპირობებულთან, შეფარდებითთან, უსაზრისოსთანა აქვს საქმე.

ეს განწყობილება განმანათლებლობის დასასრულია. გონებამ, რომლისადმი რწმენაა რაციონალური ხანა, დაჰკარგა მაღალი სულიერი შინაარსი. ადამიანს აღარ სწამს გონების შინაგანი კავშირი ზნეობასთან, სიკეთესთან.

ამიერიდან გონებაში ხედავენ მხოლოდ ტექნიკურ შინაარსს. ძელებურად ფიქრობენ, რომ გონება აზროვნების უნარია, მაგრამ თვითონ აზროვნება ტექნიკურ ოპერაციად მიაჩნიათ. ის სინამდვილის აგებაა საფუძველ-შედეგობრივი წესით.

აქედან ცხადია, რომ ცხოვრების საზრისის მაძიებელმა ადამიანმა გონებისადმი რწმენა დაჰკარგა. აკი ტექნიკური ოპერაციები საზრისს, ჭეშმარიტებას არ ეხება. მას მუდამ უსაზრისოსთან, უმნიშვნელოსთან აქვს საქმე. რაციონალურმა ხანამ კი გონებისადმი რწმენა შეინარჩუნა ტექნიკისადმი რწმენის სახით.

ამ ხანის ადამიანი ისევე ცხოვრობს ტექნიკისადმი რწმენით, როგორც შუა საუკუნეებში ცხოვრობდნენ ღვთის რწმენით. მის შინაგან სამყაროში, მის ცხოვრებაში ღმერთი ტექნიკამ შეცვალა.

ტექნიკისადმი რწმენა, არსებითად, ისაა, რასაც ჰეგელი „განსჯილულ რაციონალიზმს“ უწოდებდა. გონება, რისიც სწამს თანამედროვე ადამიანს, მონყვეტილია პიროვნულ სანყისს, უპიროვნოა. ამიტომ ის ტექნიკური შინაარსით ივსება, მანქანური. მას საქმე აქვს არა ბუნებასთან, არამედ დამოკიდებულებათა და ფუნქციათა სისტემასთან; არა საგანთან, არამედ საგნის ცნებასთან.

უფრო თუ დავაზუსტებთ, საგანი იქცა „უსასრულო მცირედ“. მან დაკარგა კონკრეტულობა, თვალსაჩინოება. ეს ეხება ნივთსაც და ადამიანსაც. ადამიანის მიმართება საგანთან შეუძლებელია იყოს კონკრეტული, ფართო პიროვნული საზრისის მომცველი. ადამიანს აღარა აქვს მიმართება საზრისთან. ის, ნიცშეს თქმისა არ იყოს, „ქონდრისკაცია“ და ასრულებს წვრილმან, უჩინარ ფუნქციას.

ყველაფერი რალაც გაუგებარი აბსტრაქტული საგნის ნაწილია, ხოლო თვითონ სინამდვილე არა ჩანს. ადამიანები სადღაც უპიროვნოდ შექმნილი აზრებით ხელმძღვანელობენ, ხოლო თვითონ ავტორი არ არსებობს.

პიროვნება და მისი პასუხისმგებლობა უკეალოდ გაჰყრა. ამ მხრივ თანამედროვე ადამიანი აშკარად ჩამორჩება უძველესი თემის წევრს, ვინც მყარი საზრისებით ხელმძღვანელობდა. ის სრულიად ველური ჯოგის წევრს ედრება.

მას დაუფლებია იგივე აპათია, რასაც გრძნობდა სტოელი ფილოსოფოსი — „მსოფლიოს მოქალაქე“. უკანასკნელის ენერგია და იმპრიტა, როცა „ქალაქი-სახელმწიფო“ დაირღვა და აბსტრაქტული, გარეგანი, ბერძენის ესთეტიური აღქმისთვის სრულიად მიუხვდომელი „მსოფლიო ქალაქი“ შეიქმნა. ამას წინასწარ გრძნობდა არისტოტელე, როცა თვალუწვდენელ დასახლებას ცხოვრებისთვის უფარგისად მიიჩნევდა: „სახელმწიფოს მოსახლეობა, — წერდა იგი, — ... უნდა იყოს ადვილად თვალმისაწვდომი. მისი ტერიტორიაც ადამიანის თვალსაწიერში უნდა თავსდებოდეს“ (6, გვ. 599).

მსგავს ვითარებას კარგად ახასიათებს გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ ვინდელბანდი (1848-1915) პოეტ ჰოლდერლინის ელეგიური სულისკვეთების ახსნისას:

„ანტიური სამყარო ჯერ კიდევ ისე მარტივი იყო, რომ ინდივიდს შეეძლო თავისი ინტერესებით მოეცვა კულტურული ცხოვრების მთელი შინაარსი. მეცნიერება და ხელოვნება, სახელმწიფო და რელიგია ჯერ კიდევ ისე მჭიდროდ ეკვროდნენ ერთმანეთს, რომ ჰქმნიდნენ ერთგვარ შეხმატკბილებულ ერთობას; ხოლო ყოველივე ამის მოცულობა იმდენად ზომიერი იყო, რომ ინდივიდს შეეძლო ერთიანად დახარჯულიყო თავის პროფესიაში და იმავდროულად დამტკბარიყო საერთო კულტურით. ყოველი ადამიანი, მთელი თავისი თავისებურებებით, იმდენად იყო შეზრდილი საერთო ცხოვრების არსებით შინაარსს, რომ მის წარმომადგენლად ჩაითვლებოდა.

სულ სხვა რამ ხდება თანამედროვე მსოფლიოში. პროფესიული მოღვაწეობის თითოეული სახეობა ისეთი მოცულობისა გახდა და ისე განიტოტა, რომ ინდივიდს უწინდელივით აღარ ძალუძს მოიცვას მთელი მისი ერთობლიობა. მეტიც, განვითარების გამო მათი გზები ისე გაიყარა, რომ ანტიური ჰარმონია და მშვენიერი ერთიანობა საშუაამოდ დაიკარგა. ამიტომაც დაეკარგეთ ინდივიდუალური და ზოგადი განათლების ბედნიერი ერთიანობა. ინდივიდს აღარ ძალუძს შინაგანად მოიცვას თავისი დროის მთელი კულტურა და იყოს მისი წარმომადგენელი“ (28, გვ. 134).

ერიხ ფრომი აღნიშნავს განსაცვიფრებელ უთანაზომობას თანამედროვე ადამიანის განსჯასა და გონებას შორის. განსჯა,

რასაც საქმე აქვს მთლიანობის მხოლოდ ნაწილთან, ძლიერ განვიტარებულა; ხოლო გონება, რაიც მთლიანობაზეა მიმართული, დაშრეტილა. ადამიანი ზუსტად ანგარიშობს, გამოითვლის, ზომავს; ამ მხრივ იგი მანქანასავითაა.

მაგრამ ადამიანს არც კი აინტერესებს ყოველივე ამის საზრისი. ის აღარ იკითხავს, თუ რა დგას მოცემულობის უკან, რას ნიშნავს იგი და რა ღირებულება აქვს ყოველივე ამას. „ჩემს მერე ქვას უთოვია!“ — აი მისი სათქმელი.

ერაზმ როტერდამელის „ქება სისულელეს“ გამდიდრდა კიდევ ერთი ფერით; თუ სისულელეს გავიგებთ არა იმდენად განსჯის, რამდენადაც გონების სანინალმდეგო საგნად, მაშინ ჩვენს დროში მოხდა სისულელის ზეობა. თითქოს გაიზარდა კიდევ აზრის სისწრაფე და სისხარტე, განვითარდა უნარ-ჩვევები, მაგრამ აშკარად იკლო თვითონ აზროვნებამ.

გაგვახსენდება ხოსე ორტიგა ი გასეტის ცნობილი სიტყვები: „თანამედროვე ადამიანის გამო იგივე შეიძლება ითქვას, რასაც ამბობდნენ რეგენტზე ლუი XV-ის ბავშვობისას: მას აქვს მრავალმხრივი ნიჭი, გარდა ერთისა: არ იცის, როგორ მოიხმაროს თავისი ნიჭი!“ (37, გვ. 39).

რაციონალური ხანის ამ საფეხურს, ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან ერთად, შეიძლება ვუწოდოთ ნიჰილისტური (ლათინური nihil — არაფერი). ადამიანს სამყაროში და თავის თავში აღარ ეგულება მაღალი მეტაფიზიკური აზრი. არ არსებობს, რასაც ტრადიციულად სუბსტანცია ერქვა. ყველაფერი ფარდობითია, პირობითია. თავისთავად კი არაფერს არა აქვს მნიშვნელობა. სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირების იქით აღარაფერია.

ნიჰილისტს სამყაროს ტრადიციული იერარქიული წყობა პირველყოფილ ცრურწმენად მიაჩნია. არსებობს მხოლოდ არსებითად ერთგვაროვან ობიექტთა უსასრულო სიმრავლე, რომელსაც მართავს და აწესრიგებს მიშველი ძალა.

ამ ძალას არავითარი „მაღალი შინაარსი“ არ გააჩნია. ის მხოლოდ რაოდენობრივი გარკვეულობაა, მათემატიკური სიდიდეა. ამიტომ შემეცნება ჰკარგავს ზნეობრივ და რელიგიურ შინაარსს. იგი უტოლდება ძალის მოხვეჭას, ნივთიერი ენერგიის დაუფლებას. მისი წმინდა ფორმა გამოთვლაა. მეცნიერებანი სწყვეტენ კავშირს ფილოსოფიასთან, რომლის წიაღიდანაც აღმოცენდნენ ოდესლაც, მათემატიკური მეთოდებით აღიჭურვებიან და განუწყვეტლად წვრილმანდებიან.

ამგვარი „მათემატიკური სულის“ ბატონობის პირობებში ყველაფერი გარედან განისაზღვრება, ერთგვაროვანი ელემენტებისგან ინარმოება. „თვითმოძრაობა“, „სპონტანურობა“ ქვეყნიერების ყველა კუნჭულიდან იდევნება. თუ გავიხსენებთ, რომ სი-

ცოცხლე სწორედ თვითმოდრაობაა, მაშინ ეს საყოველთაო გარე-
განსაზღვრულობა მოგვეჩვენება სიცოცხლის სანინაალმდეგო
მოდრაობად — დესტრუქციულობად.

ასეთ პირობებში თვით სიცოცხლეს გაიგება უთუოდ სხვა
სიცოცხლესთან დაპირისპირებულ ძალად, აგრესიულ, დესტრუქ-
ციულ სიცოცხლედ. სიცოცხლის წარმოშობა სხვა სიცოცხლისგან,
რაც ესოდენ თვალშისაცემი ფაქტია, როგორღაც შეუმჩნეველი
რჩება. სიცოცხლის უპირველეს ნიშნად ჩანს სხვა სიცოცხლესთან,
საბოლოოდ კი თავის თავთან დაპირისპირება.

სიცოცხლე, კაცმა რომ თქვას, „კონსტრუქციულობის“
უმაღლესი ხარისხია, უმაღლესი „კონსტრუქციაა“. ნიჰილიზმი კი
მასთან დაპირისპირებით, მისი შევიწროებით ჰქმნის „დესტრუქ-
ციულობას“, დამანგრეველ მოძრაობას. ნიჰილისტური ცნობიერე-
ბა უმჭიდროეს კავშირში აღმოჩნდება დესტრუქციულობასთან.

ნიჰილიზმის ეს დესტრუქციულობა ორი ძირეული მნიშვნე-
ლობით უნდა გავიგოთ. პირველი და უმთავრესი მნიშვნელობა
ასეთია: ტექნიკიზმი, ნივთიერი ტექნიკის გაღმერთება, გულის-
ხმობს ბუნების გადაკეთებას, მასზე ხელოვნური კონსტრუქციების
მორგებას სულ უფრო ფართოდ და ღრმად.

ეს „კონსტრუქციულობად“ განიმარტება. ბუნებას ახალ-
ახალი, სულ უფრო ფართო და შორსმიმავალი კონსტრუქციები ეხ-
ვევა თავზე. ბუნება ქიმიისა და ეგრეთ წოდებული ნანოტექნოლო-
გიის „გასაკეთილშობილებელი“ ხდება. თვითონ კი მხოლოდ ნედ-
ლეულია. ის, ერთ დროს „ბრძენი დედაბუნება“, დღეს „მზა პრო-
დუქციაც“ აღარაა. საჭიროა მისი სულ უფრო მეტად დამუშავება,
„კონსტრუქცია“.

სწორედ ამ მეტისმეტ „კონსტრუქციულობაში“ დესტრუქ-
ციულობა, რადგან ხელოვნური კონსტრუქციების გაფართოება
ბუნებრივის ხარჯზე ხდება. პირველის მეტისმეტი ზრდა მეორის
რღვევას იწვევს. ტექნიკური შემოქმედებით მეტისმეტი გატაცება
ანუ „ტექნიკური კონსტრუქტივიზმი“ „ბუნებრივ დესტრუქტი-
ვიზმს“ შეიცავს.

ადამიანი არღვევს ბუნებრივ შეფარდებებს და წონასწორო-
ბას; უხეშად იჭრება ბუნების „ლაბორატორიაში“, ანადგურებს
მრავალ ცოცხალ სახეობას და საფრთხეს უქმნის სიცოცხლეს სა-
ზოგადოდ.

ნიჰილიზმის დესტრუქციულობის მეორე მნიშვნელობა, რო-
მელიც ამ პირველზე ჰკიდია, უფრო თვალსაჩინო და პირდაპირია.
თუ პირველ შემთხვევაში ნიჰილისტი შემქმნელია და ნგრევა შექ-
მნის უნებლიე შედეგია, მეორე შემთხვევაში ნიჰილისტს პირდაპირ
ნგრევა სწადია. სიცოცხლე, რაიც თვითგანსაზღვრულობაა, შინა-

განი აქტივობაა, ნიჰილისტის „ტექნოლოგიურ სიმყუდროვეს“ არ ეთანხმება — დისონანსსა და დისკომფორტს ჰქმნის მასში.

ნიჰილისტს სიცოცხლე ირაციონალურ ქმნილებად, „ტექნიკურ წუნად“ წარმოუდგება და „ნერვებს უშლის“. მას სიცოცხლის ზიზღი სჭირს. მის გულში სისასტიკე ანუ სიცოცხლისთვის ანგარიშის გასწორების წადილი ღვივის. ამიტომ მას თითქოს უანგაროდაც კი უყვარს ძალადობა. ნგრევა მოთხოვნილებად იქცევა. მისი დაკმაყოფილებით ადამიანი განიმუხტება და ცხრება, მშვიდება, ისვენებს.

სიცოცხლისადმი ამ არაცნობიერი ზიზღის მეორე მხარე სიკვდილისადმი ასევე არაცნობიერი სიმპათიაა, რაც ალგორითულად ვლინდება განწყობებსა და ქცევებში. უსულოს, „მკვდარს“ ნიჰილისტი ცოცხალზე მაღლა აყენებს. ეს ჩვენი დროის ერთერთი სწეულებაა, რასაც ბასკმა მწერალმა და ფილოსოფოსმა მიგელ დე უნამუნომ (1864—1936) ნეკროფილია უწოდა (ბერძნული „ნეკრო ფილეო“ — სიყვარული მკვდრისადმი).

მოგვიანებით ერის ფრომმა ნეკროფილია ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის ცნებად დაამკვიდრა; კერძოდ, თავის ფსიქოლოგიასა და ეთიკაში შემოიტანა „ნეკროფილური ხასიათის“ და „ნეკროფილური კულტურის“ ცნებები. ის ამტკიცებდა, რომ ასეთი ხასიათი ყოველთვის არსებობდა; მაგრამ „ნეკროფილური კულტურა“ მას მიაჩნდა ჩვენი დროის თავისებურებად. ეს კულტურა თავისი ზემოქმედებით ამრავლებს ნეკროფილურ ხასიათს ადამიანებში.

ტრადიციულად სიკვდილისადმი მიმართება ბუნებრივი, ნატურალური იყო. სიკვდილი თავისი იდუმალებით კრძალვას იწვევდა ადამიანებში. ნიჰილიზმის ხანაში სიკვდილი ჰკარგავს იდუმალებას. შესაბამისად, ჰქრება ბუნებრივი ძრწოლა მის წინაშე. ამას ცვლის თითქოს მასხრული დამოკიდებულება სიკვდილისადმი.

სიცოცხლისადმი ეს გაუცნობიერებელი სიძულვილი ვლინდება ბუნებისადმი ადამიანის გაცივებაშიც. აკი ბუნებაც ცოცხალია და თვითრწული. მას ნიჰილისტურ ხანაში საბოლოოდ ჩამოსცილდა სიბრძნის ძველი შარავანდედი, რისი ქებითაც გოეთე ვერ ძღებოდა (იხილე 24, გვ. 361—363).

ანტიურობის დიდ აზრთამყრობელსა და ენამზეს ციცერონს ბუნება სიჯანსაღისა და სიკეთის უტყუარ საზომად მიაჩნდა: „სათნოება სხვა არაფერია, თუ არა თავის თავში დასრულებული და მწვერვალამდე მიყვანილი ბუნება“ (25, გვ. 61).

ნიჰილიზმის ხანაში კი ბუნების „ქცევა“ ჭირვეულობადლა გამოიყურება, რაც ადამიანის ბრძნული ჩარევით უნდა განონანსორდეს. ნიჰილისტი განუწყვეტლად ბუნების დაოკებითაა გართული. ამას იმით ამართლებს, რომ ბუნება ბოროტი სტიქიაა. მან წარსულში აურაცხელი უბედურება დაატეხა ადამიანს და მომა-

ვალშიც უარესით იმუქრება. ამიტომ ადამიანის უმაღლესი მიზანი ბუნებაზე გაბატონებაა. სწორედ ესაა მისი თავისუფლების ერთ-ერთი უმთავრესი მინაარსი.

ცხოვრებიდანაც და ხელოვნებიდანაც ჰქრება ბუნება. ბუნება და ბუნებრიობა ჩამორჩენილობად აღიქმება. ბუნებისა და სიცოცხლის შეძლების ხარისხი იზრდება ტექნიკის სრულყოფასთან ერთად. რაც უფრო ძლიერია ადამიანი ტექნიკურად, მით უფრო ნაკლებად უფრთხილდება იგი სიცოცხლეს. ეს კი საბედისწერო კანონზომიერებას ჰგავს.

მართლაც, ადამიანის ტექნიკური გაძლიერება საშიში არ იქნებოდა, თუ ის ამასთან ერთად სიცოცხლის სიხარულს შეინარჩუნებდა. არც სიცოცხლისადმი გულგრილობაა საშიში, როცა ადამიანი, კაცობრიობა ტექნიკურად სუსტია. მაგრამ ადამიანის ტექნიკურ გაძლიერებასთან ერთად მისი დესტრუქციულობაც იზრდება. თუ ეს მართლა კანონზომიერებაა და არა შემთხვევითი დაუდევრობა, მაშინ ის ცივილიზაციას დალუპვით ემუქრება.

დესტრუქციულობა რაციონალობის უარყოფითი მხარეა. უკანასკნელის, ასე ვთქვათ, დადებით მხარედ მექანიზმი უნდა ჩაითვალოს. ეს არის ერთგვაროვანი ნაწილებისგან მოძრავი, ხელოვნური მთელის აწყობა. აქ ცოცხალისადმი სიძულვილს შეესაბამება მანქანისადმი სიყვარული.

მანქანა ნარმატივით ცვლის სიცოცხლის თვითმოძრაობას და უპირატესობაც აქვს — თვინიერად, უკეთ ექვემდებარება ფლობას და მართვას. ბუნებრივი კონსტრუქცია, ცოცხალი არაა სანდო, რადგან ვერ ექცევა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ მარტივ წესებში. ამიტომ ის არაგონიერული და „ცუდია“.

ხელოვნური კონსტრუქცია, მანქანა კი საიმედოა, თუ თვითონვე არ ვულაღატით ცოცხლისთვის დამახასიათებელი არაგონიერულობით, უზომობით. ის „ერთგულად“ ემორჩილება ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ წესს და ბოლომდე გარედან იმართება.

ამიტომ ნიჰილისტი ბუნების „დისკომფორტში“ ჰქმნის მანქანურ გარემოს — კომფორტს. ბუნება, უკეთეს შემთხვევაში, ეგზოტიკაა. მანქანურ გარემოში კი ნიჰილისტი თავს გრძნობს შინ, მყუდროდ, ფუფუნებაში.

ნიჰილისტის მსოფლმხედველობისა და ცხოვრების ეს მხარე დამაჯერებლად და ღრმად დახატა მწერალმა მაქს ფრიშმა ცნობილ რომანში „Homo Faber“.

მანქანური გარემოსკენ სწრაფვით იქმნება ეგრეთ წოდებული ინდუსტრიული საზოგადოება. ის ძველი, აგრარული საზოგადოების ნანგრევებზე აღმოცენდება. აგრარული საზოგადოება სოფლად ცხოვრობდა და ბუნებასთან თანამშრომლობდა. ის ამუშავებდა ბუნებას მისივე კანონების საფუძველზე და იყენებდა თა-

ვისი მოთხოვნები დასაკმაყოფილებლად. ეს შრომა გლახური და მარტივი იყო.

ინდუსტრიული საზოგადოება კი ქალაქში ცხოვრობს. ის მანქანური ძალით და ხელოვნური საშუალებებით ზემოქმედებს ბუნებაზე და თვითნებურად არღვევს მის წონასწორობას, მწყობრ მსვლელობას.; თან აწარმოებს არა მხოლოდ მოთხოვნების საგნებს, არამედ მოთხოვნებივსაც.

ნიჰილისტს მანქანური და ტექნოლოგიური გარემოს მიერ შექმნილი პრობლემებიც არ ავიწყდება. ის წარამარა ლაპარაკობს გარემოს გაბინძურებაზე, ენერგიის წყაროთა გამოლევაზე, ტექნოლოგიურ სწეულებებზე, თერმობირთვულ კატასტროფაზე და უწოდებს მათ გლობალურ პრობლემებს.

ის ვერ განმარტავს, თუ რითია ცუდი ეს მოვლენები. აკი ჯერ სიცოცხლეს უნდა ჰქონდეს აზრი, რომ მისმა დაღუპვამ შეგვიძრწუნოს. მაგრამ თუ სიცოცხლე არაგონივრული და „ცუდია“ და მხოლოდ არაგონივრულობით განსხვავდება მანქანისგან, მაშინ რაღა აზრი აქვს „გლობალური პრობლემების“ გამო ატეხილ განგაშს? რა უნდა იყოს ცუდი არაგონივრული სიცოცხლის დაღუპვაში?

ხოლო თუ „გლობალური პრობლემები“ უნდა გადანყდეს დაკნინებული, უაზრო სიცოცხლის გასაგრძელებლად, მაშინ „ჩიტი ბღღენად არ ღირს“. შინაგანად გაკოტრებული სიცოცხლე არცაა გადარჩენის ღირსი. მისი სადღეისო კატასტროფული მდგომარეობა სრულიად კანონზომიერი და სამართლიანი ჩანს. უბედურება, რაიც მას ვითომდაც გარედან დამუქრებია, მხოლოდ შინაგანი უბედურების უკუფენაა. მას ემუქრება არა გარეგანი, არამედ შინაგანი ძალა.

ეს ძალა ტექნიკისადმი რწმენაა — თითქოს ადამიანის ყველა პრობლემა ტექნიკური წარმოშობისაა და ტექნიკური საშუალებებითვე გადაწყდება. ეს რწმენა გარეგანი მხარეა იმ მოვლენისა, რომლის შინაგანი მხარე უმაღლესი ცნობიერების აღსასრულია.

მეტისმეტმა რაციონალურმა აქტივობამ ადამიანის ინდივიდუაცია თითქოს ბოლომდე მიიყვანა. ადამიანი ცივი გონებისა და ველური გრძნობიერების შიშველ დაპირისპირებად იქცა. მან ბუნებასთან და მეორე ადამიანთან ერთიანობის ბუნდოვანი განცდაც დაჰკარგა. მას ველარ უცვნია სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება. ის სრულიად შეფარდებითად წარმოუდგენია.

ბიბლიის სწავლებით კი, ადამიანი სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების შემეცნებიდან იწყება. ნიჰილისტს სწორედ ამის შემეცნება აღარ ძალუძს. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ: ნიჰილიზმით მთავრდება „ბიბლიური ადამიანი“ და იწყება ახალი, „პოსტბიბლიური ადამიანი“.

მიტოსიც, რელიგიაც, განმანათლებლობაც სიკეთისა და ბოროტების შემეცნების სამი სხვადასხვა გზა იყო. ტექნიკისადმი რწმენით კი ადამიანი სიკეთისა და ბოროტების გარეთ დადგა. ის ახალი ტიპის ადამიანად, „პოსტბიბლიურ ადამიანად“, „სუპერმენად“ იქცა.

ასეთი, სიკეთისა და ბოროტების გარეთ მდგომი სიცოცხლე ზრუნვის ღირსი აღარაა. ამის გამოხატულებაა ის საყოველთაო უპასუხისმგებლობა, რაც თანამედროვე კაცობრიობას ახასიათებს. მისი შემოფოთება „გლობალური პრობლემების“ გამო თითქოს არც კია შემოფოთება.

ამ შემოფოთებას სწორედ სიცოცხლე აკლია. მასაც ტექნიკურ-რაციონალური ხასიათი აქვს და წარმოადგენს მოსაწყენ მსჯელობებს რაღაც ტექნიკური საკითხის ირგვლივ. ის სიცოცხლეს თითქოს არც კი ეხება. ამიტომ რა გასაკვირია, თუ უშედეგოა?

კაცობრიობას, ადამიანს თვითშენახვის უნარი მოუჩლუნგდა, რადგან მისი მოღვაწეობა მოწყდა ბუნებრივ ნიადაგს. იგი გადაიქცა მეცნიერებისა და ტექნიკის თვითმიზნური განვითარების ნაწილად. ადამიანი აღარაა ამ პროცესის მოქმედებითი მხარე. ის ამ პროცესის ენებითი მხარე ან მაყურებელია.

ე) მეოცე საუკუნის მსოფლიოს ძირითადი წინააღმდეგობა
მეოცე საუკუნე ნიჰილისტური ხანის ნამდვილი ზეიმია.

ტექნიკის მძლავრმა განვითარებამ მნიშვნელოვნად შეცვალა მსოფლიოს იერ-სახე. დაიწყო ხალხთა დიდი ურთიერთშელწევა.

ძველი ეთნიკური შეუვალობა და სინამდინდე, როგორც ირკვევა, განპირობებული იყო ერთმანეთთან კავშირის დამყარების ტექნიკური სიძნელით. ახლა კი მსოფლიო ბაზრის, მიმოსვლის, კავშირგაბმულობის და ინფორმაციის საშუალებათა მძლავრმა განვითარებამ სახელმწიფოთა და ხალხთა ურთიერთობები გააადვილა და მჭიდრო ურთიერთობის აუცილებლობაც წარმოშვა.

თავის დროზე სასაქონლო ურთიერთობების სწრაფმა განვითარებამ ქვეყნების შინაგანი განვითარება და ეროვნულ, ცენტრალიზებულ სახელმწიფოებად მათი გაერთიანება გამოიწვია. ზუსტად იმავე კანონზომიერებით ხდება დღეს სახელმწიფოთა გაერთიანება ერთიან მსოფლიოდ. კაცობრიობის განვითარების კანონზომიერებამ დღის წესრიგში დააყენა ერთიანი მსოფლიოს იდეა.

ამისთვის თითქმის ყველა პირობა მომნიშვნელოვანია. მრეწველობაში, ვაჭრობაში, მეცნიერებაში, სამხედრო საქმეში, სპორტში, ადამიანური მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროში იქმნება ზესახელმწიფოებრივი ორგანიზაციები. ერთი რომელიმე სახელმწიფო არაა საკმარისი ამ დარგების სამართავად. ადამიანთა მოღვაწეო-

ბის მართვა საჭიროებს სახელმწიფოთა ერთიან ძალისხმევას და საერთო მმართველ ცენტრს.

ამგვარი მართვა მოითხოვს მთელ მსოფლიოში ფართოდ და დაუბრკოლებლად მოძრაობას. ინფორმაციის, აგრეთვე გადაადგილების, მოღვაწი საშუალებები პირობითს ხდის საზღვრებს ქვეყნებსა და ხალხებს შორის. იქმნება ადამიანის ახალი ტიპი — კოსმოპოლიტი (ბერძნული „კოსმოპოლიტეს“ — მსოფლიოს მოქალაქე).

ეს მსოფლიოს მოქალაქეა. მისთვის ეროვნული ნიშნები მეორეხარისხოვანია. ამიტომ ეს ნიშნები თანდათან მკრთალდება. კოსმოპოლიტი არც კულტურით, ხშირად კი არც დაბადებით, არ ეკუთვნის არც ერთ ეროვნებას. როგორც ერთ დროს ტომები გაპქრნენ ერში, ისე ახლა ერები იწყებენ ქრობას ერთიან მსოფლიოში.

ერთიანი მსოფლიოს ჩანასახური და, ასე ვთქვათ, უხეში ფორმაა ეგრეთ წოდებული ზესახელმწიფო. ის ჩვეულებრივი სახელმწიფოებისგან გამოირჩევა, უპირველეს ყოვლისა, დიდი სამხედრო და სამეურნეო ძალით.

ასეთ სახელმწიფოებად მეოცე საუკუნის, დაახლოებით, ოცდაათიანი წლებიდან რუსეთი და ამერიკის შეერთებული შტატები ჩამოყალიბდნენ. ისინი წარდგნენ ისტორიის წინაშე ერთიანი მსოფლიოს ორი სხვადასხვა გეგმით.

ორივესთვის საერთოა ერთიანი მსოფლიო იმპერიის შექმნა. მას ექნება ერთი მმართველი ცენტრი, მეტროპოლია, რომელიც წარმართავს ადამიანთა საქმიანობას მთელ მსოფლიოში. ამის უპირველესი პირობაა ქვეყნებსა და ხალხებს შორის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ტრადიციულ განსხვავებათა ხელოვნურად შემცირება და წაშლა. ეს კი განხორციელდება წარსულის კრიტიკული განმარტებით და წარმტაცი მომავლის სურათის შექმნით.

საინტერესოა განსხვავება ამ გეგმებს შორის. ამერიკული გეგმა მთავარ მიზნად აცხადებს ტექნიკური პროგრესის დაუბრკოლებელ განხორციელებას, ხოლო რუსული — ზნეობრივი სრულყოფის მიღწევას. კერძოდ, მსოფლიო უნდა იქცეს ხალხთა „ერთიან ძმურ ოჯახად“, სადაც „ერთი ყველასთვისაა, ყველა კი ერთისთვის“. ის ერთგვარი „მინიერი სასუფეველია“.

ორივე მსოფლიოში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება შრომასა და სიმდიდრეს. მაგრამ განსხვავებაც დიდია. ამერიკული თვალსაზრისით, შრომა იძულებითია. თავიდან ამ იძულების საფუძვლად პროტესტანტებს ღვთის სასჯელი მიაჩნდათ. ახლა კი მისი საფუძველი ნივთიერი დოვლათის შექმნის აუცილებლობაა. თანამედროვე „მომხმარებელი ადამიანი“ იძულებულია იშრომოს ნივთიერი დოვლათის შექმნისა და გამრავლებისათვის.

რუსული თვალსაზრისით კი, შრომას დამოუკიდებელი ღირებულებაც გააჩნია. ის ზნეობრივი მოვლენაა — აკეთილშობილებს

ადამიანს. ის მხოლოდ საშუალება კი არაა ცხოვრებისა, არამედ თვით ცხოვრებაც. ის მხოლოდ ნივთიერი დოვლათის შექმნა როდია. ის ადამიანის მიერ საკუთარი შემოქმედებითი ძალების განვითარებაცაა და, ამ აზრით, საკუთარი თავის ქმნადობაც.

ნივთიერ დოვლათსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ორივე მსოფლიოში. „ამერიკულ მსოფლიოში“ ნივთიერი დოვლათი საყოველთაო კეთილდღეობის უპირველესი ნიშანია. მასში მთავარია პირადი სიმდიდრე. სხვათა კეთილდღეობა საკუთარის უსაფრთხოების აუცილებელი პირობაა მხოლოდ. თავისთავად კი ის არაფრად ღირს.

ამავე დროს, ნივთიერი დოვლათის ღირებულება აქ იმაში მდგომარეობს, რომ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალებას იძლევა.

სხვა ადგილი უკავია ნივთიერ დოვლათს „რუსულ მსოფლიოში“. აქაც ნივთიერი სიმდიდრე თვალში საცემია, „უნყვეტ ნაკადად ეღინება“, მაგრამ მისი მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრივია. მან ადამიანი უნდა იხსნას, საარსებო პურისთვის ყოველდღიური ზრუნვისგან, ამ დამამცირებელი ბრძოლისგან, რათა ადამიანმა შეძლოს და მოიცალოს ყოველმხრივი თვითსრულყოფისთვის.

რუსული „კომუნისტური მითი“ მზადდებოდა მთელი მეცხრამეტე საუკუნის მანძილზე. მის სახელმწიფოებრივ დამკვიდრებას ხელი შეუწყო ველური კაპიტალიზმის ზნეობრივმა გაკოტრებამ პირველ მსოფლიო ომში. ეს ომი მტაცებლობისკენ დიდი სახელმწიფოების სრულიად უპასუხისმგებლო ლტოლვას მოჰყვა. კაპიტალიზმისადმი ამ დიდმა იმედგაცრუებამ ხელი შეუწყო კომუნიზმის სახელმწიფოებრივ დამკვიდრებას ანუ სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვებას.

მძლავრი კომუნისტური მითის დაფუძნებამ მნიშვნელოვნად შეცვალა მსოფლმხედველობრივი ამინდი დედამიწაზე. ახალმა მითმა სწრაფად მოიხვეჭა ძალა მშრალი დასავლური რაციონალიზმის ფონზე.

როგორც ვხედავთ, ამერიკული გეგმა ემყარება ადამიანის ეგოისტური ბუნების ცოდნას, ხოლო რუსული — ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნის რწმენას. პირველი, ასე ვთქვათ, რაციონალურადაა დაფუძნებული, მეორე — რელიგიურად.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ რუსული კომუნიზმი რელიგიური შინაარსისაა. მისი „ათეისტურობა“ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ის „ციურ სასუფეველს“ ცელიდა „მინიერიტ“.

მაგრამ მეცნიერებისა და ტექნიკის ხანაში შეუძლებელი იყო რელიგიური განწყობის შენარჩუნება; რაციონალიზმის თვალუწედენელ უდაბნოში — რელიგიური ოაზისის ხარება.

„მინიერი სასუფეველი“ ყალბი იდეალია. ის მომავლის გაურკვეველობას აფარებს თავს. ამიტომ მის სიყალბეს ყველაზე კარგად დრო ამჟღავნებს; თანაც — ულმობელი თანმიმდევრულობით. დროის მსვლელობა მას ძირს უთხრის. კომუნისტური მითი სწრაფად დაეუფლა მასების ცნობიერებას. ასევე სწრაფად მიაღწია მან მწვერვალს და სწრაფადვე იწყო განელება.

„მინიერი სასუფეველის“ მითი ისე დაუცველი და უმწნოა დროის წინაშე, რომ თვით მისი წარმატებებიც კი მის წინააღმდეგ მუშაობს. ფაშისტურ გერმანიაზე რუსეთის იმპერიის შთამბეჭდავ გამარჯვებას თითქოს მხოლოდ უნდა გაეძლიერებინა კომუნისტური მითი და საბჭოთა ხალხის რწმენა, მაგრამ პირიქით უფრო მოხდა. ომით დატანჯულ და დაქანცულ ხალხს განსაკუთრებით მოსწყურდა დასვენება და ტკბობა, დაპირებული მინიერი სამოთხე. ამას კი, ბუნებრივია, მოჰყვა იმედის გაცრუება, რამაც მხოლოდ დააზიანა რწმენა და, შესაბამისად, შეასუსტა მითის ძალა.

მითის კრიზისი და კედომა იმპერიის სათავეში დაიწყო. გარემოცვამ თავის „ქურუმში“ თანდათან დიქტატორი ამოიცნო, ხოლო მის „მისტერიებში“ — ჩვეულებრივი ავტორიტარული რეჟიმი. ბელადის სამყოფელი და გარემოცვა ძალაუფლებისთვის უბოროტესი ბრძოლის ველს დაემსგავსა. სტალინი შეთქმულების მსხვერპლი გახდა.

დაიწყო მითის ხრწნა. ეს პროცესი გაჭიანურდა, რადგან თავიდან ბოლომდე გახრწნას დრო სჭირდებოდა. ეს დრო აღინიშნებოდა ორი მანამდე უცნობი და ერთმანეთის სანინააღმდეგო მოვლენით: ერთი მხრივ, ცინიზმამდე მისული თვალთმაქცობით და ხელოვნურობით, ხოლო მეორე მხრივ, აზროვნების გარკვეული თავისუფლებით; ეგრეთ წოდებული „დათბობით“.

კომუნისტურ იმპერიაში ისახებოდა და ვითარდებოდა დასავლური ცხოვრების წესი; უპირატესად, ეგრეთ წოდებული „ჩრდილოვანი ეკონომიკის“ სახით. რუსული მითი შინაგანად მოკვდა და გარეგნულ ატრიბუტებსღა ინარჩუნებდა. უფერული ბურჟუაზიული ცხოვრება კომუნისტური მითის ნითელ ქსოვილში იყო გახვეული.

ამ თვალთმაქცობასა და სიყალბეს ბოლო მოუღო ეგრეთ წოდებულმა „პერესტროიკამ“. მან რუსული მითის გარეგანი ატრიბუტებიც მოსპო. რუსული მითი, მსოფლიოს მოწყობის რუსული გეგმა მოკვდა და მასთან ერთად — რუსული სახელმწიფოს ზეობა, ზესახელმწიფოებრიობა. იმპერია დაადგა ხანგრძლივი დაშლის გზას. რუსეთი ამერიკანიზებული მსოფლიოს რიგით სახელმწიფოდ იქცა.

კომუნისტური იმპერიის დაშლით დასრულდა ეგრეთ წოდებული „ცივი ომის“ ხანა და ნიჰილისტურმა სულისკვეთებამ ფარ-

თოდ გაშალა ფრთები მთელ მსოფლიოში. მეცნიერებასა და ტექნიკას მთლიანად მინდობილი ადამიანი უაზრო გატაცებით მკვიდრდება ხელოვნურ, მანქანურ გარემოში და ეგუება მას. იგი იქცევა მანქანის დანამატად ან მანქანებს შორის ყველაზე მოძველებულ მანქანად.

მეორე მხრივ, ამერიკის შეერთებული შტატები იქცა, ფაქტიურად, ერთადერთ ზესახელმწიფოდ. ანგარიშგასანევი მონინალმდგის არარსებობის გამო მის საგარეო პოლიტიკაში თავი იჩინა სრულმა თვითნებობამ და ძალადობამ.

ზესახელმწიფოს უმძლავრესი პროპაგანდის მანქანა ამ თვითნებობასა და ძალადობას განმარტავს უდიდეს სიკეთედ, ხოლო სანიანალმდეგო აზრს — „ძველ მენტალობად“; ნინალმდეგობის პატრიოტულ მოძრაობას — ტერორიზმად. კონფორმისტულ მსოფლიოს კი არ ჰყოფნის კრიტიკული აზროვნება ამ პროპაგანდის მოსაგერიებლად და თითქმის მთლიანად მის ტყვეობაშია.

შეუძლებელია, რომ ნათელ გონებას ამ ერთპიროვნული თვითნებობისა და ძალადობის მოსალოდნელი შედეგები მუქ ფერებში არ ეხატებოდეს.

ვ) კაცობრიობის მომავალი

ნიჰილიზმმა კაცობრიობა ზღვრულ ნერტილამდე მიიყვანა. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა შეიძინა მომავლის საკითხმა.

მომავლის შესახებ თანამედროვე კაცობრიობას, ძირითადად, ორნაირი აზრი აქვს. ერთი ფიქრობენ, რომ კაცობრიობა გააგრძელებს მის მიერ ალებულ გეზს და დადგება ეგრეთ წოდებული პოსტინდუსტრიული ხანა. შრომის ნაყოფიერება კიდევ უფრო გაიზრდება და მოხმარების საგანთა დიდი სიუხვე იქნება. თან მოხმარების საგნები სულ უფრო ადვილად მისაწვდომი გახდება ადამიანთა სულ უფრო მეტი რაოდენობისთვის.

ამ წინსვლას თან დაერთება ეგრეთ წოდებული „გლობალური პრობლემები“: თერმოპირთვული კატასტროფის საფრთხე, გარემოს გაჭუჭყიანება, ენერგეტიკული კრიზისი, ჭარბმოსახლეობა. მაგრამ ეს პრობლემებიც მეცნიერებისა და ტექნიკის საშუალებით გადაწყდება.

სულიერების პრობლემა კი ნაკლებმნიშვნელოვანია. ადამიანს ეგოიზმიც ეყოფა გლობალური პრობლემების მეცნიერული შესწავლისა და გადაწყვეტისათვის.

ამ ოპტიმიზმს გამოთქვამს ნობელის პრემიის თერამეტი ლაურეატის 1955 წლის შეკრების ცნობილი მიმართვა, რომელსაც იმონებებს ჰაიდელგერი: „მეცნიერება, ესე იგი, თანამედროვე ბუნებისმეტყველება — ესაა გზა კაცობრიობის ბედნიერებისკენ“ (62, გვ. 106).

იმავე შეკრების ერთერთ სხდომაზე ამერიკელმა ქიმიკოსმა სტენლიმ განაცხადა: „ახლოა დრო, როცა სიცოცხლე ქიმიკოსის ხელთ აღმოჩნდება და ეს უკანასკნელი შეძლებს თავისი სურვილისამებრ დაანანევროს, შეაერთოს და შეცვალოს სიცოცხლის სუბსტანცია“ (62, გვ. 108).

ამ განცხადებებს და საერთოდ ასეთ განწყობას ჰაიდეგერი აფასებდა „ფიქრის ნაკლებობად“: ადამიანი „გარბის“ და ფიქრისთვის, საგნის გააზრებისთვის ვერ იცლის.

მეორენი ფიქრობენ, რომ ადამიანის სულიერი აღორძინების გარეშე კაცობრიობა დაილუპება. ადამიანის აზროვნება სულ უფრო ცალმხრივი ხდება და წყდება ნიადაგს, ბუნების ფესვებს. მოხმარების საგანთა სიუხვეს არაფერი აქვს საერთო ზნეობრივ წინსვლასთან. პირიქით, ეს მომხმარებლური გეზი ზნეობრივად აკნინებს ადამიანს, რადგან თავად არის ეგოისტური.

ტექნიკური ცივილიზაციის მეხოტბეები საბედისწეროდ ცდებიან ზნეობის როლის შეფასებაში. საზოგადოების მაცოცხლებელი ძალა მუდამ ზნეობა იყო. ხოლო უძლიერეს სახელმწიფოთა ნგრევას და ხალხთა ქრობას ზნეობრივი დაკნინება უფრო ინვევდა, ვიდრე ნივთიერი გარემოებები. იგივე მიზეზი ინვევს ეგრეთ წოდებულ გლობალურ პრობლემებსაც.

ამიტომ მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლას არ ძალუძს გლობალური პრობლემების გადაჭრა. მეცნიერებასა და ტექნიკას ეს შეუძლია მაშინ, როცა მის უკან უმაღლესი ცნობიერება, ადამიანის კეთილი ნება დგას.

კაცობრიობის სიცოცხლის გადარჩენა ზნეობრივი აქტია და არა ტექნიკური. ზნეობრივი აქტის შესასრულებლად კი არაა საკმარისი ეგოიზმი. კაცობრიობის გადარჩენა ეგოიზმს არ ძალუძს. ეგოიზმს გლობალური პრობლემების მხოლოდ შექმნა შეუძლია და არა დაძლევა. ტყუილად ამყარებენ მასზე იმედებს ტექნიკური ცივილიზაციის მეხოტბეები.

ის, რასაც კაცობრიობის გლობალური პრობლემები ჰქვია, მხოლოდ გარეგნულადაა ნივთიერი. შინაგანად კი ეს ზნეობის პრობლემაა — უპასუხისმგებლობის გამოვლენა. მეცნიერებისა და ტექნიკისადმი რწმენამ ზნეობას საერთოდ აუარა გვერდი და გამოიწვია კაცობრიობის ზნეობრივი გაკოტრება.

კაცობრიობა ისე გაკოტრდა ზნეობრივად, რომ ზნეობა აღარც კი მიაჩნია საჭიროდ; მთელ იმედებს ეგოიზმზე და ტექნიკურ მიღწევებზე ამყარებს. კაცობრიობის გადასარჩენად კი აუცილებელია ტექნიკისადმი რწმენის შეზღუდვა და კაცობრიობის სულიერი აღორძინება.

შესაძლებელია თუ არა ეს? უარყოფითი პასუხისთვის განგვაწყობს ინდივიდუაციის მეტაფიზიკური კანონი. ტექნიკისადმი

რწმენა, რომელიც პიროვნების რღვევითაა გამოწვეული, თავის მხრივ, აძლიერებს ამ რღვევას და რობოტად ხდის ადამიანს.

არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ერის ფრომის დასკვნებს: „მეცხრამეტე საუკუნის პრობლემა ის იყო, რომ ღმერთი მოკვდა. მეოცე საუკუნეს სხვა სატიკვარი აქვს — ადამიანი მოკვდა. მაშინ არაადამიანობაში სისასტიკე იგულისხმებოდა, ახლა — შიზოიდური გაუცხოება. უნინ გვადარდებდა ადამიანთა გადაქცევა მონებად. დღეს კი მათ რობოტებად გადაქცევა დაემუქრა“ (47, გვ. 563).

ასეთი ადამიანისთვის სრულიად უცხოა თავისუფალი არჩევანი და, მაშასადამე, პასუხისმგებლობაც. პასუხს ხომ ის აგებს, ვინც თვითონ ირჩევს? თანამედროვე ადამიანი კი დინებას მიჰყვება, ვითარცა მასის ელემენტი; გარეგნულად ჭრელა-ჭრულა, მაგრამ შინაგანად უფერული, ნაცრისფერი მასისა. გამოფხიზლება და გამოცალკეება ამ ნაცრისფერისგან, ჯანსაღი ინდივიდუალიზმის გამოვლენა სულ უფრო შეუძლებელი ჩანს.

„სწრაფვა ინდივიდუალობისკენ — შენიშნავს შვეიცარიელი ფსიქოლოგი კარლ იუნგი (1875—1961) — ... ითვლება ეგოისტურ სიჯიუტედ. მეცნიერება თავიდან იშორებს მას როგორც სუბიექტივიზმს; ხოლო ეკლესია ჰგმობს მას, ვითარცა მწვალებლობას და ამპარტავნებას“ (63, გვ. 97).

ამიტომ იქმნება საბედისწერო პარადოქსი: რაც უფრო იზრდება გლობალური საშიშროება, მით უფრო მცირდება პასუხისმგებლობა. რაც უფრო უნუგემოა მომავალი, მით უფრო ნაკლებად აინტერესებთ ის.

მართალია, „გლობალურ პრობლემათა“ გამო მსჯელობის ნაკლებობა ჩვენს დროში ნამდვილად არაა, მაგრამ მასზე ისევ „ინჟინრები“, homo faber-ები მსჯელობენ. ამიტომ ეს მსჯელობა არაფრით განსხვავდება მანქანის ნაწილის ან ეფექტური შეზეთვის შესახებ მსჯელობისგან.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ: კაცობრიობის „გლობალურ პრობლემებზე“ მსჯელობა, რასაც თანამედროვე მსოფლიო აწარმოებს, სწორედ გლობალურ პრობლემებს არ ეხება. ხოლო რაკი არ ეხება, ამიტომ უნაყოფოცაა.

კაცობრიობის უმთავრესი გლობალური პრობლემა უმაღლესი ცნობიერების კვდომაა. კაცობრიობას სულიერი ალორძინება სჭირდება. ეს ნიშნავს დღევანდელ მსოფლიოში გაბატონებული ცრურწმენის — ტექნიკისადმი რწმენის დარღვევას და სამყაროს ერთიანობის განცდის — უმაღლესი ცნობიერების განვითარებას.

ეს კაცობრიობის სულიერი ალორძინების ორი ერთმანეთზე გადაბმული მხარეა. მართლაც, ტექნიკისადმი რწმენის დარღვევა შეუძლებელია უკვე არსებული, მოცემული უმაღლესი ცნობიერე-

ბის გარეშე და პირიქით — უმაღლესი ცნობიერება ვერ განვითარდება, თუ ტექნიკისადმი რწმენა არ შეიზღუდა.

ტექნიკის განვითარება ზნეობრივი საფუძვლის გარეშე დამლუპველი რომაა, ეს თითქოს ყველახთვის ნათელია. უბედურება ისაა, რომ ტექნიკისადმი რწმენის დღევანდელი კავშირი ზნეობრივ უგრძნობლობასთან შემთხვევითი ჰგონიათ. ამიტომ ფიქრობენ, რომ შესაძლებელია ტექნიკისადმი რწმენის პირობებში „გონებასაც მოუხმონ“. ეს მცდარი შეხედულება საბედისწერო როლს ასრულებს საკითხის სწორად დასმაში და, მით უფრო, გადანყვეტაში.

ნამდვილად კი ჩვენი დროის ზნეობრივი სიცარიელე სწორედ ტექნიკისადმი რწმენითაა განპირობებული. ამიტომ სულიერი ალორძინების უპირველესი პირობა ტექნიკისადმი რწმენის შეზღუდვა და მოშლაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი წინასწარ მოითხოვს მხურვალე ზნეობრივ გრძნობას. ასე იკვრება მანკიერი წრე და საკითხის გადანყვეტის გზა არ ჩანს.

კაცობრიობა, როგორც ჩანს, წარმატებით ეგუება სულიერ სიცარიელეს. ოღონდ მისგან გამომდინარე ნივთიერ კატასტროფას თავიდან ვერ აიცილებს. ეს კი არანაირი ტრაგედია არ იქნება. ეს მხოლოდ კანონზომიერება და სამართლიანობაა.

უმაღლესი ცნობიერება დედამიწაზე ჯერ კიდევ ბეჭუტავს, ხოლო ტექნიკისადმი რწმენა ერთპიროვნულად ბატონობს. აქ ძალთა ისეთი უთანასწორობაა, რომ დაპირისპირებაც კი არ არსებობს. ტექნიკისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების უნარი დღითიდღე იშრიტება. ხოლო როცა თავს იჩენს, მაშინაც სწორედ ტექნიკისადმი რწმენიდან მომდინარეობს და არა უმაღლესი ცნობიერებიდან. ესე იგი, მიზნად ისახავს ცალკეულ ტექნიკურ გადაცდომათა და არა თვით ტექნიკისადმი რწმენის დაძლევას.

ტექნიკაც ამიტომ დღითიდღე იზრდება ზღაპრულ ურჩხულოვით და მისდამი რწმენა უკვე მონობად იქცა. უმაღლესი ცნობიერება, რომლის აღზრდა და დამკვიდრება ერთადერთი ხსნაა, ლამის სულიერ აშლილობად ცხადდება და ფსიქოანალიზურ მკურნალობას ექვემდებარება.

ასე მკვიდრდება, ძლიერდება ტექნიკისადმი რწმენა და მიდის საყოველთაო უპასუხისმგებლობამდე მომავლის გამო.

ეს თითქოს ბუნებისგან და ერთმანეთისგან სრულიად გამოყოფილ, ინდივიდუალური ზებულ ადამიანთა მოდემის უკანვე მიქცევის და მორიგი მსოფლიო ციკლის დასასრულის მაუწყებელია.

თავი მეშვიდე შემაჯავებელი თეორია

1. შემეცნების თეორიის ადგილი ფილოსოფიაში

შემეცნების პრობლემა ფილოსოფიის უძველეს პრობლემათა რიცხვს განეკუთვნება. მაგრამ, სიძველის მხრივ, ის მაინც ჩამორჩება მეტაფიზიკის და ეთიკის პრობლემებს.

ეს აიხსნება თვითონ ადამიანური შემეცნების კანონზომიერებით. შემეცნების უახლოესი საგანი გარესამყაროა. უპირველესად, ის ეჩვენება ადამიანს უცნობად და ცდილობს მის შემეცნებას. საკუთარი თავი ადამიანს თავიდან ნაცნობი და გასაგები ჰგონია. მერე კი ამჩნევს, რომ ცდება საკუთარი თავისა და მის შესახებ ცოდნის შეფასებაში. ამიტომ მისი ყურადღება თანდათან ადამიანზე გადადის.

ბოლოს კი ადამიანის ყურადღებას იპყრობს თვითონ შემეცნება: რამდენად სწორად ასახავს ის საგნებს? რა დამოკიდებულებაშია ჩვენი ცოდნა საგანთან? რით შეიძლება განვასხვაოთ სისწორე შეცდომისგან?

შემეცნება იწყება შემეცნებისადმი ადამიანის გულუბრყვილო ნდობით. ამიტომ შემეცნებას თავიდან ნაკლებად აინტერესებს საკუთარი თავი. შემდეგ კი შემეცნების წინაშე აღმართული სიძნელეები განაპირობებს შემეცნების დაინტერესებას საკუთარი თავით. იქმნება შემეცნების თეორია.

როგორც ვხედავთ, შემეცნების თეორია ასაკითა ჩამორჩება მეტაფიზიკას და ეთიკას. ეს მის დიდ მნიშვნელობაზე მეტყველებს — შემეცნების თეორიის წარმოშობისთვის საჭიროა შემეცნების განსაკუთრებული სიმწიფე. მხოლოდ ფილოსოფიურად გამოწვრთნილი და მონიფული შემეცნებაა მზად შემეცნების თეორიის შესაქმნელად.

თვით ეს განვრთნილი და მონიფული ფილოსოფიური აზროვნებაც სხვადასხვა ადგილს არგუნებს შემეცნების თეორიას ფილოსოფიური სისტემის შიგნით. ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი იწყებს სამყაროს არსის შემეცნებით და მასზე ააგებს მოძღვრებას შემეცნების შესახებ.

მაგალითად, სპინოზა თავის ფილოსოფიას პირდაპირ სუბსტანციის განსაზღვრით, ქვეყნიერების უზოგადესი წესების დადგენით იწყებს. ის ჩამოაყალიბებს მთავად მეტაფიზიკურ დებულებებს, რომლებიც უნდა დაედოს საფუძვლად ფილოსოფიურ სისტემას.

ამ დებულებების შემეცნებითი ღირებულება მას სადავოდ არ მიაჩნია. შემეცნების თეორია არაა სავალდებულო მეტაფიზიკის-

თვის. პირიქით, თვითონ შემეცნების თეორიის საკითხები უნდა გადაწყდეს პირველი მეტაფიზიკური დებულებების შესაბამისად, მათ საფუძველზე. მეტაფიზიკაზე უნდა აიგოს შემეცნების თეორია.

ეს ფილოსოფიური განწყობა უფრო მარტივად შეიძლება გამოვთქვათ: ჯერ საგანი უნდა შევიმეცნოთ, რათა გამოჩნდეს შემეცნების ბუნება და შესაძლებელი გახდეს მისი შემეცნება, ესე იგი, შემეცნების შემეცნება, შემეცნების თეორია.

სანიანალმდეგო თვალსაზრისს ეხედავთ უკვე სოკრატესთან. აქ შემეცნების თეორია, ისე ჩანს, წინ უსწრებს ფილოსოფიის სხვა პრობლემების დასმას. სოკრატე ამბობდა: ყოველგვარ შემეცნებას, ცოდნისკენ მოძრაობას წინ უნდა უძღოდესო თვით ცოდნის რაობის გარკვევა. ასე უნდა მოხდესო, რათა ცოდნად არ მოგვეჩვენოსო არცოდნა.

ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ ლოკი მკაფიოდ გამოთქვამდა შემეცნების თეორიის პირველობის იდეას ფილოსოფიაში. ის ამბობდა, რომ სამყაროს საბოლოო საფუძვლების ძიება ამოა გარჯა და შემეცნებითი ძალების ფუჭი ფლანგვაა. ამიტომ ჯერ უნდა გაირკვეს: რისი შემეცნება შეიძლება და რისი არა.

ფილოსოფოსი, როგორც ლოკი ფიქრობს, შემეცნებას უნდა იწყებდეს შემეცნების შესაძლებლობის, მისი საზღვრების, წყაროების და გზების გამოკვლევით. შემეცნების თეორია უნდა უსწრებდეს წინ ფილოსოფიის სხვა ნაწილებს. ის უნდა იყოს „პირველი ფილოსოფია“; ის და არა მეტაფიზიკა, როგორც არისტოტელეს ეგონა.

ეს მიდგომა ყველაზე ძლიერად კანტმა გამოჰქვეთა. თავის ფილოსოფიას ის უწოდებდა კრიტიკულს იმიტომ, რომ ფილოსოფიური შემეცნების წინასწარ პირობად მიიჩნევდა ადამიანის შემეცნებითი უნარების კრიტიკულ გამოკვლევას.

ჰეგელი გამოწვლილივით გაარჩევს კანტის კრიტიკულ დებულებას, რომლის თანახმადაც შემეცნებას წინ უნდა უსწრებდეს შემეცნების უნართა გამოკვლევა. ამ მცდელობას ჰეგელი, დაცინვით, ადარებს ჩხირკედელა კაცის მცდელობას ისწავლოს ცურვა წყალში ჩასვლამდე.

გასაგებია ამ მცდელობის წინააღმდეგობრიობა. ცურვის სწავლა, მართლაც, საჭიროა წყალში ჩასასვლელად. მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ წყალში ჩასვლაა საჭირო ცურვის შესასწავლად.

კანტის მცდელობაც, როგორც ჰეგელი ფიქრობს, ზუსტად მსგავს წინააღმდეგობას შეიცავს: შემეცნების უნართა გამოკვლევაა საჭირო შემეცნების დასაწყებად; მაგრამ სწორედ შემეცნება უნდა დაიწყოს შემეცნებითი უნარების გამოსაკვლევად. შემეცნე-

ბითი უნარების გამოკვლევაც შემეცნებაა, რის გამოც ეს გამოკვლევა ვერანაირად წინ ვერ გაუსწრებს შემეცნებას.

მართლაც, კანტი ისე იქცევა, თითქოს შემეცნებითი უნარების გამოკვლევა თვითონაც შემეცნება არ იყოს. ვფიქრობ, მან არაზუსტად ჩამოაყალიბა თავისი დიდად მნიშვნელოვანი კითხვა და ჰეგელმა ის სიტყვაზე დაიჭირა.

კანტი საერთოდ შემეცნების დანყებამდე კი არ მოითხოვდა შემეცნების უნართა გამოკვლევას, — ეს წინააღმდეგობრივი მოთხოვნა იქნებოდა, — არამედ მეტაფიზიკური შემეცნების დანყებამდე, მეტაფიზიკის შექმნამდე. ასე მოითხოვდა, რადგან წინასწარ სწამდა მეტაფიზიკის როგორც მეცნიერების შეუძლებლობა.

ჰეგელს კი ასევე წინასწარ სწამდა, რომ მეტაფიზიკა უმაღლესი მეცნიერებაა. ამიტომ ის არ მოითხოვდა შემეცნებითი უნარების საგანგებო გამოკვლევას. აი ეს განსხვავებაა კანტსა და ჰეგელს შორის და არა ის, თითქოს ჰეგელი ხედავდა შემეცნებამდელი შემეცნების უაზრობას, კანტი კი ვერა.

მაშასადამე, შემეცნების თეორიის ადგილი ფილოსოფიაში განისაზღვრება ფილოსოფოსის რწმენით. ვისაც სწამს სამყაროს არსის შემეცნება, ის პირდაპირ იწყებს მას. შემეცნების თეორიას კი მეტაფიზიკაზე ააგებს. ხოლო ვისაც არა სწამს სამყაროს არსის შემეცნება, ის შემეცნებითი უნარების გამოკვლევით იწყებს და უფრო მოკრძალებულ მიზნებს უსახავს ფილოსოფიას.

2. შემეცნების ცნება

ა) ასახვა და აგება

შემეცნების თეორიის მთავარი ცნება, რა თქმა უნდა, შემეცნებაა. ამიტომ შემეცნების თეორიის ასაგებად გადამწყვეტი მნიშვნელობა შემეცნების ცნების განსაზღვრას აქვს.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ შემეცნება არის ადამიანის ცნობიერებაში საგნის ასახვა ისე, როგორც ეს საგანი არის ნამდვილად, თავისთავად. უფრო მოკლედაც შეიძლება ითქვას: შემეცნება არის ასახვა. ასეთ ნაწამძღვარზე აგებულ შემეცნების თეორიას ასახვის თეორიასაც უწოდებენ.

ამ თეორიის თანახმად, შემეცნების საგანი არის თავისთავად არსებული საგანი. შემეცნებელი სუბიექტი კი, არსებითად, ვნებითია. რაც უფრო ვნებითია შემეცნებელი, მით უფრო ნამდვილი და სწორია შემეცნება. ამიტომ შემეცნების უმაღლესი მიზანია შემეცნებელი სუბიექტის საკუთარი შინაარსების სრული გამოცხადება შემეცნებიდან და უკანასკნელში საგნის გაბატონება. სუბიექტის თავისებურებანი მხოლოდ ხელს უშლის შემეცნებას.

ასახვის თეორიის ერთგული იყო ჯონ ლოკი, როცა შემეცნების სუბიექტს *tabula rasa*-ს (ლათ. „სუფთა დაფა“) ადარებდა. მასზე გარესამყაროს გამოჰყავსო თავისი ნიშნები.

ამ პოზიციაზე იდგა ბეკონ ვერულამელიც, როცა შემეცნების დამაბრკოლებლად მიიჩნევდა სუბიექტის განწყობებს და მოითხოვდა სუბიექტის განწმენდას მათგან. შემეცნებისთვის საუკეთესო მდგომარეობა ისაა, რომ შემეცნებელი იყოს „წმინდა“ და მასში მხოლოდ საგანი ჩანდეს.

ასახვის თეორიას კანტი დოგმატიზმს (ბერძნული „დოგმა“ — დადგენა) უწოდებდა. გულისხმობდა ამ თეორიის წარმომადგენელთა წინასწარ ნდობას შემეცნების უნარებისადმი. ისინი წინასწარ, შეუშონმებლად ენდობიანო შემეცნების უნარებს და უკანასკნელთა საშუალებით მოცემული საგანი თავისთავად არსებული ჰგონიათ. ამგვარ ნდობას მან დოგმატური უწოდა, ხოლო ასახვის თეორიას — დოგმატიზმი.

უკანასკნელისგან კანტი განასხვავებდა სკეპტიციზმს (ბერძნული „სკეპტიკოს“ — მკვლევარი). სკეპტიკოსებს კანტი დოგმატიკოსებზე მაღლა აყენებდა, რადგან სკეპტიკოსებს „შემეცნება“ არ მიაჩნდათ თავისთავად არსებულ საგანთა ასახვად. მათ ეეჭვებოდათ ადამიანისეულ შემეცნებათა სისწორე ანუ მათი შესაბამისობა თავისთავად არსებულ საგანთან. ცოდნის ცვალებადობა, აგრეთვე ადამიანთა შეუთანხმებლობა აზრებში იმას მოწმობს, რომ შეუძლებელია სისწორისა და ცთომილების გამიჯვნა ერთმანეთისგან. ჩვენ ვიცით ჩვენი ცოდნა, მაგრამ არ ვიცით საგანი.

ამიტომ ადამიანურ შემეცნებას, როგორც სკეპტიკოსები ფიქრობენ, არც უნდა ერქვას შემეცნება. მართალია, ჩვენ მას შემეცნებას ვუწოდებთ, მაგრამ ნამდვილად ის ცთომილება უფროა. უბრალოდ, ჩვენ ის გვწამს. ჩვენს ცოდნაში ჩანს არა საგანი, არამედ ჩვენი შემეცნებითი უნარების სისუსტე.

კანტი სკეპტიციზმს დოგმატიზმზე მაღლა აყენებდა. მაგრამ ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ტრადიციული სკეპტიციზმიც ასახვის თეორიაა. მას შემეცნება საგნის ასახვად მიაჩნია. უბრალოდ, ეს მიუწვდომელიაო ადამიანისთვის. ადამიანს შემეცნების ძალა არ შესწევს, რადგანაც ასახვა არ შეუძლიაო.

ფილოსოფოსთა მეორე ნაწილის სათავეში კანტი დგას. ის ამტკიცებდა, რომ ასახვის თეორიის დოგმა ხელს უშლის შემეცნების თეორიის დაფუძნებას. ჩვენი ცოდნა კი არ შესაბამეა საგანს, არამედ, პირიქით, საგანი ცოდნას. როგორცაა ჩვენი ცოდნა, ისეთია საგანიც. მართალია, ცოდნაში, ჩვეულებრივ, ეგულისხმობთ საგნის შესახებ ცოდნას, მაგრამ თვით „საგანშიც“ ნამდვილად გვესმის ჩვენივე ცოდნა საგნის შესახებ. სხვაგვარად შეუძ-

ლებელიცაა, რადგან თავისთავად არსებული საგანი ჩვენთვის სრულიად მიუწვდომელია. მისკენ გზა სამუდამოდ გადაკეტილია.

რასაც ცოდნას ეუწოდებთ, ცხადია, რაღაც საგნის ცოდნაა. მაგრამ ეს საგანი თავისთავად არსებული საგანი კი არაა, არამედ ჩვენივე შემეცნებითაა აგებული. ჩვენ ვიცით ის, რაც თვითონ ავაგეთ. შემეცნება ასახეა კი არაა, არამედ აგება.

ოღონდ ეს არაა თვითნებურად აგება. ეს საერთო ადამიანური ნესებით აგებაა. პირველი შეცდომაა, მეორე — ცოდნა. ცოდნა საყოველთაოდ მისაღები მსჯელობებია ანუ საგნის აგებაა ყველა ინდივიდისთვის საერთო სუბიექტური ორგანიზაციის მიერ.

აქ უარყოფილია დოგმატიზმი: შემეცნების საგანი და თავისთავად არსებული საგანი სრულიად გამიჯნულია ერთმანეთისგან. მეორე მხრივ, შემეცნების სუბიექტი მოქმედებით მხარედ განიმარტება და არა ენებით მხარედ, *tabula rasa*-დ.

სკეპტიციზმი კი აქ არსებითად ჩასწორებულია და ახლებურად განიმარტება: შემეცნების შეუსაბამობა თავისთავად არსებულ საგანთან არანაირად არ ამცირებს შემეცნებას. შემეცნება რჩება სრულფასოვან შემეცნებად, თუმცა თავისთავად არსებულ საგანს არ ეხება.

ერთი შეხედვით, ის, რასაც შემეცნება ჰქვია, მხოლოდ აგებაა და არა შემეცნება. მაგრამ კანტის მთელი სიახლე ისაა, რომ აგება და შემეცნება სწორედ რომ ერთი და იგივეა. ამით განსხვავდება კანტის მიდგომა სკეპტიციზმისგან.

ჰეგელი კანტის წინააღმდეგ შენიშნავდა: თუ ვიცით, რომ თავისთავად არსებული საგანი შეუმეცნებადია, მაშინ გვეცოდნიაო ეს საგანი და ის შეუმეცნებადი როგორღა იქნებაო.

ჰეგელის ეს შენიშვნა ზოგადად სწორია, ოღონდ ეს არ ენიწაღმდეგება კანტის ნამდვილ აზრს: თავისთავად არსებული საგნის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ის არ ვიცით. ეს ამ საგნის ცოდნას როდი ნიშნავს, როგორც ჰეგელს წარმოუდგენია. ჩვენ საგანი კი არ ვიცით, არამედ მისი შეუმეცნებადობა. ამის იქით ჩვენი შემეცნება ვერ წავა.

შემეცნების საკითხისადმი კანტის მიდგომას კრიტიკული ჰქვია. კანტი დოგმატურად კი არ ენდობა ადამიანის შემეცნებითს უნარებს, არამედ კრიტიკულად განიხილავს მათ.

შეიძლება ითქვას: კანტისეული მიდგომა თითქმის ერთსულოვნად გაიზიარა შემდგომმა ფილოსოფიამ.

კიდევ უნდა გავიზიაროთ იგი. შემეცნების ზოგადი ცნების შესახებ კი უნდა დავასკვნათ: შემეცნება მუდამ თავისთავად არსებულ საგანზეა მიმართული. ნამდვილად კი ის ჰქმნის ახალ საგანს, რაიც თავისთავად არსებულ საგნად გვეჩვენება.

ბ) აგების ზოგადი ნესები

შემეცნება სუბიექტის მიერ საგნის აგებაა, რასაც ასახვის პრეტენზია აქვს. ნათელია, რომ ყოველგვარი აგება არაა შემეცნება. აგება შეიძლება იყოს თვითნებურიც და ობიექტურიც. შემეცნება საგნის ობიექტური აგებაა.

მაგალითად, ველური ფიქრობს, რომ მნათობთა მოძრაობას ვილაციის ნება იწვევს. კეპლერი კი ფიქრობს, რომ ეს რაღაც ნესებითაა განპირობებული. ველურისეული ახსნა თვითნებურადაა აგებული. ამიტომ ეს არაა შემეცნება. კეპლერისეული ახსნა ობიექტურადაა აგებული. ამიტომ ეს შემეცნებაა.

რას ნიშნავს საგნის ობიექტური აგება?

ეს არ ნიშნავს საგნის აგებას ისე, როგორც ეს საგანი არის ობიექტურად, თავისთავად. ადამიანს არ შეუძლია შეადაროს თავისი ცოდნა საგანს, რადგანაც საგანი მის წინაშე არასდროს არაა მოცემული. ამიტომ შემეცნების ობიექტურობაში სხვა რამ იგულისხმება — ზოგადი, ყველა სუბიექტისთვის საერთო ნესებით აგება. შემეცნება სუბიექტის მიერ საგნის აგებაა ზოგადი, ყველასთვის სავალდებულო ნესების დაცვით.

ამ ნესების განსზღვრისას მიზანშეწონილია განვასხვავოთ შემეცნების სამი ძირითადი კომპონენტი: შემეცნების მასალა, შემეცნების ფორმა და მათი კავშირი. შემეცნება არის სუბიექტის ხელთ არსებული გრძნობადი მასალის მოქცევა გონების წმინდა ფორმებში ანუ ამ მასალის დაკავშირება გონების წმინდა ფორმებთან.

ჩვენ ვამბობთ: „სხეული გაცივებისას იკუმშება“. ამ მსჯელობაში „სხეულის“, „გაცივების“ და „იკუმშვის“ ცნებები შემეცნების მასალაა; სხეულის გაცივებისა და იკუმშვის აუცილებელი კავშირი — შემეცნების ფორმა; ხოლო ამ აუცილებელი კავშირის დანახვა სხეულის გაცივებასა და იკუმშვას შორის — მასალისა და ფორმის დაკავშირება.

ეს სამი ნაწილი — მასალა, ფორმა და მათ შორის კავშირი — ყოველგვარ შემეცნებაში მონაწილეობს. აქედან შეიძლება გამოვიყვანოთ აგების სამი აუცილებელი ნესი.

პირველია მატერიალურობის ნესი. თვითნებურია შემეცნება, რომელიც არ მოიკვლევს ან ანგარიშს არ უწევს არსებულ მასალას. ასეთი შემეცნება ხასიათდება შიშველი სქემატურობით და სინამდვილესთან შეუსაბამობით. ნამდვილი შემეცნება დიდძალ ფაქტობრივ მასალას ეყრდნობა და მზადაა ცვილებებისთვის, როცა ახლად მოპოვებული მასალა ეწინააღმდეგება უკვე არსებულ ცოდნას.

მეორეა ფორმალურობის ნესი — ანგარიშის განწევა გონების წმინდა ფორმებისთვის. თვითნებურია შემეცნება, რომელიც ანგა-

რიმს არ უნევს თანმიმდევრულობას და არღვევს გონებისთვის თავისთავად ცხად და ნათელ ვითარებებს. ნამდვილი შემეცნება კი გამოირჩევა ცნობილი სინათლითა და გამჭვირვალობით; ასევე, სიზუსტითა და მკაცრი თანმიმდევრულობით.

მესამეა მასალასთან ფორმის დაკავშირების წესი — მასალისა და გონების წმინდა ფორმების ზედმინევნით უდანაკარგო გაერთიანება. არც მასალა უნდა „მოგვრჩეს“ გამოუყენებლად და არც თანმიმდევრულობაში უნდა იყოს ხარვეზები. აგება ანუ შემეცნება სწორედ ესაა — გრძნობადი მასალის მოქცევა გონების წმინდა ფორმებში.

ამ გაერთიანების მზამზარეული წესი არ არსებობს. ამგვარი გაერთიანება შემეცნებლის ალღოზე, ბუნდოვან შინაგან ხედვაზე ანუ ინტუიციასავე ჰყიდია. ინტუიციის ძალაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად ბუნებრივი, ერთმანეთის შესაბამისი იქნება შემეცნების მასალა და ფორმა. ეს შესაბამისობაა სწორედ ობიექტურობა.

აგება სუბიექტურია ანუ თვითნებურია, თუ შემეცნების მასალა და ფორმა არ შეესაბამება ერთმანეთს. ასეთი აგება, უპირველეს ყოვლისა, ფაქტებს არ შეესაბამება. მეორე მხრივ, ის მუდამ ბუნდოვანი და არათანმიმდევრულია.

აგება ობიექტურია, თუ შემეცნების მასალა და ფორმა ერთმანეთს შეესაბამება; როცა ფორმა ბუნებრივად მორგებულია მასალას, ხოლო მასალა თითქმის უდანაკარგოდ, უნაშთოდ ექცევა ფორმაში და სიცოცხლის ანიჭებს უკანასკნელს.

ამგვარად, შემეცნება სუბიექტის მიერ საგნის აგებაა მატერიალურობის, ფორმალურობის და ინტუიციის წესების თანახმად.

3. შემეცნების წყაროები

ა) შემეცნების სამი წყარო

შემეცნების სამი წყაროა, კომპონენტს შეესაბამება შემეცნების სამი წყარო: გამოცდილება, გონება და ინტუიცია. პირველი მასალას აწვდის შემეცნებას, მეორე — ფორმას. მესამე კი აკავშირებს მასალას ფორმასთან.

გამოცდილება აღქმების ერთობლიობაა. შემეცნების წყარო არაა აღქმა, რადგან ცალკეული აღქმა ხანდახან გვატყუებს. ადამიანი მის მცდარ ჩვენებას ავსებს სხვა აღქმების მოშველიებით, ანდა იმავე აღქმის უკეთეს პირობებში გამეორებით. ეს კი გამოცდილებაა.

ამიტომ შემეცნების პირველი წყაროა არა აღქმა, არამედ აღქმათა ერთობლიობა გამოცდილებაში ანუ, მოკლედ, გამოცდილება.

აღქმის მთავარი ნიშნებია საგნობრიობა და უშუალობა. აღქმის საგნობრიობა ისაა, რომ აღვიქვამთ მთელ საგანს, როგორც გარკვეულსა და მთლიანს.

ამით განსხვავდება აღქმა შეგრძნებისგან, რომელიც არასაგნობრივია. შევიგრძნობთ ფერს მისი ქვემდებარე საგნის გარეშე, ხოლო აღვიქვამთ რაღაც ფერის საგანს. შეგრძნებას აკლია დანაწევრებულობა და გარკვეულობა. მას აღქმის მასალად განიხილავენ ხოლმე. ესე იგი, აღქმა შეგრძნებებისგან შედგება. მართლაც, აღქმა ეხება არა ფერს, არამედ საგნის ფერს. მას საგანთან აქვს საქმე. აღქმა საგნის აღქმაა.

აღქმის უშუალობა კი ისაა, რომ მისი საგანი მოცემულია პირდაპირ, ნათლად, ცხადად. მას არავეთარი საბუთი და მონშობა არ სჭირდება. ის თვითონაა უმაღლესი საბუთი და მონშობა საგნის მოცემულობის დასადასტურებლად. ამისთვის საკმარისია ითქვას: „ჩემი თვალით დავინახე“. კიდევ უფრო ნათელყოფისთვის ადამიანი ხელს ჰკიდებს საგანს.

ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი განსაკუთრებით ენდობა აღქმებს. ისინი მიაჩნია საგნის უშუალო, პირდაპირი მოცემულობის დასტურად. ზოგიერთი ფილოსოფოსი მეტსაც ამბობს: „Esse est percipi“ (ლათინური: „არსებობა არის აღქმა“).

აღქმისადმი ასეთი ნდობა გამოწვეულია სწორედ მისი უშუალობით — აღქმის საგანი ცოცხლად, ნათლადაა მოცემული. ადამიანს ძალთა არანაირი დაძაბვა არ სჭირდება აღქმისთვის. ის თვითონ, სუბიექტის რაიმე ძალისხმევის გარეშე სრულდება.

გამოცდილების უღრმესი და სრულიად განსაკუთრებული სახეა ეგრეთ წოდებული მეტაფიზიკური განცდა. ესეც აღქმაა, ოღონდ შინაგანი. კერძოდ, ეს არის ქვეყნიერების ერთიანობის ბუნდოვანი აღქმა, რასაც თან ახლავს დროსა და სივრცეში დანაწევრებული ქვეყნიერების აჩრდილისებურობის, ერთგვარი არანამდვილობის განცდა.

ეს ბუნდოვანი განცდაა იმისი, რომ პირობითია „მე“-სა და გარესამყაროს დაპირისპირება; ხოლო ერთადერთი და ნამდვილია სუბსტანცია, რომლის გამოვლენაცაა ეს დაპირისპირება, მთელი ქვეყნიერება საერთოდ.

ამ განცდის შინაგანობა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი ხსენებულ ერთიანობას ნათლად, საგნობრივად ვერ აღიქვამს. ამიტომ მასზე ვერ მიუთითებს ნათლად და გარკვეულად; ვერ ადასტურებს მას თვალსაჩინოდ; მხოლოდ თვითონ ატარებს შინაგანად.

მეტაფიზიკური განცდა ამიტომაც არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი შეგრძნებებისა და აღქმებისგან. ის ჩამორჩება უკანასკნელთ უშუალობის ხარისხით და, მაშასადამე, ნაკლებად დამაჯერებელია. ამით აიხსნება მისი მიდრეკილება გაშუალებისკენ. ის

თითქოს თავს აფარებს შეგრძნებებსა და აღქმებს, აგრეთვე გონებას, რათა თავი დაიმკვიდროს.

ამიტომ მეტაფიზიკური განცდა, ჩვეულებრივ, ვერ უძლებს „კონკურენციას“ შეგრძნებებსა და აღქმებთან, აგრეთვე გონებასთან, და მათს ჩრდილში იკარგება. მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში, ამა თუ იმ ცალკეულ ინდივიდში, ის ჭარბადაა გამოხატული. ადამიანთა უდიდეს უმრავლესობაში კი ის მხოლოდ ჩანასახის დონეზე რჩება, არ ვითარდება.

ადვილი შესამჩნევია მეტაფიზიკური განცდის სრული იგივეობა უმაღლეს ცნობიერებასთან. სწორედ მეტაფიზიკური განცდა ანუ სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის განცდაა უმაღლესი ცნობიერების ერთადერთი შინაარსი.

შემეცნების მეორე წყარო გონებაა. ის, უპირველეს ყოვლისა, ცნებების შექმნის ანუ განზოგადების უნარი.

გონება მსგავს საგნებს აერთიანებს ერთ კლასში ანუ აერთიანებს საგანთა გარკვეულ ჯგუფს მსგავსების საფუძველზე. ესაა ადამიანის უნარი არ მიაქციოს ყურადღება საგანთა განმასხვავებელ ნიშან-თვისებებს და გამოჰყოს მსგავსი ნიშნები. ასე მიიღება ზოგადი ცნება საგნის შესახებ.

ზოგადს, როგორც პლატონი ამბობდა, ადამიანი ვერ შეიგრძნობს, ვერ აღიქვამს. ის გონებაშია მოცემული, მისი წმინდა ცნებაა და აქედან მოიხმარება შეგრძნებებისა და აღქმების მოსაწესრიგებლად.

გონების წმინდა ცნებები კატეგორიებია. ესენია აზროვნების უზოგადესი ფორმები. საგნის მოაზრება ნიშნავს კატეგორიებში მის მოქცევას. მეტყველების გრამატიკული ნაწილების მიხედვით, შეიძლება გამოვყოთ ძირითადი კატეგორიები.

მათ შორის უპირველესია არსი. ეს არის ცალკეული საგანი, რაზეც რაღაცა გამოითქმის. ის, რაც გამოითქმის არსის შესახებ, არის რაოდენობა, თვისება და მოქმედება.

მათგან განსაკუთრებული სირთულით გამოირჩევა მოქმედება. მისი მეორე მხარეა ვნება. მოქმედება სრულდება რაღაც საგნის მიმართ, რომელიც ვნებას განიცდის, მოქმედების ვნებითი მხარეა.

მოქმედების კატეგორიას უკავშირდება შინაარსეულად ყველაზე ტივადი კატეგორიები: საფუძველი და შედეგი. მოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა საფუძველ-შედეგობრივი კავშირის განხორციელება.

საფუძვლის საკმარის რაოდენობას შეესაბამება აუცილებელი კავშირი საფუძველსა და შედეგს შორის; ხოლო საფუძვლის არასაკმარის რაოდენობას — შედეგის მხოლოდ შესაძლებლობა და შემთხვევითობა.

ამრიგად, გონების წმინდა ცნებები — კატეგორიები ასეთი თანმიმდევრობით შეიძლება წარმოვადგინოთ: არსი, რაოდენობა, თვისება, მოქმედება, ვნება, საფუძველი, შედეგი, კავშირი, შესაძლებლობა, შემთხვევითობა.

გონების კატეგორიები ყველაზე ცოცხლად თავმოყრილია საფუძვლისა და შედეგის კავშირში, რასაც შეიძლება საფუძვლიანობის კანონი ვუწოდოთ. ესაა გონების მოქმედების ანუ აზროვნების უმთავრესი წესი. გონებისთვის საგანი რაღაც საფუძვლის შედეგია. გონება მხოლოდ ამგვარ კავშირში მოიაზრებს საგანს. ესე იგი, ამგვარი კავშირის გარეშე გონებისთვის საგანი არ არსებობს.

არსებობს ოთხგვარი საფუძველი: ლოგიკური, მათემატიკური, მიზეზობრივი, ტელეოლოგიური.

საგნის ლოგიკური საფუძველია მისივე ცნება ანუ გვარეობა. მოაზრება ნიშნავს საგნის დაკავშირებას მის ლოგიკურ საფუძველთან — გვარეობასთან. საგანს ვიაზრებთ — ესე იგი, მას ვაკუთვნებთ რაღაც საგანთა კლასს: „ეს საგანი არის ხე“. „ხე“ არის გვარეობა, რასაც მივაკუთვნეთ, დავუქვემდებარეთ აღქმული საგანი ანუ გავიაზრეთ იგი.

ესაა საგნის გააზრების უპირველესი და უზოგადესი პირობა, საფუძველი. მოხდა საგნის იდენტიფიკაცია, გაიგივება თავის თავთან ანუ თავის გვარეობასთან, ცნებასთან.

ლოგიკური საფუძვლიდან, ამ შემთხვევაში ხის ცნებიდან, შედეგი, ამ შემთხვევაში მოცემული ხე, თვალნათლივ გამომდინარეობს, რადგან იგულისხმება მასში.

ეს კარგად ჩანს ლოგიკური ნანამძღვრისა და დანასკვის კავშირში. ნანამძღვრებში დანასკვი თვალსაჩინოდ არსებობს, რის გამოც პირველიდან მეორე ადვილად გამოიყვანება. ლოგიკურ ნანამძღვრებში: „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და „სოკრატე ადამიანია“ ნათლად ჩანს მესამე მსჯელობა „სოკრატე მოკვდავია“. ამიტომაც მისი გამოყვანა ადვილი.

ამას ვერ ვიტყვით მათემატიკური საფუძვლის შესახებ. ისიც შეიცავს თავის თავში შედეგს, მაგრამ ფარულად. ამიტომ შედეგის გამოყვანა მათემატიკური საფუძვლიდან ადვილი როდია.

მართლაც, ყოველი მათემატიკური ამოცანა შეიცავს საკმარის პირობებს ამოხსნისთვის ანუ დაფარულის გამოყვანისთვის. მაგრამ ამ პირობების ნათლად დანახვა და დაფარულის გამოყვანა, ესე იგი, ამოცანის ამოხსნა ძნელია.

ამოცანის ამოხსნა სხვა არაფერია, თუ არა მათემატიკურ საფუძველში დაფარული შედეგის გამოყვანა. მაგრამ ეს მოითხოვს თავისებურ ნიჭს, რადგან მათემატიკური საფუძვლის და მისი შე-

დეგის კავშირი არაა თვალსაჩინო, განსხვავებით ლოგიკურ საფუძველსა და მის შედეგს შორის კავშირისგან.

სულ სხვაა მიზეზობრივი საფუძველი. ეს არის მოვლენა, რომელსაც გარკვეულ დროში აუცილებლად მოჰყვება სხვა მოვლენა. მიზეზობრიობა გონების წესია — დააკავშიროს წარსული, აწმყო და მომავალი საფუძვლიანობის კანონით; ესე იგი, მიუყენოს ეს კანონი დროს.

სხვაგვარად მას არ შეუძლია დროის გააზრება, რადგანაც მისი კანონი საფუძვლიანობაა. ამ დროს სრულიად აშკარაა, რომ დროის მოქცევა აუცილებლობის ჩარჩოებში მისი გაუქმებაა.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ გონება დროში გაშლილ სინამდვილეს არ ეხება. ამიტომაც ჩათვალა კანტმა დრო ჭვრეტის ფორმად და არა განსჯის კატეგორიად. გონებას არ შეუძლია დროის შემეცნება.

მიზეზობრიობა ლოგიკურ-მათემატიკური საფუძვლიანობის უკანონო გამოყენებაა დროის მიმართ. ამიტომ იგი ხსენებული საფუძვლიანობის ერთგვარი დამახინჯებული ფორმაა.

სწორად აღნიშნავდა ამის თაობაზე გერმანელი ფილოსოფოსი მორიც შლიკი (1882—1936), რომ მეცნიერებამ სრულიად სამართლიანად „შეცვალა მიზეზისა და შედეგის ბუნდოვანი ცნებები მათემატიკური ფუნქციის უფრო ზუსტი ცნებით.“ (8, გვ. 190). ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი (1872—1970) კი საინტერესოდ დაასკვნის, რომ „მიზეზობრიობის კანონი წარსული საუკუნეების გადმონაშთია და დღემდე ცოცხლობს მონარქიის მსგავსად მხოლოდ იმიტომ, რომ შეცდომით ჰგონიათ სრულიად უწყინარი“ (8, გვ. 193).

მიზნობრივი საფუძვლიანობა კი მიზეზობრიობის ერთგვარი შებრუნებაა — შედეგიდან მიზეზის გამომდინარეობაა. კერძოდ, შედეგში ჩანს მიზეზი და, ამ აზრით, გამომდინარეობს კიდევ მისგან შემეცნების დროს. მიზნობრივი საფუძველი, ფაქტიურად, შედეგია, რომელშიც იკითხება მიზეზი.

საფუძვლის ეს სახეობა ორად იყოფა. ერთ შემთხვევაში გვაქვს მთელიდან როგორც საფუძვლიდან ნაწილების როგორც შედეგის გამომდინარეობა. ნაწილს თავისი ადგილი და დანიშნულება აქვს მთელში და, ამ აზრით, აიხსნება მთელისგან, გამომდინარეობს მისგან.

მეორე შემთხვევაში შედეგი გააზრებული საგანია ანუ მიზანია და მისგან გამომდინარეობს საშუალებები. მოაზროვნე არსება ისახავს მიზანს, საიდანაც როგორც საფუძვლიდან გამომდინარეობს შესაბამისი საშუალებანი.

ამრიგად, გონება შეიცავს წმინდა ცნებებს და მათ შორის დამოკიდებულებებს. მისი ეს შინაარსი წმინდაა — სრულიად დამოუ-

კიდებელია გამოცდილებისგან. ამიტომ გონება შემეცნების დამოუკიდებელი წყაროა.

შემეცნების უკანასკნელი, მესამე წყაროა ინტუიცია — შემეცნების ფორმასთან შემეცნების მასალის ანუ გონებასთან გამოცდილების დაკავშირების უნარი.

გამოცდილება ჯერ კიდევ არაა შემეცნება. ის შემეცნების მასალაა. მაგალითად, გაცივებისა და სხეულის შეკუმშვის აღქმა ცალ-ცალკე სულაც არაა შემეცნება. ის მხოლოდ მასალაა შემეცნებისთვის.

არც მსჯელობა „ერთი მოვლენა ინვევს მეორეს“ არაა შემეცნება, თუ ის ფაქტებზე დაკვირვებიდან არაა გამოყვანილი.

შემეცნებაა მსჯელობა „გაცივებისას სხეული იკუმშება“. აქ სხეულის გაცივებისა და შეკუმშვის აღქმა გაერთიანებულია გონებისეულ წმინდა მსჯელობასთან „ერთი მოვლენა ინვევს მეორეს“. შემეცნების მასალა გაერთიანებულია შემეცნების ფორმასთან.

ამგვარი გაერთიანების საფუძველს თვითონ აღქმა ვერ იძლევა, რადგან აღქმისთვის უცნობია აუცილებელი კავშირი. ეს გონების კატეგორიაა. მაგრამ ამგვარი გაერთიანების საფუძველი არც გონებაა, რადგანაც გონებისთვის არაა ნათელი გამოცდილებაში მოცემული კავშირები. გონება მხოლოდ წმინდა, ლოგიკურ და მათემატიკურ კავშირებს შეიმეცნებს.

მაშ რის საფუძველზე ხდება გამოცდილებაში არსებული მასალის და გონების წმინდა ფორმების დაკავშირება ერთმანეთთან? — შინაგანი ბუნდოვანი ჭვრეტის, ინტუიციის საფუძველზე. ადამიანი ბუნდოვნად გრძნობს ამგვარ კავშირს. ამიტომ ხდება საჭირო დასაბუთება, ნათელყოფა. დასაბუთებისას გაირკვევა მოცემული ინტუიციური აქტის შემეცნებითი ღირებულება.

ინტუიცია მიხვედრათ, ალლოა. შემეცნების პროცესი ინტუიციურად მოცემულის ნათელყოფათ. დასაბუთება ცხადჰყოფს, თუ რამდენად სწორი იყო ალლო და მიხვედრა; რამდენად სწორად იყო დაკავშირებული შემეცნების მასალა შემეცნების ფორმასთან, გამოცდილება — გონების წმინდა ცნებებთან.

ბ) ემპირიზმი, რაციონალიზმი, ინტუიტივიზმი

გამოცდილება, გონება და ინტუიცია შემეცნების სამი დამოუკიდებელი წყაროა. შეცდომაა რომელიმესთვის უპირატესობის მინიჭება და, მით უმეტეს, სხვების დაყვანა ერთ მათგანზე. ამიტომ ცალმხრიობად უნდა ჩაითვალოს ემპირიზმი, რაციონალიზმი, ინტუიტივიზმი.

ემპირიზმი (ლათინური empiria — გამოცდილება) შემეცნების ერთადერთ წყაროდ გამოცდილების მტკიცებაა. ესე იგი, გამოცდილება შემეცნებას მხოლოდ მასალას კი არ აწვდის, არამედ

ფორმასაც და უზრუნველყოფის მათს დაკავშირებას ერთმანეთთან.

გონებას, ემპირისტების თანახმად, არავითარი წმინდა ცნებები არა აქვს და არ არსებობს არც არავითარი წმინდა გონებისეული შემეცნება. როგორც სტოელები ამბობდნენ და მერე ჯონ ლოკი პრინციპის სახით აყალიბებდა, „Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu!“ (არაფერია გონებაში, რაც შეგრძნებებსა და აღქმებში არ ყოფილა).

ყველა ცნება შეგრძნებებისა და აღქმების ანუ გამოცდილებაში მოცემული მასალის განზოგადებით მიიღება. განზოგადების საფუძველი კი ისევ გამოცდილებათა განმეორება ანუ ჩვევაა. ის, რაც გამოცდილების გარეშეც ჭეშმარიტი ანუ გონებისთვის უშუალოდ ცხადი გვეგონია, ერთ დროს სრულებითაც არ იყო ცხადი. მისი სიცხადეც გამოცდილების შედეგია.

რაც შეეხება განსხვავებულ ცნებათა დაკავშირებას მსჯელობაში, ეს, ემპირიზმის თანახმად, მხოლოდ გამოცდილების საფუძველზე ხდება. მიხედვით არ ხდება ცარიელ ნიადაგზე. მისი ერთადერთი ნიადაგი გამოცდილებაა, დაკვირვებაა.

ემპირისტი, როგორც ნესი, სათანადოდ ვერ ასხვავებს გამოცდილებას როგორც საბაბს გამოცდილებისგან როგორც წყაროსგან. გამოცდილება დიახაც საბაბია როგორც მიხვედრისა, ისე გონების ჭეშმარიტებათა გაცნობიერებისა, მაგრამ არა წყარო. ეს იმით დასტურდება, რომ გონების ნათელ დებულებებს არავინ ამონშებს ცდით. ისინი გონებისთვის თავისთავად ნათელია.

მაგალითად, მსჯელობების „სხეული განფენილია“ ან „ორ ნერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია“ სისწორე გამოცდილების გარეშე ჩანს. მასში გამოცდილება როდი გვარწმუნებს; მასში გვარწმუნებს ის გარემოება, რომ ჩვენს გონებას არ ძალუძს იაზროვნოს სხვაგვარად.

არც მიხედვით, ალლო გამომდინარეობს გამოცდილებიდან. პირიქით, ალლო და მიხედვით სწორედ იმას ნიშნავს, რომ გამოცდილება არაა საკმარისი. ერთი და იმავე გამოცდილების პირობებში ორი ადამიანი სრულიად განსხვავებულ ალლოს ამჟღავნებს მოვლენების შემეცნებისას და სხვადასხვაგვარად დაასკვნის.

მეორე უკიდურესობაა რაციონალიზმი (ლათინური ratio — გონება). ეს არის შემეცნების წყაროდ გონების გამოცხადება; თითქოს მოვლენათა შემეცნება შეიძლება ავადგოთ გონების წმინდა ცნებებზე, გონებისთვის თავისთავად ნათელ და ცხად დებულებებზე. თითქოს მოვლენათა სამყარო, ქვეყნიერება შეიძლება გონებისთვის ისევე ნათელი გახდეს, როგორც ლოგიკური და მათემატიკური დებულებანი.

გამოცდილებიდან მიღებული დასკვნები არაა მეცნიერება, ცოდნა. ეს მხოლოდ მასალაა, რასაც მეცნიერებად, ცოდნად აქცევს გონების ლოგიკური და მათემატიკური ოპერაციები. ჩვენს ცოდნაში იმდენივეა საკუთრივ ცოდნა ანუ მეცნიერება, რამდენიც — მათემატიკა და ლოგიკა. მთელი ცოდნა ანუ მეცნიერება უნაშთოდ დაიყვანება გონების ცნებებზე ანუ კატეგორიებზე, ერთი მხრივ, და ლოგიკურ-მათემატიკურ დამოკიდებულებებზე, მეორე მხრივ.

მაგრამ გამოცდილება? რაციონალისტი მის მნიშვნელობას კი არ უარყოფს, არამედ ამცირებს. ის არ სცნობს მას შემეცნების წყაროდ, მაგრამ სცნობს საბაბად. მას, უკეთეს შემთხვევაში, შეუძლია გვიბიძგოს ჩვენსავე გონებაში ღრმად დამარხული სწორი აზრის გაცნობიერებისკენ. ამას გულისხმობდა პლატონი, როცა გამოცდილება შეადარა „ბრმის ჯოხს“. მხოლოდ შეგრძნებებსა და აღქმებზე დამყარებული აზროვნება ჯოხზე დანდობილი უსინათლოს სიარულსა ჰგავს.

გონება მასშივე მოცემულ აზრებს შეიმეცნებს. რაციონალისტი ამას უწოდებს ინტუიციას, მაგრამ იგი ესმის გონებისეულ აქტად — ინტელექტურ ინტუიციად. გულისხმობს იმას, რომ ახალი აზრის აღმოჩენა, არსებითად, ლოგიკური დასკვნაა — ნინა აზრებიდან გამომდინარეობს. ეს დაფარულია, არ ჩანს შემეცნების ფაქტობრივ პროცესში, რის გამოც ინტუიციას განეასხევენთ ხოლმე ლოგიკური აზროვნებისგან.

მაგრამ თუ საგანგებოდ გამოვიკვლევთ აღმოჩენის გზას, დავინახავთ: ახალი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს ნინა აზრიდან. უბრალოდ, ფაქტობრივ სინამდვილეში, ფსიქოლოგიური გარემოებების ზეგავლენით, ხდება ლოგიკური დასკვნის საფუძვრთა გამოტოვება. ეს ჰქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს ახალ აზრზე გადასვლა არაა ლოგიკური აზროვნების შედეგი.

ასეთი მტკიცება უთუოდ გადაჭარბება. თუ ახალი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს ძველისგან, მაშინ ის, ფაქტიურად, არ არსებობს. ის მხოლოდ გვეჩვენება ახალ აზრად. ხოლო თუ ის მართლაც არსებობს, მაშინ უნდა ვცნოთ მისი წარმოშობის თავისებური არალოგიკურობაც.

რაციონალიზმის ამ ცალმხრიობის შევსების მცდელობაა ინტუიტივიზმი (ლათინური „intueor“ — დაუინებით ვუცქერ). მისი წარმომადგენლები ფიქრობენ, რომ შემეცნების უმთავრესი წყარო უშუალო ჭვრეტა ანუ ინტუიციია.

ჩვეულებრივ, ადამიანი უშუალოდ ჭვრეტს მოვლენათა მხოლოდ ზედაპირს, ეგრეთ წოდებულ მოვლენათა სამყაროს. ხოლო მოვლენებს ერთმანეთთან აკავშირებს ჩვევის საფუძველზე. ეს გამოცდილების შეგროვებაა.

სულ სხვა „საგანთა არსის“ შემეცნება. ინტუიტივისტი ეთანხმება რაციონალისტს: ეს არ გამომდინარეობს მოვლენებზე დაკვირვებიდან, რადგან მოვლენა და არსი სრულიად სხვადასხვაა.

მაგრამ ინტუიტივისტი არ ეთანხმება რაციონალისტს, თითქოს არსის შესახებ ცოდნა წინასწარ, დაფარულად იყოს მოცემული გონებაში. ასე რომ იყოს, ცოდნის შესაბამისობა გარესამყაროსთან აუხსნელი დარჩებოდა; ამასთან, გარესამყაროს შემეცნებისთვის საჭირო არ იქნებოდა გარესამყაროზე დაკვირვება. ამისთვის საკმარისი იქნებოდა გონების ცნებათა ლოგიკური ანალიზი.

რჩება ერთადერთი გზა: ადამიანს აქვს არსის უშუალო ჭვრეტის უნარი — ინტუიცია. შემეცნებელი მოვლენათა სამყაროში ხედავს „არსის სილუეტს“ უშუალოდ. მოვლენათა სამყარო, მეტ-ნაკლებად, ამ „სილუეტებში“ ექცევა. ეს არაა გონებისეული აქტი, რადგანაც გონებას საქმე არა აქვს საგანთან. ის ეხება მხოლოდ საგანთა შორის მიმართებებს. ამ აქტს სახელად სწორედ ინტუიცია ეკუთვნის.

ინტუიცია შემეცნების დამოუკიდებელი წყაროა. ვერც გამოცდილება და ვერც გონება ვერ ამოწურავს შემეცნების მთელ სიმდიდრეს. შემეცნების განვითარებას, მის შემოქმედებით ხასიათს და შინაგან სიცოცხლეს სწორედ ინტუიციას უნდა ვუმაღლოდეთ და არა შემეცნების სხვა რომელიმე წყაროს.

მაგრამ ვერ გავიზიარებთ ინტუიტივიზმის იმ მტკიცებებს, თითქოს ინტუიცია საგანთა არსის ჭვრეტაა. ასეთ მტკიცებათა წინააღმდეგ სამუდამოდ ინარჩუნებს ძალას კანტის შენიშვნა — არ შეიძლება დოგმატური ნდობა შემეცნების უნარებისადმი. ჩვენ არა გვაქვს და არც არასოდეს გვექნება საგანთა არსთან ჩვენი ცოდნის შესაბამისობის რაიმე საზომი.

ინტუიცია დიხაზად დამოუკიდებელია გამოცდილებისგან და გონებისგან, მაგრამ ის „არსთა ჭვრეტა“ კი არაა, არამედ შემეცნების მასალისა და ფორმის დაკავშირება ერთმანეთთან. ეს განაპირობებს შემეცნების მთლიანობასა და სიცოცხლეს, მის შემოქმედებით მხარეს, მის განვითარებას. მაგრამ იმის თქმა, რომ ეს არსის ჭვრეტა ან მასთან მიახლოება, კანტამდელი ფილოსოფიის დოგმატიზმთან დაბრუნება იქნებოდა.

4. შემეცნების სახეობანი

ა) შემეცნების სახეობათა ზოგადი დახასიათება

შემეცნება გამოცდილებიდან მიღებული გრძნობადი მასალის მოქცევაა გონების წმინდა ფორმებში, კერძოდ, საფუძვლიანობის კანონში, ინტუიციის საშუალებით.

შემეცნების ამ სამი ძირითადი კომპონენტიდან ყველაზე უცვლელი გონების წმინდა ფორმებია. ყოველგვარი შემეცნება, არსებითად, ერთნაირ კატეგორიებს და ლოგიკურ წესებს მოიხმარს. ის ყოველთვის საფუძველ-შედგობრივი დამოკიდებულებების გარკვევაა.

შემეცნებანი ერთმანეთისგან განსხვავდება გრძნობადი მასალის სიფართოვით და ინტუიციის ხარისხით, დონით.

თუ შემეცნების მასალა გარეგანი გამოცდილებაა ანუ აღქმების ერთობლიობაა, მაშინ შემეცნება ემპირიულია. ესე იგი, ემპირიული შემეცნება გარეგანი გამოცდილების ანუ აღქმათა ერთობლიობის მოქცევაა გონების წმინდა ფორმებში.

თუ შემეცნების მასალა გონების წმინდა ფორმების კონკრეტული შინაარსი ანუ წმინდა აზრობლივი და რაოდენობრივი დამოკიდებულებებია, მაშინ შემეცნება აპრიორულია (ლათინური „a priori“ — წინადასი გამომდინარე). მაშასადამე, აპრიორული შემეცნება გონების წმინდა ფორმების კონკრეტული შინაარსის, ესე იგი, წმინდა აზრობლივი და რაოდენობრივი დამოკიდებულებების მოქცევაა საფუძვლიანობის კანონში.

თუ შემეცნების მასალა ეგრეთ წოდებული შინაგანი გამოცდილება ანუ მეტაფიზიკური განცდაა, მაშინ შემეცნება ფილოსოფიურია. მაშასადამე, ფილოსოფიური შემეცნება მეტაფიზიკური განცდის მოქცევაა საფუძვლიანობის კანონში ან ამგვარი მოქცევის შესაძლებლობის უარყოფაა. ორივე შემთხვევაში ფილოსოფიური შემეცნება მეტაფიზიკურ განცდას ეხება — დადებითად ან უარყოფითად.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ეს არის შემეცნებათა განსხვავება მათი საგნის მიხედვით. ემპირიული შემეცნება ეხება აღქმებში მოცემულ ქვეყნიერებას; აპრიორული შემეცნება — გონების ზოგად წესებს; ფილოსოფიური შემეცნება კი ქვეყნიერების შინაგან საზრისს, რაიც გარეგან გამოცდილებაში არაა მოცემული.

შემეცნებანი შეიძლება განვასხვავოთ დონის მიხედვითაც; ესე იგი, იმის მიხედვით, თუ რა დონეზეა დაკავშირებული შემეცნების მასალა გონების წმინდა ფორმებთან.

თუ ამგვარი დაკავშირება ხდება ჩვევის ან ზოგადი წარმოდგენის საფუძველზე, მაშინ შემეცნება ყოველდღიურია. ხოლო თუ მასალა დაკავშირებულია გონების წმინდა ფორმებთან ცნებათა სისტემის საფუძველზე, მაშინ შემეცნება მეცნიერულია.

ა) ემპირიული შემეცნება

ნათქვამიდან ჩანს, მაგრამ საგანგებოდაც უნდა შევნიშნოთ: შემეცნების ემპირიულობა მის დონეზე კი არ მეტყველებს, რო-

გორც ზოგჯერ ჰგონიათ ხოლმე, არამედ მის საგანზე. ის ეხება შეგრძნებებისა და აღქმების სამყაროს და ამიტომაცაა ემპირიული.

ემპირიული შემეცნება შეიძლება განხორციელდეს დაბალ, ყოველდღიურ დონეზეც და მაღალ, მეცნიერულ დონეზეც.

„ემპირია“ ლათინური სიტყვაა და ნიშნავს გამოცდილებას, ცდას. იგულისხმება შეგრძნებებისა და აღქმების ერთობლიობა. ემპირიული შემეცნება გამოცდილებაში მოცემულ მოვლენათა დაქვემდებარებაა გონების წმინდა ფორმებისადმი; მათი მოქცევაა ამ ფორმებში.

სხვაგვარად, ეს მოვლენებს შორის საფუძველ-შედეგობრივ მიმართებათა შემეცნებაა, რაც მხოლოდ ცდითაა შესაძლებელი. ჩვენ აღვიქვამთ საგნებსა და პროცესებს, ვაკვირდებით მათ ბუნებრივ და ხელოვნურ პირობებში. ყოველივე ამას ჰქვია გამოცდილება, ცდა. გონება განაზოგადებს გამოცდილების შედეგებს. ესე იგი, გამოცდილებაში მოცემულ მასალას ინტუიცია ანესრიგებს — ათავსებს გონების წმინდა ფორმებში. ასე მიიღება ემპირიული ცოდნა.

განვიხილოთ მსჯელობა „სხეული გაცივებისას იკუმშება“. ეს ემპირიული მსჯელობაა, რადგან მიღებულია სხეულის გაცივებისა და შეკუმშვის მოვლენებზე დაკვირვებით და დაგროვილი მასალის განზოგადებით; ესე იგი, ამ ორ მოვლენას შორის საფუძველ-შედეგობრივი კავშირის დადგენით. ამ მსჯელობაში მოცემულია ემპირიული ცოდნა. ასეთი ცოდნის მიღება კი ემპირიული შემეცნებაა.

სხვადასხვაგვარად განმარტავენ ემპირიულ შემეცნებას რაციონალისტები და ემპირისტები. შემეცნების ამ სახეობას ისინი გონების მიერ გამოცდილების განზოგადებად განსაზღვრავენ, მაგრამ ამას ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულად განმარტავენ.

რაციონალისტები ამტკიცებენ, რომ გონების მიერ გამოცდილების განზოგადება შემეცნების დაბალი ფორმაა. ამ დროს გონება შემეცნების მხოლოდ ვნებითი მხარეა და მასზე ბატონობს შეგრძნებები და აღქმები. ამიტომ ეს არაა მეცნიერება. ემპირიული შემეცნება ყოველდღიური შემეცნებაა. მისით ადამიანები ხელმძღვანელობენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ის შეიძლება იყოს საინტერესო, მრავალფეროვანი და გონებამახვილურიც კი. მაგრამ ეს არაა მეცნიერების დონე.

მეცნიერული შემეცნება, რაციონალისტების თანახმად, არაა ემპირიული ანუ გამოცდილების განზოგადება. ის მოვლენათა ახსნაა წმინდა გონებისეული მათემატიკური კონსტრუქციებით. ეს უკანასკნელი შედგება ცნებებისა და წესებისაგან, რომლებიც გამოცდილებიდან არაა მიღებული, წინ უსწრებს მას. აქ გამოცდი-

ლება შეიძლება გამოვიყენოთ მხოლოდ დამხმარე საშუალებად და არა სახელმძღვანელოდ. ის შემეცნების ბრმა მასალაა და არა წყარო.

ამიტომ ნამდვილი შემეცნება, როგორც რაციონალისტები ამტკიცებენ, არასდროს არაა გამოცდილების განზოგადება. ის, უკიდურეს შემთხვევაში, გამოცდილების გონივრული გამოყენებაა. გამოცდილება ვერ გვეტყვის, თუ როგორ უნდა გამოვიყენოთ ის. ეს გონების საქმეა.

ემპირისტები კი ამტკიცებენ, რომ ემპირიული შემეცნება შეიძლება იყოს არამეცნიერულიც და მეცნიერულიც. ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა დონეზე ხდება გამოცდილების განზოგადება. თუ გამოცდილება არაა საკმარისი, ან გონება თვითნებურ, უსაფუძვლო განზოგადებებს მიმართავს, მაშინ ემპირიული შემეცნება არაა მეცნიერული. ხოლო თუ გამოცდილება ფართოა და გონებაც განზოგადებს სწორედ მის საფუძველზე, მაშინ ემპირიული შემეცნება მეცნიერულია.

ემპირისტების ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ყოველგვარი შემეცნება ემპირიულია, ესე იგი, გამოცდილების განზოგადებაა. სხვა წყარო, თუ არა გამოცდილება, შემეცნებას არ გააჩნია. გონებაში ყველაფერი გამოცდილებიდანაა.

თითქოს არსებობს გონებისთვის უშუალოდ ცხადი ცოდნა: „ყოველი სხეული განფენილია“; „სწორი ხაზი უმოკლესი მანძილია ორ წერტილს შორის“. მათ შესამოწმებლად გამოცდილება არ გვჭირდება, რაც მათს არაცდისეულ, არაემპირიულ წარმოშობაზე უნდა მეტყველებდეს.

ემპირისტები ამტკიცებენ, რომ პირველი ზემოთ მსჯელობა არ შეიცავს არავითარ ცოდნას. ის ერთისა და იმავეს უაზრო გამეორებაა. მაშასადამე, ის არაემპირიული ცოდნა კი არაა, არამედ საერთოდ არაა ცოდნა. მეორე მსჯელობა კი შეიცავს ცოდნას და ის სწორედ ემპირიულია. ის თავიდანვე როდია ნათელი ადამიანის გონებისთვის. მის სისწორეში ადამიანი გამოცდილებიდან რწმუნდება და მხოლოდ მერე, შეჩვევის საფუძველზე ექმნება მისი თავისთავადი სიცხადისა და სიმარტივის ილუზია.

თანამედროვე, ზომიერი ემპირისტები აღარ ამტკიცებენ მთემეტიკურ დებულებათა ცდისეულ წარმოშობას. ისინი აღარ ფიქრობენ, რომ ყოველგვარი შემეცნება ემპირიულია. ასეთია მხოლოდ დროში და სივრცეში არსებული სამყაროს შემეცნება. რაც შეეხება მათემატიკას და ლოგიკას, ისინი არაემპირიული მეცნიერებებია.

ამაში თანამედროვე ემპირისტებს უნდა დავეთანხმოთ. მაგრამ ვერ დავეთანხმებით იმაში, თითქოს ემპირიული შემეცნების ერთადერთი წყარო გამოცდილება იყოს. გამოცდილება, ალქმების

ერთობლიობა მისი მასალაა და არა წყარო. ამიტომაც ის ემპირიული. ბუნებისმეტყველება, რეალობის შემეცნება დანარჩენ ორ წყაროსაც ისევე ეყრდნობა, როგორც გამოცდილებას.

გასაზიარებელია ემპირისტების დებულება, რომ ემპირიული შემეცნება არამეტყველებს შეიძლება იყოს და მეტყველებს. სწორია თანამედროვე, ზომიერი ემპირიზმი იმის მტკიცებაშიც, რომ ემპირიული შემეცნება ეხება მხოლოდ დროსა და სივრცეში არსებულ ქვეყნიერებას.

მაგრამ ემპირისტები გადაჭარბებით აფასებენ ცდის, გამოცდილების მნიშვნელობას. მას ემპირიული შემეცნების ერთადერთ წყაროდ ფიქრობენ. შესაბამისად, ისინი ამცირებენ გონებისა და ინტუიციის როლს.

ნამდვილად კი თვით ემპირიულ შემეცნებაშიც გონება უფრო თავისუფლად მოქმედებს, ვიდრე ემპირისტებს ჰგონიათ. ემპირიული შემეცნება გამოცდილების განზოგადებაა, მაგრამ განზოგადების საფუძველი მარტო გამოცდილება როდია. ასეთი საფუძველია გონების წმინდა ფორმებიც და ინტუიციაც.

გ) აპრიორული შემეცნება

აპრიორული შემეცნება ლოგიკური და მათემატიკური დამოკიდებულებების შემეცნებაა.

ასეთი დამოკიდებულებები არაა „რეალური“ ანუ არ არსებობს დროში. აპრიორული შემეცნება არ ეხება დროში არსებულ კავშირებს. უკანასკნელი მხოლოდ ემპირიულად შეიმეცნება. აპრიორული შემეცნება „ზედროულ“ ანუ ლოგიკურ და მათემატიკურ დამოკიდებულებებს ეხება.

ამის ნათელსაყოფად გავიხსენოთ ლოგიკურ და მათემატიკურ დამოკიდებულებათა არსი. ლოგიკურია დამოკიდებულება ლოგიკურ საფუძველსა ანუ წანამძღვრებსა და დანასკვს შორის.

მაგალითად, მსჯელობებისგან „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და „სოკრატე ადამიანია“ გამომდინარეობს მესამე მსჯელობა „სოკრატე მოკვდავია“. პირველი ორი მსჯელობა წანამძღვრებია მესამე მსჯელობისთვის ანუ დანასკვისთვის. წანამძღვრები ლოგიკური საფუძველია, დანასკვი — შედეგი. ლოგიკური საფუძველიდან გამომდინარეობს შედეგი. ეს დამოკიდებულება ლოგიკურ საფუძველსა და შედეგს ანუ წანამძღვრებსა და დანასკვს შორის არის ლოგიკური დამოკიდებულება.

ამ დამოკიდებულების შინაარსი ნათელია — ლოგიკურ საფუძველში ნათლადაა მოცემული შედეგი. მისგან შედეგის გამოსაყვანად არავითარი გამოცდილება, ესე იგი, დაკვირვება და ცდა, ფაქტებთან გაცნობა არ გვჭირდება. სავსებით გვყოფნის წანამძღვრების აზრობლივი განხილვა, მათი შინაარსის ცოდნა.

აი ამ აზრით, ლოგიკური საუძვლიდან შედეგის მიღება ხდება ცდის, გამოცდილების გარეშე ანუ აპრიორულად. მოკლედ, ასეთი შემეცნება აპრიორულია. კერძოდ კი, ეს არის ლოგიკური შემეცნება.

აპრიორული შემეცნების ეს სახეობა ახალ ცოდნას არ იძლევა. ის მხოლოდ ნათელჰყოფს იმას, რაც უკვე ვიცით. ამიტომ ზოგჯერ მას არც კი თვლიან შემეცნებად. მაგრამ, ფართო აზრით, ისიც შემეცნებაა. უკვე არსებული ცოდნის ნათელყოფაც გარკვეულ როლს ასრულებს შემეცნებაში.

სხვაა მათემატიკური დამოკიდებულება, რაიც გამომდინარეობს მათემატიკური საფუძვლის თავისებურებიდან. მათემატიკურია საფუძველი, რაშიც შედეგი ფარულადაა მოცემული. შედეგი მასში ისე ნათლად არა ჩანს, როგორც ლოგიკურ საფუძველში. ამიტომ მის გამოსაყვანად, მისაღებად ცნების აზრობლივი განხილვა არაა საკმარისი.

მაგალითად, ევკლიდეს გეომეტრიის აქსიომებში მოცემულია თეორემათა და დამტკიცებათა მთელი რიგი. პირველი საფუძველია მეორისთვის. მაგრამ ამ საფუძველში მისი შედეგი არ ჩანს ისე ნათლად, როგორც ლოგიკურ საფუძველში. ამ აქსიომების განხილვა ვერ მიგვიყვანს თეორემებამდე და მათს დამტკიცებამდე. თუნდაც სწორი ხაზის ცნების განხილვა ვერ მიგვიყვანს იმ დასკვნამდე, რომ ის უმოკლესი მანძილია ორ წერტილს შორის. საჭიროა ინტუიციის მოშველიება.

ამიტომ აქ არა გვაქვს ლოგიკური დამოკიდებულება. აქ მათემატიკური დამოკიდებულებაა, რაიც მუდამ განსხვავებულთა კავშირია. მათემატიკური საფუძველი და მისი შედეგი, შინაარსის მიხედვით, გარკვეულწილად განსხვავდება ერთმანეთისგან.

ეს განასხვავებს მათემატიკურ დამოკიდებულებას ლოგიკურისგან და აახლოვებს დროში არსებულ, „რეალურ“ დამოკიდებულებასთან. ორივენი განსხვავდება ლოგიკურისგან. ამიტომ მათემატიკური დამოკიდებულების შესამეცნებლად ისევეა საჭირო საფუძვლის ცნებიდან გასვლა, როგორც რეალური დამოკიდებულების შემეცნების დროს.

მთელი განსხვავება ისაა, რომ რეალური დამოკიდებულების შემეცნების დროს ეს გასვლა იღებს გამოცდილების სახეს. შეგრძნებები და აღქმები, მათი ერთობლიობა, ესე იგი, გამოცდილება გვაძლევს „რეალური“ დამოკიდებულების შემეცნების საშუალებას.

მათემატიკური საფუძვლის და მისი შედეგის ანუ, უბრალოდ, მათემატიკური დამოკიდებულების შემეცნების დროს გამოცდილება ვერაფერს გვიშველის. შედეგი საფუძველშივეა მოცემული, ოღონდ ფარულად. ლოგიკური ანალიზი კი არ კმარა, რადგან მოცემულობა ფარულია. აქ საჭიროა ჭერეჭა ანუ ინტუიცია.

ამგვარად, მათემატიკური დამოკიდებულებების შემეცნება, ისევე როგორც ლოგიკური ანალიზი, არ საჭიროებს გამოცდილებას, წინ უსწრებს მას, აპრიორულია. ის ჭვრეტას, ინტუიციას ემყარება. ესაა აპრიორული შემეცნების მეორე, უმაღლესი სახეობა — მათემატიკური შემეცნება.

მათემატიკური შემეცნების ადგილის გარკვევა ყოველთვის განსაკუთრებით იზიდავდათ ფილოსოფოსებს. ბერძნულ ფილოსოფიაში პითაგორელთა სკოლა ქვეყნიერების მათემატიკურ წყობას ასაბუთებდა. პითაგორელები ამტკიცებდნენ, რომ ქვეყნიერების უმთავრესი საიდუმლო რაოდენობრივი თანაწყობა და წესრიგია. კოსმოსი მათემატიკური სიზუსტით და წესრიგითაა შეხმატებული.

პლატონმაც, განსაკუთრებით თავისი შემოქმედების ბოლო მონაკვეთზე, პითაგორელთა დიდი გავლენა განიცადა. მის აკადემიას ამშვენებდა წარწერა: „აქ ფეხს ნუ შემოდგამს ნურავინ, ვისაც მათემატიკა არ უყვარს!“

მათემატიკით დასავლეთის ფილოსოფოსთა დაინტერესება განახლდა მეთექვსმეტე საუკუნიდან, კუზანელის მერე. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ახალი დროის რაციონალიზმი. მისი წარმომადგენლები ფიქრობენ, რომ ქვეყნიერება გონების წესებითაა შექმნილი. ხოლო ეს წესები მათემატიკურია. ცოტათი ადრე თანამედროვე მეცნიერების პაპა გალილეი ენაკვიმატობდა, ბუნება მათემატიკის ენაზე დაწერილი წიგნიაო. გალილეის ეს მეთაური აზრი დიდებულად დაასაბუთა დეკარტმა.

რაციონალისტები ფიქრობდნენ, რომ მათემატიკა ყველაზე ნაყოფიერი და სანიმუშო მეცნიერებაა. სასურველიცაა და შესაძლებელიც ყოველგვარი შემეცნების მათემატიზაცია. მთელი ბუნებისმეტყველება, როგორც თომას ჰობსი ამტკიცებდა, მათემატიკური მეთოდებით უნდა აღიჭურვოს. ხოლო სპინოზა თვითონ იძლეოდა იმის ნიმუშს, თუ როგორ უნდა აიგოს ფილოსოფია მათემატიკურად.

აქედან ცხადია, რომ ქვეყნიერება აპრიორულად უნდა შევიმეცნოთ — ლოგიკური ანალიზისა და გონებაჭვრეტის გზით. რაციონალისტები ოცნებობდნენ ისეთი ცოდნის აგებაზე, რომელშიც ყოველი ბუნებისეული და ადამიანის ცხოვრებისეული ფაქტი სრულიად ნათელი იქნებოდა გონებისთვის; ისევე ნათელი, როგორც გეომეტრიული აქსიომა ან თეორემის დასაბუთება.

მოგვიანებით გამოირკვა ასეთი რწმენის უსაფუძვლობა. არსებობის მათემატიზაცია შეუძლებელიცაა და არასასურველიც. კანტმა დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ სამყაროში არსებული კავშირები სულ სხვა ტიპისაა, ვიდრე ლოგიკური და მათემატიკური კავშირები. ამიტომ ფაქტების შემეცნება შეუძლებელია ლოგი-

კურად და მათემატიკურად, ესე იგი, აპრიორულად. მათს შესამეცნებლად საჭიროა ცდა, აღქმების ერთობლიობა და მათზე დაკვირვება.

მომდევნო ხანის ფილოსოფოსებმა კი ხაზი გაუსვეს სინამდვილის მათემატიზაციის არასასურველობას. ეს იქნებოდაო გრძნობებისა და ემოციების განდევნა ადამიანიდან და უკანასკნელის გადაქცევა მანქანად. ადამიანი დარჩებოდაო იდუმალების გარეშე; მოიშლებოდაო შემოქმედების საფუძველი; არსებითად, გამოიფიტებოდაო სიცოცხლე და დაემგვანებოდაო ტექნიკური მონოპოლიზმის მუშაობას.

ალბათ, შესაძლებელია ბუნებისმეტყველების მხოლოდ ნაწილობრივი მათემატიზაცია, რაც ჩვენს დროში სინამდვილედ იქცა. ეს არის ბუნებისმეტყველების და მათემატიკის დაახლოება; კერძოდ, ბუნებისმეტყველების აღჭურვა მათემატიკური მეთოდებით.

მაგრამ შეუძლებელია ბუნებისმეტყველების სრული მათემატიზაცია ანუ ბუნებისმეტყველების გადაქცევა მათემატიკად. ფუნქციური დამოკიდებულებები, რომლებიც ბატონობს ბუნებაში, ალემატება მათემატიკურს, არ დაიყვანება მასზე. მათი შემეცნება შეუძლებელია გონებაჭყრებით, ცდის გარეშე.

ამავე დროს, სრულიად შეუძლებელია დროის მათემატიკური შემეცნება. დროში არსებული კავშირები არ ეთანაზომება მათემატიკურ დამოკიდებულებებს. ეს ცხადჰყოფს, რომ მით უფრო შეუძლებელია ადამიანის მათემატიკური შემეცნება. ადამიანის ცნობიერებაში დროსთან მიმართება უმთავრესია, რასაც მათემატიკა იმთავითვე გამორიცხავს.

მათემატიკისთვის მომავალი წარსულისა და აწმყოს უბრალო გაგრძელებაა. ამიტომ მათემატიკა მას საერთოდ არ ეხება. ის ეხება აბსტრაქტულ, ზოგად დროს. დრო როგორც ჩვენი გრძნობების უნიკალური საგანი ლოგიკისა და მათემატიკისთვის სრულიად მიუწვდომელია.

დ) ფილოსოფიური შემეცნება

მეტ-ნაკლებად ყველა ადამიანსა აქვს წარმოდგენა ქვეყნიერების მთლიანობაზე. ქვეყნიერება წარმოგვიდგება რალაც ერთ საგნად, რაიც წინააღმდეგობრივ მრავალგვარობაში ვლინდება. მრავალგვარობის სიცხადე და სინათლე ასუსტებს ამ წარმოდგენას, ძალას ართმევს და ლანდად აქცევს მას ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობის ცნობიერებაში.

მაგრამ ზოგიერთ ადამიანში ეს წარმოდგენა აღწევს შინაგან, მთლიან განცდას. ადამიანი გრძნობს, ცოცხლად განიცდის ერთის, ყველაფერში ერთისა და იმავეს არსებობას. შეგრძნებებისა და აღქმების მოცემული მრავალგვარობა ხელს არ უშლის ამ

განცდის სიცხოველეს. პირიქით, ქვეყნიერების მრავალფეროვნება მკრთალდება და აჩრდილისებური ხდება. ეს მეტაფიზიკური განცდაა.

ფილოსოფოსი გრძნობს ქვეყნიერების მთლიანობას, ერთიანობას. დროსა და სივრცეში დანაწევრებული ქვეყნიერება მას წარმოუდგება უმნიშვნელოდ, მოჩვენებითად. ის ნათლად გრძნობს, რომ ცვალებადი, დროებითი, ფარდობითი ქვეყნიერება ნამდვილი, უცვლელი სინამდვილის აჩრდილია. ის კარგად ხედავს ამ ჩვენების მიუწვდომლობას და უცნაურობას, მისი დადასტურებისა და დამტკიცების შეუძლებლობას, მაგრამ გრძნობის ჩვენება ძლიერი და დამაჯერებელია.

ეს ჩვენება არაა ისე ნათელი, როგორც შეგრძნებები და აღქმები. ის, შედარებით, ბუნდოვანია, მაგრამ განუწყვეტელია და, მაშასადამე, ყურადღებას ითხოვს. ამასთან, ხანდახან იგი განსაკუთრებულ სინათლეს აღწევს.

ასეთ დროს მეტაფიზიკური განცდა რელიგიური გამოცხადების სახეს იღებს. ადამიანი თითქოს თვალით ხედავს ქვეყნიერების ერთიანობას და ყურში ჩაესმის აქედან გამომდინარე ცხოვრების წესები. შემდეგ ეს სინათლე ისევ კლებულობს და ჩვეულებრივ საზღვრებს უბრუნდება. აქედან გამომდინარე მტანჯველი გრძნობები ცნობილია უდიდეს მოძღვართა ცხოვრებიდან.

მსგავსი განცდა აუცილებელია, მაგრამ არაა საკმარისი ფილოსოფიური შემეცნებისთვის. ეს ჯერჯერობით მისტიკაა, მაგრამ არა ფილოსოფია. საკუთრივ ფილოსოფია იწყება მაშინ, როცა ქვეყნიერების ერთიანობის განმცდელს უჩნდება სურვილი, განასხვავოს თავისი განცდა ცრუმოძღვართა ყბედობისგან.

იგი ცდილობს, რომ განცდაში მოცემული გრძნობადი მასალა მოაქციოს გონებისეულ ცნებებში ანუ დაასაბუთოს. ეს ფილოსოფიის მეორე აუცილებელი ელემენტია. ფილოსოფია იბადება სამყაროს ერთიანობის მწყობრი დასაბუთების ანუ, რაც იგივეა, ყოველი არსებულის პირველ მიზეზთა მეცნიერული გარკვევის მცდელობად.

პირველი ელემენტი ფილოსოფიას რელიგიასთან ამსგავსებს. ეს მისი „რელიგიური ელემენტია“. მეორე ელემენტი მას მეცნიერებასთან აახლოვებს. ეს მისი „მეცნიერული ელემენტია“. ფილოსოფია თითქოს რელიგიასა და მეცნიერებას შორისაა. მეცნიერს ის რელიგიად ეჩვენება, მორწმუნესა და მისტიკოსს კი მეცნიერებად. თითოეული ელემენტის განვითარება მეორის ხარჯზე ხდება და ფილოსოფიას დამოუკიდებლობის დაკარგვით — რელიგიაში ან მეცნიერებაში გაქრობით ემუქრება.

ფილოსოფიის ელემენტთა ეს დაპირისპირება ერთმანეთთან ჰბადებს ფილოსოფიის კანონიერების პრობლემას. რამდენად კა-

ნონიერია იმის არსებობის დასაბუთება, რაც აღქმებში არ მოგვეცემა და არც გონებისთვისაა ნათელი? ამგვარ მტკიცებათა შემონახვა ხომ სრულიად შეუძლებელია? რაღა აზრი აქვს ასეთ დასაბუთებას?

ასეთ დასაბუთებას არცა აქვს მეცნიერული ღირებულება. მაგრამ მას ფილოსოფიური ღირებულება აქვს, რასაც განაპირობებს რელიგიური ვნებისა და მეცნიერული საფუძვლიანობის განონასწორებელი თანამშრომლობა აზროვნებაში. სწორედ ამ ღირებულებას ეგრძნობთ დიდ ფილოსოფოსთა კითხვისას.

ვისაც მეტაფიზიკური განცდის უნარი არა აქვს, მისთვის სამყაროს ერთიანობა, სუბსტანცია გონების განყენებული ცნებაა და სხვა არაფერი. ასეთი ცნება ვერ აღძრავს ადამიანს შემეცნებისთვის. ასეთი ადამიანი თავს იკავებს ქვეყნიერების მთლიანობის შემეცნებისგან, რადგან ასეთ აზროვნებას უსაგნოდ მიიჩნევს. თვითონ კი ცდილობს დაასაბუთოს ამგვარი აზროვნების უსაგნობა და განმინდოს შემეცნების არე „გამოგონილ“ საგანთაგან, იხსნას გონება ძალთა ამაო ხარჯვისგან.

ამის დასაბუთებაც ფილოსოფიური შემეცნებაა; კერძოდ, მისი უარყოფითი ნაირსახეობა.

ე) ყოველდღიური შემეცნება

შემეცნება, ხარისხის, დონის მიხედვით, არის ყოველდღიური და მეცნიერული.

ყოველდღიურია შემეცნება, რომელიც აიგება წარმოდგენებისგან. ეს წარმოდგენები ვლინდება, ერთი მხრივ, ფაქტების ფსიქოლოგიურ განზოგადებაში და, მეორე მხრივ, ამგვარად შექმნილი ზოგადი მსჯელობების ნათელყოფაში.

ემპირიული შემეცნება ამ დროს იღებს ყოველდღიური გამოცდილების, აპრიორული შემეცნება — ნათელი და სწორი აზროვნების, ხოლო ფილოსოფიური შემეცნება — შემთხვევითი ჩაფიქრების სახეს.

მაგალითად, ყოველდღიური ემპირიული შემეცნებიდან ვიცით, რომ სხეული გაცივებისას იკუმშება. ეს ცოდნა მუდავნდება ადამიანის ყოველდღიურ საქმიანობაში. ის წარმოდგენის დონეზეა, რადგან ორ მოვლენას შორის მიზეზობრივი კავშირი აქ დადგენილია აღქმების განზოგადებით.

ეს განზოგადება ხდება ფსიქოლოგიურ საფუძველზე. ზემოხსენებულ ორ მოვლენას შორის თანმიმდევრობის ხშირი აღქმა უბადებს ჩვევას — პირველი მოვლენის შემდეგ ელოდე მეორეს, პირველს აცხადებდე მეორის მიზეზად. ხდება ცალკეული ფაქტების განზოგადება და იქმნება წარმოდგენა ორი მოვლენის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის შესახებ.

ასეთი წარმოდგენებისგან შედგება ყოველდღიური ცოდნა. ის გამოცდილებაა. ამიტომ თითქმის პირდაპირაა დამოკიდებული ასაკზე. ცხოვრება გამოცდილების დაგროვებაა, „სიბერემდე სიქაჩლეა“. ამიტომ მოხუცი აქ სხვებზე მაღლა დგას შემეცნებით. მას მეტი ფაქტობრივი მასალა დაუგროვდა და განზოგადებისთვისაც მეტი საფუძველი აქვს.

მანვე იცის სხვაზე უკეთ ფსიქოლოგიურ განზოგადებათა ნაჩქარეობის შესახებაც. მან იცის მაგალითები, რომლებიც ეწინააღმდეგება გავრცელებულ წარმოდგენებს. მოხუცი ყურადღებას იპყრობს ისეთი ზოგადი მსჯელობებით, რომელთა უკანაც დიდი ფაქტობრივი მასალა იგრძნობა; აგრეთვე, ცხოვრებისეული მაგალითებით, რომლებიც ეწინააღმდეგება გავრცელებულ წარმოდგენებს და ცხოვრების, ბუნების მიუწვდომელ სირთულეზე მეტყველებს. ეს ყოველივე სიბრძნის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ამავე საფუძველზე, ახალგაზრდის მიდრეკილებას ზოგადი მსჯელობებისკენ წინასწარი უნდობლობით ვხვდებით ხოლმე. აქ ფრაზიორობას ველით, რადგანაც განზოგადებისთვის მასალა ახალგაზრდობაში ცოტაა. ასევე ნაკლებად გამოუცდია ახალგაზრდას ყოველი ზოგადი მსჯელობის სანინაღმდეგო მაგალითი. ამიტომ მისი ზოგადი მსჯელობები, შედარებით, მწირი და ცალმხრივია.

ყოველდღიური ემპირიული შემეცნებისგან უნდა განევასხავოთ ყოველდღიური აპრიორული შემეცნება. ის რაიმე ახალი ცოდნის მიღება, მოპოვება კი არაა, არამედ მოცემულის ნათელყოფა. მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება აქ ვილაპარაკოთ ცოდნის მოპოვებაზე, შემეცნებაზე.

მისი უმარტივესი და უმცირესი დონე ტავტოლოგიებია — მოსაწყენი განმეორება იმისი, რაც ისედაც იცის ყველამ. ამ დროს შემეცნება ერთ ადგილს ტკეპნის და ფაქტიურად არცაა შემეცნება.

უფრო მაღალ საფეხურზე ყოველდღიური აპრიორული შემეცნება წარმოგვიდგება მოცემული ცოდნის მწყობრ მონესსირებად და ნათელყოფად. ეს ფაქტების შემეცნება კი არაა, არამედ ფაქტების შესახებ ცოდნის ნათელყოფა და მხოლოდ ამ აზრით შემეცნება. ამ დროს ახალ ცოდნას კი არ ვიღებთ, არამედ ნათელვყოფთ ჩვენსავე ბუნდოვან წარმოდგენებს.

ეს კი არანაკლებ მნიშვნელოვანია; ხშირად უფრო მნიშვნელოვანიც, ვიდრე ახალი ცოდნის შეძენა, მოპოვება. როცა „გლახის ნამბობში“ მღვდელი გლეხს უხსნის ცოდნის მნიშვნელობას, ახალს არაფერს ეუბნება. ის ნათელჰყოფს იმას, რაც ბუნდოვნად ყველამ იცის.

პლატონს სწორედ ასეთი შემეცნება მიაჩნდა ყველაზე ღირებულიად. ის ფილოსოფიურ შემეცნებას „ანამნეზისად“ ანუ მოგო-

ნებად განმარტავდა. ფილოსოფია მას ესმოდა „სულის საუბრად საკუთარ თავთან“, გონიერულ კამათად ანუ „დიალექტიკად“, რაც გააცოცხლებს ცნობიერებაში ღრმად დამარხულ ცოდნას.

ყოველდღიური აპრიორული შემეცნება, მართლაც, ახალი ცოდნის შეძენაზე უფრო შთამბეჭდავია. ეს იმიტომაც, რომ ყველაზე მნიშვნელოვან საგნებზე ადამიანს უკვე აქვს ცოდნა, ოღონდ ბუნდოვანი. ამიტომ მისი ნათელყოფა, ესე იგი, აპრიორული შემეცნება ადამიანს საკუთარ თავში ახედებს და ზრდის. ეს კი ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ფაქტების შემეცნება და ნებისმიერი ახალი ცოდნის მოპოვება.

გარკვეული აზრით, შეიძლება ვილაპარაკოთ ყოველდღიურ „ფილოსოფოსობაზეც“. ეს არის ადამიანის წარმოდგენა ერთიანი, მთლიანი ქვეყნიერების შესახებ. პრაქტიკული ცხოვრება ადამიანს ამგვარი განწყობის საშუალებას არ აძლევს. ამიტომ ადამიანი, ჩვეულებივ, ფილოსოფიის გარეშე ცხოვრობს.

მაგრამ ზოგიერთი მოვლენა არყევს ადამიანის პრაქტიკულ განწყობას — მის ყოველდღიურ წარმოდგენას უშუალოდ მოცემული ქვეყნიერების ნამდვილობის შესახებ. ამას, უპირველესად, განაპირობებს ახლობლის სიკვდილის ძლიერი განცდა და, აქედან, საკუთარ მომავალზე ჩაფიქრება. ქვეყნიერება თითქოს სახეს იცვლის. ირღვევა მისი მყარი საზღვრები და აზროვნებას გზა ეხსნება „პირველი მიზეზებისკენ“. „უახლოესი მიზეზები“ უწინდელ მნიშვნელობას ჰკარგავს.

ყოველდღიური „ფილოსოფოსობა“ შემთხვევითია. მას ჰბადებს ზღვრული ვითარება. შემდეგ კი, როცა ვითარება ჩვეულ რიტმს უბრუნდება, „ფილოსოფოსობის“ იმპულსიც ჰქრება და რჩება მხოლოდ ზოგადი წარმოდგენა ქვეყნიერების შესახებ. მას მეტაფიზიკური განცდა აღარა აქვს საფანელად. ამიტომ ვერ იქცევა აზროვნების საგნად და „ფილოსოფოსობა“ შეუძლებელი ხდება.

ვ) მეცნიერული შემეცნება

ყოველდღიური შემეცნებისგან უნდა განვასხვავოთ მეცნიერული შემეცნება. მის თავისებურებას შეადგენს ცნებების სისტემა.

ყოველდღიური შემეცნება ცნებათა გარეგანი კავშირია; მეცნიერული შემეცნება კი — ცნებათა შინაგანად შეკრული სისტემა. მეცნიერებას ჰქმნის ცნებათა შინაგანი გაერთიანება დაქვემდებარების წესით — კერძო ექცევა ზოგადში და ამით ცოდნა სულ უფრო სრული ხდება.

ამ გზით ყოველდღიური ემპირიული შემეცნება მალღდება ემპირიულ მეცნიერებამდე, ხოლო ყოველდღიური აპრიორული შემეცნება — აპრიორულ მეცნიერებამდე. ემპირიული მეცნიერება

ეხება ფაქტების სამყაროს, სადაც დროულ-ვრცელყოფილი დამოკიდებულებები ბატონობს. აპრიორული მეცნიერება კი ფორმალურ დამოკიდებულებებს ეხება — ლოგიკურს და მათემატიკურს.

გარეგნულად ყოველდღიური ცოდნა და მეცნიერული ცოდნა არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისგან. მაგალითად, მსჯელობა „სხეული გაცივებისას იკუმშება“ ყოველდღიურ ცოდნაშიცაა და მეცნიერულშიც. მაგრამ ნამდვილად კი განსხვავება ძალიან დიდია. ყოველდღიური მსჯელობა ფაქტზე დაკვირვების შიშველი ანარეკლია, ფაქტის ფსიქოლოგიური განზოგადებაა. აქ სხეულის გაცივება და შეკუმშვა მათი თანმიმდევრობის განმეორებისა და შესაბამისი ფსიქოლოგიური მოვლენის — შერყევის საფუძველზე უკავშირდება ერთმანეთს.

მეცნიერულ მსჯელობაში კი იგივე კავშირი ფიზიკის ცნებათა სისტემას ემყარება. მის უკან დგას არა შერყევის ფსიქოლოგიური გრძნობა, არამედ ცნებათა მყარად შეკრული სისტემა.

ყოველდღიურობაც და მეცნიერებაც აღნიშნულ მსჯელობაში გულისხმობს გაცივების გამო შეკუმშვის არა ფაქტს, არამედ ზოგად დამოკიდებულებას — გაცივების გამო შეკუმშვას როგორც წესს. მაგრამ პირველ შემთხვევაში ეს წესი ფაქტის განზოგადებითაა მიღებული, მეორე შემთხვევაში კი დაკავშირებულია სხვა ზოგად წესებთანაც და მათგანაც გამომდინარეობს. ის ფაქტის საფუძველად უფრო გამოიყურება, ვიდრე ფაქტის განზოგადებად, რაღაც მეორეულად.

ყოველდღიური ცოდნა გამოთქვამს ფაქტებიდან გამოყვანილ ზოგად წესს. ამიტომ აქაური ცნებები ისევე დაუკავშირებელია, როგორც ფაქტები. მეცნიერული ცოდნა კი გამოთქვამს ფაქტების საფუძველად მდებარე, მათს ამხსნელ ზოგად წესს. ამიტომ აქ ცნებები, ფაქტებისგან განსხვავებით, ერთიანია, მთლიანია.

ზ) მეცნიერება და სისწორე

შემეცნების თეორიაში ძველთაგანვე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სისწორის საკითხს. სიტყვებში „შემეცნება“, „ცოდნა“ იმთავითვე იგულისხმება მათი სისწორე. „ვიცით“, რამდენადაც სწორად ვიცით. ხოლო თუ სწორად არ ვიცით, მაშინ მხოლოდ გეგონია, რომ ვიცით; ნამდვილად კი არ ვიცით.

უნდა განვასხვავოთ სიმართლე და სისწორე. სიმართლე არის ნათქვამის შესაბამისობა მთქმელის ფიქრთან. სიმართლე იმის თქმაა, რასაც ფიქრობ. იგი უპირისპირდება სიცრუეს. უკანასკნელი არის ნათქვამის შეუსაბამობა მთქმელის ფიქრთან. ცრუ ამბობს იმას, რასაც არ ფიქრობს; ან არ ამბობს იმას, რასაც ფიქრობს.

სულ სხვაა სისწორე. სანამ მას შევადარებდეთ სიმართლესთან, უნდა განვასხვაოთ ლოგიკური სისწორე და საგნობრივი სისწორე.

ლოგიკური სისწორე მსჯელობებიდან, კერძოდ, ნანამძღვრებიდან სხვა მსჯელობის, კერძოდ, დანასკვის სწორად გამოყვანაა. აქ მნიშვნელობა არა აქვს, თუ რამდენად სწორია თვით ნანამძღვრები. დანასკვი შეიძლება სწორად გამოვიყვანოთ როგორც სწორი, ისე არასწორი ნანამძღვრებიდან. ორივე შემთხვევაში აზროვნება სწორი იქნება. ლოგიკური სისწორის საპირისპიროა არა-ლოგიკური აზროვნება, ალოგიკურობა.

საგნობრივი სისწორე მსჯელობის შესაბამისობაა იმ საგნობრივ ვითარებასთან, რასაც ეხება მსჯელობა. მაგალითად, მსჯელობა „არისტოტელე ბერძენი ფილოსოფოსია“ სწორია, თუ არისტოტელე მართლაც, ნამდვილად ბერძენი ფილოსოფოსია. საგნობრივი სისწორის საპირისპიროა ცდომილება, მცდარობა.

აქედან ცხადია საგნობრივი სისწორის დამოკიდებულება სიმართლესთან. შეიძლება მართალს ვამბობდეთ, ესე იგი, გულწრფელი ვიყოთ, მაგრამ ვცდებოდეთ. ასევე, შეიძლება ვცრუობდეთ, მაგრამ შემთხვევით სწორს ვამბობდეთ.

საგნობრივი სისწორე თავისებურ დამოკიდებულებაშია აზროვნების სისწორესთანაც, ესე იგი, ლოგიკურ სისწორესთან. შეიძლება სწორად, ლოგიკურად ვაზროვნებდეთ, მაგრამ არასწორი შედეგი მივიღოთ. ასე მოხდება, თუ არასწორი ნანამძღვრებიდან ამოვართ და მერე სწორად ვიაზროვნებთ. ამით მივალწევთ იმას, რომ არასწორ აზრს გავამრავლებთ. ხოლო თუ ნანამძღვრები სწორია, მაშინ სწორი აზროვნებით ახალ სწორ აზრებამდე მივალთ.

მეცნიერების სისწორის საკითხი სხვადასხვანაირად დადგება აპრიორულ და ემპირიულ მეცნიერებათა მიმართ. აპრიორული მეცნიერების მიმართ ლოგიკური სისწორის საკითხი დგას. აპრიორული მეცნიერება სწორია, თუ ის შედგება ნათელი, არანინაღმდეგობრივი ამოსავალი დებულებებისგან და სანყისი ცნებებისგან, ხოლო დანარჩენი დებულებები ლოგიკურად, სწორად გამომდინარეობს მათგან.

რაც უფრო ნათელია ამოსავალი დებულებები და სანყისი ცნებები, აგრეთვე რაც უფრო მკაცრად გამომდინარეობს მათგან დანარჩენი მსჯელობები, მით უფრო სწორია აპრიორული მეცნიერება.

სხვა სიტყვებით: აპრიორული მეცნიერების სისწორე მდგომარეობს ნის მკაცრ სისტემურობაში. ის არ უნდა ენინაღმდეგებოდეს საკუთარ თავს და გონების, აზროვნების ზოგად წესებს. აპრიორული მეცნიერების საგნობრივი სისწორის ანუ სინამდვილესთან შესაბამისობის საკითხი, პრაქტიკულად, არ ისმება ხოლმე.

უფრო რთულადაა ემპირიული მეცნიერების სისწორის საკითხი. აქ საკითხი საგნობრივ სისწორეს, ცოდნას ეხება. არის თუ არა ემპირიული მეცნიერება ცოდნა? სხვა სიტყვებით: ასახავს თუ არა იგი საგნობრივ ვითარებას?

ფილოსოფიური აზროვნების სანყის საფეხურზე მეცნიერება სინამდვილის ასახვად მიაჩნდათ. ეს განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, გონებისადმი გულუბრყვილო რწმენით და, მეორე მხრივ, მეცნიერების განუვითარებლობით.

მეცნიერების სისწორეში დაეჭვება მეცნიერების განვითარებაში და, შესაბამისად, მეცნიერულ თეორიებს შორის უთანხმოებაში და დავამ გამოიწვია. შემეცნების განვითარება მოწმობდა, რომ ჩვენს მიერ სწორად მიჩნეული ცოდნა არ ყოფილა სწორი. მაშასადამე, შეიძლება აზრი სწორი არ იყოს, მაგრამ მეცნიერებს სწორი ეგონათ. თურმე, ერთია სწორად ითვლებოდეს აზრი და მეორეა თვით აზრის სისწორე.

ამას ადასტურებდა მეცნიერებს შორის დავაც, რაც ფილოსოფიის დასაწყისშივე დამკვიდრდა. თურმე, ვერ ირკვევა, თუ რომელია ერთმანეთის სანინააღმდეგო აზრებს შორის სწორი და რომელი — მცდარი.

ასე დაიბადა სისწორის საზომის საკითხი. რითი გავზომოთ სისწორე? რამ უნდა დაგვარწმუნოს აზრის სისწორეში ან მცდარობაში? რით განვასხვავოთ სისწორე მცდარობისგან? არსებობს კი ამის უტყუარი, საიმედო საზომი?

აქედან სკეპტიკოსები ასკვნიდნენ, რომ თავი უნდა შევიკავოთ რაიმეს მტკიცებისგან. ჩვენი ცოდნა საეჭვოა და ასეც დარჩება მუდამ. ამიტომ მეცნიერება არ არსებობს. ის, რასაც მეცნიერებას ვუნოდებთ ხოლმე, მხოლოდ ვარაუდებს შეიცავს.

დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმის ისტორიულ დაპირისპირებაზე მალლა პირველად კანტი დადგა. პირველად მან დააფუძნა სრულიად ახალი აზრი: მეცნიერება სინამდვილეს არ შეესაბამება, მაგრამ ამის გამო მას არაფერი აკლდება.

ამ უცნაური აზრის საფუძველი ისაა, რომ შემეცნება პირველად იქნა გაგებული არა ასახვად, არამედ აგებად. დოგმატიკოსებსაც და სკეპტიკოსებსაც შემეცნება ასახვად ესმოდათ. კანტმა იმთავითვე უარყო ასახვის შესაძლებლობა, მაგრამ შემეცნება სცნო; სცნო, რადგან აგებად გაიგო იგი. შემეცნება საგნის სუბიექტისმიერი კონსტრუირებაა ცნობიერების საერთო, ზოგადი ნების მიხედვით.

მეცნიერების საგნობრივ სისწორეს ვერასოდეს შევამოწმებთ. შემოწმებას არ ექვემდებარება თუნდაც უმარტივესი მსჯელობა „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“, რადგან სიტყვა „ყველა“ გადის ცდის ფარგლებიდან.

მაგრამ ამის გამო მეცნიერება არ უნდა უარყვით. მეცნიერებისთვის არაა აუცილებელი საგნობრივი სისწორე. მეოცე საუკუნის ავსტრიელი ფილოსოფოსი კარლ პოპერი მართებულად შენიშნავდა: მეცნიერებას სავსებით ჰყოფნის ისიც, რომ შესაძლებელია ფაქტთან მისი დებულების უთანხმოების გამომჟღავნება და, ამის საფუძველზე, ამ დებულების გასწორება, გაუმჯობესება.

მეცნიერება არაა ცოდნა. ის ცნებათა სისტემაა, რომელიც ჯერჯერობით სხვა სისტემაზე უკეთ მუშაობს. ეს მისი სისწორე გვგონია ხოლმე. ნამდვილად კი ეს მოცემული სისტემის შედარებით უკეთესი აღჭურვილობაა, რომელიც შემდეგში ისევ დაიხვეწება.

მეცნიერება არის არა ცოდნა, ესე იგი, საგნობრივი ვითარების სწორად ასახვა, არამედ სინამდვილეში გზის გაგნების იარაღი. იარაღი კი არც სწორია და არც არასწორი. ის მეტად ან ნაკლებად შედეგიანია. ესა თუ ის მეცნიერული თეორიაც ასეთია.

აქედან ცხადია, რომ ცოდნის უარყოფა არ ნიშნავს მეცნიერების ღირებულების უარყოფას. მეცნიერება არაა ცოდნა. სამაგიეროდ ის იარაღია, რომელიც უსასრულოდ შეიძლება გაუმჯობესდეს.

გაუმჯობესების საზომი, მაჩვენებელი კი ძნელი მოსაძებნი არაა. უკეთესი ის თეორიაა, რომელიც ნაკლებ წინააღმდეგობას შეიცავს თავის თავთანაც და ფაქტებთანაც. ამიტომ მეცნიერების ცვალებადობა არ უნდა გვაღონებდეს. ეს დოგმატიკოსებსა და სკეპტიკოსებს ალონებთ.

ორივე ამოდის იმ აშკარად უხეირო წანამძღვრიდან, რომ შემცნება ასახვაა, ცოდნის მოპოვებაა. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, აზრთა წინააღმდეგობა ან ისტორიული ცვალებადობა იმედგაცრუებას იწვევს — თურმე სინამდვილე ვერ შეგვიმეცნებია და მეცნიერება არა გვქონია.

თუ კრიტიკული წანამძღვრიდან ამოვალთ, ყველაფერი რიგზე იქნება. შემეცნება გვაქვს, რადგანაც ვაგებთ თეორიულ კონსტრუქციებს. გვაქვს მეცნიერება, რომელიც სულ უფრო ივსება და უმჯობესდება. არა გვაქვს ცოდნა, მაგრამ გვაქვს მეცნიერება.

თ) მეცნიერული შემეცნების ფორმები და მეთოდები

მეცნიერული შემეცნება, მაშასადამე, სხვა არაფერია, თუ არა ცნებათა სისტემის აგება. მასში მრავალი შემეცნებითი ოპერაციაა გაერთიანებული. მათ შორის ერთი პირველთაგანია დაკვირვება.

საზოგადოდ, დაკვირვება გარკვეული საგნისთვის განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევაა მისი საფუძვლების გარკვევის მიზნით. ყურადღება აღარ ექცევა სხვა საგნებს და მახვილდება

ერთი, მოცემული საგნის მიმართულებით, რათა გაიჩვენოს ამ საგნის საფუძვლები.

დაკვირვება ყოველთვის იყო მეცნიერული შემეცნების ერთერთი ფორმა. ამასთან, ის დროთა განმავლობაში ვითარდებოდა. თავიდან, საუკუნეების მანძილზე, დაკვირვება, ძირითადად, ბუნებრივი იყო; ესე იგი, ბუნებრივ პირობებში მიმდინარეობდა. მაგალითად, ჭექა-ქუხილი ბუნებრივად უნდა მომხდარიყო, რომ ადამიანი მას დაჰკვირვებოდა.

შემდეგში დაკვირვება თანდათან ხელოვნური გახდა. ადამიანმა თვითონ შეჰქმნა პირობები დასაკვირვებელი მოვლენის გამოსანვევად, რათა უფრო თავისუფლად და სრულად დაჰკვირვებოდა მას.

ეს ხელოვნური დაკვირვება არის ცდა. თანამედროვე ცდა აღჭურვილია მძლავრი ტექნიკური საშუალებებით და მიმდინარეობს ლაბორატორიულ პირობებში. დამკვირვებელ პიროვნებასაც თანდათან დამკვირვებელთა ჯგუფი ცელის. შემეცნებიდან ნელ-ნელა გამოიღვენა პიროვნება.

ამიტომ მეცნიერის პასუხისმგებლობა თანდათან გაქრა და მეცნიერება ეთიკურად ნეიტრალური გახდა. მეცნიერული შემეცნება ჰქარგავს თავდაპირველ ადამიანურ შინაარსს და ივსება ახალი, ტექნიკური შინაარსით. ის სულ უფრო უპიროვნო ხდება.

მეცნიერული შემეცნების მეორე არსებითი ნაწილი არის ანალიზი (ბერძნული „ანალისიზ“ — დაშლა, დანაწევრება). ის საგნის აზრობლივი დანაწევრებაა შემადგენელ ნაწილებად.

გონება, თავისი ბუნებით, ანალიზურია. ის საგნის ცოცხალ მთლიანობას იმთავითვე არღვევს, რადგანაც ყველაფერს გარეგანი საფუძვლებიდან იმეცნებს. მან არ იცის სიცოცხლე, ორგანიზმი. მან მექანიზმი იცის, რომელშიც ნაწილები გარედან უკავშირდება ერთმანეთს.

ამიტომ ადარებენ მას ბერძნული მითის მედუზა-გორგონას, რის წინაშეც ცოცხალი ქვაფდებოდა. გონების წინაშე საგანი, მართლაც, თავის შინაგან მოძრაობას ჰქარგავს და „ქვაფდება“. გონებას ქვეყანა წარმოუდგება დანაწევრებულად, დაშლილად. ანალიზურობა მისი ბუნებაა.

აქედან გასაგებია, რომ ანალიზი ყოველდღიურ შემეცნებაშიც ხდება. მაგალითად, გლეხი ხეხილს წარმოიდგენს ფესვების, ტანის, ტოტების, ფოთლების ერთიანობად; უფიქრდება თითოეულის ადგილსა და მნიშვნელობას მთელში.

ასევე შლის ადამიანი ამა თუ იმ ქცევას ძირითად მონაკვეთებად და ცდილობს თითოეულის საზრისი გაიგოს მთლიან ქცევაში, თითოეულის როლი საბოლოო შედეგის გამოწვევაში.

ყოველდღიური ანალიზი კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ტექნიკური მონაცემების შესწავლისას. ხელოსანი შლის მანქანას ნაწილ-ნაწილ, სინჯავს თითოეულს და არკვევს დაზიანების მიზეზს.

მეცნიერული ანალიზი განსხვავდება ყოველდღიურისგან, უპირველეს ყოვლისა, დანაწევრების ხარისხით. ეს ხარისხი აქ უფრო მაღალია. საგანი ბევრად უფრო მეტ ნაწილად იშლება, ვიდრე ყოველდღიური შემეცნებისას. თან მეცნიერული დანაწევრება უფრო მკაფიოა. ნაწილები მკვეთრად გაიმიჯნება ერთმანეთისგან, რაც აადვილებს საგნის აგებულების უფრო სრულ შესწავლას.

მეცნიერული ანალიზის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი მაინც აბსტრაქციაა (ლათინური „abstractio“ — განყენება). ყოველდღიურ ანალიზში დანაწევრება, უპირატესად, სივრცისა და დროის ნიშნით ხდება. მაგალითად, ხის ფესვები, ტანი, ფოთლები სივრცით არიან განცალკევებულნი ერთმანეთისგან. ქცევის, პროცესის მონაკვეთები კი დროით არიან ერთმანეთისგან გამიჯნული. ამიტომ მათი აზრობლივი დანაწევრება არაა ძნელი.

გაცილებით ძნელია საგნის დანაწევრება ისეთ ცალკეულ მხარეებად, რომლებიც სივრცითა და დროით არ არიან ერთმანეთიგან გამიჯნული და ერთმანეთს გამსჭვალავენ.

მაგალითად, ადამიანის ქცევაში ყოველთვის ერთდროულად მონაწილეობს და ერთმანეთს გამსჭვალავს აზროვნება, გრძნობა და ნებისყოფა. სამივე ერთი მთლიანობაა. მეცნიერი კი გამოჰყოფს მათ ერთმანეთისგან და ცალ-ცალკე განიხილავს, თითქოს ისინი ცალ-ცალკე არსებობდნენ.

ასეთი დაშლა შეუძლებელია აბსტრაქციის უნარის გარეშე. ადამიანის ჩვეულებრივი უნარი, არ მიაქციოს ყურადღება ერთ საგანს და მიმართოს ის მხოლოდ მეორე საგანზე, აქ მაღლდება მეცნიერულ უნარამდე, არ მიაქციოს ყურადღება საგნის ერთ მხარეს და ისე შეხედოს მეორეს. მაგალითად, განზე გადადოს, მხედველობაში არ მიიღოს გრძნობა და აზროვნება და ისე, სუფთად შეხედოს ნებისყოფის აქტს.

აი ეს უნარია აბსტრაქცია. მისით გაჯერებულობა, აბსტრაქტულობა გამოარჩევს მეცნიერულ ანალიზს ყოველდღიურისგან.

ამგვარი ანალიზი მოვლენათა საფუძვლებში ღრმად შეღწევის საშუალებას იძლევა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ის ნყდება საგნის ცოცხალ მთლიანობას და, პირიქით, გვაშორებს სინამდვილეს. სუბიექტში ამას შეესაბამება ანალიზის უნარის წინააღმდეგობა ცოცხალ ჭერეტასთან, მთლიანის გრძნობადი აღქმის უნართან. ერთი არსებობს მეორის ხარჯზე.

ამიტომ ცოცხალი ჭერეტი და გრძნობადი შემეცნებისკენ მიდრეკილ ადამიანს არ უყვარს ანალიზი და ნაკლებად ეხერხება ის. თავის მხრივ, ანალიტიკოსიც გადაჩვეულია ცოცხალ ჭერეტასა

და გრძნობად შემეცნებას, რაც ამ უნარის რამდენადმე გადაგვარებას იწვევს.

ამით აიხსნება, ერთი მხრივ, სიცოცხლით სავსე ადამიანის, ვთქვათ, ბავშვის უარყოფითი დამოკიდებულება, ბუნებრივი სიძულვილი ანალიზისადმი და, მეორე მხრივ, მეცნიერის ცნობილი გაუცხოება გრძნობადი შემეცნებისგან, მისი თავისებური „უსიცოცხლობა“.

ზუსტად ამავე მიზეზით, ფილოსოფიისა და ხელოვნების, მითოსისა და რელიგიის ხანა აფერხებდა მეცნიერებათა დანაწევრებასა და განვითარებას. თავის მხრივ, მეცნიერებათა დანაწევრებამ და განვითარებამ ძირი გამოუთხარა ფილოსოფიასა და ხელოვნებას, მითოსსა და რელიგიას.

„ანალიტიკური ჩიხიდან“ ერთადერთი გამოსავალია სინთეზი (ბერძნული „სინთეზის“ — შეერთება, შეწყობა). ეს მეცნიერული შემეცნებისთვის ისევე არსებითია, როგორც ანალიზი. სინთეზი აზრობლივად დაშლილი მთელის ხელახლა გამთელდება ნაწილთა შეერთების გზით.

რაც უფრო ღრმად ჩადის ანალიზი და მატულობს დანაწევრების ხარისხი, მით უფრო იქმნება ნაწილის დამოუკიდებელი არსებობის შთაბეჭდილება. შესაბამისად, დავინყებაც ეძლევა მთელი.

ასე მიეცა დავინყებაც ჩვენს „ანალიტიკურ“ დროში ბუნება, ადამიანის ინდივიდუალობა და პიროვნულობა, საერთოდ, ყოველგვარი „მთლიანობის პერსპექტივა“. სამაგიეროდ წინ წამოინია ტექნიკა, სოციალური ჯგუფები, სოციოლოგია და პიარტექნოლოგია.

იქმნება მეცნიერის „ახალი სინამდვილე“, რასაც თავი მოაქვს მოგონილი უპირატესობით ცოცხალი სინამდვილის წინაშე. ნამდვილად კი ეს სინამდვილის დავინყებაა. ხოლო აქედან ერთადერთი გამოსავალი უკანვე გზის გამოგნებაა, სინთეზის განხორციელება.

ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად შეინარჩუნა კულტურამ, ჩვენს შემთხვევაში კი მეცნიერმა, ის უნარი, რასაც ესოდენ ფიტავს ანალიზი. ლაპარაკია მთლიანის ცოცხლად აღქმის უნარზე — ინტუიციზე, რაც ზემოთ შემეცნების მესამე წყაროდ ვთქვით.

მეცნიერული ინტუიცია უკვე „დაშლილი“ სინამდვილის ახალ მთლიანობაში, გონების წმინდა ფორმებში მოქცევის უნარია. ნამდვილი მეცნიერული ანალიზისას სწორედ ისაა საიმედო მეგზური. ის მუდამ მიპყრობილია მთლიანობაზე, მთელ საგანზე. თვით ჭიანჭველური ანალიზის დროსაც კი არ ჰკარგავს მას მხედველობიდან და ცოცხალ სულს ჩაბერავს დანაწევრების უსიცოცხლო, „ნეკროფილურ“ პროცესს.

ანალიზს, სწორედ ინტუიციის წყალობით, არასოდეს ტოვებს სინთეზის აჩრდილი. რაც უფრო მკაფიოდ მონანილებს ეს აჩრდილი ანალიზში, მით უფრო ზომიერი და ნაყოფიერია ეს უკანასკნელი; მით უფრო მყარი საფუძველი არსებობს ანალიზის ნაყოფიერი დაგვირგვინებისთვის.

ანალიზსა და სინთეზს მჭიდროდ უკავშირდება შემეცნების უზოგადესი მეთოდები — ინდუქცია და დედუქცია.

შემეცნების მიზანი ზოგად დამოკიდებულებათა დადგენაა. უკანასკნელთა ცოდნის საფუძველზე ვიცით ყველა კერძო შემთხვევა. მაშასადამე, შემეცნება მიემართება კერძოდან ზოგადისკენ. სწორედ ამას — დანაწევრებისა და ნაწილთა შესწავლის, მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულების გარკვევის გზით ზოგადი დამოკიდებულებების განსაზღვრას ჰქვია ინდუქცია (ლათინური *inductio* — მოწესრიგება).

ეს მსვლელობა კერძოდან ზოგადისკენ შეიცავს საწინააღმდეგო მოძრაობას ზოგადიდან კერძოსკენ. მართლაც, ნაწილების შესწავლა სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა, წინასწარ რომ არ გექონოდა რაღაც ზოგადი ჰიპოთეზა. ესაა კვლევისთვის მიმართულების მიმცემი, კერძო შემთხვევათა ქაოსის მომწესრიგებელი. მაშასადამე, ზოგადის ცოდნა წინ უსწრებს კერძო შემთხვევების შესწავლას. ესაა დედუქცია (ლათინური *deductio* — გამოყვანა).

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ინდუქციას ანიჭებს უპირატესობას. ესენი, უპირველეს ყოვლისა, ინგლისელი ფილოსოფოსები არიან: ფრენსის ბეკონი, ჯონ ლოკი, დევიდ ჰიუმე და სხვები. მეორე ნაწილი კი დედუქციური მეთოდის ერთგულია. ესენი არიან: პლატონი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ქრისტიან ვოლფი და სხვები.

ჩვენს შემთხვევაში კი მთავარი ისაა, რომ ყოველი შემეცნება ინდუქციისა და დედუქციის თანამშრომლობაა. შემეცნება წინასწარ მოცემული ზოგადი დებულებების დასაბუთება და დაკონკრეტებაა კერძო შემთხვევების შესწავლის გზით.

ეს ინდუქციაა, რაკი ხდება მოძრაობა ზოგადი დებულებების დადგენისკენ კერძო შემთხვევათა შესწავლის გზით. მაგრამ ეს დედუქციაა, რაკი ამოვდივართ ზოგადი დებულებებიდან — ჰიპოთეზიდან, პარადიგმებიდან, წინასწარი ვარაუდებიდან, სამუშაო პრინციპებიდან. მხოლოდ მათი საშუალებით ხდება აღქმებით, გამოცდილებით მიღებული მასალის ნებისმიერი მოწესრიგება და დალაგება. ამავე გზით ზუსტდება, კონკრეტდება, მდიდრდება თავდაპირველი ზოგადი დებულებები ანუ მივდივართ კონკრეტულისკენ, კერძოსკენ; ვასრულებთ დედუქციურ მოძრაობას.

აი ამ გზით, ამ „ფორმებისა და მეთოდების“ გამოყენებით იქმნება მეცნიერება ანუ ცნებათა სისტემა.

თავი მეხვიდა მხატვრული შემოქმედება

1. შემოქმედების ცნება

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი შემეცნების განსაკუთრებულ სახეობად მხატვრულ ნაწარმოებსაც ფიქრობს — ხელოვნებაც შემეცნებააო.

ამის საბუთად ის მოაქვთ, რომ ხელოვნების ნაწარმოებში მოცემულია თავისებური ცოდნა ადამიანისა და მისი ცხოვრების შესახებ. აქ მართლაც არაჩვეულებრივი ძალითაა ნაჩვენები ადამიანის ცხოვრების არსი. ხოლო ლიტერატურის ნაწარმოებები ხშირად უკეთ ასახავს თავის ეპოქას, ვიდრე ისტორიკოსის მეცნიერული თხზულებანი.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამას ვერ ვიტყვით ხელოვნების ყველა დარგზე; ვთქვათ, არქიტექტურაზე, მუსიკაზე, ცეკვაზე. ძნელია მათი ჩათვლა შემეცნებად ხელოვნური ძალდატანებისა და აშკარა თვითნებობის გარეშე.

მეორე მხრივ, ყველასთვის ნათელია ჰომეროსის, პიუგოს, ტოლსტოის, გამსახურდიას ისტორიული ტილოების მეცნიერული ღირებულება.. ცნობილია, რომ დიდი არქეოლოგი გეორგ შლიმანი გათხრების დროს მხოლოდ ილიადათი ხელმძღვანელობდა.

მაგრამ ამ ტილოების მეცნიერული ღირებულება გაშუალებულია იმ ისტორიული თხზულებებით, რომლებიც საგანგებოდ შეისწავლეს ამ მწერლებმა; უკიდურეს შემთხვევაში კი — მათივე მეცნიერული დაკვირვებებით და არა მწერლური აზროვნებით. ამიტომ ამ ტილოებში მოცემული ისტორიული ცოდნა ალებულია ისტორიის მეცნიერებიდან. იგი უშუალოდ არ ეკუთვნის მხატვრულ ნაწარმოებს; არ წარმოადგენს „მხატვრულ შემეცნებას“.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას: ამ მწერლების დამსახურება და ღირებულება ისტორიული სინამდვილის გამოხატვა როდია. ისტორიული უზუსტობანი ვერაფერს დააქლებდა პიუგოს რომანის უდიდეს მხატვრულ ღირსებებს. ისტორიული სიმართლე, უბრალოდ, ემატება ამ მხატვრულ ღირსებებს და ზრდის ნაწარმოების საერთო ღირსებას.

მხატვრულ ნაწარმოებში ხშირად საუკეთესოაა ნაჩვენები ცხოვრების არსი. ამის მაგალითია მხატვრული ლიტერატურის ყოველი კლასიკური ქმნილება. ვთქვათ, „მესაფლავეში“ არაჩვეულებრივი ძალითაა ნაჩვენები ცხოვრების წარმავლობა და ადამიანის ყველაზე ძვირფასი იმედების უსაფუძვლობა. ისე ჩანს, რომ ეს პოემა სწორედ მხატვრული შემეცნებაა.

ნამდვილად კი პოეტს ალებული აქვს უკვე მზამზარეულად არსებული ცოდნა ცხოვრების ამოცანების შესახებ და ეს აქვს განცდილ-გადმოცემული მხატვრულად. მაშასადამე, ეს პოემა შემეცნება კი არაა, არამედ შემეცნებულის განცდა და გადმოცემა.

მხატვრული შემეცნების ცნება საჩოთიროა თუნდაც იმიტომ, რომ შემეცნებას პირობით ვამბობთ თვით მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართაც კი. აკი ზემოთ შემეცნება აგებად განვმარტეთ. მით უფრო გამოუსადეგარია ეს სიტყვა მხატვრული ნაწარმოების მიმართ. მხატვრული აზროვნება მით უფროა აგება. კერძოდ, ის შემოქმედებაა.

აგება საერთოა მეცნიერებისა და ხელოვნებისათვის. არც მეცნიერი ასახავს სინამდვილეს და არც ხელოვანი. ორივენი აგებენ ახალ, სუბიექტურ სინამდვილეს. მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ მეცნიერი გრძნობად მასალას მოაქცევს გონების წმინდა ფორმებში — საფუძვლიანობის კანონში. ეს რაციონალური აგებაა. მისი უმაღლესი ფორმები მეცნიერება და ფილოსოფიაა.

ხელოვანი კი გრძნობად მასალას წარმოსახვის წმინდა ფორმებში მოაქცევს. ეს ფორმები, განსხვავებით გონების წმინდა ფორმებისგან, ისე ძალიან განსხვავდება ეგრეთ წოდებული სინამდვილისგან, რომ ხელოვნების ნაწარმოები ახალ სინამდვილედ გამოიყურება, ხოლო მხატვრული აზროვნება — შემოქმედებად.

2. მხატვრული შემოქმედების საწყისი

მხატვრული შემოქმედების საწყისი ახლოს დგას გრძნობად აღქმასთან. ეს უკანასკნელი, ერთი მხრივ, საგანთა ზემოქმედებაა ჩვენზე, ხოლო მეორე მხრივ, ამ ზემოქმედებით გამოწვეული გრძნობადი მრავალსახეობის მოქცევა ზოგად ცნებაში.

მაგალითად, ჩვენ აღვიქვამთ მინდვრის შუაგულში აღმართულ მუხას, როგორც ზოგადი ცნების, საერთოდ მუხის კერძო შემთხვევას.

ეს მომენტი არსებითია აღქმისთვის. როგორც ჩანს, შეგრძნებათა მრავალსახეობა იმთავითვე მიისწრაფვის ზოგად ცნებაში მოქცევისკენ, მონესრიგებისკენ. ეს აზროვნების თვისებაა. ადამიანი მოაზროვნე არსებაა და ამიტომაც მის ცნობიერებაში წარმოქმნილი გრძნობადი მრავალსახეობა მაშინვე გრძნობადი აღქმის სახეს იღებს — ექცევა ზოგად ცნებაში. ეს აქტი გამოიხატება მსჯელობით „ეს მუხაა“ და წარმოადგენს შემეცნების აქტს.

მაგრამ ადამიანში არის გრძნობადი მრავალსახეობის მონესრიგების მეორე გზაც. ეს მრავალსახეობა, გრძნობადი მასალა ექცევა არა ზოგად ცნებაში, არამედ მხატვრულ სახეში.

მინდვრის შუაგულში აღმართული მუხა აღიქმება არა სხვა მუხებთან მიმსგავსების წესით ანუ ერთერთ მუხად, არამედ სხვა მუხებისგან განსხვავების გზით ანუ ერთადერთ, განუმეორებელ მუხად. ამავე დროს, ის თითქოს თავის თავში შეიცავს ყველა მუხას და წარმოადგენს მთელ გვარეობას. ეს მხატვრული აღქმაა.

თუ ჩვეულებრივი აღქმა საგანს მისივე გვარეობის საგანთა სიმრავლეში აღიქვამს, მხატვრული აღქმა პირიქითაა. ეს არის საგანში მისივე გვარეობის საგანთა მთელი სიმრავლის, კლასის აღქმა. ამიტომ მხატვრული აღქმა გამოირჩევა განსაკუთრებული სიღრმითა და შთამბეჭდაობით.

ის ჰგავს რაციონალურ შემეცნებას, რადგანაც უკანასკნელიც საგანთა კლასის და არა ერთი საგნის შემეცნებაა. მაგრამ შთამბეჭდაობით ის განსხვავდება რაციონალური შემეცნებისგან. ამ შთამბეჭდაობის მიზეზი გასაგებია — საგანთა არსი აქ მიიწვდება ცოცხლად, გრძნობადი სახით; არა ზოგადი ცნების საშუალებით, როგორც რაციონალურ შემეცნებაშია.

საგანში მთელი გვარეობის განჭვრეტა მიუთითებს მხატვრული აღქმის ერთ დიდ თავისებურებაზე — ის მეტწილად ფანტაზიიდან მომდინარეობს და არა ცნებითი აზროვნებიდან. მხატვრული აღქმის საგანი თითქოს „ფეხმძიმეა“ მთელი სამყაროთი. ამიტომ მას მუდამ ეტყობა დაუმთავრებლობის, გაურკვევლობის იდუმალი დალი.

თუ ჩვეულებრივი აღქმის საგანი მკვეთრად ჩამოყალიბებულია, მხატვრული აღქმის საგანი თითქოს მუდამ ყალიბდება, „ღრუბლისებური“. ფრიდრიხ შილერი შემოქმედების სანყის მდგომარეობას ადარებდა ღრუბლისებურ, მუსიკალურ ქმნადობას, რომელსაც ჯერ არანაირი ფორმა არა აქვს და ძალუძს კი ყველა ფორმა შეას.

ხელოვანი თითქოს ამ ქმნადობის მონაწილეა. ის იმდენად არსებულს არ გამოხატავს, რამდენადაც ახალს ჰქმნის. ცუდია ნაწარმოები, რომელიც დანერამდე არსებობს ხელოვანის ცნობიერებაში, ჩამოყალიბებული აზრის სახით. ასეთ შემთხვევაში მხატვრული სახე არაა ცოცხლად განჭვრეტილი; ის ზოგად ცნებაშია არეული. სხვა სიტყვებით, ხელოვანს ხელოვნების საგანთან არა აქვს საქმე.

ამავე მიზეზით, სრულფასოვანი მხატვრული ნაწარმოები შექმნის შემდეგაც „იცვლება“ — ერთმნიშვნელოვნად არაა ჩამოყალიბებული და ნაირ-ნაირი განმარტების საფუძველს იძლევა. სწორედ ეს ალიზიანებს მკითხველის თუ მაყურებლის ფანტაზიას და სულ მოძრაობაში ამყოფებს მას. ნამდვილი შემოქმედება შემოქმედებასვე ჰბადებს, რადგან მზა სახის პასუხს არ იძლევა. ცუდი შემოქმედება კი მზამზარეულ პასუხს იძლევა და ამით ადუნებს ჩვენს ფანტაზიას, მოსაწყენია.

ამიტომ ზუსტია ვოლტერის შენიშვნა: „თუ გინდა იყო მოსაწყენი, უნდა თქვა ყველაფერი“.

ეს განსხვავება რაციონალურ შემეცნებასა და მხატვრულ შემოქმედებას შორის უფრო ღრმადაც მიდის. რაციონალური შემეცნება მიმართულია საგნის შინაარსზე: რისგან შედგება საგანი? რითია ის განპირობებული და რა შედეგს იწვევს, რას განაპირობებს თავის მხრივ? რაციონალური შემეცნება იმის გარკვევაა, თუ საიდან წარმოდგება მუხა, რა სახეობებს მოიცავს იგი, რითი იკეპება და რა ფუნქციას ასრულებს მცენარეთა სამყაროში.

სულ სხვაა მხატვრული აღქმა. ის არც ერთ ზემოთე კითხვას არ შეიცავს. ამ აზრით, მასში არაა საგნის „შინაარსი“. სამაგიეროდ აქ არის საგნის „ფორმა“, მისი გარეგანი სახე. მაგრამ რად ენიჭება გარეგან სახეს ამხელა მნიშვნელობა?

სწორედ აქ ჩანს მხატვრული აღქმის მთელი თავისებურება. აქ საგანი გამოხატავს არა მხოლოდ მის მსგავს საგანთა გვარეობას, არამედ აგრეთვე ამ საგნის საიდუმლო მსგავსებას მისგან სრულიად განსხვავებულ საგნებთან.

მაგალითად, მუხა როგორც მხატვრული სახე გამოხატავს არა მხოლოდ ყველა მუხას, არამედ აგრეთვე „სიმშვიდეს“, „ძალმორჭმულობას“, „სიდიადეს“. ის ადამიანის სულიერ თვისებებს ატარებს.

ამით მხატვრული სახე აშკარად გადის აღქმის ფარგლებიდან. ის თითქოს თავისებური თვითნებობის შედეგია და სრულიად გაუგებარი ხდება ცნებითი აზროვნებისთვის. მართლაც, ხელოვნების ნაწარმოებში მრავლადაა ზღაპრის ელემენტები, „არარეალური კავშირები“, წარმოსახვის თამაში; ისეთი არარეალური საგნები, როგორიცაა „იისფერი თოვლი“, „ივლისისფერი ყინვის თასები“, „ხელსახოცთა ზღაპრები“, „მღვრიე მშვენებანი“ და ასე შემდეგ.

ხელოვანი რეალობიდან აღებულ მასალას სულ სხვა, არარეალურ კონტექსტში აქცევს. რეალური საგნები არარეალურ კავშირებში ეხვევა და არარეალურ შინაარსს იძენს.

ცნებითი აზროვნების თვალსაზრისით, ეს ყველაფერი თვითნებობად ჩანს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ხელოვნებაში გონებას ცვლის ფანტაზია, წარმოსახვა. მხატვრული სახე სწორედ ფანტაზიის ნმინდა ფორმაა. წარმოსახვა აკავშირებს გრძნობად მრავალსახეობას სრულიად „არარეალური ნესებით“.

ეს ნესები სინამდვილის უღრმეს ფენას განეკუთვნება, სადაც ყველა განსხვავება პირობითია და სუფევს „თავდაპირველი მთლიანობა“ ანუ მითოსი. მხატვრული აზროვნება სწორედ ამ მითოსური ფესვების განჭვრეტაა ჩვენს გრძნობად მრავალსახეობაში, „მოვლენათა სამყაროში“.

ამიტომ ხელოვნებაში საგნები გადატანითი, სიმბოლური მნიშვნელობებით ივსება. ხელოვნება „სხვა სამყაროს“ შექმნაა უკვე მოცემულ სამყაროში. ამ აზრით, ის შემოქმედებაა და არა შემეცნება. ეს შემოქმედება არაა თვითნებობა. ის განსაზღვრულია თვით საგანთა უღრმესი, მითოსური ბუნებით.

ფანტაზიის თამაშიც ნებსებს ემორჩილება. რეალობიდან გასვლა უფრო სიღრმისეულ რეალობაში მოქცევაა. ამ ფართო აზრით, ხელოვნების ნაწარმოებიც შემეცნებაა — მასში „აისახება“ საგანთა იდუმალი, ცნებისთვის სრულიად მიუწვდომელი კავშირები. ჰაიდელგერი სწორედ ხელოვნებას თვლიდა უმაღლეს შემეცნებად.

3) მხატვრული შემოქმედების სუბიექტი

მხატვრული შემოქმედების სუბიექტი ხელოვანია; აგრეთვე ის, ვისაც ესმის ხელოვნების ნაწარმოები. მასში იგულისხმება ადამიანი, ვისაც აქვს მხატვრული აღქმის და შემოქმედების უნარი. აქ ყველაზე მთავარია მხატვრული განცდა.

ეს განცდა იწყება ფანტაზიის სიჭარბიდან. მის დასახასიათებლად ურიგო არ იქნება ბერძნული მითების გახსენება.

მითი ნარცისის შესახებ მოგვითხრობს სილამაზით განთქმულ ყმანვილზე, ვინც უცაბედად თვალი მოჰკრა თავის ანარეკლს წყალში და საბედისწეროდ გაუმიჯნურდა მას. მითის თანახმად, ამას წინ უსწრებს ნარცისის მიერ ფერია ექოს სიყვარულის უარყოფა.

ამით ნათქვამია, რომ ნარცისი თავიდანვე გულგრილი იყო „სინამდვილის“ მიმართ. ნამდვილი, ბუნებრივი სიყვარული მის გულს არ ეკარება. ამის მიზეზი საკუთარი თავის შეყვარებაა.

ეს კი უნდა გავიგოთ არა ჩვეულებრივ ეგოიზმად, არამედ ანარეკლების, ლანდების, ესე იგი, ფანტაზიით შეთხზული სახეების სიყვარულად. ნარცისი პირველი მითიური სახეა, ვინც ფანტაზიის სამყაროში ცხოვრობს. კერძოდ, ფანტაზია მის ცნობიერებაში სინამდვილეს ცვლის — ის უფრო ნამდვილია, ვიდრე ჩვეულებრივი სინამდვილე. მისი ძალა აღემატება სინამდვილის ძალას. სწორედ ესაა ფანტაზიის სიჭარბე, რაც ესთეტიური გრძნობის უმთავრესი ნაწილია.

აი ამ აზრით, ნარცისის შესახებ მითში შეიძლება ხელოვნების საიდუმლო ამოვიკითხოთ. ხელოვნება იწყება ფანტაზიის არაჩვეულებრივი სიჭარბიდან.

ფანტაზიის სიჭარბე როგორც ხელოვნების საწყისი კიდეე უფრო მკაფიოდაა გახაზული მეორე ბერძნულ მითში. ეს არის მითი პიგმალიონის შესახებ. პიგმალიონი მოქანდაკეა. მან შექმნა

უმშვენიერესი გალათეას ქანდაკება და უსაზღვროდ შეუყვარდა იგი.

აქაც ხელოვნების იგივე საიდუმლოებაა გახაზული — ფანტაზიის ნაყოფს უფრო მეტი ნამდვილობა მიენერება, ვიდრე ნამდვილ საგნებს. ეს ყოველგვარი მხატვრული აღქმის აუცილებელი ნიშანია. ხოლო ხელოვანს ის განსაკუთრებული ძალით ახასიათებს.

ამ დროს გეიყვარს ან გეძულს არა ნამდვილი, არამედ წარმოსახული საგანი. ეს ენიწალმდეგება ბუნებას და მისგან გადახრაა. ამისათვის ხელოვანი ისჯება, როგორც ნარცისი დასაჯეს ღმერთებმა. ასეთი მსხვერპლი აუცილებელი სანჯავია მხატვრული შემოქმედებისთვის. მხატვრული შემოქმედების ამ ტრაგიკულ მხარეს წამოსწევნე ნინ ეგრეთ წოდებული დეკადენტური მიმართულების მწერლები.

ამ თვისებაში ჩანს შემოქმედის ცნობილი გულგრილობა „შინაარსისადმი“ ანუ სინამდვილისადმი. ხელოვანი ნაკლებად დაგიდევს რეალურ კავშირებს და კანონზომიერებებს. ფანტაზია მათში ვერ ეტევა და მიწყივ გადის მათი საზღვრებიდან. ხელოვანის ცნობიერებაში რეალური საგნები და კავშირები მკრთალა. შესაბამისად, სუსტდება რეალური ინტერესებიც და მათი ენერგია გადაედინება უანგარო ინტერესში, უანგარო სწრაფვაში მხატვრული სახეებისადმი. სინამდვილის ადგილს იკაეებს „წმინდა ფორმები“.

ამას უკავშირდება ხელოვანის განსაკუთრებული სწრაფვა სილამაზისკენ. სილამაზეს მისთვის დაახლოებით იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც სისწორეს მეცნიერისთვის. ეს გამოწვეულია „ფორმის“, მხატვრული სახის სილამაზით. შინაარსისგან, „მატერიის სიმძიმისგან“ განთავისუფლებული ფორმა იძენს განსაკუთრებულ სიმსუბუქესა და ჰაეროვნებას. თითქოს ქვეყნიერების მძიმე ხუნდებისგან გამოცურდნენ ფორმები და თავისუფლად ლივლივებენ ჰაერში მხატვრულ სახეებად.

კარგად ამბობს ამას ფრიდრიხ შილერი ლექსში „იდეალი და ცხოვრება“:

„არა ნივთებთან ჯაჯგურით და
მტანჯველი ბრძოლით,
არამედ მწყობრად და ჰაეროვნად,
თითქოს იშვაო არარაისგან,
კამკამებს სახე
განცვიფრებულ პოეტის თვალწინ“.

სილამაზის ეს ნმინდა ფორმები ერთგვარ ღვთაებებს ედრე-
ბიან, ვითარცა პლატონის „იდევები“. მათ შილერი სახეებს უწო-
დებს:

„მხოლოდ სხეული ემონება მძლავრ ბედისწერას,
ხოლო რჩეულთა თანამგზავრი ნმინდა სახეა.
არ ჰმონებს იგი დროის სრბოლას,
ჰკრთის სინათლეში,
როგორც ღვთაება ღვთაებებს შორის!“

„მძიმე შინაარსისგან“ დაცლილი „ფორმების სამყარო“ არაა
საშიში. ის მხოლოდ საინტერესო და ლამაზია. თვითონ სუბიექტი
კი თავისუფალია ქვეყნიერების, ცხოვრების ჯოჯოხეთური შინა-
არსისგან და სილამაზის წინაშე დგას. ეს ინვესს მის განსაკუთრე-
ბულ მდგომარეობას — მხატვრულ ტკბობას.

ცხადია, ეს არაა ჩვეულებრივი ტკბობა, რაიც „შინაარსეუ-
ლია“ — გამოწვეულია რაღაც სარგებლით. ეს „ფორმალური“
ტკბობაა, მხოლოდ სილამაზის ჭკრეკით გამოწვეული. ადამიანს
ახარებს სრულყოფილის არსებობა თავისთავად, მასთან რაიმე
საგნობრივი ურთიერთობის გარეშე — მზის ამოსვლა თუ ჩასვლა,
ფრინველის ლივლივი ცაში, აქოჩრილი ზღვა, ცისარტყელის ციუ-
რი საღტო. ესაა ეგრეთ წოდებული პლატონური სიყვარული ანუ
აღტაცება ფორმით, სრულყოფილი საგნით, მისი რამენაირი მოხ-
მარების გარეშე.

მხატვრული ტკბობა თავისებურ ტანჯვას უკავშირდება.
არც ეს ტანჯვაა ჩვეულებრივი, ცხოვრებისეული, რასაც სურვი-
ლის დაუკმაყოფილებლობა ინვესს. ეს „მაღალი“ ტანჯვაა, რასაც
ესთეტიური მდგომარეობის ხანმოკლეობა, დროებითობა განაპირო-
ბებს.

სილამაზის სიყვარული ეჯახება უხეშ ცხოვრებას. „ლამაზ
ფორმებს“ მიჩვეული პოეტური ხედვა მტკივნეულად აღიქვამს სი-
ნამდვილეს, რომელიც მუდამ ჩასაფრებულია ამ ფორმის მიღმა.
ხელოვანი ვერ ეგუება სინამდვილის „შინაარსს“ და საბედისწერო
განხეთილებამია მასთან. მას მუდამ სამოთხე ესიზმრება, მაგრამ
ჯოჯოხეთში ეღვიძება. აი ეს ინვესს შემოქმედის ტანჯვას.

კარგად ამბობს პოეტი:

ვერ დავიხატე, დედა, სამოთხე,
ის უზრუნველი მზე და ჩიტები...
ზეცა ვერ იტანს სულს მეამბოხეს...
ჩემს მძიმე ბედზე ნუ ჩაფიქრდება.

ვერ მოუხმინე ბალების შრიალს
და ოქრორეულ, წყნარ მდინარეებს...
დაკარგულ ზეცის დარდი დამყვება
და ეფინება ბინდი არეებს.

მაგრამ ოცნება მამალეებს ცამდე,
ამ ოცნებისთვის მუდამ ვისჯები,
რადგან სამოთხის დახატვა ვცადე,
ამოვსებულის მზით და ჩიტებით.
(გიორგი კორნაპელი)

აქ კარგად ჩანს, რომ „წმინდა ფორმა“, არსებითად, სუბიექტს ეკუთვნის. ის ხელოვანის წარმოსახვის ნაყოფია. ხელოვნების მთელი საიდუმლოება მხატვრული წარმოსახვის ძალაშია. სწორედ მხატვრული წარმოსახვა ანიჭებს არანამდვილს, სურათს სინამდვილეზე მეტ ძალას. ამ აზრითაა ხელოვნება შემოქმედება, ახალი სინამდვილის ქმნა.

ეს სინამდვილე ახალია არა იმ მხრივ, რომ ხელოვნებას ადამიანი ჰქმნის. მეცნიერებასაც ადამიანი ჰქმნის, მაგრამ ის არ ითვლება ახალ სინამდვილედ. პოეტური სინამდვილე ახალია იმ მხრივ, რომ მისთვის არაა სავალდებულო სინამდვილის წესები და კანონები. მას ახალი წესები და კანონები აქვს, რომლებიც პოეტური წარმოსახვიდან მომდინარეობს. ამიტომ უწოდა სულხან-საბა ორბელიანმა ხელოვნებას „სიბრძნე სიცრუისა“.

ხელოვნების ეს დასაბამიერი დაპირისპირება სინამდვილესთან ზედმინეწიანთა გადმოცემული ქართულ ხალხურ ლექსში:

„სანთლის გუთანს გავაკეთებ, შიგ შევაბამ უღელ მდევსა,
ზღვაში ეხნავ და ზღვაში ვთესავ, ხმელზე ვინადირებ თევზსა.“

მხატვრული წარმოსახვის ამ უნარს, შექმნას ახალი, ბუნებისგან განსხვავებული წესები და კანონები ანუ ახალი სინამდვილე, კანტი გენიალურს უწოდებდა. იგი მხოლოდ ხელოვნების სფეროში სცნობდა გენიოსობას. დიდი ხელოვანი, და არა დიდი მეცნიერი, მიაჩნდა მას გენიოსად.

ხელოვანი, თავისი შემოქმედებით, თითქოს ღმერთს ეტოქება — ღმერთიც შემოქმედია და ხელოვანიც. ის „ღმერთთან მორკინალი იაკობია“. ამიტომ რელიგია ამრეზით უყურებს ხოლმე ხელოვნებას. ეს ტრადიკული მტრობა ღრმად და შთამბეჭდავად გამოხატა კონსტანტინე გამსახურდიამ რომანში „დიდოსტატის მარჯვენა“.

4 მხატვრული აღქმის ძირითადი ფორმები (მშვენიერი და ამაღლებული)

მხატვრული აღქმა შეგრძნებების მოქცევაა მხატვრულ სახეში. ამით იქმნება საგანი, რომელიც არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივ აღქმაში მოცემული საგნისგან. მასში შეიძლება გავარჩიოთ სამი ფენა.

პირველია საგნის განსაკუთრებული ელვარება და სიცინცხალე. ეს გამოწვეულია იმით, რომ წინა პლანზე წამოიწევს საგნის განუმეორებლობა, ინდივიდუალობა. ფსიქოლოგიურ აღქმაში მოცემული საგანი „ზოგადია“. მასში წინა პლანზეა მსგავსება სხვა საგნებთან. საგანი სიმრავლის ერთერთი ეგზემპლარია. ამიტომაც „ნაცრისფერი“ და მოსანყენია. ის ადვილად ექვემდებარება ჩანაცვლებას გვარეობის სხვა ეგზემპლართაგან.

„მხატვრულ საგანში“ კი წინა პლანზეა განსხვავება გვარეობის სხვა ელემენტთაგან; საერთოდ, სხვა საგნებისგან. ამიტომ საგანი ღრმად შთამბეჭდავი და დაუვინყარია. მის გამო ამბობს პოეტი:

„რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების,
საშვილიშვილოდ გადაეცემის.“

ამიტომ მხატვრული ჭკრეტის უნარით დაჯილდოებული ადამიანები ხასიათდებიან განსაკუთრებული მეხსიერებით. მათზე საგნები განსაკუთრებულად აღიბეჭდება. ისინი ღრმად ინახავენ შთაბეჭდილებას, რომელიც სხვებისთვის შეიძლება მეორე ნუთშივე უკვალოდ ჰქრებოდეს.

„მხატვრული საგნის“ მეორე ფენა გვარეობითი სიმდიდრეა. ლუარსაბ თათქარიძე ერთი ცალკე აღებული ადამიანია და მისი განუმეორებლობა ადვილად იპყრობს ყურადღებას; ბევრად უფრო, ვიდრე მეცნიერებაში არსებული ზოგადი ცნება: „მეცხრამეტე საუკუნის მცონარა ქართველი თავადი“.

მაგრამ, ამავე დროს, ის არაა ერთერთი ადამიანი. ის თავის თავში ატარებს იმ დროის ქართველ თავადთა მთელ გვარეობას. ის ამ გვარეობის მკაფიო წარმომადგენელია. ოღონდ ის არ ჰქრება ამ გვარეობაში. ჩვეულებრივი თვალით დანახული მეცხრამეტე საუკუნის ქართველი თავადი ზოგადი ცნების ეგზემპლარია. ლუარსაბ თათქარიძის მხატვრული სახე კი, პირიქით, თვითონ ატარებს ამ ზოგად ცნებას და მისი ცოცხლად, მკაფიოდ წარმოჩენაა.

ამიტომ ხელოვანს სჭირდება აზროვნება და განსჯა საგნის საერთო შინაარსის გასარკვევად. ეს მხატვრულ სახეს დამაჯერებლობას და სიმტკიცეს ჰმატებს. მაგრამ უმთავრესი, რაც ხელოვანს

სჭირდება, თვით მხატვრული ალქმის ანუ ჭკრეტიისა და ფანტაზიის უნარია.

„მხატვრული საგნის“ მესამე ფენა სიმბოლური შინაარსია. იგი წარმოადგენს გვარეობას, მაგრამ ამავე დროს მიუთითებს გვარეობის მიღმა არსებულ იდეაზე. ეს მითოსური იდეაა, რაიც ღრმად და დამარხული საგანთა გულში და სრულიად მიუწვდომელია გონებისთვის.

მაგალითად, ალვის ხე მიუთითებს ადამიანისთვის დამახასიათებელ თვისებაზე — ქალურ სინაზეზე; მუხა — ვაჟკაცურ სიმშვიდეზე და ძალმორჭმულობაზე; ხიდან ხეზე ჩიტის გადაფრენა — სამყაროს საიდუმლო სიმსუბუქეზე; მუსიკალური ბგერა — ადამიანის სულის თრთოლვასა და ბორცვაზე და ასე შემდეგ.

„მხატვრული საგნის“ ანუ, რაც იგივეა, მხატვრული სახის პირველ ფენაში უფრო ჭარბობს მხედველობა და სმენა, მეორეში — გონება, მესამეში კი — საკუთრივ წარმოსახვა. ხელოვანი, უპირველეს ყოვლისა, წარმოსახვის უნარით გამოირჩევა. ამ უნარის გამო ის მიდრეკილია პარადოქსისკენ, სრულიად თავისებური ლოგიკისკენ და ასევე თავისებური ენისკენ.

ენა მხატვრულ შემოქმედებას ჰგავს. მხატვრული ალქმია, ჭარბი ფანტაზიაა ენის ქმნადობისა და განუწყვეტელი განვითარების წყარო. ამ წყაროდან აღმოცენებული ენა ცეცხლივით გადავარდება ცხოვრებაში. იქ კი მყარდება და ალაგ-ალაგ უხეშდება. მაგრამ პოეტი, საზოგადოდ კი ხალხის პოეტური გენია, მას იცავს კედომისგან; მარად შთაბერავს სულს და აცოცხლებს.

მხატვრული სახის ყველაზე არსებით ფორმად მშვენიერება უნდა ჩაითვალოს. მისი საიდუმლოება პირდაპირ უკავშირდება თავისუფალ ჭკრეტას.

დავაკვირდეთ: საგანსა და ჩვენს შორის, ჩვეულებრივ, დგას გამოცდილებით შემუშავებული წარმოდგენები, ზოგადი ცნებები და პრაქტიკული ინტერესები. ამიტომ ჩვენ ვხუჭავთ თვალს და „გამოვრთავთ“ აზროვნებას. ისედაც იოლად გავიკვლევთ გზას საგნებს შორის.

მაგრამ განსაკუთრებულ შემთხვევაში ეს წარმოდგენები, ზოგადი ცნებები და პრაქტიკული ინტერესები მკრთალია და შესაძლებელი ხდება საგანთა სუფთად ჭკრეტა. აი ასეთ დროს საგნები მშვენიერი.

რა არის ეს განსაკუთრებული შემთხვევა?

ერთია ადრეული ბავშვობა. ამ დროს გარეგანი გამოცდილება არ არსებობს, აბსტრაქტულ აზროვნებამდე შორია, ხოლო პრაქტიკული ინტერესები ჯერ არ ჩასახულა. ამიტომ საგანი მკვეთრად ელვარებს ადამიანის წინაშე და იზიდავს თავისი სიმშვენიერით.

მეორეა მხატვრული წარმოსახვის სიჭარბე. ადამიანთა ერთ ნაწილში ეს უნარი ჭარბადაა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს აბსტრაქტული აზროვნებისა და პრაქტიკული ინტერესების ხარჯზეა. ესენი შედარებით მერთალაია და ადამიანს ხელს ვერ უშლის საგანთა ჭვრეტაში. ამიტომ მას, ისევე როგორც ბავშვს, იზიდავს საგანი თავისი მშვენიერებით.

ეს საგანი, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებაა. ბუნების მიზანშეწონილი მოძრაობა და მრავალფეროვნება, მისი სიზუსტე და თანაწყობა წარმოგვიდგება ხილულ სრულყოფილებად ანუ მშვენიერებად.

ცა, მნათობები, ცისარტყელა, სინათლე და სიბნელე, მთები და ვაკეები, ზღვები და მდინარეები, ცეცხლი, ფერთა თამაში, უსასრულოდ მრავალფეროვანი ფლორა და ფაუნა, ბუნების მოვლენები — ყოველივე ეს ზედმინევით სრულყოფილ შედეგად გამოიყურება. კერძოდ, ეს არის ბუნების მშვენიერება.

მისგან უნდა განვასხვავოთ ადამიანის მშვენიერება. ეს, უმთავრესად, აზროვნებისა და კეთილი ნების ხილული ფორმაა. ზოგიერთი ადამიანის ზომიერად ნყობილი ნაკეთები და ტანის აღნაგობა მშვენიერებას განგვაცდევინებს. მაგრამ აქ, განსხვავებით ბუნების მშვენიერებისგან, მუდამ აღვიქვამთ ეგრეთ ნოდებულ შინაგან სილამაზეს — აზროვნებასა და კეთილ ნებას.

ესე იგი, ადამიანის გარეგანი სრულყოფილების აღქმისას ამ ადამიანს მივანეროთ აზროვნებას, კეთილ ნებას და აქედან გამომდინარე ნაირ-ნაირ ზნეობრივ ღირსებას. ეს განსაკუთრებულ სიამოვნებას გვანიჭებს, რასაც ბუნების მშვენიერებისგან ვერ მივიღებთ და არც მოველით. „ვინც იხილავს ადამიანის მშვენიერებას, — ამბობს გოეთე, — მას შეუძლებელია შეეხოს რაიმე ცუდი. ის ერთდროულად გრძნობს თავის თავს საკუთარ თავშიც და სამყაროშიც.“ (52, გვ. 296).

ბუნების მშვენიერებას კაცობრიობა თავიდან ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა. ის ახლოს იყო ბუნებასთან და ამიტომაც ვერ ამჩნევდა მას. ბერძნული ხელოვნება ადამიანის სხეულითაა შთაგონებული. ბუნება მას ნაკლებად იზიდავს. ამიტომ იქ პეიზაჟის კულტურა არ არსებობდა. სამაგიეროდ უმაღლეს დონეს მიაღწია ქანდაკებამ.

მოგვიანებით, როცა ადამიანი ბუნებას გაცილებით დამორჩა, ბუნების თემა უფრო მტკივნეული გახდა. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ქრისტიანულ კულტურაში, რომელმაც ბუნებაზე უპირობოდ მაღლა დააყენა ადამიანი. ამან ხელი შეუწყო ბუნების მონატრებას და პეიზაჟის თემის წინ წამოწევის. მეორე მხრივ, ადამიანის თემაში გაბატონდა სულის გამოხატვა. სხეულის ბერძნული

პიროვნება, შემთხვევით ვითარებათა გამო, ერთ კორპორაციაში აღმოჩნდება და მის ნესებს იცავს. თემი კი სხვა ნესის აღსრულებას მოითხოვს. ორივე ნორმა მონონებული და აღიარებული საზოგადოების მიერ. მაგრამ კონკრეტულ ვითარებაში ეს ნესები ერთმანეთს დაუპირისპირდება. თემსა და პიროვნებას შორის წარმოქმნილი კონფლიქტი სწორედ ამას ასახავს — წინააღმდეგობას თვით საზოგადოებაში, თემში არსებულ ნესებს შორის.

ეს წინააღმდეგობაა აღწერილი ვაჟა-ფშაველას პოემებში: „სტუმარ-მასპინძელი“ და „აღუდა ქეთელაური“.

პირველ პოემაში თემი იცავს სისხლის ალების მამა-პაპურ ადათს, პიროვნება კი სტუმარ-მასპინძლობის ასევე მამა-პაპურ ნესს. მეორე პოემაში თემი იცავს მტრისთვის მარჯვენის მოკვეთის რელიგიურ ნესს, ხოლო პიროვნება — ვაჟკაცი მტრისადმი პატივისცემის ასევე მითთაყამურ ადათს. ორივე შემთხვევაში უცაბედად აღმოცენებული უთანხმოება პიროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების საბაბი ხდება და მძლავრ კოლიზიად ვითარდება.

„მტერს მოვკლავ, კიდეც არ მოვსჭრი

მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!

„ნესი არ არის მტრის მოკვლა,

თუ ხელ არ მასჭერ დანითა“.

ვაი ეგეთას სამართალს,

მონათლულს ცოდვა-ბრალითა!”

საზოგადოებისა და პიროვნების წინააღმდეგობა უმაღლეს ნერტილს აღწევს ვაჟა-ფშაველას „გველის მჭამელში“. აქაური წინააღმდეგობა სხვა ტიპისაა. იგი უკვე აღარ ასახავს თვით ნესების დაპირისპირებას ერთმანეთთან. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება სიცოცხლე და ზნეობა. პირველის მატარებელია სტიქიური ქმნილება — თემი; მეორისა — პიროვნება.

თემი იცავს ბუნების ნესს — სიცოცხლე უნდა გაგრძელდეს და ცხოვრება უნდა განვითარდეს, თუნდაც ეს შეიცავდეს ბოროტებას. მინდია კი იცავს სიკეთეს — უნივერსალური, კოსმიური თანაგრძნობის პრინციპს, რაიც ეწინააღმდეგება ცხოვრებას. ამიტომ შეიძლება დავაზუსტოთ: თემი იცავს სიცოცხლეს, ცხოვრებას; მინდია — სიკეთეს, თანაგრძნობას.

საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირება ძალას იკრებს სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგ. სახელმწიფოს წარმოშობა იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოების შინაგანმა დანაწევრებამ უმაღლეს ზღვარს მიაღწია. საზოგადოება როგორც ერთიანი მონოლითი აღარ არსებობს. ის, ასე ვთქვათ, საზოგადოებათა კრებულია.

ლია, რაიც ჩვენს ინდივიდუალურ საზღვრებში ვერ ეტევა და ამიტომაც ამაღლებულ იდეებს ეტანება.

თითქოს ქვეყნიერების სიდიადე ჩვენს სიდიადედაც იქცევა. თითქოს, გარკვეული აზრით, ჩვენ ვუერთდებით უსაზღვრობას და ამიტომაც აღარ გვთრგუნავს, პირიქით, გვამაღლებს იგი. უპანიშადებში ეს განცდა გამოხატულია ზეადამიანური სიტყვით: „მე ვარ ყველა ეს ქმნილება ერთად და არცა რა სუფევს ჩემს გარდა!“

ეს საკუთარ ინდივიდუალობაზე ამაღლებაა და ესაა ამაღლებულის გრძნობაც.

მშვენიერსა და ამაღლებულს ხელოვნების ნებისმიერ ჟანრში შევხვდებით. მაგრამ მშვენიერის ნავსაყუდელი მაინც უფრო ხუროთმოძღვრება, ქანდაკება, ფერწერა და ლირიკაა, ხოლო ამაღლებულისა — მუსიკა და ტრაგედია, აგრეთვე მონუმენტური ხუროთმოძღვრება.

5. მხატვრული სახის მრავალფეროვნება

ა) ხუროთმოძღვრება

გრძნობადი მრავალსახეობის მოქცევა წარმოსახვის წმინდა ფორმებში ანუ ხელოვნება ბევრად უფრო მრავალფეროვანია, ვიდრე იმავე მრავალსახეობის მოქცევა ცნებაში ანუ მეცნიერება. მეცნიერებანი ერთმანეთისგან უფრო საგნის მიხედვით განსხვავდებიან, ვიდრე მეთოდის, აზროვნების წესის მიხედვით.

ხელოვნებანი კი ერთმანეთისგან უფრო საგნის გამოხატვის წესით განსხვავდებიან, ვიდრე მათი საგნით. მაგალითად, გოგონა შეიძლება დავხატოთ, გამოვაქანდაკოთ, სიტყვით აღვწეროთ ან ბგერათა თანანწყობაში მოვაქციოთ და ასე შემდეგ. ამიტომ ხელოვნება ძველთაგანვე მრავალი ფერით წარმოდგა ადამიანის აზროვნებაში.

ხელოვნების უძველესი დარგია ხუროთმოძღვრება. ძველი მსოფლიოს ხელოვნების ეგრეთ წოდებული შვიდი საოცრება სულ ხუროთმოძღვრების ძეგლებია, „ოლიმპიური ზევისის“ გამოკლებით. ქართული სულის მხატვრული გენიის სიმბოლოდ ხშირად სვეტიცხოველს ვამბობთ. დიდი ადგილი უკავია ხუროთმოძღვრებას ბერძნულ და განსაკუთრებით ქრისტიანულ ხელოვნებაში.

ხუროთმოძღვრების მხატვრული აღქმა ანუ მასში ხელოვნების დანახვა ადვილი საქმე არაა. ეს იმიტომაცა, რომ ის, ხელოვნებასთან ერთად, შეიცავს მკაფიოდ გამოკვეთილ უტილიტარულ, გამოყენებით ფუნქციას. მაგალითად, სვეტიცხოველს ადამიანი იმთავითვე აღიქვამს სარწმუნოებრივი წესის აღსრულების ადგილად ანუ გამოყენების თვალსაზრისით. ეს კი ხელს უშლის მის დანახვას

გროვავ. პიროვნება ეკუთვნის არა „დიდ თემობას“, არამედ მცირე სოციალურ ჯგუფს. ის ამ ჯგუფის ნაწილაკია, მიკროადამიანი. მას აღარა აქვს „შინაგანი განზომილება“ — ზნეობრივი ცნობიერება. მან მხოლოდ სამართლებრივი ნორმები იცის. ის „ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეა“.

ვ) „მიკროადამიანი“

„თანამედროვე ადამიანი“ საზოგადოების ისტორიული ფორმალიზაციის შედეგია. საზოგადოება ისტორიის გზაზე ნაწევრდება „მცირე სოციალურ ჯგუფებად“ და ექვემდებარება ფორმალურ წესებს ანუ ისეთ ნორმებს, რომლებიც მიღებულია შეთანხმებით და დაცულია ოფიციალურად გამწესებული მოხელეების მიერ.

ამით ადამიანი ჰკარგავს მისასვლელ გზას ეგრეთ წოდებული საერთო ინტერესებისკენ. მართლაც, საზოგადოება, როგორც საერთო ინტერესების მატარებელი, აღარ არსებობს — ის სოციალური ჯგუფების გროვავა. მეორე მხრივ, ადამიანი ძალიან მცირეა იმისთვის, რომ ატაროს დიდი ინტერესი. ის „დიდი თემობის“ წევრი კი არაა, არამედ „მცირე სოციალური ჯგუფისა“. ის „სოციალური ატომია“.

ამგვარი ადამიანის ჩამოყალიბება იწყება ჯერ კიდევ ანტიკური პოლისის რღვევიდან. დიდი იმპერიების ხანაში ბერძენი მოწყდა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ცოცხალ ასპარეზს. ის დიდი იმპერიის მოქალაქედ იქცა; იმპერიისა, რომელსაც მისი თვალი და „პლასტიკური“ ცნობიერება ვერ განვებობდა.

მაგრამ ბერძენმა იპოვა შინაგანი გზა „ზოგადისკენ“ — ეს იყო ჩაკეტვა საკუთარ თავში და მიერთება გონებასთან ანუ „აუცილებლობასთან“. სტოელებმა და ეპიკურელებმა გაკვალეს ეს ახალი გზა პიროვნების გადასარჩენად. თვითჩაღრმავებით ადამიანი უერთდებოდა საკუთარ „მე“-ზე უპირობოდ მაღლა მდგომ სულიერ ერთიანობას და ხდებოდა დიდი, უზრუნველი მსოფლიოს ნატიკი.

ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ უპირობოდ უარყო ეს გზა. მან ცოდვად და წარმართულ ცთომილებად გამოაცხადა გონება და აუცილებლობა. „ბედთან შერიგება“, რასაც სტოელები ჰქადაგებდნენ, ქრისტიანებს დიდ გაუგებრობად ეჩვენებოდათ. მათ სწამდათ, რომ ბუნება და ზნეობა სრულიად გამორიცხავს ერთმანეთს. ადამიანმა თავი უნდა დააღწიოს ბუნებას, გონებასა და აუცილებლობას — სტოელების ამ „წარმართულ სამებას“ და მიენდოს წმინდა წერილების საიდუმლოს.

ამით „ზოგადთან“ ადამიანის მიმართება შენარჩუნებულია, ოღონდ ახალ საფუძველზე, და ადამიანი განაგრძობს ცხოვრებას „უმაღლეს განზომილებაში“.

რეთა სახეები... ხამს წარმოვიდგინოთ გოთური ნაგებობა, ვთქვათ, სტრასბურგის კოშკურა ტაძარი და სხვები, უშველებელ ხედ, რომელსაც თავისი შედარებით წერილი ტანიდან გაუშლია ვეება ვარჯები ზედ დაყრილ კორძებითა და ყველა მიმართულებით გაფარჩხულ ტოტებით." (51, გვ. 343)

ხუროთმოძღვრების მშენიერება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში ჩანს, რომ იგი ღიად გამოხატავს და განახორციელებს თავის მიზანს უმოკლესი და ბუნებრივი გზით; სწორედ ისე, როგორც მცენარეშია. ზედმეტი სამკაული მხოლოდ აზიანებს ძეგლის მხატვრულ ღირსებას. „ყოველივე ზედმეტისგან თავისუფალი!" — აი პირველი, რაც თითქოს შუბლზე აწერია სვეტიცხოველს. თითქოს ქვა განთავისუფლდა სიმძიმისგან და იქცა ცოცხალ, ზეცისკენ მიმსწრაფ სულად.

ასეთი ბუნებრივი, მარტივი საიდუმლოების გამო ხუროთმოძღვრება, შეიძლება ითქვას, ისტორიულად არ ვითარდება. ბერძნული ხუროთმოძღვრება სრულიად დასრულებული ხელოვნებაა და შეუძლებელია მისი ისტორიული გამდიდრება არსებითად ახალი ფორმებით.

თანამედროვე ოსტატი ვერ გადაუხვევს აგების წესებსა და ნორმებს. ამგვარი გადახვევა, როგორც ჰეგელი, შოპენჰაუერი და იპოლიტ ტენი გვარწმუნებენ, უკან გადადგმული ნაბიჯი იქნებოდა. ხელოვნების ამ დარგში, ისევე როგორც ქანდაკებაში, იდეალისკენ სწრაფვა ანტიკურობის მიბაძვას ედრება.

ბ) ქანდაკება

რეფორმაციის ეპოქის გერმანელი ფილოსოფოსი იაკობ ბოემე (1575—1624) საინტერესოდ შენიშნავდა: „არ არსებობს ბუნებაში ისეთი საგანი, თავის შინაგან სახეს რომ არ აჩვენებდეს გარეგნობით. შინაგანი მინყივ ცდილობს გამომჟღავნებას... ყოველ საგანს თავისი ბაგეები აქვს თავისი არსის გასაცხადებლად. ეს ბუნების ენაა, რითაც ყოველი საგანი მეტყველებს თავისი უღრმესი ნიალიდან და გამოხატავს თავის თავს... ამით ისინი პოულობენ საკუთარ დედას, რომელიც ანიჭებს მათ არსებობას და საკუთარი სახის შექმნის ნებას." (55, გვ. 433).

თუ, ბოემესავით, საგანს შევხედავთ როგორც საკუთარი ბუნების გამჟღავნებისკენ სწრაფვას, ხელოვანი წარმოგვიდგება ამ სწრაფვის ხელშემწყობ ძალად. თითქოს ბუნება იდეების უზომო აღრევაა ნივთიერებასთან, რის გამოც შემთხვევითობებშია გახვეული. ხელოვანი ათავისუფლებს ბუნებას შემთხვევითი მინარევებისგან ხელოვნების ნაწარმოებში; კერძოდ, სახვით ხელოვნებაში.

ამას გულისხმობდა მიქელანჯელო, როცა ხუმრობდა: „ადვილია გენიალური ნაწარმოების შექმნა. უბრალოდ, აიღე მარმა-

რილოს ლოდი და მოაცილე ყოველივე ზედმეტი". თითქოს ბუნე-
ბისგან ეძლევა საგანი ხელოვანს; მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ
ხელოვანი ჰქმნის ამ საგანს თავისი ფანტაზიიდან.

საუკეთესოდ გამოხატავს ამ აზრს შოპენჰაუერი, როცა ლა-
პარაკობს გენიალური ანტიციპაციის (ლათინური anticipo — გან-
ეჭვრეტი) ანუ, უფრო მარტივად, ხელოვანის გენიალური ალლოს შე-
სახებ: „გენიოსის ამ ანტიციპაციას თან ახლავს საოცარი გამჭრი-
ახობა. საგანში იდეის შემეცნების დროს გენიოსს თითქოს ესმის
ბუნების სულ ოდნავი მინიშნებაც კი და ნათლად გამოსახავს იმას,
რაზეც ბუნება მხოლოდ ლულულულებს. კერკეტ მარმარილოზე ის
გამოჰკვეთავს მშვენიერ ფორმას, რასაც ბუნება ვერ ახერხებს თა-
ვის აურაცხელ მცდელობებში. ამ მშვენიერებას ის აჩვენებს ბუნე-
ბას, თითქოს ეუბნებაო: „აი ის, რისი თქმაც შენ გენადა!" და ბრძე-
ნი ბუნება კევრს უკრავს: „დიახ, სწორედ ეს!" (52, გვ. 298).

სწორედ ეს განაპირობებს ხუროთმოძღვრებისგან სახვითი ხე-
ლოვნების განსხვავებას — ხუროთმოძღვრება თითქოს მხოლოდ
შემოქმედებაა, ხოლო სახვითი ხელოვნება თითქოს მხოლოდ მიბაძ-
ვა. „ხუროთმოძღვრება იმით განსხვავდება სახვითი ხელოვნების-
გან და პოეზიისგან, — ამბობს შოპენჰაუერი, — რომ მას ასლი კი არ
გადააქვს საგნებიდან, არამედ თვითონვეა საგანი." (55, გვ. 430).

ამასვე ამბობს ჰეგელი: „ფერწერა და ქანდაკება გამოსახავს
საგნებს, რომლებიც ჰგვანან ბუნების საგნებს. მათი ტიპი ბუნების-
განაა ნასესხები. ხუროთმოძღვრებაც ნატიფ ხელოვნებას განეკუთ-
ნება; მაგრამ მისი ქმნილებანი, ისევე როგორც პოეტური ნაწარმო-
ებები, რამდენადაც ისინი არ შემოიფარგლებიან უბრალო აღნე-
რით, შეუძლებელია მივათვალოთ ბუნების მიბაძვას." (22, გვ. 48).

ხუროთმოძღვრებიდან სახვით ხელოვნებაზე, კერძოდ, ქან-
დაკებაზე, გადასვლას შთაბეჭდავად გვიჩვენებს ჰეგელი: „ხუ-
როთმოძღვრებამ, ამგვარად, არაორგანული ბუნება განალაგა ისე
სიმეტრიულად, თითქოს სული შთაბერაო; და აჰა, ჩვენს წინაშეა
ღვთის ტაძარი, სახლი ღვთისმცემის საძმოსი. ამის კვალად შიგ შე-
მოაბიჯებს ღმერთი. ინდივიდუალობის ელვა გაჰყრავს მძიმე მა-
სას, აღწევს მის გულში და ახლა არა მხოლოდ წმინდა სიმეტრიული
ფორმა, როგორც ხუროთმოძღვრებაშია, არამედ თვით სულის
უსასრულო ფორმა უყრის თავს და გამოჰკვეთავს სხეულს. ასეთია
ამოცანა ქანდაკებისა." (22, გვ. 89).

ქანდაკება სხეულებრივი სრულყოფილების და სულიერი სი-
დიადის გამოკვეთაა ქვაში. ამიტომ მისი საგანი ადამიანია. ცხოვ-
რებაში, სინამდვილეში სხეულებრივი სრულყოფილების და სული-
ერი სიდიადის იდეები აღრეულია შემთხვევით ნიშან-თვისებებთან;
ხოლო საუკეთესო ეგ ზემოქმედები, როგორც ყველაფერი შემთხვე-
ვითი, დღემოკლე და სწრაფნარმაველია. სწორედ ამ კანონზომიე-

რების გათვალისწინებას ემყარება ხელოვანის მძლავრი ვნება, გამოჰყვითოს ეს იდეები ჟამგამძლე მასალაში — ქვაში.

ქანდაკების საგანი ცხოველიცაა. მოქანდაკე აღტაცებულია ლომისა და ვეფხვის მძლავრი სხეულით, აგრეთვე ცხენის მშვენიერი აღნაგობით. ოღონდ ცხოველი ქანდაკების საგანია არა თავისთავად, დამოუკიდებლად, არამედ ადამიანთან კავშირში. ლომთან და ვეფხვთან ადამიანის შერკინებით გამოიკვეთება ადამიანის ტანისა და, უპირველეს ყოვლისა, ნების ძალმორჭმულება. ხოლო ცხენის მოქნილ ტანში ჩამდგარი შეკუმშული ძალა ემატება ადამიანის ნების სიდიადეს, მის გმირულ სულისკვეთებას.

ადამიანის ტანი ვითარცა ქანდაკების საგანი მხოლოდ გარეგანი სრულყოფილება როდია. ეს ტანი, როგორც ნესი, აზროვნებით, კერძოდ, დიადი მიზანდასახულობითაა აღბეჭდილი. სწორედ ამით განსხვავდება ადამიანის ტანი ცხოველის სხეულისგან და ამიტომ ხდება ის გამოქანდაკების ღირსი.

ადამიანის გამომკვეთელი ოსტატი ვნებულია, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სულიერი სიდიადით. აქ სხეულის სრულყოფილებასაც სხვა სინათლე დაჰკრავს. ეს სინათლე კი ცნობიერებიდან, აზროვნებიდან მოეფინება. ამიტომ დაბეჯითებით უნდა ითქვას, რომ ქანდაკება სწორედ სულის გამოკვეთაა და არა სხეულისა.

ეს არ უნდა გამოგვრჩეს, როცა ვმსჯელობთ ბერძნული ქანდაკების გამო. ბერძნები აღტაცებულნი იყვნენ ადამიანის სხეულით. ბერძნულ ქანდაკებაში ვერ ნახავ ბნელ, ქურუხ, ცხოველურ სხეულს, განსხვავებით, ვთქვათ, ეგვიპტური ან ინდური ქანდაკებისგან. მეორე მხრივ, აქ ვერ ნახავ ვერც სულის რაიმე უპირატესობას სხეულზე, როგორც ქრისტიანულ ქანდაკებაშია.

აზროვნება აქ თითქოს მხოლოდ სხეულის „სინათლეა“ და სხეულის სინატიფეში ანათებს. ბერძენ ფიდიასის (—V ს.) ქანდაკება „სხეულისა და სულის ნონასწორობა“, როგორც შილერი ამბობდა. ჰეგელი ამგვარ ნონასწორობას „მშვენიერ ინდივიდუალობას“ უწოდებდა; აგრეთვე — „მშვენიერების კლასიკურ ფორმას“.

ქრისტიანული ქანდაკება ნინ ნამოსწევს ადამიანის სულიერ მხარეს. მიქელანჯელოს (XV—XVI სს.) „მოსე“ მძლავრ, ნებისყოფას გამოხატავს. გაუტეხელი და ქვეყნიერების შემქმნელია ეს ნებისყოფა. დონატელოს (XV ს.) „დავითი“ დიადი რწმენაა, რასაც არანაირი ეჭვი არ ამღვრევს. დანიელ ბერთელ თორვალდსენის (XVIII—XIX სს) „თავადის ქალი ბარიატინსკაია“ ქალური გონიერებისა და სიმშვიდის ზეობაა; მისივე „გრაციები“ ქალების ტკბობაა საკუთარი მშვენიერებით; როდენის „მოაზროვნე“ გონების ძალისა და მჭმუნვარების გამოკვეთაა ქვაში.

ყველა შემთხვევაში ნინა პლანზეა ადამიანის შინაგანი სამყარო. სხეული მხოლოდ მის გამოხატვას ემსახურება. ამით დარღვე-

ულია მშვენიერების ბერძნული იდეალი. მას ცვლის სულის არაორაზროვანი პირველობა, რასაც შილერი „სენტიმენტალურ პოეზიას“, ხოლო ჰეგელი „რომანტიულ ხელოვნებას“ უწოდებდა.

ქანდაკების მასალა თავისთავად განაპირობებს უძრაობის უპირატესობას მის საგანში. მოქანდაკის ყურადღებას იპყრობს ქვეყნიერების უძრავი მხარე, საგანთა დასრულებულობა და დავანებულიობა საკუთარ თავში. მაგრამ ბერძნული, განსაკუთრებით კი ქრისტიანული ქანდაკება გამოხატავს მოძრაობასაც.

ჰეგელი შენიშნავდა ეგვიპტურ და ბერძნულ ქანდაკებათა განსხვავებას ამ მხრივ: „ეგვიპტელები, მაგალითად, თავიანთ ქანდაკებებში გამოხატავენ ღმერთებს შეტყუებულ ფეხებით, უძრავი თავით და ტანზე მჭიდროდ შემოწყობილ ხელებით. ბერძნები კი, პირიქით, გამოჰყოფენ ხელებსა და ფეხებს ტანისგან და აძლევენ ისეთ მდგომარეობას, როგორიც არსებობს ნაბიჯის გადადგმისას და საერთოდ ნაირ-ნაირი მოძრაობის შესრულებისას.“ (22, გვ. 205).

უძრაობით შემოფარგვლა ზღუდავს ქანდაკებას. მოქანდაკე იძულებულია შემოიფარგლოს უბრალო, უმარტივეს ვითარებათა გამოსახვით. მაგალითად, ბერძნული ღმერთები ხშირად სხედან, ისვენებენ და მშვიდად იყურებიან შორს. ამით, მართალია, იკვეთება ღმერთის სიმშვიდე და სიდიადე, მისი მალა დგომა მიზნებზე და ინტერესებზე, მაგრამ საჭიროა მოძრაობის გამოხატუაც.

ამას ვხედავთ აპოლონ ბელვედერელის შემთხვევაში, როცა პითონის ძლევამოსილი მკვლელი მრისხანედ და ძალმორჩმულად განაგრძობს გზას. აქ ირლევია ბერძნული ქანდაკების უწინდელი დიადი სისადავე და ქვიდან მძლავრი ნებისყოფის გუგუნი ისმის.

ასეთივე შინაგანი მოძრაობითაა აღსავსე თორვალდსენის ქანდაკება: მერკურს, ეს ნუთია, განზე გადაუდვია თავისი ფლეიტა, მალულად ჩაუბლუჯავს ხანჯალი და დაჟინებით აკვირდება მიმავალ მარსიასს, რათა ღრო შეურჩიოს და ხანჯლით განგმიროს. ეს ქანდაკებისთვის რთული საგანია, მაგრამ არა მიუწვდომელი.

მოძრაობასთან ქანდაკების კავშირის გამო ამბობს შოპენჰაუერი, რომ ქანდაკების საგანია არა მხოლოდ მშვენიერება, არამედ გრაციაც. იგულისხმება მოძრაობის გამოხატვა. ხელოვნების ჟანრებს შორის მოძრაობას ყველაზე სრულად და ლალად ცეკვა გამოხატავს. ცეკვა ბუნებაში არსებულ მოძრაობათა ყველაზე სრულყოფილი და ნატიფი ფორმაა. ეს გრაციის ანუ ნარნარ მოძრაობათა ზეიმი.

ქანდაკების სტიქია კი უძრაობაა. მაგრამ მას საშუალება აქვს გენიალურად მიუთითოს მოძრაობაზე. ქანდაკებასა და ფერწერაში ჩანს უძრაობისა და მოძრაობის სრულიად ბუნებრივი, მაგრამ მაინც საიდუმლო და ძალიან ძნელად მისაწვდომი კავშირი.

ა) ფერწერა

„პირველი ხელოვნება, — ამბობს ჰეგელი, — რომელიც ყველაზე ახლოსაა ქანდაკებასთან, არის ფერწერა.“ (22, გვ. 91).

თითქმის ყველაფერი, რაც ქანდაკების გამო ვთქვით, ეხება ფერწერასაც. მაგრამ არის განსხვავებაც. ეს არის ბევრად უფრო მსუბუქი მასალა და აგრეთვე ფერი. მხატვრული სახე, ფორმა აქ ბევრად უფრო, ვიდრე ხუროთმოძღვრებასა და ქანდაკებაშია, განიძარცვება მატერიის სიმძიმისგან.

„მძიმე მატერიას“ ამ მხრივ ჩაენაცვლება ფერი. ეს, როგორც ჰეგელი ამბობს, „ათავისუფლებს ხელოვნებას მატერიალური სხეულის გრძნობად-სივრცითი სავსეობისგან და შემოფარგლავს სიბრტყის განზომილებით.“ (22, გვ. 91). ეს საშუალებას აძლევს ფერწერას კიდევ უფრო ნათლად გამოხატოს „წმინდა ფორმა“.

მართლაც, ყველა დედა ატარებს ჩვილისადმი სიყვარულის მხურვალე გრძნობას, მაგრამ ყველა ქალის სახე როდი გამოხატავს ამ გრძნობას სრულად. რაფაელის მადონები კი ის წმინდა ფორმებია, რომლებიც მხატვარმა გაათავისუფლა სინამდვილის შემთხვევითი „მინარევებისგან“ და სრულად შეუსაბამა დედობრივი სიყვარულის იდეას, მხატვრის ფანტაზიაში მოცემულს.

ფერწერის ეს ფორმისეული თავისებურება უკავშირდება მის შინაარსულ თავისებურებას. მძიმე სხეულებრიობისგან განძარცვა ფერწერას უხსნის გზას ადამიანის შინაგანი ცხოვრების ბევრად უფრო დანაწევრებული გამოხატვისკენ, ვიდრე ხუროთმოძღვრებაში და ქანდაკებაშია. გრძნობა, წარმოდგენა, ოცნება, მიზნები — ყველაფერი ეს ფერწერაში ჰპოვებს ნატიფ ასახვას. მასში სუფთად აირეკლება ადამიანის სულის უმაღლესი შინაარსებიც და ყოველდღიური, სრულიად უბრალო განწყობილებებიც.

სიტყვაც კი მიუთითებს, რომ ფერწერაში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ფერს. შეიძლება ითქვას, რომ ფერი იმთავითვე, თითქოს ფერწერისგან დამოუკიდებლადაც, დატვირთულია სულიერი შინაარსით. „საღებავები, — ამბობს ჰელინგი, — სიმბოლოებია. ბუნებრივმა ინსტინქტმა ისინი აქცია იმედის, ნუხილის, სიყვარულის და ასე შემდეგ სიმბოლოებად“ (51, გვ. 291).

ამას საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება მეოცე საუკუნის გერმანელმა ფილოსოფოსმა ოსვალდ შპენგლერმა. ამ მხრივ ის გოეთეს ნამდვილი მოწაფეა. არავის მასავით ღრმად არ უფილოსოფოსია ფერთა გამო.

„ცისფერი და მწვანე ფერები — ამბობს შპენგლერი — ზეცის, ზღვის, ნაყოფიერი ვაკის, უხვი ჩრდილების, სამხრეთულ შუადღის, საღამოს და შორეულ მთათა ფერებია. არსებითად, ისინი საგანთა ფერები კი არაა, არამედ ატმოსფეროსი. ისინი ცივია —

ლი ისტორიული მოვლენების არა მხოლოდ შეფასებაზე, არამედ აღწერასა და დალაგებაზეც.

ზუსტად იგივე ითქმის დავით აღმაშენებლისა და მისი საქმეების აღწერისა და შეფასების შესახებ, ერთი მხრივ, ქრისტიანი, ხოლო მეორე მხრივ, მუსულმანი ისტორიკოსების მიერ.

ამავე ნიშნით განსხვავდება საბჭოური და ანტისაბჭოური ისტორიები, თუმცა კი იქ აღწერილი და შეფასებული მოვლენები ახლო წარსულს განეკუთვნება. დროის სულ მოკლე მონაკვეთში ისტორიული მნიშვნელობის „გმირები“ „მოღალატეებად“ იქცნენ და პირიქით.

აი ეს სხვადასხვაგვარი შეფასება ჰქმნის ცნობილ სკანდალს ისტორიის მეცნიერების გარშემო და საეჭვოს ხდის ისტორიის მეცნიერებას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სუბიექტური ისტორია არ ასახავს ობიექტურს და ისტორიკოსთა ნათხზავი უფროა.

ობიექტური ისტორია პირველადია, სუბიექტური — მეორეული. მას ობიექტური ისტორიის ასახვის პრეტენზია აქვს.

მაგრამ ამ პრეტენზიის განხორციელებას წინ ელობება წინააღმდეგობა, რასაც შეიძლება ისტორიული შემეცნების ანტინომია ეუწოდოთ (ბერძნული „ანტინომია“ — წინააღმდეგობა კანონში).

მართლაც, ისტორიული შემეცნების წყაროა თვითმხილველთა ცნობები. მაგრამ ეს არაა საკმარისი. თვითმხილველი მემატია-ნე, ერთი მხრივ, ხელისუფლების გავლენის ქვეშაა. უკანასკნელს უამრავი ბერკეტი აქვს მასზე ზემოქმედებისთვის. ამიტომ მემატია-ნე, როგორც წესი, მიკერძოებულია და ამახინჯებს სინამდვილეს.

მეორე მხრივ, მოვლენის უკეთ დასანახად და შესაფასებლად აუცილებელია დისტანცია დროში. საჭიროა ანმყოს ხმაური მიწყდეს და წარსულს ჩაბარდეს, მოვლენის ირგვლივ არსებული ვნებათაღელვა დაცხრეს, გონება „გაცივდეს“, მოვლენები დალაგდეს და თავისი შედეგები გამოიღოს. ეს ჰქმნის პირობებს იმისათვის, რომ ისტორიული შემეცნება გაინმინდოს გრძნობების ზემოქმედებისგან და საგნობრივი გახდეს.

მამასადამე, თუ მეისტორიე შესამეცნებელი მოვლენების თანამედროვეა, ის სწორად ვერ შეიმეცნებს. ისტორია როგორც მეცნიერება წარსულს ეხება და არა ანმყოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, წარსულში გადასული მოვლენა ისტორიკოსს ხელთ არა აქვს. ის უნდა დასჯერდეს სხვათა მიერ მოწოდებულ, როგორც წესი, მიკერძოებულ ტექსტებს.

ეს კანონზომიერება დიდად უწყობს ხელს ეგრეთ წოდებული ობიექტური ისტორიის დამახინჯებას. თავის დროზე ცალმხრივად განმარტებული ანუ დამახინჯებული სინამდვილე თანდათან მკვიდრდება, ისტორიულ სინამდვილედ იქცევა და მისი უარყოფა

აი ამ აზრ-გაგებით, ქრისტიანული ფერწერის მთავარი გატაცება პორტრეტის ჟანრია. როგორც ანტიკური ხელოვნება ეტრფოდა ადამიანის ტანს, ისე ქრისტიანული — ადამიანის სახეს. ბერძნულ ხელოვნებაში ადამიანის სახე ტანის ნაწილია ოდენ. თავისთავად, ტანისგან დამოუკიდებლად, ის არაფრისმთქმელი და ჩლუნგია. ქრისტიანულ ფერწერაში კი სწორედ სახე მეტყველებს.

შესაბამისად, ფერწერის მთავარ საგნად ადამიანის სახე იქცა, ხოლო მთავარ ჟანრად — პორტრეტი. ეს ჟანრი კი ითხოვს ყავისფერს, რადგან, შპენგლერის მტკიცებით, ეს არის „სულის ფერი“.

შპენგლერი შენიშნავს, რომ ეს ფერი არაა ცისარტყელაში — ბუნების ფერთა ამ თაიგულში. ეს კი აიხსნება იმით, რომ ყავისფერი სულის ფერია და არა ბუნებისა. ის ბუნებას, პირიქით, უარყოფს. ერთი სიტყვით, სული ყავისფერია. ამიტომ „სულის მხატვრის“ — რემბრანდტის საყვარელი ფერიც ესაა.

როცა შპენგლერი „ყავისფერ სულზე“ ლაპარაკობს, შეიძლება გავგახსენდეს მისი სათაყვანებელი ნიცშე — ის ლაპარაკობდა ბიზეს „ყავისფერ მუსიკაზე“. ამ ფერის მუსიკას თხზავდა ბეთხოვენიც სიმებიანი საკრავებისთვის. ეს „ისტორიული“ ფერია, რადგან ატმოსფეროს აქცევს უსასრულო ქმნადობაზე მინიშნებად.

კათოლიკური დასავლეთი უფრო სივრცეს ხატავს და გამოიყენებს ამალღებულ სიმწვანეს — ამ „კათოლიკურ“ ფერს. პროტესტანტულ დასავლეთს კი ადამიანის სახე უფრო იზიდავს, რისთვისაც გამოიყენებს „ტრანსცენდენტულ“ ყავისფერს, ამ „პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავს“.

უმჯობესია თვითონ შპენგლერს მოვუსმინოთ: „გრიუნე-ვალდის, ლორენის, ჯორჯონეს ამალღებული სიმწვანე სივრცის კათოლიკური ფერია. ხოლო რემბრანდტის ტრანსცენდენტული ყავისფერი — პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავი“ (56, გვ. 416—417).

ფერწერის დაბასიათებისას გვერდს ვერ ავუვლით ერთ კანონზომიერებას: აქ მთავარია ფორმა ანუ მხატვრის ფანტაზია და არა შინაარსი ანუ გამოხატული საგნის ისტორიული მნიშვნელობა.

ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს პოლანდიელი მხატვრების გატაცება ყოველგვარი უბრალო საგნით. მათი nature morte გვიჩვენებს, თუ როგორი მხატვრული გენიით უჭვრეტენ ისინი სრულიად უმნიშვნელო საგნებს. მათს ტილოებზე გამოსახულია დუქნები, საქორწინო ზეიმი და ცეკვები, ნადიმები და მოლხენა, რაიც ზოგჯერ აყალ-მაყალში გადაიზრდება; მაგრამ ყოველივე ეს მხიარული და გასართობია. საერთო მხიარულებაში ცოლებიც და ქალიშვილებიც მონაწილეობენ. ყველა და ყველაფერი გამსჭვალულია თავისუფლებისა და სილალის გრძნობით.

ესპანელ მურილიოს (XVII ს.) ზოგიერთ ტილოზე ეს უბრალოება ეულგარულობამდეც კი მიდის: დედა ეძებს მეპენარებს ბიჭუნას თმაში. ის კი ამ დროს არხეინად განაგრძობს პურის ლოლნას.

სხვა სურათზე ორი ბიჭუნა, გარღვეულ და წვირიან ტანსაცმელში, ჭამენ ნესესა და ყურძენს. მაგრამ აქვე ჩანს სრული უზრუნველობა და აუშლერეველობა, რასაც მოხეტიალე სპარსელ ბერებს შორისაც კი ვერ შეხვდები. სუფევს სრული სიჯანსაღე და სიცოცხლის სიხარული.

ჰეგელი იხსენებს რაფაელისეულ (XVI ს.) ბიჭის პორტრეტს. ბიჭი თავისუფლად დაყრდნობილა იდაყვზე და შორს იყურება ისეთი ნეტარებით და უზრუნველი იერით, რომ თვალს ვერ მოწყვიტავ ამ სულიერ სიჯანსაღესა და სიხარულს.

ასევე აღტაცებულია ფილოსოფოსი მურილიოს „ბიჭუნებით“: „არანაირი სხვა ინტერესი და მიზნები მათ არა აქვთ. ოღონდ ეს მათი სიჩლუნგის გამო როდია. ისინი ჩაცმულან კმაყოფილნი და ბედნიერნი, თითქმის ოლიმპოს ღმერთებივით. არც არაფერს შერებიან, არც რამეს ლაპარაკობენ. მაგრამ ერთი ზოდისგან კი არიან გამოკვეთილნი — სრული ადამიანები, რაიმე წყენისა და შინაგანი უთანხმოების გარეშე! ეს ძირისძირი ყოველი უნარისა და საქმიანობისა გვაფიქრებინებს, რომ ამ ბიჭუნებისგან მხოლოდ სიკეთე იბარტყებს და იხარებს.“ (22, გვ. 174).

აქედან გამომდინარეობს, რომ ისტორიული თემის გამოხატვა თავისთავად როდი სძენს ღირსებას მხატვრულ ნაწარმოებს. შეიძლება სწორედ პირიქით იყოს, რადგან ისტორიული თემა ჰკვეცავს ფანტაზიას და საზღვარს უნესებს მას.

თან თემის ისტორიული მნიშვნელობა რამდენადმე ადუნებს მხატვრის ნებისყოფას — მხატვარს იმედი აქვს, რომ მის შემოქმედებას სწორედ თემა შესძენს მნიშვნელობას. მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ ნაწარმოების ღირსება მხოლოდ მხატვრის ფანტაზიის სიძლიერეიდან და ტექნიკური უზადობიდან გამომდინარეობს.

დ) პოეზია

(ზოგადი დახასიათება)

სახვითი ხელოვნება მხატვრული სახის შექმნაა, ძირითადად, გარედან აღებული მასალიდან. ხუროთმოძღვრებასა და ქანდაკებაში ასეთი მასალა ქვაა, ფერწერაში კი საღებავი და ხაზები. ამ მხრივ ბევრად უფრო „შინაგანია“ პოეზია (ბერძნული „პოიოს“ — ვქმნი), რადგან აქ სახე იძერწება სიტყვებით.

აქ საქმეს ართულებს ის, რომ სიტყვებს საყოველღიურო მნიშვნელობა აქვთ. ისინი შექმნილია „სინამდვილის“ და არა მხატვრული სახის აღსანიშნად. სიტყვები, მათი საყოველღიურო

მნიშვნელობანი და მათი თანანწყობის ნესები არ გამოდგება მხატვრული სახისთვის.

სწორად შენიშნავს ფრანგი პოეტი და მოაზროვნე პოლ ვალერი (1871—1945): „პოეტის წინაშე მთელი სიგრძე-სიგანით გადაშლილია საყოველღიურო ენა, ეს სამყარო საშუალებებისა, რომლებიც არ შეესაბამება მის მიზანს და არც შექმნილა მისთვის.“ (26, გვ. 188). პოეტის წარმოსახვა მიმართულია სხვა საგნებისკენ, სხვა „სინამდვილისკენ“. მათ გამოსახატავად კი პოეტს შეუძლებამო საშუალება — საყოველღიურო სიტყვები და ენა მოეპოვება.

ამიტომ პოეტს ერთადერთი გზა აქვს — შეჰქმნას „ახალი ენა“ არსებული ენის ბაზაზე. სიტყვები ჰკარგავს ჩვეულებრივ მნიშვნელობას და უჩვეულო ნესით უკავშირდება ერთმანეთს. მხატვრული სახე გვევლინება მეტაფორად (ბერძნული „მეტაფორა“ — გადატანა). მისი სანიმუშო მაგალითებია:

„მე ძლიერ მიყვარს იისფერ თოვლის
ქალწულებივით ხიდიდან ფენა“
„დაათრობს მთვარე თოვლიან ალვებს
ივლისისფერი ყინვის თასებით“

თუ ენაში დამკვიდრებულ მნიშვნელობებს ანგარიშს გავუწევთ, მაშინ ეს მეტაფორები სრულიად თვითნებურ და უნესო მეტყველებად მოგვეჩვენება. მაგრამ რა საჭიროა ენის ასეთი „გაორება“ ჩვეულებრივ და უჩვეულო ენებად?

ფიქრობენ, რომ ეს საჭიროა უფრო ცოცხალი გამოხატვისთვის. მართლაც, მეტაფორაში მეტია სიცოცხლე, ვიდრე ჩვეულებრივ გამოთქმებში. თითქოს ერთი „გონების ენა“, მეორე კი „გულის ენა“. გრძნობებით და ვნებებით აღვსილი გული გამოხატავს თავის თავს სიტყვებს შორის არსებული საზღვრების მსხვერველით და გრამატიკული ნესების თავისებური არევ-დარევით. მეტაფორა თითქოს ათავისუფლებს გონებაზე მიჯაჭვულ გრძნობას და ამით აძლიერებს მას.

ასეარაა, რომ ამ გრძნობამოჭარბებულობის მეორე მხარე ფანტაზიის სიჭარბეა. სიტყვებს შორის ჩვეულებრივი საზღვრების მოშლა ასახავს სწორედ ფანტაზიის პირველობას გამოცდილებასა და გონებასთან შედარებით.

გარედან ეს ჰგავს სუბიექტურ თვითნებობას — ფანტაზია ერთმანეთთან აკავშირებს სრულიად არაერთგვაროვან და ერთმანეთისგან ძლიერ დაშორებულ საგნებს მოულოდნელი სვლებით. „პოეტი — წერს ხოსე ორტიგა ი გასეტი — ამტკიცებს ნაწილობრივ მსგავსებას ორ საგანს შორის, რათა აქედან გამოიყვანოს მცდარი დასკვნა მათი სრული იგივეობის შესახებ. ამგვარ გადა-

ჭარბებაში, ნამდვილი საზღვრების გარღვევაშია სწორედ პოეზიის მთელი ღირსება. იქედან, სადაც მთავრდება ნამდვილი მსგავსება, იწყებს გამოშუქებას მეტაფორა" (38, გვ. 209).

ამიტომ მეტაფორის გარეგნული მხარე „ვერსიფიკაციული ტრიუკია“, რაიც თავისთავად შთამბეჭდავია. ოღონდ ეს ჯერ კიდევ შორსაა პოეზიისგან. უკანასკნელი იწყება ამ გარეგნული თვითნებობის შინაგანი სიმართლიდან. პოეტის მიერ შემოტანილი „ახალი წესი“ გულს ხვდება. ეს კი იმის ნიშანია, რომ „ახალი წესი“ სინამდვილეა, კერძოდ, „ახალი სინამდვილე“. თითქოს ის უფროა სინამდვილე, ვიდრე ის, რასაც სინამდვილეს ვუწოდებთ-ხოლმე.

ამას გულისხმობდა ხსენებული ესპანელი ფილოსოფოსი, როცა წერდა: „მეტაფორა ჭეშმარიტებაა, რეალობაში შეღწევაა. უნდა ითქვას, რომ პოეზია ერთგვარი გამოკვლევაა. იგი შეიმუშავებს ისევე დადებით ცოდნას, როგორც მეცნიერება" (38, გვ. 208) ამას ეხმაურება გალაქტიონ ტაბიძის ლექსიც:

„ღრუბლებო შავო, მზეო საპყარო,
მე ალტაცების ზღვაში შეველი,
აღმოვაჩინე მთელი სამყარო,
ქვეყნისთვის ჯერაც მიუკვლეველი.“
(დადგა აგვისტო)

ის, რაც გარედან თვითნებობად ჩანდა, აღმოჩნდა „ახალი სამყაროს“ წესრიგი ანუ, როგორც კანტი ამბობდა, პოეტის გენიალობა.

დაბეჯითებით უნდა ითქვას, რომ ფანტაზიისა და გრძნობის ეს სიჭარბე ყოველთვის ერთნაირად როდი ახასიათებს პოეზიას. ის სხვადასხვაა, ერთი მხრივ, ეპოქის, ხოლო მეორე მხრივ, პოეზიის ჟანრის მიხედვით. მეტაფორული სტილი, რასაც პოლ ვალერი „წმინდა პოეზიას“ უწოდებდა, ნაკლებია ანტიკურ მწერლობაში და მეტი — ქრისტიანულში. ასევე ნაკლებია იგი ეპოსში, მეტი — დრამაში და კიდევ უფრო — ლირიკაში.

ფილოსოფიაში და ლიტერატურათმცოდნეობაში ბევრჯერ შეუდარებიათ ერთმანეთთან ანტიკური პოეზია და ქრისტიანული პოეზია.

ანტიკური პოეზია პლასტიკურია (ბერძნული „პლასტიკოს“ — საძერწად გამოსადეგი, ადვილად დასაყალიბებელი). ბერძნები ესწრაფოდნენ მკვეთრად გამოქანდაკებულ ფორმებს. მათი გემოვნებისთვის უცხო იყო „გარდამავალი“ ფერები და ფორმები, „ვერსიფიკაციული ტრიუკები“. ისინი ფილოსოფიაშიც, ისტორიაშიც, პოეზიაშიც თითქმის ყოველთვის ამჯობინებდნენ დამკვიდრებული, პირდაპირი მნიშვნელობით გამოთქმებს. მათი შემოქმე-

დების პლასტიკური ხასიათი ვერ იტანს მეტაფორული სტილის-თვის დამახასიათებელ აღრევებს, აზროვნების ერთგვაროვანი, გამოქანდაკებული სისრულის დარღვევას. მათი ენა ნათელი და მოქნილია. მათს პოეზიაში შინაარსი მშვიდად იშლება და სრულად ყალიბდება.

სხვა ვითარებაა ქრისტიანულ მწერლობაში. აქ სინამდვილის ანტიკური მიბაძვა პოეტს ალარ არგია. მან უნდა გამოხატოს სინამდვილის სიღრმეში დამარხული სულის ნატიფი მოძრაობანი. ამიტომ უპირატესობა ენიჭება „უჩვეულო ენას“.

ჩვეულებრივი ენა გათვლილია სინამდვილეზე. სინამდვილის სულიერი სანყისი კი ითხოვს გამოხატვას „უჩვეულო ენით“. პოეტი თავს არიდებს სიტყვათა ჩვეულებრივ მნიშვნელობებს და უპირატესობას ანიჭებს აზროვნების მეტაფორულ სტილს.

აქ გრძნობებსაც ღრმად შინაგანი მოტივები წარმოშობს, რაც, ერთი შეხედვით, გაუგებარია „ჩვეულებრივი ადამიანისთვის“. თუ ბერძნულ ტრაგედიაში ადამიანი სრულიად გასაგები, ბუნებრივი მიზეზების გამო სწუხს, ქრისტიანულ ტრაგედიაში ტკივილის მიზეზი ღრმად შინაგანია და გარედან გაუგებარი ჩანს.

ასეა, ქრისტიანული მეტაფორა მუდამ არაბუნებრივი, გონებისთვის მიუწვდომელი კავშირებისკენ, ირაციონალური საგნებისკენაა მიდრეკილი. ანტიკური მეტაფორა კი ბუნებრივი, ხალხური, გონებისმიერია.

შესაბამისად, ქრისტიანული მეტაფორა წმინდა პოეტური ჭვრეტისა და ფანტაზიის ნაყოფია. ანტიკური მეტაფორა კი უფრო გამოცდილებითა და გონებით საზრდოობს. ქრისტიანული ფანტაზია და ჭვრეტა, როგორც წესი, გონებასა და გამოცდილებას კრიჭაში უდგას. ანტიკური კი ღრმა კავშირშია ერთთანაც და მეორესთანაც.

ე) ეპოსი

ფანტაზიისა და გონების თანაფარდობის მხრივ, არსებითად, ასეთსავე განსხვავებას ეხედავთ პოეზიის ჟანრებს შორისაც. პოეზიის ძირითად ჟანრებად ძველთაგანვე ითქმის ეპოსი, ლირიკა და დრამა.

ზოგჯერ დაობენ იმის შესახებ, თუ რომელი უფრო ღრმად გამოხატავს პოეზიის საგანს. საკითხის ასე დასმა, ალბათ, არაა გამართლებული. უფრო მართებულია ვილაპარაკოთ მათ შორის განსხვავებაზე საგნის და აზროვნების ფორმის მიხედვით.

ეპოსში (ბერძნული „ეპოს“ — თხრობა) მხატვრული სახე იგება თხრობის გზით. თხრობა, ძირითადად, ემყარება გამოცდილებასა და გონებას. ფანტაზია შემოიფარგლება მხატვრული იდეალისაზიციით — მწერალი მოვლენას ათავისუფლებს შემთხვევითი

ლი აღმოჩენები ერთიანად ცვლის ადამიანთა ცხოვრებას და წინ სწევს ისტორიას. ისტორიაში მთელ ეპოქებს ჰქმნიან სულიერი მოძღვრებები; აგრეთვე დიდი მხედართმთავრები და მეფეები.

ისინი გამოირჩევიან ადამიანთა ერთფეროვანი უდიდესი უმრავლესობისგან ანუ მასებისგან დიდი გონებითა და ნებისყოფით. ამითვე ისინი დიდ კვალს ტოვებენ ისტორიაში, ცვლიან ცხოვრების წესსა და მიმართულებას.

ისინი ისტორიული პიროვნებებია. ერთი შეხედვით, სწორედ ისინია ისტორიის სუბიექტები, მისი მამოძრავებელი ძალა. ისინი ჰქმნიან ისტორიას. მაგრამ ასეა მხოლოდ ერთი შეხედვით.

ჯერ ერთი, ცალკეული ადამიანის ისტორიული მნიშვნელობა ისტორიული კანონზომიერებითაა განსაზღვრული. ცალკეული ადამიანი ვერ იქცევა ისტორიულ პიროვნებად, თუ ის ისტორიულ კანონზომიერებას არ ითვალისწინებს. ის ვერ შექმნის ისტორიას არაფრისგან. ის ისტორიას ჰქმნის კანონზომიერებასთან თანხმობით. დიდი პიროვნება ვერ დაამკვიდრებს ცხოვრების ისეთ წესს, რისთვისაც საზოგადოება არაა მომნიშვნელოვანი და რაც კანონზომიერებით არაა გამაგრებული.

მეორეც, დიდი პიროვნება ხალხზეა დამოკიდებული. მას ხალხი ჰქმნის თავისი ინტერესებიდან და ამაგრებს თავისი მხარდაჭერით. დიდი გონებისა და ნებისყოფის პიროვნება ვერაფერს გახდება, თუ ხალხი არ დაუჭერს მხარს; ესე იგი, თუ ეს პიროვნება ხალხის ინტერესებს არ გამოხატავს.

ის ხალხის ნაწილია, ოლონდ, სხვა ნაწილებისგან, სხვა პიროვნებებისგან განსხვავებით, უკეთესად გამოხატავს ხალხში არსებულ ძალას, ნიჭს, ინტერესებს. ამიტომ, არსებითად, ხალხი მას მხარს უჭერს და აძლევს ისტორიულ ასპარეზს. ამ პიროვნების დაღუპვის შემთხვევაში ხალხმა შეიძლება მისი ძალის მეორე პიროვნება ველარ წარმოშვას, მაგრამ ეს არ ცვლის ხალხის პირველადობას დიდ პიროვნებასთან შედარებით.

შეიძლება ითქვას: ისტორიას ხალხი ჰქმნის მის წიაღში შექმნილი და, არსებითად, მისგან ხელთდასხმული გამოჩენილი პიროვნებების საშუალებით; ოლონდ არა ყოველი, არამედ განსაკუთრებული ხალხები. ჰეგელი ასეთ ხალხებს მსოფლიო-ისტორიულ ხალხებს უწოდებდა. კაცობრიობის ისტორიას მსოფლიო-ისტორიული ხალხები ჰქმნიან.

ამას ამბობს გერმანელი ფილოსოფოსი ოსვალდ შპენგლერიც (1880—1936): „დიდ სახელმწიფოებრივ ხალხებზე მაღლა ისტორიაში არაფერი დგას. ისინია ბედისწერა“ (57, გვ. 473).

მსოფლიო-ისტორიული ხალხი ამა თუ იმ ეპოქაში ყველა სხვა ხალხისგან გამოირჩევა. ეს გამორჩეულობა განაპირობებს მის მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობას. ეს მნიშვნელობა დროებითი

განცდებს. იკლებს მხატვრული ტილოს სიფართოვე, რადგან პიროვნების განცდის გამოხატვა გარეგანი სივრცის ხარჯზე ხდება.

ეს იწყება თვით გმირის შინაგანი განცდისთვის ყურადღების მიპყრობით. წინ წამოინეწვს სიყვარულის თემა და ავტობიოგრაფიული მოტივები. სიყვარულის თემის წინ წამოინეწვს აშკარად მიუთითებს თვით ავტორის მისწრაფებაზე, გამოხატოს თავისი შინაგანი ცხოვრება. ავტორს სხვათა სახით სწორედ თავისი თავი გამოჰყავს და მასალადაც, ცხადია, პირადი ცხოვრება უფრო გამოადგება.

ეპოსის ასეთი „ავტორიზაცია“ განსაკუთრებით ქრისტიანული მწერლობის დამსახურებაა. ქრისტიანი მწერლის მთავარი საგანი „მე“-ს გამოხატვაა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული ეპოსი გონებასა და გამოცდილებაზე არანაკლებ ეყრდნობა ფანტაზიას. ის გაცილებით შორს დგას ხალხური ენისგან და ეტანება პოეტურ სამკაულებსა და ნიაღვრებს.

ვ) ლირიკა

ეპოსის ეს ისტორიული განვითარება შეიძლება განვმარტოთ მის თანდათან დაახლოებად ლირიკასთან. ეს ტერმინი უკავშირდება ბერძნულ მუსიკალურ საკრავს, ლირას, რისი თანხლებითაც ასრულებდნენ ძველ საბერძნეთში სიმღერებს და კითხულობდნენ ლექსებს.

ლირიკა მრავალმხრივ უპირისპირდება ეპოსს. მთავარი ისაა, რომ იგი პიროვნების შინაგანი ცხოვრების გამოხატვაა სიტყვების საშუალებით. თუ ეპოსი გარეგან ცხოვრებაზეა მიმართული, ლირიკა პიროვნებას, მის შინაგან ცხოვრებას ეხება. თუ ეპოსი, ასე ვთქვათ, უპიროვნოა, ლირიკა, პირიქით, სწორედ პიროვნულია. „პოეტიკაში“ არისტოტელე გახაზავდა, რომ ლირიკაში, ეპოსისგან განსხვავებით, პოეტის პიროვნული განცდა მუდმივი და აუცილებელია.

ამიტომ, შეიძლება ითქვას, ლირიკა ისტორიულად უფრო გვიანდელი მოვლენაა, ვიდრე ეპოსი. ის წარმოიშობა მაშინ, როცა პიროვნება თავს იგრძნობს საზოგადოების გარეთ, „საკუთარ თავში“. „შინაგანი ცხოვრების“, თვითცნობიერების სიჭარბე მისი არსებითი ნიშანია. გარეგანი ცხოვრების, გარესამყაროს გამოხატვაა ლირიკაში, როგორც წესი, ავტორის შინაგანი სამყაროს გახსნას ემსახურება. პეიზაჟის თემაც ლირიკისთვის არასოდეს თვითმიზანი არაა. აქ მთავარია თვით ავტორის დამოკიდებულება ბუნების სურათისადმი.

ამ ლირიულ სულისკვეთებას ქრისტიანულ ხელოვნების ფილოსოფიაში და ლიტერატურაში ხშირად „რომანტიზმს“ უწოდებენ და განასხვავებენ „კლასიციზმისგან“, რაშიც ეპოსის ანტიურ ტრადიციას გულისხმობენ. ფრიდრიხ შილერი ამ დაპირისპირებულ

მაგრამ გამარჯვებათა შემდეგ იწყება ტკბობის ხანა. მიზანი მიღწეულია და ხალხი თითქოს ისვენებს. ის გადაერთვება მშვიდობიან ცხოვრებაზე და ეძებს მონატრებულ სიმშვიდეს და სიამოვნებას. ადამიანი, მისი ნებისყოფა და ინტერესები გადაინაცვლებს კერძო ცხოვრებაში. ადამიანები თითქოს თავისებურად ბრძენდებიან და კრიტიკულნი ხდებიან უწინდელი იდეალიზმის მიმართ.

ეს ხელს უწყობს გამირული ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ერთიანობის გრძნობის განელებას. ინდივიდების კერძო განვითარება, პირადი ცხოვრების კულტურა აკლდება სახალხო ნებას. უკანასკნელი სუსტდება და იფიტება.

მსოფლიო-ისტორიული ხალხი იქცევა საზოგადოებათა ჩვეულებრივ გროვად. ის ტოვებს ისტორიის დიდ ასპარეზს და ამ უკანასკნელს თანდათან სხვა ხალხი ეპატრონება. ახლა ის იქცევა მსოფლიო ისტორიის სუბიექტად.

4. ისტორიის მითოსური ხანა

საერთოდ, განასხვავებენ მითსა და ისტორიას. თუ ისტორიას ასეთი ვიწრო მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ კაცობრიობის მითოსური ხანა წინაისტორიული ხანა იქნება.

მაგრამ თუ ისტორიას ფართო მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ მითოსური ხანაც ისტორიაში შემოვა; კერძოდ იგი წარმოგვიდგება ისტორიის პირველ საფეხურად. აი ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ ისტორიის პირველი საფეხური მითოსური ხანაა.

ამ საფეხურზე საზოგადოების ცხოვრებაში ბატონობს მითოსი; ესე იგი, ცნობიერება მითოსურია. სუბიექტის დაპირისპირება გარესამყაროსთან განონასწორებულია ერთიანობის განცდით და ფანტაზიით, წარმოსახვით. ამიტომ დაპირისპირება და წინააღმდეგობა პირობითი და ზედაპირულია. მას აშკარად ჭარბობს გარესამყაროსთან ერთიანობის განცდა და წარმოსახვა. სინამდვილე მითოსშია ჩაძირული და იქედან ირეკლება, როგორც ლანდი.

ეს ვითარება განსაზღვრავს საზოგადოების შედგენილობას და მმართველობის თავისებურებას მითოსურ ხანაში.

მითოსური საზოგადოება შინაგანად ერთგვაროვანია. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ყველა ადამიანი სრულიად ერთნაირია. ადამიანები განსხვავდებიან გარეგნობითაც და ინდივიდური უნარებითაც, რაც განაპირობებს ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოებრივ მდგომარეობას.

საზოგადოება დაყოფილია ბელადებად, უზუცესებად, ქურუმებად, მისნებად, მეომრებად, მუშებად, ვაჭრებად. განსაკუთრებულ შემთხვევაში მითოსური ხანა იცნობს სამეფო ხელისუფლებას.

გრძნობისთვის. ის გარეგანი სინამდვილის მთავარი ატრიბუტია და ხელს უშლის ლირიულ აზროვნებას „საიდუმლოს“ გამოხატვაში. აუცილებელი ხდება „ახალი გრამატიკა“, რის გარეშეც ლირიკა არ არსებობს.

ახალი აზრობლივი ასოციაციები და „ახალი გრამატიკა“ ჰქმნის ლირიკის ენას. მისი უმთავრესი ნიშანია „სიზმრის ლოგიკა“ და „მუსიკალობა“. „სიზმრის ლოგიკა“ იმაზე მიუთითებს, რომ აზრიდან აზრზე გადასვლას ფანტაზია განაგებს:

„ქუჩა სიავის გრძნობამ შეფიფქა,
თან მეფიცება ძმობას და დობას
და ყორანივით უცნობის სკრიპკა
ჩემს მხართან ტირის უამინდობას.
კარგია ძილი, რკინაზე მძიმე!
ან უცხოეთში უგზოდ დაკარგვა!
კარგია თოვლი, კარგია წვიმა,
მაგრამ, უცნობო, შენ რა დაგარქვა?“
(გალაქტიონ ტაბიძე)

იგივე ვითარებაა ამავე პოეტის მეორე ლექსში, თან კიდევ უფრო ბუნებრივი და სუფთა სახით:

შემოდგომის ყვავილებს დიდებასთან მივიტან,
ერთი შორი ოცნება მახსოვს ძველ მოტივიდან.
ვარდები არ არიან, მაგრამ რა მევარდება?
სულღო, რა გემართება? გულო, რა მოგივიდა?

მკითხველი არ ღიზიანდება ასეთი უთავბოლო ლოგიკით. პირიქით, სიამოვნებით ხედება მას. მკითხველს თითქოს ეხმარება კიდევ ეს არაზუსტი ლოგიკა საქმის არსის წვდომაში. ზუსტი ლოგიკა მას მიაღწერს მანამდე საგანთა ზედაპირს და გზას გადაუკეტავდა მათი არსისკენ, საიდუმლოებისკენ.

მუსიკალობას კი განაპირობებს სტრიქონთა თანაბარმარცვლიანობა, მსგავსი დაბოლოებანი და განმეორებანი. ეს თითქოს ენისა და მეტყველების სწრაფვაა კეთილხმოვანებისკენ. თითქოს ენა ჩამოიბერტყავს გარეგან ძონძებს და ტკება თავისი შინაგანი მშვენიერებით.

მუსიკალობის მთავარი საიდუმლოება რიტმი და რითმაა. კანტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას რიტმს ანიჭებდა; ის მიაჩნდა „წმინდა გრძნობის“ საგნად. რითმას კი „ემპირიულ გრძნობასთან“, სმენის შეგრძნებასთან უფრო აკავშირებდა.

შოპენჰაუერი ეთანხმებოდა კანტის ამ აზრს: „რიტმი გაცილებით კეთილშობილი და ღირსეულია, ვიდრე რითმა. ამიტომ რითმას უგულვებელყოფდნენ ძველები. ის წინ წამოსწიეს ბარბაროსობის ეპოქაში, როცა ძველი ენები შეირყვნა“ (53, გვ. 548).

იგივე ფილოსოფოსი საინტერესოდ ხსნის მუსიკალობის — რიტმისა და რითმის მნიშვნელობასა და ძალაუფლებას ადამიანებზე: „კარგად გარითმული ლექსები ... ისეთ შეგრძნებას იწვევს, თითქოს მათში გამოთქმული აზრი წინასწარ, მზა სახით იდო თვით ენაში. თითქოს ის მასში იმთავითვე იყო ჩამოყალიბებული და პოეტს ალებალა დასჭირდა მისი. უმარტივესი აზრიც კი, რიტმისა და რითმის მეშვეობით, იძენს განსაკუთრებულ ელფერს. ასე იპყრობენ ყურადღებას საშუალო გარეგნობის გოგონები ფერუმარულით და მორთულობებით. მეტიც, არასწორი და თვით სულელური აზრიც კი, ვერსიფიკაციის ნყალობით, ჩანს ჭეშმარიტებად“ (53, გვ. 541).

პოეზიის მუსიკალობის განხილვისას ყურადღებას არ აქცევენ ხოლმე რიტმისა და რითმის მეტაფიზიკას. ლირიკის კავშირი მუსიკალობასთან ღრმა კანონზომიერებას შეიცავს. ესაა საგანთა მრავალსახეობის ქცევა ერთ კონად პოეტის განცდაში. აი, საიდან მომდინარეობს საგანთა „შერიგება“ და ერთმანეთთან თანანწყობა ანუ მუსიკალობის განცდა. მის გამოსახატად კი საჭიროა „მუსიკალური ენა“ ანუ ლირიკა.

მაგრამ არასოდეს არ უნდა დაგვავინწყდეს მთავარი. „სიზმრის ლოგიკაც“ და მუსიკალობაც მაშინვე გარეგან ეფექტად და „ტრიუკად“ იქცევა, თუ ის ზემოხსენებული მეტაფიზიკური საიდუმლოების განცდით არაა გამონეული. თუკი ეს განცდა არ არსებობს, მაშინ ლირიკა იქცევა „ვერბალურ აკრობატიკად“ და თითიდან გამონოვილ მელოდიად, ენობრივ ჩხირკედელაობად, „ვერსიფიკაციულ ძიებებად“.

ზ) დრამა

ეპოსისა და ლირიკის თავისებური შეხვედრა და გაერთიანებაა **დრამა** (ბერძნული „დრამა“ — მოქმედება).

აქ მხატვრული სახე იქმნება არა დინჯი თხრობით, როგორც ეპოსშია, ან შინაგანი განცდით, როგორც ლირიკაშია, არამედ გმირების მოქმედების განვითარებით. არისტოტელე დრამას განსაზღვრავდა მიბაძვად არა თხრობის, არამედ მოქმედების საშუალებით: „ტრაგედია მოქმედებისადმი მიბაძვაა“ (6, გვ. 651).

თვითონ ავტორი იმდენადაა მოცილებული მოქმედების ველს, რომ ხანდახან საჭირო ხდება მისი საგანგებო გამოსვლა რეჟისორის სახით. აქ ის იძულებულია მოუთხროს მკითხველს გმირების გარშემო არსებული ვითარების შესახებ, რათა მათი მოქმედება

უფრო გასაგები გახდეს და მათი ქცევების მნიშვნელობა უკეთ გამოიკვეთოს.

ეპოსისა და ლირიკის ერთგვარი გაერთიანება, რაც ხდება დრამაში, ბევრს აფიქრებინებს, რომ დრამა პოეზიის მწვერვალია. ის ვრცლად გამოხატავს ცხოვრების უღრმეს შინაარსს; გარეგნულად უწყინარი და ხშირად ლამაზი სინამდვილის სასტიკ არსს.

თუ ეს არსი გმირისთვის სრულიად უცნობია, მაშინ დრამას კომედიის სახე აქვს. სასაცილო ჩანს შეუსაბამობა გმირის წარმოდგენასა და სინამდვილეს შორის. ხოლო თუ გმირი გრძნობს სინამდვილის შინაარსს და ვაჟკაცურად ეგებება მას, მაშინ დრამას ტრაგედიის სახე აქვს. უბედურებაში გახვეული გმირი ჩვენს თანაგრძნობას იწვევს, ხოლო მისი შეუპოვრობა — აღტაცებას.

კომედია, საუკეთესო შემთხვევაში, სწორედ ტრაგედიას ეკერის ზედ და ტრაგიკომედიად წარმოგვიდგება. ასე იმიტომ ხდება, რომ ორივე ჟანრში ცხოვრების ბოროტი არსია ასახული; ერთ შემთხვევაში ირიბად, მეორეში — პირდაპირ. ამიტომ ტრაგედია მალე დგას კომედიაზე და დრამის განხილვისას შეიძლება მისით შემოვიფარგლოთ.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ტრაგედიისთვის არსებითია მოქმედების უბედური დასასრული. პოეტი ჰქმნის სიტუაციების მწყობრ თანმიმდევრობას ხასიათების ყოველმხრივ გამოსავლენად და კონფლიქტის ბოლომდე გასაშლელად.

უბედურების მიზეზი შეიძლება იყოს ბოროტი ხასიათი, როგორცაა იაგო „ოტელოში“, რიჩარდი „რიჩარდ III—ში“, შეილოკი „ვენეციელ ვაჭარში“, ფრანც მოორი „ყაჩაღებში“, კრეონტი „ანტიგონეში“.

მაგრამ უბედურება შეიძლება გამოიწვიოს მოვლენათა შემთხვევითმა თავმოყრამ და გადაჯაჭვამ. ასეა „მეფე ლირში“, „რომეო და ჯულიეტაში“. ორივეგან უბედურება შემთხვევითობად ჩანს.

ტრაგედია ყველაზე ღრმა და დამაჯერებელი მაშინაა, როცა უბედურება არ უკავშირდება არც ბოროტ ხასიათს და არც შემთხვევით მიზეზებს; როცა ის გამომდინარეობს ადამიანთა ჩვეულებრივი ურთიერთობებიდან. ნამდვილი უბედურება სწორედ ისაა, რომ იგი აუცილებლად გამომდინარეობს ჩვეულებრივი ცხოვრებიდან. სრულიად ჩვეულებრივ ადამიანებს პოეტი აყენებს ისეთ მდგომარეობაში, რომ ისინი უდიდეს ბოროტებას ავლენენ ერთმანეთის მიმართ. უბედურება გამოიყურება არა შემთხვევითობად, არამედ აუცილებლობად, ადამიანთა ცხოვრების სრულიად კანონზომიერ შედეგად.

სწორედ ესაა გახაზული ბერძნულ ტრაგედიებში — უბედურება ბედისწერითაა განსაზღვრული! მას თავიდან ვერ აიცილებ.

მისი მიზეზი არც ბოროტი ხასიათია, არც შემთხვევა. ის საგანთა გულისგულშია ჩაბუდებული და იქედან აღმოცენდება. სწორედ ამას ნიშნავს მისი განსაზღვრულობა ბედისწერით.

ბიბლიაშიც ადამიანთა უბედურება იმთავითვე დადგენილია პირველი ადამიანების ცოდვით.

ტრაგედიის ყველაზე ღრმა აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ არც სამართლებრივად, არც ეთიკურად გმირს არავითარი ბრალი არ მიუძღვის და მაინც იღუპება. სამართლისა და ზნეობის თვალსაზრისით, მის თავზე დატეხილი უბედურება უსამართლობაა.

მაგრამ სამართლებრივი და ეთიკური შეფასებით შემოფარგულა ტრაგედიის გაუგებრობაა. ტრაგედიაში უფრო ღრმა კანონზომიერებაა გამოხატული — უდანაშაულო გმირის დაღუპვა შემთხვევითი კი არაა, არამედ აუცილებელი. ესე იგი, ეს სამართლიანობაა. გმირი მართალია იურიდიულად და ეთიკურად, მაგრამ დანაშაუვა მეტაფიზიკურად. ის ატარებს თავის თავში ბრალს ამ ქვეყნად გაჩენის გამო. ამ აზრს შეიცავს კალდერონის სიტყვები:

„ადამიანის უმთავრესი ცოდვა ისაა,
რომ დაიბადა ამ ქვეყანაზე!”

ადამიანად ყოფნა უსამართლობაა, რის გამოც ცხოვრების უბედური დასასრული სამართლიანობაა. აი რატომდა ასე მართალი და დამაჯერებელი ყოველმხრივ კეთილშობილი გმირის დაღუპვა დიდი მწერლის ტრაგედიაში.

დიდია ტრაგედიის ეფექტი. მის განმმენდ მნიშვნელობას დაბეჯითებით გახაზავდა არისტოტელე. ტრაგედია დამაჯერებლად და შთამბეჭდავად გვიჩვენებს ცხოვრების არსს და, მაშასადამე, გვიქმნის შესაბამის განწყობას — ნაკლებად გვიზიდავდეს ცხოვრების გარეგნული მხარე, მისი მოჩვენებითი სიკეთეები.

ეს შინაგანად გვაზზადებს იმისთვის, რომ უკეთ გავუმკლავდეთ ცხოვრებისეულ დარტყმებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტრაგედიის საშუალებით ჩვენი გონება იწმინდება და ნებისყოფა იწრთობა.

„ტრაგიკული კატასტროფის ჟამს — ამბობს შოპენჰაუერი — უფრო ძალუმად, ვიდრე ოდესმე, ჩვენში მტკიცდება აზრი, რომ ცხოვრება სიზმარია და საჭიროა გამოღვიძება... რომ სამყაროსა და ცხოვრებას არ ძალუძთ ჩვენი დარწყულება და ამიტომ არ ღირან იმად, რომ ზედ მივეჯაჭვოთ. ამაშია ტრაგედიის სულისკვეთება — მას მივყავართ დამშვიდებისკენ” (53, გვ. 556-557).

ამ ტრაგიკულ იდეალს გამოხატავს პუშკინის ლექსი:

Пора, мой друг, пора! Покоя сердце просит,

Летят за днями дни, и каждый час уносит
Частичку бытия, а мы с тобой вдвоем
Предполагаем жить, и глядь - как раз умрем!

На свете счастья нет, но есть покой и воля;
Давно завидная мечтается мне доля —
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальнюю трудов и чистых нег.

(კმარა, ძვირფასო, კმარა! გული სიმშვიდეს ითხოვს,
ისე მიჰქრიან დღენი, რაშებიან თითქოს.
რალაც სასნაულს ველით, ვაგროვებთ ატლას-დიბას,
მოვა სიკვდილი ცელით, ყველაფერს გადათიბავს.

ბედნიერება — არსად, მხოლოდ — სიმშვიდე სულის!
დიდი ხანია დაღლილს მეოცნებება სულ ის...
გადავიხვეწო მინდა, სად სავანეა წმინდა
და სიბრძნე უსასრულო... დაცხრი, დამშვიდდი, სულო!)

თ) მუსიკა

ხელოვნების დარგებს შორის ყველაზე უფრო „შინაგანი“ მუსიკაა (ბერძნული „მუზიკე“ — მუზების ხელოვნება).

თუ ამ დარგებს დავალაგებთ გარეგანი, ნივთიერი მასალის კლების და შინაგანი, სულიერი შინაარსის ზრდის მიხედვით, მაშინ ყველაზე დაბლა აღმოჩნდება ხუროთმოძღვრება, ხოლო ყველაზე მაღლა — მუსიკა. აქ მხატვრული სახე იქმნება ბგერების საშუალებით. ბგერები კი ნივთებს შორის ყველაზე უფრო „შინაგანია“, ყველაზე ახლოს დგას „სულთან“, რადგან სივრცე არ უკავია და მხოლოდ დროშია გაშლილი.

ამაშია მუსიკის „შინაგანობაც“. ის არაა განფენილი სივრცეში, სივრცეს არ ეკუთვნის და მხოლოდ დროს მოიცავს.

თუ ქვეყნიერებას წარმოვიდგენთ საგნებად და ქმნადობად, მაშინ ხუროთმოძღვრება, ქანდაკება, ფერწერა, აგრეთვე ეპოსი წარმოგვიდგება საგნობრიობის, ხოლო ლირიკა, ტრაგედია და განსაკუთრებით მუსიკა ქმნადობის გამოხატვად. ქვეყნიერების ორი უზოგადესი ელემენტი, საგნობრიობა და ქმნადობა ანუ მისი „მარმენიღული“ და „ჰერაკლიტური“ მხარეები შეიძლება პლასტიკურ და მუსიკალურ სულისკვეთებებად წარმოვიდგინოთ.

მართებულად შენიშნავდა შელინგი: „მუსიკა, თავისი უმაღლესი მნიშვნელობით, გამოხატავს საგანთა ქმნადობას, მარადმედიანობას, ერთიანობის დაუსრულებელ შემოსვას უთვალავ ფერით.

ფერწერა კი გამოხატავს უკვე ჩამოყალიბებულ, მყარ საგნებს" (51, გვ. 290).

რაკი მუსიკაში სივრცე გამჭრალა და მხოლოდ დრო რჩება, ამიტომ მუსიკა, განსხვავებით ხელოვნების სხვა დარგებისგან, არაა ხილული. ის მხოლოდ ისმის. ამით ის არ ჰგავს ხილულ სინამდვილეს და არც ნარმოადგენს მის მიბაძვას. ის თითქოს თვითონაა ხილული სინამდვილის არსი, ქმნადობის საიდუმლოება, და გამსჭვალავს საგნებს.

ამას მიაქციეს ყურადღება პითაგორელებმა და სამყარო მუსიკალურ ნაწარმოებად წაიკითხეს. მათ ჩაუყარეს საფუძველი ციურ მოძრაობათა გავებას რიტმად და მუსიკად.

პითაგორელთა მოძღვრების ეს მხარე პლატონსაც იზიდავდა. დიალოგში „ფილებოს“ იგი მუსიკოსს ახასიათებს იმ ადამიანად, ვინც ჭერეტს ზეგრძნობად, ესე იგი, საგანთა გულში მფეთქავ შარმონიას.

გერმანელი ასტრონომი იოჰან კეპლერი (1571—1630) დარწმუნებული იყო ცთომილთა მოძრაობასა და ტონთა სისტემას შორის ურთიერთკავშირის არსებობაში. მოგვიანებით შელინგი აქედან ავითარებდა მუსიკის მეტაფიზიკას — ფიზიკის კანონებში ეძებდა მუსიკის რიტმსა და შარმონიას.

მუსიკისა და რიცხვის შინაგან ერთიანობას გახაზავდა ლაიბნიცი თავის მახვილ შენიშვნაში: „მუსიკა არის არითმეტიკული ვარჯიში სულისა, რომელსაც არ ძალუძს საკუთარი თავის გამოთვლა.“ (52, გვ. 340).

მუსიკის გარეგნული მხარე, გარსი, მართლაც, ასეთია. მაგრამ მუსიკის არსი უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ ის სულის, ადამიანის განცდისა და ფანტაზიის, განსაკუთრებული მდგომარეობაა. მისგან მოგვრილი განცდა აკი სრულიად განსხვავდება არითმეტიკული ამოცანის ამოხსნით მოგვრილი განცდისგან.

მუსიკა სულის სულ სხვაგვარი სიხარული და აღმაფრენაა. რიცხვი მისი მხოლოდ ნიშანია. შინაგანად კი მუსიკა სულის სრულიად განსაკუთრებული თრთოლვა და ცხოვრებაა. მუსიკის ფილოსოფიური განხილვის მიზანი ამ სიხარულისა და აღმაფრენის, ამ შინაგანი თრთოლვისა და ცხოვრების რაობის გარკვევაა.

მუსიკის მთელი საიდუმლოება ჩანს მის ზემოხსენებულ მსგავსებაში დროსთან, წმინდა ქმნადობასთან. ხელოვნების სხვა დარგები, სივრცესთან კავშირის გამო, თვალსაჩინო საგნობრიობას შეიცავს. ამიტომ მათი ხილვა და, საზოგადოდ, აღქმა ადვილია. მუსიკა კი მხოლოდ დროშია. აქ ბგერა ბგერას მოსდევს. ბგერა უკვე გამჭრალა, როცა მის ადგილს მეორე იკავებს.

ეს თანმიმდევრობა გრძელდება უსაზღვროდ. სწორედ ამან აფიქრებინა ლაიბნიცს, რომ აქ სულს ვერ გამოუთვლია საკუთარი

თავი. შეიძლება სხვაგვარადაც ვთქვათ: ქმნადობის დემონი აქ იმდენად ბატონობს, რომ სულს უჭირს თავმოყრა. ყველაფერი ზღვასავით ლელავს — საგანი ნამსხვრევებისგან იქმნება და ისევ იფშენება.

ამ განუსაზღვრელობას ბოლოს უღებს მუსიკალური ტაქტი. ის საზღვრებში, კალაპოტში მოაქცევს ბობოქარ ზღვას და მარადიულ მოუსვენრობას აქცევს ციკლის განმეორებად. ამით შესაძლებელი ხდება მუსიკის ცოტათი მიმსგავსება სივრცესთან და ბოლოს და ბოლოს აღქმა. ტაქტში მოქცეულია დიდი ძალა, რაიც თითქოს გვაჯადოებს და ადვილად ითრევს ჩვენს მოძრაობას გარკვეულ რკალში.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მუსიკალური ტაქტი დროის გულში ანუ მარადისობაში შელწევს. ეს არის დროის გადასროლა და მომწყვდევს მარადისობის რკალში. დრო თითქოს სწყვეტს უაზრო დინებას და მშვენიერ ფორმაში, უხილავ არქიტექტურაში ექცევა. ამიტომ საფუძველს როდია მოკლებული მუსიკის მიმსგავსება ხუროთმოძღვრებასთან.

ერთი მხრივ, ისინი ყველაზე შორს არიან ერთმანეთისგან ხელოვნების დარგებს შორის. მეორე მხრივ კი, სწორედ ისინი ჰგვანან ერთმანეთს სხვაზე მეტად. არქიტექტურა ხილული მუსიკაა თითქოს, ხოლო მუსიკა — უხილავი არქიტექტურა. ამას გოეთე შენიშნავდა ეკერმანთან საუბრებში. თუ სამყაროს დიად არქიტექტურულ ქმნილებად წარმოვიდგენთ, მუსიკა მასში განხორციელებულ უხილავ ნახაზს უნდა შევადაროთ.

მეოცე საუკუნის ფრანგი კომპოზიტორის მორის რაველის „ბოლერო“ უთუოდ მოგვაგონებს სამყაროს შექმნას არაფრისგან; იდუმალი ქვეყნიერების აღმართვას არარაობის ღვთაებრივ ძილიდან; მის თხზვას, გრაგვნას და გაფართოებას, რაიც ხან აბობოქრდება, ხანაც დაცხრება უდაბნოს ქვიშაში, მაგრამ არასდროს დასრულდება.

მუსიკის ეს მსგავსება ხუროთმოძღვრებასთან მიუთითებს მუსიკალური მშვენიერების ერთერთ საიდუმლოებაზე. ესაა სიმეტრია. მუსიკა, ისევე როგორც ხუროთმოძღვრება, სიმეტრიის ძალაზეა დაყუდებული.

სიმეტრიის მეტაფიზიკური მნიშვნელობა პითაგორელებმა აღნიშნეს. უფრო ადრე მას გახაზავდნენ აღმოსავლურ, კერძოდ, ჩინურ და ინდურ სიბრძნეში. ყველა შემთხვევაში იგულისხმებოდა, რომ ერთი მიმართულების ძალა არ კმარა ქმნადობისთვის. საჭიროა მისი საპირწონე, გამაწონასწორებელი ძალა. მათი ურთიერთქმედებით იქმნება ქვეყნიერების სიმყარე, სამყარო ანუ დაპირისპირებულითა წონასწორობა.

ეს უკანასკნელი ერთმანეთის გამანადგურებელ ძალთა დროებითი რევერანსი და მდგრადობაა. ამიტომ საპირისპირო ძალთა სწორი თანაფარდობა ანუ სიმეტრია შესაძლებელს ხდის არსებობას და, შესაბამისად, ინვეეს სასიამოვნო ნყობის, სილამაზის განცდას.

სიმეტრია, ჩვეულებრივ, ხუროთმოძღვრებაშია თვალსაჩინო. მაგრამ სრულიად აშკარაა მისი გადამწყვეტი მნიშვნელობა მუსიკაშიც. მუსიკალურ სიმეტრიას რიტმი ჰქვია. განსხვავება არქიტექტურისგან აქ მხოლოდ ისაა, რომ არქიტექტურის სიმეტრია სივრცითია, მუსიკისა კი დროითი. აქ ის ერთიმეორეზე გაკიდებული მუსიკალური ერთეულების შესაბამისობა და ნონასწორობაა.

პეგელი ღრმად შენიშნავს სიმეტრიის და მუსიკის უთანაზომობასაც. სიმეტრია თავისი ზუსტი ნონასწორობით ჰკლავს სიცოცხლეს და ამიტომაც ვერ ამოწურავს მხატვრული ნაწარმოების ბუნებას, მის გარეგან მხარესაც კი. მისი საეანე არაცოცხალი ბუნება, სივრცის და დროის მონაკვეთებია. სიცოცხლე კი ერთგვარი ასიმეტრიაა თავის დასაწყისშივე. ის ჩაკეტილი წრის გარღვევა და, ამ აზრით, სუნთქვის დასაწყისია.

სწორედ მუსიკაში ჩანს ამ ასიმეტრიის დიდი ძალა. მუსიკალური ნაწარმოები თითქოს ყოველ ჟამს ხელახლა იწყება. ეს, არსებითად, სიცოცხლის ფეთქება და ძალას ანიჭებს ნაწარმოებს — უკანასკნელი არაა მოსაწყენი და ადვილად უერთდება სიცოცხლის ტალღას.

სიმეტრიისა და ასიმეტრიის შინაგანი კავშირი ჰქმნის ჰარმონიას. სიმეტრია ერთგვარი რაოდენობრივი, მათემატიკური ნონასწორობაა მარტივი მუსიკალური ერთეულების, ვთქვათ, ტაქტის შიგნით. ასიმეტრია გადასვლაა ახალ ტაქტზე, რაც პირველადი მარტივი სიმეტრიის დარღვევის გზითაა შესაძლებელი.

ახალი ტაქტი აღარაა ძველის რაოდენობრივი განმეორება. ის ახალი ერთეულია და სხვა ფერისაა. მაგრამ მუსიკის შინაგანი სისწორე და დიდი სიმეტრია ისაა, რომ ეს განსხვავებული ფერები ერთმანეთს ეხამება და საამურად ანონასწორებს.

ეს უკვე უფრო რთული და მაღალი სიმეტრიაა. პეგელი მას რთულ „თვისებრივ სიმეტრიას“ უწოდებდა და განასხვავებდა მარტივი „რაოდენობრივი სიმეტრიისგან“. სწორედ ეს „თვისებრივი სიმეტრიაა“ ჰარმონია.

სიმეტრია ჩანს მუსიკალური ნაწარმოების მათემატიკურ სიზუსტეში, რაოდენობრივ ნუსრიგში, ხოლო ჰარმონია — განსხვავებული, არაერთგვაროვანი ნაწილების შეხამებაში, მათს სრულ მთლიანობაში. ასე ერწყმის ფერებიც ბუნებაში და მხატვრის ტლოზე.

ეს არახილული სახითაა მოცემული და მხოლოდ ისმის მუსიკაში. სრულიად სხვადასხვა მიმართულების, სიმალლის, დიაპაზონის და ტემბრის ბგერები ხუჭუჭდება ერთ მთლიან ქმნილებაში — უხილავი ძაფებით შეთხზულ და უთვალავ ფერით დაგრაგნილ „მთვარის სონატაში“.

6. წარმოსახვა და სინამდვილე

მხატვრული სახე, რასაც ხელოვნება გამოხატავს, სუბიექტის წარმოსახვას ეკუთვნის. თავისთავად ის უსიცოცხლოა, მშრალია და ცოცხლდება სინამდვილესთან ურთიერთობაში. ამიტომ გვეჩვენება, რომ მხატვრული სახე სინამდვილეში არსებობს.

სინამდვილის მიერ მხატვრული სახის გაცოცხლება იმას ნიშნავს, რომ ხელოვნების წყაროა წარმოსახვა, ხოლო მასალა — სინამდვილე. სინამდვილისეული მასალისგან წარმოსახვა ჰქმნის ხელოვნების ნაწარმოებს.

წარმოსახვისა და სინამდვილის თანაფარდობა ხელოვნების ქმნილებაში სამ ძირითად ვარიანტად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ესე იგი, აღნიშნული თანაფარდობა ხელოვნების ნაწარმოებში, ძირითადად, სამგვარია. ამის მიხედვით, შეიძლება ვილაპარაკოთ სამი ძირითადი შემოქმედებითი მეთოდის და მიმდინარეობის შესახებ ხელოვნებაში.

ერთ შემთხვევაში წარმოსახვა ძალიან ახლოსაა სინამდვილესთან. ხელოვანი ცხოვრების მორევში დგას. მისი ხედვა და გეგმოვნება აქ ყალიბდება. ის უპირობოდ ენდობა ბუნებას, ხალხს და სწავლობს მათგან. ის თავს დასტრიალებს ნამდვილად მომხდარ ამბებს. ისინი სწამს და სჯერა ყველაზე მეტად. ის დარაჯობს სინამდვილის ყოველ გატოკებას და ამით ასაზრდოებს თავის წარმოსახვას. ეს უკანასკნელი, ასე ვთქვათ, მხოლოდ „ზედმეტისგან ათავისუფლებს“ სინამდვილეს და ასე აღწევს ფორმის სინამდვილეს.

ამ დროს თხრობა დინჯი და ზედმინევნით თანმიმდევრულია. ფერები, ხაზები, ბგერები ბუნებრივია. თითქოს გმირები ლაპარაკობენ და არა ავტორი. ხელოვანი თითქოს გამქრალია თავის ნაწარმოებში. არ ჩანს მისი პიროვნება, მისი ინდივიდუალური თავისებურებანი.

ასეთი ხელოვნება რეალისტურია (ლათინური *realis* — ნამდვილი).

მეორე შემთხვევაში წარმოსახვა შორდება სინამდვილეს. ხელოვანი „ემდურის სოფელს“, განხეთქილებაშია სინამდვილესთან, უმხედრდება მის კანონზომიერებას. სინამდვილე მას წარმოუდგე-

ბა მდებალ, უხეშ და უხამს ვითარებად. მისი წარმოსახვის წმინდა ფორმები ვერ ეწყობა სინამდვილეს, ვერ იბუდებს მასში:

„გულისთქმა ჩემი შენს იქითა ეძიებს სადგურს“

— იტყვის პოეტი.

ის არ ეკარება ცივ და მიუსაფარ წუთისოფელს, გაურბის მას; მეტადრე ადამიანებს:

„ნავალ, სხვა მხარეს დავესახლები —
სხვა საუკუნის მგ ზავრი გვიანი,
სადაც იქნება ცოფი ნაკლები
და უფრო ნაკლებ — ადამიანი!“
(გალაქტიონ ტაბიძე)

ადამიანებისგან, ცხოვრების ხმაურისგან განრიდებაში ჰპო-
ვებს პოეტი შევბას:

„ნარვედ წყალის პირს სევდიანი, ფიქრთ გასართველად,
აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად“
(ნიკო ბარათაშვილი)

პოეტი განმარტოებას ესწრაფვის, რადგან მისი სავანე —
წარმოსახვა სრულიად განსხვავდება საზოგადოებრივი ცხოვრე-
ბისგან, სინამდვილისგან. მარტოობისას მას აღარავინ შეუშლის
ხელს გაექცეს სინამდვილეს და დამკვიდრდეს ოცნებებში.

ამგვარი ხელოვანის მთავარი, ამოსავალი განცდა სრულიად
ნათელია — სინამდვილე არ შეესაბამება იდეას, „წმინდა ფორმას“;
ის ძირეულ ნაკლს შეიცავს. ამიტომ ფორმის სინმინდე მიიღწევა
არა „საგნებისგან ზედმეტის მოცილებით“, როგორც რეალისტი
ფიქრობს, არამედ საგანთაგან განრიდებით.

ოცნება სრულია, სინამდვილე — ღრმად ნაკლული. ამიტომ
სინამდვილე ნაკლებად გამოსადეგია წარმოსახულის გამოსათქმე-
ლად. აღქმები და გონება აღარაა წარმოსახვის მოკავშირე, რადგან
ისინი „რეალობის პრინციპებია“. მხატვრული წარმოსახვაც,
უპირველეს ყოვლისა, მათგან თავისუფლებაა. ის სინამდვილის
მიღმა მკვიდრდება.

ის ფანტასტიურ, არანამდვილ საგნებს დასტრიალებს; ერი-
დება დღის სინათლეს; საღამოს ლანდებს და მთვარის აჩრდილებს
აფარებს თავს. ხელოვანი ჭერეტს არა საგნებს, არამედ მათს ანა-
რეკლებს. მისი ჭერეტა გარბის მიწიდან ცისკენ, სინამდვილიდან
ოცნებისკენ. შემოქმედება სულ უფრო ნაკლებადაა სინამდვილის

გამოსახვა. ის, პირიქით, სინამდვილის გაშიფრვა, მისგან უცხო შინაარსების ამოკითხვაა.

ასეთი ხელოვნება რომანტიულია. ეს ტერმინი სრულიად პირობითია ზემოთ გადმოცემული შინაარსისთვის. მართლაც, რომანტიზმი ისტორიულად და გეოგრაფიულად ლოკალიზებული მოვლენაა, ხოლო ზემოთ გადმოცემული მხატვრული მრწამსი ყოველგვარი ხელოვნების შინაგან ტენდენციას და ზოგად კანონზომიერებას უკავშირდება. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ჩვენთვის შინაარსია მთავარი. ტერმინი კი, ალბათ, შეიძლება უკეთესიც შეირჩეს.

მესამე შემთხვევაში ხელოვნება უკიდურესად შორდება სინამდვილეს და ხდება დეკადენტური (ფრანგული decadent — რაც ქვეითდება).

ხელოვანი ფიქრობს, რომ ხელოვნება სინამდვილის დაფარვა და მოჩვენება უფროა. უკეთეს შემთხვევაში, ის მხოლოდ მიანიშნებს სინამდვილეზე, სიმბოლოა მისი.

ამიტომ სინამდვილის უარყოფა შემოქმედების პირობადაც კი იქცევა. სინამდვილის გამოსახატავად უნდა უარყო „ჩვეულებრივი“ სინამდვილე ანუ მოჩვენება.

უკანასკნელი გონებისა და კულტურის ქმნილებაა. ამიტომ სინამდვილისადმი უნდობლობა, ფაქტიურად, გონებისა და კულტურისადმი უნდობლობაა. შემოქმედება ეყრდნობა წარმოსახვას. უკანასკნელი კი უნდა განიზმინდოს გონებისა და კულტურისგან.

ეს მიიღწევა პირველყოფილი უშუალობის აღდგენით. ხელოვანმა ადვილზევე უნდა ჩაიხატოს სინამდვილე, სანამ გონება და კულტურისგან შეკონინებული ცნობიერება ჩაერეოდეს აღქმაში და დაამახინჯებდეს მას. ხელოვანმა ზურგი უნდა აქციოს სიცხადეს, რაიც გონებისმიერია და კულტურის პროდუქტია. მან მასალა უმჯობესია სიზმრიდან აიღოს, რომელიც ნაწილობრივ მაინცაა დაცული გონებისა და კულტურის ცენზურისგან.

ხელოვანმა უნდა უარყოს დრო, რადგანაც იგი გონების სქემებმა და საათებმა მოახვია თავზე ბუნებას. მან სინამდვილეს თვალი უნდა მოჰკრას წამში, სანამ იგი გაიშლებოდეს და ჩაჯდებოდეს გონებისა და კულტურის ჩარჩოებში.

ხელოვანმა უნდა უარყოს კულტურა და ველურ ბუნებას დაუბრუნდეს. კულტურა ბუნების ჩანაცვლებაა ადამიანის ნაყალბევით და მისი დაფარვა. მან ადამიანის სინამდვილე უნდა ამოიკითხოს არა ქცევაში, რაიც გაკულტურებულია, არამედ ქვეტექსტში, უნებლიე მოძრაობებში; არა მეტყველებაში, არამედ სიჩუმეში ან ნამოძახილებში.

სწორედ კულტურასთან დაპირისპირების გამოა ეს მიმართულება დეკადენტური. ეს შეესაბამება ხელოვნების მარადიულ

მიდრეკილებას — შეიმეცნოს სინამდვილე გონებისგან დამოუკიდებლად, გრძნობითა და ფანტაზიით.

მაგრამ ხელოვნების ამგვარ დეკადენტურობას აქვს მეორე საზრისიც. ესაა წარმოსახვის დაქვეითება და დაცემა. წარმოსახვის უზომო თავისუფლება, მისი ესოდენ დიდი დაპირისპირება გონებასა და კულტურასთან წარმოსახვასვე უკვეცავს ფრთებს.

წარმოსახვა სუსტდება და ალაგ-ალაგ მას ენაცვლება უხეში ნატურალიზმი. მხატვრის განცდაში საეჭვოდ დიდ ადგილს იკავებს გამოგონილის ცნობიერება. დეკადენტ ხელოვანს მუდამ ახსოვს, რომ მის მიერ გამოხატული იდეა არაა ნამდვილი; რომ ის მისივე წარმოსახვის ნაყოფია, თამაშია. ხელოვანის განცდაში არსებული „თამაშის ცნობიერება“ უთუოდ აქვეითებს მხატვრული განცდის ნაყოფიერებასა და ძალას.

ამ დეკადენტურ მრწამსს საუკეთესოდ გამოხატავს გალაქტიონ ტაბიძის ლექსი „რაც უფრო შორს ხარ“:

რაც უფრო შორს ხარ, მით უფრო ვტკბები,
მე შენში მიყვარს ოცნება ჩემი,
ხელუხლებელი, როგორც მზის სხივი,
მიუწვდომელი, როგორც ედემი.
და თუ არა ხარ ის, ვისაც ვფიქრობ,
მე დღეს არ ვნაღვლობ, დაე ვცდებოდე!
ავადმყოფ გულს სურს, რომ მას ოცნების
თეთრ ანგელოსად ევლინებოდე.
დაინვას გული უცნაურ ტრფობით,
ცრემლით აივსოს ზღვა-სანყაული,
ოღონდ მჯეროდეს მე ჩემი ბოდვა
და სიყვარულის დღესასწაული.

ხელოვანს აღარ სჯერა მის მიერ გამოხატული იდეის ნამდვილობა და ის წარმოუდგება ავადმყოფურ ოცნებად. ხელოვნების გამოგონილობის ცნობიერება მეტისმეტად იზრდება. ამ მშვენიერ ლექსს ის ვერაფერს აკლებს, მაგრამ, საბოლოოდ, მხატვრულ განცდას აზიანებს და ხელოვნების კრიზისის მაუწყებელია.

ხელოვნება, როგორც ჰეგელმა თქვა, შემეცნების განვლილ საფეხურად იქცევა და გზას უთმობს მეცნიერებას, ცნებათა სისტემას, საერთოდ, ცნებებით აზროვნებას.

1. ავალიანი სერგი. ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები. „მეტყველება“. თბილისი. 1983.
2. Августин, Избранные сочинения, Москва, 1886
3. Антология мировой философии, т. I, Москва, 1969
4. Аристотель, соч. т. 1, Москва, 1976
5. Аристотель, соч. т. 3, Москва, 1981
6. Аристотель, соч. т. 4, Москва, 1976
7. ახალი ინდოეთის მოაზროვნეები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1978
8. ბაკურაძე ოთარ, თავისუფლება და აუცილებლობა, „მეტყველება“, თბილისი, 1964
9. Бергсон Анри, Творческая эволюция. Материя и память, Минск, 1999
10. Бердяев Николай, Мир Событий (опыт философии одиночества и общения), Париж. 1938
11. Бердяев Николай, О рабстве и свободе человека, (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939
12. Бубер Мартин, Две образа веры, Москва, 1999
13. Гвардини Романо, Конец нового времени, „Вопросы философии“, 1990. 4, Москва
14. Гегель, соч. т. I. Москва, 1929
15. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 1, Москва, 1974
16. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 2, Москва, 1975
17. Гегель, Энциклопедия философских наук, ч. 3, Москва, 1956
18. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 3, Москва, 1977
- 18 а. Гегель, соч. т. VII, Москва, 1934
19. Гегель, соч. т. VIII, Москва, 1935
20. Гегель, соч. т. IX, книга первая, Москва, 1932
21. Гегель, соч. т. XI, Москва – Ленинград, 1935
22. Гегель, соч. т. XII, Москва, 1938
23. Гегель, Работы разных лет, т. 2, Москва, 1971
24. Гете Иоган Вольфганг, Избранные сочинения по естествознанию, Москва, 1957
25. Гольбах Пьер, Избранные произведения, т. 1, Москва, 1963
26. ვალერი პოლ, რჩეული პროზა, „ნაკადული“, თბილისი, 1983
27. ვივეკანანდა სვამი, ძველი ინდური ფილოსოფია, „ბჰარატი“, თბილისი, 1996

28. Виндельбанд Вильгельм. Избранное. Дух и история. Москва, 1995
29. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. I, Москва, 1962
30. Кант, Критика практического разума, СПб, 1995
31. Кант. Критика способности суждения. СПб, 2001
32. Кассирер Эрнст, Философия просвещения, Москва, 2004
33. კასირერი ერნსტი, რა არის ადამიანი? „განათლება“, თბილისი, 1983
34. კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მეტაფიზიკა, თბილისი, 2005
- 34*. Кьеркегор Серен. Наслаждение и долг, Ростов-на-Дону, 1998
35. ლაო-ძი, დაო დე ძინი, „განათლება“, თბილისი, 1990
36. ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ. III, „მეცნიერება“, თბილისი, 1974
37. ორტეგა ი გასეტი ხოსე, მასების ამბოხი, „ხომლი“, თბილისი, 1993
38. Ортега-и-Гассет Хосе, Эстетика. Философия культуры, Москва, 1991
39. ოშო, მდოგვის მარცვალი, „საენელა“, თბილისი, 1994
40. პასკალი ბლეზ, აზრები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1981
41. პლატონი, სახელმწიფო, „ნეკერი“, თბილისი, 2003
42. პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1975
43. პოპერი კარლ, ვარაუდები და დარღვევები, „კვარი“, თბილისი, 2000
44. Радхакришнан Сервапалли, Индийская философия, т. 1-2, Москва, 1956
45. Соловьев Владимир, соч. т.2. Москва, 1988
46. Фейербах Людвиг. История философии, собр. произведений, т. 2, Москва, 1974
47. Фромм Эрих, Здоровое общество. „Психоанализ и культура“, Москва, 1995
48. Фромм Эрих, Психоанализ и этика, Москва, 1993
49. შილერი ფრიდრიხ, ტრაგედიები, „სახელგამი“, თბილისი, 1949
50. შოპენჰაუერი არტურ, სქესური სიყვარულის მეტაფიზიკა. „Carpe diem“ თბილისი, 2011

51. Шеллинг Ф.-В. Философия искусства, Москва, 1999
52. Шопенгауэр Артур, Мир как воля и представление, т.1, Минск, 1998
53. Шопенгауэр Артур, Мир как воля и представление, т.2, Минск, 1999
54. Шопенгауэр Артур. Свобода воли и нравственность, Москва, 1992
55. Шопенгауэр Артур, Сборник произведений, Минск, 1998
56. Шпенглер Освальд, Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории т. 1. Образ и действительность, Минск, 1997
57. Шпенглер Освальд, Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории, т. 2. Всемирно-исторические перспективы, 1998
58. *წერეთელი აკაკი, რჩეული ნაწარმოებები, ტ. V, „საქართველო“, თბილისი, 1990*
59. *ჭავჭავაძე ილია, თხზულებანი, ტ. II, სახელგამი, თბილისი, 1940*
60. *ჭავჭავაძე ილია, თხზულებანი, „საბჭოთა საქართველო“, 1984*
61. Хайдеггер Мартин, Основные понятия метафизики, „Вопросы философии“ 1989, N 9
62. Хайдеггер Мартин, Разговор на проселочной дороге, Москва, 1991
62. Юнг Карл, Избранное, Минск, 1998
63. *ჭეროდოტე, ისტორია, ტ. I, თსუ, თბილისი, 1975*

ს ა რ ჩ ე ვ ი

თავი პირველი. ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათება

1. ფილოსოფიის საგანი და მეთოდი.....	3
ა) ფილოსოფიის საგანი	3
ბ) ფილოსოფიის ორი ელემენტი და ორი ძირითადი მეთოდი....	6
გ) ფილოსოფია და მეცნიერება	9
2. ძირითადი მიმართულებანი ფილოსოფიაში.....	13
ა) მეტაფიზიკოსები და პოზიტივისტები.....	13
ბ) მატერიალისტები და იდეალისტები.....	20
გ) რაციონალისტები და ირაციონალისტები.....	25
დ) ოპტიმისტები და პესიმისტები	27
ე) მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის ცნება	32

თავი მეორე. მეტაფიზიკა

1. სიცარიელე	34
2. ნივთიერება	40
3. სულიერება	
ა) სულიერების ცნება	45
ბ) ყოფნისაკენ სწრაფვა.....	45
გ) სულის სუბსტანციურობის საკითხი	47
დ) ღმერთის არსებობის პრობლემა	50
4. მიზანშეწონილება	58
5. ბრძოლა	
ა) „ბრძოლის შეუფება“	60
ბ) ბრძოლის შეფასება.....	63
6) ცვალებადობა	
ა) ცვალებადობის ზოგადი ცნება.....	65
ბ) დრო	67
გ) ცვალებადობა და საგნობრიობა	70
7. კანონზომიერება	
ა) კანონის ცნება.....	75
ბ) აუცილებლობა და შემთხვევითობა.....	78
გ) შესაძლებლობის ცნება	83
8. არაისტორიული განვითარება	
ა) არაისტორიული განვითარების ცნება	87
ბ) არაორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება.....	89
გ) ორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება	91
დ) მცენარე	92
ე) ცხოველი.....	93
ვ) ადამიანის ზოგადი დახასიათება	96

თავი მესამე. ადამიანი

1. ადამიანის სულიერი წყობა

ა) ადამიანური შემეცნება.....	98
ბ) ადამიანური გრძნობა	101
გ) ადამიანური მოქმედებითობა.....	106
დ) ცნობიერების ორი დონე.....	108
ე) თანაფარდობა ცნობიერების ორ დონეს შორის	112
2. ადამიანის სხეულებრივი წყობა	115
3. ქალი და მამაკაცი	117
4. ადამიანის ინდივიდურობა	120
5. ადამიანი და თავისუფლება	
ა) თავისუფლების ცნება	125
ბ) ადამიანის თავისუფლების კონკრეტული დახასიათება	127
გ) თავისუფლება და იძულება	131
6. ადამიანი და მითი	
ა) გონებისა და წარმოსახვის „ორხელისუფლებიანობა“	134
ბ) მითის ისტორიულობა.....	136
7. ადამიანის ისტორიულობა	
ა) ადამიანის ისტორიული ტიპები.....	140
ბ) ადამიანის ასაკობრივი ისტორია	145
გ) ადამიანის ეგზისტენციური ისტორიის ცნება.....	149
დ) „ბუნებრივი ადამიანი“	150
ე) „ეთიკური ადამიანი“	154
ვ) ასკეტი.....	156
8. ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი	
ა) ღოგმატურობა.....	160
ბ) ანგარებიანობა	163
გ) ნებისყოფის სისუსტე	164
დ) ბოროტების წყაროსათვის	166
9. ადამიანის ძირითადი სათნოებანი	168

თავი მეოთხე. ადამიანის დამოკიდებულება სიკეთესა და ბოროტებასთან

1. სიკეთისა და ბოროტების ცნებები.....	173
2. სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური და მეტაფიზიკური შინაარსი	175
3. არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის	178
4. კეთილი ქცევის საფუძველი	180
5. ადამიანის მორალური მანკიერებანი	183
6. ადამიანის მორალური სათნოებანი	190

თავი მეხუთე. ადამიანთა საზოგადოება

1. საზოგადოების აუცილებლობა ადამიანისთვის	195
2. საზოგადოების მთავარი წინააღმდეგობა.....	197
3. ტრადიციული და არატრადიციული საზოგადოებანი.....	201
4. ადამიანთა ერთობის ისტორიული ფორმები	
ა) ოჯახი.....	204
ბ) გვარი და ტომი	206
გ) ხალხი.....	208
5. სახელმწიფო	
ა) სახელმწიფოს წარმოშობა	212
ბ) სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმები	216
გ) სახელმწიფოებრივი მმართველობის რეჟიმები.....	222
6. სოციალური უთანასწორობის პრობლემა	
ა) სოციალური ჯგუფი და სოციალური ფენა.....	225
ბ) სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობა.....	228
გ) სოციალური თანასწორობის უტოპიურობა.....	233
7. საზოგადოება და პიროვნება	
ა) პიროვნების ცნება	236
ბ) „პიროვნების რაოდენობის“ პრობლემა.....	238
გ) სუსტი და ძლიერი პიროვნებები.....	239
დ) უარყოფითი და დადებითი პიროვნებები.....	241
ე) საზოგადოებისა და პიროვნების წინააღმდეგობა	243
ვ) „მიკროადამანი“.....	247

თავი მეექვსე. ისტორიის ფილოსოფია

1. საზოგადოების ისტორიის ცნება	251
2. ისტორიის პერიოდიზაცია და ფილოსოფიური შინაარსი	254
3. ისტორიის სუბიექტი.....	258
4. ისტორიის მითოსური ხანა.....	261
5. ისტორიის რელიგიური ხანა	264
6. ისტორიის რაციონალური ხანა	
ა) რაციონალური ხანის ზოგადი დახასიათება	273
ბ) რენესანსი	273
გ) განმანათლებლობა.....	278
დ) ნიჰილიზმი	285
ე) მეოცე საუკუნის ძირითადი წინააღმდეგობა.....	292
ვ) კაცობრიობის მომავალი.....	296

თავი მეშვიდე. შემეცნების თეორია

1. შემეცნების თეორიის ადგილი ფილოსოფიაში.....	300
2. შემეცნების ცნება	

ა) ასახვა და აგება	302
ბ) აგების ზოგადი ნესები	305
3. შემეცნების წყაროები	
ა) შემეცნების სამი წყარო.....	306
ბ) ემპირიზმი, რაციონალიზმი, ინტუიტივიზმი	311
4. შემეცნების სახეობანი	
ა) შემეცნების სახეობათა ზოგადი დახასიათება.....	314
ბ) ემპირიული შემეცნება	315
გ) აპრიორული შემეცნება	318
დ) ფილოსოფიური შემეცნება.....	321
ე) ყოველდღიური შემეცნება.....	323
ვ) მეცნიერული შემეცნება	325
ზ) მეცნიერება და სისწორე	326
თ) მეცნიერული შემეცნების ფორმები და მეთოდები	329

თავი მარვა. მხატვრული შემოქმედება

1. შემოქმედების ცნება	334
2. მხატვრული შემოქმედების საწყისი	335
3. მხატვრული შემოქმედების სუბიექტი.....	338
4. მხატვრული აღქმის ძირითადი ფორმები (მშვენიერი და ამაღლებული).....	342
5. მხატვრული სახის მრავალფეროვნება	
ა) ხუროთმოძღვრება.....	346
ბ) ქანდაკება.....	348
გ) ფერწერა	352
დ) პოეზია (ზოგადი დახასიათება).....	355
ე) ეპოსი	358
ვ) ლირიკა	360
ზ) დრამა.....	363
თ) მუსიკა	366
6. ნარმოსახვა და სინამდვილე	370
ციტირებული ლიტერატურა	374



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 222 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

და გრძნობებს. გასააზრებელ საგანს მამაკაცი ნაწილებად შლის, ანა-
წევრებს, ამარტივებს. ქალი კი იმავე საგანს ერთბაშად, მთლიანობა-
ში ალიქვამს, უფრო ცოცხლად და სწრაფად განიხილავს.

ამიტომ რთულ, შორეულ საგნებს მამაკაცის გონება უფრო
უმკლავდება. სამაგიეროდ ახლობელ, თვალსაჩინო საგნებში ქა-
ლის გონება უფრო ერკვევა.

რთული, შორეული საგნები ქალს თავისებურად ესმის. აქ ის
მიდრეკილია „რეალობის“ უარყოფისკენ და საიდუმლო აზროვნე-
ბისკენ. მამაკაცს გარემო და შორეული საგნები, დაახლოებით, ერ-
თი და იმავე კანონზომიერების სფეროდ მიაჩნია. ქალი კი მკვეთ-
რად განასხვავებს მათ: გარემოში მოქმედებს ბუნების კანონები;
მის მიღმა კი ბუნების კანონებს ძალა აღარა აქვს. იქ ზებუნებრივი
ძალის მეუფებაა.

ამიტომ შეიძლება ითქვას: მეცნიერება მამრობითი სქესისაა,
რელიგია — მდედრობითი. ხელოვნებასაც ქალური ჭკვერტა
ჰქმნის, რადგან ამ სფეროში აზროვნება გრძნობასა და აღქმას ემ-
ყარება.

სხვადასხვაგვარია ქალისა და მამაკაცის გრძნობებიც. ქა-
ლის გრძნობა ბევრად უშუალო და ნამდვილია, ვიდრე კაცისა. მას-
ში ნაკლებად მონაწილეობს აზროვნება და პიროვნება. პირველის
ადგილს აქ იკავებს ფანტაზია. ქალის გრძნობა, უმეტესად, იკვე-
ბება არა რეალური საგნებისა და ვითარებების გააზრებით, არა-
მედ წარმოსახული სურათებით, ოცნებით. ქალი ემორჩილება
გრძნობებს, რომლებიც მისგან დამოუკიდებლად იქმნება და მოძ-
რაობს. ეს გრძნობები სტიქიასავით იფეთქებს, მალევე აღწევს
მწვერვალს და ადვილად გადადის თავის სანინალმდეგოში.

მამაკაცის გრძნობები შედარებით გააზრებულია. მათში მე-
ტია აზროვნება და პიროვნება. იგი მეტად უწევს ანგარიშს რეა-
ლობას. ამას დრო სჭირდება. ამიტომ კაცის გრძნობა თანდათან
იქმნება და უფრო მყარია.

ყოველივე ამის გამო სხვადასხვანაირია ქალისა და კაცის მოქ-
მედებითობა. ქალი უფრო ენერგიულია, ვიდრე კაცი. მას ამოძრა-
ვებს ბუნების ძალა, სურვილი. ის ყოველთვის ნათლად ხედავს თავი-
სი მოქმედების მიზანს, რადგან მოქმედებს სურვილის მიხედვით. მან
ნათლად იცის, რაც სურს. აქ სუსტია ნებისყოფის ძალა.

ქალი, მართალია, მისთვის ჩვეული ენერგიით მოქმედებს სა-
კუთარი სურვილის წინააღმდეგაც, მაგრამ ეს ნებისყოფის გამო
როდია. ქალი დიდ სურვილსაც ჩაიკლავს, ოღონდ სხვა, უფრო
ძლიერი სურვილის გამო.

სხვაა მამაკაცის მოქმედებითობა. მისი ენერგია ნაკლებია,
რადგან არ მომდინარეობს სურვილიდან. ის მომდინარეობს სურ-
ვილის გააზრებიდან, აბსტრაქტული პრინციპებიდან, ნებისყოფი-