

ზურაბ ხასიაია

ფილოსოფიის სისტემური კურსი



გამომცემლობა
Carpe diem

წინამდებარე ნაშრომი ზურაბ ხასაიას მრავალწლიანი კვლევისა და ფიქრის შედეგია. მასში სისტემის სახითაა გადმოცემული ფილოსოფოსის ორიგინალური თვალსაზრისი სამყაროს არსისა და მასში ადამიანის ადგილის შესახებ. ამიტომ წიგნში თავს იყრის მეტაფიზიკის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ეთიკის, სოციალური ფილოსოფიის, ისტორიის ფილოსოფიის შემეცნების თეორიისა და ესთეტიკის საკვანძო საკითხები.

ავტორი მოკლედ და არსებითად გადმოსცემს დასავლური ფილოსოფიის კლასიკოსთა ძირითად პრინციპებს და ცდილობს ყველა შემთხვევაში გამოკვეთოს თავისი ფილოსოფიური პოზიცია. ის ყოველთვის ახერხებს გაითვალისწინოს სხვადასხვა კატეგორიის მკითხველთა გემოვნება და ინტერესი, გადმოსცეს ფილოსოფიური პრობლემები საფუძვლიანად, ნათლად და ცოცხლად.

ყოველივე ეს განაპირობებს ამ წიგნის ხიბლს, რაც კარგად იგრძნობა მის ყველა გვერდზე. მკითხველი გულგრილი არ დარჩება წიგნში განხილული არცერთი ფილოსოფიური პრობლემის მიმართ.

რედაქტორები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი
ნაპო კვარაცხელია,

ფილოსოფიის დოქტორი
ალექსანდრე ალადაშვილი

© ზურაბ ხასაია

© გამომცემლობა Carpe diem, 2015

ISBN 978-9941-0-8050-0

თავი პირველი

ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათება

1. ფილოსოფიის ცნება

ა. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხების წრე

„ფილოსოფია“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს სიბრძნის სიყვარულს („ფილეო“ – მიყვარს, „სოფია“ – სიბრძნე). გადმოცემის თანახმად, ეს ტერმინი შემოუტანია პითაგორას, ვინც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა VI საუკუნეში ქრისტემდე. მას შემდეგ ფილოსოფია განვითარდა, დანაწევრდა, უალრესად მრავალფეროვანი გახდა, მაგრამ, არსებითად, სიბრძნის სიყვარულადვე დარჩა.

ნათქვამის ნათელსაყოფად გავარჩიოთ გამოთქმა „სიბრძნის სიყვარული“. სიბრძნეში უნდა ვიგულისხმოთ საგანთა არსის ცოდნა. ეს არის არა „უახლოესი მიზეზების“, არამედ „პირველ მიზეზთა“ ცოდნა; იმის ცოდნა, თუ რაა ქვეყნიერების მიზეზი და მიზანი, რატომ და რისთვის არსებობს ეს ქვეყნიერება და მასში – ადამიანი, რითია გამართლებული ქვეყნიერება და მასში ადამიანის არსებობა. ეს არის ადამიანის უმაღლესი და უმთავრესი კითხვები. ამ კითხვებზე პასუხის ცოდნა კი სიბრძნეა.

მაგრამ ბერძნებს ფილოსოფია, როგორც ვთქვით, ესმოდათ არა სიბრძნედ, არამედ სიბრძნის სიყვარულად. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ასეთი დიადი ცოდნა ადამიანისთვის მიუწვდომელია, ეს ღმერთების ხედრია. ადამიანს კი, უკეთეს შემთხვევაში, ამგვარი ცოდნის მხოლოდ სიყვარული, ესე იგი, მისკენ სწრაფვა ხელენიფება. აი ეს სწრაფვაა ფილოსოფოსობა და ამგვარი სწრაფვით მოპოვებული ცოდნა – ფილოსოფია.

ფილოსოფიის შინაარსის უფრო დასაზუსტებლად საჭიროა გამოვყოთ მისი რამდენიმე ძირითადი ნაწილი. მათ შორის უპირველესია მეტაფიზიკა (ბერძნული სიტყვიდან „მეტა ტა ფიზიკს“

– ბუნების იქით არსებული).

მეტაფიზიკა თავიდანვე ფილოსოფიის მთავარი ნაწილი იყო. ზემოთ ჩამოთვლილი კითხვები სწორედ მეტაფიზიკის კითხვებია: რა არის ქვეყნიერების არსი, ანუ მიზეზი და მიზანი, მისი გამართლება და საზრისი? რა საჭიროა ქვეყნიერება და მასში ადამიანის არსებობა?

ამ კითხვებზე პასუხის მიღება შეუძლებელია თვით მათი საზრისის გაგებამდე; ესე იგი, იმის გარკვევამდე, თუ რატომ ისმება თვით ეს კითხვები? მათ ჰბადებს ადამიანის რამდენიმე სულიერი მდგომარეობა. ერთია გაკვირვება.

მის შესახებ ლაპარაკობენ პლატონი (–427–347) და არისტოტელე (–384–322) – გაკვირვებააო შემეცნების სათავე, დასაბამი. ადამიანს უკვირს უსასრულობა, საგანთა სიმრავლე და ამ სიმრავლის, ხშირად სრულიად ერთმანეთის სანინაალმდეგო საგანთა და მოვლენათა, შინაგანი ერთიანობა. მას უკვირს არსებობის უცნაურობა – მისი გადაჯაჭვა სიკვდილთან და არყოფნასთან, ცხოვრების განუწყვეტელი კავშირი ტანჯვასთან, მისი გაუგებარი მსვლელობა...

ამგვარ გაკვირვებაში ძნელი არაა ამოვიკითხოთ ადამიანის მეორე სულიერი მდგომარეობა – ეჭვი. ფილოსოფოსი ის ადამიანია, ვისთვისაც გაუგებარი ჩანს არსებობის მდინარება. მას საეჭვოდ ეჩვენება არსებობა, სიზმარს რომ დამგვანებია; ის შეხედულებანი, რაზეც დამყარებულია ადამიანის ცხოვრება – თითქოს არსებობა კარგია, უპირობოდ მისაღებია ან უკეთესობისკენ მიემართება; თითქოს ბოროტება შემთხვევითია და სიკეთე სძლევს მას და ასე შემდეგ. ეს შეხედულებანი მას საეჭვო ეჩვენება, რადგან ისინი არასოდეს მართლდება. ახალი დროის ფილოსოფიის ერთერთმა პიონერმა, ფრანგმა რენე დეკარტმა (1596–1650) ფილოსოფიის სათავედ სწორედ ეჭვი გამოაცხადა.

მოგვიანებით, XIX საუკუნეში, დანიელმა ფილოსოფოსმა სორენ კირკეგორმა (1813–1855) ფილოსოფიის საწყისად სასონარკვეთილება სცნო. ის ამბობდა, რომ ეჭვიც სასონარკვეთილებაა, კერძოდ, „აზრის სასონარკვეთილება“, ანუ სასონარკვეთილება შემეცნებაში. მაგრამ როცა ეჭვი შემეცნების ფარგლებს გადალახავს და ცხოვრების საფუძვლებს გადაწვდება, მაშინ აშკარაა

მისი იგივეობა სასონარკვეთილებასთან. ზემორე ფილოსოფიურ კითხვებს, როგორც კირკეგორი ფიქრობს, სწორედ სასონარკვეთილება წარმოშობს.

ასეა თუ ისე, მეტაფიზიკის ზემოხსენებული კითხვების საზრისი გაუგებარი დარჩება, თუ ვერ დავინახეთ ამ კითხვების წარმომავლობა ანტიკური გაკვირვებიდან, ახალი დროის კარტეზიანული ეჭვიდან და უახლესი დროის ეგზისტენციური სასონარკვეთილებიდან.

ამ მეტაფიზიკური ძიებისას ფილოსოფოსები თავიდან გულუბრყვილოდ ენდობოდნენ ადამიანის შემეცნებისეულ უნარებს; ფიქრობდნენ, რომ აზროვნება ადამიანს სინამდვილესთან აკავშირებს. ამიტომ ფილოსოფოსი 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 გამიჯვნა ერთმანეთისგან.

შემეცნება საგანგებო ყურადღების საგანი ხდება: რა არის შემეცნება? რა არის ცოდნა? რას ნიშნავს ჭეშმარიტება 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 თვითმიზნურ მნიშვნელობას და სიცოცხლის საშუალებად, იარაღად წარმოგვიდგება. შემეცნების საზრისი და გამართლება აღმოჩნდება მის გარეთ, ადამიანის პრაქტიკულ ცხოვრებაში.

ადამიანის ყოფნა იქცევა ფილოსოფიურ კითხვათა მთავარ გასაღებად. ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი მარტინ ჰაიდეგერი (1889–1976), როცა ამბობს: „მეტაფიზიკა გვეძახოდა და გვეძახის უკან, ადამიანური არსების ნყვდიადში. ჩვენი კითხვა „რა არის მეტაფიზიკა?“ იქცა კითხვად „რა არის ადამიანი?“ (71, 120).

წინ წამოიწევს კითხვები: რატომ სვამს ადამიანი მისთვის მიუწვდომელ კითხვებს? ხოლო თუ სვამს, რად არ ძალუძს მათი

გადანყვეტა? 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“ შედარებით ვიწრო მნიშვნელობით მოიხმარება. ამიტომ უფრო მიზანშეწონილია, რომ ფილოსოფიის ამ ნაწილს ვუნოდოთ მოძღვრება ადამიანის შესახებ.

კითხვები ქვეყნიერების არსის, შემეცნების, ადამიანის არსებობის შესახებ ჰქმნის ფილოსოფიის საკითხთა ძირითად წრეს. ფილოსოფია ეხება ქვეყნიერების არსს, არსებობის უზოგადეს კანონებს, 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 წინ. შესაბამისად, ფილოსოფიის საგანიც სხვადასხვა კუთხიდან წარმოჩნდება.

ზოგიერთ მოძღვრებაში წინ წამოწეულია მეტაფიზიკის პრობლემატიკა, ეთიკისა და ფილოსოფიის 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 ფი-

ლოსოფიის უმთავრესი საგანი შემეცნებაა. ამას ვხედავთ ფრანგი რენე დეკარტის, ინგლისელი ჯონ ლოკის, გერმანელი იმანუელ კანტის და სხვათა ფილოსოფიებში.

სხვა შემთხვევაში ფილოსოფიის მთავარ საგნად იქცევა ადამიანის ცხოვრება. მასში ეძებენ როგორც ქვეყნიერების არსის, ისე შემეცნების საკითხთა გასაღებს. ერთიც და მეორეც ადამიანური არსებობის მახასიათებლად წარმოდგებათ. ასეთ ფილოსოფიაში ვერ ნახავთ მეტაფიზიკისა და შემეცნების თეორიის დამოუკიდებელ პრობლემებს, მათდამი ცოცხალ ინტერესს. აქ ყველაფერი ადამიანის საკითხს უკავშირდება, მისგან გამომდინარეობს. ამგვარი მიდგომის მონმენი ვხდებით, მეოცე საუკუნის ეგრეთწოდებულ ფენომენოლოგიურ სკოლებში, განსაკუთრებით, „ეგზისტენცფილოსოფიაში“ (კირკეგორი, ჰაიდეგერი, სარტრი, ბერდიაევი...) და პერსონალიზმში (კოულსი, შტერნი, ბოუნი...).

ბ. ფილოსოფიის ორი ელემენტი და ორი ძირითადი მეთოდი

ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ ფილოსოფიაში ორი სხვადასხვა ელემენტი მონაწილეობს – მითოსურ-რელიგიური და მეცნიერული.

მითოსურ-რელიგიური ელემენტი, უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, მითოსური განცდაა. ის განაპირობებს ფილოსოფოსის დაინტერესებას „მთელი სამყაროთი“, კერძოდ, მისი ერთიანობით, არსით. ქვეყნიერება მრავალფეროვანია, მაგრამ ფილოსოფოსის მითოსური განცდა ამ მრავალფეროვნებაში ერთიანობის განცდაა – სამყაროს უსაზღვრო მრავალფეროვნება „ერთის“ სხვადასხვა მდგომარეობა და ფორმაა! მითოსური განცდა ხასიათდება სინთეზური აზროვნებით, განსხვავებაში „ერთის“ განჭვრეტით, ბუნებასთან ერთიანობის, შერწყმულობის განცდით. ეს მითოსური ელემენტი განაპირობებს ფილოსოფიის დასაბამიერ ფუნდამენტურობას, რეტროსპექტულობას, ფესვებთან ყოფნის სულისკვეთებას, მარადიულისკენ გეზს.

არისტოტელე საგანგებოდ გახაზავდა ფილოსოფიის ამ კავშირს მითოსთან, მითოსურ აზროვნებასთან, თუმცა თვითონვე

დიდი როლი შეასრულა ფილოსოფიის განთავისუფლებაში მითოსისგან და მეცნიერებად მის გადაქცევაში.

რუსი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ბერდიაევი (1874-1948) ამ განცდას „ფილოსოფიურ ინტუიციას“ უწოდებდა და ამბობდა: „ფილოსოფია არსებობს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ალიარებულია ფილოსოფიური ინტუიცია“ (29, 31).

ისტორიულად ფილოსოფიის თავისებურებას ჰქმნის არა თვით მითოსური განცდა, არამედ ამ განცდის შეერთება მეცნიერულ სულისკვეთებასთან, ესე იგი, გონებასთან, ცნებებით აზროვნებასთან. იგი მითოსურ განცდაში მოცემულის გააზრება და დასაბუთებაა. ცნებებით აზროვნება, ლოგიკურობა, მეცნიერულობა ფილოსოფიის მეორე აუცილებელი ელემენტია მითოსური განცდის გვერდით. ფილოსოფია იბადება მაშინ, როცა მითოსურ-რელიგიურ ელემენტს ემატება ცნებითი აზროვნება. ის მითოსური განცდისა და ეთიკურ-რელიგიური სულისკვეთების ცნებებში მოაზრება და დასაბუთებაა; ერთი მხრივ, მითოსურ-რელიგიურ, ხოლო მეორე მხრივ, მეცნიერულ სულისკვეთებათა შეხვედრაა. მას ჰქმნის, ერთი მხრივ, მითოსური განცდა ყველაფერში „ერთის“ არსებობისა და, მეორე მხრივ, მეცნიერული წადილი ყველაფერში არსებული „ერთის“ დასაბუთებისა.

მითოსისა და მეცნიერების ეს თავისებური სიმბიოზი ხშირად ფილოსოფიის უპირატესობად ითვლება აზროვნებისა და შემოქმედების სხვა დარგების მიმართ. მაგრამ არც თუ იშვიათად ეს მის ნაკლად მიიჩნევა ხოლმე. ამტკიცებენ, რომ ეს სულიერი აქტივობის ორი სრულიად სხვადასხვა წესის უკანონო შეერთებაა და ამიტომ ზედმეტია, უარსაყოფია.

მართლაც, მითოსურ განცდასთან კავშირი ფილოსოფიის ცნებებს უჩვეულო შინაარსით ავსებს და მეცნიერებისთვის ერთობ უცხო ხდის. ამას შენიშნავს ჰაიდელგერი „მეტაფიზიკის ძირითად ცნებებში“: „აქაური ძირითადი ცნებები – ამბობს გერმანელი ფილოსოფოსი – 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“ (71, 117).

მითოსურ განცდასთან კავშირი ფილოსოფიის ცნებებს სიცოცხლეს, ცოცხალ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ „მეცნიერულ სიზუსტეს“ ართმევს. მეორე მხრივ, საკმარისია ამ სიზუსტისთვის ზრუნვის საბაბით მითოსურ განცდას თავი ავარიდოთ, რომ ფილოსოფიური მსჯელობები იქცეს თვითმიზნურ და მოსაწყენ ლოგიკურ ვარჯიშებად. ეს წინააღმდეგობა ყოველთვის იწვევდა ფილოსოფიის გადახრას ან მითოსისა და რელიგიისკენ, ან მეცნიერებისკენ.

სხვა სიტყვებით, ფილოსოფიის ორი ელემენტიდან ამა თუ იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ერთერთი ჭარბობს ხოლმე. ამის მიხედვით ფილოსოფიაში გვაქვს ორი ძირითადი მეთოდი (ბერძნული „მეთოდოს“ – გზა შემეცნებისა). 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 ეუნოდოთ.

ამ მეთოდის ღირსებაა სიზუსტე და თანმიმდევრულობა, შესაბამისად – გადმოცემის, დალაგების განსაკუთრებული სინათლე და სიცხადე. მისი ნაკლი კი ერთგვარი უსიცოცხლობა და სიმშრალეა. ის არ ხვდება 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 შემეცნებით ღირებულებას. ამიტომ ქვეყნიერების ერთიანობა, რაც სწორედ განცდის საგანია, მათთვის თანდათან ცარიელ, უშინაარსო ცნებად

იქცევა. ასეთი ცნება კი შემეცნების საგნად არ გამოდგება. ისინიც უარს ამბობენ მასზე. „სამყაროს ერთიანობა“, „ქვეყნიერების არსი“ და მსგავსი ცნებები მათ ცარიელ სიტყვებად ერქვენებათ. თვით მათი ფილოსოფია წარმოგვიდგება ერთგვარ „უარყოფით საქმიანობად“ – შემეცნების წმენდად მოჩვენებითი მიზნებისგან და უსარგებლო, უნიადაგო სიტყვებისგან. ასე იწვევს მეცნიერული მეთოდები ფილოსოფიის გაკოტრებას და ასე გადაიზარდა დასავლეთის რაციონალიზმისტური, მეცნიერული ფილოსოფია ფილოსოფიის პოზიტივისტურ უარყოფაში.

თუ ფილოსოფოსის პიროვნებაში გრძნობადი ელემენტი, მითოსური 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. უპირატესობა ენიჭება მხატვრულ სახეებს, შედარებებს, მეტაფორებს, ალეგორიებს. ის გათვლილია გრძნობებზე, რადგან თავადაც გრძნობის, უშუალო განცდის გადმოცემაა.

ამ მეთოდის გამოყენებას ვხედავთ პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“, სადაც ადამიანის ცხოვრება შთამბეჭდავადაა გადმოცემული ჯურღმულის ალეგორიით. ეს ჭეშმარიტად დაუვინყარი სახეა! ვერანაირი ცნებითი აპარატი, ლოგიკური ან გამოცდილებისეული დასაბუთებანი ახლოსაც ვერ მოვა ამ ალეგორიით მიღწეულ შთაბეჭდილებასთან. იგივე შეიძლება ითქვას პასკალის, ლეოპარდის, შოპენჰაუერის, კირკეგორის, ნიცშეს, პოლ ვალერის მხატვრული ოსტატობის შესახებ.

ფილოსოფიის ორი ძირითადი ელემენტი – მითოსური განცდა და ცნებებით აზროვნება, ანუ გრძნობა და გონება ერთმანეთს ეწინააღმდეგება და ერთმანეთის ხარჯზე არსებობს. გონებისეული ელემენტის განვითარება გრძნობადის შემცირებას და ქრობას იწვევს, ხოლო გრძნობადი ელემენტის გაშლა უმნიშვნელო ადგილს არგუნებს ცნებებით აზროვნებას, გონებისეულ დასაბ-

უთებას. 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 უნოდებს და დიდ ადგილს უთმობს.

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

ფილოსოფიაში სასურველია გრძნობადი ელემენტის პირველობა, მაგრამ ამავე დროს დასაბუთების, ცნებითი აზროვნების შენარჩუნება. სხვა შემთხვევაში ფილოსოფიას მეცნიერების, ან ხელოვნებისა და რელიგიის სუროგატად გადაქცევა ემუქრება.

2. ძირითადი მიმართულებანი ფილოსოფიაში

ა) მეტაფიზიკოსები და პოზიტივისტები

ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულია და არა თვით სიბრძნე. ამიტომ ის ხასიათდება დაუსრულებლობით, საბოლოო ჭეშმარიტებათა არქონით. 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.

ადამიანის წინაშე უშუალოდ მოცემული ქვეყნიერება მეტა-

ფიზიკოსს მიაჩნია არა სინამდვილედ, არამედ ერთგვარ მინიშნებად მის მიღმა არსებულ სინამდვილეზე. ასეთი აზრისკენ უბიძგებს მას მოცემულ საგანთა განუწყვეტელი ცვალებადობა. ეს საგნები დღეს არსებობს, ხვალ აღარ იქნება. აქ ცვალებადობა მეფობს. მართლაც, ის, რაც დღეს არის, ხვალ კი აღარ იქნება, კაცმა რომ თქვას, თითქმის არ არსებობს, თავის თავშივე შეიცავს თავისი არსებობის დასასრულს. ამიტომ **ჰერაკლიტე** ამბობდა: „საგნები არის და არც არის“.

მეტაფიზიკოსები ფიქრობენ, რომ ასეთ არსებობას აზრი არ აქვს. ის წამიერია და უკვალოდ ჰქრება დროის უსასრულო სროლაში. ის შეიცავს რაღაც ღრმა ნაკლს. შეიძლება გაგვახსენდეს **რუსთველი**: „რაღაა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“. არსებობა შეიცავს რაღაც წარმავალსა და ეფემერულს, რაიც მას ჰკვეცავს, წამდვილობას უკარგავს, უაზროს ხდის. ეს შეიძლება ასეც გამოითქვას: „რისთვის უნდა ვიცხოვრო, თუ მაინც მოვკვდები?“. პოეტი უკეთ ამბობდა:

„მაგრამ თუ ერთხელ უნდა სოფელს ბოლო მოეღოს,
მაშინ ვილამ სთქვას მათი საქმე, ვინ სადღა იყოს?“.

(*ნიკოლოზ ბარათაშვილი, „ფიქრნი მტკვრის პირას“*)

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

ისინი რომც მიაბრუნო უკან, გაახედო ჭრილში და აჩვენო წამდვილი საგნები, მაინც ველარაფერს დაინახავენ – კამკაშა სინათლე თვალებს მოსჭრით. რომც შენიშნონ საგნები, მეტისმეტი ბუნდოვანებისგან აჩრდილები ეგონებათ. ამიტომ კისრისტეხ-

ით დაუბრუნდებიან ტუსალის მდგომარეობას და ისევ აჩრდილებში გაერევიან. პლატონი ამტკიცებდა, რომ მთელი სამყარო აჩრდილთა კონაა. ის ბუნების მიღმა არსებულ, „მეტაფიზიკურ“ საგანთა ნაკლოვანი მიზაძეაა.

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. ძველინდურ ენაზე „მაია“ ნიშნავს ხიბლს. თანდათან, საუკუნეთა განმავლობაში, ამ სიტყვამ უფრო „წინააღმდეგობის“ მნიშვნელობა შეიძინა.

ორივე შემთხვევაში იგულისხმება ერთი რამ: სინამდვილის შთამბეჭდავი, მომხიბვლელი შემოსვა უცხო საფარველით. სინამდვილე, თავისთავად ერთი, ჩანს მრავალსახეობად, ბრჭყვი-ალა მოზაიკად და იზიდავს ადამიანს, ფანტავს მის ყურადღებას, ფიტავს ნებისყოფას. ადამიანის მთელი ცხოვრება იქცევა ლანდების დევნად, ამოებად, განუწყვეტელ ტანჯვად და სინამდვილის დავინწყებად. „რად არ ძალგვიძს გავიგოთ სამყაროს საიდუმლოება? იმად, რომ ფუჭი ლაყბობით და გრძნობითი საგნებით ვკმაცოფილდებით. თან სურვილებითა ვართ გატაცებულნი და სინამდვილეს თითქოს ნისლითა ვბურავთ“ (2, 11).

საგნები კი არ არსებობს, არამედ ჩნდება და ჰქრება. ისინი მხოლოდ გადასვლის მდგომარეობაა. ამიტომ მათზე არ შეიძლება ითქვას „არის“, თუ იქვე არ დაურთე „არც არის“.

საგანთა მოჩვენებითობის გახაზვა მეტაფიზიკის მხოლოდ ერთი მხარეა. მისი მეორე მხარე საგანთა შინაგანი ერთიანობის, ანუ არსის, სუბსტანციის არსებობის მტკიცებაა. საგანთა წარმავლობა სწორედ ამაზე მიუთითებს – წარუვალი, უცვლელი და მარადიული, დროსა და სივრცეში უსაზღვროდ გაშლილი ქვეყნიერების შინაგან ერთიანობაზე. უაზროა კონკრეტულ, ცალკეულ საგანთა ყოფნა, რის გამოც ეს საგნები დროებითია და მალევე ტოვებენ ასპარეზს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აზრიანი და გამართლებულია აბსტრაქტული, განუსაზღვრელი „ერთი“. ამიტომაც ის უცვლელად ჰგვიბს ამ თავბრუდამხვევ ცვალებადობაში.

ამ სუბსტანციურ „ერთს“ მეტაფიზიკოსები ხშირად ღმერთს უწოდებენ. ოღონდ ეს არაა რელიგიის პიროვნული ღმერთი, რომელიც ნებისყოფითაა აღჭურვილი და არაფრისგან ჰქმნის სამყაროს, შემდეგ კი განაგებს მას. ეს უპიროვნო ღმერთია, რომელიც ხასიათდება უმაღლესი მიზანშეწონილებით და არსებობის „უმაღლესი ხარისხით“.

მეტაფიზიკურ სულისკვეთებას პირნმინდად ეწინააღმდეგებიან პოზიტივისტები (ლათინური *positivus* – დადებითი). ტერმინი „პოზიტივიზმი“ გვიანდელია. ის ფილოსოფიაში შემოიტანა XIX საუკუნის ფრანგმა ფილოსოფოსმა ოგიუსტ კონტმა (1798–1857). გულისხმობდა გეზის ალებას „პოზიტიური მეცნიერებისკენ“, ანუ სპეციალური, კერძო მეცნიერებისკენ.

კონტი 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 სინამდვილის 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 პრაქტიკულ 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 ძირეული გაუმჯობესება, სიკეთე გადასძლევს თუ ბოროტება – ყველაფერი ეს რწმენის საკითხებია. მეცნიერებას ამ საკითხებთ-

ან არაფერი ესაქმება.

პოზიტივისტები 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.

„მთელი სამყარო“ მხოლოდ განყენებული წარმოდგენაა. მას გონება შეიმუშავებს ყველა მოვლენის გამაერთიანებელ კრებით სახელად. ეს შინაარსისგან დაცლილი, ფუჭი სიტყვაა. კიდევ უფრო გაურკვეველი და ცარიელია სუბსტანციის ცნება. ინგლისელი ფილოსოფოსები საგანგებოდ გახზავნენ ამ ცნების მთელ მოჩვენებითობას და უკანონობას. მას გონება შეიმუშავებსო ენის გრამატიკული წესების არასწორი გამოყენებით. არსებითი სახელი გრამატიკაში ზედსართავისგან და ზმნისგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობსო მისი შესაბამისი საგნის ასევე დამოუკიდებლად არსებობა თვისებისა და მოქმედების, ან მდგომარეობის გარეშე. მაგალითად, ვაშლს თვისებების მთელი რიგი ახასიათებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ თვისებების იქით არსებობს რაღაც უთვისებო, ამ თვისებების მატარებელი ქვემდებარე – „უთვისებო ვაშლი“.

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

პოზიტივისტს ესმის მიზეზობრივი ახსნის ცალმხრიობა – მიზეზს თავისი მიზეზი აქვს და, მაშასადამე, თვითონაც ასახსნელია. მაგრამ პოზიტივისტს ეს არ ანუხებს. ჯერ ერთი, მას შემეცნების უკეთესი გზა არ ეგულება. მეორეც, მიზეზთა მიზეზის, ანუ საბოლოო მიზეზის საკითხი აბსტრაქტულად და უინტერე-

სოდ 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, რადგან ერთი ძალიდან შეუძლებელია მისგან განსხვავებულის გამოყვანა, ერთიდან მრავლის ახსნა. პოზიტივისტი სცნობს რამდენიმე „ძალას“ და „კანონს“, რომლებსაც კერძო მეცნიერებანი შეიმუშავებენ მოვლენათა ასახსნელად 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 ემყარება.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ თანამედროვე ევროპულანტიური ცივილიზაცია, არსებითად, პოზიტივისტურია. მისი ზნეობრივი სულერთიობა და გულგრილობა, გადაჭარბებული გარეგნული აქტივობა, ადამიანთა და ხალხთა გაერთიანება, ინდივიდუალობისა და პიროვნების ქრობა, რეალობის დაყვანა იმიჯზე, სოციოლოგიისა და პიარტექნოლოგიების ზეობა, ბუნების აბუჩად აგდება, კულტურის ნივთიერი მხარის გაბატონება და სულიერი კულტურის კრიზისი ერთადერთი წყაროდან გამომდინარეობს – სუბსტანციის პოზიტივისტური უარყოფიდან, მეტაფიზიკის უარყოფიდან.

ეს გეზი 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 (ლათ. „materialis“ – ნივთიერი) ეწოდებათ ფილოსოფოსებს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ სამყაროს არსი ნივთიერია, მატერიალურია. გულისხმობენ იმას, რომ ნივთიერებას შეუძლია არსებობა სულიერების გარეშე, ხოლო სულიერი მოვლენა ვერ იარსებებს ნივთიერებისგან, სხეულისგან დამოუკიდებლად. ის განსაკუთრებული სხეულებრივი ორგანიზაციის – ადამიანის თავის ტვინის თვისებაა. მატერიალიზმი ბევრი რამით განსხვავდება იდეალიზმისგან, მაგრამ მთავარი განსხვავება ესაა. სხვა განსხვავებანი აქედან გამომდინარეობს.

მატერიალიზმი ძველთაგანვე არსებობს, მაგრამ ისტორიულად იცვლებოდა, ესე იგი, ივსებოდა და მდიდრდებოდა. განასხვავებენ მატერიალიზმის ხუთ ისტორიულ ფორმას: ძველი ბერძნების ეგრეთწოდებულ „გულუბრყვილო სტიქიურ მატერიალიზმს“, ახალი დროის „მექანიკურ მატერიალიზმს“, ფოიერბახის „ანთროპოლოგიურ მატერიალიზმს“, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის „ვულგარულ მატერიალიზმს“ და „დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს“.

„გულუბრყვილო სტიქიური მატერიალიზმი“ ძველ საბერძნეთში შეიქმნა. პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები სწორედ ამ მიმართულებით აზროვნებდნენ. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ყველაფერი, რაც არსებობს, ნივთიერია, მატერიალურია. ამიტომაც არიან ისინი მატერიალისტები. ამასთანავე, ისინი ჯერაც მკაფიოდ ვერ განასხვავებენ ნივთიერსა და სულიერს, ურევენ მათ ერთმანეთში. ხანდახან სხეული, მატერია მათ ესმით ცოცხალ არსებად, სულიერად, ხოლო სული – თავისებურ ნივთიერებად, სხეულად. ამიტომ მათ თვალსაზრისს **ჰილომორფიზმი** ჰქვია (ბერძნ. „ჰილო“ – მატერია, „მოონ“ – ცოცხალი). მათი აზრები, მტკიცებანი, ძირითადად, მიგნებების ხასიათს ატარებს და არ გამომდინარეობს თანმიმდევრული, დაწვრილებითი კვლევებიდან, მეცნიერული დაკვირვებიდან და განზოგადებიდან. ამ აზრგაგებითაა მათი მატერიალიზმი „გულუბრყვილო და სტიქიური“.

ასეთია თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენეს, ჰერაკლიტეს, ემპედოკლეს, ანაქსაგორას შეხედულებანი.

ბერძნების გულუბრყვილო-სტიქიური მატერიალიზმიდან მატერიალიზმის უფრო მაღალ ისტორიულ ფორმაზე გადასვლა იწყება ლევკიპესა და დემოკრიტეს ფილოსოფიაში. მათ ძველთაგანვე ატომისტები უწოდეს, რადგან შემოიტანეს ატომის ცნება (ბერძნ. „ატომოს“ – განუყოფელი). დემოკრიტე ამტკიცებდა, რომ ქვეყნიერება შედგება ერთმანეთისგან მასითა და მოყვანილობით განსხვავებული განუყოფელი ნაწილაკებისგან – ატომებისგან. სხეულის წარმოშობა ატომების ამა თუ იმ ჯგუფის თავმოყრაა. სხეულის მოსპობა ამ ჯგუფის დაშლაა. ყოველი სხეული წარმოიშობა და ისპობა, ატომები კი მარადიულია. სიცოცხლის მატარებელი სულიც განსაკუთრებული ტიპის ატომებისგან შედგება. ამ ატომების ერთმანეთისგან გაყრაა ის, რასაც სიკვდილს ვუწოდებთ ხოლმე.

შუა საუკუნეებში, როცა ფილოსოფიაზე ეკლესია ბატონობდა, ბერძნული მატერიალიზმი დავიწყებას მიეცა. მაგრამ ახალ დროში ინგლისელი ჯონ ლოკისა (1632–1704) და ჯონ ტოლანდის (1670–1722), ფრანგი რენე დეკარტისა და პიერ გასენდის (1592–1655), აგრეთვე სხვათა და სხვათა შრომებში ხდება ატომისტური თვალსაზრისის აღორძინება. ამ დროს განსაკუთრებით ვითარდება მექანიკის თეორია. მატერიალისტები ამ მეცნიერების მიღწევებს იყენებენ და განაზოგადებენ. ამიტომ ამ დროის მატერიალიზმს მექანიკური მატერიალიზმი ეწოდა. ატომებისა და მოლეკულების მექანიკური მოძრაობით იქმნება მთელი ქვეყნიერების მრავალფეროვნება.

ფრანგ პოლ ჰოლბახს (1723–1789) და ინგლისელ ტოლანდს მოძრაობა ატომის თვისებად მიაჩნიათ. მოძრაობის უნარს, სულიერი მოვლენის ამ ნამდვილ ჩანასახს, იმთავითვე ატარებს მატერია. ხოლო ნამდვილი, განხორციელებული სულიერი მოვლენა მატერიის მექანიკური ორგანიზაციიდან გამომდინარეობს. დეკარტი ამტკიცებს, რომ ცხოველი მანქანაა. მისმა მოწაფემ, ექიმმა ჟულიენ ლამეტრიმ (1709–1751) ეს მტკიცება ადამიანის მიმართაც გაავრცელა და ადამიანი მანქანად გამოაცხადა. ამით ფრანგი ექიმი თანამედროვე კიბერნეტიკის პირველ ნინაპრად

იქცა.

ამგვარი მიდგომისას ადამიანის სპეციფიკა იკარგებოდა. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით გამოიკვეთა მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა მატერიალიზმის მოკავშირედ მექანიკის გარდა ბიოლოგიაც იქცა. გერმანელი მატერიალისტები – ლუდვიგ ბოუხნერი, იაკობ მოლესოტი, კარლ ფოგტი, იოსებ დიცგენი უარყოფენ სამყაროს იერარქიულ წყობას, რაც თითქოს ძველი მონარქიული სულისკვეთებიდან გამომდინარეობდა, და აღიარებენ „სამყაროს დემოკრატიულ წყობას“, რომელშიც ბატონობს არსებობისთვის ბრძოლის ბიოლოგიური პრინციპი. „გადარჩეს, ვინც ძლიერია და დაიღუპოს, ვინც სუსტია!“ – ასეთია, ბოუხნერის თქმით, თანამედროვე საზოგადოების პრინციპი, რაც ზუსტად შეესაბამება ბუნების წესს. ადამიანი აღარაა „ბუნების გვირგვინი“. მისი აზროვნება და შემოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა ფიზიოლოგიური პროცესი.

„აზრი ისეთსავე დამოკიდებულებაშია ტვინთან, როგორც ნაღველა – ღვიძლთან, ან შარდი – თირკმელთან“ – ამბობდა ფოგტი. სული ისევე ნაკლებ განსხვავდება მაგიდისგან, სინათლისგან, ბგერისგან, როგორც თვით ეს საგნები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან“ – აცხადებდა დიცგენი. აზროვნებისა და შემოქმედების ამაღლებული შინაარსი მხოლოდ ჩვენივე ფანტაზიის, ცრურწმენის ნაყოფია და არა სინამდვილე. ამგვარი დასკვნებისთვის მარქსმა და ენგელსმა ამ მატერიალისტებს ვულგარული მატერიალისტები უწოდეს.

გერმანელი მატერიალისტი ლუდვიგ ფოიერბახი (1804–1872) ეწინააღმდეგებოდა მაშინდელი მატერიალისტების ამგვარ ნიჰილიზმს. მართალია, ქვეყნიერების ქრისტიანულ იერარქიას, ღვთაებრივ წყობას ისიც უარყოფდა, მაგრამ, ძირითადად, ინარჩუნებდა და განავითარებდა ადამიანის ამაღლებულობის, სიდიადის ბიბლიურ რწმენას. ამიტომ მის მატერიალიზმს შეიძლება ანთროპოლოგისტური (ბერძნ. „ანთროპოს“ – ადამიანი) ვუნოდოთ.

არ არსებობს ქვეყნიერების სულიერი სანყისი, სამყაროს გონიერი და კეთილი შემოქმედი, – ფიქრობს ფოიერბახი, – მაგრამ არსებობს ადამიანი. ღმერთი ადამიანის „თვითგაუცხოების“ (die selbstentfremdung) შედეგია. ადამიანმა საკუთარი თავი „მოათ-

აქა" საჩყაროს სიღრმეში და თაყვანი სცა მას, ვითარცა გარეგან, თვით მასზე, ადამიანზე უსასრულოდ ამალმებულ და გაბატონებულ ძალას. ამით მისი ნამდვილი, ნატურალური, გრძნობადი არსება განიდარცვა ღირსებებისგან და დაემონა გარეგან ავტორიტეტს. ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს ეს ვითარება, რაც მისი განთავისუფლებისა და განახლების, მისი ნამდვილი გრძნობადი არსების აღორძინების საფუძველი იქნება.

ადამიანის სულიერება ფოიერბახს ესმოდა თანაგრძნობისა და სიყვარულის ზნეობრივ ძალად, რაც ყოველგვარ ქმნილებაზე მაღლა დგას თავისი ღირებულებით და მნიშვნელობით.

ფოიერბახის მატერიალიზმი თავისებურად განავითარეს გერმანელმა ებრაელმა კარლ მარქსმა (1818–1883) და მისმა თანამემამულემ ფრიდრიხ ენგელსმა (1820–1895). მათ „გაამდიდრეს“ იგი ჰეგელის „დიალექტიკით“ და შექმნეს ეგრეთწოდებული „დიალექტიკური მატერიალიზმი“. ცოტა მოგვიანებით მარქსისა და ენგელსის ფილოსოფიური პრინციპები თავისებურად განმარტა რუსული კომუნისტური რევოლუციის თეორეტიკოსმა და პრაქტიკოსმა ვლადიმირ ლენინმა (1870–1924); კერძოდ, მიუყენა ისინი რუსეთში შექმნილ ისტორიულ ვითარებას.

ეს მატერიალიზმი თავს არიდებს „მექანიციზმს“, ანუ საჩყაროს მთელი მრავალფეროვნების დაყვანას ატომებისა და მოლეკულების მექანიკურ მოძრაობაზე და ამოდის მატერიის მოძრაობის ფორმათა მრავალგვარობის დაშვებიდან. ამ ფორმებს შორის მექანიკური მოძრაობა უმარტივესია. მატერია ვითარდება, რაც გამოიხატება მოძრაობის ფორმათა თანმიმდევრული კიბით. ამ კიბის საფეხურებია: მექანიკური მოძრაობა, ბირთვული მოძრაობა, მოლეკულური მოძრაობა, ორგანული მოძრაობა, სოციალური მოძრაობა. ყოველი ზედა საფეხური მოიცავს ქვედას, მაგრამ არ დაიყვანება მასზე.

ამით მარქსმა და ენგელსმა მატერიის ცნება რამდენადმე გააფართოვეს. საზოგადოების ცხოვრებაც მატერიის მოძრაობად განმარტეს, რადგან აქ „საზოგადოების მატერიალური ცხოვრება განსაზღვრავს მის სულიერ ცხოვრებას, ვითარცა ბაზისი – ზედნაშენს“. ეს ისტორიის მატერიალისტური გაგების საფუძველი გახდა. მატერიალიზმი ბუნებიდან საზოგადოების ისტორიის

მიმართაც გავრცელდა და „თანმიმდევრული“ გახდა. ამის გათვალისწინებით მარქსიზმის კიდევ ერთმა კლასიკოსმა იოსებ სტალინმა (1879–1953) მარქსისტულ ფილოსოფიას „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი“ უწოდა.

მატერიალისტები ადამიანს მოთხოვნილებათა სისტემად განიხილავენ. ადამიანის ფუძემდებლური ინტერესები ნივთიერია – ჯანმრთელობა, ქონება, ძალაუფლება. ადამიანთა ურთიერთობებიც ამ ინტერესებზეა აგებული. ეგრეთწოდებული „მაღალი“, სულიერი ინტერესებიც არსებობს, მაგრამ ისინი ამ ნივთიერ ინტერესებს ეფუძნება და მეორეულია. ამიტომ მათი ძალა ნაკლებია. თუ ნივთიერი, ფუძემდებლური მოთხოვნილებანი და ინტერესები არაა დაკმაყოფილებული, მაშინ ეგრეთწოდებულ „მაღალ“ ინტერესებს ნიადაგი ეცლება. ისინი ჰაერში რჩება გამოკიდებული და თანდათან ჰქრება.

იდეალისტური (ბერძნ. „იდეა“ – აზრი, ფორმა) ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპია სამყაროს არსის არანივთობრიობის მტკიცება. არსებობს როგორც სხეულებრივი, ისე სულიერი საგნები. შეუძლებელია სულიერის ახსნა სხეულებრივით. ეს სრული უაზრობაა. სული სუბსტანციაა, ესე იგი, არსებობს სხეულისგან დამოუკიდებლად. სხეული კი ინერტულია და მის ასამოძრავებლად, „გასაცოცხლებლად“ სულია საჭირო. აი ამ აზრ-გაგებით, სხეული არაა სუბსტანცია.

იდეალიზმის კლასიკური წარმომადგენლები ბერძნულ ფილოსოფიაში პლატონი და არისტოტელეა, ხოლო ახალ დროში – ლაიბნიცი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი. ძირითადად, განასხვავებენ ობიექტურ და სუბიექტურ იდეალიზმს. ობიექტური იდეალიზმის მთავარი აზრი ასეთია: სამყაროს იდეალურ-სულიერი საწყისი არსებობს ობიექტურად, ანუ ადამიანის ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად. სწორედ ასე ფიქრობდნენ დიდი იდეალისტები – პლატონი, არისტოტელე, ჰეგელი.

პლატონის ობიექტური იდეალიზმი უკავშირდება იდეის ცნებას. იდეა მას მიაჩნდა საგანთა აზრობლივ ნიმუშად, ხოლო საგნები – ამ ნიმუშის ნაკლოვან მიბაძვად. ჯერ არსებობს, ვთქვათ, ტოლობა, „ტოლობის იდეა“, ხოლო შემდეგ – ტოლი საგნები. პირველი სრულყოფილი, ნამდვილი ტოლობაა, მეორე – ნაკლუ-

ლი, უტოლობასთან შერეული ტოლობა. იდეა სრულყოფილია, მისი ნივთიერი განხორციელება კი მხოლოდ მიმსგავსებულია უნაკლო პირველსახეს და ამიტომაც ნაკლული, მხოლოდ მეტ-ნაკლებად სრული. სწორედ ამიტომაც იდეა პირველადი, ხოლო გრძნობადი, კონკრეტული, მატერიალური საგანი – მეორეული. ნივთიერი ქვეყნიერება ღრმად ნაკლულია. ასეთივეა მასში ყოფნაც, ცხოვრებაც.

იდეალიზმის დედაარსი მაინც სულიერი სუბსტანციის აღიარებაა. არსებობს სული, რომელიც გრძნობს, განიცდის, ფიქრობს, ისწრაფვის, თავს იკავებს. ეს სულიერი პროცესები თვისება და ფუნქციაა არა ნივთიერებისა, არამედ განსაკუთრებული სულიერი საგნისა – სულისა. სული თვითმოქმედია, აქტიურია. ამით განსხვავდება იგი ნივთიერებისგან, რომელიც ინერტულია, უმოქმედოა. ნივთიერებას ამოძრავებს და აცოცხლებს სული. ამიტომ სული პირველადია, ნივთიერება – მეორეული. ამ თვალსაზრისით, იდეალიზმი იგივე სპირიტუალიზმია (ლათ. „spiritus“ – სული).

იდეალიზმის ერთერთი მეთაური აზრია ნივთიერების დაყოფადობის მტკიცება. პლატონი უარყოფდა განუყოფელი ნივთიერების, ატომის არსებობას და ნივთიერების არსებით ნიშნად სწორედ დაყოფადობას მიიჩნევდა. ნივთიერება უსასრულოდ იყოფა, რღვევადია, სული კი მარტივი სუბსტანციაა, რის გამოც არ იშლება, უხრწნელი და უკვდავია.

ობიექტური იდეალისტები ლაპარაკობენ არა მხოლოდ კერძო, ინდივიდუალური სულის, არამედ ეგრეთწოდებული მსოფლიო სულის, ღმერთის შესახებაც. ოლონდ, რელიგიისგან განსხვავებით, იდეალისტური ფილოსოფია არ სცნობს პიროვნულ ღმერთს. მისი ღმერთი უპიროვნოა – გონებაა, კანონზომიერებაა, ქვეყნიერების შინაგანი ერთიანობაა, მისი გონივრული ნყოფა და მიზანშეწონილობაა. რელიგიის ღმერთი კი ნებისყოფით აღჭურვილი პიროვნებაა და თვითნებურად ჰქმნის ქვეყნიერებას არაფრისგან.

ადამიანი იდეალისტებს ესმით არა მხოლოდ მოთხოვნილებათა, არამედ აგრეთვე ღირებულებათა სისტემად. მოთხოვნილებანი და მათი დაკმაყოფილება ადამიანის ცხოვრების დაბალი

საფეხურია. ამიტომ ეს არ ამონურავს ადამიანს, არ შეადგენს მის ცხოვრებას. ადამიანის არსებობის სხვა დონე, მისი საკუთრივ ადამიანური ცხოვრება იწყება ღირებულებათა შემეცნებით, როგორც ადამისა და ევას ადამიანობა დაიწყო ნაყოფის დაგე-მოვნებით სიკეთისა და ბოროტების შემეცნების ხიდან. მხოლოდ ესაა თვითშემეცნება და ადამიანად ყოფნა.

სუბიექტური იდეალისტები ერიდებიან ადამიანის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი, ესე იგი, ობიექტური სინამდვილის აღიარებას. მათი ძირითადი დებულებაა: სამყაროს იდეალურ-სულიერი საწყისი არსებობს მხოლოდ ადამიანში. გარეგანი სამყაროს არსებობა გულუბრყვილოდ დამკვიდრებული აზრია, ანუ დოგმა. გარესამყარო ენოდება იმას, რასაც ჩვენ ვთვლით გარესამყაროდ. აი ამ აზრით, გარესამყარო ჩემზე, სუბიექტის ცნობიერებაზე ჰკიდია. ეს აზრი პირველად გამოთქვა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პროტაგორამ (480–410): „ადამიანია ყოველივეს საზომი – არსებულისა, რომ ის არსებობს, და არარსებულისა, რომ ის არ არსებობს“.

სუბიექტურმა იდეალიზმმა განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მაინც ახალ და უახლეს ფილოსოფიაში მიაღწია. კანტი ამტკიცებდა, რომ ბუნება იგივეა, რაც ბუნებისმეტყველება – ის ადამიანის ცნობიერების ნაყოფია. ჩვენ არ ვიცით, რაა „ნივთი თავისთავად“. ხოლო ის, რაც ვიცით, ჩვენივე შემოქმედებაა. კანტის ერთერთი დიდი მემკვიდრე ფიხტე (1762–1814) კი მთელ ქვეყნიერებას სუბიექტის უსასრულო მოღვაწეობის შედეგად თვლიდა, რადგან თვით „თავისთავად არსებული საგანიც“ კი სუბიექტის დაშვებაა და, მაშასადამე, სუბიექტურია.

მეოცე საუკუნის დასავლური ფილოსოფიის ყველაზე ფართო ნაკადი – ფენომენოლოგიური ფილოსოფია (ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგია, ეგზისტენციალიზმი, მარტინ ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“, პოსტმოდერნის ფილოსოფია და სხვები) სუბიექტური იდეალიზმის ნაირსახეობაა, რადგან „ფენომენი“, რისი ცნებიდანაც ეს მიმართულებანი ამოდიან, სუბიექტის ცნობიერების უშუალო მოცემულობას ნიშნავს.

ამ თვალსაზრისით, „ფენომენოლოგია“ არის სინამდვილის დაყვანა „ფენომენებზე“, ანუ ცნობიერების უშუალო მოცემულო-

ბებზე. თუ ტრადიციულად სინამდვილე ერქვა სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებულს, ამჯერად ის უდრის სწორედ სუბიექტურ მოცემულობას. ხოლო რაკი ეს მოცემულობანი ცვალებადი და გაურკვეველია, ცხადი ხდება, რომ „სინამდვილე ფიქციაა“.

სწორედ ეს უნდა ჩაითვალოს იმ ფილოსოფიის ამოსავლად, რომელიც მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში წარმოიშვა და განვითარდა, უმთავრესად, საფრანგეთში. მისმა შემქმნელებმა მას „პოსტმოდერნიზმი“ დაარქვეს. იგი გამომდინარეობს უახლესი დასავლური ფილოსოფიის ნიჰილისტური ტენდენციებიდან და როგორც შინაარსით, ისე ფორმითაც ზედმინევნით გამოხატავს თანამედროვე დასავლეთელი ადამიანის სულიერ სამყაროს. შევეცადოთ მოკლედ განვიხილოთ მისი ძირითადი დებულებანი.

ტერმინ „პოსტმოდერნის“ შემოტანა მიენერება ჟან ფრანსუა ლიოტარს (1924–1998). 70-იანი წლების მეცნიერების, კულტურის და საერთოდ მთელი საზოგადოების მდგომარეობა მან დაახასიათა „პოსტმოდერნულ მდგომარეობად“. დასავლური კულტურის ისტორიას პოსტმოდერნისტები, საზოგადოდ, ჰყოფენ „პრემოდერნად“, „მოდერნად“ და „პოსტმოდერნად“. „პრემოდერნი“, ანუ თანამედროვეობის წინმსწრები კულტურა ემყარება ღვთის რწმენას – ადამიანი და ბუნება, მე და სხვები ღვთის ქმნილებაა და ერთიანდება მასში. „მოდერნი“, ანუ თანამედროვეობა იწყება რენესანსის ხანაში. ღმერთის ცნება თანდათან ჰკარგავს რეალურ მნიშვნელობას. მის ადგილს იკავებს ადამიანისა და ბუნების, სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება, სადაც ამ „ბინარული ბმულიდან“ ერთი მოქმედებითია და მეორე – ვნებითი. რწმენას ცვლის ცოდნა; კერძოდ, ღვთის რწმენას – ცოდნისადმი, გონებისადმი რწმენა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დასავლურ კულტურაში აცნობიერებენ გონებისადმი რწმენის ნიჰილისტურ შინაარსს. პოსტმოდერნის ფილოსოფია ამ ნიჰილიზმის ფილოსოფიური აღწერა და განმარტებაა.

თანამედროვე ნიჰილიზმი იმაში მდგომარეობს, რომ დაისადგურა გამოუვალმა ფარდობითობამ და სულერთიობამ. „გონების რელიგია“ ადამიანი მიიყვანა სინამდვილის დაქუცმაცებამდე და დაკარგვამდე. მოიშალა მკვეთრი ზღვარი სინამდვილესა და

მოჩვენებას, ჭეშმარიტებასა და სიყალბეს, სიკეთესა და ბოროტებას, მშვენიერებასა და სიმახინჯეს შორის.

თითქოს მეორდება ის, რასაც ძველ საბერძნეთში სოფისტები ამბობდნენ: „ადამიანია საზოგი ყველაფრისა – არსის არსებობისა და არარსის არარსებობისა!“. ნამდვილად კი ფარდობითობა და პირობითობა აქ უფრო შორს წავიდა. პოსტმოდერნის ერთერთმა კლასიკოსმა მიშელ ფუკომ (1926–1984) უარყო ადამიანიც. ეს უკანასკნელი აღარაა „სუბიექტი“, „ავტორი“. „ავტორი მოკვდა“ და დაისადგურა სრულმა უპასუხისმგებლობამ.

ადამიანი ფრაგმენტების, ნაწყვეტების უაზრო თანმიმდევრობაა. საზოგადოდ, საგანმა დაჰკარგა „საგნობრიობა“ და იქცა „ტიქსტად“, რომელიც უსასრულოდ ნაირ-ნაირ განმარტებას იტევს. ეს პროცესი ბოლომდე უნდა მივიდეს, რათა თავი დავაღწიოთ „საგანთა დიქტატურას“ და გამოვესარჩლოთ ინდივიდის თავისუფლებას. „საგანთა დიქტატურის“ დამხობისას გამოჩნდება „საგნების“ არარაობა და საფუძველი შეიქმნება ინდივიდის თავისუფლებისთვის. ასე მიიყვანა ჟან დერიდამ (1930–2004) ჰაიდეგერის „დესტრუქციის მეთოდი“ „დეკონსტრუქციის მეთოდამდე“. პოსტმოდერნისტები ფიქრობენ, რომ ეს მეთოდი წინასწარ გათვლილი პროვოკაციაა. მისი მიზანი კი ავადმყოფური ცივილიზაციის ნგრევა და შემოქმედების გადარჩენაა.

ასეთ პირობებში ტრადიციული „სინამდვილე“ განიმარტება „ტოტალური დისკურსების“ დიქტატურად, პარანოიად, რისი ფუნქციაც თავისუფლებისა და შემოქმედების მოშთობაა. ჟილ დელიოზი (1925–1995) ამტკიცებს, რომ ეს ვინმეს ახირება არაა. ეს საგანთა ბუნების გამოძახილია. თვით სამყაროს გულისგულში მოქმედებს და ერთმანეთს ებრძვის ორი სანყისი – „ქაოს“ და „კოსმოს“, ანუ უნესრიგობა და წესრიგი, შემოქმედება და დოგმა.

ამიტომ ადამიანიც მუდამ საზღვრებშია და მათ გადალახვას ლამობს; ბორკილებშია და მათს განყვეტას ცდილობს. შეიძლება შევაბრუნოთ ნათქვამი: ადამიანი მუდამ გზაშია და ნავსადგურს ესწრაფვის ღუზის ჩასაშვებად; თავისუფალია და უღელში თავის გაყოფას ნატრობს. ეს ერთმანეთის სანინალმდეგო მოძრაობანი ინვეს ყველა ადამიანის ფარულ ან აშკარა ავადმყოფობას, მის რყევას პარანოიასა და შიზოფრენიას შორის. „ნესიერი ადამიანი“

პარანოიკოსია – შეპყრობილია „სინამდვილის“, „ჭეშმარიტების“ ბოღვითი იდეით, რაც სისხლიან კონფლიქტებს იწვევს. „უნეს-რიგო ადამიანი“ კი შიზოიდია. ის თითქოს გრძნობს ყველაფრის ამოუებას. მიტომ ყველაფერს უარყოფს და უაზრო „ძებნაშია“. ეს ფუნდამენტური მოუსვენრობა გამოხატავს მისი ცნობიერების გახლეჩას და უფსკრულის გაჩენას შიგ.

ორივე შემთხვევაში დაკარგულია სინამდვილე. სწორედ ამას ნიშნავს თანამედროვე ადამიანის მოქცევა „ვირტუალურ სამყაროში“. ნიშანი, სიმბოლო, რითაც სუბიექტი ტრადიციულად აღნიშნავდა ობიექტს, მონყდა ამ უკანასკნელს და თვითონ იქცა დამოუკიდებელ „რეალობად“. ადამიანი გაეხვია პირობით ნიშნებში – ახალ, „ვირტუალურ“ სამყაროში, „სიმულიაკრებში“, ანუ დედნის გარეშე შთენილ ასლებში. ეს „სიმულიაკრი“ არავითარ სინამდვილეს არ მალავს. ის თვითონაა ერთადერთი სინამდვილე. იგი „მალავს თავის არაფრობას იმით, რომ სინამდვილედ გვაჩვენებს თავს“.

ამ და სხვა კლინიკური ტერმინების შემოტანით პოსტმოდერნისტებს შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა ფელიქს გვატარი (1930–1992). ეს რეციდივი მეტყველებს იმაზე, რომ ეს ფილოსოფოსები თანამედროვე დასავლურ კულტურას სნეულად თვლიან.

აქედან გამოსავალი მათ სხვადასხვანაირად ესახებათ. ფუკო მოგვინოდებს „საკუთარ თავზე ზრუნვისკენ“, საკუთარი პიროვნების შექმნისკენ. უნდა ვიქცეთ ხელოვანად და შევექმნათ ჩვენივე თავი, როგორც ოსტატი პქმნის ხელოვნების ნაწარმოებს. ამ „ესთეტიურ თვალსაზრისს“ უპირისპირდება ჟან ბოდრიარის (1920–2007) ეგრეთწოდებული „აპოკალიფსური თვალსაზრისი“: ნუ აჰყვებით ფუკოს „ესთეტიზმს“ – აცხადებს იგი – და თვალი გაუსწორეთ ფაქტობრივ მდგომარეობას. დაცემის პროცესი შეუქცევადია და ადამიანის გამოფხიზლება ძალუძთ მხოლოდ დიდ კატასტროფებს!

ეს გამოძახილია ჰაიდეგერის ცნობილი პარადოქსისა: ბირთვული ომის თავიდან აცილება კიდევ უფრო გაამწვავებს ადამიანის პლანეტარულ კრიზისს! გერმანელი ფილოსოფოსი იმას გულისხმობდა, რომ ეს კიდევ უფრო გააძლიერებდა ტექნიკისადმი რწმენას და, მაშასადამე, ადამიანის სულიერ დაკნინებას. ამიტომ

ბოდრიარი დიდ იმედებს ამყარებს გლობალურ უბედურებებზე – მხოლოდ მათ ძალუძთ ადამიანის გამოფხიზლება და ტექნიკისადმი რწმენის შეცვლა სულიერი ღირებულებებისადმი რწმენით.

გ) რაციონალისტები და ირაციონალისტები

ფილოსოფოსთა დაყოფა მატერიალისტებად და იდეალისტებად უფრო ონტოლოგიური ნიშნით, ანუ სუბსტანციის რაობის განსაზღვრის მიხედვით ხდება. არანაკლებ ნაყოფიერი ჩანს ფილოსოფოსთა დაყოფა გნოსეოლოგიური ნიშნით, ანუ იმის მიხედვით, თუ როგორაა გადანყევტილი სამყაროს შემეცნებადობის საკითხი. ამ მხრივ ფილოსოფოსები შეიძლება დავყოთ რაციონალისტებად და ირაციონალისტებად.

ფილოსოფიის თავდაპირველ სულისკვეთებად რაციონალიზმი უნდა ჩაითვალოს (ლათ. ratio – 1. გონება; განსჯა; 2. საფუძველი). გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა განვასხვავოთ ეგრეთწოდებული გნოსეოლოგიური რაციონალიზმი და მსოფლმხედველობითი რაციონალიზმი. პირველში, ესე იგი, გნოსეოლოგიურ რაციონალიზმში იგულისხმება შემეცნების ერთადერთ წყაროდ გონების მიჩნევა, რაც ეგრეთწოდებული „თანდაყოლილი იდეების“ აღიარებამდე მიდის. გონებას აქვს თანდაყოლილი იდეები, რომლებიც ადამიანს არ მიუღია გამოცდილებიდან, წინ უსწრებს უკანასკნელს და გადამწყვეტ როლს ასრულებს შემეცნებაში. გნოსეოლოგიური რაციონალიზმი უპირისპირდება ეგრეთწოდებულ ემპირიზმს, რომლის თანახმადაც გონებას არ გააჩნია თანდაყოლილი იდეები და მისი შინაარსი მხოლოდ გამოცდილებიდან ივსება. შემეცნების ერთადერთი წყარო გამოცდილებაა.

სულ სხვაა მსოფლმხედველობრივი რაციონალიზმი. ეს არის რწმენა, რომ ადამიანს შეუძლია სინამდვილის შემეცნება და მისი მოქცევა ცნებათა და მსჯელობათა სისტემაში. რაციონალიზმის ეს სახეობა უპირისპირდება არა ემპირიზმს, არამედ ირაციონალიზმს. სწორედ ისაა ფილოსოფიის თავდაპირველი სულისკვეთება. ფილოსოფია წარმოიშვა იმის ღრმა რწმენით, რომ ადამიანს

შეუძლია სამყაროს შემეცნება და ცნებებში მოქცევა.

საბერძნეთში რაციონალიზმის პრინციპი სრულყოფილად გამოთქვა პარმენიდემ თავისი ფორმულით: „ერთი და იგივეა აზრი და ის, რისთვისაც აზრი არსებობს“; აგრეთვე – სოკრატემ, ვისაც სწამდა ჭეშმარიტების მიღწევა კამათის გზით, არგუმენტების შეხლა-შემოხლით. ბერძნული რაციონალიზმი უმაღლეს დონეზე აიყვანეს პლატონმა და არისტოტელემ. ახალ დროში რაციონალიზმის დიდი წარმომადგენლებია დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი...

რაციონალისტები ამტკიცებენ, რომ სამყარო შემეცნებადია. ყველაფერი შეიძლება აიხსნას ზუსტად, ერთმნიშვნელოვნად, ნათლად და გამოისახოს ცნებებში – მსჯელობის, ან მსჯელობათა სისტემის სახით. საქმის ვითარება ყოველთვის ისეთია, რომ უფრო მეტი არ ვიცით, ვიდრე ვიცით. არა თუ ცალკეულმა ადამიანმა, არამედ თვით მთელმა კაცობრიობამაც კი ძალზე ცოტა იცის სინამდვილის შესახებ. ეს ცოტაც მეტ-ნაკლებად წინააღმდეგობრივია. მაგრამ რაციონალისტს სწამს, რომ ეს დროებითია. უცნობი და გაუგებარი ნაცნობად და გასაგებად იქცევა. რაც არ ვიცით დღეს, გვეცოდინება ხვალ. საგანთა ბუნება გონების წინაშე ბოლომდე შიშვლდება.

რაციონალიზმი გონებისადმი რწმენაა. გონების წინსვლას ვერაფერი შეაჩერებს. „ქვეყნიერების ფარულ არსში არაა ძალა, – ამბობდა გერმანელი ფილოსოფოსი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი (1770-1832), – რაიც წინ აღუდგებოდა შემეცნების შემართებას. ხამს გადაიხსნას იგი მის წინაშე, გადაუშალოს მთელი თავისი განძი და სიღრმეები, რათა ადამიანი დატკბეს ყოველივე ამით.“ (35, 16).

აქ შეიძლება გაგვახსენდეს 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 ნადირი
თავის დარანში, და თუ იგი ვერ მიხვდა ნათელს,
სულ ამაოა ყოველგვარი წრიალი სულის.“

(სამოთხე, ქება მეოთხე, 124-129)

იღუმალეობა, გაურკვევლობა და წინააღმდეგობა თვით საგან-
თა თვისება კი არაა, არამედ ჩვენი გრძნობებისა. ჩვენს გრძნო-
ბებს ეჩვენებათ საგანი გაურკვევლობად. ისინი ამღვრევენ შემ-
ეცნებას. გონება კი ნათელს პფენს საგნებს და გვიჩვენებს, რომ
ყველაფერი გარკვეული და გასაგებია. ამიტომ მთავარია გრძნო-
ბებისადმი ტყვეობას დავალწიოთ თავი.

გონების ძლევამოსილება თავს იჩენს ადამიანის ცხოვრება-
შიც. ადამიანს შეუძლია დაიმორჩილოს თავისი გრძნობები, ვნე-
ბები და გონებით მართოს ისინი. გრძნობა ცალმხრივი, არაზ-
უსტი და გადაჭარბებულია. მისი აყოლა ადამიანს სწორი გზიდან
გადააცდენს. მხოლოდ გონებაა ერთადერთი საიმედო ხელმძღ-
ვანელი. მისი რჩევები ნაკლებად სასიამოვნოა, მაგრამ სამაგი-
ეროდ სანდოა. გრძნობა მხოლოდ მაშინაა ნაყოფიერი, როცა
გონებით მონმდება და იმართება.

სხვაგვარად სჯიან ირაციონალისტები (ლათინური irrational – არაგონივრული). არცოდნა ყოველთვის მეტია ცოდნაზე,
რადგანაც საგანთა ბუნება არ ექვემდებარება ცოდნას, შემეცნე-
ბას. არსებული თავისთავადაა წინააღმდეგობრივი და გაურკვევე-
ლი. საგნები გაურკვეველია არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ისი-
ნი საკმარისად არ შეგვიმეცნებია. სწორედ პირიქით: საგნები
გარკვეული მაშინ ჩანს, როცა ცოტა ვიცით მათზე. რაც უფრო
ღრმაა შემეცნება, მით უფრო გაურკვეველი ჩანს ქვეყნიერება.
გაურკვეველობა თვით საგანთა თვისებაა, რის გამოც მათი შემ-
ეცნება შეუძლებელია.

ზედაპირულ, ზერელე ადამიანს ყველაფერი გასაგები
ეჩვენება. ბრძენისთვის კი ქვეყნიერება, უმეტესად, გაუგებარია.
ყველაზე დიდი სიბრძნე ქვეყნიერების იღუმალეობის შეგრძნებაა.
ბუნება არ გამოითქმება გონების, ცნებების ენაზე. ეგრეთწოდებ-
ული ცოდნა არ ასახავს საგნებს. ის მხოლოდ 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 ბუნებას, უშუალოდ ვგრძნობთ მთელ მის იდუმალებას. მაგრამ თუ შევეცდებით ამის გამოთქმას ცნებებით, მაშინვე ხელიდან გაგვისხლტება სინამდვილე და შეგვრჩება გონებისეული სქემა.

ამიტომ ირაციონალისტები, უმთავრესად, მოგვითხრობენ სინამდვილის შესახებ მხატვრულად და 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; აგრეთვე სორენ კირკეგორის „სუბიექტური აზროვნება“, რაც, არსებითად, ღრმად შინაგანი განცდების მხატვრული აღწერაა.

როგორც ბერძენი ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე ეფესოელი 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 მხოლოდ გვეჩვენება და სინამდვილეში ერთი გრძნობის ბატონობაა მეორეზე; კერძოდ, სწეული გრძნობისა – ჯანსაღზე, ხელოვნურისა ბუნებრივზე. ადამიანისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა გრძნობების აღზრდას აქვს.

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

ირაციონალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლებია: დანიელი სორენ კირკეგორი (1813–1855); გერმანელები – არტურ შოპენჰაუერი (1788–1860), ფრიდრიხ ნიცშე (1844–1900), მარტინ ჰაიდეგერი (1889–1976); ფრანგები – ბლეზ პასკალი (1623–1662),

ანრი ბერგსონი (1859–1941), გაბრიელ მარსელი (1889–1973) და სხვები.

დ) ოპტიმიზტები და პესიმიზტები

შეიძლება განვასხვავოთ ოპტიმიზტური და პესიმიზტური ფილოსოფიები. ოპტიმიზტურია (ლათინური „ოპტიმუს“ – 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 (1749–1833) „ფაუსტში“ ამბობს, რომ თვით ეშმაკი, თავისი ბოროტი განზრახვისა და დიდი ძალის მიუხედავად, უნებლიედ, ადამიანის გამოფხიზლებას და ძალთა მოკრებას უწყობს ხელს. მაშასადამე, ისიც სიკეთეს შეიქმს, ღვთის სამსახურშია:

„მე ვარ ნაწილი იმ ძალისა, ვინც ბოროტებას
ესწრაფვის მინყივ, სიკეთეს კი იქმს უნებლიედ.“

გერმანელი ფილოსოფოსის, გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცის (1646–1716) თქმით, შემეცნება ღვთის სამღურავით ინყება და მისი ქებათა ქებით მთავრდება, რადგანაც ბოროტების საფუძველი სიკეთეა.

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

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

მართლმსაჯულება წესად 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 შემდეგ, 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 სუბსტან-

ციურობა, 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 მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს.“ „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.“ „ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი.“ და სხვა...

ზოგჯერ ოპტიმიზტური ფილოსოფია ისტორიულ თვალსაზრისს უკავშირდება: ბოროტება დროებითია და მომავალში მას სიკეთის ძალა აღმოფხვრის. ეს თვალსაზრისია გატარებული ზენდ-ავესტაში – სპარსულ მითოში. 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 აშკარა ფაქტია.

დიდი ფრანგი მოაზროვნე ვოლტერი (1694–1778) მოთხრობაში „კანდიდი“ სამართლიანად დასცინოდა ამგვარ ოპტიმიზმს – კერძოდ, ლაიბნიცის დოგმას ჩვენი სამყაროს საუკეთესოობის, მასში სიკეთის განუყოფელი ბატონობის შესახებ. გვიანდელი ფილოსოფიური ოპტიმიზმი კი 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 დაღლილი 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, რაც სუფთა სახით ჩანს ბავშვის თამაშში, აგრეთვე ხელოვანის ესთეტურ განცდაში.

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

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

დაახლოებით, ეს აზრია გატარებული ვაჟა-ფშაველას ლექსშიც „ღამე მთაში“:

„ბუნება მბრძანებელია, იგივე მონაა თავისა,
ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს, ზოგჯერ მქმნელია ავისა.
ერთფერად მტვირთველი არის საქმის თეთრის და შავისა...
საცა პირიმიზეს ახარებს, იქვე მთხრელია ზვავისა...
მაინც კი ღამაში არის, მაინც სიტურფით ჰყვავისა!“

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

ზეკაცი ის ადამიანია, ვინც სინამდვილით ცხოვრობს და აღარ თხზავს ზღაპრებს უკეთეს სინამდვილეზე. სიკვდილი აუცილებელია, ყოფნა – ნამიერი. ზეკაცს სიხარულს ჰგვრის ნამიერი ყოფნა. ჰგვრის არა იმიტომ, რომ ის უკეთესობას ჰპირდება, ან

ტანჯვას არ შეიცავს. არა, მას სხვა რამ ახარებს – ეს წამი სავსეა საბრძოლო ჟინით და საკუთარი თავის რწმენით.

მას, ამნაირად დამთვრალს, ძალუძს თქვას ქრისტესავით: „ხვალემ იზრუნოს ხვალისა!“. ჰორაციუსისეული *Carpe diem!* (ლათ. შეირგე წამი!) ზეკაცის ერთერთი მთავარი საიდუმლოებაა.

პესიმისტურია (ლათინური *pessimus* – უარესი) ფილოსოფია, რომლის თანახმადაც ბოროტება ძლიერია სიკეთეზე. ამიტომ არყოფნა სჯობს 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, რაც ეწინააღმდეგება სიცოცხლის არსს და განიცდება მოწყენილობად. ეს კი უფრო მეტი უსიამოვნებაა. ისე ჩანს, რომ ამ ცხოვრებაში ერთადერთი გასართობი სურვილი და ტანჯვაა. ცხოვრება ისე ცუდია, რომ აქ ტანჯვაზე უკეთესი გასართობი არ 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 განიცდე-

ბა, დაკარგვით შეიმეცნება. მის არსებობას მხოლოდ მაშინ ვიგრძნობთ, როცა დავკარგავთ. ანმყოში კი მისი განცდა შეუძლებელია, რადგან ეს ენინალმდეგება სიცოცხლის არსს – ნაკლულობის განცდას. სხვა შემთხვევაში სასიამოვნო საგანი მომავალს ეკუთვნის. ესე იგი, ჯერ არ არსებობს, შესაქმნელია. ყოველივე ეს ადასტურებს სიამოვნების მეორეულობას უსიამოვნებასთან შედარებით. უსიამოვნება ხომ მუდამ ანმყოშია და სრულად, ნამდვილად განიცდება.

რაკი ტანჯვა სიცოცხლის გულისგულშია ჩაფესვიანებული, ცხოვრება ყოფილა ტანჯვა ტანჯვისთვის. ადამიანი იტანჯება იმისთვის, რომ არ შეწყდეს, გაგრძელდეს ტანჯვა. ამიტომ ცხოვრება, როგორც გერმანელი ფილოსოფოსი შოპენჰაუერი ხუმრობდა, „ვერ ანაზღაურებს მისთვის განეულ ხარჯებს!“.

პესიმისტური 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 პესიმისტის პრობლემა მაინც ყოფნაა და არა არყოფნა. არყოფნა სჯობს ყოფნას, რის გამოც სიკვდილი, პირიქით, ხსნაა.

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

თავი მეორე

მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა

1. სუბსტანციის პრობლემა და მისი ასპექტები

ბერძნული ფილოსოფია სუბსტანციის პრობლემით დაიწყო – რა არის ქვეყნიერების არსი? ეს კითხვა შეიძლება სხვადასხვაგვარად დაკონკრეტდეს. ერთერთი ვარიანტი ასეთი იქნება: ირგვლივ ყველაფერი იცვლება. ცვალებადობას კი ვერ მოიაზრებ რალაც უცვლელის დაშვების გარეშე. რა არის ამ საყოველთაო ცვალებადობის უცვლელი ქვემდებარე? სიტყვა „სუბსტანცია“ ლათინურია და ქვემდებარეს ნიშნავს. ამიტომ ქვეყნიერების არსის პრობლემა სუბსტანციის პრობლემის სახელითაა ცნობილი.

ეს პრობლემა შეიძლება სხვაგვარადაც ჩამოყალიბდეს: ქვეყნიერება ჩვენს წინაშე მოცემულია უსასრულო მრავალგვარობის სახით. რა არის ამ მრავალგვარობის ერთიანი ძირი? რა არის ის ერთი, რის მრავალფეროვან გაშლასაც წარმოადგენს ქვეყნიერება? სუბსტანციის პრობლემის ეს ასპექტი „ერთისა და მრავლის პრობლემის“ სახელითაა ცნობილი და მას თვალსაჩინო ადგილი ეკავა ბერძნულ მეტაფიზიკაში.

მას უკავშირდება სუბსტანციის რაოდენობის საკითხი – რამდენია სუბსტანცია? ერთი სუბსტანციის აღიარებას მონიზმი ჰქვია (ბერძნული „მონოს“ – ერთი). მონიზმის პოზიციაზე იდგნენ პარმენიდე, პლატონი, არისტოტელე, სპინოზა, ფიხტე, ჰეგელი...

ზოგი ფილოსოფოსი ითვალისწინებდა მონიზმის წინაშე შექმნილ სიძნელეს, რომ შეუძლებელი ჩანს ერთისგან მრავლის ახსნა, და ორ სუბსტანციას სცნობდა. ასეთი თვალსაზრისი დუალიზმია (ლათინური „dualis“ – ორმაგი). მისი კლასიკური წარმომადგენლებია რენე დეკარტი და იმანუელ კანტი.

ხსენებული სიძნელიდან გამოსავალს ზოგი ფილოსოფოსი ხედავს მრავალი სუბსტანციის აღიარებაში. ეს კი პლურალიზმია (ლათინური „pluralis“ – მრავლობითი). მისი წარმომადგენლებია: ემპედოკლე, ანაქსაგორა, დემოკრიტე, ლაიბნიცი...

სუბსტანციის პრობლემის ერთერთი ყველაზე გავრცელებ-

ბული ასპექტია მატერიალურისა და სულიერის ერთმანეთთან დამოკიდებულების საკითხი. მას ზოგჯერ ფილოსოფიის ძირითად საკითხსაც უწოდებენ. თვით ამ საკითხსაც სხვადასხვა ფილოსოფოსი სხვადასხვაგვარად აყალიბებს. პლატონის ფილოსოფიაში საკითხი ასე ისმის: რა ბუნებისაა სუბსტანცია – ნივთიერი თუ სულიერი? პრობლემამ განსხვავებული ასპექტი შეიძინა ახალ დროში: შეიძლება თუ არა გარეგანი ქვეყნიერების არსებობის დასაბუთება? მხოლოდ ჩემი სულიერი სამყარო არსებობს, თუ გარესამყაროც? იგულისხმება, რომ გარეგანი ქვეყნიერების არსებობის აღიარება ჩემივე სულიერი აქტია და, მამასადამე, შეუძლებელი ჩანს გარეგანი ქვეყნიერების არსებობის დამტკიცება.

2. სიცარიელე

ფილოსოფია არ სცნობს არავითარ ავტორიტეტს გონებისა და მის მიერ მოხმობილი საბუთების გარდა. არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, თუ რა აზრებია მიღებული სწორ აზრებად, ვინ რას თვლის ასეთად. მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ გონებისეულ არგუმენტს, საბუთს. მაგრამ ქვეშეცნეულად ფილოსოფიაზე მაინც ჰქონდა ხოლმე ერთგვარი ზეგავლენა ტრადიციას და ეკლესიის ავტორიტეტს.

ამან გარკვეული როლი შეასრულა სუბსტანციის პრობლემის დასმაშიც და გადაწყვეტაშიც. ეს ისედაც ურთულესი პრობლემა ხელოვნურად რთულდებოდა ხოლმე. პირველ რიგში ვგულისხმობთ ერთი სუბსტანციიდან ამოსვლას და მისი სულიერების აღიარებას. ეს ეკლესიური ავტორიტეტის მიერ შექმნილ წინასწარ განწყობად გამოიყურება.

არადა აშკარაა ერთზე მეტი სუბსტანციის არსებობა. ერთერთია სიცარიელე. მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ძველ ჩინურ და ინდურ სიბრძნეში. მოგვიანებით სპარსულ და ებრაულ წიგნებში იგი გვევლინება „არარაობის“ სახით, რისგანაც ღმერთი ჰქმნის სამყაროს. ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ანაქსიმანდრე სუბსტანციად აცხადებს „აპეირონს“, ანუ განუსაზღვრელ ნივთიერებას, რისგანაც საგნები ჩნდებიან და რასაც უბრუნდებიან. არსებობს დიდი საფუძველი ამ „აპეირონის“ განმარტებისა

სიცარიელედ. დემოკრიტემ კი სიცარიელე, ატომებთან ერთად, ქვეყნიერების სუბსტანციად გაიაზრა. „მხოლოდ წარმოდგენაში არსებობს ტკბილი და მწარე, თბილი და ცივი, ესა თუ ის ფერი. – ამბობს დემოკრიტე. – სინამდვილეში კი არსებობს მხოლოდ ატომები და სიცარიელე“ (25, 330-331).

არსებითად, აქედან იწყება ეგრეთწოდებული „სივრცის აბსოლუტურობის თეორია“. დემოკრიტეს თანახმად, სიცარიელე მატერიის, კერძოდ, ატომების სათავსო, აგრეთვე მათი განლაგებისა და გადაადგილების პირობაა. სიცარიელე უნდა არსებობდეს, რათა ატომებმა დაიკავონ ადგილი შიგ და გადაადგილდნენ ერთი წერტილიდან მეორეზე.

სიცარიელის მნიშვნელობის დამცირება დასავლურ ფილოსოფიაში უკავშირდება მის გათანაბრებას არაფერთან, არარაობასთან, იმასთან, რაც არ არსებობს. იგულისხმება, რომ სიცარიელე არც ნივთიერია, არც სულიერი. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ სიცარიელე არაფერია. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ სიცარიელე დამოუკიდებელი სუბსტანციაა.

სიცარიელე ქვეყნიერების სათავსოა. მასში მატერიალური ქვეყნიერება ისევა მოთავსებული, ვითარცა ბურთულები – ყუთში. როგორც ყუთს არა დააკლდება რა იქიდან ბურთულების ამოღებით, ისე სიცარიელეს – მატერიალური ქვეყნიერების „ამოღებით“.

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

სიცარიელის უსასრულობის მისანიშნებლად საჭიროა იმის გახაზვა, რომ მატერიალური ქვეყნიერება მასში სრულიად უმნიშვნელო ადგილს იკავებს და თითქმის უჩინარია. იგი წერტილი, ან წერტილთა გროვაა სიცარიელესთან შედარებით. გალაქტიკები და მეტაგალაქტიკები მასში მტვრის ნამცეცა ნაწილაკებივითაა მიმოფანტული. ვინც ამ სიცარიელეს სრულად წარმოდგენდა, ის ქვეყნიერებას ვერც კი შეამჩნევდა, იმდენად უმნიშვნელოა მისი სივრცე და იმდენად იშვიათი მოვლენაა ის თვალუწვდე-

ნელ, ყოვლისშთანმთქმელ სიცარიელეში. მაგრამ ჩვენს მიერ ქვეყნიერებისთვის დიდი მნიშვნელობის მინიჭება მოწმობს, რომ ჩვენ, პირიქით, სიცარიელე ვერ შეგვინიშნავს, წარმოდგენაც არა გვაქვს მასზე.

თანამედროვე მეცნიერებაში ლაპარაკობენ ნივთიერების ქრობის შესახებ – მასა მთლიანად იქცევა ენერგიად. ფიზიკოსებს შორის არსებობს აზრი, რომ ეს სწორედ სიცარიელის ენერგიაა და ნივთიერება მისი ერთერთი მდგომარეობაა. სიცარიელის ამგვარი სუბსტანციურობაა გახაზული აღმოსავლურ ფილოსოფიაში. ძველი ჩინეთის ფილოსოფოსი ლაო-ძი (-VI ს.) ლაპარაკობდა სიცარიელის უზენაეს ძალაზე: „ოცდაათი ხიდი ერთ მორგვზე ბრუნავს, მაგრამ ბორბლის არსს მორგვში მოქცეული სიცარიელე ჰქმნის. ჭურჭელს თიხისგან ამზადებენ, მაგრამ ჭურჭლის არსი მასში მოქცეული სიცარიელეა. კარ-ფანჯრებს კედლებში ჭრიან, მაგრამ სახლის არსი მასში მოქცეულ სიცარიელისგან იქმნება“ (10, 93).

აღმოსავლური ფილოსოფიის თაყვანისმცემელი ფრანგი მწერალი რომენ როლანი (1866–1944) ამ დაოისტურ მეტაფორაში თანამედროვე ასტროფიზიკის ყველაზე პარადოქსულ ჰიპოთეზათა პირველსახეს ხედავდა. ამ ჰიპოთეზათა თანახმად, აურაცხელ გალაქტიკათა ენერგეტიკულ კერებს კოსმიური სიცარიელის უფსკრულები წარმოშობს.

სიცარიელის სუბსტანციურობის ერთერთ საინტერესო ასპექტად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომ სიცარიელე სუბსტანციის ნამდვილი პოეტური, მეტაფორული სახეა. არაფერი ხილული ისე არ ჰგავს ქვეყნიერების სუბსტანციას, როგორც სიცარიელე. ამას განაპირობებს სიცარიელის, ერთი მხრივ, უსასრულობა და, მეორე მხრივ, „აბსტრაქტულობა“, ანუ ხილული, ნათელი გაურკვეველობა. მას არ აქვს კონკრეტული ფორმა, რის გამოც იგი არ ზღუდავს აზროვნებასა და ფანტაზიას, უბიძგებს მას საზღვრის გადალახვისკენ და წუთისოფლის პირობითობებისგან განთავისუფლებისკენ. მისი სახით ადამიანი დაუძაბავად და ნათლად ხედავს იმას, რასაც არ ეხება სიკვდილი და ისტორია. ის ყოველგვარ ქმნადობასა და ისტორიაზე მაღლა დგას.

ამას კარგად შენიშნავს ინდოელი მისტიკოსი ბჰაგვან რაჯნიში (1931–1991): „სიცარიელეა უწმინდესი და უმშვენიერესი.

მხოლოდ სიცარიელეში შეიძლება იყოს სინმინდე. თუ მასში არის რაიმე, მაშინ კი ჩნდება შეზღუდულობა და სიკვდილი. ამ დროს იქ ვეღარ იქნება ღმერთი. ღმერთი თვალუწვდენელი სიღრმეა, ნამდვილი უფსკრულია. ის არსებობს, მაგრამ თქვენ არასოდეს გისწავლიათ მასში ცქერა!" (13, 74).

ინდოელი მოაზროვნის ღრმა დაკვირვებას შეიძლება დავამატოთ: სიცარიელეში, ვითარცა ღვთაებაში, ერთმანეთს ერწყმის ორი საპირისპირო „ანგელოსი ღვთისა“ – სინათლე და სიბნელე. მართლაც, მას უსასრულო სინათლედ შევიმეცნებთ. მაგრამ თუ ირგვლივ არცერთი საგანი არაა, მაშინ შეუძლებელი ჩანს განასხვაოთ სინათლე სიბნელისგან, სრული წყვდიადისგან. შეიძლება ითქვას, რომ აბსოლუტური სინათლე იგივეა, რაც აბსოლუტური სიბნელე – მასში ვერაფერს დაინახავ!

კარგად ამბობს პოეტი:

„წმინდა ნათელში, ამბობს ჰეგელი,
წმინდა სინათლის დიად ბადეში
ისე ცოტაა გასაგებელი,
როგორც რომ წმინდა სინყვდიადეში“.

(გალაქტიონ ტაბიძე, „წარწერა წიგნზე“)

სივრცის აბსოლუტურობის კონცეპცია ფიზიკაში გალილეიმ შეიმუშავა, ხოლო კლასიკურად ნიუტონმა ჩამოაყალიბა. აბსოლუტურ სივრცეში იგულისხმება სივრცე ვითარცა სუბსტანცია; კერძოდ, სივრცე, რომელიც დამოუკიდებელია მატერიისგან, მატერიალური სისტემებისგან, აგრეთვე დამკვირვებლის ცნობიერებისგან. ეს ნიშნავს: არცერთი მატერიალური საგანი რომც არ არსებობდეს, სივრცეს ამით სრულიად არაფერი დააკლდებოდა. ასევე, სივრცისთვის სულერთია, უყურებს თუ არა მას ვინმე, აღიქვამენ მას, აზროვნებენ მის შესახებ, თუ არა.

ყველაფრისგან დამოუკიდებლობა და უსასრულობა ხდის სივრცეს იმდენად განუსაზღვრელსა და აბსტრაქტულს, რომ მას არარაობასაც კი უნოდებენ ფილოსოფიაში. აღმოსავლურ ფილოსოფიასა და რელიგიაში სივრცის ეს მსგავსება არარაობასთან იქცა მისი ღვთაებრიობის ნიშნად. დასავლეთის ფილოსოფიაში

კი, პირიქით, სივრცეს ხშირად უარყოფენ ხოლმე ამ ნიშნის გამო და არაფერთან, ანუ არარსთან, არარსებულთან აიგივებენ.

სწორედ აქედან გამომდინარეობს თვალსაზრისი სივრცის ფარდობითობის შესახებ. სივრცის ფარდობითობაში იგულისხმება მისი დამოკიდებულება მატერიაზე და დამკვირვებელზე. ეს თვალსაზრისი პირველად არისტოტელემ შეიმუშავა და დაამკვიდრა. ის ამტკიცებდა, რომ დემოკრიტე ცდებოდა სიცარიელის შესახებ მსჯელობისას. მატერიალური საგნები რომ არ არსებობდეს, არც სივრცე იქნებოდა. ასევე, სიცარიელე ვერ იქნება გადაადგილების პირობა, რადგან მასში მოძრაობა, პირიქით, შეუძლებელი იქნებოდა. მოძრაობა სრულდება არა სიცარიელის, არამედ სხეულის მიმართ. სიცარიელიდან სხეულების „ამოღების“ შემდეგ აღარაფერი დარჩებოდა – აღარც სხეული, აღარც სივრცე, რადგან სივრცე სხეულთა თანაარსებობის წესია. ამიტომ მოძრაობა და გადაადგილება ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა – ის შეუძლებელი იქნებოდა.

ეს აზრი კიდევ უფრო განავითარეს ახალი დროის მეცნიერებმა – დეკარტმა და ლაიბნიცმა. ლაიბნიცი უარყოფდა სიცარიელეს: 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 და 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 პირობაა. ნიუტონის წინააღმდეგ ლაიბნიცი წერდა: „მატერიის გარეშე არაა სივრცე და... სივრცე თავისთავად არ წარმოადგენს რაიმე აბსოლუტურ რეალობას“ (1. 102).

დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა კანტმა სივრცე ცნობიერების თვისებად გამოაცხადა. ის ადამიანზეა დამოკიდებული, რადგან ადამიანური ქვრეტის თანდაყოლილი წმინდა ფორმაა,

მისი ინტუიციაა. ადამიანები რომ არა, აღარც სივრცე იარსებებდა. კერძოდ, ადამიანის ცნობიერებაზე ჰკიდია სივრცე თავისი თვისებებითურთ, თავისი „სამი განზომილებით“. სხვანაირი ცნობიერების მქონე არსების წინაშე სხვანაირი, სხვა განზომილებების სივრცე აღიმართებოდა.

სივრცის ფარდობითობას განსაკუთრებით დიდი ალიარება მეოცე საუკუნეში ელოდა. ფიზიკოსმა ალბერტ აინშტაინმა (1879–1955) თავის სახელგანთქმულ „ფარდობითობის თეორიაში“ სივრცე განიხილა, ერთი მხრივ, მატერიალურ სისტემაზე, მეორე მხრივ კი, დამკვირვებლის ცნობიერებაზე დამოკიდებულ საგნად. მისი ეს აზრი დაედო საფუძვლად მის ახალ ფიზიკას. ეს არაკლასიკური, თანამედროვე, „მოდერნ-ფიზიკაა“, რომელიც ამოდის კლასიკურ მექანიკასთან სრულიად დაპირისპირებული წანამძღვრებიდან. ერთერთი წანამძღვარი სწორედ ფარდობითი სივრცის დოგმაა.

3. მატერია

მეორე ყველაზე თვალსაჩინო სუბსტანცია მატერიაა (ლათინური „materia“ – ნივთიერება). ინგლისურად მატერიას პირდაპირ „substance“ ჰქვია, იმდენად აშკარაა ინგლისელისთვის მატერიის სუბსტანციურობა. მატერია ძველთაგანვე ესმოდათ „პირველ ნივთიერებად“, 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 რაღაც უცვლელი ქვემდებარის საფუძველზე იაზრებს ხოლმე. სხეულები იცვლება. გონება ამ ცვალებადობას განმარტავს რაღაც უცვლელის გადასვლად სხვადასხვა მდგომარეობაში, რადგან ის ვერ მოიაზრებს რაიმეს სრულ გაქრობას, ან არაფრისგან წარმოშობას. ადამიანი ფიქრობს, რომ არსებობს მარად უცვლელი პირველი ნივთიერება, რაც უსასრულოდ ნაირ-ნაირ ფორმას იღებს. ამავე მიზეზით,

ის თვითონ უფორმოა.

„მატიერიის გაგება დასაბამიერ მოცემულობად და უფორმო მასად – ამბობს ჰეგელი – 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“ (35, 219).

ასეთი თვისება მატიერიას ანიჭებს სუბსტანციურ, თვით ღვთაებრივ მნიშვნელობასაც კი – ის უპირობოდ არსებობს, დაუსაბამოა, დაუსრულებელია დროში და შეუძლია ყველაფრად გადაქცევა. ამ წარმოდგენამ უზიძგა შუა საუკუნეების დასავლურ მეცნიერებას ალქიმიისკენ, თითქოს შესაძლებელია შავი ლითონისგან კეთილშობილი, ძვირფასი ლითონის მიღება, ანუ „ტრანსმუტაცია“. რაკი ერთსა და იმავე მასალას აქვს ფორმა თუჯისა და ოქროსიც, მაშინ უნდა შეიძლებოდეს ერთის გადაქცევა მეორედ.

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

მატიერია ადგილს იკავებს სიცარიელეში და ავსებს მას. ეს კი შეუძლია მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითონ არ შეიცავს სიცარიელეს, გამორიცხავს და, ამ აზრით, სრულიად ეწინააღმდეგება მას. ეს წინააღმდეგობა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში ჩანს, რომ სიცარიელე პასიურია, არაფერს არ უწევს წინააღმდეგობას, მატიერია კი, პირიქით, შეუვალია და წინააღმდეგობას უწევს გარეგან ძალას.

ამიტომ დემოკრიტემ მატიერიას ატომი (ბერძნული „ატომოს“ – განუყოფელი) უწოდა. მატიერია მას ესმოდა განუყოფელ ნაწილაკად, მატიერიალური სხეული კი – ატომების გუნდად. მასში სიცარიელე შედის, რაც ერთმანეთისგან განაცალკევებს ატომებს. ამიტომ მატიერია უკვდავია, მატიერიალური სხეული კი – მოკვდავი, წარმავალი.

მატიერიის ამ უკვდავ ბუნებას ვერც იდეალისტები უარყოფენ, თუმცა კი ცდილობენ ამას. პლატონი დაუპირისპირდა დე-

მოკრიტეს და უარყო მატერიის ატომურობა, მიაწერა მას უსასრულო დაყოფადობა. სხეულის დაშლას არ მივყავართ ატომამდე, ის უსასრულოდ გრძელდება. პლატონს იმის თქმა სურდა, რომ მატერია რღვევადია და სუბსტანციად, ქვემდებარედ არ გამოდგება. გამოუვიდა კი პირიქით – რაკი მატერია უსასრულოდ იყოფა, ის ნებისმიერი დანაწევრების აუცილებელ ნაშთად რჩება და, მაშასადამე, უკვდავია. დემოკრიტე და პლატონი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო გზებით, ერთსა და იმავე დასკვნამდე მივიდნენ – მატერია უკვდავია და, ამ აზრ-გაგებით, სუბსტანციურია.

ტრადიციულად არა თუ იდეალისტები, თვით მატერიალისტებიც კი უარყოფდნენ მატერიის კავშირს ენერგიასთან. ეს განაპირობა რელიგიის ავტორიტეტმა – ენერგიის წყარო მხოლოდ ღმერთია, სულია. ამას დაემატა აქედანვე გამომდინარე შეცდომა – მატერიას მიეწერებოდა მატერიალურ სხეულთა ინერტულობა. ამიტომ მოძრაობის წყაროს ისევ და ისევ მატერიის გარეთ, „სულში“ ეძებდნენ. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე ბუნებისმეტყველების შედეგებს, სულ სხვა სურათი გადაგვეშლება: მატერიის ატომურობაც და უსასრულო დაყოფადობაც ერთნაირად ცხადჰყოფს, რომ მატერია არ არსებობს მისივე შემკვრელი ძალის – კოლოსალური შინაგანი ენერგიის გარეშე.

ამ ენერგიას ფიზიკოსები „მსოფლიო მიზიდულობას“ უწოდებენ, ბიოლოგები – „კოსმიურ სიცოცხლეს“, ძველი საბერძნეთის „უმცროსი ფიზიკოსები“ მას ახასიათებდნენ „ეროტულ ძალად“. პეგელი მას „წმინდა აზროვნებად“ მიიჩნევდა, შოპენჰაუერი და ნიცშე – „მსოფლიო ნებად“ და ასე შემდეგ. ეს არის მატერიის წინააღმდეგ მფეთქავი, მატერიის შემკვრელი „მეტაფიზიკური ენერგია“; ის, რასაც ვგრძნობთ საკუთარ თავში სიცოცხლის, მოქმედების უმიზეზო და უმიზნო წყურვილის სახით.

აქ კარგად ჩანს, რომ მატერიალურისა და სულიერის ტრადიციული შეპირისპირება, ცოტა არ იყოს, ხელოვნური და გადაჭარბებულია. მატერია შეიცავს მძლავრ ენერგიას, მაშასადამე, თავისებურ შინაგანობას, ესე იგი, სულიერების მინიმუმს. მეცნიერებათა გარიჟრაჟზე საგნის ფიზიკურ და ფსიქოლოგიურ აღწერათა ურთიერთგამსჭვალვა ჩვეულებრივი ამბავი იყო. მა-

გრამ აზროვნების ისტორიის გარკვეულ საფეხურზე „ფიზიკური“ და „ფსიქიკური“ მკვეთრად დაუპირისპირეს ერთმანეთს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური მოსაზრებით მოხდა – საიქიო ცხოვრებისადმი რწმენის სასარგებლოდ. ფიზიკურ და ფსიქოლოგიურ აღწერათა თავდაპირველი ურთიერთგამსჭვალვა არამეცნიერულ ტონად, არაკორექტულ აზროვნებად ჩაითვალა.

სწორედ ამ აკვიატებულ თვალსაზრისს დაუკავშირდა მატერიის განხილვა ინერტულ საგნად და ენერგიის მინერა მხოლოდ „სულისთვის“. ამან წარმოშვა მატერიისა და სულის ურთიერთობის რამდენადმე ხელოვნურად გართულებული პრობლემა. ნამდვილად კი აქ არაა ასეთი უფსკრული. მატერიის შინაგანი ენერგია შეიცავს სულიერების მინიმალურ მდგომარეობას. მეორე მხრივ, სულიერება მუდამ შეიცავს მატერიალურ საფუძველს და გარსს.

მოვიყვანოთ უბრალო, ყველასთვის კარგად ცნობილი მაგალითები: დაჭიმული რეზინა ენერგიითაა სავსე. ეს ენერგია პირვანდელი მდგომარეობის აღდგენისკენაა მიმართული. ეს ვითარების ფიზიკური აღწერაა. მაგრამ იგივე ვითარება არანაკლებ ზუსტად შეიძლება აღწეროთ ფსიქოლოგიის ენაზეც: „რეზინა მიისწრაფვის პირვანდელი მდგომარეობის აღდგენისკენ“. გვახსოვს, ნოტონმა მექანიკის პირველი კანონი ჩამოაყალიბა, როგორც სხეულთა სწრაფვა მოცემული მდგომარეობის შენარჩუნებისკენ. თითქოს ნივთი სულიერი არსება იყოს! აი ამ აზრით, მატერიის ენერგია შეიძლება წარმოვიდგინოთ სწრაფვად, ანუ სულიერ მოვლენად.

მატერიისა და სულიერების მკვეთრად გამიჯვნა ძალიან ძნელია. მატერია, როგორც გერმანელი მათემატიკოსი და ფილოსოფოსი ლაიბნიცი ამბობდა, სულიერების უმცირეს ხარისხად გამოიყურება. „აბსოლუტური რეალობა – ამბობს ლაიბნიცი – მდგომარეობს მხოლოდ მონადებსა და მათ წარმოდგენებში“ (60, 180). მონადები სულებია. ხოლო ის, რასაც მატერიას ვუწოდებთ, სულის ბუნდოვანი წარმოდგენაა.

კერძოდ, გერმანელი ფილოსოფოსი სამყაროს განმარტავდა ალქმათა უწყვეტ თანმიმდევრობად სიბნელიდან კამკაშა სინათლემდე, ანუ მატერიიდან ღმერთამდე. მატერია სულის მიერ თავისი თავის ბუნდოვანი ალქმაა. ალქმის ეს ბუნდოვანება,

სისუსტე განაპირობებს იმას, რომ სულს თავისი თავი ეჩვენება უცხოოდ, გარეთ არსებულად. ეს ჰქმნის სივრცისა და მატერიის არსებობის ილუზიას.

ასე ფიქრობდა რუსი ფილოსოფოსი ვლადიმირ სოლოვიოვიც (1853–1901). ის ამბობდა, რომ მატერიაში მთავარია მისი ფორმა, ანუ რაღაც არანಿვითიერი: „ჩვენი სამყარო როდია განცალკევებულ ატომთა ქაოსი. იგი წარმოადგენს ერთიან მთელს და მასალის გარდა შეიცავს ერთიანობის ფორმას... ნივთიერი სამყაროს ერთიანობა არაა ნივთიერი ერთიანობა. ასეთი რამ შეუძლებელია. ეს იქნებოდა *contradictio in adjecto* (წინააღმდეგობა განსაზღვრებაში)“ (60, 542).

შინაგანი ენერგიის ფლობით მატერია იმთავითვე ეჯახება სულიერებას. მათი ერთმანეთისგან სრული დაცილება ისტორიულ ჩვევად გადაქცეული შეცდომაა.

4. სულიერება

ა. სულიერების ზოგადი ცნება

მატერიის ზემოხსენებული შინაგანი ენერგია სულიერების უმცირეს რაოდენობად შეიძლება ჩაითვალოს. საკუთრივ სულიერებაზე კი ვლაპარაკობთ მაშინ, როცა აღნიშნული ენერგია რეფლექსურ შინაარსს იძენს (ლათ. *reflexus* – არეკლილი, უკან დაბრუნებული), კერძოდ, ენერგია „საკუთარ თავზე მიმართულობას“ გამოხატავს – არსებობას თან ერთვის ამ არსებობის განცდა. ნივთი მხოლოდ არსებობს, სულიერი არსება კი არსებობს და განიცდის ამ არსებობას, ესე იგი, „რეფლექსურია“, „მე“-ა.

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

სხვისგან საკუთარი თავის განსხვავების უფრო კონკრეტული შინაარსი მიკერძოებულობაა: საკუთარი არსებობა უპირო-

ბოდ 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, განსხვავებით ნივთისგან, არაა გულგრილი გარემოს მიმართ. მას მოსწონს, ან არ მოსწონს, სიამოვნებს, ან არ სიამოვნებს. ამ აზრ-გაგებით, სულიერება არის გრძნობა – სიამოვნების, ან უსიამოვნების მდგომარეობა.

ეს თვისებები თავს იყრის მესამეში – მოქმედებითობაში. ნივთიერ საგანთა, ნივთთა ინერტულობას, უმოქმედობას უპირისპირდება ცოცხალის მოქმედებითობა. ცოცხალი არსება რაღაცას გაურბის და რაღაცას ესწრაფვის, ესე იგი, აქტიურია, მოქმედებს საკუთარი ძალებით.

სულიერების სამივე ელემენტი გვიჩვენებს მის დასაბამიერ კავშირს ნაკლის, ნაკლულობის შეგრძნებასთან. გრძნობიერებაში ჩანს საკუთარი თავის განსხვავება გარესამყაროსგან, რაც ნაკლად განიცდება. თითქოს სამყარო გარეთ მოექცა საკუთარ თავს და აქედან ათვალიერებს, ვითარცა თავის დაკარგულ ნაწილს. მასში ფეთქავს მთლიანი, განუკვეთელი, ატომისებური სამყაროს განხეთქილება საკუთარ თავთან. აი ამ ნაკლს შეესაბამება მკვიდრად ჩაკეტვა საკუთარ თავში და პირველი უსამართლობა, სახელობრ, ზემოხსენებული მიკერძოება – საკუთარი თავის განცდა მიზნად და ყოველივე სხვისა საშუალებად.

ამ ნაკლზე ღალადებს გრძნობაც. მასში ჩანს ერთიანი, მთლიანი მატერიის ორად გაყოფა – დადებით და უარყოფით მნიშვნელობებად. თითქოს ზოგი რამ „დადებითია“, ანუ უნდა არსებობდეს; ხოლო ზოგი რამ „უარყოფითია“, ანუ არ უნდა არსებობდეს.

ამ აზრით, სულიერი არსება თითქოს „განახევრებული მატერია“ და „ნახევრად არსებობს“. ის არსებობს სამყაროში, მაგრამ სამყარო, მოცემული სახით, მიუღებელია მისთვის და მხოლოდ მცირედი ხარისხით, ნაწილობრივად მისაღები. ის იძულებულია აირჩიოს ერთი და მოიკლოს მეორე, დარჩეს მის გარეშე. ნათქ-

ვამიდანაც ცხადია, რომ ეს ვითარება ყველაზე ნათლად სულიერების უმაღლეს საფეხურზე – ადამიანის არსებობაში იჩენს თავს.

ბოლოს ნაკლი პირდაპირ იკითხება მოქმედებითობაში, რადგან ის პირველი ორი ელემენტის – გრძნობიერებისა და გრძნობის ერთობლიობაა და პირდაპირ, უშუალოდ გამომდინარეობს მათგან – სულიერ არსებას თითქოს აკლია არსებობა და ცდილობს მის შევსებას. ეს იკითხება მის წრიალში, ბორგვაში, მოუსვენრობაში. ის მიისწრაფვის იმისკენ, რაც აკლია. ესეც ადამიანთან ჩანს ყველაზე ნათლად – მთელი მისი ცხოვრება ალბეჭდილია დაუცხრომელი სწრაფვით და თითქმის განუწყვეტელი უკმაყოფილებით.

თუ კარგად გავიაზრებთ სულიერების ამ მიმსწრაფ ბუნებას, გზა გაგვეხსნება მისი კონკრეტული შინაარსისკენ. ეს არის სწრაფვა სწრაფვისთვის, მოქმედება მოქმედებისთვის. მართლაც, თუ სწრაფვას საბოლოო მიზანი და ლოგიკური დასასრული ექნებოდა, მაშინ ის, ესე იგი, სწრაფვა, არ იქნებოდა სულიერების არსი. მასზე მაღლა იდგებოდა რაღაც საგანი, რისკენ სწრაფვაცაა სულიერება. მაგრამ ასეთი საგანი არ არსებობს, რის გამოც სულიერების არსი თვითონ სწრაფვაა. სწრაფვა თავადაა მიზანი, თვითმიზანია, თუმცა კი ჩანს საშუალებად და სულიერ არსებასაც ის მიზნის მიღწევის დროებით, იძულებით საშუალებად ეჩვენება. აქედან ჩანს, რომ სულიერება აშკარა წინააღმდეგობაა, ხოლო სულიერი არსების თვითცნობიერება, ანუ საკუთარი თავის გაცნობიერება – ღრმად ტრაგიკული.

ბ. სულის სუბსტანციურობის პრობლემა

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

ამას ასეც ამტკიცებენ მატერიალისტები. მარტივ სხეულებს, როგორც ისინი ფიქრობენ, აქვთ მხოლოდ ფიზიკური თვისებები:

მასა, წონა, ზომა, დრეკადობა, სიმყიფე და სხვა. განსაკუთრებული წყობის სხეულებს კი სულიერი თვისებებიც აქვთ: გრძნობიერება, გრძნობა, სწრაფვა, აზროვნება, ფანტაზია და სხვა. ასეთი სხეულია ნერვული სისტემა, რისი გვირგვინიც ზურგის და თავის ტვინია. სწორედ მისი თვისებაა სულიერება.

ამ დაკვირვებიდან მატერიალისტები ასკვნიან, რომ სულიერება ნივთიერების თვისებაა და 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 გადაგვეშლება. სულიერ არსებას, კერძოდ, ადამიანს თვითდაკვირვებისას ისეთი შთაბეჭდილება ექმნება, რომ სულიერ პროცესებს ატარებს არა მისი სხეული, არამედ ეგრეთწოდებული „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, აშკარად ატარებს სულიერ მოვლენებს, როგორც თავის თვისებებს და მდგომარეობას.

აი ამ უსხეულო, არანივთიერ სანყისს 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 სანყისად.

ამას არსებითად გამოხატავს ჰეგელი: „სულის ბუნება შეიძლება ნათელვყოთ მისი 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 საწინააღმდეგოდ, 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 თავს ვაკუთვნებ რაღაც სხვას, ისეთ რამეს, რაც 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“ (41,17).

ასეთი უსხეულო ქვემდებარის აღიარება ზოგჯერ თავისებურ დასკვნებს ედება საფუძვლად. რაკი სული არსებობს და ის უსხეულო საგანია, მაშასადამე, ის, ისევე როგორც მატერია, არც წარმოიშობა, არც მოისპობა. წარმოშობა და მოსპობა ეხება მხოლოდ ნივთიერ საგნებს, რადგან ისინი შედგენილია და ისევ დაიშლება. სული კი მარტივი სუბსტანციაა და, მაშასადამე, მისი დაშლა შემადგენელ ელემენტებად შეუძლებელია. ეს არგუმენტი მოჰყავდა პლატონს დიალოგში „ფედონი“.

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, რაც დასავლეთის ფილოსოფიაში პირველად პითაგორამ და პლატონმა დაამუშავეს. ხოლო რომაელი სახელმწიფო მოღვაწე და მწერალი 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. ინდივიდუური 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: შიშის დროს თვალები ფართოვდება, სახის კანი ფითრდება, გულისცემა ჩქარდება, სხეული ცახცახს იწყებს. სიხარულის დროს თვალები ბრწყინდება, სისხლის მიმოქცევა უფრო სრული და ცხოველმყოფელი ხდება. ხანგრძლივი აზროვნებისგან თავის ტვინის კუნთები იღლება, საჭმლის მომნელებელი ფერმენტების გამოყოფა ბრკოლდება და ასე შემდეგ. დეკარტი და მისი მიმდევრები აქედან ასკვნიდნენ ეგრეთწოდებულ ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმზე, რასაც ღმერთი აწესრიგებს. კერძოდ, ის წინასწარ ადგენს თანხმობას, შესაბამისობას, ეგრეთწოდებულ „პრესტაბილურ ჰარმონიას“ სხეულებრივ და სულიერ ცვლილებებს შორის.

სპირიტუალისტების ერთი ნაწილი სცნობს ცალკეულ, ინდივიდურ სულებს. მეორე ნაწილი კი ლაპარაკობს „მსოფლიო სულზეც“ – სული ერთიაო, როგორც მთელი სამყარო. ის განაგებსო ყველაფერს და ნაწილობრივ ცალკეულ არსებებშიცააო ჩასახლებული. ასეთი სული იგივეა, რაც ღმერთი.

სულიერი სუბსტანციის არსებობა მეტისმეტად პრობლემატური ჩანს. არსებობს არა „სული“, არამედ – სულიერი მოვლენები: გრძნობადობა, ემოციები, აზროვნება, ნებისყოფა, წარმო-

სახვა და ასე შემდეგ. არასწორი ჩანს მათი არსებობიდან მათ მატარებელ უსხეულო საგანზე – „სულზე“ დასკვნა. სულიერ მოვლენებს ატარებს არა „სული“, არამედ – განსაკუთრებული ნივთიერი ორგანიზაცია, უმაღლესი ნერვული სისტემა. ასეთი ნივთიერი ორგანიზაციის რღვევა ამავე დროს მისი სულიერი წყობის, ამ ორგანიზაციასთან დაკავშირებული სულიერების მოსპობაა.

ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თავსატეხი წარმოშვა, ერთი მხრივ, საეკლესიო ავტორიტეტისა და, მეორე მხრივ, ალორძინებული მეცნიერების პარალელიზმმა. ხსენებული ავტორიტეტის უარყოფას მაშინვე მოჰყვება სულიერი სუბსტანციის დოგმის მოშორება და, შესაბამისად, ორი სუბსტანციის ერთმანეთთან დაკავშირების ხელოვნურად შექმნილი სიძნელის გაქრობა.

„სული“ და „სხეული“ არაა ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი სუბსტანციები. ისინი სუბსტანციის შინაგანი და გარეგანი მხარეებია. არ არსებობს მატერია სულიერი ბირთვის, ანუ შინაგანი ენერგიის გარეშე. ასევე არ არსებობს „მე“, ანუ შინაგანი ენერგია გარეგანი, მატერიალური გარსის გარეშე.

გ. ენა და მეტყველება

სულიერისა და მატერიალურის ერთიანობა იმაშიც ჩანს, რომ აზრის გარეგან მხარედ ენა და მეტყველება გვევლინება. ამიტომ აზრისა და ენის ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად წარმოდგენა პრაქტიკულად შეუძლებელია. ენა არაა ენა, თუ ის აზრს არ გამოხატავს. აზრიც არაა აზრი, თუ იგი ენის სამოსელში არაა გახვეული.

ენა, ძალიან მარტივად რომ ვთქვათ, ნიშანთა სისტემაა. ეს ნიშნები თითქოს პირობითია, რადგან სხვადასხვა ენაში ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა სახელი ჰქვია. მაგრამ ისინი არც ისე პირობითია, რადგან მჭიდროდ უკავშირდება ეთნოსის ისტორიულ და გეოგრაფიულ სპეციფიკას, მის ხასიათსა და ტემპერამენტს. ამიტომ ენაში ჩანს ხალხის ისტორია, სულისკვეთება და ტემპერამენტი. ამ აზრ-გაგებით, ენას უთუოდ გააჩნია არა მხო-

ოლოდ აღნიშვნის ფუნქცია, არამედ შემეცნებითი დატვირთვაც.

ლაპარაკობენ ხოლმე ცხოველთა ენის შესახებაც. ეს დაუნან-ვერებელი ბგერაა, რომელიც გარკვეულ ინფორმაციას შეიცავს. ცხოველის ინფორმაცია ისე მარტივია, რომ არ ითხოვს რთულ, დანანევრებულ გამოხატვას. ადამიანის ინფორმაცია კი რთულია და შეუძლებელია მისი გადმოცემა მდიდარი დანანევრების გარეშე. ადამიანის ენაც და მეტყველებაც დანანევრებულია, რაც ჰქმის პრაქტიკულად უსასრულო კომბინაციების საშუალებას და, შესაბამისად, ნებისმიერი ნიუანსის გამოხატვის შესაძლებლობას.

ზოგს შესაძლებლად მიაჩნია ეგრეთწოდებული „უშუალო მეტყველება“, ანუ აზრების გადაცემა ნიშანთა სისტემის გარეშე. ეს ალბათ გადაჭარბებული განმარტებაა იმ ფაქტისა, რომ აზრი ყოველთვის მეტია მის ნებისმიერ გამოხატვაზე. მხატვრულად რომ ვთქვათ, აზრი „ღრუბელია“, ენა და სიტყვები კი – ერთგვარი „ბეტონი“, ყალიბი, კალაპოტი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აზრში არის რაღაცა, რაც უშუალოდ, პირდაპირ, სიტყვების და ნიშანთა სისტემის გარეშე უკეთ გადმოიცემოდეს. აზრის გადმოსაცემად ერთადერთი საშუალება ენა და მეტყველებაა. ოლონდ უნდა დავძინოთ, რომ ენა და მეტყველება, უმთავრესად, სიმბოლურია და არაპირდაპირ, ირიბად მიუთითებს აზრის შესახებ.

ნათქვამიდან იკვეთება ენის ფუნქციები. ენას საკომუნიკაციო ფუნქცია აქვს – მისი საშუალებით ადამიანები ერთმანეთს აგებინებენ თავიანთ აზრებს. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, რომ სიტყვები საგნებს არ აღნიშნავდნენ, ანუ ენას სიგნიფიკაციური ფუნქცია რომ არ ჰქონდეს.

საინტერესო ადგილი უკავია ენის ფუნქციებს შორის ექსპრესიულ ფუნქციას. ეს არის ადამიანის შინაგანი სულიერი მდგომარეობის გამოხატვა ენით, რაც არსებითად განსხვავდება სიგნიფიკაციისგან, გარეგანი საგნის აღნიშვნისგან. გრძნობები და ემოციები, ასე ვთქვათ, თავისებურ ენას „მიმართავენ“ თვითგამოხატვისთვის. ასეთ ენას სულ სხვა კანონზომიერება და სრულიად თავისებური „ლოგიკა“ აქვს.

ფილოსოფოსთა დავას ინვეს ენის შემეცნებითი ფუნქციის საკითხი. უმეტესობა ფიქრობს, რომ ენას საგანთან მხოლოდ აღმნიშვნელი და ექსპრესიული დამოკიდებულება აქვს, მაგრამ

არა – შემეცნებითი. სიტყვაში ვერ „დაინახავ“ საგანს, თუ ენა არ იცი. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი გორგია ლეონტინელი (483–375) ამბობდა: ენას შემეცნებითი ფუნქცია რომ ჰქონდეს, ყველა ხალხს ერთი ენა ექნებოდაო; სიტყვა საგანს რომ ასახავდეს, ყველა ხალხი ერთსა და იმავე საგანს ერთი და იმავე სიტყვით აღნიშნავდაო.

ეს რთული საკითხია. სიტყვაში, ცხადია, არის პირობითობა, მაგრამ არც იმდენი, ჩვენ რომ გვგონია ხოლმე. ის, თუ რა სახელი დაერქმევა საგანს, სტიქიურად ყალიბდება ხალხის ისტორიული ცხოვრების მანძილზე. შეიძლება ითქვას, რომ ენაში ჩანს ხალხის ისტორია და „მეობა“. აი ამდენად მას შემეცნებითი ფუნქცია გააჩნია.

ენის განსაკუთრებული თავისებურება ჩანს საგანთან, „სამყაროსთან“ მის ერთგვარ „იგივეობაში“ – „მეორე სასიგნალო სისტემაში“, როგორც რუსი ფიზიოლოგი ივან პავლოვი (1849–1936) უწოდებდა ენას. სიტყვა ნაწილობრივ ცვლის საგანს და სწევს მის მაგივრობას – ადამიანზე სიტყვები საგნებზე არანაკლებ მოქმედებს! პავლოვის თქმით, საგანი „პირველი სასიგნალო სისტემაა“, ხოლო ენა – მეორე. ამას საფუძვლად უდევს საგნისა და სიტყვის ერთგვარი იგივეობა, რაც ყველაზე შთამბეჭდავად გამოხატავს ადამიანური არსებობის სპეციფიკას, ადამიანის არსს.

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 მრავალმერტიანობაა. 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: „ვერ გარდაუვა წერას ზევსიც ბედისწერისა“ – ამბობს ესქილე „მიჯაჭვულ პრომეთეში“. 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. „რაც უწერია, იმას ზევსიც ვერ გადაუვა“ ამბობს ესქილე იმავე ტრაგედიაში.

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

სხვაა რელიგიური ღმერთი. ის სრულყოფილი და შეუზღუდველია, რადგანაც თვითონ ჰქმნის სამყაროს 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, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემძლე და ყოვლადკეთილია. ამავე დროს, მისი განგება მიუწევდომელია 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, მისი განგება. მაშასადამე,

ლმერთი უნდა ვირწმუნოთ გონებისა და გამოცდილების წინააღმდეგ. რელიგიური რწმენა არ ემყარება შემეცნებას, პირიქით, ეწინააღმდეგება კიდეც მას.

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

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

აქედან ჩანს, რომ ფილოსოფიური ლმერთი 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 კიდეც შემეცნებად. ადამიანს სწამს ლმერთი, რამდენადაც რაღაცნაირად იცის მისი არსებობა. რწმენა, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ცოდნის ნაკლებობაა, მისი დაბალი ხარისხია. გენამს, რადგან კარგად არ ვიცით. ამიტომ ზოგი ფილოსოფოსი ცდილობს ღვთის რწმენა ცოდნად აქციოს, ესე იგი, დაასაბუთოს ღვთის არსებობა.

ისტორიულად ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა ღვთის არსებობის რამდენიმე საბუთი. ერთერთი ეკუთვნის იტალიელ ღვთისმეტყველ თომას აკვინელს (1225–1274), „ეკლესიის სინათლედ“ წოდებულს. შუა საუკუნეებში ერთმანეთს ეცილებოდა პლატონისა და არისტოტელეს ავტორიტეტები. ადრეულ სქოლასტიკაში ჭარბობდა პლატონის გავლენა. ამ დროს ღვთის დასაბუთებას ცდილობდნენ, ასე ვთქვათ, პლატონური გზით – აბსტრაქტული გონებაჭვრეტის საშუალებით. მეორე პერიოდში, არაბების გავლენით, წინ წამოიწია არისტოტელეს ავტორიტეტი, რაც ყველაზე ძალუმად თომას მოძღვრებაში იგრძნობა. ღვთის არსებობის დასაბუთება, რომელიც წარმოადგინა თომამ, ცნობილია ღვთის

არსებობის კოსმოლოგიურ დასაბუთებად.

ღვთის დასაბუთების არგუმენტები თომამ მწყობრად ჩამოაყალიბა თავის მთავარ ნაშრომებში: „თეოლოგიის სუმა“, „სუმა ნარმართთა წინააღმდეგ“, (ლათინური *summa* – შემაჯამებელი აზრი) და „ქეშმარიტებისთვის“.

თომა, არისტოტელეს გავლენით, ღვთის დასაბუთებას ცდილობს, ასე ეთქვას, 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, პირიქით, არ უნდა არსებობდეს. თუ ის თავისი თავის მიზეზია, მაშინ 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 – „სრულყოფილი გონების“ წინაშე ასეთი რიგის შეუძლებლობა. 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 მატერიის მოძრაობა, მიუწვდომელი შემთხვევა, ან სულაც ბოროტი სული?

ნათელია, რომ თომას წინასწარ სწამს ღვთის არსებობა გონებისა და გამოცდილებისგან დამოუკიდებლად, მათს საწინააღმდეგოდაც 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 სრულიად ორიგინალური 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 ეგრეთწოდებული 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 ისაა, რის 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 უმაღლეს არ-რა არის რა, არსებობს როგორც გონებაში, ისე სინამდვილეში.

ეს აზრი შეიძლება უფრო მოკლედაც დალაგდეს: ღმერთში გვესმის აზრის უდიდესი საგანი. მაგრამ თუ ეს საგანი არ არსებობს, მაშინ ის არ ყოფილა აზრის უდიდესი საგანი. ეს წინააღმდეგობაა, რაც ადასტურებს ღვთის არსებობას.

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

ეკლესიამ ეს დასაბუთებანი არად ჩააგდო. ამიტომ თეოლოგები უგულებელჰყოფდნენ მას. სამაგიეროდ ანსელმის არგუმენტს მეტი პატივი მიაგეს ფილოსოფოსებმა. მაგალითად, დეკარტმა, არსებითად, გაიმეორა ეს დასაბუთება: 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“ წმინდა 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, რომ დასკვნა მოაზრებიდან არსებობაზე შესაძლებელი და აუცილებელია მხოლოდ უმაღლესი არსების მიმართ. რაკი არსება უმაღლესია, მას შეუძლებელია არსებობა აკლდეს. ბედნიერების კუნძული კი არაფერს შეიცავს ისეთს, რომ აუცილებლად მივანეროთ არსებობა. ღმერთია ერთადერთი, რასაც ვერ მოვიაზრებთ არარსებულად.

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

ამ უზუსტობას, როგორც კანტი ფიქრობს, ემატება ისიც, რომ ონტოლოგიური დასაბუთების დროს ცნებას არსებობის ნიშანი მიენერება. ნამდვილად კი ცნებისთვის სუღერთია არსებული და არარსებული, ნამდვილი და შესაძლებელი. მასში არ შედის არსებობა. არსებობის საკითხი მხოლოდ ცდაში, გამოცდილებაში გადაწყდება.

ამიტომ მოაზრებული სხვაა, არსებული – სხვა. ასი ტალერის მოაზრება არ ნიშნავს ასი ტალერის ქონას ჯიბეში. ასევე, ყოვლად სრული არსების მოაზრებიდან არ გამომდინარეობს ასეთი არსების არსებობა.

შეგული 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 ცნება, რაიც ადამიანს თავში აქვს, მიუთითებსო ღვთის არსებობაზე.

როგორ შეიძლება შეფასდეს ეს დავა? ეს იმაზე ჰკიდია, თუ რას ვიგულისხმებთ „ყოვლად სრულში“. თუ მასში იგულისხმება სუბსტანცია, ანუ ყოველგვარი ცვალებადობის უცვლელი ქვემდებარე, მაშინ ანსელმი მართალია – ყოვლად სრული არსების ცნებაში შედის ამგვარი არსების არსებობა. ამ აზრით, არსებობა შედის, ვთქვათ, სიცარიელის ცნებაში. სიცარიელეს ვერ მოვიზრებთ არარსებულად. აქედან ჩანს, რომ ანსელმის არგუმენტს ფილოსოფიური ღირებულება აქვს. ის მეტაფიზიკის ნამდვილი ამოსავალია.

მაგრამ თუ „ყოვლად სრულში“ იგულისხმება ყოვლისშემძლე, ყოვლად ბრძენი და ყოვლად კეთილი პიროვნება, მაშინ მის ცნებაში არ შედის არსებობა და გაუნილონისა და კანტის არგუმენტები მის წინააღმდეგ მიზანს აღწევს. ამიტომ არ ცდებოდა თომა აქვინელი, როცა უარყოფდა ამ არგუმენტის თეოლოგიურ ღირებულებას და მასზე უპირობოდ მალლა „ფიზიკო-თეოლოგიურ“ არგუმენტს აყენებდა.

მართლაც, ღმერთის არსებობის ყველაზე გავრცელებული საბუთი ბუნებაში არსებული საოცარი მიზანშეწონილობაა. თითქოს საგნები რაღაც მიზნითაა შექმნილი: ქუთუთოები – თვალის დასაცავად, ცხოველის კუდი – მწერების მოსაგერიებლად, ლაყუჩები – წყალში საცხოვრებლად, მტაცებლის ბასრი კბილები – მსხვერპლის გასაგლეჯად, მცოხნელის ფართო და ბლაგვი კბილები – მარცვლის დასაფქვავად.

რაც უფრო ღრმად ვაკვირდებით ბუნებას, მით უფრო ცხა-

დი ხდება: თითქმის არაფერია შემთხვევითი. ყველაფერი რალაც გეგმას და ჩანაფიქრს შეესაბამება. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მიზნის დამსახველი და საშუალებათა შემრჩევი.

ინგლისელი უილიამ პელი (1743–1805) გეთავაზობს 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?

პელის არგუმენტი არაა უსაფუძვლო, მაგრამ მიზანშეწონილება შეიძლება სხვაგვარადაც აიხსნას – მიზნის დამსახველისა და საშუალებათა შემრჩევის დაშვების გარეშე. კერძოდ, 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, ბუნებაში არსებული მიზანშეწონილება და არა ვინმეს მიერ მიზნის დასახვა და შესაბამის საშუალებათა შერჩევა.

ეს მეცნიერული ახსნაა და იგი არაფრით ჩამოუვარდება პელის მიერ შემოთავაზებულ ტელეოლოგიურ ახსნას. ერთიც უნდა დავემატოთ: ბუნება არც ისე მიზანშეწონილია, როგორც ტელეოლოგიური ახსნის მომხრეები წარმოგვიდგენენ ხოლმე.

დავაკვირდეთ: ნაწილების არსებობა მიზანშეწონილია, რაკი 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 არამიზანშენონილი ყოფილა, მისი არსებობა არ ყოფილა საჭირო. ისე ჩანს, რომ მხოლოდ არყოფნაა მიზანშენონილი.

არამიზანშენონილის 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 გარდუვალი ჩანს, რადგან არ გვაქვს უფლება სიბრძნე და სიკეთე მივანეროთ ჩვენთვის სრულიად გაუგებარს; ან თუნდაც არსებულად ჩავთვალოთ ის, რის სრულ მიუწვდომლობას თავადვე ვაღიარებთ.

ღმერთის არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია. ღმერთის აღიარების გარკვეული საფუძველი არსებობს, მაგრამ ეს საფუძველი არაა საკმარისი – არანაკლები საფუძველი გვაქვს ღმერთის უარყოფისთვისაც. მეცნიერულად ვერც იმას დავასაბუთებთ, რომ ღმერთი არსებობს და ვერც იმას, რომ არ არსებობს. ღმერთის არსებობის საკითხის შემეცნება ადამიანის გონების ძალებს აღემატება.

სხვა სიტყვებით, ეს რწმენის საკითხია. ადამიანმა არ იცის, არსებობს თუ არა ღმერთი. მას სწამს, ან არ სწამს ღვთის არსებობა. ღვთის რწმენას, ჩვეულებრივ, ორი წყარო ჰქვება – თეორიული და პრაქტიკული.

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

ეს რწმენა ღმერთის, ან ღმერთების რწმენის სახეს იღებს მაშინ, როცა ადამიანი ბუნების „ქცევებს“ თავისი ქცევების მსგავსად განიხილავს. ხდება ბუნების ანთროპომორფიზაცია – ადამიანთან მიმსგავსება, კერძოდ, ქცევათა ადამიანური მოდელის გადატანა ბუნებაზე. ბუნების მოვლენები ადამიანს ეჩვენება

ზებუნებრივი პიროვნების, ან პიროვნებათა მოქმედებად.

ეს ადამიანის ცნობიერების უძველესი თვისებაა, რაც დღემდე არსებობს და ხშირად იჩენს თავს ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ჩვენ მიდრეკილნი ვართ ჩვენივე თვისებები მივანეროთ სხვა ადამიანებსაც და ბუნებასაც. ამ დროს ქვეყნიერების სურათში ამ სურათის შემქმნელი ადამიანი უფრო ჩანს, ვიდრე თვით ქვეყნიერება. „ადამიანს ბუნებით მოსდგამს ერთი ფრიად გამოკვეთილი მიდრეკილება, – ამბობს დევიდ ჰოუმე, – მიაწეროს გარეგან საგნებს იგივე ემოციები, რასაც თავის თავში ამჩნევს, და ჰპოვოს ყველგან ის იდეები, რომლებიც ყველაზე უფრო გასაგებია მისთვის. მისი დაძლევა აზროვნებით შეიძლება. ნმინდა სახით იგი აღენიშნებათ მხოლოდ ბავშვებს, პოეტებს და ძველ ფილოსოფოსებს“ (73, 273).

ლვთის 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 თავის 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. ხოლო ამ სურვილის რწმენად გადაქცევის პირობას პქმნის ზემოთ აღნიშნული ფაქტი – შეუძლებელია ლვთის არსებობის არა მხოლოდ დასაბუთება, არამედ უარყოფაც. რაკი ლვთის არსებობას ვერავინ უარყოფს, ადამიანის სურვილს, ირწმუნოს ღმერთი, პრინციპული წინააღმდეგობა არ ელობება.

5. მიზანშეწონილება

ბუნებაში ადამიანი ამჩნევს ორნაირ არსებობას – გამიზნულს

და უმიზნოს. ზოგი რამ აშკარად რალაც მიზნით, დანიშნულებით არსებობს და სწორედ ისეთია, თითქოს საშუალება იყოს ამ მიზნის მისაღწევად. ასეთ შესაბამისობას მიზანშეწონილება ჰქვია. კერძოდ, საშუალება მიზანშეწონილია, ანუ „შეენონება“, შეესაბამება მიზანს. მოკლედ, მიზანშეწონილება საშუალების შესაბამისობაა მიზანთან.

მაგალითად, ხორცისმჭამელ ცხოველებს ბასრი კბილები და თავდასხმისთვის საჭირო სხვა თვისებები აქვთ. აშკარაა ამ ფაქტის მიზანშეწონილება. სხვაგვარად ისინი საკვებს ვერ იშოვიდნენ და დაიღუპებოდნენ. ბუნებამაც თითქოს საგანგებოდ იზრუნა მათთვის და მტაცებლური თვისებები მიანიჭა.

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

ხორცისმჭამელის ყბათა აღნაგობა შეესაბამება ბასრი კბილების შვეულ მოძრაობას ღეჭვის დროს, მცოხნელებისა კი – თარაზულ მოძრაობას, რაც აუცილებელია მარცვლეულისა და ბალახეულის დასაფეკვად. კბილის გვირგვინიც აქ ისეთია, რომ საუკეთესოდ მოემსახუროს დაფეკვას. ჭიანჭველაჭამიას ნაწვეტებული დინგი აქვს, რათა კარგად მიწვდეს მცირე ზომის მსხვერპლს და ასე შემდეგ.

ყოველივე ეს ორგანიზმებისთვის დამახასიათებელი შინაგანი მიზანშეწონილებაა. მაგრამ მიზანშეწონილების ფარგლები კიდევ უფრო ფართოა. ვგულისხმობთ გარემოს შესაბამისობას ორგანიზმთან. გარემო სწორედ ისეთია, რომ ორგანიზმს გამოადგეს. ორგანიზმიც ისეთია, რომ თავისი გარემოსთვისაა ზედგამოჭრილი. ეს კი გარეგანი მიზანშეწონილებაა.

გარეგანი მიზანშეწონილების მაგალითებსაც ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით: ნიადაგი მცენარეებს ჰკვებავს, მცენარეები – ცხოველებს, ცხოველები – ერთმანეთს. სივრცეში ერთმანეთისგან დაცილებული მცენარეების მიერ ერთმანეთის დამტვერვას მწერები ემსახურებიან. მთელი ბუნება ურთიერთსიმბათიაზეა აგებული

და ჰგავს ერთ მთლიანობას, სადაც ნაწილები ბეჯითად ემსახურებიან საერთო მიზანს. ამიტომ უნდა გავუგოთ ზემოხსენებულ უილიამ პელის, ვინც სამყარო შეადარა უზარმაზარ ცხოველს, ან რაღაც „გიგანტურ ბოსტნეულს“.

როგორც ვხედავთ, მიზანშეწონილება საშუალების შესაბამისობაა მიზანთან. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ აქ მუდამ მიზანდასახულება, აზროვნება გვეჩვენება. საათის მექანიზმი მისი შემქმნელის აზროვნებაზე მეტყველებს. მაგრამ განა ბევრად უფრო ზუსტი და რთული მიზანშეწონილება არაა ორგანიზმი? ადამიანი, ბუნებრივია, აქაც შემოქმედის აზროვნებას, მიზანდასახულ მოქმედებას ვარაუდობს.

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

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი ანაქსაგორა (500–428) ლაპარაკობდა „ნუს“-ის, ანუ არსთაგამრიგე ჭკუა-გონების შესახებ. ამით მან გაჭრა ახალი გზა ბერძნულ ფილოსოფიაში – ქვეყნიერების ახსნისკენ 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?“ გადაჰფარა ახალმა კითხვამ „რისთვის არსებობს ქვეყნიერება?“. არსებულთა არსი მათს დანიშნულებაშია, მიზანშია. ქვეყნიერების მთავარ ფილოსოფიურ შინაარსად მიზანშეწონილება ჩაითვალა.

ქრისტიანულმა თეოლოგიამ ქვეყნიერების ეს მიზნობრივი წყობა ღვთის არსებობის დასტურად გამოაცხადა – ღმერთმა დაგეგმილად და მიზანდასახულად შექმნა ქვეყნიერება!

მატერიალისტები კი ამტკიცებენ, რომ რთული და მყარი სტრუქტურები, ესე იგი, მთლიანობანი არსებობისთვის ბრძოლის და გარემოსთან შეგუების პროცესში ჩამოყალიბდა. როცა სახეობის გადარჩენისთვის ორგანიზმის მორფოლოგიური წყობის ცვლილებაა საჭირო, ეს ცვლილება ხდება კიდევც.

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

შეიძლება დავუშვათ უმაღლესი გონების არსებობა, რამაც ეს ყველაფერი მოაწესრიგა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ზემოთ დახასიათებული მიზანშეწონილება ამ გონიერი არსების მიზანდასახული მოქმედების შედეგი, მისი ანარეკლია. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს სანინალმდეგო ფაქტებიც. ბუნებაში, რამდენადაც ჩვენ მას ვიცნობთ, მიზანშეწონილების საზღვრები ორგანიზმებითა და გარემოსთან მათი შესაბამისობით ამოიწურება. მაგრამ ეს ხომ ზღვაში ნვეთია დანარჩენ სამყაროსთან შედარებით? არა ჩანს არავითარი მიზანი, რისი მიღწევის საშუალებაც იქნებოდა უსაზღვრო სიცარიელე და მასში არაორგანული ბუნების მიმოფანტულობა. ყველაფერი ეს უმიზნო და უაზრო ჩანს.

მზის სისტემაში ცოცხალი ორგანიზმები მხოლოდ დედამიწაზეა ცნობილი. დანარჩენ შვიდ პლანეტაზე სიცოცხლის არსებობა არ დასტურდება. რა მიზნით და დანიშნულებით არსებობს ისინი? აღარაფერს ვამბობთ გალაქტიკაზე და მეტაგალაქტიკაზე. მათგან სიცოცხლის სიგნალები არ მოდის. მაშ რაღაა ასეთი უშველებელი და უსაშველო სისტემათა არსებობის მიზანი და დანიშნულება? თვით დედამიწის ტერიტორიის აშკარად უმეტესი ნაწილი გამოუსადეგარია სიცოცხლისთვის. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ყველაფერი ეს უმიზნოდ და უაზროდ არსებობს, ანუ არამიზანშეწონილია.

ჭკუასთან ახლოს უფრო ის აზრი ჩანს, რომ სიცოცხლე შემთხვევითი წარმონაქმნია და დისონანსშია სამყაროსთან. მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმია მიზანშეწონილად აგებული და ისიც თავგანწირული ბრძოლით ინარჩუნებს თავს. ესაა და ეს. ამიტლა შემოიფარგლება უსასრულო სამყაროს ნაქები მიზანშეწონილებით. მაგრამ ეს ორგანული ბუნება ხომ სრულიად უმნიშვნელო ნაწილია უსასრულო მკვდარი სამყაროსი? მაშ რა ადგილი ეკუთვნის მიზანშეწონილებას სამყაროში? თანამედროვე ბუნებისმეტყველების მონაცემების თანახმად, მხოლოდ უმნიშვნელო!

მაგრამ ეს როდია მთავარი მიზანშეწონილების უმნიშვნელო სტატუსის მტკიცებისას. მთავარი სხვაა: რამდენად მიზანშეწო-

ნილია თვით ეს მიზანი, რის საშუალებებზეცაა ლაპარაკი? ესე იგი, რამდენად მიზანშეწონილია თვით სიცოცხლე? თუ საკითხს ფილოსოფიურად მივუდგებით, სწორედ ესაა მთავარი. ორგანიზმი კია აგებული მიზანშეწონილად და გარემოც ამჟღავნებს გარკვეულ მიზანშეწონილებას მის მიმართ, მაგრამ რა ფასი აქვს თვით ორგანიზმს, სიცოცხლეს? სხვა სიტყვებით, არსებობს გარკვეული მიზანშეწონილება ჩვენთვის ცნობილი სამყაროს მცირე კუნჭულში, მაგრამ არსებობს თუ არა სუბსტანციური მიზანშეწონილება?

სიცოცხლის თითქმის მთელი შინაარსი დაიყვანება ბრძოლასა და ტანჯვაზე. ამ ბრძოლითა და ტანჯვით, საუკეთესო შემთხვევაში, მიიღწევა მხოლოდ ბრძოლისა და ტანჯვის ცოტათი გახანგრძლივება. ამიტომ ბრძოლა და ტანჯვა თვითმიზნად გამოიყურება. ეს არის დაუნდობელი ომი თვითგადარჩენისთვის. გადარჩენა კი, პირდაპირი აზრით, მიუწვდომელია, რადგან ნებისმიერი ინდივიდი იღუპება. გადარჩენა მიიღწევა მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით – სახეობა გადარჩება, ინდივიდი კი მას ეწირება! საბოლოოდ, სახეობაც დაიღუპება, რადგან თვით დედამიწის არსებობაც დროებითია.

ეს გაუთავებელი წარმოშობა და მოსპობა თავისი მრავალფეროვანი სისასტიკეებით, რომლის დროსაც ცალკეული ინდივიდი მთლიანად ეწირება სახეობას, შეუძლებელია მიზანშეწონილად ჩაითვალოს. გულწრფელნი თუ ვიქნებით, შეუძლებელი ჩანს ბუნების ამგვარი წესის მიზანშეწონილებაზე ლაპარაკი.

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

არ შეეცდებოდით, თუ ვიტყვოდით: მიზანშეწონილება ქვეყნიერების ნაწყვეტს მოიცავს და არა მთელ ქვეყნიერებას. ქვეყნიერების ცალკეულ ნაწილებში მიზანშეწონილება და გონიერება სუფევს. მთელ ქვეყნიერებაში კი ერთისა და იმავეს

მოსაწყენი განმეორება ჭარბობს. ხოლო ის, რაც ასე მოსაწყენად მეორდება, უპირატესად, უსიამოვნო და მტკივნეულია.

ბერძნული მითოსიდან გვახსოვს: დამნაშავეთათვის უმაღლეს სასჯელად ღმერთებს ერთისა და იმავეს უსასრულოდ გამეორება დაუწესებიათ. სიზიფოსს ლოდის უაზრო გორება მიუსაჯეს, ხოლო დანაიდებს – უფსკერო კასრების ავსება წყლით. ერთიც და მეორეც ადვილად გვახსენებს ბუნების „ცხოვრების წესს“, რაც, რბილად რომ ვთქვათ, ძალიან შორს დგას მიზანშეწონილობისგან და პირიქით, სასჯელს უფრო ჰგავს.

„უნივერსალური მიზანშეწონილება“ ფანტაზიის ნაყოფი უფროა, ვიდრე შემეცნების მონაპოვარი. ეს ეჭვის ქვეშ აყენებს ქვეყნიერების მთლიანობის ძველ მეტაფიზიკურ დოგმასაც. აკი ქვეყნიერების მთლიანობის პირობა მისი შინაგანი სუბსტანციური მიზანშეწონილებაა. ქვეყნიერება მთლიანობათა გროვა უფროა, ვიდრე ერთი უნივერსალური მთელი. მთლიანობანი აქ ხშირად სრულიად დამოუკიდებელნი ჩანან ერთმანეთისგან და ერთმანეთის ცხოვრებაში არ ერევიან, ანაც ეწინააღმდეგებიან და სპობენ ერთმანეთს.

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

6. ბრძოლა

ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ცდილობს ქვეყნიერების ახსნას ერთი საწყისიდან. ეს იმიტომია, რომ გონება წინააღმდეგობას ვერ იაზრებს. მართლაც, მოაზრება რაღაც ერთის მოაზრებაა. ამ დროს წინააღმდეგობა, რაც 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, ერთიანო-

ბას ექვემდებარებიან. მაგრამ ცხოვრება სწორედ საწინააღმდეგოში გვარწმუნებს. აქ, პირიქით, ისე ჩანს, რომ წინააღმდეგობაა პირველადი და წამყვანი, ერთიანობა კი – მეორეული და ფარდობითი.

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 კონკრეტული არსებობისკენ სწრაფვაა აბსტრაქტულ სუბსტანციაში. სუბსტანცია აბსტრაქტული, ანუ დაუნაწევრებელი და გაურკვეველია. ის გამორიცხავს გარკვეული, დანაწევრებული, კონკრეტული სახით არსებობას. სუბსტანციის აბსტრაქტულობა იმას ნიშნავს, რომ გაურკვეველობა და არაკონკრეტულობა არსებობის უმაღლესი წესია. მაგრამ საგნები, ანაქსიმანდრეს თქმისა არ იყოს, „უჯანყდებიან აპეირონს“, რითაც იწყება კიდევ ქვეყნიერება. „აპეირონიც“ მაშინვე იწყებს მათ „დასჯას“. ამგვარად ბრძოლა იქცევა ქვეყნიერების წამდვილ დასაბამად. აბსტრაქტული სუბსტანციის რეაქცია გამოვლინდება იმით, რომ საგნები განუწყვეტელ ომში ებმებიან ერთმანეთთან.

ეს „ბატალიური ლექსიკა“ შეიძლება ლოგიკურ ტერმინებში მოვაქციოთ. არსებობა ითხოვს გარკვეულობას, „ემბრიონის მდგომარეობიდან გამოსვლას“. ამიტომ საგნები კონკრეტულობისკენ სწრაფვის შედეგია. მაგრამ იგივე კონკრეტულობა სხვა არაფერია, თუ არა გარედან შემოსაზღვრა. სხვა სიტყვებით: თვითშეგრძნებისთვის აუცილებელია სხვა. გარედან შემოსაზღვრა და შეზღუდვა აუცილებელია კონკრეტულობისთვის, საკუთარი თავის შეგრძნებისთვის. ამიტომ არსებობა წინააღმდეგობისა და ბრძოლის სახეს იღებს.

სუბსტანცია „სჯის“ ყველა კონკრეტულ საგანსა და არსებას. მათ გაუთავებლად უნდა გასწიონ მარცხიანი ბრძოლა. ყველაფერი ჩნდება და იბადება ბრძოლისა და საბოლოოდ დამარცხებისთვის. ბრძოლით, კერძოდ, მარცხიანი ბრძოლით, ბოლოს კი სიკვდილით უნდა გამოისყიდოს ყოველივე კონკრეტ-

ულმა თავისი „დანაშაული“ – არსებობა. „ქვეყნად რომ გაჩნდი, რომ დაიბადე, ეგაა შენი დანაშაული!“ – ამბობს დიდი ესპანელი პოეტი კალდერონი (1600–1681).

უბრალო ქვაც კი ამ ბრძოლის მაგალითია. აქ მიზიდვა და განზიდვა ებრძვის ერთმანეთს. მიზიდვის ძალები განაპირობებს გარესამყაროს განუწყვეტელ წნეხს ქვის გარშემო. ისინი მიიწვევენ ქვის გულისკენ, მის დაშლას ესწრაფვიან. ამას ეწინააღმდეგება განზიდვის ძალა, რაიც განაპირობებს ქვის შეუვალობასა და სიმკვრივეს.

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 ფიზიკური ძალა, ჟანგვა-აღდგენის ქიმიური პროცესები, აურაცხელი მიკროორგანიზმი ებრძვის ორგანიზმის მდგრადობას. ჯანმრთელობა რაღაც უცვლელი მდგომარეობა კი არაა, არამედ – ორგანიზმის რეგულარული გამარჯვება ამ ბრძოლაში.

ორგანიზმი ხშირად განიცდის ბრძოლას ერთგვარ უმიზეზო დაღლილობად და პერიოდულ უძლურებად. დასვენება და ძილი ამიტომაც აუცილებელი. აღნიშნულ გამარჯვებას და, საერთოდ, ბრძოლას თავისი საზღვარი აქვს. ორგანიზმი ნელ-ნელა იფიტება ბრძოლისგან, ანუ ბერდება და ბოლოს ბრძოლის უნარს საესებით ჰკარგავს, კვდება.

ბრძოლის ასეთი მშვიდობიანი დასასრული დიდი იშვიათობაა. ჩვეულებრივ კი ბრძოლა მთავრდება შემთხვევითობათა გამო – ყოველი ცოცხალი არსება, უმეტესწილად, სხვა არსებათა მსხვერპლი ხდება. მცენარე სხვა მცენარისა და ცხოველის საკვებია, ცხოველი – სხვა ცხოველისა. ადამიანი, უმეტესწილად, სხვა ადამიანების, საზოგადოების მსხვერპლია.

სიცოცხლისკენ სტიქიური ლტოლვა, თავისი სიბრმავის გამო, ანგარიშს არ უწევს სასიცოცხლო პირობებს, მის რაოდენობასა და მისაწვდომობას. ამიტომ ცოცხალს თითქმის არასოდეს ჰყოფნის სასიცოცხლო პირობები და დიდი ბრძოლით უწევს მისი მოპოვება. ეს განაპირობებს ქრონიკულ შიმშილს დედამიწაზე. ყველა არსება საკვებს დაეძებს. ამიტომ ბრძოლის ერთერთი ფორმაა

საკვების მიტაცება და სხვისი განირვა დალუპვისთვის.

ადამიანთა საზოგადოებაშიც ბრძოლა ასევე დაუნდობელია. ამას გამოთქვამს უძველესი ლათინური ნაკვეთი: „Homo homini lupus est!“ („ადამიანი ადამიანისთვის მგელია!“) და ინგლისელი ფილოსოფოსის თომას ჰობსის (1588–1679) ცნობილი ფორმულა „Bellum omnium contra omnes!“ („ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ!“). გურიასა და სამეგრელოში არსებობს მამაკაცის სახელი „ამერიდე“, რუსეთში „ბორის“ (იბრძოლე). ეს პირდაპირ ღალატებს, რომ ცხოვრება გაგებულია ბრძოლის ველად.

მართალია, არსებობს მეგობრობისა და უნაგარობის 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!“ (25, 276).

ესე იგი, საგნები კი არ ომობენ, არამედ ომი ჰქმნის საგნებს. ისინი ბრძოლას კი არ იწყებენ ერთმანეთთან, არამედ ბრძოლისგან იწყებიან თავად, იმთავითვე ომში ჩაბმულნი იბადებიან. „სახლში კი არაა ხანძარი, არამედ ხანძარშია სახლი!“ (17,171), 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, – ამბობს ჰერაკლიტე, – ჰაერი კი ცეცხლის სიკვდილით. წყალი მინის სიკვდილით ცოცხლობს, მინა კი – წყლის სიკვდილით.“

აქ ძნელი არაა შევნიშნოთ ბრძოლის წინააღმდეგობრივი ბუნება, **ბრძოლის პარადოქსი**. დავაკვირდეთ: ყოველ ბრძოლას მიზანი აქვს. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ბრძოლაზე მაღლა დგას ბრძოლის მიზანი. ბრძოლა მხოლოდ საშუალებაა მის მისაღწევად. მიიღწევა ეს მიზანი და ბრძოლაც დამთავრდება. მაგრამ ყოველი მიზანი დროებითია, რის გამოც ბრძოლა ისევ განახლდება. ამჯერად კი ისე ჩანს, რომ ბრძოლა წარმოებს არა მიზნისთვის, არამედ ისევ ბრძოლისთვის – „ომი ომისთვის!“. ომი საშუალებაა ჩანდა, მაგრამ მიზანი კი აღმოჩნდა. ის თვითმიზანია.

მაშასადამე, ომი რაღაც მიზეზების გამო კი არ იწყება, არამედ თვითონაა მიზეზი და ამიტომ არავითარი მიზეზი მას არ სჭირდება. ის მუდამ, განუწყვეტლად მიმდინარეობს – ხან აშკარად, ხან ფარულად; ხან ცნობიერად, ხან არაცნობიერად. ის თვითონ თხზავს საბაბს. მაშასადამე, ომი საბაბებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ, პირიქით, საბაბები – ომიდან.

ბრძოლის შეფასების მხრივ ფილოსოფოსნი ორად იყოფიან. ამას განაპირობებს ბრძოლისა და მისი მიზნის ურთიერთმიმართების ორი სხვადასხვა განმარტება. რაკი ყოველ ბრძოლას მიზანი აქვს, ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს: ბრძოლა მხოლოდ საშუალებაა და მასზე მაღლა დგას უკონფლიქტო არსებობა. მაგრამ რაკი ყოველი მიზანი დროებითია, ფილოსოფოსთა მეორე ნაწილი ფიქრობს: ბრძოლაა თვითონაა მიზანი, თვითმიზანია და არ არსებობს მასზე მაღლა მდგომი „უკონფლიქტო მდგომარეობა“. პირველ შემთხვევაში ბრძოლა ნაკლულ არსებობად განიმარტება, მეორეში კი – სრულყოფილ, სრულფასოვან არსებობად.

პირველი თვალსაზრისის თანახმად, ბრძოლა დროებითია და ემსახურება უმაღლესი მდგომარეობის – „მშვიდობის“ მიღწევას. აზრთა ბრძოლა, „დიალექტიკა“ (ბერძნული „დიალოგოს“ – კამათი, დავა) სოკრატეს ჭეშმარიტების მიღწევის მხოლოდ საშუალებად ესმოდა. თვით ჭეშმარიტება კი ბრძოლის გარეთ ეგულეობოდა.

გერმანელი ფილოსოფოსები წინააღმდეგობასა და ბრძოლას განვითარების წყაროდ განიხილავდნენ. მაგრამ ასეთ შემთხ-

ვევაში უნდა ვივარაუდოთ: უმაღლეს, სრულყოფილ 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 სანინაალმდეგონი ერთმანეთს ემთხვევა. ღმერთი წინააღმდეგობასა და ბრძოლაზე მაღლაა.

მსგავს თვალსაზრისს შეიცავს უტოპიური თეორიები და მრავალი რელიგიური სწავლება. პირველთა თანახმად, შესაძლებელია უკონფლიქტო საზოგადოება, ხოლო მეორეთა თანახმად – მშვიდი სასუფეველი. ამგვარი მიდგომის მამამთავრად შეიძლება პლატონი ვიგულოთ. მას არანივთიერ ფორმათა – იდეათა ნივთიერ, ესე იგი, ნაკლოვან განხორციელებად, მიბაძვად მიაჩნდა ის, რასაც ჩვენ სინამდვილეს ვუწოდებთ. ეს ნაკლი იწვევს სწრაფვასა და ბრძოლას. იდეალური მდგომარეობა კი გამორიცხავს ნაკლსა და, შესაბამისად, ბრძოლას. ეს უძრაობისა და სიმშვიდის მდგომარეობაა.

სრულიად სანინაალმდეგოა ჰერაკლიტეს თვალსაზრისი, რაც ჩვენს დროში ნიცშემ ააღორძინა. ჰერაკლიტე შენიშნავს, რომ სიმშვიდე მოჩვენება და სიცრუეა. ყველაფერი ბრძოლას ემყარება. სრული მშვიდობა არ არსებობს და არცაა სასურველი. ის მოსაწყენი იქნებოდა. სანინაალმდეგო ძალის გარეშე სიცოცხლე მოდუნდებოდა, ჯანმრთელი დასნეულდებოდა. თვით განკურნებაც შეუძლებელია ტკივილის მიყენების გარეშე.

მაშასადამე, სანინაალმდეგო ძალა სასარგებლოა. თვით უბედურებაც სასარგებლოა, რადგანაც ხელს უწყობს ბედნიერების აღქმას და შემეცნებას: „ავადმყოფობა სასიამოვნოს ხდის კარგადმყოფობას, ბოროტება – სიკეთეს, შიმშილი – სიმაძღრეს, დაღლილობა – დასვენებას.“ – ამბობს ჰერაკლიტე (25, 277).

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

პერაკლიტე და ნიცშე მართალნი და თანმიმდევრულნი არიან. მათ ღრმად გაიგეს არსებობისა და ბრძოლის იგივეობა, რის გამოც ამ ორის ერთმანეთისგან მონყვეტა უაზრობად ჩათვალეს. სიცოცხლე და ბრძოლა 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 შეუღამაზებლად მიღება, მისგან დაუღლელობა.

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

როგორც ვხედავთ, „პლატონელებიც“ და „პერაკლიტელებიც“ მართალნი ჩანან. ვფიქრობთ, ბრძოლის შეფასების დროს უნდა ამოვიდეთ ერთი მთავარი დებულებიდან: არსებობა ომია! თუ სიცოცხლე გვინდა, ბრძოლაც უნდა გვინდოდეს. აქ წინააღმდეგობას ჰქმნის ბრძოლის შინაგანი კავშირი უსამართლობასთან და სისასტიკესთან. მაგრამ „ან-ან!“ უღმობელი და უკომპრომისოა: თუ ბრძოლა არ გინდა, არც სიცოცხლე უნდა გინდოდეს. კრიტიკული ვითარება იქმნება მაშინ, როცა სიცოცხლე გინდა, ბრძოლა კი – არა. ამ კრიტიკულ ვითარებაში ჩააგდო ვაჟა-ფშაველას „გველის მჭამელის“ გმირი მინდია თვითშემეცნებამ. მას ერთდროულად ენადა სიცოცხლეც და ზნეობაც, რაც შეუძლებლის ნდომაა.

უნდა დავასკვნათ, რომ ცხოვრების მთავარი პუნქტი არჩევანია სიცოცხლესა და ზნეობას შორის. ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობა თითქმის უმტიკვენეულოდ ირჩევს სიცოცხლეს თავისი ბრძოლით, უსამართლობითა და სისასტიკითურთ. იგი თავს იმშვიდებს ილუზიით, რომ ეს სასტიკი ბრძოლა შემთხვევითი და დროებითია; რომ ბოლოს და ბოლოს დადგება მშვიდობიანი, სამართლიანი, „ზნეობრივი ცხოვრება“. ადამიანთა უმცირესი

ნაწილი კი იხრება ზნეობისკენ, ვერ ეგუება ომში ჩაფლულ სასტიკ ნუთისოფელს, თავისებურად განუდგება მას და მხოლოდ მექანიკურად განაგრძობს მასში ყოფნას; თითქოს თავისუფლად, თავისი ნებით კი არ ცხოვრობს, არამედ იძულებულია მონაწილეობდეს ცხოვრებაში, იცხოვროს მისთვის უცხო სამყაროში.

7. 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. აქედან ჩანს ცვალებადობის სამი ძირითადი ასპექტი: მრავალგვარობა, მოძრაობა, წარმოშობა-მოსპობა.

მრავალგვარობა განსხვავებულ საგანთა არსებობაა ერთმანეთის გვერდით. ქვეყნიერების ამ თვისებას გამოთქვამს რუსთველის სიტყვები: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“. აქ მრავალგვარობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა, მაგრამ ამავე დროს შემთხვევითია. არ ჩანს, თუ რა საჭიროა ეს „მრავალი ფერი“. ისეთი შთაბეჭდილება გვექმნება, თითქოს ეს მრავალგვარობა ბუნების გულუხვობის შედეგია და რაღაც შემთხვევითი მიზეზიდან მომდინარეობს.

მაგრამ თანდათან ვრწმუნდებით, რომ მრავალგვარობა უფრო მკვიდრად ზის ქვეყნიერების სტრუქტურაში და აუცილებელია. ბერძენი ფილოსოფოსები შენიშნავდნენ მის შინაგანობას – „ერთი“ შიგნით დანაწევრებულია და წარმოადგენს „მრავალს“. ნებისმიერი ადამიანი თითქოს განსხვავებულ ადამიანთა ერთობლიობა და დავაა, ნებისმიერი წერტილი კიდევ უფრო მცირე წერტილთა ერთობლიობაა და ასე შემდეგ.

ასეთი განსხვავება „ერთის“ შიგნით და მათი ურთიერთქ-

მედება, „დავა“ განაპირობებს „ერთის“ პირობითობას. ნებისმიერ საგანს ჩვენ ერთ სახელს ვარქმევთ და ის ერთ საგნად მიგვაჩნია. მაგრამ ეს საგანი ამჟღავნებს სხვადასხვა შინაარსს და, ამ ნიადაგზე, მიდრეკილია ცვლილებისკენ. ეს მიდრეკილება იზრდება ბუნების განვითარების კიბეზე. რაც უფრო მალლა ავდივართ ამ კიბეზე, მით უფრო აშკარაა საგნის შინაგანი მრავალგვარობის ზრდა და მისი სიმყარის, საკუთარ თავთან იგივეობის პირობითობა. ამ მრწამსს ბერძენ ფილოსოფოსებს შორის ყველაზე მეკეთრად „უმცროსი ფიზიკოსები“ გამოხატავდნენ. მათ ნებისმიერი საგანი ესმოდათ „სტიქიათა“ ნარევად.

ცვალებადობის უმთავრესი ასპექტი **მოძრაობაა**. მასში ვგულისხმობთ არა მხოლოდ მექანიკურ გადაადგილებებს, არამედ ცვლილებას საერთოდ. პირველი, რაც თვალში გვეცემა მისი გააზრებისას, **თანდათანობაა**. იგულისხმება, რომ დიდი ცვლილება შედგება მცირე ცვლილებებისგან, მცირე ცვლილება – კიდევ უფრო მცირეთაგან და ასე შემდეგ.

ამ კანონზომიერებას გახაზავდა ბერძნული ფილოსოფიის ელენური სკოლა. ახალ დროში ის არსებითად დაახასიათა **ლაიბნიცმა**. მან ეს კანონზომიერება აფორიზმითაც გამოხატა: „ბუნებას არ უყვარს ნახტომები!“. გულისხმობდა, რომ ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლა ნებისმიერ შემთხვევაში შეიცავს გარდამავალ საფეხურს და აქ არ არსებობს თუნდაც უმცირესი წერტილის გამოტოვება. ეს გარედან არ ჩანს, მაგრამ დაკვირვებისთვის სრულიად ნათელია. ამ დაკვირვებამ ლაიბნიცი დიფერენციალისა და ინტეგრალის აღმოჩენამდე მიიყვანა მათემატიკაში.

ცვლილებათა ასეთი „დიფერენციალური“ ხასიათი განაპირობებს მის შეუმჩნეველობას. ყოველი ცვლილება ისე ეშმაკურად მოგვეპარება ხოლმე, რომ ვერ ვამჩნევთ. ბავშვი ისე გაიზრდება, ასაკში შევა და მოხუცდება, რომ ცვლილებებს ვერც თვითონ ამჩნევს, ვერც – გარშემო მყოფნი.

ცვალებადობის ეს შეუმჩნეველობა ადამიანს, ჩვეულებრივ, უყალიბებს მცდარ წარმოდგენას საგანთა უცვლელობის და სიმყარის შესახებ. ადამიანი ფიქრობს, რომ არსებითად არაფერი იცვლება. ამ წარმოდგენას კიდევ უფრო განამტკიცებს დროის აღქმა – ანმყოსათვის უპირატესობის მინიჭება წარსულისა და

მომავლის მიმართ. ანმყო აღქმის საგანია, წარსული და მომავალი კი, შესაბამისად, – წარმოდგენისა და წარმოსახვისა. აღქმა ძლიერია ორივეზე, რის გამოც ანმყო გადაფარავს ხოლმე წარსულსა და მომავალს, ორივეს მაგივრად „გვეჩხირება თვალში“. დრო თითქოს ანმყოში იყრის თავს და „ჩერდება“. ცვლილებების კი, პირიქით, დროის სრბოლაა საჭირო. აი ამიტომ ადამიანს ცვლილებებისა ნაკლებად სჯერა და უპირატესობას უცვლელობას ანიჭებს.

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

ბერძენი ფილოსოფოსი პარმენიდე (–VI ს.) ამბობდა, რომ ცვლილების გააზრებისას გონება წინააღმდეგობაში ვარდება. ეს წინააღმდეგობა სხვადასხვა მხრიდან აჩვენა მისმა მოწაფემ ზენონმა (–V ს.) თავის ცნობილ აპორიებში (ბერძნული „აპორია“-ჩიხში მომწყვედეა).

აპორია „აქილევსი და კუ“ გვეუბნება, რომ ფეხმარდი აქილევსი ვერ დაენევა კუს. სანამ აქილევსი დაფარავდეს მათ შორის მანძილს, კუ ოდნავ წინ წაინეცს. მანძილი შემცირდა. სანამ აქილევსი ამ ახალ, ამჯერად უფრო მცირე მანძილს დაფარავდეს, კუ კიდევ უფრო მცირე მანძილით გადაადგილდება. 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 გროვაა და მხოლოდ პირობით იწოდება წერტილად.

აპორიაში „დიხოტომია“ ნათქვამია: ბურთულა რომ გადაადგილდეს რალაც წერტილამდე, ჯერ არსებული მანძილის ნახევარი უნდა გაიაროს, ნახევრის გავლამდე – ნახევრის ნახევარი და ასე შემდეგ უსასრულოდ. სივრცე, ზემოხსენებული მიზეზით, ისევ უსასრულოდ ნანევრდება და ბურთულის გადაადგილებას ვერ გავიაზრებთ.

აპორია „ისარი“ ამბობს, რომ გატყორცნილი ისარი მოძრაობის ტრაექტორიის ყოველ ნერტილზე გაჩერებულია, რადგან ნერტილზე მოძრაობა შეუძლებელია. ეს გზა კი სწორედ ნერტილთა თანმიმდევრობაა. შესაბამისად, გატყორცნილი ისარი სულ, თავიდან ბოლომდე, გაჩერებულია.

ამ აპორიებში არცერთი შეცდომა და ხელოვნურობა არაა. შეცდომა ზენონის დასკვნაა, თითქოს ცვალებადობა არ არსებობს გონებასთან მისი შეუსაბამობის გამო. ზენონი თავისი მასწავლებლის მიერ გამოთქმული ბერძნული პარადიგმის ერთგულია – რაც გონებას ეწინააღმდეგება, ის არც არსებობს! ერთადერთი დასკვნა, რაც ამ აპორიებიდან უნდა გამოვიტანოთ, ასეთია: მოძრაობა მიუწვდომელია გონებისთვის!

ცვალებადობის ეს ირაციონალობა, გონებასთან უთანაზომობა კარგად ჩანს მის მესამე ასპექტში – **წარმოშობასა და მოსპობაში**. ცვალებადობა რაღაცნაირად ყოველთვის წარმოშობასა და მოსპობას უკავშირდება. თუ არ წარმოიშვა რაღაც, რაც არ იყო, და არ მოიხსოვრა რაღაც, რაც იყო, ვერც ცვლილებაზე ვილაპარაკებთ. მაგრამ სიტყვები „წარმოშობა და მოსპობა“ უადვილესია სათქმელად და უძნელესი – გასააზრებლად.

პირველად ამას **პარმენიდემ** მიაქცია ყურადღება: თუ წარმოიშვა ისეთი რამ, რაც მანამდე არ იყო, ის არაფრისგან შექმნილა. ხოლო თუ მოიხსოვრა რაღაც არსებული, ის არაფრად ქცეულა. ორივე შემთხვევაში იძულებული ვართ დაუშვათ არაფრის არსებობა. ეს კი წინააღმდეგობაა, რადგან არაფერი ნიშნავს სწორედ იმას, რაც არ არსებობს. აი ამ აზრით, წარმოშობა და მოსპობა ჩვენი გრძნობების ილუზიაა, სინამდვილეში კი არ არსებობს. ის, რასაც წარმოშობას ეძახიან, მცირედის, შეუმჩნევლის გადიდება და გათვალსაჩინოებაა. ხოლო ის, რასაც მოსპობას ვუწოდებთ ხოლმე, თვალსაჩინო ყოფნიდან შეუმჩნეველ მდგომარეობაში გადასვლაა.

პარმენიდეს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ ქვეყნიერების მთელი მრავალფეროვნება და ცვალებადობა სუბსტანციის სხვადასხვა მდგომარეობაა და, მაშასადამე, წარმოშობა და მოსპობა, მკაცრი აზრით, არც არსებობს. ამ მრავალფეროვან და ცვალებად ქვეყნიერებას გონება არა სცნობს. ის გრძნობათა

ჩვენებაა ანუ, როგორც პოეტი ამბობს, „ყველაფერი ლანდია და ჩვენება“.

მაგრამ ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობადი არსებაა. ამიტომ მისთვის სწორედ გრძნობათა ჩვენებაა სინამდვილე. მაგალითად, ტკივილი მოწინააღმდეგე ძალთა შეხლა-შემოხლის განცდაა. თუ განცდის უნარს დავკარგავთ და მხოლოდ ვიაზროვნებით, მაშინ ტკივილი არ იარსებებს. მაგრამ მაშინ აღარც ცოცხალი არსება ვიქნებით.

მოძრაობა და ცვალებადობა პირდაპირ გამომდინარეობს მატერიის შინაგანი ენერგიიდან, ანუ სულიერებიდან. თუ ფიზიკის ტერმინით ვიტყვით, ენერგია ერთგვარი „დაკონსერვებული“ მოძრაობაა. ის სწორედ მოძრაობით იცნობა, რადგან მოძრაობის, ცვლილების ძალაა თვითონაც და არაფერი სხვა. ხოლო თუ ფსიქოლოგიის ტერმინით ვიტყვით, ენერგია სულიერებაა. თუ რაიმეს თავისი ენერგია აქვს, ის სულიერია, ცოცხალია. მოცემულ შემთხვევაში მნიშვნელობა არ აქვს იმას, თუ როგორია ამ სიცოცხლის რაოდენობა და ხარისხი, რამდენად აკმაყოფილებს ის ბიოლოგიის მიერ აღიარებულ და წამოყენებულ კრიტერიუმებს.

ბ) დრო

ცვალებადობის წმინდა ფორმა არის დრო. ეს ნიშნავს: ცვალებადობა დროში არსებობაა. „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 მთავრდება, ადგილს უთმობს მომდევნო მომენტს და ჰქმნის დროს“ (24, XI, 6).

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

ცვალებადობის შინაარსის მიხედვით, შეიძლება განვასხვაოთ ფიზიკური, ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური დროები. **ფიზიკური დრო** ერთგვაროვანია. მასში წარსული, აწმყო და მომავალი, არსებითად, ერთსა და იმავეს იმეორებს. ამიტომ ფიზიკური დრო, გარეგნულად, უკუქცევითი პროცესის შთაბეჭდილებას ტოვებს და თითქოს წრიულია.

შესაბამისად, ფიზიკური დრო, გარკვეული აზრით, შეიცავს „წარსულის დაბრუნებას“, „მოხუცის გაახალგაზრდავებას“, „მკვდრის გაცოცხლებას“ და ასე შემდეგ. ასე ბრუნდება გაზაფხული, ისევ მწვანდება და იფოთლება ზამთრისგან გატიტვლებული, დაბერებული მუხა, მიწის წიალიდან აღდგება ჩამკვდარი მდელო... შესაბამისად, ფიზიკური დრო ნაკლებად სასტიკია და ადამიანში აღორძინებისა და განახლების იმედებს აღძრავს.

ფიზიკური დროის ერთგვაროვნებას, ცხადია, საზღვარი აქვს. იგი მალავს დროისთვის საერთოდ დამახასიათებელ ღრმა ცვალებადობას. აკი ფიზიკური დროის პერიოდები ერთმანეთისგან განსხვავდება – დღე დღისგან, კვირა კვირისგან, თვე თვისგან, წელიწადის დროები ერთმანეთისგან. მაგრამ ეს განსხვავება უმნიშვნელოა. რაც მთავარია, მთელი განსხვავება ციკლის შიგნით იყრის თავს და თვითონ ციკლები თითქმის არ განსხვავდება ერთმანეთისგან.

მაგალითად, შესამჩნევია განსხვავება ზაფხულსა და ზამთარს შორის. მაგრამ ნაკლებად განსხვავდება ერთმანეთისგან თვით ციკლები – წლები, საუკუნეები, ათასწლეულები. ისინი თითქმის უცვლელად მეორდება, ერთსა და იმავე ადგილს ტკეპნის. ამიტომ ფიზიკური დრო თითქოს წრეში ტრიალებს, არც კი გადის.

ფსიქოლოგიური დრო დროის განცდაა ადამიანის მიერ. აქ დროის ერთგვაროვნება ირლევია 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, თუ ის საერთოდ გვახსოვს, გუშინდელად გამოიყურება. შინაარსიანი, ანუ მრავალფეროვანი, მოვლენებით მდიდარი წარსული, პირიქით, გრძელი ჩანს. ამიტომ ხშირად ისე ხდება, რომ საინტერესო თამაშითა და შთაბეჭდილებებით დაქანცულ ბავშვს უკვე საღამო უამს დიდი ხნის წარსულად ეჩვენება განვლილი დილა. სწორედ ასეთი ილუზია იქმნება ფიოდორ დოსტოვესკის რომანებში. იქ ხშირად ერთი დღე ისეა გადატვირთული ძლიერ შთამბეჭდავი მოვლენებით, რომ მკითხველს წელიწადად ეჩვენება.

მომავლის განცდაც წარსულისა და აწმყოს გამოცდილების განზოგადებაა. უშინაარსო, მოსაწყენ, მწირი შინაარსის წარსულსა და აწმყოს შეესაბამება მომავლის სიმოკლის განცდა და ხშირი ფიქრი სიკვდილზე. შინაარსიან, მრავალფეროვანი მოვლენებით მდიდარ წარსულსა და აწმყოს კი ხანგრძლივი მომავლის წარმოსახვა ახლავს თან. ამიტომ სწორად შენიშნავს სპინოზა: „არაფერზე ისე ნაკლებად არ ფიქრობს ბრძენი, როგორც სიკვდილზე“. ორივე შემთხვევაში ადამიანი მომავლის ხანგრძლიობას, ბუნებრივია, წარსულის გამოცდილებით ზომავს.

როგორც ფიზიკური, ისე ფსიქოლოგიური დრო „ყოველდღიურ ცნობიერებას“ უკავშირდება. ყოველდღიურ ცნობიერებაში ვერ ხერხდება დროის სრულად განცდა. აქ განცდილი არაა დროის სამივე მომენტის – წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ნამდვილობა, რადგან აწმყო ჰფარავს წარსულსა და მომავალს. აქ ნამდვილია მხოლოდ აწმყო, რადგანაც ის უშუალოდ აღიქმება. წარსულისა და მომავლის განცდა კი, როგორც ნეტარი ავგუსტინე შენიშნავდა, შესაბამისად, წარმოდგენისა და წარმოსახვის ძალაზე ჰკიდია. ეს ძალა, როგორც წესი, ჩამორჩება აღქმისას. ამიტომ წარსულისა და მომავლის განცდა ნაკლები ძალისაა, ვიდრე აწმყოსი. წარსულისა და მომავლის ნამდვილობის განცდას ხელს უშლის აწმყოს ნამდვილობა. თითქოს აწმყო ნამდვილი საგანია, ხოლო წარსული და მომავალი – აჩრდილები.

ანმცოს ნამდვილობა აჩრდილად აქცევს წარსულის მოგონებასა და მომავლის წარმოსახვას. წარსულიც და მომავალიც ანმცოს უღიმღამო სუროგატებად ჩანს. ამიტომ დროის განცდას ყოველდღიურ ცნობიერებაში სინმინდე აკლია. დროის არსი, წმინდა ცვალებადობა, მიუწვდომელი რჩება.

სრულიად თავისებურია ფილოსოფიური დრო. ის წარმოადგენს დროის სამი მომენტის – წარსულის, ანმცოსა და მომავლის ერთგვარ შერწყმას ერთმანეთში. ფიზიკური დროისგან განსხვავებით, სადაც დროის სამი მომენტი ერთმანეთისგან მკვეთრადაა გამიჯნული და თითოეული დანარჩენთა ხარჯზე არსებობს, ფილოსოფიური დრო, სრულიად პირიქით, გამოხატავს ამ მომენტების ურთიერთგამსჭვალვას და მათი ურთიერთგანსხვავების ერთგვარ პირობითობას. კონკრეტულად ეს გამოიხატება შემდეგნაირად: წარსული არსებობს ახლაც და იარსებებს მომავალშიც; მომავალი არსებობს ახლაც და იყო წარსულშიც; ანმცო იყო წარსულშიც და იქნება მომავალშიც.

ფილოსოფიურ დროს ხედავს ის, ვინც გრძნობს დროის მომენტთა განსხვავების პირობითობას. მე ვარ ანმცოში, ანუ უშუალოდ ვგრძნობ დროის მდინარებას „ახლა“, ჩემს ყოფნასთან ერთად. ეს ნიშნავს, რომ წარსული უკვე იყო, ხოლო მომავალი ანი იქნება. მაგრამ, ამავე დროს, მე ნათლად ვგრძნობ, რომ წარსული, თუნდაც შორზე შორეული, ერთ დროს ზუსტად ასეთივე ანმცო იყო და ასევე ნელა ედინებოდა. ამით ხაზი გაესმის ანმცოსა და წარსულს შორის განსხვავების პირობითობას.

მეორე მხრივ, ასევე ნათლად ვგრძნობ: მომავალი, თუნდაც ძალზედ შორეული, ზუსტად ასეთივე ანმცო იქნება. მათ შორის დიდი განსხვავების განცდა მხოლოდ მწირი ფანტაზიის ნაყოფია. ხოლო ეს ანმცო ერთ დროს შორეული მომავალი იყო. ხსენებული შორეული წარსული ასევე შორეული მომავალი იყო, ხოლო შორეული მომავალი უხსოვარ წარსულად გადაიქცევა.

თუ ამ ფანტასტიურ ურთიერთგამსჭვალვას კარგად გავაცნობიერებთ, დრო დაემგვანება მარადიულ წერტილს და გამოხატავს უცვლელ არარაობას. მეორე მხრივ, მასში ჩანს ქვეყნიერების დაუდგრომლობა, სრული წარმავლობა და ერთგვარი მოჩვენებითობა. საგანთა ცვალებადობა აჩრდილების რიალს ედრება.

ქვეყნიერება სფინქსივით გაუგებარი ხდება და ადამიანის ნები-
სყოფა ღუნდება.

დროის ამგვარი ფილოსოფიური არსის გაცნობიერება ფი-
ლოსოფიური შემეცნებისა და განწყობის ყველაზე არსებით ნიშ-
ნად გამოიყურება. არაფერი ისე არ გამოხატავს ჭერეტის ფი-
ლოსოფიურობას, როგორც დროის ამგვარი განცდა.

ძველეგვიპტური საფლავის ქვაზე ამოტვიფრულია ეპიტაფია:

„რაც ხარ შენ, ის ვიყავი მე!

რაც ვარ მე, ის იქნები შენ!“

ეს ეპიტაფია დროის ნამდვილი ფორმულაა და საუკეთესოდ
გამოხატავს ფილოსოფიურ დროს.

გ) ცვალებადობა და საგნობრიობა

ცვალებადობის ფილოსოფიურ პრობლემაში ერთერთი უმ-
თავრესია ცვალებადობის ადგილის საკითხი: საგნის თვისებაა
იგი, თუ, პირიქით, საგანია მისი თვისება? ცვალებადობა შემო-
საზღვრულია 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 პიროვნუ-
ლი მრწამსებიც კი შეიძლება განვასხვაოთ ამ კითხვაზე გაცე-
მული პასუხის მიხედვით.

ამ პრობლემის ორმა ერთმანეთის სანინაალმდეგო გადანყე-
ვამ განაპირობა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ჰერაკლიტესა და
პარმენიდეს დაპირისპირება. ამან კი მთელი ბერძნული ფილოსო-
ფიის შემდგომი განვითარება განსაზღვრა. ეს დაპირისპირება,
ნანილობრივ, მთელ ფილოსოფიის ისტორიას გასდევს და ადამი-
ანთა მსოფლმხედველობრივ განსხვავებებს ედება საფუძვლად.

საგნობრიობაც და ცვალებადობაც არსებობის უზოგადესი
ნიშნებია. საგნობრიობა ნიშნავს საგნად ყოფნას, ანუ გარკვეუ-
ლობას. საგანი გარკვეულია რაოდენობის მხრივაც და თვისე-

ბების მხრივაც. უსაზღვროსა და უსასრულოზე ვერ ვიტყვით, რომ საგანია. საგნის უპირველესი ნიშანი გარკვეულობა, რაღაც საზღვრებში ყოფნაა. საზღვარი მას განასხვავებს სხვისგან და აიგივებს თავის თავთან.

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

არასწორი იქნებოდა თქმა, თითქოს ცვალებადობა და საგნობრიობა ცალ-ცალკეა. თითქოს ზოგი საგანი საზღვრებშია, ზოგი კი საზღვრებს იცვლის. ნაკლებად შევცდებოდით, თუ ვიტყოდით: ზოგი საგანი მეტად იცვლება, ზოგი – ნაკლებად. ცვალებადობაც და საგნობრიობაც არსებობის უზოგადესი წესებია. ყოველი საგანი განუწყვეტლად იცვლება და ამავე დროს რაღაც საზღვრებში რჩება.

ერთი მხრივ, საგანი იცვლება. მეორე მხრივ, ცვალებადობა საგანივით რაღაც საზღვრებშია მოქცეული. საგნები განუწყვეტლად ჩნდება და ქრება. მაგრამ თვით ცვალებადობა ჰგიებს უცვლელად. ამიტომ ფილოსოფიაში დგება უპირატესობის საკითხი: რომელია არსებობის უფრო სიღრმისეული ნიშანი – საგნობრიობა თუ ცვალებადობა?

ესაა კითხვა, რასაც პარმენიდემ და ჰერაკლიტემ სხვადასხვა პასუხი გასცეს. გონება, რასაც პარმენიდე უმეტესად ენდობოდა, საგნობრიობას ანიჭებს უპირატესობას. განცდა, რასაც ჰერაკლიტე უცხადებდა ნდობას, ცვალებადობას აყენებს მაღლა.

გონების მთავარი წესი წინააღმდეგობის შეუძლებლობაა – საგანი შეუძლებელია თავის თავს ეწინააღმდეგებოდეს. შეუძლებელია, რომ მას ერთდროულად მიენერებოდეს და არც მიენერებოდეს რაიმე. ის უნდა იყოს რაღაც გარკვეული, ანუ საზღვრებში მოქცეული. სხვაგვარად საგანს ვერც მოვიაზრებთ.

წინააღმდეგობის შეუძლებლობა აზროვნების კანონია. აზროვნება კი საგნის შესახებ აზროვნებაა. ამიტომ აზროვნებას საგანიც 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. ასეთია, არსებითად, პარმენიდეს პოზიცია.

მაგალითად, წყალი გადადის სხვა აგრეგატულ მდგომარეობაში, მაგრამ იმავე ქიმიურ ნაერთად რჩება; ადამიანი იცვლება მთელი ცხოვრების მანძილზე, მაგრამ იმავე ინდივიდად რჩება. თითოეულ ამ ცვლილებას თავისი საზღვარი აქვს – სადღაც იწყება და სადღაც მთავრდება, აქვს თავისი გზა და წესი. ამიტომ ეს ცვალებადობაც რაღაც გარკვეული საგანია და შეიძლება ზუსტად აღინეროს, დახასიათდეს, შეიმეცნოს.

ამგვარად, ეს თვალსაზრისი საგნობრიობისთვის უპირატესობის მინიჭებაა ცვალებადობის მიმართ. ცვალებადობა არსებობს, ოღონდ – საგნობრიობის ფარგლებში, მის შიგნით. სამყარო საგანია, ცვალებადობა – მისი თვისება.

საგნობრიობის უპირატესობის მტკიცებას ბერძნულ ფილოსოფიაში პერაკლიტე ეფესოელი დაუპირისპირდა. მას, პირიქით, ცვალებადობა მიაჩნდა სუბსტანციად და საგნები – მის თვისებებად.

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

გარკვეულობა, საგნობრიობა გარეგნულია. ის სანინალმდეგო ძალთა ჭიდილს მალავს თავის თავში. მშვიდობა მოჩვენებითია. ის მეომარ მხარეთა დროებითი წონასწორობაა, „ნუთშესვენება“.

პითაგორელთა ნალოლიავეები ჰარმონიის ძირში პერაკლიტე ამ დაძაბულობას შეიგრძნობდა და დაჭიმულ მშვილდის მაგალითი მოჰყავდა: შეთანხმება და შეხმატკბილება მშვილდისებურია – დაჭიმული მშვილდი მშვიდობიანი და ჰარმონიული გვგონია, მაგრამ ის დაძაბულობისგან თრთის.

ქვეყნიერებაც თითქოს უძრავია, „პარმენიდულია“, რაკი ერთ-სა და იმავეს იმეორებს და ერთ რკალში ტრიალებს. მაგრამ ეს მშვილდისებური უძრაობაა – შინაგანად დაძაბული, მთრთოლვარე, ერთმანეთთან მებრძოლ 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 ისწრაფვის. ქვეყნიერება „ცეცხლია“ და არა „ყინული“, პროცესია და არა საგანი. „ჰერაკლიტეს საგნები წარმოუდგებოდა ომში გაკვესილულ წამიერ ნაპერწკლებად. – შენიშნავს ნიცშე. – მხოლოდ ცეცხლია მარადი, საგნები კი – დროებითი.“

არსებობა სწრაფვია, მოძრაობაა, ცვალებადობაა. ის, ასე ვთქვათ, მდგომარეობა კი არაა, არამედ „მდგომარეობიდან მდგომარეობაზე გადასვლა“, მოძრაობა. ქვეყნიერების სტიქია, მისი წამდვილი სახე გაურკვეველ მდგომარეობაში ყოფნაა. ის თითქოს კი არ არსებობს, არამედ ელავს და ციმციმებს!

ამ ჰერაკლიტურ სულისკვეთებას გამოხატავდა ახალგაზრდა ილია ჭავჭავაძე „მგზავრის წერილებში“: „მყინვარი დიდ გეტეს მაგონებს და თერგი კი მრისხანეს და შეუპოვარს ბაირონსა. ნეტავი შენ, თერგო! იმითა ხარ კარგი, რომ მოუსვენარი ხარ. აბა პატარა ხანს დადევ, თუ მყრალ გუბედ არ გადაიქცე და ეს შენი საშიშარი ხმაურობა ბაყაყის ყიყინზედ არ შეგეცვალოს. მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნისა ღონის და სიცოცხლის მიმცემი“ (22, 208).

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 დიდებულად შენიშნავს კარლ პოპერი ჰერაკლიტური ქვეყნიერების მიმართ. არსებობა დაუსრულებელი „მყარება“, ჩამოყალიბება და ქმნადობაა.

ასეთი ქვეყნიერების ელვნიანი სურათი უნაკლოდა აქვს ჩანიშნული პოეტს:

„არსად, არსად არ არსებობს ბრძოლის ჟინი, ბრძოლის ქარი, არსად ისე არ გადმოხეტის 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 აღიქვამდა. ქვეყნიერება ცეცხლოვანია. ის ცეცხლივით მოუსვენარი და დაუდგრომელია მარად. „ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ!“ (25, 278), რადგანაც მეორე წამში იქ უკვე სხვა წყალი მიედინება. იმავე აზრს, ყოველი არსის მარადმედინობას გამოხატავს ჰერაკლიტეს სხვა აფორიზმი: „მზე ყოველდღე ახალია!“ (25, 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 მინყივ მოძრაობენ რალაც მიმართულებით, რათა გაარღვიონ საგნობრიობის არტახები, თითქოს გველი უნდა გამოსრილდესო თავის ძველ, გაქუცულ პერანგიდან.

აქ თითქოს მოძრაობაზე მალლა 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 ბორგვა, შფოთვა და ტანჯვა უფრო გვიზიდავს, ვიდრე მიზნის მიღწევა და მოსვენება.

ცალკეულ მოძრაობებს მიზანი აქვს, მაგრამ მთელ ცხოვრებას – არა. სიცოცხლე მიზანზე მალლა დგას. ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება, რომ ჩვენი მოძრაობა რალაც გარკვეულ მდგომარეობას უმიზნებს. ნამდვილად კი ნებისმიერი გარკვეული მდ-

გომარეობა მაშინვე მოწყენილობას გამოიწვევდა. ეს იმიტომაა, რომ ცხოვრება მოძრაობაა და მას არავითარი მიზანი არა აქვს. ის „მარადიული გზაა“.

სწორად თქვა გერმანელმა სოციალისტმა ედუარდ ბერნ-შტაინმა (1850–1932): „მოძრაობა ყველაფერია, საბოლოო მიზანი – არაფერი!“

რუსი პოეტი ალექსანდრ ბლოკი ამბობდა:

ომი მარადი!

მოსვენება – მხოლოდ სიზმარი!

(ალექსანდრ ბლოკი. „კულიკოვოს ველზე“)

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

ნელა ვბერდები, გამოშრა გული...

ცხოვრებაე ჩემო, მესიზმრე იქნებ:

თითქოს მაისის ცინცხალ რიჟრაჟზე

გადავიქროლე ვარდისფერ რაშით.

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

მოძრაობა მაღლა დგას საგნობრიობაზე. ნიკოლაი ბერდიაევს 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 შთაინთქმება.

ქნადობის ეს სულისკვეთება ჰერაკლიტემ ცეცხლს შეადარა. გერმანელ ფილოსოფოსებს იგი მსოფლიოს მგზნებარე სულად მიაჩნდათ. ჩვენი ლექსიკით, ეს მატერიის შინაგანი ენერგიაა. ამიტომ ის არაა მატერიის გარეშე, თუმცა არც მატერიაა მის გარეშე და მათი ერთმანეთისგან მოწყვეტა შეცდომაა. ის ვლინდე-

ბა ყოველი ნაჭუჭის, გარსის, ჩარჩოს გარღვევაში, ყოველი საზღვრის გადალახვაში.

ენერგიის ამ დინამიკაზე დაკვირვება აფიქრებინებს ადამიანს, რომ ცვალებადობა საგნობრიობაზე მაღლა დგას. მაგრამ ეს ცვალებადობა რალაც ზომით, წესებით ხდება. **პერაკლიტე** ამას გამოხატავდა მეტაფორით: „ცეცხლის გაჩაღება და მინავლება კანონის ზომით“. ამ ფილოსოფოსის ცნობილი ფრაგმენტი ასე უღერს: „ეს კოსმოსი..., რომელიც ერთი და იგივეა ყველასთვის, არავის შეუქმნია. ის მუდამ იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი ცეცხლი, რაიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ჰქრება“ (25, 275).

დ. ცვალებადობის საზრისის პრობლემა

ცვალებადობის ფილოსოფიურ პრობლემაში მთავარი მაინც მისი საზრისის პრობლემაა – რისთვის ხდება ცვალებადობა? აქვს თუ არა მას ფუნდამენტური მიმართულება? არსებობს თუ არა ცვალებადობის უნივერსალურ პროცესში მყარი თანმიმდევრობა და ნესრიგი?

ეს პრობლემა ფრიად აქტუალური იყო ბერძნული ფილოსოფიის დასაწყისშივე. მაგალითად, **პერაკლიტე** ეფესოელმა ქვეყნიერების განუწყვეტელი ცვალებადობიდან ამოიკითხა ეგრეთწოდებული „გზა ქვევით“ და „გზა ზევით“. ცეცხლი იქცევა ჰაერად, ჰაერი წყლად, წყალი მიწად. ეს არის „გზა ქვევით“. მეორე მხრივ, მიწა იქცევა წყლად, წყალი ჰაერად, ჰაერი კი ცეცხლად. ეს არის „გზა ზევით“.

ცოტა მოგვიანებით ბერძენი ფილოსოფოსი **ემპედოკლე** ღრმად განიმსჭვალა ქვეყნიერების მდგომარეობათა თანმიმდევრობის საკითხით. ის ქვეყნიერების ახსნას ცდილობდა ეგრეთწოდებული „ოთხი ელემენტიდან“ – მიწიდან, წყლიდან, ცეცხლიდან, ჰაერიდან, აგრეთვე „სიყვარულისა და სიძულვილის ძალებიდან“.

სამყაროს თავდაპირველ მდგომარეობად ის აცხადებს სიყვარულის სრულ ზეობას. ამ დროს ოთხივე ელემენტი ერთმანეთს გამსჭვალავს ზედმიწევნით განონასწორებული სფეროსე-

ბრი ნარევის სახით. სიყვარულიც თანაბრადაა განაწილებული ამ ნარევში „მეზუთე სუბსტანციად“, ხოლო სიძულვილი გარს აკრავს ნარევს.

ეს მდგომარეობა გვაგონებს პარმენიდეს „არსს“, მეტადრე ანაქსიმანდრეს „აპეირონს“. ემპედოკლეს, ანაქსიმანდრეს მსგავსად, სამყაროს ეს თავისუფალი მდგომარეობა მიაჩნია მის საუკეთესო და ყველაზე სამართლიან მდგომარეობად, რაც დასტურდება სიყვარულის ბატონობით მასში. ეს ერთგვარი „ანტისამყარო“, რადგან მასში არაა შინაგანი განსხვავება, მრავალფეროვნება, ინდივიდუალური საგნები. მას საინტერესოდ ეხმაურება თანამედროვე კოსმოლოგიური თეორია სამყაროს თავდაპირველი წერტილოვანი მდგომარეობის შესახებ.

ეს მდგომარეობა თანდათან იცვლება მეორეთი. სიძულვილი „აუცილებლობის ძალით“ იწყებს სფეროში შემოღწევას და მის თანდათან დაშლას. მსგავსი მიისწრაფვის მსგავსისკენ და განელტვის განსხვავებულს, რაშიც იყო გადახელილი. ასე ჩნდება ინდივიდუალურ საგანთა სამყარო. ამ აზრს ეხმაურება თანამედროვე კოსმოლოგიური ჰიპოთეზა სამყაროს აფეთქებითი წარმოშობის შესახებ.

ამ პროცესს, როგორც ვხედავთ, სრულიად გარკვეული მიმართულება აქვს: სიძულვილის ზრდა, ერთმანეთისგან განცალკევება, განსხვავებისა და წინააღმდეგობის მატება. ეს უკვე ანტისამყარო აღარაა, სამყაროა, ოღონდ – უარყოფითი ნიშნით, ესე იგი, დაღმავალი.

ამ დაშლის ბოლო წერტილია ელემენტთა სრული გამოყოფა ერთმანეთისგან, ანუ სამყაროს სრულიად დაშლა „პირველ ელემენტებად“. ის იქცევა მეორე ტიპის ანტისამყაროდ. ინდივიდუალური საგნები აქაც გამქრალია – ამჯერად უკვე იმ მიზეზით, რომ მათი საფუძველი – ელემენტთა ურთიერთშელწევა აღარ არსებობს. განუყოფლად ბატონობს სიძულვილი, ხოლო სიყვარული „თამაშგარე მდგომარეობაშია“.

მაგრამ ისევ იწყება უკუპროცესი. სიყვარული ისევ იკრებს ძალას და განსხვავებულნი კვლავ ერთდებიან. ელემენტები ისევ იწყებენ ერთმანეთში შეღწევას და კვლავ წარმოიშობა ინდივიდუალურ საგანთა სამყარო. ეს „აღმავალი სამყარო“, რადგან ხა-

სიათღება წინააღმდეგობის კლებით და თანხმობის, ერთიანობის ზრდით. თანამედროვე ფიზიკის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ეს არის სამყარო „კუმშვის“ მდგომარეობაში. ეს პროცესი მთავრდება პირვანდელი, იდეალური სფეროს, „ნერტილოვანი მდგომარეობის“ აღდგენით.

ასეთია ქვეყნიერების ისტორიული ციკლი, რომელიც მოიცავს ოთხ თანმიმდევრულ მდგომარეობას. ესენია: პირვანდელი სფერო, ანუ სიყვარულის ძალით შეკრული ანტისამყარო; სიძულვილის ზრდით აღბეჭდილი, ანუ დაღმავალი სამყარო; სიძულვილის ძალით დაშლილი ანტისამყარო; სიყვარულის ზრდით აღბეჭდილი, ანუ აღმავალი სამყარო.

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის ცნობილი ცალკეულ საგანთა სამყარო არსებობს მეორე და მეოთხე ფაზებში. ორივეგან ის ქმნადობის პროცესია, რაც ხასიათდება გამაერთიანებელ და დამშლელ სანყისთა დაპირისპირებითა და ბრძოლით. ასეთი სახე მიიღო ემპედოკლესთან ჰერაკლიტეს ძირითადმა იდეამ. პირველი და მესამე ფაზები კი შეესაბამება ერთი სანყისის განუყოფელ ბატონობას და გამოხატავს პარმენიდეს „არსს“, პარმენიდეს სამყაროს. ასე ხდება პარმენიდეს და ჰერაკლიტეს მორიგება ემპედოკლეს ფილოსოფიაში.

კიდევ უფრო გვიან ნეოპლატონიზმში ვხედავთ ენერგიულ სწრაფვას იქითკენ, რომ ქვეყნიერების ცვალებადობა რამდენიმე „ნიშანსვეტური“ მდგომარეობის თანმიმდევრობად განიხილონ. პლოტინი (204–269) ფიქრობდა, რომ ცვალებადობის უნივერსალურ პროცესს არსებითად გამოხატავს სამყაროს სამი ფუნდამენტური მდგომარეობა: „ერთის“ ყოფნა თავის თავში, „ერთის“ ემანაცია (გამოსხივება) თავისი თავიდან და „ერთის“ დაბრუნება თავის თავში.

პლოტინის მემკვიდრემ პროკლეს დიადოხოსმა (410–485) ეს ვითარება არსებობის პრინციპულ „სამებად“ გაიაზრა. ამასთანავე, მან ამ „დიდი სამების“ შიგნით იწყო უფრო მცირე „სამებათა“ ძებნა. შუა საუკუნეებში ეს სამწევროვანი სქემები იქცა ერთგვარ „დიალექტიკურ მეთოდად“ და მას ფართოდ იყენებდნენ შემეცნებაში.

მის მკაფიო გამოძახილს ვნახულობთ გვიან, გერმანულ

კლასიკურ ფილოსოფიაში – ფიზიკესთან, შელინგთან და, განსაკუთრებით, ჰეგელთან. მართალია, აქ სამებას სხვა შინაარსი აქვს, მაგრამ ფორმალური მსგავსება უთუოდ დიდია.

პროკლეს დიალექტიკა შეიცავს პლოტინიდან მომდინარე დეგრადაციის პრინციპს – სამსაფეხურიანი მოძრაობის დაღმავალ მიმართულებას. „ერთიდან“ გამომავალი ყოველი შემდგომი საფეხური დაბალია წინასთან შედარებით, რასაც საფუძვლად უდევს ღვთის მიერ ქმნილის სიდაბლე თვით ღმერთთან შედარებით. პირველი საფეხური, ანუ თეზისი ყოველთვის სავსეობაა, ძლიერებაა, მთლიანობაა. მესამე საფეხური, ანუ სინთეზი კი – ღარიბი, მწირი, სუსტი. გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში კი, პირიქით, სუბსტანციიდან გამომდინარე საფეხურთა თანმიმდევრობა განვითარებას გამოხატავს – სინთეზი თეზისისა და ანტითეზისის ურთიერთშეესებაა.

ახალ დროში მოძრაობის ცნებას ფილოსოფიური სიღრმე გამოაცალა მექანიკის მეცნიერებამ. მექანიკამ მოძრაობა გაიგო უთუოდ გარეგანი ზემოქმედების შედეგად, რის გამოც არსებობა უძრაობას გაუტოლდა. სამყარო „მექანიკური ძრავა“, რის გამოც იგი შინაგანად უძრავი და მკედარია. ამას ემყარებოდა „perpetuum mobile“-ს (მუდმივი ძრავის) უარყოფა – თუ მოძრაობა გარეგანია, ესე იგი, მისი წყარო გარეთაა, მაშინ ის ბოლოს და ბოლოს დასრულდება.

მაგრამ მოძრაობის ფილოსოფიური ცნება, უპირველეს ყოვლისა, „შინაგან მოძრაობას“, სიცოცხლეს ნიშნავს. ყოველი გარეგანი მოძრაობა, ფილოსოფიური თვალთახედვით, მაინც შინაგან მოძრაობას ემყარება და მის აღიარებას გვაიძულებს. „სამყაროს მოდელი“ მექანიკური ძრავა კი არაა, არამედ ვარსკვლავი, ან გული. ერთიც და მეორეც შეიცავს შინაგან ენერგიას. ეს გასაგები გახდება, როგორც კი თავს დავაღწევთ „მატერიისა“ და „სულის“ სტერეოტიპულ დუალიზმს. სუბსტანცია არც მატერიაა და არც სული. სუბსტანცია მათი ერთიანობაა. კერძოდ, მატერია სუბსტანციის გარეგანი მხარეა, სული კი – შინაგანი. მატერია სულის „მასაა“, სული კი – მატერიის შემკვრელი ძალა, ენერგია. თუ გარედან შევხედავთ, სულიც მატერიაა; ხოლო თუ შიგნიდან შევხედავთ, მატერიაც სულია.

ძალიან ზოგადად, სუბსტანციის მთელი „თავგადასავალი“ შეიძლება წარმოვიდგინოთ გარკვეულ მდგომარეობათა მკაცრ თანმიმდევრობად, რაც ყველაზე უფრო გულის ფეთქვას, პულსაციას ჰგავს. მის სანყის მდგომარეობას პირობით შეიძლება აბსტრაქტულობა ეუნოდოთ (ლათ. *abstractio* – განყენება). ამ დროს მიზიდულობა მაქსიმალურად აღემატება განზიდვის ძალას და სუბსტანცია გამოირჩევა უმცირესი მასით და უდიდესი სიმკვრივით, ენერგიით. ეს არის სუბსტანციის ზღვრული სიმცირე, რასაც შეესაბამება მასის უმცირესი და ენერგიის უდიდესი ზღვარი. თანამედროვე ფიზიკაში მას უწოდებენ სამყაროს ნერტილოვან მდგომარეობას. მისი უმთავრესი კანონია ნაწილის სრული, უნაშთო დაქვემდებარება მთელისადმი.

სუბსტანციის ეს მდგომარეობა ირღვევა ეგრეთწოდებული „აფეთქებით“, რაც ენერგიის გარეგანი გამოვლენაა. სუბსტანციის აბსტრაქტულ მდგომარეობას ცელის კონკრეტულობა (ლათ. *concretus* – გამკვრივებული, სქელი). განზიდვის ძალა ბატონდება მიზიდვაზე და სუბსტანცია იწყებს გაფართოებას. ეს არის ეგრეთწოდებული „სამყაროს წარმოშობა“ ზემოკვრივი ნერტილისგან. ამჯერად ნაწილები აღარ ემორჩილება მთელს და ცდილობს თვითონ იქცეს დამოუკიდებელ მთელად. იწყება სუბსტანციის დიდი დეზინტეგრაცია. სუბსტანციის ამ მდგომარეობის ძირითადი კანონია ნაწილის უკუქცევა მთელისგან.

ეს „დეზინტეგრაცია“ გაივლის საფეხურებს არაორგანული ბუნებიდან ადამიანის ცნობიერებამდე, ხოლო უკანასკნელში – პირველყოფილი ჯოგიდან ტექნოლოგიურ ცივილიზაციამდე. მისი მთავარი მუხტი „თავისუფლების ზეიშია“. „სუბსტანციიდან გამოყოფა“ საგანთა დაბადებაა, რაც დამოუკიდებლობის და თავისუფლების ბრწყინვალე პერსპექტივითაა განათებული. „სამყაროს წარმოშობა“ თავისუფლების ამ დიად მუხტს შეიცავს და სწორედ მისი შედეგია. საგანთა არსებობა თითქოს თავისუფლების ამ ეიფორიითაა აღბეჭდილი.

მაგრამ სუბსტანციიდან საგანთა, მთელიდან ნაწილთა გამოყოფით სუბსტანცია, მთელი როდი ქრება. ის განაგრძობს არსებობას და თავის „ბატონობას“ უკვე სხვა ფორმით. იგი „საჯის“ ნაწილებს, ანუ საგნებს, რაც გამოვლინდება ნაწილების, ანუ სა-

განთა განუნყვეტელ ომში ერთმანეთის წინააღმდეგ. „ნაწილებიდან“ მომდინარე დეზინტეგრაცია ერწყმის „მთელიდან“ მომდინარე ინტეგრაციას. „თავისუფლების ზეიმს“, რამაც შეცვალა ზემკერძი სუბსტანციის შინაგანი იდილია, თავზე ატყდება „საყოველთაო ომი“.

შესაბამისად, ნაწილების სრული და უნაშთო დაქვემდებარება მთელისადმი და ნაწილების უკუქცევა მთელიდან ერთიანდება „ყველას ომში ყველას წინააღმდეგ“. „Bellum omnium contra omnes!“ წარმოგვიდგება ქვეყნიერების უმაღლეს კანონად. თითქოს დეზინტეგრაცია გადაიზარდა ინტეგრაციაში და „ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ“ მიმართულია თავდაპირველი მდგომარეობის აღდგენისკენ, ანუ „სამყაროს დასასრულისკენ“. ეს სუბსტანციის მესამე ისტორიული მდგომარეობაა.

ამით სრულდება პულსაცია – გაფართოება და შეკუმშვა, რაიც სუბსტანციის „ცხოვრების წესია“, არსის უზოგადესი კანონია. ისტორია მთავრდება. ანაქსიმანდრემაც, ეტყობა, იფიქრა, რომ „გათავებდებულ“ საგანთა დასჯით შეცდომა გასწორდა და ისტორიაც დასრულდა.

ეს ღრმა მიხვედრა იყო, მაგრამ კიდევ უფრო ღრმად იხედებოდა ჰერაკლიტე, ვინც მეოთხე მდგომარეობაც განჭვრიტა – ყველაფერი ხელახლა იწყება და ისევ მეორდება. კერძოდ, მესამე მდგომარეობას მოსდევს მეოთხე – ნაწილების ხელახალი აჯანყება მთელის წინააღმდეგ და, შესაბამისად, ისტორიის უსასრულოდ განმეორება. სუბსტანციის „ცხოვრება“ გრძელდება – „ისტორია მეორდება“. ყველაფერი ისევ ხელახლა იწყება და იმავე გზას გაივლის. ამ ჰერაკლიტურ თვალსაზრისს ავითარებდა ფრიდრიხ ნიცშეც „მარადიული დაბრუნების“ იდეაში.

ყოველივე ეს სამყაროში არსებული მოძრაობის დახასიათებაა, უპირატესად, მატერიის მხრიდან, „ფიზიკის ენაზე“. შეიძლება იგივე მოძრაობა დავახასიათოთ სულიერების მხრიდან, „ფსიქოლოგიის ენაზე“. ასეთ შემთხვევაში „აბსტრაქტულობას“ შეესაბამება „სიზანტე“, უცვლელად დარჩენის სურვილი.

ეს საყოველთაოდ ცნობილი თვისებაა სულისა, რაიც თავს იჩენს, ერთი მხრივ, სიცოცხლის შენარჩუნების მძლავრ ინსტიქტში, ხოლო მეორე მხრივ, ინერტულობაში, გაუბედაობაში,

ცვლილებებისადმი შიშში. მისი ჰიპერტროფირებული ფორმა გამოხატა მწერალმა ანტონ ჩეხოვმა მოთხრობაში „კაცი ფუტლიარში“ ბელიკოვის სახით. ძველი ბერძნული ენის მასწავლებელ ბელიკოს შიშის ზარს სცემს ცვლილება, სიცოცხლის „თავისუფალი ზვირთები“, რის გამოც ერთი სული აქვს გამოეყოს „ცვალებად სამყაროს“, ჩაიკეტოს თავის ჯავშანში და ასე ენიოს ნანატრ „სიმშვიდეს“, უცვლელ მდგომარეობას, „სიკვდილს სიცოცხლეშივე“.

სუბსტანციის მეორე მდგომარეობას – „კონკრეტულობას“ და „დიდ დეზინტეგრაციას“ შეესაბამება სწრაფვა დაუმორჩილებლობისკენ და თვითგანსაზღვრისკენ, საკუთარი თავის თვითონვე მართვისკენ. ესეც საყოველთაოდ ცნობილი თვისებაა სულისა, რაც სრულიად უპირისპირდება „სიზნატეს“ და გამოიხატება ფორმულაში „მე თვითონ!“. აქ, პირიქით, „მე“-ს საკუთარი არსებობის განცდა სწადია და არ ემორჩილება, რათა თვითონ იმოქმედოს. ეს თითქოს საკუთარი არსებობის შემოწმებაა – ვარ თუ არა ნამდვილად?

სულის ეს მხარე განსაკუთრებით ნამოიწვევს მოზარდში, რადგან სწორედ ამ ასაკში ხდება პიროვნების, „მე“-ს დაბადება. მისი ჰიპერტროფირებული ფორმაა ის, რასაც ილია ჭავჭავაძე „უარმყოფელობას“ და „ჰამას კვრას“ უწოდებდა. ეს „თავისუფლების სულისკვეთება“, ხოლო მისი გადაგვარებული ფორმაა ცარიელი, თვითმიზნური უარყოფა.

სუბსტანციის მესამე მდგომარეობის, „დიდი ინტეგრაციის“ ფსიქოლოგიური შესატყვისი იქნება სწრაფვა ძალაუფლებისკენ და წესრიგისკენ. ესეც სულის აშკარად გამოკვეთილი თვისებაა. შიშველი დამოუკიდებლობა და თავისუფლება მხოლოდ დესტრუქციული მოვლენაა, რადგან მისი მთავარი შინაარსი დეზინტეგრაციაა. სული შეიმეცნებს მორჩილების აუცილებლობას, რაც თავს იჩენს ძალაუფლებისკენ სწრაფვაში – თავისუფალი „მე“ უნდა დაისაჯოს, მას უღელი უნდა დაედგას! იწყება განუწყვეტელი ომი „მეამბოხეებსა“ და „ტირანებს“ შორის. ამ ომში ვერცერთი მხარე ვერ იმარჯვებს, რადგან ერთის ზრდა ინვესს მეორის ზრდას. ადამიანთა მოდგმა გამოუვალ პარადოქსში იხლართება.

ამ უცნაურობის მიზეზი ისაა, რომ „მეამბოხე“ და „ტირანი“ ერთმანეთს განაპირობებენ. ძალაუფლების გამკაცრება აძლიერებს წინააღმდეგობის მოძრაობას, ხოლო წინააღმდეგობის გაძლიერება იწვევს ძალაუფლების გამკაცრებას. ამგვარი შესაბამისობა შეიძლება დრამატულად განვითარდეს: მის ყველაზე კანონზომიერ შედეგად ცივილიზაციის დაღუპვა ჩანს.

ხოლო სუბსტანციის „ისტორიული წრებრუნვის“, ისტორიის უსასრულო „განმეორების“ ფსიქოლოგიური ფორმა არის თამაში. ისტორიის ხელახლა დაწყებასა და განმეორებაში ჩანს, რომ მოძრაობა, სწრაფვა თვითმიზნურია და ხდება გარეგანი მიზნის პირობით გათამაშება. მოძრაობას საბოლოო, მეტაფიზიკური მიზანი და დანიშნულება არ გააჩნია. ის თვითონვეა თავისი თავის მიზანი.

ამ აზრით, სწრაფვა უშინაარსოა, ფორმალურია. მისი ერთადერთი შინაარსი თამაშია. ამიტომ უნდა დავეთანხმოთ ჰერაკლიტეს: „დრო მოთამაშე ბავშვია, ვინც ჭადრაკობს: ბალღური მეუფება!“. ქართველი ფილოსოფოსი სერგი დანელია ასე განმარტავდა ამ აზრს: „ბუნება ბავშვია, ვინც ხუხულას აშენებს და ანგრევს, ანგრევს და აშენებს. ყველაფერი ეს ხდება უმიზნოდ, თუ მიზნად არ ჩავთვალეთ თვით პროცესი თამაშისა“ (4,169).

არსებობის მთელი წინააღმდეგობრიობა ისაა, რომ არსებობის ეს ოთხი ერთმანეთის საწინააღმდეგო მდგომარეობა თავთავისი კანონებითურთ ყოველთვის ერთდროულია. ამიტომ სამყაროს ყოველი კუნჭული ლაბირინთს ედრება და ლოგიკურ წესრიგზე ორიენტირებულ რაციონალურ აზროვნებას გამოუვალ ჩიხში ამწყვდევს.

8. კანონზომიერება

ა. კანონის ცნება

ზოგი ადამიანი ფიქრობს, რომ სამყაროში მოვლენები ვილაცის ნებით მიმდინარეობს – კეთილი და ბოროტი სულების,

ლმერთების, ან ლმერთის ნებით. ყველა შემთხვევაში ბუნების მოვლენების მსვლელობა თვითნებობის შედეგად ცხადდება.

ადამიანი ასე ფიქრობდა, უმეტესწილად, შორეულ წარსულში. მას თავისი თვისებები გადაჰქონდა ბუნებაზე. როგორც საკუთარი ქცევა წარმოუდგებოდა თავისივე ნების შედეგად, ისე ბუნების მოვლენები – ზებუნებრივი ნების შედეგად. შესაბამისად, მოვლენათა თავის სასარგებლოდ წარმართვისთვის ის ცდილობდა ზებუნებრივ ძალებზე ზემოქმედებას ლოცვისა და სხვა საიდუმლო ქმედებათა გზით.

თანდათან ადამიანმა შენიშნა, რომ ბუნების მოვლენათა მსვლელობა მთლად თვითნებური როდია. აქ გარკვეული წესი და რიგია. მეორდება დროთა ციკლები, ხოლო ციკლის შიგნით გარკვეული თანმიმდევრობაა. გაზაფხულს ზაფხული მოსდევს, ზაფხულს – შემოდგომა, შემოდგომას – ზამთარი. თითოეული პერიოდი მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებით ხასიათდება ყველგან და ყოველთვის.

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. ეს წესები არაა ერთნაირად ღრმა და მნიშვნელოვანი. ზედაპირულ და ნაკლებად მნიშვნელოვან წესთა საფუძვლად მდებარე სიღრმისეული წესი არის კანონი. იგი ერთი ცვლილების ზუსტი და უგამონაკლისო შესაბამისობაა მეორე ცვლილებასთან. მოვლენათა მსვლელობა კანონის შესაბამისად კი კანონზომიერებაა.

რაკი საგნები კანონზომიერად იცვლება, აქედან ასკვნიათ: კანონი ბატონობს საგნებზე და, მაშასადამე, მათგან დამოუკიდებელია. ეს გადაჭარბებაა. კანონი საგანთა გარეშე არ არსებობს. ის თვითონ საგანთა ბუნებაა, მათი შინაგანი თვისებაა. სხეულები რომ არა, არც მსოფლიო მიზიდულობის კანონი იქნებოდა. ის ხომ სწორედ მათ მიერ ერთმანეთის მიზიდვაში მდგომარეობს?

კანონის დამოუკიდებელი არსებობის შთაბეჭდილებას ჰქმნის სხეულის წარმავლობა და კანონის მუდმივობა. ამ დროს გვაევი-

წყდება, რომ სხეულის წარმავლობისას რჩება სხვა სხეული, მათთან ერთად კი – სხეულთა ბუნება, კანონი.

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

ეს თავისებური „პლატონიზმია“, რაიც მეოცე საუკუნეში ააღორძინა გერმანელმა ებრაელმა ედმუნდ ჰუსერლმა (1859–1938). „თუნდაც რომ მიზიდულობაში მყოფი ყველა მასა გაჰქრეს, – წერს იგი თავის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, – მიზიდულობის კანონს ეს ვერაფერს დააკლებდა. ის, უბრალოდ, გამოყენების ფარგლებს გარეთ დარჩებოდა... ცნობიერება რომც არ იყოს, მისი კანონები ისევ ისე იარსებებდა“ (52, 254).

მაგრამ ეს მხოლოდ შთაბეჭდილებაა, რაც იქმნება ბუნების მოვლენათა მიმსგავსებით ადამიანის ქცევასთან. ადამიანი ხომ ჯერ გეგმას შეიმუშავებს და მერე მოქმედებს – ამ გეგმის მიხედვით ჰქმნის ახალ საგნებს. მაშასადამე, ბუნებაშიც თითქოს ჯერ წესი, კანონი არსებობს და საგნები მათი მიხედვით იქმნება. სინამდვილეში კი ასეთი გათანაბრება თვითნებურია. კანონი მხოლოდ საგანთა შინაგანი ბუნებაა და არსებობს მხოლოდ მათში, მათი საშუალებით და სახით.

ადამიანს ორგვარი დამოკიდებულება აქვს კანონზომიერებასთან. ერთი მხრივ, ის იწონებს, დადებითად აფასებს მას, რადგან მისი ცხოვრება შეუძლებელი იქნებოდა კანონზომიერების გარეშე. ცეცხლზე შემდგარი წყალი ხან რომ დუღდებოდეს და ხან არა; ხნულში ჩაყრილი მარცვალი ხან რომ ამოდიოდეს და ხან არა, ადამიანი ვერ შეძლებდა ბუნებასთან ურთიერთობას და დაილუპებოდა. ადამიანს ხელს აძლევს ბუნებაში მყარი წესრიგის, კანონზომიერების არსებობა. ის იმახსოვრებს ამას და იყენებს თავისი მიზნებისთვის.

მეორე მხრივ, ადამიანი იწუნებს, უარყოფითად აფასებს კანონზომიერებას. ამაში მდგომარეობს მისი ერთგვარი დამოუკიდებლობა და თავისუფლება კანონზომიერებისგან. ის არ ეთანხმება თავისი ძალების შეუსაბამობას თავისსავე სურ-

ვილებთან, მათს შეზღუდულობას, თავის მოკვდაობას. მას აქვს წარმოსახვა, ოცნება, რითაც გადის ბუნების მიერ დადგენილი ჩარჩოებიდან, კანონზომიერებიდან. უმეტეს შემთხვევაში ეს ფუჭი მეოცნებეობაა. მაგრამ წარმოსახვა, ოცნება შეიცავს ჯანსაღ მარცვალსაც – ინვეს ადამიანის შემოქმედებას და კაცობრიობის ისტორიულ წინსვლას.

ამ აზრ-გაგებით, ქართული მითოსის მეოცნებე ნაცარქექია ნაკლებ როლს როდი თამაშობს კაცობრიობის განვითარებაში, ვიდრე ფაქტების ფიზიკლად ამწონ-დამწონი გენიოსი, „ინდუქციის ვირი“ – როგორც ენგელსი შენიშნავდა ირონიულად – ისააკ ნიუტონი!

ბ) კანონთა კლასიფიკაცია

სიტყვა „კანონი“ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება ხოლმე. ზოგადად განასხვავებენ ბუნების კანონებს, მეცნიერების კანონებს და ნორმატულ კანონებს.

ბუნების კანონი თავისთავად არსებობს და სრულიად დამოუკიდებელია ადამიანისგან, მისი ნება-სურვილისგან და აზროვნებისგან. მაგალითად, მექანიკის კანონები არსებობდა მანამდეც, ვიდრე მათ ნიუტონი შეიმეცნებდა და ჩამოაყალიბებდა. ბუნების კანონები ის უცვლელი წესებია, რითაც მოძრაობს და იცვლება ბუნება.

მეცნიერების კანონს კი მეცნიერი შეიმუშავებს და ჩამოაყალიბებს ბუნების მოვლენებზე დაკვირვების, მათი შემეცნების საფუძველზე. იგი მეცნიერის მიერ მოვლენათა ასახსნელად ჩამოყალიბებული, რაციონალურად გაფორმებული ზოგადი წესია.

მეცნიერს პრეტენზია აქვს, რომ ეს კანონები სინამდვილეს შეესაბამება, ანუ ბუნებაში არსებული კანონების გამოთქმაა. ამიტომაც ბუნების კანონებს მეცნიერის სახელით მოიხსენიებენ ხოლმე: „არქიმედეს კანონი“, „ნიუტონის კანონი“, „ავოგადროს კანონი“ და სხვა. მაგრამ ისტორია გვარწმუნებს, რომ მეცნიერების კანონები, ბუნების კანონებისგან განსხვავებით, თანდათან იცვლება; კერძოდ, ივსება, იხვეწება, უფრო სრული ხდება. ამიტომ უფრო სწორი ვიქნებით, თუ ბუნების კანონებსა და მეც-

ნიერების კანონებს განვასხვავებთ ერთმანეთისგან. მეცნიერების კანონი იმდენად ბუნების კანონის ასახვა არაა, რამდენადაც – მეცნიერის მიერ აგებული მოდელი მოვლენათა დასაჯგუფებლად და მოსაწესრიგებლად, მათი მარჯვე აღწერისთვის.

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

კიდევ უფრო შორსაა ბუნების კანონებისგან ნორმატიული კანონები. ეს ზნეობისა და სამართლის ნორმებია. მათ აშკარად ადამიანები აწესებენ: ზნეობის ნორმებს – სტიქიურად, ხოლო სამართლისას – ცნობიერად და მიზანდასახულად. ამიტომ მათი დარღვევა სავსებით შესაძლებელია. ბუნების კანონი აუცილებლად ხორციელდება და მისი დარღვევა შეუძლებელია. ნორმატიული კანონი კი სუბიექტის მიერაა დაწესებული, რის გამოც მისი დარღვევა სუბიექტსავე ძალუძს.

ამის მიუხედავად, ნორმები მაინც კანონებია. ისინი იქმნება სუბიექტის მიერ, მაგრამ არა თვითნებურად. თვითნებურად დადგენილი ნორმა არც გამოდგებოდა კანონად. ნორმის შექმნა და დაწესება მოითხოვს მოცემული საზოგადოების კულტურის, ადამიანების, ტრადიციების, ინტელექტური დონის გათვალისწინებას. რაც უფრო შეესაბამება ნორმატიული კანონი ობიექტურ მდგომარეობას, მით უფრო გონივრული და მტკიცეა იგი. ეს კანონი მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო გამომდინარეობს ობიექტური ვითარებიდან და არა სუბიექტის ნება-სურვილიდან. თვითნებური, ობიექტური ვითარებისგან მოწყვეტილი და მხოლოდ სუბიექტის ფანტაზიიდან გამომდინარე კანონი მკვდრად-შობილი და უძლურია.

ფრანგი ფილოსოფოსი შარლ მონტესკიე (1689-1755) საგანგებოდ ეხებოდა საკითხის ამ მხარეს. ის ამტკიცებდა, რომ კანონების მიღება უნდა მოხდეს მხოლოდ კონკრეტული ვითარების გათვალისწინებით. ერთი და იგივე კანონი შეიძლება ძალიანაც გამოადგეს ერთ საზოგადოებას, ხოლო დამლუპველი აღ-

მოჩნდეს მეორისთვის.

მაგალითად, რესპუბლიკაში კანონით უნდა აიკრძალოს მკვეთრი ქონებრივი განსხვავება ადამიანთა ჯგუფებს შორის, ესე იგი, მდიდრებად და ღარიბებად საზოგადოების დაყოფა. ეს გამოიწვევდა შურს, რაც დააზარალებდა საერთო საქმეს და, პირიქით, გზას გაუხსნიდა კერძოს, პირადულს. ეს კი რესპუბლიკური მმართველობის პრინციპს მოშლიდა და ამ მმართველობას ბოლოს მოუღებდა. რესპუბლიკაში, ამავე მიზეზით, მემკვიდრეობის კანონიც ისე უნდა შემუშავდეს, რომ ერთი ადამიანის ხელში არ აღმოჩნდეს ბევრი წილი და არ წარმოიშვას დიდი განსხვავება. გადასახადებიც ამ წესით უნდა დადგინდეს.

კანონების მიღებისას მონტესკიე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქვეყნის ჰავის გათვალისწინებას. კანონმდებელმა მიღებული კანონებით გასაქანი უნდა მისცეს კლიმატით განპირობებულ ღირსებებს და წინ აღუდგეს ასევე კლიმატით განპირობებულ მანკიერებებს. მხოლოდ ამ შემთხვევაშია კანონმდებლობა გონივრული.

ცუდ კანონმდებლად მიაჩნია მონტესკიეს ბუდა, რადგანაც მან სამხრეთული მანკიერება – სიზარმაცე კიდევ უფრო განამტკიცა თავისი წესებით. ბუდას მოძღვრებაში სრული უმოქმედობაა გამოცხადებული უმაღლეს სულიერ მდგომარეობად. ასევე, ინდური კანონებით, მონის სრულ მეპატრონედ ხელმწიფე ცხადდება, კერძო პირები კი მშრალზე რჩებიან. კანონს ისინი მოქმედებისკენ უნდა წაეხალისებინა, კიდევ უფრო მეტი უმოქმედობისა და სიზარმაცისთვის კი გასწირა.

სამაგიეროდ კარგი კანონმდებელია მუჰამედი. მან აკრძალა ღვინის სმა, რაც არაბული ჰავის გათვალისწინებით მოხდა. არაბული სიცხე სისხლის ზედმეტ აორთქლებას იწვევს და სპირტიანი სასმელი წითელ სხეულაკებს შედედებით ემუქრება. დადგენილი კანონი კი იცავს ადამიანს ბუნებრივი პირობების მიერ შექმნილი ამ ხიფათისგან.

მრავალცოლიანობის დაკანონებაც გონივრულია ცხელი ქვეყნებისთვის. აქ ქალი ადრე მწიფდება და ადრე ბერდება. ამიტომ მამაკაცს ახალი ცოლი სჭირდება. თან იქ მოთხოვნილებებიც ნაკლებია და ნაკლები ჯდება ცოლების შენახვა.

თავისებურია ნორმატული კანონის აუცილებლობა. ბუნების კანონი აუცილებელია პირდაპირი აზრით – მას ვერ აიცილებ თავიდან. ნორმის აუცილებლობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ მის დარღვევას აუცილებლად მოსდევს სასჯელი. ნორმატული 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. კანონის გონივრულად მიღება და უგამონაკლისოდ აღსრულება მისი სიმტკიცის და, შესაბამისად, საზოგადოების სიძლიერის პირობა და ნიშანია.

სიზუსტის მიხედვით განასხვავებენ დინამიურ და სტატისტიკურ კანონებს. დინამიური კანონები ინდივიდურ საგანთა ქცევის კანონებია. მაგალითად, მიზიდულობის კანონი მიზიდვის ყოველ ცალკეულ შემთხვევას ეხება და ზუსტად ვლინდება მასში. ის არანაკლებ სრულად ხორციელდება ერთ რომელიმე შემთხვევაში, ვიდრე მილიონში.

მილიონ შემთხვევაზე დაკვირვება მისი შემეცნებისთვის გვეჭირდება, თორემ თავისთავად ის ყოველ ცალკეულ შემთხვევაშია მოქცეული სრულად და ზუსტად. დინამიური კანონი ყოველ ცალკეულ შემთხვევას ეხება და მის მიმართ არის გამოთქმული.

სხვაა სტატისტიკური კანონი. ეს დიდ რიცხვთა კანონია და ზუსტად არ ხორციელდება ხოლმე. სტატისტიკური კანონი ხასიათდება რხევით საშუალო მნიშვნელობის გარშემო და სიზუსტეს მხოლოდ უახლოვდება შემთხვევათა რიცხვის ზრდის კვალობაზე.

მაგალითად, ექვსნახნაგიანი კამათლის ექვსი გაგორებიდან კამათელი ყოველ ნახნაგზე თითოჯერ უნდა დაჯდეს. მაგრამ ეს მხოლოდ სტატისტიკური კანონია – არ ხდება ყოველ ექვს გაგორებაში. მხოლოდ უამრავჯერ გაგორების დროს იკვეთება ეს კანონი საშუალო მნიშვნელობის სახით.

სტატისტიკური კანონი ეგრეთწოდებულ შემთხვევით მოვლენათა კანონია, ალბათობის კანონია. ის გვიჩვენებს, რომ შემთხვევით მოვლენათა უწესრიგო, ერთი შეხედვით, თავისუფალ მოძრაობას თავისი საზღვარი აქვს. უწესრიგობა მხოლოდ რხევას

აუცილებლობის გარშემო და თავისებურად გამოხატავს კანონზომიერებას.

გ) საკმაო საფუძვლის კანონი

კანონზომიერების საფუძველი, სული და გული საკმაო საფუძვლის კანონია. არაფერში ისე არ ჩანს კანონის შინაარსი, როგორც მასში. საკმაო საფუძვლის კანონში იგულისხმება ერთი მოვლენის მეორისგან აუცილებელი გამომდინარეობა. ეს გამოითქმება მსჯელობით: „თუ არის ა, აუცილებლად არის ბ-ც“. აქ ა საკმაო საფუძველია ბ-სთვის.

უნდა განვასხვავოთ რეალური და ლოგიკური საფუძვლები. რეალური საფუძველი იგივეა, რაც მიზეზი. ეს არის მოვლენა, რომელსაც დროში აუცილებლად მოსდევს მეორე მოვლენა, ანუ შედეგი. ეს აუცილებლობა იმაში მდგომარეობს, რომ აქ დროული თანმიმდევრობა გარდუვალია, უგამონაკლისოა, შეუძლებელია დაირღვეს. თუ არსებობს ა, შეუძლებელია არ მოხდეს ბ. ასე იქნება ყოველთვის და ყველგან, უპირობოდ, ყოველგვარი პირობის მიუხედავად. სიტყვაზე: თუ ქვა გარკვეული ძალით მოხვდა მიწას, ეს უკანასკნელი აუცილებლად ჩაიმტვრევა.

უბრალო დაკვირვებაც კი გვარწმუნებს, რომ შედეგის დადგომაში უამრავი, პრაქტიკულად უსასრულო რაოდენობის ფაქტორი მონაწილეობს. ერთერთის გამოკლებაც კი დააბრკოლებდა შედეგის დადგომას. ამის გაცნობიერებას ემყარება ეგრეთწოდებული ფაქტორების თეორია, რომლის სისწორეც უნდა ვცნოთ. მაგრამ ასევე ცხადია, რომ ყველა ფაქტორი თანაბარი მნიშვნელობისა როდია. ზოგს მეტი როლი მიუძღვის შედეგის გამოწვევაში, ზოგს – ნაკლები. ამის მიხედვით განასხვავებენ მიზეზს, პირობას და საბაბს. მიზეზი რეალური საფუძვლის მთავარი, გადამწყვეტი, სულისჩამდგმელი ნაწილია და მასთან სხვა ფაქტორების გათანაბრება მხოლოდ ხელს შეგვიშლიდა მოვლენის ახსნაში.

მაგალითად, წყლის ადულების მიზეზი ცეცხლია და არა ამ ცეცხლის დამნთები ადამიანი, ან ოთახში არსებული ჟანგბადის საკმარისი რაოდენობა. უკანასკნელნი პირობებია, რომლებიც ხელს უწყობს შედეგის დადგომას. ხოლო, ვთქვათ, შიმშილის გრძნობა, რის გამოც ადამიანმა გადაწყვიტა წყლის მოძულება,

საბაბია. საბაბი ენოდება მოვლენას, რომელიც უშუალოდ უძღვის წინ მიზეზისგან შედეგის გამოწვევას გარკვეულ პირობებში. ის შემთხვევითი „პროვოკატორია“. აქ კარგად ჩანს, რომ ამ ფაქტორების ერთმანეთთან გატოლება უსამართლობაა და ხელს უშლის მოვლენის საფუძვლიან ახსნას.

მიზეზი შეიძლება გავიგოთ უფრო ფართო მნიშვნელობითაც. ამ დროს იგი მოიცავს არა მხოლოდ რეალური საფუძვლის მთავარ ნაწილს, არამედ ყველა ფაქტორის ერთობლიობას. ფილოსოფიაში სწორედ ამ მნიშვნელობით ითქმის რეალური საფუძველი, მიზეზი, რადგან სწორედ აქ ჩანს ყველაზე სრულად აუცილებელი კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის.

მართლაც, ეს კავშირი ნაკლებად ჩანს მიზეზის ზემოხსენებულ ცნებაში. იქ მიზეზი შედეგს იწვევს მხოლოდ გარკვეულ პირობებში და არა უპირობოდ, აუცილებლად. მაგალითად, ცეცხლი ვერ აადუღებს წყალს, თუ გარკვეული დრო არ მიეცემა. ხოლო ფართოდ გაგებული მიზეზის ცნებაში ყველა ფაქტორი იგულისხმება. აქედან კი შედეგი აუცილებლობით გამომდინარეობს. მასში, ფაქტიურად, მოცემულია შედეგი და გამოწვევას არავითარი დრო არ სჭირდება.

სწორედ ამით უტოლდება ყველა ფაქტორის ერთობლიობად გაგებული მიზეზი ლოგიკურ საფუძველს, საიდანაც შედეგის გამომდინარეობას დრო არ სჭირდება. მაგალითად, მსჯელობებიდან „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და „სოკრატე ადამიანია“ აუცილებლად, ყველა პირობის გარეშე გამომდინარეობს მსჯელობა „სოკრატე მოკვდავია“, რადგან მესამე მსჯელობა ფარულად მოცემულია პირველ ორში.

რეალური და ლოგიკური საფუძვლების ამგვარ გაიგივებას ემყარება მიზეზობრიობის რაციონალისტური გაგება. მაგალითად, სპინოზასა და ლაიბნიცის თანახმად, შედეგი მოცემულია მიზეზში მზა სახით და ამიტომაც მიზეზის ლოგიკურ ანალიზს მიეყვართ შედეგის ცნებამდე. ფრანგი მათემატიკოსი პიერ ლაპლასი (1749–1827) ამას უფრო მარტივად და მოუხეშავად განმარტავდა: სამყაროს თავდაპირველ მდგომარეობაში მოცემულია მისი დღევანდელი მდგომარეობა. ვისაც ეცოდინებოდა წარსულის ყველა კოორდინატი, მას ყველა წერილმანში ეცოდინე-

ბოდა ანმყოც და მომავალიც. დრო ილუზიაა და, მკაცრი თეორიული მნიშვნელობით, არც არსებობს. ის ჩვენი შემეცნებითი შეზღუდულობის შედეგია.

მიზეზობრიობის ამგვარ კონცეპციას დეტერმინიზმი ჰქვია (ლათ. determinatio – განსაზღვრება). ეს არის ფილოსოფიური მრწამსი, გარკვეული მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომლის თანახმადაც ყველა მოვლენა მიზეზობრივადაა განსაზღვრული. მისი ტიპური წარმომადგენლებია: ანტიკურობაში – დემოკრიტე, ახალ დროში – სპინოზა და ლაიბნიცი.

ცნობიერების თეორიული აქტივობა, ანუ ახსნა, როგორც ნესი, დეტერმინიზმია, რადგანაც ახსნა მოვლენისთვის საკმაო საფუძვლის მოძიება და დადგენაა. ამიტომ კანტი მართებულად ამტკიცებდა, რომ თეორიული გონება მიზეზობრიობის კანონს ემყარება.

დეტერმინიზმის უარყოფა, ფაქტობრივად, ახსნაზე უარის თქმაა, თეორიიდან გასვლაა. ადამიანის ცნობიერება მართლაც შეიცავს არათეორიულ განწყობებსაც, რის გამოც დეტერმინიზმს თავისი საზღვარი აქვს ფილოსოფიაში და ბევრი ფილოსოფოსი მას უარყოფს კიდევ. ეს ინდეტერმინიზმია (ლათ. in – უარყოფითი ნაწილაკი, determinatio – განსაზღვრა). უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ინდეტერმინიზმი უმიზეზო მოვლენების დაშვება, ან საგანთა მიზეზობრივი ახსნისგან გარკვეული თავშეკავებაა.

ასეთი მიდგომა ნაირ-ნაირი ფორმით იჩენს თავს. კაცმა რომ თქვას, ფილოსოფიური შემეცნება იმთავითვე, ძირისძირში შეიცავს გარკვეულ „ინდეტერმინიზმს“, რადგან პირველსაწყისი, სუბსტანცია, სწორედაც უმიზეზო მოვლენაა. ის არ აიხსნება გარეგანი საფუძვლებიდან, მიზეზებიდან და თვითონვეა თავისი თავის, ასევე მთელი ქვეყნიერების მიზეზი. „თავისი თავის მიზეზად ყოფნა“, „თვითმიზეზობრიობა“ კი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი აზრით გაგებული მიზეზობრიობისგან და მხოლოდ აუცილებლობით ჰგავს მას.

უმიზეზო მოვლენის ტიპური ნიმუშია ეგრეთწოდებული „ნების თავისუფლება“. მაგალითად, კანტი ფიქრობდა, რომ ზნეობრივი ქცევისას ადამიანი თვითონ უდგენს თავის თავს კანონს. ეს თავისუფალი აქტია და არცერთი კანონით, ან მიდრეკილებით

არაა განსაზღვრული. ამგვარი თავისუფლების გარეშე, როგორც კანტი ფიქრობს, შეუძლებელია მორალური ქცევა.

მსგავსი „უმიზეზო მოვლენების“ სარბიელად თვლის ზოგიერთი ფიზიკოსი მიკროსამყაროს. დიდი გერმანელი ფიზიკოსი ვერნერ ჰაიზენბერგი (1901–1976) ამბობდა, რომ ელექტრონის კოორდინატსა და იმპულსს ერთდროულად ვერ დავადგენთ; არა იმიტომ, რომ ჩვენი შესაძლებლობებია შეზღუდული, არამედ იმიტომ, რომ ასეთია „სინამდვილე“, ანუ „დაკვირვების სიტუაცია“, როგორც მას ჰაიზენბერგი უწოდებს. მაშასადამე, იძულებული ვართ ვაღიაროთ, რომ „დაკვირვების სიტუაციაში“ მოცემული ელექტრონის მდგომარეობა არასოდეს არ გამომდინარეობს წინარე მდგომარეობიდან. ამ ვითარებას ჰაიზენბერგმა განუზღვრელობათა თანაფარდობა უწოდა, რაც, მისი მტკიცებით, ბატონობს მიკროსამყაროში.

მსგავსი ვითარების მოწმენი ვხდებით ეგრეთწოდებული „დიფრაქციული მესერის“ ცდამიც. გატყორცნილი ელექტრონების უდიდესი უმრავლესობა ერთსა და იმავე ტრაექტორიას შემოწერს, მესერის ხერელში გაძვრება და ეკრანზე აისახება. მაგრამ ზოგიერთი ელექტრონი იმავე პირობებში სხვა მიმართულებას „ირჩევს“. ამით ინგლისელი ფიზიკოსის ჯეიმზ კლარკ მაქსველის (1831–1879) მიერ დადგენილი ნაკადურ მოძრაობათა მიზეზობრივი კანონი ირღვევა „მაქსველის დემონის“ ჩარევით. ესე იგი, ბუნების გულისგულში მიზეზობრიობაზე მალლა დგება ერთგვარი თვითნებობა.

ლოგიკური პოზიტივიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი განაზოგადებს ამ კანონს მაკროსამყაროზეც და ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია დროის მიზეზობრივი განმარტება: წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის არ არსებობს მიზეზობრივი კავშირი და სწორედ ეს ხდის შესაძლებლად დროს. მათ შორის მიზეზობრივი კავშირის დაშვება გვაიძულებდა, რომ მომავალი და აწმყო წარსულის ელემენტად გვეცნო და დროის რეალობა უარგვეყო, დრო ილუზიად გამოგვეცხადებინა.

ამ ტიპის ინდეტერმინიზმი სათავეს იღებს ინგლისელ დევიდ ჰიუმედან და ეხება არა რეალობას, არამედ „დაკვირვების სიტუაციას“. აქ ის კი არ მტკიცდება, რომ რეალობაში საკმაო საფუძ-

ვლის კანონი არ არსებობს, არამედ ის, რომ ქვანტურ მექანიკაში არსებული „დაკვირვების სიტუაცია“ ზოგ შემთხვევაში არ საჭიროებს ამ კანონს.

უფრო ხშირად კი ინდეტერმინიზმი თავისუფალი ნების ალი-არებით იფარგლება და ძლიერადაა წარმოჩენილი ეგზისტენცის ფილოსოფოსებთან: ჰაიდეგერთან, ბერდიაევთან, შესტოვთან, სარტრთან...

დ. აუცილებლობა და შემთხვევითობა

კანონის, კანონზომიერების, მიზეზობრიობის ცნებათა განსაზღვრებისას ჩვენ უცვლელად ვიყენებთ აუცილებლობის ცნებას. ამიტომ უკანასკნელის გაშუქება, ფაქტიურად, ხსენებულ ცნებათა ნათელყოფისთვისაა საჭირო და მათი დახასიათების შემადგენელი ნაწილია.

აუცილებლობის ცნების შინაარსზე თვით ეს ქართული სიტყვა მიუთითებს: აუცილებელი ისაა, რასაც ვერ აიცილებ. დაახლოებით, იმავე შინაარსს გამოხატავს რუსული „неизбежность“ („რასაც ვერ შემოუვლი, გვერდს ვერ აუვლი“). ის, უპირველეს ყოვლისა, კავშირის ერთგვარი წესი და ფორმაა: თუ არის ერთი, მაშინ, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, არის მეორეც. აი ასეთი კავშირია აუცილებელი. რაიმე აუცილებელია არა საზოგადოდ და თავისთავად, არამედ კერძოდ, კონკრეტულად, რაღაცის მიმართ.

აუცილებლობის ასეთი ბუნების გამო მიღებულია მისი განხილვა შემთხვევითობის ცნებასთან ერთად, მასთან დანყვილებულად. კერძოდ, რაიმე საგანი აუცილებელია რაღაც საგნის მიმართ, მაგრამ არაა აუცილებელი, ანუ შემთხვევითია სხვა საგნის მიმართ. მაგალითად, კარგი, გასაკუთრებული ხმა აუცილებელია მომღერლისთვის, მაგრამ სულ არაა აუცილებელი, შემთხვევითია, ვთქვათ, კალატოზისთვის. ეს მაგალითი სხვაგვარადაც შეიძლება გამოვთქვათ: შეუძლებელია, რომ მომღერალს არ ჰქონდეს კარგი, გასაკუთრებული ხმა, მაგრამ სავსებით შესაძლებელია მშენებელი ასეთი ხმის გარეშე. მისთვის ასეთი

ღირსება სრულიად შემთხვევითია და შეიძლება ვინმეს გაუკვირდეს კიდევ. მომღერლისგან კი, პირიქით, ის გაუკვირდებათ, რომ მას არ ჰქონდეს კარგი ხმა.

განასხვავებენ ლოგიკურ და რეალურ აუცილებლობებს. ლოგიკური აუცილებლობა ენოდება აუცილებელ კავშირს აზრებს, მსჯელობებს შორის. ეს არის ერთი ან რამდენიმე მსჯელობიდან სხვა, ახალი მსჯელობის გამომდინარეობა აზროვნების კანონების საფუძველზე. მაგალითად, მსჯელობებიდან, რომ ხუთი მეტია ოთხზე, ხოლო ოთხი – სამზე, გამომდინარეობს, რომ ხუთი მეტია სამზე. ეს არის აუცილებელი, კერძოდ, ლოგიკურად აუცილებელი გამომდინარეობა. პირველი ორი მსჯელობიდან მესამის გამომდინარეობა არის ლოგიკური აუცილებლობა. მსჯელობებიდან „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და „სოკრატე ადამიანია“ ასეთივე ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს მესამე მსჯელობა „სოკრატე მოკვდავია“.

სხვაა რეალური აუცილებლობა. ეს პროცესებს, ანუ დროში მიმდინარე მოვლენებს შორის აუცილებელი კავშირია – ერთ მოვლენას, პროცესს დროში აუცილებლად მოსდევს მეორე მოვლენა. ესე იგი, თუ არის პირველი, შეუძლებელია არ მოხდეს მეორე. ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს მიზეზობრივი კავშირია. რეალური აუცილებლობა სწორედ მიზეზობრივი კავშირის სახით არსებობს და მისი შინაარსია, ბირთვია. მაგალითად, თუ ცეცხლზე შედგმული სითხის დუღილის ტემპერატურა ას გრადუსს მიაღწევს, სითხე აორთქლებას დაიწყებს. ასევე, რაც უფრო მეტია მექანიკური ქმედების ძალა, მით უფრო მეტია უკუქმედება.

ყოველი საგანი და მოვლენა აუცილებელია თავისი მიზეზის მიმართ და ეს აუცილებლობაა სწორედ რეალური აუცილებლობა. მაგრამ იგივე საგანი სულაც არაა აუცილებელი სხვა პროცესების მიმართ. მათ მიმართ ის, პირიქით, შემთხვევითია. ის ფაქტი, რომ მე ახლა ვწერ, აუცილებლობით გამომდინარეობს ჩემი გადწყვეტილებიდან და მისი თანმხლები გარკვეული პირობებიდან, მაგრამ შემთხვევით კავშირშია, ვთქვათ, გარეთ, ქუჩაში მიმდინარე მოვლენებთან. ამიტომ ის აუცილებელია პირველი კუთხით, ხოლო შემთხვევითია მეორე მიმართებით.

ყოველდღიურ მეტყველებაში არსებობს აუცილებლობისა

და შემთხვევითობის ურთიერთმიმართების მეორე ასპექტიც: აუცილებლობას ვუწოდებთ ხოლმე იმას, რაც საგანს ახასიათებს თავისი ბუნებით, ანუ გამომდინარეობს მისი ბუნებიდან, შინაგანი სტრუქტურიდან. მაგალითად, ცოცხალ არსებას აუცილებლად სჭირდება კვება, ცოცხალი აუცილებლად კვდება და ასე შემდეგ. შემთხვევითს კი ვუწოდებთ იმას, რაც გამომდინარეობს საგნის გარეგანი კავშირებიდან, ანუ გარემოსთან, მთელ გარესამყაროსთან ურთიერთობებიდან.

ამ აზრ-გაგებით, ორგანიზმისთვის აუცილებელია კვება, მაგრამ შემთხვევითია, თუ როდის, რა ფორმით, რომელი ან რამდენი საკვების მიღებით განხორციელდება კვების აქტი. ეს გამომდინარეობს არა ამ ორგანიზმის შინაგანი სტრუქტურიდან, მისი ბუნებიდან, არამედ მოცემული ვითარებიდან. რაკი ორგანიზმს, ისევე როგორც ყოველ საგანს, თავისი ბუნება აქვს და ამავე დროს შეუძლებელია მარად ცვალებადი გარესამყაროს რომელიმე მონაკვეთზე არ იმყოფებოდეს, ამიტომ მისი მოქმედების ყოველ მონაკვეთზე და მომენტში თანაარსებობს ორი ფენა – აუცილებლობა და შემთხვევითობა. მისი ქმედებების შინაგანი მხარე აუცილებელი იქნება, გარეგანი კი – შემთხვევითი.

აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ცნებებში ჩალრმავებას ყოველი ადამიანი მიჰყავს მსოფლმხედველობრივად დატვირთულ ფილოსოფიურ კითხვამდე: თუ ყველა საგანი და მოვლენა აუცილებელია თავისი მიზეზების მიმართ, მაშინ შეიძლება თუ არა სამყაროში რაიმე, თუნდაც სრულიად უმნიშვნელო რამ სხვაგვარი ყოფილიყო, ვიდრე არის? ეს კითხვა უაღრესად მნიშვნელოვანია მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, რადგან ეხება ადამიანის აქტიური მოღვაწეობის აზრს. მართლაც, თუკი შეუძლებელია რაიმე სხვაგვარად ყოფილიყო, ვიდრე არის, მაშინ ეს ეხება მომავალსაც და აზრი ეკარგება ადამიანის ძალისხმევას თავისი ცხოვრების სასურველ კალაპოტში მოსაქცევად.

ეს კარგად ჩანს ბერძნულ ტრაგედიაში. ბერძნებს აუცილებლობა ბედისწერად ესმოდათ. სხვაგვარად, საგანთა და მოვლენათა საფუძვლად მათ მიაჩნდათ ბედისწერა. ყველაფერი ბედითაა განპირობებული. მოსახდენი აუცილებლად მოხდება, რადგან ასეა „დანერილი“. არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს მისი

თავიდან აცილების მცდელობას. ეს მცდელობა მხოლოდ ხელს შეუწყობს „დანერვილი მომავლის“ დადგომას.

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

ბედისწერის რწმენა ფატალიზმია (ლათინური *fatum* – ბედისწერა). ბედისწერა თავისებური, კერძოდ, იდუმალი აუცილებლობაა. მისი გამოთვლა შეუძლებელია. მასზე მხოლოდ მისნები მიანიშნებენ ქარაგმულად და ორაზროვნად.

ყოველივეს აუცილებლობის რწმენა შენარჩუნებულია ახალ დროშიც. ფრანგი მათემატიკოსი და ფიზიკოსი პიერ ლაპლასი (1749–1827) ამტკიცებდა, რომ ცხოვრების თვით უკიდურესი წვრილმანებიც 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 აუცილებლობით განსაზღვრავს ყველაფერს.

ეს კი აუცილებლობის დეტერმინისტული გაგებაა. კერძოდ, ლაპლასის მრწამსს კლასიკური დეტერმინიზმი ჰქვია. აუცილებლობის მიზეზ-შედეგობრივი ხასიათი აქ შესაძლებელს ხდის მის გამოთვლასა და გამოანგარიშებას. აუცილებლობის შემეცნება შესაძლებელია. მას საიდუმლო შინაარსი კი არ აქვს, როგორც ბერძნები ფიქრობდნენ, არამედ – რაციონალური. მისნის ადგილს მეცნიერი იკავებს.

ფატალიზმი და დეტერმინიზმი ერთმანეთს ჰგავს იმით, რომ ორივე სცნობს ყოველივე არსებულის აუცილებლობას და უარყოფს შემთხვევითობას, ანუ სხვადასხვაგვარი შესაძლებლობის არსებობას; რომ თითქოს რაიმე შეიძლება მოხდეს და შეიძლება – არა. ეს ჩვენ გვგონია ხოლმე ასე, რადგან საგანთა ღრმა საფუძვლებს ვერ ვხედავთ. სხვა სიტყვებით: საგანთა აუცილებლობას ვერ ვხედავთ და ისინი შემთხვევითი გვგო-

ნია. ვინც ბოლომდე ჩანვდებოდა საგანთა საფუძვლებს, არსს, დაინახავდა ყველაფრის წინასწარგანსაზღვრულობას.

ამ თვალსაზრისის თანახმად, აუცილებლობა სინამდვილეა, შემთხვევითობა – ილუზია. ჩვეულებრივი მოკვდავი შემთხვევითი საგნების გროვაში ცხოვრობს, ბრძენი და ფილოსოფოსი – აუცილებლობის სამყაროში. პირველი ეურჩება აუცილებლობას, მეორე ემორჩილება. პასუხად აუცილებლობა, რომელი ფილოსოფოსის, სენეკასი არ იყოს, პირველს თმებით მიათრევს, მეორეს კი კრძალვით მიაცილებს.

ფატალისტი და დეტერმინისტი ამგვარ დასკვნას ერთნაირად მოანერგნ ხელს. სწორად შენიშნავდა ფრიდრიხ ენგელსი აუცილებლობის კლასიკურ-დეტერმინისტული გაგების შესახებ: „აუცილებლობის ამგვარი გაგებით ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ ვცვილებით ბუნების შესახებ თეოლოგიური შეხედულების ფარგლებს. მეცნიერებისთვის თითქმის სულერთია, ავგუსტინესა და კალვინთან ერთად ვუწოდებთ ჩვენ ამას ღვთის სამარადისო განჩინებას, თუ თურქებთან ერთად – ყისმათს, ან აუცილებლობას“ (5. 224),

ასეთ პირობებში შემთხვევითობის ობიექტურად, თავისთავად არსებობა გამორიცხულია და ის მხოლოდ სუბიექტს ეჩვენება. დემოკრიტე ამბობდა: შემთხვევითს ვუწოდებთ იმას, რისი მიზეზიც არ ვიცით. ჩვენ რომ ვიცოდეთ ყველაფრის მიზეზი, მაშინ შემთხვევითობა არ იარსებებდა. შეიძლება მეტაფორულად ვთქვათ: თუ წარმოვიდგენთ აბსოლუტურ არსებას, რომელიც თვალს გადაწვდენდა მიზეზობრიობის უსასრულო ჯაჭვს წარსულისკენ, მისთვის ყველაფერი აუცილებელი იქნებოდა, ხოლო შემთხვევითობა საერთოდ არ იარსებებდა.

ამ თვალსაზრისს უნდა დავეთანხმოთ, ოღონდ უნდა დავაკონკრეტოთ. მოვლენები შემთხვევითია იმ მოვლენათა მიმართ, რომლებიც მათი მიზეზი არაა. მიზეზების მიმართ კი ნებისმიერი მოვლენა მხოლოდ აუცილებელია. სხვაგვარადაც შეიძლება ვთქვათ: უსარგებლოა ვეძებოთ მოვლენის აუცილებლობა იმ მოვლენათა მიმართ, რომლებთანაც ის არაა მიზეზობრივ კავშირში, და მისი შემთხვევითობა – თავისივე მიზეზის მიმართ.

ხანდახან თითქოს დიდი მოაზროვნეები სწორედ ასე იქცევნან. მაგრამ უნდა დავაზუსტოთ: ამ დროს ისინი მიზეზობრიობას

კი არ უარყოფენ, არამედ თვითონ მიზეზთა შემთხვევითობას გახაზავენ – შეიძლებოდა ყველაფერი სხვაგვარად ყოფილიყო, ოღონდ სხვა მიზეზების პირობებში ადამიანს არ ესმის, თუ რატომ არ შეიძლებოდა სხვა მიზეზების არსებობა და ეს იგულისხმება არსებულ მიზეზთა შემთხვევითობაში. ჰაიდეგერი ამ კითხვას ასე აყალიბებდა: „რატომ არის რაიმე და არა, პირიქით, არა-რა?“. ასეთი კითხვის დამსმელს ანუხებს თვით აუცილებლობით შეკრული სამყაროს შემთხვევითობა.

აი ამ აზრ-გაგებით, თვითონ „პირველი მიზეზები“ შემთხვევითი ჩანს. შესაბამისად, შემთხვევითია მათგან აუცილებლობით გამომდინარე მთელი სამყარო და მასში ადამიანის არსებობა.

ე. შესაძლებლობის პრობლემა

თუ საგნებსა და მოვლენებს აუცილებლობის ჯაჭვში არ განვიხილავთ და მისგან დამოუკიდებლად შევხედავთ, მათში აღმოვაჩინთ უამრავ შესაძლებლობას. ისე ჩანს, რომ ყოველ მომენტში ნებისმიერ ადგილას უამრავი შესაძლებლობა იყრის თავს, რომელთა შორის მხოლოდ ერთი ხორციელდება. აქ ყველაფერი შემთხვევითი ჩანს, ანუ ყოველი წამი სავსეა ნაირ-ნაირი შესაძლებლობით.

მაგალითად, მარმარილოს ზოდისგან შეიძლება გამოიკვეთოს ფიგურა ადამიანისა, ცხენისა და ათასი სხვა რამისა. მარცვალე შეიძლება დაითესოს, დაიფეკვას, მოიხარშოს და ასე შემდეგ. ამა თუ იმ ადამიანისგან შეიძლება დადგეს მშვიდობიანი მოქალაქეც და მკვლეელიც.

ამ აზრ-გაგებით, შესაძლებელია ყველაფერი, რაც არ ეწინააღმდეგება აზრისა და არსის კანონებს. სხვაგვარად: ყველაფერი, რაც ეწინააღმდეგება აზროვნებისა და ბუნების კანონებს, შეუძლებელია, ყოველივე დანარჩენი კი – შესაძლებელი.

ადამიანისთვის თავისთავად ნათელია იმის შეუძლებლობა, რაც აზროვნების კანონებს ეწინააღმდეგება – „ხის რკინა“, „მრგვალი კვადრატი“, „ცხელი თოვლი“ და ასე შემდეგ. სხვა

სახის შეუძლებლობას ადამიანი გამოცდილების საფუძველზე ხვდება. ეს იმის შეუძლებლობაა, რაც ბუნების კანონებს ეწინააღმდეგება. მაგალითად, შეუძლებელია ეგრეთწოდებული „მუდმივი ძრავა“. ის არ ეწინააღმდეგება აზროვნების კანონებს, ანუ მისი მოაზრება თავისუფლად შეიძლება. სამაგიეროდ ის ეწინააღმდეგება ბუნების, კერძოდ, მექანიკის კანონს. ამიტომ მისი არსებობა შეუძლებელია.

ამასთანავე, უნდა შევნიშნოთ: ბუნების კანონებთან წინააღმდეგობა არასოდეს არაა სრულიად დამაჯერებელი, რადგან ადამიანი ბოლომდე არ იცნობს ბუნების კანონებს. ამიტომ შეუძლებლობა შეიცავს ცნობილ ფარდობითობას, პირობითობას: ის, რაც შეუძლებელი გვგონია დღეს, შესაძლებელი აღმოჩნდება ხვალ. კაცობრიობის ისტორია სავსეა ამის მაგალითებით. ძნელი ჩანს მკვეთრი ზღვარის გავლება შეუძლებელსა და შესაძლებელს შორის. მათი გამიჯვნა ემყარება ცოდნის მიღწეულ საზღვრებს. ეს საზღვრები კი იცვლება, ფართოვდება.

ამიტომ ამ სფეროში დიდი გასაქანი ეძლევა ოცნებას, ფანტაზიას. ადამიანს უყვარს ზღვარის ნაშლა შეუძლებელსა და შესაძლებელს შორის. ამ საფუძველზე წარმოსახვა, შემოქმედებითი ფანტაზია ჰქმნის მითოსს, რელიგიას, ფანტასტიკის ჟანრს. მაგრამ შემოქმედებითი ფანტაზიის ნაკლებობის შემთხვევაში იგივე მიდრეკილება გადაიზრდება მეოცნებეობაში, ანუ ეგრეთწოდებული აბსტრაქტული შესაძლებლობებით გატაცებაში.

სინამდვილესთან სიახლოვის, ანუ საფუძვლის რაოდენობის მისედევით, განასხვავებენ აბსტრაქტულ და რეალურ შესაძლებლობებს. აბსტრაქტულია შესაძლებლობა, რომელიც შორს დგას სინამდვილისგან. მას მცირე, მხოლოდ ფორმალური საფუძველი აქვს. ის მცირე შესაძლებლობაა. მაგალითად, სუსტმა სპორტსმენმა შეიძლება დაამარცხოს მასზე ძლიერი. ეს გამორიცხული არაა და შეიძლება მოხდეს, ოღონდ ამის შესაძლებლობა მცირეა.

ჰეგელს მაგალითები მოჰყავდა: „შეიძლება დღეს საღამოს მთვარე დედამიწაზე დაეცეს. აკი ის სხეულია, დედამიწისგან დაშორებული. ამიტომ ისევე შეიძლება ჩამოვარდეს, როგორც მალა ასროლილი ქვა. ასევე შეიძლება თურქეთის სულთანი რომის პაპი გახდეს. აკი ისიც ადამიანია და, მაშასადამე, შეიძლება მი-

ილოს ქრისტიანული სარწმუნოება, გახდეს კათოლიკე წმინდანი და ასე შემდეგ“ (35, 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 მიჩრევნია 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 საკმარის საფუძველს. თუ რაიმეს საკმარისი საფუძველი აქვს, ის უკვე აუცილებელია და არა შესაძლებელი. აი ამიტომ ის, რაც რეალურადაა შესაძლებელი, აუცილებელი როდია. ძლიერის მიერ სუსტის დამარცხება რეალურადაა შესაძლებელი, მაგრამ შეიძლება სწორედ პირიქით მოხდეს. ასეთი რამ არაა გამორიცხული. ის შეუძლებელი კი არაა, არამედ – ნაკლებად მოსალოდნელი.

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

აბსტრაქტული შესაძლებლობის ალბათობა მცირეა, რეალურისა – დიდი. მაგრამ მცირე ალბათობა არასოდეს არ უდრის ნულს, ხოლო დიდი ალბათობა – ერთს. შესაძლებლის ალბათობა მუდამ ნულსა და ერთს შორისაა. აბსტრაქტული შესაძლებლობა ნულთანაა ახლოს, რეალური – ერთთან. თუ აბსტრაქტული შესაძლებლობის ალბათობა ნულს გაუტოლდა, ის აღარაა შესაძლებლობა, ის შეუძლებლობაა. ხოლო თუ რეალური შესაძლებლობის ალბათობა ერთს გაუტოლდა, ის შესაძლებლობა აღარაა, ის აუცილებლობაა.

რეალური შესაძლებლობის ალბათობა სწორედაც ერთს უტოლდება, როცა საგანსა და მოვლენას ვიღებთ „მთლიანი სამყაროს“ კონტექსტში, ანუ აუცილებლობის ჯაჭვში. ამ დროს უნდა ვაღიაროთ, რომ ყოველ მოცემულ მომენტში მხოლოდ

ერთი შესაძლებლობა არსებობს და მხოლოდ ისაა რეალური. ის იგივეა, რაც აუცილებლობა და გამორიცხავს შემთხვევითობას.

ამ აზრით, შესაძლებლობები მხოლოდ გვეჩვენება ჩვენი არასაკმარისი ცოდნის გამო. სიტყვა „შეიძლება“ ობიექტურ, თავისთავად არსებულ ვითარებას კი არ გამოხატავს, არამედ – ჩვენს სუბიექტურ მდგომარეობას. კერძოდ, ჩვენ არ ვიცით სინამდვილის ყველა დეტალი და ამიტომ გამოვთქვამთ ვარაუდს. სწორედ ამ ვარაუდს გამოხატავს სიტყვა „შეიძლება“ და არა – თავისთავად არსებულ ვითარებას. ჩვენ რომ ყველა პირობა და მოქმედი ძალა ვიცოდეთ, რაც მომავალი მდგომარეობის შექმნაში მონაწილეობს, მაშინ სიტყვა „შეიძლება“ სავსებით ზედმეტი იქნებოდა და მხოლოდ აუცილებლობაზე გვეჩვენებოდა ლაპარაკი.

ამ აზრ-გაგებით, შესაძლებლობა, ისევე როგორც შემთხვევითობა, სინამდვილეში არ არსებობს. ის მხოლოდ ჩვენი თვალსაწიერის ბუნებრივ შეზღუდულობას ახასიათებს და არა – თავისთავად არსებულ სინამდვილეს.

სწორედ ამას გულისხმობდა ჰეგელი, როცა გვანუგეშებდა: არ უნდა დაგვადონოს განუხორციელებელმა შესაძლებლობებმა. ისინი წარმოსახვის თამაშია და შორსა დგას სინამდვილისგან, რადგან წარმოსახვას ამ დროს ჰკვებავენ ცუდმედიდობა და ამპარტავნება. ყველაფერი, რაც ნამდვილად მნიშვნელოვანია, ხორციელდება და მხოლოდ ისაა მნიშვნელოვანი, რაც განხორციელდა.

ადამიანი ნაკლებად მოქმედებს გონებიდან. ის, უმეტესად, გრძნობებსა და ფანტაზიასაა აყოლილი და ამით აიხსნება მისი გადაჭარბებული წარმოდგენა შესაძლებლობებზე. ის გონებით რომ განსჯიდეს, დაინახავდა: სწორედაც მადლობელი უნდა იყოს, რომ მისი შესაძლებლობები არ განხორციელდა. მათ ნაკლები საფუძველი ჰქონდათ; და რომ განხორციელდა სწორედ ის შესაძლებლობები, რომელიც ამ მოცემულ ადამიანს ნამდვილად ჰქონდა. ამიტომ ადამიანი, როგორც ჰეგელი ფიქრობდა, უნდა შეფასდეს არა მისი შესაძლებლობების, არამედ მისი სინამდვილის მიხედვით.

დიამეტრულად საპირისპიროს ამტკიცებენ „ეგზისტენციის ფილოსოფოსები“: შესაძლებლობა ბევრად მდიდარია, მრავალ-

ფეროვანია, ვიდრე სინამდვილე. უკანასკნელი მხოლოდ ერთერთი შესაძლებლობის განხორციელებაა. მთავარი ის კი არაა, რაც მოხდა, არამედ ის, რაც არ მომხდარა, მაგრამ შეიძლებოდა და უკეთესიც იქნებოდა მომხდარიყო.

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

ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: რომელია სწორი?

არ უნდა დაგვაფიქსედეს უმთავრესი, რომ დიდი მოაზროვნეები ერთმანეთს ავსებენ. ჰეგელი მოგვიჩვენებს სიბრძნისკენ – ადამიანი უნდა შეეგუოს გარდუვალობას, არ უნდა შეეცადოს ბუნებაში დამყარებული წესების შეცვლას. ასეთი მცდელობა ამაოება იქნება. სამყარო ასეთია და სხვა შესაძლებლობა არ არსებობს. ეგზისტენციის ფილოსოფოსები კი შეგვახსენებენ, რომ ადამიანად ყოფნა სხვადასხვა შესაძლებლობის წინაშე ყოფნაა. ადამიანმა არ უნდა დაკარგოს და დაივიწყოს ეს თავისი სანყისი. მან უნდა გაბედოს მოქმედება, ჩარჩოს გადალახვა, ანუ ადამიანობა.

სხვა სიტყვებით: გონებაც საჭიროა და ნებისყოფაც, სიბრძნეც და მოქმედებაც. ამიტომ ჰეგელიც მართალია და ეგზისტენციის ფილოსოფოსიც. უბრალოდ, სიბრძნისკენ მიდრეკილ, აგრეთვე მონესრიგებულ ხანაში მცხოვრებ ადამიანს ჰეგელი უფრო ხიბლავს; სამოქმედო ენერგიით სავსე, აგრეთვე უნესრიგობის ხანაში მცხოვრებ ადამიანს კი – ეგზისტენციის ფილოსოფოსი.

9. განვითარება

ა) განვითარების ცნება

შესაძლებლობისა და სინამდვილის საკითხი ფილოსოფიაში ისტორიულად განვითარების ცნებას დაუკავშირდა. არისტოტელემ განასხვაა არსებულის ორი სახე – ნამდვილი და შესა-

ძლებელი. 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, რაც 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 ამ ბიოლოგიურ პროცესს ემატება აზროვნებისა და მეტყველების ჩამოყალიბება, განვითარება სოციალურ გარემოში. ადამიანი ეგრეთწოდებული „ღია სისტემაა“. ის, გარკვეული აზრით, თვითონვე ჰქმნის თავის თავს. ამიტომ ის განვითარებადი სისტემის ტიპური შემთხვევაა. არცერთი ადამიანი არაა იმთავითვე ჩამოყალიბებული ამა თუ იმ ინდივიდად და პიროვნებად. ის მხოლოდ ვითარდება ასეთად.

ზოგჯერ მთელ სინამდვილეს განვითარებაში განიხილავენ. მაგალითად, მე-18 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 ცნება ფილოსოფიური აზროვნების შუაგულში მოექცა. ეს, უმთავრესად, გამოწვეული იყო იმით, რომ შემოქმედების ბიბლიურ საიდუმლოებას მძლავრად ჩაენაცვლა შემოქმედების რენესანსული იდეა. თუ შუა საუკუნეებში შემოქმედების უნარი მხოლოდ ღმერთს მიენერებოდა, ახლა იგი ადამიანსაც მიენერა. მანაც ირწმუნა თავისი თავი ახალ „დემიურგად“ (ბერძნული „დემიურგოს“ – შემქმნელი) და ბუნებას, ყოველსავე შექმნილს შეხედა, ვითარცა უსასრულო სუბიექტური ქმნადობის მასალას. ღვთის შექმნილმა სამყარომ დაჰკარგა უწინდელი სიმყარე და განვითარების ტალღაში მოექცა. ასე შეიძინა ისტორიამ, განვი-

თარებამ ფილოსოფიური მნიშვნელობა და იქცა ახალი ფილოსოფიის მთავარ თემად.

ამას მოჰყვა თვით განვითარების ცნების გაფართოება და გართულება. გამოიკვეთა განვითარების რაოდენობითი, გვარეობითი და ღირებულებითი ასპექტები.

რაოდენობითია განვითარება, თუ რაღაც 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 დანიშნულების შესაბამისი ხდება.

კერძოდ, ორგანიზმი უფრო განვითარებულია, ვიდრე ჩანასახი, ხოლო ზრდასრული ადამიანი უფრო, ვიდრე ბავშვი. აქ „ქვედა“ და „ზედა“ ერთნაირი აღნაგობისაა, მაგრამ „ზედა“-ში ეს აღნაგობა, სტრუქტურა უფრო მნიფა და თავის ბუნებას უფრო სრულად ავლენს, ვიდრე „ქვედა“-ში.

გვარეობითია განვითარება, როცა ერთ სტრუქტურას ცვლის უფრო რთული და დანაწევრებული სტრუქტურა, ორგანიზაცია. მაგალითად, მრავალუჯრედოვანი ორგანიზმი განვითარების მაღალი საფეხურია ერთუჯრედოვანთან შედარებით, ადამიანი – მწერთან შედარებით და ასე შემდეგ. ეს არის მყარი, მდგრადი სტრუქტურის, გვარეობის შინაგანი ორგანიზაციის გართულება.

ეს, ცხადია, უფრო მეტია, ვიდრე რაღაცის გადიდება, რაოდენობის ზრდა, მატება, ანუ რაოდენობითი განვითარება. ეს მთელის შინაგანი დანაწევრების და სირთულის ზრდაა, გვარეობითი განვითარება.

ღირებულებითია განვითარება, როცა ზედა საფეხური უფრო ღირებულია, ანუ უკეთესია ქვედაზე. მაგალითად, ბიბლიის თანახმად, ადამიანი ყველა ცოცხალ არსებაზე უკეთესია და განვითარების უმაღლეს საფეხურზე დგას, „ქმნილებათა გვირგვინია“, რაკი ქმნილებათაგან მხოლოდ ისა ჰგავს ღმერთს, მისი „ხატება და მსგავსებაა“.

ეს კი სულ სხვაა, ვიდრე სტრუქტურის გართულება და დანაწევრება. ზედა საფეხური მხოლოდ რაოდენობით და წყობის

სირთულით კი არ აღემატება ქვედას, არამედ ღირებულებითაც – ის უკეთესია. აქ იზრდება არა მხოლოდ სიდიდე, დანაწევრება და სირთულე, არამედ ღირებულება. ხოლო ღირებულების მთავარი საზომი „ღმერთთან მსგავსება“, კერძოდ, გონება და თავისუფალი ნებაა. ადამიანი „ქმნილებათა გვირგვინია“, თუ ცხოვრობს გონებისა და თავისუფალი ნების საფუძველზე.

აქ კონკრეტდება განვითარების ფილოსოფიური პრობლემის არსი: შეიძლება თუ არა ადამიანი ჩაითვალოს „ქმნილებათა გვირგვინად“? სხვა სიტყვებით: აღწევს თუ არა ადამიანში „ნება“ და „გონება“ თავისუფლებას, ანუ აქვს თუ არა ადამიანს „სული“? აკი ცხოვრებაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ნებაც და გონებაც, არსებითად, გრძნობებს ექვემდებარება; უპირველეს ყოვლისა – ეგოცენტრულ გრძნობას! თუ ეს ასეა, მაშინ ღირებულებითი განვითარება გვეჩვენება და ადამიანი ბუნების განვითარებაში წინ გადადგმული ნაბიჯია მხოლოდ რაოდენობრივად და სტრუქტურულად. არავითარ შემთხვევაში – ღირებულების თვალსაზრისით. ცხოველი და ადამიანი ერთნაირად ეგოცენტრულნი ჩანან და ადამიანი მხოლოდ უზომობითა და ეშმაკობით აღემატება მას.

ეს საკითხი შეიძლება კიდევ უფრო მწვავედ დაისვას: არის თუ არა გონება და თავისუფალი ნება უმაღლესი ღირებულება? ერთიც და მეორეც ბუნებას, მის კანონებს ეწინააღმდეგება. შეიძლება თუ არა ასეთი რამ ჩაითვალოს „უმაღლესი ღირებულებად“? იქნებ მათი ღირებულება მხოლოდ გვეჩვენება? იქნებ შეუძლებელია ცხოვრების დამყარება მათზე, რადგან ეს უარესი მანკიერება იქნებოდა. იქნებ „ცხოვრების დამყარება ცოდნაზე“, რასაც სოკრატე ასწავლიდა, „ბუნებრივ ბოროტებაზე“ უფრო მანკიერია. ნიცშე ხომ სწორედ ამას ამტკიცებდა!

მაგალითად, შექსპირის „ჰამლეტში“ გონება ეჭვისა და ყოყმანის წყაროა და აფერხებს მოქმედებას. ხოლო თანამედროვე ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში „თავისუფალი ნება“ ზოგჯერ ბუნების შეცდომად და კრიზისულ, ავადმყოფურ მოვლენად განიმარტება.

ეს განვითარების ფილოსოფიური პრობლემის შინაარსეული მხარეა. ბოლოს შევეხოთ მის ფორმალურ მხარესაც. კერძოდ, როცა საგნებს, ბუნების მოვლენებს ერთმანეთთან ვადარებთ

სტრუქტურული სირთულისა და სინატიფის მიხედვით, შემეცნების წინაშე მწყობრად ლაგდება გარკვეული რიგი, რასაც შეიძლება ვუნოდოთ განვითარების კიბე. ამ კიბეზე ყოველი ზედა საფეხური უახლოვდება ადამიანს, ხოლო საზოგადოების ისტორიაში – ადამიანის თავისუფალი მოღვაწეობის საუკეთესოდ უზრუნველყოფას.

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 რომელიც 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 წესრიგით დალაგებულ სამყაროს, სირთულისა და სინატიფის მიხედვით დალაგებულ საფეხურთა თანმიმდევრობას, შეიძლება ვუნოდოთ არაისტორიული განვითარება. მისი საფეხურები ერთდროულად არსებობს და ერთმანეთისგან განსხვავდება ორგანიზაციის სირთულითა და სიმტკიცით, აგრეთვე ღირებულებით. 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 არ 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 გან-

ევაში.

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 აკლია 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 ენი-ნალმდეგება 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 განუყოფელია. ამ შინაგან ერთგვაროვნებას გულისხმობდნენ ბერძნები, როცა ამბობდნენ: „მსგავსი მსგავსისკენ მიისწრაფვის!“. ამ სწრაფვის შედეგი კი ისაა, რომ სხეული ერთგვაროვანი ელემენტებისგან შედგება.

ბერძნები განასხვავებდნენ ქაოსსა და კოსმოსს, ანუ უნესრიგობას და წესრიგს. ქაოსში ელემენტები თანაბრად და აღრეული და აწონასწორებს ერთმანეთს. კოსმოსი კი იწყება იმით, რომ მსგავსი მსგავსს ეკვრის. ასე იქმნება შინაგანად ერთგვაროვანი, ერთმანეთისგან კი განსხვავებული „ძირითადი ელემენტები“ – მინა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი.

შუამდინარულ მითოსშიც ლაპარაკია იმაზე, რომ არარაობისგან ქვეყნიერების შექმნას ღმერთი იწყებს განსხვავებულთა მოცილებით ერთმანეთისგან და ცალ-ცალკე დაჯგუფებით. ასე გამოჰყოფს იგი ერთმანეთისგან არარაობაში განონასწორებულ მინას, წყალს, ჰაერს, ცეცხლს.

ყოველივე ეს მიუთითებს არაორგანულის გარკვეულ ერთიანობაზე, განუყოფლობაზე, ესე იგი, უმოქმედობის ზღვარზე, ჩანასახურ მოქმედებითობაზე; მოქმედებითობაზე, რაც სუბსტანციის შინაგანი აქტივობის უპირველესი და უმცირესი მდგომარეობაა.

გ) ორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება

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

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

ამაში მდგომარეობს ცოცხალი არსების 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, რადგან აუცილებლის შემცირებას, ან დაკარგვას ორგანიზმი თვითაღდგენისკენ ძლიერი მიდრეკილებით უპასუხებს. ორგანიზმი მიდრეკილია საკუთარი თავის აღდგენისკენ. თუ მან ეს ვერ შესძლო, იღუპება. მთლიანო-

ბა რალაცნაირად უნდა აღსდგეს, რადგანაც ორგანიზმი მთელია.

უპირველესად და არსებითად სწორედ ამ თვითაღდგენაში მდგომარეობს ორგანიზმის მოქმედებითობა. ცოცხალი არსება თვითონ მოქმედებს. მისთვის სულერთი არ არის გარემო. აქ ის მკვეთრად განასხვავებს სასიამოვნოს უსიამოვნოგან, 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 საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნების სურვილია.

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 კიდევ 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. 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

შელინგი (1775–1854) ამბობდა: „მცენარეს ცნობიერება რომ ჰქონდეს, ის ეთაყვანებოდა სინათლეს. სინათლე იქნებოდა მისი ღმერთი“.

მცენარე მხოლოდ სინათლისგან ივსება წყლით, წვენით. 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.

მზესუმზირისა 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 დანანევრებულობას კი – სიმკვეთრე. მისი ნაწილები თავიდან არც ისე მკაფიოდაა გამოკვეთილი, მაგრამ სიდიდის ზრდასთან ერთად მკვეთრად იზრდება მათი განსხვავება ერთმანეთისგან.

სამაგიეროდ ზრდა იწვევს შინაგან ცვეთას, საკუთარი თავის ამოწურვას და დაბერებას. ამას აწონასწორებს 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 უპასუხებს გარემოდან მიღებულ გალიზიანებებს: სიცივეს, სიცხეს, სხეულის დაზიანებას. მისი მოქმედებითობაც, არსებითად, ესაა.

გალიზიანება მთელ ორგანულ ბუნებას ახასიათებს – მცენა-

რესაც, 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“ (67, 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 გამოყოფა 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, ვიდრე მცენარე, გრძნობს საკუთარ „მე“-ს. ამას შეესაბამება საკუთარი ხმის გამოცემა. ლითონი უღერს, როცა მას გარედან დაჰკრავენ. ცხოველი კი თვითონ გამოსცემს ხმას. ფრინველები და ცხოველები გამოსცემენ ბგერას, რათა გადმოსცენ ტკივილი, სურვილი, შიმშილი, სიამოვნება, ვნება. ცხენი ჭიხვინებს ომში შესვლისას, კატა კრუტუნებს სიამოვნებისგან.

სულ სხვაა ჩიტის გალობა. ეს როდია ხმის უბრალო გამოცემა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს განსაკუთრებული სიმსუბუქის და თავისუფალი მოძრაობის ზეიშია. პეგელი შენიშნავს: „თუ თე-
ვზი დამუნჯებულია წყლისგან, ჩიტები თავისუფლად ლივლივებენ ჰაერში, ვითარცა თავის სტიქიაში. ისინი, მინის სიმძიმეს მოწყვეტილნი, ავსებენ ჰაერს და გამოხატავენ საკუთარ საზეიმო გრძნობას განსაკუთრებულ სტიქიაში“ (37, 465).

სივრცეში თავისუფალი გადაადგილების უნარი ცხოველს იმ-
თავითვე გამოარჩევს მცენარისგან. მცენარე გადაადგილდება ფრიად შეზღუდულად, ცხოველი კი – თავისუფლად. აქ არაორ-
განულ, ფიზიკურ სიმძიმეს კიდევ უფრო აშკარად ცვლის სიმ-
სუბუქე. ქვა უძრავია, მცენარე ფეთქავს და ირხევა, ცხოველი კი თავისუფლად მოძრაობს.

ეს არაა ცხოველის უპირობო უპირატესობა და ფუფუნება მცენარესთან შედარებით. ბუნება არ უშვებს ხოლმე არავითარ ფუფუნებას და მიჰყვება ძალთა უმცირესი ხარჯვის ნაცად წესს. უბრალოდ, ცხოველს, მცენარისგან განსხვავებით, არ ძალუძს ორგანული ნაერთების შექმნა ნიადაგიდან და ატმოსფერო-
დან. მან ისინი მზა სახით უნდა აიღოს მცენარეებიდან და სხვა ცხოველებიდან.

ეს პრინციპულად აფართოებს მის მოთხოვნილებებს, მცენა-
რესთან შედარებით, და აძნელებს მის არსებობას. ამიტომ სჭირდ-
ება მას მეტი მოძრაობა, თავისუფალი გადაადგილება სივრცეში. მაშასადამე, ცხოველის ეს უპირატესობა მისივე ნაკლის სამაგი-
ეროა.

სივრცეში თავისუფალი გადაადგილების უნარს შეესაბამება ცხოველის ახალი უნარი, რაც სრულიად უცნობია მცენარისთ-
ვის. ეს შემეცნების უნარია. მის გარეშე სივრცეში თავისუფალი გადაადგილება ყოველგვარ აზრს დაჰქარგავდა. ცხოველიც ღიზ-
იანდება. მასაც, მცენარის მსგავსად, ალიზიანებს „დადებითი“ და „უარყოფითი“ საგნები. განსხვავება ისაა, რომ მცენარეს ალიზ-
იანებს თვით საგნები, მათი უშუალო ნივთიერი ზემოქმედება მის სხეულზე. მცენარე ამას დანაწევრებულ პასუხსა სცემს. ცხოვე-
ლს კი ალიზიანებს მისგან დაშორებული საგანიც, რაც უშუა-
ლოდ, ნივთიერად არ ზემოქმედებს მის სხეულზე.

მაშ რა მოქმედებს მასზე ამ დროს და რა იწვევს მის საპასუხო მოძრაობას? – საგნის ასლი, მისი არანივთიერი ანარეკლი თავის ტვინში, ანუ შემეცნება. ცხოველი შემეცნების უნარით განსხვავდება მცენარისგან. ცხოველი ისევე აღემატება მცენარეს, როგორც შემეცნება – გალიზიანებას.

მაგრამ ამ უპირატესობას თან ახლავს ნაკლიც – გალიზიანება ყოველთვის ზუსტია, შემეცნებას კი თან ახლავს შეცდომა. მცენარე არ ცდება თავის მოქმედებაში, ცხოველს კი შეცდომები მოსდის. გამლიზიანებელს ისიც ზუსტად უპასუხებს, მაგრამ ხშირად არასწორად იმეცნებს. პასუხი გამლიზიანებელი საგნისადმი აქ გაშუალებულია ალქმით და წარმოდგენით, მაგრამ ისინი ხშირად არასწორად ასახავენ საგანს. ამიტომ ცხოველის პასუხიც არასწორი აღმოჩნდება. ამ აზრით, ცხოველის მოქმედება შეცდომების თანხლებით მიმდინარეობს.

მაგრამ ცხოველის ეს შემეცნებითი შეზღუდულობა წონასწორდება 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 გამიზნულად, ცბიერად უგებენ მახეს მათთვის ჯერაც უცნობ ნადავლს. მწერები კვერცხს დებენ იქ, სადაც ჯერ არარსებული შთამომავლობა ჯერ არარსებულ საკვებს იპოვის. ერთერთი ხოჭო, თავისი სახეცვლილების წინ, ხეში გამოხრავს თავის სხეულზე ორჯერ დიდ ფულუროს, რათა მასში გაეტიოს გვიან ამოსასვლელი რქები. ფრინველთა ზოგიერთი სახეობა ზამთრის მოახლოებისას გუნდებად გადაფრინდება შორეულ თბილ ქვეყნებში, სადაც არასოდეს ყოფილა და იქაური ჰავაც, მაშასადამე, შეუძლებელია იცოდეს.

ზოგიერთი კრაზანა თავისი ნესტრით ადამბლავებს მსხვერპლს და ზედ კვერცხს ადებს. ის თავის ნესტარს ზუსტად ახვედრებს ნერვში, რისი გათიშვაც ინვევს დამბლას და არა სიკვდილს. მსხვერპლი ცოცხალი რჩება, შეშდება და გამოჩეკილი მატლის ულ-უფა ხდება. სხვა ნერვების დაჩხვლეტა მსხვერპლის სიკვდილს გამოიწვევდა და მისი გახრწნილი სხეული გამოჩეკილ მატლს დანამლავდა. სრულდება იშვიათი სიზუსტის ქირურგიული ოპერაცია.

ამ სიზუსტის საფუძველი, წყარო, ცხადია, ვერ იქნება ცხოველის შემეცნებითი უნარი. ეს უნარი ფრიად სუსტია, ცხოველის ზემოხსენებული ქცევები კი სრულიად ზუსტი. ცხოველური შემეცნება ოდნავაც ვერ ეყოფოდა ასეთ იშვიათ სიზუსტეს. უკანასკნელს მხოლოდ ინსტინქტები უზრუნველჰყოფს.

ვ) ადამიანის ზოგადი დახასიათება

არაისტორიული განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ადამიანი დგას. ადამიანის ინსტინქტები ბევრად სუსტია ცხოველისაზე და ამოიწურება ზოგიერთი უნებლიე თავდაცვითი მოძრაობით. ამ მოძრაობათა მიზანშეწონილებაც და გაუაზრებლობაც ერთნაირად აშკარაა. ამიტომ ისინი ინსტინქტურია.

ადამიანის ინსტინქტთა სისუსტე განოწონორებულია შემეცნების მაღალი, ცხოველისთვის სრულიად უცნობი დონით – ცნებითი აზროვნებით. ადამიანი დაჯილდოებულია გონებით, ანუ ცნებების შექმნის უნარით. კერძოდ, მას აქვს უნარი უკუაგდოს მსგავს საგანთა განმასხვავებელი ნიშნები და დატოვოს მხოლოდ საერთო ნიშნები. ასე იქმნება საგნის ზოგადი ცნება და ერთმანეთის მსგავსი საგნები მის ცალკეულ ეგზემპლარებად მოიაზრება. ისინი აღმოჩნდებიან ერთ კლასში და ადამიანი მათ უწოდებს ერთ სახელს, აღნიშნავს ერთი სიტყვით. ამიტომ ენა და მეტყველება, ფაქტიურად, ცნებების შექმნის უნარიდან, გონებიდან გამომდინარეობს.

ამით ადამიანი, ცხოველისგან განსხვავებით, მაღლდე-

ბა უშუალო გარემოზე და ფართოვდება მისი საცხოვრისი. ის გასცდება 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 მოწყვეტა ბუნებისგან, მისი ერთგვარი ბუნებრივი უმწეობა. ადამიანი ბუნების სხვა ბინადართ ჩამორჩება ინსტინქტებით და გარემოსთან შესაბამისობით. ცნობიერება პირდაპირ გამოხატავს ამ მოწყვეტას. ამ აზრ-გაგებით, ადამიანის თავისუფლება, უპირველეს ყოვლისა, უარყოფითი შინაარსისაა – რაღაცის ნაკლებობას გამოხატავს და არა ქონებას.

თავისუფლების ამ უარყოფით შინაარსს ემყარება მისი მეორე, დადებითი შინაარსი – ადამიანის აქტივობა ხსენებული ნაკლის შესავსებად. ცნებების შექმნის უნარი მას საშუალებას აძლევს ჩანედეს საგანთა არსს და მიაღწიოს მისთვის არასასურველი ვითარების შეცვლას ნაირ-ნაირი კომბინაციის გზით. ამიტომ თავისუფლებაში, ერთი მხრივ, იგულისხმება ნაკლი და დაძაბულობა, ხოლო მეორე მხრივ – გონების აქტივობა ამ ნაკლის შესავსებად.

ადამიანის თავისუფლებას აქვს მეორე, განსაკუთრებული საფეხურიც – ადამიანს შეუძლია გაიაზროს საკუთარი თავი. მის ყოველგვარ აზროვნებასა და მოქმედებას თან ახლავს მსჯელობა „მე ვარ“. ეს თვითცნობიერება ადამიანის ცნობიერების აუცილებელი ნაწილია. ეს ფორმალური თვითცნობიერებაა და მისი შინაარსი მწირია.

სხვაა შინაარსეული თვითცნობიერება. ადამიანი საფუძვლიანად, საგნობრივად ფიქრობს საკუთარ თავზე, თავის არსებობაზე, ანუ აფასებს მას ზნეობრივი საზომებით. ის აცნობიერებს თავის შინაგან ერთიანობას გარესამყაროსთან და უარყოფს საკუთარ თავს როგორც ბუნების, არსებობისთვის ბრძოლის ნაწილს. ეს არის ბუნებისგან ნამდვილი მოწყვეტა და სულიერების განხორციელება, თავისუფლების უმაღლესი აქტი. ადამიანი მაღლდება საკუთარ თავზე და ხდება მისი „ბატონი“, „უფალი“, „თავის უფალი“.

მაგრამ შეიძლება გადაჭრით ითქვას: გონება, ჩვეულებრივ, ვერ მალდება 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.

1. ადამიანის სულიერი წყობა

ა) ადამიანური შემეცნება

ადამიანი განსაკუთრებული სულიერი წყობის არსებაა. ამ წყობის 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 უგულებელყოფილია 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, სივრცისა და დროის ბატონად ხდის მას.

ამიტომ გონებით ადამიანი ბატონობს ცხოველებზეც. „და თქვა ღმერთმა: შევექმნათ ადამიანი ჩვენს ხატად და მსგავსად. დაე ბატონობდეს იგი ზღვის თევზებზე, ცის ფრინველებზე, საქონელზე, მთელ დედამიწაზე, ქვემძრომებზე“ (დაბადება, I. 26). ცხოველი 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, „ხეს საზოგადოდ“. 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, ხელმეორედ აღქმის გარეშეც. ეს წარმოდგენა არაა მთლად თვითნებური. ის გარკვეული ასოციაციებითაა გამოწვეული, როგორც ამას ინგლისელი ფილოსოფოსი დევიდ ჰიუმე ასაბუთებდა. მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ მისი გამოწვევისთვის არაა საჭირო ხელმეორედ აღქმა.

წარმოდგენის ეს თავისუფლება აღწევს მომავლის წარმოდგენამდე, რასაც წარმოსახვას უწოდებენ. აქ ადამიანი წარმოიდგენს 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 წარმოდგენა, ერთი მხრივ, წარსულის აღდგენაა ახლანდელი აღქმისგან, ანუ აწმყოსგან 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 ხელენიფება გასწიოს ეს ფარგლები თავისი ინდივიდუალური ინიციატივით. მაგრამ ის თავს აღწევს ამ ავტომატიზმს მხოლოდ წამით, რათა დაინესოს ახალი ავტომატიზმი. მისი დილეგის კარები მხოლოდ იმისთვის იღება, რომ ისევ დაი-

კეტოს. როცა ის ცდილობს ბორკილის განყვეტას, დიდი-დიდი, მისი გაფართოებულა მოახერხოს" (29, 291). ასეა, რადგან ცხოველის აზროვნება არ შეიცავს ცნებებს და 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 თავის 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 დაუმალოს სხვას, ესე იგი, შეინილბოს. მაგრამ თავად ხომ იცის, რასაც მალავს და ნილბავს? შეიძლება მთლად ნათლად ვერა, მაგრამ ბუნდოვნად მაინც.

ეს ცნობიერებისა და ფსიქიკის (ბერძნული „ფსიქეა“ – სული) ერთმანეთთან მიმართების 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 დანთქმული და უმნიშვნელო ნაწილია ჩანს. 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: გვცოდნია ის, რაც თითქოს არ ვიცოდით. ეტყობა, ამ მოვლენაზე დაკვირვებამ უბიძგა პლატონს „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 ეფუძნება საზოგადოებრივ აკრძალვებს და თანდათან ემორჩილება მათ. ის საზოგადოების წევრად იზრდება, რის გამოც მისი ბუნებრივი ლტოლვების ერთი ნაწილი განიდევნება ცნობიერებიდან და გადაბარდება ფსიქიკის ჩაბნელებულ სარდაფებში.

ფროიდი ამტკიცებს, რომ განდევნილი არ უდრის გამქრალს. ის განაგრძობს არსებობას ფარულად, თან ცნობიერებისგან და მოუკიდებლობის 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.

მამასადამე, 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 ნილაბს.

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 რალაციის ღირებულება სუბიექტისთვის – დადებითი ან უარყოფითი.

დადებითი ღირებულება, ანუ „კარგი“ გამოიხატება სიამოვნების, ხოლო უარყოფითი ღირებულება, ანუ „ცუდი“ – უსიამოვნების გრძნობით. ძირითადად, არსებობს სწორედ ეს ორი გრძნობა – სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა.

მამასადამე, გრძნობების საშუალებით ცოცხალი არსება ერთმანეთისგან არჩევს „კარგსა“ და „ცუდს“. ეს კი მას ეხმარება თავდაცვაში, არსებობისთვის ბრძოლაში. საკვების ნაკლებობას ის შიმშილად განიცდის, სითხისას – წყურვილად, საჭირო ტემპერატურისას – სიცხედ ან სიცივედ, ორგანოს დაზიანებას – ტკივილად, ხოლო ამ უარყოფით მდგომარეობათა დაძლევას – სიამოვნებად.

ამგვარად, სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობები გამოხატავს საგანთა დადებით ან უარყოფით მნიშვნელობას, ღირებულებას ცოცხალი არსებისთვის. ეს იწვევს არსების საპასუხო მოქმედებას და ხელს უწყობს მის თავდაცვას არსებობისთვის ბრძოლაში.

გრძნობა უშუალოა. სუბიექტი გრძნობს, ასე ვთქვათ, თავის-

ით, ბუნებრივად, საგანგებო მონდომების გარეშე. მას რაიმე სიამოვნებს, ან არ სიამოვნებს, ასე ვთქვათ, მისი სურვილის მიუხედავად. ეს თითქოს თავისით ხდება, ვითარცა რალაც ბუნებრივი მოვლენა.

გრძნობის უშუალოა იმაშიც გამოიხატება, რომ ის არც შემეცნებაზე ჰკიდია. რაიმე გესიამოვნებს ან არ გესიამოვნებს, მოგვწონს ან არ მოგვწონს, გვიყვარს, ან არ გვიყვარს არა იმიტომ, რომ შემეცნებამ დაგვარწმუნა მის სიკეთეში, ან ბოროტებაში. მართალია, არსებობს ასეთი, აზროვნებით გაშუალებული გრძნობებიც, მაგრამ გრძნობისთვის ეს არაა არსებითი. აქ მთავარია უშუალოა, შემეცნებისგან დამოუკიდებლობა.

შეიძლება სხვაგვარადაც ვთქვათ: რალაც გესიამოვნებს არა იმიტომ, რომ ის სიკეთედ ვცანით; პირიქით, ის სიკეთედ ვცანით იმიტომ, რომ გესიამოვნებს. უფრო მარტივად: რაიმე იმიტომ კი არ გესიამოვნებს, რომ კარგია, არამედ იმიტომაც კარგი, რომ გესიამოვნებს.

ესაა გრძნობის უშუალოა – ის არ წარმოიშობა საგანგებო მონდომების, ან შემეცნების საშუალებით; პირიქით, წინ 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 როდია. 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 ინვევს. ადამიანი კი, გონების წყალობით, ცხოვრობს სამყაროში – აკი ის თავის გარემოს სამყაროს ნაწილად აცნობიერებს. ამიტომ მის გრძნობებს ინვევს არა მხოლოდ საგნები, არამედ წარმოდგენებიც. ეს განაპირობებს ადამიანის გრძნობათა განსაკუთრებულ სიფართოვეს.

ამას გულისხმობდა ბერძენი ფილოსოფოსი, სტოელი ეპიკტეტე (დაახლოებით 50–140), როცა ამბობდა: „ჩვენი ნამდვილი მწუხარება მომდინარეობს არა იქიდან, რაც მოხდა, არამედ იქიდან, რომ ჩვენ არასწორად გვესმის ის, რაც მოხდა“ (50, 637).

ჩვენ გვაშფოთებენ არა საგნები, არამედ ჩვენივე წარმოდგენები საგანთა შესახებ!

მაგალითად, ადამიანის გრძნობას იწვევს მისი წარმოდგენა ქვეყნიერების სანყისის, 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 იწვევს გრძნობებს.

ადამიანის დამოკიდებულება საგანთან გაშუალებულია აზროვნებით. ამიტომ შეიძლება ითქვას: ადამიანს არცა აქვს საქმე უშუალოდ მოცემულ საგნებთან. მის გრძნობებს, უპირატესად, წარმოდგენები იწვევს. ეს არ ეწინააღმდეგება გრძნობის უშუალობას. გრძნობა მაინც უშუალოა, რადგანაც ადამიანის წარმოდგენები ასევე პირდაპირ და ადამიანის ნებისყოფისგან დამოუკიდებლად იწვევს 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 *ambo valentia* – ორივე ძალა).

ადამიანის გრძნობები კი რთული, შინაგანად არაერთგვაროვანი, ხშირად კი წინააღმდეგობრივია. შეიძლება ფიზიკურად მოცემული საგანი ან მდგომარეობა გესიამოვნებდეს, მაგრამ ამ საგნის ან მდგომარეობის საზრისი, გონებით სანვდომი მნიშვნელობა არ გესიამოვნებდეს, 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, ზღვისპირს ადევნებულ“ წყურვილისგან გონდაკარგული და სასოწარკვეთილი ძველი მეთევზე, ხანგრძლივი ბურუსის გამო ნავით ზღვაში ჩარჩენილი, ანგარიშმიუცემლად სვამს მათარიდან ზღ-

ვის 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 შეჭმა. 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, რაც ადამიანმა წინასწარ იცის.

საგნისმიერი და აზრისმიერი ფენები ადამიანის გრძნობაში თითქმის ყოველთვის ერთობლივად მონაწილეობს და ჰქმნის ხსენებულ სირთულეს. მათი წინააღმდეგობა ხშირად უკიდურესობამდე მიდის, რაც ჩანს დამონშებულ მოთხრობებში. ორივეგან სიამოვნება საგნისმიერი, უსიამოვნება – აზრისმიერი.

სრულიად საწინააღმდეგოა მონამებრივი ქცევა. აქ, პირიქით, ტანჯვაა საგნისმიერი, სიამოვნება კი აზრისმიერი. მაგალითად, ქეთევან წამებული იტანჯება ჯალათის ხელით, მაგრამ მას ნეტარებას განაცდევინებს ამავე ტანჯვის შინაგანი აზრი – ამ სიმტკიცის მნიშვნელობა სამშობლოსთვის, საქართველოსთვის.

ადამიანისეული გრძნობების კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშანია უარყოფითი ემოციების სიჭარბე დადებით ემოციებთან შედარებით, ანუ ძირეული უარყოფითობა. გრძნობა, უპირატესად, უარყოფითია. მისი ძირეული, სიღრმისეული ფენა უსიამოვნებაა. სიამოვნება კი, უმეტესად, უსიამოვნების შეწყვეტაა, მისი დროებითი დაძლევა.

მართლაც, სიცოცხლე, უპირველესად, სწრაფვაა, ლტოლვაა. ის უკავშირდება რაღაც სასურველის არქონას, ნაკლულობას. სწორედ ესაა უარყოფითი გრძნობა, უსიამოვნება, რაც სიცოცხ-

ლის უპირველეს აქტად გამოიყურება. სწორედ ეს ინვესტ მოქმედებას, ცხოველქმედებას. სასურველის მიღწევა, ანუ უსიამოვნების შეწყვეტა კი სიამოვნებაა. აი ამ მეტაფიზიკური აზრ-გაგებით, სიამოვნება უსიამოვნების შეწყვეტაა. მას არსებითად, სიღრმისეულად უსწრებს წინ უსიამოვნება.

ფსიქოლოგიური დაკვირვებისას ასეთი მტკიცება ცალმხრიობად და თვითნებობად გამოიყურება, რადგანაც თავისუფლად შეიძლება მისი შებრუნება: პირიქით, თვითონ უსიამოვნებაა სიამოვნების შეწყვეტა. ამ გრძნობათა შორის ურთიერთობის ასეთ ორმხრიობას გულისხმობდა ჩვენი პოეტი, როცა ირონიულად განიხილავდა დიდი გერმანელი პოეტის, ჰაინრიხ ჰაინეს (1797–1856) 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, სიკვდილის დღემდე ქნარს გეცილება. ასეა, ასე: მხოლოდ სიზმარში – სიუბრალოვ და სიადვილე; უბედურება არის მირაჟი, ბედნიერება კი სინამდვილე. მე არას ვიტყვი: ბევრის ვარ მონმე უბედობით და ბედნიერებით; პირად საკითხში ამ ორი მოძმის ნურავინ ქვეყნად ნუ ჩავერევით!

(გალაქტიონ ტაბიძე, „ჰეინეს სტრიქონის გამო“)

მაგრამ ფილოსოფიური მიდგომისას სხვა რამ იგულისხმება – სიცოცხლის „პირველი აქტი“ ნაკლულობის განცდა, ესე იგი, უსიამოვნებაა. ამიტომ სიამოვნება შეუძლებელია სხვა რამ იყოს, თუ არა უსიამოვნების შეწყვეტა და, მაშასადამე, მეორეული აქტი.

სიამოვნება, თავისი არსით, უსიამოვნებაზე ხანმოკლეა. აკი სიცოცხლე ნაკლულობიდან და, მაშასადამე, უსიამოვნებიდან იწყება. აი ამიტომ: სიამოვნება, თუკი გაჭიანურდება, უთუოდ მოწყენილობას ჰბადებს და თვითონვე იქცევა უსიამოვნებად. „მუდმივი სიამოვნება დიდი უსიამოვნებაა“, – ამბობს ფრანგული ანდაზა.

აქაც ჩანს, რომ გრძნობების ბუნებრივი, ასე ვთქვათ, პირვე-

ლადი მდგომარეობა უარყოფითია, უსიამოვნებაა. უსიამოვნება ნორმაა, სიამოვნება – გამონაკლისი, უსიამოვნება სიღრმიდანაა, სიამოვნება – ზედაპირიდან.

ცოცხალ არსებას სწორედ უსიამოვნება აცოცხლებს. ის გაჭირვების საშუალებით ერთობა და ებრძვის მოწყენილობას. სიცოცხლე უსიამოვნება და მასთან ბრძოლაა. ცოცხალი არსება, ქვეშეცნულად, ეძებს კიდეც უსიამოვნებას, რათა ებრძოლოს მას და განიცადოს სიამოვნება. აკი ნამდვილი სიამოვნება სწორედ უსიამოვნების თავიდან აცილებაა.

ეს განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს ადამიანის გრძნობაში. გონება ნათლად უჩვენებს ადამიანს მისი ცხოვრების ამოუბას 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 უშუალო გარემოს ზემოქმედებას განიცდის უარყოფით, ან დადებით მდგომარეობად და შესაბამისად უპასუხებს ამ ცვლილებას. ესაა მისი მოქმედებითობა.

ცხოველს კი ალიზიანებს მისგან დაშორებული საგანიც, რაც უშუალოდ არ ზემოქმედებს მის სხეულზე. გალიზიანებლის ზემოქმედება აქ გაშუალებულია შემეცნებით. მაშასადამე, ცხოველის მოქმედებითობა განსაზღვრულია არა მხოლოდ გალიზიანებით, არამედ შემეცნებითაც. მოქმედებას აქ უშუალოდ აღძრავს არა მხოლოდ საგანი, არამედ მისი შემეცნებაც.

ამ ჭრილში ჩანს ადამიანის მოქმედებითობაც. ის უმთავრესად შემეცნებითაა განსაზღვრული. განსხვავება ისაა, რომ ცხოველური შემეცნება შეგრძნებებისა და აღქმებისაგან შედგება, ადამიანური კი ცნებებისგანაც – თავის ტვინში მოცემული, საგნისგან განყენებული 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, ესე იგი, 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 განყენებული წარმოდგენით. მიზნის დასახვა კი 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 გადანყვეტილების მიღებაში ჩანს. ამიტომ ნებისყოფის დადებითი შინაარსი მიზნის დასახვა და გადანყვეტილების მიღებაა. ამგვარად, ნებისყოფა სურვილისგან თავშეკავების, მიზნის დასახვისა და გადანყვეტილების მიღების უნარია.

სურვილისგან თავშეკავება იწვევს იმ უსიამოვნო დაძაბულობას, რაც ნებისყოფას ახლავს 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 ზდება თავშეკავება, აგრეთვე – გადანყვეტილების სიმტკიცით. ესე იგი, იმით, თუ რამდენად საბოლოოა გადანყვეტილება. ეს ძალა სხვადასხვა ხარისხით წარმოგვიდგება ადამიანის ჩვეულებრივი საზრიანობიდან რელიგიურ განდგომამდე და მარტვილობამდე.

ნებისყოფა, როგორც ვხედავთ, მიზნითაა განსაზღვრული. მიზანი კი გააზრებული სურვილია. ამიტომ ადამიანის მოქმედებითობის 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, მოქმედებითობას?

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 შემონმებას აზროვნებით, ისევე – არც ადამიანისთვის.

აზროვნებას აქ რაიმე რომ ეკითხებოდეს, მაშინ ეს სწრაფვა დაიპრიტებოდა, 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, არნივო, მაშ? ციხეში ვიჯექი, გალიჩინაში. „რისთვის ვცხოვრობ ამქვეყნად?“ – ანაზდად გამკრა თავში მოწყენილობისგან. მოსაწყენია ციხე, არნივო, ეჰე, საშინლად მოსაწყენი! მომიჭირა გულში წუხილმა, როცა ვინრო სარკმლიდან მინდორი დავლანდე; მარწუხებით მომიჭირა... ვინ გეტყვის, რისთვის ცხოვრობს? ვერავინ, არნივო, ვერავინ! არც უნდა ჰკითხო ეს შენს თავს. იცხოვრე და მორჩა. გაიარ-გამოიარე, მიიხედ-მოიხედე და წუხილიც გაქრება. აი მაშინ კი კინალამ ქამარი არ წავიჭირე ყელზე?!“ (49, 6).

აზროვნება და ფიქრი, პირიქით, აქრობს სიცოცხლის ნებას, შრეტს სასიცოცხლო ძალას. ამიტომ ეს ნება აზრიდან არ მომდინარეობს და 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, რაიც საშუალებად იყენებს გონებას.

ადამიანი მხოლოდ დროებით იკავებს თავს სურვილებისგან, რათა უფრო საიმედოდ აისრულოს 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 ამოებებს. ამიტომ გრძნობა იმთავითვე მონოდებულია თავისუფალი აზროვნების ჩასახშობად და გონების დასაბნელებლად. გრძნობა აღწევს ამას, რითაც დასტურდება მისი პირველობა და ძლევა მოსილება გონების მიმართ.

დ. ცნობიერების ორი დონე

უფრო ზოგადად და მოკლედ, ადამიანის მთელი თავისებურება შეიძლება ცნობიერებაზე დავიყვანოთ. ის, როგორც ზემოთ ვნახეთ, საერთოდ სულიერების უპირველესი ნიშან-თვისების – გრძნობიერების უმაღლესი ფორმაა. გრძნობიერება ყველა სულიერის, ცოცხალის ფუძემდებლური თვისებაა და ამიტომ ყოველ სულიერს ახასიათებს. ცნობიერება კი ჩვენთვის ცნობილ სამყაროში მხოლოდ ადამიანის ნიშან-თვისებაა.

ცნობიერება გარესამყაროსგან საკუთარი თავის განსხვავების უშუალო ცოდნაა. ამ განსხვავების რაგვარობის მიხედვით, შეიძლება განვასხვაოთ ცნობიერების ორი დონე – ეგოცენტრული და უმაღლესი. ორივესთვის საერთოა გარესამყაროსა და „მე“-ს განსხვავების ნათელი, მკაფიო ცოდნა. ნებისმიერ შემთხვევაში ცნობიერება ამგვარ ცოდნას ნიშნავს. მაგრამ ცნობიერების დონეებს განაპირობებს ხსენებული განსხვავების კონკრეტული შინაარსი.

ეგოცენტრული ცნობიერება ადამიანის ცნობიერების ბუნებრივი და ნათელი მდგომარეობაა. ადამიანს ბუნებრივად და ნათლად ესმის თავისი განსხვავება მთელი გარესამყაროსგან. კერძოდ კი, ეს განსხვავება იღებს შემდეგნაირ კონკრეტულ სახეს:

„მე ვარ განსაკუთრებული, ქვეყნიერების შუაგული, ხოლო ყოველივე სხვა – გაცილებით უმნიშვნელო. მე ვარ მიზანი, ყოველივე სხვა – მხოლოდ საშუალება“.

ასეთ განწყობას თავისი მიზეზი აქვს: სხვისი არსებობა მხოლოდ გარედან ჩანს, ადვილად შეიძლება მისგან თავის არიდება, სულაც დავინწყება. აი ამიტომ „სხვა“ შედარებით უმნიშვნელოა, მეტ-ნაკლებად შემთხვევითია. „მე“ კი შიგნიდან განიცდება, მას თავიდან ვერ მოვიცილებთ და ვერც დავივინწყებთ. ადამიანი ვერ მოიპყრება, ვერც წარმოდგენს საკუთარ არყოფნას, რადგან ამგვარი მოაზრებისა და წარმოდგენის პირობა თვითონვეა.

შეიძლება სხვაგვარადაც ვთქვათ: საკუთარ არსებობას ადამიანი უშუალოდ, ნათლად შეიმეცნებს, სხვისას კი – გაშუალებით, თავის თავთან შედარების გზით. სხვის „მე“-ზე ვმსჯელობთ უკანასკნელის გარეგანი ნიშნების მიხედვით. ამიტომ ჩემი „მე“ რეალობაა, სხვისი „მე“ კი – ჩემი წარმოდგენა რეალობის შესახებ. ჩემი ტკივილი და სიხარული სინამდვილეა, სხვისი კი – ჩემი წარმოდგენა ტკივილსა და სიხარულზე.

ეს ანიჭებს „მე“-ს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რაც არცერთ სხვა საგანს არ გააჩნია. „მე“ გამონაკლისია ყველაფრისგან და ყველასგან. ის, ასე ვთქვათ, ასომთავრულით იწერება, ყოველივე სხვა – ჩვეულებრივი ასოთი. ის ქვეყნიერების შუაგულია, ხოლო მთელი დანარჩენი ქვეყნიერება – მხოლოდ პერიფერია. თითქოს „მე“ ერთადერთი სინამდვილეა, დანარჩენი ქვეყნიერება კი – მხოლოდ წარმოდგენა სინამდვილის შესახებ.

ამ ვითარებას შოპენჰაუერი ცნობიერების თეორიულ სოლიფსიზმს უწოდებდა (ლათ. solus – ერთი, ერთადერთი; ipse – თვითონ). პრაქტიკულ ცხოვრებაში კი ეს თეორიული სოლიფსიზმი ღირებულებითი სოლიფსიზმის სახეს იღებს – ადამიანი გრძნობს მხოლოდ 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 მხოლოდ სხვის თვალში მოსდის. საკუთარი თავის განვითარება და წარმატების მიღწევაც უფრო

სხვის დასანახად და საჩვენებლად საჭირო, თორემ საკუთარი „მე“-ს წინაშე ადამიანს, როგორც ჩანს, ეს არ სჭირდება. 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, „საზოგადოების“ ჩარევამდე.

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. აქ გარესამყაროსგან განსხვავების უშუალო ცოდნას ემატება მასთან ერთიანობის ღრმა განცდა. ამის მიზეზი გასაგებია: ადამიანობა დიახაც იწყება გარესამყაროსგან მოწყვეტით, მისგან გაუცხოებით და მასთან კონფორტაციით, მაგრამ დასაბამიერი ფესვებით ადამიანი მაინც სამყაროს ნაწილია. ბიბლიის ენაზე ეს ასე ითქმის: ადამიანობა კი იწყება „სამოთხიდან განდევნით“, მაგრამ განდევნილ პირველ ადამიანებს მაინც ახსოვთ „სამოთხე“, ღმერთი და ეს ხსოვნაც მათი ადამიანობის აუცილებელი ნაწილია.

უმაღლეს ცნობიერებას სრულიად სხვა, ამაღლებული შინაარსი შეაქვს ადამიანის სამივე ძირითად სულიერ აქტივობაში – შემეცნებაში, გრძნობებში, მოქმედებითობაში. შემეცნებაში ის თავს იჩენს მეტაფიზიკურ აზროვნებად. ეგოცენტრული ცნობიერება „მე“-სა და გარესამყაროს დაპირისპირებაზეა აგებული, უმაღლესი ცნობიერება კი მათს შინაგან ერთიანობაზე, სუბსტანციაზეა მიმართული. ამიტომ უმაღლესი ცნობიერების სუბიექტს აღარ აინტერესებს ცალკეულ, ერთეულ საგანთა შემეცნება. ეს „კერძო თვალსაწიერი“ მას უკვირს მისი უაზრობის გამო და სულს უხუთავს. იგი ცდილობს მისი ფარგლებიდან გასვლას, მისი ერ-

თიანი საფუძვლის შემეცნებას. ყოველი შემეცნების აუცილებელ პირობად იქცევა მისი დაფუძნება არსის შემეცნებაზე, ანუ მისი ფილოსოფიურობა. „კერძო შემეცნებით“ დაუკმაყოფილებლობა და ფილოსოფიისკენ მიდრეკილება – აი უმაღლესი ცნობიერების გამოვლენა ადამიანურ შემეცნებაში.

გრძნობების მხრივ, უმაღლესი ცნობიერება იცნობა ცნობილი „დაუინტერესებლობით“. უმაღლესი ცნობიერების სუბიექტი, ერთი მხრივ, „უგრძნობია“. მას არ აინტერესებს „სანათუროს სიამენი“ და, ამ აზრ-გაგებით, ნაკლებად ემორჩილება გრძნობებს. ის „მარადიული ემიგრანტია“ თავისსავე სამშობლოში და საერთოდ დედამიწაზე. მეორე მხრივ, ის ხასიათდება, პირიქით, გადაჭარბებული მგრძნობიარობით წარმოსახული საგნების, „იდეების“ მიმართ. ეს „იდეები“, როგორც წესი, არ შეესაბამება „რეალობას“, მაგრამ დიხაბც შეესაბამება ადამიანის ამაღლებულ მიზნებს. ისინი არაა „რეალური“, მაგრამ სამაგიეროდ „ლამაზია“. ისინი უმაღლესი ცნობიერების სუბიექტს არ სურს „თავისთვის“ და ამაშია სწორედ „დაუინტერესებლობის“ არსი. თუმცა მას დიხაბც აინტერესებს მათი არსებობა „თავისთავად“.

მოქმედებითობის მხრიდან უმაღლესი ცნობიერება განსაკუთრებული მიზანდასახული მოქმედების სათავეა: ადამიანი დგება სრულიად თავისებური არჩევანის წინაშე. აქამდე მას ჰქონდა იმთავითვე მოცემული მიზანი, რაც 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. ერთია 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.

აქვე იკვეთება ცნობიერების უღრმესი წინააღმდეგობა და

ტრაგიზმი. ცნობიერება, თავისი არსით, ეგოცენტრულია. სხვაგვარად ის არ იქნებოდა ცნობიერება და, შესაბამისად, არც ადამიანი იქნებოდა ადამიანი. ამას გულისხმობენ, როცა „ადამიანობა“ და „სისუსტე“ სინონიმებად მიაჩნიათ. „დაბადების“ თანახმად, ადამიანობის საწყისი ღვთისგან მოწყვეტა და მასთან დაპირისპირებაა.

მაგრამ უმაღლესი ცნობიერება ადამიანს ეწევა ისევ „უკან“ – გარესამყაროსთან გაერთიანებისკენ, ესე იგი, ადამიანის წინააღმდეგ. უმაღლესი ცნობიერება იმის განცდა და ცოდნაა, რომ „სხვაც ჩემნაირია“ და ყველანი ერთი ვართ: „Tat tvam asi! (შენ ხარ ის“!), როგორც ძველი ინდუსები ამბობდნენ. სხვა მხოლოდ საშუალება კი არაა, არამედ მიზანიც.

ეს ეწინააღმდეგება „მე“-დ ყოფნას და თვითდამკვიდრებას, მაგრამ თვითდამკვიდრება არცაა უმაღლესი ცნობიერების მიზანი. მისი მიზანი „ჭეშმარიტებაა“, „თავისუფლებაა“. ადამიანმა უნდა გადალახოს საკუთარი „მე“ ისე, რომ დარჩეს კიდევ საკუთარ „მე“-დ. იქმნება ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო განწყობა ცნობიერებაში, რაც განაპირობებს მის დასაბამიერ ტრაგიზმს.

ცნობიერებაში არსებული ამ ბრძოლის ბედი გადანყვეტილია ერთმანეთის მოწინააღმდეგე ძალთა თანაფარდობით: ეგოცენტრული ცნობიერება თვითონ ადამიანს ეკუთვნის, რადგან ისაა ადამიანობის საწყისი, დასაბამი. ამიტომ ადამიანი მას „ემხრობა“. უმაღლესი ცნობიერება კი რაღაც უფრო მაღალ, ადამიანისთვის გარეგან ძალას უკავშირდება, რის გამოც მისი ძალა ადამიანში ნაკლებია. მის ძალას ადამიანი განიცდის არა სურვილად, არამედ – მოვალეობად, დანიშნულებად; არა „თავისად“, არამედ შეძენილად, აღზრდისა და შემეცნების პროდუქტად, არა თავისუფლებად, არამედ – აუცილებლობად, „შინაგან იძულებად“.

2. ადამიანის სხეულებრივი წყობა

ადამიანის სულიერ წყობას შეესაბამება მისი სხეულებრივი, ესე იგი, ფიზიოლოგიური და ანთროპოლოგიური წყობა. ადამიან-

ნის 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, რაც მას გარედან აკრავს და ამიტომაც იმსახურებს ქერქის სახელს, ადამიანის ფიზიოლოგიური წყობის ნამდვილ თავისებურებას ჰქმნის. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან სწორედ მასთანაა დაკავშირებული ცნებებით აზროვნების უნარი. რუსი ფიზიოლოგი ივან პავლოვი 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 ნაწილობრივ 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 თა-

ვისებურებასთან – ხელებთან. ადამიანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ძუძუმწოვრად, რომლის წინა კიდურები ხელებია. თითქოს წინა კიდურები ფუნქციურად გამოეყვნენ უკანას, გათავისუფლდნენ 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. ის ახლოსაა წაქცევასთან. ოდნავი დასუსტება საკმარისია, რომ სიარული წაქცევასთან 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.

ცხოველები ხმას გამოსცემენ. ეს უხეში, შინაგანად ერთგვაროვანი, გაბმული ბგერაა, რაიც ცხოველის შინაგან მდგომარეობას გამოხატავს – სიამოვნებას ან უსიამოვნებას, რისხვას ან ალერსს. ზოგი ფრინველის ხმა რამდენადმე დანაწევრებულია და

შეხმატებილებული ბგერებისგან შედგება. ადამიანის მეტყველება კი დანანევრებულია მკაფიო ხმოვნებად და თანხმოვნებად. ამგვარი დანანევრების მთავარი პირობა ენის ნატიფი, უაღრესად დახვენილი 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 მდებრობით და მამრობით სქესებს შორის თავისებურად ვლინდება ადამიანთა მოდგმაში – ქალსა და მამაკაცში. ქალისა და მამაკაცის ერთმანეთისგან განსხვავება შეიძლება დავიწყოთ მათი სხვადასხვა ბიოლოგიური ფუნქციიდან. ქალი მშობელია, ნაყოფის მატარებელია. მის ამ ფუნქციას შეესაბამება მისი თავისებური ფიზიკური კონსტიტუცია – მისი თეძო კაცისაზე განიერია. 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 არ აქვს, რის გამოც მას მით უფრო სჭირდება ტანისამოსი. ასე უბიძგებს სრული უბალნობა უკვე შორეული წარსულიდანვე მდებრობით 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 დატვირთვისთვის. თითქოს ბუნებამ დაიცვა ქალი მძიმე სამუშაოსგან, რათა ნაყოფს მყუდრო სავანე ჰქონოდა.

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 და ჩვილის გამოკვებას დააკლდებოდა.

ეს ფუნქციები – მძიმე ფიზიკური და გონებრივი დატვირთვა ბუნებამ კაცს დააკისრა და შესაბამისი აღნაგობაც უბოძა. მამაკაცი ქალზე ღონიერია. 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 აშკარად მაღლა დგას ქალზე. ქალის აზროვნებაში კი ჭარბობს ინტუიცია და მხატვრული სახეები. ის უფრო სწრაფი, ცოცხალი და შთამბეჭდავია. ამ შთამბეჭდაობით აიხსნება ის, რომ ქალს, ჩვეულებრივ, მეტი გავლენა აქვს მამაკაცზე, ვიდრე მამაკაცს – ქალზე.

ხსენებული მიზეზის გამო, კაცის აზროვნება, უმეტესად, განყენებულ პრინციპებს და მსჯელობებს ემყარება, ქალისა კი – კონკრეტულ ვითარებას, ნათელ ფაქტებს, თვალსაჩინო საგნებს და გრძნობებს. გასააზრებელ საგანს მამაკაცი ნაწილებად შლის, ანანევრებს, ამარტივებს. ქალი კი იმავე საგანს ერთბაშად, მთლიანობაში აღიქვამს, უფრო ცოცხლად და სწრაფად განიხილავს. ამიტომ რთულ, შორეულ საგნებს მამაკაცის გონება უფრო უმკლავდება. სამაგიეროდ ახლობელ, თვალსაჩინო საგნებში ქალის გონება უფრო ერკვევა.

„რთული“, „შორეული“ საგნები ქალს თავისებურად ესმის – როგორც სრულიად განსხვავებული „მარტივი“, „ახლობელი“ საგნებისგან. აქ ის მიდრეკილია „რეალობის“ უარყოფისკენ და საიდუმლო აზროვნებისკენ. კაცის გონება უფრო კანონზომიერებაზეა მიპყრობილი, ის საგნებს შორის კანონზომიერებას ეძებს. ქალის გონება კი უფრო კანონზომიერების დარღვევაზე, ზებუნებრივზე, სასწაულზეა მიპყრობილი. ქალი საგნებს შორის ზებუნებრივ კავშირებს ეძებს და მამაკაცზე მეტად ეტანება ცრუმორწმუნეობას. მამაკაცს უშუალო გარემო და შორეული საგნები,

დაახლოებით, ერთი და იმავე კანონზომიერების სფეროდ მიაჩნია, ქალი კი მკვეთრად განასხვავებს მათ. მისი თვალთახედვით, 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 ჭკრეტა ჰქმნის, რადგან ამ სფეროში აზროვნება გრძნობასა და აღქმას ემყარება. ჭარბი მგრძნობიარობა, „ესთეტიზმი“ მდედრობითი სქესისაა.

სხვადასხვაგვარია ქალისა და მამაკაცის გრძნობებიც. ქალის გრძნობა ბევრად უშუალო და ნამდვილია, ვიდრე კაცისა. მასში ნაკლებად მონანილეობს ლოგიკური აზროვნება. მის ადგილს აქ იკავებს ფანტაზია. ქალის გრძნობა, უმეტესად, იკვებება არა რეალური საგნებისა და ვითარებების გააზრებით, არამედ – წარმოსახული სურათებით, ოცნებით, რაიც ხშირად გვაკვირვებს სინამდვილესთან სიახლოვით.

ქალი ემორჩილება გრძნობებს, რომლებიც მისგან დამოუკიდებლად იქმნება და მოძრაობს. ეს გრძნობები სტიქიასავით იფეთქებს, მალევე აღწევს მწვერვალს და ადვილად გადადის თავის საწინააღმდეგოში. მამაკაცის გრძნობები შედარებით გააზრებულია. მათში მეტია აზროვნება და პიროვნულობა. იგი მეტად უწევს ანგარიშს რეალობას. ამას დრო სჭირდება. ამიტომ კაცის გრძნობა თანდათან იქმნება და უფრო მყარია.

ყოველივე ამის გამო სხვადასხვანაირია ქალისა და კაცის მოქმედებითობა. ქალი უფრო ენერგიულია, ვიდრე კაცი. მას ამოძრავებს ბუნების ძალა, სურვილი. ის ყოველთვის ნათლად ხედავს თავისი მოქმედების მიზანს, რადგან მოქმედებს სურვილის მიხედვით. მან ნათლად იცის, რაც სურს. აქ სუსტია ნებისყოფის ძალა. ქალი, მართალია, მისთვის ჩვეული ენერგიით მოქმედებს საკუთარი სურვილის წინააღმდეგაც, მაგრამ ეს ნებისყოფის გამო როდია. ეს სხვა, უფრო ძლიერი სურვილის გამოა.

სხვაა მამაკაცის მოქმედებითობა. მისი ენერგია ნაკლებია, რადგან არ მომდინარეობს სურვილიდან. ის მომდინარეობს სურვილის გააზრებიდან, აბსტრაქტული პრინციპებიდან, ნებისყოფიდან. სურვილის წინააღმდეგ მამაკაცი მოქმედებს არა სხვა, უფრო ძლიერი სურვილის, არამედ ნებისყოფის, შინაგანი პრინ-

ციპების საფუძველზე. ამიტომ ქალი უფრო ბუნებრივი და ჯან-
სალია, ვიდრე კაცი. სამაგიეროდ მამაკაცი უფრო შემოქმედი და
მაძიებელია.

ქალის ზნეობა თანაგრძნობას ემყარება და მხურვალეა. მისი
უმაღლესი სიქველე სიყვარულია. სიყვარულში ის ბევრად უფრო
ერთგულია, ვიდრე მამაკაცი. ეს აიხსნება, უპირველესად, ქალ-
ური სიყვარულის მინიერებით. ამ სიყვარულს, „მინის“ სახით,
მყარი ნიადაგი აქვს. მინა, ცისგან განსხვავებით, ყოველთვის
„ნამდვილი“ და „ერთგულია“.

ამ ერთგულების მეორე მიზეზი ქალის ბუნებრივი მიდრეკილე-
ბაა „ერთქმრიანობისკენ“. „მრავალქმრიანობა“ საჭირო არაა
გამრავლებისთვის, რადგან ნაყოფის ჩასახვასა და განვითარე-
ბას სავსებით ჰყოფნის ერთი ქმარი. მრავალი ქმარი, პირიქით,
შეაფერხებდა ნაყოფის სწორად განვითარებას. მეორე მხრივ,
მრავალი ქმარი გააძნელებდა მამობის დადგენას და კითხვის
ნიშნის ქვეშ აღმოჩნდებოდა მომავალი ბავშვის დაცულობა მამის
მიერ. ამიტომაც ქალური სიყვარული კაცისაზე უფრო ერთგული.

ოღონდ იგივე მიზეზი იწვევს ქალის ცნობილ ტირანიას სი-
ყვარულში. ქალი ხელიდან არ გაუშვებს ნაყოფის მამას. აკი
უკანასკნელს, წესით და რიგით, ბევრად უფრო ეყვარება ნაყოფი,
ვიდრე სხვა მამაკაცს. გარდა ამისა ქალი სამაგიერო ერთგულე-
ბას ითხოვს, რადგან ორგული სიყვარული თვითონ ვერ წარ-
მოუდგენია. ამით ის ზღუდავს მამაკაცის ბუნებრივ მიდრეკილე-
ბას „მრავალცოლიანობისკენ“, რაც კონფლიქტის წყარო ხდება.

სხვაგვარად უყვარს მამაკაცს. მისი სიყვარულის საგანი უფრო
აბსტრაქტულია, „მარადქალურია“, ქალის ზოგადი სახეა, ნაკლებად
მიჯაჭვული ერთ კონკრეტულ ქალს. ამას სავსებით შეესაბამება კა-
ცის ბუნებრივი მიდრეკილება „მრავალცოლიანობისკენ“.

სწორად შენიშნავს შოპენჰაუერი: „მამაკაცი, თავისი ბუნებით,
მერყეობას იჩენს სიყვარულში, ქალი კი – სიმტკიცეს. მამაკ-
აცს შესაძინევად უნელდება სიყვარული, როგორც კი მიაღწევს
ვნების დაკმაყოფილებას. ამიერიდან თითქმის ყოველი ქალი მე-
ტად იზიდავს მას, ვიდრე ის, ვისაც ფლობს. ამადაც სწადია მრა-
ვალფეროვნება.

ქალის სიყვარული კი, პირიქით, სქესურ შეხვედრის მერე

მძაფრდება სწორედ. ეს იმ მიზნების შედეგია, რასაც ბუნება ისახავს. მას სწაღია 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, ტყუპების გამოკლებით.

აი რად გაურბის მამაკაცს მიწყევ თვალი სხვა ქალებისკენ. ქალი კი ძლიერ მიეჯახება 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“ (19, 42).

მამაკაცის ზნეობა უფრო სამართლიანობის პრინციპს ემყარება, ვიდრე თანაგრძნობას, და შედარებით ცივია. მისი უმაღლესი სიქველე და სათნოება წესისადმი პატივისცემია: „ჯერ წესია საქმე, მერე საქმეა საქმე!“

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ მამაკაცის და ქალის „ბუნებრივი როლები“ ერთმანეთს ავსებს და ჯანსაღი სიყვარულის მყარი საფუძველია. მამაკაცს ქალში სწორედ „ქალური სისუსტე“ ხიბლავს. სწორედ ეს „სისუსტე“ წარმოგვიდგება ქალის მთავარ ძალად. ქალს კი მამაკაცში ფიზიკური ძალა და ნებისყოფის სიმტკიცე მოსწონს. ესენი ჰქმნის მამაკაცურ ძალას.

მაგრამ მამაკაცში ჩადებულმა ბუნების საწინააღმდეგო გაქანებამ გამოიწვია „პატრიარქალური ცივილიზაციის“ შეჭრა ბუნების წესრიგში და ხსენებული როლების გადასინჯვა. ამიტომ მამაკაცი და ქალი ჩვენს დროში ისტორიულად შეიცვალა. ემანსიპაციამ ქალი მამაკაცური თვისებებით აღჭურვა, ხოლო მამაკაცი – ქალურით. ქალისა და კაცის ურთიერთობამ იდუმალი ხიბლი და ძალა დაკარგა, რამაც ცხოვრების შინაარსი რამდენადმე გააღარიბა. ეს დასავლური ცივილიზაციის კრიზისის ერთერთი ნიშანია.

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. მისი ინდივიდურობა შორეულ წარსულში ნაკლებად იყო განვითარებული, მაგრამ 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 წევრად აცნობიერებს. მაგრამ მან იცის, რომ ყველა ჯგუფი მეტიმეტად დროებითია და თვითონ მარტოა დარჩენილი თავისი თავის წინაშე. ეს წარმართავს მის ყურადღებას საკუთარი თავისკენ, სწორედ თავისი ინდივიდურობისკენ. ადამიანი, ძალაუწებურად, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თავის იმ ნიშნებს, რითაც სხვებისგან განსხვავდება.

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 ფრ-

ინველი ფრინველისგან და ცხოველი ცხოველისგან. განვითარების კიბეზე აშკარად იზრდება გვარეობის დასახსვრა სახეობებად და ქვესახეობებად. ცოცხალ არსებათა აღნაგობის გართულებას თან სდევს ინდივიდურობის ზრდა.

მაგრამ ადამიანამდე ცოცხალ არსებათა შორის განსხვავება უფრო სახეობის განსხვავებაა სახეობისგან, ვიდრე ინდივიდისა ინდივიდისგან. მაგალითად, არწივი განსხვავდება ბელურისგან, მაგრამ ძალიან მცირეა არწივის განსხვავება მეორე არწივისგან და ბელურისა – მეორე ბელურისგან. აქ ინდივიდი სახეობის 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 აღრმავენს ინდივიდურობას და, არსებითად, პირველად ჰქმნის სახელდობრ ადამიანურ ინდივიდურობას.

სხვა საგანთა და არსებათა ინდივიდურობა, გაუცნობიერებლობის გამო, არაა ღრმა. ის, ასე ვთქვათ, „ზოგადი ინდივიდურობაა“. ყველა საგანი და არსება თავისი გვარეობის ეგზემპლარია. 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 მთელი გარესამყაროსგან, თავის ერთადერთობას. სხვებისგან ის რაღაც 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 ცნებაში, არ მოიაზრება ცნების საშუალებით. რაციონალისტი ფილოსოფოსები ცნებებით შეიმეცნებდნენ ადამიანს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი ადამიანის ინდივიდურობას არ ანიჭებდნენ დიდ

მნიშვნელობას. დანიელი ფილოსოფოსი კირკეგორი კი ადამიანის არსს სწორედ ინდივიდურობაში ხედავდა. ამიტომაც მან ცნებითი აპარატი უფარგისად გამოაცხადა ადამიანის შესამეცნებლად და მთლიანად მხატვრულ აზროვნებას მიენდო.

ადამიანური ინდივიდი არაა ცნება, ესე იგი, არ მოიცავს რაღაც სიმრავლეს, კლასს, არ მოიაზრება რაღაც დასრულებულად. ამიტომ ის დახასიათდება არა ცნებებით და კატეგორიებით, არამედ ეგზისტენციალებით (ლათინური *existentia* – არსებობა).

ეგზისტენციალი ადამიანური არსებობის ძირეულ განცდას გამოხატავს. ის მხატვრული სახე უფროა, ვიდრე ცნება. შეიძლება ითქვას, რომ იგი სახის და ცნების თავისებური ნარევი. სახესთან მას საერთო აქვს წარმომავლობა უშუალო განცდისგან; ცნებას კი ემსგავსება იმით, რომ მსჯელობის ნაწილად იქცევა. ასეთი ეგზისტენციალებია: „მარტოობა“, „შიში“, „ზრუნვა“, „სასოწარკვეთილება“, „არაფრის პირისპირ დგომა“, „რისკი“ და სხვა.

ამ ეგზისტენციალებს კარგად აერთიანებს თავის თავში „მარტოობა“ – ადამიანი მარტოა! ეს გასაგებია: ვინც ერთადერთია, ის მარტოა. მას შეიძლება ბევრი მეგობარი ჰყავდეს. მაგრამ მარტოობის ეგზისტენციური განცდა მოიცავს იმის განცდასაც, რომ მეგობარი უმნეოა; რომ ადამიანის უმნეობას ვერაფერი უშველის. ის სასრულოა და არყოფნითაა გარემოცული.

საინტერესოა ამ მარტოობის დროითი შინაარსი: ღრმა ჩაფიქრებისას ადამიანი ანაზღად იგრძნობს, რომ მისი ცხოვრება არც არაფრის გაგრძელებაა, არც არაფრის დასაწყისი, არც არაფრის ნაწილი. აქ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მის ნაყოფიერებას, ანუ პროდუქტულობას, დამსახურებებს, აღიარებულობას. 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 რალაცის სულ თავიდან და პირველად დაწყებაა. მაგრამ ეს დაწყება, ფაქტიურად, სიკვდილამდე გრძელდება და სიკვდილით მთავრდება. მთელი ცხოვრება, კაცმა რომ თქვას, ცხოვრების დაწყების მცდელობაა. ამიტომაც ყველა ადამიანს ცხოვრებაში უამრავი „მოუგვარებელი საქმე“ რჩება.

ცხოვრება არაა რალაც მთლიანი, რალაცისკენ 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 წუთისოფელია. ცხოვრება არც მთლიანობის ნაწყვეტია და არც თვითონაა რაიმე მთლიანობა. ის დაპირისპირება უფროა, დაპირისპირება რალაც სრულიად სხვასთან – სიკვდილთან.

ეგზისტენციური თვითცნობიერება ინდივიდურობას, ანუ უნიკალობას და განუმეორებლობას ისე აბსოლუტიზებს 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 რალაც უცხოვს, სხვას, რაიც უპირისპირდება სწორედ შიგნიდან.

ინდივიდურობა აქ უკავშირდება მის სრულიად სანინალმდეგოს – დიხოტომიურობას (ბერძნული „დიხოტომია“ – 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 საწყისია. 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. ამ გზით მას 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 ალტკინებულია 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“ (63, 47).

მარტინ ჰაიდეგერი ამ ვითარებას ახასიათებდა ადამიანის მიმართებად არარაობასთან. მართლაც, „ტრანსცენდირება“, ანუ ყველაფრიდან ნიადაგ გასვლა იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ადამიანი არაფრიდან მოდის.

ადამიანი, დიხოტომიურობის გამო, მუდამ ირჩევს. მასში თითქოს, სულ მცირე, ორი ინდივიდი ებრძვის ერთმანეთს, რისი შედეგიც მუდამ მეტ-ნაკლებად მტკივნეული და მტანჯველია. ეგრეთწოდებული პიროვნება ნამდვილი ბრძოლის ველია, სადაც გამარჯვებული, კაცმა რომ თქვას, არ არსებობს. ადამიანად ყოფნა ნიადაგ გაყოფილობა და დაძაბულობაა.

ადამიანის ეს მხარე იქცევდა ფრანგი მოაზროვნის ბლეზ პასკალის (1623–1662) განსაკუთრებულ ყურადღებას. მისი მათემატიკური გონება, სიზუსტით ესოდენ გამორჩეული, თავს დასტრი-

ალებდა ამ სრულიად არამათემატიკურ ვითარებას – პრინციპულ გაურკვევლობას. ამიტომ გონებით ადამიანის შემეცნება პასკალს 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. ადამიანის „ფენები“

ადამიანი თითქოს ერთი გარკვეული, მთლიანი არსებაა. მაგრამ ის ამავე დროს სხვადასხვა, ხშირად საპირისპირო ძალთა შეჯახების ასპარეზად ჩანს. ეს ფილოსოფოსებს ძველთაგანვე აფიქრებინებდათ, რომ ადამიანი სხვადასხვა „ფენისგან“, თვით რამდენიმე „მე“-სგანაც კი შედგება.

ამ მხრივ, პირველ რიგში, აღსანიშნავია პლატონი. მთელი ქმნილებათა სამყარო მას მიაჩნდა იდეისა და მატერიის ნარევიად. არც ადამიანის სულია გამონაკლისი, რადგან ისიც შექმნილია. მატერიასთან კავშირი ამძიმებს და ბორკავს მას იმის მიხედვით, თუ რა ხარისხისაა ეს შერევა.

პლატონი ფიქრობს, რომ ადამიანის სული, სხეულთან კავშირის გამო, რთულია, შედგენილია და სამ ნაწილად იყოფა. სულის მთავარი, იდეიდან მომდინარე ნაწილი გონებაა. ის იდეების შემეცნების უნარია. მისი მეშვეობით ადამიანი უჭვრეტს იდეებს და მალლა დგას მარად ცვალებად, გრძნობად სამყაროზე. სულის ეს ნაწილი გონიერი, მარტივი და უკვდავია. ის მოთავსებულია ადამიანის უმაღლეს ნაწილში, თავში, რომელიც მრგვალია სამყაროსავით და სრულყოფილია ადამიანის სხეულის სხვა ნაწილებთან შედარებით.

მატერიისკენ მიქცეული, მატერიისმიერი ნაწილი სული-სა გრძნობებია. პლატონი გრძნობებს მუდამ რალაც არასრუ-

ლყოფილთან, კერძოდ, სიბნელესთან, უზომობასთან, არცოდნასთან აკავშირებს. ამასთანავე იგი განასხვავებს ორი გვარეობის გრძნობას. ერთია გონიერი გრძნობა, რომელსაც შეიძლება ნება ვუწოდოთ. მას უყვარს და სურს იდეა, ესე იგი, მოძრაობს გონების მიმართულებით. იგი გულშია მოთავსებული და ხასიათდება თავშეკავების უნარით, აგრეთვე, მძლავრი ენერგიით. სულის ეს ნაწილი, არსებითად, მატერიისმიერია და ამიტომ კედება.

გრძნობების მეორე ნაწილი სურვილებია, ვნებებია, რაც შეიძლება შევადაროთ ბრმა, ცხოველურ სანყისს. სულის ეს ყველაზე უგუნური ნაწილი მუცელშია მოთავსებული. ის ისევე მოკვდავია, როგორც ნება.

სულის ეს სამი ნაწილი – გონება, ნება და ვნებები ჰქმნის წინააღმდეგობასა და განუწყვეტელ დაძაბულობას ადამიანის ცხოვრებაში. დიალოგ „ფედროსში“ პლატონი შთამბეჭდავად აგვინერს ამას ფრთიანი ეტლის ალეგორიით: „წარმოვიდგინოთ სული ფრთიან ორცხენად, რასაც მართავს მხედარი. ღმერთებს ცხენებიც და მხედარიც კეთილშობილი ჰყავთ, ადამიანის საქმე კი სხვაგვარადაა. აქაც მხედარი მართავს ორცხენას. მაგრამ მისი ერთი ცხენი კეთილშობილი და მშვენიერია, მეორე კი – ველური და შლეგი. რა გასაკვირია, თუ მართვა ძნელი იქნება და რბოლა – დაბრკოლებული?“ (57, 287-288).

ადამიანის სულიერი ცხოვრების, მისი შინაგანი დაძაბულობის ეს დრამატული სურათი ჩვენს დროში ღრმად გააცნობიერა ავსტრიელმა ფსიქოლოგმა ზიგმუნდ ფროიდმა და გაითვალისწინა თავის თეორიაში. მანაც ადამიანის სულიერი ცხოვრების ქვემდებარე ვითარებად გამოაცხადა განუწყვეტელი დაძაბულობა – ადამიანის ფსიქიკა ბრძოლის ველია!

ადამიანის პლატონური „განწვალება“ გასდევს მთელ ქრისტიანულ შუა საუკუნეებს. აქაც ადამიანი სხეულებრივ და სულიერ „მეებად“ არის წარმოდგენილი. ადამიანის ღირსეულ, ღვთაებრივ სანყისად ითვლება სული, ხოლო ნაკლოვან, ეშმაკეულ სანყისად – სხეული და, საბოლოო ანგარიშით, მასთან დაკავშირებული ბოროტი ნება. ეს უკანასკნელი გმობის და დათრგუნვის ღირსია.

შუა საუკუნეების დასასრულს ადამიანის ამ გაორებამ სრულიად თავისებური ხასიათი მიიღო – ცოდნისა და რწმენის დუ-

ალიზმის, ეგრეთწოდებული „ორგვარი ჭეშმარიტების“ სახე. ჭეშმარიტია საიდუმლო გამოცხადება და ის უნდა ვირწმუნოთ. მაგრამ ასევე ჭეშმარიტია მეცნიერება, ცოდნა, თუმცა ის ხშირად სრულიად ენინაალმდეგება რწმენას.

ცნობიერების ეს გაორება თავისებურად გადაიტანა კანტმა თავის მოძღვრებაში თეორიულ და პრაქტიკულ გონებათა შესახებ. თეორიული გონებით ადამიანი ბუნებას ეკუთვნის და, არსებითად, ბუნების ნაწილია, მაგრამ პრაქტიკული გონებით ის თავისუფლებას ეკუთვნის, ბუნებაზე მალლა დგას და მეცნიერებისთვის მიუწვდომელია.

ამით ადამიანი ემსგავსება ორი ცხენის მომთვინიერებელს, ვის შესახებაც მაცხოვარი მოგვითხრობს სახარებაში. ორ, ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიმართულებით მიმსწრაფ ცხენს ვერავინ დააურევებს და ადამიანის სამწუხარო ხვედრად დაძაბულობა რჩება, რაც არღვევს პიროვნების მთლიანობას და ადამიანი ნევროზების მსხვერპლი ხდება.

ეს ვითარება სოციოლოგიურ დეტალებში აღწერა და შეაფასა გერმანელმა ფილოსოფოსმა და სოციოლოგმა მაქს ვებერმა (1864–1920) თავის კონცეპციაში თანამედროვე ადამიანის თავისუფლების შესახებ. თანამედროვე ადამიანი, ერთი მხრივ, დიდი ინდუსტრიული მანქანის ჭანჭიკია და მთლიანად ემორჩილება ეგრეთწოდებული „ფორმალური რაციონალობის“ კანონებს. ამიტომ „სამსახურის საათებში“ მისი თავისუფლება და ღირსეული ცხოვრება შეუძლებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, სამსახურისგან თავისუფალ დროს ადამიანს შეუძლია საკუთარ „მე“-ზე იზრუნოს და ზნეობრივი კანონის მიმართ იცხოვროს. ვებერი ამით ცდილობს პიროვნების გადარჩენას მასისგან, მაგრამ სამაგიეროდ ორად ჰყოფს და ამით, ფაქტიურად, ანახევრებს, ახეიბრებს და არაქათს აცლის მას.

ადამიანში, თანამედროვე მეცნიერებასთან სრული თანხმობით, შეიძლება განვასხვავოთ სამი „ფენა“: ბიოლოგიური, სოციალური და პიროვნული. პირველში იგულისხმება, ძირითადად, ადამიანის სწრაფვა სიცოცხლის შენარჩუნებისა და დამკვიდრებისკენ. ინდივიდის სიცოცხლე მყიფე და მსხვერვადია, რასაც ინდივიდი უპასუხებს საკუთარ სიცოცხლეზე და მის გამრავლებაზე

ზრუნვით. ეს თავს იჩენს ძირეული, „საბაზო“ მოთხოვნილებები-
სა და იმპულსური რეაქციების სახით, რაც მთლიანად აიხსნება
ბიოლოგიური კანონებით. ზუსტად ასეთივე ბიოლოგიური ფენაა
ცხოველებშიც და ბუნება თავისი ინსტინქტების პროგრამით ზო-
მიერების ფარგლებში აქცევს მას.

ცნობიერების პირობებში კი ეს ბიოლოგიური ფენა იმდენად
უნესრიგო და უმართავ ხასიათს იღებს, რომ შეუძლებელი ხდება
არსებობა საზოგადოებისა და, მაშასადამე, თვით ინდივიდისაც.
ამიტომ საზოგადოება ერევა ინდივიდის ფსიქიკაში და ნორმებს
უნესებს მას გარედან. ინდივიდი მწვავედ გრძნობს ამ აქტის
რეპრესიულობას, მაგრამ ასევე ხედავს მის აუცილებლობას. ამი-
ტომ თანდათან ეჩვევა მას და თავის „შინაგან“ ნორმად აქცევს.
სოციალური ნორმების გაცნობიერება და შესაბამისი ჩვევები
ერთად ჰქმნის ადამიანში მის „საზოგადოებრივ არსებას“, ანუ
„სოციალურ ფენას“.

ადამიანის მესამე არსებით „ფენას“ ჰქმნის ბიოლოგიური და
სოციალური ფენების გაცნობიერება. ადამიანი მათ აცნობიერებს
თავის შინაარსად. სწორედ ამას ეწოდება „მე“. ეს არის ადამიანის
შინაგანი მიმართება საკუთარ თავთან, საკუთარი თავის დასახ-
ელება. არ უნდა გვეგონოს, რომ ჯერ არსებობს ადამიანი და
შემდეგ ის საკუთარ თავს აცნობიერებს. ეს ღრმა შეცდომაა.
ადამიანი სწორედ ამ გაცნობიერებით იქმნება პირველად, ხოლო
მანამდე მცენარესა და ცხოველს ედრება.

„მე“, უპირველეს ყოვლისა, გაცნობიერებაა. გაცნობიერების
საგანი „ბუნება“ და „საზოგადოება“, მაგრამ ამავე გაცნობიერე-
ბით იქმნება „მე“, პიროვნება. ის, განსაკუთრებულ შემთხ-
ვევაში, ამჟღავნებს თავის საკუთარ შინაარსსაც, რომელიც არ
დაიყვანება არც ბიოლოგიურ, არც სოციალურ ფენებზე. ეს ში-
ნაარსი ზნეობრივ კანონთან მიმართებაა, უმაღლესი ცნობიერე-
ბაა, სინდისია. ადამიანის ცხოვრების ფუნდამენტურ შინაარსად
გვევლინება „ბუნებას“, „საზოგადოებასა“ და „სინდისს“ შორის
წინააღმდეგობის თითქმის განუწყვეტელი დაბალანსება.

ეს დაბალანსება შედგება გაცნობიერებისგან, შეფასები-
სგან, აწონ-დაწონვისგან, რასაც მოსდევს არჩევანი და
გადაწყვეტილების მიღება. ამ აქტის პიროვნულობაში გვარნ-

მუნებს პასუხისმგებლობის გრძნობა. ეს გრძნობა მიუთითებს იმაზე, რომ ქცევის ავტორი „მე“-ა, პიროვნებაა. ადამიანი, ჩვეულებრივ, იძაბება ამისგან და ცდილობს გაექცეს პასუხისმგებლობას. მაგრამ ეს არაზუსტი გამოთქმაა. პასუხისმგებლობისგან გაქცევაც პასუხისმგებლობის ალებაა ამ გაქცევისთვის, ისევე როგორც არჩევაზე უარისთქმაც არჩევაა.

ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ჩანს, რომ ადამიანის ცხოვრების მთავარი შინაარსი წინააღმდეგობაა. სხვადასხვაა წინააღმდეგობის ხარისხი, ღირებულება და მნიშვნელობა, გარეგანი გამოხატულება და შინაგანი განცდა, მაგრამ წინააღმდეგობა მუდამ რჩება ადამიანის ცხოვრების განუწყვეტელ შინაარსად. უფრო ხშირად ეს წინააღმდეგობები გარეგანია – წარმოადგენს წინააღმდეგობას ადამიანსა და ბუნებას, ადამიანსა და სხვა ადამიანებს შორის. მაგრამ არანაკლებ იჩენს თავს ეგრეთწოდებული შინაგანი წინააღმდეგობები – წინააღმდეგობა სურვილსა და შესაძლებლობას, აგრეთვე თვით სურვილებს შორის.

ყველაზე დიდ და შთამბეჭდავ წინააღმდეგობად მაინც ჩანს წინააღმდეგობა სურვილსა და შეგნებას, კერძოდ, სიცოცხლის იმპულსსა და სინდისს შორის. სიცოცხლის იმპულსი ითხოვს სხვათა გადაქცევას ამა თუ იმ ზომის საშუალებად. სინდისი კი ადამიანის მიმართებაა ზნეობის კანონთან, მისი გაცნობიერებაა და ითხოვს სხვების განხილვას საკუთარი „მე“-ს იგივეობრივად, ესე იგი, არა მხოლოდ საშუალებად, არამედ მიზნადაც. ეს ეწინააღმდეგება სიცოცხლის იმპულსს, სასიცოცხლო ენერგიას და იწვევს მის მოღუწებას, გამოფიტვას. იფეთქებს წინააღმდეგობა, რაც გულუბრყვილოდ და შთამბეჭდავად დახატა ვაჟა-ფშაველამ „გველის მჭამელში“.

ნ. ადამიანი და თავისუფლება

ა) თავისუფლების დადებითი შინაარსი

ადამიანის ერთერთ ყველაზე არსებით ნიშნად თავისუფლება ითვლება. ადამიანური არსებობის ამ მხარეს განსაკუთრებით

ებრაული და ქრისტიანული სარწმუნოებანი წამოსწევენ წინ. ბიბლიაში ღმერთთან ადამიანის მსგავსების მთავარ წერტილად ნების თავისუფლებაა ნათქვამი. ღმერთმა ადამიანი აღჭურვა თავისუფალი ნებით, ანუ იმის უნარით, რომ იცხოვროს თავის შეხედულებისამებრ და პასუხი აგოს თავის ქმედებებზე.

თავისუფლება, როგორც ზემოთ თავის ადგილას ვამბობდით, სულიერების ნამდვილი შინაარსია. მატერიალურობა გარეთ, ანუ სივრცეში არსებობაა, სულიერება კი შიგნით, თავის თავში არსებობა, ანუ თავისუფლება. ამ აზრით, თავისუფლება სიცოცხლის არსებითი ნიშანია. ყველა ცოცხალი არსება თავისუფალია, რამდენადაც თვითონ, თავისი ძალებით და თავისი სურვილით მოქმედებს, განსხვავებით მატერიალური საგნისგან, ნივთისგან. ამ აზრ-გაგებით, თავისუფალია არა მხოლოდ ადამიანი, არამედ ნებისმიერი უმარტივესი ცოცხალი არსება.

მაგალითად, მცენარეს სურს სინათლე და თვითონ მიისწრაფვის მისკენ თავისუფლად. ცხოველს სურს საკვები და ასევე თვითონ, თავისუფლად მიისწრაფვის მისკენ. ადამიანიც ასეა: თვითონ, თავისი სურვილით, თავისუფლად მიისწრაფვის თავისი სასიცოცხლო ძალების ხარჯვისკენ და აღდგენისკენ. ადვილი შესამჩნევია, რომ ეს მოძრაობა არ გამომდინარეობს გარეგანი ძალების მექანიკური ზემოქმედებიდან. პირიქით, ცოცხალი არსება ხშირად უმძიმესი ბრძოლით, ძალთა უკიდურესი ხარჯვით გადასძლევს გარეგან ძალთა ზემოქმედებას, ნაირ-ნაირ დაბრკოლებას, ოღონდ კი სანადელს ენიოს და თავისი საარსებო საშუალება მოიპოვოს.

ამ ასპექტში ცხოველისა და ადამიანის თავისუფლება ერთი გვარისაა. უკანასკნელის თავისებურებას, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში, გონებასთან, ცნებებთან კავშირი განაპირობებს. ეს პრინციპულად სხვა შინაარსს აძლევს ადამიანის თავისუფლებას.

როცა ადამიანის მოქმედება ბრკოლდება, ადამიანი დროებით აჩერებს შინაგან აქტივობას, სურვილის გადასვლას ქცევაში. იწყება ქცევის „ობიექტივაცია“, შემეცნებითი განხილვა. ადამიანი, თავისი ინტელექტური შესაძლებლობების მიხედვით, სწყვეტს საკითხს რომელიღაც ქცევისთვის უპირატესობის მინიჭებით.

იგი ისახავს მიზანს და მიმართავს საშუალებებს მისი განხორციელებისთვის.

ამ დროს ადამიანს უშუალოდ სურვილი, ან მოთხოვნილება კი არ ამოძრავებს, არამედ გააზრებული სურვილი – მომავალი ქცევის ან ქცევათა შედეგის შესახებ წარმოდგენა, ანუ მიზანი. ადამიანის ქცევა მიზანდასახული მოქმედების სახეს იღებს. შინაგანი აქტივობა, ანუ თავისუფლება ახალ შინაარსს იძენს. ეს სპეციფიურად ადამიანური თავისუფლებაა – ქცევის განსაზღვრულობა არა მიზეზებით, არამედ მიზნით.

ძნელი არაა ამ თავისუფლების სპეციფიკის და მნიშვნელობის დანახვა. ეს არის ადამიანის დამოუკიდებლობა უშუალო გარემოსგან, მასზე ამაღლება, ბუნებაზე და ცხოველზე გაბატონების დასაწყისი. ადამიანს აღარ მართავს უშუალო გარემო და მასთან დაკავშირებული სურვილები. მას მართავს მიზანი, რაც გონებამ შეიმუშავა ცნებითი აზროვნების წყალობით და ნებამ დასახა მოქმედების სახელმძღვანელოდ. მაშასადამე, თავისუფლება აქ შიგნიდან მოქმედებაა, შინაგანი დეტერმინაციაა არა სურვილებისგან მართულობის, არამედ მიზნის დასახვისა და ამ მიზნისგან მართულობის, მიზნობრივი დეტერმინაციის აზრით. აქ კი უფრო აშკარაა ადამიანის დამოუკიდებლობა თავისი სურვილებისგან. ადამიანი ამ სურვილების მოწინააღმდეგე უფროა, ვიდრე – მისგან მართული.

მართლაც, მიზანსწრაფული კაცი არაფრით ისე არ იცნობა, როგორც ვნებების დათრგუნვით და მათზე ბატონობით. მის ურყევ ნებაზე ვნებები ისევე იმსხვრევა, როგორც ზღვის ზვირთები – სიპ კლდეზე.

ცხოველი ლტოლვებით და ინსტინქტებით მოქმედებს. ეს-ლაა, ცხოველქმედებაა, ვიტალობაა მისი თავისუფლება, რაც მას ნივთებზე მალლა აყენებს. ადამიანი კი მიზნით ხელმძღვანელობს და ესაა მისი თავისუფლება. ამ უნარმა ისევე მალლა დააყენა ადამიანი ცხოველზე, როგორც ცხოველი დგას ნივთებზე მალლა. ეს მიზანდასახული არსება ისევე გამოიყურება ცხოველებს შორის, როგორც თვალხილული ადამიანი – ბრმებს შორის. შიგნიდან განსაზღვრულობამ, შინაგანმა დეტერმინაციამ, ანუ თავისუფლებამ ასეთი რთული და განსაკუთრებული სახე მიიღო

ადამიანში და შეადგინა ადამიანური თავისუფლების სპეციფიკა.

ბ) თავისუფლების უარყოფითი შინაარსი

ზემოთ თავისუფლების დადებითი შინაარსია გადმოცემული, რადგან თავისუფლება დახასიათებულია დეტერმინაციის თავისებურ სახედ. ცხოველებში ის ქცევის განსაზღვრულობაა სურვილებით, ხოლო ადამიანში – მიზნით. ამგვარი მიდგომისას თავისუფლების მხოლოდ ერთი, რაციონალური მხარე ჩანს. მისი მეორე, უფრო არსებითი და მთავარი მხარე უარყოფითი, ირაციონალური შინაარსია – თავისუფლება, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს არაფრით განსაზღვრულობას.

ადამიანი ცნობიერი არსებაა. ის არა მხოლოდ არსებობს, როგორც ეს ითქმის ჩვენთვის ცნობილი ქვეყნიერების ყველა სხვა საგანზე, არამედ აგრეთვე აცნობიერებს თავის არსებობას. აქ იკვეთება ადამიანის განსხვავება ყველა სხვა საგნისგან. ყოველივე დანარჩენი, რაკილა არ არსებობს ცნობიერად, ჩართულია სამყაროს ფუნდამენტურ ნყობაში, არაა გამოყოფილი მისგან და მთლიანად იმართება მისგან დამოუკიდებლად არსებული კანონებით. ყველა სხვა საგანი დეტერმინირებულია, განსაზღვრულია.

ზედმეტი ჩანს იმის დამატება, რომ ეს გარედან განსაზღვრულობაა. ზედმეტია, რადგან არცერთი ეს საგანი არ არსებობს „თვითონ“. ადამიანის ცნობიერება პირობით გამოჰყოფს მათ დანარჩენ სამყაროსგან. სულ ადვილია ამ გამოყოფის პირობითობის დანახვა. საგნები არ არიან გამოყოფილი სამყაროსგან და, ამ აზრით, არც კი არსებობენ. ისინი სამყაროს ნაწილებია და მათი დამოუკიდებლობა ჩვენი ოპტიკური ილუზიაა.

ადამიანი კი ცნობიერი არსებაა. ხოლო ცნობიერება არსებობს როგორც „გარესამყაროსგან“ გამოყოფა და მასთან დაპირისპირების ცოდნა. აი ეს გამოყოფაა, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფლება და, მაშასადამე, ის პირდაპირ გამომდინარეობს ცნობიერებიდან – მისი უპირველესი „შედგია“. ეს არის ადამიანის ყველაზე ძირეული დახასიათება.

თავისუფლებაში მთავარია აი ეს დამოუკიდებლობა, სამყაროდან ამოგდებულობა და „არაფერზე“ დაყუდება. ბიბლიაში ეს ასეა ნათქვამი: ადამმა და ევამ შემეცნების ხიდან ნაყოფი იგემეს და ამიტომ ღმერთმა მოიკვეთა ისინი, განდევნა სამოთხიდან. ამით დაიწყო ადამიანის ისტორია, ადამიანობა.

ღმერთი იქვე დაურთავს: „სიკეთისა და ბოროტების ცოდნით ადამი გახდა როგორც ერთი ჩვენგანი“ (დაბადება, 3. 22). აქაც გახაზულია თავისუფლება. ადამიანი, ისევე როგორც ღმერთი, გარედან არ განისაზღვრება და თვითონვეა თავისი თავის უფალი.

აქ კარგად ჩანს, რომ თავისუფლება უპირისპირდება მიზეზობრიობას. ყველა სხვა საგნის არსებობა და მისი ნებისმიერი ცვლილება მიზეზობრივი აუცილებლობით განისაზღვრება. ადამიანი კი ამ მხრივ გამონაკლისია. ის თვითონვეა „პირველი მიზეზი“ თავისი არსებობისა და ნებისმიერი ცვლილებისა. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის „თვითონვე იწყებს მიზეზთა რიგს“.

ამის ლოგიკურად, რაციონალურად გააზრება შეუძლებელია. ადამიანის ქცევებიც შეიძლება მიზეზობრივად აიხსნას, ოღონდ ამ „მიზეზთა მიზეზი“ თვითონ ადამიანია და, მაშასადამე, ეს უკანასკნელი მიზეზთა გარეთ რჩება. ამდენად, მიზეზთა ჯაჭვი წყდება და „თეორია“ ჩიხში შედის, რადგან იგი მიზეზობრიობის აღიარებას ემყარება. ადამიანი, ისევე როგორც ღმერთი, „პირველი მიზეზია“ თავისი თავისა და მოქმედებს თავისუფლად.

ეს, კანტის თქმით, პრაქტიკული სფეროა და აქ მიზეზთა საფუძვლად თავისუფლება ჩანს. ადამიანი მიზანს ისახავს თვითონ და თავისი პასუხისმგებლობით ახორციელებს მას. ამ დროს ის ეყრდნობა არა რაიმე მყარს – ესე იგი, კანონს, აუცილებლობას, არამედ – „არაფერს“. ამიტომ ცხოვრებას ყოველთვის აკლია დამაჯერებლობა, დარწმუნებულობა, სიმშვიდე. მათ ადგილს იკავებს ვარაუდები, გაბედვა, პასუხისმგებლობა და დაძაბულობა.

აქ აშკარაა ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი სამყაროში. თვითცნობიერება მის შუაგულ ნერტილად წარმოგვიდგება და ადამიანი ამორთული ჩანს სამყაროდან. სწორედ ეს იგულისხმება მაცხოვარის სიტყვებში: „მელსა ხერელი უჩნს, თევზსა წყალი,

მფრინველთა – ცა, მხოლოდ ძემ კაცისამ არა უწყის, სად მიიდრიკოს თავი“ (მათე 8, 20). იგივე ვითარებაა გახაზული ჰაიდუგერის ცნობილ ფრაზაში: „ადამიანი გადაგდებულია სამყაროში!“.

ნათქვამიდანაც აშკარაა თავისუფლების წინააღმდეგობრივი შინაარსი, რაც განაპირობებს ადამიანის გაორებულ დამოკიდებულებას მისდამი. ერთი მხრივ, ადამიანს მოსწონს თავისუფლება, რადგან ეს ნიშნავს მის დამოუკიდებლობას და ქცევის ავტორად ყოფნას, ერთი სიტყვით – თვითმყოფადობას. ეს არაა გასაკვირი: ადამიანი არსებობს იმდენად, რამდენადაც თავისუფალია. ამიტომ ის მტკივნეულად განიცდის თავისი თავისუფლების ხელყოფას და ჩვილის ასაკიდანვე ამჟღავნებს მწვავე რეაქციებს ამ მიმართულებით.

მეორე მხრივ კი, ადამიანი გაურბის თავისუფლებას, რადგან უკანასკნელს ახლავს მძიმე პასუხისმგებლობის ტვირთი, უკიდურესი ძალისხმევა და დაძაბულობა. ადამიანი იხსნის პასუხისმგებლობას და გარედან ეძებს საყრდენს. მეოცე საუკუნის ებრაელმა ფილოსოფოსმა ერიხ ფრომმა დაწერა კიდევ გახმაურებული წიგნი „გაქცევა თავისუფლებიდან“.

„თავისუფლებისგან გაქცევის“ დროს ადამიანი ვერ აცნობიერებს, რომ ის მაინც თავისუფალი რჩება. ის ხომ თვითონ იღებს ამ გადაწყვეტილებას? თავისუფლება ადამიანის ფუნდამენტური ნიშანია, აუცილებელი ხვედრია და მას თავიდან ისევე ვერ მოიცილებს, როგორც წარმართი – ბედისწერას. ერთი რამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას: ადამიანი მუდამ თავისუფალია, ოღონდ ჩვეულებრივ ვერ აცნობიერებს ამას. ამ დროს მისი თავისუფლების ხარისხი მცირეა. განსაკუთრებულ შემთხვევაში კი ადამიანი აცნობიერებს მას და ამ დროს ის უფრო „დიდი რაოდენობით“, ანუ „ნამდვილადაა“ თავისუფალი.

თავისუფლების უარყოფითი შინაარსიდან ჩანს, რომ ადამიანი ბუნების კანონზომიერი მდინარების შეწყვეტაა. თითქოს ბუნება შემოწყრა ადამიანს. მან, ადამიანის სახით, თითქოს სიმყარე დაკარგა და „სამყარო დაირღვა“. ადამიანი უცხოა ბუნებისთვის, ისევე როგორც ბუნება – ადამიანისთვის. ადამიანი გადის ნებისმიერი ფარგლებიდან, ანუ „ტრანსცენდირებს“, როგორც იასპერსი ამბობს, და „მეტაფიზიკურ ცხოველია“, თუ ჰაიდუგერის

მეტაფორას გამოვიყენებთ. მისი თავისუფლება „განუწყვეტელი ტრანსცენდირება“ და საკუთარი თავის უსასრულო ძიებაა. ადამიანი თავისუფალია, რამდენადაც საზღვარს არღვევს და ვერცერთ კალაპოტში ვერ ეტევა.

ამ თავისუფლებას ერთნაირად შეიძლება ვუნოდოთ როგორც „მოძრაობა არაფრიდან რაიმესკენ“, ისე „მოძრაობა რაიმედან არაფრისკენ“. ადამიანს ერთნაირად ემუქრება როგორც ჩარჩოებში, კალაპოტში მომწყვდევა, ისე უგზოო, დაუსრულებელი ხეტიალი. ის მუდამ ჩარჩოებშია და კანონებს ემორჩილება, მაგრამ ასევე მუდამ გადის ამ ჩარჩოებიდან, არღვევს ნორმებს და უჯანყდება კანონებს. ადამიანში ერთმანეთს ებრძვის „პატიმარი“ და „მანანნალა“.

გ) ზნეობრივი თავისუფლება

ადამიანის თავისუფლება უმაღლეს ხარისხს აღწევს ზნეობრივ ქცევაში. აქ ჩანს თავისუფლების მთელი სიდიადე. ჩვეულებრივ, მიზანდასახულ ქცევაში ადამიანი დროებით იკავებს თავს მოთხოვნილებათაგან და ხელმძღვანელობს არა იმდენად სურვილით, რამდენადაც – აზრით, კერძოდ, მიზნით. ამაში ჩანს შინაგანი დეტერმინაციის, თავისუფლების სწორედ ადამიანურობა, რაც უცნობია ცხოველისთვის.

ზნეობრივ ქცევაში კი თავისუფლების ხარისხი კიდევ უფრო მაღლდება. ადამიანი თავს იკავებს სურვილებისგან არა დროებით, არამედ პრინციპულად. ის თავისი შინაგანი კანონის, სინდისის კარნახით ირჩევს არა საშუალებას მიზნის მისაღწევად, არამედ – თვითონ მიზანს. ის ირჩევს სურვილსა და შეგნებას შორის. სურვილი, მოთხოვნილება მას ეწევა საკუთარ თავზე ზრუნვისკენ, სადაც ბატონობს პრინციპი: „შენ ხარ მიზანი, ყოველივე სხვა – მხოლოდ საშუალება!“. მაგრამ უმაღლესი ცნობიერებიდან მას ესმის შინაგანი კანონის ხმა: „შენ ხარ ის! ამიტომ სხვისთვის ნუ ისურვებ იმას, რასაც არ ისურვებდი შენთვის!“.

ადამიანი დგება არჩევანის წინაშე და საკუთარი თავი მსხვერპლად მიაქვს საყოველთაო შინაგან კანონთან. მიზანი სურვილის

აღსრულება კი არაა, არამედ – საყოველთაო შინაგანი კანონის განხორციელება, სინდისის ერთგულება. სიკეთე, ანუ საყოველთაო შინაგანი კანონის აღსრულება იქცევა თვითმიზნად, რაიმე შემდგომი შედეგის გარეშე.

ამაზე შორს ადამიანის თავისუფლება ვერ წავა. აქ ადამიანი დამოუკიდებელია ბუნებისგან. მეტიც, უპირისპირდება მას და თავისი ნებით ემსახურება შინაგან საყოველთაო კანონს. აქ აღწევს თავის ნამდვილ მნიშვნელობას ქართული სიტყვა „თავისუფლება“. ადამიანი თვითონვე ხდება თავისი თავის ბატონი, უფალი, რადგან ნებაყოფლობით, თავისი საკუთარი შეგნებით ემორჩილება თავისსავე შინაგან საყოველთაო კანონს.

თუ, ჩვეულებრივ, ადამიანი თავის თავს განასხვავებს ყოველივე დანარჩენისგან და ამიტომ კანონზე მაღლა აყენებს მას, ზნეობრივი ქცევის დროს იგი ნებაყოფლობით ემორჩილება თავის თავშივე აღმოჩენილ შინაგან კანონს – სინდისის ხმას. ამით ის მაღლდება ბუნებისგან ბოძებული ეგოცენტრული ცნობიერებიდან უმაღლეს შეგნებამდე, უმაღლეს ცნობიერებამდე. სწორედ ამაში მდგომარეობს ადამიანის ზნეობრივი თავისუფლება.

ზნეობრივი თავისუფლების საკითხი მჭიდროდ უკავშირდება ადამიანის პასუხისმგებლობის პრობლემას. პასუხისმგებლობა ორი აუცილებელი პირობისგან წარმოდგება – კანონისგან და სხვაგვარადაც შესაძლებლობისგან. თუ არაა კანონი, აუცილებელი ნორმა, მაშინ არც პასუხისმგებლობა იარსებებს. აკი პასუხისმგებლობა სასჯელია სწორედ ნორმის დარღვევისთვის. ასევე, თუ შეუძლებელია სხვადასხვაგვარად მოქცევა ერთსა და იმავე ვითარებაში, არც მაშინაა პასუხისმგებლობა. ქცევა აუცილებლად შესრულდება ვინმეს რამენაირი მონდომების მიუხედავად და, მაშასადამე, პასუხისმგებლობა ზედმეტია, არ არსებობს.

თუ ადამიანი ვერ გრძნობს კანონის მნიშვნელობას, მაშინ ის ვერც პასუხისმგებლობას იგრძნობს თავისი ქცევისთვის. მას სხვები დასჯიან ამისთვის, მაგრამ თვით მისთვის გაუგებარი დარჩება მისი დასჯის კანონიერება. ასევე, თუ ადამიანი ვერ გრძნობს სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობას, ის ვერც მაშინ იგრძნობს პასუხისმგებლობას თავისი ქცევისთვის. ის დარწმუნებული იქნება, რომ სხვაგვარად არ შეეძლო და უსამართ-

ლოდ სჯიან, ან პატივს მიაგებენ.

ფილოსოფიაში დავას იწვევს ეს მეორე პირობა – სხვადასხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა ერთსა და იმავე ვითარებაში. თუ საგანგებოდ ჩაუღრმავდებით, გონებისთვის ასეთი რამ გაუგებარი აღმოჩნდება. მიზეზობრიობის კანონის თანახმად, მოცემულ ვითარებაში მხოლოდ ერთი ქცევაა შესაძლებელი და არა რამდენიმე, თუნდაც ორი.

ამ სიძნელისთვის თავის დასაღწევად საცსებით სწორად შენიშნავს გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ ვინდელბანდი: „ძალიან ხშირად, თან დიდი სიამოვნებით, ამბობენ, რომ ადამიანს პასუხისმგებლობას ვაკისრებთ თავისი ქცევისთვის იმდენად, რამდენადაც უფლება გვაქვს დავუშვათ: მას შეეძლო სხვაგვარად მოქცევა. ეს ძალიან უხეირო გამოთქმაა. სხვათაშორის, ამ ფორმულირებას მოჰყვა შემთხვევითობის ცნების ბოროტად გამოყენება – თითქოს რაღაც შეიძლებოდა სხვაგვარად მომხდარიყო. მტკიცება, თითქოს ადამიანს შეეძლო სხვაგვარად მოქმედება, სრულიად არასწორია ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში და ყოველი კონკრეტული ადამიანისთვის. აკი ვიცით, რომ ყოველი ადამიანი მოცემულ ვითარებაში უნდა მოქცეულიყო სწორედ ისე, როგორც მოიქცა და არა სხვაგვარად. დიახ, მხოლოდ ასე, რადგან ის ასეთია. ჩვენ ხომ მას პასუხს სწორედ ამისთვის და მხოლოდ ამისთვის ვთხოვთ. ფრაზაში „ადამიანს შეეძლო სხვაგვარად მოქცეულიყო“ ქვემდებარე ეს კონკრეტული ადამიანი კი არაა, არამედ ადამიანი საერთოდ, ადამიანის განსაზღვრული გვარეობითი ცნება. ამ ფრაზის სისწორე იმაშია, რომ სხვა ადამიანები სხვაგვარად მოიქცეოდნენ, რაკი ისინი სხვანაირები არიან; და რომ თვით ეს ადამიანიც სხვაგვარად მოიქცეოდა, თუ ის სხვა ვინმე იქნებოდა.“ (33, 647).

მაშასადამე, ადამიანს პასუხი მოეთხოვება თავისი ქცევისთვის არა იმიტომ, რომ მას შეეძლო სხვაგვარად მოქცევა მოცემულ ვითარებაში, არამედ იმიტომ, რომ სხვა მის ადგილზე სხვაგვარად მოიქცეოდა. იმიტომ ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის დასაფუძნებლად არაა აუცილებელი დავუშვათ ნყვეტა მიზეზობრიობის ჯაჭვში და ამით ვულღატოთ ლოგიკას, მეცნიერულ აზროვნებას.

ბ) თავისუფლებისა და იძულების თანაფარდობაა

ადამიანის თითქმის ყველა მოქმედება, ქცევა, ერთი მხრივ, მისი სურვილიდან გამომდინარეობს, ანუ თავისუფალია, მეორე მხრივ კი, მისი სურვილის წინააღმდეგაა მიმართული, ანუ იძულებითაა. ადამიანის ცხოვრების თითქმის ყველა კუთხე-კუნჭულში 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 მწყურვალი წყალს დაეხარება, ძნელი სათქმელია, თავისუფლად სვამს, თუ იძულებულია სვას. ადამიანი თავისუფლად, ნება-სურვილისამებრ იძინებს, მაგრამ ამავე დროს ის იძულებულია დაიძინოს. ეს ნათელი ხდება განსაკუთრებით მაშინ, როცა მას რაღაცა აქვს მოსასწრები და ეძინება. ადამიანი მთის წინვიან ტყეში თავისუფლად, ლალად 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 ეგრეთწოდებული „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 ამალლების უნარი. სამაგიეროდ აქვე ჩანს ამ ადამიანური თავისუფლების იძულებითი მხარეც. ადამიანი აქ მიზნის შესაბამისად მოქმედებს, მაგრამ სამაგიეროდ სურვილის წინააღმდეგ მიდის. ეს კი იძულებაა. ის იძულებულია უარი თქვას იმაზე, რაც მას სურს.

ამას თავისუფლებას ეძახიან, მაგრამ არანაკლები უფლებით შეიძლება მას იძულებაც ვუწოდოთ. 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 დაეაზუსტოთ: სურვილსა და მიზანს, გრძნობასა და აზროვნებას შორის. არჩევა კი მთლიანის 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. აღზრდის დროს ითრგუნება ადამიანის ბავშვური სილალე 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 დავარქმევთ? ადამიანს აიძულებს სინამდვილე, რომ იტანჯოს და თავისივე თავის ნაწილობრივი წვით გზა გაინათოს. განა ერთგვარი სიზიფური სიჯიუტე არაა ამის გასაღება თავისუფლებად?

განა მხოლოდ თავისუფლებაა თევდორე მლვდლის 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 უწესებსო თავის თავს უმაღლესი ქცევის კანონს და ამდენად ქცევა თავისუფალიაო. მაგრამ ეს სხვა არაფერია, თუ არა 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, სულ მცირე, მთლად ზუსტი არაა გამოთქმა „საკუთარ თავზე ბატონობა“. ეს არანაკლებაა 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 ნამგებიანია 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 ბრმა 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 რკალში და აქ მის თავისუფლებაზე ლაპარაკი თავის მოტყუებაა ოდენ.

„მაგრამ რადგანაც კაცნი გვეყიან, შვილნი სოფლისა, უნდა კიდევცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა“ –

ამბობს პოეტი. რაკი დავიბადეთ, იძულებულნი ვართ გავლიოთ წუთისოფელი, ანუ ვემსგავსოთ სხვებს. ასეთია ხვედრი, რაიც გვერგო იძულებით, ჩვენი სურვილის გაუთვალისწინებლად და მის წინააღმდეგ.

7. ადამიანი და მითი

ა) გონებისა და წარმოსახვის „ორხელისუფლებიანობა“

სულიერების უზოგადეს, ყველაზე უფრო საბაზისო შინაარსად გამოიყურება სწრაფვა სწრაფვისთვის. ყოველი არსი ისწრაფვის იქითკენ, რომ მისი სწრაფვა არ შეწყდეს, გაგრძელდეს. ადამიანში კი ამ სწრაფვას ემატება ცნებებით აზროვნების უნარი, რაც სრულიად თავისებური შინაარსით ავსებს მას.

ადამიანმა იცის, რომ მისი სწრაფვა სწრაფვისთვის მარცხიანია; რომ მისი ბრძოლა უთანასწოროა და მარცხისთვისაა

განწირული. ეს ყველა ადამიანმა იცის. ამას ყველა ადამიანი გრძნობს ამ ცოდნის საფუძველზე. ამ ცოდნისა და გრძნობის ერთიანობას შეიძლება ვუწოდოთ 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, ეკლესიასტე, ვიყავ მეფე ისრაელისა იერუსალიმში და ვცადე შემეცნება ცისქვეშეთისა... მოვიხილე საქმენი, რაიც ტრიალებს ცისქვეშ და აჰა – ყოველივე ამაოა და ფუჭი ბორგვაა სულისა!.. რამეთუ ბევრ სიბრძნეში მწუხარებაც ბევრია. ხოლო ვინც ამრავლებს შემეცნებას, ამრავლებს ტანჯვასაც“ (ეკლესიასტე 1. 2–18).

ეს განცდა შეიძლება ნაწილებად დავშალოთ. 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 ამაოების განცდაში საკუთარი სასრულობა არარაობისკენ მიისწრაფვის. ამას შეესაბამება გარესამყაროსთან დაპირისპირების შეფასება ამაოებად. თუ გავიხსენებთ, რომ ცნობიერება გარესამყაროსთან დაპირისპირების ცნობიერებაა, ნათელი გახდება: ცნობიერება თავის ძირისძირში სწორედ ამაოების ცნობიერებაა. ყოველმა ადამიანმა იცის, რომ მისი ცხოვრება ამაოებაა.

ეს ყველაფერი ჯერჯერობით ამაოების განცდის ერთი, ცოდნისეული მხარეა. მას ახლავს მეორე, გრძნობისეული მხარე. ეს არის შიში. ადამიანს აშინებს სინამდვილე, ანუ საკუთარი არარაობა.

ეგზისტენციის ფილოსოფოსებმა საგანგებოდ განასხვავეს შიშის ორი სახეობა. ჩვეულებრივ, შიში ამა თუ იმ ცალკეულ ვითარებას უკავშირდება. გვეშინია გველისა, ქექა-ქუხილისა, ვერაგი ადამიანისა. ასეთი შიში კონკრეტული და შემთხვევითია. თუ შესაბამისი კონკრეტული გარემოებანი არაა, მაშინ არც შეგვეშინდება. ამავე მიზეზით შიში მუდამ ნათლადაა გაცნობიერებული.

მეორეა „ეგზისტენციური შიში“. ის არ უკავშირდება კონკრეტულ ვითარებას. მის მიზეზს ვერ დავასახელებთ, სახელს ვერ დავარქმევთ. ამ დროს გვეშინია რაღაც გაურკვეველის – ცალკე არაფრის და საზოგადოდ თითქოს ყველაფრისა. მსგავსებით კი ეს გრძნობა ჰგავს შიშს უსაზღვრო სივრცის, დიდი სიმაღლის, გაქრობის წინაშე. ეს არის შიში საკუთარი არარაობის და ყოველთა მცდელობათა ამაოების გამო. ეს უშველებელი და გამოუვალი უაზრობის განცდაა.

მამასადამე, ამაოების განცდა, რაიც იბადება ჩვენი ფუნდამენტური სწრაფვის გაცნობიერებისას, არის საკუთარი არარაობის ცოდნა და ამით შეძრწუნება. ადვილი შესამჩნევია, რომ ასეთ ვითარებაში შეუძლებელია მოქმედება. უკანასკნელს არაფერი აფერხებს ბუნებაში, ცხოველთა სამყაროში. ადამიანში კი მას გამოუჩნდა დამამუხრუჭებელი ძალა, საშიში მტერი ამაოების განცდის სახით.

ამიტომ ყოფნისკენ სწრაფვა ადამიანში არაცნობიერად ჰქმნის სასურველი სინამდვილის წარმოსახულ სურათს, რაც 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 უნუგეშო სინამდვილეს წარმოსახვა ჰფარავს მოჩვენებითი სურათით, სიცოცხლისთვის აუცილებელი ილუზიით.

გონება პესიმიზმის წყაროა – ის სინამდვილის უნუგეშობას შემეცნებს. 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 გაჟღენთილი 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, ნელ-ნელა აშიშვლებს მითის არანამდვილობას. ამიტომ მითი „სისხლის გამოცვლას“, ჟამიდან ჟამამდე განახლებას საჭიროებს. ამაში მდგომარეობს მითის ისტორიულობა.

მითი გარკვეული ცვლილებებისკენაა მიდრეკილი. ცვლილებათა საფეხურების მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ მეტაფიზიკური, რომანტიკული და დეკადენტური მითები.

მეტაფიზიკური მითი იქმნება მაშინ, როცა წარმოსახული სამყარო თავსდება მოცემული სივრცის, ან დროის მოცემული მომენტის – ანწყოს იქით. ადამიანისთვის მიუღებელია მოცემული ქვეყნიერება. აქ მის ცხოვრებას არავითარი აზრი არ აქვს. ამ განცდის მოსაგერიებლად ცნობიერებაში ითხზება ადამიანისთვის მისაღები წარმოსახული სამყარო რაიმე ცნობიერი ძალისხ-

მევის 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 და „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, არსებობითად, ერთი და იგივეა და გამორიცხავს ბედნიერებას.

„პლატონურ-მეტაფიზიკური“ მითია სამოთხე – განუყოფელი ბედნიერების სამყარო, რომელიც სადღაცაა მოთავსებული. ესაა სამყარო ტანჯვის გარეშე, ესე იგი, სავსებით შეუძლებელი რამ. წარმოსახვისთვის გონების ძალის ოდნავი დატანებაა საჭირო, რომ დავინახოთ სამოთხის მოწყენილობა. მოსაწყენი სამოთხე კი არანაკლებ ჯოჯოხეთურია, ვიდრე თვითონ ჯოჯოხეთი.

მეოცე საუკუნის ცნობილი ინდოელი მისტიკოსი ბჰაგვან რაჯნიში (ოშო) გვიამბობს: მოლა თავის მოწაფეებს საიქიო სამოთხეს პპირდებოდა. მოლას გარდაცვალების შემდეგ მოწაფეები სასონარკვეთილებამ შეიპყრო და მალევე გაჰყვნენ მოძღვრის კვალს. მოლა მართლაც სამოთხეში დახვდათ და ჰაეროვან ბროლის კოშკში მოეწყვენ უზრუნველად.

მაგრამ პირველმა აღტაცებამ ჩქარა გაიარა და სამოთხის ახალ მობინადრეებს მოწყენილობამ დარია ხელი. გამოსავალი ისევ ბრძენმა მოძღვარმა იპოვა – ანგელოსს გამოაღებინა ერთერთი ფანჯარა, საიდანაც დედამიწა მოჩანდა. იქაურ ტანჯვათა ხილვამ ისევ ფასი დაუბრუნა აქაურ უზრუნველობას და მოლას მრევლი კვლავ გამხიარულდა.

მაგრამ მოწყენილობა ისევ გამოჩნდა. მოლამ ახლა ჯოჯოხეთის ჩვენება სთხოვა ანგელოსს – იმ ფანჯრის გამოღება, საიდანაც ჯოჯოხეთი გამოჩნდებოდა. ანგელოსმა სიცილი ველარ შეიკავა – აბა ახლა სად გგონიათო თავი.

ამ იგავის ღრმა აზრი ისაა, რომ სიცოცხლე ყოველთვის ტანჯვაა და 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 ტკბება წარსულით, „ცოდვამდელი მდგომარეობით“, ან იმედოვნებს, რომ მომავალში ყველაფერი სასიკეთოდ შეიცვლება – სიკეთე გადასძლევს 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 გაუმჯობესებისგან ბოლოს სახრჩოებელაზე 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 მარად 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, უარყოფის ღირსია.

შესაბამისად, წარმოსახული სრულყოფილი სამყარო მხოლოდ ოცნების საგანია. მას ვერ ჰპოვებ 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 ვერასოდეს 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 მახინჯია. ადამიანი მხოლოდ ოცნებით ილამაზებს 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 (ფრანგული decadent – რაც ქვეითდება).

ოცნება, რაც რომანტიკოსს ცხოვრებას ულამაზებდა, უკვე ავადმყოფობად, სნეული, სუსტი სიცოცხლის ანარეკლად განიცდება. რომანტიკოსის ოცნებას დეკადენტი დასნეულებული

სიცოცხლის ნათხზავად განიცდის. შესაბამისად, უხეშ და სასტიკ სიცოცხლეს უპირატესობა ენიჭება, ვითარცა პირველყოფილ სიჯანსაღეს.

ეს თითქოს მითის სიკვდილია. 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“, ზეკაცის თუნდაც ზოგადად დახასიათება. ამ ადამიანის უმთავრესი ნიშან-თვისებაა მისი ცნობიერების მიმართულობა მხოლოდ სასრულო საგნებზე.

თუ „ძველი მენტალობის 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 პრაქტიკული, გამოყენებითი დამოკიდებულება საგანთან.

არსებობს მხოლოდ ნივთები. ადამიანიც ერთერთი ნივთია. გამორიცხულია მისი შინაგანი ერთიანობა სხვა ნივთებთან, ანუ ღრმა სულიერი საწყისი. ერთიანობა მხოლოდ გარეგანი, შემთხვევითი და დროებითია. ადამიანში უმთავრესია ის, რაც ის არის აქ და ახლა. ის მთლიანად სიტუაციურია. 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 ნევრი, რადგან საზოგადოე-

ბა აღარ არსებობს. „თავდაყირა დგომა“ სწორედ საზოგადოების უარყოფის მაჩვენებელია. ადამიანი მხოლოდ სწრაფწარმავალი გროვის, ანუ „კვანტური საზოგადოების“ ეპიზოდია. ამიტომ მას, „ზეეაცს“, ფიზიკისავე გემოვნებით, შეიძლება მიკროადამიანი ვუნოდოთ.

ესაა ახალი, დეკადენტური მითი, რაშიც ცხოვრობს თანამედროვე ევროატლანტური ცივილიზაცია. ეს ამავე დროს მითის დაცემაა. მის წიაღში ორი შესაძლებლობაა ერთმანეთთან გადანული – ცივილიზაციის კანონზომიერი დაღუპვა, ან მისი ძირფესვიანი ცვლილება.

8. ადამიანის ისტორიულობა

ა) ადამიანის ისტორიული ტიპები

ისტორიულობა, საზოგადოდ, ნიშნავს დროში ცვალებადობას. ცვალებადობისადმი დამოკიდებულების მიხედვით, საგნები ერთმანეთისგან განსხვავდება. არაორგანული ბუნება იცვლება, მაგრამ ცვალებადობა არაა მისი შინაგანი ბუნება. შინაგანად ის, პირიქით, უცვლელია. ხოლო იცვლება იგი მხოლოდ გარემოებათა ზეგავლენით. ასეთი საგნები არაისტორიულია.

სხვაა ორგანული ბუნება. ის იცვლება თავისი შინაგანი ბუნებით – თანდათან ყალიბდება იმად, რაც უნდა იყოს. აი ეს ჩამოყალიბების პროცესი ისტორიაა. მაგრამ ორგანული ბუნების ისტორიულობა შეზღუდულია ჩანასახშივე მზამზარეულად არსებული „პროექტით“. ეს პროექტი ბუნებრივი აუცილებლობით ხორციელდება და ამით წყდება ცხოველის ისტორია.

ისტორიულობა უმაღლეს ნერტილს აღწევს ადამიანში. ამიტომ ხშირად ადამიანის ყველაზე არსებით ნიშნად ისტორიულობა ითვლება. ბიოლოგიურ ისტორიას ადამიანიც გადის, მაგრამ თვით ადამიანური ისტორია სრულიად სხვაა. ადამიანში არც ჩანს რაიმე „პროექტი“, რისი განხორციელებაც იქნებოდა ადამიანის, თუნდაც კაცობრიობის ცხოვრება. ის, გარკვეული აზრით,

თვითონვე ჰქმნის ასეთ „პროექტებს“. ამიტომ ეს „პროექტებიც“ ცვალებადია, ისტორიულია. ხოლო ადამიანის ცხოვრება, ასევე კაცობრიობის ცხოვრება განუწყვეტელი ცვალებადობაა, ჩამოყალიბების დაუსრულებელი პროცესია. სწორედ ამაში მდგომარეობს ადამიანის ისტორიულობა.

ადამიანი ისტორიულია თვით ანთროპოლოგურადაც კი. მისი დღევანდელი ანთროპოლოგიური სახე არ ყოფილა 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 სადღეისოდ მოცემული ანთროპოლოგიური სახე თავიდან სულაც არ იყო ასეთი. ის ისტორიული განვითარების შედეგია, 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. დროთა განმავლობაში აშკარად იცვლება ადამიანის დამოკიდებულება გარესამყაროსთან და საკუთარ თავთან. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვავოთ 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 „მეტამორფოზ“ – გადავაქცევე). მითოსური ადამიანი, ცხადია, კარგად არჩევს საგნებს ერთმანეთისგან, იქნებ უფრო ნათლადაც კი, 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 *animus* – 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 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 მონანილეობს 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. ეს განსაკუთრებით ნათელია ძველ ბერძნულ მითოსში.

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, საკუთარიც და სხვისიც, მას მკრეხელობად მიაჩნია.

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 უდრტვინელობა და სიმშვიდე. ის შერიგებულია თავის ბედს და მასთან დაპირისპირებას ნაკლებად გრძნობს. ბედისწერა წარმოუდგება არა მტრულ, არამედ იღუმალ ძალად. ეს არის ხვედრი, რასაც ვერასოდეს ახსნი. მისი გაცნობიერება, რაც იშვიათია მითოსის წიაღში, ტრაგედიაა, ხოლო ამ ტრაგედიის უდრტვინეულად მიღება – გმირობა. მითოსური გმირი ბედთან შერიგებით, უდრტვინელობითა და სიმშვიდით გამოირჩევა.

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 სიძულვილი საკუთარი თავისადმი, რაც თვითგვემით გამოიხატება. ადამიანი „მაღლდება“ საკუთარ თავზე და ღმერთს მიუძღვნის თავის ტანჯვას.

მითოსური ადამიანი გრძნობს ღმერთს, რელიგიურ ადამი-

ანს კი სწამს ღმერთი. პირველ შემთხვევაში ადამიანი მთლიანია, რადგან თვით გრძნობაა მთლიანი. მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი გაყოფილია „ბუნებად“ და „ზებუნებად“, სხეულად და სულად, გონებად და რწმენად, გარეგან ცხოვრებად“ და „შინაგან ცხოვრებად“. ის თითქოს აღარც არის ერთი ადამიანი, ერთი არსება.

გამოსავალს ამ გახლეჩილობიდან ის ნახულობს მონანიებასა და თვითგვემაში. ამიტომ 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 მაღლდება აქ და ახლა არსებობაზე, ნივთიერ ყოფნაზე, რათა მოიპოვოს სულიერება. მისი საცხოვრებო განწყობა ყალიბდება სუბსტანციასთან თავისუფალ მიმართებად. ის ბატონობს თავის თავზე, რათა დაემორჩილოს ღმერთს. რელიგიური ადამიანის ცენტრი ნებისყოფაა.

შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური ადამიანი ამზადებს ადამიანის მომდევნო ისტორიულ ტიპს – **რაციონალურ ადამიანს**. თუ წარმოვიდგენთ რელიგიურ ადამიანს, ვინც დაივიწყა ღმერთი მისი სიმორისა 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 გარესამყაროს და ისევე ნაკლებად თანაუგრძნობს ბუნებას, როგორც რელიგიური ადამიანი. ის ისევე ვერ გრძნობს და ვერ ასაბუთებს ღმერთის არსებობას, როგორც რელიგიური ადამიანი. მაგრამ თუ რელიგიური ადამიანი ამ მოცემულობებიდან ასკენიდა თავის ბრალეულობაზე და რწმენის აუცილებლობაზე, რაციონალური ადამიანი იმავე მოცემულობების საფუძველზე სწყვეტს ღმერთთან მიმართებას.

რაციონალური ადამიანისთვის უეჭველად არსებობს მხ-

ოლოდ საკუთარი „მე“. უკანასკნელის არსებობაა ყველაზე ნათელი და ცხადი. აქედან გამომდინარეობს, რომ აბსოლუტური მნიშვნელობა მხოლოდ მას აქვს, შემდეგ კი მხოლოდ იმას, რაც მისთვის არის სასარგებლო. ის ემსახურება მხოლოდ იმას, რისი მნიშვნელობა და ღირებულება თვითონ მას ესმის ნათლად და ცხადად.

თუ მითოსური, ან რელიგიური ადამიანისთვის გაუგებარსა და მიუწვდომელს დადებითი შინაარსი აქვს, რაციონალური ადამიანისთვის – მხოლოდ უარყოფითი. „მე“-ზე მაღლა, ამ აზრით, აღარაფერია. თაყვანისცემის უნარი იკარგება. მის ადგილს იკავებს სალი განსჯის, დასაბუთების უნარი. რაციონალური ადამიანი ემყარება გონებას. ის მხოლოდ ცოდნას, საბუთს ენდობა და აღარ იხრის ქედს მისთვის გაუგებარი ძალების წინაშე. ის აღარ ემონება მის მიერვე შექმნილ კერპებს.

ეს ადამიანის დიდი გამარჯვებაა. მაგრამ უკანასკნელს ახლავს დიდი დამარცხებაც. გონებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭებით ადამიანმა გააქრო საიდუმლოება და დაჰკარგა თაყვანისცემის უნარი. ზუსტად ამითვე მან დაჰკარგა სულიერი განვითარების უნარი.

რაციონალური აზროვნების სტიქიაში სამყაროს იერარქიულმა წყობამ ადგილი დაუთმო „სამყაროთა გროვას“, „კვანტურ ქაოსს“. აზროვნების უმაღლეს მეთოდად იქცა სტატისტიკა. ადამიანი მოწყდა არსებობის სუბსტანციურ, ანუ სულიერ განზომილებას. მან დაჰკარგა „სულიერება“, დაემგვანა ნამცეცს, იქცა კვანტური გარემოს ქაოსურ ნაწილაკად.

ადამიანი აღარც „მიკროკოსმოსია“, როგორც ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში ეგონათ, და აღარც „საზოგადოებრივი არსება“, როგორც ბერძნები და ახალი დროის განმანათლებლები ფიქრობდნენ. ის მიკროადამიანია (ბერძნ. „მიკროს“ – პატარა), ვინც ნიადაგ თავისი არსებობის დამტკიცებას ცდილობს და ამისათვის „სიურრეალურ ქცევებს“ მიმართავს. 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, მა-

შინაც 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, მონიფულობა და სიბერე. ბავშვობა ხასიათდება ესთეტური ცნობიერებით. ეს ჩანს უპირველესად იმაში, რომ ბავშვის ცნობიერება ზედმინევნით მთლიანია. ეს ის მდგომარეობაა, რასაც ადამიანი ესწრაფვის მთელი ცხოვრების მანძილზე და რის დაკარგვასაც მწარედ განიცდის. 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 ინ-

ტერესების გარეშე ეუჭვრეთ.

ესთეტიზმისგან გამომდინარეობს ბავშვის თავისებური „რელიგია“ – მშობლების გაკერპება. ბავშვისთვის მშობლებია ყოვლისშემძლე (მამა), ყოვლად კეთილი (დედა, ბებია) და ყოვლად ბრძენი (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 წამოწევით. რაღაც უნარების და თავისებურებების წინ წამოწევა ხდება სხვა თვისებათა ხარჯზე, რის გამოც იდეალური მთლიანობა ნელ-ნელა ირღვევა.

შემეცნება ლამაზ ფარდას ხდის სინამდვილეს. „აღმოჩენები“ იწვევს გაამაყებას, დაცინვას და ძალადობას. უფერულდებიან „ღმერთები“. სხეულებრივ წყობაშიც 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 წინააღმდეგობა: 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 „ვარსკვლავებით მოჭედილი ზეცა“. ის ალტაცებულია შინაგანი „მე“-თი, მის შიგნით არსებული „ადამიანით“.

ზუსტად ამბობს პოეტი: „ზნეობის სიტყვა ყრმას თუ შეჰფერის“. სწორედ ამით – „ზნეობის სიტყვით“, ანუ იდეალის მიხედვით გარესამყაროს გარდაქმნის წყურვილით გამოირჩევა ყრმა. ამას შენიშნავდა ჰეგელი თავის „სულის ფენომენოლოგიაში“, რაც ასე მოეწონა პოეტს და ლექსად აქცია.

ყრმობის ეთიკური ცნობიერების არსია „მე“-სა და გარესა-
მყაროს უკიდურესად დაპირისპირება, რაც ასევე სრული უარყო-
ფაა ბავშვობისა. შეიძლება ითქვას: თავისი ცხოვრების არცერთ
ასაკში ადამიანი ისე შორს არაა თავისი ბავშვობისგან და ისე არ
დასცინის მას, როგორც ყრმობის ასაკში.

ყრმას არ მოსწონს „სამყარო“ იმ სახით, როგორც ის არსე-
ბობს; თან ასეთ „ცუდ სამყარო“ იგი მშობლების ნახელავად მიიჩ-
ნევს. ამის შედეგია მშობლების გადაფასება. თუ ბავშვი გადაჭარ-
ბებით აფასებს მშობლების ღირებულებას, ყრმა გადაჭარბებით
მგრძნობიარეა მშობლების ნაკლოვანებათა მიმართ. მას ისინი
„ჩამორჩენილ ადამიანებად“ ეჩვენება.

იწყება „ღირებულებათა დიდი გადაფასება“. ყრმა ეძებს ახალ
ავტორიტეტებს და ხშირად სწორედ მშობლების სანინალმდე-
გოდ – მათს სრულ ანტიპოდებს. ამით აიხსნება მისი დაინტერე-
სება „ქუჩით“ და „შავი სამყაროთი“. ეს დამოკიდებულება მერე
და მერე თანდათან ნელდება.

ამ მდგომარეობას ზედმინევნით კარგად გამოხატავს ამერიკე-
ლი მწერლის სამუელ კლემენზის (მარკ ტვენი) ხუმრობა: „როცა
თოთხმეტი წლისა ვიყავი, მამაჩემი საოცრად ჩერჩეტი იყო. ოც-
დაერთი წლისას კი ვერ ამეხსნა: ასე რამ დააჭკვიანა ეს მოხუცი
ამ შვიდ წელიწადში?!“.

ყრმას უდიდესი წარმოდგენა აქვს თავის ძალასა და ენერ-
გიაზე. ეს გასაგებიცაა: ცხოვრების გზაზე ადამიანი ისეთ ფიზი-
კურ ნახტომს ველარ ეღირსება, როგორიც მან მოჭიმა ბავშვობის
ასაკიდან ყრმობამდე. ყრმას ველარ უცვნია თავი. მას ეჩვენება,
რომ მისი წინსვლა მომავალშიც ასევე გაგრძელდება.

ეს განაპირობებს შავნალვლიანობისა და სიხარულის უცნაურ
შერწყმას ყრმის ხასიათში. ყრმა შენუხებულია 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 გარესამყა-
რო უნდა დააღაგოს, ანუ თავის იდეალს დაამგვანოს. მან უნდა
გარდაქმნას „არსი“ და გახადოს ისეთი, როგორიც „ჯერ არს“. სწორედ ესაა ყრმის ეთიკური ცნობიერების მთავარი შინაარსი.

ყრმობა ტრაგიკული ასაკია. მისი „შინაგანი იდეალიზმი“

ანყდება სინამდვილის მარად უცვლელ ჯებირებს და ზედ იმ-სხვრევა; ზუსტად ისე, როგორც ზღვის მოქცევის ჟამს აბორგე-ბული ზვირთები იმსხვრევა რკინა-ბეტონის ჯებირზე. თანდათან მთავრდება ბორგვა. სინამდვილე მოზილავს ყრმას, ვითარცა ცომს, და აძლევს მას მწირ, მოსაწყენ, მაგრამ ნამდვილ ფორ-მას. ინდივიდის ტემპერამენტი და ხასიათი ჩამოყალიბებულია, პიროვნება მეტ-ნაკლებად დადგენილია. ადამიანი ხდება მო-წიფული.

მოწიფული ადამიანის ცნობიერება პრაგმატულია. მოწიფულს აინტერესებს, უპირველეს ყოვლისა, სინამდვილე. მას სურს მისი არა შეცვლა, არამედ გამოყენება, მასთან შეგუება, საკუთარი ინტერესების ზედმინევენით მისადაგება მარად უცვლელ სინამდ-ვილესთან. უკან დარჩა ბავშვის პოეზია, ყრმობის იდეალიზმი და დაიწყო ჭკუის ხანა – უფერული, მაგრამ უღალატო რეალიზმი.

„თანდათან ადამიანი რბილდება. – ამბობს პეგელი. – ახალ-გაზრდობა ნიადაგ უკმაყოფილოა. მოწიფულ ხალხს კი საღი აზ-როვნება ხელს უწყობს, რომ შეურიგდნენ ცუდსაც. ეს მხოლოდ ინტერესთა უქონლობის გამო როდი ხდება. ცხოვრებისგან მიღე-ბული სერიოზული გაკვეთილების გავლენით მათ შეუძუშავდათ უფრო ღრმა შეხედულებანი. ისინი ყურად იღებენ საქმის სუბ-სტანციურ, უფრო დადებით მხარეს“ (41, 35).

ქვეყნიერება, რაშიც ცხოვრობს მოწიფული ადამიანი, ალა-რც ლამაზია, როგორც ბავშვს ეჩვენებოდა, 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 ნაწილო-ბრივ გაცვეთის, ნაწილობრივ კი შეჩვევის გამო გარესამყარო-სადმი მგრძნობიარობა სუსტდება. ბავშვისა და ყრმის ფერადი სამყაროსგან შავი და თეთრიც აღარ დარჩა. ისინი თითქმის სულერთი გახდა. სამყარო გაუფერულდა. ეს სიბერეა.

მოხუცს დაკარგული აქვს ინტერესი ცხოვრების და მოქ-

მედების მიმართ. მან შეიმეცნა საგანთა არსი. ამიტომ საგნები აღარაა საინტერესო. იგი შეიპყრო აპათიამ, ერთგვარმა უგრძნობლობამ. ერთი მხრივ, დაუძლურების, ხოლო მეორე მხრივ, სიბრძნის გამო იგი წარსულისკენ მიიქცევა, ფეხებში ებლანდება ან-მყოს, 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, 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 უჭვრიტოს ცხოვრებას და ამით ნაწილობრივ დაუბრუნდეს ბავშვობას.

ამით ის მოგებულებს კი რჩება, თუ სიბერის მეორე მხარემ – დაუძლურებამ არ შეაწუხა. 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 ჰგავს 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, ინტელექტისა და ნებისყოფის უკიდურესი დაძაბვით შეასრულოს ისტორიული მოძრაობა; კერძოდ, გააცნობიეროს საკუთარი ადგილი სამყაროში, განახორციელოს თვითცნობიერების ღრმა აქტი, ამალღდეს 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 მოწყენილობაში.

მაგრამ ეს მედიტაციური პრაქტიკა (ლათინური meditation – შემეცნება) თანდათან აღწევს შედეგს – ადამიანი გადაეჩევეა თავის „მე“-ს და დგება სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანის წინაშე. ის მაღლდება უმაღლეს ცნობიერებამდე, ანუ თავის თავზე მაღლა დგება, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ამნაირად 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. მათ გამო ამბობს ვაჟა-ფშაველა: „უქმად ჩამაჰლევთ სიცოცხლეს, უქმად საფლავში წვებითა!“.

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, „ბოდხისატვაა“ საჭირო. უკანასკნელის დახმარებით ადამიანი აღწევს თვითშემეცნებასა და თვითგანხორციელებას.

უმცირეს ნაწილს კი ჰყოფნის შინაგანი ძალა, თავისი ნებისყოფა ამ გზის გასავლელად. მას მასწავლებელი არ სჭირდება. ასეთ პიროვნულ მედიტაციას პირველი საუკუნის ბუდისტები „ჰი-

ნაიანას“ (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 ვერც შეასრულებს ეგზისტენციურ მოძრაობას – თვითგანვითარებისა თუ თვითქმნადობის ამ უნიკალურ აქტს. მცირე ნაწილს ეს ძალა აქვს იმდენად, რომ გარედან ხელშეწყობის პირობებში მას ძალუძს ეგზისტენციური განვითარება. უმცირეს ნაწილს კი საკმარისი ძალა აქვს ამისთვის და შედარებით ადვილად გაივლის ამ გზას.

დ) „ბუნებრივი ადამიანი“

ადამიანის ეგზისტენციური ისტორია შეიძლება სამსაფეხუროვან გზად წარმოვიდგინოთ. ეს საფეხურებია: „ბუნებრივი ადამიანი“, „ეთიკური ადამიანი“ და „ზეკაცი“.

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, ესე იგი, 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 ვუწოდოთ. ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობა, რო-

გორც წესი, ამ კატეგორიას განეკუთვნება.

რა არის ამ „ბუნებრიობის“ მთავარი შინაარსი?

ეს შინაარსი ეგოცენტრული ცნობიერების სრული და უპირობო ბატონობაა უმაღლეს ცნობიერებაზე. პირველი „სინამდვილე“, მეორე – მხოლოდ „შესაძლებლობა“. „ბუნებრივი ადამიანის“ ხასიათი, პიროვნება და მთელი ცხოვრება ამ საყოველთაო კანონზომიერებიდან – უმაღლეს ცნობიერებაზე ეგოცენტრულის უპირობო ბატონობიდან გამომდინარეობს.

„ბუნებრივი ადამიანის“ ცხოვრება „მე“-ს დაპირისპირებაა გარესამყაროსთან. ასეთ პირობებში სრულიად გასაგებია, რომ „მე“ მოქმედებს პრინციპით – „მე“ მიზანია, ყოველივე სხვა – საშუალება.

„მე“-ს ყოველგვარი აქტივობის საბოლოო მიზანია უზრუნველჰყოს გარესამყაროს ყოფნა საშუალებად, იგი ცდილობს მოაქციოს გარესამყარო თავისი ძალაუფლების ქვეშ. ამას ესწრაფვის იგი ჯადოქრობითაც და ტექნიკითაც, ბატონობითაც და მონობითაც. პიროვნების შინაგან ბუნებაზე, მის ხასიათსა და უნარებზე ჰკიდია, თუ რა ფორმა მიეცემა ამ ეგოისტურ სწრაფვას ძალაუფლებისკენ.

ამ დროს ადამიანი სტიქიურად მიჰყვება ბუნების ნაკადს, სიცოცხლისკენ სწრაფვის მეტაფიზიკურ გრიგალს, მოქმედების სტიქიას. ის, ისევე როგორც მთელი დანარჩენი ცოცხალი სამყარო, მოძრაობს „წინ“, ბუნებისგან მიღებული ბიძგით. მას უჭირს „უკან“ მოხედვა, „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 შეხედოს საკუთარ თავს, როგორც უყურებს სხვას.

ამიტომ „ბუნებრივი ადამიანის“ ერთერთ ყველაზე არსებით თვისებად არარეფლექსურობა (ლათ. reflexio – უკან მიბრუნება) უნდა ჩაითვალოს. ის არარეფლექსურია 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 საზრისი 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, სრულიად სანინაალმდებო შინაარსს იძენს და ძალაუფლებაზე უფრო მონობას ჰგავს. ეს ბრძნულადაა გამოხატული ძველ რუსულ იგავში.

მონადირემ დათვი დაიჭირა და სოფლის ბოლოში ხეზე მიაბა, ცოლთან მოვარდა და ახარა თავისი გმირობის ამბავი. წაიხმესა თუ არა, მაშინვე დათვისთვის ნოყიერი სადილის თადარიგს შეუდგა – გაუმზადა და გაუტანა. დაბრუნდა და წყალი გაახსენდა. ახლა წყალი უზიდა. დაღამდა, მონადირეს დათვი შეეცოდა, აიღო ცული და ტყისკენ ღონემიხდილი გაეშურა 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 არარეფლექსურობის გამო! ადამიანი

ფიქრობს, თითქოს ძალაუფლების ეს შინაგანი წინააღმდეგობა ძალაუფლების უკმარისობის შედეგია; თითქოს მას ჯერ არა აქვს საკმარისი ძალაუფლება; თითქოს „საკმარისი“ ძალაუფლება ხსენებულ პარადოქსულ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. აი ეს ცრურწმენა ჰკვებავს „ბუნებრივი ადამიანის“ სწრაფვას ძალაუფლებისკენ.

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 ხასიათის ცვლილება – ძალაუფლება, ეს საბოლოო მიზანი, თანდათან გაურკვეველი ხდება. ამიტომ მისი მნიშვნელობა იკლებს. მთელი ყურადღება გადადის თვითონ სწრაფვაზე, მოძრაობაზე. საბოლოო მიზანი მიუღწეველია, მაგრამ მისკენ მოძრაობა შესაძლებელია. აზრი მხოლოდ ამ მოძრაობასა აქვს, ისაა თვითმიზანი. სხვა სიტყვებით: თუ აქამდე ძალაუფლებისკენ სწრაფვაში მიზანი ძალაუფლება იყო, ახლა ამავე სწრაფვაში მიზნად თვითონ სწრაფვა იქცევა.

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. ის თითქოს მოჯადოებულია და ცხოვრობს ჰიპნოზის მოქმედების ქვეშ.

ასეთი ვითარების გაცნობიერებას თან ახლავს გაურკვეველი წუხილი. ეს გრძნობა „ბუნებრივი ადამიანის“ გულის სიღრმეშია დავანებული და არ ტოვებს მას. მასში ცხოვრების ამოება ჩანს. ამიტომ მის განცდას ნებისმიერი გარეგნული გაჭირვება სჯობს. ის, რასაც გაჭირვებას ეძახიან ხოლმე, გასართობად გამოიყურება მასთან შედარებით. ადამიანი ერთობა ამაო ცხოვრებით, ოღონდ კი არ ჩაუფიქრდეს მას, არ დარჩეს საამისო დრო და არ მიეცეს უმიზეზო, გაურკვეველ წუხილს.

მართლაც, გარეგანი გაჭირვებით გამოწვეული წუხილი დროებითია. ის გარეგან გაჭირვებასთან ერთად შეწყდება.

ცხოვრების ამაოების შემეცნებით გამოწვეული წუხილი, ანუ „შინაგანი“ გაჭირვება კი უკურნებელი ჩანს. ეს კარგადაა ნათქვამი ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსში „სული ობოლი“:

„მეგობართა, ნათესავთ მოკლებული,
ისევ ჩქარა ჰპოვებს სანაცვლოს გული,
მაგრამ ერთხელ დაობლებული სული
მარად ითმენს უნუგეშობას კრული!“

ამგვარი წუხილის 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 ამაოებაშია ჩაფლული!

ადამიანს თავიდან ჰგონია, თითქოს მისი სევდა და წუხილი შემთხვევითია. ის ცდილობს იმ შემთხვევათა და გარემოებათა არიდებას, რომლებსაც აბრაღის თავის სევდასა და წუხილს. 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 ველარ 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“ ვუნოდოთ.

მის დასაწყისად შეიძლება ჩაითვალოს სასონარკვეთილების მიყვანა ბოლომდე. აქამდე სასონარკვეთილება თვითონ იპყრობდა ადამიანს, ხოლო ადამიანი გაურბოდა. 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 და „გააქტიურებული“ უმაღლესი ცნობიერებაა. ის გამოაღვიძა სასონარკვეთილების შეგნებულად მიყვანამ ბოლომდე. ამიტომაც მოუწოდებდა დანიელი „ღვთისმადიებელი პოეტი“ სორენ კირკეგორი ამ ნაბიჯის გადადგმისკენ: „თუკი ნამდვილად ისურვებ სასონარკვეთას, ასევე ნამდვილად გამოხვალ კიდევ მისგან. ვინც გადანყვიტა სრულად მიეცეს სასონარკვეთილებას, მან გადანყვიტა საკუთარი თავის შემეცნება მის მარადიულ მნიშვნელობაში“ (55, 265).

იგულისხმება, რომ ბუნების ამოების შემეცნება და ამის გამო ვაჟკაცური სასონარკვეთილება მეორე მხარეა ღრმა თვითშემეცნებისა და თვითქმნადობისა – ადამიანი ვაჟკაცური ნებისყოფითა და სულიერი თვითშემეცნებით აცოცხლებს თავის უმაღლეს ცნობიერებას.

თუ „ბუნებრივი ადამიანი“ თავის თავს ანიჭებს უმაღლეს მნიშვნელობას, „ეთიკური ადამიანი“ თანაუგრძნობს ადამიანებს და ემორჩილება სამართლიანობის ზოგად წესს: „შენ ხარ ის! 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 ნორმა როდია. პირიქით, საზოგადოებაში ამ წესს შეიძლება ვერც შეხვდე. ეს წესი „ეთიკურ ადამიანს“ ესმის მეტაფიზიკურ წესად, რაც მან თვითცნობიერების მისტერიაში მოიპოვა. ის თვითონ აღმოაჩენს მას საკუთარ თავში ქვეყნიერების მხარსებელ 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 სიამოვნება. ჰქრება „ბუნებრივი ადამიანის“ თანამგზავრები – ნუხილი და სასონარკვეთა. მას ჰბადებდა ბუნების ნაწილად ყოფნა. ახლა კი ადამიანი ბუნებაზე მაღლა დადგა და სასონარკვეთილება მას ველარ შეწევდა.

„ბუნებრივ ადამიანს“ მიუწვდომელი მიზნები ტანჯავდა. ახლა ადამიანი უმაღლეს მოვალეობას აღასრულებს და ამიტომ მიზანთანაა. ეს მიზანი მეტაფიზიკურია, შინაგანად გამართლებულია. მას არ სჭირდება გამართლება გარედან. ამის გამო ამოუბას ცვლის სუბსტანციურობა – მყარი და ამაღლებული სიმშვიდე.

ფილოსოფიაში ტრადიციულად ეთიკური ადამიანის ამ მყარ სიმშვიდეს წამოსწევდნენ ხოლმე წინ. ამის მაგალითია სტოელები-სა 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“ (ქვეყნათ ბედნიერება არაა, მაგრამ არის სიმშვიდე და ნება!).

მაგრამ „სამყაროთა სიმრავლისგან“ დაქანცულ თანამედროვე ცნობიერებას შეუძლებელია ეჭვი არ ეპარებოდეს სა-

მყაროს სულიერ ერთიანობაში. ასეთ პირობებში ეთიკური ქცევა შეუძლებელი ჩანს ნებისყოფის გარეშე. ადამიანი შემეცნებას კი არ მიჰყავს ეთიკურ აქტთან, არამედ – ნებისყოფას. ის თვითონ ანიჭებს მნიშვნელობას „სიკეთეს“ თავისი ნებელობითი აქტით – არჩევანით და, მაშასადამე, თვითონ ატარებს პასუხისმგებლობას თუნდაც „კეთილი ქცევისთვის“.

ეს კი გამორიცხავს იმ მყარ სიმშვიდეს, რაც ეთიკურ ადამიანს ტრადიციულად მიეწერებოდა. სიმშვიდეს ვერავინ ჰპოვებს, რადგან ქვეყნიერება ბრძოლაა და არა რაიმე ერთი საწყისის განუყოფელი მეუფება. თუ პუშკინი, სტოელთა მსგავსად, ბედნიერების მიუღწევლობას სიმშვიდის მოპოვების იმედით ინელბებდა, თანამედროვე „ეთიკური ადამიანისთვის“ ეს სიმშვიდეც მიუწვდომელია.

„ეთიკური ადამიანის“ ამაღლებული სიმშვიდე შიგნით მალავს ბოლომდე დაურწმუნებლობას, სევდასა და წუხილს ცხოვრების მეორე ნახევრის გამო, რაც დაკარგულია მკაცრი არჩევანის, „ან-ან“-ის 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 ჩამქრალ ვულკანივით განაგრძობს ბორგვას სიზმრებში, უნებლიე ქცევებში, ქვეტექსტებში და შეუძლებელს ხდის ნაქებ ანტიურ სიმშვიდესა და აუმღვრევლობას.

უმიზეზო, გაურკვეველი წუხილი, რამაც „ბუნებრივი ადამიანი“ იმსხვერპლა, ისევ ამოჰყოფს თავს; ამჯერად – „ეთიკური ადამიანის“ გულის სიღრმიდან. მისი აუცილებლობის გაცნობიერება ისევ სასოწარკვეთილებას ჰბადებს. ისევ და ისევ ინარჩუნებს ძალას ჰამლეტის კითხვა:

„ყოფნა?... არყოფნა?. საკითხავი აი ეს არის!
სულდიდ ქმნილებას რა შეჰფერის? ის, რომ იტანჯოს
და აიტანოს მჩაგრავ ბედის ნებჭრითა გმირვა,
თუ შეებრძოლოს მოზღვავებულ უბედურებას
და ამ შებრძოლვით მოსპოს იგი?...“

(შექსპირი, „ჰამლეტი“, მოქმედება მესამე).

3. „ზეკაცი“

„კლასიკური აზროვნება“ ადამიანს მუდამ მოუწოდებდა სულიერი განვითარებისკენ. ადამიანი შემეცნების გზით უნდა დამდგარიყო თავის „ბუნებაზე“ მაღლა და მიეღწია სულიერი, „ჭეშმარიტი“ ცხოვრებისთვის. ვინც შეიმეცნებს ჭეშმარიტებას, ის იცხოვრებს კიდევ ჭეშმარიტი ცხოვრებით, ანუ არ ჩაიდენს ბოროტებას. ეს პრინციპი ნათლად თანმიმდევრულად სოკრატემ გამოთქვა.

ცნობილია არისტოტელეს მიერ ამ „რაციონალისტური ეთიკის“ უარყოფა. სტაგირელი ბრძენი ამტკიცებდა, რომ ცოდნა არაა საკმარისი კეთილი ქცევის შესასრულებლად. საჭიროა აგრეთვე ნებისყოფა, პიროვნული ძალისხმევა. ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ ეს დავა უყოყმანოდ გადაჭრა არისტოტელეს სასარგებლოდ. „ვიცი კეთილი, მაგრამ ვიქმ ბოროტს!“ – ამბობს აპოსტოლი პავლე. მოგვიანებით ეს ვოლუნტარიზმი ენერგიულად და შთამბეჭდავად გამოხატა ნეტარმა ავგუსტინემ.

ჩვენს დროში ამ თემაზე აღარც დაობენ. კეთილი ქცევა ნებელობითი აქტის გარეშე შეუძლებლად არის მიჩნეული. „ბუნებრივი ადამიანის“ გადალახვა და ეთიკური მოვალეობის აღსრულება არჩევანის შედეგია და შინაგან დაძაბულობას შეიცავს. არჩევანით უარყოფილი „ბუნება“ განაგრძობს არსებობას და ფსიქოლოგიური კომპლექსების წყარო ხდება. „ჭეშმარიტი ცხოვრება“ მიუღწეველი ჩანს და ცხოვრება ძველებურად უსიამოვნო და „ცუდი“. პამლეტის კითხვა ყოფნა-არყოფნის შესახებ აქტუალური რჩება.

ფრანგმა მწერალმა და ფილოსოფოსმა ალბერ კამომე ეს საკითხი ფილოსოფიის, კერძოდ, მოაზროვნე ადამიანის ცხოვრების ძირითად საკითხად გამოაცხადა: „არსებობს ერთადერთი მართლაც სერიოზული ფილოსოფიური პრობლემა – პრობლემა თვითმკვლელობისა. გადანყვეტა საკითხისა, ღირს თუ არა ცხოვრება იმად, რომ ბოლომდე გალიო იგი, ნიშნავს უპასუხო ფილოსოფიის ფუნდამენტურ კითხვაზე. ყოველივე დანარჩენი – აქვს თუ არა სამყაროს სამი განზომილება; გონება ცხრა კატე-

გორიით ხელმძღვანელობს, თუ თორმეტით, – მეორეხარისხოვანია“ (52, 24).

„ბუნებრივი ადამიანის“ ცხოვრება გამართლებული ჩანს მხოლოდ თვითრეფლექსიამდე. მისი უაზრობა შიშვლდება აზრობლივი რეფლექსიის, თვითშემეცნების წინაშე. ამ დროს ნათელი ხდება მისი ეთიკური და ლოგიკური უაზრობა. ის ოდნავაც ვერ აკმაყოფილებს ეთიკურ და ლოგიკურ კრიტერიუმებს. კერძოდ, აგებულია შიშველ ეგოიზმზე და ეწინააღმდეგება თავისსავე თავს. ხოლო „ეთიკური ადამიანის“ ცხოვრება გაუმართლებელი ჩანს ბუნებასთან უთანხმოების და, მაშასადამე, არაბუნებრიობის გამო. იქმნება ის ვითარება, რაზეც კამოუ ლაპარაკობს: როგორღა შეიძლება თავიდან ავიცილოთ თვითმკვლელობა? როგორ შეიძლება ჰამლეტმა ყოფნა-არყოფნის საკითხი ყოფნის სასარგებლოდ გადანყვიტოს?

კლასიკური აზროვნება ამ საკითხის დადებითად გადანყვეტისას ამოდიოდა სამყაროს სულიერი ერთიანობის რწმენიდან. ამ ერთიანობის შემეცნება სრულიად საკმარისი იყო ჭეშმარიტი ცხოვრების მისაღწევად. მაგრამ ჩვენს დროს ეს რწმენა აღარა აქვს. არსის „პულსაციის“ დოგმა თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებს ერთიანობასა და განხეთქილებას. ორივე რეალობა და ჭეშმარიტებაა. სულიერი ერთიანობისთვის უპირატესობის მინიჭება მხოლოდ პირადი ძალისხმევისა და რისკის შედეგია.

ამიტომ „ეთიკურ ადამიანზე“ მალლა დგება ადამიანის ახალი, მესამე ტიპი – ზეკაცი. მისი უმთავრესი ნიშან-თვისება ეკლესიასტეს სიბრძნეა: „ამაოება ამაოთა და ყოველი ამაო“. მან იცის, რომ არსებობა ყოველთვის ტანჯვაა. უბრალოდ, „ბუნებრივი ადამიანის“ და „ეთიკური ადამიანის“ ტანჯვა კომიკურია, ზეკაცისა კი – ტრაგიკული. პირველთა კომედია ისაა, რომ ისინი ამაოდ გაურბიან ტანჯვას. უნებლიედ კი ეგებებიან, ხახაში უვარდებიან მას. ზეკაცის ტრაგედია ისაა, რომ ის არსადაც არ გაურბის ტანჯვას და, პირიქით, გმირულად ეგებება მას. ესაა მოაზროვნე არსების მიერ ბოროტი ბედისწერის დამარცხების ერთადერთი ვარიანტი.

ზეკაცის მეორე არსებითი ნიშან-თვისებაა ამაოების შემეცნებისგან მოგვრილი სიმშვიდე. ამაოების განცდა სასო-

სწარკვეთილებას იწვევს, მაგრამ ამაოების შემეცნება ადამიანს იხსნის სასოს წარკვეთისგან. ზეკაცისთვის უცხოა იმედგაცრუება, რადგან მას არცა აქვს იმედი. მას აღარაფერი უკვირს და აშფოთებს. შემეცნება დიახაც იწყება გაკვირვებიდან, მაგრამ მთავრდება სიმშვიდით – ბრძენს აღარაფერი უკვირს. მას არაფერი იზიდავს და არც არაფერი განიზიდავს ძლიერად. ამიტომ მისი საცხოვრებო ენერგია მცირეა. სამაგიეროდ დიდია მისი შინაგანი ენერგია, რისი წყალობითაც ის თითქმის სრულიად ჰყოფნის თავის თავს და თითქმის დამოუკიდებელია გარესამყაროსგან.

9) ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი

ეგოცენტრული ცნობიერებიდან გამომდინარეობს ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი. ისინი შეიძლება დავყოთ შემეცნების, გრძნობის და ნებისყოფის მანკიერებებად. ადამიანის შემეცნებითი მანკიერება **დოგმატურობა** (ბერძნული „დოგმა“ – შეხედულება).

შემეცნების ერთერთი უმთავრესი შინაარსი საფუძველ-შედგობრივი დამოკიდებულებების გარკვევაა. ეს კი იმთავითვე უნდობლობის გამოცხადებაა მოცემულობებისადმი. აზროვნების მონოდება 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, დოგმად იქცევა.

დოგმათა წარმოშობის ერთერთი მიზეზი თვით ადამიანის სურვილია. ადამიანი ადვილად იჯერებს აზრს, რომელიც მის უძლიერეს სურვილს შეესაბამება. ასეთ აზრებს ის აქცევს ხელუხლებელ, წმიდათაწმიდა აზრებად, დოგმებად. ასეთი დოგმებია: „სიცოცხლე კარგია“, „მე კარგი ვარ“, „სხვები ცუდები არიან“, „მომავალი უკეთესი იქნება“ და სხვა. გონება არ იკვლევს ამ მსჯელობათა საფუძვლებს, პირიქით, მათს გასამაგრებელ საფუძვლებს მოიძიებს. ეს არის გონების მორჩილება, მონობა

სურვილებისადმი.

დოგმათა წარმოშობის მეორე საფუძველია შიში. ამჯერად ადამიანი იზიარებს თავსმოხვეულ აზრს, რადგან უკანასკნელი გამაგრებულია მუქარით. ადამიანი ვერ ბედავს მის შემონებას 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 თავსმოხვეული პოლიტიკური და რელიგიური დოგმებით, თუმცა შეიძლება სრულიად ჯანსაღი იყოს სხვა ნებისმიერი მიმართულებით.

ასეთი დოგმებია გავრცელებული აზრები ავტორიტეტთა შესახებ, თვითონ ავტორიტეტთა აზრები, მათი მოწოდებები. ადამიანები დოგმატურად იმეორებენ და უპირობოდ ემხრობიან ამ აზრებსა და შეფასებებს; თან ჰგონიათ, რომ ემხრობიან უკანასკნელთა სისწორის გამო. ნამდვილად კი ამ თანხმობის ქვეშეცნეული საფუძველი შიშია – ვერ ბედავენ ავტორიტეტთან დაპირისპირებას დამარცხებისა და დასჯის შიშით.

დოგმებს აშკარად უდგას ფესვები ადამიანის ბუნებრივ სიზარმაცეში. ჩვენ გვეზარება თვითონ, საკუთარი ძალებით გამოვიკვლიოთ, დავაკვირდეთ, გვიჩვენია სხვას ვენდოთ. ამ სიზარმაცეს ბუნებრივს ვუნდობთ იმიტომ, რომ გამომდინარეობს ბუნების ცნობილი ტენდენციიდან. ამ ტენდენციას ძველთაგან ბუნების, კერძოდ, მატერიის სიმძიმე, ინერტულობა ერქვა – მატერია „ცდილობს“ არ შეიცვალოს, იგივე დარჩეს. XIX საუკუნეში ბიოლოგებმა აქედან განავითარეს ეგრეთწოდებული „ძალთა უმცირესი ხარჯვის“ პრინციპი. ცოცხალი არსება ცდილობს არა მხოლოდ მიზნის მიღწევას, არამედ მიზნის მიღწევას ძალთა ნაკლები ხარჯვით. გერმანელმა პოზიტივისტმა რიხარდ ავენაროუსმა (1843–1896) ეს პრინციპი აზროვნების ძირითად კანონად გამოაცხადა და თავისი „ემპირიოკრიტიკული“ შემეცნების თეორია მასზე ააგო.

დოგმათა წარმოშობის ყველაზე გავრცელებული წყარო მაინც შეჩვევაა. ინფორმაციის განუწყვეტელი განმეორებისას ადამიანს უდუნდება კრიტიკულობა და მოწოდებული შეხედულება ჩვეულებრივი, თავისთავად გასაგები და სწორი ჰგონია. იმის მაგ-

ივრად, რომ მათი საფუძვლები გამოიკვლიოს, გონება თვითონ თხზავს ამ საფუძვლებს და ამართლებს გავრცელებულ აზრს. შესაბამისად, ადამიანი ეწინააღმდეგება განსხვავებულ აზრს, ვითარცა აშკარა შეცდომას.

უმეტესად, ყველა ეს 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, ერთფეროვანსა 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 გაიხადა კრიტიკულობა – არაფერი მიეღო დაუსაბუთებლად, დოგმატურად. ის, 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 დელფოს მისანს სოკრატე ადამიანთაგან უბრძენესად უცვნია. ადამიანს სოკრატე უსაყვედურებდა არა საერთოდ არცოდნას, არამედ, კერძოდ, „არცოდნის არცოდნას“. მოგვიანებით, ბერძენი ფილოსოფოსი პირონი (360–270), სოკრატეს გავლენით, ადამიანთა მოდგმის მთავარ უბედურებად არცოდნის არცოდნას თვლიდა – ადამიანმა ისიც კი არ იცის, რომ არაფერი იცისო.

არცოდნა არაა მანკიერება. პირიქით, ის ადამიანის შემეცნებითი მოძრაობის აუცილებელი პირობაა. მანკიერება არცოდნის არცოდნაა, რისი მეორე მხარე დოგმატურობაა. აი ეს უკეტავს ადამიანს გზას შემეცნებისკენ და, საერთოდ, საკუთარი თავის სრულყოფისკენ.

ბიბლიური სოლომონის ნამდვილი სიბრძნეც, ისევე როგორც სოკრატესი, არსებითად, „არცოდნის ცოდნა“ იყო. ბიბლიური

მოთხრობის თანახმად, მას, ჯერ კიდევ ყმანვილს, ძილში ღმერთი გამოეცხადა და უთხრა: „მითხარ, რა გიბოძო შენ!“. სოლომონმა მიუგო: „უფალო, მომეც მე სიბრძნე, რათა კარგად განვაგო ერი და ვსჯიდე სიმაართლით!“. ღმერთმა უთხრა მას: „რაკი შენ არ მთხოვე არც ხანგრძლივი სიცოცხლე, არც სიმდიდრე და მთხოვე მხოლოდ სიბრძნე, მოგცემ ისეთ სიბრძნეს, რომ შენი ბადალი არც ყოფილიყოს და არცა იქმნეს“.

ეს ამბავი შეიძლება ასე განვმარტოთ: სოლომონის ნამდვილი სიბრძნე იყო თავისი არცოდნის შეგნება, ანუ ის, რომ მან სიბრძნე სთხოვა ღმერთს. მისი ნამდვილი სიბრძნე ეს იყო და არა ის, რაც ღმერთმა უბოძა ამ თხოვნის შემდეგ.

თავისი ცოდნის პრინციპული არასრულყოფილების შეგნება 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 მიაქცია ათენა-პალადას, ვინც სიბრძნეს ჰპირდებოდა. ცოდნის ნაკლებობას, ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობის მსგავსად, არც პარისი უჩიოდა. ისიც შემეცნებისეული მანკიერებით იყო სნეული.

გრძნობის მანკიერებად უზომობას იტყვიან ხოლმე. გრძნობის უზომობა ცნობილი ამბავია. ამიტომ გრძნობების აყოლა, გრძნობამოჭარბებულობა არაა სასურველი, საშიშია. სიბრძნე, როგორც წესი, გრძნობების დაოკებასა და მართვაში მდგომარეობს.

გრძნობის უზომობა უკავშირდება მის ერთგვარ შემეცნებითს ცალმხრიობას. გრძნობა არსებობს სიამოვნებისა და 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, აწონ-დანონვა. უზომობაც ესაა.

აქედან ცხადია, რომ უზომობა მანკიერება კი არაა, არამედ აუცილებელი თვისება გრძნობისა. მანკიერებად ის იქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ადამიანი ვერ ახერხებს გრძნობების შეკავებას გონებით; როცა გრძნობები არ ემორჩილება გონებას და, პირიქით, ბატონობს მასზე. აქ მანკიერება მდგო-

მარეობს გრძნობების არა „შინაარსში“, არამედ „ფორმაში“; არა „რაობაში“, არამედ „რაოდენობაში“.

ამ აზრ-გაგებით, უზომობა გრძნობის „რაოდენობრივ მანკიერებად“ შეიძლება ჩაითვალოს. ამ დროს გრძნობა შეიძლება იყოს ფრიად კეთილშობილი, მაგრამ თავისი უზომობით და სიმძლავრით მას სიკეთეზე მეტად ზიანი მოჰქონდეს ადამიანისთვის. ეს იგულისხმება პოეტის სიტყვებში: „ო, როგორ მღუპავს გრძნობა – ჩემი მოსისხლე მტერი!“. გრძნობების ეს მანკიერება – უზომობა, გრძნობამოჭარბებულობა კარგადაა აღწერილი რომანტიკოსების შემოქმედებაში.

გრძნობის ნამდვილ, „შინაარსულ“ მანკიერებად კი ანგარება უნდა ჩაითვალოს. ესაა გრძნობის განსაზღვრულობა მხოლოდ ეგოცენტრული ცნობიერებით. კერძოდ, სიამოვნების მსჯელობა „ეს კარგია“ და უსიამოვნებისა „ეს ცუდია“ ამ დროს ატარებს მხოლოდ ეგოცენტრულ საზრისს: კარგია ის, რაც ჩემთვისაა კარგი. ცუდია ის, რაც ჩემთვისაა ცუდი. „კარგისა“ და „ცუდის“ ობიექტური მნიშვნელობა ანგარებიან ადამიანს არ ესმის. მისთვის გაუგებარია ამ სიტყვების ობიექტური საზრისი, მნიშვნელობა.

სხვა სიტყვებით, ასეთი გრძნობები არ უკავშირდება უმაღლეს ცნობიერებას და მხოლოდ ეგოცენტრულ ცნობიერებასაა გამობმული. ისინი არ შეიცავს სიამოვნებას „თავისთავად კარგისა“ და უსიამოვნებას „თავისთავად ცუდის“ გამო. ამ დროს სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობები, ცხადია, რჩება, მაგრამ მათი შინაარსი შეზღუდული და მწირია.

ასეთი მწირი გრძნობების ადამიანისთვის გაუგებარია ამაღლებული გრძნობები. მას არ გააჩნია ისინი და არც სხვაში შეუძლია მათი შემჩნევა და დაფასება. მას არაფერს ეუბნება ღრმა, დიდი აზრები და იდეები, რადგან ისინი არ ითვალისწინებენ მის პატარა და უმნიშვნელო ცხოვრებას. მისთვის 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 ეს უხამსობაა გრძნობის ნამდვილი, შინაარსული მანკიერება და მისი შედეგები.

გრძნობათა მანკიერებას პირდაპირ უკავშირდება ნებისყოფის

მანკიერება, რასაც შეიძლება ნებისყოფის სისუსტე ვუნოდოთ. ადამიანმა იცის, რაც უნდა გააკეთოს, სურს კიდეც 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 ტყვეა. 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 გონივრულია 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 სიყვარული მით უფრო უბედურია, რაც უფრო ძლიერია. ზემოთ მოყვანილი სიტყვები პოეტისა: „ოჰ! როგორ მღუპავს გრძნობა – ჩემი მოსისხლე მტერი!“ სწორედ ამაზე მეტყველებს.

მეორე შემთხვევაში ნებისყოფის სისუსტე, პირიქით, უგრძნობლობას უკავშირდება. ადამიანმა იცის, რაა გასაკეთებელი, მაგრამ არ უღირს. ერთმანეთის სანინალმდეგო შესაძლებლობანი მისთვის სულერთია. მას თითქოს არაფერი სურს. ამიტომ გადანყვებილებას იღებს შემთხვევით და არაფერი უშლის

ხელს მეორე წუთში სხვა, სანინალმდეგო გადანყვეტილება მიიღოს. მის ცხოვრებას აზრი არა აქვს და, შესაბამისად, მიზანსწრაფვისთვის ძალა არაა. გადანყვეტილებას ნამდვილობა და სიმტკიცე აკლია. ფაქტიურად, გადანყვეტილება არც არსებობს, რადგანაც იგი ბრმა შემთხვევაზე ჰკიდია. არ არსებობს პიროვნების შუაგული – ნებისყოფა. ამიტომ გადამწყვეტ როლს შემთხვევითობა თამაშობს. 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 კი არსებობს. ნებისყოფა ზედმეტ ბარგად იქცა და გაუქმდა კიდევ. ამიტომ გმირი თითქოს არც კი მონაწილეობს თავისი ცხოვრების ისეთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენებში, როგორიცაა დედის სიკვდილი და დასაფლავება, ადამიანის მკვლელობა და მისჯილ სიკვდილთან შეხვედრა.

მესამე შემთხვევაში ნებისყოფის სისუსტე უკავშირდება ინიციატივის უნარის ნაკლებობას. ადამიანმა იცის, რაც უნდა გააკეთოს, სურს კიდევ, მაგრამ ეშინია პასუხისმგებლობის აღებისა. მას არ სურს მოძრაობის დაწყება, ცვლილების მიზეზად ყოფნა, თუმცა სხვებთან ერთად და სხვისი ხელმძღვანელობით ნებისმიერ ხიფათს შეეგებებოდა.

ამგვარი უნებისყოფობის სახე კარგადაა გამოკვეთილი ავსტრიელი მწერლის შტეფან ცვაიგის მოთხრობაში „ჟამთასვლის წამი ვატერლოოსთან“. ფრანგ გენერალ გრუშს არც სამხედრო ნიჭი აკლია, არც მიზანსწრაფულობა, არც ვაჟკაცობა, მაგრამ აკლია ნებისყოფის ძალა – თვითონ მიიღოს გადანყვეტილება და იკისროს პასუხისმგებლობა. ის ზედმინევნიტ კარგი შემსრულებელია სხვის მიერ მიღებული გეგმისა. როცა განსაკუთრებული ვითარება შეიქმნა და მას თვითონ, დამოუკიდებლად უნდა მიეღო გადანყვეტილება, ის ამისთვის შინაგანად მზად არ აღმოჩნდა. ეს კი ნაპოლეონის საბედისწერო დამარცხების მიზეზი გახდა.

უნებისყოფობის ეს სახეობა აიხსნება ჯოგური ინსტინქტით. ჯოგის წვერი მოქმედებს მხოლოდ ჯოგთან ერთად, მაგრამ ნაბი-

ჯს ვერ დგამს დამოუკიდებლად. ის თითქოს სხვა, უმწეო არსებად იქცევა. ეს დამოუკიდებლობის, პიროვნულობის ნაკლებობაა, ნებისყოფის სისუსტეა.

ამის მეტაფიზიკური საფუძველი მოქმედებითობის საზღვარია. მოძრაობა შინაგანი და გარეგანი მიზეზების ერთობლივი მოქმედებაა. ამიტომ მხოლოდ საკუთარი თავიდან მოქმედება და პასუხისმგებლობის აღება მხოლოდ საკუთარ თავზე ერთობ იშვიათია. ნებისყოფის ძალას საზღვარი აქვს და ადამიანი მუდამ ეძებს მოზიარეს პასუხისმგებლობაში. გადადგმული ნაბიჯისთვის მთელი პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება ზეადამიანური ჩანს და აშინებს ადამიანს. მაგრამ პასუხისმგებლობისგან საერთოდ გაქცევაც უკიდურესობაა, ნებისყოფის სისუსტეა, ადამიანის ცნობილი მანკიერებაა.

10. 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 ეს მას არ მიაჩნია ბოროტებად, გამართლებული ჰგონია. ქურდმა არ იცის, თუ ქურდობა ცუდია. მას ეს მხოლოდ სხვებისგან სმენია, თვითონ კი შეიძლება იმეორებდეს სხვადასხვა მიზეზის გამო. მას ქურდობა კარგი ჰგონია და იმიტომაც ქურდობს. 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, ხალხის ყბაში ჩავარდნა და ასე შემდეგ.

ასევე, ყაჩაღი შინაგანად ამართლებს მის მიერ ჩადენილ მკვლელობას. ბოროტებად მას მიაჩნია არა თვითონ მკვლელობა, არამედ გარემოებანი, რამაც მიიყვანა მკვლელობამდე. ამიტომ მისი დასჯა უსამართლობად და ბოროტებად ეჩვენება. მას უჭირს ამ

დოგმისგან განთავისუფლება, 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 მანკიერება – ანგარება. 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, შოპენჰაუერი, 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 არ ჰყოფნის ნებისყოფა სურვილის დასაძლევად; არ ჰყოფნის შინაგანი დაძაბვის და ძალისხმევის უნარი. მას ვერაფერს დააკლებდა სურვილები, რომ შეეძლოს მათი მოთოკვა.

ამიტომაც 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, კერძოდ, ეგოცენტრული ცნობიერების პირველობა და ბატონობა უმაღლეს ცნობიერებაზე.

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. მის მანკიერებას ინვეს არასწორი აღზრდა და ბოროტი გარემო. თუ ადამიანს კეთილ გარემოს შევუქმნით და სწორად აღვზრდით, მისი ბუნება მანკიერებათა გარეშე განვითარდება. ადამიანებს შეუძლიათ სრულპყონ აღზრდა და გააკეთილშობილონ საზოგადოებრივი გარემო. ასე ფიქრობდნენ ყველა დროის განმანათლებლები.

ეს თვალსაზრისი დამაჯერებელი ჩანს და ამიტომ მას ბევრი მომხრე ჰყავს. ისტორიული გამოცდილება კი ადამიანს სანინაალმდეგოში უფრო არწმუნებს – არასწორი აღზრდა და ბოროტი გარემო უცვლელი რჩება საზოგადოებაში. ეს იმას მაინც ნიშნავს, რომ სწორად აღმზრდელნი ძალიან ცოტანი არიან და გარემოში უდიდეს უმრავლესობას მანკიერი ადამიანები ჰქმნიან. მაშასადამე, მანკიერებანი მაინც ადამიანიდან მომდინარეობს და არა რალაც გარეგანი წყაროდან, მისგან დამოუკიდებელი ინსტანციიდან.

თუ ადამიანი აღზრდის პროდუქტია, მაშინ ადამიანთა საზოგადოების ისტორიული მანკიერება სწორედ ადამიანთა, კერძოდ, აღმზრდელთა მანკიერებაზე ლაღადებს. ეს კი გვაფიქრებინებს: მანკიერებანი უფრო ღრმადაა ჩამჯღარი ადამიანთა ბუნებაში, ვიდრე განმანათლებლებს ჰგონიათ. მანკიერებანი ადამიანის თვით ბუნებას უკავშირდება, კერძოდ – ეგოცენტრული ცნობიერების ბატონობას ადამიანში.

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 რალა უფლებით ვლაპარაკობთ მის „კეთილ ბუნებაზე“? „გარემოს პროდუქტს“ შეუძლებელია თა-

ვისი „ბუნება“ ჰქონდეს. ან როგორღა იქმნება „კეთილი ბუნების“ არსებათაგან ბოროტი გარემო? ან კი როგორ უნდა შეცვალოს „გარემოს პროდუქტმა“ თვითონ გარემო, ქმნილებამ შემქმნელი?

ამ საკითხის პესიმისტური გადაწყვეტაა გამოთქმული ცოდვით დაცემის ბიბლიურ მითში – ადამიანი ბუნებით ცოდვილია! ადამიანობა იწყება ცოდვით დაცემიდან. ამიტომ ადამიანის ბუნება იმთავითვე დაცემული და წამხდარია. იმავე მიზეზით, ადამიანს საკუთარი ძალები არ ეყოფა სრულყოფისთვის და ის ღვთის მადლსა და წყალობას უნდა მიენდოს.

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 თავისგან განთავისუფლება („მოკმა“) და უპიროვნო ღვთაებასთან – ბრაჰმანთან შერწყმა.

11. ადამიანის ძირითადი სათნოებანი

ადამიანის ძირითად სათნოებათა წყარო უმაღლესი ცნობიერება, ანუ ქვეყნიერების ერთიანობის უშუალო განცდაა. ადამიანი აცნობიერებს, რომ წამდვილი არსებობა და მნიშვნელობა აქვს არა საკუთარ „მე“-ს, ან სხვა ვინმეს, არამედ „მე“-სა და გარესამყაროს შინაგან ერთიანობას. 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 უშუალოდ მოცემული წარმოდგენების მიჩნევაა ჭეშმარიტებად, რასაც ზემოთ დოგმატიურობა ვუნოდეთ. შემეცნებითი სათნოება კი მდგომარეობს კრიტიკულობაში. ადამიანს ეეჭვება უშუალო მოცემულობის სისწორე და კრიტიკულად უდგება მას. ეს, პირველ რიგში, თავს იჩენს მოქმედებისგან თავშეკავე-

ბაში და მოცემულობათა საფუძვლების გააზრების მცდელობაში.

დოგმატიზმს ახასიათებს მოქმედებითობა, რადგანაც საფუძვლების გადასინჯვაში დრო და ენერგია არ იხარჯება. კრიტიკული აზროვნება კი მოითხოვს დროსა და ენერგიას საფუძვლების გადასინჯვისთვის, ამ თავისებური უკუსვლისთვის. ამიტომ კრიტიკულობა მოქმედებისგან ერთგვარი თავშეკავებით იცნობა. აზროვნების ამ სათნოებამ ძველ საბერძნეთში „სიბრძნის სიყვარულის“, თავისუფალი ჭვრეტის სახე მიიღო. ბერძნები საგნობრივ მოქმედებაზე მალლა ჭვრეტას აყენებდნენ.

კრიტიკული აზროვნების კიდევ ერთი არსებითი ნიშანია განსხვავებული აზრისადმი შემწყნარებლობა. დოგმა წმინდა და ხელშეუხებელია. სანინააღმდეგო აზრი დოგმატიკოსს მკრეხელობად ეჩვენება და მტრულად ეკიდება მას. კრიტიკული გონება კი ღიაა განსხვავებული აზრისთვის. ადამიანი ყურადღებით განიხილავს მას და თანამშრომლობს მასთან. კვდება წმინდა 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 – დასაწყისშიც და შემდგომშიც. შემეცნების გაჩერებას მუდამ დოგმატიზმი ჰკვებავს, კრიტიკული აზროვნება კი სწორედ დოგმის წინააღმდეგაა მიმართული. ასეთ სააზროვნო განწყობას ბერძნები დიალექტიკას უწოდებდნენ. ის შემეცნებითმა სათნოებამ – კრიტიკულმა აზროვნებამ წარმოშვა.

ეს სათნოება, 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 უმაღლესი ცხოვრებისთვის, რასაც ძველი ჩინელი ფილოსოფოსი ლაო-ძი „უქმობას“, ხოლო ბერძნები „სიბრძნის სიყვარულს“ უწოდებდნენ. შექსპირის ტრაგედიის გმირი ჰამლეტიც ამ სათნოებით უმოქმედობამდე მიდის:

„აი ასე გვხდის ლაჩრად ჩვენი ცნობიერება,
გაბედულებას მოსაზრება უსუსტებს შუქსა
და სასახელო ძლიერ საქმეთ, დიდად განზრახულთ,
წინ ელობება...“

(შექსპირი, „ჰამლეტი“, მოქმედება მე-3)

იგივე გმირი აზროვნების კრიტიკულ ნიაღვრულათა შედეგად თავის სატრფოს ურჩევს: „მონასტერში წადი, მონასტერში. რად გინდა ქვეყანაზედ ცოდვიანები გაამრავლო? აი თუნდაც მე: არა მგონია უპატიოსნო კაცი ვიყო, მაგრამ იმდენი ნაკლულოვანება მაქვს, რომ ემჯობინებოდა დედოფლის მუცლიდან არა ვმობილიყავ... წადი მონასტერში.“

მაგრამ, დაოისტებისა და ბერძნებისგან 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, „პლატონური სიყვარულია“. სიყვარულის დაბალი საფეხური ანგარებას უკავშირდება.

იგი, საბოლოოდ, საკუთარი თავის სიყვარულზე დაიყვანება. რაიმე ან ვინმე გვიყვარს ჩვენთვის, ჩვენს სასარგებლოდ და არა იმისთვის, ვინც ან რაც გვიყვარს. სულ სხვაა წმინდა სიყვარული. მისი საგანია ის, რასაც, რაღაც მხრივ, სრულყოფილებად ვთვლით. ჩვენ გვახარებს მისი არსებობა, ვტკბებით მისი ჭკრეტიტ და ამიტომ ვცდილობთ ვემსახუროთ მას.

აქ, როგორც ვხედავთ, გამორიცხულია გამოყენება, ანგარება. სწორედ ამაზე მიუთითებს წმინდა ჭკრეტა და მსახურების სურვილი. ამასთან, ეს არის მსახურება სრულყოფილებისადმი, ან იმისადმი, რაც სრულყოფილებად მიგვაჩნია. ეს ინვესტა 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 აღგვამაღლებს!“, ვით ეუფანნი ამას უღერენ“.

თვით მოციქული კი ასე წერდა: „სიყვარული სულგრძელია. სიყვარული ქველმოქმედია. არ შურს, არ ყოყმობს, არ ამბარტავნობს, 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, ზნეობრივი გრძნობაა, თანაგრძნობა და სიყვარულია. ასეთი სიკეთე არაა ნებისყოფის აქტი. ის არ უკავშირდება ნებისყოფის ძალას და შეიძლება უნებისყოფობა უფრო იყოს.

„ქალური მორალი“ სწორედ ასეთია, გრძნობადია. აქ არჩევა სიკეთესა და ბოროტებას შორის ხდება უფრო ძლიერი სურვილის საფუძველზე. ამიტომ, მკაცრი აზრით, ეს არცაა არჩევა. ნამ-

დვილი არჩევანი მაშინაა, როცა სურვილს უპირისპირდება არა მეორე სურვილი, არამედ ნების, 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 თვლიდა, ხოლო მასში გამარჯვებულ ადამიანს – გმირად. დაახლოებით მისმა თანამედროვემ, ინდოელმა მოძღვარმა ვარდჰამანამ თავის ეთიკურ-რელიგიურ მოძღვრებას ჯაინიზმი უწოდა. სანსკრიტის ენაზე „ჯაინა“ გამარჯვებულს ნიშნავს. იგულისხმება 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 იგულისხმება.

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, უანგარობა და სიმამაცე უნდა ჩაითვალოს.

IV. 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“ უსიამოვნების მომგვრელია. ეს ვითარება უდევს საფუძვლად ცოცხალი არსების წარმოდ-

გენებს „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 შრომაა, მაგრამ გონიერ არსებას, პირიქით, სიამოვნებს მისი სამომავლო შედეგის წარმოდგენა. მაშასადამე, სიცხეში ძნელი შრომა სიამოვნებად და სიკეთედ წარმოგვიდგება.

ასეთი სიკეთე და ბოროტება აზრისმიერია. მათი შემეცნება შეუძლებელია უშუალო გრძნობით, ახლანდელი სიამოვნებითა და უსიამოვნებით. მათი შემეცნებისთვის მომავალი შედეგების შემეცნება, ანუ აბსტრაქტული აზროვნებაა საჭირო.

ადამიანური სიკეთისა და ბოროტების აზროვნებით გაშუალება უმაღლეს შინაარსს იძენს ობიექტურ სიკეთესა და ბოროტებაში. სიკეთისა და ბოროტების ძირები, როგორც ვნახეთ, პირიქით, სუბიექტურია. მაგრამ, გარკვეული აზრით, ლაპარაკობენ ობიექტური სიკეთისა და ბოროტების შესახებაც და განასხვავებენ მათ საკუთრივ სუბიექტური სიკეთისა და ბოროტებისგან.

სუბიექტურია სიკეთე და ბოროტება, როცა მათ ამგვარი მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ ერთი ცალკეული ადამიანისა, ან

ადამიანთა ჯგუფისთვის. მაგალითად, მეცახშისთვის სიკეთეა მოუსავლიანობა, რადგან ამ დროს ის დიდ ქონებას იშოვის. ასევე, ბანდიტთა ჯგუფისთვის სიკეთეა ომი და არეულობა. ამ დროს სახელმწიფოებრივი კონტროლი სუსტდება და შეიარაღებულ ბანდას მოქმედების მეტი 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 სანინალმდეგოდაც კი. მაგალითად, სიმართლის თქმა, ან უანგარო ქცევა მოგვწონს ხოლმე მაშინაც, როცა ისინი პირადად ჩვენთვის არაა სასარგებლო. ეს მაშინ, როცა სიცრუე და ანგარება შეუძლებელია მოგვწონდეს მათგან გამომდინარე 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 ჩვენ გვესმის სწორედ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში. ვისაც სწორედ მის წინააღმდეგ ნათქვამი სიმართლე მოსწონს, მხოლოდ მას ესმის სიმართლის ფასი. ასევე, ვისაც სწორედ მის სასარგებლოდ ნათქვამი სიცრუე სძაგს, მას ესმის სიცრუის მთელი ბოროტება.

ძნელი შესამჩნევი არ უნდა იყოს, რომ ობიექტური სიკეთე და ბოროტება აზრისმიერია. ოღონდ უნდა დავაზუსტოთ: ისინი არაა ჩვეულებრივი, რაციონალური აზროვნების საგანი. სიკეთისა და ბოროტების შემეცნებისას ადამიანი გონებას ვერ დაეყრდნობა. გონება ვერასოდეს დაასაბუთებს სიმართლისა და უანგარობის სარგებლიანობას, ხოლო სიცრუისა და ანგარების საზიანოობას კაცობრიობისთვის.

ობიექტური სიკეთე და ბოროტება მხოლოდ უმაღლესი ცნობიერებით, კერძოდ, მისგან გამომდინარე გრძნობებითა და აზროვნებით შეიმეცნება. ასეთ გრძნობებს ძალიან ცოტა აქვთ საერთო სიცოცხლის ამოცანებს გამომჟღავნებულ გრძნობებთან. ისინი უმაღლესი ცნობიერებით გაკეთილშობილებული გრძნობებია. ასევე, ამგვარი აზროვნება უპირობოდ მალლა დგას, საბოლოო ანგარიშით, პრაქტიკული მიზნებით აღძრულ რაციონალურ აზროვნებაზე და თავისუფალი, დაუინტერესებელი ჭვრეტაა, თავისებური „ინტელექტუალური ინტუიცია“

2) სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური და მეტაფიზიკური შინაარსი

სიკეთე და ბოროტება, უპირველეს ყოვლისა, ეთიკის ცნებებია. ეს ნიშნავს, რომ ისინი ახასიათებს ადამიანის ქცევებს და მათ ადამიანის მიმართ აქვთ აზრი. მართლაც, კეთილი ან ბოროტი, როგორც წესი, ითქმის ადამიანის ქცევის, ადამიანის შესახებ. ხოლო თუ ის ითქმის ბუნების მოვლენებზე, ქვეყნიერების დასაბამზე და შემოქმედზე, მაშინაც 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. ჯერარსი ისაა, რაც „ჯერ არს“, ანუ უნდა არსებობდეს. არა აქვს მნიშვნელობა, არსებობს იგი თუ არა. თუ ის არსებობს, მაშინ ასე ითქმის: არსებობს და უნდა არსებობდეს კიდევც. ხოლო თუ არ არსებობს, მაშინ ასე: არ არსებობს, მაგრამ უნდა არსებობდეს. სიკეთე და ბოროტება ეთიკაში ამ სახით განიხილება. სიკეთე ისაა, რაც უნდა არსებობდეს, ანუ ღირებუ-

ლია. ბოროტება კი არ უნდა არსებობდეს, რაკი ის ცუდია. ასეთი, ეთიკური მიდგომა სიკეთისა და ბოროტებისადმი კარგად ჩანს პოეტის სტროფში:

„კედომა ბუნების წესია
მაგრამ ჩემს გულში ასეა:
ნუ კვდება, რაც უბრძნესია!
ნუ კვდება, რაც ლამაზია!“.

(გალაქტიონ ტაბიძე, „იმ სივრცეს პაეროვანი...“)

აქ სიკეთე განიხილება, ვითარცა ჯერარსი – ის უნდა არსებობდეს უპირობოდ, აუცილებლად და სიკვდილი არ უნდა ეხეზოდეს მას.

საზოგადოდ, 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 მოვეკვდეთ; ჯანმრთელობა არ უნდა შეირყეს და ავად არ უნდა ვხდებოდეთ; ახალგაზრდულად უნდა ვიყოთ და არ ვბერდებოდეთ. რაოდენ შეუძლებელიც უნდა ჩანდეს ამის მიღწევა, ადამიანი სწორედ აქეთკენაა განწყობილი. სხვაგვარად მისი მოქმედების გეზი აიჩეოდა 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. სულერთია, ვის ეკუთვნის ეს ინტერესი – ცალკეულ ადამიანს, ადამიანთა ჯგუფს, თუ მთელ ეროვნობას. მიდგომა აქ მაინც ადამიანურია, სუბიექტურია. ამიტომაც ეს მიდგომა ცალმხრივია და, შემეცნების თვალსაზრისით, მასზე მაღლა დგება ობიექტური, ყოველმხრივი, მეტაფიზიკური მიდგომა. შესაბამისად, სიკეთე და ბოროტება ამ კუთხიდან 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, „ბოროტი“ ხელს უწყობს სიკეთეს ძალთა მოკრებაში, გამოცოცხლებაში, მოკლედ, არსებობაში. უმისოდ სიკეთე მოდუნდებოდა, ჩაქრებოდა, 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. ასეთი, ფილოსოფიური მიდგომა კარგადაა გამოკვეთილი ასევე პოეტის სტრიქონებში:

„ღმერთმა გიშველოს, სიკვდილო,
სიცოცხლე შენობს შენითა!“

(ვაჟა-ფშაველა „მოგონება“)

იგულისხმება, რომ ბუნების საგანთა დაყოფა „კარგ“ და „ცუდ“ საგნებად მიკერძოებული, ცალმხრივი, სუბიექტური, „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ მიდგომაა. მას აკლია ფილოსოფიური მასშტაბურობა, სიბრძნე, „უანგარობა“. ამიტომ მეტაფიზიკა ეწინააღმდეგება არსის გაყოფას სიკეთედ და ბოროტებად. ის განიხილავს ქვეყნიერებას, როგორც ერთს, რაშიც სიკეთე და ბოროტება ერთმანეთს ემთხვევა. ეს სიკეთის უფრო ფართო, ზეითიკური, მეტაფიზიკური ცნებაა.

ამიტომ პლატონის ფილოსოფიაში სიკეთის ცნებამ დატოვა ეთიკის საზღვრები და მეტაფიზიკის შუაგულში მოიკალათა. ქრისტიანულ თეოლოგიაშიც ღმერთი სიკეთედ მოგვევლინა. ოღონდ ეს როდია ეთიკური სიკეთე, რაიც აბსოლუტურად უპირისპირდება ბოროტებას. ეს „მეტაფიზიკური სიკეთეა“, რომელიც შინაგან კავშირშია ბოროტებასთან.

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“ ბოროტებადაც ისევე მოგვეჩვენოს, როგორც სიკეთედ ეჩვენებოდათ პლატონსა და მის მოწაფეებს. დიახ, ბოროტებად მოგვეჩვენოს, როგორც დაოსიზმში, ბუდიზმში, აგრეთვე ანაქსიმანდრესა და ჰერაკლიტეს, შოპენჰაუერის და ნიცშეს მოძღვრებებშია. 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 ბოროტებისგან განდგომა და მედიტაციებში დანთქმაა.

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 სჯობს არყოფნას, მეორის თანახმად კი, არყოფნა სჯობს ყოფნას, ან ორივე სულერთია.

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, რითაც 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 ბერძენი „სიბრძნისმოყვარე“, ფილოსოფოსი. 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, სოლიფისიზმის 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 ბოროტებაა და ამორჩევის გარეშეა თავსმოხვეული. ადამიანი თავიდანვე ბოროტებაშია და ირჩევს მხოლოდ მის შიგნით. ამორჩევა სიკეთესა და ბოროტებას შორის, რაც ბიბლიაში ადამიანობის სანყისად ითვლება, აქ არ არსებობს.

მდგომარეობა იცვლება უმაღლესი ცნობიერების საფუძველზე. ადამიანი ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც უშუალოდ განიცდის სამყაროს როგორც ერთის არსებობას. აბსოლუტური განსხვავება „მე“-სა და „არამე“-ს შორის, 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 უსამართლოდ აღიქვამს. ეს მას შიგნიდან უკრძალავს სხვების განხილვას მხოლოდ საშუალებად.

ის გრძნობს ერთი მარტივი წესის უზენაესობას: „მოექცე სხვას ისე, როგორც გინდა, რომ სხვა მოგექცეს შენ!“. შეიძლება ეს წესი უარყოფითი ფორმითაც გამოითქვას: „ნუ მოექცევი სხვას ისე, როგორც არ გინდა, რომ სხვა მოგექცეს შენ!“

ადამიანი გრძნობს ამ წესის ძალას. ეგოცენტრული ცნობიერება და უმაღლესი ცნობიერება ადამიანში ერთმანეთს უპირისპირდება და ადამიანი არჩევანის წინაშე დგება: სიკეთე თუ

ბოროტება? დანიელი ფილოსოფოსი სორენ კირკეგორი 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 არცერთ ალტერნატივას არა აქვს უპირობო უპირატესობა. ასე რომ არა, არჩევანს არც ექნებოდა ადგილი. ორივეს აქვს თავ-თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეები. თითოეული მათგანი ადამიანს კიდევ იზიდავს და კიდევ განიზიდავს. ეგოცენტრული ცნობიერება ადამიანს ბოროტებისკენ ეწევა, უმაღლესი ცნობიერება – სიკეთისკენ.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ამ დროს ადამიანში ერთმანეთს ებრძვის ორი ძალა, ორი სურვილი. ნათელია, რომ არჩევანის ბედი დამოკიდებულია მეზობლ 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 გამორიცხულია. 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, ნამდვილად 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, რაც 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 ჩაიდენსო.

ამ თვალსაზრისის ცალმხრიობა უკვე არისტოტელემ შენიშნა. ის ამტკიცებდა, რომ სიკეთის მცოდნე შეიძლება ბოროტად მოიქცეს. ამასვე ამბობს პავლე მოციქულიც: „ვიცი კეთილი, მაგრამ ვიქმ ბოროტს!“. მოგვიანებით ნეტარმა ავგუსტინემ ფილოსოფიურად გაამყარა აპოსტოლის ეს ფრაზა.

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 ამ არჩევანის აქტი.

4) კეთილი ქცევის საფუძველი

სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევის დროს ეგოცენტრული ცნობიერება ადამიანს ბოროტებისკენ უბიძგებს. ამ განწყობას ეწინააღმდეგება უმაღლესი ცნობიერება, რაც თავისებურად ვლინდება შემეცნებაში, გრძნობებში, ნებისყოფაში და ადამიანს სიკეთისკენ წარმართავს.

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 – „მოექეცი (ნუ მოუქცევ) 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 ქენჯნა ჰქვია.

სინდისს ცნობიერების, უშუალო ცოდნის სახე აქვს. შუა საუკუნეების სქოლასტურ ფილოსოფიაში სინდისის შესატყვისი ბერძნული ტერმინი „synderisis“ მორალური პრინციპების შინაგან ცოდნას ნიშნავდა. გერმანულ და რუსულ ენებშიც ამ სიტყვის ძირი ცოდნას უკავშირდება (გერმანული *gewissen* და *wissen*, რუსული „*совестъ*“ და „*вечтъ, ведать*“). ხოლო ინგლისურში „სინდისი“ და „ცნობიერება“ ერთი ძირიდანაა ნაწარმოები („*conscience*“ და „*consciousness*“). მართლაც, სინდისი სამართლიანობის უზოგადესი წესის უშუალო ცოდნაა, გაცნობიერებაა. ის „თავს“ უფრო მოიცავს, ვიდრე „გულს“. მას „თავში“ უფრო ვგრძნობთ, ვიდრე „გულში“.

მაგრამ შემეცნება, ცოდნა საკმარისი არაა 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 და წმინდა სახით მხოლოდ წარმოსახვაში არსებობს.

ამიტომ ადამიანში სიკეთისკენ, კეთილი ქცევისკენ „მიდრეკილება“ უსამართლობისადმი სიძულვილის სახით უფრო იბადება, ვიდრე სამართლიანობისადმი სიყვარულის სახით. ადამიანი, უმაღლესი ცნობიერების გავლენით, უსიამოვნოდ აღიქვამს როგორც სხვის, ისე თავის უსამართლობას და ნელ-ნელა განერიდება ეგოცენტრული ცნობიერების ამ ბირთვს.

კეთილი ქცევის მეორე გრძნობადი წყარო **თანაგრძნობაა**. „მე“-ს და „სხვა“-ს შორის აბსოლუტური განსხვავების მოშლა, რაც უმაღლეს ცნობიერებას ახასიათებს, თავს იჩენს თანაგრძნობაში. საკუთარი თავისადმი თანდაყოლილი 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 სიბრალული, ტანჯვაში თანაგრძნობა, ანუ **თანალმობაა**. 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.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში კეთილი ქცევა, უმეტესად, ნებისყოფის გარეშე სრულდება. ამ დროს მისი წყაროა „**ზნეობრივი 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 სხვა ვითარებაა: ადამიანმა იცის სიკეთე. ეს ცოდნა 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 გადანყვეტილების მიღებაში. მანამდე თავშეკავება მხოლოდ დანყებულია. გადანყვეტილების მიღება მისი მიყვანაა ბოლომდე. თავის მხრივ, გადანყვეტილება ნამდვილად მიღებულია მხოლოდ მაშინ, თუ პიროვნება ამ აქტით ამთავრებს ყოყმანს და აწონ-დანწონვას, 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 ქცევა.

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 მეტიმეტი სიმკრთალის გამო, საერთოდ ვერ აღწევს სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევამდე. ის მთლიანად ეგოიზმში რჩება და გონებით აწესრიგებს 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 მიცემულ ფიცისა!“ (18, 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 და ის აბსოლუტურად სხვადასხვა ვართ; მე მიზანი ვარ, ყოველივე დანარჩენი – საშუალება!“ ცოცხალი არსების ეს თანდაყოლილი, ბუნებრივი ეგოცენტრიზმი, თავისი სიმრუდის გამო, იმთავითვე წინააღმდეგობას აწყდება. გარესამყაროს ნამდვილობას ყოველი ცოცხალი არსება, მათ შორის ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, დაბრკოლების, წინააღმდეგობის სახით შეიმეცნებს. ამ წინააღმდეგობას, საერთოდ გარესამყაროს, ეგოცენტრული არსება უსამართლობად, ანუ ბოროტებად აღიქვამს და ცდილობს სამართლიანობის, ანუ სიკეთის აღდგენას – „აჯანყებული“, „ურჩი“ გარესამყაროს დამორჩილებას და „კანონიერი სუბსტანციისადმი“, ანუ თავისი „მე“-სადმი მის დაქვემდებარებას.

ამიტომ ცხოვრების მთავარ შინაარსად იქცევა ძალაუფლებისკენ სწრაფვა. დაბრკოლების, წინააღმდეგობის შემეცნება ცხოვრებას 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 სულერთია, მაშინ საქმე გვაქვს გულგრილობასთან. გულგრილი ზრუნავს მხოლოდ საკუთარ თავზე, სხვები კი მისთვის სულერთია. ის მათ თითქმის

არ განასხვავებს ერთმანეთისგან. ადამიანებს შორის პიროვნული და ინდივიდური 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 სულერთია. სხვების ბედნიერება, ან უბედურება მას არც გაუხარდება, არც ენწყინება.

უფრო ღრმა მანკიერებაა სიძულვილი. ამ დროს ადამიანი სწორედ რომ გულგრილი არაა სხვისადმი. მას ალიზიანებს სხვა ადამიანი, მისი არსებობა და სურს, რომ იგი 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 ვნების გამო.

მაგრამ 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 სფეროში, ან მოიცავდეს ფართო არეს და იყოს თვალსაჩინო. შეიძლება ის ემყარებოდეს შემთხვევით შექმნილ და ამიტომ წარმავალ ვითარებას, ან მყარ ინდივიდუალურ 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 უცნობი 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 საფუძვლად 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.

რაკი შური სხვისი უპირატესობის მტკივნეული განცდაა, ამიტომაც მოშურნე დაბეჯითებით და ენერგიულად უარყოფს ხოლმე 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, სადაც შესადარებელი საგანი ახლოსაა.

შური, მართლაც, ძირითადად, ახლობლებისადმია 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 მიისწრაფვის ამ უპირატესობის აღმოფხვრისკენ. ამიტომ შური გულღვარდლიანობასა და სისასტიკეს აღწევს იქ, სადაც უპირატესობა ინდივიდურ თვისებებს ეყრდნობა და, მაშასადამე, მყარია. მართლაც, ქონებრივი უპირატესობა ნაკლებ შურს იწვევს, რადგან ეს უპირატესობა შეიძლება გაქარწყლდეს. ფიზიკური ან გონებრივი უპირატესობა კი უფრო მეტ შურს იწვევს, რადგან მათ ძნელად თუ ვინმე აღმოფხვრის.

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, ესე იგი, ნაკლებია.

სხვისი უპირატესობის აღმოფხვრისკენ სწრაფვა შურს მუდამ ახლავს თან. ამ სწრაფვის რაგვარობის მიხედვით, განასხვავებენ ეგრეთწოდებულ „ბოროტ შურს“ და „კეთილ შურს“. შური ბოროტია, თუ ის ადამიანს აღძრავს სხვისი უპირატესობის 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 შემადგენელ ნაწილად 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 სვედავსილობას. ადამიანი ცდილობს და ნაწილობრივ ახერხებს კიდეც დაივიწყოს თავისი წარუმატებლობანი, მაგრამ სხვისი უპირატესობა ისევ შეახსენებს თითქმის დავინწყებულს. 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.

რაკი ბოროტს სიძულვილისთვის საკმარისი კონკრეტული მიზეზები არ აქვს, ფსიქოლოგები ბოროტების საფუძველს ფსიქიკაში ღრმად ჩამარხულ, 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 შე-

ძულება.

ბოროტს ცუდი სურს ადამიანებისთვის. ის არაკეთილმო-სურნე და ნიშნისმგებელია. ამის გასამართლებლად ის ნიადაგ ცუდს ეძებს სხვათა ქცევებში და ადვილადაც პოულობს, თან კარგად იმახსოვრებს. ის არასოდეს ივიწყებს ცუდს და, რა თქმა უნდა, პირად წყენას. ამავე დროს გამოირჩევა ყოველგვარი სიკეთის ახსნით მდაბალი განზრახვებიდან.

ბოროტს სიამოვნებს სხვისი ტანჯვა, რის გამოც ცდილობს ამ ტანჯვის გამოწვევას. სხვისი უბედურების ყურებისას საკუთარის დავიწყება და, მაშასადამე, ერთგვარი დამშვიდება საერთო ადამიანური თვისებაა. ბოროტს, ნელი და განუწყვეტელი შინაგანი ტანჯვის 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, რადგან აქ ნაკლებ წინააღმდეგობას აწყდება.

საერთოდ, სისასტიკე ცოცხალი სამყაროს მიმართ სრულიად იგივეა, რაც – ადამიანთა მიმართ. შეგვიძლია ბოროტ ადამიანად ჩავთვალოთ ყველა, ვისაც სიამოვნებს ცხოველის სიცოცხლის მოსპობა. ასევე, კეთილი ადამიანი ცხოველისადმი თანაგრძნობითაც იცნობა.

ცხოველებისადმი სისასტიკე თავს იმართლებს ხოლმე არასწორი მტკიცებით ცხოველისა და ადამიანის სრული სხვადასხვაობის შესახებ. ეს შეცდომა ებრაული რელიგიიდან მომდინარეობს. აქ ცხოველისა და ადამიანის სრულიად სხვადასხვა წარმომავლობაა ნათქვამი, რითაც მათ შორის უფსკრულია გათხრილი და თანაგრძნობის საფუძველი – მოშლილი. ევროპულ ფილოსოფიაში მას ამკვიდრებს დეკარტი და იმეორებენ მისი მოწაფეები.

მაგრამ ეს თვალსაზრისი ადამიანის და ცხოველის სრული სხვადასხვაობის შესახებ აშკარად ეწინააღმდეგება ბუნებისმეტყველების მონაცემებსაც და ყოველდღიურ ხალხურ გამოცდილებასაც. ამ საყვედურს ვერ ვიტყვით აზიურ რელიგიებზე და მათს წყაროზე – ინდურ რელიგიაზე, სადაც ადამიანის უღრმესი თვითშემეცნება ხელს არ უშლის ცხოველთან მისი სისხლბორ-

ცეული ერთიანობის აღიარებას.

ადამიანის ყველა მორალური მანკიერება, ვითარცა ფოკუსში, თავს იყრის მესამე მანკიერებაში – სიცრუეში. ეს ძველთაგანვე ითვლება ადამიანურ მანკიერებათა ერთგვარ სათავედ: „რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა“ – ამბობს რუსთველი. ამ მანკიერების მასშტაბურობას გულისხმობს იგი, როცა ამბობს:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

კანტი საინტერესოდ შენიშნავს: „ბიბლიაში ცოდვათა საძირკვლად ცხადდება არა ძმის მკვლელობა, არამედ სიცრუე. ყოველთა ბოროტებათა მიზეზად იქ გვევლინება პირველი მატყუარა და სიცრუის მამა – გველი!“ (53, 454). ამ შენიშვნითაც და, საერთოდ, მთელი თავისი ეთიკით კანტი ეხმაურება რუსთველის ზემოხსენებულ ფრაზას: „რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა...“. რუსთველის ეს სიტყვები კანტის ეთიკის პოეტურ წინასიტყვად გამოდგებოდა.

სიცრუე საქმის ნამდვილი ვითარების შეგნებული შენიღბვაა. მასში ყოველთვის, როგორც წესი, იგულისხმება საქმის ნამდვილი ვითარების ცოდნა და აზროვნების გარკვეული ოსტატობა, რაიც ამ ვითარების შესანიღბადაა საჭირო. ამიტომ სიცრუე აზროვნების მაღალ დონეზე მიუთითებს და ნამდვილად ადამიანური თვისებაა.

სიცრუის შეფასებისას მთავარია, თუ რა მიზნით ხდება საქმის ნამდვილი ვითარების შენიღბვა. მოკლედ, მთავარია სიცრუის მიზანი. ამ მხრივ, შეიძლება განვასხვაოთ „კეთილი სიცრუე“ და „ბოროტი სიცრუე“.

კეთილი სიცრუის განსაკუთრებული და უმაღლესი ფორმაა ბრძნული სიცრუე. როცა საქმის ნამდვილი ვითარება უნუგემოა, წარმოსახვა ჰქმნის სასურველი სინამდვილის ცრუ სურათს სიცოცხლის გადასარჩენად. სიცოცხლისკენ სწრაფვა თავს აფარებს ამ სურათს და ინარჩუნებს ძალასა და ხალისს.

ასეთი სიცრუის მაგალითებია:

„ჭირი იქა, ლხინი აქა, ქატო 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 საერთოდ დამახასიათებელი ოპტიმიზმის ნამდვილი საიდუმლოება და ანარეკლია და არა უბრალო ფანტაზიის ნაყოფი. ის ბუნების საფუძველში ჩადებული დიადი სიბრძნეა. ამ სიცრუის წყალობით, ადამიანი უძლებს ცხოვრების ამოებების ცოდნას და ინარჩუნებს სიცოცხლის, მოქმედების ძალასა და ხალისს.

კეთილი სიცრუის თავისებური სახეობაა პედაგოგიური სიცრუე. მისი მიზანია ბავშვის, ავადმყოფის ან სუსტი ნებისყოფის ადამიანის ამოქმედება მისთვისვე აუცილებელი ქცევის შესასრულებლად.

კეთილი სიცრუის ნაირსახეობაა მხატვრული სიცრუე. ის ჭარბი წარმოსახვის ნაყოფია. ადამიანი ვერ კმაყოფილდება სინამდვილით – მწირი, ერთფეროვანი, მოსაწყენი ერგენება იგი. ამიტომ ცდილობს შეთხზას ისეთი ამბები, რომლებიც არ მომხდარა, მაგრამ შეიძლებოდა მომხდარიყო.

ამგვარი სიცრუის მიზანი არც ვინმეს სარგებლობაა, არც ზიანის მიყენება. ის პასუხია სინამდვილის ერთფეროვნებაზე და შემთხვევითობაზე. ის წარმოსახვის ლალი თამაშია, რითაც ხდება სინამდვილის ერთგვარი გაწმენდა „ზედმეტი მინარევებისგან“ და მისი თავისებური გამდიდრება ადამიანის ფანტაზიით. სიცრუის

ეს სახეობა, „სიბრძნე სიცრუისა“ მხატვრული შემოქმედების ნამდვილი საძირკველია. ამიტომ მას მხატვრულ სიცრუეს ვუნოდებთ.

ყოველივე ამას სიცრუე შეიძლება მხოლოდ პირობით ვუნოდოთ. ჩვეულებრივ კი სიცრუე ჰქვია, როგორც ნესი, საქმის ნამდვილი ვითარების შენიღბვას ბოროტი განზრახვით. ოღონდ აქ ბოროტება ხორციელდება არა ძალადობით, არამედ შემოვლითი გზით, აზროვნებით.

ბოროტი სიცრუის მთელი ბოროტება მდგომარეობს არა ბოროტ მიზანში, რის მისაღწევადაც არის გამოყენებული მოტყუება, არამედ – თვით ამ საშუალებაში, მოტყუებაში. ამიტომ მოძალადე უფრო მაღლა დაყენების ღირსია, ვიდრე ცრუ.

ორივეს მიზანი ერთნაირად უღირსი და ბოროტია. მაგრამ მოძალადის საშუალება ძალაა, რაც გარკვეულ პატივისცემას იმსახურებს. 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 თესავს უნდობლობას ადამიანებს შორის და უდიდეს ზიანს აყენებს მათს ურთიერთნდობას.

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 ჰკრა 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, ბოდიში მოუხადა და გაეცალა.

სიცრუის უმთავრესი მანკიერება იმაში მდგომარეობს, 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 კაცთმოძულე.

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 შვების, სიხარულის მოტანაა. ამ მიზნისთვის ძალისხმევა ხდის 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 სხვისი მწუხარებაც, სიხარულიც და შესაბამისი ქცევისთვის განწყობა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვისი სიხარულის და ბედნიერების გაზიარება იშვიათი, უმეტესად, პრობლემატური რამაა და იქნებ პოზაცია. ჩვეულებრივ, ტანჯვას მეტი სინამდვილე აქვს და უფრო ძლიერად მოქმედებს ადამიანის გულზე. ამიტომ სწორედ ის ინვევს გულთა ერთობას და ნამდვილ სიახლოვეს.

ამის გათვალისწინებით შეიძლება დავაზუსტოთ თანაგრძნობის როგორც მთავარი მორალური სათნოების ცნება და მასში ვიგულისხმოთ მხოლოდ მწუხარების, ტანჯვის, ტკივილის გა-

ზიარება. 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 ებრალება 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.

კერძოდ, მას ჰგონია, რომ მის ქცევას თანალმობა იწვევს და, მაშასადამე, მისი მიზანი სხვისი მდგომარეობის შემსუბუქებაა. მაგრამ ეს ცნობიერების მიერ „დადებული ტექსტია“ სინამდვილის დასაფარავად. სინამდვილე კი, ცნობიერების მიღმა – ადამიანს სურს „სიკეთის თესვა“, რათა მოიმკოს იგივე. მაშასადამე, მისი მიზანი საკუთარი კეთილდღეობაა, ხოლო თანალმობა სინამდვილეში საკუთარი თავის სიბრალეულია. ქცევაც, შესაბამისად, ეგოისტურია და არა კეთილი, ზნეობრივი. თუ ეს ასეა, მაშინ, ცხადია, კეთილი ქცევა არ არსებობს. ის მხოლოდ გვეჩვენება და, ნიცშეს თქმისა არ იყოს, სუსტთა თავშესაფარია, ნილაბია.

მაგრამ ფსიქოანალიზი არაა დოგმა. ის მხოლოდ მეცნიერული ვარაუდია, თუმცა კი ფაქტებით ძლიერ გამაგრებული. ამიტომ მას შეიძლება დავუპირისპიროთ სანინაალმდეგო 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 ობიექტურად 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 სანინალმდევო შედეგს იწვევს. გონიერი არსებისთვის კი სულაც არაა სულერთი თავისი ქცევის შედეგი. ის 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 გვებრალება, 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, საბოლოო ანგარიშით, გრძნობა გვა მოქმედებს; ოღონდ უშუალოდ გვა მოძრავებს 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 იმდენად გრძნობიდან არ მოქმედებს, რამდენადაც აზროვნებიდან.

ხსენებული 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 უსამართლობის მსხვერპლთა მიმართ თანაღმობის გამო. დაჩაგრულთა მიმართ სიბრალული აყენებს ადამიანს სამართლიანობის გზაზე.

მაშასადამე, კეთილი ქცევის საბოლოო მიზეზად ისევ თანაღმობა რჩება, მაგრამ უშუალო მიზეზად გვევლინება შინაგან წესთან მიმართება – სამართლიანობა. ამიტომ მეორე ეთიკურ სათნოებად **სამართლიანობა** უნდა ჩაითვალოს.

აქედან ცხადია ორივე სათნოების ტოლფასოვნება. თანაღმობით აღძრული ქცევა უფრო თბილი, მხურვალე და შთამბეჭდავია, სამაგიეროდ წინააღმდეგობრივი და ხშირად არათანმიმდევერული. სამართლიანობით აღძრული ქცევა უფრო მტკიცე და თანმიმდევერულია, 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 აღსასრულს ხედავდნენ. ბედისწერა („ანანკე“) ბრალს არავის შეარჩენს. ბრალი მემკვიდრეობითაც გადავა, სასჯელი კი აუცილებლად აღსრულდება.

ძველ აღთქმაშიც სამართლიანობა შურისმგებლობის სახეს იღებს და მისხალ-მისხალ აღსრულდება – „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 ენათესავენ. ასეა, როცა ხვეისბერი 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 ხვეისბერის 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 უკანონოებააო.

ასეთი შემთხვევები გამონაკლისი და იშვიათია. ძირითადად კი, თანაღმობა და სამართლიანობა ერთნაირად უმაღლესი მორალური სათნოებანია: პირველი – გრძნობისეული და, უმეტესად, ქალური, მეორე – გონებისეული და, მეტადრე, მამაკაცური.

მესამე მორალური სათნოება სიბართლეთა. 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 ეგოიზმს და მიემხრობა მას, მაშინ იძულებულია დამალოს იგი. ასე უყალიბდება მას მიდრეკილება სიცრუისკენ.

მაგრამ თუ ადამიანში არსებობს ზნეობრივი ძალისხმევა, მაშინ მას დამამცირებლად ეჩვენება ეგოიზმისთვის მიმხრობა და წინ აღუდგება მას. ასეთ ადამიანს აღარაფერი აქვს დასამალი.

იგი მიდრეკილია, პირიქით, სიმართლისკენ.

ამიტომ სიმართლისკენ მიდრეკილება ადამიანის ზნეობრივი სინამდის 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 ნელლად“. 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.

V. 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 განასხვავებს ადამიანის გარემოს ცხოველის გარემოსგან.

არის მეორე განსხვავებაც. ცხოველის გარემო მხოლოდ ბუნებაა, „საზოგადოებაში“ მისი ყოფნა სრულიად შემთხვევითია. ადამიანის გარემო კი – ბუნებაცაა და 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 შეჰქმნა ადამი თიხისგან და სული შთაბერა. პირველ ადამიანს მოეწინა, მოსწყინდა მარტოობა და ღმერთმა მისი ნეკნისგან შეჰქმნა ევა. ამით ნათქვამია, რომ ადამიანისთვის მარტოდ ყოფნა არაბუნებრივი მდგომარეობაა, არ შეესაბამება მის ბუნებას. ამას გულისხმობდა არისტოტელეც, როცა ამბობდა: „ვინც ადამიანებთან არ ურთიერთობს, აქაოდა თვითკმარი არსება ვარო, და არავისგან არაფერი სჭირდება, ... ის ქცეულა ცხოველად ან ღვთაებად“ (28, 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. მისთვის 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, მართო, 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 დემოკრიტმ 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. მართლაც, გარესამყაროს და სხვა ადამიანებს ადამიანი, ჩვეულებრივ, 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 შეემუშავებინათ საერთო წესები და დამორჩილებოდნენ მათ, ესე იგი, ქვეუდიყვნენ საზოგადოებად 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 ეგრეთწოდებული „სოციალური ინსტინქტი“. ადამიანს აშკარად მოსწონს სხვებთან ურთიერთობა, ჯგუფის წევრობა, კერძოდ, რალაც როლის შესრულება ადამიანთა ჯგუფში, სხვა ადამიანთა მხრიდან აღიარების მოპოვება, სხვათა ცნობიერებაში არსებობა თავისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობით. მოცემულ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა კითხვას – მართლა თანდაყოლილი ინსტინქტია ეს, თუ ისტორიულად ჩამოყალიბებული ჩვევა. მთავარია, რომ ეს განწყობა მკვეთრადაა გამოხატული ადამიანში.

ყოველივე ამის გამო ადამიანს საზოგადოებრივ არსებად განიხილავენ. ამგვარი ახსნის დროს წინ წამოწეულია ინდივიდის პირველობა საზოგადოებასთან შედარებით – თითქოს ჯერ ინდივიდი არსებობს და შემდეგ, გარკვეული მიზეზების გამო, ინდივიდები ერთიანდებიან საზოგადოებად. მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს მეორე, სრულიად სანინააღმდეგო ვითარება – ინდივიდი იმთავითვე საზოგადოებაში არსებობს და მისგან განისაზღვრება.

ამ მხრიდან თუ შევხედავთ, საზოგადოება თითქოს რამდენადმე წინ უსწრებს კიდევ ინდივიდს. ეს იმდენად ნათელია, რომ პლატონი და არისტოტელე, ჰეგელი და მარქსი, პიტირიმ სოროკინი და ერიხ 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, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და, გარკვეული აზრით, საზოგადოების გარეთ ათავსებენ საკუთარ თავს. ასე რომ არა, ადამიანთა საზოგადოებას ვერ განვასხვავებდით „ჭიანჭველეთისგან“, ან სკის ფუტკართა „ბუნებრივი გუნდისგან“.

სწორედ მათგან, ინდივიდებისგან 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 აუცილებელ სიკეთეთა სანაცვლოდ ზღუდავს ინდივიდს. უკანასკნელი კი იცავს ნორმას, მაგრამ შეუძლებელია ამავე დროს მეტნაკლებად არ ცდილობდეს მის დარღვევას. ეს არის წინააღმდეგობა საზოგადოების ორ მთავარ 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 ჰკრავდა 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. მინათმოქმედებამ 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 ერთმანეთს გადაეწნა და ნაწილობრივ დაუპირისპირდა. ამიტომ ნორმის ძალა შემცირდა. ამან გამოიწვია ნორმების ფორმალიზაცია, ანუ სახელმწიფოს წარმოშობა. გამოიკვეთა ძლიერი წინააღმდეგობა ნორმებსა და ინდივიდს შორის. ახლა ინდივიდს ნორმების დარღვევა სურს, რის გამოც ნორმა კიდევ უფრო სასტიკი ხდება.

ეს გასაგებიცაა. ინდივიდი უკვე პირველადია. ის ცნობიერად ჰქმნის ნორმებს. შესაბამისად, ნორმები მეორეულია – მათ ინდივიდები ჰქმნიან საკუთარი ინტერესებისთვის. 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 და სტიქიურად ჩამოყალიბდა. იქ ეს იყო ინდივიდზე ნორმების ძალაუფლების საიდუმლო. მაგრამ ახლა, ფორმალიზებულ ხანაში, როცა ინდივიდები თვითონ ჰქმნიან ნორმებს, საიდანღა მოდის ნორმის ძალა?

ეს ძალა, საუკეთესო შემთხვევაში, ემყარება ინდივიდის შეგნებას. ცალკეულ ადამიანს ნათლად ესმის ნორმების აუცილე-

ბლობა – მათი 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 დაცვას ნორმა, არ დაარღვიოს ის. ასეთი ნორმა **სამართლებრივია**.

ადვილი შესამჩნევია, რომ სამართლის შიში გამოცდილებას ემყარება. ადამიანი წარსულში თვითონ უნდა იყოს დასჯილი ნორმის დარღვევისთვის, ან ნანახი ჰქონდეს იმავე საფუძველზე სხვისი დასჯა, რათა გრძნობდეს ნორმის ძალას და ეშინოდეს მისი დარღვევისა.

თუ ნორმის დამრღვევი არ დაისაჯა, ნორმას ძალა აკლდება და დარღვევა გამრავლდება. შიში, ნაწილობრივ, რჩება, მაგრამ ეს აღარაა სამართლის შიში. ესაა დამრღვევის შიში უფრო ძლიერი დამრღვევის წინაშე, ესე იგი, უსამართლობის შიში. ამიტომ დამნაშავის დასჯას უდიდესი სამართლებრივი 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 მიწიერი, ხილული. ბოროტებას ამქვეყ-

ნად 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 მივიჩნევთ 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 დგას ფეხზე, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, და, უკეთეს შემთხვევაში, იბრძვის გამთლიანებისთვის, გაჯანსაღებისთვის.

ამასთანავე, საზოგადოების არამდგრადობას უეჭველად აქვს თავისი საზღვრები. როგორც ჩანს, არსებობს „კანონთა დარღვევის ბუნებრივი ზღვარი“, რომლის იქითაც საზოგადოების არსებობა შეუძლებელი ხდება, საზოგადოება ირღვევა. ამ საზღვრებში საზოგადოებას შეუძლია ძლივს არსებობა. ადამიანთა ცხოვრება მიმდინარეობს ძალმომრეობისა და სიცრუის განუყოფელ ველში. ადამიანებს შინაგანად არაფერი აერთიანებთ, ცალ-ცალკე არიან. მათი ერთიანობა გარეგანი და მოჩვენებითია.

ასეთია საზოგადოებრივი 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 ქალაქად იქცევა. მათ არავინ ასრულებს. ასეთ საზოგადოებაში ფიქრობენ, რომ ნორმები არაა საჭირო და ცხოვრება მათ გარეშეც იოლად წავა. ამიტომ ნორმებს არღვევს ყველა, როგორც შეუძლია და სანამდეც ხელი მიუწვდება.

ასეთ საზოგადოებას გარეგნული ერთიანობაც აღარა 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 იცვ-

ლება. მართალია, არსებითად, ის იგივე რჩება, მაგრამ იცვლება მისი გარეგნული სახე, შედგენილობა და აგებულება. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვაოთ „ტრადიციული“ და „არატრადიციული“ საზოგადოებანი.

„ტრადიციული საზოგადოება“, ძალიან მარტივად რომ ვთქვათ, ეყრდნობა ტრადიციებს – წინაპართაგან მიღებულ ადათ-წესებს. თუ უფრო ღრმად ჩავიხედავთ, დავინახავთ: საზოგადოების ტრადიციულობა ემყარება მოცემული ნორმატიული 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 – ინდივიდს ეშინია მისი დარღვევისა. 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, ტრადიციული საზოგადოების რწმენით, წესები და ნორმები შეჰქმნეს არა წინაპრებმა, არამედ ღმერთებმა, მაგრამ შეჰქმნეს სწორედ 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 არც ჰქონია. ხდება წინაპრების მითოლოგიზება, რაც ხელს უწყობს ადამიანის ზნეობრივ სიჯანსაღეს. იქმნება მითები წინაპართა გმირობის შესახებ, რაც მხატვრული ზეპირსიტყვიერებისა და ეპოსის ერთერთი მთავარი თემაა.

„ტრადიციული საზოგადოების“ ადამიანი თავის თავს აი- გივებს მისსავე მყარ საზოგადოებასთან, თემთან. ის საზოგა- დოების ნაწილია, ნაკლებად განასხვავებს თავს სხვებისგან და არ ეურჩება თემს. თემი მისთვის ავტორიტეტია და 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 ყოყ- მანი. 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 განსაკუთრებულ შემთხვევაში თვითონ ნორმები დაუპირისპირდება ერთმანეთს.

ასე მოხდა ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელში“, როცა ერთმანეთს, სრულიად შემთხვევით, დაეჯახა სისხლის აღებისა და სტუმართმოყვარეობის ორი, ჩვეულებრივ, ერთმანეთისათ- ვის უწყინარი ნორმა. სხვა მხრივ, ჯოყოლასა და თემს არაფერი ჰქონდათ გასაყოფი.

საკუთარი ნორმებისადმი ღვთისმოშიშური დამოკიდებ- ულების გამო „ტრადიციული საზოგადოება“ შეუვალია, დახუ- რულია. მას, უმეტესწილად, არ ესმის მისი ნორმების საწინააღმ- დეგო, ან თუნდაც განსხვავებული ნორმები. სხვაზე მას ეცინება, თუ მის ძალას ვერ ხედავს, და ბოროტებად აღიქვამს, თუ მის ძა- ლას 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, წინაისტორიულია. მას მტკიცედ სწამს საკუთარი თავისა. ეს სიმტკიცე კი, უმეტეს შემთხვევაში, შეზღუდულობის ნიშანია.

სხვაა „არატრადიციული საზოგადოება“. მისი ყველაზე არსე- ბითი ნიშანია რაციონალური დამოკიდებულება თავის ნორმებთ-

ან 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 შევსება, განვითარება, შეცვლა. მაშასადამე, ისინი წინ უფრო იყურებიან, ვიდრე უკან. წარსულზე მეტად მათ მომავალი აინტერესებთ, წინაპარზე მეტად – უცხოელები და „ახალი ადამიანები“. შეიძლება გაგვახსენდეს ბენჟამენ ფრანკლინის ფრაზა: „მე ნაკლებად მაინტერესებს, ვინ იყო პაპაჩემი. იმის გაგება უფრო მწადია, თუ ვინ იქნება მისი შვილიშვილი!“. აქ კარგად ჩანს ტრადიციულ და არატრადიციულ საზოგადოებათა განსხვავების ერთი, ისტორიული წახნაგი.

„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 უწინდელ ძალას უკარგავს მათ. ისინი ფორმალიზდება და საგანგებო დანესებულებას 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 თვითიგივეობა. ის ცხოვრობს „მე“-სა და „სხვის“ მკვეთრ დაპირისპირებაში. ადამიანი მკვეთრად განასხვავებს თავის თავს სხვებისგან. მისი საზოგადოებრივი ცხოვრება მხოლოდ „სოციალური როლია“, ნილაბია. ეს როლები მრავლდება და ხშირად ერთმანეთს ეწინააღმდეგება, რითაც ირღვევა პიროვნების მთლიანობა, მისი ზნეობრივი ბირთვი და სულიერი სიჯანსაღე.

4. 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. ეს, ნაწილობრივ, იმის გამო ხდებოდა, რომ იგი, დედასთან შედარებით, გულგრილი იყო ნაყოფის მიმართ, ნაწილობრივ კი 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 ირკვევა ოჯახის ორი მთავარი ელემენტი – ცოლქმრობა 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, მიენებება თავის ცოლს და ისინი იქნებიან ერთ ხორცად“ (მათე, 19. 5). „ამ ურთიერთობებს, მართალია, აქვს სამართლებრივი მხარე, – ამბობს ჰეგელი, – მაგრამ უკანასკნელი ექვემდებარება ზნეობრივ მხარეს – სიყვარულსა და ნდობას“ (46, 67).

სხვა სიტყვებით: ოჯახის წევრებს სამართალი კი არ აძულებს ერთმანეთის მიმართ ზრუნვას, არამედ – დაუწერელი კანონი, შინაგანი მოვალეობის შეგნება. ესაა მეუღლეთა მოვალეობა ერთმანეთის და შვილების მიმართ, ასევე შვილებისა – მშობლების და ერთმანეთის მიმართ. მშობლები ზრდიან შვილებს და გადასცემენ საზოგადოებაში დაგროვილ კულტურას. კარგად ამბობს ამას ჭეგელი: „ქორწინების აქტში ჩადებული ზნეობა ხორციელდება შვილების მეორეჯერ, ანუ სულიერი დაბადებით – აღზრდით, რაიც მათ აქცევთ დამოუკიდებელ პიროვნებებად“ (39, 342).

ოჯახს სიმყარით ვერ შეედრება ადამიანთა ვერცერთი სხვა სისხლნათესაური ერთობა, რადგანაც სისხლით ნათესაობა აქ ყველაზე ახლობელია. ამიტომ ოჯახი, სხვა ერთობებთან შედარებით, განუყოფელ ატომივითაა, რომელთაგანაც, ვითარცა აგურებისგან, თითქოს შენდება საზოგადოება. ხოლო მასში დამკვიდრებული ზრუნვა და მმართველობა ნიმუშად იქცევა მთელი საზოგადოებისთვის. ადამიანები ცდილობენ თავიანთი სხვა ერთობებიც, მთელი თავიანთი საზოგადოებრივი ცხოვრება მეტნაკლებად ოჯახს დაამგვანონ.

ამ გავლენას ვხედავთ „უზუცესობის“, „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 წამოიწეხს წინ. მისი თავდაპირველი ბუნებრივი შინაარსი სულ უფრო მწირი ხდება.

ჭეგელი 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“ (39, 342).

ჰეგელი გულისხმობს ოჯახზე მაღლა სახელმწიფოს დადგომას. მაგრამ იმ ხალხებში, სადაც სახელმწიფოებრივი მმართველობის კულტურა ვერ განვითარდა, ოჯახმა მთავარი როლი შეასრულა ხალხის ცხოვრებაში, მის ისტორიაში. 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 (ლესხინდრაო, ლესიჭინე, ბერულეთი, შამგონა და სხვა). ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი

სოფელი ერთი გვარის ხალხით იყო დასახლებული.

ნათესავები, 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 წევრი ერთდროულად ყოველდღიურ შრომით საქმიანობასაც ეწევა და მართავს კიდევ 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 გვევლინება. გვარის ადათ-წესი 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 მენწყილე 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 რალაც 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 სავარგულების, საძოვრებისა და სანადირო ადგილებისთვის უნდა დაჯახებოდნენ ერთმანეთს. შერიგების სურვილიც, 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, ადათ-წესები, ხასიათები. გაერთიანება უკვე აღარაა სისხლით ნათესაური და, მაშასადამე, ბიოლოგიური. ირღვევა გვაროვნული კარჩაკეტილობა და ამ მხრივ შეჭველია 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.

ინდივიდური თვითცნობიერების ამაღლებისთვის 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 ერთ-

მანეთს კერძო და საზოგადო.

ამიტომ ტომის მართვა უფრო ძნელია. ის თითქმის აღარ იმართება ბუნებრივად. აშკარაა საგანგებო მმართველობითი დაწესებულების საჭიროება. ეს ვერ ხერხდება და ტომი გვაროვნულ მმართველობას ინარჩუნებს. გვარები თვითონ მართავენ თავის თავს ძველებურად, ხოლო ტომის ერთიანი მმართველობა უფრო სამხედრო საქმეებში ჩანს. აქ ტომს ხელმძღვანელობს ბელადი, ვინც მეომრული თვისებებით გამოირჩევა – ფიზიკური ძალით, სიმამაცით, სამხედრო ნიჭითა და გამოცდილებით.

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 ნიაღსვლა უფროა, ვიდრე სივრცეში დაკავშირება და ტომის ტომთან მიმატება.

სავსებით უნდა დავეთანხმოთ გერმანელ ფილოსოფოსს მაქს შელერს, (1874–1928), ვინც ხალხს „სუბსტანციურ პიროვნებად“ განიხილავდა – ხალხი „ერთიანი, კოლექტიური პიროვნებააო“. მასში, ცხადია, ბევრი რამ იცვლება, მაგრამ მისი ინდივიდური სანყისი, თავდაპირველი სული, ისევე როგორც პიროვნებისა, უცვლელი რჩება. ამიტომ ხალხის ისტორიული ზრდა შესაძლებელია მხოლოდ წარსულთან კავშირის შენარჩუნებით. თუ ეს ისტორიული ცნობიერება არაა, მაშინ ხალხი თავის ნიადაგს წყდება, იფანტება და ჰქრება.

ამას გულისხმობდა ილია ჭავჭავაძე, როცა ისტორიულ მეხ-

სიერებას გადმწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ერის გადარჩენისთვის: „ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, 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 შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“ (21, 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 მანანწალა ბოგანა, ვისაც აღარ ახსოვს ვინ არის, საიღამ მოდის და სად მიდის, ისე ერად სახსენებელი არ არის იგი, ვისაც ღმერთი გასწყრომია და თავისი ისტორია არ ახსოვს“ (22, 604).

ამგვარ თვალსაზრისს შეიძლება ხალხის მითოსური გაგება ვუნოდოთ. 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 საწყისს შეადგენს. ერის არსება მის საწყისშივეა მოცემული და იგი ისევე უკვდავია, როგორც ეს დასაბამი“ (9, 57-58).

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 ულმობელი ბედისწერა არ გაპატიებს.

ხსენებული ცალმხრიობის შევსებას ლამობს ხალხის ისტორიული გაგება, რომლის თანახმადაც ერის სიცოცხლისთვის მთავარია მომავალი. ასე ფიქრობდა ესპანელი ფილოსოფოსი ხოსე ორტეგა-გასეტი (1883-1955), როცა ბერძნებისა და რომაელებისგან განასხვავებდა გერმანული მოდგმის ევროპელებს.

აი რას წერს იგი თავის გახმაურებულ წიგნში „მასების ამბობი“: „ძველი ბერძენი თუ რომაელი გამაოგნებლად ბრმაა მომავლის მიმართ. ის ვერც კი ამჩნევს მას ისევე, როგორც დაღმართი ვერ არჩევს წითელ ფერს. ანტიკური ეპოქის ადამიანი წარსულთან ცოცხლობს. ვიდრე რაიმეს აღასრულებდეს, ის უკან იხევს ხელიკით, თავდასხმას რომ უპირებს მსხვერპლს. წარსულში ის ეძებს მისაბამ ნიშნებს და წარსულის პრიზმიდანვე ჭვრეტს მთელ სამყაროს; პრიზმიდან, რომელიც ფორმას უცვლის ყველაფერს. ამიტომ მისი ცხოვრება წარსულის განცდა და გადამღერებაა ...

ძველი ბერძნები და რომაელები არქაისტები იყვნენ, თუმცა ყველა ძველი ხალხი არქაისტია... 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 თანდებულია „მდე“ კი არ იწყება, არამედ ზმნიზებით „შემდეგ“. ამიტომ გვეჩვენება, რომ ძველი ბერძნებისა და რომაელების ცხოვრებას დროისმიღმური ხასიათი ჰქონდა“ (12, 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 ამპარტავნების 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, რისი მთავარი ღერძიც ენაა. მაქს შელერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ომს, რაიც ერთ მუჭად ჰკრავს ხალხს. ნაწილობრივ უნდა დავეთანხმოთ იმ ფილოსოფოსებს, ვინც ომებს დიდად აფასებენ და მშვიდობაზე მალლა აყენებენ: ჰერაკლიტეს და პლატონს, ჰიუმეს და კანტს, ფიხტეს და ჰეგელს, შოპენჰაუერს და ნიცშეს, შპენგლერს და ბერდიაევს.

ტომისტვისაც 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 დანაწევრებულობას, ერთიანი სულიერი წყობა – ტომობრივ თავისებურებებს. ეს შინაგანი განსხვავებანი განაპირობებს ხალხური ცნობიერების ცნობილ სიმდიდრეს ტომობრივთან შედარებით. ხალხი თავისი სულიერი კულტურით უპირობოდ მალლა დგას ტომზე.

ამას ერთვის ინდივიდუალ-პიროვნული საწყისის 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, ნონასწორდება 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 იმიტომ, რომ ერთიანობის მთავარ საფუძვ-

ლად 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 ვლინდება გაუთავებელ შინაგან კინკლაობებში და უცხოელებისადმი მონობაში. ის სხვათა ძალადობის მსხვერპლი ხდება, რაც სავსებით კანონზომიერი და სამართლიანია.

„ხალხი ერთობაა ადამიანთა, – შენიშნავს ოსვალდ შპენგლერი, – რომლებიც თავს გრძნობენ ერთიან მთელად. თუ ეს გრძნობა დაიშრიტა, მაშინ ადამიანები შეიძლება კვლავაც ხალხად იწოდებოდნენ, ოჯახებმაც განაგრძონ არსებობა, მაგრამ ხალხი აღარ იქნება... (70, 201).

ასეთი ხალხი შემთხვევითი წარმონაქმნი უფროა, ვიდრე „სუბსტანციური ერთიანობის“, „კოლექტიური პიროვნების“ გამოხატულება. ამიტომ ჰეგელი მას არ თვლიდა ფილოსოფიური განხილვის ღირსად. „მსოფლიო ისტორიაში მხოლოდ იმ ხალხებზე შეიძლება ლაპარაკი, – ამბობდა ის, – რომლებმაც შეჰქმნეს სახელმწიფო“ (41, 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, სიბოლსა და სიყვარულს.

ასეთი საზოგადოება შინაგანადაა მიდრეკილი ეგრეთწოდებული დაუნერეელი კანონების დაცვისკენ. მას არ სჭირდება განსაკუთრებული დანესებულება ამგვარი კანონების შესაქმნელად და გასატარებლად. თემის წევრები მამა-პაპისგან იღებენ მზა წესებს, ეთანხმებიან მას და ფხიზლად ადევნებენ თვალ-ყურს მის დაცვას, მტკიცეწეულად 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 არის მდგომარეობა, რომელიც უშუალოდ უსწრებს წინ სახელმწიფოს წარმოშობას. ბუნებრივი ნორმების შესუსტების გამო მმართველობაში სიცარიელეა შექმნილი. საზოგადოება ქცეულია „ყველას ომად ყველას წინააღმდეგ“ („Bellum omnium contra omnes!“), როგორც თომას ჰობსი უწოდებდა საზოგადოების ცხოვრებას სახელმწიფოს წარმოშობამდე.

ეს მდგომარეობა, სხვადასხვა მიზეზის გამო, ორი სახისაა. ერთ შემთხვევაში საზოგადოების ცხოვრება წარმოადგენს მცირე, დაახლოებით თანაბარძალოვანი ჯგუფების დაუსრულებელ უწესრიგო შეხლა-შემოხლას. ეს ჰქმნის სახელმწიფოს ანარქიულ ტრადიციას (ბერძნ. „ანარქე“ – უმთავრობობა). ესე იგი, თუ ამ

ხალხმა შესძლო სახელმწიფოს შექმნა, ეს სახელმწიფო ანარქიული მუხტის მატარებელი იქნება.

მეორე შემთხვევაში „Bellum omnium contra omnes!“ წარმოადგენს ერთი დიდი, სხვებზე უფრო მძლავრი ჯგუფის ბატონობას და ყაჩაღურ თარეშს, რაიც ჰქმნის სახელმწიფოს დესპოტურ ტრადიციას. ესე იგი, თუ ამ ხალხმა სახელმწიფო შექმნა, ეს სახელმწიფო დესპოტური ტრადიციის მატარებელი იქნება.

ამრიგად, საზოგადოება აღარ იმართება ბუნებრივად, „თავისით“ და საჭირო ხდება მმართველთა განსაკუთრებული ფენის გამოყოფა, რომელიც მხოლოდ მართვით იქნება დაკავებული. განსაკუთრებული ზნეობრივი ენერგიის მქონე ხალხი ახერხებს ამ დიდი ნაბიჯის გადადგმას. მმართველთა განსაკუთრებული ფენა 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 უწესებს კანონებს. ამიტომ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ხალხი თვითონ უწესებს მას თავის თავს და თავისუფლად ექვემდებარება. ეს ჰგავს პიროვნების ზნეობრივ ქმედებას. ხალხი პიროვნების მსგავსად გაიგება და სახელმწიფოს შექმნაც ზნეობრივ ქცევას ედრება, ხოლო სახელმწიფო – ერთგვარ ზნეობრივ დანესებულებას. ამას გულისხმობდა **პლატონი**, როცა ამბობდა, რომ სამართლიან და სრულყოფილ სახელმწიფოზე უკეთესი არაფერია დედამიწის ზურგზე. ამასვე ეფუძნებოდა მისი მცნება: „ადამიანი უნდა იყოს სახელმწიფოსთვის და არა სახელმწიფო ადამიანისთვის!“.

სახელმწიფო, გარკვეული აზრით, მართლაც, ზნეობრივი წარმონაქმნია, მისი შემქმნელი ხალხის მაღალი კულტურის, კერ-

ძოდ, 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.

სახელმწიფოს ეს ზნეობრივი ელემენტი სავსებით უთავსდება სახელმწიფოს ზემოხსენებულ მაიძულებელ ფუნქციას. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, თუ სახელმწიფოს კანონები, რისადმი მორჩილებასაც სახელმწიფო აიძულებს თავის მოქალაქეებს, გამოხატავს მთელი საზოგადოების ინტერესებს.

აქ ჩნდება მთავარი კითხვა: გამოხატავს თუ არა სახელმწიფოს კანონები მთელი საზოგადოების ინტერესებს და არსებობს თუ არა ამგვარი „ზნეობრივი კანონების“ აღსრულების მყარი მექანიზმები?

კითხვის პირველი ნაწილისთვის პასუხის გაცემა უფრო ზოგად ფილოსოფიურ ნაწამძღვრებზე ჰკიდია. საინტერესოა ამ საკითხში ჰეგელისა და ენგელსის დაპირისპირება. ჰეგელი ფიქრობდა, რომ სახელმწიფოს ჰქმნის ხალხი თავისი ეროვნული თვითცნობიერებიდან. კერძოდ, ხალხი ერთიანი სუბსტანციაა, ესე იგი, გაერთიანებულია საერთო ინტერესების შეგნებით. სწორედ ამ საერთო ინტერესებს გამოხატავს და იცავს ამ ხალხის მიერ შექმნილი სახელმწიფო. ამითვეა უზრუნველყოფილი სახელმწიფოს ზნეობრივი შინაარსი.

მანამდე ჟან-ჟაკ რუსო ლაპარაკობდა ყოველ ინდივიდში ღრმად ჩამარხული „საერთო ნების“ შესახებ, რის დასაცავადაც იქმნება სახელმწიფო ეგრეთწოდებული „საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით“. ჰეგელს მოსწონდა „საერთო ნების“ ეს რუსოსეული კონცეპცია და, არსებითად, მასზე აფუძნებდა თავის აშკარა მოწინებას სახელმწიფოს წინაშე: „ადამიანი თავისუფალია. – ამბობდა იგი. – 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 სახელმწიფოა

თავისუფლების განხორციელება“ (44, 399).

საპირისპიროა ენგელსის თვალსაზრისი: სახელმწიფოს ჰქმნის არა ხალხი, არამედ საზოგადოება! კერძოდ, ის საზოგადოება, რომელშიც გამოიკვეთა მესაკუთრეთა და უქონელთა დაპირისპირება. მოკლედ, სახელმწიფოს ჰქმნის კლასობრივი საზოგადოება. გაბატონებული კლასი აკანონებს თავის ბატონობას სახელმწიფოს საშუალებით. მაშასადამე, კანონები მთელი საზოგადოების ინტერესებს კი არ გამოხატავს, არამედ – ადამიანთა დიდი ჯგუფისა, გაბატონებული კლასისა. აქედან ნათელია ისიც, რომ სახელმწიფო რაიმე შეთანხმებიდან და ხელშეკრულებიდან კი არ წარმოიშობა, არამედ – შეთქმულებიდან და ძალადობიდან. სახელმწიფო „ზნეობრივი დანესებულება“ კი არაა, არამედ – „ჩაგვრის მანქანა-იარაღი“.

კიდევ უფრო რთულია კითხვის მეორე ნაწილი: არსებობს თუ არა ზნეობრივ კანონთა აღსრულების რაიმე მყარი მექანიზმი? ცნობილია პლატონის დაუცხრომელი ინტერესი ამ საკითხისადმი და მისი პასუხიც – ეს „მექანიზმი“ მეფე-ფილოსოფოსია, სახელმწიფო ფილოსოფოსებმა უნდა მართონ! ის გულისხმობდა იმას, რომ „ზნეობრივ კანონს“ მხოლოდ ფილოსოფოსი შეიმეცნებს და ამ შემეცნების საფუძველზე აღასრულებს კიდევ. თუ ხელისუფლების სათავეში ფილოსოფოსი დადგება, მაშინ ის დაადგენს და განახორციელებს ამგვარ კანონს.

პლატონის ეს იდეა ოცნებად დარჩა. ფილოსოფიური მართვის საგნად ის გულისხმობდა პატარა ქალაქ-სახელმწიფოს, ბერძნულ „პოლისს“, მაგრამ მისი პრაქტიკული მცდელობები იქაც მარცხით დამთავრდა. მით უფრო უნიადაგო ჩანს ეს იდეა თანამედროვე უშველებელი იმპერიების მიმართ.

კანტს ამ უნიადაგობის მიზეზად ესახებოდა „რადიკალური ბოროტება“ ადამიანში. აი რას ამბობს იგი თავის „საყოველთაო ისტორიის იდეაში“: „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 გადანყევება შეუძლებელიც კია. ისეთი მრუდე მასალისგან, როგორიც ადამიანია, შეუძლებელია გაკეთდეს რაღაც

სწორი და ხეირიანი. ამ იდეასთან მიახლოებულა დაგვისახა ბუნე-
ბამ მიზნად.“ (54, 428-429).

განსხვავებულია ახსნა, რასაც ჰეგელი გვთავაზობს: „ისტო-
რიის ნიადაგი ის არაა, რაც – ფილოსოფიისა. ...ისტორიაში, მარ-
თალია, იდეა აბსოლუტურ ძალად ხდის თავის თავს ანუ, სხვა
სიტყვებით, ღმერთი მართავს სამყაროს, მაგრამ ეს იდეა ისტო-
რიაში ბუნებრივად ხორციელდება და არა ცნობიერად... იდეა
ხორციელდება სამყაროში, – ამ მხრივ შეგვიძლია მშვიდად ვი-
ყოთ, – მაგრამ სულაც არაა აუცილებელი, რომ მმართველნი
ფლობდნენ ამ იდეას“ (43, 142-143).

ყოველივე აქედან გასაგები ხდება ისტორიული ფაქტი, რომ
სახელმწიფო უსამართლობის ორგანოდ წარმოგვიდგება ხოლმე.
მმართველი წრეები ჯერ უსამართლო, მიკერძოებულ კანონებს
იღებენ და აწესებენ. შემდეგ ასევე მნიშვნელოვანი დარღვევ-
ებით აღასრულებენ მას. სახელმწიფო ყალიბდება ძალადობის ორ-
განოდ. ის ედრება ორგანიზებულ, მონესრიგებულ ძალადობას.
ამ დროს მწარედ გაგვახსენდება ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვები:
„ხელისუფლება სამართლიანობის გარეშე სხვა არაფერია, თუ
არა ავაზაკთა ხროვა!“

ხშირად, მართლაც, ძნელია ხელისუფლება განასხვავო შეი-
არაღებული ბანდისგან, რომელიც ორგანიზებულად ძარცვავს
მოსახლეობას. მეოცე საუკუნის ინგლისელი ანარქისტი ფილო-
სოფოსი ჯონ ენსკომბი უარყოფს კიდეც არსებით განსხვავებას
მათ შორის. ხელისუფლება, ისევე როგორც ბანდა, შეიძლება იქ-
ცეოდეს სრულიად თვითნებურად. თავის მხრივ, ბანდაც, ისევე
როგორც ხელისუფლება, შეიძლება ხანდახან პრინციპული და
კეთილმოსურნეც კი იყოს.

დიახ, სახელმწიფო ძალმომრეობის ორგანოდ, უსამართლო
დანესებულებად ყალიბდება. მის საფუძვლად ნავარაუდევია
ზნეობრივი ჩანაფიქრი იმაშილა იჩენს თავს, რომ ადამიანთა ვე-
ლური, აღვირახსნილი ძალმომრეობა იღებს მონესრიგებული,
შედარებით ასატანი ძალმომრეობის სახეს. ის გამოიყურება ადა-
მიანთა უსაზღვრო ეგოიზმის ნაწილობრივ, გონივრულ შეზღუდ-
ვად. კერძოდ, ბანდების უწესრიგო თარეშს ცვლის ერთი „ორგა-
ნიზებული ბანდის“ ბატონობა.

საინტერესოა ესპანელი ფილოსოფოსისა და მწერლის ხოსე ორტეგა-გასეტის შენიშვნა სახელმწიფოს ცხოველქმედების თაობაზე. ამ ცხოველქმედების ერთერთ საიდუმლოებად, სახელმწიფოს ჯანსაღი სიცოცხლის ჩვეულებრივ წესად მას მიაჩნია „შინაგანი დინამიკა“, რაც, კაცმა რომ თქვას, არაფრით განსხვავდება უზნეო, მტაცებლური ვნებისგან.

„აი ესაა სახელმწიფო. მისი არსი უძრაობა კი არაა, არამედ მოძრაობა. თავისი არსებობის ყოველ მომენტში სახელმწიფო საიდანღაც მოდის და სადღაც მიემართება. მოძრაობის ყველა სხვა სახისა არ იყოს, ისიც terminus a quo და terminus ad quem-ია (ლათ. „რალაცის ზღვარი“ და „რალაცის საწყისი“)... მეზობელ ხალხებს იმორჩილებს, კოლონიებს აარსებს, ან კოალიციურ კავშირებს ამყარებს სხვა სახელმწიფოებთან. სწორედ ესაა terminus ad quem. სწორედ ესაა ნამდვილი სახელმწიფო, რისი ერთიანობაც ნებისმიერი სტატიკის დაძლევისა და გადალახვაში მდგომარეობს. თუ ეს სწრაფვა გარკვეული მიზნისკენ ქრება, სახელმწიფოს ნგრევა გარდუვალია. მისი ხსნა თვით იმ ერთიანობასაც კი აღარ ძალუძს, რომელიც ყოველთვის არსებობდა და, თავისი მატერიალურობის წყალობით, თითქოს ურყევი ჩანდა (რასა, ენა, ბუნებრივი საზღვრები). სახელმწიფო ირღევეა, იშლება და მტვრად იქცევა“ (12, 181-182).

ამ აზრით, სახელმწიფოში უზნეობა ყოველთვის ჭარბობს ზნეობას. ამიტომ სახელმწიფოს წარმოშობის ახსნა ადამიანის ზნეობრივი ინტერესებიდან უთუოდ ცალმხრიობაა. მაგრამ არანაკლები ცალმხრიობაა მასში ჩადებული ზნეობრივი ჩანაფიქრის უგულებელყოფა. ეგოიზმის თუნდაც მოწესრიგება, შეზღუდვა შეუძლებელია მხოლოდ ეგოიზმით. თუ ასეთი რამ მართლაც მიღწეულია სახელმწიფოში, აქ უთუოდ ზნეობის ელემენტია ჩარეული.

ხოლო თუ სახელმწიფოებრივ მმართველობაში ზნეობა საერთოდ არაა, 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 ზემოხსენებული ორტეგა-გასეტიც: „სახელმწიფოს დასაბამი ეძლევა მაშინ, – ამბობს იგი, – როდესაც ადამიანები, რომლებსაც ერთმანეთთან სისხლისმ-იერი ნათესაობა არ აკავშირებთ, იძულებულნი არიან თანაარსე-ბობის პრინციპს დაემორჩილონ. ეს იძულებითი თანაარსებობა ალვირახსნილი ძალმომრეობის შედეგი როდია. პირიქით, ესაა ადამიანთა გათიშულ-განცალკევებული ჯგუფების ნებაყოფლო-ბითი გაერთიანება საერთო მიზნის მისაღწევად. სახელმწიფო, უწინარეს ყოვლისა, მოქმედების პროექტი და თანამშრომლობის პროგრამაა. ის მოუწოდებს ადამიანებს ერთობლივი ძალისხმე-ვით იმოქმედონ მათ წინაშე მდგარი პრობლემების გადასაწყვე-ტად“ (12, 180).

ბ) სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმები

ტომების გაერთიანება ხალხად მტკიცენული პროცესია. ამ გაერთიანების საფუძვლად გვაროვნული ზნეობა აღარ გამოდგე-ბა. 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 დარღვეუ-ლია, ხოლო სამართლებრივი ცნობიერება ჯერაც არ ჩამოყალი-ბებულა. ეს ვაკუუმი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ორი სახისაა: ანარქია და დესპოტია. ანარქიის (ბერძნული „ანარქე“ – უმთავ-რობობა, არეულობა) შემთხვევაში საზოგადოება დიდი ჯგუფების უწესრიგო ბრძოლაა, რაიც ცვალებადი უპირატესობით მიმდი-ნარეობს. დესპოტიის (ბერძნული „დესპოტეია“ – შეუზღუდავი ხელისუფლება) შემთხვევაში საზოგადოება ერთი უძლიერესი ჯგუფის მეტ-ნაკლებად ორგანიზებული, მაგრამ თვითნებური ძალადობაა დანარჩენებზე. შეიძლება ითქვას: ევროპაში სახელმ-წიფოთა წარმოშობას წინ უძღოდა ანარქიული ვითარება, აზიაში კი – დესპოტიური.

ეს განაპირობებს სახელმწიფოებრივი მმართველობის გან-

სხვაებულ 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 – იმპერია.

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, რომელიც თვითონ ირჩევს მისდამი ანგარიშვალდებულ აღმასრულებელ ხელისუფლებას.

რესპუბლიკა მონარქიას უახლოვდება, როცა ის საპრეზიდენტოა (ლათინური praesidens – თავში მჯდომი). აქ ხელისუფლების სათავეში დგას ხალხის მიერ არჩეული პიროვნება – პრეზიდენ-

ტი, ვინც შეუზღუდველი მონარქისგან, ფაქტიურად, მხოლოდ არჩევითობით განსხვავდება.

ფილოსოფიაში დგება მმართველობის ფორმათა შორის უპირატესობის საკითხი: მონარქია თუ რესპუბლიკა? მაგრამ თუ კონკრეტული ვითარება არ გავითვალისწინეთ, ეს საკითხი ძალიან ადვილად შეიძლება უსაგნო ლაყბობის საგნად იქცეს. ამას გულისხმობს ჰეგელი, როცა ამბობს: „საკითხავია, ღირს თუ არა საკითხის დასმა: რომელი ფორმა სჯობს მმართველობისა – მონარქია თუ დემოკრატია“ (40, 299).

გერმანელი ფილოსოფოსი გვაფრთხილებს: ლაპარაკი საუკეთესო მმართველობის შესახებ არ ნიშნავს, თითქოს ესა თუ ის ფორმა თვითნებური არჩევის საგანი იყოს. „ისინი უნდა განიხილებოდეს აუცილებელ ფორმებად განვითარების გზაზე, სახელმწიფოს ისტორიაში“ (39, 360).

ჰეგელი აღტაცებული იყო „მშვენიერი ათენური დემოკრატია“, მაგრამ ეს მმართველობა შეეფერებოდა ათენელ ხალხს. ის გამოუსადეგარია დიდ სახელმწიფოში, რადგან ეს უკანასკნელი 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 *vulgas* და არა *populus*. ამიტომ სახელმწიფოს ერთადერთი მიზანი ისაა, რომ აღკვეთოს მისი ჩამოყალიბება და, მითუმეტეს, ხელისუფლებაში მოსვლა. ხალხის ასეთი მდგომარეობა უკანონობის, უზნეობის და, საერთოდ, უგნურობის მდგომარეობაა. ამ მდგომარეობაში ხალხი უტოლდება ამორფულ, უნესრიგო, ბრმა ძალას, ამღვრეულ და აბოზოქრებულ ზღვას. ოღონდ ეგაა, რომ ზღვის სტიქიას ამით არაფერი უშავდება, ხალხი კი სულიერი სტიქიაა და ასეთ მდგომარეობაში ყოფნით თავს დაიღუპავს უთუოდ“ (39, 360-361).

ყველაფერი ჰკიდია კონკრეტულ ვითარებაზე. შეიძლება დაეუმატოთ: ანარქიული ტრადიციის ხალხისთვის რესპუბლიკა სჯობს, დესპოტური ტრადიციის ხალხისთვის კი – მონარქია. მაგრამ ზოგჯერ სახელმწიფოებრივი მმართველობის გადახალისე-

ბა 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 პოლისების მმართველობაში ტირანი, ხოლო რომში მეფე არჩევითმა ორგანოებმა შეცვალეს. ასევე, მეთვრამეტე საუკუნის დამლევის საფრანგეთში მონარქიული მმართველობა ჯერ კონვენტმა, მერე დირექტორიამ ჩაანაცვლა.

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 არა თუ არ მიიღო იმპერატორობის ინსტიტუტი, არამედ აღმოსავლური ტრადიციისამებრ გააღმერთა ახალი იმპერატორი ოქტავიანე და ავგუსტუსი უწოდა (ლათინური „augustus“ – ღვთაებრივი).

რევოლუციურ საფრანგეთშიც, დირექტორიის მმართველობისას, ყველა პირობა მომნიშვნელოვანად მონარქიისთვის. ნაპოლეონი იმპერატორად ეკურთხა და სრულიად სამართლიანად მოუღო ბოლო უდღეურ 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 და 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, არცერთი არაა მისაღები. ამიტომ არჩევა შემთხვევითი და დროებითი იქნება. ეს დადასტურდება დაუსრულებელი გადატრიალებებით, რასაც სასონარკვეთილებამდე მიჰყავს საზოგადოება. 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 ვუნოდოთ რესპუბლიკური, შეზღუდული მონარქიული და შეუზღუდველი მონარქიული.

ასევე დადგა სახელმწიფოებრივი მმართველობის არჩევის საკითხი საქართველოშიც თამარ მეფის დროს: აბსოლუტური მონარქია თუ კონსტიტუციური მონარქია, ან სულაც რესპუბლიკა?

მაგრამ თუ ხალხად ასაღებს თავს ტომი, ან ტომთა გარეგნული, მექანიკური ერთობლიობა, მაშინ სახელმწიფოებრივი მმართველობის არჩევის საკითხი დაბნეულობა, ან შეგნებული თვალთმაქცობაა. ასეთ საზოგადოებას არც მონარქია სურს და არც რესპუბლიკა, რადგან მას თვითონ სახელმწიფო არ სურს. ის უკეთ გრძნობს თავს სახელმწიფოს გარეშე – სისხლით ნათესაობის, მירონობის და ძმობის გარემოში. აქ კანონიერება, მართლწესრიგი არასაკადრისად ითვლება. მასზე მალლა დგება „გაგება“, ანუ საკითხის გადაწყვეტა სამართლებრივი კანონისთვის გვერდის ავლით.

გვარ-ტომული აზროვნება სახელმწიფოს, როგორც წესი, ბოროტებად სახავს, ხოლო სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის აუცილებელ პირობად უზნეობას მიიჩნევს. მას ხიბლავს ნაკვესი: „პოლიტიკა უზნეობაა!“. არადა ნამდვილი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა, პირიქით, შეუძლებელია უზნეობრივი ელემენტის გარეშე.

ნიკოლო მაკიაველის (1459–1527) 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 კიდევ ლექსში „გალობანი სინანულისანი“. ქრისტიანული მონანიების სიტყვები ამშვენებს მისი საფლავის ქვას: „გულზე დამადგით ფეხი ყოველმან!“.

მაგრამ თუ პოლიტიკოსი არ ერიდება უზნეო საშუალებების გამოყენებას თავისი პირადი მიზნებისთვის, ეს უკვე მაკიაველისტური 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, უზნეობრივი 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 დაეყენოთ და ისეთი ძალაუფლებით, სიმდიდრით, უსაფრთხოებით და აბსოლუტური ხელშეუხებლობით უზრუნველვეყოთ, 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 მსახურების ნიჭით.

ასეთია წყარო 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. ასე უნდა იყოს 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“ (66, 750).

სწორედ ამას უკავშირდება მონარქიის უარყოფითი მხარეც. მთელი ქვეყნის ბედი დამოკიდებული აღმოჩნდება ერთი პიროვნების ინდივიდუალურ, არსებითად, შემთხვევით თვისებებზე. ადამიანში ჩვეულებრივ ეგოიზმი ჭარბობს. ამ მხრივ არც მეფეა გამონაკლისი. მისი მოქმედების გარედან შეზღუდვა კი გამორიცხებულია, რის გამოც მეფის პიროვნული ნაკლოვანებანი მთელ ქვეყანაზე მძიმედ აისახება.

აქ კი ნათლად ჩანს რესპუბლიკის უპირატესობა. რესპუბლიკური მმართველობისას ხალხი და მისი ბედი არ ჰკიდია ერთ ადამიანზე. მმართველი დამოკიდებულია ამომრჩევლებზე. 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 ინტერესთა ხარჯზე.

მეორე მხრივ, არჩევნები ძალაუფლებისთვის ბრძოლაში ით-

რევს 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) მმართველობის რეჟიმები

მმართველობის ფორმებისგან უნდა განვასხვავოთ მმართველობის რეჟიმები – დიქტატურა და დემოკრატია.

„დიქტატურა“ ლათინური სიტყვაა და ბრძანებას ნიშნავს. ეს მმართველობის ბრძანებითი წესია და ემყარება მმართველის დგომას კანონზე მაღლა. უმაღლესი კანონი მმართველის თვითნებობაა. ამიტომ კანონი, კაცმა რომ თქვას, არც 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 დამორჩეული საკითხისადმი თავისუფლად, ახლებურად 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 ეწეოდა. 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, რადგან გულისხმობს საზოგადოების ყველა წევრის მონაწილეობას სახელმწიფოს მართვაში, უპირველესად კი კანონების შექმნაში.

აქედან ჩანს, რომ კანონი აქ არაა მიკერძოებული ვინმეს მიმართ. ის თანაბრად იცავს ყველა ადამიანის ძირითად უფლე-

ბას 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, მდიდრისგან განსხვავებით, ვერც ნიჭსა და უნარებს განივითარებს, თუმცა კი აქვს ამის უფლება. მის უფლებას აკლია ნივთიერი საშუალებანი და ცარიელ უფლებადღა 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 ის პრიმიტიული ძალადობა, რაც საბჭოურ ტოტალიტარიზმს ახასიათებდა, მაგრამ არის გაშუალებული, არაპირდაპირი, შენიღბული ძალადობა. 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 ვუნოდოთ.

დემოკრატიას აქვს კიდევ უფრო ღრმა ნაკლი. ეს მისსავე ღირსებას – თანასწორუფლებიანობის დაკანონებას უკავშირდ-

ება. 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 გომებამახვილი პერსონის მორიგი ენაკვიმატობა უფროა, ვიდრე ბაჯალლო 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 ჩამოართმევდნენ, ან ანიჭებდნენ 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 ზედმინევნით შენიღბულ ძალადობას მიმართავენ და ხალხის ინტერესებს სრულიად უგულებელჰყოფენ. ისინი ძალაუფლების ბერკეტების გამოყენებით ახერხებენ არჩევნების

გაყალბებას, ხოლო უკიდურეს შემთხვევაში – ხალხის დაშინებას, წინააღმდეგობის დათრგუნვასა და ჩაკვლას. ამით დემოკრატია ერთგვარი „უპიროვნო დიქტატურის“, „მასების დიქტატურის“ სახეს იღებს.

6. სოციალური თანასწორობის პრობლემა

ა) სოციალური ჯგუფი და სოციალური ფენა

საზოგადოება იყოფა, ერთი მხრივ, ჯგუფებად და, მეორე მხრივ, ფენებად. ისინი მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ 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 გაერთიანებულნი სუბიექტის მიერ შერჩეული რაღაცა ნიშნით, თორემ სინამდვილეში შეიძლება ცა და მიწასავით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, სულ არ იცნობდნენ, ან მტრებიც 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 სოციალური 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, რაც ასახავს ეგოცენტრული ცნობიერებიდან მომდინარე ლტოლვას საკუთარი უპირატესობის დამკვიდრებისა და დემონსტრირებისკენ. 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 უპირატესობისა 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 მთავარი 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 ინვეს ფენათა განსხვავებულ განვითარებას. ზედაფენა უფრო ვითარდება სულიერად და სხეულებრივად, ვიდრე დაბალი ფენა. ეს განსხვავდება გენეტიურადაც 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, ხელსაყრელი პირობები სულიერი და სხეულებრივი განვითარებისთვის. მდებრივად დრო კი დაძაბულ ფიზიკურ შრომაში გადიოდა. მათ არ ჰქონდათ განვითარებისთვის საჭირო პირობები.

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 ინვეს 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 უკუზემოქმედება ყოველთვის დასტურდება: ადამიანს ძალაუფლება, უმეტესად, ქონების მოსაპოვებლად სჭირდება. ერთს, ჩვეულებრივ, მოსდევს მეორე. ამიტომ ნაკლებად შევცდებოდით, თუ ვიტყვოდით: ფენებს შორის ქონებრივი და უფლებრივი განსხვავე-

ბანი ურთიერთქმედების მდგომარეობაში არიან და თავიდანვე 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. აქ 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 მიდრეკილებანი და მრწამსები, რომლებიც ნაჩქარევ აზროვნებას „ადამიანის ბუნება“ ჰგონია.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეგოცენტრული ცნობიერების უპი-

რობო 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 შეუმჩნეველი და ძნელად გასარჩევია სოციალური თანასწორობისგან.

მაგრამ სისხლით ნათესაობის მნიშვნელობა, საზოგადოების ისტორიული გამსხვილების გამო, თანდათან მცირდება. კერძო და 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 შესაძლებლობა, 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 კიდევ.

მონობა დიდი ბოროტებაა. დიახ, 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 კუდში არაა გამობმული ყოფა-ცხოვრებას, ამალღებულია მასზე და ტყბება 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 დონდლონი, დუნენი. აბა იმათს სიმღერას უყურე: ერთი გრძელი კვნესაა და მაინც სიმღერას ეძახიან. ჩვენი სიმღერა კვნესა არ არის და მაინც ღებენა ვერ დაგვირქმევია... იმათთვის ძილი მართალი მოსვენებაა, მართალი აღდგენაა დახარჯულ 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.” (22, 509–510).

ჰეგელი კი მისებურად დაასკვნიდა: მონა ბატონის ბატონად იქცევა, ბატონი კი მონის მონად. ამ პარადოქსულ ჰიპერბოლაში ის უნდა ვიგულისხმოდ, რომ ისტორიული კანონზომიერება ბატონისა და მონის გათანასწოებისთვის მუშაობს. მონაში იღვიძებს ინდივიდური თვითცნობიერება. მას უჩნდება კერძო ინტერესი და ველარ ეგუება თავის მონობას, ესე იგი, არსებულ წესს. მისი შრომა, ამის გამო, ჰკარგავს უწინდელ ნაყოფიერებას.

საზოგადოებას ძნელი დრო უდგება. მონათმფლობელი ამას სისასტიკით უპასუხებს, რაც იწვევს მონათა მოძრაობას. ისინი ამტვრევენ შრომის იარაღებს, გარბიან პატრონისგან და შეიარაღებულ წინააღმდეგობასაც კი ახერხებენ. მონათმფლობელი იძულებულია დააკმაყოფილოს მონის კერძო ინტერესი და დაუთმოს მას მიწის ნაკვეთი, აგრეთვე დრო მასზე სამუშაოდ. ძალიან მოკლედ და გამარტივებულად რომ ვთქვათ, ასე წარმოიშვა ბატონყმობა.

ეს უდიდესი მოვლენაა სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობის გზაზე. უთანასწორობა დარჩა უთანასწორობად, მაგრამ შემცირდა. ყმაგლეხი ბევრად უფრო თავისუფალია, ვიდრე მონა. ის აღარაა „მოლაპარაკე ნიეთი“, 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 სულისკვეთებაში, რასაც ჰეგელი „სუბიექტურობას“ უწოდებდა. ეს არის ქვეყნიერების განხილვა საკუთარი ინტერესების მიხედვით. ამ ერთგვარ „იუდეველობას“ თან დაერთო ქრისტიანული დოგმა ყველა ადამიანის ღვთისმადობით დადგენილი თანასწორობის შესახებ.

ეს, არსებითად, პროტესტანტული სულისკვეთება ყველა ადამიანის თანასწორუფლებიანობის აღიარებამდე მივიდა. სწორედ ეს იყო საფრანგეთის დიდი რევოლუციის უმთავრესი მოწოდება. ემხობოდა მონარქი ცაზეც და მიწაზეც.

გაუქმდა ნოდებრივი 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 ბოლო მოეღო ფორმალურად, 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 სოციალური უთანასწორობა მრავალმხრივ თავისებურია. მთავარი ისაა, რომ ეს უთანასწორობა, უპირველეს ყოვლისა, ქონებრივია. ტრადიციულად სოციალური უთანასწორობა ქონებრივი და უფლებრივი იყო ერთდროულად. თანამედროვე სოციალური უთანასწორობა კი უფლებრივი თანასწორობის პირობებში არსებობს.

ყველა ადამიანი თანასწორია კანონის წინაშე. კანონით ყვე-

ლას თანაბარი უფლება ეძლევა თავისი ნიჭის, უნარის განვითარებისა და გამოყენებისთვის. ამავე დროს, ყველა ერთნაირად არის ვალდებული დემორჩილოს კანონს. აი ამ აზრით, ადამიანები უფლებრივად თანასწორნი არიან.

მაგრამ არსებობს ქონებრივი უთანასწორობა. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს უთანასწორობა აჭარბებს კიდევ, და ბევრადაც, უნინდელს. განვითარებული ქვეყნების მთელი სიმდიდრის უდიდესი ნაწილი უმნიშვნელო 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 ვინრო სპეციალური, არამედ ყოველდღიური, ცუდი მნიშვნელობით.

ეს ცარიელი, უშინაარსო თანასწორობაა. უღარიბესი ფენების ადამიანური უფლებები ცარიელი და უშინარსოა, უკიდურესად აბსტრაქტულია. ეს უფლებები თითქმის არ არსებობს. ბოგანოს უფლება აქვს უმდიდრესი ადამიანი იყოს, ნიჭი და უნარი განვითარდეს, ცხოვრების 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, ამხელა ქონებრივი უთანასწორობა შეუძლებელია უფლებრივშიც 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 ცნობილი ცალმხრიობით. კერძოდ, ეს თანასწორობა მხოლოდ „ფორმალურია“, ესე იგი, სამართლებრივია. მისგან სრულიად გამორიცხულია „შინაარსი“, ანუ

ზნეობრივი ელემენტი. მას საფუძვლად უდევს „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 ევროატლანტიურ 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 ამ ფენის უპირატესობითა და სიკეთეებით სარგებლობდა. მისი ყმა დათო კი, თავისი გონიერებისა და სიყოჩაღის მიუხედავად, ყმაგლეხად რჩებოდა და თავისი ფენის ჭირ-ვარამს იზიარებდა. თანამედროვე ევროატლანტიური უთანასწორობა კი არ შეიცავს ასეთ უფსკრულს ფენებს შორის. ინდივიდი ძველებურად ეკუთვნის ან ერთ, ან მეორე ფენას, მაგრამ არა სამუდამოდ, მით უმეტეს, არა წინაპრებითა და შთამომავლობით.

ადამიანმა თავისი პირადი, ინდივიდუური 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 რაღაც 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 განსხვავე-

ბულ ფენათა არსებობას მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი ძველთაგანვე ბოროტებად სახავდა. ამგვარი შეფასებისას, უპირველესად, ერთი რამ იგულისხმებოდა: ხშირად ბუნებისგან დაჯილდოებული ინდივიდი იჩაგრება თავისი დაბალი სოციალური წარმომავლობის გამო. 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 ბოროტებათა ნამდვილ სათავედ თვლიდა. ამას შეესაბამებოდა ხალხის წიაღში დაბადებული ოცნებები თანასწორობაზე და სამართლიანობაზე, რაც თითქმის ყველა ხალხის ზღაპრებში და ფანტაზიებში 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 სასუფევლისკენ მიმავალ გზაზე.

ახალი დროის დასაწყისში დასავლეთს განსაკუთრებით იტაცებდა წარმოდგენა „მინიერი სასუფევლის“ შესახებ. ამან მნიშვნელოვნად განსაზღვრა უტოპიების წარმოშობა სრულყოფილი საზოგადოების შესახებ, რომელშიც სოციალური თანასწორობა სუფევს.

ეს უტოპიები შეიძლება დავყოთ, ძირითადად, განმანათლებლურ და მარქსისტულ უტოპიებად. განმანათლებლები ფიქრობენ, 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 ჰრყვნის ცნობიერე-

ბას, გულგრილობასა და სისასტიკეს ამკვიდრებს მასში.

ამას უნდა დაერთოს ისიც, რომ სოციალური უთანასწორობა საზოგადოების ცხოვრებას განუწყვეტელ მტრობად აქცევს. იგი შეუძლებელს ხდის ადამიანთა ერთიანობას, ხელს უშლის მათ თავისუფალ, შემოქმედებით განწყობას და წარმოადგენს მძლავრ კონფრონტაციას საზოგადოების შიგნით.

განმანათლებლები ფიქრობენ, რომ ადამიანთა მიდრეკილება სოციალური უთანასწორობისკენ მათივე შეცდომის შედეგია. ამიტომ სინამდვილის ნათლად გაცნობიერება, მისი გონებისეული შემეცნება მათ საკმარისი ჰგონიათ ამგვარი ცრურწმენების მოსაცილებლად. ადამიანი გარდაიქმნება შეგნებულ არსებად და მის მთავარ საქმედ იქცევა არა სხვებზე მალლა დგომა, არამედ საკუთარი ნიჭისა და უნარების განვითარება.

ეს აზრი, საზოგადოდ, სწორია. მაგრამ განმანათლებლები ხშირად ამარტივებენ ამ აზრს იმით, რომ „განათლება“ ცალმხრივად ესმით – რაციონალურ ინფორმაციათა და განწყობათა მოპოვებად და გავრცელებად. ეს კი უფრო აძლიერებს ადამიანთა ეგოცენტრულ ცნობიერებას და აღრმავებს მისგან გამომდინარე სოციალურ უთანასწორობას. ამიტომ განმანათლებლური უტოპია, როგორც წესი, ცხოვრების მატერიალურ მოწყობაზე, ნივთების სიუხვეზე და ადამიანის ტექნიკურ ძალმოსილებაზე უფროა მიმართული, ვიდრე ცხოვრების სულიერ სრულყოფაზე.

სხვაგვარია მარქსისტული უტოპია. მარქსს სწამდა სოციალური თანასწორობის დამყარება, მაგრამ არა ადამიანთა გონებისა და კეთილი ნების, არამედ ეკონომიკური კანონზომიერების საფუძველზე.

მომავალში, როგორც მარქსი ფიქრობდა, შრომის საზოგადოებრივი ხასიათი კიდევ უფრო გაიზრდება და ვეღარ შეუთავსდება მითვისების კერძო ხასიათს. უკანასკნელს კი კერძო საკუთრების ინსტიტუტი უდევს საფუძვლად. შრომის ნაყოფიერების ზრდის უძლეველი კანონზომიერება გზიდან ჩამოიცილებს ამ დამაბრკოლებელ ინსტიტუტს და ბოლო მოელება 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, ვლადიმირ 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. რუსეთის იმპერია იქცა პროლეტარიატის დიქტატურის სახელმწიფოდ, რომელსაც ძალდატანებით უნდა მოელო 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 სულაც ჰქრებოდა, რჩებოდა შიშველი ძალადობა. მაგრამ თანასწორობის ძალით დამყარება იმთავითვე წინააღმდეგობრივი და ყალბია. ამიტომ ყველაფერი იქითკენ 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 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 ღარიბთა შემოსავალი, აგრეთვე გააფართოვოს ეგრეთწოდებული საშუალო ფენა.

ეს ვერ სძობს სოციალურ უთანასწორობას. როგორც ჩანს, იგი აუცილებელია ადამიანთა საზოგადოებაში. მაგრამ ასევე აუცილებელია მისდამი კრიტიკული განწყობა. საზოგადოების მთავარი უბედურება სოციალური უთანასწორობა კი არაა, არამედ ამ უთანასწორობის გაიდევლება, მისი გადაქცევა „ფასეულობად“. კაცობრიობა თავისი ფანტაზიით და მორალით მუდამ უპირისპირდებოდა ამ უთანასწორობის გაფეტიშებას, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „ველური კაპიტალიზმის“ ხანას. ასეთი ოპოზიცია სოციალური უთანასწორობის ფაქტის მიმართ თავის კეთილ როლს ასრულებს ისტორიაში, ნაწილობრივ ანონასწორებს ცხოვრებას და ასატანს ხდის მას.

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. ამიტომ პიროვნებას საზოგადოების ნევრად განიხილავენ. მართლაც, სიტყვა „პიროვნება“ შეესა-

ტყვისება ლათინურ „person“-ს, რაც ნილას ნიშნავს. ლათინები იმას გულისხმობდნენ, რომ ადამიანს რაღაც სოციალური როლის შესრულება, საზოგადოებრივი ნილბის მორგება ხდის „პერსონად“, ანუ პიროვნებად. მანამდე იგი, ასე ვთქვათ, არაა პიროვნება და ედრება ბიოლოგიურ ინდივიდს. თუ ადამიანი საზოგადოების ნევრია, ესე იგი, აცნობიერებს თავის მოვალეობას სხვების წინაშე და პასუხს აგებს მისი დარღვევისთვის, ის პიროვნებაა. ასეთია პიროვნების ზოგადი ცნება.

პიროვნება ნორმების გაცნობიერება და მათ მიმართ პასუხისმგებლობაა. აქედან ჩანს, რომ ადამიანისთვის ეს ნორმები, მკაცრი აზრით, გარეგანია – მას აქვს თავისი სურვილები და ინტერესებიც. მაშასადამე, პიროვნება „რთული შედგენილობისაა“. მან უნდა შეუთავსოს თავისი სურვილები და ინტერესები საზოგადოებრივ და საერთო ადამიანურ მოვალეობას.

ამ ერთმანეთის საწინააღმდეგო ძალთა შეთავსება ჰქმნის პიროვნების მრწამსს, რომელიც შედგება გარკვეული ცოდნისა და შეფასებებისგან. ცოდნა, როგორც მრწამსის ელემენტი, საკუთარი სურვილებისა და ინტერესების, აგრეთვე საზოგადოებრივი და საერთო ადამიანური მოვალეობის ცოდნაა. შეფასება, როგორც მრწამსის ელემენტი, ღირებულებათა დადგენაა, უპირატესობის მინიჭება ერთი ქცევისთვის სხვა ქცევებთან შედარებით.

პიროვნების ეს „სირთულე“ უკავშირდება მის ერთ თავისებურებას – პიროვნება ეგრეთწოდებული „ღია სისტემაა“. ეს კარგად ჩანს ინდივიდის და პიროვნების ცნებების შედარებისას. ინდივიდი „დახურული სისტემაა“, „საგანია“, „სუბსტანციაა“. „ინდივიდუუმი – ამბობს ნიკოლაი ბერდიაევი – ნატურალისტური, ბიოლოგიური კატეგორიაა. 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 გარღვევაა“ (30, 145).

ინდივიდში იგულისხმება ნებისმიერი საგანი, ცოცხალი არსება, მათ შორის ადამიანი, როგორც ის არის თავის ერთიანობაში, მთლიანობაში. ლათინური სიტყვა „individuum“ (განუყოფელი) სწორედ ამაზე მიუთითებს. ადამიანი, რამდენადაც იგი

ინდივიდია, განსაზღვრულია გარეგანი და შინაგანი კანონებით, ესე იგი, ბუნებითა და საზოგადოებრივი გარემოთი, ერთი მხრივ, და თავისი შინაგანი ზნეობრივი კანონებით, მეორე მხრივ. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი მთლიანად ჩართულია მიზეზობრიობის სტიქიაში ყველა სხვა საგანთან ერთად.

მაგრამ ადამიანი, რამდენადაც იგი პიროვნებაა, შეიცავს კიდევ ერთ ფენას. ეს არის თვითცნობიერება. ადამიანი აცნობიერებს თავის ინდივიდუალობას და ამდენად მის გარეთ დგება. ირლვევა ინდივიდის მთლიანობა და ადამიანი იყოფა სუბიექტად და ობიექტად. ერთი მხრივ, ის ობიექტია, საგანია, მეორე მხრივ კი, „წმინდა სუბიექტია“, „არასაგნობრივია“ და არაა განსაზღვრული არც გარეგანი, არც შინაგანი კანონებით. ის თავისუფალი, პიროვნული მიმართებაა ამ კანონებთან, კერძოდ, ირჩევს მათ შორის.

ამიტომ მხოლოდ პიროვნება აგებს პასუხს. ინდივიდის ქცევისთვის პასუხი უნდა აგონ გარემოებებმა, რომლებმაც შეჰქმნეს იგი ასეთად. ამიტომ 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 კიდევ პასუხს სრულიად კანონიერად.

ინდივიდი მიზეზებითაა განსაზღვრული, პიროვნება კი თავისუფალი ნებაა, „მიზეზობრივი ჯაჭვის პირველი რგოლია“, როგორც კანტი ამბობდა. ის თვითონაა ქცევის თავისუფალი მიზეზი და სწორედ ამიტომ ითვლება ქცევა მის ქცევად. მხოლოდ და მხოლოდ ეს განაპირობებს ადამიანის პასუხისმგებლობას. ადამიანის ნების თავისუფლება, პასუხისმგებლობა და პიროვნულობა, არსებითად, ერთი და იგივეა.

ბ) „პიროვნების რაოდენობის“ პრობლემა

პიროვნება შინაგან კავშირშია „ნილაბთან“, ანუ „სოციალურ როლებთან“. ამ ვითარების ღრმად გააზრებას მიეყვართ 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 გვანტერესებს შინაგანი ცვლილება. თავიდან ყურადღებას იპყრობს ასაკობრივი ცვლილება. ბავშვი, ყრმა, მოწიფული 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, გროვია.

თუ გავითვალისწინებთ პერაკლიტურ სიბრძნეს – „ცხოვრება ომია!“, 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. ყოველივე ამის გამო ინგლისელი ფილოსოფოსი ჰიუმე უარყოფდა ადამიანის ერთი სუბსტანციური „მე“-ს არსებობას. ადამიანი მას მიაჩნდა შთაბეჭდილებათა ნაკადად, რომელიც ნიადაგ იცვლება. კანტს კი პიროვნების „იგივეობა საკუთარ თავთან“ უკიდურესად აბსტრაქტულ, ფორმალურ საგნად ერყვენებოდა, რალაც უშინაარსო „მე“-დ, რასაც „მივი-აზრებთ“ ხოლმე ჩვენს ქცევებთან. მისი ერთადერთი შინაარსია ჩვენი მწირი მსჯელობა „მე ვარ“.

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

პიროვნება ხელმძღვანელობს თავისი მრწამსით, ანუ გარეგანი ნორმებისა და საკუთარი სურვილების თავისებური შეხამებით. სულერთია, მეფურია ეს მრწამსი, თუ მონური. მრწამსს გარკვეული ძალა აქვს, რაც, ფაქტობრივად, ნებისყოფის ძალაა, მისი უკუფენაა. მრწამსის ძალის, ანუ ნებისყოფის მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ სუსტი და ძლიერი პიროვნებები.

სუსტია პიროვნება, რომელსაც ეჭვი ეპარება თავისი მრწამსის სისწორეში. ამიტომ ის უკან იხევს საწინააღმდეგო ძალის წინაშე. მას უჭირს თავისი მრწამსის განხორციელება, იმის გა-

კეთება, რაც სწორად მიაჩნია და სურს.

ის მერყევია, უჭირს გადაწყვეტილების მიღება. მისი გადაწყვეტილება თითქმის არასდროს არაა საბოლოო. მას უყვარს გადაწყვეტილების მიღების გადადება და მიჰყვება მოვლენათა განვითარებას. არჩევის დროს, უმეტესად, იმას გრძნობს, რომ არჩევა რალაციის 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 მოწინააღმდეგეს. წინააღმდეგობისას ის განსაკუთრებით მკაფიოდ გრძნობს თავისი მრწამსის არაღამაჯერებლობას და სხვის სისწორეს. ეს გადაიზრდება რალაც დანაშაულის ბუნდოვან განცდაში, რაც ანახევრებს პიროვნულ ძალას. ადამიანი ბრალეულად გრძნობს თავს, თუმცა დანაშაული არ ჩაუდენია. ეს მოტივები აღწერილია სორენ კირკეგორის „ფსიქოლოგიურ თხზულებებში“, აგრეთვე ანტონ ჩეხოვისა და ფრანც კაფკას მოთხრობებში.

წინააღმდეგობის შიშს ღრმა მეტაფიზიკური საფუძველი აქვს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, გადაჭარბებული მგრძნობიარობაა 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 ამ „მეტაფიზიკური ბრძოლის“ მიმართ-გადაჭარბულ მგრძნობიარობას ხსნიან ფიქრისკენ მიდრეკილებით, რასაც შეესაბამება საგნობრივი აქტივობის შემცირება. იგულისხმება: საკუთარი უძლურება აშკარა ფაქტია, მაგრამ საგნობრივი აქტივობით გართულ ადამიანს ამის შემჩნევის დრო არა აქვს და ამიტომაც მშვიდაა. ნიადაგ ფიქრებში ჩაძირული ადამიანი კი უფრო თვალნათლივ ხედავს თავის უნუგეშო მდ-

გომარეობას, რის გამოც მას სასონარკვეთილება იპყრობს და ნებისყოფა უსუსტდება.

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 „მეომრულ მორალს“, ეს მიაჩნდა ძლიერი ადამიანის აღზრდისა და ჩამოყალიბების გზად.

ძლიერია პიროვნება, რომელიც დარწმუნებულია თავისი მრწამსის სისწორეში. ეს მას აძლევს ძალას სამოქმედოდ. ის იღებს მტკიცე გადაწყვეტილებას და რაც უფრო მეტს ფიქრობს გადაწყვეტილების მიღებისას, იმდენად ნაკლებს ფიქრობს ერთხელ უკვე მიღებული გადაწყვეტილების სისწორეზე ან მცდარობაზე.

არჩევისას ის იმდენად რალაციის დათმობას არა გრძნობს, რამდენადაც რალაციის 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 სასინჯო ქვაა. ამიტომ მას უყვარს კიდეც დაბრკოლება, წინააღმდეგობა, საკუთარი მრწამსის გატარება ვილაციის 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 მაჰათმა განდი (1869–1948), როცა ამბობდა: „შეიძულეთ ადამიანთა საქმეები და არა თვით ადამიანი, ცოდვები და არა ცოდვილი! ეს ორი სხვადასხვა რამაა. თუ თავად ადამიანს შეიძულებთ, სიძულვილისა და ზიზღის შხამი დაახრჩობს ადამიანთა 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 ბუნებრივი მიდრეკილება დადებითი ან უარყოფითი ქცევებისკენ. ერთსა და იმავე გარემოში ზოგი უარყოფითი ქცევისკენ მიიდრიკება, ზოგი დადებითისკენ. ჩვეულებრივ, ეს მიდრეკილება განსაზღვრავს პიროვნებას, ხოლო გარემოებანი მხოლოდ სხადასხვა ელფერს აძლევს მიდრეკილებას. მაგრამ, განსაკუთრებულ შემთხვევებში, ადამიანს შეუძლია მიდრეკილების გადალახვა და მასზე ამაღლება „შინაგანი მუშაობით“ – ინტელექტის სრულყოფით და ნებისყოფის წვრთნით.

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. ამიტომ ის სრულიადაც არ ერიდება ბოროტების ჩადენას, რაც ასე ადვილია, და არ ცდილობს სიკეთის ჩადენას, რაც ესოდენ ძნელია.

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 ცხოვრება.

ამით სიკეთე და ბოროტება უტოლდება ცხოვრების რალაც 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 აღტაცებულია სიკეთით. შესაბამისად, მას აღაშფოთებს ბოროტება. ის შთაგონებულია თანაგრძნობის იდეით.

მაგრამ მისი ეს თანაგრძნობა, თანაზიარობა, უმთავრესად, ფანტაზიაში ვლინდება. საგნობრივი ურთიერთობები, რასაც „რეალობას“ უწოდებენ ხოლმე და ფანტაზიისგან განასხვავებენ, მისთვის მოსაწყენი და მეორეხარისხოვანია. აქ მას არც ეგულება სიკეთე და ბოროტება. ამიტომ „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 ნორმებს ვერ შეისისხლბორცებს და პიროვნებად არ ჩამოყალიბდება.

მაგრამ საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის მხოლოდ დადებითი ურთიერთკავშირი როდია. მათ შორის უარყოფითი ურთიერთობაც არსებობს – საზოგადოება ზღუდავს პიროვნებას, კვეცავს 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 ყოველთვის არსებობს, მაგრამ საქმეც ამ მეტ-ნაკლებობაშია. საზოგადოების ისტორია მიემართება მონოლითურობიდან „ქვანტურობისკენ“, ანუ ერთგვაროვნებიდან და შინაგანი სიმტკიციდან მრავალგვარობისა და არამდგრადობისკენ, რღვევისკენ.

საზოგადოების ერთგვაროვნებას და მონოლითურობას განაპირობებს მისი უპიროვნობა. ამ დროს ადამიანებში ნაკლებია თვითცნობიერება და სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევა. მათი ცხოვრება მარტივია და სტიქიურად, ბუნების მსგავსად მიმდინარეობს. თვითონ კი ისინი, ასე ვთქვათ, ნაკლებად ერევიან თავიანთ ცხოვრებაში.

ასეთ პირობებში წესებიც ბუნებრივად, სტიქიურადაა ჩამოყალიბებული და ადამიანები მას მიჰყვებიან უდრტივენელად, უყოყმანოდ, დოგმატურად. ტაბუს მოვლენა განამტკიცებს მათ იგივეობას თავიანთ წესებთან, თემთან. ადამიანი ფიქრშიაც კი 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

ორგანულ ნაწილზე.

საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირების პირველ ისტორიულ გამოვლენად, ალბათ, უნდა ჩაითვალოს ის დაპირისპირება, რასაც ალექსანდრე პუშკინი პოეტისა და მდაბიოს (человек) დაპირისპირებას უწოდებდა. ამ დაპირისპირებას შემოქმედების აქტი იწვევს.

მდაბიოები ისინია, ვინც ცხოველებივით თავჩალუნულნი მიჰყვებიან ცხოვრების დინებას. „პოეტი“ კი ისაა, ვინც ოცნებობს და ცდილობს ეგრეთ წოდებულ გაუმჯობესებას. ეს იწვევს ტაბუს დარღვევის შიშს და უცნაურ გაუცხოებას. „პოეტს“ მოიკვთავენ, ვითარცა ავსულს და მზაკვარს, ხალხისთვის საშიშ მაგალითს. როგორი მზრუნველიცაა თემი თვინიერი წევრის 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 კორპორაციებით დაიქსელა. ამან გაამრავლა წესები 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 მოწონებული 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: „სტიმარ-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 მით-თაჟამურ ადათს. ორივე შემთხვევაში უცაბედად აღმოცენებული უთანხმოება პიროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების სა-ბაბი ხდება და მძლავრ კოლიზიად ვითარდება.

„მტერს მოკვლავ, კიდევ 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 რიგისაა. იგი უკვე აღარ ასახავს თვით ზნეობრივი ნორმების დაპირისპირებას ერთმანეთთან. აქ ერთ-მანეთს უპირისპირდება სიცოცხლის კანონი და ზნეობის კანონი. პირველის მატარებელია სტიქიური ქმნილება – თემი, მეორისა სულიერი ქმნილება – პიროვნება.

თემი იცავს ბუნების წესს – სიცოცხლე უნდა გაგრძელ-დეს და ცხოვრება უნდა განვითარდეს, თუნდაც ეს შეიცავდეს ბოროტებას. მინდია კი იცავს სიკეთეს – უნივერსალური, კოს-მიური თანაგრძნობის პრინციპს, რაიც ეწინააღმდეგება ცხოვრე-ბას. ამიტომ შეიძლება დავაზუსტოთ: თემი იცავს სიცოცხლეს, ცხოვრებას, მინდია – სიკეთეს, თანაგრძნობას.

საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირება ძალას იკრებს სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგ. სახელმწიფოს წარ-მოშობა იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოების შინაგანმა დანაწევრე-ბამ უმაღლეს ზღვარს მიაღწია. საზოგადოება როგორც ერთიანი მონოლითი აღარ არსებობს. ის, ასე ვთქვათ, საზოგადოებათა კრებულია.

შესაბამისად, გაიხრწნა და სადღაც გაქრა „საერთო ინტერე-სი“. სამაგიეროდ წარმოიშვა ჯგუფური და პირადი ინტერესე-

ბი. პიროვნება საბოლოოდ გამოეყო საზოგადოებას. ამიერიდან ნესრიგის დამყარება შესაძლებელია მხოლოდ გარეგანი ძალ-დატანებით. იქმნება ფორმალური ძალოვანი დანესებულება – სახელმწიფო, რომელიც პიროვნებას კანონს უწესებს და ძალას ატანს.

ეს ნესები 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“, ზნეობრივ კანონს შემოინახავს მხოლოდ პიროვნების ცნობიერება, მისი მეხსიერება. ზნეობა, რაიც აქამდე უპიროვნო იყო, ახლა მკაცრად პიროვნუ-ლი ხდება. ზნეობრივი ქცევა ამიერიდან მხოლოდ პიროვნული შეიძლება იყოს და, უმეტეს შემთხვევაში, ის ეწინააღმდეგება საზოგადოების ნორმებს.

თუ უპიროვნო საზოგადოებაში ზნეობრივი ქცევა ბუნებრი-ვი იყო, ახლა ის თავისუფალია – პიროვნებიდან მომდინარეობს და უსაშველო წინააღმდეგობებში ეხვევა. ამიერიდან ზნეობრივი ქცევა, უმეტესწილად, სასჯელს იმსახურებს. ამას ვხედავთ ჩვენ საბერძნეთში – სოკრატეს ცხოვრებაში. მოგვიანებით მსგავსი ტრაგედია მეორდება იუდეაში – იესოს მონამებრივ ცხოვრებაში.

პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირება ამიერიდან ორნაირ – იურიდიულ და ეთიკურ შინაარსს იღებს. პირველ შემთხვევაში პიროვნება საკუთარი ინტერესებისთვის არღვევს კანონს და ისჯება. მეორე შემთხვევაში პიროვნება ზნეობრი-ვი კანონის გადარჩენას ლამობს საზოგადოების დაწერილი და დაუწერელი კანონებისგან და ახლა ამისთვის ისჯება. ამიტომ ის ტრაგიკული პიროვნებაა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმალიზაციის ისტორიული პროცესი კი გრძელდება. პიროვნება კარგა ხანს ინახავს მეხ-სიერებაში „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 ქურუ-

მის 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 გროვაა. 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 გზას საერთო ინტერესებისკენ. მართლაც, საზოგადოება, როგორც საერთო ინტერესების მატარებელი, აღარ არსებობს – ის სოციალური ჯგუფების გროვაა. 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 განვლებოდა.

მაგრამ ბერძენმა იპოვა შინაგანი გზა „ზოგადისკენ“ – ეს იყო ჩაქეცვა 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, უხრწნელი მსოფლიოს ნატეხი.

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 „უმალეს 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 „ადამიანის ბუნებრივი უფლებების“ გაკერპებაში. ადამიანი უარს ამბობს თავის საერთო ადამიანურ მოვალეობებზე, რაც მას ბუნებაზე და ყველა ქმნილებაზე მაღლა აყენებდა, და ებლაუჭება თავის მიწიერ 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 ძალაუფლება შეიყვარა. ის იქცა „სოციალურ ატომად“, რომელმაც იცის მხოლოდ თავისი კუთხე-კუჩქული, ისტერიულად იცავს მას და ცდილობს მის გაფართოებას.

მისთვის „ღმერთი მოკვდა“. ღმერთი, რომელსაც ის წარამარა ახსენებს, „მისი ღმერთია“, მასავით პატარა და მიკერძოებული. ამიტომ ეს არაა ღმერთი, იგი „მკვდარია“!

ნიცშე ამ მდგომარეობის ერთ მთავარ მხარედ „ღმერთის 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, ადამიანის თანასწორობის ქადაგებამ საშინელ დღეში ჩააგდო პიროვნება. უკანასკნელს მოენატრა სიქსტუს IV-ის და დომინიკელი ტორკვემადას ხანა – ის ცეცხლი და მახვილი, რითაც ებრძოდნენ მას წარსულში.

ბერძნული ოსტრაკიზმოს, კათოლიკური ინკვიზიცია, იაკობინური გილიოტინა, ბოლშევიკური გულაგი – ყოველივე ეს მიზნად ისახავდა პიროვნების განადგურებას. მაგრამ ეს საშუალება და იარაღი უვარგისი იყო – სანინალმდეგო შედეგს იწვევდა. 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, ესე იგი, მმართველობის სრულმა დემოკრატიზაციამ, ცხოვრების ამ ევროატლანტურმა მოდელმა შეძლო პიროვნების განადგურება. დემო-

სის აშეება იქნებ პიროვნების დასაშლელად იყო ჩაფიქრებული. დემოსის ყველა ხვრელიდან წამოსულმა სიბინძურის ნიაღვარმა გადარეცხა სხვაობა სიკეთესა და ბოროტებას შორის – პიროვნების ეს აუცილებელი პირობა!

ამ გზაზე დიდი როლი ითამაშა საინფორმაციო საშუალებათა ტექნიკურად აღჭურვაშიც. ერთმანეთის სანინააღმდეგო ინფორმაციების კაკაფონია, 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, „წამხდარი ბუნების“ არსებად.

ეს ბუნება კიდევ უფრო ვითარდება და ტექნიკურად აღიჭურვება. ტრადიციულ „მიმართებას ღმერთთან“ ცვლის „მიმართება ტექნიკურ მონყობილობებთან“. „მიკროადამიანი“ ცხოვრობს ტექნოლოგიურ გარემოში და თვითონაც ტექნიკურ მონყობილობას 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 ხართ საჭირონი თავად თქვენ და ზედმეტ ბარგად გრძნობთ თავს. ადრე თუ გვიან თქვენს ფუნქციებს მთლიანად კომპიუტერი შეასრულებს და ეს მდგომარეობა თვითმკვლელობამდე მიგიყვანთ.

მანქანები სულ უფრო უმჯობესდება და იხვეწება. 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!“ (13, 18).

ეს გამანადგურებელი სიმართლე აუცილებელია ადამიანის გამოსაფხიზელად და ასაღორძინებლად. ასეთი ახალი ფილიპიკების შიგ გულისგულში ისმის დიდი სპარსელი პოეტის ჯალალ ალ-დინ რუმის (1207–1273) სიტყვები:

„ჭეშმარიტების მაძიებელნო,
მოდიო, სადა ხართ!
მოდიო, სადა ხართ!“

VI. 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 კი 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.

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 „ისტორიული მნიშვნელობის“ მქონე, მოკლედ, ისტორიული მოვლენები.

სუბიექტურ ისტორიაში ვერ შემოვა უამრავი ისეთი მოვლენა,

რომლებიც, რაღაც კუთხით, შეიძლება ძალიანაც მნიშვნელოვანი იყოს. მაგალითად, არავის აინტერესებს, რითი არსებობდნენ დიდგორის ძლევამოსილი 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 ტიპური სახეა. ის ვერ ხედავდა არსებით განსხვავებას ტროას ომის გმირებსა და რიგით მეომრებს შორის და ამტკიცებდა, რომ ეს განსხვავება ხელოვნურადაა შეთხზული, სუბიექტურია.

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 „კერძო 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 მნიშვნელოვნად.

ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენათა გამოყოფისას ისტორიკოსებს შორის, ძირითადად, თანხმობაა. სამაგიეროდ დიდი განსხვავებაა ამ მოვლენათა შეფასებისას. ისინი სხვადასხვაგვარად აფასებენ ერთსა და იმავე მოვლენას. მაგალითად, ქრისტიან ისტორიკოსებს თემურ-ლენგი და ჯალალედინი ბოროტი ნების პიროვნებებად, მუსულმან ისტორიკოსებს კი, პირიქით, გმირებად და მაღალი იდეალების მსახურად გამოჰყავთ. ასეთი, სრულიად განსხვავებული მიდგომები, ცხადია, ძლიერ მოქმედებს მაშინდელი 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.

ჩვენს დროში ამავე ნიშნით განსხვავდება საბჭოური და ანტისაბჭოური ისტორიები, თუმცა კი აქ აღწერილი და შეფასებული მოვლენები ახლო წარსულს განეკუთვნება. დროის სულ მოკლე მონაკვეთში ისტორიული მნიშვნელობის „გმირები“ ასეთივე მნიშვნელობის „მოღალატეებად“ იქცნენ და პირიქით. გაგვხსენდება იესოს წინასწარმეტყველება: „მაგრამ ბევრი პირველნი უკანასკნელნი იქნებიან, ხოლო უკანასკნელნი – პირველნი“ (მათე 19, 30).

აი ეს სხვადასხვაგვარი შეფასება ჰქმნის ცნობილ სკანდალს ისტორიის მეცნიერების გარშემო და საექვოს 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 ეღობება წინააღმდეგობა, რასაც შეიძლება ისტორიული შემეცნების ანტინომია ვუწოდოთ (ბერძნული „ანტინომია“ – წინააღმდეგობა კანონში).

მართლაც, ისტორიული შემეცნების წყაროა თვითმხილველთა ცნობები. მაგრამ ეს არაა საკმარისი. თვითმხილველი მემა-

ტიანე ხელისუფლების გავლენის ქვეშაა. უკანასკნელს უამრავი ბერკეტი აქვს მასზე ზემოქმედებისთვის. ამიტომ მემატია, როგორც წესი, მიკერძოებულია და ამახინჯებს სინამდვილეს.

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 იმისთვის, 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, მიკერძოებულ ტექსტებს.

ეს კანონზომიერება დიდად უწყობს ხელს „ობიექტური ისტორიის“ დამახინჯებას. თავის დროზე ცალმხრივად განმარტებული და დამახინჯებული სინამდვილე თანდათან მკვიდრდება, „ისტორიულ სინამდვილედ“ იქცევა და მისი უარყოფა სულ უფრო და უფრო შეუძლებელი ხდება. ამიტომ კაცობრიობის ისტორიული 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 სხვა. ბოლოს: პრაგმატული ისტორია ეხება ამა თუ იმ დროებას. მაგალითად: ძველი მსოფლიოს ისტორია, შუა საუკუნეების ისტორია, ახალი ისტორია, უახლესი

ისტორია და მისთანანი.

პრაგმატული ისტორია სუბიექტური ისტორიაა და, საერთოდ, ცხადია, განზოგადებულია. მაგრამ განზოგადების ხარისხი აქ ბევრად ნაკლებია, ვიდრე ფილოსოფიურ ისტორიაში. უკანასკნელი ეხება მთელი კაცობრიობის ცხოვრებას ყველა დროში.

ისტორიული შემეცნების ასეთი ფართო მოცულობა მიიღწევა „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 თვალსაზრისზე, 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 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 ისტორიას აუცილებლად წინ უძღვის მითოსური ხანა. ამას მოსდევს რელიგიური ხანა – საკუთრივ ისტორიის დაწყება და განვითარება. ბოლოს ეს ხანა აუცილებლად უთმობს ადგილს რაციონალურ ხანას.

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 შინაარსი?

მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი ამ მოძრაობაში ხედავს თანმიმდევრულ უკანსვლას. ასე განმარტავდა ისტორიას ბერძენი მითოლოგი ჰესიოდუ (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, რასაც ჰქონდა ოქროს თავი, ვერცხლის მკერდი 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 უღერს:

„ჩვენ გვშვეს მამებმა,

ჩვენსავე პაპებზე უარესებმა;

და ჩვენ, საკუთარ მამებზე უარესნი,

ისტორიის ასეთი პესიმისტური განმარტების უშუალო მიზეზი მტკივნეული ისტორიული მოვლენები და საერთო უნუგეშობის განცდაა. მაგრამ მის უფრო სიღრმისეულ მიზეზად უნდა ჩაითვალოს ინდივიდის მიერ თავისი ცხოვრების, დაბადებიდან სიკვდილამდე გაჭიმული ინდივიდური ისტორიის ცივი, შეულამაზებელი აღქმა. თავისი ინდივიდური ისტორიის ამ პესიმისტურ აღქმას ადამიანი ავრცელებს, განაზოგადებს მთელ კაცობრიობის ისტორიაზე. ისტორიული ცნობიერება იბადება წარსული „ოქროს ხანის“ შესახებ წარმოდგენის სახით, რაშიც არეკლილია ინდივიდის წარმოდგენა საკუთარ ბავშვობაზე, როგორც „ოქროს ხანაზე“.

მოაზროვნეთა მეორე ნაწილი ისტორიულ პერიოდთა ხსენებულ თანმიმდევრობაში წინსვლას ხედავს. თითქოს ეს არის მოძრაობა სრულყოფისკენ, ადამიანის ცხოვრების გაუმჯობესებისკენ. ასე განმარტავდნენ ისტორიას ებრაელები. კაცობრიობის ისტორია მათ ესმოდათ ცოდვით დაცემის, აღთქმული მიწისკენ სვლის, ღვთის განკაცების, მისი მონამებრივი ცხოვრების და ცოდვათა გამოსყიდვის ისტორიად.

ამგვარ ოპტიმიზმს საფუძვლად უდევს ადამიანის ზოგადი წარმოდგენა დროის კონსტრუქციულობის, ესე იგი, აღმშენებლობითი ბუნების შესახებ. ბავშვი ამჩნევს, რომ აშკარად იზრდება. აქედან უყალიბდება მას წარმოდგენა დროის კონსტრუქციულობაზე, სიკეთეზე. შემდეგ ზრდა მთავრდება და, პირიქით, უკუსვლა იწყება. მაგრამ ბავშვობისდროინდელი წარმოდგენა დროის კონსტრუქციულობაზე ცხოვლადაა აღბეჭდილი ცნობიერებაში და გრძელდება შეჩვევის ძალით. ნაწილობრივ აი ეს მოჩვენებითი წარმოდგენა უდევს საფუძვლად წინსვლის მოლოდინს და ისტორიის ოპტიმისტურ განმარტებას.

ფილოსოფოსთა უმეტესი და უკეთესი ნაწილი თავს არიდებს ისტორიის პესიმისტურ და ოპტიმისტურ განმარტებებს და ლაპარაკობს 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 ტენდენციად კი სჩანს ადამიანის თანდათანობითი ინდივიდუაცია. მისი შინაარსი მოკლედ და დაახლოებით ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

ისტორიის დასაწყისი სახელმწიფო დანესებულების ჩამოყალიბება, ანუ ადამიანთა ურთიერთობების ფორმალიზაციის ნიშანსვეტური აქტია. ადამიანი წყდება თემურ მონოლიტს. 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 მონოლიტის 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 – საზოგადოებრივი ცხოვრების სრული რაციონალიზაცია, მისი სრული დაქვემდებარება ფორმალური წესებისადმი არის ისტორიის დასასრული.

ყოფნა საერთოდ ხასიათდება ინდივიდუაციით. ეს არის სწრაფვა გაურკვეველი სახით არსებობიდან კონკრეტული სახით არსებობისკენ. ინდივიდუაცია არსებობის ყველაზე თვალსაჩინო შინაარსია.

იგივე კანონი წარმართავს ისტორიასაც. გზა მითოსური ხან-იდან რელიგიურისკენ და აქედან რაციონალობისკენ „ინდივიდუაციის მეტაფიზიკური წესრიგის“ გამოვლენაა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ეს ადამიანის თანდათანობითი ისტორიული ინდივიდუაციაა. ადამიანი სულ უფრო წყდება გარესამყაროს, სხვა ადამიანებს და ამით უპირისპირდება მათაც და საკუთარ თავსაც.

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი ემპედოკლე (– V ს.) ამ პროცესს მკაფიოდ გახაზავდა, ხოლო განმარტავდა მას სიძულვილის ზეობად სიყვარულის ძალაზე და სამყაროს დაშლად. ეს არის ჰერ-

აკლიტური „გზა ქვევით“, რაიც მთავრდება სამყაროს დაშლით. მხოლოდ ამის მერე დაიწყება ახალი ციკლი – სამყაროს აღდგენა მისივე ნანგრევებიდან სიყვარულის ძალთა ზეობის საფუძველზე. ეს კი იქნება ჰერაკლიტური „გზა ზევით“.

საზოგადოების ისტორიაში ეს მოვლენა აშკარად ჩანს. მითოსის ხანაში ინდივიდი ნაკლებადაა გამოყოფილი გარესამყაროსგან. რელიგიურ ხანაში მისი გამოყოფა გარესამყაროსგან და დაპირისპირება მასთან 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 ჩნდება ისტორიის ფილოსოფიაში, შემდეგია: ისტორია თავზე ეხვევა კაცობრიობას, თუ კაცობრიობა თვითონ ჰქმნის თავის ისტორიას?

დაბეჯითებით შეიძლება 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 წინასწარ 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, ადამიანთა ჯგუფები თუ ცალკეული ადამიანი?

ზოგჯერ შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ კაცობრიობის ისტორიას ჰქმნის თვითონ კაცობრიობა, კერძოდ – ყველა ადამიანის საზოგადოებრივი საქმიანობის ურთიერთგადაკვეთა და ჯამი. ეს თვალსაზრისი სავსებით ეთანხმება ზემოთქმულს. მაგრამ რამდენადაც სწორია ეს თვალსაზრისი, იმდენადვე ზოგადია 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 მეცნიერული 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 – მასებისგან დიდი გონებითა და ნებისყოფით. ამიტვე ისინი დიდ კვალს ტოვებენ ისტორიაში, ცვლიან ცხოვრების წესსა და მიმართულებას. ისინი ისტორიული პიროვნებებია. როგორც ჩანს, სწორედ ისინია ისტორიის სუბიექტები, მისი მამოძრავებელი ძალა.

ამას ადვილად შეამჩნევს თითქმის ყველა ადამიანი. გაცილებით ძნელია შეამჩნიო უფრო სიღრმისეული ვითარება – დიდი ისტორიული პიროვნების უკან აუცილებლად დგას დიდი ხალხი. თუ ხალხში არაა დიდი ზნეობრივი ენერგია, ის ვერ წარმოშობს ისტორიულ პიროვნებას. მან შეიძლება წარმოშვას დიდი პიროვნება, ვისი გონება და ნებისყოფა არაფრით ჩამოუვარდება ნებისმიერი ისტორიული პიროვნების გონებასა და ნებისყოფას. მაგრამ ეს ხალხი ვერ გამოიყენებს ამ პიროვნებას, რადგან ისინი არ გვანან ერთმანეთს, მათ შორის არაა გენეტიური კავშირი. დიდი, საისტორიო პიროვნების დაბადება უილაჯო ხალხში შემ-

თხვევითობაა. ამიტომ ეს პიროვნება ისტორიულ მნიშვნელობას ვერ შეიძენს და ტრაგიკომიკურად გაილუპება. ვერანაირი დიდი პიროვნება ვერაფერს გააწყობს და ისტორიულ მნიშვნელობას ვერ მოიპოვებს თუ ის თავისი ხალხის ღვიძლი შვილი არაა და მის ინტერესებს არ გამოხატავს. ისე იგი თუ ეს ხალხიც ზნეობრივი ენერგიით არაა დამუხტული.

აი ამ აზრ-გაგებით დიდი ისტორიული პიროვნება ხალხის ნაწილია, ოღონდ, სხვა ნაწილებისგან, ესე იგი, პიროვნებებისგან განსხვავებით, უკეთესად გამოხატავს ხალხში არსებულ ძალას, ნიჭს, ინტერესებს. ამიტომ, არსებითად, ხალხი მას მხარს უჭერს და აძლევს ისტორიულ ასპარეზს.

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 ისინი ჰქმნიან. ამას ამბობს გერმანელი ფილოსოფოსი ოსვალდ შპენგლერიც (1880–1936): „დიდ სახელმწიფოებრივ ხალხებზე მაღლა ისტორიაში არაფერი დგას. ისინია ბედისწერა“ (70, 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. ამ დროს ადამიანები ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებენ კერძო, პირად ცხოვრებას – ეპატარავებათ და სწყინდებათ ის. ისინი თავს აკუთვნებენ არა საკუთარ თავს ან ვინრო წრეს, არამედ საკუთარ ქვეყანას. ისინი გრძნობენ ორგანულ, ცოცხალ, სხეულებრივ კავშირს მასთან, რის გამოც პირადი უბედურება და სიკვდილი ნაკლებად ანალელბთ.

საკუთარ ქვეყანასთან ცოცხალი კავშირით აიხსნება მათი დარწმუნებულობა საკუთარი სამშობლოს და ხალხის საუკეთე-

სოობაში, 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, ზეინდივიდუური ცხოვრებისთვის და დაექვემდებაროს ეგრეთწოდებულ „დიად მიზანს“. ეს უკანასკნელი მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობისაა. მისი მატარებელი ხალხიც მსოფლიო-ისტორიულია.

სახალხო ნება ჰგავს რელიგიურ ალტკინებას. ცხოვრების წესში აშკარად იგრძნობა თაყვანისცემის ელემენტი. ცხოვრებას საფუძვლად ედება მაღალი და მყარი რწმენა. ადამიანებს სწამთ, რომ ემსახურებიან დიად მიზანს, ცხოვრობენ ამალღებული ცხოვრებით, ან უახლოვდებიან მას.

ასეთი მყარი და თავისუფალი ერთიანობა დიდი სულიერი ძალაა და ჰქმნის მსოფლიო მნიშვნელობის ცხოვრებას. მძლავრი სახალხო ნება თავს უყრის ინდივიდთა შესაძლებლობებს, უნარებს, ნიჭს და ხელს უწყობს მათს განხორციელებას. ის ჰქმნის საუკეთესო პირობებს ინდივიდის განვითარებისთვის, მის მიერ საკუთარი თავის განხორციელებისთვის.

ამიტომ მსოფლიო-ისტორიულ ხალხში ჰყვავის შემოქმედება. იწყება ამ ხალხის კულტურული გავრცელება მსოფლიოში. დიდი სულიერი ძალა ვერასოდეს ეტევა განსაზღვრულ სივრცეში და იწყებს გავრცელებას. ამგვარი გავრცელების უმარტივესი ფორმაა ომი. მსოფლიო-ისტორიული ხალხი ომში ძლევამოსილია. შინაგანი ერთიანობის და წესრიგის დიდი ძალა, ჩვეულებრივ, იმარჯვებს ხოლმე. მსოფლიო-ისტორიული ხალხი თავისი იდეებით და ცხოვრების წესით გადის დიდ ასპარეზზე, გამოდის „მსოფლიო არენაზე“. ამ აზრით, ის მსოფლიო ისტორიის სუბიექტია.

მაგრამ გამარჯვებათა შემდეგ იწყება ტკბობის ხანა. მიზანი მიღწეულია და ხალხი თითქოს ისვენებს. ის გადაერთვება მშვიდობიან ცხოვრებაზე, ეძებს მონატრებულ სიმშვიდეს და სიამოვნებას. ადამიანი, მისი ნებისყოფა და ინტერესები გადაინაცვლებს კერძო ცხოვრებაში. ადამიანები თითქოს თავისებურად ბრძენდებიან და კრიტიკულნი ხდებიან უწინდელი იდეალიზმის

მიმართ.

ეს ანელებს გმირული ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ერთიანობის გრძნობას. ინდივიდების კერძო განვითარება, პირადი ცხოვრების კულტურა აკლდება სახალხო ნებას. უკანასკნელი სუსტდება და იფიტება. მსოფლიო-ისტორიული ხალხი იქცევა საზოგადოებათა ჩვეულებრივ გროვად, ტოვებს ისტორიის დიდ ასპარეზს და ამ უკანასკნელს თანდათან სხვა ხალხი ეპატრონება. ახლა ის იქცევა მსოფლიო ისტორიის სუბიექტად.

4. კაცობრიობის წინაისტორია (მითოსური ხანა)

კაცობრიობის ისტორიას წინ უძღვის კაცობრიობის ცხოვრების ხანგრძლივი პერიოდი – მითოსური ხანა. ამ საფეხურზე საზოგადოების ცხოვრებაში ბატონობს მითოსი, ესე იგი, ცნობიერება მითოსურია. სუბიექტის დაპირისპირება გარესამყაროსთან განწონასწორებულია ერთიანობის განცდით და ფანტაზიით, წარმოსახვით. ამიტომ დაპირისპირება და წინააღმდეგობა პირობითი და ზედაპირულია. მას აშკარად ჭარბობს გაესამყაროსთან ერთიანობის განცდა და წარმოსახვა. სინამდვილე მითოსშია ჩაძირული და იქიდან ირეკლება, როგორც ლანდი.

ეს ვითარება განსაზღვრავს საზოგადოების შედგენილობას და მმართველობის თავისებურებას მითოსურ ხანაში. აქაური 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, უხუცესებად, ქურუმებად, მისნებად, მეომრებად, მუშეებად, ვაჭრებად. განსაკუთრებულ შემთხვევაში მითოსური ხანა იცნობს სამეფო ხელისუფლებასაც. მეფე და მისი გარემოცვა, თავიანთი საზოგადოებრივი მდგომარეობით განსხვავდებიან დანარჩენი საზოგადოებისგან.

ამ მხრივ, მითოსური ხანის საზოგადოება თითქოს ჩვეუ-

ლებრივად 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 იმიტომ, რომ ცნობიერება აქ კოლექტიურია. „მე“-ს განცდა მცირეა და იკარგება „ჩვენ“-ში. ადამიანი სხვებივით 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 აღვირახსნილი „რაციფები“, მაგრამ ამაოდ.

ასეთ პირობებში მართვა ემყარება არა მეფის ან ბელადის განსაკუთრებულ ძალაუფლებას, ეგრეთწოდებულ ძალოვან სტრუქტურებს, ან მმართველთა პიროვნულ განსაკუთრებულობას, „ქარიზმას“, არამედ კოლექტიური ცნობიერების ძალას. ინდივიდი, ცალკეული ადამიანი ისეა საზოგადოებაში გახსნილი, რომ მისი დაოკებისა და მართვისთვის განსაკუთრებული ძალა არცაა საჭირო – არც ფიზიკური ძალადობა, არც ჯადოქრობა.

მეფე თუ უზუცესი ავტორიტეტია, 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, გამოწვეულია 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 ეგრეთწოდებულ მტაცებელ ცხოველთა მტაცებლობა.

მითოსური ომი, ძირითადად, გულუბრყილო მიზეზებითაა გამოწვეული. **ჰეროდოტე** მოგვითხრობს ელინთა და სპარსთა მტრობის ფრიად გულუბრყვილო მიზეზების შესახებ: ჯერ ფინიკიელებმა მოსტაცეს ელინებს მეფის ასული იო. ამის პასუხად ელინებმა ფინიკიის ტიროსში მოიტაცეს მეფის ასული ევროპე. მერე კი უსამართლობას უსამართლობა დაუმატეს და კოლხეთიდან გაიტაცეს მეფე აიეტის ასული მედეა, თან კოლხი მოციქული ცივი უარით გაისტუმრეს. ამას მეორე თაობაში მოჰყვა ტროელი მეფისნულის, პარისის მიერ ლაქედემონიდან მეფის მეუღლის, მშვენიერი ელენეს გატაცება, რის საპასუხოდაც ბერძნებმა შეკრიბეს მოხალისეები, გადასხდნენ მცირე აზიაში და ათწლიანი ალყის შემდეგ დაანგრიეს 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 შინაგანად 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 უდრტვინველად ემორჩილება ბედს. მისთვის უცხოა საკუთარ თავთან განხეთქილება და ამით

გამონწეული 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 (ლათ. *retro specio* – უკან ყურება), უკან მიბრუნებულობაში, წინაპრებისადმი თაყვანისცემაში. ამიტომ მომავალი არც არსებობს, ის წარსულის განმეორებაა. განსხვავებული და ახალი მუდამ ბოროტებას უკავშირდება, მისკენ სწრაფვა კი მკრეხელობა და ურწმუნობაა.

უცვლელობა, არაისტორიულობა განაპირობებს მითოსური ხანის უჩვეულო ხანგრძლიობას. კაცობრიობის მიერ გამოვლილ გზაზე მითოსური ხანა ყველაზე გრძელია. უცვლელობისკენ მიდრეკილება იცავს მას და აფერხებს მის მიერ საკუთარი თავის უარყოფას, მომდევნო საფეხურზე გადასვლას. ამგვარი არაისტორიულობის გამო მითოსურ ხანას წინაისტორიულ ხანად თვლიან, რის გადალახვის მერეც იწყება საზოგადოების ნამდვილი ისტორია.

5. ისტორიის რელიგიური ხანა

მითოსური ხანიდან გასვლა აღინიშნება „მე“-ს ცნობიერების ნათელყოფით. მარქსი ამას ხსნიდა საზოგადოებაში ეგრეთწოდებული „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 ინდივიდუალიზაციასა და კერძო საკუთრების წარმოშობას შორის მიზეზ-შედეგურ კავშირს არ დავუწყებთ 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 შეცვლაში. „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. ძალდატანების ამგვარ იარაღად სახელმწიფო გვევლინება, რომელიც თავისი ნამდვილი, სრული სახით სწორედ ამ ხანაში იქმნება. საზოგადოების ზედა ფენა, უმცირესობა ჩაგრავს საზოგადოების ქვედა ფენას, 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, „წმინდაა“. ამას განაპირობებს გამოვლიძებული „მე“-ს მიერ საკუთარი თავის აღქმა ღვთის საწინააღმდეგო, ბრალეულ სინამდვილედ, „ცოდვილად“. ამიტომ ინდივიდი თავს გრძნობს დასჯის ღირსად და ემორჩილება მჩაგვრელს. მისი დამორჩილება ადვილია.

ჩაგვრა ღმერთიდან მომდინარეობს. ამიტომაც ის წმინდაა. ღმერთი მეუფეა, სამყაროს გარეთ დგას და უპირისპირდება მას. ის გარეგანი, მიუწვდომელი ძალაა, რომელიც უპირისპირდება ადამიანს, „ჩაგრავს“ მას. ამიტომაც ჩაგვრა წმინდა, ღვთაებრივი. ადამიანს სწამს, რომ ჩაგვრა ღმერთმა დააწესა. ამიტომ, არსე-

ბითად, ეს არცაა ჩაგვრა. მონობაც და ბატონობაც ღვთაებრივი ხვედრია. მონა და ბატონი სხვადასხვა წარმოშობისაა, როგორც ქმნილებანი და ღმერთი. 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.

ინდივიდუარი თვითცნობიერების მაღალი ხარისხის გამო ინდივიდუარი და საყოველთაო ერთმანეთს დაუპირისპირდა. ამიერიდან საზოგადოების მართვა შესაძლებელია მხოლოდ ინდივიდის დათრგუნვისა და ჩაგვრის გზით. ეს კოლექტიური ცნობიერების შესუსტების შედეგია.

ამასთან, კოლექტიური ცნობიერება ჯერ კიდევ ძლიერია საიმისოდ, რომ საყოველთაოს, საერთოს თაყვანს სცემდნენ. ეს მითოსის ხანიდან გადმოეცემა რელიგიურ ხანას. ახალი აქ საყოველთაოს დამთრგუნველობაა. თუ მითოსის ხანაში საერთო, საყოველთაო შინაგანი იყო ინდივიდისთვის, ახლა ის გარეგანი, მიუწვდომელი და დამთრგუნველია. თაყვანისცემის საგანი უცხოა – თრგუნავს და ჩაგრავს.

ეს კარგად ჩანს მეფის პიროვნებაში. მეფე საყოველთაოს განასახიერებს. ის ყველას „მამაა“. ამიტომ მას თაყვანს სცემენ, როგორც მითოსის ხანაში – გვარის იდეის გამომხატველ საიდუმლოებებს.

მაგრამ აქ, განსხვავებით მითოსური ხანისგან, მთავარია მეფის და ჩვეულებრივი ადამიანის განსხვავების ცნობიერება. ჩვეულებრივი ადამიანი განასახიერებს მხოლოდ ინდივიდურობას, რის გამოც ის დათრგუნვის ღირსია. მეფე ღვთაებრივი წარმოშობისაა, საზოგადოების რიგითი წევრი კი ამქვეყნიურია. ეს ერთნაირად სწამს 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 ეგრეთწოდებული კლასობრივი ცნობიერება, საზოგადოების დაყოფა ბატონებად და მონებად. ეს ფიზიკური და გონებრივი შრომის ერთმანეთისგან დაცილების საფუძველი ხდება.

მითოსის ხანაში ეს ორი შრომა ერთიან მიზანდასახულ მოქმედებაში იყო გაერთიანებული, გამთლიანებული. მასში გონებაც იყო ჩართული და ფიზიკური ძალაც. ახლა კი ფიზიკური შრომა არასასურველი და იძულებითია, მონათა ხვედრია. მონათმფლობელს კი „სასურველი“ და „თავისუფალი“ გონებრივი შრომის საშუალება ეძლევა. საზოგადოება დაიყო „ფიზიკურ მდაბიობად“ და „გონებრივ არისტოკრატიად“.

ამით ჩაგვრა ხელს უწყობს საზოგადოების ეგრეთწოდებულ 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 ეწევიან, მონას გაენია“ (41, 239).

მაგრამ ჩაგვრა, უმეტეს შემთხვევაში, ჰქმნის 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 ინდივიდუაციის პროცესს. „მე“-ს ცნობიერების გამახვილება ბუნებრივად უკავშირდება ზნეობის რღვევას, სულის ხრწნას.

რელიგიური ხანა მიმდინარეობს ინდივიდუაციის შემდგომი ზრდით. ინდივიდი სულ უფრო ნათლად აცნობიერებს საკუთარ „მე“-ს, თავის დამოუკიდებელ ინტერესს. მონაც საკუთარ თავ-

ში თანდათან აცნობიერებს ადამიანს. ეს თანდათან ამცირებს მისი შრომის ნაყოფიერებას. გაბატონებული კლასი იძულებულია ჩამოუჭრას მას „ფეოდი“ – მიწის 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 – თვინიერი. 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 ძველებს სხვაგვარად ესმოდათ „ბატონ-ყმობა“. ამას თვით სახელიც გვიმტკიცებს! სიტყვა „ბატონი“ წარმოდგება სიტყვისგან „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“ (20, 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 ბატონ-ყმობის 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 სიმართლემ შეიძლება გზა ვერ იპოვოს. მაგრამ თუ ბატონსაც თავისი ბატონი, ანუ მეფე ჰყავს, მაშინ სიმართლე არ დაიკარგება და ხალხს შეუძლია მშვიდად იყოს.

ინდივიდუაციის პროცესი თავს იჩენს არა მხოლოდ ყმისა და ბატონის ურთიერთობაში. როგორც ყმა ესწრაფვის მეტ დამოუკიდებლობას 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 მოედვნენ ცივილიზებულ რომის იმპერიას და დააქციეს იგი. მათი ისტორია იწყება იმ უნესრიგობიდან და განუკითხაობიდან, რაც შეიძლება სუფევდეს „მარადიული ქალაქის“ დანგრევის შემდეგ.

ეს იყო ჰობსისეული „*Bellum omnium contra omnes!*“. 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 სახ-

ელმწიფოების წარმოშობა ხალხთა დიდი გადასახლების, რომის იმპერიის დანგრევისა და მისი დაუსრულებელი გადანაწილების შედეგია.

ეს სახელმწიფოები თავიდანვე ინდივიდუალიზმის ნიშნით აღიბეჭდა, ფეოდალური იყო. კათოლიკურმა რომმა მათში ქრისტიანობა გაავრცელა. მაგრამ, სწორედ თავიანთი ინდივიდუალიზმის გამო, გერმანელებმა თავისებურად განმარტეს ეს რელიგია. ამას გამოხატავს ცნობილი გერმანული რეფორმაცია.

გერმანელმა სულიერმა მეთაურობამ მარტინ ლუთერმა (1483–1545) ღვთის სამყოფლად, ტაძრად გამოაცხადა არა ეკლესია, არამედ ადამიანის გული. ღვთისადმი მიმართება უშუაშაველო გახდა. ადამიანმა თვითონ, თავისი გულით უნდა იგრძნოს და განიცადოს მაცხოვრის მონამებრივი ცხოვრების დიადი 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, მათი „გაშველების“ გზით. ამისთვის რწმენისა და ცოდნის საზღვრებს მკაფიოდ გამიჯნავდა და, მაშასადამე, მათი დაპირისპირების საფუძველს სპობდა.

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 ივინყებს, ის წინასწარ უარყოფს საიდუმლოებათა ჭეშმარიტებას და ღვთის გმობის გზას ადგება. დეჰმატი 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 მოვლენა – მისტიციზმი. მისტიკოსს გარეგანი ავტორიტეტი არ სჭირდება. ის თვითონ გრძნობს და განიცდის ღიად ჭეშმარიტებას.

ლუთერის ხშირად წინააღმდეგობრივი აზრების დაზუსტება ადვილი არაა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის გარეგან ავტორიტეტს ცვლიდა შინაგანი მხურვალე რწმენით, ღვთისმოშიშურად მფეთქავი გულით. ადამიანმა თვითონ უნდა გაიგოს ღვთის სიტყვა და თვითონვე უნდა დაეთანხმოს მას, თავისი სინდისითა და პასუხისმგებლობით უნდა ირწმუნოს და იცხოვროს.

პროტესტანტმა არ იცის „მატრიარქალური“ მშვიდი რწმენა. ღმერთში, ვითარცა დედის კალთაში, შეყუჟულს 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 „მატრიარქალურია“. 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, „უნვება“ ღმერთს. მან ჭეშმარიტება უნდა მიიღოს, როგორც ვნებითმა მხარემ, „ქალმა“. მეორე ებრძვის, ეჭიდება ღმერთს, რათა თვითონ დაჰბადოს ჭეშმარიტება, როგორც მოქმედებითმა მხარემ, პიროვნებამ, „მამაკაცმა“. პირველს ეფერებიან, მეორეს მკაცრად ეპყრობიან. დედისეული განურჩეველი მოფერება აღუნებს, მამისეული მკაცრი მოპყრობა კი აკაულებს.

შეგელი 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 ჩაყარდნის ღმერთი მხოლოდ მაშინ უშველის, როცა ის თვითონ იმოქმედებს!

ძნელი შესამჩნევი არაა: „სუბიექტურობის პრინციპი“ ღვთის ძალაუფლების ერთგვარი გაზიარებაა ადამიანის მიერ. თავისუფალი მოქმედება, საკუთარი თავიდან მოქმედების დაწყება, 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 ნავსაყუდელია. 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.

მამასადამე, 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, ფაქტიუ-

რად, 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 წვრთნაა, თვითდათრგუნვაა.

ამგვარმა მიდგომამ შრომა ნებისყოფის უკიდურესად დაძაბულ აქტად აქცია, მაგრამ რელიგიური შარავანდიტაც შემოესა. ის პატივისცემის ღირსია ადამიანთა ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში. აქედან ენიჭება ღირებულება სამეცნიერო და ტექნიკურ გამოგონებებს, რომლებიც აადვილებენ შრომას და ხელს უწყობენ ნივთიერ წინსვლას. ხსენებული ვებერი ამტკიცებს, რომ პროტესტანტულმა ეთიკამ ამგვარი „შრომითი ასკეტიზმის“ დამკვიდრებით გამოჰქედა 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 სანინალმდეგოდ, სულ უფრო მკვიდრდება ეგრეთწოდებული „ორგვარი ჭეშმარიტების“ რწმენა. 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 (VIII ს) ჩიოდა: არისტოტელე, ლამის არი, მეცამეტე მოციქულად აქციესო.

ეს საქმეში ღრმად ჩახედული სქოლასტიკოსის შეშფოთება

იყო. რწმენის მსახურად გონების ნამეტან გამოყენებას შეეძლო მსახურის ზედმეტად გაძლიერება. ეს ის ღრმა კანონზომიერებაა, რასაც ჰეგელი შენიშნავდა ბატონისა და მონის წინააღმდეგობრივ ურთიერთობათა განხილვისას. რწმენის სასიკეთოდ ჩაფიქრებული სქოლასტიკოსთა ანალიტიკური ვარჯიშობანი რწმენასვე უთხრიდა ძირს, რადგან რწმენისთვის უცხო სააზროვნო ნესრიგს 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 XII საუკუნის არაბი ფილოსოფოსის იბნ რუშდის (იგივე ავეროესი) (1126–1198) კომენტარებით.

არისტოტელე და ავეროიზმი სრულიად ეწინააღმდეგებოდა სამყაროს ქრისტიანულ სურათს. ამიტომ დომინიკელთა ორდენის „ანგელოსს“, „ეკლესიის სინათლეს“ და „მეორე ავერუსტინეს“ თომა აქვინელს (1225–1274) დიდი სიტყვაჭახრაკობა დასჭირდა არისტოტელეს ქრისტიანული განმარტებისთვის.

მაგრამ არისტოტელეს ბუნებისმეტყველი 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, ეგრეთწოდებული 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 აშკარა 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 შემკობა ახალ ისტორიულ ხანას ედებოდა საფუძვლად.

6. ისტორიის რაციონალური ხანა

ა) რაციონალური ხანის ზოგადი დახასიათება

რაციონალური ხანა რაციონალურ ადამიანს უკავშირდება. ეს ის ადამიანია, ვინც გონებისთვის გაუგებარის არსებობას უარყოფს და მხოლოდ გონებისთვის გასაგების 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 ამაღლებულის ტოლფასი ხდება, გასაგები კი – მდაბლისა და უმნიშვნელოსი. ღმერთი, არსებითად, ადამიანის უარმყოფელია. 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 მსგავსებაა. 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 მიღმური, 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 დაკარგვაა. როგორც ვნახეთ, ეს ყველაზე მეტად თვითონ სქოლასტიკამ განაპირობა. ადამიანი დარჩა რწმენის, კერძოდ, საეკლესიო ავტორიტეტის გარეშე. ამან მძლავრი გასაქანი მისცა ინდივიდუალიზმსა და ანარქიას.

არისტოტელეს ლოგიკის სქოლასტური გამოყენებისგან თავმოებურებული აზროვნება მეორე უკიდურესობაში გადავარდა. კონკრეტულ მოვლენათა შემეცნების წადილმა თან მოიყოლა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში ცნობილი ჯადოქრობა, ცრურწმენები, უსასრულო ფანტასტიკა და ველური წარმოსახვა, აგრეთვე ანტიკური მემკვიდრეობის უნესრიგო თავმოყრა და მილამბ-მოლამბვა.

ამ ვითარებას ღრმად გამოხატავს ჰეგელი: „ეს შესანიშნავი მოვლენები ჰგავს მინისძვრას, როცა ვულკანი იწყებს ლავის ამოფრქვევას. სიღრმეებში დაგრაგნილი ეს ვულკანი ჰქმნის ახალ-ახალ ნიაღვარს, რაიც ჯერ კიდევ ველური და მოუწესრიგებელია“ (44, 171).

ვულკანის ამოფრქვევა წინააღმდეგობრივი მოვლენაა. ერთი მხრივ, ის უწესრიგო მოვლენა და ნგრევაა, მეორე მხრივ კი – ამაღლებული სანახაობა. ასეთივეა რენესანსის კულტურაც. „სულიერი ბორკილებისგან“ განთავისუფლებას მოჰყვა ადამიანის გენიის საოცარი აფეთქება ხელოვნებასა და ლიტერატურაში. საკუთარი პიროვნულობის შუასაუკუნეობრივ მოკვეთას ცვლის დაუმცხრალი ყურადღება გრძნობების მიმართ.

სქოლასტიკოსთა მოსაწყენი აბსტრაქციების შემდეგ ადამიანი, მართლაც, გრძნობებიდან, გულიდან ნათქვამ სიტყვას დაეწაფება ყველაზე ხარბად. რენესანსისეული ინდივიდები თავის თავში გრძნობდნენ დაუძლეველ წადილს – შეეცნოთ საგანთა არსი საკუთარი ძალებით, „ამოეტანათ წყალი საკუთარი ჭიდან“.

არასოდეს ადამიანის გენიას ასეთი თავისუფლება არ უგრძნია. თითქოს მმართველობის მყარი სისტემა საჭიროა, მაგრამ ისტორია როგორღაც სანინააღმდეგოში გვარწმუნებს: ყველა დღემდე ცნობილი მყარი სოციალური სისტემა აფერხებდა მხატვრულ და ინტელექტუალურ შემოქმედებას. ხოლო საზოგადოებრივი არამდგრადობა და შემოქმედებითი ინდივიდუალიზმი მხარდამხარ მოაბიჯებენ. ასე იყო საბერძნეთში, ასეა იტალიურ რენესანსშიც.

რენესანსი ყმანვილური თავისუფლებაა. მასში გვერდი-გვერდ სუნთქავს ულამაზესი ოცნება და გრძნობის უზომობა. ის ძალიან ბევრს ჰპირდება ადამიანს, თითქმის ღმერთთან ათანაბრებს მას და შლის იმ გადაულახავ ზღვარს, რაიც ადამიანსა და ღმერთს შორის ეგულებოდათ შუა საუკუნეებსაც და ბერძნებსაც.

ამ მხრივ სამაგალითოა პიკო დელლა მირანდოლას (1463–1494) ცნობილი სიტყვა ადამიანის ღირსებისთვის, 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 გადანყვეტილების მიხედვით. ყოველთა სხვათა ქმნილებათა სახე ჩვენ დავადგინეთ კანონის ფარგლებში. შენ კი არანაირი საზღვრებით არ შეგვიბოჭიხარ. დაე თვითონვე გამოძერწე შენი თავი შენი ნებით. შენივე ნება გვიცვნია შენს ბატონად და მეუფედ!" (51, 507).

ეს ინდივიდუალიზმი ანტიკური მრავალმერტიანობის შთაბეჭდილებას ტოვებს. თითქოს აღსდგა ანტიკურობა. მაგრამ განსხვავებაც დიდია უთუოდ. ანტიკური მრავალმერტიანობა უმაღლეს ერთიანობაში, „კოსმოსშია“ მოქცეული. ის ერთის მრავალგვარობაა. ამიტომ იქაური ინდივიდუალიზმიც მუდამ ღვთითაა განონასწორებული და უცნაურად უთავსდება ბედისწერით სრულ განსაზღვრულობას.

სხვაა რენესანსული „მრავალმერტიანობა“. აქ ერთიანი ძირია მორღვეული და ცალკეული საგანი თვითონაა ღვთაებრივი სწორედ თავის ცალკეულობაში. ამიტომ აქაური ინდივიდუალიზმიც დაპირისპირებითაა დამუხტული. მას ყოველთვის აკლია ბერძნული ოლიმპიური სიმშვიდე. ის უფრო მებრძოლი, 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 გაყრჩეულ ვულკანივით შიშინებს ახალი დროის უღრმეს წიაღში 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 „ფილებოს“ 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 თეოლოგია, არსებითად, იზიარებდა ამ ბერძნულ თვალსაზრისს სასრულობისა და უსასრულობის თაობაზე. ღვთის განკაცება ქრისტეს სახით სწორედ სასრულობის უპირატესობაა გონებისა და ესთეტური ჭვრეტისთვის 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 ნაკლზე, არამედ სიდიადეზე, სისავსეზე და ამავე დროს ადამიანის უშრეტ ძალაზე, ძლევამოსილებაზე.

უსასრულობის ამ ახალ გაგებას კარგად განმარტავს გერმანელი ფილოსოფოსი ერნსტ კასირერი (1874–1945): „ადამიანი აღარ გვევლინება სასრული ბუნებრივი სამყაროს ვინრო კედლებში გამომწყვდეულ ტუსადად. მას ძალუძს გადასეროს სივრცე და გაანგრიოს ციურ სფეროთა ყველა ყალბი ზღუდე, რომლებიც მცდარმა მეტაფიზიკამ და კოსმოლოგიამ აღმართა. უსასრულო სამყარო ზღვარს ვერ დაუდებს ადამიანის გონებას. პირიქით, იგი დიდი სტიმულია მისთვის. უსასრულო უნივერსუმთან საკუთარი

ძალების მიზომებით ადამიანის გონება თავის უსასრულობაზე ამახვილებს ყურადღებას“ (8, 45).

თითქოს სამყარო გაფართოვდა, დაიწყო საზღვრების მსხვერევა, თავისუფლება საზღვარს დაუპირისპირდა. ის უთუოდ საზღვრის გადალახვაა, უზომობაში გადავარდნაა. ადამიანს სულს უხუთავს საზღვარი. მას ეპატარავება სივრცეები.

ახალი გმირი, ბერძენთა ღმერთის რჩევის წინააღმდეგ, ბედს სწორედ „პერკულესის 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 წყალთა 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 მოგებისკენ თავისთავადაა გამართლებული. მეურნეობა კულტურის ავტონომიურ სფეროდ იქცა. ის ამიერიდან მოქმედებს და ვითარდება მხოლოდ თავისი საკუთარი კანონებით.

1 ორი მოპირდაპირე მაღალი კლდის ძველი სახელწოდება გიბრალტარის სრუტეში. ითვლებოდა ქვეყნიერების დასასრულად, რის იქით წასვლა არ ეგების.

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. ნიკოლო მაკიაველიმ (1459–1527) ეს აშკარად 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 უგულებელჰყოფენ გარემოს, აღზრდის, მემკვიდრეობითობის მნიშვნელობას.

ინდივიდის მძლავრი მოძრაობა თავისთავად გამართლებული და მომხიბლავია საზოგადოებრივი შედეგის, ან ზნეობრივი შინაარსის მიუხედავად. ასე მკვიდრდება ესთეტიზმი – ადამიანის გაზომვა არა ზნეობრივი ფუნქციით, არამედ ენერგიის სიმძლავრით, მიმზიდველობით, განსაკუთრებულობით.

რენესანსის მთელი ეს სულისკვეთება ემყარება ადამიანის ბუნებრივ გულუბრყვილობას. რენესანსი ადამიანის ყმანვილური აღტაცებაა საკუთარი ძალით. მას არ გააჩნია ის მონიფულობა, მამაკაცური სიდიდნე, როცა ენერგიის მიმართულებაზეც ფიქრობენ და ანესრიგებენ მის ხარჯვას და გამოყენებას.

ადამიანი ბავშვივით ენდობა ბუნებას. ფიქრობს, რომ ადამიანს არ გასწირავს ღმერთი; რომ მისი ცელქობა, დაუდგრომელი მოქმედებითობა, ბორგვა 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,

ლმერთის ადგილს იკავენ. ამავე დროს, თავისუფალი, შემოქმედი ადამიანი რენესანსს ინდივიდალად ესმის. ესე იგი, ხაზი გაესმის მის განსხვავებას სხვისგან. ამიტომ მისი თავისუფლებაც, უპირველეს ყოვლისა, ესთეტიურია, ხელოვნებაში იჩენს თავს.

შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლების დასავლური პრინციპი ვერ ეტეოდა რენესანსულ ინდივიდუალიზმში. ეს უკანასკნელი, ფაქტიურად, მხოლოდ გენიოსის თავისუფლება იყო. გენიოსად კი იზადებიან. ეს ერთეულთა ხვედრია. დასავლური ინდივიდუალიზმი უფრო ფართოდ გაშლას ლამობდა. ღირებულება უნდა მინიჭებოდა 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 ინდივიდალად, არამედ „ზოგად ადამიანად“, მოაზროვნე არსებად.

ახალი დროის რელიგიაც ახლებურად გამოიყურება. ღმერთი ჩვეულებრივი, მოაზროვნე ადამიანის, ასე ვთქვათ, უმაღლესი ხარისხია. ესე იგი, სამყარო რაციონალურია. ის ყველა ადამიანისთვის პრინციპულად გასაგები წესებით, კერძოდ, მათემატიკურადაა აგებული. ყველაფერი მათემატიკურ აღრიცხვას, გამოთვლას, გაზომვას ექვემდებარება.

ადამიანიც იმავე წესითაა აგებული. ის, გონების საშუალებით, ჩართულია სამყაროს მათემატიკურ წყობაში. 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:

„ლოცვა რად გვინდა,
ღმერთი რად გვინდა,
ჩვენი გონება არს ჩვენი ღმერთი!“

განმანათლებლებს სწამდათ: გონება იზამს იმას, რაც რწმენამ ვერა ჰქნა. ზუსტი მათემატიკური ცოდნით აღჭურვილი ადამიანი არ დაუშვებს ბოროტებას. ეს უკანასკნელი არცოდნითაა გამოწვეული. გონება ალგვის მას პირისაგან მინისა.

განმანათლებლობას შეეძლო ეთქვა სოკრატესავით: „სიქველე ცოდნაა!“. მაგრამ აქვე ჩანდა ის განსხვავება, რაც მერე დიდ როლს ითამაშებს რაციონალური ხანის განვითარებაში. გონება სოკრატეს, გარკვეულწილად, ესთეტიური ჭკრეტის ყაიდაზე ესმოდა. მისი მათემატიკა ჯერაც არაა მონყვეტილი ესთეტიურ სანყისს. სოკრატეს „ცნება“ და, განსაკუთრებით, პლატონის „იდეა“ მთლად როდი უდრის ჩვენი დროის „აბსტრაქტულ ობიექტს“, „მეცნიერულ ცნებას“. ის, ნანილობრივ, „მხატვრული სახეცაა“.

სხვა ვითარებაა ახალ დროში. ბერძნების ესთეტიურ კოსმოსს ახალი დროის ევროპელის წარმოდგენაში ცვლის მექანიკა. მათემატიკა მუსიკალური კი არაა, როგორც პითაგორა და პლატონი ამბობდნენ, არამედ, პირიქით, მუსიკაა მათემატიკური. სამყაროს მათემატიკური წყობის საიდუმლოება სილამაზე კი არაა, როგორც ბერძნებს ეგონათ, არამედ სისწორეა. ძლიერია ის, რაც სწორია. ამიტომ სისწორის ყველაზე თვალსაჩინო გამოვლენა ძალაა.

ეს შიშველი, ლიტონი, ფორმალური ძალაა. მასში სულ უფრო ნაკლებად ხედავენ მეტაფიზიკურ, ამაღლებულ 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 კანონები და ზუსტი მეცნიერება დაუპირისპირდა. ბუნებაში აღარაა სასწაულები, ის რაციონალურ კანონთა სისტემაა. ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ მეცნიერების საფუძველზე.

გონებამ ჭეშმარიტება უნდა მოჰფინოს ქვეყანას. მანამდე კი სიცრუისგან უნდა გაანთავისუფლოს იგი. ამას უკავშირდება განმანათლებლური გონების კრიტიკულობა. გონებას პირდაპირ განსაზღვრავენ კრიტიკის უნარად. მთელი ეს ხანა კრიტიკული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. პკილავენ ანტიკურობას, შუა საუკუნეებს, რელიგიას. ბეკონი და დეკარტი ცდილობენ გონების განმენდას მასში ღრმად ჩამარხულ და ნდობამოხვეჭილ ცთომილებათაგან. ეს ჭეშმარიტების მიღწევის ნინაპირობად მიაჩნიათ. კანტის ფილოსოფიას პირდაპირ ასეც ჰქვია – 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), რის ძალითაც გონებამაც და კაცობრიობამაც ხელახლა უნდა მოიპოვონ თავიანთი უფლებები“ (55, 259).

გონება ღვთაებრივი შემოქმედების მემკვიდრეა, მისი შემცვლელია. გონებამ ხელახლა უნდა შეჰქმნას 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 გამომდინარეობს.

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 ამხოზდა უკანასკნელის სოციალურ და პოლიტიკურ ატრიბუტებს – მეფის ხელისუფლებას და საზოგადოების ნოდებრივ იერარქიას. ესენი უნდა შეეცვალა წარმომადგენლობით 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 ქარტიას 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 დამოკიდებულებაშია გარეგან სამყაროსთან, როგორშიც შუა საუკუნეების ღმერთი. ის თვითონაა სანყისი, მოქმედების თავისუფალი სათავე, სუბიექტი. შემეცნება მის იქით ვერ წავა, რადგან ის პირველადი სინამდვილეა. რაიმე გაუგებარი რჩება, სანამ რაღაცნაირად 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 შევიტანეთ 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 ძალმორჩბულიც,
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 ბლევ 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, განჭვრეტილი და განცდილი კი არა... ამ სამყაროში ადამიანი დაუცველი რჩებოდა, მაგრამ პირველ ხანებში იგი იზიარებდა ბრუნოს გმირულ ალტაცებას სამყაროს სიდიადით, შემდეგ კი კეპლერის მათემატიკურ აღფრთოვანებას მისი ჰარმონიის წინაშე“ (32, 216).

ის, რაც კუზანელმა მხოლოდ გაიაზრა, ხოლო ბრუნომ და კეპლერმა მხატვრულად განჭვრიტეს, პასკალმა ღრმად განიცადა. მან უსასრულო სამყაროში მხოლოდ „ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა“ კი არ იხილა, როგორც მოგვიანებით კანტმა, არამედ შემადრწუნებელი სიცარიელეც. „მე მაძრწუნებს ამ უსასრულო სივრცეთა მარადიული დუმილი!“ – ამბობს იგი (40, გვ. 259).

„ბრუნოსა და კეპლერის კოსმოლოგიურ ალტაცებას – ამბობს ბუბერი – აქ ცვლის შემადრწუნებლად ნათელი, მელანქოლიური, მაგრამ ამავე დროს სანდო სიფხიზლე. ეს არის სიფხიზლე მიგდებულ ადამიანისა, ვინც იკითხავს: რაღაა ადამიანი უსასრულობაში? ... ჩვენ, დღემოკლე არსებებს, არ ძალგვიძს მოვიცვათ უსასრულობა“ (32, 216–217).

ბრუნოსეულ უსასრულო სამყაროში არც ღმერთისთვის, არც ადამიანისთვის მყარი ადგილი აღარ რჩებოდა. ადამიანმა საზღვრები კი გაარღვია, მაგრამ ახლა მას უსაზღვრობა დაეშუქრა.

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 ამბობს პოეტი:

„სულს სწყურია საზღვარი ისევ ეფემერული,
სულს სწყურია საზღვარი, როგორც უსაზღვროებას.“

(გალაქტიონ ტაბიძე, „ეფემერა“)

ასეა: 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 გაუბრუნდა.

ახალი დროის ყველაზე შორსმჭვრეტელი ადამიანები მიუსაფრობას, უსასრულო არარაობას გრძნობენ და ეჭვის თვალთ უყურებენ საყოველთაო წინსვლის საზეიმო სანახაობას. მაშინდელი რომანტიული ბორგვის ამაოება კარგად გამოხატა დემონური სულის რუსმა პოეტმა მიხეილ ლერმონტოვმა (1814–1841) ლექსში „აფრა“:

თეთრად ქათქათებს ზღვის სინყნარეში

აფრა, რომელიც ასე მარტოა.

რას ეძებს ნეტავ უცხო მხარეში,

ანდა სამშობლო რად მიატოვა?

დაჰბერავს, ანდა ჭრიალებს მძაფრად,

ცვალებადია სანუთროს საქმე;...

არა, სამოთხეს არ ეძებს აფრა,

არც უბედობას გაუბრუნის სადმე.

ირგვლივ ლაუფარდის 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 საიდუმლოება, რაიც აზრს აძლევდა მთელ მის თავისუფალ მოღვაწეობას. ამიტომ ეგრეთნოდებული „წინსვლაც“ ადგილის ტკეპნას დაემგვანა. აკი უსასრულობაში მოძრაობას ვერც შეამჩნევ, ის აზრს ჰკარგავს.

განმანათლებლობამ ადამიანთა თანასწორობისთვის უარყო სამყაროსა და საზოგადოების იერარქია, მაგრამ ამითვე დაამკვიდრა ღირებულებათა ნიველირება და გაერთიანება, „სამუალოს“

მეუფება. დაიკარგა „სუბსტანცია“, „აბსოლუტი“ და ყველაფერი შეფარდებითი გახდა.

ამ მხრიდან შეიძლება სხვაგვარადაც შევაფასოთ ბრუნოს, კოპერნიკის, გალილეის ინკვიზიციური პროცესები. ამ პროცესების ტრადიციული შეფასება განმანათლებლობიდან მომდინარეობს და ცალმხრივია. თანამედროვე გადასახედიდან კი მეორე მხარეც იკვეთება – პაპის კათოლიკური სასამართლო ადამიანის მეტაფიზიკურ ფესვებს უფრთხილდებოდა! ის ცდილობდა დიალი, ლვთაებრივი სამყაროს შენარჩუნებას, ურომლისოდაც სულიერი კულტურა არ არსებობს. ინკვიზიტორები გრძნობდნენ, რომ ახალი მეცნიერება ძირს უთხრიდა ადამიანის მეტაფიზიკურ თავმოყვარეობას და ზნეობრივ სიმყარეს.

ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი რომანო გვარდინი (1885–1968), როცა შენიშნავს: „ახალი დრო, ერთი მხრივ, აღამალლებს ადამიანს ღვთის ხარჯზე და მის წინააღმდეგ. მეორე მხრივ, პეროსტრატული სიხარულით, ადამიანს აქცევს ბუნების ერთერთ ნაწილად ცხოველისა და მცენარის გვერდით. ორივე ეს მხარე ერთმანეთსაა მიბმული და სამყაროს სურათის საერთო ცვლილებისგან განუყოფელია“ (34, 141).

დ) ნიჰილიზმი

ინდივიდუაციის შემდგომ გაღრმავებას გონებისადმი რწმენა ახალ საფეხურზე აპყავს. მეცხრამეტე საუკუნის შუა ხანებისთვის უკვე ნათელი ხდებოდა, 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, გარე-გარე უვლის საგანს და შიგნით ვერ აღწევს.

ეს განწყობილება განმანათლებლობის დასასრულია. გონე-

ბამ, რომლისადმი რწმენაა რაციონალური ხანა, დაჰკარგა მაღალი სულიერი შინაარსი. ადამიანს აღარ სწამს გონების შინაგანი კავშირი ზნეობასთან, სიკეთესთან.

ამიერიდან გონებაში ხედავენ მხოლოდ ტექნიკურ შინაარსს. ძველებურად ფიქრობენ, რომ გონება აზროვნების უნარია, მაგრამ თვითონ აზროვნება ტექნიკურ ოპერაციად მიაჩნიათ. ის სინამდვილის აგებაა საფუძველ-შედგობრივი 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 „განსჯისეულ რაციონალიზმს“ უწოდებდა. გონება, რისიც სწამს თანამედროვე ადამიანს, მონყვეტილია პიროვნულ საწყისს, უპიროვნოა. ამიტომ ის ტექნიკური შინაარსით ივსება, მანქანურია. 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, „პატარა კაცია“ და ასრულებს წვრილმან, უჩინარ ფუნქციას.

ყველაფერი რაღაც გაუგებარი აბსტრაქტული საგნის ნაწილია, ხოლო თვითონ სინამდვილე არა ჩანს. ადამიანები სადღაც უპიროვნოდ შექმნილი აზრებით ხელმძღვანელობენ, ხოლო თვითონ „ავტორი“ არ არსებობს.

პიროვნება და მისი პასუხისმგებლობა უკვალოდ გაჰქრა. ამ მხრივ თანამედროვე ადამიანი აშკარად ჩამორჩება უძველესი თე-

მის ნევრს, ვინც მყარი საზრისებით ხელმძღვანელობდა. ის სრულიად ველური ჯოგის ნევრს ედრება.

მას დაუფლებია იგივე აპათია, რასაც გრძნობდა სტოელი ფილოსოფოსი – „მსოფლიოს მოქალაქე“. უკანასკნელის ენერგია დაიშრიტა, როცა „ქალაქი-სახელმწიფო“ დაირღვა და აბსტრაქტული, გარეგანი, ბერძენის ესთეტიური აღქმისთვის სრულიად მიუწვდომელი „მსოფლიო ქალაქი“ შეიქმნა. ამას წინასწარ გრძნობდა არისტოტელე, როცა თვალუწვდენელ დასახლებას ცხოვრებისთვის უვარგისად მიიჩნევდა: „სახელმწიფოს მოსახლეობა, – წერდა იგი, – უნდა იყოს ადვილად თვალმისაწვდომი. მისი ტერიტორიაც ადამიანის თვალსაწიერში უნდა თავსდებადეს“ (28, 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 სამუდამოდ დაიკარგა. ამიტომაც დავკარგეთ ინდივიდუალური და ზოგადი განათლების ბედნიერი ერთიანობა. ინდივიდს აღარ ძალუძს შინაგანად მოიცვას თავისი დროის მთელი კულტურა და იყოს მისი წარმომადგენელი“ (33, 134).

ერიხ ფრომი აღნიშნავს განსაცვიფრებელ უთანაზომობას

თანამედროვე ადამიანის განსჯასა და გონებას შორის. განსჯა, რასაც საქმე აქვს მთლიანობის მხოლოდ ნაწილთან, ძლიერ განვითარებულია, ხოლო გონება, რომელიც მთლიანობაზეა მიმართული, დაშრეტილა. ადამიანი ზუსტად ანგარიშობს, გამოითვლის, ზომავს. ამ მხრივ იგი მანქანასავითაა. მაგრამ მას 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 ქვა უთოვია!“ – აი მისი სათქმელი.

ერაზმ როტერდამელის „ქება სისულელეს“ გამდიდრდა კიდევ ერთი ფერით. თუ სისულელეს გავიგებთ არა იმდენად განსჯის, რამდენადაც გონების სანინაალმდეგო საგნად, მაშინ ჩვენს დროში მოხდა სისულელის ზეობა. თითქოს გაიზარდა კიდევ აზრის სისწრაფე და სისხარტე, განვითარდა უნარ-ჩვევები, მაგრამ აშკარად იკლო თვითონ აზროვნებამ.

გაგვახსენდება ხოსე ორტეგა-გასეტიც 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!“ (12, 39).

რაციონალური ხანის ამ საფეხურს, ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან ერთად, შეიძლება ეუნოდოთ 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 შიშველი 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 დაუფლე-

ბას. მისი ნმინდა ფორმა გამოთულაა. მეცნიერებანი სწყვეტენ კავშირს ფილოსოფიასთან, რომლის ნიალიდანაც აღმოცენდნენ ოდესლაც, მათემატიკური მეთოდებით აღიჭურვებიან და განუწყვეტლად წვრილმანდებიან.

ამგვარი „მათემატიკური სულის“ ბატონობის პირობებში ყველაფერი გარედან განისაზღვრება, ერთგვაროვანი ელემენტებისგან იწარმოება. „თვითმოძრაობა“, „სპონტანურობა“ ქვეყნიერების ყველა კუნჭულიდან განიდევენება. თუ გავიხსენებთ, რომ სიცოცხლე სწორედ თვითმოძრაობაა, მაშინ ეს საყოველთაო გარეგანსაზღვრულობა მოგვეჩვენება სიცოცხლის საწინააღმდეგო მოძრაობად – დესტრუქციულობად.

ასეთ პირობებში თვით სიცოცხლეც გაიგება უთუოდ სხვა სიცოცხლესთან დაპირისპირებულ ძალად, აგრესიულ, დესტრუქციულ 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 „კონსტრუქცია“. ნიჰილიზმი კი მასთან დაპირისპირებით, მისი შევიწროებით ჰქმნის „დესტრუქციულობას“, დამანგრეველ მოძრაობას. ნიჰილისტური ცნობიერება უმჭიდროეს კავშირში აღმოჩნდება ნგრევის ინსტინქტთან.

ნიჰილიზმის ეს დესტრუქციულობა ორი ძირეული მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. პირველი და უმთავრესი მნიშვნელობა ასეთია: ტექნიციზმი, ნივთიერი ტექნიკის გაღმერთება გულისხმობს ბუნების გადაკეთებას, მასზე ხელოვნური კონსტრუქციების მორგებას სულ უფრო ფართოდ და ღრმად.

ეს „კონსტრუქციულობად“ განიმარტება. ბუნებას ახალ-ახალი, სულ უფრო ფართო და შორსმიმავალი კონსტრუქციები ეხვევა თავზე. ბუნება ქიმიისა და ეგრეთ წოდებული ნანოტექნოლოგიის „გასაკეთილშობილებელი“ ხდება. თვითონ კი მხოლოდ ნედლეულია. ის, ერთ დროს „ბრძენი დედაბუნება“, დღეს „მზა პროდუქცია“ აღარაა. საჭიროა მისი სულ უფრო მეტად დამუშავება, „კონსტრუქცია“.

სწორედ ამ მეტისმეტ „კონსტრუქციულობაშია“ დესტრუქცი-

ულობა, რადგან ხელოვნური კონსტრუქციების გაფართოება ბუნებრივის ხარჯზე ხდება. პირველის მეტისმეტი ზრდა მეორის რღვევას იწვევს. ტექნიკური შემოქმედებით მეტისმეტი გატაცება, ანუ „ტექნიკური კონსტრუქტივიზმი“ „ბუნებრივ დესტრუქტივიზმს“ შეიცავს. ადამიანი არღვევს ბუნებრივ შეფარდებებს და ნონასწორობას, უხეშად იჭრება ბუნების „ლაბორატორიაში“, ანადგურებს მრავალ ცოცხალ სახეობას და საფრთხეს უქმნის სიცოცხლეს საზოგადოდ.

ნიჰილიზმის დესტრუქციულობის მეორე მნიშვნელობა, რომელიც ამ პირველზე ჰკიდია, უფრო თვალსაჩინო და პირდაპირია. თუ პირველ შემთხვევაში ნიჰილისტი შემქმნელია და ნგრევა შექმნის უნებლიე შედეგია, მეორე შემთხვევაში ნიჰილისტს პირდაპირ ნგრევა სწადია. სიცოცხლე, რაიც თვითგანსაზღვრულობაა, შინაგანი 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 ქვეცნობიერი ნადილი ღვივის. ამიტომ მას თითქოს უანგაროდაც კი უყვარს ძალადობა. ნგრევა მოთხოვნილებად იქცევა. მისი დაკმაყოფილებით ადამიანი განიზუხტება და ცხრება, მშვიდდება, ისვენებს.

სიცოცხლისადმი ამ არაცნობიერი ზიზღის მეორე მხარე სიკვდილისადმი ასევე არაცნობიერი სიმპათიაა, რაც ალეგორიულად ვლინდება განწყობებსა და ქცევებში. უსულოს, „მკვდარს“ ნიჰილისტი ცოცხალზე მაღლა აყენებს. ეს ჩვენი დროის ერთერთი სნეულებაა, რასაც ბასკმა მწერალმა და ფილოსოფოსმა მიგელ დე უნამუნომ (1864–1936) ნეკროფილია უწოდა (ბერძნული „ნეკრო ფილეო“ – სიყვარული მკვდრისადმი).

მოგვიანებით ერიხ ფრომმა ნეკროფილია ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის ცნებად დაამკვიდრა; კერძოდ, თავის ფსიქოლოგიასა და ეთიკაში შემოიტანა „ნეკროფილური ხასიათის“ და „ნეკროფილური კულტურის“ ცნებები. ის ამტკიცებს, რომ ასეთი ხასიათი ყოველთვის არსებობდა; მაგრამ „ნეკროფილური კულტურა“ მას ჩვენი დროის თავისებურებად მიაჩნია. 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 სიკვდილთან.

სიცოცხლისადმი ეს გაუცნობიერებელი სიძულვილი ვლინდება ბუნების მიმართ ადამიანის გაცივებაშიც. აკი ბუნებაც ცოცხალია და თვითრჯული. მას ნიჰილისტურ ხანაში საბოლოოდ ჩამოსცილდა სიბრძნის ძველი შარავანდედი, რისი ქებითაც გოეთე ვერ ძლებოდა (იხ. 47, 361–363).

ანტიურობის დიდ აზრთამჟყრობელსა და ენამზეს ციცერონს ბუნება სიჯანსაღისა და სიკეთის უტყუარ საზომად მიაჩნდა: „სათნოება სხვა არაფერია, თუ არა თავის თავში დასრულებული და მწვერვალამდე მიყვანილი ბუნება“ (48, გვ. 61).

ნიჰილიზმის ხანაში კი ბუნების „ქცევა“ ჭირვეულობადლა გამოიყურება, რაც ადამიანის „ბრძნული“ ჩარევით უნდა განონასწორდეს. ნიჰილისტი განუწყვეტლად ბუნების დაოკებითაა გართული. ამას იმით ამართლებს, რომ ბუნება ბოროტი სტიქიაა. მან წარსულში აურაცხელი უბედურება დაატეხა ადამიანს და მომავალშიც უარესით იმუქრება. ამიტომ ადამიანის უმაღლესი მიზანი ბუნებაზე გაბატონებაა. სწორედ ესაა მისი თავისუფლების ერთერთი უმთავრესი შინაარსი.

ბუნება ჰქრება ცხოვრებიდანაც და ხელოვნებიდანაც. 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 დაღუპვით ემუქრება.

დესტრუქციულობა რაციონალობის უარყოფითი მხარეა. უკანასკნელის, ასე ვთქვათ, დადებით მხარედ მექანიკა უნდა ჩაითვალოს. ეს არის ერთგვაროვანი ნაწილებისგან მოძრავი, ხელოვნური მთელის აწყობა. აქ ცოცხალისადმი სიძულვილს შეესაბამება მანქანისადმი სიყვარული.

მანქანა წარმატებით 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 არაგონივრული და „ცუდია“.

ხელოვნური კონსტრუქცია, მანქანა კი საიმედოა, თუ თვითონვე არ ვუღალატეთ ცოცხალისთვის დამახასიათებელი არაგონივრულობით, 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 XX საუკუნის შვეიცარიელმა მწერალმა მაქს ფრიშმა ცნობილ რომანში „Homo Faber“.

მანქანური გარემოსკენ სწრაფვით იქმნება ეგრეთწოდებული ინდუსტრიული საზოგადოება. ის ძველი, აგრარული საზოგადოების ნანგრევებზე აღმოცენდება. აგრარული საზოგადოება სოფლად ცხოვრობდა და ბუნებასთან თანამშრომლობდა. ის ამუშავებდა ბუნებას მისივე კანონების საფუძველზე და იყენებდა თავისი ნატურალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ეს შრომა გლეხური და მარტივი იყო.

ინდუსტრიული საზოგადოება კი ქალაქში ცხოვრობს. ის მანქანური ძალით და ხელოვნური საშუალებებით ზემოქმედებს ბუნებაზე და თვითნებურად არღვევს მის წონასწორობას, მწყობრ მსვლელობას, თან ანარმოებს არა მხოლოდ მოთხოვნილების

საგნებს, არამედ მოთხოვნილებებსაც.

ნიჰილისტს მანქანური და ტექნოლოგიური გარემოს მიერ შექმნილი პრობლემებიც არ ავინწყდება. ის წარამარა ლაპარაკობს გარემოს გაბინძურებაზე, ენერგიის წყაროთა გამოლევაზე, ტექნოლოგიურ სნეულებებზე, თერმობირთვულ კატასტროფაზე და უნოდებს მათ გლობალურ პრობლემებს. მაგრამ ის ვერ განმარტავს, თუ რითია ცუდი ეს მოვლენები. აკი ჯერ სიცოცხლეს უნდა ჰქონდეს აზრი, რომ მისმა დალუპვამ შეგვაძრწუნოს. 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 დალუპვაში?

ხოლო თუ „გლობალური პრობლემები“ უნდა გადაწყდეს დაკნინებული, უაზრო სიცოცხლის გასაგრძელებლად, მაშინ „ჩიტი ბდღენად 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, რისი 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, სრულიად შეფარდებითად წარმოუდგენია იგი.

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“.

მითოსიც, 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“, „სუპერ-მენად“ იქცა.

ასეთი, სიკეთისა და ბოროტების გარეთ მდგომი სიცოცხლე ზრუნვის ღირსი აღარაა. ამის გამოხატულებაა ის საყოველთაო უპასუხისმგებლობა, რაც თანამედროვე კაცობრიობას დაუფლებია. მისი შეშფოთება „გლობალური პრობლემების“ გამო თითქოს არც კია შეშფოთება. ამ შეშფოთებას 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 ვნებითი მხარე ან მაყურებელია.

ე) მეოცე საუკუნის მსოფლიოს ძირითადი წინააღმდეგობა

მეოცე საუკუნე ნიჰილისტური ხანის ნამდვილი ზეიმაა. 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 ერთიანი მსოფლიოს იდეა დააყენა.

ამისთვის თითქმის ყველა პირობა მომნიშვნელოვანია. მრეწველობაში, ვაჭრობაში, მეცნიერებაში, სამხედრო საქმეში, სპორტში, ადამიანური მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროში იქმნება ზესახელმწიფოებრივი და „ტრანსნაციონალური“ ორგანიზაციები. ერთი რომელიმე სახელმწიფო არაა საკმარისი ამ დარგების სამართავად. ადამიანთა მოღვაწეობის მართვა საჭიროებს სახელმწიფოთა ერთიან ძალისხმევას და საერთო მმართველ ცენტრს.

ამგვარი მართვა მოითხოვს მთელ მსოფლიოში ფართოდ და დაუბრკოლებლად მოძრაობას. ინფორმაციის, აგრეთვე გადაადგილების მძლავრი საშუალებები პირობითს ხდის საზღვრებს ქვეყნებსა და ხალხებს შორის. იქმნება მოქალაქის 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 დებადებით, არ ეკუთვნის არცერთ ეროვნებას. როგორც ერთ დროს ტომები გაჰქრნენ 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 საბჭოთა კავშირი და ამერიკის შეერთებული შტატები ჩამოყალიბდნენ. ისინი წარსდგნენ ისტორიის წინაშე ერთიანი მსოფლიოს ორი სხვადასხვა გეგმით.

ორივესთვის საერთოა ერთიანი მსოფლიო იმპერიის შექმნის მცდელობა. 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 ნაშლა. 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 საბჭოურ-კომუნისტური – 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 გამრავლებისთვის.

საბჭოურ-კომუნისტური თვალსაზრისით კი, შრომას დამოუკიდებელი ღირებულებაც გააჩნია. ის ზნეობრივი მოვლენაა – აკეთილშობილებს ადამიანს! ის მხოლოდ საშუალება კი არაა ცხოვრებისა, არამედ თვით ცხოვრებაა. 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 „საბჭოურ-კომუნისტურ მსოფლიოში“. აქაც ნივთიერი სიმდიდრე თვალში სა-

ცემია, „უნწყვეტ ნაკადად ედინება“, 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, ერთი მხრივ, და იოსებ სტალინის დიდმა პიროვნულმა ძალისხმევამ, მეორე მხრივ, განაპირობა კომუნიზმის სახელმწიფოებრივი დამკვიდრება, სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვება.

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 საბჭოურ-კომუნისტური – ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნის რწმენას. პირველი, ასე ვთქვათ, რაციონალურადაა დაფუძნებული, მეორე – „რელიგიურად“.

საბჭოური კომუნიზმი, გარკვეული აზრით, რელიგიური შინაარსისაა. მისი „ათეისტურობა“ მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ის „ციურ სასუფეველს“ ცვლის „მინიერით“. მაგრამ მეცნიერებისა და ტექნიკის ხანაში შეუძლებელი იყო რელიგიური განწყობის შენარჩუნება, რაციონალიზმის თვალუწვდენელ 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 მწვერვალს და სწრაფადვე იწყო განელება.

„მინიერი სასუფეველის“ მითი ისე დაუცველი და უმწეოა

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 საწინააღმდეგო მოვლენით: ერთი მხრივ, ცინიზმამდე მისული თვალთმაქცობით და ხელოვნურობით, ხოლო მეორე მხრივ, აზროვნების გარკვეული თავისუფლებით, ეგრეთწოდებული „დათბობით“.

კომუნისტურ იმპერიაში ისახებოდა და ფარულად ვითარდებოდა დასავლური ცხოვრების წესი – ეგრეთწოდებული „ჩრდილოვანი ეკონომიკის“ სახით. საბჭოურ-კომუნისტური მითი შინაგანად მოკვდა და გარეგნულ ატრიბუტებსღა ინარჩუნებდა. უფერული ბურჟუაზიული ცხოვრება კომუნისტური მითის წითელ ქსოვილში იყო გახვეული.

ამ თვალთმაქცობასა და სიყალბეს ბოლო მოუღო ეგრეთწოდებულმა „პერესტროიკამ“. მან რუსული მითის გარეგანი ატრიბუტებიც მოსპო. რუსული მითი, მსოფლიოს მონყობის სტალინური გეგმა მოკვდა და მასთან ერთად – რუსული სახელმწიფოს ზეობა, ზესახელმწიფოებრიობა. იმპერია დაადგა ხანგრძლივი დამლის გზას. რუსეთი ამერიკანიზებული მსოფლიოს რიგით სახელმწიფოდ გადაიქცა.

კომუნისტური იმპერიის დაშლით დასრულდა ეგრეთწოდებული „ცივი ომის“ ხანა და ნიჰილისტურმა სულისკვეთებამ

ფართოდ 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 ერთადერთ ზესახელმწიფოდ. ანგარიშგასანევი მოწინააღმდეგის არარსებობის გამო მის საგარეო პოლიტიკაში თავი იჩინა სრულმა თვითნებობამ და ძალადობამ.

ზესახელმწიფოს უმძლავრესი პროპაგანდის მანქანა ამ თვითნებობასა და ძალადობას განმარტავს უდიდეს სიკეთედ, ხოლო საწინააღმდეგო აზრს – „ძველ მენტალობად“, წინააღმდეგობის 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 წერტილამდე მიიყვანა. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა შეიძინა მომავლის საკითხმა.

მომავლის შესახებ თანამედროვე კაცობრიობას, ძირითადად, ორნაირი აზრი აქვს. ერთნი ფიქრობენ, რომ კაცობრიობა გააგრძელებს მის მიერ აღებულ გეზს და დადგება ეგრეთწოდებული 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 დაერთვება ეგრეთწოდებული „გლობალური პრობლემები“: თერმობირთვული კატასტროფის საფრთხე, გარემოს გაჭუჭყიანება, ენერგეტიკული კრიზისი, ჭარბმოსახლეობა. მაგრამ ეს პრობლემებიც მეცნიერებისა და ტექნიკის

საშუალებით მოგვარდება. სულიერების პრობლემა კი ნაკლებმნიშვნელოვანია. ადამიანს ეგოიზმიც ეყოფა გლობალური პრობლემების მეცნიერული შესწავლისა და გადანაცვებისათვის.

ამ ოპტიმიზმს გამოთქვამს ნობელის პრემიის თურამეტი ლაურეატის 1955 წლის შეკრების ცნობილი მიმართვა, რომელსაც იმონებებს **ჰაიდუგერი**: „მეცნიერება, ესე იგი, თანამედროვე ბუნებისმეტყველება – ესაა გზა კაცობრიობის ბედნიერებისკენ“ (72, 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“ (72, 108).

ამ განცხადებებს და საერთოდ ასეთ განწყობას **ჰაიდუგერი** აფასებდა „ფიქრის ნაკლებობად“: ადამიანი „გარბის“ და ფიქრისთვის, საგნის გააზრებისთვის ვერ იცლის.

მეორენი ფიქრობენ, რომ ახლანდელი მატერიალისტური გეზის რადიკალურად შეცვლისა და ადამიანის **სულიერი აღორძინების** გარეშე კაცობრიობა დაიღუპება. 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 გარემოებანი. იგივე მიზეზი ინვევს ეგრეთწოდებულ 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 ეგოიზმი

საკმარისი არაა. 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 გამოვლენაა. 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 განგვანყობს ინდივიდუაციის მეტაფიზიკური კანონი. ტექნიკისადმი რწმენა, რაც 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 სატკივარი აქვს – ადამიანი მოკვდა! მაშინ არაადამიანობაში სისასტიკე იგულისხმებოდა, ახლა – შიზოიდური გაუცხოება. უნინ გვადარდებდა ადამიანთა გადაქცევა მონებად, დღეს კი მათ რობოტებად გადაქცევა დაემუქრა“ (62, 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 გამოცალკეევა 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 სუბიექ-

ტივიზმს, ხოლო ეკლესია ჰგმობს მას ვითარცა მწვალებლობას და ამპარტავენებას“ (74, 97).

ამიტომ იქმნება საბედისწერო პარადოქსი: რაც უფრო იზრდება გლობალური საშიშროება, მით უფრო მცირდება პასუხისმგებლობა. რაც უფრო უნუგეშოა მომავალი, მით უფრო ნაკლებად აინტერესებთ იგი.

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 აღორძინება სჭირდება. ეს ნიშნავს დღევანდელ მსოფლიოში გაბატონებული ცრურწმენის – ტექნიკისადმი რწმენის გარღვევას და სამყაროს ერთიანობის განცდის – უმაღლესი ცნობიერების განვითარებას.

ეს კაცობრიობის სულიერი აღორძინების ორი ერთმანეთზე გადაბმული მხარეა. მართლაც, ტექნიკისადმი რწმენის გარღვევა შეუძლებელია უკვე არსებული, მოცემული უმაღლესი ცნობიერების გარეშე და პირიქით – უმაღლესი ცნობიერება ვერ განვითარდება, თუ ტექნიკისადმი რწმენა არ შეიზღუდა.

ტექნიკის განვითარება ზნეობრივი საფუძვლის გარეშე დამღუპველი რომაა, ეს თითქოს ყველასთვის 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

აღორძინების უპირველესი პირობა ტექნიკისადმი რწმენის შეზღუდვა და მოშლაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი წინასწარ მოითხოვს მხურვალე ზნეობრივ გრძნობას. ასე იკვრება მანკიერი წრე და საკითხის გადანწყვეტის გზა არ ჩანს.

კაცობრიობა, როგორც ჩანს, წარმატებით ეგუება სულიერ სიცარიელეს. ეგაა, რომ მისგან გამომდინარე ნივთიერ კატასტროფას იგი თავიდან ვერ აიცილებს. ეს კი არანაირი ტრაგედია არ იქნება. ეს მხოლოდ კანონზომიერება და სამართლიანობაა.

უმაღლესი ცნობიერება დედამიწაზე ჯერ კიდევ ბუუტავს, ხოლო ტექნიკისადმი რწმენა ერთპიროვნულად ბატონობს. აქ ძალთა ისეთი უთანასწორობაა, რომ დაპირისპირებაც კი არ არსებობს. ტექნიკისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების უნარი დღითიდღე იზრდება. 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 ურჩხულისადა და მისდამი რწმენა უკვე მონობად იქცა. უმაღლესი ცნობიერება, რისი 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, ინდივიდუალიზებულ ადამიანთა მოდგმის უკანვე მიქცევის და მორიგი მსოფლიო ციკლის დასასრულის მაუწყებელია.

VI. გნოსეოლოგია

1. გნოსეოლოგიის ცნება

ადამიანის ყველაზე ფუნდამენტურ სპეციფიკად ზემოთ ცნობიერება ვცანით. თავისუფლება, რასაც ეგზისტენციის ფილოსოფოსები ადამიანობის სინონიმადაც კი აცხადებენ, სწორედ ცნობიერებიდან გამომდინარეობს. მართლაც, ცნობიერება გარესამყაროდან სუბიექტის მოწყვეტას და მასთან დაპირისპირებას გამოხატავს. თავისუფლება, არსებითად, ესაა.

თავის მხრივ, ცნობიერება, უპირველეს ყოვლისა, გარესამყაროსგან საკუთარი თავის განსხვავების ცოდნაა. ცოდნა კი შემეცნების მიზანი და შედეგია. აი ამ აზრ-გაგებით, შემეცნება ადამიანის, ადამიანად ყოფნის საძირკველში დევს.

ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ შემეცნება თავიდანვე იყო ფილოსოფიის საგანი. შესაბამისად, შემეცნების თეორია ყოველთვის ითვლებოდა ფილოსოფიის ერთერთ უმთავრეს ნაწილად. მასაც, ისევე როგორც ფილოსოფიის სხვა ნაწილებს, ბერძნული სახელი ჰქვია – „გნოსეოლოგია“ (ბერძნ. „გნოსის“ – შემეცნება), აგრეთვე „ეპისტემოლოგია“ (ბერძნ. „ეპისტემე“ – ცოდნა).

შემეცნების პრობლემით ფილოსოფოსთა დაინტერესებას თავისი ისტორია და კანონზომიერება აქვს. თავიდან ფილოსოფოსები გულუბრყვილოდ ენდობოდნენ ადამიანის შემეცნებითს უნარებს; ფიქრობდნენ, რომ შემეცნება ადამიანს აკავშირებს სინამდვილესთან. ამიტომ თვითონ მის შემეცნებას ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ, ვიდრე ბუნებისას. მათი ყურადღება მიჰყრობილი იყო ბუნების შემეცნებისკენ.

მაგრამ თანდათან ფილოსოფოსები დარწმუნდნენ, რომ შემეცნება, უმეტეს შემთხვევაში, ადამიანს, პირიქით, სწყვეტს გარესამყაროსგან და თავის შინაგან სამყაროში ჰკეტავს. სხვაგვარად: შემეცნებითი უნარები ადამიანს, უმეტეს შემთხვევაში, ატყუებს და სწორი გზის პოვნა მეტისმეტად ძნელია. დაგროვდა ბევრი თეორია, „მრავალი ჭეშმარიტება“, რომელთა შორის სწო-

რის და არასწორის გარჩევა შეუძლებელი ჩანს. ასეთმა ვითარებაში, შემეცნების განვითარებას რომ მოსდევს ხოლმე, ფილოსოფოსთა განსაკუთრებული ყურადღების საგნად შემეცნება აქცია. სოფისტებთან და სოკრატესთან ჩვენ ვხედავთ ფილოსოფოსთა თავდაპირველი ინტერესის შეცვლას – ფილოსოფოსები ბუნებიდან ადამიანისკენ და შემეცნებისკენ მიბრუნდნენ. გნოსეოლოგია ონტოლოგიაზე უფრო აქტუალური გახდა.

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავი მაინც „ახალი დრო“, კერძოდ, XVI–XVIII საუკუნეებია. ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ჯონ ლოკმა ფილოსოფიის უმთავრეს ნაწილად გნოსეოლოგია აქცია. ის ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიური შემეცნება უნდა იწყებოდეს ადამიანის შემეცნებითი უნარების შემოწმებით: რისი შემეცნება ძალგვიძს და რისი – არა. ამის წინასწარი გარკვევის გარეშე შეიძლება შემეცნების უნარები ფუჭად გაიფლანგოს და სრულიად ამაოდ დაეშვრეთ. ლოკს ამის მაგალითები მოჰყავდა ფილოსოფიის ისტორიიდან და პირადი გამოცდილებიდანაც. ფილოსოფიის წარუმატებლობანი აიხსნებაო მიუწვდომელ საგანთა შემეცნების ნადილით. მე კი გადავწყვიტეო, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის შემეცნებითი უნარების გამოკვლევა.

ამით ლოკმა შეცვალა არისტოტელური მიდგომა. ბერძენი ფილოსოფოსი „პირველ ფილოსოფიად“ მეტაფიზიკას (ონტოლოგიას) თვლიდა, რასაც უნდა დაემყაროს ფილოსოფიის სხვა ნაწილები, მათ შორის შემეცნების თეორია. ლოკი კი „პირველ ფილოსოფიად“ თვლის გნოსეოლოგიას. მას უნდა დაემყაროს ფილოსოფიის ყველა სხვა ნაწილი – ონტოლოგიაც, ეთიკაც, სოციალური ფილოსოფიაც და ასე შემდეგ. ცოტა მოგვიანებით კანტმა ბოლომდე მიიყვანა და კლასიკურად ჩამოაყალიბა „სახელგანთქმული ლოკის“, – როგორც თვითონ უწოდებდა, – ეს კურსი.

გნოსეოლოგიის მთავარი საკითხი შემეცნებითი უნარების გამოკვლევაა: როგორია შემეცნების საზღვრები? შეუძლია თუ არა ადამიანს თავისთავად არსებული საგნის შემეცნება? ამ საკითხის გარკვევა დამოკიდებულია შემეცნების ცნების განსაზღვრაზე: რა არის შემეცნება? რა არის მისი მიზანი? რას უნდა ეწოდოს ჭეშმარიტება? არსებობს თუ არა სწორისა და არასწო-

რის, ჭეშმარიტებისა და მცდარობის ერთმანეთისგან გარჩევის უტყუარი, სანდო საზომი, ანუ რა არის ჭეშმარიტების კრიტერიუმი? რა ნყარობს ემყარება შემეცნება და რომელია მათ შორის მთავარი? არსებობს თუ არა საერთოდ შემეცნება? რა ადგილი უნდა ეკავოს შემეცნების თეორიას, ანუ გნოსეოლოგიას ფილოსოფიაში?

ამ საკითხების გარკვევით გნოსეოლოგია უმთავრეს, ან ერთერთ უმთავრეს ადგილს იკავებს ფილოსოფიის მრავალნახნაგოვან შენობაში.

2. დოგმატიზმი და სკეპტიციზმი

გნოსეოლოგიის უმთავრესი საკითხი შემეცნების შესაძლებლობის საკითხია – შეუძლია თუ არა ადამიანს მისგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილის შემეცნება? თავიდან ფილოსოფოსები უკრიტიკოდ ენდობოდნენ ადამიანის შემეცნებით უნარებს. ამიტომ მათ იტაცებდათ ბუნების შემეცნება. ბერძენი ფილოსოფოსები თავიანთ ფილოსოფიურ წიგნებს ასათარებდნენ ერთადერთი სიტყვით – „ბუნებისათვის“. ეს სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი უკრიტიკოდ ენდობოდნენ შემეცნების უნარებს. ასეთ ნდობას დოგმატიზმი ეწოდება (ბერძნ. „დოგმა“ – შეხედულება, გადანყვეტილება).

ტერმინი შემოტანილია დაახლოებით IV საუკუნეში ქრისტიმდე იმ ფილოსოფოსთა დასახასიათებლად, რომლებიც გვთავაზობენ სამყაროს არსის შემეცნებას ამის შესაძლებლობის წინასწარი გარკვევის გარეშე. დოგმატიკოსებად სტოელებსა და ეპიკურელებს თვლიდნენ. როგორც ჩანს, ეს ტერმინი მათს გასაკილად იყო შემოტანილი და დამკვიდრებული მათი მოწინააღმდეგეების მიერ.

უნდა განვასხვავოთ პოპულარული დოგმატიზმი და ფილოსოფიური დოგმატიზმი. პოპულარული დოგმატიზმი მართლაც გაკილვის ღირსია. ეს არის ბრმა მორჩილება ავტორიტეტისადმი. ამ დროს რაიმე ჭეშმარიტებად ითვლება იმის გამო, რომ ვილაც განსაკუთრებული სუბიექტი, ან ადამიანთა უდიდესი

უმრავლესობა ასე ფიქრობს. ჩვეულებრივ, ამგვარ დოგმატიზმს თან ახლავს ძალადობა – დანაშაულად ითვლება ეჭვის შეტანა, დასაბუთების, დამტკიცების მოთხოვნა, ახლებურად მიდგომა და ასე შემდეგ.

ფილოსოფია თავიდანვე ამგვარი დოგმატიზმის წინააღმდეგ გაჩნდა, მაგრამ თვითონ ფილოსოფიას შეიძლება სხვა ტიპის, კერძოდ, ფილოსოფიური დოგმატიზმი ახასიათებდეს. ეს უკავშირდება შემეცნებითი უნარებისადმი პრინციპულ ნდობას. ამ დროს ეჭვი არავის ეკრძალება, მაგრამ ეჭვს საზღვრები აქვს. შეუძლებელია ყველაფერი საეჭვო იყოს, რადგან ასეთ შემთხვევაში ეჭვის შეტანაც საეჭვო იქნებოდა და მას აზრი დაეკარგებოდა.

დიახაც საეჭვოდ უნდა გვეჩვენოს ყოველი მიღწეული დონე შემეცნების გზაზე, რადგან დასაბუთება არასოდეს არაა სრულიად საკმარისი და ამიტომ თითქმის ყოველთვის საფუძვლიანი ჩანს საწინააღმდეგო აზრიც. მაგრამ ამ დროს უნდა გვნამდეს, რომ შესაძლებელია უკეთ, უფრო სრულად დასაბუთება და შემეცნება. სხვაგვარად აზრი არ ექნებოდა ეჭვის შეტანასაც. აი ამ აზრით, ჩვენს ეჭვს საზღვარი აქვს და შემეცნება შეუძლებელია გონებისადმი უკრიტიკო ნდობის გარეშე. ეს უკვე ფილოსოფიური დოგმატიზმია.

სხვაგვარადაც შეიძლება ვთქვათ: შემეცნების უნარებში პრინციპულად ეჭვის შეტანა უაზრობაა, რადგან თვითონ ეჭვიც ხომ შემეცნებითი უნარებიდან მომდინარეობს. აქედან ერთადერთი გამოსავალია: ყოველ მიღწეულ შედეგს ეჭვის თვალით უნდა შევხედოთ, მაგრამ შემეცნების უნარებს პრინციპულად უნდა ვენდოთ. სამყაროს არსის შემეცნების შესაძლებლობა უნდა ვირწმუნოთ. აი ესაა ფილოსოფიური დოგმატიზმი და იგი ლოგიკურად უზადოა.

დოგმატიზმს ძველთაგანვე დაუპირისპირდა ადამიანური ცოდნის საეჭვოობის მტკიცება. ბერძნულ ფილოსოფიაში თავიდან ფილოსოფიური ეჭვი შეეხო შეგრძნებებსა და აღქმებს: „გრძნობის ორგანოები გვატყუებენ!“. შემდეგ კი გონების უნარიც საეჭვოდ ეჩვენათ – გონებას არ შეუძლია სიმრავლისა და მოძრაობის გამოსახვა ცნებებში. ამას დაერთო ფილოსოფიური

თავსატყეხების მომრავლება და ერთმანეთის გამომრიცხავი ფილოსოფიური სისტემების წარმატებული თანაარსებობა.

ყოველივე ამან განაპირობა იმედების გაცრუება და ჭეშმარიტების მიუწვდომლობის, ანუ ადამიანთა შემეცნებითი უნარების სისუსტის მტკიცება. ასეთი დასკვნები ბერძენი ფილოსოფოსის, პირონ ელიდელის (360–270) სახელს უკავშირდება, რის გამოც აზრთა ამგვარ წყობას პირონიზმი დაერქვა. მხოლოდ გვიან ფრანგმა ფილოსოფოსმა და მწერალმა დენი დიდრომ (1713–1784) ამ თვალსაზრისს სკეპტიციზმი უწოდა (ბერძნ. „სკეპსის“ – ეჭვი, ყოყმანი).

პირონიზმი განავითარეს „ახალი აკადემიის“ ფილოსოფოსებმა. მათს უაღრესად მრავალნაზნაგოვან არგუმენტაციას პირველი ათასწლეულის დასაწყისში თავი მოუყარეს ენესიდეშე კნოსელმა და სექსტუს ემპირიკოსმა „ძველი ტროპებისა“ და „ახალი ტროპების“ სახით (ბერძნ. „ტროპოს“ – გზა, მიმართულება). ახალ დროში სკეპტიციზმი პრინციპულ სიმაღლეზე აიყვანეს დევიდ ჰიუმემ და იმანუელ კანტმა.

ზოგჯერ სკეპტიციზმისგან განასხვავებენ ეგრეთწოდებულ აგნოსტიციზმს (ბერძნ. „გნოსის“ – ცოდნა, ა – უარყოფითი ნაწილაკი). ამგვარი შედარების დროს სკეპტიციზმი ყოველგვარი ცოდნის საეჭვოობის მტკიცებად ითვლება, მათ შორის – თვით ამ მტკიცებისა. დიახ, საეჭვოა იმის მტკიცებაც, რომ ყველა მტკიცება საეჭვოა. იგულისხმება: შეიძლება ზოგიერთი ჩვენი მტკიცება, ცოდნა სწორი, ჭეშმარიტი იყოს, მაგრამ ჩვენ ამას ვერასოდეს ვერ გავიგებთ, ვერ შევამოწმებთ. ასეთ შემთხვევაში სკეპტიციზმის მთავარ დებულებად იქცევა ჭეშმარიტების საზომის უქონლობა. ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავარჩევთ სწორს არასწორისგან მკვეთრად, ზუსტად, დაბეჭდვით.

აგნოსტიციზმი კი დაბეჭდვით, უყოყმანოდ მტკიცებაა იმისა, რომ ჩვენი ცოდნა არ შეესაბამება სინამდვილეს. ესე იგი, ეჭვს აქ ცვლის ცოდნა. ოღონდ ცოდნა სარწმუნოა მხოლოდ იმის შესახებ, რომ ჩვენი ცოდნა არასრული და შეუსაბამოა. სხვა შემთხვევაში ის მხოლოდ შეუსაბამოა, არასწორია. მაგრამ ეს „ორგვარი სტანდარტი“ ფილოსოფიაში მხოლოდ არაკორექტულობის მაჩვენებელია. აგნოსტიციზმი დოგმატიზმის სანი-

ნააღმდეგოდ გაჩნდა, მაგრამ თვითონვე წარმოადგენს ერთგვარ დოგმატიზმს, კერძოდ, „დოგმატიურ სკეპტიციზმს“ – მას არ ეეჭვება ყველაფრის საეჭვოობა. ამიტომ ის არაა ბოლომდე თანმიმდევრული. შემეცნების უარყოფის თანმიმდევრულ და სრულყოფილ ნიმუშად სკეპტიციზმი უნდა ჩაითვალოს.

სკეპტიციზმს თავისი ისტორია აქვს, რისი გათვალისწინებაც ფრიად საინტერესოა ჩვენი დროის თავისებურების გასაგებად. ამ ისტორიას ჰეგელმა მიაქცია ყურადღება და განასხვავა ძველი და ახალი სკეპტიციზმი. ძველი სკეპტიციზმი ბერძნული პირონიზმია, რომელიც შემეცნების შეუძლებლობაში გულისხმობს საგანთა არსის შეუცნობადობას. შეუძლებელია სინამდვილის შემეცნებაო, სწუხან ძველი სკეპტიკოსები, და ამიტომ წყვილადმი ხეტი-ალისთვის ვართო განწირულნი.

ახალი სკეპტიციზმიც სწორედ ფილოსოფიურ, ანუ საგანთა არსის შემეცნებას უარყოფს. მაგრამ იგი არ ანიჭებს ამას მნიშვნელობას, რადგან უარყოფს თვით „საგანთა არსის“ არსებობას. მას საგანთა რაციონალური დამოკიდებულებების გამოთვლა მიაჩნია შემეცნებად და მის უსასრულო პერსპექტივებს აღიარებს.

ჰეგელი არსებითად შენიშნავს: „ჰიუმეს სკეპტიციზმი..., სხვათაშორის, სრულიად განსხვავდება ბერძნული სკეპტიციზმისგან. იგი ასწავლის ემპირიულის, გრძნობის, ჭვრეტის ნამდვილობას და სადავოს ხდის საყოველთაო წესებსა და კანონებს, აქაოდა ისინი გრძნობად აღქმებში არააო მოცემული. ანტიკური სკეპტიციზმი კი ისე შორს იყო სინამდვილის პრინციპად გრძნობის, ჭვრეტის გამოცხადებისგან, რომ, პირიქით, სწორედ გრძნობადობას ეწინააღმდეგებოდა“ (35, 152).

დოგმატიზმი და სკეპტიციზმი არც ისე შორს დგანან ერთმანეთისგან, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. ისინი ადამიანის ცხოვრების, შემეცნების ცოცხალი პროცესის აუცილებელი მომენტებია. ფილოსოფიაში კი ისინი წარმოადგენენ ერთი და იმავე მარადიული ვითარების განსხვავებულ განმარტებას ფილოსოფოსის ტემპერამენტისა და ხასიათის საფუძველზე.

დავაკვირდეთ უბრალო, ყველასთვის ნაცნობ ფაქტს: ადამიანის მიერ მოპოვებული ცოდნა იცვლება. აქედან ერთნი ასკენიან, რომ ცოდნა ივსება, მდიდრდება, უფრო და უფრო სრულყოფილი

ხდება. მაშასადამე, პერსპექტივაში შეუცნობელი არც არაფერი დარჩება და ჩვენი შემეცნებითი უნარებისადმი ნდობა სრულიად გამართლებულია. სწორედ ამას გამოხატავს „დოგმატიკოსების“ პოზიცია.

მეორენი კი იმავე ფაქტიდან ასკვნიან, რომ ყოველი ცოდნა დროთა განმავლობაში ძველდება, უარიყოფა. მაშასადამე, იგი მხოლოდ მიგვაჩნია ცოდნად, თორემ სინამდვილეში არცოდნაა. ესე იგი, ცოდნას ვერასოდეს ვაღწევთ და ქვეყნიერება შეუცნობელი რჩება. სწორედ ამას გამოხატავს „სკეპტიკოსების“ პოზიცია.

3. შემეცნების ცნება

შემეცნების თეორიის უმთავრესი ცნება, ცხადია, შემეცნებაა. შევეცადოთ მის განსაზღვრას ზოგადად.

ისტორიულად ფილოსოფოსებმა შეიმუშავეს ორი ძირითადი მოდელი ამ ცნების განსაზღვრისთვის – „ასახვის თეორია“ და „აგების თეორია“. პირველი წარმოიშვა ბერძნულ ფილოსოფიაში და უცვლელად ბატონობდა ახალი დროის დასასრულამდე. მისი შინაარსი ასეთია: შემეცნება არის თავისთავად არსებული საგნის ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში. საგნის რაობა განსაზღვრავს ასახვის ფორმას. თუ საგანი საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულებაა, მაშინ ასახვა ხდება მსჯელობების ფორმით: „S არის P“. საგანს მიენერება, ან არ მიენერება რაღაც თვისება. ამ აზრგაგებით, შემეცნება მსჯელობებშია მოცემული, კერძოდ, საგნის ასახვაა მსჯელობებში.

ეს ვითარება შეიცავს მრავალ კერძო შემთხვევას: თუ საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულება კერძოა, მაშინ მსჯელობები წარმოდგენებისგან შედგება და შემეცნება წარმოდგენათა კავშირია. ასეთია ყოველდღიური შემეცნება. მაგრამ თუ საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულებანი ზოგადია, მაშინ მისი ამსახველი მსჯელობა ცნებებისგან შედგება და შემეცნებაც ცნებათა კავშირია. ასეთია მეცნიერება, მეცნიერული შემეცნება. ხოლო

თუ საგანი საფუძველ-შედგობრივი დამოკიდებულებების გარეთ დგას და კერძო, ერთეული საგანია, მაშინ ასახვა საგნის საზრისის წვდომა და ხორციელდება არა მსჯელობაში, არამედ სახეებში. ბოლოს: თუ ერთეული საგანი „მთელი სამყარო“ და მისი საზრისია, მაშინ შემეცნების ეს მხატვრული ფორმა იღებს ფილოსოფიური შემეცნების სახეს. ასეთია, ძალიან მოკლედ და დაახლოებით, შემეცნების გაგება ასახვის თეორიაში.

ეს მოდელი ძირფესვიანად შეცვალა კანტმა, რასაც თვითონვე უწოდა „კოპერნიკისებური გადატრიალება“. შემეცნება როგორც აზრის შესაბამისობა საგანთან გაუგებარი ჩანს, რადგან ამ შესაბამისობას, კრიტერიუმის უქონლობის გამო, ვერაფრით დავადგენთ. ამიტომ შემეცნება კანტმა გაიგო, პირიქით, საგნის შესაბამისობად აზრთან. თავისთავად არსებული საგანი სამუდამოდ მიუწვდომელია. ჩვენ ვიმეცნებთ არა მას, არამედ უშუალოდ მოცემულ, „გრძნობად მრავალსახეობაში“ ჩვენი ცნობიერების მიერვე შეტანილ სქემას, „კანონზომიერებას“. მაშასადამე, შემეცნება არის არა საგნის ასახვა, არამედ საგნის „აგება“ ჩვენს ცნობიერებაში. ადამიანი თავისი ცნობიერების დასაბამიერი რესურსებით აგებს სურათს საგნის შესახებ და ამას თვლის „სინამდვილედ“.

შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ეს მოდელი დამკვიდრდა დასავლურ ფილოსოფიაში. თუ აქედან ამოვალთ, შემეცნება წარმოგიდგება ცნობიერების მიერ სინამდვილის აგებად ცნებების და წარმოსახვის საშუალებით. თუ გრძნობადი მრავალსახეობა ცნებებში მოქცეულია სტიქიურად და უწესრიგოდ, მაშინ საქმე გვაქვს ყოველდღიურ შემეცნებასთან. თუ ხსენებული დაქვემდებარება მონესრიგებულია „პროდუქტული წარმოსახვის“ მიერ, მაშინ გვაქვს მეცნიერული შემეცნება, მეცნიერება. ხოლო თუ გრძნობადი მრავალსახეობა ექვემდებარება არა ცნებას, არამედ წარმოსახვის კანონებს, ეს უკვე ხელოვნების სფეროა. აქ ცნებათა ადგილს იკავებს სახეები. კანტი ამას არც უწოდებს შემეცნებას, თუნდაც მხატვრულს. ეს მხატვრული შემოქმედებაა და აზროვნების სულ სხვა ფორმას ეკუთვნის.

4. შემეცნების ობიექტი და სუბიექტი

შემეცნება შეიცავს, სულ მცირე, ორ მხარეს – შესამეცნებელს და შემმეცნებელს, ანუ, როგორც ფილოსოფიაში ამბობენ, შემეცნების ობიექტს და შემეცნების სუბიექტს. შემეცნების ობიექტში, ზოგადად, იგულისხმება შემეცნების საგანი, რაზეც მიმართულია შემეცნებითი აქტივობა. მაგრამ რა არის კონკრეტულად ეს საგანი?

უძველესი ფილოსოფოსები, კერძოდ, ძველი ბერძნები, შემეცნების საგნად თვლიდნენ „ფიუზისს“, ანუ ბუნებას. იგულისხმება „საგანთა ბუნება“, საგანთა „ცხოვრების წესი“, დაახლოებით ის, რასაც დღეს კანონზომიერებას ვუწოდებთ. საგანი იცის მან, ვინც იცის მისი „ბუნება“, არსებობის წესი. ბერძნები ფიქრობდნენ, რომ ეს წესი განისაზღვრება უღრმესი წესით, „პირველი მიზეზებით“, „ბუნებათა ბუნებით“. სწორედ მისი ცოდნაა შემეცნების საბოლოო მიზანი და დანარჩენ ცოდნათა გასაღები.

ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები შემეცნების საგნად მიიჩნევდნენ არა ამა თუ იმ კერძო საგანს, არამედ საერთოდ „საგანთა ბუნებას“, მათ „პირველ მიზეზებს“. თავიდან ისინი ასეთ საგანს ეძებდნენ გარეგან სამყაროში, მოგვიანებით კი – ადამიანში. ეს იგულისხმება, როცა ამბობენ: სოფისტებმა და სოკრატემ ფილოსოფიური ყურადღება ბუნებიდან ადამიანზე გადმოიტანეს.

უფრო გვიანდელი ლექსიკით რომ ვთქვათ, შემეცნების საგანია არა მოვლენათა ზედაპირი, ანუ ის, რაც უშუალოდ დევს გრძნობის ორგანოების წინაშე, არამედ – საგანთა არსი, რაც გრძნობადი სინამდვილის მიღმაა. ასეთი არსი კი, საბოლოოდ, სუბსტანციაა. შემეცნების საბოლოო, ნამდვილი საგანიც ესაა – სამყაროს სუბსტანცია.

სკეპტიკოსები, როგორც ზემოთ ვნახეთ, საგანთა არსის შემეცნებას შეუძლებლად აცხადებენ. აქედან ძველი ბერძენი სკეპტიკოსები ასკვნიდნენ, რომ ადამიანურ შემეცნებას არ გააჩნია თეორიული ღირებულება. მკაცრი აზრით, ის არცაა შემეცნება. ის, რასაც შემეცნებას ვუწოდებთ ხოლმე, არასწორი წარმოდგენებია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ძველი სკეპტიკოსებიც შემეც-

ნების საგნად საგანთა არსს, სამყაროს სუბსტანციას თვლიდნენ, ოღონდ მისი შემეცნება შეუძლებლად, მიუწვდომლად მიაჩნდათ ადამიანისთვის.

მდგომარეობა შეიცვალა ახალ დროში, კერძოდ, კანტის დროიდან. დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა შეცვალა შემეცნების ცნების შინაარსი. ადამიანი ვერ წვდება საგანთა არსს, მაგრამ ის ჰქმნის სავსებით სრულფასოვან მეცნიერებას. ასეთი მტკიცება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ შემეცნების საგნის შეცვლით. შემეცნების საგანია არა „საგანთა არსი“, რაც სამუდამოდ მიუწვდომელია, არამედ – „მოვლენათა სამყარო“. ეს არის სუბიექტის სამყარო, კერძოდ, გრძნობადი აღქმებისა და განსჯის კატეგორიების მეშვეობით „აგებული“ საგანი.

ჩვენ რომ სხვაგვარი შემეცნებითი აპარატი გვქონოდა, სინამდვილე სხვაგვარად მოგვეჩვენებოდა. ხოლო ის, რაც ახლა გვეჩვენება და სინამდვილე გვგონია, ჩვენივე შემეცნებითი აპარატის თავისებურებითაა განსაზღვრული. მაშასადამე, საგანთა არსი ჩვენგან დაფარულია, მაგრამ მეცნიერება არსებობს და მძლავრი ნაბიჯებით მიიწევს წინ.

ფაქტიურად კანტი შემეცნების თეორიის წინ აღმართულ სიძნელეებს წყვეტს იმით, რომ ცვლის შემეცნების ცნებას „აგების“ ცნებით. რასაც ის მეცნიერებას უწოდებს, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები ჩათვლიდნენ არა შემეცნებად, არამედ შეცდომად, სუბიექტის მოჩვენებად.

კანტის შემდეგ ამგვარი მიდგომა თითქმის საბოლოოდ დამკვიდრდა. მარქსი ფიქრობდა, რომ შემეცნება ეხება არა საგანთა არსს, არამედ პრაქტიკული ინტერესების საგანს. შემეცნება პრაქტიკული ამოცანებითაა განსაზღვრული. ადამიანი იმეცნებს არა საერთოდ სამყაროს, ან მის არსს, არამედ იმას, რაც წინ წამოიწევს მის ეპოქაში აღმოცენებული პრაქტიკული ინტერესების გამო. ამიტომ მეოცე საუკუნის დასაწყისში ამერიკის შტატებში შექმნილი პრაგმატიზმის ფილოსოფია არ ცდება, როცა ამტკიცებს, რომ შემეცნების ცნება მოძველდა. ჩვენ კი არ ვიმეცნებთ, არამედ ვაგებთ პრაქტიკულად ეფექტურ მოდელს და ინსტრუმენტს გარემოს ასათვისებლად, ბუნებაზე ჩვენი ძალაუფლების გასავრცელებლად.

ამგვარად, ჩვენი დრო ხასიათდება თეორიული ინტერესის კლებით და ნელ-ნელა ქრობით. თეორიის ადგილს იკავებს ნაირ-ნაირი გამოყენებითი „კონცეპტუალური პროექტები და კონსტრუქციები“, რაც უშუალოდაა მიბმული ადამიანის პრაქტიკულ აქტივობაზე.

შესაბამისად, შეიცვალა შემეცნების სუბიექტის გაგებაც. ძველ ფილოსოფიას შემეცნების სუბიექტი ესმოდა „სუფთა სარკედ“, რომელიც ზედმიწევნით ზუსტად აირეკლავს საგანს, ასახავს ისე, როგორც ის არის სინამდვილეში. იგულისხმება, რომ საგნის სურათში მხოლოდ საგანი უნდა ჩანდეს და არა სუბიექტის ნიშან-თვისებები; არა, ვთქვათ, თვით „სარკე“, რომელიც დეფექტების სახით ფიგურირებს ხოლმე.

ეს სხვაგვარადაც ითქმის: თუ საგნის ასახვის დროს სუბიექტს თავისი ინტერესები აქვს, ეს უკანასკნელი გავლენას იქონიებს ასახვაზე და დაამახინჯებს სურათს. შემეცნება უნდა გათავისუფლდეს „პრაქტიკული განწყობისგან“. ადამიანი უნდა ამაღლდეს თავის თავზე, რათა შეძლოს მიუკერძოებელი განხილვა. სწორედ ასეთია ფილოსოფოსი. მას უყვარს მხოლოდ სიბრძნე და არა მისი გამოყენება თავისი მიზნებისთვის, ინტერესებისთვის. ყველაზე მაღალი ინტერესი შემეცნების წადილია, სინამდვილის ცოდნაა, ჭეშმარიტებაა. სწორედ ასეთი ინტერესით აღძრული ადამიანია შემეცნების სუბიექტი.

კანტმა შეცვალა შემეცნების სუბიექტის ასეთი გაგება. ის ამბობდა, რომ თეორიული ინტერესი აღძრულია პრაქტიკული ინტერესით. ამას უწოდა მან „პრაქტიკული გონების პირველობა“ ცხოვრებაში და თვით შემეცნებაშიც კი. კანტი „პრაქტიკულში“ ზნეობრივ ძალისხმევას გულისხმობდა. კერძოდ, შემეცნების საბოლოო მიზანი ადამიანის დანიშნულების, მოვალეობის გარკვევა და სწორად ცხოვრებაა.

მარქსმა კანტის „პრაქტიკული“ პათოსი განავითარა, ოღონდ, ფოიერბახის მეტაფორას თუ ვიხმართ, – „ბილწ ურიულ ფორმაში“, ანუ მატერიალური, გამოყენებითი მიმართულებით. ადამიანი, პირველ რიგში, მომხმარებელი არსებაა და შემეცნებაც ამ არსების ინტერესებს ემსახურება. შესაბამისად, შემეცნების სუბიექტი ჩვეულებრივი ადამიანია, ვინც ცდილობს პრაქტიკული

ამოცანების გადაჭრას. ამ დროს მას სჭირდება თეორიული აქტივობა. ისიც დროებით წყვეტს პრაქტიკულ აქტივობას, იქცევა „თეორეტიკოსად“, მერე კი ისევ უბრუნდება თავის პრაქტიკულ სტიქიას.

შემეცნების საგანი, ამ თვალსაზრისის თანახმად, პრაქტიკული ინტერესებითაა განსაზღვრული და წარმოადგენს გარესამყაროს რაღაც ერთ ნაკვეთს, რომელიც მოცემულ მომენტში ადამიანის პრაქტიკულ ინტერესებშია. შემეცნების სუბიექტი კი ამ ინტერესებით დაკვალიანებული „თეორიული გონებაა“. ეს უკანასკნელი არავითარ შემთხვევაში არაა პრაქტიკულ ინტერესებზე ამალმებული და ჭეშმარიტების მძებნელი რაღაც დამოუკიდებელი სუბიექტი. ის ჩვეულებრივი გრძნობადი ადამიანია, კერძოდ – პრაქტიკული ინტერესებით მართული და პრობლემური ვითარებიდან გამოსავლის მძებნელი ადამიანი.

ასეთმა მიდგომამ, შემეცნების სუბიექტის ასეთმა გაგებამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა ადამიანის სულიერ დაკნინებაში, რაც ჩვენი დროის არსებითი ნიშანია. ადამიანი ითვლება „მოთხოვნილებათა სისტემად“. მის მიერ შექმნილი სულიერი კულტურა მეორეულია და დაქვემდებარებულ ადგილს იკავებს ადამიანის ცხოვრებაში. ეს კი, ფაქტიურად, სულიერი კულტურის უარყოფაა და ადამიანობის დაყვანა „გალიზიანებისა და რეაქციის რეჟიმზე“, ხოლო თვით ადამიანისა – „განსაკუთრებულ ცხოველზე“.

5. შემეცნების წყარო

ადამიანი ცხოვრობს განსაზღვრულ გარემოში და გრძნობის ორგანოების მეშვეობით რეაგირებს იქიდან მიღებულ გალიზიანებებზე. ადამიანის შემეცნებითი უნარებიც ამ სისტემის ნაწილად ჩანს. გარემო ზემოქმედებს ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე, ინვესტს შეგრძნებებსა და აღქმებს, რასაც ჩვენ ვპასუხობთ ნაირ-ნაირი აქტივობით.

ამ ვითარებაზე დაკვირვებამ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ადამიანი მხოლოდ გრძნობადი არ-

სებაა და ადამიანური შემეცნების ერთადერთი წყაროც შეგრძნებები და აღქმებია. სხვა წყარო არ არსებობს.

ამ დასკვნას მე-17 საუკუნის ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ ლოკი ასე გამოთქვამს: „არაფერია გონებაში, რაც გამოცდილებაში არ ყოფილიყოს!“. მართალია, ჩვენს გონებაში არის ზოგადი ცნებები, რომლებიც გამოცდილებაში არ გვეძლევა, მაგრამ ისინი შექმნილია გამოცდილებაში მოცემული მასალის გადამუშავებით, განზოგადებით.

მაგალითად, ჩვენ გვაქვს სამკუთხედის ცნება. სამკუთხედი „წმინდა სახით“ გამოცდილებაში არ გვექონია. იქ გვაქვს მხოლოდ ტოლფერდა, ტოლგვერდა და ასე შემდეგ კერძო სამკუთხედების აღქმები. მაგრამ ამ ცნების წყარო მაინც გამოცდილებაშია მოცემული, რომელთა გადამუშავებით ადვილად მიიღება სამკუთხედის ზოგადი ცნება. ასეთი თვალსაზრისი ემპირიზმია (ბერძნ. „ემპირია“ – გამოცდილება, ცდა). მისი კლასიკური წარმომადგენლებია: ბეკონ ვერულამელი, ლოკი, ჰობსი, ბერკლი, ჰიუმე...

ფილოსოფოსთა მეორე ნაწილი უფრო მაღალი წარმოდგენისაა ადამიანზე. მათ ადამიანი მიაჩნიათ არა მხოლოდ გრძნობად, არამედ აგრეთვე ზეგრძნობად, მოაზროვნე არსებად. ის არა მხოლოდ გარემოს ნაწილია, არამედ „სამყაროს“ მკვიდრიც. ამ აზრით, ის გარემოზე მაღლა დგას და უპირისპირდება კიდევ მას. ადამიანი დიახაც რეაგირებს გრძნობად ინფორმაციებზე, მაგრამ ამ შემთხვევაში ის მხოლოდ ვნებითი მხარე არაა. ის რეაგირებს თავისი ზეგრძნობადი, გონებრივი სანყისის – მიზნის მიხედვით.

აქედან გამომდინარეობს შესაბამისი გნოსეოლოგიური დასკვნებიც: ადამიანი დიახაც გადაამუშავებს და განზოგადებს შეგრძნებებისა და აღქმებისგან შემდგარ გრძნობად მასალას, მაგრამ განზოგადების საფუძველი და დამკვალიანებელი გონების ზეგრძნობადი, „წმინდა ცნებებია“.

მაგალითად, სამკუთხედის ცნებას ვერ მივიღებთ მხოლოდ გრძნობადი მასალიდან. ეს მასალა მხოლოდ აღვიძებს გონებაში ღრმად ჩამარხულ „წმინდა ცნებას“ სამკუთხედისა, რომლის ეგზემპლარად ჩანს კერძო სამკუთხედები. ცდა არის არა წყარო, არამედ საბაზი განზოგადებისთვის. გონების წმინდა ცნებები კი ნამდვილი წყაროა ამ განზოგადებისა და, მაშასადამე, შემეცნებისა.

ეს განაპირობებს გონების აქტივობას შემეცნების პროცესში და უპირველეს მნიშვნელობას ადამიანის ცხოვრებაში. გონება გამოცდილებაზე კი არაა გამომყდნილი და კი არ მიჩანჩალებს მას კუდში, არამედ უფრო მაღალი წარმომავლობისაა – ცდისგან სრულიად დამოუკიდებელ, მასზე პრინციპულად ამაღლებულ შინაარსს შეიცავს. გრძნობად სინამდვილეზე ამაღლებული „წმინდა ცნებები“, იდეები, იდეალები გამოცდილებიდან კი არ წარმოიშობა, არამედ ადამიანის შინაგანი კუთვნილებაა, მისთვის თანდაყოლილია და გამოცდილებაში მოცემული მასალის განზოგადების საფუძველია. აი ამ აზრ-გაგებით, იგი შემეცნების ერთადერთი წყაროა.

ასეთი თვალსაზრისი რაციონალიზმია (ლათ. „ratio“ – გონება). მისი მთავარი პრინციპი ზუსტად გამოთქვა მე-18 საუკუნის გერმანელმა მათემატიკოსმა და ფილოსოფოსმა ლაიბნიცმა ლოკის მიერ ჩამოყალიბებული, ზემოხსენებული ემპირისტული პრინციპის საწინააღმდეგოდ: „არაფერია გონებაში, რაც გამოცდილებაში არ ყოფილა, გარდა თვითონ გონებისა!“. გერმანელი ფილოსოფოსი იმას გულისხმობდა, რომ გონება ზოგადი ცნებების სისტემაა, ხოლო ეს ცნებები სრულიად უცხოა ცდისთვის და არ მიიღება მისგან. ისინი თანდაყოლილია გონებისთვის.

ეს გნოსეოლოგიური რაციონალიზმია – შემეცნების ერთადერთ წყაროდ გონების აღიარება. ის უნდა განვასხვავოთ ნიგნის პირველ თავში დახასიათებული მსოფლმხედველობრივი რაციონალიზმისგან, რისი მთავარი პრინციპი სამყაროს შემეცნებადობის აღიარებაა. პირველი ემპირიზმს უპირისპირდება, მეორე – ირაციონალიზმს. ამ განსხვავების გათვალისწინება აუცილებელია ტერმინოლოგიური გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად.

გნოსეოლოგიური რაციონალიზმის პირველი კლასიკური წარმომადგენელი პლატონია. მის მოძღვრებაში რაციონალიზმი დიდი მსოფლმხედველობრივი დასკვნების საფუძველი გახდა. ზემოხსენებული აზრი გამოცდილების ვითარცა საბაბის შესახებ, რომელიც აღვიძებს გონებაში ღრმად დამარხულ ცოდნას, პლატონთან იღებს ეგრეთწოდებული „ანამნეზისის თეორიის“ სახეს (ბერძნ. „ანამნეზის“ – მოგონება). გონებაში ცდისგან დამოუკიდებლად არსებული ცნებები, ანუ წმინდა ცოდნა მოწმობს

გონების უკედავებას, კერძოდ, მის წარმომავლობას „იდეების სამყაროდან“, საიდანაც გადმოჰყვა მას ეს „წმინდა ცნებები“. „თანდაყოლილი იდეების“ უფრო მეცნიერული ვერსიები შეიმუშავეს XVII-XVIII საუკუნის დიდმა რაციონალისტებმა – დეკარტმა, სპინოზამ და ლაიბნიცმა.

ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დაპირისპირების შერბილება, მათი „მორიგება“ სცადა კანტმა. ის ამტკიცებდა, რომ გამოცდილებაც და გონებაც შემეცნების ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი წყაროებია. შეუძლებელია ერთის დაყვანა მეორეზე. გამოცდილება, ცდა (die erfahrung) შეგრძნებებისა და აღქმების ქაოსური მრავალსახეობაა. რაციონალისტები ცდებოდნენ, როცა მის როლს ამცირებდნენ. გონება კი „წმინდა ცნებების“, ანუ კატეგორიების სისტემაა, რაც დამოუკიდებელია ცდისგან. ის თანშობილია გონებისთვის და ემპირისტები ცდებოდნენ, როცა ცდიდან ცდილობდნენ მის გამოყვანას. შემეცნების ამ დამოუკიდებელ წყაროს კანტი განსჯას (der verstand) უწოდებს.

ასეთი დუალიზმი უფრო მისაღები ჩანს, მაგრამ წინააღმდეგობა აქაც არანაკლებია: შეუძლებელია ორი ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი სანყისის თანამშრომლობის ახსნა ერთიანი საფუძვლის გარეშე. ამიტომ ჩნდება ცდუნება თავი დააღწიო კანტის დუალიზმს და ისევ დაუბრუნდე ემპირიზმს, ან რაციონალიზმს. ამიტომ კანტი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ არსებობს ორივე წყაროს სიღრმეში მომქმედი წარმოსახვა (die einbildungskraft). ის მოაქცევს გრძნობად მრავალსახეობას განსჯის კატეგორიებში. ეს არის გრძნობადი მასალისა და განსჯის „რაციონალური ფორმების“ ერთად, ცოცხლად დანახვის უნარი. მის ძალაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად ძლიერი და დამაჯერებელი იქნება ეს გაერთიანება.

კანტამდე ამ უნარს ინტელექტურ ინტუიციას, ანუ გონებისეულ ჭვრეტას უწოდებდნენ. კანტს არ მოსწონდა ეს ტერმინი მისი პრეტენზიულობის გამო – ის საგანთა არსის ჭვრეტად განიხილებოდა. კანტი კი ფიქრობდა, რომ ადამიანს არ შესწევს უნარი საგანთა არსის ჭვრეტისა და არც კრიტერიუმში გააჩნია მისი ღირებულების შესამოწმებლად. სამაგიეროდ მას აქვს წარმოსახვა, ფანტაზია – გამჭრიახად შეაერთოს გრძნობადობის

ბრმა მასალა და განსჯის ცარიელი „ყალიბები“, „კალაპოტები“ ცოცხალ სინამდვილედ და მეცნიერებად.

6. შემეცნების სახეობანი

სულ ადვილია დავრწმუნდეთ შემეცნების მრავალსახეობაში. ადამიანს შემეცნებად მიაჩნია პოეტის განცდებიც და ნიუტონის შრომებიც, ბუნებისმეტყველებაც და „ქართლის ცხოვრებაც“, ბიბლიაც და ვეფხისტყაოსანიც. ეს ყველაფერი უდავოდ ადამიანის აზროვნების მაღალი მიღწევებია, შემეცნების პროდუქტია, მაგრამ ასევე ცხადია მათი დიდი განსხვავებაც ერთმანეთისგან.

საგნისა და ფორმის მიხედვით, ძალიან ზოგადად, შეიძლება განვასხვავოთ რაციონალური და მხატვრული შემეცნებანი. ერთ შემთხვევაში შემეცნების საგანია საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულებანი. ადამიანს აინტერესებს საგნის მიზეზები და შედეგები: რისგან წარმოდგება და შედეგა საგანი, რა ფუნქციები აქვს მას და რას განაპირობებს თავისი არსებობით, რა ადგილი უკავია რალაც გარკვეულ სისტემაში და სხვა.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ამ დროს შემეცნების საგანი არაა რალაც „კერძო“ საგანი. შემეცნება ეხება საგნებს შორის უცვლელ დამოკიდებულებებს, რაც ახლაა, ადრეც იყო და მომავალშიც იქნება. სწორედ ამის გაგება სწადია ადამიანს, რათა გამოადგეს თავისი ცოდნა არა მხოლოდ ახლა, არამედ მომავალშიც; არა მხოლოდ აქ, არამედ სხვაგანაც.

შემეცნების ამგვარი საგანი განაპირობებს შემეცნების თავისებურ ფორმას – მსჯელობას: „თუ არის ა, მაშინ არის ბ“. საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულება გამოითქმება მხოლოდ მსჯელობებით. აი ამგვარ შემეცნებას ეწოდება რაციონალური შემეცნება (ლათ. „ratio“ – 1. გონება; 2. საფუძველი). რაციონალური შემეცნება საფუძველების შემეცნებაა. თუ რაციონალური შემეცნების დროს მსჯელობები აგებულია წარმოდგენებისგან, მაშინ რაციონალური შემეცნება ყოველდღიურია. ხოლო თუ რაციონალური შემეცნების დროს მსჯელობა აგებუ-

ლია ცნებებისგან, მაშინ რაციონალური მსჯელობა მეცნიერულია.

მეორე შემთხვევაში შემეცნება ეხება ერთეულ საგანს. ადამიანს აინტერესებს არა საგნის საფუძვლები, არამედ თვით ეს ერთეულადი, განუმეორებელი საგანი. ეს არაა ჩვენი გრძნობადი აღქმის საგანი, რადგან უკანასკნელი იმთავითვე რაციონალური აზროვნებითაა გაშუალებული და წარმოადგენს კლასის, სიმრავლის ერთერთ ეგზემპლარს და არა აი ამ ერთეულ საგანს.

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. ხსენებული 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 აღემატება რაციონალურ შემეცნებას. ამ შთამბეჭდაობის მიზეზი გასაგებია – საგანთა არსი აქ მიიწვდომება არა ზოგადი ცნების საშუალებით, როგორც რაციონალურ შემეცნებაშია, არამედ – ცოცხლად, გრძნობადი სახით. ეს მხატვრული შემეცნებაა და წარმოადგენს ადამიანური შემეცნების მეორე

ძირითად სახეობას რაციონალური შემეცნების გვერდით.

7. ყოველდღიური და მეცნიერული შემეცნებანი

როგორც რაციონალური, ისე მხატვრული შემეცნება სხვადასხვა დონეზე შეიძლება განხორციელდეს. რაციონალურ შემეცნებაში გვაქვს შემეცნების ორი ძირითადი დონე – ყოველდღიური და მეცნიერული.

ყოველდღიური შემეცნების ტიპური მაგალითია ხალხური გამოცდილება. გარეგნულად ის არაფრით განსხვავდება მეცნიერული ცოდნისგან. ერთიც და მეორეც შედგება შემდეგი ტიპის მსჯელობებისგან: „S არის P“ და „თუ არის S, მაშინ არის P“. მაგრამ ამ ორ დონეს შორის დიდი შინაგანი განსხვავებაა. ხალხური გამოცდილება ემყარება მოვლენაზე ხანგრძლივ დაკვირვებას, რის საფუძველზეც ხდება მოვლენათა გარკვეული თანმიმდევრობის შემჩნევა, ცალკე გამოყოფა და განზოგადება. მაგალითად, თუ საღამოთი ცა მენამულია, მოსალოდნელია ქარი. თუ ქარი დიდხანს ჰქრის, მოსალოდნელია მინისძვრა და ასე შემდეგ.

ეს სწორი დაკვირვებაა, მაგრამ არაა მეცნიერული ცოდნა. იგი მიღებულია ერთეულ მოვლენათა განზოგადებიდან და შედგება მსჯელობათა სტიქიური, უნესრიგო ერთობლიობისგან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხალხური გამოცდილება, ყოველდღიური შემეცნება შედგება წარმოდგენებისგან.

სხვაა მეცნიერული შემეცნება. აქ გარეგნულად იგივე მსჯელობები სხვა შინაგან საფუძველზეა აგებული. კერძოდ, ისინი გამომდინარეობს არა ერთეულ მოვლენათა განზოგადებიდან, არამედ უფრო ღრმა, შინაგანი საფუძველ-შედეგობრივი დამოკიდებულებიდან. შესაბამისად, ამ ცოდნას აქვს მსჯელობათა სისტემის სახე. სხვა სიტყვებით, მეცნიერული ცოდნა ცნებებისგან შედგება, ცნებათა სისტემა.

ყოველდღიური შემეცნება სავსებით საკმარისია ცალკეული ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრებისთვის. მეცნიერული შემეცნება კი ერთგვარი „ფუფუნებაა“. ის რალაც აუცილებლობა კი არაა, არამედ – ადამიანთა სულიერი კულტურ-

რის შედეგი. ის განამტკიცებს ადამიანის ცოდნას და გამოხატავს საზოგადოების სულიერი განვითარების მაღალ დონეს.

მაგრამ მეცნიერულ შემეცნებასაც თავისი ნაკლი აქვს. ის შეიცავს დანაწევრებისკენ მიდრეკილებას, რადგან ღრმად შემეცნება ითხოვს ცალკეული ნიუანსებით დაინტერესებას და საგნის აზრობლივად დანაწევრებას. ეს კი არღვევს საგნის, აგრეთვე ადამიანის ბუნებრივ მთლიანობას და განაპირობებს ცოცხალი სინამდვილის ჩანაცვლებას მშრალი, თეორიული სქემით.

ამითვე ეს პროცესი საფრთხეს უქმნის თვით მეცნიერებასაც. მეცნიერებანი სულ უფრო ნაწევრდებიან, ქუცმაცდებიან, ჰკარგავენ ფართო თვალსაწიერს, თეორიულ მასშტაბურობას. ეს პროცესი იწყება ფილოსოფიისგან ჩამოცილებით, გრძელდება მისი სულაც უარყოფით და მთავრდება მეცნიერებათა თეორიული ბაზის გაღატაკებით, გამოყენებითი მეცნიერების გაბატონებით. მეცნიერულ აზროვნებას თანდათან ცვლის „ექსპერტთა რეკომენდაციები“, საექვო, მოკლე დროზე გათვლილი „პროექტები“, მეცნიერ-თეორეტიკოსს კი – ექსპერტი და გამომგონებელი. აზროვნების პრინციპად იქცევა „უკუგება დღესვე“.

ყველაფრიდან ჩანს, რომ მეცნიერება იქცევა საბაზრო ინსტრუმენტად. თეორიისადმი ინტერესი ეცემა და იწყება მეცნიერებათა დიდი კრიზისი. ამ კრიზისის გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს „მორალური ნეიტრალიტეტი“ მეცნიერებაში, მეცნიერის უპასუხისმგებლობა აღმოჩენათა ზნეობრივი შედეგებისთვის, მეცნიერთა ჩადგომა „ამა ქვეყნის ძლიერთა“ სამსახურში.

8. 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 ამა თუ იმ საგნისთვის განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევაა მისი საფუძვლების გარკვევის მიზნით. ყურადღება აღარ ექცევა სხვა საგნებს და მახვილ-

დება ერთი, მოცემული საგნის მიმართულებით, რათა გაირკვეს 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 გამოსაწვევად, 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, „ანონიმური სუბიექტი“ ცვლის. შემეცნებიდან ნელ-ნელა გამოიღვენა პიროვნება.

ამიტომ მეცნიერის პასუხისმგებლობა თანდათან გაქრა და მეცნიერება ეთიკურად ნეიტრალური გახდა. მეცნიერული შემეცნება ჰკარგავს 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 ქვავდებოდა. გონების წინაშე საგანი, მართლაც, თავის შინაგან მოძრაობას ჰკარგავს და „ქვავდება“. გონებას ქვეყანა წარმოუდგება დანაწევრებულად, დაშლილად. ანალიზურობა მისი ბუნებაა.

აქედან გასაგებია, რომ ანალიზი ყოველდღიურ შემეცნე-

ბაშიც ხდება. მაგალითად, გლეხი ხეხილს წარმოიდგენს ფეს-
ვების, ტანის, ტოტების, ფოთლების ერთიანობად, უფიქრდება
თითოეულის ადგილსა და მნიშვნელობას მთელში. ასევე შლის
ადამიანი ამა თუ იმ ქცევას ძირითად მონაკვეთებად და ცდი-
ლობს თითოეულის საზრისი გაიგოს მთლიან ქცევაში, თითოეუ-
ლის როლი – საბოლოო შედეგის გამონკვევაში. ყოველდღიური
ანალიზი კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ტექნიკური მოწყობილობის
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 დანაწ-
ევრება უფრო მკაფიოა. ნაწილები მკვეთრად გაიმიჯნება ერთმა-
ნეთისგან, რაც აადვილებს საგნის აგებულების უფრო სრულად
შესწავლას.

მეცნიერული ანალიზის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი
მაინც აბსტრაქციაა (ლათინური „abstractio“ – განყენება). ყოველ-
დღიურ ანალიზში დანაწევრება, უპირატესად, სივრცისა და
დროის ნიშნით ხდება. მაგალითად, ხის ფესვები, ტანი, ფოთ-
ლები სივრცით არიან განცალკევებულნი ერთმანეთისგან. ქცე-
ვის, პროცესის მონაკვეთები კი დროით არიან ერთმანეთისგან
გამიჯნული. ამიტომ მათი აზრობლივი დანაწევრება არაა ძნელი.
გაცილებით ძნელია საგნის დანაწევრება ისეთ ცალკეულ მზა-
რეებად, რომლებიც სივრცითა და დროით არ არიან ერთმანე-
თისგან გამიჯნული და ერთმანეთს გამსჭვალავენ.

მაგალითად, ადამიანის ქცევაში ყოველთვის ერთდროულად
მონაწილეობს და ერთმანეთს გამსჭვალავს აზროვნება, გრძნობა
და ნებისყოფა. სამივე ერთი მთლიანობაა. მეცნიერი კი გამო-
ჰყოფს 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 წყდება საგნის ცოცხალ მთლიანობას და, პირიქით, გვაშორებს სინამდვილეს. სუბიექტში ამას შეესაბამება ანალიზის უნარის წინააღმდეგობა ცოცხალ ჭვრეტასთან, მთლიანი საგნის აღქმის უნართან. ერთი არსებობს მეორის ხარჯზე.

ამიტომ ცოცხალი ჭვრეტისა და გრძნობადი შემეცნებისკენ მიდრეკილ ადამიანს არ უყვარს ანალიზი და ნაკლებად ეხერხება იგი. თავის მხრივ, ანალიტიკოსიც გადაჩვეულია ცოცხალ ჭვრეტასა 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 დანანევრებასა და განვითარებას. თავის მხრივ, მეცნიერებათა დანანევრებამ და განვითარებამ ძირი გამოუთხარა ფილოსოფიასა და ხელოვნებას, მითოსსა და რელიგიას. თითქოს „ანალიტიკურმა სულისკვეთებამ“ ჩიხში შეიყვანა ცივილიზაცია.

„ანალიტიკური ჩიხიდან“ ერთადერთი გამოსავალია **სინთეზი** (ბერძნული „სინთეზის“ – შეერთება, შეწყობა). ეს მეცნიერული შემეცნებისთვის ისევე არსებითია, როგორც ანალიზი. სინთეზი აზრობლივად დაშლილი მთელის ხელახლა გამთელებაა ნაწილთა შეერთების გზით.

რაც უფრო ღრმად ჩადის ანალიზი და მატულობს დანანევრების ხარისხი, მით უფრო იქმნება ნაწილის დამოუკიდებელი არსებობის შთაბეჭდილება. შესაბამისად, დავიწყებას ეძლევა მთელი. ასე მიეცა დავინწყებას 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 განხორციელებაა.

ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად შეინარჩუნა კულტურამ, ჩვენს შემთხვევაში კი მეცნიერმა, ის უნარი, რასაც ესოდენ ფიტავს ანალიზი. ლაპარაკია მთლიანის ცოცხლად აღქმის უნარზე – ინტუიციაზე.

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 შთაბერავს დანანევრების უსიცოცხლო, „ნეკროფილურ“ პროცესს.

ანალიზს, სწორედ ინტუიციის წყალობით, არასოდეს ტოვებს სინთეზის აჩრდილი. რაც უფრო აქტიურად მონაწილეობს ეს აჩრდილი ანალიზში, მით უფრო ზომიერი და ნაყოფიერია ეს უკანასკნელი; მით უფრო მყარი საფუძველი არსებობს ანალიზის ნაყოფიერად დაგვირგვინებისთვის.

ანალიზსა და სინთეზს მჭიდროდ უკავშირდება შემეცნების უზოგადესი მეთოდები – ინდუქცია და დედუქცია. შემეცნების მიზანი ზოგად დამოკიდებულებათა დადგენაა. ამიტომ შემეცნება მიემართება კერძოდან ზოგადისკენ. სწორედ ამას – დანანევრებისა და ნაწილთა შესწავლის, მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულების გარკვევის გზით ზოგადი დამოკიდებულებების შემეცნებას ჰქვია ინდუქცია (ლათინური *inductio* – მოწესრიგება).

ეს მსვლელობა კერძოდან ზოგადისკენ შეიცავს საწინააღმდეგო მოძრაობას ზოგადიდან კერძოსკენ. მართლაც, ნაწილების შესწავლა სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა, წინასწარ რომ არ

გვექონოდა რალაც ზოგადი ჰიპოთეზა. ისაა კვლევისთვის მიმართულების მიმცემი, კერძო შემთხვევათა ქაოსის მომწესრიგებელი. მაშასადამე, ზოგადის ცოდნა წინ უსწრებს კერძო შემთხვევების შესწავლას და შემეცნება ამ მხრივ მიემართება, პირიქით, ზოგადიდან კერძოსკენ. ეს კი დედუქციაა (ლათინური deductio – გამოყვანა).

მეცნიერული შემეცნება ინდუქციისა და დედუქციის თანამშრომლობაა. მაგრამ ზოგ მეცნიერებაში, თავისი საგნის გამო, ინდუქციური მეთოდი ჭარბობს, ზოგში კი – დედუქციური. მაგალითად, ინდუქციურ მეთოდს ენიჭება უპირატესობა დროში მიმდინარე პროცესების შემეცნების დროს. ეს ძალიან ფართო სფეროა და მოიცავს საბუნებისმეტყველო, საზოგადოებრივ და ტექნიკურ მეცნიერებებს.

ამ სფეროში მოვლენათა შორის ზოგადი დამოკიდებულებების შესამეცნებლად აუცილებელია კონკრეტული გრძნობადი მასალის მოპოვება და დამუშავება, რაც მიემართება განზოგადებისკენ. ასე სრულდება კერძოდან ზოგადისკენ მოძრაობა, ანუ ინდუქცია. ამიტომ დროში მიმდინარე პროცესების შემსწავლელ, ეგრეთწოდებულ რეალურ მეცნიერებებს ინდუქციურ მეცნიერებებსაც უწოდებენ. ეს არ ნიშნავს, რომ იქ დედუქციური მეთოდი საერთოდ არ გამოიყენება და დედუქციური დასკვნები არ კეთდება. მთავარი ისაა, რომ ამ მეცნიერებებში ინდუქციური მეთოდია ძირითადი და გადამწყვეტი.

რაციონალური შემეცნების მეორე ნაწილი, კერძოდ, მათემატიკა და ლოგიკა, დედუქციური მეთოდით აიგება. ამის მიზეზი ისაა, რომ ეს მეცნიერებანი არ ეხება დროში მიმდინარე პროცესებს, ანუ „რეალობას“. მათი საგანი გონების „წმინდა ცნებები“, ესე იგი, „აბსტრაქტული“ და „იდეალური“ ობიექტებია. ისინი ამოდიან ეგრეთწოდებული აპრიორული (ლათ. „a priori“ – წინა-დან გამომდინარე) დებულებებიდან, რომლებიც უშუალოდ ცხადია გონებისთვის ცდაში შემოსწმების გარეშე. დებულებათა ამ ზოგადი სისტემიდან ხდება შედარებით კონკრეტული დებულებების გამოყვანა ლოგიკური და მათემატიკური წესების მკაცრი დაცვით. ამ აზრ-გაგებით, მოძრაობა სრულდება ზოგადიდან კერძოსკენ, ესე იგი, დედუქციურად. ამიტომ ამ მეცნიერებებს

დედუქციურ მეცნიერებებს უწოდებენ.

არც ეს ნიშნავს, რომ ლოგიკური და მათემატიკური შემეცნება არ შეიცავს ინდუქციას. ეგაა, რომ აბსტრაქტული და იდეალური ობიექტების შესამეცნებლად გრძნობადი სინამდვილიდან აღებული მასალა არ გამოდგება. აქ უპირობოდ ენიჭება უპირატესობა დედუქციურ მეთოდს.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი შემეცნებაში ინდუქციას ანიჭებს უპირატესობას. ესენი, უპირველეს ყოვლისა, ინგლისელი ფილოსოფოსები არიან: ფრენსის ბეკონი, ჯონ ლოკი, დევიდ ჰიუმე და სხვები. ეს იმით აიხსნება, რომ შემეცნების უმთავრეს საგნად მათ მიაჩნიათ დროში გაშლილი, „რეალური ქვეყნიერება“.

მეორე ნაწილი კი დედუქციური მეთოდის ერთგულია. ესენი არიან: პლატონი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი და სხვები. მიზეზი აქაც შესაბამისია – შემეცნების უმთავრეს საგნად მათ მიაჩნიათ გრძნობადი ქვეყნიერების მიღმა არსებული „საგანთა არსი“, სუბსტანცია.

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 დასაბუთებისკენ 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 და მივდივართ კონკრეტულისკენ, კერძოსკენ, ესე იგი, ვასრულებთ დედუქციურ მოძრაობას.

აი ამ გზით, ამ „ფორმებისა და მეთოდების“ გამოყენებით იქმნება მეცნიერება, ანუ ცნებათა სისტემა.

9. ჭეშმარიტების პრობლემა

ადამიანი, ჩვეულებრივ, აზრის ღირსებას ზომავს სინამდვილესთან მისი შესაბამისობით. ამიტომ აზროვნების უმაღლეს მიზნად, იდეალად მუდამ ამგვარი შესაბამისობა ითვლებოდა. ქართულში ამ იდეალის შესატყვის ტერმინად ძველთაგანვე დამკვიდრდა სიტყვა „ჭეშმარიტება“ (სპარს. „ჩიშმადიტ“ – მართალი, ნამდვილი, უტყუარი).

ცნების დასაზუსტებლად უნდა განვასხვავოთ მონათესავე სიტყვები: „სინამდვილე“, „სიმართლე“, „სისწორე“, „ჭეშმარიტება“. ნამდვილი ენოდება იმას, რაც არსებობს ჩვენი ნება-სურვილისგან დამოუკიდებლად, თავისთავად. მისი საპირისპიროა ის, რაც მხოლოდ გვეჩვენება. მაგალითად, ღამის სიბნელეში კუნძი გვეჩვენება საშიშ მხეცად. აქ სინამდვილე მხოლოდ ისაა, რომ გვეჩვენება და არა ის, რაც გვეჩვენება. მოჩვენების ფაქტი კია სინამდვილე, მაგრამ მისი შინაარსი მოჩვენებაა. სინამდვილე კუნძია და არა საშიში მხეცი.

ჭეშმარიტებაც სინამდვილეა, მაგრამ არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ნამდვილად არსებობს. ნამდვილად შეცდომაც არსებობს და სიყალბეც. ჭეშმარიტება აზრის სინამდვილეა, ანუ აზრის შესაბამისობაა სინამდვილესთან. მაგალითად, წინადადება „თბილისი საქართველოს დედაქალაქია“ ჭეშმარიტია, რამდენადაც თბილისი მართლაც, ნამდვილად არის საქართველოს დედაქალაქი.

სხვა ტიპისაა განსხვავება სიმართლესა და ჭეშმარიტებას შორის. სიმართლე არის ნათქვამის შესაბამისობა მთქმელის აზრთან. სიმართლე იმის თქმაა, რასაც ფიქრობ. არა აქვს მნიშვნელობა, სწორად ფიქრობ, თუ არასწორად. იგი უპირისპირდება სიცრუეს. უკანასკნელი არის ნათქვამის შეუსაბამობა მთქმელის აზრთან. ცრუ ამბობს იმას, რასაც არ ფიქრობს, ან არ ამბობს იმას, რასაც ფიქრობს.

სულ სხვაა ჭეშმარიტება. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ნათქვამის შესაბამისობაა არა მთქმელის აზრთან, არამედ საგნობრივ ვითარებასთან, სინამდვილესთან. ნიუტონის თეორია ჭეშმარიტია არა იმის გამო, რომ შეესაბამება ნიუტონის აზრებს, არამედ იმიტომ, რომ შეესაბამება სამყაროში არსებულ მექანიკურ

დამოკიდებულებებს.

თავისებური დამოკიდებულებაა სისწორესა და ჭეშმარიტებას შორის. ყოველდღიურ მეტყველებაში ეს სიტყვები ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ ფილოსოფიაში მათ შორის გარკვეული განსხვავებაა. სისწორე აზროვნების თანმიმდევრულობას უფრო გამოხატავს, ვიდრე სინამდვილესთან შესაბამისობას. მაგალითად, შეიძლება არასწორი ამოსავლიდან სწორად, თანმიმდევრულად გამოვიყვანოთ არასწორი დასკვნები. ეს სწორი აზროვნება იქნება, მაგრამ არ იქნება ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება გამოხატავს არა მხოლოდ და არა იმდენად აზროვნების თანმიმდევრულობას, რამდენადაც აზრის შესაბამისობას სინამდვილესთან, საგნობრივ ვითარებასთან.

ამავე დროს ჭეშმარიტებაში ყოველთვის იგულისხმება რაღაც მნიშვნელოვანის, არსებობის ასახვა. ამ აზრით, ჭეშმარიტება არაა უბრალო საგნობრივი სისწორე; მაგალითად, ის, რომ ახლა მე სანერ მაგიდასთან ვზივარ. ჭეშმარიტებაში უფრო ღრმა აზრი იგულისხმება – სინამდვილის არსის წვდომა და ასახვა.

აქ ჩვენ სულ გვინევს ასახვის ხსენება. ეს მიუთითებს, რომ ჭეშმარიტების ცნება „ასახვის თეორიასთანაა“ დაკავშირებული. ადამიანი, თავისი ბუნებით, „ასახვის თეორიას“ ემხრობა. ამიტომ მას ჭეშმარიტება ესმის სწორ ასახვად. მაგრამ ასახვის თეორიის წინაშე აღმართული სიძნელეები წინ ელობება ჭეშმარიტების თეორიასაც. კერძოდ, ჩვენი რწმენა, რომ ადამიანი ასახავს სინამდვილეს, დიდ წინააღმდეგობებს აწყდება თეორიაში.

ფილოსოფიური აზროვნების სანყის საფეხურზე სწამდათ, რომ ადამიანი შეიმეცნებს სინამდვილეს და მოიპოვებს, მიაღწევს ჭეშმარიტებას. მაგრამ მოვლენათა განვითარებამ სულ სხვა აჩვენა – დიდი მეცნიერები ვერ თანხმდებიან ერთმანეთს შორის და ხშირად სრულიად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. ეს მოწმობს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტების კრიტერიუმი და ვერასოდეს დაბეჯითებით ვერ განვასხვავებთ სწორს არასწორისგან. ჭეშმარიტება ან არსებობს და მიუწვდომელია, ან არ არსებობს და ჩვენი გულუბრყვილო რწმენის შედეგია.

ეს მდგომარეობა აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ჭეშმარიტების პრობლემის გადანყევტისას. ჭეშმარიტება არ

არსებობს, მაგრამ არსებობს აზროვნების განვითარება. ხოლო უკანასკნელი „ჭეშმარიტებასთან“ მიახლოებას კი არ ნიშნავს, არამედ აზრის გაფართოებასა და გაძლიერებას. რაციონალურ შემეცნებაში ეს არის აზრის მოძრაობა მოვლენათა სულ უფრო ფართო სპექტრის მოხელთებისკენ; იქითკენ, რომ აზროვნებამ „ჩაიხვიოს“ და მოიცვას მოვლენათა სულ უფრო მეტი კონა. შესაბამისად, „ჭეშმარიტი“ ის აზრი და თეორიაა, რომელიც ბიძგს მისცემს აზროვნებას ამ მიმართულებით.

„მხატვრულ შემეცნებაშიც“ აზროვნების განვითარება ნიშნავს არა „ჭეშმარიტების“ მოპოვებას, ან მასთან მიახლოებას, არამედ – საგანთა ინდივიდუალური საზრისის გამოხატვას ახალ-ახალ ინდივიდუალურ თუ ისტორიულ ვითარებაში. აქ „ჭეშმარიტია“ ის აზრი, ან სურათი, რომელიც ადამიანს ჩააფიქრებს არსებობის საზრისზე და თავის დანიშნულებაზე, ხელს შეუწყობს მის განუწყვეტელ თვითშემეცნებას, რათა ადამიანი არ დაიკარგოს „საგანთა კლასში“, „სიმრავლეთა გროვაში“ და არ გაუტოლდეს ნივთს, ფიზიკურ საგანს.

ხოლო განუწყვეტელი მჭევრმეტყველება „ჭეშმარიტებაზე“ და საგანთა არსის ასახვაზე მხოლოდ პიროვნულ იმედგაცრუებას და ისტორიულ ფრუსტრაციებს იწვევს, ერთი მხრივ, და ადამიანთა დიდ ჯგუფებს შორის სტიქიურ, უმართავ კონფრონტაციებს, მეორე მხრივ.

10. მხატვრული შემეცნების ზოგადი დახასიათება

მხატვრული შემეცნების უმარტივესი ფორმა მხატვრული ალქმაა. სწორედ ამ ფორმით ხდება საგანში მთელი გვარეობის განჭვრეტა. ეს მხატვრული ალქმის ერთ დიდ თავისებურებაზე მიუთითებს – ის მეტწილად ფანტაზიიდან მომდინარეობს და არა რაციონალური აზროვნებიდან. მხატვრული ალქმის საგანი თითქოს „ფეხმძიმეა“ მთელი სამყაროთი. ამიტომ მას მუდამ ეტყობა დაუმთავრებლობის, გაურკვევლობის იდუმალი დალი.

თუ ჩვეულებრივი ალქმის, საერთოდ, რაციონალური აზროვნების საგანი მკვეთრად ჩამოყალიბებულია, მხატვრული

აღქმის საგანი თითქოს მუდამ ყალიბდება, „ღრუბლისებურია“. დიდი გერმანელი პოეტი ფრიდრიხ შილერი (1759–1805) შემოქმედების საწყის მდგომარეობას ადარებდა ღრუბლისებურ, მუსიკალურ ქმნადობას, რასაც ჯერ არანაირი ფორმა არა აქვს და ძალუძს კი ყველა ფორმა შვას.

ხელოვანი თითქოს ამ ქმნადობის მონაწილეა. ის იმდენად არსებულს არ გამოხატავს, რამდენადაც ახალს ჰქმნის. ამიტომ ეკლესია არ ცდებოდა, როცა მხატვრულ შემეცნებაში ღვთაებრივ შემოქმედებასთან გაჯიბრების ეშმაკეულ ვნებას ხედავდა ხოლმე. ეს „დიდოსტატის მარჯვენის“ დანერის ერთერთ მოტივად იქცა.

მხატვრული შემოქმედების სიახლის გასახაზად მეტიც შეიძლება ითქვას: ცუდია ნაწარმოები, რომელიც დანერამდე არსებობს ხელოვანის ცნობიერებაში ჩამოყალიბებული აზრის სახით და მერე გადადის ქალღმრთელ თუ ტილოზე. ასეთ შემთხვევაში მხატვრული სახე არაა ცოცხლად განჭვრეტილი, ის ზოგად ცნებაშია არეული. სხვა სიტყვებით, ხელოვანს ამ დროს ხელოვნების საგანთან არა აქვს საქმე.

ამავე მიზეზით, სრულფასოვანი მხატვრული ნაწარმოები შექმნის შემდეგაც „იძვლება“ – ერთმნიშვნელოვნად არაა ჩამოყალიბებული და ნაირ-ნაირი განმარტების საფუძველს იძლევა. სწორედ ეს აღიზიანებს და სულ მოძრაობაში ამყოფებს მკითხველის თუ მაყურებლის ფანტაზიას. 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 შემეცნებას შორის შეიძლება კიდევ უფრო დაზუსტდეს. 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, ვთქვათ, მუხა, რა სახეობებს მოიცავს იგი, რითი იკვებება, რა ფუნქციას ასრულებს მცენარეთა სამყაროში და ასე შემდეგ.

სულ სხვაა მხატვრული აღქმა. ის არცერთ ზემორე კითხვას არ შეიცავს. ამ აზრით, მასში არაა საგნის „შინაარსი“. სამაგიეროდ აქ არის საგნის „ფორმა“, მისი გარეგანი სახე. მაგრამ რად ენიჭება გარეგან სახეს ამხელა მნიშვნელობა და რად ხდება „შინაარსისგან“ ასე გაუცხოება?

სწორედ აქ ჩანს მხატვრული აღქმის მთელი თავისებურება. აქ საგანი გამოხატავს არა მხოლოდ მის მსგავს საგანთა გვარეობას, როგორც რაციონალური მიდგომის დროსაა, 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. ასე ირლვევა საგნის ჩვეულებრივი, რაციონალური შინაარსი და მას ცვლის ეგრეთწოდებული „ფორმა“, ანუ ახალი, მხატვრული შინაარსი. ამით მხატვრული სახე აშკარად გადის აღქმის, საერთოდ რაციონალური აზროვნების ფარგლებიდან. ის თითქოს თავისებური თვითნებობის შედეგია და სრულიად გაუგებარი ხდება გონებისთვისაც და გამოცდილებისთვისაც.

მართლაც, ხელოვნების ნაწარმოებში მრავლადაა ზღაპრის ელემენტები, „არარეალური კავშირები“, წარმოსახვის თამაში; ისეთი არარეალური საგნები, როგორიცაა „იისფერი თოვლი“, „ივლისისფერი ყინვის თასები“, „ხელსახოცთა ზღაპრები“, „მღვრიე მშვენიებანი“ და ასე შემდეგ. ხელოვანი რეალობიდან აღებულ მასალას სულ სხვა, არარეალურ კონტექსტში მოაქცევს. რეალური საგნები არარეალურ კავშირებში ეხვევა და არარეალურ შინაარსს იძენს.

შინაარსისგან, „მატერიის სიმძიმისგან“ განთავისუფლებული ფორმა იძენს განსაკუთრებულ სიმსუბუქესა და ჰაეროვნებას. თითქოს მატერიის და მიზეზობრიობის 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 წმინდა ფორმები ერთგვარ ღვთაებებს ედრე-
ბიან, ვითარცა პლატონის „იდეები“. მათ შილერი სახეებს უწო-
დებს:

„მხოლოდ სხეული ემონება მძლავრ ბედისწერას,
ხოლო რჩეულთა თანამგზავრი წმინდა სახეა.
არ ემონება ის დროის სრბოლას,
ჰკრთის სინათლეში,
ვით ღვთაება ღვთაებებს შორის!“

ცნებითი აზროვნების თვალსაზრისით, რაციონალური
ლოგიკით, ეს ყველაფერი თვითნებობად ჩანს. ამიტომ შეიძლება
ითქვას, რომ ხელოვნებაში გონებას ცვლის ფანტაზია, წარმოსახ-
ვა. მხატვრული სახე სწორედ ფანტაზიის წმინდა ფორმაა. წარ-
მოსახვა აკავშირებს გრძნობად მრავალსახეობას სრულიად „არა-
რეალური“ წესებით. ის ანიჭებს არანამდვილს, სურათს სინამდ-
ვილეზე მეტ ძალას.

ეს სინამდვილე ახალია არა იმ მხრივ, რომ ხელოვნებას ადა-
მიანი ჰქმნის. მეცნიერებასაც ადამიანი ჰქმნის, მაგრამ ეს 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 სულს-
ან-საბა ორბელიანმა ხელოვნებას „სიბრძნე სიცრუისა“.

ხელოვნების ეს დასაბამიერი დაპირისპირება სინამდვილეს-
თან ზედმინვნითაა გადმოცემული ქართულ ხალხურ ლექსში:

„სანთლის გუთანს გავაკეთებ, შიგ შევაბამ უღელ მდევსა,
ზღვაში ვხნავ და ზღვაში ვთესავ, ხმელზე ვინადირებ თევზსა.“

მხატვრული წარმოსახვის ამ უნარს, შეჰქმნას ახალი, ბუნებისგან განსხვავებული წესები და კანონები, ანუ ახალი სინამდვილე, კანტი გენიალობას უწოდებდა. იგი მხოლოდ ხელოვნების სფეროში სცნობდა ამ მოვლენას. დიდი ხელოვანი, და არა დიდი მეცნიერი, მიაჩნდა მას გენიოსად.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „სინამდვილეზე მაღლა მდგომი“ ეს წესები სინამდვილისავე უღრმეს ფენას განეკუთვნება; ფენას, 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 ამბობენ, რომ ის შემოქმედებაა და არა შემეცნება. ოღონდ ეს შემოქმედება არაა თვითნებობა. ის განსაზღვრულია თვით საგანთა უღრმესი, მითოსური ბუნებით.

სხვა სიტყვებით, ფანტაზიის თამაშიც წესებს ემორჩილება. რეალობიდან გასვლა უფრო სიღრმისეულ რეალობაში მოქცევაა. ამ ფართო აზრით, ხელოვნების ნაწარმოებიც შემეცნებაა – მასში „აისახება“ საგანთა იდუმალი, ცნებისთვის სრულიად მიუწვდომელი კავშირები. ამიტომ მეოცე საუკუნის გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი მარტინ ჰაიდეგერი სწორედ ხელოვნებას თვლიდა უმაღლეს შემეცნებად.

11. 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 მოსაწყენია. ის ადვილად ექვემდებარება ჩანაცვლებას გვარეობის სხვა ეგზემპლართაგან.

„მხატვრულ საგანში“ კი წინა პლანზეა განსხვავება გვარეობის სხვა ელემენტთაგან, საერთოდ, სხვა საგნებისგან. ამიტომ საგანი ღრმად შთამბეჭდავი და დაუვინწყარია. ამას შეესაბამება მხატვრული შემეცნების სუბიექტის განსაკუთრებული მეხსიერება. მასზე საგნები განსაკუთრებულად აღიბეჭდება. ის ღრმად ინახავს შთაბეჭდილებას, რომელიც სხვებისთვის შეიძლება მეორე წუთშივე 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, 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 აღქმის, ანუ ჭერეტიისა და ფანტაზიის უნარია.

„მხატვრული საგნის“ მესამე ფენა სიმბოლური შინაარსია. იგი წარმოადგენს გვარეობას, მაგრამ ამავე დროს მიუთითებს გვარეობის მიღმა არსებულ იდეაზე. ეს მითოსური იდეაა, რაიც ღრმადაა 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 ბორგვაზე და ასე შემდეგ.

„მხატვრული საგნის“ ანუ, რაც იგივეა, მხატვრული სახის პირველ ფენაში უფრო ჭარბობს მხედველობა და სმენა, მეორეში – გონება, მესამეში კი – საკუთრივ წარმოსახვა. ერთი მხრივ, მისი მხედველობა და სმენა, ხოლო მეორე მხრივ, გონება სწორედ წარმოსახვითაა გაყენილი. ხელოვანი, უპირველეს ყოვლისა, წარმოსახვის უნარით გამოირჩევა. ამ უნარის გამო ის მიდრეკილია პარადოქსისკენ, სრულიად თავისებური ლოგიკისკენ და ასევე თავისებური ენისკენ.

ენა მხატვრულ შემოქმედებას ჰგავს. მხატვრული აღქმა, 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 კვდომისგან, მარად შთაბერავს სულს და აცოცხლებს.

მხატვრული სახის ყველაზე არსებით ფორმად მშვენიერება უნდა ჩაითვალოს. მისი საიდუმლოება პირდაპირ უკავშირდება თავისუფალ ჭვრეტას. დაეაკვირდეთ: 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 მკრთალდება და შესაძლებელი ხდება საგანთა სუფთად ჭვრეტა. აი ასეთ დროს საგნები მშვენიერია.

რა არის ეს განსაკუთრებული შემთხვევა?

ესაა, პირველ რიგში, 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.

მეორე, რაც ამ „განსაკუთრებულ შემთხვევას“ ჰქმნის, მხატვრული წარმოსახვის სიჭარბეა. ადამიანთა ერთ ნაწილში ეს უნარი ჭარბადაა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს აბსტრაქტული აზ-

როვნებისა და პრაქტიკული ინტერესების ხარჯზეა. ესენი შედარებით მკრთალია და ადამიანს ხელს ვერ უშლის საგანთა ჭვრეტაში. ამიტომ მას, ისევე როგორც ბავშვს, იზიდავს საგანი თავისი მშვენიერებით.

ეს მშვენიერი 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 ზედმინევნით სრულყოფილ შედეგად გამოიყურება. კერძოდ, ეს არის ბუნების მშვენიერება.

მისგან უნდა განვასხვავოთ ადამიანის მშვენიერება. ეს, უმთავრესად, აზროვნებისა და კეთილი ნების ხილული ფორმაა. ზოგიერთი ადამიანის ზომიერად წყობილი ნაკვთები და ტანის აღნაგობა მშვენიერებას განგვაცდევინებს. მაგრამ აქ, განსხვავებით ბუნების მშვენიერებისგან, მუდამ აღვიქვამთ ეგრეთწოდებულ შინაგან სილამაზეს – აზროვნებასა და კეთილ ნებას.

ესე იგი, ადამიანის გარეგანი სრულყოფილების აღქმისას ამ ადამიანს მივანერთ 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“ (65, 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 ანტიკურმა ქანდაკებამ.

მოგვიანებით, როცა ადამიანი ბუნებას გაცილებით დაშორდა, ბუნების თემა უფრო მტკივნეული გახდა. ეს განსაკუთრებით

თვალსაჩინოა ქრისტიანულ კულტურაში, რომელმაც ბუნებაზე უპირობოდ მალლა დააყენა ადამიანი. ამან ხელი შეუწყო ბუნების მონატრებას და პეიზაჟის თემის წინ წამოწევის. მეორე მხრივ, ადამიანის თემაში გაბატონდა სულის გამოხატვა. სხეულის ბერძნული მშვენიერება აღარ იზიდავთ. იგი წარმართების ველური ფანტაზიის ნაყოფად მიაჩნიათ.

ხელოვნების ფილოსოფიაში მშვენიერებისგან განასხვავებენ ამაღლებულს. ისიც, ისევე როგორც მშვენიერი, ხილულ „სრულყოფილებას“ გამოხატავს. მაგრამ სრულყოფილება ამჯერად, დამატებით, შეიცავს ერთ ნიშანს – სიდიადეს. თან ეს სიდიადე, უპირველეს ყოვლისა, დადებითი კი არაა, უარყოფითია. ესე იგი, ხაზი გაესმის არა იმდენად თავისთავად არსებულ სიდიადეს, რამდენადაც სიდიადეს ადამიანთან, სასრულო არსებასთან შედარებით.

ამიტომ საგნის სიდიადეს, როგორც წესი, თან ახლავს ჩვენს სიმცირეზე და სიმყიფეზე მითითება. საგანი თითქოს გვანებება და გვთრგუნავს. მეორე მხრივ, ის სრულყოფილებაა და ჩვენს ალტაცებას იწვევს დათრგუნვის მიუხედავად. ამით იგი გვამაღლებს, ჩვენს სიდიადესაც გვაგრძნობინებს, ოღონდ ჩვენივე სასრულო არსების ხარჯზე. ადამიანი სუსტია, მაგრამ მაღლდება საკუთარ თავზე. ამიტომ ამაღლებულის განცდა ყოველთვის მტკივნეულია.

დიახ, ამაღლებული წინააღმდეგობრივი საგანია. მასში ერთმანეთს გადაეწეება, ერთი მხრივ, სრულყოფილება და, მეორე მხრივ, ბოროტება. მის ალქმაშიც ერთმანეთს გამსჭვალავს ალტაცება და დათრგუნულობა. თუ მშვენიერება ტკობას გვანიჭებს, ამაღლებული წინააღმდეგობრივ გრძნობას გვახვევს – „დამთრგუნველი ალტაცების“ გრძნობას.

მშვენიერი ნათელია, ამაღლებული წყვილიდანაა შერეული. მშვენიერი მშვიდია, ამაღლებული – მბორავი. მშვენიერი დასრულებული და შემოსაზღვრულია. ის მკაფიოდ მოხაზულ რკალში მოძრაობს და სუნთქავს. ამაღლებული კი უსასრულობას, უსაზღვრობას გამოხატავს. მისი სტიქია საზღვრის გადალახვაა.

მშვენიერია ანკარა და სუფთა ტბა. გაზაფხულის ცა ირეკლება მის სინყნარეში. მცირე ზვირთი თრთის მის სარკეზე თითქოს

მხოლოდ იმისთვის, რომ სიცოცხლის შთაბეჭდილება შეიქმნას. სიცოცხლე, სინამდევით და თავისუფალი ჭერეტის სიმშვიდე სუფევს გარშემო.

ამაღლებულია ბობოქარი ზღვა. თვალი ვერ განვდება მის კიდევს. მაგრამ იგი შუალამეს ედრება იგი. მაგრამ მის ამაღლებულ იდეას ვნებებით მხოლოდ მაშინ, როცა ვგრძნობთ ჩვენს სიმცირეს და არარაობას ბუნების სიდიადის წინაშე. ხოლო თვით ალტაცების არსი და მიზეზი ისაა, რომ ჩვენ ვმალდებით ჩვენს გრძნობად ბუნებაზე და ვუერთდებით ჩვენსავე ზეგრძნობად წილს.

ეს მტკივნეულია და გვაძრწუნებს, რამდენადაც გრძნობადი არსება ვართ. მაგრამ ეს გვაძრწუნებს, რამდენადაც ჩვენში იღვიძებს განუსაზღვრელი ბუნება, „დიონისური სტიქია“. ეს ჩვენივე უპიროვნო წიაღია, 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, გვაძრწუნებს იგი. უპანიშადებში ეს განცდა გამოხატულია ზეადამიანური სიტყვით: „მე ვარ ყველა ეს ქმნილება ერთად და არცა რა სუფევს ჩემს გარდა!“. ეს საკუთარ ინდივიდუალობაზე ამაღლებაა და ამაღლებულის გრძნობაც ესაა.

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.

12. მხატვრული სახის მრავალგვარობა

ა) ხუროთმოძღვრება

გრძნობადი მრავალსახეობის მოქცევა წარმოსახვის წმინდა ფორმებში, ანუ ხელოვნება ბევრად უფრო მრავალფეროვანია,

ვიდრე იმავე მრავალსახეობის მოქცევა ცნებაში, ესე იგი, 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 დაეხატოთ, გამოვაქანდაკოთ, სიტყვით აღწეროთ, ან ბგერათა თანანწყობაში მოვაქციოთ და ასე შემდეგ. ამიტომ ხელოვნება ძველთაგანვე მრავალი ფერით წარმოდგა ადამიანის აზროვნებაში.

ხელოვნების უძველესი დარგი ხუროთმოძღვრებაა. ძველი მსოფლიოს ხელოვნების ეგრეთწოდებული შვიდი საოცრება სულ ხუროთმოძღვრების ძეგლებია, „ოლიმპიური ზევსის“ გამოკლებით. ქართული სულის მხატვრული გენიის სიმბოლოდ ხშირად სვეტიცხოველს ვამბობთ. დიდი ადგილი უკავია ხუროთმოძღვრებას ბერძნულ და განსაკუთრებით ქრისტიანულ ხელოვნებაში.

ხუროთმოძღვრების მხატვრული აღქმა, ესე იგი, მასში ხელოვნების დანახვა ადვილი საქმე არაა. ეს იმიტომაა, 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 პრაქტიკული ინტერესებისგან დამოუკიდებლად, თავისუფლად, რაიც მხატვრული აღქმის დედაარსია.

ჩრდილოეთის მკაცრი ჰავა დამატებით სიძნელეებს უქმნის ხუროთმოძღვრების მხატვრულ მხარეს – ხუროთმოძღვარმა უნდა იზრუნოს ხშირი წვიმებისა და სიცივისგან დამცავ საშუალებებზე. ეს კი ზღუდავს საკუთრივ ხუროთმოძღვრების მშენიერების გაშლასა და სრულად განვითარებას. ოსტატი იძულებულია შეავსოს შეკვეცილი არქიტექტურული სილამაზე ქანდაკების ელემენტებით. სწორედ ამას ვხედავთ გოთურ არქიტექტურაში, რაიც ჩრდილოური წარმოშობისაა.

ამ მხრივ უკეთესი პირობებია სამხრეთის თბილ ქვეყნებში. ჰინდუსტანის, ეგვიპტის, საბერძნეთის და იტალიის თბილი ჰავა ამგვარ სიძნელეს არ უქმნის ქვის ოსტატს. ამიტომ აქაური ხუროთმოძღვრება უფრო თავისუფლად ემსახურება თავის იდეალს.

ხუროთმოძღვრება ერთგვარი „ქვის სიმსუბუქეა“. ჩვეულებრივ, ქვა მიძიმეა. მაგრამ მხატვრულ აღქმაში ქვა „ფორმაა“ და არა „შინაარსი“. ამიტომ ის „მსუბუქი“ უნდა იყოს. ეს კი მიიღწევა სიმძიმისა და საყრდენების უზუსტესი თანაწყობით.

ამ თანაწყობის მთელი საიდუმლოება სწორი ფორმა – პროპორცია და სიმეტრიაა. ისინი გვევლინება მხატვრული სახის ელემენტებად, რამდენადაც გამოხატავს „სიმძიმის გამსუბუქებას“, „ქვის ჰაეროვნებას“.

ხუროთმოძღვრების ნამდვილი საგალობელია კონსტანტინე გამსახურდიას „დიდოსტატის მარჯვენა“. ხოლო არცერთ ფილოსოფიურ ტრაქტატში მისი საიდუმლოება ისე ნათლად არაა ატაცებული, როგორც გალაქტიონ ტაბიძის ლექსში „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ქებათა ქება თვით იმ ტაძრის მხატვრულ ღირსებას აღემატება.

სიმძიმე აუცილებელი ელემენტია ხუროთმოძღვრებისა. ამიტომ ხის ნაგებობები ვერ იწვევს მხატვრულ შთაბეჭდილებებს. ისინი მხოლოდ მომხმარებლურ ინტერესებს აკმაყოფილებს. ხუროთმოძღვრების ძეგლი, როგორც წესი, ქვის ნაგებობაა. ზუსტი პროპორცია და სიმეტრია, მეტადრე სვეტები და კამარა, არქიტექტურული ძეგლის მშვენიერებაა.

„ქვის სიმსუბუქე“ მიიღწევა სიმძიმისა და საყრდენის უზუსტესი შესაბამისობით, რაც ბუნებას ახასიათებს. ამიტომ ხუროთმოძღვრების ძეგლი მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო ბუნებრივია, რაც უფრო ჰგავს იგი ბუნების ცოცხალ ქმნილებას.

ამიტომ არ ცდებოდა **შელინგი**, როცა არქიტექტურას მცენარის ერთგვარ მიბაძვად განიხილავდა: „საკმარისია თვალი შევავლოთ გოთურ არქიტექტურას, – წერდა გერმანელი ფილოსოფოსი, – რომ მის ყველა ფორმაში უცვლელად ამოვიკითხოთ მცენარეთა სახეები... ხამს წარმოვიდგინოთ გოთური ნაგებობა, ვთქვათ, სტრასბურგის კოშკურა ტაძარი და სხვები უშველებელ ხედ, რომელსაც თავისი შედარებით წვრილი ტანიდან გაუშლია ვეება ვარჯები ზედ დაყრილ კორძებითა და ყველა მიმართულებით გაფარჩხულ ტოტებით“ (64, 343).

ხუროთმოძღვრების მშვენიერება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში ჩანს, რომ იგი გამოხატავს და განახორციელებს თავის მიზანს

ლიად, 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 ნესებსა 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 მიწყვიც ცდილობს გამოჰქაფებდეს... ყოველ საგანს თავისი ბაგეები აქვს თავისი არსის გასაცხადებლად. ეს ბუნების ენაა, რითაც ყოველი საგანი მეტყველებს თავისი უღრმესი წიაღიდან და გამოხატავს თავის თავს... ამით ისინი პოულობენ საკუთარ დედას, რომელიც ანიჭებს მათ არსებობას და საკუთარი სახის შექმნის ნებას“ (68, 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 ხე-

ლოვნებაში.

ამას გულისხმობდა მიქელანჯელო, როცა ხუმრობდა: „ადვილია გენიალური ნაწარმოების შექმნა. უბრალოდ, აიღე მარმარილოს ლოდი და მოაცილე ყოველივე ზედმეტი“. თითქოს ბუნებისგან ეძლევა საგანი ხელოვანს, მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ხელოვანი ჰქმნის ამ საგანს თავისი ფანტაზიიდან.

საუკეთესოდ გამოხატავს ამ აზრს შოპენჰაუერი, როცა ლაპარაკობს გენიალური ანტიციპაციის (ლათინური anticipo – განვჭვრეტი) ანუ, უფრო მარტივად, ხელოვანის გენიალური ალ-ლოს შესახებ: „გენიოსის ამ ანტიციპაციას თან ახლავს საოცარი გამჭრიახობა. საგანში იდუის შემეცნების დროს გენიოსს თითქოს ესმის ბუნების სულ ოდნავი მინიშნებაც კი და ნათლად გამოსახავს იმას, რაზეც ბუნება მხოლოდ ლულლულებს. კერეკე მარმარილოზე ის გამოჰკვეთავს მშვენიერ ფორმას, რასაც ბუნება ვერ ახერხებს თავის აურაცხელ მცდელობებში. ამ მშვენიერებას ის აჩვენებს ბუნებას, თითქოს ეუბნებოდეს: „აი ის, რისი თქმაც შენ გეწადა!“ და ბრძენი ბუნება კვერს უკრავს: „დიახ, სწორედ ეს!“ (65, 298).

ეს განაპირობებს ხუროთმოძღვრებისგან სახვითი ხელოვნების განსხვავებას – ხუროთმოძღვრება თითქოს მხოლოდ შემოქმედებაა, ხოლო სახვითი ხელოვნება თითქოს მხოლოდ მიბადვა. „ხუროთმოძღვრება იმით განსხვავდება სახვითი ხელოვნებისგან და პოეზიისგან, – ამბობს შოპენჰაუერი, – რომ მას ასლი კი არ გადააქვს საგნებიდან, არამედ თვითონვეა საგანი“ (68, 430).

ამასვე ამბობს ჰეგელი: „ფერწერა და ქანდაკება გამოსახავს საგნებს, რომლებიც ჰგვანან ბუნების საგნებს. მათი ტიპი ბუნებისგანაა ნასესხები. ხუროთმოძღვრებაც ნატიფ ხელოვნებას განეკუთვნება. მაგრამ მისი ქმნილებანი, ისევე როგორც პოეტური ნაწარმოებები, რამდენადაც ისინი არ შემოიფარგლებიან უბრალო აღწერით, შეუძლებელია მივათვალოთ ბუნების მიბადვას“ (45, 48).

ხუროთმოძღვრებიდან სახვით ხელოვნებაზე, კერძოდ, ქანდაკებაზე, გადასვლას შთამბეჭდავად გვიჩვენებს ჰეგელი: „ხუროთმოძღვრებამ, ამგვარად, არაორგანული ბუნება განაღაგა

ისე სიმეტრიულად, თითქოს სული შთაბერაო; და აჰა, ჩვენს წინაშეა ღვთის ტაძარი, სახლი ღვთისმიერ საძმოსი. ამის კვალად შიგ შემოაბიჯებს ღმერთი. ინდივიდუალობის ელვა გაჰკრავს მძიმე მასას, 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“ (45, 89).

ქანდაკება სხეულებრივი სრულყოფილების და სულიერი სიდიადის გამოკვეთაა ქვაში. ამიტომ მისი საგანი ადამიანია. ცხოვრებაში, სინამდვილეში სხეულებრივი სრულყოფილების და სულიერი სიდიადის იდეები აღრეულია შემთხვევით ნიშან-თვისებებში. ხოლო საუკეთესო ეგზემპლარები, როგორც ყველაფერი შემთხვევითი, დღემოკლე და სწრაფწარმავალია. სწორედ ამ კანონზომიერების გათვალისწინებას ემყარება ხელოვანის მძლავრი ვნება, გამოჰკვეთოს ეს იდეები უამგამძლე 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 წესი, 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 ქა-

ნდაკების 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 წინ წამოსწევს 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 ტკობაა საკუთარი მშვენიერებით. ოგიუსტ როდენის „მოაზროვნე“ გონების ძალისა და მჭმუნვარების გამოკვეთაა ქვაში.

ყველა შემთხვევაში წინა პლანზეა ადამიანის შინაგანი სამყარო. სხეული მხოლოდ მის გამოხატვას ემსახურება. ამით დარღვეულია 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 იქმნება ნაბიჯის

გადადგმისას და საერთოდ ნაირ-ნაირი მოძრაობის შესრულებისას“ (45, 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 მაღლა დგომა მიზნებზე და ინტერესებზე, მაგრამ საჭიროა მოძრაობის გამოხატვაც.

ამას ვხედავთ „აპოლონ ბელვედერელის“ შემთხვევაში, როცა პითონის ძლევამოსილი მკვლელი მრისხანედ და ძალმორჭმულად განაგრძობს გზას. აქ ირღვევა ბერძნული ქანდაკების უნიკალური დიადი სისადავე და ქვიდან მძლავრი ნებისყოფის გუგუნი ისმის.

ასეთივე შინაგანი მოძრაობითაა აღსავსე თორვალდსენის ქანდაკება: მერკურს, ეს წუთია, განზე გადაუდვია თავისი ფლეიტა, მაღულად ჩაუბლუჯავს ხანჯალი და დაჟინებით აკვირდება მიმავალ მარსიასს, რათა დრო 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 ლაღად ცეკვა გამოხატავს. ცეკვა ბუნებაში არსებულ მოძრაობათა ყველაზე სრულყოფილი და ნატიფი ფორმაა. ეს გრაციის, ანუ ნარნარ მოძრაობათა ზეიშია.

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.

გ) ფერწერა

„პირველი ხელოვნება, – ამბობს ჰეგელი, – რომელიც ყველაზე ახლოსაა ქანდაკებასთან, არის ფერწერა“ (45, 91). ამიტომ თითქმის ყველაფერი, რაც ქანდაკების გამო ვთქვით, ეხე-

ბა ფერწერასაც. მაგრამ არის განსხვავებაც – 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“ (45, 91). ეს სამუალებას აძლევს ფერწერას კიდევ უფრო ნათლად გამოხატოს „წმინდა ფორმა“.

მართლაც, ყველა დედა ატარებს ჩვილისადმი სიყვარულის მზურვალე 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 მხატვრის ფანტაზიაში მოცემულ დედობრივი სიყვარულის იდეას.

ფერწერის ეს ფორმისეული თავისებურება უკავშირდება მის შინაარსეულ თავისებურებას. მძიმე სხეულებრიობისგან განძარცვა ფერწერას უხსნის გზას ადამიანის შინაგანი ცხოვრების ბევრად უფრო დანანევრებული 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 შელინგი, – სიმბოლოებია. ბუნებრივმა ინსტინქტმა ისინი აქცია იმედის, ნუხილის, სიყვარულის და ასე შემდეგ სიმბოლოებად“ (64, 291).

ამას საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება მეოცე საუკუნის გერმანელმა ფილოსოფოსმა ოსვალდ შპენგლერმა. ამ მხრივ ის გოეთეს ნამდვილი მონაფეა. 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 ფერებია არა საგანთა, არამედ ატმოსფეროსი. ისინი ცივია – ამცრობენ სხეულებრიობას და ინვევენ სიფართოვის, სიშორის და უსაზღვრობის შთაბეჭდილებას“ (69, 361).

სწორედ ამ მიზეზით ბერძენ პოლიგნოტის (– Vს.) ფრესკა ბეჯითად უარყოფდა, ხოლო ვენეციური ფერწერა ფართოდ უღებდა კარს ამ ფერებს. შპენგლერი გულისხმობს არა მსუყე, ხალისიან, ახლობელ სიმწვანეს, არამედ განუსაზღვრელ „ცისფერ-მწვანეს“; ფერს, რაიც ანაზღად იფრქვევა თეთრ, რუხ და ყავისფერებად, თან – ათასნაირ ელფერიტ.

ეს ტონები, სიღრმის გამოსახატავად, შეიმჩნევა იტალიურ, პოლანდიურ და ფრანგულ მხატვრობაში. ცისფერი მუდამ უკავშირდება წყვდიადს, სინათლის ნაკლებობას და რაღაც არანამდვილს. ის აიყოლიებს ხოლმე ფანტაზიას ძალიან შორს. გოეთემ მას „ამაღლევებელი არარაობა“ უწოდა.

ცისფერსა და მწვანეს უპირისპირდება წითელი და ყვითელი. ესენი „თბილი ფერებია“ – მატერიის, სიახლოვის, ცხოველურ გრძნობათა ფერები. წითელი ერთადერთი ფერია, რომელიც მოქმედებს ცხოველზე. ის აღაგზნებს ხოლმე და ყველაზე ახლოსაა ფალოსის სიმბოლოსთან. წმინდა ლურჯი კი მადონას საფარველია.

„წითელ-ყვითელი – ამბობს შპენგლერი – პოპულარული ფერებია, ფერები ადამიანთა გროვისა, ბალლებისა და ველურებისა, ხმაურიანი თავყრილობებისა, ბაზრისა, სახალხო დღესასწაულებისა. ცისფერი და მწვანე კი ფაუსტური ფერებია – ფერები განმარტოებისა, ზრუნვისა. ის აკავშირებს ანწყოს წარსულთან და მომავალთან... ოქროს ფონი დოგმატურია. ის გამოხატავს ღვთის არსებობასა და გამოვლენას“ (69, 362-363, 366).

ფერწერის ერთერთი უპირველესი საგანი ბუნებაა, პეიზაჟია, რადგანაც სწორედ ბუნებაა ფერთა ზეიმი. ის იპყრობს მხატვრის ყურადღებას როგორც მშვენიერი, ისე ამაღლებული სურათებით. ქრისტიანული ფერწერა ბუნების გამოხატვისას უფრო შორეთის პერსპექტივას ეტანება. ამიტომ უფრო მწვანესა და ცისფერს ახამებს ერთმანეთთან.

შეიძლება ითქვას, რომ ფერწერა ბუნების გამოხატვისას მუ-

დამ მის სულიერ ელფერს გულისხმობს – ბუნება თითქოს ადამიანის შინაგანი ცხოვრების, სულიერი მოძრაობის ტალღაა. ის მიანიშნებს ადამიანის იდილიაზე, ან სევდაზე, ან ხალისიან განწყობილებაზე, ან ფიქრზე, ან დაუდგრომელ ბორგვაზე და ასე შემდეგ.

ამიტომ პეიზაჟსა და პორტრეტს შორის იმდენი სხვაობა როდია, რამდენიც ჰგონიათ ხოლმე. ფერწერის უმაღლესი საგანი თითქოს ადამიანის სახეა. ეს მიუთითებს ბუნებისა და ფერების საიდუმლო კავშირზე სწორედ ადამიანის სულიერ ცხოვრებასთან, აზროვნებასთან.

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 გაგვახსენდეს მისი სათაყვანებელი ნიცშე – ის ლაპარაკობდა ბიზეს „ყავისფერ მუსიკაზე“. ამ ფერის მუსიკას თხზავდა ბეთჰოვენიც სიმებიანი საკრავებისთვის. ეს „ისტორიული“ ფერია, რადგან ატმოსფეროს აქცევს უსასრულო ქმნადობაზე მინიშნებად.

კათოლიკური დასავლეთი უფრო სივრცეს ხატავს და გამოიყენებს ამაღლებულ სიმწვანეს – ამ „კათოლიკურ“ ფერს. პროტესტანტულ დასავლეთს კი ადამიანის სახე უფრო იზიდავს, რისთვისაც გამოიყენებს „ტრანსცენდენტულ“ ყავისფერს, ამ „პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავს“. უმჯობე-

სია თვითონ შპენგლერს მოვუსმინოთ: „გრიუნევალდის, ლორენის, ჯორჯონეს ამაღლებული სიმწვანე სივრცის კათოლიკური ფერია. ხოლო რემბრანდტის ტრანსცენდენტული ყავისფერი – პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავი“ (69, 416–417).

ფერნერის დახასიათებისას გვერდს ვერ ავუვლით ერთ კანონზომიერებას: აქ მთავარია ფორმა, ესე იგი, 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 ვულგარულობამდეც კი მიდის: დედა ეძებს მკბენარებს ბიჭუნას თმაში. ის კი ამ დროს არხეინად განაგრძობს პურის ლოლნას.

სხვა სურათზე ორი ბიჭუნა, გარღვეულ და მწვირიან ტანსაცმელში, ჭამენ ნესესა და ყურძენს. მაგრამ აქვე ჩანს სრული უზრუნველობა და აუმღვრეველობა, 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 ჩაცუცქულან კმაყოფილნი და ბედნიერნი, თითქმის ოლიმპოს ღმერთებივით. არც არაფერს შვრებიან, 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“ (45, 174).

აქედან გამომდინარეობს, რომ ისტორიული თემის გამოხატვა თავისთავად როდი სძენს ღირსებას მხატვრულ ნაწარმოებს. შეიძლება სწორედ პირიქით იყოს, რადგან ისტორიული თემა პკვეცავს ფანტაზიას და საზღვარს უწესებს 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 სიძლიერიდან 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 თანანყობის წესები არ გამოდგება მხატვრული სახისთვის.

ზუსტად შენიშნავს ფრანგი პოეტი და მოაზროვნე პოლ ვალერი (1871–1945): „პოეტის წინაშე მთელი სიგრძე-სიგანით გადაშლილია საყოველღიურო ენა, ეს სამყარო სამუქალებებისა, რომლებიც არ შეესაბამება მის მიზანს და არც შექმნილა მისთვის“ (6, 188). პოეტის წარმოსახვა მიმართულია სხვა საგნებისკენ, სხვა „სინამდვილისკენ“, მათ გამოსახატავად კი პოეტს შეუძლება-

მო საშუალება – საყოველღიურო სიტყვები და ენა მოეპოვება. ამიტომ პოეტს ერთადერთი გზა აქვს – შეჰქმნას „ახალი ენა“ არსებული ენის ბაზაზე. სიტყვები ჰკარგავს ჩვეულებრივ მნიშვნელობას და უჩვეულო წესით 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 უწესო 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 ენაა“, მეორე კი „გულის ენა“. გრძნობებით და ვნებებით აღვსილი გული გამოხატავს თავის თავს სიტყვებს შორის არსებული საზღვრების მსხვრევით და გრამატიკული წესების თავისებური არევ-დარევით. მეტაფორა თითქოს ათავისუფლებს გონებაზე მიჯაჭვულ გრძნობას და ამით აძლიერებს მას.

ამკარაა, რომ ამ ჭარბი მგრძნობელობის 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-გასეტი – ამტკიცებს ნაწილობრივ მსგავსებას ორ საგანს შორის, რათა აქედან გამოიყვანოს მცდარი დასკვნა მათი სრული იგივეობის შესახებ. ამგვარ გადაჭარბებაში, ნამდვილი საზღვრების გარღვევაშია სწორედ პოეზიის მთელი ღირსება. იქიდან, სადაც

მთავრდება ნამდვილი მსგავსება, იწყებს გამოშუქებას მეტაფორა“ (57, 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 ვუნოდებთ ხოლმე.

ამას გულისხმობდა ხსენებული ესპანელი ფილოსოფოსი, როცა წერდა: „მეტაფორა ჭეშმარიტებაა, რეალობაში შეღწევაა. უნდა ითქვას, რომ პოეზია ერთგვარი გამოკვლევაა. იგი შეიმუშავებს ისეთსავე დადებით ცოდნას, როგორც მეცნიერება“ (57, 208).

ამას ეხმაურება გალაქტიონ ტაბიძის ლექსიც:

„ღრუბლებო შავო, მზეო საპყარო,
მე აღტაცების 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.

ფილოსოფიასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში ბევრჯერ შეუდარებიათ ერთმანეთთან ანტიკური პოეზია და ქრისტიანუ-

ლი პოეზია. ანტიკური პოეზია პლასტიკურია (ბერძნული „პლასტიკოს“ – საძერწად გამოსადეგი, ადვილად დასაყალიბებელი). ბერძნები ესწრაფოდნენ მევეთრად გამოქანდაკებულ ფორმებს. მათი გემოვნებისთვის უცხო იყო „გარდამავალი“ ფერები და ფორმები, „ვერსიფიკაციული ტრიუკები“. ისინი ფილოსოფიაშიც, ისტორიაშიც, პოეზიაშიც თითქმის ყოველთვის ამჯობინებდნენ დამკვიდრებული, პირდაპირი მნიშვნელობით გამოთქმებს. მათი შემოქმედების პლასტიკური ხასიათი ვერ იტანს მეტაფორული სტილისთვის 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 აღარ არგია. მან უნდა გამოხატოს სინამდვილის სიღრმეში დამარხული სულის ნატიფი მოძრაობანი. ამიტომ უპირატესობა ენიჭება „უჩვეულო ენას“. ჩვეულებრივი ენა გათვლილია სინამდვილეზე. სინამდვილის სულიერი საწყისი 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 და დრტივინავს, ქრისტიანულ ტრაგედიაში ტკივილის მიზეზი ღრმად შინაგანია და გარედან გაუგებარი ჩანს.

ასეა, ქრისტიანული მეტაფორა მუდამ არაბუნებრივი, გონებისთვის მიუწვდომელი კავშირებისკენ, ირაციონალური საგნებისკენაა მიდრეკილი. ანტიკური მეტაფორა კი ბუნებრივია, ხალხურია, 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 ვხედავთ პოეზიის ჟანრებს შორისაც. პოეზიის ძირითად ჟანრებად ძველთაგანვე ითქმის ეპოსი, ლირიკა და დრამა.

ზოგჯერ დავობენ 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 იდეალიზაციით – მწერალი მოვლენას ათავისუფლებს შემთხვევითი მინარევებისგან და გამოჰკვეთავს წმინდა სახეებს. გმირები გამოხატავენ ფანტაზიით შექმნილ წმინდა, იდეალურ სახეებს.

ეპოსში მოთხრობილი ამბავი სავალდებულო არაა სინამდვილეში მომხდარიყო. ის ფანტაზიის ნაყოფია. სამაგიეროდ ეს ამბავი, როგორც არისტოტელე ამბობს, შეიძლებოდა მომხდარიყო: „პოეტის ამოცანაა მოგვითხროს არა იმაზე, რაც მოხდა, არამედ იმაზე, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო“ (28, 655).

ამიტომ თხრობაში უხვადაა გამოყენებული გამოცდილებიდან აღებული მასალა და სიუჟეტის განვითარებაც მოვლენათა ჩვეულებრივ ლოგიკას მისდევს. თხრობის თანმიმდევრობაც მთლიანად ემორჩილება აზროვნების ლოგიკურ წესებს.

აქედან ცხადია, რომ ეპოსში ფანტაზია ზომიერი და შეზღუდულია. ეპოსის გმირი, ასე ვთქვათ, მხოლოდ რაოდენობრივად განსხვავდება ჩვეულებრივი ადამიანისგან. მაგალითად, ვეფხისტყაოსნის გმირებს ბევრად მეტი ძალა აქვთ, ვიდრე ჩვეულებრივ ადამიანს. იქაური სიყვარული და მეგობრობაც ჩვეულებრივი გრძნობის ბოლომდე მიყვანაა პოეტური ფანტაზიის მიერ.

მეორე მხრივ, ეპოსისთვის ზედმეტია ავტორის პირადი განცდები, მისი პიროვნების გამოხატვა. ამ მხრივ ავტორი

გამქრალია თავის თხრობაში. ის მხოლოდ მაყურებელია თვით სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილის დროსაც კი. ნიცშეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა დგას“. ის მიუკერძოებლად აღწერს. შეფასება მისი საქმე არაა.

ამიტომ ეპოსისთვის ნოყიერ ნიადაგს ჰქმნის ის დროება, როცა პიროვნება ნაკლებადაა გამოყოფილი საზოგადოებისგან, ხალხის წიაღისგან. ეპოსის ამ „უპიროვნობის“ უკიდურესი გამოხატულება ეპოსის ავტორის ანონიმურობაა. უძველესი ეპოსი, როგორც წესი, ხალხურია. ის ხალხის ნაწარმოებია და ისტორიულად იმაზე მეტხანს იქმნება, ვიდრე ერთმა ადამიანმა შეიძლება იცოცხლოს.

ამიტომ საფუძველი აქვს იმ მოსაზრებას, რომ „ილიადა“ და „ოდისეა“ არაა მარტო ჰომეროსის ნაწარმოები. არც ისაა გამორიცხული, რომ ეს ავტორი მთლად გამოგონილიც იყოს. ავტორობის საკითხი ძველებისთვის არაა მნიშვნელოვანი. ამას ისინი ნაკლებად დაგიდევენ. მათთვის თვითონ ნაწარმოებია მთავარი.

ძველი ეპოსი, უმეტესად, საგმიროა. „გილგამეშიანი“, „მაჰაბჰარატა“, „მაჰნამე“, „ამბავი ათას ერთი ღამისა“, „სიმღერა როლანდზე“, „ნიბელუნგების ბეჭედი“, „კალევალა“, „ამირანიანი“, „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ გმირების ცხოვრებაზე მოგვითხრობენ.

დროთა განმავლობაში ეპოსის შინაარსი იცვლება. თანდათან მეტი მნიშვნელობა ენიჭება ავტორის პიროვნებას, მის პირად განცდებს. იკლებს მხატვრული ტილოს სიფართოვე, რადგან პიროვნების განცდის გამოხატვა გარეგანი სივრცის ხარჯზე ხდება.

ეს იწყება თვით გმირის შინაგანი განცდისთვის ყურადღების მიპყრობით. წინ წამოინეგს სიყვარულის თემა და ავტობიოგრაფიული მოტივები. სიყვარულის თემის წინ წამოინევა ამკარად 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 განემარტოთ 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, პიროვნულია. „პოეტიკაში“ არისტოტელე გახაზავდა, რომ ლირიკაში, ეპოსისგან განსხვავებით, პოეტის პიროვნული განცდა მუდმივი და აუცილებელია.

ამიტომ 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 გამოხატვაც ლირიკაში, როგორც წესი, ავტორის შინაგანი სამყაროს გახსნას ემსახურება. პეიზაჟის თემაც ლირიკისთვის არასოდეს თვითმიზანი არაა. აქ მთავარია თვით ავტორის დამოკიდებულება ბუნების სურათთან.

ამ ლირიულ სულისკვეთებას ქრისტიანულ ხელოვნების ფილოსოფიაში და ლიტერატურაში ხშირად „რომანტიზმს“ უწოდებენ და განასხვავებენ „კლასიციზმისგან“, რაშიც ეპოსის ანტიკურ ტრადიციას გულისხმობენ. ფრიდრიხ შილერი ამ დაპირისპირებულ მსოფლმხედველობებს თუ ლიტერატურულ მეთოდებს,

შესაბამისად, „სენტიმენტალურს“ და „ნაივურს“ უწოდებდა.

ლირიკის საგანს – „შინაგან მე-ს“ შეესაბამება გამოსახვის საშუალებანიც. ლირიკოსი გატაცებულია საკუთარი თავის გამოხატვით. ამას ცდილობს ის მაშინაც, როცა შორეულ ვარსკვლავებზე ლაპარაკობს. ერთმანეთისგან ესოდენ დაშორებული საგნების დაახლოება მიუთითებს, რომ აქ გონებითა და გამოცდილებით არ ხელმძღვანელობენ. ორივეს ცვლის განცდა და ფანტაზია. შესაბამისად, დინჯი ლოგიკური თხრობა ადგილს უთმობს გრძნობამოჭარბებულ, მგზნებარე მეტყველებას.

ლირიულ აზროვნებაში ფანტაზია აშკარად ჭარბობს გონებისეულ ელემენტს. ეპოსისთვის დამახასიათებელი მხატვრული იდეალიზაცია ლირიკას აღარ აკმაყოფილებს. აქაური ფანტაზია ერთმანეთთან აკავშირებს სრულიად განსხვავებულ საგნებს. მთელი სამყარო სუბიექტურ ასოციაციებში ეხვევა.

ბალახის სუნი მოულოდნელად უკავშირდება ქალს: „ბალახს ქალის სუნი ჰქონდა“ (მურმან ლებანიძე). ასევე მოულოდნელად უკავშირდება თოვლი ქალის ხმას: „მე თოვლი მიყვარს, როგორც შენს ხმაში ერთ დროს ფარული დარდი მიყვარდა“ (გალაქტიონ ტაბიძე). ერთმანეთს სრულიად მოულოდნელად, გონებისა და გამოცდილების საწინააღმდეგოდ, უკავშირდება ქანდაკება და მოძრაობა: „ქანდაკებებმა ჩაიარეს მოხდენილ წყებად“ (გალაქტიონ ტაბიძე).

ეს მხატვრული ასოციაციები ხშირად სრულიად არაზუსტია გამოცდილებისა და გონების თვალსაზრისით: „ოცნება მგონია, სიზმარი მგონია... ქართული მოტივი – მეცხრე სიმფონია“ (გალაქტიონ ტაბიძე). „მწუხრის კვამლებში ჩანს ჯიოკონდა – ქართველი ქალი!“ (უცნობი ავტორი). აქ ისტორიული სიზუსტეა თავდაყირა დაყენებული.

სხვა შემთხვევაში ირღვევა ბუნების კანონზომიერება: „დაათრობს მთვარე თოვლიან ალვებს ივლისისფერი ყინვის თასებით“ (გალაქტიონ ტაბიძე). ბუნების წესის თანახმად, ივლისი და ყინვა სრულიად გამორიცხავს ერთმანეთს. „ყინულის სპეტაკ ზოდებში ცეცხლთან შეხვედრა მინდოდა“ (უცნობი ავტორი). ბუნების კანონით, ცეცხლი და ყინული ერთმანეთს გამორიცხავს. ამიტომ ეს მხატვრული სახე შეიცავს ბუნების კანონზომიერების

უარყოფას.

მთავარია ეს ასოციაციები ტრიუკად, ეფექტურ სვლად არ მოგვეჩვენოს. ლირიკის მთელი არსი ამ გარეგანი ტრიუკების შინაგან საზრისშია. მასში ჩანს საგანთა მრავალსახეობის და, რაც მთავარია, სულიერისა და ნივთიერის ერთიანი ძირი. როგორც საგანთა გრძნობადი მრავალსახეობა ითხოვს რაციონალურ ენას, ისე ამ მრავალსახეობის ერთიანი ძირი – ირაციონალურ, ლირიკის ენას.

რაციონალური ენა არაა საკმარისი, რადგან გრძნობადი მრავალსახეობა ერთი ძირიდანაა ამოფეთქილი. საჭირო ხდება „ირაციონალური ენა“, ანუ ლირიკა, რასაც პოლ ვალერი „ნმინდა პოეზიას“ უწოდებდა. აქ სიტყვა ნაირ-ნაირ მნიშვნელობას იძენს. ამიტომ რაციონალური ენა ბორკილებად იქცევა ფანტაზიისა და გრძნობისთვის. ის გარეგანი სინამდვილის მთავარი ატრიბუტია და ხელს უშლის ლირიულ აზროვნებას „საიდუმლოს“ გამოხატვაში. აუცილებელი ხდება „ახალი გრამატიკა“, ურომლისოდაც 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, „რამდენიმე დღე პეტროგრადში“)

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?
სულო, რა გემართება? გულო, რა მოგივიდა?

(*გულო, რა გემართება?*)

მკითხველი არ ღიზიანდება ასეთი უთავბოლო ლოგიკით. პირიქით, სიამოვნებით ხვდება მას. მკითხველს თითქოს ეხმარება კიდევ ეს არაზუსტი ლოგიკა საქმის არსის წვდომაში. ზუსტი ლოგიკა მას მიაღწერს მავდა 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 ტკბება 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 გაცვილებით კეთილშობილი და ღირსეულია, ვიდრე რითმა. ამიტომ რითმას უგულუბელჰყოფდნენ ძველები. ის წინ წამოსწიეს ბარბაროსობის ეპოქაში, როცა ძველი ენები შეირყვნა“ (66, 548).

იგივე ფილოსოფოსი საინტერესოდ აგვიხსნის 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 წყალობით, ჩანს ჭეშმარიტებად“ (66, 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 თანაწყობა, ანუ მუსიკალობის განცდა. მის გამოსახატად კი საჭიროა „მუსიკალური ენა“, ანუ ლირიკა.

მაგრამ არასოდეს არ უნდა დაგვავიწყდეს მთავარი: „სიზმრის ლოგიკაც“ და მუსიკალობაც მაშინვე გარეგან ეფექტად და „ტრიუკად“ იქცევა, თუ ისინი ზემოხსენებული მეტაფიზიკური საიდუმლოების განცდით არაა გამოწვეული. თუკი ეს განცდა არ არსებობს, მაშინ ლირიკა იქცევა „ვერბალურ აკრობატიკად“ და თითიდან გამოწოვილ 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 მოქმედების მიბაძვა“ (28, 651).

თვითონ ავტორი იმდენადაა მოცილებული მოქმედების ველს, რომ ხანდახან საჭირო ხდება მისი საგანგებო გამოსვლა რემარკის 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 ხედება მას, მაშინ დრამას ტრაგედიის სახე აქვს. უბედურებაში გახვეული გმირი ჩვენს თანაგრძნობას იწვევს, ხოლო მისი შეუპოვრობა – აღტაცებას.

კომედია, საუკეთესო შემთხვევაში, სწორედ ტრაგედიას ეკერის ზედ და ეგრეთწოდებულ ტრაგიკომედიად წარმოგვიდგება. ასე იმიტომ ხდება, რომ ორივე ჟანრში ცხოვრების ბოროტი არსია ასახული: ერთ შემთხვევაში ირიბად, მეორეში – პირდაპირ. ამიტომ ტრაგედია მაღლა 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 გადაჯაჭვამაც. ასეა „მეფე ლირში“, „რომეო და ჯულიეტაში“. ორივეგან უბედურება შემთხვევითობად ჩანს.

ტრაგედია ყველაზე ღრმა და დამაჯერებელი მაშინაა, როცა უბედურება არ უკავშირდება არც ბოროტ ხასიათს, არც შემთხვევით ვითარებებს და სრულიად კანონზომიერად 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 იქიდან აღმოცენდება. სწორედ ამას ნიშნავს მისი განსაზღვრულობა ბედისწერით, როგორც ბიბლიაშია აღამიანთა უბედურება იმთავითვე დადგენილი პირველი აღამიანების 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 შემოფარგვლა 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 დამნაშავეა მეტაფიზიკურად. ის ატარებს თავის თავში ბრალს ამქვეყნად გაჩენის გამო. ამ აზრს შეიცავს კალდერონის სიტყვები:

„აღამიანის უმთავრესი ცოდვა ისაა,
რომ დაიბადა ამ ქვეყანაზე!“

აღამიანად ყოფნა უსამართლობაა, რის გამოც ცხოვრების უბედური დასასრული სამართლიანობაა. აი რატომაა ასე მართალი და დამაჯერებელი ყოველმხრივ კეთილშობილი გმირის დაღუპვა დიდი მწერლის ტრაგედიაში.

დიდია ტრაგედიის ეფექტი. მის განმწმენდ 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 გვამზადებს იმისთვის, რომ უკეთ გავუმკლავდეთ ცხოვრებისეულ დარტყმებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტრაგედიის საშუალებით ჩვენი გონება ინმინდება და ნებისყოფა იწმენდება.

„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 დარწმუნება და ამიტომ არ ღირან იმად, რომ ზედ მივეჯაჭვოთ. ამაშია ტრაგედიის სულისკვეთება – მას მივყავართ დამშვიდებისკენ“ (66, 556-557).

ამ ტრაგიკულ იდეალს გამოხატავს პუშკინის ლექსი:

კმარა, ძვირფასო, კმარა! გული სიმშვიდეს ითხოვს,
ისე მიჰქრიან დღენი, რაშებიანო თითქოს.
რაღაც სასწაულს 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

„პარმენიდული“ და „პერაკლიტური“ მხარეები შეიძლება პლასტიკურ და მუსიკალურ სულისკვეთებებად წარმოვიდგინოთ.

მართებულად შენიშნავდა **შელინგი**: „მუსიკა, თავისი უმაღლესი მნიშვნელობით, გამოხატავს საგანთა ქმნადობას, მარადმედინობას, ერთიანობის დაუსრულებელ შემოსვას უთვალავ ფერით. ფერწერა კი გამოხატავს უკვე ჩამოყალიბებულ, მყარ საგნებს“ (64, 290).

რაკი მუსიკაში სივრცე გამჭრალია და მხოლოდ დრო რჩება, ამიტომ მუსიკა, განსხვავებით ხელოვნების სხვა დარგებისგან, არაა ხილული. ის მხოლოდ ისმის. ამით ის არ ჰგავს ხილულ სინამდვილეს და არც წარმოადგენს მის მიბაძვას. ის თითქმის თვითონაა ხილული სინამდვილის არსი, ქმნადობის საიდუმლოება, და გამსჭვალავს საგნებს.

ამას მიაქციეს ყურადღება **პითაგორელებმა** და სამყარო მუსიკალურ ნაწარმოებად წაიკითხეს. მათ ჩაუყარეს საფუძველი ციურ მოძრაობათა გაგებას რიტმად და მუსიკად.

პითაგორელთა მოძღვრების ეს მხარე **პლატონსაც** იზიდავდა. დიალოგში „ფილებოს“ იგი მუსიკოსს ახასიათებს იმ ადამიანად, ვინც ჭერეტს ზეგრძნობად, ესე იგი, საგანთა გულში მფეთქავ პარმონიას.

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 პარმონიას.

მუსიკისა და რიცხვის შინაგან ერთიანობას გახაზავდა **ლაიბნიცი** თავის მახვილ შენიშვნაში: „მუსიკა არის არითმეტიკული ვარჯიში სულისა, რომელსაც არ ძალუძს საკუთარი თავის გამოთვლა“ (65, 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 მოგვრილ 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 შეიცავენ. ამიტომ მათი ხილვა და, საზოგადოდ, აღქმა ადვილია. მუსიკა კი მხოლოდ დროშია. აქ ბგერა ბგერას მისდევს. ბგერა უკვე გამქრალია, როცა მის ადგილს მეორე ბგერა 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 იფშვნება.

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 შეღწევაა. ეს არის დროის გადასროლა და მომწყვდევა 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 ერთმანეთს ჰგვანან ისინი სხვაზე მეტად. არქიტექტურა ხილული მუსიკაა თითქოს, ხოლო მუსიკა – უხილავი არქიტექტურა. ამას გოეთე შენიშნავდა ეკერმანთან საუბრებში. თუ სამყაროს დიად არქიტექტურულ ქმნილებად წარმოვიდგენთ, მუსიკა მასში განხორ-

ციელებულ 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, გამანონასწორებელი ძალა. მათი ურთიერთქმედებით იქმნება ქვეყნიერების სიმყარე, სამყარო, ანუ დაპირისპირებულია წონასწორობა.

ეს უკანასკნელი ერთმანეთის გამანადგურებელ ძალთა დროებითი რევერანსი და მდგრადობაა. ამიტომ საპირისპირო ძალთა სწორი თანაფარდობა, ანუ სიმეტრია შესაძლებელს ხდის არსებობას და, შესაბამისად, ინვესს სასიამოვნო ნყოფის, 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 წონასწორობაა.

ჰეგელი ღრმად შენიშნავს სიმეტრიის და მუსიკის უთანაზომობასაც. სიმეტრია თავისი ზუსტი წონასწორობით ჰკლავს სიცოცხლეს და ამიტომაც ვერ ამოწურავს მხატვრული ნაწარმოების ბუნებას, მის გარეგან მხარესაც კი. მისი სავანე არაცოცხალი ბუნება, სივრცის და დროის მონაკვეთებია. სიცოცხლე კი ერთ-

გვარი 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 წონასწორობაა მარტივი მუსიკალური ერთეულების, ვთქვათ, ტაქტის შიგნით. ასიმეტრია გადასვლაა ახალ ტაქტზე, რაც პირველადი მარტივი სიმეტრიის დარღვევითაა 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 აწონასწორებს.

ეს უკვე უფრო რთული და მაღალი სიმეტრიაა. ჰეგელი მას რთულ, „თვისებრივ სიმეტრიას“ უწოდებდა და განასხვავებდა მარტივი, „რაოდენობრივი სიმეტრიისგან“. სწორედ ეს „თვისებრივი სიმეტრიაა“ ჰარმონია.

სიმეტრია ჩანს მუსიკალური ნაწარმოების მათემატიკურ სიზუსტეში, რაოდენობრივ წესრიგში, ხოლო ჰარმონია – განსხვავებული, არაერთგვაროვანი ნაწილების შეხამებაში, მათს სრულ მთლიანობაში. ასე ერწყმის ფერებიც ბუნებაში და მხატვრის ტილოზე.

ეს არახილული სახითაა მოცემული და მხოლოდ ისმის მუსიკაში. სრულიად სხვადასხვა მიმართულების, სიმაღლის, დიაპაზონის და ტემბრის ბგერები ხუჭუჭდება ერთ მთლიან ქმნილებაში – უხილავი ძაფებით შეთხზულ და უთვალავ ფერით დაგრაგნილ „მთვარის სონატაში“.

13. 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, 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 სინმინდეს.

ამ დროს თხრობა დინჯი და ზედმიწევნით თანმიმდევრულია. ფერები, ხაზები, ბგერები ბუნებრივია. თითქოს გმირები ლაპარაკობენ და არა ავტორი. ხელოვანი თითქოს გამქრალია თავის ნაწარმოებში. არ ჩანს მისი პიროვნება, მისი ინდივიდუური თავისებურებანი. ასეთი ხელოვნება რეალისტურია (ლათინური *realis* – ნამდვილი).

მეორე შემთხვევაში წარმოსახვა შორდება „სინამდვილეს“. ხელოვანი „ემდურის სოფელს“, განხეთქილებაშია სინამდვილესთან, უმხედრდება მის კანონზომიერებას. სინამდვილე მას წარმოუდგება მდაბალ, უხეშ და უხამს ვითარებად. მისი წარმოსახვის წმინდა ფორმები ვერ ეწყობა „სინამდვილეს“, ვერ იბუდებს მასში: „გულისთქმა ჩემი შენს იქითა ეძიებს სადგურს“ (ბარათაშვილი). ის არ ეკარება ცივ და მიუსაფარ ნუთისოფელს, გაურბის მას, მეტადრე ადამიანებს:

„სადმე ყრუ ადგილს დავესახლები
სხვა საუკუნის მგზავრი გვიანი,
სადაც იქნება ცოფი ნაკლები
და უფრო ნაკლებ ადამიანი!“

(გალაქტიონ ტაბიძე, „გზაში“)

ადამიანებისგან, ცხოვრების ხმაურისგან განრიდებაში ჰპო-
ვებს პოეტი შვებას:

„წარვედ წყალის პირს სევდიანი, ფიქრთ გასართველად,
აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად“

(ნიკოლოზ ბარათაშვილი, „ფიქრნი მტკერის პირას“)

პოეტი განმარტობას ესწრაფვის, რადგან მისი სავანე – წარ-
მოსახვა სრულიად განსხვავდება საზოგადოებრივი ცხოვრების-
გან, „სინამდვილისგან“. მარტოობისას მას აღარავინ შეუშლის
ხელს გაექცეს „სინამდვილეს“ და დამკვიდრდეს ოცნებებში.

ამგვარი ხელოვანის მთავარი, ამოსავალი განცდა სრულიად
ნათელია – „სინამდვილე“ არ შეესაბამება იდეას, „წმინდა ფორ-
მას“; ის ძირეულ ნაკლს შეიცავს. ამიტომ ფორმის სინამდვილე მი-
იღწევა არა „საგნებისგან ზედმეტის მოცილებით“, როგორც რე-
ალისტი ფიქრობს, არამედ საგანთაგან განრიდებით.

ოცნება სრულია, „სინამდვილე“ – ღრმად ნაკლული. ამი-
ტომ უკანასკნელი ნაკლებად გამოსადეგია წარმოსახულის გამო-
სატყემლად. აღქმები და გონება აღარაა წარმოსახვის მოკავშირე,
რადგან ისინი „რეალობის პრინციპებია“. მხატვრული წარმოსახ-
ვა, უპირველეს ყოვლისა, მათგან თავისუფლებათ. ის „სინამდ-
ვილის“ მიღმა მკვიდრდება.

ის ფანტასტიურ, არანამდვილ საგნებს დასტრიალებს, ერ-
იდება დღის სინათლეს და თავს აფარებს საღამოს ლანდებს, მთ-
ვარის აჩრდილებს. ხელოვანი ჭვრეტს არა საგნებს, არამედ მათს
ანარეკლებს. მისი ჭვრეტა გარბის მიწიდან ცისკენ, სინამდვილი-
დან ოცნებისკენ. შემოქმედება სულ უფრო ნაკლებადაა „სინამდ-
ვილის“ გამოსახვა. ის უფრო სინამდვილის გაშიფრვა, მისგან
უცხო შინაარსების ამოკითხვაა.

ასეთი ხელოვნება რომანტიკულია. 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 – დაქვეითებული). ხელოვანი ფიქრობს, რომ ეგრეთწოდებული „სინამდვილე“ სინამდვილის დაფარვა და მოჩვენება უფროა. უკეთეს შემთხვევაში, ის მხოლოდ მიაინიშნებს 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 განიწმინდოს გონებისა და კულტურისგან.

ეს მიიღწევა პირველყოფილი უშუალოების აღდგენით. ხელოვანმა ადგილზევე 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, მისი დაფარვაა. მან ადამიანის სინამდვილე უნდა

ამოიკითხოს არა ქცევაში, რაიც გაკულტურებულია, არამედ ქვეტექსტში, უნებლიე მოძრაობებში; არა მეტყველებაში, არამედ სიჩუმეში ან წამოძახილებში.

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. დეკადენტი ხელოვანს მუდამ ახსოვს, რომ მის მიერ გამოხატული იდეა არაა ნამდვილი, ის მისივე წარმოსახვის ნაყოფია, თამაშია, სინამდვილის ერთგვარი გამოწვევა და აბუჩად აგდებაა. 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 ვნალელობ, დაე ვცდებოდე!
ავადმყოფ გულს სურს, რომ მას ოცნების
თეთრ ანგელოსად ევლინებოდე.
დაინვას გული უცნაურ ტრფობით,
ცრემლით აივსოს ზღვა-საწყაული,
ოღონდ მჯეროდეს მე ჩემი ბოდვა
და სიყვარულის დღესასწაული.

ხელოვანს აღარ სჯერა მის მიერ გამოხატული იდეის ნამდვილობა, ის წარმოუდგება ავადმყოფურ ოცნებად. ხელოვნების გამოგონილობის ცნობიერება მეტიმეტად იზრდება. ამ მშვენიერ ლექსს ეს 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.



ციტირებული ლიტერატურა

1. ავალიანი სერგი. ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები. „მეცნიერება“. თბილისი, 1983.
2. ახალი ინდოეთის მოაზროვნეები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1978.
3. ბაკურაძე ოთარ, თავისუფლება და აუცლებლობა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1964.
4. დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983.
5. ენგელსი ფრიდრიხ, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950.
6. ვალერი პოლ, რჩეული პროზა, „ნაკადული“, თბილისი, 1983.
7. ვივეკანანდა სვამი, ძველი ინდური ფილოსოფია, „ბჰარატი“, თბილისი, 1996.
8. კასირერი ერნსტ, რა არის ადამიანი? „განათლება“, თბილისი, 1983.
9. კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მეტაფიზიკა, თბილისი, 2005.
10. ლაო-ძი, დაო დე ძინი, „განათლება“, თბილისი, 1990.
11. ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ. III, „მეცნიერება“, თბილისი, 1974.
12. ორტეგა-გასეტი ხოსე, მასების ამბოხი, თარმგმ. ბ.ბრეგვაძე „ხომლი“, თბილისი, 1993.
13. ოშო, მდოგვის მარცვალი, „სავანელა“, თბილისი, 1994.
14. პასკალი ბლეზ, აზრები, თარმგმ. ბ.ბრეგვაძე „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1981.
15. პლატონი, სახელმწიფო, თარმგმ. ბ.ბრეგვაძე „ნეკერი“, თბილისი, 2003.
16. პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1975.
17. პოპერი კარლ, ვარაუდები და დარღვევები, „კვარი“, თბილისი, 2000.

18. შილერი ფრიდრიხ, ტრაგედიები, „სახელგამი“, თბილისი, 1949.
19. შოპენჰაუერი არტურ, სქესური სიყვარულის მეტაფიზიკა. „Carpe diem“, თბილისი, 2011.
20. წერეთელი აკაკი, რჩეული ნაწარმოებები, ტ. V, „საქართველო“, თბილისი, 1990.
21. ჭავჭავაძე ილია, თხზულებანი, ტ. II, სახელგამი, თბილისი, 1940.
22. ჭავჭავაძე ილია, თხზულებანი, „საბჭოთა საქართველო“, 1984.
23. ჰეროდოტე, ისტორია, ტ. I, თსუ, თბილისი, 1975.
24. Августин, Избранные сочинения, Москва, 1886.
25. Антология мировой философии, т. I, Москва, 1969.
26. Аристотель, соч. т. 1, Москва, 1976.
27. Аристотель, соч. т. 3, Москва, 1981.
28. Аристотель, соч. т. 4, Москва, 1976.
29. Бергсон Анри, Творческая эволюция. Материя и память, Минск, 1999.
30. Бердяев Николай, Мир объектов (Опыт философии одиночества и общения), Париж, 1938.
31. Бердяев Николай, О рабстве и свободе человека, (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939.
32. Бубер Мартин, Два образа веры, Москва, 1999.
33. Виндельбанд Вильгельм, Избранное, Дух и история, Москва, 1995.
34. Гвардини Романо, Конец Нового времени, „Вопросы философии“ 1990. 4, Москва.
35. Гегель, соч.т. I, Москва, 1929.
36. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 1, Москва, 1974.
37. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 2, Москва, 1975.
38. Гегель, Энциклопедия философских наук, ч. 3, Москва, 1956.
39. Гегель, Энциклопедия философских наук, т. 3, Москва, 1977.
40. Гегель, соч. т. VII, Москва, 1934.
41. Гегель, соч. т. VIII, Москва, 1935.

42. Гегель, соч. т. IX, Лекции по истории философии, книга первая, Москва, 1932.
43. Гегель, соч. т. X, Лекции по истории философии, книга вторая, Москва, 1932.
44. Гегель, соч. т. XI, Лекции по истории философии, книга третья, Москва _ Ленинград, 1935.
45. Гегель, соч. т. XII, Москва, 1938.
46. Гегель, Работы разных лет, т. 2, Москва, 1971.
47. Гете Иоган Вольфганг, Избранные сочинения по естествознанию, Москва, 1957.
48. Гольбах Пьер, Избранные произведения, т. 1, Москва, 1963.
49. Горький Максим, Рассказы и повести, Москва, 1976.
50. Древне-Римская философия (От Эпиктета до Марка Аврелия), Москва-Харьков, 1999.
51. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т.1, Москва, 1962.
52. Камю Альбер, Бунтующий человек, Москва, 1990.
53. Кант, Критика практического разума, СПб, 1995.
54. Кант, Критика способности суждения, СПб, 2001.
55. Кассирер Эрнст, Философия просвещения, Москва, 2004.
56. Кьеркегор Серен, Наслаждение и долг, Ростов-на-Дону, 1998.
57. Ортега-Гассет Хосе, Эстетика. Философия культуры, Москва, 1991.
58. Платон, Избранные диалоги, Москва, 2002.
59. Радхакришнан Сервапалли, Индийская философия, т. 1-2, Москва, 1956.
60. Соловьев Владимир, соч. т. 2, Москва, 1988.
61. Фейербах Людвиг, История философии, собр. произведений, т. 2, Москва, 1974.
62. Фромм Эрих, Здоровое общество. „Психоанализ и культура“, Москва, 1995.
63. Фромм Эрих, Психоанализ и этика, Москва, 1993.
64. Шеллинг Ф.-В. Философия искусства, Москва, 1999.

65. Шопенгауэр Артур, Мир как воля и представление, т.1, Минск, 1998.
66. Шопенгауэр Артур, Мир как воля и представление, т.2, Минск, 1999.
67. Шопенгауэр Артур, Свобода воли и нравственность, Москва, 1992.
68. Шопенгауэр Артур, Сборник произведений, Минск, 1998.
69. Шпенглер Освальд, Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории т. 1. Образ и действительность, Минск, 1997.
70. Шпенглер Освальд, Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории, т. 2. Всемирно-исторические перспективы, 1998.
71. Хайдеггер Мартин, Основные понятия метафизики, „Вопросы философии“ 1989, 9.
72. Хайдеггер Мартин, Разговор на проселочной дороге, Москва, 1991.
73. Юм Давид, Трактат о человеческой природе, Минск, 1998.
74. Юнг Карл, Избранное, Минск, 1998.

I. ფილოსოფიის ზოგადი დახასიათება

1. ფილოსოფიის ცნება.....	1
ა) ფილოსოფიის ძირითადი საკითხების წრე.	3
ბ) ფილოსოფიის ორი ელემენტი და ორი ძირითადი მეთოდი.	7
2. ძირითადი მიმართულებანი ფილოსოფიაში	11
ა) მეტაფიზიკოსები და პოზიტივისტები.	11
ბ) მატერიალისტები და იდეალისტები.....	17
გ) რაციონალისტები და ირაციონალისტები.	27
დ) ოპტიმისტები და პესიმისტები.	31

II. მეტაფიზიკა

1. სუბსტანციის პრობლემა და მისი ასპექტები.....	37
2. სიცარიელე.....	38
3. მატერია.	43
4. სულიერება.....	47
ა) სულიერების ზოგადი ცნება	47
ბ) სულის სუბსტანციურობის პრობლემა.....	49
გ) ენა და მეტყველება.....	53
დ) ღმერთის არსებობის პრობლემა	55
5. მიზანშეწონილება.....	64
6. ბრძოლა.....	69
7. ცვალებადობა.....	76
ა) ცვალებადობის ზოგადი ცნება	76
ბ) ღრო	80
გ) ცვალებადობა და საგნობრიობა	84
დ) ცვალებადობის საზრისის პრობლემა.....	90
8. კანონზომიერება	97
ა) კანონის ცნება.....	97

ბ) კანონთა კლასიფიკაცია	100
გ) საკმაო საფუძვლის კანონი.....	104
დ) აუცილებლობა და შემთხვევითობა.....	108
ე) შესაძლებლობის პრობლემა.....	113

9. განვითარება	117
ა) განვითარების ცნება	117
ბ) არაორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება.....	121
გ) ორგანული ბუნების ზოგადი დახასიათება	124
დ) მცენარე.....	126
ე) ცხოველი	126
ვ) ადამიანის ზოგადი დახასიათება	129

III. ადამიანი

1. ადამიანის სულიერი წყობა.....	132
ა) ადამიანური შემეცნება	132
ბ) ადამიანური გრძნობა	136
გ) ადამიანის მოქმედებითობა.....	141
დ) ცნობიერების ორი დონე.....	145
2. ადამიანის სხეულებრივი წყობა	149
3. ქალი და მამაკაცი	152
4. ადამიანის ინდივიდურობა	157
5. ადამიანის „ფენები“	162
6. ადამიანი და თავისუფლება	166
ა) თავისუფლების დადებითი შინაარსი.....	166
ბ) თავისუფლების უარყოფითი შინაარსი	169
გ) ზნეობრივი თავისუფლება	172
დ) თავისუფლებისა და იძულების თანაფარდობა	175
7. ადამიანი და მითი.....	178
ა) გონებისა და წარმოსახვის „ორხელისუფლებიანობა“	178
ბ) მითის ისტორიულობა.....	181
8. ადამიანის ისტორიულობა	186
ა) ადამიანის ისტორიული ტიპები	186
ბ) ადამიანის ასაკობრივი ისტორია	192
გ) ადამიანის ეგზისტენციური ისტორიის ცნება.....	196

დ) „ბუნებრივი ადამიანი“	198
ე) „ეთიკური ადამიანი“	203
ვ) „ზეკაცი“	206
9. ადამიანის ძირითადი მანკიერებანი	208
10. ბოროტების წყაროსათვის	215
11. ადამიანის ძირითადი სათნოებანი.....	218

IV. ადამიანის დამოკიდებულება სიკეთესა და ბოროტებასთან

1. სიკეთისა და ბოროტების ცნებები	222
2. სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური და მეტაფიზიკური შინაარსი.....	225
3. არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის.....	229
4. კეთილი ქცევის საფუძველი	231
5. ადამიანის მორალური მანკიერებანი	235
6. ადამიანის მორალური სათნოებანი.....	243

V. ადამიანთა საზოგადოება

1. საზოგადოების აუცილებლობა ადამიანისთვის.....	249
2. საზოგადოების მთავარი წინააღმდეგობა.....	252
3. „ტრადიციული“ და „არატრადიციული“ საზოგადოებანი..	256
4. ადამიანთა ერთობის ისტორიული ფორმები.....	260
ა) ოჯახი.....	260
ბ) გვარი და ტომი	262
გ) ხალხი.....	265
5. სახელმწიფო.....	270
ა) სახელმწიფოს წარმოშობა.....	270
ბ) სახელმწიფოს მმართველობის ფორმები.....	276
გ) მმართველობის რეჟიმები	283
6. სოციალური თანასწორობის პრობლემა	287
ა) სოციალური ჯგუფი და სოციალური ფენა	287
ბ) სოციალური უთანასწორობის ისტორიული ცვალებადობა.....	290
გ) სოციალური თანასწორობის უტოპიურობა	296
7. საზოგადოება და პიროვნება	300

ა) პიროვნების ცნება.....	300
ბ) „პიროვნების რაოდენობის“ პრობლემა.....	303
გ) სუსტი და ძლიერი პიროვნებები.....	304
დ) „უარყოფითი“ და „დადებითი“ პიროვნებები.....	307
ე) საზოგადოებისა და პიროვნების წინააღმდეგობა.....	310
ვ) „მიკროაღმსიანი“	314

VI. ისტორიის ფილოსოფია

1. საზოგადოების ისტორიის ცნება.....	319
2. ისტორიის პერიოდიზაცია და ფილოსოფიური შინაარსი..	323
3. ისტორიის სუბიექტი.....	327
4. კაცობრიობის წინაისტორია (მითოსური ხანა).....	331
5. ისტორიის რელიგიური ხანა	334
6. ისტორიის რაციონალური ხანა.....	345
ა) რაციონალური ხანის ზოგადი დახასიათება.....	345
ბ) რენესანსი.....	346
გ) განმანათლებლობა	351
დ) ნიჰილიზმი	359
ე) მეოცე საუკუნის მსოფლიოს ძირითადი წინააღმდეგობა ..	368
ვ) კაცობრიობის მომავალი.....	373

VII. გნოსეოლოგია

1. გნოსეოლოგიის ცნება.....	378
2. დოგმატიზმი და სკეპტიციზმი.....	380
3. შემეცნების ცნება	384
4. შემეცნების ობიექტი და სუბიექტი.....	386
5. შემეცნების წყარო.....	389
6. შემეცნების სახეობანი.....	393
7. შემეცნების დონეები	395
8. მეცნიერული შემეცნების ფორმები და მეთოდები.....	396
9. ჭეშმარიტების პრობლემა	403
10. მხატვრული შემეცნების ზოგადი დახასიათება.....	405
11. მხატვრული აღქმის ძირითადი ფორმები (მშვენიერი და ამაღლებული)	409

12. მხატვრული სახის მრავალგვარობა	414
ა) ხუროთმოძღვრება	414
ბ) ქანდაკება	417
გ) ფერწერა	421
დ) პოეზია (ზოგადი დახასიათება)	426
ე) ეპოსი	430
ვ) ლირიკა	432
ზ) დრამა	436
თ) მუსიკა	439
13. წარმოსახვა და სინამდვილე	444
ციტირებული ლიტერატურა :	449