

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური ძიებანი

{პრეპული მეჩვიდმეტე }

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
{SEVENTEENTH COLLECTED ARTICLES}



გამომცემლობა „ენივერსალი“
თბილისი 2013

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)
(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XVII კრებულში გამოქვეყნებული სტატიები იმის დასტურია, რომ ჩვენს რესპუბლიკაში, მიუხედავად მძიმე პოლიტიკური და ეკონომიკური ვითარებისა, რასაც ადგილი ჰქონდა უკანასკნელ წლებში, ფილოსოფიისადმი ინტერესი არა მარტო არ გამქრალა, არამედ, პირიქით, კიდევ უფრო გაღრმავდა და გაძლიერდა. უნდა მოველოდეთ, რომ ეს პროცესი სამომავლოდ კვლავ გაგრძელდება და კიდევ უფრო მაღალ დონეს მიაღწევს.

რედაქტორი სერგი ავალიანი

რეცენზენტები: მამუკა დოლიძე
რევაზ გორდეზიანი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია:

ასათიანი გურამ
ბრეგაძე ანზორ
გოუბარი ეშ
დოლიძე მამუკა
კვარაცხელია ნაპო
ნაჭყებია გურამ
ფანჯიკიძე თეიმურაზ
ქეცბაია კახა
ხასაია ზურაბ

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2013

თბილისი, 0179, გ. ვაკევანაშვილი ბაზ. 19, თე: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

რედაქტორის ნინასითვაობა

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მეჩვიდმეტე კრეპულში იპეჭდება როგორც ძველი, ისე ახალი თაობის ფილოსოფოსთა ნაშრომები, რომ-ლებიც საკმაოდ ნათლად ასახავს ფილოსოფიური აზროვნების დონეს ჩვენს რესპუბლიკაში. ფილოსოფიური კვლევის დონის ამაღლება კი პრიორიტეტული უნდა იყოს ყველასათვის, ვინც დაინტერესებულია ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებით საქართველოში.

დიდად სამწუხაროა, რომ მესამე ათასწლეული ჩვენს რესპუბ-ლიკაში დაიწყო როგორც ფილოსოფიურ, ასევე სხვა მეცნიერებათა მი-მართ ნაპილისტური დამოკიდებულების დამკვიდრების მცდელობით. მეცნიერების, მათ შორის ფილოსოფიის და სხვა კულტურული მიმარ-თულებების რეფორმების ნიღბით ანგრევდნენ მათ და ამკვიდრებდნენ ისეთ ნორმებს, რასაც მხოლოდ ზიანის მოტანა შეეძლო ქართული მეც-ნიერებისა და ხელოვნებისათვის; კერძოდ, დაიხურა დიდი ტრადიციე-ბისა და პერსპექტივების მქონე ფილოსოფიის ინსტიტუტი; იგივე ბედი გაიზიარა სხვა სამეცნიერო ინსტიტუტებმაც. უმაღლეს სასწავლებ-ლებში გაუქმდა ფილოსოფიური კათედრები და ფაკულტეტები; გააძე-ვეს ძველი თაობის პროფესორ-მასწავლებლები, რის შედეგად მკვეთ-რად დაეცა ფილოსოფიური დისციპლინების სწავლებისა და, საერ-თოდ, ფილოსოფიური პრობლემების კვლევის დონე ჩვენს რესპუბლი-კაში, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიამ და მისმა საგამომცემლო ორგანომ „ფილოსოფიური ძიებანი“, დიდი განსაკუდე-ლის მიუხედავად, გაუძლო ამ ფსევდორომატორების შემოტევებს, შეინარჩუნა თავი და, როგორც ერთადერთმა ფილოსოფიურმა ორგა-ნიზაციამ და საგამომცემლო ორგანომ განვლილი წლების მანძილზე დიდი დახმარება გაუნია როგორც ძველი თაობის ფილოსოფოსთა გა-მოკვლევების გამოქვეყნების, ასევე მომავალი თაობის მკვლევართა კვალიფიკაციის ამაღლების საქმეს ჩვენს რესპუბლიკაში.

იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ამიერიდან ახლად დამყარებული პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი ვითარების შედეგად დროუ-ლად შეიცვლება არსებული ვითარება და დამკვიდრდება ისეთი პი-რობები, რომ ქართულმა ფილოსოფიამ, ისევე როგორც სხვა მეცნი-ერებებმა, აგრეთვე ხელოვნების დარგებმა და კულტურულმა ცენ-ტრებმა კვლავ შეძლონ ნარმატებული საქმიანობა ჩვენი ქვეყნის სა-კეთილდღეოდ.

სერგი ავალიანი
11 ოქტომბერი, 2012.

ნაცილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი

2012

FIRST PART

**REFERENCE BOOK OF THE ACADEMY OF PHILOSOPHICAL
SCIENCES OF GEORGIA**

2012

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსები:**

1. ავალიანი სერგი
2. ასათიანი გურამი
3. ბალანჩივაძე რევაზ
4. ბრეგაძე ანზორ
5. ბრეგვაძე ბაჩანა
6. ბურჯალიანი არსენ
7. გახოკიძე რამაზ
8. გოლეთიანი რობერტ
9. გორდეზიანი რევაზ
10. გოუბარი ეშ
11. დვალიშვილი ემანუელ
12. დოლიძე მამუკა
13. იმედაძე ირაკლი
14. კალანდია ირაკლი
15. კვარაცხელია ნაპო
16. ლომაშვილი ფარნაოზ
17. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
18. ნაჭყებია გურამი
19. რეხვიაშვილი ტარიელ
20. სარჯველაძე ნოდარ
21. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
22. ფაჩულია თეიმურაზ
23. ქეცბაია კასა
24. ჩანტლაძე რაულ
25. ხასაია ზურაბ
26. ჯახაია ლეონიდე

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი

1. პრეზიდენტი – **სერგი ავალიანი**
2. აკადემიკოსი-მდივანი – **კახა ქეცბაია**
3. ონტოლოგის, გნოსეოლოგისა და ლოგიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ნაპო კვარაცხელია**
4. სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათიანი**
5. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
6. ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
7. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ ფანჯიკიძე**
8. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი **მიხეილ მახარაძე**
9. უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი- მდივანი – **ზურაბ ხასაძა**

ნაცილი მეორე
ფილოსოფიური ძიებანი

SECEND PART
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

გნოსეოლოგია

GNOSEOLOGY

ტარიელ რეხვიაშვილი (თბილისი)



ტარიელ რეხვიაშვილი – ფილოსოფიის მეცნირებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს მეცნიერების ფილოსოფიისა და თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები:

„სუბიექტის ცნობიერი და არაცნობიერი აქტივობის პრობლემა ფილოსოფიაში“ (თბ., 2004); „სოციალური განწყობისა და ღირებულებების ურთიერთებაშირი სუბიექტის ცნობიერ და არაცნობიერ აქტივობაში“ (თბ., 2008); „ფილოსოფია“ (თბ., 2009); პროფ. ტარიელ რეხვიაშვილი ავტორია აგრეთვე მრავალი სამეცნიერო-ფილოსოფიური სტატიისა; თითქმის ყოველწლიურად იბეჭდება ჩვენს გამოცემაში

ფილოსოფიური მსოფლეოდველობის ნინასნარხედვის ფუნდცია

ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მრავალი ფუნქცია აქვს, მაგრამ აქედან ყველაზე მნიშვნელოვანი მომავლის წინასწარებულებაა. ეს ფუნქცია მჭიდრო კავშირშია არა მხოლოდ მსოფლმხედველობის სხვა ფუნქციებთან, არამედ ფილოსოფიის ყველა პრობლემასთან. ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და განსაკუთრებით აქსიოლოგიური პრობლემების კვლევის ანალიზი და შედეგები უშუალო კავშირშია ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან. ამის გარეშე ფილოსოფია ფუნქციას დაკარგავდა.

ფილოსოფიის არც ერთი პრობლემა კვლევის თვითმიზანს არ ემსახურება. ეს ყველა მეცნიერებას ეხება, რადგან არ არსებობს „მეცნიერება მეცნიერებისათვის“. ამ თვალსაზრისით ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობრივი მეცნიერება, მიზნად ისახავს ხელი შეუწყოს საზოგადოების პროგრესული იდეებისა და ღირებულებების ფორმირებას. მომავლის წინასწარებულება სწორედ ამ იდეებზე და ღირებულებებზეა

დამყარებული. პროგრესული და საზოგადოებისათვის მისა-
ლები ღირებულებების ფორმირება ადამიანთა ინტერესებზეა
დამოკიდებული. ამიტომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველო-
ბის წინასწარხედვის ამოცანას მომავალი საზოგადოებისა და
მისი ინტერესების წინასწარხედვა წარმოადგენს. ფილოსოფი-
ის წარმატება-წარუმატებლობა ინტერესთა წინასწარხედვა-
ზეა დამოკიდებული. უტოპიური სოციალიზმისა და კომუნიზ-
მის მსოფლმხედველობრივი თეორიები ინტერესთა არასწორი
პროგნოზირების გამო დამარცხდა. აქ მთავარი მიზეზი ის
იყო, რომ პიროვნული ინტერესები საზოგადოებრივმა ინტე-
რესებმა შთანთქეს.

ინტერესთა წინასწარხედვას აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემ-
თხვევაში, თუ ის ფილოსოფიას დაეხმარება ისეთი მსოფ-
ლმხედველობრივი საკითხების გარკვევაში, როგორიცაა: რა
საზრისი აქვს საზოგადოებრივ ისტორიას, რა არის ადამიანის
სიცოცხლის აზრი და ცხოვრების მიზანი, რას ნიშნავს საზო-
გადობრივი და პიროვნული თავისუფლება, რა იწვევს პიროვ-
ნულსა და საზოგადოებრივ გაუკხოებას, რა კანონზომიერება
ახლავს ღირებულებათა გადაფასებისა და ახალი ღირებულე-
ბების ფორმირების პროცესს და სხვა.

ყველა ზემოჩამოთვლილ საკითხზე სხვადასხვა ფილო-
სოფიურ სისტემებს განსხვავებული მსოფლმხედველობრივი
პოზიციები აქვს, მაგრამ ამ პოზიციების საყრდენ პრინციპებს
ძირითადად მატერიალური და სულიერი კულტურის ღირებუ-
ლებები წარმოადგენს. ამიტომ ფილოსოფიური მსოფლმხედ-
ველობის უმთავრეს ამოცანას ღირებულებების კვლევა და
ამის საფუძველზე მომავლის წინასწარხედვა ანუ ჯერარსის
პრობლემა წარმოადგენს.

ამ თვალსაზრისით, ფილოსოფიური მსოფლმხედველო-
ბის მეცნიერული დანიშნულება სწორედ პროგრესული ღირე-
ბულებების დაფუძნება და ამ ღირებულებებზე დამყარებული
ადამიანთა ინტერესების პროგნოზირებაა. ფილოსოფიის რო-
ლი ყველაზე მკვეთრად ძველი ღირებულებების გადაფასებისა
და ახალი ღირებულებების ჩამოყალიბების პროცესში იკვეთე-
ბა. სწორედ ამ პროცესში ხდება ფილოსოფია ყველაზე აქტიუ-

რი. ამ პროცესში ხდება არა მხოლოდ ძველი ღირებულებების გადაფასება, არამედ ამ პროცესს ემთხვევა თვითონ ფილოსოფიური სისტემებისა და მისი მსოფლმხედველობის ფორმირება. ჰეგელის აზრით, ახალი ფილოსოფიური სისტემა ანუ აბსოლუტური სულის განვითარების ახალი დონე მაშინ იწყებს აქტიურ მოქმედებას, „როდესაც ძველი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა აღარ აკმაყოფილებს საზოგადოების სულიერ მოთხოვნებს, როდესაც ხდება გათიშვა შინაგან მისწრაფებებსა და გარეგან სინამდვილეს შორის, როდესაც სული გულგრილად მსჯელობს ყოველგვარ არსებულზე ან გამოთქვამს უკმაყოფილებას, როდესაც ზნეოპრივი ცხოვრება მოშლილია, როდესაც ფილოსოფია თავისი აბსტრაქციებით რუს ფონზე რუხი საღებავით წერს. აი, სწორედ ამ დროს იწყება ნამდვილი ფილოსოფოსობა“ (1, 53). ამიტომ, ჰეგელის მიხედვით, „ჭეშმარიტი ფილოსოფია“ თავისი ეპოქის იგივეობრივია.

ფილოსოფიაში მსოფლმხედველობის ამოცანას არსებული ეპოქის ინტერესისა და მასში ჩასახული მომავალი ახალი ინტერესების ღრმა გააზრება წარმოადგენს. სწორედ აქ ჩნდება ძველი და ახალი ინტერესების შინაგანი წინააღმდეგობა, საიდანაც მომავალი საზოგადოების ტენდენცია ისახება და სწორედ ამ ტენდენციის ხედვა არის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მთავარი ამოცანა.

ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წარმატება-წარუმატებლობა მისი წინასწარხედვის ოპტიმისტური ან პესიმისტური შეხედულების საფუძველზე ხდება. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წინასწარხედვის შედეგები და მისი კრიტიკული ანალიზი განაპირობებს ოპტიმისტურსა და პესიმისტურ განწყობებს. სუბიექტის შემოქმედებით აქტივობას სწორედ ეს განწყობები განსაზღვრავს. ადამიანის სიცოცხლის აზრი და ცხოვრების მიზანი სწორედ ასეთ აქტივობაში ვლინდება.

მიგვაჩნია, რომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობრივი პოზიციების ერთმანეთისაგან გამიჯვნა ძირითადად ოპტიმისტური და ჰესიმისტური საბოლოო დასკვნების საფუძველზე შეიძლება. რაციონალისტური და ირაციონალისტური ფილოსოფიური სისტემები არა მხოლოდ ონტოლოგიური და

გნოსეოლოგიური პოზიციების გამო განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არამედ მათი დაპირისპირების მთავარ მიზეზს აქსიოლოგიური დასკვნები წარმოადგენს. მათი მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები, უპირველეს ყოვლისა, ოპტიმისტური ან პესიმისტური დასკვნებით განსხვავდება. პესიმისტური შეხედულების კლასიკურ მაგალითს შოპენჰაუერის ასეთი მოსაზრება წარმოადგენს: „ოპტიმიზმი ცარიელი სიტყვაა, რომელიც არა მხოლოდ უაზრობას ნიშნავს, არამედ ის არის უსინდისობა და მწარე დაცინვა მსოფლიო ხალხის აღუწერელ ტანჯვაზე“ (2, 336-337). შოპენჰაუერის ეს დასკვნა მისი ირაციონალიზმიდან გამომდინარეობს; მისი აზრით, სამყაროს მთლიანად არაცნობიერი ნება განაგებს და ადამიანსაც ეს არაცნობიერი ნება მართავს. რაც შეეხება გონებას, ის ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის მხოლოდ დაბალი და უმნიშვნელო უნარია, რომელიც ადამიანს არასრულყოფილ ცოდნას აძლევს. ამიტომ გონებით გააზრებული მომავალი მხოლოდ ილუზიაა და არავითარი ოპტიმიზმის საფუძველს არ იძლევა.

ასეთი ირაციონალისტური დასკვნა არა მხოლოდ პესიმიზმისა და უიმედობის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის დამკვიდრებას ემსახურება, არამედ ის ნიჭილიზმისა და სიცოცხლის უსაზრისობის პოზიციის ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს.

ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ამოცანას, პიროვნული თავისუფლებისა და მისი ინტერესების წინასწარსედვასთან ერთად, საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ისტორიის კანონზომიერების პრობლემების კვლევა წარმოადგენს. აქაც უნდა ითქვას, რომ ისტორიის კვლევის შედეგების მიხედვით ფილოსოფიური თეორიები რაციონალისტური და ირაციონალისტური, ოპტიმისტური და პესიმისტური შეხედულებებით განსხვავდება. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო პოზიცია აქვს ჩამოყალიბებული ორტეგა ი გასეტის, რომლის პოზიცია სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ეგზისტენციალიზმის ირაციონალისტურ შეხედულებებს ემთხვევა. მას მიაჩნია, რომ ისტორიის წინასწარსედვა შეუძლებელია, რადგან ისტორიულ რეალობას ძალიან შორეული ღრმა ფესვები აქვს ბიოლოგიურ-ვიტალურ სასიცოცხლო ძალებში და მისი გათვა-

ლისნინება შეუძლებელია. ორტეგა ი გასეტის აზრით, ცხოვრება პოტენციური შესაძლებლობების მატარებელია, საიდანაც ერთს ვირჩევთ, მაგრამ ეს არჩევანიც ჩვენზე არ არის დამოკიდებული, რადგან ამ შემთხვევაშიც არაცნობიერი სასიცოცხლო ძალები ახდენს გავლენას ადამიანზე. ამიტომ ისტორია ადამიანს არ აძლევს დამშვიდების საშუალებას, ის ყოველთვის უნდა ელოდოს სიურპრიზებს, წარსული არ იძლევა მომავლის მართვის გასაღებს, წარსული ვერ გვეუბნება თუ რა ვაკეთოთ, ცხოვრება დადგენილი წესით ფატალურად მიმდინარეობს, ჩვენს არჩევანს ბედი განაგებს (3,128-129).

ასეთი პესიმისტური ფილოსოფიური დასკვნები საზოგადოებაში უმოქმედობის განწყობის ფიქსაციას უწყობს ხელს; ის გაუმართლებელია როგორც მეცნიერულად, ასევე მსოფლმხედველობრივად.

ჭეშმარიტი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ამოცანას ისეთი ოპტიმისტური პრინციპებისა და ღირებულებების ქადაგება წარმოადგენს, რასაც პროგრესული გზით მიჰყავს პიროვნებისა და საერთოდ საზოგადოების ცხოვრება. რა არის პროგრესი და რა არის მისი კრიტერიუმი, ეს სხვა საკითხია, მაგრამ ამ შემთხვევაში მე ვგულისხმობ ისეთ წინასწარხედვას, რომელიც გაუცხოებას არ იწვევს და ოპტიმიზმის საფუძველს იძლევა. ამიტომ მთავარი აქ ის არის, რამდენად სწორად ვაფასებთ არსებული ეპოქის სიტუაციას და რა პრინციპებს ვემყარებით მომავალი ცხოვრების არჩევაში, ე.ი. მთავარია ცხოვრების წესის სწორი არჩევა და არა ფატალური გარდუვალობის ქადაგებით სულიერი პროცესების „მოწამვლა“ და პესიმისტური განწყობის ფიქსირება.

ის, რომ ყველა ეპოქას თავისი ცხოვრების წესი და ღირებულებები აქვს, სადავო არ არის. ამიტომ, თვით ოიდიპოს მეფის ტრაგედიის ახსნა ფატალური ფაქტორებით არც მეცნიერულია და არც სასარგებლო ადამიანთა მსოფლმხედველობრივი განწყობის შესაქმნელად. ოიდიპოსის კომპლექსიდან გამომდინარე თუ ვიმსჯელებთ, ეს იმაზე მეტყველებს, რომ იმ ეპოქისათვის დედა-შვილის სექსუალური ურთიერთობა ტრაგედიას არ წარმოადგენდა. ეს ურთიერთობები მათი ცხოვრების წესს არ ეწინა-

აღმდეგებოდა. ასეთი ურთიერთობა ტრაგედიად იქცა ცივილიზაციის ეპოქაში, როდესაც ჩამოყალიბება იწყო მონოგამიურმა ოჯახმა და სრულიად განსხვავებულმა ცხოვრების წესმა. კულტურისა და ცივილიზაციის ეპოქაში სრულიად სხვა ურთიერთობები ჩნდება შეიძლება და მშობლებს შორის. ამ ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, ფრომი ოდიპოსის კომპლექსს — ფრონდისგან განსხვავებით – სოციალური ფაქტორით ხსნის და აჩვენებს, რომ შეიძლი მამას კლავს არა სექსუალური აკრძალვების გამო, არამედ პატრიარქალური რეჟიმის გამო; ამ შემთხვევაში შვილი ებრძვის ავტორიტარულ რეჟიმს. ფრომს სექსუალური შევიწროვების პრინციპის ნაცვლად შემოაქვს კონფლიქტური სიტუაციის ცნება. მას არც ეს სიტუაცია აკმაყოფილებს და გამოსავალს ეძებს. მისი აზრით, კონფლიქტური ეგოისტური სიტუაციიდან გამოსვლა მხოლოდ ჰუმანისტური პრინციპების დამკვიდრებითაა შესაძლებელი. ჰუმანისტურ პრინციპები ის ადამიანთა შორის ისეთ კავშირებს გულისხმობს, რომელიც სიყვარულზე იქნება დაფუძნებული. სიყვარულის იდეა მას ყოფიერების მთავარ ფენომენად მიაჩნია. მისი აზრით, სიყვარულზე დაფუძნებული ადამიანთა ყოფიერების ჩამოყალიბება შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანთა ცხოვრება გათავისუფლდება მწარმოებლური და მომხმარებლური ეგოისტური ინტერესებისაგან.

რამდენად მისაღებია ფრომის თვალსაზრისი მომავალი საზოგადოების ინტერესებისთვის, ეს საკამათოა, მაგრამ სწორედ ესაა მთავარი ახალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებისათვის. ფრომი მიიჩნევს, რომ თუ საზოგადოება მწარმოებლური მოთხოვნილებებით გააგრძელებს თავის აქტიურ არსებობას, ეს გამოიწვებს თვითონ აქტივობის გაუცხოებას. ამ გაუცხოებისაგან გამოსავალს ის ჰუმანისტური ინტერესების დამკვიდრებაში ხედავს. ეს იდეა თავისთავად კეთილშობილური და პროგრესულია, მაგრამ რამდენად შესაძლებელი იქნება მომავალში მისი განხორციელება? მისი არც უარყოფა შეიძლება და არც მიღება, რადგან საზოგადოებრივი განვითარების ტენდენციები და მისი სოციალური შინაგანი წინააღმდეგობები ამის საფუძველს არ იძლევა.

საინტერესო აზრს გამოთქვამს პოპერი საზოგადოების ცხოვრების მომავალ წესსა და მის ინტერესებზე. მას მიაჩნია, რომ არ არის გამორიცხული ადამიანთა ინტერესებში გაჩნდეს ნირვანას სურვილი, რომელსაც ნირვანას „პაქტერია“ გამოიწვევს და ის მისტიციზმის ეპიდემიად გადაიქცეს. მისი აზრით, ღია სამყარო ამის ალბათობის დაშვების შესაძლებლობას არ გამორიცხავს (6, 183-184). პოპერის ასეთი დასკვნა მისი რელატივისტური და ინდეტერმინისტული თეორიიდან გამომდინარეობს. მისთვის ყოველგვარი დეტერმინიზმი და ობიექტური აუცილებლობის არსებობა მიუღებელია. ასეთი დაშვება ფატალიზმის საპირისპირო მეორე უკიდურესობაში გადადის და არანაკლებ პესიმისტურ შედეგებზე მსჯელობს, ვიდრე მკაცრი დეტერმინიზმი.

ისტორიის შორეულ მომავალზე სამყაროს დახურული მეცნიერული სისტემის მკაცრი პრინციპებით ვიმსჯელებთ თუ ღია სამყაროს მეცნიერული ალბათური გამოთვლებით, პროგნოზები სუბიექტური მოსაზრებებით იქნება განპირობებული და არა თავისთავადი ობიექტური კანონზომიერებებით. ადამიანთა შორეული ეპოქის ინტერესების პროგნოზირება ძალიან რთულია. რთულია, რადგან მუდმივ ცვალებადობას განიცდის. ეს ცვალებადობა არც მხოლოდ ობიექტურ კანონზომიერებებზე დამოკიდებული და არც მხოლოდ სუბიექტურ სურვილებზე, არამედ ამ ცვალებადობას ობიექტური პრობლემებისა და სუბიექტური მოთხოვნილებების წინააღმდეგობა იწვევს.

სწორედ ესაა მთავარი მიზეზი იმისა, რომ განსხვავებულ ეპოქებს განსხვავებული ინტერესები და განსხვავებული ცხოვრების წესი აქვთ. ამიტომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის უპირველეს ამოცანას სწორედ მისი ეპოქის ცხოვრების წესის, მისი ღირებულებების და ინტერესების ღრმა ანალიზი და მეცნიერული წინასწარხედვა წარმოადგენს და არა ფუტუროლოგიური ჰიპოთეზების წამოყენება.

ადამიანთა ცხოვრებისა და მისი ისტორიის ახსნა ცალმხრივად არც მკაცრი დეტერმინიზმისა და არც ინდეტერმინიზმის, არც რაციონალიზმისა და არც რელატივიზმის პრინციპე-

ბით არ შეიძლება. ადამიანთა ცხოვრება, მათი სიცოცხლის აზრი და მიზნები, უპირველეს ყოვლისა, იმ ცხოვრების შინაგანი კანონზომიერებებით და წინააღმდეგობებით უნდა აიხსნას, რაც მათ ინტერესებსა და პრობლემებს შეესაბამება. ამ თვალსაზრისით, ჩვენი აზრით, ყველაზე საფუძვლიან გამოკვლევას გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის კიტა მეგრელიძის ნაშრომი „აზრის სოციალური ფენომენოლოგია“ წარმოადგენს. ამ ნაშრომში ღრმადაა გაანალიზებული ის ძირითადი ფაქტორები, რაც აქტიურად ამოძრავებს და წარმართავს ადამიანის ცხოვრებას, მის აზროვნებას და ინტერესებს. აქ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ინტერესის ცნებას. რომელიც ობიექტური და სუბიექტური პრობლემების გადაჭრის პროცესში ყალიბდება და ცნობიერებას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს.

ამ შრომას ლაიტმოტივად გასდევს აზრი იმის შესახებ, რომ პრობლემისა და ინტერესების გადაჭრის პროცესი ემთხვევა აზროვნების ფენომენოლოგიური განვითარების პროცესს. ფენომენებში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ის ღირებულებები, რის ხორცშესხმასაც მატერიალური და სულიერი კულტურა წარმოადგენს.

მეგრელიძისათვის მიუღებელია აპრიორიზმისა და ტრანსცენდენტალიზმის მარადიული პრინციპები. მისი აზრით, „ეგრეთნოდებული აზროვნების კატეგორიები, როგორც ტრაფარეტები და შაბდლონები, არა თუ ეხმარებიან აზროვნებას, როგორც ეს საერთოდ ჰგონიათ, უფრო ხშირად ხელს უშლიან ახალი აზრების წარმოშობას“ (7,363).

მეგრელიძე ასევე აკრიტიკებს ლევი-ბრიულისა და დიურკჰაიმის სოციოლოგურ თეორიას იმის გამო, რომ ისინი მითოლოგიური პერიოდის ადამიანების ცნობიერებასა და აზროვნებას შაბდლონური, მისტიკური და მაგიური წარმოდგენებით ხსნიან და ავინწყდებათ ყველაზე მთავარი: სოციალური გამოცდილების როლი, მათი ცხოვრების მთავარი პრობლემები და ინტერესები. მისტიკური წარმოდგენებით აზროვნებას კ. მეგრელიძე ტრანსცენდენტალიზმს ადარებს; განსხვავებას მხოლოდ იმაში ხედავს, რომ აქ „ტრანსცენდენტალური კატეგორიები კოლექტიური წარმოდ-

გენებით (მისტიკურით) იცვლება, სადაც ტრანსცენდენტალური აპრიორის ადგილს სოციალური აპრიორი იკავებს” (7, 554).

მეგრელიძის მიხედვით, მართალია, სხვადასხვა ეპოქისა და კულტურის სტადიების ადამიანების აზროვნება და ცხოვრების წესი რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მაგრამ ამის მიზეზი მისტიკური წარმოდგენები და აპრიორული კატეგორიები კი არ არის, არამედ ამის მთავარ მიზეზს განსხვავებული ობიექტური პრობლემები და მისი შესაბამისი სუბიექტური ინტერესები წარმოადგენს. სუბიექტურ ინტერესებში არა მხოლოდ ყოველდღიური მიმდინარე პრობლემების გადაჭრა იგულისხმება, არამედ აქ მთავარ ამოცანას მომავლის წინასწარხედვა წარმოადგენს. ამიტომ სუბიექტის ნამდვილი შემოქმედებითი აქტივობა თეორიულად წარმოსახული მომავლის პრობლემების გადაჭრას ემსახურება.

მეგრელიძისთვის მიუღებელია როგორც მკაფრი დეტერმინიზმისა და ფატალიზმის, ასევე ინდეტერმინიზმისა და რელატივიზმის თეორიები. ასევე მიუღებელია დახურული სამყაროს მეცნიერული თეორია. ის იცავს ლია სამყაროს მეცნიერულ თეორიას, მაგრამ, რელატივიზმისაგან განსხვავებით, ის როგორც შემთხვევითობის, ასევე აუცილებლობის ობიექტურობას აღიარებს. ამიტომ მომავლის წინასწარხედვა აბსოლუტური სიზუსტით კი არ არის შესაძლებელი, არამედ აქ ობიექტური შემთხვევითობის გამო ალბათური გამოთვლები დასაშვებია.

გამოთვლების, ვარაუდებისა და ტენდენციების დადგენა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ფუნქციას წარმოადგენს; ეს მეცნიერულ წინასწარხედვასთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ფუნქცია ზუსტ მეცნიერულ წინასწარხედვაზე არ დაიყვანება. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მეცნიერულ გამოთვლებს ძირითადად სოციალ-ეკონომიკურ პრობლემებზე აკეთებს. ამ მიმართებით მეცნიერული ჰიპოთეზები და პარადიგმები ძირითადად ტექნიკური პროგრესის შედეგებზე დაყრდნობით კეთდება. ყოველივე ამის აუცილებლობას საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური და მატერიალური მოთხოვნილებები განაპირობებს. მაგრამ ფილო-სოფიური მსოფლმხედ-

ველობისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა, თუ რა ზეგავლენას ახდენს მატერიალური მოთხოვნილებები ადამიანთა სულიერ მდგომარეობაზე. ცხადია, ესეც წინას-წარხედვასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ეს სოციალურ ობიექტურ პროცესებს კი არ ეხება, არამედ აქ მთავარი ყურადღება ადამიანთა სულიერ მოთხოვნილებებსა და ინტერესთა ცვალებადობას ექცევა.

ამ პრობლემას ფილოსოფიაში გაუცხოების პრობლემა ეწოდება. ესაა საზოგადოების ყველაზე მტკიცნეული და ფილოსოფიისათვის ყველაზე რთული პრობლემა. ყველა ეპოქის ფილოსოფიაში ონტოლოგიურსა და გნოსეოლოგიურ პრობლემებთან ერთად, ეს აქსიოლოგიური პრობლემა მუდამ ყურადღების ცენტრში იყო, მაგრამ ისტორიული განვითარების ტენდენციიდან გამომდინარე, მისი მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაიზარდა. ამიტომ თანამედროვე ფილოსოფია გაცილებით რთული პრობლემების წინაშე დგას, ვიდრე ეს იყო წარსულში, თუნდაც ჰეგელის დროს.

ამ სტატიის მიზანს არ წარმოადგენდა დასმული საკითხის ირგვლივ ფილოსოფიური მიმართულებებისა და მათი მსოფლმხედველობრივი პრინციპების ანალიზი და შეფასება. ჩემს მიზანს მხოლოდ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა და ინტერესის ცნების დამოკიდებულების საკითხის დასმა და წანილობრივ მისი გააზრება წარმოადგენდა. რამდენად შევძლი ეს, ამას მკითხველი თვითონ განსჯის.

TARIEL REKHLASHVILI

PREDICTIVE FUNCTION OF PHILOSOPHIC WORLD VIEW ABSTRACT

This work deals with the problem of prediction of philosophic world view. Here are considered rationalistic and irrationalistic philosophical views in regard with scientific prediction. The author defends the thought that the most important problem of philosophic world view is a prediction of reasons of alienation. In order to achieve the goal author consider necessary the analysis of social problems and humans' interests and the necessity of implementation of those principles that promote creative latitude of the society and human and development of optimistic attitude.

ლიტერატურა:

1. Гегель. Сочинения, лекции философии, т. 9, М., 1932.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. 1, М., 1990.
3. Ортега и Гасет Хосе. Восстание масс. «В.Ф.», №3, 1989.
4. Фром Э. Иметь или быть? М., 1990.
5. Фрейд З. Психология бессознательного. Сб. произведений. М., 1990.
6. პოპერი კარლ, ისტორიზმის სიღატაკე, თბ., 2000.
7. მეგრელიძე კიტა, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. თბ., 1990.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განცყოლებაში.



ვაჟა ნიბლაძე

(თბილისი)

ვაჟა ნიბლაძე მუშაობს თეორიული ფილო-სოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ქართული და უცხოუეთის ფილოსოფიის ისტ-ორიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

ფილოსოფიური აზროვნების საეციფიკა – “გაფაფილოსოფიური” შტრიხები

თითქმის ყველა დიდი ფილოსოფოსი თავისებურად გან-მარტავდა თუ რა არის ფილოსოფია, რას შეისწავლის, რა დანიშ-ნულება და გამართლება აქვს მის არსებობას, რაში მდგომარე-ობს მისი განსხვავება მეცნიერული ცოდნისაგან, თუ ზოგადად, ცნობიერების სხვა ფორმებისაგან. მაგრამ, ერთი უმთავრესი პრობლემა მუდმივად იდგა ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე. ეს არის „სამყარო-ადამიანის“ (ანდა „ადამიანი-სამყაროს“), რო-გორც ერთიანი მთელის შესახებ წარმოდგენები. ამ მთლიანობას (მის კომპონენტებს ცალ-ცალკე თუ ერთმანეთთან მიმართება-ში) ფილოსოფია იხილავს მეცნიერებისაგან განსხვავებულად და ამ განსხვავებას მეცნიერებისაგან, მეტაფიზიკური აზროვნება (მეტაფიზიკური სფეროს გააზრების „წინა პლანზე“ წამოწვევა) ენოდება სახელად. ასევე მითოსური და რელიგიური ცნობიერე-ბისაგან განსხვავებულად და ამ განსხვავებას ცოდნის სფეროს (გონების, ლოგიკის) „პრიმატის“ აღიარება წარმოადგენს.

ფილოსოფია იანუსივით ურთიერთსაპირისპირო მხა-რეს იყურება ერთდროულად. ფილოსოფიური აზროვნების „იანუსისებური“ (კარგი გაგებით) მდგომარეობა გამოიხატება ადამიანისკენ და მის გარეთ არსებულისკენ, წარსულისკენ და მომავლისკენ, დასაწყისისკენ და დასასრულისკენ, რელიგიუ-

რისკენ და მეცნიერულისკენ (ანუ “ფიზიკურისკენ” და “მეტა-ფიზიკურისკენ”, ამქვეყნიურისკენ და “იმქვეყნიურისკენ”) ერთდღროულად ცეკრაში. რელიგიურისა და მეცნიერულის “გადაკვეთის” წერტილს ფილოსოფია შეიძლება ეწოდოს სახელად. ბერტრან რასელი შემთხვევით არ მიიჩნევდა ფილოსოფიას იმ “საარვისო მიწად”, რომელსაც ერთმანეთში ვერ იყოფენ თეოლოგია და მეცნიერება (1).

მეტაფიზიკურის პრიმატის აღიარება ფილოსოფიას რელიგიასთან აკავშირებს, ხოლო ლოგიკურობასა და დასაბუთებულობაზე პრეტენზია – მეცნიერულ შემეცნებასთან (და ცოდნასთან). ფილოსოფია გარკვეულწილად არის რელიგიური პრობლემატიკის მეცნიერული მეთოდებითა და ხერხებით გადაჭრის მცდელობა. “ფილოსოფოსთა უმრავლესობა აცხადებს, რომ მათ შეუძლიათ აპრიორული მეტაფიზიკური სჯით დაამტკიცონ ისეთი რამ, როგორიცაა რელიგიის ფუნდამენტური დოგმები” (2), რაც დღემდე გრძელდება მიუხედავად მისი წარუმატებლობისა. ჩვენი აზრით, ეს არის ფილოსოფიური ცნობიერების **მთავარი სპეციფიკა** და არა ის, რომ მეცნიერული შემეცნების ახალი კუთხე აღმოაჩინოს, გახდეს ერთ-ერთი (თუნდაც განსაკუთრებული) მეცნიერება, იყოს მეცნიერებათა ზოგადი მეთოდოლოგია, დაადგინოს მეცნიერული შემეცნების შესაძლებლობები და საზღვრები, განასხვავოს ერთმანეთისაგან მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნება, როგორც პირველი და მეორე რიგის (საფეხურის) მიმართება გარე სამყაროსა თუ საკუთარ თავთან (3) და ასე შემდეგ. ფილოსოფიის მიმართ ასეთი შეხედულებები არც ახალია და არც უცხო.

როგორც წესი, მეცნიერულობა საპატიოს, ლირსეულს, საჭიროს და სასარგებლოს და ამდენად გამართლებულს ნიშნავს. ამიტომ ფილოსოფიური აზროვნების პრეტენზია მეცნიერულობაზე არ არის გასაკვირი. “მეცნიერული კომუნიზმი”, “მეცნიერული ათეიზმი” და ლამის “მეცნიერული რელიგია” შემოვიდეს მოდაში და რა გასაკვირია, რომ “მეცნიერულ ფილოსოფიაზე” ქადაგებდეს ვინმე ისტორიულ წარსულში, დღევანდელობაში ანდა სამომავლოდ (თუმცა ზოგიერთი მოაზროვნე ფილოსოფიის მეცნიერულობას კატეგორიულად გამორიცხავს. მა-

გალითად ჰაიდეგერის მიხედვით, ფილოსოფიური აზროვნება იწყება იქ, სადაც მეცნიერების თვალსაწიერი მთავრდება. მეცნიერება იკვლევს თვალშილულ სამყაროს, გრძნობად-აღქმად სინამდვილეს. ფილოსოფიას კი ამ თვალშილული სამყაროს უხილავი საფუძველი აინტერესებს, ამიტომ იგი მეტაფიზიკაა და არა ფიზიკა. ეს არის ფილოსოფიის ღირსება და სპეციფიკა და არა მისი პრეტენზია მეცნიერულობაზე, ფიქრობს ჰაიდეგერი და მეცნიერული ფილოსოფია მიაჩნია “ხის რკინად”).

მეცნიერება ბუნებრივად უკავშირდება ადამიანის პრაქტიკულ მიზნებს – სარგებლიანობას ყოფით სფეროში. ნებისმიერი მეცნიერების მნიშვნელობა და ღირებულება, პირველ რიგში, ამ თვალსაზრისით იზომება. ამ კუთხით ფილოსოფია “ჩამორჩება” მეცნიერებას (ასევე ხელოვნებას და რელიგიას), რამდენადაც მისი “სარგებლიანობა” ისეთივე უშუალო და აღქმადი არ არის, როგორიც მეცნიერების (ანდა რელიგიისა და ხელოვნების) მონაპოვრებს ახასიათებთ. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ფილოსოფიური ცოდნის არისტოტელესეული შეფასება: . . . “ყველა მეცნიერება უფრო აუცილებელია, ვიდრე იგი, მაგრამ მასზე უკეთესი არცერთი არ არის” (4). არისტოტელეს ფილოსოფიის “უკეთესობა” სხვა მეცნიერებებთან შედარებით ესმის როგორც იმ რეალობის “უკეთესობა”, რომლის შესახებაც ფილოსოფია გვესაუბრება იმ რეალობასთან შედარებით, რომელსაც დანარჩენი მეცნიერებანი შეისწავლიან. ეს არის მეტაფიზიზიკურის უპირატესობის აღიარება ფიზიკის სფეროსთან შედარებით, რაც, არისტოტელემდეც კარგად იყო ცნობილი და დამკვიდრებული უკვე პარმენიდესთან და განსაკუთრებით პლატონთან, რომლის “იდეათა თეორია” დღესაც რჩება მთელი ევროპული მეტაფიზიკის კლასიკურ სახედ. შემთხვევით არ მიიჩნევენ მთელ ევროპულ ფილოსოფიას პლატონის “გამოქვაბულის მითში” აღწერილი სამყაროს სურათის, როგორც სამყაროს მეტაფიზიკური სტრუქტურის, გააზრებისა და გადალახვის მცდელობად (5). ალფრედ ნორთ უაიტჰედის თქმით, “მთელი ევროპული ფილოსოფია შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც პლატონის კომენტარები” (6).

ის, რასაც შემდგომში მეტაფიზიკა ეწოდა სახელად, არისტოტელესთან “პირველ ფილოსოფიად” იწოდებოდა, რაც განპი-

რობებული იყო საკვლევი საგნის განსხვავებით “დანარჩენ ფილოსოფიებთან” შედარებით. არისტოტელესთვის პირველი ფილოსოფიის საგანია “არსებული როგორც არსებული”, ანუ ღმერთი, როგორც აზროვნების აზროვნება, უძრავი მამოძრავებელი. ის მხოლოდ გონიერით მიიჩვდომება. ხოლო “დანარჩენ ფილოსოფიებს” სწორედაც რომ თვალხილული, გრძნობადი სამყარო აქვთ კვლევის საგნად (არსტოტელესთან პირველი ფილოსოფია იგივე იყო რასაც შემდგომში, გარდა მეტაფიზიკისა, ონტოლოგიაც დაერქვა სახელად თუმცა, აქვე შევნიშნავთ, რომ ზოგადად ონტოლოგია არ დაიყვანება მეტაფიზიკაზე. ყველა მეტაფიზიკა ონტოლოგიურიც არის, მაგრამ არა პირუუ).

ცხადია ფილოსოფიური გააზრების საგანი, გარდა ტრანსცენდენტურისა (მეტაფიზიკურისა), სხვაც ბევრი რამ შეიძლება გახდეს მეცნიერების, რელიგიის, ხელოვნების, პოლიტიკის, ზოგადად კულტურის, ადამიანის, ბუნების და სხვა კონკრეტული რეალობების სახით (მათ რიცხვში იგულისხმება თავად ფილოსოფიური აზროვნებაც. ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ). ფილოსოფიის სპეციფიკაც აქ უნდა ვეძებოთ. კერძოდ, გარდა იმისა, რომ მეტაფიზიკურობა მისი უმთავრესი შინაგანი და ისტორიული მახასიათებელია და მეტაფიზიკურის (ტრანსცენდენტურის) შესახებ ჩვენი ცნობიერების “ნაფიქრალს” გადმოსცემს, ყველაფერს, რასაც ის თავის საგნად გაიხდის არამეტაფიზიკურ სფეროში, ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში “ზომავს”, ანუ მეტაფიზიკური პოზიციებიდან აფასებს, პირველ რიგში ადამიანს, როგორც ასეთს.

ადამიანისთვის, საკუთარი თავის (და არა მხოლოდ საკუთარი თავის) მეტაფიზიკური გააზრება და შეფასება, ერთ-ერთი აუცილებელი “სულიერი საზრდოა”. ფილოსოფიის, როგორც ადამიანისთვის სულიერი საზრდოს მომპოვებლისა და მიმწოდებლის რანგში წარმოჩენა ახალი არ არის. ამის უამრავი მაგალითი შეიძლება დაიძებნოს. ჩვენ აქ სანიმუშოდ ისევ ბერტრან რასელს მივმართავთ, როგორც ტიპურ არამეტაფიზიკოსს, მაგრამ ფილოსოფიის მეტაფიზიკური ბუნების და ზოგადად ადამიანის ცხოვრებაში ფილოსოფიის როლის დადებითად შემფასებელს: „. რა მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას და რატომ უნდა

შევისწავლოთ ის. ამ საკითხის გარკვევა იმის გამო უფროა აუცილებელი, რომ მრავალი ადამიანი მეცნიერების ან პრაქტიკული საქმიანობის გავლენით ეჭვობს, რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა დროის უწყინარი, თუმც კი ფუჭი ფლანგვა ...

“პრაქტიკული” ადამიანი, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, ისაა, ვინც მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნილებებს ცნობს, ვინც იცის, რომ სხეულს საკვები სჭირდება, მაგრამ ავინწყდება, რომ საკვები გონებისთვისაც აუცილებელია . . . სულიერი სიმდიდრე თითქმის ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მატერიალური. ფილოსოფიის მნიშვნელობა სწორედ ამ სულიერ სიმდიდრეში უნდა აღმოვაჩინოთ . . . ადამიანი, რომელიც ვერ გრძნობს ფილოსოფიის ნიუანსებს, მთელ ცხოვრებას ატარებს ცრურნმენების ტყვეობაში . . . ფილოსოფია, მართალია, ამცირებს ჩვენს დარწმუნებულობას იმაში, თუ რანი არიან საგნები, მაგრამ საგრძნობლად ზრდის იმის ცოდნას, თუ რა შეიძლება იყვნენ ისინი; განმათავისუფლებელი ეჭვის სამეფოში შეღწევით და ნაცნობი საგნების უცნობი ასპექტების ჩვენებით, ჩვენში გაოცების უნარს აღვივებს . . . მოულოდნელ შესაძლებლობათა ჩვენებისას, უტილიტარობის გარდა, ფილოსოფიას კიდევ ერთი, ალბათ უმთავრესი მნიშვნელობაც აქვს, რომელიც არის მისი ჭვრეტის ობიექტების მასშტაბურობისა და ამ ჭვრეტისას ვიწრო და პირადული მიზნებისაგან გათავისუფლების შედეგი. ინსტინქტური ადამიანის ცხოვრება მისი პირადი ინტერესების წრეშია ჩაკეტილი: მასში, შესაძლოა, ოჯახი და მეგობრებიც შედიან, მაგრამ გარე სამყარო სათვალავში არ მიიღება . . . ასეთ ცხოვრებაში არის რაღაც დაძაბული და შემბრჭველი, და მასთან შედარებით ფილოსოფიური ცხოვრება მშვიდი და თავისუფალია .. . თუ ვერ შევძელით ისე გავაფართოოთ ჩვენი ინტერესები, რომ მთლი გარე სამყარო მათში ჩავრთოთ, მაშინ ალყაშემორტყმულ ციხესიმაგრეში გამომწყვდეულ გარნიზონს დავემსგავსებით . . . ასეთ ცხოვრებაში მშვიდობის ნაცვლად გამუდმებული ბრძოლაა სურვილის დაუინებასა და ნების უძლურებას შორის . . . თუ კი გვინდა ჩვენი ცხოვრება ამაღლებული და თავისუფალი გავხადოთ, ამ ციხესა და ამ ბრძოლას თავი უნდა დავაღწიოთ. თავის დაღწევის ერთ-ერთი გზა ფილოსოფიური ჭვრეტაა” (7).

ამ ვრცელ ციტატაში კარგად ჩანს რასელის დამოკიდებულება ფილოსოფიის არსების, მისი რაობისა და დანიშნულების, ზოგადად ფილოსოფიის საჭიროების შესახებ. ეს ერთ-ერთი სანიმუშო თვალსაზრისია იმ თვალსაზრისებს შორის, რომლებიც მიზნად ისახავენ გამართლება მოუნახონ ცნობიერების მიერ სამყაროსა და ადამიანის ფილოსოფიური კუთხით გააზრების აუცილებლობას და მის დიდ მნიშვნელობას (**8**).

როგორც წესი, ფილოსოფიის რაობის, მისი საჭიროებისა და დანიშნულების შესახებ მსჯელობა, თავადაც ფილოსოფიურ ნააზრევს (თავისებურ ფილოსოფიას, ფილოსოფოსობას) წარმოადგენს. მაშინ როდესაც, ვთქვათ, რელიგიის თეორია თავად რელიგია ვერ იქნება, ხელოვნების თეორია, უშუალოდ ხელოვნება არ არის და ასე შემდეგ. ფილოსოფია ამ მხრივ გამოირჩევა ცნობიერების ყველა სხვა ფორმებისაგან. თვითრეფლექსურობა მისი შინაგანი ბუნება. ნებისმიერი ფილოსოფიური პრობლემის კვლევას, წინ უძღვის (ან იგულისხმება) თავად ფილოსოფიის რაობის და მისი საჭიროების შესახებ კითხვაზე გარკვეული პასუხი (**9**). თანაც ისე, რომ ეს პასუხი ისევ და ისევ ფილოსოფიური აზროვნების ფარგლებში რჩება და მის სპეციფიკას ინარჩუნებს, რაც ფილოსოფიის მიერ ყველაფრის (საკუთარი თავის ჩათვლით) “მეტა”-ს თვალით დანახვას ნიშნავს. “მეტა”-ში იგულისხმება რაიმეს იქეთ (გარეთ) გასვლა და მისი გარედან დანახვა. მეტაფიზიკა თავად ფიზიკა არ არის. მეტამათემატიკა მათემატიკის ფარგლებს სცილდება და ასე შემდეგ, მაგრამ მეტაფილოსოფია ისევ ფილოსოფიურ აზროვნებას მიეკუთვნება და ზოგადად ფილოსოფიის “ნაწილს” შეადგენს, ან როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, ან როგორც ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის შესავალი (ამის კლასიკური ნიმუშია კანტის “კრიტიციზმი”), ან როგორც გარკვეული პოზიციებიდან აგებული “ფილოსოფიურისტორიული” ხედვა.

თავად ტერმინი “მეტაფილოსოფია” სულ რამდენიმე ათწლეულს ითვლის დასავლურ ფილოსოფიაში (**10**). ამ ტერმინის შემოტანას და გამოყენებას ჩვენშიც ჰქონდა გამოხმაურება. სპეციალური წიგნიც დაინერა სათაურით “მეტაფილოსოფიის სტრუქტურა” (**11**). რამდენად საჭირო, მიზანშენონი-

ლი და გამართლებულია ტერმინ მეტაფილოსოფიის გამოყენება და მისი შესატყვისი ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის დაფუძნება, ეს ცალკე თემაა. მას შეიძლება ჰყავდეს და ჰყავს კიდეც, როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. მოწინააღმდეგეთა მთავარი არგუმენტი მდგომარეობს შემდეგში: ფილოსოფია თავისი ბუნებით უკვე “მეტას” ნიშნავს, თვითონ არის მეტა, და მეტას მეტა ისევ მეტა იქნება. ამდენად მეტაფილოსოფია, პრინციპში ფილოსოფიის ტავტოლოგია გამოდის და ახალს ვერაფერს მოგვცემს (12).

ერთი რამ ფაქტია: ფილოსოფიაში აშკარად განირჩევა ერთმანეთისაგნ აზროვნების ორი რიგი (რასც ვერ ვიტყვით ცნობიერების სხვა ფორმებზე). კერძოდ, ერთია როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება თავის თავზე ახდენს რეფლექსიას და ცდილობს უპასუხოს საკითხთა ისეთ რიგს, როგორიცაა – რა არის ფილოსოფია; რას შეისწავლის იგი; როგორია მისი მეთოდები; რა ადგილი უკავია მას ცნობიერების სტრუქტურაში; რას აძლევს იგი ადამიანს; ზოგადად რა გამოყენება შეიძლება ჰქონდეს მას და აქედან გამომდინარე, რამდენად გამართლებულად და უფლებამოსილად უნდა ჩაითვალოს მისი არსებობა? ანდა შესძლებელია თუ არა ფილოსოფიური სისტემის აგება? და ასე შემდეგ. ხოლო სხვა საკითხია, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობს ახსნას, მაგალითად, თუ რა არის სამყაროს საწყისი და როგორ წარმოიქმნება მისგან სამყარო; რა არის სამყარო და რა ადგილი უკავია მასში ადამიანს; რა არის ყოფიერების საზრისი საერთოდ და, კერძოდ, ადამიანური არსებობისა; როგორ გაჩნდა ცნობიერება; როგორ ხდება შემეცნება და სხვა. ანუ როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობს აგოს ერთიანი დასრულებული მსოფლმხედველობრივი სურათი სამყაროსი, მოგვცეს საბოლოო პასუხები უსასრულობის შესახებ ჩვენი სასრულო არსებობის მანძილზე (რაც ადამიანური გონებისათვის ყველაზე “მძიმე” ამოცანა და ყველაზე “პრეტენზიული” მიზანია).

ფაქტია ისიც, რომ ეს ორი რიგი ფილოსოფიური აზროვნებისა სულაც არ არის ერთმანეთისაგან ყრუ კედლით გამიჯნული. პირიქით, ისინი იმდენად მჭიდრო ურთიერთკავშირსა და ურთი-

ერთგანპირობებულობაშია ერთმანეთთან, რომ ცალ-ცალკე მათი კვლევა, ურთიერთმომველიებისა და ილუსტრირების გარეშე არც კი ხერხდება და აზრს კარგავს. ამიტომაც ისინი ხშირად ერთსა და იმავე მოაზროვნეს ერთსა და იმავე ნაშრომში აქვს ხოლმე მოცემული, როგორც ერთიანი მთლიანი ნაზრევის ორი ურთიერთშემავსებელი მხარე. ზოგჯერ კი შეიძლება ცალკე ნაშრომადაც იყოს ნარმოდგენილი. ასეთია მაგალითად, კანტის სამივე “კრიტიკა”, როგორც კანტის მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის “გნოსეოლოგიური” შესავალი, რომელზედაც მთელი შენობა დგას. ასევე, ვთქვათ დეკარტის “განაზრებანი მეთოდის შესახებ”, ანდა ჰუსერლის “ლოგიკური გამოკვლევები” და სხვა.

ამრიგად, თუ ვუპასუხებთ კითხვაზე – გადის თუ არა “მეტაფილოსოფია” ფილოსოფიის ფარგლებს გარეთ – პასუხი შემდეგნაირი შეიძლება იყოს: მეტაფილოსოფიური აზროვნება თავისი ბუნებით, კვლავ ფილოსოფიური აზროვნებას წარმოადგენს და მისი გასვლა ფილოსოფიური ცნობიერების ფარგლებს გარეთ, ძალიან პირობითია (შეიძლება ითქვას, რომ მოჩვენებითია). აქ არა გვაქვს ისეთი სახის განსხვავება, როგორიც ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის, მათემატიკასა და მეტამათემატიკას შორის და ასე შემდეგ. მაგრამ პირობითად ტერმინ “მეტაფილოსოფიის” ხმარება ზემოაღნიშნული გარკვეული დაზუსტებებით და მოსაზრებებით, ზოგჯერ შეიძლება გამოყენებულ იქნას ფილოსოფიური აზროვნების “პირველი რიგის” (საფეხურის) აღსანიშნავად. თუმცა ჩვენ ამის ვერანაირ გარდაუვალ აუცილებლობას ვერ ვხედავთ და მიგვაჩინია, რომ ამ ტერმინის გარეშეც შეიძლება იმ განსხვავების გადმოცემა, ფილოსოფიური აზროვნების ზემოხსენებულ ორ “რიგს” (საფეხურს) შორის, რასაც ფილოსოფიის ისტორია თვალწათლივ გვიჩვენებს.

“მეტაფილოსოფიური განაზრებები”, თუკი ვრცლად იქნება მასში წარმოდგენილი და განხილული ფილოსოფიის ისტორიული მასალა (სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს), გარკვეული კუთხით აგებულ ფილოსოფიის ისტორიას უფრო დაემსგავსება, ვიდრე რაიმე ახალ ფილოსოფიურ დისციპლინას, ან, მით უმეტეს, კერძომეცნიერულ კვლევას, რომელსაც წინ “დაუდევს” ჩვენი ცნობიერების ფილოსოფიური თავგადასავალი (როგორც

სავსებით რეალური და “ამქეყნიური”-- არამეტაფიზიკური პროცესი) და მშვიდად აანალიზებს მას. სწორედ ეს პრეტენზია აქვთ “მეტაფილოსოფიის” მომხრეებს: განიხილონ მეტაფილოსოფია, როგორც ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი მუდმივი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისებისაგან თავისუფალი ახალი მეცნიერება. მის შესახებ (იგულისხმება “მეტაფილოსოფია”) საკითხი მეცნიერულობაზე (“მეტაფილოსოფოსების” აზრით), სადაც აღარ არის, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა და დღესაც აქვს ფილოსოფიის მიმართ (**13**).

ჩვენ ვთლით, რომ “მეტაფილოსოფია” ფილოსოფიის ისტორიის სპეციფიკური შემთხვევაა – როდესაც საგანგებოდ ხდება ერთი ან რამდენიმე კონკრეტული ფილოსოფიური პრობლემის განხილვა მისი განვითარების ისტორიის მანძილზე. ამ შემთხვევაში, “მეტაფილოსოფოსებთან”, როგორც წესი, იგულისხმება საკითხი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიის საგნის, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად შემეცნების ბუნების შესახებ. ისინი მიუთითებენ და სავსებით სამართლიანადაც, რომ ერთია როდესაც ადამიანი ცდილობს შეიმეცნოს მის ირგვლივ მყოფი საგნები და მოვლენები და მეორეა, როდესაც საკითხი დგება თავად შემეცნების შესაძლებლობის, ანუ “შემეცნების შემეცნების” შესახებ და ამას ასახელებენ უმთავრესად “მეტაფილოსოფიის” განსჯის საგნად (**14**). თუმცა ნაკლებად დამაჯერებელი ჩანს მათი არგუმენტები იმის თაობაზე, რომ ეს სცილდება საკუთრივ ფილოსოფიურ აზროვნებას და კერძომეცნიერულ კვლევასთან გვაქვს საქმე. ეს ფილოსოფიის განსაკუთრებული თვისების – თვითრეფლექსურობის – უგულებელყოფაა, რაც ნაწილობრივ განპირობებულია “ფილოსოფიისა” და “ფილოსოფიის ისტორიის” სპეციფიკური ურთიერთმიმართების გაუთვალისწინებლობითაც.

რას ნარმოადგენს და როთ გამოირჩევა ფილოსოფიის ისტორია სხვა ისტორიებისაგან? სახელმძღვანელო განმარტებით ფილოსოფიის ისტორიის არსებობა განპირობებულია შემდეგით: “... რამდენადაც მსოფლმხედველობითი საკითხების აცილება ადამიანს არ შეუძლია, ხოლო სკეპტიკური პასუხები მათზე, ნინაალმდეგობრივია, დარჩენილია ერთი გზა – დაუღალავი

სვლა სულ უფრო და უფრო საფუძვლიანი პასუხისაკენ . . . სკეპტიციზმზე არასდროს შეჩერებულა კაცობრიობის აზროვნება... სკეპტიკური არგუმენტები წარმოადგენენ შემმეცნებელი გონების მიერ საკუთარი თავის კრიტიკას (თვითკრიტიკას), რომელიც, საბოლოო ჯამში, აჯანსაღებს მას. მეცნიერული მსოფლმხედველობის ძიების პროცესში აუცილებელია, რომ ათასი სისტემის კრახის შემდეგ ადამიანმა კვლავ ახლის, უფრო სრულყოფილის აგებას მიჰყოს ხელი. ამ გზას ადგას ადამიანური აზროვნება და სწორედ ამ სფუძველზე არსებობს ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ფაქტიური პროცესი და ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, რომელიც ამ პროცესის განვითარების შინაგან კანონზომიერებას სწავლობს” (15).

როგორია ეს პროცესი, რასაც ფილოსოფიური აზროვნება ჰქვია და როგორია თავად ამ პროცესის შესწავლა, რასაც ფილოსოფიის ისტორია ეწოდება? პირველი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სამყაროზე მიმართული ჭვრეტა (ანუ “თეორია”, თავისი თავდაპირველი, ძველბერძნული გაგებით), ხოლო მეორე, როგორც საკუთარი ნამოქმედარის განჭვრეტა ცნობიერების მიერ. პირველი ყველაფრის “გარედან” დანახვაა (ჭვრეტაა), მეორე – საკუთარი თავის გარედან დანახვის “მცდელობა”. მცდელობა იმიტომ, რომ ფაქტობრივად “შიგნიდან” ხედვასთან გვაქვს საქმე. ფილოსოფიური ცნობიერების მიერ საკუთარი თავის დანახვის უნარი ისე, რომ კვლავ ფილოსოფიურ ცნობიერებად დარჩეს და თანაც საკუთარ თავს დააკვირდეს “გარედან”, განასხვავებს მას ცნობიერების სხვა ფორმებისაგან. ამასთან, თვითდაკვირვება, რაც არ უნდა გაუუცხოვდეს ცნობიერება თავის თავს და გარედან დანახული წარმოიდგინოს თავი, მანც თავისებური, ობიექტური სინამდვილის დანახვისაგან განსხვავებული ჭვრეტაა. მთლად ვერ თავისუფლდება შინაგანი ბუნებისაგან და საკუთარი თავის “შიგნიდან” დანახვად რჩება. ამიტომაც, ფილოსოფიის ისტორია და თავად ფილოსოფია უფრო “ახლოს” დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე, ვთქვათ, რელიგია და რელიგიის ისტორია, ანდა მათემატიკა და მათემატიკის ისტორია და ასე შემდეგ.

ფილოსოფიის ისტორია უფრო “ფილოსოფიურია”, ვიდერე რელიგიის ისტორია – რელიგიური, მათემატიკის ისტორია – მათემატიკური და ასე შემდეგ. ეს ხდება იმიტომ, რომ ფილოსოფიას “მეტა” ფაქტობრივად არა აქვს. თვითონ არის თავისი თავის მეტა. რაიმეს ისტორია მისი გარედან დანახვაა. ფილოსოფიის ისტორია კი ფილოსოფიის მიერ საკუთარი თავის დანახვაა და ამიტომ “შიგნით” (და შიგნიდან) ცქერას წარმოადგენს და არა “გარეთ” (ან გარედან) ცქერას. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ “მეტაფილოსოფია” ფილოსოფიის ისტორიის კერძო შემთხვევა უფროა, ვიდრე რაღაც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა (თანაც კერძომეცნიერული ბუნების). ის ვერ იქნება ფილოსოფიური აზროვნების საზღვრების “გარღვევა” და “უცხო” თვალით განსჯა ფილოსოფიისა.

ფილოსოფიური შემეცნება, როგორც საერთოდ ყოველი შემეცნება, თავის საბოლოო მიზანს – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ვერ აღნევს. ზოგი მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ მიზნის მიუღწევლობა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, შეუძლებლობაზე მიუთითებს, რადგან განსხვავებით სხვა მეცნიერებათაგან, აქ არ გვაქვს განუხრელი აღმავლობა მემკვიდრეობის საფუძველზე . . . ეს ასე იქნებოდა, ფილოსოფიის განვითარებაში მიზანი სავსებით მოწყვეტილი რომ იყოს პროცესს. ამ განვითარებაში არაფერი რომ არ იყოს მყარი და იმგვარად დადგენილი, რომელიც ყოველი შემდგომი თაობისთვის აუცილებელია და ამდენად, აბსოლუტური ჭეშმარიტების “მარცვალს” წარმოადგენს. თითოეული ფილოსოფონი თავიდან რომ იწყებდეს ყველაფერს, მაშინ ფილოსოფიის ისტორია კი არ გვექნებოდა, არამედ მხოლოდ დროში ერთიმეორის მომდევნო ნააზრევთა აღნერა (**16**). მაგრამ ფაქტია, რომ ეს ასე არ არის.

როგორც წესი, თავდაპირველად ფილოსოფიის ისტორია (თუ მისი მაგვარი რამ) იწერებოდა ხოლმე, როგორც საკუთარი ფილოსოფიური მოძღვრების წანამძღვარი (შესავალი). მანამადე არსებული ფილოსოფიური თვალსაზრისების მიმოხილვა. ყველა ასეთი ფილოსოფიის ისტორიული “კურსის” დასასრული, ახალი ფილოსოფიური კონცეფციის შექმნას ისახავდა მიზნად. ეგრეთნოდებული “მეტაფილოსოფი-

აც”, ასეთი ძიებაა წინანდელი ფილოსოფიური ნააზრევისა, ოღონდ თავად ფილოსოფიის რაობისა და მისი დანიშნულების, ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკისა და მისი კერძომეცნიერული შემეცნებისაგან განსხვავების კუთხით.

რამდენადაც ნებისმიერი ფილოსოფიური მოძღვრების “ქვაკუთხედად” ყოფიერების პრობლემის რაღაცდაგვარი გადაწყვეტა გამოდიოდა, ყოფიერების პრობლემის კვლევა იქცა იმ მთავარ “ლერძად”, რომელზედაც დიდწილად იკინძებოდა ფილოსოფიური აზროვნების მთელი თავგადასავალი თავისი წარმატებებით თუ იმედგაცრუებებით. ეს წარმატებები და იმედგაცრუებები კი მეტნილად დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რამდენად დამაჯერებელი და მისაღები აღმოჩნდებოდა არსებობის მეტაფიზიკური ასპექტების ესა თუ ის გააზრება. არსებობის, როგორც ასეთის, მეტაფიზიკური კუთხით განხილვა კი, პირველ რიგში, მისი სუბსტანციის რანგში აყვანას ნიშნავს. **სუბსტანცია ფილოსოფიური ცნობიერებისათვის იგივეა, რაც რელიგიური ცნობიერებისათვის ღმერთი.** როგორც რელიგიაა დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორია მისი ღმერთი, რა თვისებები მიენერება მას, ისე ფილოსოფიის მიმზიდველობა და გამძლეობა დიდად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ წყდება მასში სუბსტანციის საკითხი, პირველ რიგში კი სუბსტანციის მიმართების საკითხი ყოფიერებასთან, როგორც ასეთთან. რადგანაც სუბსტანციას თუკი რაიმე უნდა ახასიათებდეს და მიენერბოდეს, ეს არის აბსოლუტური არსებობა. ამდენად, მეტაფიზიკური ფილოსოფიის განსჯის უმთავრეს პრობლემას ყოფიერების სუბსტანციურობისა და სუბსტანციის, როგორც უპირველესი არსებულის, გააზრება წარმოადგენს.

შეიძლება ითქვას, რომ არსებობა ყველაზე დიდი და მნიშვნელოვანი (და ამავე დროს ყველაზე “ძნელად” გასააზრებელი) ღირებულება აღმოჩნდა ადამიანური ცნობიერებისათვის. ხოლო ფილოსოფიის ისტორია, გარკვეული აზრით, ყოფიერების პრობლემის მეტაფიზიკური კვლევის, ანუ, უპირატესად, ყოფიერების სუბსტანციურობის კვლევის (როგორც მეტაფიზიკის) ისტორიას წარმოადგენს.

VAZHA NIBLADZE

**SPECIFICITY OF PHILOSOPHICAL THINKING –
“METAPHYSICAL” TRAITS
ABSTRACT**

Almost all great philosophers differently interpret what philosophy is, what it studies, what is the meaning or justification of its existence, what differs it from scientific knowledge or in general other forms of consciousness etc. But there is one and the most important problem that has always face philosophical thinking. It means understanding “world-man” (or “man-world”) as a single whole. Philosophy discusses this wholeness (its components separately or in their interrelation) in a different way than science and this difference from science is called metaphysical thinking (pushing to the “foreground” comprehension of metaphysical sphere). As well philosophy discusses this wholeness differently than mythic and religious consciousness do and this difference is known as acknowledgement of the “primacy” of the sphere of knowledge (reason, logic).

Philosophy, like Janus, looks in opposing directions at the same time. “Janus-like” (in positive sense) state of philosophy is expressed in simultaneous looking towards man and the existent beyond him, towards the past and the future, the beginning and the end, towards the religious and the scientific (towards “physics” and “metaphysics”, “mundane” and “heavenly”). The point of intersection of the religious and the scientific can be called philosophy. It is not accidental that Bertrand Russell considered philosophy as “no man’s land” which is the apple of discord between theology and science.

Science is naturally associated with man’s practical aims – usefulness in the sphere of everyday life. Importance and value of any science, first of all is assessed from this point of view. Philosophy, in this respect, “lags behind” science (as well as art and religion) since its “usefulness” is not as immediate and perceptible as of achievements of science (or of art and religion). In this respect we should recall Aristotle’s assessment of philosophical knowledge: “All sciences are

more necessary than it, but none is better than it". Aristotle understands "betterness" of philosophy in relation to other sciences as "betterness" of the reality which is discussed by philosophy in contrast to the reality studied by other sciences. It is acknowledgement of the primacy of the metaphysical in contrast to the sphere of physics and it was well known and established long before Aristotle by Parmenides and especially by Plato whose "theory of ideas" remains a classical example of the whole European metaphysics.

As a rule reasoning about the essence of philosophy, its necessity and destination is itself a philosophical discourse (a certain kind of philosophy, philosophizing). While for example, theory of religion cannot be a religion, theory of art is not art, etc. In this respect philosophy differs from all other forms of consciousness. Self-reflexivity is its inner nature. Study of any philosophical problem is preceded (or implies) by a certain answer to the question concerning the essence of philosophy and its destination. And this answer remains within the frame of philosophical thinking and retains its specific features. This means that everything (including its own essence) is seen by philosophy from the view point of "meta". "Meta" implies transcending something (leaving its borders) and watching it from outside. Metaphysics is not physics any more. Meta-mathematics leaves the sphere of mathematics but meta-philosophy still belongs to philosophical thinking and in general is "part" of philosophy as one of its branches or as an introduction to a philosophical system (classical example is Kant's "criticism"), or as a "historical-philosophical" vision constructed on the bases of certain positions.

We think that "meta-philosophy" is a specific instance of history of philosophy – when one or several particular philosophical problems are analyzed in their historical development. In such cases "meta-philosophers" as a rule mean the problem of the subject matter of philosophy on the one hand and the nature of cognition on the other.

History of philosophy and philosophy are "closer" related than e.g. religion and history of religion or mathematics and history of mathematics. History of philosophy is more "philosophical" than history of religion – religious, history of mathematics – mathematical,

etc. It is so because philosophy has no “meta”. It itself is meta. A history of something means observing it from outside. But history of philosophy means observing its own self by philosophy and therefore it is looking “inside” and not “outside”. Therefore we think that “metaphilosophy” is practically a branch of philosophy (and of particular scientific nature). It cannot “transcend” the limits of philosophical thinking and judge philosophy from somebody else’s “position”.

As a rule, history of philosophy (or something like it) was originally written as a premise (an introduction) to someone’s own philosophical theory, as a review of previously existing philosophical positions. The end of all such historical-philosophical “courses” was creation of a new philosophical conception. The so-called “metaphilosophy” is such analysis of previous philosophical thinking from the view point of the essence and destination of philosophy itself, of specificity of philosophical cognition and its difference from particular scientific cognition.

It is certain that besides transcendental (metaphysical) many other things such as particular realities of science, religion, art, politics, culture in general, man, nature etc. (including philosophical thinking as well) can be subjects of philosophical interpretation. The specificity of philosophy should be looked for here. In particular, though meta-physicality is its main internal and historical characteristic and philosophy renders “thoughts” of our consciousness about the metaphysical (the transcendental), everything that becomes its subject matter in the non-metaphysical sphere (and first of all, man) is “measured” in relation to the metaphysical, i.e. is assessed from metaphysical positions.

Since the “kernel” of any philosophical doctrine is a certain decision of the problem of being, analysis of the problem of being has become the “core” around which the adventure of philosophical thinking (as “metaphysical vision”) with its success and failures is concentrated. This success and these failures in main depended whether one or other interpretations of metaphysical aspects of being were convincing and acceptable. Analysis of being as such from the metaphysical view point first of all means raising it to the rank of substance.

Substance for philosophical consciousness means the same as God for religious consciousness. Just as religion depends upon what its God is, what characteristics are attributed to Him, just like it attractiveness and strength of philosophy depend on the manner it solves the problem of substance and first of all on the manner it solves the problem of relation of substance to being as such because if there is anything that is to characterize and be attributed to substance, it is absolute existence. Therefore the most important problem of metaphysical discourse is interpreting of substantiality and substance as the primary existent.

It can be said that existence turned out to be the greatest and the most important (and at the same time “difficult”) value for human consciousness and history of philosophy in a certain sense formed as a history of metaphysical study of the problem of being or mainly as a history of study of substantiality of being (as metaphysics).

ლიტერატურა

- (1) Берtran Рассел, История западной философии. Москва, 1959 г., издат., иностран., лит., стр. 7
- (2) ბერტრან რასელი, ფილოსოფიის პრობლემები, თბ.; 2001 წ. გვ. 134
- (3) ი. მაგ., Бегишвили А. Ф., О природе философского познания, Тбилиси, ТГУ 1989 г., стр. 18-19; Бегишвили А. Ф., Структура метафилософии, Тбилиси, ТГУ 1993 г., стр. 7
- (4) არისტოტელე, მეტაფიზიკა, 983 ა-23
- (5) ფილოსოფიური ძიებანი, XI, თბილისი, “უნივერსალი”, 2007, გვ. 9-18
- (6) თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თბ.; თსუ 2002; გვ.383
- (7) ბერტრან რასელი, ფილოსოფიის პრობლემები, თბ.; 2001 წ. გვ. 143-147
- (8) ფილოსოფიის რაობის, მისი დანიშნულების, მისი ფუნქციისა და საჭიროების შესახებ თანამედროვე ეტაპზე, დაწ-

ვრილებით იხილე: თევზადე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ 2002; გვ. 3-21; ბეგიაშვილი არჩილ, რა არის ფილოსოფია. „მაცნე”-ფილოსოფიის სერია, №2, 2002 წელი, გვ. 5-19; კოდუა ედუარდ, ფილოსოფიის შესავალი, თბ.; თსუ 1992 წელი, გვ. 100-138, 202-278; ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება”, 1993 წელი, გვ. 3-16; ბეგიაშვილი ა. ფ., ი პრიროდე ფილოსოფიული მიზანი, თბილისი, თგუ 1989 წ., სტრ. 5-19; სოვერენი ფილოსოფიული მიზანი, თბილისი, თგუ 1990, სტრ. 3-28

(9) სოვერენი ფილოსოფიული მიზანი, თბილისი, თგუ 1990, სტრ. 3

(10) დანარილებით იხილე, ბეგიაშვილი ა. ფ., ი პრიროდე ფილოსოფიული მიზანი, თბილისი, თგუ 1989 წ., სტრ. 9

(11) იბ., ბეგიაშვილი ა. ფ., სტრუქტურული მიზანი, თბილისი, თგუ 1993 წ.

(12) ავალიანი სერგი, თეორიული გონიერების სტრუქტურა. ფილოსოფიური ძიებანი, კრებული XII, თბილისი, „უნივერსალი”, 2008, გვ. 92

(13) იბ., ბეგიაშვილი ა. ფ., ი პრიროდე ფილოსოფიული მიზანი, თბილისი, თგუ 1989 წ., სტრ. 9-11; ბეგიაშვილი ა. ფ., სტრუქტურული მიზანი, თბილისი, თგუ 1993 წ., ცსტრ. 9-10

(14) ბეგიაშვილი არჩილ, რა არის ფილოსოფია. „მაცნე”-ფილოსოფიის სერია, №2, 2002 წელი, გვ. 12-14

(15) ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება”, 1993 წელი, გვ. 13

(16) ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება”, 1993 წელი, გვ. 14

(17) სამართლის საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განცილებაზე.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განცილებაზე.

მათემატიკის ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE



გურამ ნაჭყებია (თბილისი)

გურამ ნაჭყებია — იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილო-სოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; მუშაობს იურისპრუდენციისა და სამარ-თლის ფილოსოფიის პრობლემებზე, გამოქვე-ყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო გამოკ-ვლევა მეცნიერების ამ დარგებში; მათ შორის მონოგრაფიები: „სისხლის სამართლის საგანი“ {თბ.1997}, „სისხლის სამართლის მეცნიერების საგანი“ {თბ.1998}, „ბრალი, როგორც სო-ციალური ფილოსოფიის კატეგორია“ {თბ.,2001}; „სისხლის სამარ-თლის მეცნიერების მეთოდოლოგიური ანბანი“ {2006}. „სისხლის სა-მართალი“, (თბ.,2011).

სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ფილოსოფიის კატეგორია

ცნობილია, რომ არსებობს „საზოგადოებრივი ურთიერ-თობის“ „სოციოლოგიური კატეგორია, რომელსაც ყველა სოცია-ლური სფეროს პრაქტიკასა და სოციალურ მეცნიერებათა საგ-ნის პრობლემატიკაში დიდი მნიშვნელობა აქვს. ეს ესება სამარ-თლის სფეროსაც, რადგან სამართლის ფუნქცია ადამიანთა შორის ურთიერთობების მოწესრიგებაში მდგომარეობს. არც ისაა შემთხვევითი, რომ იურიდიულ ლიტერატურაში, „საზოგა-დოებრივი ურთიერთობის. „სოციოლოგიური კატეგორიის ანა-ლოგიურად, როგორც წესი, გამოყენებულია „სამართლებრივი ურთიერთობის“ ცნება. სამწუხაროდ, რატომღაც სათანადოდ არ დაფიქრებულან იმაზე, არსებობს თუ არა „სამართლებრივი ურთიერთობა,“ როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნა-ირსახეობა, თუ, უბრალოდ, იგულისხმება საზოგადოებრივი ურ-თიერთობის მოწესრიგების სამართლებრივი ხერხი, რომელიც თავად საზოგადოებრივ ურთიერთობას არ წარმოადგენს? მარ-თლაც, სერიოზულად ამტკიცებდნენ, რომ სამართლებრივი ურ-

თიერთობა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობას წარმოადგენს (12. გვ. 406). თუ ეს ასეა, მაშინ საზოგადოებრივი ურთიერთობა, როგორც გვარებითი ცნება, მოიცავს სამართლებრივ ურთიერთობას, როგორც სახეობრივ გარკვეულობას, რადგან, ყოველი ცნება არის გვარისა და სახის, ზოგადისა და კერძოს ერთიანობა. მაშასადამე, სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის სახე, დამოუკიდებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობას არ წარმოადგენს. ესაა ცნების თეორიის ანბანი. თუ დავუშვებთ იმას, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობის ცნების გვერდით არსებობს სამართლებრივი ურთიერთობის ცნებაც, მაშინ აქ ცნებათა დუალიზმი ლოგიკურად გარდუვალი ხდება. ამას ისიც ემატება, რომ სამართლებრივი ურთიერთობის, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობის, მოწესრიგების საგნად თავად საზოგადოებრივი ურთიერთობა მიჩნეული (11. გვ. 342). მაშასადამე, სამართლებრივი ურთიერთობის, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობის საგანია თავად საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რომლის ერთ-ერთ სახეს თავად სამართლებრივი ურთიერთობა წარმოდგენს.

ამრიგად, სამართლებრივი ურთიერთობის, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობის, ცნება სერიოზულ დასაბუთებას მოითხოვს. მით უმეტეს, რომ სამართლებრივ ურთიერთობას განმარტავდნენ, როგორც სამართლის ნორმით მოწესრიგებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობას. ჯერ ერთი, ამ დებულების ანალიტიკური ხერხის გამოყენების ლოგიკით აშკარაა, რომ ამ ცნებაში, ერთი მხრივ, გვაქვს სამართლის ნორმა, რომელმაც საზოგადოებრივი ურთიერთობა უნდა მოაწესრიგოს, ხოლო, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ნორმის მომწესრიგებელი ფუნქციის საგანი. საკითხავია: სადაა აქ “სამართლებრივი ურთიერთობა,” როგორც სამართლის ნორმისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის კავშირის ფორმა? მეორეც, თუ სამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლის ნორმით უკვე მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობა, მაშინ სამართლებრივი ურთიერთობის ცნება მართლწესრიგის ცნებას ემ-

თხვევა, რადგან ეს “სამართლის ნორმით უკვე მოწესრიგებული” – მართლწესრიგია, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართალი, ანუ, სამართლებრივი მოწესრიგების შედეგი. მესამეც, დებულება, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლის ნორმით მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობა, საბჭოთა იურისტმა ა. სტალგევიჩმა ჯერ კიდევ 1957 წელს გააკრიტიკა. მისი აზრით, სამართლებრივი ურთიერთობის ამ განსაზღვრების თანახმად, ეკონომიკური თუ სხვაგვარი ურთიერთობანი, სამართლებრივი მოწესრიგების შემდეგ, თითქოს თავიანთ პირვანდელ სახეს კარგავენ და სამართლებრივი ხდებიან (10. გვ. 26). გამოდის, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა მოწყვეტილია იმ საზოგადოებრივი ურთიერთობებისაგან, რომელსაც სამართალი აწესრიგებს და, არსებითად, დამოუკიდებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობას წარმოადგენს, ხოლო, ეს იმდენად აშკარა ნორმატივიზმია, რომ დაამატებით კომენტარს, ჩვენი აზრით, არ საჭიროებს.

ამრიგად, როგორც ჩანს, საზოგადოებრივი ურთიერთობის “სამართლებრივ ურთიერთობად” გარდაქმნა სერიოზულ დასაბუთებას მოითხოვს. აქედან გამომდინარე, დებულება, რომ “სამართლებრივი ურთიერთობა არის საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობა,” სამრთლებრივი ურთიერთობის პრობლემატიკაში თავისებური სოციოლოგიზმია, ესე იგი, საზოგადოებრვ ურთიერთობაზე სამართლებრივი ურთიერთობის დაყვანაა. ან იქნებ “სამართლებრივი ურთიერთობა “საერთოდ არ არსებობს?

ამ კითხვაზე სწორი პასუხის გასაცემად საჭიროა სამართლის ფილოსოფია, ან, უკიდურეს შემთხვევაში – იურიდიულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია, რომელიც სოციოლოგიზმის, ნორმატივიზმის, დუალიზმის თუ სხვა მსგავს გაუგებრობებს თავიდან აგვაშორებდა. ვფიქრობთ, ამჯერად არსებობს შესაძლებლობა, სამართლის ფილოსოფიის პრობლემატიკა მოვიშველით. მხედველობაში გვაქვს ა. ბურჯალიანის ფრიად საინტერესო ნაშრომი, რომელიც ქართულ ფილოსოფიაში, მონოგრაფიული წესით, პირველად ეხება სამართლის ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემებს. ავტორი აქ სწორედ ტერმინ “სამარ-

თლებრივი ურთიერთობას “ იყენებს. მისი მტკიცებით, ადამიანური ყოფიერების უმნიშვნელოვანეს შემადგენელ მომენტს წარმოადგენს სოციალურ-სამართლებრივი ყოფიერება. ავტორი ამ ასპექტით საზოგადოებისა და სახელმწიფოს მიმართებაზეც ლაპარაკობს. ირკვევა, რომ “სამართლებრივი ყოფიერების ცნება არის უფლებრივი აზრის, თავისუფლებისა და თანასწორობის რეალური განამდვილების შესაძლებლობა და მოიცავს სამართლებრივ ურთიერთობათა მთელ სისტემას, რომელიც მოწოდებულია მოაწესრიგოს ადამიანური ყოფიერების ზემოთ აღნიშნული ურთიერთმიმართებანი ” (1. გვ. 100).

ამრიგად, ავტორი ტერმინს “სამართლებრივი ურთიერთობა” ადამიანის სამართლებრივი ყოფიერების პრობლემატიკაში იყენებს და ეს ადამიანის ყოფიერების ტრადიციული ფილოსოფიური კატეგორიის ახალი კუთხით წარმოჩნდის ფრიად სერიოზულ ცდასაც წარმოდგენს. მაშასადამე, „სამართლებრივი ურთიერთობა“ არსებობს, მაგრამ საკითხავია, როგორ უნდა ჩამოვაყალობოთ სამართლებრივი ურთიერთობის ცნება ისე, რომ ის საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე არ დავიყვანოთ და არც ამ უკანასკნელისაგან მოვწყვიტოთ?

ჩვენი აზრით, სამართლებრივი ურთიერთობა რაიმე საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობა კი არაა, არამედ საზოგადოებრივი ურთიერთობის სამართლებრივი მოწესრიგების ხერხია, რომელიც ნორმატიული ბურებისაა და მიზნად ისახავს სამართლის ნორმის მოთხოვნის მართლწესრგში გადართვას. მეორენაირად რომ ვთქვათ, სამართლებრივი ურთიერთობა მოდელია იმისა, თუ როგორ გადადის სამართლის ნორმა მართლწესრიგში.

შევნიშნავთ, რომ ამჯერად არ ვეხებით იმ საკითხს, თუ საიდან და რა საფუძვლით იქმნება ესა თუ ის ნორმატიული აქტი, რომელიც სამართალის ნაწილობრივ გამოხატვისა და სამართლებრივი ნორმების შინაგანი ორგანიზაციის თავისებური ფორმას.

ჩვენი აზრით, სამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, რო-

გორც არსის, კავშირის ფორმა. ესაა სამართლებრივი ურთიერთობის უზოგადესი განაზღვრება, რომელშიც სამართლის სუბიექტისა და სათანადო ინსტანციის წინაშე მისი პასუხისმგებლობის ადგილი და როლი ჯერ კიდევ დასადგენია. ამჯერად ამ ცნებას მხოლოდ სამუშაო ჰიპოთეზის დანიშნულება აქვს.

ვიდრე სამართლებრივი ურთიერთობის უფრო სრულყოფილი ცნების ჩამოყალიბებას შევეცდებოდეთ, მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ გერმანულ სისხლისამართლებრივ ლიტერატურაში სისხლისამართლებრივი ურთიერთობის პრობლემა ტრადიციული არაა. გერმანელი კოლეგები ამოდიან იქიდან, რომ დანაშაული უკვე იმ მომენტიდანაა ჩადენილი, როცა სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული ქმედების შემადგენლობა განხორციელდა და ამავე დროს არ არსებობს ამ ქმედების მართლწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის გამომრიცხველი გარემოებანი. ამგვარი დაშვებების გამო სისხლისამართლებრივი ურთიერთობის ცნება პრაქტიკულად ზედმეტი ხდება. გამოდის, რომ “სამართლის სუბიექტის” ცნება სისხლის სამართალმა არ იცის. შეიძლება მოვერჩენოს ერთი გამონაკლისი, როცა ადამიანი, როგორც სამართლის სუბიექტი, ნახსენებია, მაგრამ ისეთ კონტექსტში, როცა ამ მხრივ ზემოხსებებული გერმანული ტრადიცია არსებოდა არ იცვლება. კერძოდ, ვგულიხმობთ ი. ვესელსისა და ვ. ბოლკეს ერთობლივ სახელმძღვანელოს, რომელშიც ნათქვამია შემდეგი: “ადამიანი, **როგორც სამართლის სუბიექტი**, (საზღასმა ავტორებისაა- გ. ნ.). სამართლებრივი მოვლენების შუაგულში დგას. სისხლის სამართლის ნორმები სწორედ მისი ქცევისკენ არის მიმართული. კანონმდებელი დანაშაულის შემადგენლობის განმახორციელებელს დასჯით ემუქრება, რითაც იგი კონკლუდენტურად განსაზღვრული სახის აკრძალვებისა და ვალდებულებების არსებობის შესახებ გვამცნობს” (3. გვ. 48).

ჯერ ერთი, შესაძლო დანაშაულისათვის დასჯის მუქარა ეხება არა იმ პირს, რომელმაც სისხლის სამართლის კანონით გათვალისწინებული ქმედების შემადგენლობა უკვე განახორციელა (მით უფრო, რომ ამ პირს დანაშაული შეიძლება ჰქოდეს კიდეც ჩადენილი – ქმედების შემადგენლობა, დანაშაულის ცნების

გერმანული მოდელის თანახმად, დანაშაულის პირველი ელემენტია), არამედ იმ პირს, ვისაც შეუძლია ეს მუქარა აღიქვას და თავი შეიკავოს დანაშაულის ჩადენისაგან. მეორეც, აქტიური დანაშაულებრივი ქმდების აკრძალვისა და უმოქმედობის წინააღმდეგ აქტიური მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების ადრესატები არიან საზოგადოების სწორედ ის წევრები, რომლებიც, სისხლის სამართლის კოდექსის თანახმად, მართლზომიერი ქმედებისთვის არიან დანიშნული, ხოლო, მათ “ სისხლის სამართლის სუბიექტები” უნდა ეწოდოთ. ცხადია, იგულისხმება სახელმწიფოსა და ფიზიკურ პირებს შორის (მათ შორის - იურიდიული პირის ფორმაშიც) დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა. სამწუხაროდ, ამ ურთიერთობის თაობაზე გერმანელი კოლეგები, როგორც უკვე ითქვა, არაფერს ამბობენ, ხოლო, ეს სხვა არაფერია, თუ არა სისხლის სამართლის სფეროში ადამიანის სამართლებრივი ყოფიერების უგულებელყოფა, რაც, თავის მხრივ, ნორმატივიზმია, როცა აღიარებულია სამართლის ნორმა, როგორც ქცევის წესი, მაგრამ უგულებელყოფილია სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც, სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმა, როცა არ აინტერესებთ, თუ როგორ გადადის სამართლის ნორმა მართლწესრიგში, ან გადადის თუ არა იგი თავის ამ დაპირისპირებულში?

“სამართლის სუბიექტის” ცნება, როგორც წესი, არ იცოდა საბჭოთა რუსეთის სისხლისსამართლებრივმა აზროვნებამ. გამონაკლისი ამ მხრივ იყო ნ. ვიტრუკი, რომელმაც სისხლის სამართლის სფეროში სამრთალსუბიექტობის საჭიროებაზე მიუთითა (2. გვ. 32). მაგრამ, სამწუხაროდ, ამას არანაირი შედეგი არ მოჰყოლია. ამის გამო “ სამართლის სუბიექტის ” ცნება არც თანამედროვე რუსეთის ფედერაციის კრიმინალისტებმა იციან. ამის ძირითადი მიზეზია დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის ყალბი იდეა, რომლის ლოგიკით, დანაშაულის საკანონმდებლო შემადგენლობის განხორციელების ფაქტი უკვე დანაშაულის ჩადენაზე მიუთითებს, იმის მიუხედავად, რომ ეს ქმედება სასამართლოს მიერ გამოტანილი გამამტყუნებელი განაჩენის

ფორმაში “დანაშაულად” ჯერ კიდევ შეფასებული (კვალიფიცირებული) არაა. დანაშაულის ვითომდა ფაქტობრივი ჩადენის ლოგიკით ჩამოყალიბდა სრულიად არაიურიდიული ტერმინების მთელი სისტემა, რომელიც დანაშაულის ჩამდენი პირის ვითომ სამართლებრივ მდგომარეობას გამოხატავს. ასეთი ტერმინებია: “დამნაშავე,” “დანაშაულის სუბიექტი,” “დამნაშავის პიროვნება” და ა. შ. (8. გვ. 114).

გასაგები უნდა იყოს, რომ “დანაშაულის” არაიურიდიულია გაგებამ შექმნა დანაშაულის ვითომ ჩამდენი პირის არაიურიდიული, ფაქტობრივად წმინდა სოციოლოგური ტერმინები, რომელთაც სუბიექტის სამართლებრივ მდგომარეობასთან საერთო არაფერი აქვთ. ვერა და ვერ გაცნობიერდა, რომ დანაშაულს მართლაც ჩამდენი პირის სამართლებრივ მდგომარეობას სისხლის სამართალი არ ადგენს. ეს იმიტომ, რომ დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისამართლებრივი ურთიერთობა იურიდიულად შეუძლებელია. მით უფრო, რომ ქმედების საკანონმედებლო შემადგენლობის განმახორციელებელი პირის სამართლებრივ მდგომარეობას ადგენს არა სისხლის სამართალი, არამედ სისხლის სამართლის საპროცესო კანონი. კერძოდ, გამოძიების სტადიაზე პირს პროცესუალურად “ბრალდებული” ეწოდება, ხოლო, სისხლის სამართლის საქმის სასამართლო განხილვის ეტაპზე პირი შეიძლება იყოს “გამართლებული,” თუ სასამართლომ ბრალდებული გაამართლა, ესე იგი, მას გამამართლებელი განაჩენი გამოუტანა, ხოლო, თუ სასამართლომ პირი გაამტყუნა, ესე იგი, სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული მართლასანინალმდევრო ქმედების ჩადენაში ბრალი დაუდასტურა, მაშინ კანონიერ ძალაში შესული გამამტყუნებელი განაჩენით მას “მსჯავრდებული” ეწოდება.

სამწუხაროდ, დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრვი ურთიერთობის იდეა იმდენად ფუნდამენტური ცდომილებაა, რომ გაოცებას იწვევს, როცა იგი დღემდე ბატონობს თანამედროვე რუსეთის ფედერაციის სისხლისამართლებრივ ლიტერატურაშიც (13). დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის იდეაში, ჯერ ერთი,

ერთმანეთში აირია “ ურთიერთობის ” და “პასუხისმგებლობის ” კატეგორიები. დანაშაულის ჩადენა, ცხადია, იწვევს ნებატიური ხასიათის სისხლისამართლებრივ პასუხისმგებლობას და არა სისხლისამართლებრივ ურთიერთობას. მეორეც, დანაშაულის ჩადენა ფუნქციონალურად ქმნის არა სისხლისამართლებრივ ურთიერთობას, არამედ სისხლის სამართლის საპროცესო ურთიერთობას, რომლის ფორმაში ხდება ჩადენილი ქმედების გამოძიება და სასამართლო განხილვა. მესამე, აქედან ძნელი არაა იმ დასკვნის გამოტანა, რომ დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისამართლებრივი ურთიერთობის იდეა სისხლის საამრთლის პროცესზე სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დამოუკიდებელი დარგის, დაყვანის ხარჯზე შეიძლება არსებობდეს. მეოთხე, რაც მთავარია, დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისამართლებრივი ურთიერთობის იდეა თვით “ დანაშაულის ”, “ როგორც ნორმატიული ცნების, ლოგიკურ უარყოფას წარმოადგენს. მართლაც, თუ სისხლისამართლებრივი ურთიერთობა დანაშაულის ჩადენის გამო ყალიბდება, მაშინ გამოდის, რომ ამ დანაშაულის ჩადენამდე მის ჩამდენ პირს სახელმწიფოსთან არანაირი ნორმატიული კავშირი არა აქვს. თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ “ დანაშაულად ” წოდებული ქმედების ჩამდენი პირი მისი ჩადენის რაიმე ამკრძალავ ნორმას არ აღვევს და, მაშასადამე, „ დანაშაული ” მართლსაწინააღმდეგო ქმედება ვერ იქნება. მართლწინააღმდეგობის გარეშე დანაშაულის ნორმატიული ცნება არ არსებობს.

ამრიგად, აშკარაა, რომ დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისამართლებრივი ურთიერთობის იდეა “ დანაშაულის ”, “ როგორც მართლსაწინააღმდეგო და ბრალეული ქმედების, ანუ, სისხლისამართლებრივი ცნების ლოგიკურ უარყოფას წარმოდგენს. ამ პოზიციიდან “ დანაშაული ” ერთ-ერთი ჩვეულებრივი სოციალური ფაქტია და, მაშასადამე, სიციოლოგიური ცნებაა. ცხადია, ამ ლოგიკით არც სისხლის სამართლის მეცნიერებაა შესაძლებელი, რადგან დანაშაულის იურიდიული ცნების გარეშე ხსენებული მეცნიერება არ არსებობს.

აშკარაა, რომ დანაშაულის ცნება სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის სულ სხვა გაგებას მოითხოვს, ვიდრე დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრვი ურთიერთობის ყალბი იდეიდან გამომდინარეობს. კერძოდ, სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა სახელმწიფოსა და პიროვნებას შორის (მათ შორის –იურიდიული პირის ფორმაშიც) წარმოიშობა დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო უკვე იმ მომენტიდან, როცა სისხლის სამართლის კანონი ძალაში შევიდა და საზოგადოების ყველა დელიქტუნარიან წევრს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება დაეცისრა (7. გვ. 23). დანაშაულის ჩადენა არღვევს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას და, მაშასადამე, დანაშაული უკვე მართლსაწინააღმდეგო ქმედებაა. ცხადია, დანაშაული ბრალის გარეშე არ არსებობს, მაგრამ ამჯერად სწორედ მართლწინააღმეგობაზე, როგორც ქმედების სახელმწიფოებრივ შეფასებაზე, ვამახვილებთ ყურადღებას.

აღსანიშნავია, რომ რუსი კრიმინალსტების ერთი ნაწილი აღიარებდა და აღიარებს სისხლისსამართლებრივ ურთიერთობას დანაშაულთა თავიდან აცილების გამოც (გვ. 4), მაგრამ იქვე აღიარებულია დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის იდეაც, რაც ახალი წინააღმდეგობებისა და გაუგებრობების წყაროა. მართლაც, თუ დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან წარმოიშობა, მაშინ ლოგიკურია დასკვნა, რომ დანაშაულის ჩადენას მისი ჩამდენი პირი სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში კი არ შეჰყავს, არამედ, პირიქით, ამ ურთიერთობიდან გამოჰყავს და გადაჰყავს სამართლებრივად თავისუფალ სივრცეში, სადაც ამ პირის სამართლებრვი მდგომარეობის დადგენა შეუძლებელია იქამდე, ვიდრე ამ პირის პროცესუალური “ნათლობა” არ შედგება.

ამრიგად, იქ, სადაც სამართლებრივი ურთიერთობის ცნება და პრობლემა უგულებელყოფილია, ან ეს ურთიერთობა გაგებულია, როგორც დანაშაულის ჩადენის შედეგი, “ სამართლის სუბიექტის ” ცნება ლოგიკურად მოხსნილია, ხოლო, “ პასუხის-

მგებლობა ““ურთიერთობად” საღდება ან გაგებულია მხოლოდ ნეგატიური ასპექტით, ანდა შეცვლილია “ სასჯელის ” ცნებით. აქედან გამომდინარე, სამართლებრივი ურთიერთობის ცნება ისე უნდა აიგოს, რომ მასში საგანგებოდ უნდა ჩანდეს სამართლის სუბიექტი და სათანადო ინსტანციის წინაშე მისი პასუხისმგებლობა (უპირველეს ყოვლისა, მისი პოზიტიური ასპექტით).

ჩვენი აზრით, სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ფილოსოფიის კატეგორია, არის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, როგორც არსის, კავშირის ფორმა, რომელშიც სამართლის სუბიექტი სათანადო ინსტანციის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობით ეკიდება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას და თავისი მართლზომიერი ქმედებით ქმნის და განამტკიცებს მართლწესრიგს.

საკითხის ნათელსაყოფად მოკლედ განვმარტავთ ამ ცნებაში გამოყენებულ ტერმინებს. ჯერ ერთი, სადაც არაა, რომ სამართლის ნორმა ქცევის განსაზღვრული წესია, რომელიც მისი ადრესატისაგან მართლზომერ, ანუ, ამ ნორმის შესატყვის ქმედებას მოითხოვს. მეორეც, ტერმინი “ჯერარსი” აქსიოლოგიაში ღირებულების არსებობის ფორმის გამოხატულებადაა მიჩნეული. მართალია, ტერმინი ”სამართლებრივი ურთიერთობა” სამართლის თეორიაშიც გვხვდება, მაგრამ, თუ სამართლის თეორიაში ეს ტერმინი მასში მონაწილე პირთა უფლება-მოვალეობათა კავშირის ფორმადაა გაგებული, სამართლის ფილოსოფიაში ის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, როგორც არსის, კავშირის ფორმა. აյ უკვე აშკარაა არსისა და ჯერარსის მიმართების ფილოსოფიური პრობლემა, რომელიც, ცხადია, სამართლის თეორიის, როგორც ერთ-ერთი კერძო მეცნიერების, პრობლემა ვერ იქნება. მით უფრო, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც იდეოლოგიური ტიპის ურთიერთობა, ღირებულებითი ურთიერთობის ნაირსახეობას წარმოადგენს. სრულიად კანომზომიერია ამიტომ მთელი რიგი შეფასებითი ცნებები (მაგალითად, „მართლზომიერი,” „მართლსაწინააღ-

მდგო, “ “ბრალი” და ა.შ.), რომელთა ლოგიკურ საფუძველს სა-
მართლბრივი ურთიერთობა წარმოადგენს. მესამეც, ტერმინი
“მართლწესრიგი” წაწილობრივ განხორციელებულ სამართლს
აღნიშნავს, რადგან ყოველი მართლზომიერი ქმედება სამარ-
თლის ნორმის მოთხოვნას მართლწესრიგად გარდაქმნის. მარ-
თლწესრიგი საზოგადოებრივი წესრიგის ელემენტია და წესრი-
გის კატეგორიასთან კავშირში იაზრება (5.გვ.154). ასე, რომ
მართლწესრიგი, როგორც ჩანს, წაწილობრივ განხორციელებუ-
ლი სამართლია და ამიტომ არსის გამოხატულებას წარმო-
ადგნს (9). მეოთხეც, სამართლის ნორმა მართლწესრიგში პირ-
დაპირი ლოგიკური გზით კი არ გადადის, არამედ გაშუალებუ-
ლად, სამართლებრივი ურთიერთობის ფორმაში. მეხუთე, სა-
მართლის თეორიაში “ სამართლის სუბიექტის ” ცნება ტრადი-
ციულია (14). მაგრამ, სამწუხაროდ, “სამართლის სუბიექტი ” აქ,
როგორც წესი, გაგებულია სათანადო ინსტანციის წინაშე პოზი-
ტიური პასუხისმგებლობის გარეშე, მაშინ, როცა სამართლის
ფილოსოფია სუბიექტის პასუხისმგებლობის გარეშე შეუძლებე-
ლია. მით უფრო, რომ სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის
კავშირის პრობლემატიკაში სამართლის სუბიექტის პასუხის-
მგებლობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ამიტომაა, რომ სა-
მართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ნორმისა და
მართლწესრიგის კავშირის ფორმა, არის სამართლის ფილოსო-
ფიის კატეგორია, რადგან ეს კატეგორია, როგორც ჩანს, ადამი-
ანის სამართლებრივი ყოფიერების გამოლენის ფორმას გამოხა-
ტავს. როგორც მართებულად აღნიშნავს ა. ბურჯალიანი, “ პო-
ზიტიური სამართალი ცდილობს განსაზღვრული ადგილი დაი-
კავოს ადამიანის ყოფიერების ყველა მნიშვნელოვან სფეროში,
რაც თანამედროვე ცივილიზაციის აუცილებელ დამახასიათე-
ბელ ნიშანს წარმოადგენს. სამართლებრივ ყოფიერებას ადამია-
ნის ყოფიერებაში მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. სა-
მართალი ცდილობს რეგლამენტაცია გაუკეთოს თანამედროვე
საზოგადოების ცივილიზირებულ ურთიერთობებს, ხოლო, თა-
ვის მხრივ, ცივილიზაცია, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სა-
მართლებრივ მოწესრიგებაში გამოიხატება. სამართლებრივი

ყოფიერების მაღალი დონე ცივილიზაციის დონის ერთ-ერთი მაჩვენებელია “ (1. გვ. 101).

არაა შემთხვევითი, რომ სამართლებრივი რეგლამენტაცია ეხებათ არა მარტო ფიზიკურ პირებს, არამედ საკმაოდ განტოტვილ იურიდიულ პირებსაც, რომლის ფორმაში სამართლის სუბიექტი “ იურიდიული სუბიექტის ” ცნებაში გამოიხატება (6. გვ. 171.). იგულისხმება, რომ სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან საზოგადოების ყველა დელქტუნარიანი წევრი (მათ შორის იურიდიული პირის ფორმაშიც) ვალდებულია მოქმედებდეს მართლზომიერად, ქმნიდეს მართლწესრიგს. ბუნებრივია, რომ ამ პირს “ სისხლის სამართლის სუბიექტი ” ეწოდოს, რადგან ის ამავე დროს სახელმწიფოს წინაშეა პოზიტურად პასუხისმგებელი თავისი მართლზომიერი ქმედებისათვის, ხოლო, თუ მან თავისი უპასუხისმგებლობის წყალობით სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალსწინებული მართლსაწინააღმდეგო ქმედება ჩაიდინა, მაშინ ის უკვე ნეგატიური წესითაა ამისათვის პასუხისმგებელი სახელმწიფოს წინაშე.

სამწუხაროდ, იურიდიულ ლიტერატურაში, როგორც წესი, ჯერ კიდევ არაა გაცნობიერებული, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა, მაშინაც კი, როცა ის გაგებულია, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმა, მართლზომიერი ქმედების ჩასადენად საკმარისი არაა. საქმის ვითარება ისე გამოიყურება, რომ თითქოს მართლზომიერი ქმედების ჩადენას მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების შეგნება განაპირობებს. თუ დავუშვებთ, რომ ეს მართლაც ასეა, მაშინ ლოგიკურია დასკვნაც, რომ სამართლის სუბიექტი მართლზომიერ ქმედებას გამონაკლისის გარეშე ჩაიდენს ყველა იმ შემთხვევაში, როცა მას მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება შეგნებული აქვს.

საკითხავია: როდის შეიძლება სუბიექტმა მართლსაწინააღმდეგო ქმედება ჩაიდინოს? პასუხი ამ კითხვაზე ერთია: სუბიექტი მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას მხოლოდ მაშინ ჩაიდენს, როცა მას მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება შეგნებული არა აქვს. აქედან, თავის მხრვ, შემდეგი დასკვნა გამომდნარეობს: მართლსაწინააღმდეგო ქმედების

შეგნებულად, ანუ, განზრახ ჩადენა შეუძლებელია. ამ პოზიციიდან აშკარაა, რომ ბრალის განზრახი ფორმის დასაბუთებაც შეუძლებელი ხდება. ეს ის შემთხვევათაგანია, როცა ერთი უკიდურესობა (ამ შემთხვევაში - ინტელექტუალიზმი) თავის დაპირისპირებულში გადადის.

ამრიგად, აშკარაა, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმა, მაშინაც კი, როცა სამართლის სუბიექტს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება კარგად აქვს შეგნებული, მართლზომიერი ქმედების ჩასადენად საკმარისი არაა. აქედან გამომდინარე, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ აქ გამოსავალი სამართლის სუბიექტის ნება-სურვილშია. კერძოდ, თუ სამართლის სუბიექტს მართლზომერი ქმედების ჩადენა სურს, ის ამ ქმედებას უეჭველად ჩაიდენს. მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ცუდი გამოსავალია, რადგან დასმული საკითხი ფსიქოლოგიზმით უნდა დასრულდეს. სამართლის სუბიექტი კი, როგორც პიროვნება, უფრო ადეკვატურად სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში ვლინდება. მით უფრო, რომ სამართლის ნორმა, რომლის მოთხოვნა სამართლის სუბიექტმა მართლწესრიგად უნდა აქციოს, ჯერა-სულია, ხოლო, ჯარარსი, ღირებულების არსებობის ფორმაა. აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ **სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც უკვე ითქვა, ღირებულებითი ურთიერთობის ნაირსახეობას წარმოადგენს.** მით უფრო, რომ სამართლის სუბიექტს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება ეკისრება, ხოლო, ეს ვალდებულება სისხლის სამართლის სფეროში სახელმწიფოსთან სუბიექტის ობიექტური (ნორმატიული) კავშირის ნიშანია. მაგრამ საქმე ისა, რომ სამართლის სუბიექტი სახელმწიფოსთან (ან სხვა შესაბამის ინსტანციასთან) სუბიექტური კავშირის გარეშე არ არსებობს. **იგულისხმება ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებისადმი სუბიექტის პასუხისმგებლური დამოკიდებულება, რომლის გარეშე სათანადო ინსტანციასთან სამართლის სუბიექტის ობიექტური (ნორმატიული) კავშირიც არ არსებობს.**

ამრიგად, სამართლის სუბიექტი სათანადო ინსტანციასთან მხოლოდ ობიექტურ (ნორმატიულ) კავშირში რომ იყოს, მა-

შინ მართლზომიერი ქმედების ჩასადენად მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების შეგნება საკმარისი იქნებოდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ამგვარი მოსაზრება ინტელექტუალიზმია, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანის საქციელისა და პასუხისმგებლობის პრობლემების ფსიქოლოგის სფეროში გადატანის საფუძველია. აქედან გამომდინარე, აშკარაა, რომ სამართლის სუბიექტი სათანადო ინსტანციასთან ობიექტურ (ნორმატიულ) კავშირში შეიძლება იყოს მხოლოდ მაშინ, თუ ის მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას (ანუ ინსტანციასთან ობიექტურ, ნორმატიულ კავშირს) ეკიდება პასუხისმგებლურად.

ამ პოზიციიდან ფრიად საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ სამართლის სუბიექტის ცნება ღირებულებით ურთიერთობებთან კავშირში თავის დროზე საინტერესოდ წარმოაჩინა პროფ. გ. ცინცაძემ, რომელმაც ხაზი გაუსვა სუბიექტის შესაძლებლობას, მიიღოს ან არ მიიღოს ესა თუ ის ღირებულება. მას, ავტორის აზრით, შეუძლია შეაფასოს იგი და რომ სწორედ ამას ემყარება პირადი პასუხისმგებლობის პრინციპი. ავტორი გვეკითხება: ს ა მ ა რ თ ა ლ ი {ხაზგასმა ავტორისაა -გ. ნ) რატომ არ უნდა ამოვიდეს ამ ფაქტიდან? ავტორი იქვე, სქოლიოში, ფრიად საინტერესოდ შენიშნავს: “კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი იურისპრუდენცია, როგორც მეცნიერება, გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ რას ემყარება პიროვნების პიროვნულობა. თუ პიროვნებას ჩამოვაცილეთ პირადი პასუხისმგებლობა, თუ მისი ქცევა არაა მისი პირადი არჩევანის შედეგი, მაშინ მას უნდა მოეხსნას კიდეც ყოველგვარი პასუხისმგებლობა (15. გვ. 54.).

ამრიგად, აშკარაა, რომ სამართლის სუბიექტის, როგორც პიროვნების, არსებითი ნიშანია პასუხისმგებლობა, რომელიც შესატყვისი საზოგადოებრივი ურთიერთობის, მათ შორის სამართლებრივი ურთიერთობის შინაარსია. უფრო მეტიც, სამართლებრივ ურთიერთობას, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმას ქმნის სწორედ პოზიტიური პასუხისმგებლობა, უპირველეს ყოვლისა, მართლზომიერი ქმედებისთვის, ხოლო, თუ სუბიექტმა მართლსაწინააღმდეგო ქმედება შესატყვისი ინტანციის (ვთქვათ, სახელმწიფოს) წინაშე

თავისი უპასუხისმგებლობის წყალობით ჩაიდინა, მაშინ ის უკვე ნეგატიურადაა პასუხისმგებელი ამ ინსტანციის წინაშე.

გასაგებია, რომ შინაარსობრივად პირველადია არა სა-მართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმა, არამედ სამართლის სუბიექტის პასუხისმგებლობა სათანადო ინსტანციის წინაშე. იგულისხმება, უპირველეს ყოვლისა, პოზიტიური პასუხის-მგებლობა მართლზომიერი ქმდებისთვის და მართლწესრიგში სამართლის ნორმების გადართვისათვის.

ახლა კი გასაგებია, რომ სამართლებრივ ურთიერთო-ბას, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავ-შირის ფორმას (როგორც ფორმას) არ შესწევს უნარი სამარ-თლის ნორმის მოთხოვნა მართლწესრიგად აქციოს მაშინაც კი, როცა მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება სამარ-თლის სუბიექტს შეგნებული აქვს. მაშასადამე, მართლზომიე-რი ქმედების აუცილებელი და საკმარისი პირობა ისაა, სა-მართლის სუბიექტი მართლზომიერი ქმედების ვალდებუ-ლებას მოეკიდოს პასუხისმგებლობით, ესე იგი, ამ ვალდე-ბულების ასრულების შინაგანი მზაობით.

სამართლებრივი ურთიერთბის, როგორც სამართლის ნორმისა და მართლწესრიგის კავშირის ფორმის, და სამარ-თლის სუბიექტის პოზიტიური პასუხისმგელობის, როგორც ამ ფორმის შინაარსის, ერთიანობა იურიდიულ მეცნიერებათა ცნებების ლოგიკური საფუძველია, მაგრამ ამ საკითხებს შემ-დგომი კვლევა-ძიება სჭირდებათ.

LEGAL RELATIONS HOW AS THE CATEGORY OF LEGAL PHILOSOPHY

There is criticized standpoint, in accordance to, that legal relations as though, is the variety of social relations, which is the sociology of in problematic of legal relations, idest, to lead down legal relations to social relations, is tried to argue, that legal relations is the regulation method of social relations, and according to legal philosophy is the habitual educe form of human's existence.

Hens of all, legal relations is the legal norm, how as essence and, law and order, as partially implemented legal, as essence, joint form, in which legal person take responsibility obligation of lawful activities to the proper instance, makes and consolidate law and order.

From this position are criticized legal relations, as the legal human existence of specific form, neglect, and neglected tendency of commit crime as the base of false criminal law idea of "legal person" and "positive responsibility" to the proper instance.

ლიტერარუა

1. ა. ბურჯალიანი, სამართლის ფილოსოფია, თბილისი, 2012.
2. Н. В. Витрук, Основы теории правового положения личности в социалистическом обществе, М. 1979.
3. ი. ვესელსი (ვ. ბიოლკე), სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, დანაშაული და მისი აგებულება, თბილისი, 2010. (გერმანულიდან თარგმნა ზ. არსენიშვილმა, სამეცნიერო რედაქტორი - ი. დვალიძე).
4. М. И. Ковалев, Советское уголовное право, Курс лекции, вып. 1. Введение в уголовное право, Свердловск, 1971.
5. გ. მაჩიტაძე, წესრიგის კატეგორია, " ობიექტური სინამდვილის დიალექტიკური კანონზომიერებანი, " თბილისი, 1978.

6. გ. ნანეიშვილი, სამართლის ნამდვილობა და ცდა ნორმა-ტიული ფაქტების დასაბუთებისა, “ სამართლის ფილოსო-ფიის საკითხები,” თბილისი, 1992.
7. გ. ნაჭყებია, სისხლის სამართალი, სახელმძღვანელო, ზო-გადი ნაწილი, თბილისი, 2011.
8. Н. А. Огурцов, Правотношение и ответственность в советском уголовном праве, Рязань, 1976.
9. ბ. სავანელი, მართლწესრიგის პრობლემა, “ საბჭოთა სა-მართალი” 1978, 2.
10. A. K. Сталгевич, Некоторые вопросы теории социалистических правоотношений, „ Советское государство и право,, 1957, № 2.
11. Марксистко-ленинская общая теория государства и права, М. 1970.
12. Теория государства и права, М. 1987.
13. Уголовное право, Общая часть, М. 2004.
14. Теория государства и права, М. 1999.
15. გ. ცინცაძე, პიროვნება, დრო, განწყობა, თბილისი, 1981.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფი-
ურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის გან-
ყოფილებამ

ფილოსოფიური ათონოპლოგია

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY



ანზორ ბრეგაძე (თბილისი)

ანზორ ბრეგაძე – საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემების ცნობილი მკვლევარი; ავტორი მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ფილოსოფიის ამ სფეროში.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ქართველთა „მეცნიერული ეკოლოგია“

„ფილოსოფია არაა სუსტია თავშესაფარი“ - მაქს შელერი
„ღმერთო, დამიცავი შინაური მტრებისგან, გარეულს
მეც ადვილად გავუმკლავდები“ - ხალხური

1. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგნის რაობის ცხადყოფის და საქართველოში მისი ბედის შესახებ მოთხრობამდე, ამ ახალი მეცნიერების (ფილოსოფიური დისციპლინის) მთავარი მოქმედი პირის - ადამიანის - ქართული სახელწოდების (ტერმინის) შესახებ მოგახსენებთ ორიოდ სიტყვას.

ქართულ წერილობით ძეგლებში "ადამიანი", ძველ ქართულში "ადამეანი" (ანალოგია: "ქრისტეანი"), რომლის ფუძის წარმოება გაფორმებულია "იან", "ეან" სუფიქსებით, პირველად დაფიქსირებულია "მამათა ცხოვრებაში": "ადამეანი", "ადამიანი", ადამის ჩამომავალი: "წინაშე ყოველთა ადამეანთა" (მამათა ცხოვრება, 83 V; ილია აბულაძე). ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973. ქეთევან ლომთათიძე (პირადი საუბარი). "ვეფხისტყაოსანში" "ადამიანი" გვხვდება კაცის სინონიმად, ნათქვამის გასამკვეთრებლად: "ეტყოდა სულე! რაც გიყავ? კაცი ვარ, ადამიანი". აქვე კაცის, ადამიანის სინონიმად ნახმარია: ადამის შვილი ("შვილი ადამისი"), პირმეტყველი (პირ-უტყვიერის საპირისპირო).

"ადამიანის" სინონიმებია: მამაკაცი, დედაკაცი, კაცი, კაციშვილი (კაციშვილი (არავინ) არ იყო), ძეხორციელი, სუბი-

ექტი, პიროვნება, პირი... აქედან, დაკონკრეტების გარეშე, პირველი ორის გარდა, სხვები ნეიტრალური მოცემულობანია; გარკვეულ შემთხვევაში ისინი შეფასებით მნიშვნელობას იძენენ: "კაცურად (კარგად, ნამდვილ-ადამიანურად) იცხოვრა", "არაადამიანურად, არაკაცურად მოიქცა". კონკრეტულ-აბსტრაქტული ცნებაა "პირი", რომელიც შეიძლება იყოს პირიანი (პირობის შემსრულებელი, სანდო, მართალი) ან პირგატეზილი, უნდო. ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ ადამიანი და პიროვნება - ადამიანობის ეტალონი, "კაი ყმა".

უტყუარი ქარაქტეროლოგიური ალლო ჰქონია და სახელდების დიდოსტატი ყოფილა ის დალოცვილი, ვინც პირველად წარმოთქვა ზოგადი განზომილების სიტყვა "ადამიანი", ეტიმოლოგიურად უშუალოდ დაკავშირებული ადამის სახელთან. ადამიანი ღმერთის პირველნაყოფის უახლოესი შთამომავალია, მასში შთანერგილია ორი ადამის, უცოდველისა და დაცემულის თვისებები (ადამი = ადამიანი; ადამი = მინა; საქართველო (გეორგია) = მინათმოქმედი). ამასთან მისთვის (ქართველისთვის) ნებისმიერი კაცი, ვინც არ უნდა იყოს და საიდანაც არ უნდ იყოს ის, ადამის შვილია, მაშასადამე, ადამიანია, ახლობელი და ნათესავია ("ყველა ადამის შვილი ვართ, თათარიც ჩემი ძმა არი" - ხალხური).

ქართველმა, რა თქმა უნდა კარგად იცის ავ-კარგის გარჩევა, ამასთან ამ მაქსიმას ადამიანთა პირადი (ინდივიდუალური) თვისებები განსაზღვრავს და არა რასობრივ-ეთნიკური წარმომავლობა. მისთვის უცხოა ეთნოცენტრიზმი, მით უფრო, "ბარბაროსიზმი", რომლის მიხედვით, ეგვიპტელისა თუ ბერძენისათვის გაუგებარ უცხო ენეზზე მეტყველი ყოველი არსება არის მონათმობილი ბარბაროსი. ამ ტენდენციამ მოდერნიზებული სახით დღევანდელობამდე მიაღწია. მისი გამოვლენაა, როგორც ამას სარტრი ფიქრობს, ანტისემიტიზმი. მ. ლანდმანის თანახმად, მესიანიზმისა და რჩეულობის კომპლექსი მძლავრადაა ფეხვადგმული ებრაელებში, ბერძნებში, რომაელებში, გერმანელებში, რუსებში, ჩინელებში, იაპონელებში, სომხებში (მ. ლანდმანი. ფილოსოფური ანთროპოლოგია (გერ). ამათგან ზოგიერთი "შეპყრობილია" ამ იდე-

ით, ზოგიერთის მესიანიზმი ზომიერი სახისაა, თავისთავად კეთილშობილი მიზნით - იხსნან კაცობრიობა - არ უპირისპირ-დებიან სხვა ხალხებს, მათ ღირსებასაც აღიარებენ.

ქართული მესიანიზმი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისია-ნიზმი უფროა. მისი ძირითადი წყარო, იოანე ზოსიმეს "ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისა" ოპტიმიზმით გვავსებს; აქ გაცხადებულია ქვეყნიერების ბოლომდე ქართველობის (ეროვნულობისა და ენის) შენარჩუნების იმედი (ზვიად გამსახურდია), გამოკვეთილია ქართული ენის ლვთიური წარმომავლობა და უდიდესი მისია; "დამარხულ არს ენა ქართული დღემდე მეორედ მოსვლისა მისისა, საწამებლად, რათა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამ ენითა".

2. 1928 წელს გერმანიაში ერთდროულად გამოვიდა მაქს შელერისა და ჰელმუტ პლესნერის წიგნები ადამიანის ფილოსოფიის შესახებ. აქედან იწყება ფილოსოფიის ყველაზე ახალი დარგის - ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის - გავრცელება მსოფლიოში, საოცარი პოპულარობა, ზოგჯერ უნივერსალიზაცია, ფილოსოფიის შემცვლელად ან თაურმეცნიერებად მისი გამოცხადება. თავიდან ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ ევროპის დემოკრატიულ ქვეყნებში ჰპოვა გასაქანი; მოგვიანებით, აღმოსავლეთ ევროპას და რუსეთს მხარი აუქცია და საქართველოსკენ გამოემართა, სადაც მაღალი კულტურა ეგულებოდა და რელიგია, რომლისთვისაც ადამიანი უპირველეს მიზნადა მიჩნადა მიჩნეული.

არჩევანი შემთხვევითი არ ყოფილა, საქართველო ყოველთვის მზად იყო დასავლეთთან შესახვედრად. დიახ, აქეთკენ იყო მიმართული ქართველი, მაგრამ როგორც არ უნდა გაჭირვებოდა აზრადაც არ გაუვლია თვითმყოფადობის დაკარგვა, არავისთან არ გათქვეფილა. ეს იმიტომაც, რომ თავად მასშია ორივეს — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის — საუკეთესო ანთროპოლოგიური მონაცემები, რაც მის გარეგნობაზეც აისახა (ჯერ კიდევ რუსთაველმა, თანამედროვეობაში კი კონსტანტინე გამსახურდიამ და გრიგოლ რობაქიძემ დახატეს თავის შემოქმედებაში ასეთი გმირები). მარტო ეს, ორიგინალობის თვითშენარჩუნება, არაა ქართველის დამსახურება; ის

სხვის თვითმყოფადობასაც მიაგებდა დიდ პატივს. როგორც ეს არაერთგზის აღუნიშნავთ. ისრაელში ემიგრირებულთაგან ქართველ ებრაელებზე უკეთ არავის ჰქონია შენარჩუნებული საკუთარი სახე. ამასთან მათ ჩვენი ბევრი მისაბაძი თვისებაც ბუნებრივად შეითვისეს; რასაც ვერ ვიტყვით გადიდკაცებულ ევროპელებზე. არადა, ნამდვილად არ აწყენდათ გაკეთილშობილება; აქ, უნინარესად, ადამიანთა ურთიერთობებს (ვთქვათ, მეზობლობას) ვგულისხმობ. ესეც მსოფლიოში მიმოფანტული ჩემი ძევლი მეგობრებისა და "არგარჩეული მეზობლების", ქუთაისელი და თბილისელი ებრაელებისგან ვიცი, რომელთაგან ბევრმა ვერ აიტანა იქაური ურთიერთგაუცხოება და მძაფრმა ნოსტალგიამ მოუსწრაფა სიცოცხლე.

ვალში ვარ მათ ნინაშე და, ქართულ-ებრაული ურთიერთობის შესახებ მოგახნებებთ მოკლედ; ურთიერთობისა, რომელიც საუკუნეების უსასრულობაში იღებს სათავეს. ისმება კითხვა, რატომ მაინცდამაინც ჩვენს ქვეყანას მოაშურეს ნაბუქოდონოსორის მიერ აწიოკებულმა ებრაელებმა, თუ არ ქართველთა განთქმული და შორსგავარდნილი სახელი ტოლერანტობისა, სტუმართმოყვარეობის?! არანაკლებ საინტერესოდ და მიმზიდველად მიმაჩნია თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, ებრაელები გაცილებით ადრე სახლობდნენ იბერიაში, კერძოდ, მცხეთაში და მათ ჰურიებს უწოდებდნენ (იხ. ნინო ბარამიძის შესანიშნავი ნაშრომი: ლაზარე და აპოკალიფსური ჟამი, 2008). ამათგან ოთხი სჯულის სამსჯავროზე მიიხმეს იერუსალიმს, სადაც ჯვარცმას დაესწრნენ. ელიოზ მცხე-თელის დედა და და მისი სიდონია გულით გრძნობენ აღსასრულებელი საქმის უსამართლობას და სიდიადესაც. ევედრა დედა წასასვლელად გამზადებულ შვილს: არ გაერიოს ბოროტებაში, სიდონია კი ერთსა თხოვს მხოლოდ: ჩამოუტანოს იესოს მიერ ხელშეხებული რაიმე ნივთი. წილხვედრი კვართი უფლისაი საქართველოში ჩამოაბრძანა ელიოზმა და დას მიართვა. სიდონიამ გულში ჩაიკრა ძვირფასი სამოსი და სული განუტევა, ერთად დამარხეს მცხეთის მიწაში.

აქედან იბადება ასეთი აზრი: ხომ არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქართველოში პირველი ქრისტიანი ანუ გაქრის-

ტიანებული იუდეველი, ქრისტიანობამდელი ქრისტიანი, სი-დონიაა. შემდეგ იყვნენ ღვთისმშობლისაგან ხელდასმული მო-ციქულები და წმინდა ნინო, ულამაზესი თქმულებით: საკუთა-რი თმებით შეკრა ქალწულმა ჯვარი ვაზისა, ვაზი აყვავდა, მტევნები გამოისხა და ამისი ნაჟური ჩაიღვარა თასში, ხოლო თასი ესე წილნაყარია ქრისტეს სისხლის წვეთებით სავსე გრა-ალის თასთან, იოსებ არიმათიელმა რომ აავსო გოლგოთაზე (გრიგოლ რობაქიძე. თასი გრაალისა, 2012)

3. ღმერთმა ნუ მოშალოს სამყაროში მრავალფეროვნება ("გვაქვს უთვალავი ფერითა") და თითოეულის იდუმალება, მაგრამ არა მკვეთრი ურთიერთგაუცხოება.

გავიხსენოთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ერთმა-ნეთთან დაცილების ("როგორც დაცილებულია აღმოსავლეთი დასავლეთისაგან"- ფსალმუნი, 102:12) ცნობილი პრობლემა, რომელიც ასე ფორმულირდება: დასავლეთი დასავლეთია, აღ-მოსავლეთი - აღმოსავლეთი; მათ შორის გაუცხოების დაძლე-ვა შეუძლებელია. ნუთუ ეს მართლაც ასეა? განა არასდროს ხვდებიან ერთმანეთს, მართლაც რომ, ურთიერთგანსხვავე-ბულნი?

დაპირისპირების თეორია შორეულ წარსულში იღანდე-ბა, თანამედროვეობაში კი მის ერთ-ერთ ავტორად ინგლისელ მწერალს რედიარდ კიპლინგს ასახელებენ ("ბალადა აღმოსავ-ლეთსა და დასავლეთზე"), რაც არაა მართებული. შემოგთავა-ზებთ ნაწყვეტს ბალადიდან, რომელიც მურმან ლებანიძეს უთარგმნია:

ო, დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი სხვაა ხნიერი!

დარჩება ასე მინას და ზეცას, არ განიკითხავს ვიდრე ციერი!

მაგრამ რას ნიშნავს ჯიში და მოდგმა, რაა მამული, სისხლი, იერი,

როცა პირისპირ, როცა პირისპირ, ძლიერს პირისპირ ხვდება ძლიერი.

ბოლო ორი სტრიქონი აქარწყლებს გავრცელებულ სტე-რეოტიპს: თურმე, რაღაც მომენტში არარად იქცევა "ჯიში და მოდგმა" და შეუთავსებელთა შეთავსება ხდება, კერძოდ, ვიდრე მამაკაცს ძალუძს აღტაცება მამაცობით... ღვთაებრივი ნაპერ-წკალი სულში რომ ღვივის, ყოველგვარ ამქვეყნიურ სხვაობას

გადალახავს... კიპლინგი სამარის კარამდე ქადაგებდა ამას: აღიარება "კანონისა" ძალულოვან ადამიანებს რომ გამოეცხადებათ, როდესაც ერთმანეთის გულადობას შეიცნობენ" - ეს ინგლისელი მკვლევარის ჩ. კარინგტონის კომენტარია (ამის შესახებ იხ. ჟ. "ჩვენი მწერლობა", 4, 2009). ჩვენ კი აქ ილიასეული "გულს გული იცნობს და ღონეს ღონე" გაგვახსენდება, აგრეთვე მონღოლი დამპყრობლის აღტაცება ცოტნე დადიანის თავგანწირვით... და ამით სასიკუდულოდ გამზადებულთა ხსნა.

აქვე ერთი ამბავიც უნდა მოვიგონო ჩვენი ისტორიიდან: ოქროს ურდოში ხმობილ ავაგ მხარგრძელს ერთგულმა ხელქვეითმა დავითეჯიბმა შესთავაზა: გამიშვი წინ, თუ საფრთხე გელის, სჯობია მე მომკლან მონღოლებმა, შენ მეტი სასიკეთო საქმის გაკეთება შეგიძლია ჩვენი ქვეყნისთვისო. გაიგო ყოველივე ეს ყაენმა და დიდად მოიწონა (ცნობილია, რომ მონღოლები სიტყვის დაცვით და სიმამაცის დაფასებით გამოირჩეონ). მოწონება და აღტაცება მაშინ გენახათ, ყაენს რომ ეს ამბავი ცოდნოდა: გარნისის ომში ავაგ მხარგრძელის მამამ შეპირებული ჯარი არ მიაშველა დავითის მამას, რომელიც ამ ომში დაიღუპა. ამის შემდეგ ორ გვარს შორის მტრობა უნდა ჩამოვარდნილიყო, მაგრამ მოხდა პირიქით, "მოსისხარი" ივინყებს წყენას, მეტიც, მზადაა თავგანწირვისთვის. ასეთი ქცევა "ყოველდღიური ცნობიერებისთვის" გაუგებარია, პატრიოტი ქრისტიანისთვის - ნორმა.

თუმცა "ვეფხვისა და მოყმის" პატრონს "რა გააკვირვებს, ვინ გააკვირვოს".

რაც შეეხება უცხოთა (საერთოდ, ადამიანთა) დამაახლოებელ სუბიექტურ ნიშნებს, სპეციალისტები ასახელებენ: სიმპათიას, სიყვარულს, ერთი მიმართულებით ცქერას, წარმოსახვის ძალას, გრძნობათა ღიაობას... ყველაზე საიმედოდ ითვლება გონი; "ღვთიური ნაპერწკალი" ადამიანებში, ერებში. ამის დასტურია არაერთგზის შემჩნეული ფაქტი: ტომით სხვადასხვა პიროვნებები, გონითი ადამიანები უფრო უკეთ გაუგებენ ხოლმე ერთმანეთს, ვიდრე გონსმოკლებული თვისტომნი. გონი ამსხვრევს ყოველგვარ ნაციონალურ კარჩაკეტილობას, მისი უქონლობა სათავეა ურთიერთგაუცხოებისა.

ყველგან ერთიდან მომდინარე გონი ლაპარაკობს. ამიტომ გვესმის ერთმანეთის, გვესმის აზრი და არსი ვერბალურად და წერილობით მოცემულთა, ამიტომაა შესაძლებელი უძველესი ძეგლების (ტექსტების) გაგება, წარსულთან შეხვედრა. ის ყველგან კვალს ტოვებს და საზრისით ავსებს ისტორიას, დროით ფრაგმენტებს, ისტორიულ პირებს, სხვადასხვა ფორმით და შინაარსით წარმოდგენილ გამოსახულებებს, უმაღლეს ლირებულებებს. როგორც ჩანს, ეს უკანასკნელი, ყოველ შემთხვევაში, მათი დიდი ნაწილი "აქაც და იქაც" ერთმანეთს ემთხვევა ("კეთილი საქმე ჩინეთშიაც კეთილი არის"). ამ დონეზე და სივრცეზე გაგებაზე ვლაპარაკობ ასე ოპტიმისტურად, თორემ სხვა მხრივ, უზარმაზარ სხვადასხვა ცივილიზაციათა სრული წვდომა კი არა, ადამიანმა თავისი თავიც არ იცის კარგად. ეს რომ ასეა და რომ ადამიანს თვითცოდნის ცოდნის გარეშე ძლიერ გაუჭირდება, ღრმად გააცნობიერა ფილოსოფიამ და ადამიანის მთლიანობის შესასწავლად შექმნა სპეციალური მეცნიერება - ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

4. "რკინის ფარდისა" და სიახლეებისადმი მტრული დამოკიდებულების გამო ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ საჟართველოში გვიან - გასული საუკუნის 60-იანი წლების მეორე ნახევარში - შემოაღწია. 1967 წელს საჟართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილის თაოსნობით დაფუძნდა მთელ საბჭოთა სივრცეში პირველი და ერთადერთი განყოფილება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. აქამდე ამ მეცნიერების შესახებ მეტად მნირი ცნობები მოგვეპოვებოდა და არც ფილოსოფია დაინტერესებულა მისი პრობლემებით. მართალია, შემეცნების თეორიით გაუღენთილ გარემოში გამოჩნდებოდნენ ხოლმე ანთროპოლოგიისკენ გადახრილი ფილოსოფოსებიც (ვთქვათ, შალვა ნუცუბიძე, დიმიტრი უზნაძე, სერგი დანელია, კონსტანტინე კაპანელი), მაგრამ ადამიანის მთლიანობის ფილოსოფიური ცხადყოფა არც ერთს არ დაუსახავს მიზნად, რაც დიდად დასანანია. აქამდე ქართულ ფილოსოფიაში იყო ანთროპოლოგიის და ანთროპოლოგიური მეცნიერებების პრობლემები და არა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობ-

ლემა, რომელიც ეფუძნება გამოკვეთილი სახის ფილოსოფიურ მიმდინარეობას. ეს სპეციფიკური ვითარება სხვა ქვეყნების ფილოსოფოსებზეც ვრცელდება, თორემ ისე კი, თითქმის არ დარჩენილა ვინმე სერიოზული მოაზროვნე, რომელსაც რაღაც აზრი არ გამოუთქვამს ადამიანის შესახებ. ამ თვალსაზრისით, ანთროპოლოგიის ისტორია ისევე ძველია, როგორც თავად ფილოსოფიისა. გამოკვეთილად ის იწყება სოფისტებისა და სოკრატედან, რომლის მოწოდება "შეიცან თავი შენი" შემეცნების აღმძვრელ სახელმძღვანელო დებულებად თან გასდევს ხანგრძლივ ისტორიას. ზოგიერთი მკვლევარი იმაზეც მიუთითებს, რომ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემები სოკრატესეული დევიზის მხოლოდ თეორიული გადამუშავებაა. აქ უცილობლივ არის ჭეშმარიტებაზე მინიშნება, მაგრამ იმის დავიწყებაც არ ეგების, რომ ჩვენმა მეცნიერებამ ჯერ საკუთარი თავი დაიდგინა, შემდეგ კი მრავალი ახალი პრობლემა შემოიტანა მისი კვლევის სფეროში და თავისი ენაც შექმნა. "რამაც მოგვცა საფუძველი ახალ მეცნიერებაზე ვილაპარაკოთ, არის ანთროპოლოგიის პრობლემების გადაქცევა ანთროპოლოგიის პრობლემად, ე.ი. სპეციალურ-დიფერენციალური კვლევის ადგილის დაჭრა ფილოსოფიური კვლევის მიერ" (ა. ბოჭორიშვილი).

ტერმინი "ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" (რომელიც არსებითად განსხვავდება ბიოლოგიურ-სომატური სახის "ანთროპოლოგიისა" და ტრადიციული ადამიანთმცოდნეობისგანაც) იხმარება ორი - ფართო და ვიწრო - მნიშვნელობით. ამ უკანასკნელში იგულისხმება ე.წ. სპეციალურ-ფილოსოფიური მოძღვრება (ან მიმართულება), როგორც ეს მოცემულია მ. შელერის, ჰ. პლესნერის, ა. გალენის, ერ. როთაკერის, მ. ლანდმანის, ჰ.ე. ჰენსტენბერგის... ა. ბოჭორიშვილის, ო. ტაბიძის, ზ. კაკაბაძის, ვ. კაკაბაძის, თ. ბუაჩიძის, გ. ცინცაძის, ა. ბაქრაძის და სხვათა ფილოსოფიურ ნააზრევში. ფართო მნიშვნელობით გაგებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მოიცავს ყოველი ფილოსოფიური მიმდინარეობის (და ცალკეული მოაზროვნის, თეოლოგის, მწერლის, ხელოვანის) მონათხრობს ადამიანის შესახებ. ამათგან ზოგიერთის "ანთროპოლოგიის" შე-

საძლებლობა საეჭვოა (მაგ. პოზიტივიზმისა), ზოგიერთისა კი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისგან განსხვავების დადგენაა ძნელი (ეგზისტენციალიზმი, პერსონალიზმი). ტრადიციული დაპირისპირების საფუძველზე მრავალი მიმდინარეობა შეიძლება გაერთიანდეს ორ "იზმში": მატერიალიზმსა და იდეალიზმი, ათეიისტურ და თეისტურ, ბიოლოგისტურ და გონით მიმართულებებში. მოკლედ რომ ვთქვათ, "ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" წარმოადგენს ზოგად სახელდებას მეცნიერებისას, რომელიც სწავლობს ადამიანის მთლიანობას, მის არსას, ადგილს სამყაროში ("ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო" - დ. გურამიშვილი). თუ რა გზით, როგორ და რომელი თვალსაზრისით, ეს დამოკიდებულია იმ ონტოლოგიურ კონცეფციასა და მსოფლმხედველობით პრინციპზე, რომელსაც მკვლევარი ეყრდნობა. თავიდან იმას აღვნიშნავ, რომ ქართულ ფილოსოფიაში იმთავითვე გამოიკვეთა ანთროპოლოგიის გონითი სახე (მიმართულება), რაც უპირისპირდება ბიოლოგიზმსა და პოზიტივიზმს, პრაგმატიზმსა და სციენტიზმს; ადამიანი ვერ თავსდება ბუნებრივ მონაცემებში, შემოსაზღვრულ გარემოში და დროში; ის, როგორც გონითი არსება დგას თავის თავზე წინ და შემდეგ, ახსოვს წარსული და შეიქრება მომავალში, გადალახავს თავის ანმყობით ყოფნას, არსებულ სივრცეს და ჩვენ წინაშე წარმოდგება საკუთარი არსით და არსებითი თვისებებით, რომელიც განიხილება გონისმეტყველური კატეგორიებით, კულტურის მეცნიერებათა მონაცემების ფონზე და მასში ჩართულ სინამდვილედ. დროთა მსვლელობაში თავად "გონი" ღვთაებრივ სამყაროს დაუკავშირდა და ამით საფუძველი ჩაეყარა რელიგიურ (ქრისტიანულ) ანთროპოლოგიას. ეს უკანასკნელი თავისუფლების (აზრის თავისუფლება) მონაპოვარია, თორემ სხვაგვარად, გონის "წარმოშობა" ბუნებრივ პროცესად მიიჩნეოდა და თავისი არსით ბნელ (გაუგებარ) "დიალექტიკურ წახტომს" ან რაოდენობის თვისებრიობაში გადასვლის კანონს უკავშირდებოდა.

თავიდან ქართველი ანთროპოლოგები თავიანთ შრომებში განიხილავდნენ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგნის რაობის საკითხს, ამ დისციპლინის თვალსაჩინო წარ-

მომადგენელთა შეხედულებებს. ეს არის მათი თვალსაზრისის არა მარტო დალაგება (რაც ამ დროს დიდად საჭირო იყო), არამედ დიალოგი, მიღება და უარყოფაც - აუცილებელი წინაპირობაა პოზიტიური (ორიგინალური) თვალსაზრისის დაფუძნებისათვის. ადამიანის სპეციფიკის დადგენისათვის ანთროპოლოგები ხშირად მიმართავდნენ შედარების მეთოდს. შედარების ობიექტს უმეტესად წარმოადგენს ცხოველი. ამ შემთხვევაში მონახული უნდა იქნეს ის თვისებები, რაც საზიაროა შედარების ორ წევრს შორის და ის განსაკუთრებული ნიშნები, რაც აქვს ერთს და არ გააჩნია მეორეს. უარყოფით იქმნება დადებითი. მართალია, ადამიანი ცხოველზე მეტი ნიშნებით კი არ "ადამიანობს", არამედ საკუთარი თვისებებით (თვითმყოფობით), მაგრამ მათ შედარებას მაინც აქვს მნიშვნელობა; მით უმეტეს, რომ ანთროპოლოგიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები ამგვარად წარმართავენ ძიებებს. ასეთი ხასიათის კვლევა საინტერესოა და ანგარიშგასასწევიც, მაგრამ აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ ადამიანი სრულიად ახალი სინამდვილეა, რომელიც თავისი არსით ამატებს ცხოველთან მის მსგავს ყველა ნიშანთა ჯამს. ორ ჰიპოსტრაზს შორის მსგავსება ბიოლოგიურ და თუნდაც ფსიქიკურ დონეზე სრულიად არ ნიშნავს შინაგან (არსებითი ხასიათის) ნათესაობას. ადამიანის განსაკუთრებულობა მთლიანში უნდა ვეძიოთ და არა ნაწილებში; ადამიანი - მთელი თვისებრივად განსხვავდება ცხოველისგან, ხოლო მთელის პრიორიტეტი ცხოველთან მსგავს ნიშნებსაც განსაკუთრებულ სტატუსს ანიჭებს. შედარების მეთოდის ის მნიშვნელობა, რაზედაც ზემოთ მივუთითებდით, იმაში გამოიხატება, რომ ამით დადასტურდა შეხედულება, რომლის თანახმად გონი მხოლოდ ადამიანის კუთვნილებაა, არც ერთ ცხოველში მისი ნატამალი არ იპოვება. გარდა ზემოაღნერილი მეთოდისა (ვუნოდოთ მას ინდუქციური კვლევა), ქართულ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ფრიად გავრცელებულია ადამიანის არსის უშუალო ჭვრეტა, რაც გონით (ინტელექტუალურ) ინტუიციას უკავშირდება.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების მეცნიერული მუშაობის პრობლემებს ქვემოთ, მის წარმომადგენელთა

წარდგენისას გავეცნობით. ახლა კი საბჭოთა საქართველოში ჩვენი მეცნიერების თავგადასავალს შევეხები, რაც დრამატიზმით გამოირჩევა; მის დამფუძნებლებს დიდი ბრძოლების გადატანა მოუხდათ, რათა შეენარჩუნებინათ ახალი საგნის არსებობა და საკუთარი თავის უსაფრთხოება. ბატალიებში მონაწილეობდა არა მარტო ძირითადი დამცველი ძალა - ფილოსოფიის ინსტიტუტი, არამედ ქვეყნის ბევრი ფილოსოფოსი - ფილოსოფიური ანთროპოლოგის მომხრები და მონინააღმდეგენი (რომელთა რიცხვი არც რაოდენობრივად და არც თვისებრივად დიდი არ ყოფილა, მაგრამ უზარმაზარი წონის იყო ის უხილავი ძალა, რომლითაც ისინი საზრდოობდნენ). ბრძოლა გასცდა ქვეყნის საზღვრებს და საბჭოთა კავშირის "უკიდეგანო სივრცეში" გადაინაცვლა, მაგრამ აქამდე წინაისტორიას შევეხები: ვინა ვართ და "სიდამ მოვსულვართ"?

1962 წლის ოქტომბერში დ. უზნაძის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტიდან ფილოსოფიის ინსტიტუტში დაწესებულების ხელმძღვანელი სავლე წერეთლისა და მოადგილის ნიკო ჭავჭავაძის მოწვევით მონაცემებთან ერთად სამუშაოდ გადმოდის ანგია ბოჭორიშვილი. თავიდან ჩვენთვის შეიქმნა ბუნების-მეტყველების ფილოსოფიის განყოფილება, რომელიც ძირითადად ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემებს იკვლევდა. ეს იყო ერთგვარი მოსამზადებელი სამუშაოები ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვის, რომლის ხსენებაც კი მაშინ საშიში იყო, რადგან "რეაქციულ მიმდინარეობად" მოიაზრებოდა. 5 წლის შემდეგ, დიდი რისკის ფასად, ხმამალლა იქნა გაცხადებული ახალი დარგის დაფუძნება. ამ საშვილიშვილო საქმის განხორციელებაში მონაწილეობდნენ: ანგია ბოჭორიშვილი, ინსტიტუტის მაშინდელი დირექტორი ნიკო ჭავჭავაძე (ბატონი სავლე ერთი წლის გარდაცვლილი იყო), მოადგილე თამაზ ბუაჩიძე, ინსტიტუტის თითქმის ყველა თანამშრომელი. აქვე აუცილებლად ცალკე უნდა აღინიშნოს ზურაბ კაკაბაძის "თეორიული წვლილი", ასევე ქართული აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტის გიორგი წერეთლის თანადგომა. ცნობა მარქსიზმისთვის უცხო ფილოსოფიის ახალი დარგის დაფუძნების შესახებ "მეხივით გასცდა" მთელ საბჭოეთში; გამოჩნდნენ მონინა-

აღმდეგები, რომლებმაც გაილაშქრეს მისი კანონიერების წინააღმდეგ. მათი არგუმენტები მიმართული იყო ამ მეცნიერების სახელწოდების და შინაარსის მიმართაც. ზოგი თუმცა აღიარებდა ადამიანის პრობლემის გააზრების აუცილებლობას, მაგრამ კატეგორიულად უარყოფდა ტერმინს "ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" - დასავლური (ბურუუაზიული) წარმომავლობისაა, იდეალიზმია, მარქსიზმის რევიზიას გულისხმობსო. სხვები ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიასთან აიგივებდნენ და მასში ანთროპოლოგიზმის, ანთროპომორფიზმის, ანთროპოცენტრიზმის საშიშროებას ხედავდნენ. ბრალდება კიდევ ბევრი იყო, სადაც ძირითადად ფიგურირებდა ერთი - უსინდისო და საშიში - ბრალდება იდეურ-პოლიტიკური ხასიათისა. დიდად გულსატკენი იყო, რომ გარეშე მტრებს არც შინაურები ჩამორჩებოდნენ, უფრო მეტიც, წერილებს წერილებზე აგზავნიდნენ "ზედა ინსტანციებში" - გვიმველეთო, მარქსიზმ-ლენინიზმს საფრთხე ემუქრებაო. პასუხმაც არ დააყოვნა: საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა ინსტიტუტში მოავლინა მრავალრიცხვანი კომისია, დაბოლმილთა ნაკრები, რომელთაც ჩვენი გამოქვეყნებულ-გამოუქვეყნებელი ნაშრომები და შიდასაინსტიტუტო დოკუმენტები დაირიგეს და დაიწყეს... იდეალიზმის ძებნა. სხვათა შორის, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ რევიზიას ხელმძღვანელობდა ც/კ განყოფილების გამგე, აბსოლუტურად სხვა პროფესიის წარმომადგენელი, არც მოადგილები იყვნენ დიდი სპეციალისტები. უაზროჩერეკამ დიდ ხანს გასტანა, მთელი ამ ხნის მანძილზე ინსტიტუტი პარალიზებული იყო. პოლოს, როგორც იქნა, დადგა განაჩენის გამოტანის დრო. ჩვენთან (თუმცა რაღა ჩვენთან, "იმლის" შენობა, სადაც ფილოსოფიის ინსტიტუტი იყო შეხიზნული "მათ" კუთვნილებად ითვლებოდა) გამოცხადდა თავმჯდომარე თავისი ამაღლით და გაგვაცნო შემოწმების შედეგები: დასკვნა მკვეთრად უარყოფითი იყო. განყოფილება და მთელი ინსტიტუტი რეალური საფრთხის წინაშე დადგა. არნახულად გაერთიანებული ინსტიტუტის თანამშრომელთა რეაქცია "აგრესიული პროტესტი" იყო; არავინ არაფერს მორიდე-

ბია, ყველა ამბობდა იმას, რასაც ფიქრობდა და თან არავინ ფიქრობდა, უფრო ზუსტად, არად დაგიდევდა, თუ რა მოელოდა. ეს იყო ჭეშმარიტებისთვის მებრძოლ ფილოსოფოსთა ჩაკლული სულის ამოფრქვევა, წამი, რომელსაც უნდა შესძახო: შეჩერდი!.. რამდენიმე დღის შემდეგ კი ც/კ უმაღლესმა ფორუმმა დაგვინდო, თითქმის გაგვამართლა. იმის შესახებ, თუ რა მოხდა და რატომ მოხდა ის, რაც მოხდა, მე ჩემი შეხედულება მაქს, რაზედაც ვრცლად წიგნში "ქართველი ანთოპოლოგები" გიამბეთ. აქ კი ძალზე მოკლედ ვიტყვი: ეს იყო ცნობილი პარადოქსული გამოთქმის - "შიში შეიქმს სიყვარულსა" ცინიკური გამოყენება - შიშზე აგებული იძულებითი მორჩილების დამკვიდრებისათვის, რაც, ცხადია, არ გამოუვიდათ.

1977 წ. თბილისში გაიმართა საკავშირო დისკუსია თემაზე: "ადამიანის პრობლემა" (დისკუსიის მასალები გამოქვეყნდა ჟურნალში "მაცნე", 1, 2, 1978), სადაც წარმოდგენილი იყო ა. ბოჭორიშვილის მოხსენება "ისტორიული მატერიალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია" (კამათის ძირითადი თემა სწორედ ეს იყო - როცა მარქსიზმ-ლენინიზმში, კერძოდ, ისტმატში ადამიანის პრობლემებზეც არის ლაპარაკი, რაღა საჭიროა მის (ადამიანის) შესახებ სხვა მეცნიერება?), თანამომხსენებლად გამოვიდნენ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების თანამშრომლები, ინსტიტუტისა და უნივერსიტეტის ცნობილი მეცნიერები და სხვ.

დღეს იმათგან, ვინც ამ ცნობილი დისკუსიის დამსწრე და მონაწილე იყო, ბევრი ცოცხალი აღარ არის. მინდა ისინი დიდი სიყვარულით მოვიგონო იმიტომაც, რომ დამსწრეთა შორის პასიური მაყურებელი არავინ იყო, თითოეული (მცირე გამონაკლისის გარდა) "საქართველოს ნაკრებს" გულშემატკიცვრობდა; დიახ, ისე, როგორც ეს ფეხბურთშია, და აქაც, როგორც სინამდვილის სხვა სფეროებში, მოწინააღმდეგე მოსკოვის ნაკრები იყო. სტუმრები სამ კატეგორიად იყოფოდა: 1. რაოდენობრივად და თვისებრივად (მთავრობასთან სიახლოვის მიხედვით) უმრავლესობა, რომლებმაც რაც ჩამოიტანეს იგივე წაიღეს. 2. ნეიტრალურები და მერყევნი, რომელთაგან ნაწილი მოექცა, ჭეშმარიტების გზა აირჩია, მაგრამ შიშის გამო ხმამაღლა ვერ გამოხატა.

3. იმთავითვე უმრავლესობის მოწინააღმდეგე უმცირესობა, რომელთა პოზიციამ გარკვეული გავლენა მოახდინა დისკუსიის გადაწყვეტილებაზე. თუმცა კი, ტერმინის "ფილოსოფიური ან-თროპოლოგია" გამოქვეყნებას მაინც ერიდებოდნენ.

ადამიანის პრობლემის დისკუსიაზე კამათი-ბრძოლა გა-რეგნულად მეცნიერული ტონით მიმდინარეობდა, რასაც ში-ნაგანად ორი ფაქტორი ასაზრდოებდა: ჭეშმარიტების დამ-კვიდრება (ფილოსოფიის პარადიგმა) და ეროვნული ლირსების განმტკიცება. შეხვედრა თავიდანვე ჩვენი უპირატესობით წა-რიმართა და დიდი ანგარიშით მოგებით დასრულდა. როგორც მაშინ ამბობდნენ: ქართველმა ფილოსოფოსებმა ქრესტიანული გაკვეთილი ჩაუტარეს მათ მოსკოველ კოლეგებს; გა-საკვირი ის იყო, რომ გამოჩენილ მარქსისტებს "ანტიმარქსის-ტები" მარქსს ასწავლიდნენ და, თქვენ წარმოიდგინეთ, ელი-ტარულ რუსულ ენასაც.

ერთი სიტყვით, ცხარე და ჩვენი მხრივ უკომპრომისო დისკუსიის შემდეგ ჭეშმარიტებამ გაიმარჯვა და ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ მტკიცედ დაიმკვიდრა ადგილი, გან-ყოფილებამ შედარებით თავისუფლად გააგრძელა მუშაობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კარდინალურ პრობლემებ-ზე. ა. ბოჭორიშვილის ხელმძღვანელობით და რედაქტორო-ბით გამოიცა "ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხების" შვიდი ტომი (შემდეგ ამას დაემატა ორი ნაწილი - რედაქტო-რები ო. ტაბიძე და ა. ბრეგაძე), განყოფილების წევრთა ნაშ-რომები, მათ შორის რამდენიმე მონოგრაფია.

ქართული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე ანგია ბოჭორიშვილის ღვაწლი განუზომელია. მან შექმნა ფილოსოფიის ახალი დარგი, ჩამოაყალიბა განყოფილება და თეორიულად დაასაბუთა მისი აუცილებლობა, მოამარავა ის მეცნიერული აღ-ჭურვილობით და დაუსახა განვითარების გზა. უპირველესად მან ყურადღება მიაპყრო საგნის რაობის საკითხს და შემდეგ ადამიანის რაობას. ასეთ თანმიმდევრობას ლოგიკა გვავალებს, როგორც თავად ავტორი ამბობს: კითხვა - რა არის ადამიანი? მხოლოდ მაშინ იქნება პასუხგაცემული ფილოსოფიურად, როცა გვეცოდინება იმ კითხვის შინაარსი, რაც გამოხატულია ასე: "რა

არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია?" საქმე ის არის, რომ ზოგად კითხვას: რა არის ადამიანი, პასუხობენ კერძო მეცნიერებები და არაფილოსოფიური სახის ანთროპოლოგიებიც. ა. ბოჭორიშვილი იღწვის ამათგან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გამიჯვნისათვის, უფრო მეტიც, იმისათვის, რათა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია გახდეს ლოგიკური პირველსაფუძველი ადამიანის შესახებ ნებისმიერი მეცნიერებისათვის და არაფერი შემოიტანოს მისი კვლევის სფეროში, რაც ემპირიულია; რეალურად არსებული ადამიანი აიყვანოს ფილოსოფიის დონემდე და განიხილოს ტრანსცენდენტულური მეთოდითა და განზომილებით, ამის გარდა, ა. ბოჭორიშვილმა დიდი მუშაობა გასწია ანთროპოლოგიის ძირითადი ცნების "არსის" ცხადყოფისათვის, რათა არსის ჭემბარიტი გაგებიდან ვწვდეთ ადამიანის არსს. მან თავის ფარგლებში მოაქცია ფსიქიკის (განცდის) შემსწავლელი მეცნიერება - ფსიქოლოგია, რომელსაც ადამიანის მთლიანობის შესწავლის პრეტენზია ჰქონდა. დაასაბუთა ფსიქოლოგიზმის მავნეობა და პირველმა მიუთითა ამ "იზმის" მანკიერებაზე თვით ფსიქოლოგისთვისაც ("ფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში").

ა. ბოჭორიშვილის თანახმად, ადამიანის გაგება (მისი ცნების გააზრება) ვერ მიიღწევა ინდუქციისა და დედუქციის. აგრეთვე ბიპევოორიზმისა და ჰერმენევტიკის საფუძველზე. ადამიანის ცხადყოფისთვის წარმოებული მთელი უზარმაზარი მუშაობა, რომელიც ზემოაღნიშნულმა მიმდინარეობებმა შეასრულეს, წარმოიდგენს ადამიანის პირდაპირი შემეცნების შეუძლებლობის რწმენის ნიადაგზე აგებულ ღონიძებას, როცა საქმე "მკაცრ" ფილოსოფიურ მიდგომას, ადამიანის არსის შემეცნებას ეხება, მაშინ ის (ადამიანი) უნდა ვეძებოთ თვით ადამიანში. ამ შემთხვევაში საძიებელი შესაქმნელი კი არ არის, არამედ მოცემულობის შინაარსიდან ამოსალები. ისეთი შემეცნებაც არსებობს, რომელიც გაშუალებული სახით ხორციელდება, მაგრამ ეს არ იქნება არსობრივი შემეცნება. არსი მხოლოდ მაშინ არის გაშლილი ჩვენ წინაშე, როცა ის უშუალო მოცემულობაა. ა. ბოჭორიშვილისეულ თავისთავადი (უშუალო, პირდაპირი) გაგების თეორიში გაგება საბუთდება არა გარეგანი, ტრანსცენდენტური ინსტანციებით, არამედ შინაგანი (იმანენტური, უშუალო) მოცე-

მულობით. რადგან შემეცნებას ცნობიერება ახორციელებს, ხოლო ცნობიერება არის ინტენცია, ამიტომ შესაცნობი მას უშუალოდ ეძლევა თავისი საზრიანი კავშირებით. აქ გაგება ემყარება შემეცნების ორივე წევრის არსობრივი ხასიათის ურთიერთობებს. გასაგებისა და გამგების, ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთგანპირობებულობას (რაც ცნობიერებაში საგნის ადეკვატური შემეცნების პირობაცაა). ამით თავს დავაღლნევთ რეგრესს უსასრულობაში, აგნოსტიციზმსა და ნიპოლიზმს, შემეცნების მესამე წევრს, რაც ესოდენ გავრცელებულია გაგების ტრადიციულ თეორიაში.

გარდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგისა, ა. ბოჭორიშვილის მეცნიერული შემოქმედება მოიცავს ფსიქოლოგიის თეორიულ საკითხებს, ესთეტიკას, ეთიკას, ლოგიკას, ენის ფილოსოფიას, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ისტორიის, მეცნიერების ფილოსოფიის, დასავლური და საბჭოთა ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის იმანენტურ კრიტიკას.

ასევე მრავალფეროვანია ოთარ ტაბიძის მეცნიერული ინტერესი. რაც შეეხება საკუთრივ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას (რომლის ჩამოყალიბებაში მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა), ო. ტაბიძისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს შემდეგ პრობლემებს: ადამიანის არსი და არსებობა, გონით ყოფიერება, თავისუფლება და შემოქმედება, თვითკონსტიტუცია და ანთროპოგენეზი, მოთხოვნილება და ადამიანის მთელში ფენათა ურთიერთობა. ო. ტაბიძემ შექმნა ადამიანში სხვადასხვა ფენათა თანაარსებობის ორიგინალური თეორია (მაღალი ფენა თავის შემადგენლობაში მოხსნილი სახით შეიცავს დაბალს და მასზე გავლენას), განავითარა აზრი მოთხოვნილების მატარებელი სუბიექტისა და მოთხოვნილების ცნების კოლერატურობის შესახებ. ერთმანეთს ეწინააღმდეგება არა თავისუფლება და მოთხოვნილება, არამედ ბიოლოგიური და გონითი ობიექტური (კულტურულ-ლირებულებითი) მოთხოვნილებები. ადამიანის არსს ქმნის არა თავის-თავად ობიექტური ღირებულებები, არამედ მათი გარდაქმნა სუბიექტის შინაგან ბუნებად, მის მოთხოვნილებად, ქცევის მოტივად. ღირებულებათა რაობის გაშინაგნებაში (ინტერიო-

რიზაცია) უნდა ვეძებოთ ადამიანის რაობის ერთადერთი სწორი გაგება, ადამიანსა და პიროვნებას შორის განსხვავებულობა. ო. ტაბიძე ასაბუთებს თეზისს, რომ ცნებები - ადამიანი, ინდივიდი და პიროვნება - არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ამასთან ქმნიან ერთიან სისტემას. პიროვნება ადამიანში თავს იჩენს გონითი აქტების სახით, ის გულისხმობს ინდივიდს თავისი თვითმყოფადობით, უნიკალობით, თვითდეტერმინაციის უნარით. აქედან გამოდის, რომ ადამიანის არსი დაკავშირებულია შემოქმედებასთან, თავისუფალ - გარდამქმნელ მოღვაწეობასთან.

ვიტალი კაკაბაძემ ბევრი იმუშავა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგნის დადგენისათვის, ფსიქიკისა და ადამიანის, ადამიანისა და პიროვნების ცნებათა ურთიერთგანსხვავებისათვის, ის წლების განმავლობაში იკვლევდა სიღრმის ფსიქოლოგიას, ფილოსოფიური თვალთახედვით აფასებდა მის ავ-კარგს და აყალიბებდა საკუთარ თვალსაზრისს არაცნობიერი ფსიქიკის მიმართ, რაც მისი მასწავლებლის, ა. ბოჭორიშვილის მსგავსად, მკვეთრად უარყოფითია. ვ. კაკაბაძისთვის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის გამოყენებითი ფილოსოფია, ადამიანის არსის დამდგენი დისციპლინა, პიროვნება კი ადამიანსგაცდენილ, გონით არსებას წარმოადგენს, რომლის შესასწავლელად სასურველია ახალი დარგის - ფილოსოფიური პერსონალისტიკის შექმნა.

გიორგი (ჟორეს) ცინცაძის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური შემოქმედების პირველი პერიოდი ძირითადად უკავშირდება მაშინ ჩვენში არცთუ დიდად ცნობილი ფილოსოფიური მიმართულების - ჰერმენევტიკის - გაგებითი ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემებს. ის აგრძელებს ა. ბოჭორიშვილის ხაზს, ადამიანის გაგებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს უშუალობის თეორიას, თუმცა კი, მისი მასწავლებელისაგან განსხვავებით, არც გაშუალებულ ხედვას (ჰერმენევტიკა) უარყოფს. გ. ცინცაძის მიხედვით, გაგება პიროვნულის პიროვნულთან შეხვედრის მომენტია, ამიტომ გაგებისა და პიროვნებად ყოფნის წინამძღვარი ერთმანეთს უნდა ემთხვეოდეს. ეს არის ადამიანების ერთმანეთთან მიმართება, იგივე დიალოგი მე და

შენ-ს შორის, რომლის ფუნდამენტი შენ-ის, სხვა პიროვნების აღიარებაა. ამ თეზისიდან ამოსვლით გ. ცინცაძე თავისი მოღვაწეობის შემდგომ პერიოდში, ადამიანის ღვთის ხატების, მსგავსების ბიბლიური დოგმის საფუძველზე, უმაღლეს პიროვნებად, ადამიანის განმსაზღვრელად და მისაბად ნიმუშად მიიჩნევს ქრისტეს პიროვნებას, რომელთან დიალოგში მყოფობით ადამიანში იკვეთება პიროვნება.

არჩილ ბაქრაძე რელიგიური (ქრისტიანული) ანთროპოლოგის ერთ-ერთი ფუძემდებელია საქართველოში. აღნიშნული მიმდინარეობისადმი მიძღვნილ მის შრომებში ობიექტურად და გარკვეულ მომენტებში კრიტიკულადაა გაანალიზებული ადამიანის პრობლემის გააზრება რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში, აგრეთვე კათოლიკურ და პროტესტანტულ კონფესიებში, ნეოთომიზმსა და რელიგიურ ექსისტენციალიზმში. თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა საშუალებას აძლევს თანასწორთა დიალოგი ანარმოოს მსოფლიოში სახელგანთქმულ მოაზროვნებთან. რაც შეეხება ზოგადან-თროპოლოგიურ პრობლემატიკას, ა. ბაქრაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგნის საკითხს და ადამიანის ისეთ ეგზისტენციალებს, როგორიცაა: შემოქმედება, თავისუფლება, სიკვდილ-სიცოცლის პრობლემა. გვარეობითი არსი, აგრეთვე თანამედროვე სამყაროს წინააღმდეგობანი, გლობალიზაცია და ა.შ. თითოეულ მათგანს წარმოგვიდგენს ორიგინალური თვალსაზრისით, ერთი ფუნდამენტური განზომილებვით - ადამიანის, პიროვნების, ინდივიდის პრიორიტეტით; სამყაროსეული ნებისმიერი ხდომილების შეფასების კრიტერიუმი ადამიანია - ეს არის ა. ბაქრაძის მეცნიერული და ცხოვრებისეული კრედო.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, კერძოდ, გონის (გონითი) ანთროპოლოგიის დაფუძნებასა და წინსვლაში დიდი წვლილი მიუძღვის თამაზ ბუაჩიძეს. მან ახლებურად წარმოადგინა გონის ცნება, აღჭურვა ის ანთროპოლოგიური შინაარსით, არსობრივად (ფილოსოფიურად) განიხილა და ააღორძინა კომუნისტური რეჟიმის მიერ დაკანინებული და შეურაცხყოფილი უმაღლესი გონითი ფენომენი - სინდისი; ადამიანის და-

ნიშნულების უპირველეს საქმედ ვიტალობას განრიდებული გონითი ცხოვრება, სამყაროში ლოგოსის დამკვიდრება, უანგარო ყოფნის წესი დასახა. საკითხის ღრმა ცოდნით დაუპირისპირდა ბიოლოგისტურ ანთროპოლოგიას (და ყოველგვარ რედუქციონიზმს) და გონის გამოჩენა ინსტინქტთა სიმცირეს (ადამიანის ნაკლოვანებას) კი არ დაუკავშირა, არამედ პიროვნების სისავსეს, იმთავითვე ცხოველისაგან მას განსხვავებულობას, რომელთანაც ადამიანის სიახლოვე მაშინ იგრძნობა, როცა მასში გონი კლებულობს. გონის დაცემა და მისი ამაღლება თვით ადამიანზეა დამოკიდებული, ის თავისუფალია არჩევანში (ადამიანი არსისა და ჯერარსის შემცველია, ეს უკანასკნელი პირობაა თავისუფლებისა), რომლის შედეგში სრულად ჩანს ადამიანის სახე (რაგვარობა). თ. ბუაჩიძისეული ანთროპოლოგიურ კონცეფციაში გონი, უპირველესად, ზნეობრივი კატეგორია; მისი მოწოდებით, გონი ანუ ზნეობრივი ყოფიერება ადამიანის მოუცილებელი თვისება უნდა გახდეს.

ღირსეულმა მეცნიერებმა დიდი ბრძოლებისა და დაძაბული შრომის ფასად მყარი საფუძველი ჩაუყარეს ქართულ ფილო-სოფიურ ანთროპოლოგიას. ახალმა თაობამ, წინასთან კავშირში, უნდა შეინარჩუნოს და შეძლებისდაგვარად გაამდიდროს ძვირფასი მონაპოვარი. ცხადია, იმ დანაკლისის ამოვსება, რაც 80-იანი წლებიდან დაწყებულ ვარსკვლავთცვენას მოჰყვა, მეტად ძნელია, მაგრამ იმედი მაინც რჩება, რომლის რეალური განხორციელება სახელმწიფოს კეთილი წების და დახმარების გარეშე, შეუძლებელია. იქნებ თანამედროვე პრაგმატულ საუკუნეში ჩვენი ყოფნა ზედმეტად მოეჩვენოთ, მაგრამ განა შეიძლება ადამიანის, ერის, ქვეყნის სრულყოფილი არსებობა გონის მეცნიერებებისა და სულიერების გარეშე? ანდა, რა უნდა იყოს იმაზე საშური, ვიდრე თვითშეცნობა - თვითშეცვლა ("მეორედ დაბადება"), პასუხისმგებლობის ამაღლება და რჩმენის გამტკიცება? ყოველივე ეს არა მარტო ინდივიდის სულიერობაზე, არამედ ქვეყნის, საზოგადოების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ურთიერთობებზეც სასიკეთოდ ზემოქმედებს.

P. S. "სანამ საქართველოში ფილოსოფია იარსებებს, მანამ ყველა პატივს მიაგებს იმათ, რომლებმაც ადამიანის

ზრუნვაში გალიეს წუთისოფელი, დაეხმარენ მას საკუთარი თავის შეცნობაში, მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, დაანახეს ჭეშმარიტებისაკენ სავალი გზა და თავისი ცხოვრების წესით და შემოქმედებით მისაბაძ ნიმუშად იქცნენ. ამ მიმართებით ქართველ ანთროპოლოგთ მერინავე პოზიცია უჭირავთ. ხოლო თუ ქართული გონი აღარ იქნება, მაშინ ბედნიერად მივიჩნევ მათ, რომლებიც ვერ მოესწრენ "ღმერთის სიკვდილს" მსგავსი უგუნური (ბოროტი) აქტის აღსრულებას." - ვწერდი 2007 წელს. სამწუხაროდ, ჩემი "ნაგრძნობი" რეალობად იქცა: ამა ქვეყნის ძლიერებმა, სულგაყიდული "ლიბერალისტ-ფილოსოფოსთა" თაოსნობით, რობლებმაც ისტორიაში უკვე დაიმკვიდრეს ადგილი სერგო ორჯონიკიძესა და მისთანების გვერდით, არად მიიჩნიეს საუკუნებრივი ტრადიცია, შალვა ნუცუბიძის, დიმიტრი უზნაძის და სხვა დიდი მეცნიერთა ღვაწლი და 2011 წ. ივნისში, რამდენიმე დღის შემდეგ, რაც ინსტიტუტში მომზადებულ ფუნდამენტურ ნაშრომს "ქართული ფილოსოფიის ისტორია" სახელმწიფო პრემია მიენიჭა, გააუქმეს სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი^{*}, მასთან ერთად გონის მეცნიერების მეორე მძლავრი კერა, დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, უფრო ადრე უფუნქციოდ დატოვეს 1941 წ. დაფუძნებული საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, რომლის წიაღშიც ფუნქციონირებდა ფილოსოფიის ინსტიტუტი, ჯერ სექტორის, 1946 წლიდან ცალკე დაწესებულების სახით, მთელ მსოფლიოში განთქმული ინტელექტუალური ძალებით და ეროვნული სულისკვეთებით.

* ამ სადისტურ-ბოლშევიკურმა ფანდმა ერთი დიდი ხელოვანის ნაამბობი გამახსენა: 1937 წ. მამაჩემი (ცნობილი ლოტბარი) სტალინმა მიიპატიუა კრემლში. ისადილეს, მიირთვეს "ხვანჭკარა", ნაუღილინეს კიდეც... გამომშვიდობებისას ბელადმა უთხრა: არასდროს მოგერიდოს, მთხოვე რაც გინდაო. ჩამოვიდა მამა თბილისში და... მეორე დღეს დააპატიმრეს!

ANZOR BREGADZE

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND "SCIENTIFIC
STRUGGLES" OF GEORGIANS
ABSTRACT**

Many obstacles were put in the way of establishment of a new branch of Philosophy, philosophical anthropology in Soviet Georgia. After many struggles truth won and in 1967 the department of philosophic Anthropology was created in the Institute of Philosophy. Truthful work started and many works were published but in June 2011 the Institute of Philosophy was abolished at the instigation of Georgian liberate philosophers. Our people easily managed to that which foreign enemies hadn't succeeded in.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის და ეთიკის განყოფილებაშ.

სერგი ავალიანი

(თბილისი)



სერგი ავალიანი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, საქართველოს ეროვნული პრემიის ლაურეატი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში; ავტორი 30 წიგნისა და 300-ზე მეტი მეცნიერული სტატიისა.

ძრისტიანული ანთროპოლოგიური აკოლოების ლოგიკურ-ფილოსოფიური აპლოგია

სტატიაში მტკიცდება, რომ ქრისტიანული ანთროპოლოგიური აუცილებლობით გამომდინარეობს და ქმნის ერთ მთლიან მსოფლმხედველობას, რომელსაც ბუნებისმეცნიერება სულ უფრო და უფრო ასაბუთებს, რის შედეგად იგი მეცნიერულ შინაარსს იძენს და რწმენიდან ცოდნის სფეროში გადადის.

კრეაციონიზმის იდეა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედია; იგი ამტკიცებს, რომ ღმერთმა სამყარო არა-რაობიდან შექმნა. სწორედ ასე იწყება „ბიბლია“ {„დაბადება“}. იქ არა ჩანს, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ კრეაციამდე არ არსებობდა ქმნადობის არავითარი მასალა თუნდაც უფორმო მატერიის სახით. ქრისტიანული კრეაციონიზმი სწორედ არარაობიდან ქმნადობას ამტკიცებს. ამიტომ სრულიად უსაფუძვლოა კანტის ის მოსაზრება, რომ თითქოს ონტოლოგიური არგუმენტიდან ღმერთის არსებობა კი არ გამომდინარეობს, არამედ მხოლოდ ის, რომ იგი დიზაინერი, სამყაროს მომწესრიგებელია, რომელსაც ქმნადობის მასალა წინასწარ აქვს მოცემული. თუ „ბიბლიის“ მიხედვით ვიმსჯელებთ, მაშინ აღმოჩნდება, რომ კან-

ტის ამ მოსაზრებას არავითარი საფუძველი არა აქვს. სხვა ნაშრომში {1. & 20}, ვფიქრობთ, საკმაოდ დავასაბუთეთ, რომ, პირველი, ღმერთის, თუნდაც როგორც დიზაინერის არსებობა, წინასწარ გულისხმობს მის რეალურ არსებობას ანუ შემოქმედი ჯერ უნდა არსებობდეს, ვიდრე იგი დიზაინერი გახდებოდეს და, მეორე, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია არის ის, რომ ღმერთი არა მხოლოდ დიზაინერია, არამედ, მასთან ერთად, სამყაროს შემოქმედი, ამიტომ ქმნადობის მასალის წინასწარი არსებობის აუცილებლობა იმთავითვე იხსნება, ვინაიდან სამყაროს გასაოცარი კანონზომიერების შემოქმედს — გენიალურ კან, როგორც პლატონი ამბობდა: „პრძენთა უპრძენეს“} დიზაინერს, არც ქმნადობის მასალის შექმნა გაუძნელდებოდა. შემოქმედების მასალის შექმნაც ხომ არარაობიდან ქმნადობაა! ერთი სიტყვით, ქრისტიანული კრეაციონიზმის თანახმად,. ღმერთმა სამყარო არარაობიდან შექმნა. ქრისტიანული თეოლოგია სწორედ ამ დებულებიდან ამოდის.

არა მხოლოდ ქრისტიანული, არამედ ნებისმიერი დიდი რელიგია არარაობიდან სამყაროს ქმნადობას აღიარებს; მაშასადამე, ქმნადობის მასალის წინასწარი არსებობის აუცილებლობა მოხსნილია. მაგრამ თუნდაც ასეთი აუცილებლობა არსებობდეს, იგი ღვთაებრივ შემოქმედებითობას მაინც ვერ უარყოფდა, ვინაიდან შემოქმედისა და შემოქმედების გარეშე მასალა არ არსებობს. იგი მასალაა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისგან შემოქმედი-დიზაინერი რაიმეს ქმნის ანუ მასალა შემოქმედისა და შემოქმედების არსებობას წინასწარ გულისხმობს. სამყაროს შექმნა კი, უწინარეს ყოვლისა, მის მოწყობას, მოწესრიგებას ნიშნავს. სამყაროში წესრიგის არსებობა ფაქტია; მას ადამიანი ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ხვდება.

რამდენადმე განსხვავებულ პოზიციებზე იდგნენ წინასკრატელი ფილოსოფოსები; ისინი წინასწარ უშვებდნენ ქმნადობის მასალის არსებობას, ხოლო სამყაროს შექმნა ესმოდათ როგორც ამ მასალის მოწესრიგება, მასში კანონზომიერების შეტანა. მათი მთავარი კითხვა ის იყო, თუ რისგან შეიქმნა სამყარო, რომელსაც ასე პასუხობდნენ: სამყარო იმისაგან შეიქმნა, რისგანაც იგი შედგება. თალესი თვლიდა, რომ

ყველაფერი წყლისგან შედგება და, მაშასადამე, სამყარო შექმნილია წყლისაგან. ანაქსიმენი ასეთ მასალად ჰაერს მიჩნევდა, ემპედოკლე — ოთხ სტიქიონს {ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი}. ანაქსაგორა ჰომეომერიების რაღაც ქაოსურ ნარევს ასახელებდა და ა.შ. მათ ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ ნათლად არ იდგა საკითხი სამყაროს შემოქმედის არსებობის შესახებ, თუმცა ასეთი რამ ყველა შემთხვევაში იგულისხმებოდა. ემპედოკლე ასეთად სიყვარულისა და სიძულვილის ძალებს თვლიდა, ანაქსაგორა — გონებას და ა. შ. მიუხედავად ამისა, სამყაროს შემოქმედის არსებობის შესახებ საკითხი ჯერ კიდევ არ იდგა და პლატონისა და არისტოტელებმდე არც დამდგარა.

ყოველივე ის, რაც ზემოთ ვთქვით, იმის დასაბუთებას ემსახურება, რომ სამყაროს ქმნადობის შესახებ ლაპარაკი იმ შემთხვევაშიც შეიძლება, თუ ქმნადობის მასალა წინასწარაა მოცემული. დიზაინერი ხომ რაღაც მასალის არსებობის საფუძველზე ანარმოებს დიზაინს! ეს ნიშნავს, რომ კრეაციონიზმზე ლაპარაკი, კანტის ზემოაღნიშნული მოსაზრების წინააღმდეგ, ქმნადობის მასალის წინასწარი მოცემულობის პირობებშიც შეიძლება. მით უმეტეს, რომ ქრისტიანული კრეაციონიზმი არარაობიდან სამყაროს შემოქმედებაზე ლაპარაკობს.

მაშასადამე, შესაძლებელია ლაპარაკი კრეაციონიზმის ორ ვარიანტზე: არარაობიდან სამყაროს ქმნადობისა და ქმნადობა ქმნადობის მასალის წინასწარი მოცემულობის პირობებში. პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიაში სწორედ ამ მეორე სახის კრეაციონიზმი იგულისხმება. პლატონის მიხედვით, დემიურგი ანუ ღმერთი უფორმო და პასიური მატერიისაგან ქმნის უალრესად მოწესრიგებულსა და მიზანშეწონილ სამყაროს. არისტოტელე ქმნადობის მასალად პირველ მატერიას ასახელებს, რომელიც პასიურია, მოკლებულია შინაგაბ ძალას, ფორმასა და გარკვეულობას; ასეთი რამ კი ფიზიკურ სინამდვილეში არ არსებობს. იგი არის რაღაც მეტაფიზიკური მასა, რომლისაგან ფორმის ფორმა ანუ აზროვნების აზროვნება, იგივე ღმერთი, მიზნობრივად ქმნის უზენაესად მოწესრიგებულ, მიზანშეწონილსა და მიზანდასახულ სამყაროს. მაშასადამე, პლატონისა და არისტოტელეს აზრით, შემოქმედი სამყაროს ქმნის

რაღაც მასალისაგან; ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მეორე სახის კრეაციონიზმთან, რომელიც არარაობიდან ქმნადობას კი არ წარმოადგენს, არამედ ქმნადობის მასალის არსებობას წინასწარ გულისხმობს. დასასრულ ამ საკითხთან დაკავშირებით მოკლედ უნდა შევეხოთ კოსმოლოგიური ანუ მეცნიერული კრეციონიზმის ცნებას {დიდი აფეთქების თეორია}, რომელიც გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბდა. ამ თეორიის მიხედვით, სამყაროს შექმნამდე არსებობდა რაღაც მცირე {ვთქვათ, ასანთის კოლოფის ტოლი} „ცეცხლოვანი ბურთი“, რომელიც უზარმაზარ გრავიტაციულ ძალასა და ასევე უზარმაზარ ტემპერატურას ფლობდა. მას ვერ უწოდებდი რაიმე სახელს, ვთქვათ, მატერიას, ვინაიდან ჯერ კიდევ არაფერი არ არსებობდა, არც საგნები, არც ციური სხეულები და თვით დრო და სივრცეც. და, აი, რაღაც სასწაულის ძალით „ცეცხლოვანი ბურთი“ აფეთქდა და ელვისებური სისწრაფით დაიწყო გაფართოება ანუ სამყაროს შექმნა. მილიარდი წლის შემდეგ წარმოიშვა მატერიალური ნაწილაკები ანუ თვით მატერია, ციური სხეულები: მზე, მთვარე და ვარსკვლავები და ყველაფერი ის, რაც ამჟამად არსებობს. მაგრამ, რაც მთავარია, ჩამოყალიბდა კოსმოსი, უაღრესად მიზანშენონილი და კანონზომიერი სამყარო, სადაც არაფერი ზედმეტი არ არის და არც შემთხვევითა. კოსმოლოგიურ კრეაციონიზმში ყველაზე უცნაური და ყველაზე აუხსნელი ეს არის. სამყაროს გაფართოების პროცესში თითქოს წესრიგი კი არა, ქაოსი უნდა წარმოშობილიყო. ნებისმიერი აფეთქების შედეგად ენტროპია იზრდება, წესრიგს ცვლის უწესრიგობა. აქ კი პირიქით მოხდა. სამყაროს გაფართოება ახლაც გრძელდება და შესაბამისად გრძელდება სულ ახალ-ახალი კანონზომიერების ჩამოყალიბება.

ერთი სიტყვით, სამყაროს შექმნას — კოსმოლოგიურ კრეაციონიზმს — მასალის სახით წინ უსწრებდა რაღაც უსახო, გაურკვეველი რამ, რომელსაც ვერაფერს ვერ უწოდებდი, ვინაიდან ჯერ კიდევ არაფერი არ არსებობდა. ეს უსახო და გაურკვეველი მასალა შეიძლება არარაობად მივიჩნიოთ. ამ გაგებით ისიც შეიძლება ვთქვათ, რომ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმიც არარაობისაგან ქმნადობას წარმოადგენს და ამდენად ჰგავს

კრეაციონიზმის პირველ სახეს, არარაობიდან სამყაროს ქმნა-დღისას, თუმცა ქმნადობის რაღაც მასალა „ცეცხლოვანი ბურ-თის“ სახით კრეაციის პროცესის დაწყებამდე არსებობდა.

ფრანგმა ბიოლოგმა ჟ. კიუვიემ შექმნა ბიოლოგიური კრეაციონიზმის თეორია, რომელიც უარყოფდა ცოცხალი სამყაროს {კერძოდ, ცხოველების} ევოლუციას და თვლიდა, რომ ახლანდელი ცხოველთა სამყარო იგივეა, რაც პირველ დღეს შეიქმნა. ქრისტიანული კრეაციონიზმის მიხედვით, ცხოველთა სამყაროს ქმნადობა არ შეიძლება მთელი სამყაროს და, საბოლოოდ, ადამიანის ქმნადობის გარეშე წარმოვიდგინოთ. „ბიბლიის“ მიხედვით, ღმერთის მიერ ცხოველთა სამყაროს შექმნა არ არის დამოუკიდებელი მიზნობრივი აქტი. „ბიბლია“ გვეუბნება, რომ ღმერთმა ყველაფერი ადამიანისათვის შექმნა. ამიტომ ბიოლოგიური კრეაციონიზმი არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის გარეშე და, საბოლოოდ, ადამიანის ქმნადობისაგან დამოუკიდებლად.

კიუვიესთან ნათლად არ ჩანს, მაგრამ, ვფიქრობთ, იგულისხმება, რომ ცხოველთა სამყაროს ქმნადობა ანუ ბიოლოგიური კრეაციონიზმი ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებს. აბა, რა აზრი ექნებოდა ცხოველთა სამყაროს შექმნას, თუ იგი არავისათვის არ იყო გამიზნული? უდავოა, რომ ეს მიზანი ადამიანია. კიუვიე, რასაკვირველია, კარგად იცნობდა ქრისტიანულ კრეაციონიზმს, რომელიც იმავე დროს ბიოლოგიურ კრეაციონიზმსაც მოიცავს. იქ აშკარადაა ნათქვამი, რომ ცხოველთა სამყარო ღმერთმა ადამიანისათვის შექმნა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბიოლოგიური კრეაციონიზმი, ისევე როგორც ნებისმიერი რელიგიური კრეაციონიზმი, ტელეოლოგიურია. ამრიგად, კრეაციონიზმი და ტელეოლოგია ერთმანეთისაგან განუყრელია.

ფილოსოფიის ისტორიაში მიზნის ცნება ზოგჯერ ძალიან ფართო აზრით იხმარება. პლატონი და, განსაკუთრებით, არისტოტელე, მთელი სამყაროს მიზნობრიობაზე ლაპარაკობდნენ. არისტოტელე თვლიდა, რომ მიზანი აქვს ყველაფერს, თვით ფიზიკური საგნების ჩათვლით. ეს ნიშნავს, რომ მან ტელეოლოგიას უნივერსალური მნიშვნელობა მიანიჭა. იგი ლაპარაკობდა მიზეზობრივი მიზნის შესახებ. ოთხი სახის

მიზეზიდან {ფორმალური, მატერიალური, მოქმედი და მიზნობრივი} ერთ-ერთი მიზნობრივი მიზეზია. ამ შემთხვევაში არისტოტელე უთუოდ მართალია. მიზანი მართლაც ასრულებს მიზეზის როლს. თუ მოსწავლეს მიზნად აქვს დასახული ცოდნის შეძენა, მაშინ იგი სწავლობს ბეჯითად, ისეთ ნიგნებსაც კი კითხულობს, რომლებიც მას არ იზიდავს. ამ შემთხვევაში მიზანი ნებელობასთან კავშირშია. ნებელობა არის სწორედ ის ძალა, რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს გავაკეთოთ ის, რაც ჩვენს მოთხოვნილებას არ შეესაბამება. მიზანი და ნებელობა ამ შემთხვევაში მჭიდრო კავშირშია. მიზანი ყოველთვის ცნობიერია; არაცნობიერი მიზანი არ არსებობს თუნდაც იმიტომ, რომ მიზანი და ნებელობა ხშირ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან განუყრელია. ნებელობა კი ცნობიერების ერთ-ერთი აუცილებელი სტრუქტურული ელემენტია. მიზანი ყოველთვის სასურველია, მაგრამ ამ მიზნის მისაღწევად ჩვენი მოქმედება ყოველთვის სასურველი როდია. თუ მიზნად დავისახეთ სახლის აშენება, მაშინ მიზანი უთუოდ სასურველია; ამ შემთხვევაში ნებელობის ფაქტორი არ ჩანს. მაგრამ ამ მიზნის განხორციელებისათვის ჩვენი შრომა — ბეტონის მომზადება, აგურების დაწყობა და ა.შ. — არც მიზანია და არც სასურველი. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვასრულებთ ამ მძიმე შრომას, რომლის მიზეზს ჩვენს მიერ დასახული მიზანი წარმოადგენს. ამ ვითარებაში მიზნის განხორციელება ნებელობის დაძაბვას მოითხოვს. აქ უკვე მიზანი და ნებელობა ურთიერთკავშირშია.

ზემოთ ვთქვით, რომ მიზანი ყოველთვის ცნობიერია; არაცნობიერი მიზანი არ არსებობს. აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზანი მხოლოდ ადამიანის შეიძლება ჰქონდეს. მიზანი ანთროპოლოგიური ცნებაა. ამიტომ არ შეიძლება დავეთანხმოთ იმათ, — განსაკუთრებით არისტოტელეს — რომლებიც ნებისმიერ მოძრაობას მიზნობრივად თვლიან. მოძრაობა სამყაროს საგნებისა და მოვლენების ატრიბუტია, მათი აუცილებელი თვისებაა. ამიტომ მიზნობრივი მხოლოდ {ადამიანის} ცნობიერი მოძრაობაა და არა ნებისმიერი.

არაორგანულ სამყაროში მიზნობრივი ქმედების დაშვება მხოლოდ ორ შემთხვევაში შეიძლება: პირველი, თუ ბუნებას

გავიგებთ, როგორც გასულიერებულს, როგორც იგი ესმოდათ წინასოკრეტულ ფილოსოფოსებს, რომლებიც ბუნებაში არსებულ მოძრაობას სულების არსებობით ხსნიდნენ. ასეთ მცდარ დასკვნამდე ისინი იმიტომ მიდიოდნენ, რომ მატერიალურ {ფიზიკურ} სამყაროს ინერტულად თვლიდნენ, რომელსაც თავისთავად არც ამოძრავება შეუძლია და არც შეჩერება. მატერიის ინერტულობის იდეა ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ დიდ მონაპოვრად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამ სწორი იდეის საფუძველზე გამოტანილი დასკვნა ფიზიკური სამყაროს გასულიერების შესახებ, უთუოდ მცდარია. მაგრამ ყველა წინასოკრატელი ფილოსოფოსი როდი იზიარებდა მატერიის გასულიერების იდეას. მაგალითად, ემპედოკლე და ანაქსაგორა მატერიალური სამყაროს მოძრაობის ასახსნელად გარეშე ძალებს მიმართავდნენ, ემპედოკლე სიყვარულისა და სიძულვილის ძალებს, ხოლო ანაქსაგორა — გონებას.

მეორე, მიზეზობრივი საგნებისა და მოვლენების მიზნობრიობაზე ღაპარაკი, გარდა ზემოაღნიშნულისა, მაშინ შეიძლება, თუ მიზანდასახულობისა და მიზანშეწონილობის ცნებებს ერთმანეთთან გავაიგივებთ, რაც აგრეთვე შეცდომას წარმოადგენს, ვინაიდან მიზანშეწონილობა შეიძლება არსებობდეს მიზნისა და მიზნობრიობის გარეშეც. მაგალითად, ადამიანის გული, კუჭი და ა. შ. მიზანშეწონილად, ჰარმონიულად ფუნქციონირებენ, მაგრამ მათი ქმედება არც მიზნობრივია და არც ცნობიერი. ეს ნიშნავს, რომ მიზანშეწონილობის ცნება არ არის ტელეოლოგიური ცნება.

მაგრამ ურთიერთობა მიზანშეწონილობასა და მიზანდასახულობას შორის სულ სხვაგვარია მაშინ, როცა კრეაციონიზმზე ვმსჯელობთ. ქრისტიანული კრეაციონიზმი თვლის, რომ ღმერთი სამყაროს ქმნის მიზნობრივად და, იმავე დროს, მიზანშეწონილად; მისი შემოქმედება მიზნობრივიცაა და მიზანშეწონილიც. ამ შემთხვევაში მიზნობრიობა და მიზანშეწონილობა ერთმანეთს ემთხვევა. კრეაციის პროცესში არა მხოლოდ მიზნობრივი ქმედებაა მიზანშეწონილი, არამედ პირიქითაც მიზანშეწონილი ქმედებაც მიზნობრივია. ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში არსებულ მიზნშეწონილობას მიზნობრივი წარმო-

მავლობა აქვს. მაგრამ თვითონ ამ სამყაროს არავითარი მიზანი არა აქვს. მზის მიზანს დედამიწის გათბობა და განათება როდი წარმოდგენს. მიზანი ცნობიერების გარეშე არ არსებობს. მიზნის ცნების ანალიზს ამით ვამთავრებთ, ვინაიდან მას სულ სხვა სფეროში გადავყავართ. დაინტერესებული მკითხველი ამ ცნებების ურთიერთობის უფრო ვრცელ ანალიზს იპოვნის ჩვენს წიგნში „ტელეოლოგია“ { თბილისი, 2003}.

დავუბრუნდეთ ისევ კიუვიეს ბიოლოგიური კრეაციონიზმის თეორიას. რასაკვირველია, კიუვიე იმას კი არ ამტკიცებდა, რომ თითქოს ცხოველებს რაღაც მიზანი აქვთ. იგი მიზნობრივ აქტად მხოლოდ მათ შექმნას თვლიდა. ქრისტიანულ კრეაციონიზმს ამ კონცეფციასთან არაფერი სადაცო არა აქვს. სირთულეს მხოლოდ ის ქმნის, რომ ტელეოლოგიური კონცეფცია კიუვიეს ბოლომდე არ მიჰყავს, კერძოდ, არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა მიზანი ჰქონდა ბიოლოგიური სამყაროს შექმნას? მისი მიზანი სხვა არაფერი არ შეიძლება ყოფილიყო, გარდა ადამიანის სამსახურისა. მაგრამ ამგვარი ახსნა არ შეიძლება გავაიგივოთ უტილიტარულ ტელეოლოგიასთან, რომელიც მიზნობრიობის ცნებას სარგებლიანობასთან აკავშირებდა. კრ. ვოლფი, რომელმაც ტელეოლოგის ცნება შემოიტანა, უტილიტარული ტელეოლოგიის პოზიციებზე იდგა. უტილიტარულ ტელეოლოგიას კარგად იცნობდნენ ჯერ კიდევ სტოელები {ხრიზიპოსი}. არისტოტელე არ იზიარებდა ამ კონცეფციას, ხოლო ახალ დროში იგი დაცინვის ობიექტი გახდა. ვოლფერი ირნიულად ამბობდა, რომ „ცხვირები სათვალეებისათვის არის შექმნილი იმიტომ, რომ ჩვენ სათვალეები გვაქვს“, „ღორები შექმნილია იმისათვის, რომ შევჭამოთ“ და ა. შ.

ჩვენს გარემომცველ სამყაროში ერთადერთი, ვინც მიზანს ფლობს და, რომლის ყველა ცნობიერი ქცევა მიზნობრივია, არის ადამიანი. ცნობიერება ადამიანის დონეზე მიზნობრიობისაგან განუყრელია. წიგნს იმიტომ ვკითხულობთ, რომ ცოდნა შევიძინოთ, ბაზარში იმიტომ მივდივართ, რომ რაღაც ვიყიდოთ, ოთახის კარებს იმიტომ ვაღებთ, რომ შინ შევიდეთ ან გამოვიდეთ და ა. შ. მიზნობრიობა ადამიანის ცნობიერების

განუყრელი ნიშანია. ადამიანი არის „*Homo Teleologicus*“ (ტელეოლოგიური არსება).

რელიგიური კრეაციონიზმი ტელეოლოგიური, მიზნობრივი აქტია. ეს უდავოდ დასტურდება „დაბადების“ პირველსავე თავში, სადაც ლაპარაკია ღმერთის მიერ არარაობიდან სამყაროს შექმნის შესახებ. მაგრამ ვინაიდან მიზანი ცნობიერების გარეშე არ არსებობს, ამიტომ რელიგიური კრეაციონიზმი უნდა განვიხილოთ როგორც ცნობიერი აქტი. ღმერთი, რომელმაც სამყარო მიზნობრივად შექმნა, უზენაესი ცნობიერების მფლობელია; სხვაგვარად იგი ამ გასაოცრად დიზაინირებულ, კანონზომიერ სამყაროს ვერ შექმნიდა, სადაც არაფერი არ არის აბსოლუტურად შემთხვევითი და ზედმეტი; ყველაფერი ურთიერთკავშირშია, ურთიერთგანპირობებულია, რაც სამყაროს მთლიანობას ქმნის. სწორედ ამიტომ ბევრი ფილოსოფოსი ფიქრობდა, რომ ბუნების წესრიგში ცნობიერება ჩანს. არ შეიძლება დავეთანხმოთ სპინოზას, რომელიც ამტკიცებს, რომ თითქოს ღმერთს არც გონიერა და არც ნებელობა არ გააჩნია. სამყაროს ქმნადობა (*Natura naturans*), რომლის შესახებ სპინოზა თვითონ ლაპარაკობდა, მხოლოდ და მხოლოდ უზენაესი გონისა და ნების არსებობის საფუძველზე შეიძლება.

როდესაც რელიგიურ კრეაციონიზმზე ლაპარაკობენ, ხშირად ყურადღების გარეშე ტოვებენ მის ტელეოლოგიურ ხასიათს, მაშინ როცა ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის ცნებების გარეშე კრეაციონიზმი არ მოიაზრება. ამ იდეის დასადასტურებლად საჭიროდ მიგვაჩნია რელიგიური კრეაციონიზმის ცნების გაანალიზება და იმის ჩვენება, თუ რა კავშირშია ერთმანეთთან, ერთი მხრივ, კრეაციონიზმის და, მეორე მხრივ, ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის ცნები.

როგორც ცნობილია, „დაბადება“, სადაც ჩამოყალიბებულია რელიგიური კრეაციონიზმის კონცეფცია, იწყება სიტყვებით: „დასაბამად ჰქმნა ღმერთმა ცაი და ქუეყანაი“ { 1.1}. ამჯერად ჯერ კიდევ ნათლად არ ჩანს არც ტელეოლოგია და, მით უმეტეს, ანთროპოცენტრიზმი. მაგრამ ის კი უთუოდ იგულისხმება, რომ ღმერთის მიერ სამყაროს ქმნადობა შემთხვევითი აქტი არ არის. ცისა და ქვეყნის {დედამიწის} შექმნა რა-

ღაც მიზანს ემსახურება ანუ სამყაროს ქმნადობა ვიღაცის-თვის {ან რაღაცისთვის} ხდება. მეორე მუხლი გვეუბნება, რომ ამ ეტაპზე „ქუეყანაი იყო უხილავ და განუმზადებელ“ {1.2}. აქ მთავარია ორი რამ: პირველი, რაც რელიგიური კრეაციონიზმისათვის არის დამახასიათებელი, სამყაროს ქმნადობა არარაობიდან მოხდა; მანამდე არაფერი არ არსებობდა. ღმერთმა ყველაფერი არარაობიდან რაობის ქმნადობით დაიწყო. მაგრამ ღმერთის მიერ ახლადშექმნილი ქვეყანა იყო „უხილავ და განუმზადებელ“. „ბიბლიის“ კომენტატორები {2.3-5} ფიქრობენ, რომ უხილავი უნდა გავიგოთ, როგორც უფორმო, არეულ-დარეული, რომელშიც არავითარი გარკვეულობა არ არის. ამგვარი ქვეყანა არარაობიდან არაფრით არ განსხვავდება. მეორე, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, არის ტერმინი „განუმზადებელ“. აქ უკვე აშკარად ჩანს ტელეოლოგის სილუეტი. ქვეყანა ამ ეტაპზე ჯერ კიდევ არ არის მზად რაღაცისათვის ან ვიღაცისათვის. მისი მზადყოფნა, უნინარეს ყოვლისა, იმაში უნდა გამოიხატოს, რომ მიიღოს გარკვეულობა, გაფორმდეს, არ იყოს ქაოსურ მდგომარეობაში, არეულ-დარეული. ქვემოთ გაირკვევა, რომ სამყარო ადამიანისათვის იქმნება; მაგრამ იგი ადამიანის საცხოვრებლად ჯერ კიდევ მზად არ არის; ადამიანის საცხოვრისი ჯერ არ შექმნილა.

ცისა და ქვეყნის მოწესრიგება იმით დაიწყო, რომ „თქუა ღმერთმან; იქმენინ ნათელი და იქმნა ნათელი“ {1.3}. მანამდე კი „ქუეყანა“ {დედამიწა} „უხილავ“ და უფორმო, ბნელი იყო. სამყაროს ქმნადობის პირველ დღეს ღმერთმა გაფანტა სიბნელე და გაურკვევლობა. ნათელს ღმერთმა დღე უწოდა, ხოლო ბნელს — ღამე. სამყაროს შექმნის პირველი დღე დედამიწაზე სიბნელის გაფანტვით და სინათლის მოფენით დამთავრდა. კრეაციის პირველი დღე კოსმოლოგიური დიზაინის ქმნადობის დასაწყისია.

მეორე დღეს ღმერთმა წყლები ერთმანეთისაგან განაცალკევა, ხოლო მესამე დღეს წყალი და ხმელეთი ერთმანეთისაგან გამოყო. ღმერთმა დედამიწაზე აღმოაცენა მცენარეები, ბალახი, მსხმოვარე ხეები. არც ერთი მათგანი ღმერთს უშუალოდ არ ესაჭიროება; იგი იქმნება ადამიანისათვის; დედამიწა თანდათან მზადდება ადამიანის საცხოვრებლად. ეს პროცესი,

ცხადია, ტელეოლოგიურია, მიზნობრივია; ყველაფერი ადამიანისათვის იქმნება; მცენარეები და მსხმოვიარე ხეები ადამიანს ესაჭიროება, მისთვის არის განკუთვნილი.

მეოთხე დღეს ღმერთმა შექმნა მზე და მთვარე იმისათვის, რომ დედამიწა გაანათოს და დედამიწიდან ჩანდეს. {„ჩნდეს ქუეყანასა ზედა“}. ასევე ვარსკვლავები „დასხნა იგინი ღმერთმან სამყაროსა ცისასა, რათა ჩნდნენ სამყაროსა ქუეყანასა ზედა“ {1.16-17}. აქაც აშკარად ჩანს კრეაციონიზმის ხასიათი. მზე, მთვარე და ვარსკვლავები დედამიწის გასანათებლად შეიქმნა; დედამიწა ხომ ადამიანისათვის მზადდება!

მეხუთე დღეს იქმნება ზღვისა და ხმელეთის ცხოველები, ფრინველები, ქვეწარმავალნი. ღმერთმა ისინი დალოცა და გამრავლება უსურვა „აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსენით წყალნი ზღუისანი და მფრინველნი განმრავლდეს ქუეყანასა ზედა“, {1.22}. ამით დამთავრდა სამყაროს შექმნა და ადამიანის საცხოვრებელი პირობების მომზადება. ხოლო, როდესაც სამყარო „განმზადდა“ ადამიანის არსებობისათვის, მაშინ მეექვსე დღეს ღმერთმა შექმნა ადამიანი {ადამი} „სახედ თუისა და ხატად ღმრთისა“ {1.27}. ღმერთმა დალოცა ადამიანი, უსურვა გამრავლება და ახლადშექმნილი ქუეყანა მას ჩააბარა. „აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსენით ქუეყანა და ეუფლენით მას. და მთავრობდით თევზთა ზღუისასა და მფრინველთა ცისათა და ყოველთა პირუტყუთა და ყოველსა ქუეყანასა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა“ {1.28}. აქ უკვე უდავოდ ხდება კრეაციონიზმის ტელეოლოგიური და ანთროპოცენტრისტული ხასიათი; ღმერთმა სამყარო ადამიანისათვის შექმნა; მაშასადამე, კრეაციონიზმს ტელეოლოგიური ხასიათი ჰქონდა. კრეაციონიზმი, ტელეოლოგია და ანთროპოცენტრიზმი ერთიანი პროცესის სამი სხვადასხვა მხარეა; მათი ცალ-ცალკე წარმოდგენა ანუ თითოეული მათგანის განცალკევება შეუძლებელია. ამის დასაბუთება არის ჩვენი სტატიის ძირითადი მიზანი.

მაგრამ სიზუსტისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია გავაკეთოთ შემდეგი შენიშვნა. კრეაციონიზმის, ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის, როგორც ერთიანი მსოფლმხედველობის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, როცა საუ-

ბარია ღვთაებრივი შემოქმედების შესახებ, რომელიც უზენაესი გონებისა და ნების პროდუქტს წარმოადგენს. ხოლო თუ კოსმოსური დიზაინის, როგორც უაღრესად კანონზომიერი და მიზან-შენონილი სამყაროს ქმნადობა ახსნილია მატერიალისტურად, ე.ი. როგორც მატერიალური ძალების შემოქმედება, მაშინ ტელეოლოგიასა და ანთროპოცენტრიზმზე ლაპარაკი შეუძლებელია. მაგრამ ამ შემთხვევაში კრეაციონიზმის მატერიალისტური თეორია დაუძლეველი წინააღმდეგობის წინაშე აღმოჩნდება. სახელდობრ, შეუძლებელი გახდება დიდი აფეთქების შედეგად ესოდენ დიზაინირებული, კანონზომიერი და მიზანშენონილი სამყაროს წარმოშობის ახსნა. თუ დიდ აფეთქებას რაღაც ბრმა, მატერიალური ძალები მართავს, მაშინ იგი მხოლოდ და მხოლოდ ენტროპიული პროცესი უნდა იყოს ე.ი. უნდა ხდებოდეს წესრიგიდან უწესრიგობისა და ქაოსისაკენ სვლა და არავითარ შემთხვევაში წესრიგისა და კანონზომიერების ჩამოყალიბება, როგორსაც ჩვენი სამყარო წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, დიდი აფეთქების მატერიალისტური თეორია დიზაინირებული, კანონზომიერი და მიზანშენონილი სამყაროს არსებობის ახსნას ვერ შეძლებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თუნდაც დიდი აფეთქების შედეგად სამყაროს შექმნა მხოლოდ და მხოლოდ ღვთაებრივი შემოქმედება უნდა იყოს. აქედან, ვფიქრობთ, ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ მეცნიერული კრეაციონიზმიც ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტია, ხოლო ამ შემთხვევაში კრეაციონიზმის, ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის კავშირი ძალაში რჩება.

დავუბრუნდეთ ისევ რელიგიური კრეაციონიზმის თეორიას.

ღმერთმა ადამიანი შექმნა სამყაროს კრეაციის ბოლო {მე-ექვსე} დღეს იმიტომ კი რა, რომ იგი უმნიშვნელო არსებაა, არამედ, პირიქით, იგი ყველაზე მნიშვნელოვანია მათ შორის, რაც ქვეყნად არსებობს. ეს სრულიად ბუნებრივია, ვინაიდან არც ერთი არსება არ შექმნილა „ხატად და მსგავსებისაებრ ღვთისა“. სამყაროში არსებულთაგან ადამიანი ყველაზე უფრო ღირებულია. ამიტომ ღმერთმა მთელი სამყარო ადამიანს დაუმორჩილა. იმდენად დიდია ადამიანის ღირებულება ღვთის წინაშე, რომ

წმინდა მეფე დავითი ღმერთს ეკითხება: რა არის ადამიანში ისე-თი, რომ იგი ასე განადიდე, თითქმის ანგელოსებს გაუტოლე და ყველაფერი მას დაუმორჩილე? : “რაი არს კაცი, რამეთუ მოიხსენე მისი ანუ კაცისა რამეთუ მოხედავ მას? დააკლე იგი მცირედ რაიმე ანგელოსთა დიდებითა და პატივითა გუირგუინოსან ჰყავ იგი და დაადგინე იგი ზედა ქმნულსა ხელთა შენთასა, ყოველივე დაამორჩილე ქუეშე ფერხთა მისთა; ცხოვარი და ზროხაი. ყოველივე მერმეცა პირუტყუნი ველისანი, მფრინველნი ცისანი და თევზინი ზღუისანი რავდენნი ვლენან ალაგებსა მათ ზღუათასა“ {ფს.8.4-8}. ეტყობა, წმინდა მეფეს ეეჭვება ადამიანის ასეთი განდიდება და თვით ანთროპოცენტრიზმის იდეაც მისთვის უდავო როდია.

ადამიანის შექმნის პროცესი აღწერილია „ბიბლიის“ {„დაბადების“} მეორე თავშიც. იქ ნათქვამია, რომ „შექმნა უფალმა ღმერთმა კაცი მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისა-გან და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისაი და იქმნა კა-ცი იგი სულად ცხოველად“ {2.7}. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ ადამიანი მატერიალური და იდეალური პროცესების მთლიანობაა. ღმერთმა ადამიანი მიწისაგან შექმნა. {გარდაც-ვლილზე იტყვიან: „მიწა ხარ და მიწად იქეციო“}. რომელსაც ღვთაებრივი სული შთაბერა {„და იქმნა კაცი სულად ცხოვე-ლად“}. მაშასადამე, ადამიანს ადამიანად ქმნის არა სხეული, არამედ სული, რომელიც ღვთაებრივი და, მაშასადამე, უკვდა-ვია. ადამიანი მანამდე ცოცხლობს, ვიდრე მას სული არ და-ტყვებს. სულის განშორების შემდეგ კი იგი აღარ არის ადამი-ანი, კვდება. აქედან ის დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ, რომ სული მართავს სხეულს, რომელშიც მატერიალური {ბიოლო-გიური} პროცესები მიმდინარეობს. აქ შეიძლება ფსიქოფიზი-კურის პრობლემის ახსნაც დავინახოთ. სული მართავს სხეუ-ლებრივ {ბიოლოგიურ} პროცესებს. სულის მიერ სხეულებრი-ვი პროცესების მართვა, რაც სულის პრიორიტეტულობაზე მიგვითითებს სხეულის მიმართ. ღვთაებრივი სულის იდეიდან მისი უკვდავებაც გამომდინარეობს, არ შეიძლება ბიოლოგიუ-რი პროცესების შეწყვეტით დამთავრდეს ადამიანის ცნობიე-რების, მისი სულის არსებობა.

ცხადია, ეს ვარაუდი მატერიალიზმისათვის მიუღებელია, ვინაიდან იგი ბიოლოგიური {ფიზიოლოგიური} პროცესების ანალიზის საფუძველზე დასკვნას აკეთებს ადამიანის ცნობიერების — სულის — მატერიალური წარმომავლობის შესახებ. ცნობილი ფიზიოლოგი ი.მ. სეჩენოვი სულიერ პროცესებს „თავის ტვინის რეფლექსებად“ თვლიდა, რაც აშკარად ამჟღავნებს ამ კონცეფციის მექანისტურ ხასიათს და არსებითად არ განსხვავდება ფრანგი ფილოსოფოსის ლამეტრის შეხედულებისაგან ადამიანის, როგორც მანქანის შესახებ {„ადამიანი მანქანაა“}. ი.პ. პავლოვი რამდენადმე გაემიჯნა სეჩენოვის მექანიციზმს და ადამიანის სულიერ პროცესებს უმაღლესი ნერვული მოქმედება უწოდა, მაგრამ ამით მექნიციზმი ბოლომდე დაძლეული არ აღმოჩნდა. არისტოტელეს დროიდან დღემდე ფილოსოფოსები ორგვარ სულზე ლაპარაკობენ: მოკვდავსა და უკვდავზე. პირველ მათგანს სულხან-საბა ორბელიანი „სამშვინველს“ უწოდებს, ხოლო უკვდავი სული არის „სიტყუერი“, არსება გონიერი, უსხეულო, უცნაური, სიტყუერი და უკვდავი, არსება წულილი, უსახო, ხატი და მსგავსი ღვთისა“ {3. გვ.625}. სწორედ ასეთი {გონიერი} სულის შესახებ ლაპარაკობს არისტოტელე, განსაკუთრებით ჰეგელი. მისი ერთ-ერთი მთავარი თხზულება „სულის ფენომენოლოგია“ და თვით „ლოგიკაც“ ამგვარი სულის ანალიზისადმია მიღლვნილი. სულის აღმნიშვნელი ორი სახელწოდება რუსულ ენაშიც არსებობს {დუშა, დუხ}, თუმცა მათ შორის, მატერიალისტების აზრით, არსებითი განსხვავება არ არის. პირველი მათგანი გაგებულია როგორც ფსიქიკა — თავის ტვინის ფუნქცია — ხოლო მეორეს უწოდებენ ცნობიერების ფუნქციათა ერთობლიობას, რომელიც გარეგანი სამყაროს ასახვას წარმოადგენს. ცხადია, სულის უკვდავებაზე ლაპარაკი მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაში შეუძლებელია.

კვლავ დავუბრუნდეთ რელიგიური კრეაციონიზმის კონცეფციას. ღმერთმა შექმნა ადამი {ადამიანი} და მას სამოთხეში ადგილი მიუჩინა. ამ კომფორტის მიუხედავად, ღმერთი კვლავ ადამიანზე ფიქრობს. მარტოდ მარტოდ მყოფ ადამს თვით სამოთხეშიც კი მოეწყინება, ბედნიერი ვერ იქნება. „და თქუა

ღმერთან: არა კეთილ არს ყოფაი კაცისა მარტოსა, უქმენით მაგას შემწე, მსგავსი მაგისი“ {2.18}. ღმერთმა ადამის ფერდიდან ნეკნი ამოილო და შექმნა ევა, ცოლი და „შემწე“ ადამისა. ადამის ნეკნიდან ევას — ადამის ცოლის — ამოყვანა აგრეთვე სიმბოლიურია. თუ ღმერთს ევა ადამისაგან განცალკევებით შეექმნა, მაშინ იგი ადამისათვის უცხო იქნებოდა და მათ შორის მტკიცე კავშირურთიერთობა ვერ დამყარდებოდა. ადამის ფერდიდან ამოღებული ნეკნის საფუძველზე ევას შექმნა ადამისა და მისი ცოლის შეთანხმებული ცხოვრების გარანტია. ევა იყო „მსგავსი მაგისი“ {ადამისა}. ევას ადამის ცოლი ეწოდა იმის გამო, რომ იგი მოილო ღმერთმა ადამისაგან. ადამი ამბობს ევას შესახებ, რომ იგი არის „ძუალი ძუალთა ჩემთაგანი და ხორცი ხორცთა ჩემთაგანი“ {2.23}. სწორედ ამიტომ ადამი და ევა არიან „ერთხორც“, ე.ი. ერთნაირი სულიერი და მატერიალური ბუნებისა.

ღმერთმა ადამს თავისუფლება მიანიჭა. ახლაც ბევრი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ადამიანის არსება არის თავისუფლება. ეს იდეა საფუძვლად ედო ჯერ კიდევ რომაულ სამართალს. რომაელები მონას ადამიანად არ თვლიდნენ იმიტომ, რომ იგი მონაა და არა თავისუფალი მოქალაქე. მონა გაგებული იყო როგორც ნივთი, რომლის გაყიდვაც შეიძლებოდა, ყიდვაც და მოკვლაც კი. ამისათვის მონათმფლობელს არავინ არ სჯიდა. არ არსებობდა კანონი, რომელიც მონის უფლებას დაიცავდა. გლადიატორები მონები იყვნენ, რომელთა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა რომაელების აღტაცებას იწვევდა.

ღმერთმა ადამი თავისუფალ არსებად შექმნა; მაგრამ თავისუფლება პასუხისმგებლობის გარეშე არ არსებობს. ადამს უფლება აქვს შექამოს ედემში არსებული ყველა ხილი, გარდა ერთისა — „ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, რომლის ჭამა მას აკრძალული აქვს. ღმერთი სცდის ადამს, შექამს თუ არა აკრძალულ ხილს, დაიცავს თუ არა ღვთის სამართალს? ცხადია, ადამს მისი შექმა შეუძლია, მაგრამ არ უნდა შექამოს, ღმერთის ნებას არ უნდა გადავიდეს. აյ ლაპარაკია ღირებულებით ცნობიერებაზე, რომელიც ყოველთვის ჯერარსულია. ადამს შეუძლია აკრძალული ხილის შექმა, მაგრამ

არ უნდა შეჭამოს. აქ საქმე გვაქვს არა აუცილებლობასთან, არამედ ნორმატიულ კანონთან, რომელიც თავისთავად აუცილებელი არ არის, გარდა ნორმატიული აუცილებლობისა ანუ იმ აუცილებლობისა, რომელსაც ნორმა უწესებს ადამიანს, მაგრამ მისი დარღვევა შესაძლებელია.

ადამიანი დაარღვია ეს ნორმატიული კანონი — შეჭამა აკრძალული ხილი — რასაც შედეგად მოჰყვა ღვთის რისხვა და სამოთხიდან გაძევება. ადამიანს მიესაჯა მძიმე შრომა და ბოლოს სიკვდილი, რაც სულ მალე გაცხადდა, როცა კაენმა მისი ძმა აპელი მოკლა.

მიუხედავად ამისა, ღმერთი მაინც ზრუნავს ადამიანა და მის მოდგმაზე; მან სამყარო ხომ ადამიანისათვის შექმნა! იგი ხშირად ევლინება ადამიანს, აძლევს რჩევა-დარიგებებს, ნარმართავს მის ცხოვრებას. მაგრამ დედამიწაზე სიკეთესთან ერთად ბოროტებაც სუფევს. ადამიანს შეუძლია მისი დაძლევა; იგი ბუნებით კეთილია. ეს იდეა საფუძვლად დაედო ბევრი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობას. ჯერ კიდევ პლატონი ლაპარაკობდა სიკეთის იდეაზე, როგორც უზენაესზე. შუა საუკუნეებში კი ჩამოყალიბდა იდეა სიკეთის სუბსტანციურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის შესახებ. სიკეთეს აქვს არსი, ბოროტება კი უარსოა. ბოროტება სხვა არაფერია, გარდა სიკეთის დეფიციტისა. ამიტომ ადამიანს მისი დაძლევა შეუძლია ა საკუთარი ნებისა და გონების დაძაბვის შედეგად. ეს იდეა „ვეფხისტყაოსანშიც“ აისახა, სადაც ნათქვამია, რომ „ბოროტება სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.

უკვდავი — გონიერი — სული — ცნობიერების სახით გამოვლინდება, რომელსაც ასახვის უნარი აქვს. მას შეუძლია ბევრი რამეს შემეცნება, დიდი ცოდნის დაგროვება, მაგრამ მისი შემეცნებითი უნარი საბოლოოდ მაინც შეზღუდულია, სასრულია, აბსოლუტური არ არის. ამის გამო ღვთაება, როგორც აბსოლუტური არსი, ადამიანისათვის მიუწვდომელია. მის შესახებ მან რაღაც იცის; კერძოდ, ბუნების კანონზომიერების გაცნობიერების შედეგად მან იცის, რომ ღმერთი არსებობს, როგორც სამყაროს კანონზომიერების შემოქმედი. მაგრამ მეტის შემეცნება მას არ ძალუდს. აქ მთავრდება მისი შე-

მეცნებითი უნარის შესაძლებლობანი. ათეისტები კი ადამიანის შემეცნებითი უნარის უსასრულობის იდეიდან ამოდიან და უარყოფენ ყველაფრის არსებობას, რაც ადამიანის გონებისათვის პრინციპულად მიუწვდომელია. ერთი სიტყვით, ათეიზმის გნოსეოლოგიურ საფუძველს ადამიანის შემეცნებითი უნარის სასრულობის გაუცნობიერებლობა წარმოადგენს.

ანთროპოცენტრიზმის იდეას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მისი სილუტები ჯერ კიდევ პროტაგორას ფილოსოფიაში შეიმჩნევა, რომელიც რეალობის კრიტერიუმად ადამიანის შემეცნებით შესაძლებლობას თვლიდა. „ადამიანი არის ყველაფრის საზომი — ამბობდა პროტაგორა — არსებულთა, რომ ისინი არიან და არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან“. და შემდეგ: „ყოველი საგანი არის ჩემთვის ისეთი, როგორიც ის მე მეჩვენება, შენთვის კი ის არის ისეთი, როგორიც შენ გეჩვენება; კაცი ხარ ხომ შენც და მეც“. აქ აშკარად ჩანს, რომ არსებობის საზომად მიჩნეულია არა ადამიანთა გვარი — ადამიანი საერთოდ — არამედ ესა თუ ის კონკრეტული ადამიანი. ამას ადასტურებს პლატონიც, როცა იგი პროტაგორას სუბიექტივიზმს აკრიტიკებს. მაგრამ, რაც ჩვენთვის ამჟამად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, არის ის, რომ, პროტაგორას აზრით, ადამიანი სამყაროს არსებობაზე მაღლა დგას; მისი არსებობა-არარსებობა ადამიანზეა დამოკიდებული. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი ღირებულებით ყოველგვარ არსებას აღემატება, ანუ იგი სამყაროს ცენტრში იმყოფება. მართალია, ეს იდეა პროტაგორას აშკარად არ გამოუთქვამს და, მაშასადამე ანთროპოცენტრიზმი მისთვის უცხო იყო, მაგრამ ამ კონცეფციის ჩანასახები პროტაგორას სუბიექტივისტურსა და რელატივისტურ მოძღვრებაში უდავოდ ჩანს.

რამდენადაც ანთროპოცენტრიზმი ტელეოლოგის გარეშე არ არსებობს, ამდენად სოკრატეს ანთროპული ტელეოლოგია ანთროპოცენტრიზმის წინამორბედად შეიძლება მივიჩნიოთ. ანთროპულ-ტელეოლოგიურ იდეებს კი სოკრატე სრულიად არაორაზროვნად გამოთქვამს, ხოლო შემდგომში კი პლატონმა და არისტოტელემ მთელ სამყაროზე გაავრცელეს. ქსენოფონტი გადმოგვცემს სოკრატეს საუბრის შინაარსს არისტოდემესთან:

„როგორ ფიქრობ - ეკითხება სოკრატი არისტოდემეს — ვინც დასაბამიდან ადამიანი შექმნა, განა არ აღჭურვა სხეული გრძნობისათვის საჭირო და სასარგებლო ყველა მოვლენა აღიქმება? თვალები ხომ იმიტომ გამოაბა, რომ მოსასმენი მოისმინოს? აბა, რა აზრი ექნებოდა ჩვენთვის სუნს, ცხვირი რომ არ მოგვნიჭებოდა? გვექნებოდა თუ არა ტკბილისა და მწარის შეგრძნება ანდა ვიგრძნობდით თუ არა საერთოდ სიამეს პირში, ენა რომ არ იყოს საამისოდ შიგ ჩადგმული? გარდა ამისა, განგების საქმედ არ მიგაჩნია, რომ თვალს, რომელიც სხეულის უნაზესი ნაწილია, ბეჯითად იცავენ ქუთუთოები, რომლებიც, როცა რაიმეს ხილვაა საჭირო კარივით იღება, ხოლო ძილის მიდრეკის ჟამს იხურება? ქართაგან მოსალოდნელი ზიანის ასაცილებლად შემოქმედმა საცრისებური წამნამებითაც შეამკო ისინი; მანვე დაუყენა თვალებს ზემოთ წარბების საფარი, რათა თავიდან ჩამონადენმა ოფლმა მათ არა ავნოს რა. მისივე წყალობით ყურები ითვისებს ყოველ ბგერას და ხმას, მაგრამ არასოდეს ივსება. ყოველ სულ-დგმულს შემოქმედმა საკერძად დაუწესა წინა კბილები, ხოლო ამათგან მიღებული საკვების ღეჭვა და დაქუცმაცება უკანა კბილებს დააკისრა. პირი, რომლითაც ყოველი ცხოველი კუჭში უშვებს სასურველ საჭმელ-სასმელს, თვალებისა და ცხვირის მეზობლად მოათავსა. პინძური განავლის მატარებელ არხებს კი სრულიად საწინააღმდეგო მიმართულება მისცა და სხეულის მგრძნობელი ნაწილებისაგან რაც შეიძლება შორს გადაიტანა. ნუთუ კვლავ გაგიჭირდება განსაჯო, ასე ბრძნულად ნაკეთები საქმე შემთხვევითა, თუ გონების ნამოქმედარი?“ {7. I. IV. 5-6}.

ეს ვრცელი ციტატი იმის დასაბუთებას ემსახურება, რომ ორგანული ტელეოლოგია, როვორც კრეაციონიზმისა და ანთროპოცენტრიზმის შემადგენელი ნაწილი, ანტიკურ ფილოსოფიაში სრულიად ჩამოყალიბებული სახით იყო წარმოდგენილი. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ არისტოტელეს ანთროპული ტელეოლოგია სოკრატის გავლენით შეიქმნა. არისტოტელე, მსგავსად სოკრატისა, ამბობდა, რომ თვალები იმიტომ გვაქვს, რომ დავინახოთ, ხელები იმიტომ გვაქვს, რომ გავწვადოთ. თუმცა

ანთროპოცენტრიზმით არ კმაყოფილდება და უნივერსალურ, კოსმოსურ თელეოლოგიაზე მსჯელობს.

ანთროპოცენტრიზმი ერთი, მთლიანი მოძღვრება; იგი ტელეოლოგიისა და კრეაციონიზმისაგან განუყრელია. ქრისტიანული კრეაციონიზმი ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას ამტკიცება. აქედან კი ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარებს ღვთაებრივი შემოქმედების ტელეოლოგიური ხასიათი. ღმერთის მიერ სამყაროს ქმნადობა უთუოდ მიზნობრივი აქტია. სხვაგვარად იგი ბავშვური თამაში იქნებოდა. „დაბადებიდან“ ინკვევა, რომ ღვთაებრივი შემოქმედების მიზანი ადამიანია. ყველაფერი მისთვის შეიქმნა, ანუ ადამიანი სამყაროს ცენტრში დგას. აქ აშკარად ჩანს კრეაციონიზმის, ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის ორგანული ერთიანობა. ვინც კრეაციონიზმს აღიარებს, მან ტელეოლოგიაცა და ანთროპოცენტრიზმიც უნდა მიიღოს.

ამიტომ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს იმ ფილოსოფოსთა ნააზრევი, რომლებიც მათ ერთმანეთისაგან წყვეტს ან ერთ-ერთ მათგანს უარყოფს.

ტელეოლოგიასა და ანტროპოცენტრიზმს ბევრი დამცველი ჰყავდა და ასევე ბევრი კრიტიკოსი. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ თვით თეოფრასტე — არისტოტელეს მოწაფე — პირველ ეჭვს გამოთქვამს მისი მასწავლებლის ტელეოლოგიური იდეების მისამართით. ახალ ფილოსოფიაში ტელეოლოგიის წინააღმდეგ კრიტიკული შენიშვნები ფ. ბეკონმა და დეკარტმა გამოთქვეს. დეკარტმა ცხოველებისა და ადამიანის ორგანიზმი მექანისტურად გაიგო, რაც ტელეოლოგიაზე ლაპარაკს გამორიცხავდა. ტელეოლოგიას უარყოფდა კანტიც, რომელიც პუნქტაში მიზნობრიბის არსებობას არ აღიარებდა. ეს მით უმეტეს ითქმის მატერიალისტ ფილოსოფოსებზე. ანთროპოცენტრიზმს უარყოფდნენ ავეროესი, მაიმონიდი, სპინოზა. ამ ფილოსოფოსთა არგუმენტების ანალიზს ამჟამად თავს ავარიდებთ. ისინი საკმაოდ ვრცლად განხილულია ჩვენს წიგნში „ტელეოლოგია“ {თბ. 2003}, აგრეთვე სტატიაში „ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში“ {იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“. XV. თბ. 2011}. აქ მხოლოდ იმას გავიმეორებთ, რომ კრეციო-

ნიზმის, ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის ერთმანეთი-საგან მოწყვეტა შეუძლებელია; ვინც ერთ-ერთ მათგანს მიიღებს, დანარჩენიც უნდა მიიღოს.

მართალია, ანთროპოცენტრიზმი ერთი მთლიანი მოძღვრებაა, მაგრამ მაინც შეიძლება ვილაპარაკოთ მის სხვადასხვა ვარიანტზე.

ისტორიულად ყველაზე ადრე ანთროპოცენტრიზმის ის ვარიანტი ჩამოყალიბდა, რომელიც დაფუძნებული იყო პტოლემეს გეოცენტრულ სისტემაზე. მისი დამცველები თვლიდნენ, რომ, ვინაიდან დედამიწა სამყაროს ცენტრშია, მასზე მცხოვრები ადამიანიც სამყაროს ცენტრში იმყოფება. სიცოცხლე მხოლოდ დედამიწაზე არსებობს. ესეც კლასიკური ანთროპოცენტრიზმის ერთ-ერთი ძირითადი იდეა იყო. ანთროპოცენტრიზმის ამ სახეობას შეიძლება გეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი ვუწოდოთ. ცხადია, ანთროპოცენტრისტული მსოფლმხედველობის საფუძველს მარტოოდენ გეოცენტრიზმი როდი წარმოიდგენდა. იგი რელიგიური მოძღვრება იყო და, ბუნებრივია, ლვთაების შემოქმედებასაც ემყარებოდა, რომლის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი. გეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი მთელი შუა საუკუნეების ერთადერთი გაბატონებული იდეოლოგია იყო. XVI საუკუნის შუა წლებში ჩამოყალიბდა კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემა, რომელმაც სამყაროს ცენტრად მზე დაასახელა, რამაც ქრისტიანული ეკლესიის რისხვა დაიმსახურა იმიტომ, რომ თითქოს სამყაროს ცენტრად დედამიწის არსებობის უარყოფა იმავე დროს ანთროპოცენტრიზმის უარყოფასაც ნიშნავდა. კოპერნიკის მოძღვრება აკრძალულ იქნა. მის დამცველებს კი ინკვიზიცია სასტიკად უსწორდებოდა. ჯორდანო ბრუნო კოცონზე დაწვეს; გალილეის უარი ათქმევინეს ჰელიოცენტრულ იდეებზე. ორ საუკუნეზე მეტხანს კოპერნიკის წიგნს ტაპუ ედო.

მაგრამ საეკლესიო იდეოლოგიის მძვინვარება კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემის წინააღმდეგ მხოლოდ და მხოლოდ ემოციებზე იყო დაფუძნებული. სინამდვილეში ჰელიოცენტრული სისტემა სრულიადაც არ ეწინააღმდეგებოდა ანთროპოცენტრიზმს. დედამიწის „დისკვალიფიკაცია“ ანთროპოცენტრისტული მსოფლმხედველობისათვის სრულიად უვნებელია.

აუცილებელი არ არის, რომ ანთროპოცენტრიზმი გეოცენტრულ სისტემას ემყარებოდეს. ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ სამყარო ადამიანისათვის შეიქმნა; ყველაფერი მის ინტერესებს ემსახურება, სულ ერთია, იგი სად ცხოვრობს, სამყაროს ცენტრში, თუ მზის გარშემო მბრუნავ პლანეტაზე. ეს იდეა ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ მოგვიანებით გააცნობიერა, რის შედეგად ჰელიოცენტრულ მოძღვრებას ტაბუ მოეხსნა და კოპერნიკის წიგნიც {„ცის სფეროების გარემოქცევის შესახებ“}, რომელშიც ჩამოყალიბებულია ეს მოძღვრება, დასაშვებად იქნა მიჩნეული. ამჟამად რელიგიური იდეოლოგია კოპერნიკის ჰელიოცენტრულ სისტემასაც აღიარებს და ანთროპოცენტრიზმსაც.

ანთროპოცენტრიზმის მეორე ფორმას შეიძლება „აქსიოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი“ ვუწოდოთ, ვინაიდან იგი ანთროპოცენტრიზმის არსებობას დედამიწის მდებარეობას კი არ უკავშირებს, არამედ მის ლირებულებას. იმ შემთხვევაშიც კი, რომ სიცოცხლე არა მარტო ჩვენს პლანეტაზე იყოს, არამედ სხვა პლანეტებზეც, ადამიანი მაინც ყველაზე ლირებული, ყველაზე ძვირფასი იქნება როგორც არაორგანულ {ფიზიკურ} სამყაროში, ასევე ორგანულშიც. ფილოსოფოსები ზოგჯერ სიცოცხლეს „ბუნების ყვავილს“ უწოდებენ, რითაც ადამიანური სიცოცხლის უპირატესობას გამოხატავენ ყველა არსებულის მიმართ.

ზოგჯერ ლაპარაკობენ ანთროპოცენტრიზმის სხვადასხვა სახეობებზე: ეკოცენტრიზმი, რომელიც თვლის, რომ ადამიანი არის ბუნების ბატონ-პატრონი. ეკოცენტრიზმის განშტოებაა ბიოცენტრიზმი. ლაპარაკობენ კოსმოცენტრიზმის, თეოცენტრიზმისა და სხვათა შესახებ.

მომდევნო ეპოქებში ანთროპოცენტრიზმის იდეამ, ბევრი მეცნიერისა და ფილოსოფოსის აზრით, საბუნებისმეტყველო დასაბუთება მოიპოვა. ჯერ კიდევ ცნობილი ფიზიკოსი და ქიმიკოსი რობერტ ბოილი {1627-1691} სამყაროს ფინალურ ანუ ღვთიურ მიზეზებზე ლაპარაკობდა. სამყაროში არსებული კანონზომიერების გაგება, მისი აზრით, შეუძლებელია ღვთაებრივი შემოქმედების დაშვების გარეშე. ადამიანის ორგანიზმში მიმ-

დინარე ბიოლოგიური პროცესების ჰარმონიულობის აღმოჩენამ იგი ანთროპოცენტრიზმის იდეამდე მიიყვანა. ასევე XIX საუკუნის ცნობილი ბიოქიმიკოსი პროფესორი ჯ. კუკი, რომელმაც გამოსცა წიგნი „რელიგია და ქიმია“ წყლის ბიოლოგიური ანალიზის საფუძველზე ამტკიცებდა, რომ „წყლის ყოველი თვისება გარკვეული მიზნით არის დიზაინირებული“. ეს მიზანი სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა ადამიანისა. ეს კი ანთროპოცენტრიზმია, თუმცა კუკი ასე შორს არ წასულა. ამავე იდეის საბუნებისმეტყველო დასაბუთება სცადა ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა, ცნობილმა ბიოქიმიკოსმა ლოურენს ჰენდრისონმა, რომელმაც თავისი იდეები გადმოსცა წიგნებში: „გარემოს ვარგისიანობა“ {‘თჰე იტნესს ოფ ტჰე ენვირონმენტი}” 1913 და „ბუნების წესრიგი“ {„თჰე ორდერ ოფ ნატურე“} 1917. იგი განიხილავდა ისეთ ქიმიურ ელემენტებს, როგორიცაა წყალბადი, ჟანგბადი, ნახშირბადი და წერდა: „ამ ელემენტების თვისებები უნდა განხილულ იქნას, როგორც ტელეოლოგიური ხასიათის მატარებელი“.

ტელეოლოგისა და ანთროპოცენტრიზმის იდეებთან ძალიან ახლო აღმოჩნდა უახლესი კოსმოლოგიური აღმოჩენები; მხედველობაშია დიდი აფეთქების თეორია, რომლის შესახებ უკვე გვქონდა ლაპარაკი. ბუნების მოვლენების ტელეოლოგიურ ხასიათზე ლაპარაკობდა ჯერ კიდევ პირველი საუკუნის ბერძენი მოაზროვნე ჰერონ ალექსანდრიელი. ეს იდეა კიდევ უფრო მკაცრად დაიცვა დიდმა გერმანელმა ფიზიკოსმა მ. პლანკმა. აკვირდებოდა რა ვარსკვლავიდან მომდინარე სინათლის სხივს, იგი წერდა; „ფოტონები, რომლისგანაც სინათლის სხივი შედგება, ისე იქცევან, როგორც გონიერი არსებანი; ყველა შესაძლებელი მრუდიდან ისინი ირჩევენ იმას, რომელიც მათ მიზნამდე უფრო ჩქარა მიიყვანს“ {8. გვ. 23}.

ზემოთ ვთქვით, რომ ფიზიკურ სამყაროს არავითარი მიზანი არა აქვს. ფიზიკური ტელეოლოგია არ არსებობს. მიუხედავად ამისა, ზოგჯერ ბუნების მკვლევარებმა აღმოაჩინეს ისეთი მოვლენები, რაც ძალიან ჰგავს მიზნობრივ ქმედებას. თუ მივიღებთ იმ აზრს, რომ მიზანი ცნობიერების გარეშე არ

არსებობს, მაშინ ბუნებრივი პროცესების მიზნობრიობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის საფუძველზე მეცნიერებაში ჩამოყალიბდა ანთროპული პრინციპები, რომელიც ანთროპენტრიზმის იდეას ძალიან უახლოვდება. განსაკუთრებით ცნობილია „სუსტი“ {წეაკ} და „ძლიერი“ {„სტრონგ“} ანთროპული პრინციპები. პირველი მათგანი უპირატესობას სამყაროს იმ ნაწილს ანიჭებს, სადაც სიცოცხლე არსებობს ან შეიძლება არსებობდეს.

ძლიერი ანთროპული პრინციპი კიდევ უფრო შორს მიდის; იგი ამტკიცებს, რომ „სამყაროს უნდა ჰქონდეს ისეთი თვისებები, რომელიც იმის საშუალებას შექმნის, რომ სიცოცხლე განვითარდეს მისი ისტორიის გარკვეულ საფეხურზე“ {5. გვ.21}. ფართოდ ცნობილია ანთროპული პრინციპის განზოგადებული ფორმა, რომელიც ამტკიცებს, რომ „სამყაროში ყველაფერი ისეა შექმნილი, რომ მასში ჩვენ სიცოცხლე შევძლოთ; თუ სამყარო ოდნავ სხვაგვარი იყოს, ჩვენ მასში სიცოცხლეს ვერ შევძლებდით“ {5. გვ.31}. როგორც ვხედავთ, ორივე პრინციპი ამტკიცებს, რომ სამყაროში სიცოცხლის არსებობა შემთხვევითი არ არის; იგი მისი არსებითი ნიშანია. სამყარო „ვალდებულია“, რომ შესაძლებელს ხდიდეს სიცოცხლეს. ტელეოლოგიზმის პრინციპი აქ სრულიად აშკარად ჩანს. ამის შესაბამისად ანთროპოცენტრიზმის სილუტიც აშკარაა. ვიმეორებთ, რომ ფიზიკურ სამყაროში ტელეოლოგიზმზე ლაპარაკი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ დავუშვებთ, რომ გარეშე ძალამ — ღმერთმა — ბუნება მიზნობრივად მოაწყო. თვითონ ფიზიკურ საგნებსა და მოვლენებს კი არავითარი მიზანი არა აქვთ.

ამ იდეების დეტალური ანალიზი ჩვენს ახლანდელ მიზანს არ შეადგენს ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმისათვის ისაც კმარა, რომ ვაჩვენოთ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის ნათესაობა ქრისტიანულ ტელეოლოგიასა და კრეაციონიზმთან.

კოსმოლოგიური ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის რელიგიური გააზრება მოგვცა ამერიკელმა კოსმოლოგმა ა.რუოლესმა. ქრისტიანმა კოსმოლოგებმა იპოვნეს ნათესაობა

კოსმოლოგიური კრეაციონიზმისა და ღვთაებრივი შემოქმედების იდეებს შორის. ისინი ხმირად იმონმებენ პავლე მოციქულის სიტყვებს: „ღვთაებრიობა „სამყაროს შექმნიდან მისსავე ქმნილებებში ცნაურდება“ [რომ. I. 20]. სხვები ფიქრობენ, რომ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი „ზოგადად ემთხვევა მოსეს მიერ შესაქმეს წიგნში ცისა და დედამიწის შექმნას“.

დასასრულ, ვიტყვით, რომ რელიგიური ანთროპოცენტრიზმი, როგორც ნაწილობრივ ზემოთ ვნახეთ, არ არის მხოლოდ რწმენის საქმე. რწმენა არის ის, რისი დასაბუთება შეუძლებელია. რწმენა და დასაბუთება ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებია. მაგრამ დასაბუთება ორგვარია: ემპირიული და რაციონალური ანუ ჭეშმარიტების შემეცნების ენაზე რომ ვთქვათ, კორესპონდენციული და კოჰერენციული. პირველი მათგანი, რომელიც არის ტოტელეს ეკუთვნის, ჭეშმარიტების კრიტერიუმად ობიექტურ ვითარებასთან შესაბამისობას თვლის. „მართლი ის არის — წერს არისტოტელე — ვინც {სინამდვილები} დაყოფილს დაყოფილად თვლის და გაერთიანებულს - გაერთიანებულად“ {6. IX. 10. 1051}. მაგრამ ამ წესით ლოგიკურსა და მათემატიკურ ჭეშმარიტებებს ვერ დავადგენთ, ვინაიდან მათ ობიექტურ სინამდვილესთან უშუალოდ არა აქვთ საქმე. ასეთ შემთხვევაში ცნებათა ურთიერთშესაბამისობასა და აუცილებელ გამომდინარეობას უნდა მივმართოთ. ასეთ მეთოდს კოჰერენციული კრიტერიუმი ეწოდება. თუ ამ პოზიციებიდან განვიხილავთ ანთროპოცენტრიზმის იდეას, მაშინ იგი ცოდნად და არა რწმენად უნდა მივიჩნიოთ. თუ ამოვალთ რელიგიური კრეაციონიზმის ცნებიდან, მაშინ ტელეოლოგიის აღიარება აუცილებელია. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა მიზნობრივი, ტელეოლოგიური აქტი იყო. აქედან კი მკაცრი ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს ანთროპოცენტრიზმის ცნება.

ამრიგად, არც კრეაციონიზმი და არც ანთროპოცენტრიზმი არ არის მხოლოდ რწმენის ობიექტი. მისი ჭეშმარიტება ლოგიკურ-ფილოსოფიური არგუმენტებით საბუთდება და, მაშასადამე, ცოდნას მიეკუთვნება. ცოდნისაგან კი რწმენა განუყრელია; რაც ვიცი, ის კიდეც მნამს.

დასკვნები

1.ქრისტიანული კრეაციონიზმის მიხედვით, ღმერთმა სამყარო არარაობიდან შექმნა; წინასწარ არ არსებობდა რაიმე მასალა სამყაროს შესაქმნელად. ეს არის კრეაციონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია კრეაციონიზმის სხვა ვარიანტიც, რომლის მიხედვით სამყაროს ქმნადობა მოხდა რაღაც მზა მასალისაგან {თალეს-თან — წყალი, ანაქსიმენთან — ჰაერი, ემპედოკლესთან — ოთხი სტიქიონი: მინა, ცეცხლი, ჰაერი და წყალი, ანაქსაგორასთან — ჰომეომერიების ინერტული ნარევი და ა.შ.}. კრეაციონიზმის ეს მეორე ვარიანტი ბევრ გაუგებრობასთან არის დაკავშირებული. პირველ ყოვლისა, გაურკვეველი რჩება საკითხი თვითონ ამ მასალის არსებობის შესახებ. თუ მათი მარადიულობა იგულისხმება, მაშინ კიდევ უფრო დიდ სიძნელეს წავანებდებით, ვინაიდან მატერიალურ სამყაროში მარადიული და აბსოლუტური არაფერი არ არის, არამედ ყველაფერი სასრული და რელატიურია დროსა და სივრცეში. გარდა ამისა, რაც კიდევ უფრო მთავარია, კრეაციონიზმზე ლაპარაკი შეუძლებელია კრეატორის — შემოქმედის — გარეშე. მართალია, ემპედოკლე და ანაქსაგორა ამ იდეას თითქოს მიუახლოვდნენ, მაგრამ კრეაციონიზმზე მოძღვრება მაინც ვერ შეიმუშავეს. ემპედოკლესთან გაურკვეველია, თუ როგორ ქმნის სიყვარულისა და სიძულვილის ძალები კოსმოსურ კანონზომიერებას. ის გარემოება, რომ ზემოაღნიშნულ სტიქიონებს სიყვარული აერთიანებს, ხოლო სიძულვილი შლის, ბევრს არაფერს გვეუბნება კრეაციონიზმის სასარგებლოდ. კიდევ უფრო უარესი მდგომარეობა გვაქვს ანაქსაგორასთან, რომელიც გონებას თითქოს კრეატორის როლს აკისრებს, მაგრამ არც ამ შემთხვევაში გვაქვს საქმე ნამდვილ კრეაციონიზმთან, ვინაიდან გონება, ანაქსაგორას მიხედვით, არაფერს არ ქმნის; იგი არ არის სამყაროს მომწესრიგებელი — დიზაინერი — არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ინერტული ნარევის პირველი მამოძრავებელი. კიდევ უფრო გაუგებარი რჩება, თუ როგორ წარმო-

ედგინა ანაქსაგორას გრიგალისებურად მოძრავი ნარევიდან ასე მწყობრი, ჰარმონიული, კანონზომიერი სამყაროს შექმნა.

ყველაფერი ეს, ერთი მხრივ, იმას ადასტურებს, რომ კრეაციონიზმის ეს მეორე ვარიანტი არ შეიძლება ნამდვილ კრეაციონიზმად ჩაითვალოს და, მეორე მხრივ, ერთადერთ ჭეშმარიტ კრეაციონიზმს იუდაურ-ქრისტიანული კრეაციონიზმი წარმოადგენს, რომლის მიხედვით, ღმერთმა სამყარო არარაობიდან შექმნა. ჭეშმარიტი კრეაციონიზმი არის არარაობიდან სამყაროს ქმნადობის პროცესი, რომლის შემოქმედსა და ერთადერთ ავტორს ღმერთი წარმოადგენს.

2. კრეაციონიზმზე ლაპარაკი შეუძლებელია ტელეოლოგიის გარეშე. ღმერთმა სამყარო შექმნა არა შემთხვევით, უმიზნოდ, არამედ მთელი კრეაციის პროცესი რაღაც მიზნის განხორციელებას ემსახურებოდა. ეს მიზანი იყო ადამიანი. სწორედ ამიტომ ღმერთმა ადამიანი მხოლოდ მას შემდეგ შექმნა, როდესაც კრეაციის პროცესი დაამთავრა, ჩამოყალიბდა უზენაესად დიზაინირებული, კანონზომიერი, მიზანშეწონილი და მიზანდასახული სამყარო. მაშასადამე, სამყაროს შექმნის ანუ მისი კრეაციის ერთადერთ მიზანს ადამიანის შექმნა, ხოლო მანამდე მისი საცხოვრისი პირობების მომზადება წარმოადგენდა. ეს ნიშნავს, რომ კრეაციონიზმი ტელეოლოგიის გარეშე არ არსებობს.

3. თუ უდავოა ის, რომ კრეაციონიზმის პროცესი ადამიანის შექმნას ისახავდა მიზნად, მაშინ ისიც უდავო უნდა იყოს, რომ ადამიანი სამყაროს ცენტრში დგას. „ბიბლია“ გვეუბნება, რომ ყოველი ცოცხალი არსება ღვთის ნებით ადამიანს უნდა ემორჩილებოდეს, ვინაიდან ყველაფერი ადამიანისათვის არის შექმნილი. თვით არაცოცხალი ბუნებაც ისეა მოწყობილი, რომ ადამიანმა არსებობა შეძლოს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს სამყაროში ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ამას ადასტურებს თვითონ მეცნიერთა მიერ აღმოჩენილი ანთროპული {„სუსტი“, „ძლიერი“, „ნაწილობრივი“} პრინციპები, აგრეთვე ცალკეულ მეცნიერთა {რობერტ ბოილი, ჟორჟ კიუვიე,

ჯონ კუკი, ლოურენს ჰენდერსონი, ჯონ უილერი და სხვ.} გა-
მოკვლევები.

4. ყოველივე იქიდან, რაც ზემოთ ვთქვით, ლოგიკური
აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ ქრისტიანული კრეა-
ციონიზმი ტელეოლოგიასთან და ანთროპოცენტრიზმთან ერ-
თად ერთ მთლიან მსოფლმხედველობას ქმნის, რომელსაც
არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ მეცნიერული ღირებუ-
ლებაც აქვს. არსებითად იგივე ითქმის მეცნიერულ {კოსმო-
ლოგიურ} კრეაციონიზმზე, რომელიც გასული საუკუნის
ცნობილმა კოსმოლოგებმა {ჰაბლი, ჰოული, ლემეტრი, გამო-
ვი და სხვ.} ჩამოაყალიბეს. ეს ცალკე თემაა, რომელიც სპეცი-
ალურ გამოკვლევას მოითხოვს. აქ მხოლოდ იმას ვიტყვით,
რომ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი ახლოს დგას ზემოხსენე-
ბულ რელიგიურ {იუდაურ-ქრისტიანულ} კრეაციონიზმთან.

5. ყველაფერი ეს კი ღმერთის არსებობის დასაბუთებას
ემსახურება, რომელმაც რელიგიის — რწმენის — სფეროდან
მეცნიერების — ცოდნის — სფეროში გადაინაცვლა. გასაოც-
რად დიზაინირებულ სამყაროზე დაკვირვებამ არ შეიძლება მისი
შემოქმედის — ღმერთის — არსებობამდე არ მიგვიყვანოს.

SERGI AVALIANI

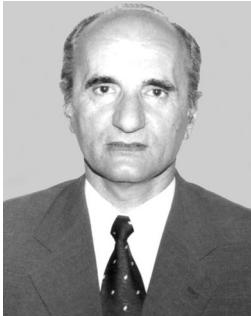
LOGICAL-PHILOSOPHICAL APOLOGY OF CHRISTIAN ANTHROPOCENTRISM ABSTRACT

In this article it is proved that the idea of anthropocentrism is derived, with logical necessity, from Christian creationism and teleology and forms the integral world outlook more and more proven by natural sciences; as a result, this world outlook becomes scientific knowledge and is transfigured from the sphere of faith into the sphere of knowledge.

ლიტერატურა

1. სერგი ავალიანი. მეცნიერული ონტოლოგია და ფილოსოფიური თეოლოგია, თბ. 2012.
2. ზურაბ კიქნაძე. დაბადება {დასაწყისი}, „რელიგია“ 1994, 3-4-5.
3. სულხან-საბა ორბელიანი. სიტყვის კონა, თბ. 1949.
4. სერგი ავალიანი. ტელეოლოგია, თბ. 2003.]
5. John D. Barrow and Frank J. Tipler. The anthropic cosmological principles, Oxford, 1996.
6. არისტოტელე. მეტაფიზიკა.
7. ქსენოფონტი. მოგონებანი სოკრატეზე, აკ. ურუშაძის თარგმანი
8. Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, leipzig. 1955.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებაში.



ზურაბ ხასაძე

(თბილისი)

ზურაბ ხასაძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიისა და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე.პორტი. ავტორი წიგნებისა: „დეტერმინიზმი და თავისუფლება“ (თბ., 1990). „მეტაფიზიკური ნიპილიზმის დაფუძნების მცდელობა“ (თბ., 2003); „სოციალური ფილოსოფიის ისტორია“ (თბ., 2008). „მეტაფიზიკური ნიპილიზმი“ (2011). „თავისუფლების დრამა“ (2012)., გამოქვეყნებული აქვს. პუბლიცისტური წერილები, ფილოსოფიური და ლიტერატურული თარგმანები, პოეტური კრებულები.

ბრალის ფილოსოფიური ასპექტები

ა) პრობლემის მნიშვნელობა

ადამიანის ფილოსოფიური შემცნება იმთავითვე გადაეყრება **ბრალეულობის** პრობლემას. ამას ჩვენ ვხედავთ ბერძნულ ტრაგედიაშიც და ბიბლიაშიც. თითქმის მთელი ბერძნული ტრაგედია ადამიანის უღრმესი ბრალის და შესაფერისი სასჯელის გაცნობიერებაა. ბედისწერა, უმთავრესად, დამსჯელი ძალაა და მიმართულია ბრალეული ადამიანის წინააღმდეგ. ბრალი ხან აშკარაა, ხანაც ბუნდოვანი. ის განსაკუთრებით ღრმა სწორედ მაშინაა, როცა ბუნდოვანია და გმირი თითქოს არცაა დამნაშავე. ამას ვხედავთ პრომეთეს ტრაგედიაში, აგრეთვე ოდიპოსის სამწუხარო ამბავში. იგივე სურათი იკვეთება, როცა, ვთქვათ, ანტიგონესა და მისი ძმების უბედურებაში ისმის სხვისი, კერძოდ, მამის ბრალის გამოძახილი.

ბრალის თემა აშკარად გამოკვეთილია ბიბლიაშიც. პირველი ადამიანები, ფაქტორივად, ბრალიდან იწყებენ ადამიანობას. ამიტომაც მთელი მათი, აგრეთვე მათ შთამომავალთა

ცხოვრება სასჯელია ამ ბრალისთვის. ადამიანი თავისი ადამიანობის გამო ისჯება თავისი ბედკრული და სევდავსილი ცხოვრებით.

ერთი სიტყვით, ძნელია გადაჭარბებით შევაფასოთ ბრალის მნიშვნელობა ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნებისთვის.

ბ) სამართლებრივი ბრალი

ისტორიის გარიურაჟზე ბრალი თავს იჩენს ვითარცა ერთვაროვანი და დაუნანევრებელი საგანი. მერე და მერე ხდება მისი დანაწევრება, დასახსვრა. დღეს კი ვლაპარაკობთ ბრალის სხვადასხვა სახეობაზე.

ერთი პირველთაგანი სამართლებრივი ბრალია. მასში იგულისხმება სამართლებრივი ნორმის დარღვევა. ადამიანები აყალიბებენ თანაცხოვრების ნორმებს და, შესაბამისად, სასჯელს მათი დარღვევისთვის. თავიდან ასეთი ნორმები სტიქიურად, თავისით ყალიბდება და **ზნეობრივია**. თანდათან კი ხდება მათი ფორმალიზება ანუ ზნეობრივ ნორმათა გადაქცევა სამართლებრივ ნორმებად. მათი დარღვევა სამართლებრივი ბრალია.

აქედან ნათელია, რომ სამართლებრივი ნორმების არსებობა სამართლებრივი ბრალის აუცილებელი პირობაა. იგულისხმება: თუ ასეთი ნორმები არ არსებობს, მაშინ არავინაა დამნაშავე. ამას ხანდახან „**ბუნებრივ უფლებასაც**“ უწოდებენ. ყველას ყველაფრის უფლება აქვს მონიჭებული ბუნებისგან. ეს უფლება **ძალაუფლებად** იქცევა, თუ მას თან ახლავს სათანადო ძალა. სხვა შემთხვევაში ის **ბუნებრივ უფლებადლა** რჩება და არ იქცევა საზოგადოებრივ უფლებად.

ადამიანთა ეს „**ბუნებრივი უფლებები**“ თანდათან აღდგება ხოლმე საზოგადოებაში ადამიანის ეგრეთწოდებული საბაზო მოთხოვნილებების დაუკმაყოფილებლობის ჟამს, ხოლო სწრაფად აღდგება ომის დროს. სუსტდება ცნობიერების მეორეული, კულტურისმიერი ფენა. ადამიანები თითქოს გრძნობენ ნამდვილი თავისუფლების ტალღას, „**თავს აღწევენ**“ კულტურას და უბრუნდებიან „**ბუნებრივ მდგომარეობას**“. აქ ბოროტე-

ბისა და სისასტიკის ნამდვილი ზეობაა, ჯუნგლების კანონის მეუფებაა, დამნაშავე კი არავინაა. რატომ? მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ სამართლის ნორმები აღარაა.

დანაშაული იწყება მხოლოდ ნორმების დადგენის შემდეგ. ნორმებით ადამიანის ბუნება იზღუდება და ნიადაგი იქმნება დანაშაულისთვის, ბრალისთვის. ამიერიდან დანაშაულისკენ ერთგვარი მისწრაფება შეიძლება განვმარტოთ, ვითარცა ადამიანის ბუნებრივი რეაქცია კანონების დაწესებაზე. ამას გულისხმობდა ჩინელი ბრძენი **ლაო ძი**, როცა ამბობდა: „რაც მეტია კანონი და ბრძანება, მით მეტია ქურდი და ავაზაკი“. ამის დადასტურებაა პირველი ბიბლიური ბრალიც, როცა ადამია სცოდა ღვთის წინაშე. ეს, არსებითად, სამართლებრივი ბრალი იყო და იგი შესაძლებელი გახადა ნორმის დაწესებამ ღვთის მიერ: „ბალის ნებისმიერი ხეხილიდან შეგიძლია იგემო ნაყოფი, ოღონდ არა კეთილისა და ბოროტის შემეცნების ხიდან. გემოს ნუ გაუსინჯავ მას, რადგან იმავე დღეს სიკვდილით მოკვდები“ (დაბადება, 2.16-17). ამ ნორმის დაწესება რომ არა, დანაშაული არ მოხდებოდა.

თავიც რომ დავანებოთ ჩინელი ბრძენის პარადოქსს, ნორმა, სულ მცირე, პირობას ქმნის მისი დარღვევისთვის ანუ ბრალისთვის. ცხადია, იგულისხმება, რომ ნორმა გაცნობიერებულია ადამიანის მიერ. შეუძლებელია დამნაშავედ ჩაითვალოს ის ადამიანი, ვინც თავისი მოქმედების ჟამს არ იცოდა დადგენილი ნორმა. ამ დროს ხდება ნორმის მხოლოდ გარეგანი დარღვევა. მაგრამ ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, შინაგანი არსებაა, ვინც მოქმედებს თავისი ცოდნიდან და ნებიდან. მან უნდა იცოდეს ნორმების არსებობა, რათა მათი დარღვევა დანაშაულად ჩაეთვალოს.

ასევე უნდა იცოდეს მან სასჯელის შესახებ. თუ ადამიანს არ ესმის, რომ რაღაც ნაბიჯისთვის დასჯიან ან ამ სასჯელის ზომას არ იცნობს, მაშინაც არ ჩაითვლება ის დამნაშავედ. კაცმა რომ თქვას, სასჯელის არცოდნა უდრის კიდეც ნორმის არცოდნას. ვინც სასჯელს არ იცნობს, ის არც ნორმას იცნობს. აკი სასჯელი შედის ნორმის ცნებაშივე. ნორმა ხომ აკრძალვა

და მუქარაა. ის უარყოფითი წინადადებით გამოითქმის და შეიცავს მუქარას „წინააღმდეგ შემთხვევაში...”

ბრალის სუბიექტური შემადგენლობა ასევე არ არსებობს **თავისუფალი ნების დაშვების გარეშე**. თუ ადამიანის ქცევა მიზეზებითაა განსაზღვრული, მაშინ მიზეზებია „დამნაშავე” და არა თვით ადამიანი. აქედან ერთადერთი გამოსავალია: ადამიანი უნდა ჩაითვალოს „თავისი ქცევების მიზეზად”. ასეთ შემთხვევაში მისი ქცევა მისივე ბრალი იქნება.

ეს ძალიან სადაც საკითხია. თუ ჩემი ქცევა მიზეზობრიობის კანონს ემორჩილება, მაშინ ჩვენი პრობლემისთვის სულ ერთია ამ მიზეზობრიობის წყარო — სიტუაცია იქნება იგი, ბედისწერა თუ „მე”-ს ფანტომი. ადამიანს უნდა შეეძლოს ერთსა და იმავე ვითარებაში სხვადასხვაგვარად მოქცევა, რათა მისი ქცევა მასვე მიენეროს. ეს სრულიად გარდუვალია. მიზეზობრიობის ამგვარი წყვეტაა, ამგვარი გარღვევაა ნების თავისუფლება და არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ბრალზე ამ წყვეტის გარღვევის დაშვების გარეშე ნების თავისუფლების პოსტულატი ბრალეულობის აუცილებელი სუბიექტური პირობაა.

სამართლებრივი ბრალის აუცილებელი ნიშანია ნორმის დარღვევის **ფაქტობრიობა**. ნორმის დარღვევა უნდა გამოიხატოს ქცევაში. გულში და ფიქრში ჩადენილი ქცევა არაა სამართლის საგანი. შინაგანად უბოროტეს ადამიანს შეიძლება არც ერთი სამართლებრივი ბრალი არ ჰქონდეს ცხოვრებაში.

ამ პარადოქსს გადავყავართ მორალური ბრალის პრობლემაზე.

გ) მორალური ბრალი

სამართლებრივი ბრალისგან უნდა განვასხვავოთ **მორალური ბრალი**. ესაა მორალური ნორმის დარღვევა.

მორალური ნორმა „დაუწერელი კანონია”. ის, ცხადია, შეიძლება დაიწეროს, მაგრამ დაწერიდან როდი იწყება და ამ აქტით როდი იძენს ძალას, „ხელმოწერიდან როდი შედის ძალა-

ში". მისი დაწერა მეორეულია — გადაწერაა გულიდან და გონებიდან, სადაც იგი თითქოს წერია დროისა და სივრცის გარეშე.

გული და გონება შემთხვევით არ გვიხსენებია. ვისაც მორალური ნორმის არსებობა უგრძვნია, მას იგი სწორედ გულსა და გონებაში უგრძვნია. ამასთანავე, ზოგს — უფრო გულში, ზოგს — უფრო გონებაში. ამიტომ გული და გონება თანაბრად უნდა ჩაითვალოს მორალური ნორმის ადგილსამყოფელად.

გულში მორალური ნორმა თავს იჩენს **თანაგრძნობის** სახით. ეს არის ადამიანის შინაგანი თანაზიარობა სხვათა ცხოვრებასთან. ადამიანი გრძნობს, რომ სხვებიც მასავით სუნთქავენ, განიცდიან, სტკივათ ან უხარიათ. ის წუხს სხვისი წუხილის გამო და გახარებულია სხვისი სიხარულის გამო. მისი „მე”, რაიც უპირველესად სხვისგან გამყოფია, თითქოს გახსნილია მთელი სამყაროსთვის და ადამიანი, გარეგნულად განცალკევებული სხვათაგან, შინაგანად გაერთიანებულია სხვებთან.

გონებაში კი მორალური ნორმა თავს იჩენს „**სინდისის ხმის**“ სახით. ადამიანს ესმის მკაცრი ხმა თავისივე არსებიდან: „სხვა არაა მხოლოდ საშუალება, ის მიზანიცაა!“. ესე იგი, უნდა გვახსოვდეს, რომ სხვისგან მხოლოდ კი არ განვსხვავდებით, არამედ „**Tat tvam asi!**“ (სანსკრ. „შენ ხარ ის!“).

თანაგრძნობა მხურვალეა, სინდისის ხმა — ცივი. პირველი გულიდან მომდინარეობს, მეორე — გონებიდან. პირველი გრძნობაა, მეორე — ცოდნა. ორივე ღრმად ადამიანური და სამყაროულია. ორივე მორალური ქცევის მოტივია.

აქედან ირკვევა მორალური ბრალის რაობაც. ეს არის ქცევის დროს, ერთი მხრივ, თანაგრძნობის არქონა, ხოლო მეორე მხრივ, უმაღლესი ადამიანური მოვალეობის დავიწყება. თუ ადამიანი თანაგრძნობისა და უმაღლესი ადამიანური მოვალეობის შემეცნების გარეშე ცხოვრობს, ის ამორალური ადამიანია. სულერთია, გამოხატავს ის ამას ქცევაში, თუ მალავს მას საკუთარი ქცევებით.

სამართლებრივი ბრალისგან განსხვავებით, მორალური ბრალისთვის მთავარი არაა **ქცევა**. აյ ქცევის **მოტივი**, ქცევის შინაგანი არსია მთავარი. მორალური ბრალის გამოხატვა ქცე-

ვის აქტში მისი შემჩნევისთვისაა საჭირო და არა მისი არსებობისთვის. ეს ბრალი ქცევამდეც არსებობს. ამ აზრს შეიცავს მცნება სახარებისა: „მე კი გეუბნებით: ვინც ქალს გულის-თქმით უყურებს, მან უკვე იმრუშა ამ ქალთან თავის გულში” (მათე 5. 28);

დ) მეტაფიზიკური ბრალი

ხშირად ბრალის თემას სამართლებრივი ბრალით და მორალური ბრალით შემოფარგლავენ. მაგრამ არსებობს აგრეთვე ბრალის მესამე სახეობა — **მეტაფიზიკური ბრალი.** ესაა მეტაფიზიკური ნორმის დარღვევა.

ახლა მთელი პრობლემა ისაა, თუ რაა მეტაფიზიკური ნორმა. ამ კითხვაზე პასუხი მხოლოდ ლრმად გააზრებული ფილოსოფიური, კერძოდ, მეტაფიზიკური კონცეფციიდან გამომდინარეობს.

ამ წერილის ავტორს აქვს პრეტენზია საკუთარ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, რასაც „**მეტაფიზიკურ ნიჰილიზმს**“ უწოდებს. მთელი ცხოვრებისეული გამოცდილება, კაცობრიობის კულტურის გააზრება, თუკი გულწრფელნი ვიქნებით, გვარწმუნებს, რომ არსებობს ერთადერთი უმაღლესი მეტაფიზიკური ნორმა – ცალკეული, კონკრეტული საგანი არ უნდა არსებობდეს! სულ ერთია, უსულო საგანს ვიგულისხმებთ, თუ სულიერს; ცხადია, ადამიანის ჩათვლით. ქვეყნიერების არსებობა, კონკრეტულ საგანთა ისტორია სასჯელსა ჰგავს არსებობისთვის, გაჩენისთვის. ყველაფერი უნდა დაიღუპოს მხოლოდ იმიტომ, რომ გაჩნდა. „ქვეყნად რომ გაჩნდი, რომ დაიბადე, ეს არის შენი დანაშაული“ – ამბობს დიდი ესპანელი პოეტი **კალდერონ დე ლა ბარკა.**

ამავე აზრს შეიცავს მეფისტოფელის სიტყვები **გოეთეს „ფაუსტიდან“:**

„რაც გაჩენილა, ლირსი არი, რომ დაიღუპოს
იქვე შთაინთქას, საიდანაც ამოტივტივდა!“

დასავლურ ფილოსოფიაში არსებობის ეს უღრმესი ვითარება პირველად იონიელმა ფილოსოფოსმა **ანაქსიმანდრემ** გააცნობიერა. მისი წიგნიდან შემორჩენილი ერთადერთი ფრაგმენტი ამას ლალადებს: „რისგანაც საგნები წარმოსდგებიან, მასშივე დაინთექმებიან უთუოდ. ასე სჯიან ისინი ერთმანეთს და უხდიან სამაგიეროს უსამართლობისთვის დროის წესრიგის მიხედვით.“

არაა გამორიცხული, რომ ანაქსიმანდრემ ასეთი მრნამისი აღმოსავლური მსოფლმხედველობიდან აიღო. დასავლეთის ფილოსოფოსებს კი უფრო ინდივიდის თვითდამკვიდრება და დაუმცხრალი მოქმედებითობა იზიდავდათ. ამიტომ ანაქსიმანდრეს იდეა დასავლეთმა იმთავითვე იუცხოვა და უყურადღებოდ დატოვა.

ძალიან ადვილი ჩანს მორალური ქცევის გამოყვანა ამ მეტაფიზიკური წანამძღვრიდან: მორალური ქცევა ადამიანის მიერ თავისი მეტაფიზიკური ბრალის გაცნობიერება და მის გამო თვითდასჯაა — ის უკიდურესად იზღუდავს თავს და კლავს თავის თავში თვითდამკვიდრების ჟინს. ამ აზრგაგებით, მორალი მეტაფიზიკური ბრალის მონანიებას ჰგავს და, მაშასადამე, უპირისპირდება ცხოვრების ბუნებრივ მსვლელობას, სიცოცხლის წყურვილს, ბუნების ძალას.

ე) ბრალის ტოტალობა

ბრალის სამი სახეობა, როგორც ვხედავთ, მკვეთრად განირჩევა ერთმანეთისგან. ხანდახან ეს მათი ურთიერთდაჯახების მიზეზი ხდება. ხშირია სამართლის და მორალის დაპირისპირება — ერთის დაცვით მეორე ირლევა. ამას ჩვენ ვხედავთ **სოფოკლეს** ტრაგედიაში „ანტიგონე“.

როცა ოიდიპოსი თებედან განდევნეს, მისმა ვაჟებმა ეტეოკლემ და პოლინიკემ ბიძასთან, კრეონტან ერთად გაიყვეს ხელისუფლება — მათ რიგრიგობით უნდა ემართათ ქვეყანა. ეტეოკლემ არ ისურვა ძალაუფლების გაყოფა ძმასთან და განდევნა იგი თებედან. განდევნილი მეფისწული შეუთანხმდა არგოსის მეფეს და დაძრა უცხოელები შვიდჭიშკრიანი ქალაქის-

კენ ძმისა და ბიძის ძალაუფლების დასამხობად და ამით თავისი უფლებების აღსადგენად. ომში ორივე ძმა დაიღუპა. კრეონტმა პატივით დაკრძალა ეტეონულე, პოლინიკეს გვამი კი ველად მი-აგდო ნადირის საჯიჯგნად და აკრძალა მისი დასაფლავება.

ასეთი განკარგულება ემყარებოდა სამართლებრივ ნორ-მას – სამშობლოს მოღალატე არაა დაკრძალვის ღირსი! მაგრამ ოიდიპოსის ქალიშვილმა ანტიგონემ ეს კანონი მიიჩნია ადამია-ნის მიერ გამოგონილ, მეორეულ კანონად და მას დაუპირისპი-რა „ღვთაებრივი კანონი“ – მკედარი უნდა დაიმარხოს!

ეს სამართლისა და მორალის ტიპური დაპირისპირებაა. კრეონტი სამართლებრივ ნორმას იცავს და ზნეობრივ დანაშა-ულს ჩადის. ის სასტიკი და ბოროტი ჩანს. შეუძლებელია მკით-ხველს თანაგრძნობა გაუჩნდეს მის მიმართ, თუმცა კი ის თავი-სებურად მართალი და თანამიმდევრულია.

ანტიგონე კი ზნეობრივი ნორმის დაცვით სამართლის ნორმას არღვევს და ჩადის სამართლებრივ დანაშაულს, ხდება სახელმწიფო დამნაშავე. ამის მიუხედავად ის გვხიბლავს თავი-სი ზნეობრივი სულისკვეთებით, მხურვალე, მოსიყვარულე გუ-ლით. მკითხველის მთელი სიმპათია და დიდი თანაგრძნობა მის მხარეზეა.

ორივე გმირი ერთნაირად ძლიერი და სრული პიროვნებე-ბია. ოღონდ რამდენადაც კრეონტი თავს გვაზიზლებს თავისი სისასტიკით, იმდენადვე ანტიგონე თავს გვაყვარებს თავისი ბუნებათანაზიარობით და სიკეთით. როგორ უცნაურადაც უნ-და ჩანდეს, ორივე შემთხვევაში ბრალულობას იწვევს ნორმი-სადმი ერთგულება. კრეონტი იცავს სამართალს და სწორედ ეს იწვევს ზნეობრივ დანაშაულს. ანტიგონე იცავს ზნეობას და სწორედ ეს იწვევს სამართალდარღვევას.

ილია ჭავჭავაძის პატარა მოთხრობაში „ნიკოლოზ გოს-ტაშაბიშვილი“ ნიკოლოზის ქცევა მაღალი ზნეობითაა ნაკარნა-ხევი – ვაუკაცი მტერი პატივისცემის ღირსია და მისი გაფუჭე-ბა ცოდვაა! მაგრამ ამ მაღალი მორალური ნორმის დაცვა იწ-ვევს სამართლებრივი ნორმის დარღვევას, რასაც მწერალი ყუ-რადღებას არ აქცევს — ქვეყნისთვის საშიში მოსისხლე მტერი საღ-სალამათი და უვნებელი რჩება! ვინ იცის, რაოდენ ძვირად

შეიძლება დაუჯდეს ეს რაინდული ჟესტი ისედაც დაბეჩავებულ ქვეყანას.

ვაჟა-ფშაველას ცნობილ პოემებში ერთმანეთს უპირის-პირდება თვითონ ნორმები. ერთი ნორმის დაცვა მეორის დარღვევაა. ამიტომ ბრალიდან გამოსვლა შეუძლებელი ჩანს. პოეტს, როგორც ჩანს, ძლიერ იზიდავდა **ბრალის ტოტალურობის** თემა. ბრალი გამოუვალი ჩანს. ესე იგი, ადამიანი მეტაფიზიკურ ბრალშია გახვეული.

„გველის მჭამელში“ მინდია უმაღლეს მორალს მისდევს – ყოველი ცოცხალი თანაგრძნობის ღირსია. მაგრამ სწორედ ეს სიკეთე ხდება საერთო ადამიანური მორალური ნორმების დარღვევის და, მაშასადამე, მორალური ბრალის მიზეზი — მინდია უნებლიერ აფერხებს ცოლ-შვილის და, საერთოდ, მთელი თემის ცხოვრებას.

„სტუმარ-მასპინძელში“ ვაჟკაცობისადმი პატივისცემა იქცევა ზნეობრივ ბრალად, რადგან მოცემულ შემთხვევაში სწორედ თემის მოსისხლე მტერი ალმოჩნდა ვაჟკაცი. ჯოყოლა ზნეობრივად დამნაშავეა საკუთარი თემის მიმართ, თუმცა ღრმად ზნეობრივი ადამიანია.

ამ პოემებში პოეტი ძლიერად გრძნობს ბრალის ტოტალობას. ადამიანი თავს ვერ დააღწევს ბრალს, რადგან ცხოვრება იმთავითვე დანაშაულთანაა წილნაყარი, მეტაფიზიკური დანაშაულია. ვაჟას პოემებიდან და, საერთოდ, მთელი შემოქმედებიდან მეტაფიზიკური ბრალის თემა გამოსჭვივის.

ეგზისტენციის ფილოსოფიოსებმა ეს პრობლემა ღრმად გაიაზრეს და ადამიანის ტოტალურ ბრალეულობაზე დაასკვნეს. ბრალი ადამიანის **ეგზისტენციალად** იქცა. „ვაშავებ, მაშასადამე, ვარსებობ!“ — ასე შეუძლია ადამიანს თქვას. მხატვრულ ლიტერატურაში ეს ეგზისტენციალური თემა ფართოდ გაშალა ფრანც კაფუამ.

იმავე ეთიკურ მოდელს ვხედავთ ბიბლიაში: ადამიანი ბრალეულია ადამის ცოდვის გამო. ადამმა იმთავითვე სცოდა ყველა არსებულ და შესაძლო ადამიანში. მაშასადამე, ადამიანი ისჯება იმ დანაშაულისთვის, რაიც მას არ ჩაუდენია. ის დაბადებამდე ბრალეულია.

ვ) ბრალეულობის ისტორიისთვის

საინტერესოა ადამიანის ბრალეულობის ისტორიული განვითარების კანონზომიერება. აქ ერთგვარი წრიულობის მოწმენი ვხდებით.

ისტორიის გარიურაუზე ზნეობრივი ბრალეულობის საკითხი დგას. ამ დროს საზოგადოება უპიროვნოა და ადამიანი ბუნებრივად ერწყმის გვარს. მისი ზნეობა მყარია. ესე იგი, ადამიანი „საერთო ინტერესების” ტყვეობაშია. არ არსებობს თვით მისი საკუთარი მიმართება, დამოკიდებულება იმ ინტერესებისადმი, რომლებიც ნორმებშია გამოხატული. თუ ზნეობასა და მორალს ასე, ჰეგელის მსგავსად განვასხვავებთ, შეიძლება ვთქვათ: მყაცრი აზრით, აქ არც სამართალია, არც მორალი. სუფევს ზნეობრივი ცნობიერება, რაიც ძალიან ჰგავს ჯანსაღ ცხოველურ ინსტინქტს. ადამიანი, ასე ვთქვათ, ჯერაც არ გამოყოფია ბუნებას.

მაგრამ ცნობიერება ვითარდება ცნობისმოყვარეობის, „სხვაგვარად აზროვნების” ანუ შემოქმედების და სხვა ფაქტორების ზეგავლენით. საზოგადოება შინაგანად ნაწევრდება. ზნეობრივი ნორმები, შესაბამისად, მკრთალდება და სუსტდება. იკვეთება ინდივიდის მყაფიო თვითცნობიერება და, შესაბამისად, თავკერძული ვწებები. მკრთალდება „საერთო ინტერესი”. მას ცვლის გაბატონებული ჯგუფების ინტერესები, რომლებიც საღდება „საერთო ინტერესებად”. შესაძლებელი ხდება ინდივიდის მიერ სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება ერთმანეთისგან და არჩევა მათ შორის.

ეს პირვნების დაბადებაა. საზოგადოება პიროვნული ხდება. ზნეობრივ ნორმებს ცვლის, ერთი მხრივ, სამართლებრივი და, მეორე მხრივ, მორალური ნორმები. პირველი გამოხატავს გარეგან, ხოლო მეორე შინაგან იძულებას. პირვნების ბრალეულობა კარგავს ზნეობრივ შინაარსს, სამაგიეროდ იძენს სამართლებრივ და მორალურ შინაარსს. სამართლებრივი ბრალეულობის შემთხვევაში ადამიანი არღვევს გარედან თავსმოხვეულ წესს. მორალური ბრალეულობის შემთხვევაში ის ღალატობს სინდისს.

ადამიანის ბრალეულობის ისტორიაში ახალი ეტაპი იწყება ეგრეთნოდებული „კვანტური საზოგადოებიდან”. ეს ჩვენი თანამედროვე, დასავლური ტიპის საზოგადოება — სოციალური ჯგუფების გროვა. ის გვაროვნული საზოგადოების სრული ანტიპოდია, რადგანაც იცნობს მხოლოდ კერძო ან ვიწრო ჯგუფურსა და არა „საერთო ინტერესს”. მის თვალუწვდენელ სიჭრელეში მართლაც ძნელია საერთო ინტერესებზე ლაპარაკი. მან იცის მხოლოდ გარედან თავსმოხვეული კანონი და ანგარიშს უწევს მას. ბრალეულობასაც მხოლოდ სამართლებრივი შინაარსი აქვს. სხვაგვარი ბრალეულობა არც არსებობს. ის ლაყბობს იმ კანონის უზენაესობაზე, რომელიც ვაჭრობით და შეთანხმება-გარიგებებით იქმნება. ის აღარაა „ლვთის ხატება”. ის მოქალაქეა და ამით ამაყობს.

ისტორიის ზემოხსენებული წრიულობა აქ იმაშია, რომ „კვანტური საზოგადოება” უცნაურად ემსგავსება თავის ანტიპოდს, გვაროვნულ საზოგადოებას — მასავით უპიროვნოა. ადამიანის ინდივიდურობაზე მეტისმეტმა სწორებამ საზოგადოება კი არ დააშორა უპიროვნო გვარს, არამედ, პირიქით, დაამსგავსა მას.

საზოგადოების დანაწევრების ზრდამ, ჯგუფების თვალუწვდენელმა სიმრავლემ კანონებს ფუნდამენტურობა მოურღვია და ადამიანმა დაკარგა პიროვნული შუაგული. ის ქამელეონად იქცა, რომელიც მუდამ მზადაა ცვლილებისთვის. ადამიანის იგივეობა საკუთარ თავთან სრულიად დაიცალა შინაარსისგან და შიშველ ფორმად, სქემად იქცა. გვახსოვს, ჯერ კიდევ კანტი ადამიანის თვითცნობიერებას ხედავდა ოდენ ლიტონ მსჯელობაში „მე ვარ”, რომლითაც ადამიანი თავის თავს მიიაზრებს თავის ქცევებზე.

ასეთ პირობებში კანონი სრული პირობითობაა. მას ძალა აკლდება და ადამიანი ბრალეულ, დამნაშავე არსებად იქცევა. ოღონდ ეს დანაშაული რაღაც პირობითობის, „თამაშის წესის” დარღვევად უნდა განიმარტოს. ბრალი სრულიად ტოტალური ხდება, ოღონდ არ არსებობს ბრალის ცნობიერება. უბრალოდ, ხდება ამა თუ იმ ქცევის, „კვალიფიცირება ბრალად”. თვითონ დამნაშავეს ძალიან ბუნდოვნად ესმის თავისი დანაშაული. მას მხოლოდ ის ესმის, რომ დადგენილი წესი დაარღვია; წესი, რომელიც შეიძლება ხვალ გამოიცვალოს. ღრმა და მარადიული წესე-

ბი ამ საზოგადოებაში „ფუნდამენტალიზმად“ და ბოროტებად მიაჩნიათ.

ეს ფეთქებასაშიში საზოგადოებაა. მისი ღრმა მანკიერების საიდუმლო სრულიად მარტივია — სამართალი, პიროვნების რღვევის გამო, მოწყდა ზნეობრივ საფუძველს და თავის თავს ჩამოეციდა. მაგრამ სამართლებრივი ცნობიერება არაა თვით-კმარი. მას საფუძველი სჭირდება ზნეობრივ-მორალური ცნობიერების სახით.

ZURAB KHASAIA

THE PHILOSOPHICAL ASPECTS OF A GUILTY ABSTRACT

The subject of a guilty is very important for the philosophical cognition of a man. We can separate from each other three kinds of a guilty – juridical, moral and metaphysical.

The juridical guilty is an infringement of juridical norms by a person. Its subjective aspect is grasp the meaning of these norms by an individual and a freedom of will too. The juridical guilty is expressed in the action as a rule. The moral guilty is the infringement of the moral norms – a life without sympathy and conscience. It is manifested not only in the action but in the intention too. The metaphysical guilty is the infringement of the metaphysical norm. This norm consists in not to be as a concrete thing. Being is both the guilty and the punishment for that one.

The metaphysical guilty is total-being of guilty. The life is printed with the metaphysical guilty and looks like some punishment. This ethical model is seen both in the Greek Tragedy and in the Bible. We see the same one in the Georgian Literature - particularly in the poems by Vazha-Pshavela.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებაში.



ირაკლი გოგიჩაძე

(თბილისი)

ირაკლი გოგიჩაძე – ფილოსოფიის მაგისტრი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიისა და რელიგიის ფილოსოფიის დარგში; ყოველწლიურად იბეჭდება ჩვენს გამოცემაში.

ადამიანის ანთროპოლოგიური სურათი რუსულ კლასიკურ ფილოსოფიაში

„პიროვნული ქმედება ისაა, რომლისთვისაც საჭირო არაა რაიმე მიზეზებზე მითითება... მისი ქმედებისთვის არ არსებობს პირობითი საფუძვლები“. (13.გვ.5-19)

მ.მამარდაშვილი

შესავალი

კლასიკურ რუსულ ფილოსოფიაში ჩვენ ვგულისხმობთ მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე იმ ფილოსოფობრებს, რომელებიც იძულებით წავიდნენ ემიგრაციაში ბოლშევიკური დიქტატურის გამო; “1922 წელს საბჭოთა მთავრობამ დაპატიმრა ასობით პროფესორი და მწერალი მათ იდეოლოგიასთან უთანხმოების ბრალდებით და გაასახლა ისინი საზღვარგარეთ. ფილოსოფოსებიდან მათ შორის იყვნენ ნ.პერდიაევი, ბულგაკოვი, ი.ილინი, ლაპშინი, ფრანკი, კარსავინი და პირადად მე” (ნ. ლოსკი) (1.გვ.268). მათ ხშირად რუსული რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლებადაც მოიხსენიებენ. ამ სახელით მათ მოხსენიებას ჩვენ მოვერიდეთ ნ.ლოსკის ერთი საყურადღებო თვალსაზრისის გამო. იგი მიიჩნევს, რომ რუსულ ფილოსოფიაში ადგილი ჰქონდა ყველა იმ ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც შესამჩნევი იყო საერთოდ დასავლურ ინტელექტუალურ ცხოვრებაში, დაწყებული პოზიტივიზმით და დამთავრებული

ეგზისტენციალიზმით. უბრალოდ, ამათგან ბევრს და მათ შორის ინტუიტივისტ ლოსკის, მიაჩნდა, რომ რელიგიური გამოცდილება გამოცდილებათა სხვა (ესთეტიკური, ემპირიული და ა.შ.) ტიპებთან შედარებით არის უფრო მნიშვნელოვანი და ეს მნიშვნელოვნება მომდინარეობს იქედან, რომ „ფილოსოფიის მთავარი ამოცანაა, შეიმუშაოს თეორია სამყაროზე, როგორც ერთიან მთელზე, რომელიც დამყარებული იქნება გამოცდილებათა სრულ მრავალფეროვნებაზე, ხოლო რელიგიური გამოცდილება ამ ამოცანის გადაჭრისთვის გვაძლევს ყველაზე მნიშვნელოვან მონაცემებს“ (1.გვ.472). რელიგიური გამოცდილება, ისევე როგორც ყველა დანარჩენი, ემყარება რწმენის ფენომენს. გვინდა თუ არა ეს ჩვენ, ნებისმიერი გამოცდილების გაცნობიერების, ჩაძიებისას მივადგებით რაღაც ისეთს, ძირულს, რომლის მიღება-არმიღება რწმენის ფაქტორზეა დამოკიდებული; „ჩვენ ვიცით, რომ $2+2=4$, რომ ცეცხლი წვავს და ა.შ. არის არსებითად ჩვენი ცნობიერების ფაქტები; მაგრამ რაიმეს არსებობა ცნობიერების საზღვრებს მიღმა, ცხადია, თავად ამ ცნობიერებაში ვერ იქნება მოცემული, ვერ იქნება მისი ფაქტი და, შესაბამისად, მისი არსებობის დასტური შეიძლება გასცეს მხოლოდ რწმენამ... ის, რომ გარეშე რეალობა არსებობს -- ეს ჩვენ გვნამს, ხოლო ის, თუ რას წარმოადგენს ის -- ამას ჩვენ განვიცდით და ვიცით. გარეგანი რეალობის არსებობის რწმენა რომ არ გაგვაჩნდეს, მაშინ იმას, რასაც ჩვენ განვიცდით და ვიცით, ექნებოდა მხოლოდ სუბიექტური ხასიათი“ (2.გვ.62).

ერთ გარემოებას აქვე უნდა გაესვას ხაზი: ხსენებულ ფილოსოფოსთა ყველაზე დიდი დამსახურება, ალბათ, იმაში მდგომარეობს, რომ მათი სახით მართლმადიდებლურ სივრცეში მოხდა ქრისტიანული მოძღვრების საფუძვლიანი გადააზრება, მისი ფილოსოფიური საფუძვლების სილრმისეული ანალიზი, მისი თანამედროვე სახის დემონსტრირება და სამომავლო ბედის პროგნოზირება.

გარდა ამისა, რელიგიის საკითხებზე კომპეტენტური ბჭობა თავისთავად სულაც არ მიანიშნებს ბჭობის მწარმოებლის რელიგიურობაზე. რელიგიურობა უფრო მეტს გულის-

ხმობს, ვიდრე ცოდნა და კომპეტენტურობაა. ხსენებული ფილოსოფობები, რომელთაც ჩვენ განვიხილავთ წინამდებარე სტატიაში, „ნდობით ეპყრობიან ინტელექტუალურ ინტელიციას, ზნეობრივსა და ესთეტიკურ ინტელიციას, რომელიც გვიცხადებენ ჩვენ უმაღლეს ღირებულებებს, მაგრამ, უპირატესად ისინი ენდობიან მისტიკურ რელიგიურ გამოცდილებას, რომელიც ამყარებს ადამიანის კავშირს ღმერთთან და მის საუფლოსთან“ (1.გვ.472).

ჩვენის აზრით, რელიგიურობა, უპირველეს ყოვლისა, ალბათ ნიშნავს ადამიანის სულიერ-გონითი, შინაგანი სამყაროს რადიკალურ შემობრუნებას, ფერიცვალებას, ღვთაებრივი ნათელის მოფენით ან ამ ნათელის ხანგრძლივი და წარუმატებელი ძიებებით შეძვრას (რასაც, მაგ., პასკალის შემთხვევაში ჰქონდა ადგილი). ასეთ ძვრებს ადგილი ჰქონდა ზოგიერთი რუსი ფილოსოფოსის, მაგ., ვ.სოლოვიოვის შემთხვევაშიც, ანუ ეს მოაზროვნები რელიგიური ფილოსოფოსების სახელით მხოლოდ იმ აზრით არ უნდა მოვნათლოთ, რომ ისინი მაშინდელი ოფიციალური ეკლესიის წარმომადგენლებს ყველაფერში ეთანხმებოდნენ და თავს უქნევდნენ. მეტიც, ყველა ჩვენს მიერ დასახელებული ფილოსოფოსი ბჭობას იწყებს რელიგიის და უპირველეს ყოვლისა, რუსული მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აწმყო პერიოდის არასახარბიელო მდგომარეობის აღწერითა და კრიტიკით, რომ მისი ნამდვილი და პირვანდელი სახე დეფორმირებულ იქნა, ერთის მხრივ, თავად ეკლესიის მრავალ მსახურთა არასათანადო მოღვაწეობით, მეორეს მხრივ, მეფის-რუსეთისეული „დერუავისტული“ პოლიტიკის უხეში მოპყრობით, და მესამეს მხრივ, წერა-კითხვის უცოდინარ რუს მრევლზე თავსმოხვეული მანიპულაციებით.

ეს დამღუპველი ფაქტორები, რომლებიც რუსეთის ისტორიაში ხანგრძლივად მიმდინარეობდა, საჭიროებს მხილებას და მათგან შექმნილი გაუგებრობის ბურუსის გაფანტვას; შემდგომ ამისა კი -- ჭეშმარიტი გზების კონტურთა ნათლად მოხაზვას და სათანადო მიზნებთან მისვლისთვის საჭირო კორექტივების დასაბუთებულ ჩამოყალიბებას, რასაც მოჰყვება, ნ.ბერდიაევის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ახალი შუ-

ასაუკუნეები“, ანუ თანამედროვეობაში ხელმეორედ დაბადებული პირვანდელი ქრისტიანობის მეუფების ხანა.

როგორც ჩანს, ამ რუს მოაზროვნეთა ფილოსოფიური მიზნები ერთობ მასშტაბურია და ტიტანურ ძალისხმევას მოითხოვს. მათ, ალბათ, იმაზე მეტი ძალისხმევაც კი გამოიჩინეს, რაც შეეძლოთ, თუ გავითვალისწინებთ მათ ემიგრანტულ ცხოვრებას. ამიტომ, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ამ ფილოსოფოსთა ღვაწლი დასაფასებელია არა მხოლოდ რუსი, არამედ ყოველი ეროვნების მართლმადიდებლების და, ბოლოს და ბოლოს, მთელი ქრისტიანული სამყაროს მიერ.

მათი ნაშრომების გაცნობა საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ მათ შორის არსებობს საკითხთა ონტოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ, რელიგიის ფილოსოფიურ, კულტუროლოგიურ და ა.შ. განხილვისა და სისტემატიზაციის, გალრმავების ერთგვარი მემკვიდრეობითობა. მოსაზრებანი იმ პრობლემებზე, რომლებზეც ბჭობდა ვ.სოლოვიოვი არცთუ იშვიათად კიდევ უფრო სისტემურ სახეს იღებს. მაგ., ნ.ლოსკოვან და კიდევ უფრო ღრმავდება ნ.ბერდიავთან. გამომდინარე აქედან, წინამდებარე სტატიაში სათანადო შედეგის მისაღწევად ზოგჯერ მოგვიწევს თავისებური ისტორიული ექსკურსირება საკითხის დამყენებლიდან მის უფრო მეტად გამღრმავებლისა და სისტემატიზატორისკენ.

ადამიანის ანთროპტიკიპული სურათის მოხაზვა, ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევიდან გამომდინარე, მოითხოვს იმ ზოგად ფილოსოფიური -- ონტო-მეტაფიზიკური და გნოსეოლოგიური ბაზისის ნარმოდგენას, რომლის გარეშეც ეს სურათი გაუგებარი და ჰაერში გამოკიდებული იქნებოდა.

1. შემეცნებითი გამოცდილება, ანუ სად მივყავართ ინტელექტს

ა) „ნატურალისტური ილუზია“

ვ.სოლოვიოვი თავის ანტო-მეტაფიზიკურ თეორიას აყალიბებს გნოსეოლოგიური პოზიციის დაფიქსირების შემდგომ, რომელშიც ის გარკვეულწილად ბერკლიანურ სულის-

კვეთებას ამჟღავნებს. მისი აზრით, სამყარო და მასში ადგილის მქონე მოვლენები უნდა განისაზღვროს, უწინარეს ყოვლისა, როგორც წარმოდგენილი უნდა გენ ა. მაგალითად, მაგიდა, რომელიც ჩვენს წინაშე დგას, არის გარკვეული ფერის (მხედველობითი შეგრძნების) და სიმყარის (შეხების შეგრძნების) ერთობლიობა, ანუ ჩვენი გარკვეული შეგრძნებებისგან წარმოდგენად კომბინირებული რამ. მტკიცება იმისა, რომ სამყარო და მასში ადგილის მქონე მოვლენები თავისითავად, შემგრძნები და წარმოდგენების მატარებელი არსებისგან დამუკიდებლადაც იმგვარსავე გარკვეულობას ინარჩუნებს, ვ.სოლოვიოვის აზრით, არის „ნატურალისტური ილუზია“. ეს რომ ასეა, მისი აზრით, დასტურდება თავად ბუნებისმეტყველებაშიც. ფიზიკა ხმას (ანუ სმენით შეგრძნებას) მის თავისითავადობაში განიხილავს არა ხმად (რომელიც წარმოუდგენელია ყურის გარეშე), არამედ, ჰაერის რხევით ტალღად. ეს უკანასკნელი რომ ა ღ ქ მ უ ლ იქნეს, როგორც გარკვეული ხმა, ამისთვის აუცილებელია აღმქმედი არსება თავისი სმენითი ორგანოთი. ამ არსებისთვის ეს ხმა იქნება იმგვარი და სწორედ იმგვარი, როგორადაც მას „დაუხატავს“ თავისი სმენითი ორგანო.

მართალია, საგნები და მოვლენები ჩემში არსებული ჩემივე წარმოდგენებია, მაგრამ, სოლოვიოვის თქმით, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მათ არ გააჩინით ჩვენთვის გარეგანი, დამოუკიდებელი მიზეზობრივი განსაზღვრულობანი. იგივე ხმის დამოუკიდებელ მიზეზობრივ განსაზღვრულობას წარმოადგენს ე.წ. „ჰაერის რხევითი ტალღა“. ეს უკანასკნელი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დახასიათდეს როგორც გარკვეული ა ღ ქ მ ე ლ ზ ე, ზემოქმედების უნარს. ამგვარად, სამყარო არის ერთმანეთზე ზემოქმედი ძალების არენა. ძალის მატარებელი ერთეულები უსასრულოდ ბევრი და ერთმანეთისგან განსხვავებულია. ის, რაც ახასიათებს ერთს, არ ახასიათებს მეორეს, ისინი სხვადასხვა ხასიათისანი არიან. ეს იწვევს მათ ლტოლვას ერთმანეთის მიმართ -- ზემოქმედებას, დაკავშირებას, შერწყმას და ა.შ.: „თუკი მეორე წარმოადგენდეს მხოლოდ იმავეს, რასაც --

პირველი, მაშინ არ იარსებებდა საკმაო საფუძველი იმისთვის, რომ პირველი ილტვოდეს მეორისკენ”(2.გვ.81).

როდესაც ამღემელი ეჯახება სხვა ძალის მატარებელ ერთეულს, ხდება სამგვარი ურთიერთქმედება: „ჯერ ერთი, ჩვენ შევიგრძნობთ ამ საგანს, ამ სხვას, ამ გარეგან ძალას: ის იღებს ნამდვილობას ჩვენთვის; მერე, მეორე, ამავე შეგრძნებაში ჩვენ შევიგრძნობთ ჩვენს თავსაც, რამეთუ ეს ჩვენი შეგრძნებაა, და, მესამე, ამ უკანასკნელით ჩვენ დავამოწმებთ საკუთარ, როგორც შემგრძნების, ნამდვილობასაც... ესაა ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ცნობიერებას ამ სიტყვის უფართოესი მნიშვნელობით. ასეთი ძალები არსებითად მეტია, ვიდრე უბრალოდ ძალა -- ისინი არსებებია. გამომდინარე აქედან, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ატომები, ანუ ნებისმიერი სინამდვილის ძირეული ელემენტები, არსებითად ცოცხალი ელემენტარული არსებები არიან, ანუ ის, რასაც ლაიბნიციდან მოყოლებული სახელად დაერქვა მონადა“(2.გვ.80-81).

ყოველივე ამას ემატება შემდეგი: „არსებები არა უბრალოდ ზემოქმედებენ ერთმანეთზე, არამედ ზემოქმედებენ სწორედ ასე და არა სხვაგვარად“ (2.გვ.81), ანუ საკუთარი ხასიათის შესაბამისად: „ძირითად არსებათა (რომელნიც მარადიული და უცვლელი არიან) თვისებრივი მახასიათებლები უნდა იყოს აგრეთვე მარადიული და უცვლელი, ანუ უპირობო“ (2.გვ.81-82).

აქედან უკვე ლოგიკურად გამომდინარეობს ისიც, რომ „არსებები არა მხოლოდ მოქმედებენ ისე, როგორიც არიან, არამედ სხვათა ზემოქმედებასაც შეიგრძნობენ შესაბამისად საკუთარი რაობისაა -- მე ვამბობ, რომ ესაა მათი უპირობო თავისებურება, რაც შეადგენს ამ არსების საკუთარ, შინაგან, უცვლელ ხასიათს, რომელიც, თავის მხრივ, ქმნის ამ არსებას იმად, რაც ის არის, ანუ ქმნის მის იდეას. ამდენად, ძირითადი არსებანი, რომელნიც შეადგენენ უპირობო საწყისის შინაარსს, არიან არა მხოლოდ განუყოფელი ერთეულები -- ატომები, არა მხოლოდ ცოცხალი მოქმედი ძალები -- მონადები, არამედ არსებითად და უპირატესად წარმოადგენენ უპირობო თვისებებით განსაზღვრულ არსებებს, ანუ იდეას“ (2.გვ.82).

მონადები ქმნის ერთიანობას, კერძოდ „უპირობო საწყისის“, აბსოლუტის შინაარსობრივ ერთიანობას: „იმისთვის, რომ ყოველივე ეს იყოს უპირობო საწყისის შინაარსის შემადგენელი, აუცილებელია, რომ ყოველი მათგანი თავად იყოს გარკვეული შინაარსის მატარებელი, ანუ აუცილებელია, რომ ყოველი მათგანი, როგორც უპირობო საწყისის შინაარსობრივი ერთიანობის წევრი იყოს თავისებურად განსაკუთრებული, ის უნდა იყოს შეუცვლელი რომელიმე სხვით, აუცილებელია, რომ ის იყოს მარად მსუფევი იდეა“ (2.გვ.82).

მართალია, იდეები თავისთავად განუმეორებელი და ერთმანეთისგან განსხვებული არიან, მაგრამ ის გრძნობადი ფაქტი, რომ ისინი თავს ავლენენ როგორც „ელემენტარული ძალები“ და ურთიერთქმედებან ერთმანეთზე, აუცილებლობით გულისხმობს რაღაც საერთოსაც, რაც ყოველი მათგანის არსებითი მახასიათებელია. ასე რომ არ იყოს და ისინი სრულიად უცხონი იყვნენ ერთმანეთისთვის ურთიერთლტოლვა და ურთიერთზემოქმედება (და მით უმეტეს ყოველივე ამის შეგრძნება და აღქმა) გამორიცხული იქნებოდა. გამომდინარე აქედან, სოლოვიოვი დაასკვნის, რომ: „იდეები ეტოლებიან და თანხვდებიან ერთმანეთს რაღაც მათთვის საერთოში; იდეებს შორის არსებითი ურთიერთობისთვის, აუცილებელია, რომ ეს საერთო თავად იყოს არსებითი, იყოს უგანსაკუთრებულესი, ანუ ძირეული არსება. იდეებს შორის არსებითი კავშირი მსგავსია ცნებებს შორის ფორმალურ-ლოგიკური კავშირებისა, აქაც და იქაც ურთიერთმიმართებანი არის მეტნაკლები ზოგადობისა და მოცულობის მქონე. თუკი რამდენიმე არსების იდეა იგივენაირ მიმართებშია ერთი მთავარი არსების იდეასთან, როგორიცაა მიმართება სახეობით და გვარეობით ცნებებს შორის, მაშინ ეს უკანასკნელი არსება გადაფარავს დანარჩენთ, მოიცავს მათ თავის თავში; განირჩევიან რა ერთმანეთისგან იდეები, ამავდროულად თანასწორნი არიან მთავარ არსებასთან მიმართებაში, რომელიც არის მათი საერთო ცენტრი, თანაბრად რომ განმსჭვალავს ყველა მათგანს თავისი იდეით. ასეთად გვევლინება არსებათაგან შედგენილი რთული ორგანიზმები. რამდენიმე ასეთი ორგანიზმი, თავის

მხრივ, თავიანთ ცენტრს ფლობენ სხვა არსებაში, კიდევ უფრო ზოგად და ფართო იდეას რომ წარმოადგენს. ასე იქმნება უმაღლესი წყობის ახალი ორგანიზმი, რომელიც გადაფარავს რა შედარებით დაბალი წყობის ორგანიზმებს, პასუხს აგებს ამ უკანასკნელთა ერთობლიობაზე. ამგვარი თანდათანობითი აღმასვლით ჩვენ მივადგებით ყველაზე ზოგადსა და ფართო მოცულობის მქონე იდეას, რომელიც შინაგანად შეიცავს ყველა დანარჩენს...მართებულად განვითარებული მოძღვრება იდეათა შესახებ მიგვანიშნებს ღვთაებრივი საწყისის ობიექტურ არსებობაზე.“(2გვ.84-85).

იდეათა ამ თეორიას თავისებურად განავითარებს ნ.ლოსკი, როცა „სუბსტანციალურ შემოქმედთა კოოპერაციულ ურთიერთმიმართებებს“⁽³⁾ განიხილავს და შექმნის იერარქიულ-ლირებულებით ონტო-მეტაფიზიკურ თეორიას, რომელსაც, მსგავსად, სოლოვიოვის მოძღვრებისა, მივყართ ღვთაებრივ საწყისთან. ყოველივე ამის შემდეგ იძლება მათი რელიგიის ფილოსოფია. ეს უკანასკნელი კი თავის თავში შეიცავს მათ ანთროპოლოგიურ დოქტრინას, რომელიც ძირითადად რელიგიურ, ან ადამიანის ღმერთთან ეგზისტენციალური მიმართების ხასიათს ატარებს და ამ რელიგიის ფილოსოფიური კონტექსტისგან მოუცილებელია.

ბ) “სუბსტანციური შემოქმედი“

ნ.ლოსკი თავის შემეცნების თეორიას უწოდებს ინტუიტივიზმს, ხოლო ონტო-მეტაფიზიკურ თეორიას -- კონკრეტულ იდეალ-რეალიზმს.

ინტუიტივიზმი მის შემეცნების თეორიაში გულისხმობს შემდეგს: „ნებისმიერი საგან-მოვლენა, თუნდაც იგი თავისთავად შემმეცნებლისგან გარეგანი იყოს, სუბიექტის მიერ მასზედ მიმართული მთელი რიგი ინტენციონალური აქტების - „ყურადღება, გაცნობიერება, დიფერენცირება და ა.შ.“^(1.გვ.291) - პირობით იქცევა შემმეცნებლის ცნობიერების შინაარსად, რის საფუძველზეც მას ნებისმიერ მომენტში შეუძლია უშუალოდ დააკვირდეს მას და აქციოს იგი მრავალ-

მხრივი შემეცნების საგნად. შემეცნების საგნის ეს უშუალო დაკვირვებადობა შეადგენს ინტუიციის ძირითად შინაარსს.

ნ.ლოსკი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „ცალკეული გრძნობის ორგანოებისა და ფიზიოლოგიური პროცესების სტიმულირება თავის ტვინის ქერქში, არის არა მიზეზი, რომელიც ქმნის აღქმის შინაარსს, არამედ მხოლოდ სტიმული იმის-თვის, რომ შემმეცნებელმა მე -მ მიმართოს თავისი ყურადღება და გარჩევა-ამოცნობის აქტები რეალური სამყაროს საგან-მოვლენებზე“ (1.გვ.291).* ეს ნიშნავს, რომ შემეცნების ნამდვილ პროცესს მხოლოდ ამის შემდგომ შეიძლება ჰქონდეს ადგილი და, რაღა თქმა უნდა, შესაცნობი საგან-მოვლენის შინაარსიც ამ პროცესის შედეგად ჩამოყალიბდება. ასე რომ არ იყოს და რეალურ საგან-მოვლენათა შინაარსი იმთავითვე, გრძნობის ორგანოებზე ემპირიული ზემოქმედებისთანავე ფორმირდებოდეს ჩვენში, მაშინ შესაცნობიც აღარაფერი იქნებოდა.

ის ფაქტი, რომ სუბიქტს უშუალოდ (ინტუიციურად) შეუძლია განჭვრიტოს სხვა არსებები ისე, როგორიც ისინი არიან, შესაძლებელია, ლოსკის აზრით, იმიტომ, რომ „სამყარო არის გარკვეული ორგანული მთელი, ხოლო შემმეცნებელი სუბიქტი, ინდივიდუალური ადამიანური მე - გარკვეული ზედროული და ზესივრცული ყოფიერება, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული მთლიან სამყაროსთან. სუბიქტის იმ დამოკიდებულებას სამყაროს ყველა სხვა არსებებთან, რომელიც შესაძლებელს ხდის ინტუიციას, ლოსკი უწოდებს გნოსეოლოგიურ კოორდინაციას“ (1.გვ.290).

ცხადია, იმის გამო, რომ სამყარო უსასრულოდ დიდი და ამოუწურავია, შემმეცნებელ სუბიქტს მასთან, როგორც მთლიანთან, კავშირი აქვს მხოლოდ ქვეცნობიერ დონეზე. რაც შეეხება ცნობიერ დონეზე არსებულ მიმართებას, იგი

* ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ ლოსკის მთელი კრიტიკა, დეტერმინიზმისა და ქმედების თავისუფლების დაცვა, შემეცნების ამ ინტუიტივისტურ პოზიციას ემყარება -- ი.გ.

მხოლოდ და ყოველთვის ნაწილობრივია. ადამიანს არ შეუძლია მიმართოს თავისი ინტენციონალური აქტები ერთბაშად სამყაროს ყველა საგან-მოვლენაზე, არამედ -- მხოლოდ იმაზე, რომელიც „წარმოადგენს ჩვენი ინტერესის საგანს და რომელსაც ჩვენ ამოვიცნობთ ნამდვილად არსებული და მეხსიერებაში დარჩენილი ყოფიერების შინაარსის ფონზე“ (1.გვ.291).

აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ყველა ადამიანს საკუთარი ინტერესები და განსხვავებული ცნობიერებისეული შინაარსები გააჩნია. „ერთი და იგივე ობიექტის განსხვავებულად აღქმას სხვადასხვა პიროვნებათა მიერ ადგილი აქვს იმის გამო, რომ ობიექტის მთელი შინაარსის გადარჩევა, რომელიც გამოიხმობიან ქვეცნობიერიდან ცნობიერში და შეიმეცნებიან, ხორციელდება სხვადასხვა ადამიანის მიერ განსხვავებულად“ (1.გვ.291). მაინც რატომ ახორციელებენ ყველაფერ ამას ადამიანები განსხვავებულად? ამ კითხვაზე გაცემული პასუხის დედააზრით ლოსკი უახლოვდება მ.შელერისეულ პოზიციას, რომლის მიხედვითაც პიროვნება არის გონითი აქტების ერთიანობა და მათი წყარო. „შემეცნებითი აქტები ხორციელდება ზედროითი და ზესივრცული შემოქმედის, სუბიექტის მიერ. ეს არაა არც გნოსეოლოგიური მე მსგავსად რიკერტისეული სისტემისა და არც ტრანსცენდენტალური მე მსგავსად ჰუსერლისეული სისტემისა, არამედ -- ინდივიდუალური ადამიანური მე, რომელიც თავად ქმნის თავის ინდივიდუალურ აქტებს -- ყურადღებას, გახსენებას, სურვილს და ა.შ. წარმოადგენს რა ზესივრცულსა და ზედროულს, ადამიანური მე არის იდეალური არსება და შეიძლება მოხსენიებულ იქნეს როგორც სუბსტანცია, ან უფრო მეტი სიცხადისთვის -- სუბსტანციური შემოქმედი. ეს უკანასკნელი ქმნის არა მხოლოდ შემეცნებით აქტებს, არამედ ყოველგვარ ხდომილებას, ყოველგვარ პროცესს, სხვაგვარად -- ყოველ რეალურ ყოფიერებას: მელოდიის დამღერებას, განცდას, რომელიც გამოწვეულია გრძნობებითა და სურვილებით და ა.შ.“ (1.გვ.292). „იგი არის არა მხოლოდ მიზეზი მოვლენებისა, არამედ მათი მფლობელი და მატარებელი“ (11.გვ.269)

მაშასადამე, ობიექტის განსხვავებულ აღქმას, მისი სხვადასხვა მხარეებით დაინტერესებასა და სხვადასხვა კუთხით შემეცნებას ადგილი აქვს იმტომ, რომ ამ აქტების განმხორციელებლად გვევლინება შემოქმედებითობის ნიშნით დაღდასმული ზედროულ-სივრცული ინდივიდუალური სუბსტანცია, ხოლო შემოქმედებითობა თავისთავად გულისხმობს რაღაც ახლებულს, განსხვავებულს, არასტანდარტულსა და არაორდინალურს.

ლოსკის ონტო-მეტაფიზიკურ იერარქიაში, რომელიც სამი ძირითადი საფეხურისგან შედგება: 1. რეალური ყოფიერება, ანუ დროულ-სივრცული განზომილება, 2. იდეალური ყოფიერება, ანუ ზე-დროულ-სივრცული განზომილება; თავის მხრივ, ეს საფეხური შეიცავს ა) განყენებულ იდეალურს, ბ) კონკრეტულ იდეალურსა და 3. მეტალოგიკურ განზომილებას (1.გვ.292). ადამიანური მე მეორე საფეხურის ყოფიერებას, კერძოდ, კონკრეტულ იდეალურს, მიეკუთვნება. ამავე იდეალურ ყოფიერებას, კერძოდ განყენებულ იდეალურს, გაგებულს პლატონისტურად, მიეკუთვნება მაგ., კავშირი (კავშირი თვისებასა და თვისების მატარებელს შორის), რაოდენობრივი ფორმები და მიმართებანი (რიცხვობრიობა, სიმრავლე, ერთიანობა და მთლიანობა და ა.შ.). ეს საფეხური შემეცნებისთვის განსაზღვრავს, ალაგებს და ლოგიკურად გასაგებს ხდის პირველი, დროულ-ვრციული განზომილების მოვლენებს. ადამიანური მე, რომელიც იდეალური ყოფიერებაა და იდეალურ განსაზღვრულობებს უშუალოდ ატარებს, ინტელექტუალური ინტუიციით შეიმეცნებს რეალურ ყოფიერებაში მიმდინარე მოვლენებს და ამ ცოდნის ზედმინევნითი ლოგიკურობით სისტემატიზირების შემთხვევაში მივა ზე-დროულ-ვრციული და ზე-ლოგიკური განზომილების აღიარებამდე. ასე მივადგებით მეტალოგიკურის სფეროს, როგორც რეალურსა და იდეალურ ყოფიერებასთან მიმართებაში გარეგადამწვდომს, მომცველს, რომელიც იდეალურმა ყოფიერმა, ადამიანურმა მე-მკი დაადგინა ინტელექტუალური ინტუიციით, მაგრამ ამავე გზით მისი შემეცნება სრულიად შეუძლებელი ჩანს. მისი სრული შეცნობისთვის აუცილებელია მისტიკური ინტუიცია. ეს უკანასკნელი, ინტელექტუალური ინტუიციით მოპოვებული ცოდნის-

გან განსხვავებით, რომელიც ინტერსუბიექტურად გადაცემადი, გაზიარებადი და აღიარებადი შეიძლება გახდეს, სრულიად ინდივიდუალური და გამოუთქმელია. ესაა პრაქტიკული პირადი გამოცდილება, რომელმაც შეიძლება მყისიერად შეცვალოს ადამიანი და ეს ცვლილება ჩვენთვის, მისი წარსული ცხოვრების, ხასიათის და ა.შ. მცოდნეთათვის სრულიად გაუგებარი და ალოგიკური მოვლენა იქნება.

გ) „ყოვლადერთობა“

ს.ფრანკი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ცოდნის საგანი“ საფუძვლიანად განიხილავს და აკრიტიკებს არსებულ შემეცნების თეორიებს და მიდის დასკვნამდე, რომ არ არსებობს გნოსეოლოგია ონტოლოგიის გარეშე (რაც ჰეგელის კანტისადმი დამოკიდებულებას მოგვაგონებს).

გნოსეოლოგიის უმთავრესი საკითხი ფრანკისთვის მდგომარეობს ცოდნისა და შემეცნების საგნის ურთიერთმიმართების გარკვევაში. ცოდნა ძევს შემეცნებლის ცნობიერებაში, მის შინაარსს შეადგენს, საგანი კი, რომლის შინაარსიც შემეცნების პროცესში სუბიექტის ცნობიერების შინაარსად იქცა, მაინც ინარჩუნებს გარეგანობის, ტრანსცენდენტურობის ნიშანს, მატერიალობას, რომელიც წინ ელობება და წინააღმდეგობას უწევს მას. ერთი შეხედვით საქმის ვითარება ასეც უნდა იყოს და საპრობლემოც არაფერი ჩანს, მაგრამ ეს ცრუ სიცხადე თავის თავში მაღავს ურთულეს საკითხს -- როგორ, რა პირობითაა შესაძლებელი, რომ ტრანსცენდენტური იმანენტურად იქცეს?

ფრანკი ამ საკითხის გარკვევისთვის ცდილობს ფონის შექმნას იმ თეორიათა კრიტიკით, რომელიც შეჯახებია ამ პრობლემას, მოყოლებული ანტიკურობიდან ბერკლის და კანტის გავლით და ჰეგელით და ნეოკანტიანელთა თეორიებით დამთავრებული. ცხადია, ყოველივე ამის განხილვა სცდება ჩვენი სტატიის ინტერესებსა და ფარგლებს, მაგრამ მაინც უნდა ითქვას ის, რაც აქ უმთავრესია.

ფრანკი მიიჩნევს, რომ ამ საკითხისთვის მოვლა ყველაზე საფუძვლიანად მოახერხა, ე.წ. „იმანენტურმა ობიექტივიზმა“, მაგრამ ეს უკანასკნელიც ძირისძირში იმეორებს იმ შეცდომას, რომელიც თან ახლდა „ასახვის თეორიას“. „ასახვის თეორიის“ ლოგიკური ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ შემეცნების საგანი, რომელიც შემმეცნებლისგან დამოუკიდებლად ძევს, შემეცნების პროცესის დაწყებამდე შემეცნებულად იგულვება. აქ შემეცნება ხომ ნარმოდგენის (რომელიც შემეცნებელს გააჩნია საგნის შესახებ) და ტრანსცენდენტური საგნის ურთიერთშედარებას ნიმუშს, ანუ იმის გარკვევას, თუ რამდენად სწორად ასახავს ჩემი ნარმოდგენა საგანს. მაგრამ ეს ნამოწყება იმთავითვე განწირულია, თუ მე არ ვიცი ის, რასაც ჩემი ნარმოდგენა უნდა შევადარო; ხოლო თუ ეს უკანასკნელი იმთავითვე ვიცი, მაშინ შემეცნების პროცესის განხორციელებას აზრი აღარ ჰქონია.

რაც შეეხება „იმანენტურ იბიექტივიზმს“ (რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის მსვლელობის მრავალ შედევგიან მიღწევას შეიცავს და აერთანებს თავის თავში) ერთადერთ სინამდვილედ, რომელსაც უნდა მიემართოს შემმეცნებელი სუბიექტი, მიაჩნია თავად მისივე ცნობიერების შინაარსები. ინტენციონალური მიმართების საგანი იმთავითვე იმანენტურია და ჩემთვის ერთადერთ არსებულს მხოლოდ ის წარმოადგენს. სუბიექტი ვერასოდეს გავა საკუთარი ცნობიერების ფარგლებს გარეთ, ეს პრაქტიკულად შეუძლებელია. კრაინ-ჰოლდის მიერ ფორმულირებული ამ „ცნობიერების დებულების“ სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი მიმართებით, სუბიექტიდან > საგნისკენ, ჭეშმარიტებას შეიცავს, მაგრამ მეორე მიმართება, საგნიდან > სუბიექტისკენ, სრულიად უპასუხოდ აქვს დატოვებული. სუბიექტი, მართალია, ვერ გადის საკუთარი ცნობიერების გარეთ და მისი მიმართების საგანი მისივე ცნობიერების შინაარსებია, მაგრამ ეს შინაარსები როგორ შემოდის მის ცნობიერებაში?

ამ კითხვაზე კანტისეული პასუხი ყველაზე პროდუქტიული აღმოჩნდა „იმანენტური ობიექტივიზმის“ დასაფუძნებლად. მისი თეორიის თანახმად, საგანი, ანუ ცნობიერების ში-

ნაარსი შემმეცნებელ სუბიექტში მზა სახით კი არ შემოდის რაიმე სხვა ინსტანციიდან, არამედ თავად სუბიექტშივე აიგება მისი ტრანსცენდენტალური პერცეფციის ფუნქციონირებით. მიუხედავად კანტის დაბეჯითებული შრომისა და დიდი დამსახურებისა, მანამ, სანამ „ნივთი თავისთავად“-ის ცნება რჩება ძალაში, პრობლემაც არ იხსნება და სისტემა ლოგიკურ ზადს თავს ვერ აღწევს (რაც ჯერ კიდევ იაკობიმ შეამჩნია). თუ სუბიექტისთვის რეალურად მხოლოდ ინტერსუბიექტური იმანენტური არსებობს, რომელიც მისივე შენამოქმედია, მაშინ რაღას ნიშნავს „ნივთი თავისთავად“? სწორედ იმას, დასძენს ფრანკი, რომ იგი ჩემგან დამოუკიდებლად ძევს და თავისი მატერიალობით მენინაალმდეგება და წინ მეღობება. ამას მე ვერაფერს მოვუხერხებ, რაც მისი არსებობის აღიარებას მოითხოვს ჩემი ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად; ამ აღიარებაში კი მე ჩემს ცნობიერებას ვეღარ დავემყარები. ეს პრობლემა ჯერ კიდევ ბერკლიმ შეამჩნია და თავის წიაღსვლებით დაასკვნა, რომ ცნობიერების გარეშე მაინც არაფერი არ არსებობს. ტრანსცენდენტური ნივთიც ცნობიერების შინაარსია, ოღონდ არა შეზღუდული ადამიანური ცნობიერებისა, არამედ აბსოლუტური, ღვთაებრივი ცნობიერებისა. ამ უკანასკნელში საგნისა და ცოდნის გარემდგომობა, ერთმანეთისგან გამიჯნულობა საერთოდ მოხსნილია და, როგორც ჰეგელი იტყვის, არსი და არსება, ანუ ჩვენს კონტექსტში ცოდნა და საგანი ერთმანეთს ემთხვევა.

სწორედ საკითხის ამგვარად დაყენება განაპირობებს იმ ზოგადი დებულების მართებულობას, რომლის თანახმადაც გნოსეოლოგია შეუძლებელია ონტოლოგიისგან დამოუკიდებლად. აბსოლუტური ცნობიერების აღიარება, სადამდეც გნოსეულოგიურმა ძიებებმა მიგვიყვანა, თავისთავად გულისხმობს ონტოლოგიას, მის რომელიმე თეორიულ ვარიაციას. მიუხედავად ყველაფრისა, ს.ფრანკის თანახმად, ამგვარი ონტოლოგიური კარკასიც არაა ბოლომდე თავისუფალი ლოგიკური ხარვეზიანობისგან: „თუ „ასახვის“ თეორია (დუალისტური რეალიზმის თეორია) აღმოჩნდა ყალბი იმიტომ, რომ ორიგინალის კოპიოსთან შედარებისთვის უნდა გაგვაჩნდეს,

ან უნდა ვიცოდეთ ორიგინალი, რაც ან შეუძლებელია, ანდა ასლს ზედმეტს ხდის -- მაშინ აქაც, სწორედ, ამგვარსავე ვითარებას აქვს ადგილი: იმისთვის, რათა დავადგინო შეესაბამება თუ არა „საგანი“ ჩემი ცნობიერების შინაარსს, მე უნდა ვიცოდე შეესაბამება თუ არა ის „ცნობიერებას საერთოდ“, ხოლო ამ უკანასკნელის ცოდნისთვის კი მე წინდაწინ უნდა ვფლობდე, ხელთ მეყყრას მთელი ამ ჭეშმარიტების უზენაესი საუფლო; ამ შემთხვევაში, თუ მე ვფლობ ჭეშმარიტებას, რის-თვისლა მჭირდება მასთან რაიმეს შედარება და, პირიქით, თუ მე არ ვფლობ მას, როგორღა მოვახერხებ ხსენებულ შედარებას?“ (5.გვ.95).

ს.ფრანკი საკუთარი პოზიციის გადმოცემა-დალაგებას იწყებს საგნისა და შინაარსის ცნებათა ანალიზით: „ყოველი ცოდნის საზრისი მდგომარეობს მისგან დადგენილ ურთიერთმიმართებაში საგანსა და შინაარსს შორის“ (5.გვ.12). იგი ცოდნის ფუნდამენტურ ფაქტორად მიიჩნევს მსჯელობას, მაგ., მის უმარტივეს ფორმას „*A* არის *B*“. მსჯელობის ლოგიკური საზრისი მისთვის არის ცოდნის მეცნიერული ლირებულების განმსაზღვრელი. იგი საფუძვლიანი წიაღსვლებით (რასაც ჩვენ აქ ვერ გადმოვცემთ) მსჯელობიდან პერმანენტულად გამოყოფს მის გრამატიკულსა და ფსიქოლოგიურ საზრისს, როგორც არაარსებითს. ამ გაცხრილვის შემდეგ კი დგინდება მსჯელობაში საგნისა და შინაარსის ლოგიკური ურთიერთმიმართების ფორმა. მსჯელობის ლოგიკური საზრისიანობა გულისხმობს *A*-სა და *B*-ს შორის აუცილებელ დამოკიდებულებას, ანუ იმას, რომ *A* ამ მსჯელობაში წარმოადგენს ამოსავალს და მივყავართ *B*-სკენ. აქ ფრანკი სვამს კითხვას: „რა აზრ-გაგებით შეიძლება, რომ ერთი ცნება ემსხურებოდეს აზრის მსვლელობას ამოსავალ პუნქტად და რა ფორმით გამომდინარეობს „მისგან“ ან „მის შემდგომ“ სხვა ცნება?“ (5.გვ.26). თუ ჩვენ აქ გვესმის ლოგიკური იგივეობა *A*-სა და *B*-ს შორის (რაზეც ბევრი დიდი მოაზროვნე ჩერდებოდა, მაგ., ახალ დროში ლოტცე), მაშინ, დასძენს ფრანკი, ჯერ ერთი, აქედან გამოდის, რომ ჩვენ ვერინაალმდეგებით ლოგიკის

ფუნდამენტურ -- წინააღმდეგობის შეუძლებლობის -- კანონს.

A შეიძლება იყოს მხოლოდ *A* და ვერასდიდებით **არა-*A***. შესაბამისად, ის, ამ აზრით, ვერც *B* იქნება. მერე მეორე, თუ ეს ასეა, მაშინ მსჯელობა ტავტოლოგია ყოფილა და ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ ჰეგელს, რომ „მსჯელობაში ქვემდებარის განმეორება შემასმენელში არის არა აზროვნების გამოხატულება, არამედ იდიოტიზმის მანიშნებელი“ (5.გვ.27).

ყველაფერ ამის გათვალისწინებით რუსი ფილოსოფოსი დაასკვნის, რომ „*A* არის *B*“ შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ იმას, რომ ჩვენ *A*-დან გვაქვს უფლება და შეგვიძლია გადავიდეთ *B*ზე, ანუ, რომ *A* კავშირშია *B*სთან“ (5.გვ.26). რა გვაძლევს ამ გადასვლის უფლებას? ტავტოლოგიური იგივეობა გამორიცხულია. თუმცა, შეიძლება გვითხრან, რომ მსჯელობა იმას კი არ გულისხმობს, რომ *A* იგივეა რაც *B*, არამედ მხოლოდ იმას, რომ *B* იგულისხმება *A*-ში. კი, მაგრამ, მაშინ გვექნებოდა არა „*A* არის *B*“, არამედ „*AB* არის *B*“ და, ცხადია, რომ „იდიოტიზმის ნიშანი“ აქ კიდევ უფრო ძლიერდება.

ამ ხარვეზებს რომ თავი დავაღწიოთ, უნდა მივიღოთ შემდეგი -- მსჯელობის საგნიდან, ე.ი. *A*-დან რომ რაიმე შინაარსის გამოტანა შევძლოთ „ეს *A* უნდა იყოს არც წმინდა *A* და არც *A*, რომელიც შეიცავს *B*-ს, არამედ *A*, რომელიც დაკავშირებულია საერთოდ რაღაც სხვასთან“ (5.გვ.28). სწორედ აქ ფიქსირდება ონტოლოგიურის პრიმატი. ამას ფრანკი შემდეგნაირ ინტერპრეტაციას უკეთებს: ყოველი შინაარსი, რომელიც საგნის შესახებ გამოითქმის არის ამ საგნის მხოლოდ ერთ-ერთი მხრით წარმომჩენი. მაგ., ავიღოთ მსჯელობა „**ტყვია** არის **ლითონი**“. **ტყვია** აქ აშეარად თამაშობს ლოგიკური ქვემდებარის როლს და ის არაა იგივეობრივი **ლითონისა**. თუკი ისინი იგივეობრივი იქნებოდნენ, მაშინ არც გვექნებოდა არავითარი მსჯელობა. ახლა უკვე ვიცით, რომ ჩვენი უფლება, რომლითაც **ტყვიის** შინაარსთან ვაკავშირებთ **ლითონის** შინაარსს, ეფუძნება იმას, რომ ტყვიის ცნებაში ჩვენ ვგულვობთ არა მხოლოდ ამ მოცემულ შინაარსს ვიწრო აზ-

რით (არა მხოლოდ **ტყვიობას**, როგორც ასეთს, რამეთუ ამ მნიშვნელობით **ტყვია** არის მხოლოდ **ტყვია** და მეტი არაფერი), არამედ ამ მოცემულ შინაარსს რაღაც განუსაზღვრელ ჭარბთან, უხვთან კავშირში. საიდან გაჩნდა ეს სიჭარბე და რაში მდგომარეობს ის? პასუხი აშკარაა: **ტყვია**, მისი სპეციფიკური შინაარსის აზრ-გაგებით, რომელიც განსაზღვრულია იგივეობის კანონით, იმთავითვე მოიაზრება როგორც უფრო ფართო მთლიანობის მომენტი და სხვაგვარად შეუძლებელია. **ტყვია** -- „ეს ნიშნავს ისეთ რაღაცას, რაშიც არის სპეციფიკური **ტყვია-მომენტი**, რომლითაც იგი არ ამოიწურება“. იმიტომ, რომ ეს რაღაც არ ამოიწურება **ტყვიობით**, მე შემიძლია მასში აღმოვაჩინო კიდევ სხვაც, მაგ., სახელდობრ **ლითონობა**, ამ უკანასკნელში კიდევ სხვა და ა.შ.

მაშასადამე, ჩვენი მსჯელობა, რომელშიც ლოგიკური ქვემდებარის -- *A*-ს შინაარსი, შეუძლებელია ვიაზროთ სხვაგვარად, თუ არა უფრო განუსაზღვრელად ფართო შინაარსთან -- *x* -თან, კავშირში, ფორმალურად მიიღებს შემდეგი ტოლობის სახეს -- „*A* არის *B* = *Ax* არის *B*“ (5.გვ.28).

ეს განუსაზღვრელი არის საწყისი **ყოვლადერთიანობა**, რომლიდანაც ყველა შესაძლო შინაარსი ამოიზრდება, მათ შორის შემეცნების საგანიც შემმეცნებელი სუბიექტის ჩათვლით (ისიც ხომ შეიძლება იქცეს შემეცნების საგნად?) და ცნობიერების შინაარსიც, როგორც ცოდნა ამ საგნის შესახებ.

როგორც ვხედავთ, ყველა იმ ფილოსოფოსთან, რომელთაც შევეხეთ ზემოთ, საბოლოოდ მივდივართ რაღაც ისეთ საწყისთან, ონტოლოგიურ სავსეობასთან, რომელიც აბსოლუტურად თვითკმარი და ყოვლისმომცველია.

2 რელიგიური გამოცდილება

ა) „**ლმერთ-კაცობრივი სინთეზი**“

ვ.სოლოვიოვი, არაერთი წყაროს მიხედვით (რომელიც შეჯამებულია ნ.ლოსკის „რუსული ფილოსოფიის ისტორიაში“), ხასიათდება როგორც დიდი სულიერ-რელიგიური კრიზი-

სების ქარცეცხლში გამოვლილი ადამიანი. მისთვის არცთუ იშვიათი იყო ერთგვარი გამოცხადებითი ხილვები და წინასწარმეტყველური სიზმრები, რომელიც შემდგომ მის ცხოვრებაში არაერთხელ ამხდარა. ხილვები მას თან სდევდა სამშობლოში, ლონდონში -- კვლევითი მუშაობისას, ეგვიპტეში მოგზაურობისას და ა.შ. მას არ გააჩნდა მუდმივი საცხოვრებელი ადგილი, ვერ იცავდა, მაგ., მწყობრ კვებით განრიგს და ყველაფერი ეს მის გარეგნობაზეც ისახებოდა, წააგავდა ხატებზე დახატულ წმინდანებს. უბრალო ხალხი სასულიერო პირად აღიქვამდა და როგორც მღვდელს ისე მიმართავდნენ. მიუხედავად ამ ყველაფრისა, მიუხედავად სასულიერო აკადემიაში სწავლისა და მრავალ სასულიერო პირთან (მათ შორის კათოლიკური თუ მართლმადიდებლური ეკლესიის, იეზუიტთა ორდენის მაღალჩინოსნებთან) ახლო კავშირ-ურთიერთობისა იგი არ შედგა საეკლესიო მოღვაწეობის გზაზე, რამეთუ მიაჩნდა, რომ „ბერ-მონაზვნობას იდესლაც გააჩნდა თავისი უმაღლესი დანიშნულება, მაგრამ ახლა დადგა დრო არა წუთისოფლიდან გაქცევისა, არამედ მასში შესვლისა, რათა გარდავსახოთ იგი“ (1.გვ.107).

თავიდან ისიც მოდური მატერიალისტური თეორიებით იყო გატაცებული, ხატებიც კი გადაუყრია სახლიდან. რელიგიის როლსა და მნიშვნელობაზე სოლოვიოვი იმ კრიზისული პერიოდის, ათეისტური ეტაპის გადაღახვის შემდგომ ალაპარაკდა, რომელიც მისი ცხოვრების საკმაოდ ადრინდელ, ახალგაზრდობის დროინდელ პერიოდში მოხდა და რომელიც გამოწვეული. ყოფილა პირველი უილბლო სიყვარულით (1.გვ.92-93).

მის ფილოსოფიურ ევოლუციას, რომელსაც რამდენიმე რელიგიურად ორიენტირებულ საფეხურად ყოფენ (მაგ., ე.ნ.ტრუბეცკოვი და დ.ნ.სტრემოუხოვი) – 1. თეოსოფიური, 2. თეოკრატიული და 3. თეურგიული (1.გვ.107) -- მკაფიო ხაზად გასდევს ე.ნ. **მთლიანობის იდეა:** ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებას იგი ადამიანური ბუნების ღვთაებრივ ბუნებასთან დაბრუნება-შეერთებაში ხედავს, რელიგიური ცნობიერების უმაღლეს მისწრაფებად მსოფლიო ეკლესიათა, მაგ., კათოლი-

კური, მართლმადიდებლური და პროტესტანტული, გაერთიანებას სახავს, შემეცნების უმაღლეს გამოვლინებად მეცნიერული, ფილოსოფიური და რელიგიური ცოდნის სინთეზს მიიჩნევს და ა.შ.

ხსენებული იდეის დემონსტრირება რელიგიის მისეული განმარტება: „ზოგადად და განყენებულად რომ ვთქვათ, რელიგია არის ადამიანისა და სამყაროს კავშირი უპირობო საწყისთან, ყოველი ყოფიერის ერთმომცველობა“ (2.გვ.32).

სოლოვიოვის დახასიათებით, უპირობო საწყისთან ამგვარი ტოტალური კავშირი თანამედროვე ისტორიულ ეტაპზე მთლიანად მოშლილია და ევროპულ-ქრისტიანული კულტურა უკიდურეს რელიგიურ კრიზისში იმყოფება. ამ კრიზისის ფესვები, ცხადია, თავად ქრისტიანულ შუასაუკუნეებში ძევს, მაგრამ მისი ოფიციალური გაცხადება მოხდა საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის მიერ, რომელმაც უარყო რა ლვთაებრივი კანონის უზენაესობა, უმაღლეს სამართლიან ინსტანციად ადამიანური კანონი გამოაცხადა, ხოლო უმაღლეს ღირებულებად -- თავისუფლება და თანასწორობა, რომელიც უნდა მორიგდნენ და ხორცი შეისხან **ძმობაში**. რუსი ფილოსოფოსის აზრით, ეს აღიარება მხოლოდ აღიარებად დარჩა და მან რეალური განხორციელება ვერ ჰპოვა. ასე იმიტომ მოხდა, რომ ეს იდეები არ ეფუძნებოდნენ ე.წ. მორალურ პრინციპს, არამედ მხოლოდ იურიდიულს, რომელიც ადამიანის ღრმა სულიერ-ლვთაებრივი სიღრმიდან არ მომდინარეობს. იურიდიული პრინციპი, რომელიც რევოლუციის შემდგომ გახდა დომინანტური, ჰირობითა, იგი ადამიანთა მიერ თავისებურად შეიძლება იქნეს დაწესებული და მოხმარებული. რევოლუციამ, რომელმაც „ფეოდალურ-მონარქიული ძალაუფლება ჩაანაცვლა კაპიტალისა და ბურჟუაზიის ძალაუფლებით“ (2.გვ.35), ვერ გააცნობიერა, რომ „უფლებრივი თანასწორობა სრულიად არაფერს ნიშნავს ძალთა თანასწორობის გარეშე“ (2.გვ.35). ძალთა უთანასწორობა კი კვლავაც ძალაში დარჩა.

სოციალისტურმა იდეებმა მიზნად ამოიღო ამ უთანასწორობის აღმოფხვრა და მისი მიღწევის საშუალებად ქონებრივი უთანასწორობის გადაღახვა მიიჩნია. მისი აზრით, სა-

მართლიანობა მოითხოვს, რომ ქონება ეკუთვნოდეს მათ, ვინც მას, ანუ დოვლათს ქმნის (იურიდიული პრინციპი - ი.გ.), ე.ი. მუშათა კლასს. მაგრამ ამით მხოლოდ როლები შეიცვლება და პრობლემა პრობლემად დარჩება.

სოლოვიოვის აზრით, პრობლემურობის თავი და თავი იმაში მდგომარეობს, რაც ყველას მხედველობიდან რჩება: „ჯერ არავის დაუსაბუთებია, რომ ადამიანთა დაყოფა, ანუ ერთი რომ მხოლოდ კაპიტალისტები უნდა იყვნენ და მეორენი მხოლოდ მუშები, არის აუცილებლობით ნაკარნახევი“ (2.გვ.37). და ის, თუ ვის ხელში იქნება ქონება გადაცემული ვერაფარს შველის საკითხის სიმწვავეს. ეს ასე იქნება, სანამ იურიდიულის ნაცვლად არ ვიხელმძღვანელებთ ზნეობრივი პრინციპით. ამ ორ პრინციპულ განსხვავებაზე დაფუძნებულ „ქრისტიანობასა და სოციალიზმს შორის, ამ მიმართებით, ის პატარა განსხვავებაა, რომ ქრისტიანობა მოითხოვს ყველაფრის გაცემას (ზნეობრივი პრინციპი-ი.გ), ხოლო სოციალიზმი -- სხვისთვის წართმევას (2.გვ.38).

ზნეობრივი პრინციპი, რომელიც სიყვარულს ეფუძნება, არის ერთადერთი სწორი სახელმძღვანელო ორიენტირი, რომელზეც უნდა დაშენდეს წუთისოფლური ყოფა-ცხოვრება. ეს უკანასკნელი ან უფლის ნებას უნდა ემყარებოდეს, და მაშინ მისი საფუძველი ზე-ადამიანურ, აბსოლუტურ ინსტანციაში იგულვება, ან ადამიანურ ნებას, და მაშინ მის საფუძველს სუბიექტური, ფარდობითი ხასიათი აქვს. ადამიანური ნება, რომელიც ეგოისტური ზრახვებითაა გამსჭვალული და არად დაგიდევთ არაფერ აბსოლუტურს, ბოროტების წყაროა, რომელიც თითქოს ერთი ბოროტების აღმოვალენის ცდილობს, მაგრამ მეორეს კი ამყარებს. გამომდინარე აქედან, სოლოვიოვი დაასკვნის, რომ „თუ საზოგადოებრივი უსამართლობის ფესვები ეგოიზმშია, მაშინ საზოგადოებრივი სამართლიანობა უნდა ეფუძნებოდეს მის საწინააღმდეგოს, ანუ თვითუარყოფისა და სიყვარულის პრინციპს“ (2.გვ.38). სიყვარულის წყარო უფალი უნდა იყოს და ღვთაებრივი ინსტანციიდან მომდინარობდეს.

სოციალიზმი და, მის მხარდამხარ, პოზიტივიზმი, ადამიანს მხოლოდ ბუნების ნაწილად, ნატურალურ არსებად მი-

იჩნევს. რა თქმა უნდა, ადამიანი ბუნებრივი არსებაცაა, მაგრამ არა მხოლოდ. ბუნებაში მეფობს თვითგადარჩენის ინსტინქტი. ადამიანებიც, რომელნიც დაბადებითვე განსხვავებულ ძალებს, უნარებს და შესაძლებლობებს ფლობენ, იმთავითვე ბუნებრივად არათანასწორნი არიან და, ხსენებული ინსტინქტიდან გამომდინარე, ძალადობრივად იქვემდებარებენ ერთმანეთს. შესაბამისად, „ბუნებრივი კაცობრიობა არანაირად არ წარმოადგენს **ძმობას**“ (2.გვ.40). ამიტომ „ადამიანთა მიმართ სიყვარული და თვითშეწირვა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა მათში ხორცს ისხავს უპირობო, ადამიანებზე ზემდგომი საწყისი, რომელთან მიმართებაშიც ყველა ერთნაირად წარმოადგენს უსამართლობას და ყველა ერთნაირად უნდა განუდევს ამ უსამართლობას“ (2.გვ.39). „რამდენადაც ყოველი ადამიანი შეკრულია საერთო უპირობო ერთიანობაში, რომელსაც ისინი მიემართებიან როგორც განსხვავებული, მაგრამ ერთნაირად აუცილებელი ელემენტები, ამდენად ისინი ერთმანეთისთვის წარმოადგენენ სრულ სოლიდარობას, ანუ ძმობას. ამ თვალსაზრისით რელიგიური საწყისი გვევლინება თავისუფლების, თანასწორობისა და ძმობის განხორციელების ერთადერთ ნამდვილ საწყისად“ (2.გვ.42).

რელიგიური ცნობიერება თავისთავად, ერთხელ და სამუდამოდ როდია ფორმირებული. მას, სოლოვიოვის აზრით, გააჩნია თავისი აღმავალი საფეხურები. იგი სამ ასეთ საფეხურეობრივ ფორმას გამოყოფს. პირველ საფეხურად უნდა მოვიაზროთ, პოლითეიზმი ე.წ. ბუნებრივ რელიგიებთან -- ტოტემიზმი და ა.შ. -- ერთიანობაში. აქ „ღვთაებრივი საწყისი ჩამალულია ბუნებრივ მოვლენათა წიაღში... და მე მას ვუწოდებ ბუნებრივ ანუ უშუალო გამოცხადებას“ (2.გვ.68-69). მეორე საფეხურის სამაგალითო ფორმას წარმოადგენს ბუდიზმი, რომლის ძირეული აზრიც ყოველგვარი ბუნებრივის უარყოფაში, მისგან განდგომაში მდგომარეობს. აქ „ღვთაებრივი საწყისი გვეცხადება ბუნებრივისადმი თავის განსხვავებულობასა და დაპირისპირებულობაში, როგორც მისი უარყოფა, ანუ არარა... ამ უარყოფითი თავისუფლების გამომამჟღავნებელ საფეხურს, რომელიც გამოირჩევა თავისი პესიმისტური

და ასკეტური ხასიათით, მე ვუწოდებ უარყოფით გამოცხადებას”(2.გვ.69). მიუხედავად ამ საფეხურის უარყოფითის ნიშნით დახასიათებისა, მას მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება შემდგომი საფეხურის მიმართ, როგორც მაცხოვარი ამბობს -- ჩვენ ვკარგავთ ჩვენს სულს, რათა კვლავ მოვიპოვოთ იგი; ე.ი. ჰოყვაფას წინ უსწრებს უარყოფა, სულიერ ამაღლებას -- დაცემა, აღდგომას -- სიკვდილი და ა.შ.

რაც შეეხება მესამე და უმაღლეს საფეხურს, მასზე გადასვლა სოლოვიოვთან მოიცავს მთელ მის რელიგიის ფილოსოფიურ-ისტორიულ წიაღსვლებს (რაშიც მისი ფილსოფოსობის ვირტუოზულობა მართლაც აღტაცების ღირსია), რასაც ჩვენ აქ სრულად ვერ გადმოვცემთ.

სოლოვიოვი ამ გადასვლას იწყებს პლატონიდან და იუდაიზმზე გავლით მიდის ალექსანდრიულ-ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიასთან და ახალ აღთქმასთან. მას მიაჩნია, რომ ის, რაც ახალ აღთქმაში გაცხადდა რელიგიური ცნობიერებით, შემეცნებით-თეორიულ დონეზე გაცხადდა ნეოპლატონიკოსებთან და შემდგომ ეკლესიის მამებთან, მაგ., ორიგენთან.

ის დიდი შემოტრიალება, რომელიც რელიგიური ცნობიერების მესამე, ანუ დადებითი გამოცხადების საფეხურთან მიდის, გარდამტეს ეტაპს პლატონიზმისა და იუდაიზმის შეპირისპირებაში აღნევს და იმ გეოგრაფიულ არეალში, სადაც ამ ორი კულტურის შეხვედრა მოხდა, საფუძველს უყრის ქრისტიანობის წარმოშობას. ეს უკანასკნელი, ღმერთის ბუნების შესახებ, ამ ორი ცალმხრივი თვალსაზრისის სინთეზსა და განვითარებას წარმოადგენს.

იუდაისტურმა შეხედულებებმა ახალი ეტაპი შექმნა იმ აზრით, რომ ღმერთი პირველად აქ იქნა წარმოდგენილი როგორც წმინდა **მე**, როგორც უზენაესი პიროვნება, რომელიც თავისი წებით მართავს ისრაელის ხალხს და უწესებს მათ მოქმედების აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონე კანონებს. აბსოლუტურია ეს კანონები იმ აზრით, რომ იგი არაა რომელიმე კონკრეტული პირის მიერ დადგენილი და, მაშასადამე, კონკრეტულის კერძო გადახვევებს არ ითვალისწინებს.

მაგრამ სოლოვიოვს ეს არ მიაჩნია ღმერთის ცწებითი შინაარსის სისრულისთვის საკმარისად: „არის რა პიროვნება, ანუ ფლობს რა პირად ყოფიერებას, იგი წარმოადგენს აგრეთვე უპირობო შინაარსაც, ანუ იდეას, რომელიც ავსებს ამ პირად ყოფიერებას. ღვთაება უფრო მეტია თავის პირად ყოფიერებაზე, თავისუფალია მისგან, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ არ ფლობს მას (ეს ცუდი თავისუფლება იქნებოდა), არამედ ფლობს რა მას, მხოლოდ მისით არ ამოიწურება და გააჩნია სხვა განსაზღვრულობაც, რომელიც მას ხდის პირველისგან დამოუკიდებლად“ (2.გვ.99-100).

„ღვთაებრივი სინამდვილის ორი აუცილებელი მომენტიდან: პირადი, ანუ სუბიექტური და იდეალური, ანუ ობიექტური, ელინისტურმა ხედვამ აღიქვა და გარკვეული აზრით გამოხატა (პლატონთან - ი.გ.) მხოლოდ მეორე. ხოლო იუდაიზმა, რომელიც ამ მიმართებით წარმოადგენს ელინიზმის სრულიად საპირისპიროს, პირიქით, აღიქვა და, გარკვეული აზრით, გამოხატა (ძველი აღთქმით - ი.გ.) პირადი, ანუ სუბიექტური სინამდვილის პირველი მომენტი, შეიძეცნა რა ღმერთი, როგორც არსებული, ანუ ნმინდა **მე**“ (2.გვ.100).

რამდენადაც იეჰოე „არის ის, რაც არის“, ანუ აბსოლუტური **მე**-ს ყოფიერება და მას არ უპირისპირდება რაიმე სხვა აბსოლუტი, არ ხვდება რაიმე წინააღმდეგობა, ამდენად იგი გვევლინება კანონის უპირობო დამწესებლად. ადამიანი ამ კანონებს ბრმად უნდა დაემორჩილოს, რაოდენ მკაცრიც არ უნდა ეჩვენოს ის.[†] თუ ადამიანური ნება მხედველობაში არ მიი-

* ეცხადება რა მოსეს, იეჰოე სწორედ ასე გამოთქვამს თავის სახელს -- მე ვარ, რომელიც ვარ - ი.გ.

[†] სწორედ ეს გამოარჩევს, მაგ., ლოსკისეულ თეორიას თავისუფლების შესახებ. ძველი აღთქმისეული შეხედულებების ამ ნიშნიდან -- ღმერთის მიერ დადგენილი აბსოლუტური კანონი -- გამომდინარე თავისუფლება შეუძლებელი ჩანს. ამიტომ ლოსკი ღმერთის დადგენილებას კანონად კი არა ნორმად აღიქვამს. ნორმა შეიძლება აღასრულოს ადამიანმა (ამ დროს ის სიკეთის გზით მიდის) და შეიძლება არა (მაშინ ის ბოროტების გზას ადგება) და ეს ქმნის თავისუფლების შესაძლებლობის პირობას.

ღება ღმერთის მიერ, მაშინ მისი აბსოლუტური ნებით რაიმეგვარ ქმედებას თვითნებობის ელფერი ეძლევა. თვითნებობა კი იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი მუდმივ შიშია, რამეთუ მან არ იცის როდის რას დაატეხს ღმერთი თავს. ცხადია, რომ ღმერთის სრულბუნებოვნების წარმოდგენა ამ ეტაპზე ვერ შეჩერდება. ღმერთი, როგორც ყველაფრის უპირველესი საფუძველი და ადამიანის უკანასკნელი იმედი, შიშის მთესველი არ უნდა იყოს. სწორედ ამ ხარვეზს ასწორებს, სოლოვიოვის აზრით, იუდაიზმისა და ელინიზმის შეხვედრა. ის რაც პლატონის მემკვიდრეობაზე ნეოპლატონიკოსებმა ააგეს, ანუ ის, რაც მათ ცნებით დონეზე თეორიულად განაცხადეს -- მხედველობაში გვაქვს უმაღლესი სიკეთის იდეიდან ყოფიერების ემანაციის შესახებ მოძღვრება -- ახალ აღთქმაში რეალურისტორიულად გაცხადდა.

ღმერთი აქაც შეიძლება იყოს აბსოლუტური პიროვნება (იმ აზრით, რომ მისი ნება შეუძლებელია რაიმე შეზღუდვას წააწყდეს), მაგრამ მისი გამოვლენის ფორმა თვითნებობა და შიში კი არა, არამედ თანაგრძნობა და სიყვარულია. ელინისტური უმაღლესი იდეალური სააწყისის დაკავშირება ღმერთის ბუნებასთან ხომ იმას ნიშნავს, რომ ღმერთს მიენერება სიკეთის ნიშანი, ღმერთი ყოვლადკეთილია. სიკეთე კი წარმოუდგენელია სიყვარულის გარეშე. სიკეთე, რომელიც სიყვარულის გარეშე აღსრულდება ანგარებასთან ან გაუცნობიერებელ ქმედებასთანაა წილნაყარი. მაშასადამე, სიკეთე წარმოუდგენელია სიყვარულის გარეშე, ხოლო სიყვარული -- თანაგრძნობის, ან შეგნებულობის გარეშე. შეგნებულობაში ჩვენ გვესმის სხვის ადგილზე, სხვის მდგომარეობში საკუთარი თავის დაყენების უნარი; მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გახდე სხვისი ყოფიერების თანაზიარი.

სწორედ ამ თანაზიარობის, შეგნებულობისა და სიყვარულის აპოგეასთან გვაქვს საქმე ახალი აღთქმის შემთხვევაში. უფალი, რომელსაც უანგაროდ და უსაზღვროდ უყვარს ადამიანი (არა მანდამაინც ისრაელის ძენი), არათუ უბრალოდ გარეგანად ცდილობს სხვის მდგომარობაში შესვლას, არამედ თავად ხდება ეს სხვა, ანუ ადამიანი -- ძე ღვთისა. იგი

განკაცებული შემოდის ადამიანთა ისტორიის მსვლელობაში, როგორც რეალური ისტორიული პიროვნება, და წუთისოფ-ლური ტანჯვა-ვაების მთელ ტეირთს, მის უკიდურეს ფორმა-ში, საკუთარ თავზე განიცდის. ეს მომენტი არის სრულიად ახალი სიტყვა რელიგიური ცნობიერების ამაღლებაში. სოლო-ვიოვის აზრით აქ უმთავრესია „ყოვლადერთიანი ღმერთის თვითგაცხადება... მართლაც ქრისტიანობის ორიგინალურობა მდგომარეობს არა ზოგად შეხედულებებში, არამედ დადებით ფაქტებში, არა მისი იდეის გონიერებაზე“ შინაარსებრივი შენიშვნა არამედ მის პირად გამოცხადებაში“ (2.გვ.107).

ბ) „ახალი შუა საუკუნეები“

გარდა ამისა, ამ ორიგინალურობით ხაზი ესმევა კიდევ ერთ ასპექტს, რომელზეც ნ.ბერდიავი, გრიგოლ ნოსელზე დაყრდნობით, ამახვილებს განსაკუთრებულ ყურადღებას; ესაა ადამიანის იმთავითვე ღმერთის მსგავსად და ხატად შექ-მნის ბიბლიური შესაქმის პუნქტი, ანუ ეს ნიშნავს, რომ პო-ტენციურად ღმერთისთვის ადამიანური ყოფიერება ისევე არ იყო რაღაც სრულიად უცხო, როგორც ადამიანისთვის არაა სრულიად უცხო ღვთაებრივი. ძველ, ეკლესიის მამათა თეო-რიებში ამ პუნქტს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მაგრამ შუა საუკუნეების სქოლასტიკურმა თეოლოგიამ სხვა გარემო-ებებზე გაამახვილა ყურადღება და იგი ჩრდილში მოექცა. დო-მინანტური როლი შეიძინა ადამიანის იმთავითვე ცოდვით და-ცემულობის დებულებამ. რამდენადაც ადამიანისთვის გან-მსაზღვრელი ხდება მისი ცოდვილიანობის შეგნება, რომელ-საც იგი მუდმივი მარხვითა და გულწრფელი ლოცვით უნდა ინანიებდეს (და მაინც არანაირი გარანტია არ გააჩნია რომ ამას შეძლებს, თუ ამაში უფალიც არ ჩაერთა, თუ უფალმაც არ ინება ეს), ამდენად მასში ჯერ იფარება და შემდგომ საერთოდ ქრება ღვთაებრივი „ნაპერნკალის“ სიწმინდე, რომლითაც და მხოლოდ რომლის თანდათანობით გაღვივებითაც ადამიანმა უნდა აღიდგინოს ღმერთთან თანაარსებობის ედემური ნეტა-

რება. ეს გაღვივება ნ.ბერდიაევის ტერმინოლოგიით თავსდება ისეთი ცნების შინაარსში, როგორიცაა **შემოქმედება**.

ნაშრომებში, “ხსნა და შემოქმედება”(7), რომელიც ნ.ბერდიაევმა მიუძღვნა ვ.სოლოვიოვის ხსოვნას, და „მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტება“(6)* ბერდიაევი ხაზგასმით აღნიშნავს რელიგიური კრიზისის სიმწვავეს თანამედროვე სამყაროში. მისი აზრით, ქრისტიანობის დასავლურმა ისტორიულმა სვლამ კრახი განიცადა. კათოლიციზმმა, რომელსაც იგი **ავტორიტეტისეულს** უწოდებს, და პროტესტანტიზმმა, რომელსაც **პირადი რწმენის** რელიგიად მოიხსენიებს, დაამყარა იურიდიზმის კულტი. აქ ადამიანსა და ღმერთს შორის ურთიერთმიმართებამ, ანუ ცოდვათა შენდობამ, საპროცესო გარიგების სახე მიიღო. ასევე დომინანტური შეიქნა იეროკრატიული საეკლესიო სისტემა, რომელიც უპირატესობას ანიჭებდა ანგელოსურ საწყისს, რაც არსებითად მედიატორულ-შუამავლური ფუნქციით ამოიწურება.† ადამიანმა დაკარგა ღმერთთან კომუნიკაციის პირადი გამოცდილების შანსი. ანგელოსური საწყისი გამოცხადების ხიდად იქცა, ხოლო ყოველდღიურ რეალურ შუამავლად დასახულ იქნა საეკლესიო იერარქიის წარმომადგენელი, რაც ანგელოსური იერარქიის მიწიერი ხორცშესხმას განასახიერებდა. ამგვარი შუა საუკუნეებისკენ დასაბრუნებელი გზა, ბერდიაევის აზრით, ფუჭია და მოჭრილი, „ახალი შუა საუკუნეები“ სხვა რამეს გულისხმობს.

დასავლეთმა შექმნა საეკლესიო სისტემა, რომელიც უკიდურესად ორგანიზებულ-ინსტიტუციონალიზირებულია, შექმნა ავტრიტეტულ ფილოსოფიასთა მემკვიდრეობაზე დამყარებული თეოლოგიური დოქტრინა და ამ მხრივ, ე.ი. სიზუსტისა და ორგანიზებულობის თვალსაზრისით, მეტისმეტიც კი გააკეთა. „დასავლეთი ძლიერია თავისი აზრობრივი წიაღ-

* ამ სტატიების ჩემეული ქართული თარგმანი შეგიძლიათ იხილოთ პირველი ქართული ფილოსოფიური საიტის ვებ-გვერდზე WWW.Philosophya.net -- ი.გ.

† ბერდიაევი განარჩევს ადამიანური, ანგელოსური და ღვთაებრივი ყოფიერების პლანებს, რასაც ემატება, ქრისტეს სახით, ღმერთ-კაცებრივი ყოფიერება, ქრისტე იყო ღმერთ-კაცი და არა ღმერთ-ანგელოსიო. შუა საუკუნეებრივმა იეროკრატიამ სწორედ ანგელოსური ყოფიერება გააუპირატესა და მთელი თავისი იერარქიზმი მასზე დაამყარაო, ამბობს ის ამ ნაშრომებში.

სვლების სირთულით, რეფლექსითა და კრიტიკით, დაზუსტებული ინტელექტუალიზმით. მაგრამ ყოველივე ეს მოპოვებულ იქნა შემმეცნებლის საწყის-ყოფიერთან, საწყის-სასიცოცხლო წყაროსთან კავშირის დაკარგვის ფასად... აზროვნება აღარ იძირებოდა ყოფიერების იდუმალ სიღრმეებში. სწორედ აქედანაა სქოლასტიკური ინტელექტუალიზმი, რაციონალიზმი, ემპირიზმი, უკიდურესი იდეალიზმი დასავლურ აზროვნებაში”(6).

რაც შეეხება მართლმადიდებლობას, მას „არ ჰქონია თავისი სქოლასტიკის ეპოქა, მან მხოლოდ პატრისტიკის ეპოქა გამოიარა“ (6), რითაც მასში პირვანდელი ქრისტიანობის სახე ურყვნელად შემორჩა და, ამიტომაც, ბერდიაევის აზრით, მასში ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა რაციონალურ სიზუსტესა და ავტორიტარულ დადგენილებებს. აქ უმთავრესია პრაქტიკული სულიერი და საეკლესიო გამოცდილება -- „მართლმადიდებლური ეკლესია განუსაზღვრელია რაციონალურ ცნებებში, ის გასაგებია მხოლოდ მასში მცხოვრებთათვის, მის სულიერ გამოცდილებასთან ნაზიარებთათვის... ჭეშმარიტი მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება არის სულიერ-გამცდილებითი ღვთისმეტყველება“ (6)

პატრისტიკის დიდმა წარმომადგენლებმა კლიმენტ ალექსანდრიელიდან მაქსიმე აღმსარებლამდე, რომელთაც ემყარება აღმოსავლური ქრისტიანობა, იმთავითვე დაგმეს ინდივიდუალურ სულთა ხსნის ეგოისტური ტენდენცია და „იყვნენ აპოკატასთეზისის, ანუ საყოველთაო ხსნისა და აღდგომის მომხრენი“ (6). გარდა ამისა, მართლმადიდებლობის მკაფიო ტრადიციული შტრიხია **თეოზისისა*** და **ესქატოლოგიურობის** ნიშანი, აგრეთვე ეკლესიური კოლექტივიზმი. ადამიანის სულიერი გამოცდილება უნდა ჩამოყალიბდეს ამ ნიშანთა შინარსის გათვალისწინებით. ადამიანის სულიერი ხსნა მისი დაკარგული სახის აღ-

* ნ.ლოსკოც ხაზგასმით აღნიშნავს: ის რომ “ნამდვილი, საბოლოო მიზანი არის გაღვთაებრივება (თეოზისი), აღიარებულია თითქმის ყველა იმ ეკლესიის მამის, განსაკუთრებით აღმოსავლელ ეკლესიის მამათა მიერ, რომელთაც უმსჯელიათ ამ საკითხზე“ (11.გვ.274).

დგენაში, ანუ ღმერთის ხატებისა და მსგავსების დაბრუნებაში, გაღვთაებრივებაში მდგომარეობს. თეოზისის პრინციპი გვეუბნება, რომ „გაღვთაებრივებას ექვემდებარება ადამიანთან ერთად მთელი ქმნილი სამყაროც“⁽⁶⁾. კი მაგრამ, როგორ გავიგოთ ეს? ბერდიავეის თანახმად, ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი ღმერთის თანაშემოქმედია. სამყაროს ქმნადობა არ დასრულებულა ძველი აღთქმისეულ შესაქმის ექვს დღეში -- „ქრისტეს მოვლინებას გააჩნია კოსმიური, კოსმოგონიური მნიშვნელობა; იგი გულისხმობს რაღაც ახლადექმნას, სამყაროს შესაქმის კიდევ ერთ დღეს“⁽⁶⁾, „სამყარო შექმნილია არა სუბიექტის, როგორც ამას ქადაგებდა კანტი ან ფიხტე, არამედ ღმერთის მიერ, მაგრამ იგი დასრულებული როდია, ეს პატივი ადამიანის ხვედრია“^(9.გვ.42-43).

ქრისტე მოვიდა არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ ყველაფერი ღვთისგანქმნილის სახსნელად. მრევლს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს ეს, და იბრძოდეს და შრომობდეს არა მხოლოდ საკუთარი სულის, არამედ მთელი სამყაროს გადასარჩენად. ამას ადამიანი შეძლებს მხოლოდ მაშინ, თუ იგი განმსჭვალულია გულწრფელი და საყოველთაო სიყვარულით. ხსნის ეს პროცესი უნდა გავიგოთ თანაშემოქმედებად. ადამიანი, ცხოვრობს რა ჭეშმარიტი ქრისტიანული მრნამსით, არა მხოლოდ ეკლესიაში, არამედ საერო ასპარეზზეც, აგრძელებს ქრისტესმიერ დაწყებულ ისტორიის სვლას. ისტორია კი გულისხმობს ქმნილის დინამიკას, რომელიც ქრისტიანობამდელი სამყაროსთვის უცხო იყო: „ისტორია მომდინარეობს ქრისტეს მოვლინების ფაქტიდან... ესაა მისტერია, რომელსაც გააჩნია თავისი დასაწყისი და დასარული“ (ქრისტეს მეორედ მოსვლა -- ი.გვ.(8.გვ.27), „ქრისტიანობამ მოგვცა ისტორიის იდეა იმით, რომ მან პირველად აღიარა ბოლომდე, რომ მარადისობა შეიძლება შემოვიდეს დროულში და პირიქით“^(8.გვ.28)). ქრისტიანობამ „დაამკვიდრა ისტორიული პროცესის დაძაბულობის განცდა, რომელიც არაქრისტიანი ხალხებისთვის, გარდა ეპრალთა, სრულიად არადამახასიათებელი იყო... წარმოიქმნა დიდი ქრისტიანული სამყარო -- დინამიკური, განსხვავებული ანტიკური სამყაროსაგან, რომელიც

არსებითად სტატიკური იყო "(8.გვ.28), რომელშიც ყველაფერი იმთავითვე განსაზღვრული იყო დემიურგის მიერ, მათ შორის ადამიანის პედიც; ამდენად, აქ ანულირებული იყო ჭეშმარიტი თავისუფლების იდეა, რომლის გარეშეც ისტორია წარმოუდგენელია. ანტიკური ხედვა მოვლენათა დინებისა წრიულია, არ გააჩნია დასაწყისი და დასასრული, ყველაფერი კვლავაც და კვლავაც მეორდება. ქრისტიანობამ ეს ყველაფერი შეცვალა და ამაშია მისი დიდებულება.

მაშასადამე, ისტორია იწყება ქრისტეს მოვლინებით და სრულდება მისი მეორედ მოსვლითა და საყოველთაო აღდგინებით. ეს უკანასკნელი კი მოითხოვს მზაობას, რომელსაც ქრისტიანობამ უნდა მიაღწიოს ისტორიის მსვლელობაში. მზაობა გულისხმობს გარდასახვას, ადამიანის სულისა და სამყაროს ფერისცვალებას. ამ საქმეს კი სჭირდება შემოქმედებითი აქტივობა, რომლის უმაღლესი მასტიმულირებელიცაა საყოველთაო სიყვარული. სიყვარული არ სცნობს არანაირ საზღვრებს, მათ შორის ეგოიზმისა და ვიწრო ეკლესიური კონფესიონალიზმის საზღვრებს. ეს სიყვარული ერთიანად უნდა გამომჟღავნდეს ეკლესის შიგანაც, როგორც ქრისტეს განსხეულებაში თანამოძმებთან ერთად ყოფნა, და მის გარეთაც, საერო ცხოვრებაში.

ბერდიავს სიყვარულით ნასაზრდოები შემოქმედებითი აქტივობა ფართოდ ესმის; შემოქმედება არ გულისხმობს მხოლოდ ხელოვნებას -- შემოქმედება ახლის ქმნაა, იმისა, რასაც თავის მთლიანობაში ბუნებრივად მანამდე ადგილი არ ჰქონია. ამდენად, შემოქმედებაა მეცნიერული აღმოჩენაც, ფილოსოფიური თუ რელიგიური მოძღვრების აგება-დაფუძნებაც და, რაც მთავარია, პიროვნების რეალიზაცია ადამიანის მიერ. ეკლესიამ დიდი შეცდომა დაუშვა, როცა უმთავრესად გამოაცხადა ინდივიდის მიერ საკუთარი სულის ხსნისთვის მოღვაწეობა, ხოლო შემოქმედებითობა, უკეთეს შემთხვევაში, მეორე და მესამე რანგის მნიშვნელობის საერო საქმიანობად შერაცხა. პირვანდელი ქრისტიანობა, რომლის პატრისტიკულ მემკვიდრეობასაც იუნჯებს აღმოსავლური ქრისტიანობა, ასე არ ფიქრობდა. გრიგოლ ნოსელი ადამიანს ღმერთის ხატად აღიქვამდა და არა ცოდვით-დაცემულად. ცოდვით დაცემა ადამიანის იმთავითვე დაყოლი-

ლი მდგომარეობა კი არა, მეორადი ვითარებაა. ადამიანის ღვთის ხატება და მსგავსება შემოქმედებითობაა. ღმერთი უპირველეს ყოვლისა, შემოქმედია. შემოქმედებას კი ახორციელებს პიროვნება, რომელიც თავისუფალი აქტივობის განმხორციელებელი ინსტანციაა. ის, რასაც ეკლესიურად სულიერი ამაღლებისთვის მოღვაწეობას უწოდებს, აგრეთვე შემოქმედებაა, რამეთუ ესეც პიროვნების გამოვლენის ერთერთი გზაა.

ამ გზიდან გადახვევამ და ადამიანის ცოდვითადცემულობაზე აქცენტირებამ „ეკლესია დაამსგავსა სამკურნალო პუნქტს, სადაც ხდება ცალკეულ სულთა მიღება სამკურნალოდ“⁽⁷⁾. გარდა ამისა, ეკლესიამ საერო საქმიანობისგან განდგომით დაკარგა თავისი გავლენიანობა წუთისოფლურ ყოფაზე. ადამიანები ყოველდღიურად ვეღარ გრძნობენ ქრისტიანული თანადგომის აქტიურ გამოვლენას სასულიერო პირთა მხრიდან. ყოველივე ეს უნდა დაიბრუნოს ეკლესიამ და ამასთან ერთად შეითავსოს შემოქმედებითობა ფართო გაგებით. ეკლესიამ შემოქმედების მსვლელობას უნდა მისცეს ქრისტიანული სიკეთითა და სიყვარულით ქმნადობის ორიენტირები. ის შემოქმედება, რომელიც დღეს ანტიქრისტიანული ორიენტირებით მიიკვლევს გზას დემონურია, ანუ ბოროტებას შეგნებულად თესავს: „ცარიელ ადგილზე, რომელიც გაჩნდა ქრისტიანულ სამყაროში ანტიქრისტემ დაიწყო თავისი ბაბილონის გოდოლის შენება და ამ საქმიანობაში ძალიან დაწინაურდა“⁽⁷⁾. ანტიქრისტიანული შემოქმედება კრიზისში შევა გარდუვალად და ქრისტიანობამ, მართლმადიდებლობის წინამძღვროლობით, უნდა გაიმარჯვოს მასზე, რათა დადგეს „ახალი შუასაუკუნეები“.

3. „პიროვნება და თავისუფლება“

პიროვნების ცნება ცენტრალური მნიშვნელობისაა რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში და იგი პირდაპირ კავშირშია ქრისტიანობასთან, ისევე როგორც ისტორიის ცნება. „პიროვნება არის ის, როთიც ადამიანი ღმერთის ხატი და მსგავსია“^(10.გვ.86). ღმერთი, უპირველეს ყოვლისა, შემოქმედია და იგივე ითქმის ადამიანზეც, რომელშიც დავანებულია, ლოსკის

ტერმინოლოგით რომ ვთქვათ, „სუბსტანციალური შემოქმედი“, ანუ პიროვნება.

სოლოვიოვის აზრით, ადამიანი არის ყველაზე მნიშვნელოვანი პრობლემა არა მხოლოდ ფილოსოფოსისთვის: “ადამიანი საკუთარი თავისითვის არის ყველაფერი, მაგრამ ამავდროულად მისი არსებობა ყოველთვის არის პირობითი და პრობლემატური”(2.გვ.49). პოზიტივიზმი და მატერიალიზმი, რომელიც მხოლოდ ერთ-ერთია უამრავ სხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის, მიუტევებელ შეცდომას სჩადის, როცა ადამიანს განიხილავს როგორც რიგით მოვლენას სხვა სამყაროულ მოვლენათა შორის. ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე მოვლენა, მატერია ან ფაქტი. „ადამიანს არ სურს იყოს მხოლოდ ფაქტი, მოვლენა, და ეს არ-ნდომება* უკვე მიანიშნებს, რომ ის ნამდვილად არ არის მხოლოდ ფაქტი ან მოვლენა, არამედ რაღაც უფრო მეტი. ასეა, აბა სხვას რას ნიშნავს ის, რომ ფაქტს არ უნდა იყოს მხოლოდ ფაქტი? მოვლენა, რომელსაც არ უნდა იყოს უბრალოდ მოვლენა“(2.გვ.50). მიუხედავად ამისა, ადამიანის ზე-ფაქტობრივი ამაღლებულობის დემონსტრირებისთვის არ კმარა მითითება მხოლოდ ნდომებასა და სურვილზე. მას არა მხოლოდ უნდა, რომ არ იყოს უბრალოდ ფაქტი, არამედ შეუძლია გახდეს ზე-ფაქტი, ანუ პიროვნება: “ადამიანური პიროვნება არა მხოლოდ უარყოფითად უპირობო (ე.ი. უარყოფს ფაქტობრიობას), ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მას არა მხოლოდ არ სურს და არ უნდა დაკმაყოფილდეს არავითარი პირობითი, ზღვარდებული შინაარსით, არამედ მას შეუძლია მიაღწიოს დადებით უპირობობასაც, ანუ ის შეიძლება დაეუფლოს ყოვლისმომცველ ერთიან შინაარსს, ყოფიერების საგვარებას და ეს უკანასკნელი არაა ფანტაზია ან სუბიექტური მოჩვენება, არამედ იგია ნაღდი, ძალებით აღსავსე სინამდვილე.[†] ამგვარად, რწმენა ადამიანური პიროვნე-

* აქ უკვე ჩანს ის, რაზეც ლოსკი დააფუძნებს თავის თვალსაზრისს ფორმალური თავისუფლების შესახებ.

† სოლოვიოვს ამის განცხადების უფლებას აძლევს როგორც აზრობრივი მეტაფიზიკურ-ონთოლოგიკური წიაღსვლები, ანუ ინტელექტუალური ინტუიცია, ასევე რელიგიური გამოცდილება, ანუ მისტიური ინტუიცია.

ბისადმი არის, ამავე დროს, რწმენა ღმერთისადმი, რამეთუ ღვთაებრიობა ეკუთვნის ადამიანსაც და ღმერთსაც, ოლონდ იმ განსხვავებით, რომ ღმერთს ის ეკუთვნის მარადიულ სინამდვილეში, ხოლო ადამიანის მიერ მხოლოდ მიიღწევა, შეიძლება მოპოვებულ იქნეს; ისე კი, ჩვეულებრივ ვითარებაში ის მასში მოცემულია მხოლოდ პოტენციურად ან სურვილის სახით. ადამიანური **მე** უპირობოა პოტენციურად და უბადრუკია სინამდვილეში. ამ წინააღმდეგობიდან წარმოდგება ბოროტება და ტანჯვა, არა-თავისუფლება, ადამიანის შინაგანი მონობა. გათავისუფლება ამ მონობისგან შეიძლება მდგომარეობდეს მხოლოდ იმ უპირობო შინაარსის, ყოფიერების სავსეობის მიღწევაში, რომელიც ფუძნდება ადამიანური **მე**-ს უსასრულო ლტოლვაში. „შეიცანით ჭეშმარიტება და ის გაქცევთ თქვენ თავისუფლად“. მანამ, სანამ ადამიანი ამ უპირობო შინაარსს დაეუფლება ცხოვრებაში, ის უნდა სწვდეს მას ცნობიერებაში. იმისთვის, რომ მან შეიცნოს იგი, როგორც ნამდვილობა თავის გარეთ, ჯერ უნდა შეიცნოს ის, როგორც იდეა თავის თავში. დადებითი რწმენა იდეისადმი გულისხმობს მისი ხორცშესხმისადმი რწმენას, ვინაიდან განუხორციელებელი იდეა არის მოჩვენება და სიყალებე, და თუ სიბრიყვეა ღმერთის არ-რწმენა, კიდევ უფრო დიდი სიბრიყვე მისი ნახევრად რწმენაა. რელიგიის ძველი ტრადიციული (არა ქრისტიანული--ი.გ.) ფორმები ამოდიან ღმერთისადმი რწმენისან, მაგრამ არ მიჰყავთ ეს რწმენა ბოლომდე (გამოცხადებამდე, ქრისტედ განკაცებამდე--ი.გ.). თანამედროვე არარელიგიური ცივილიზაცია ამოდის ადამიანისადმი რწმენიდან, მაგრამ ისიც არათანმიმდევრულია, არ მიჰყავს თავისი რწმენა ბოლომდე. ორივე ამ რწმენის -- რწმენა ღმერთისადმი და რწმენა ადამიანისადმი -- ბოლომდე მიყვანა და განხორციელება კი თავს იყრის ერთიანსა და სრულ ჭეშმარიტებაში, რომელსაც ღმერთ-კაცებრიობის ჭეშმარიტება ჰქვია.“(2.გვ.54-55).

სოლოვიოვი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, სამყაროს მეტაფიზიკურ საწყისებს განიხილავს როგორც 1.ატომს, 2.მონადას და 3.იდეას. იდეურის შინაარსის ნათელსაყოფად იგი მიმართავს პიროვნების ცნების ანალიზს. პიროვნება სამყაროს მეტაფიზიკური არსია და მას სამივე მომენტი ახასიათებს, მაგრამ ყველაზე

მნიშვნელოვნად რუს ფილოსოფოსს პიროვნების იდეური მომენტი ესახება: „ყოველი ადამიანური პიროვნება არის, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივი მოვლენა, რომელიც დაქვემდებარებულია გარეზემოქმედებას და განისაზღვრება მათით თავის მოქმედებებსა და აღქმებში. რამდენადაც ამ პიროვნების გამოვლინებანი განისაზღვრება იმ გარეგანი პირობებით, რომელიც ექვემდებარება მექანიკურ კანონზომიერებებს, ამდენად ამ პიროვნების გამოვლენა და მისი ქმედებათა თავისებურებანი (რასაც უწოდებენ პიროვნების ემპირიულ ხასიათს) არის არსებითად მისი ბუნებრივ-პირობითი თვისებანი.

მაგრამ, ამასთან ერთად, ყოველი ადამიანური პიროვნება თავის თავში ფლობს რაღაც სრულიად განსაკუთრებულს, დაუქვემდებარებელს გარეგანი განსაზღვრულობებისადმი და ფორმულირებებისადმი, და მაინც ისეთს, რაც ამ პიროვნების ყოველ ქმედებასა და აღქმებს ასვამს თავის ინდივიდუალურ ბეჭედს. ეს თავისებურება არა მხოლოდ განუსაზღვრელია, არამედ, აგრეთვე უცვლელი და მყარიც: ის სრულიად არაა დამოკიდებული ამ პირის ნების გარეგან მიმართულობასა და მოქმედებაზე, ის რჩება აბსოლუტურად უცვლელი ყოველ გარემოებასა და პირობებში, რომელშიც შესაძლოა აღმოჩნდეს ეს პიროვნება. ყოველ გარემოებასა და პირობებში ეს პიროვნება გამოავლენს ამ განუსაზღვრელ და მოუხელთებელ თავისებურებას, ამ თავის ინდივიდუალურ ხასიათს და დაასვამს საკუთარ ბეჭედს ყველა ქმედებასა და აღქმას. ამგვარად, პიროვნების ეს შინაგანი ინდივიდუალური ხასიათი წარმოგვიდგება რაღაც უპირობოდ, და სწორედ ეს უკანასკნელი შედეგენს საკუთრივ არსებითს, განსაკუთრებულ პირად შინაარსს, ანუ ამა თუ იმ პირის განსაკუთრებულ და პირად იდეას.“ (2.გვ.83-84)

ღმერთის ცნებისადმი მიმართვას ფილოსოფიურ აზროვნებაში ყოველთვის გააჩნდა რამდენიმე ფარული თუ აშკარა მოტივი. მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთის ცნებით შინაარსს სხვადასხვა ფილოსოფოსი სხვადასხვაგვარად იაზრებდა, მაინც მას მიმართავდნენ როგორც საბოლოო ინსტანციას, აზროვნების ლაგამს, რომელმაც უსასრულბაში რეგრესირების ზღვარი თავისთავად არ იცის. აზროვნებამ ნებისმიერი მოძიებული პასუ-

ხის შემდგომ კვლავაც შეიძლება დასვას კითხვა -- რატომ? საიდან? რისთვის? როგორ?

ღმერთის ცნება იაზრება როგორც ამ კითხვათა აღკვეთა, მათვის წერტილის დასმა. ეს გარემოება ბერდიაევს მიაჩნდა ტრადიციული კატაფატიკური თეოლოგიის შეცდომად: “ჩვენ ღმერთამდე მივდივართ არა იმიტომ, რომ რაციონალური აზროვნება მოითხოვს ღმერთის სუფევას, არამედ იმიტომ, რომ მასში სამყაროს საიდუმლო საფუძველია დაფლული და მასთან რაციონალური აზროვნება წყდება. ეს ნიშნავს, რომ ყოველგვარი კატაფატიკური თეოლოგია ეზოთერულია და ვერაფერს გვეუბნება ამ უკანსკნელზე. საიდუმლოებასთან უფრო მეტად გვაახლოებს მისტიკური აპოფატიკური თეოლოგია. რაციონალურ აზროვნებას საზღვრს უდგენს საიდუმლო და არა ტაბუ”(12.გვ.29).

ბერდიაევი, ეძიებდა რა სიკეთისა და ბოროტების პრობლემატიკას, ასკვნის, რომ ეს ცნებები გაუგებარია თავისუფლების გარეშე; თუ არ არსებობს თავისუფლება და ყველაფერი მკაცრადაა დეტერმინირებული აუცილებლობით, მაშინ არ არსებობს არც განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის და, მაშასადამე, არც სიკეთე და ბოროტება.

რამდენადაც ბერდიაევისთვის თავისუფლება და ადამიანის მიერ სიკეთისა და ბოროტების გარჩევა (თუნდაც მცდარი) ან კეთება ფაქტია, ხოლო ღმერთი მოიაზრება, როგორც ყოფიერების საწყისი და შემოქმედი, მაშინ ღმერთი უნდა იყოს თავისუფლების და, ამდენად, სიკეთისა და ბოროტების „მიზეზიც“. მაგრამ, ფილოსოფიის ისტორიაში ადგილი აქვს კიდევ ერთ ტენდენციას: როცა ღმერთის ცნებას მიმართავენ (რა თქმა უნდა რელიგიის გამამართლებელი, და არა უარმყოფელი, პოზიციოდან) იგი მხოლოდ აზროვნების უსასრულო რეგრესირების ზღვრად კი არ წარმოიდგინება, არამედ, აგრეთვე „ყოვლადკეთილადაც“. მართალია, აქ „კეთილი“ პირობითად იხმარება და იგულისხმება, რომ ღმერთი არ არის ბოროტების წყარო. პირობითია ეს იმიტომ, რომ კეთილი და ბოროტი თანაფარდობითი ან კორელატური ცნებებია -- შეუძლებელია სიკეთის შეცნობა ბოროტის შეცნობისა და მათი ერთმანეთისგან გარჩევის გარეშე.

ამიტომ, თუ ღმერთს კეთილის ატრიბუტს მივაწერთ, იგივე აუცილებლობითა და უფლებით მას ბოროტის მცოდნის ატრიბუტიც მიეწერება. „ღმერთი და მისი საუფლო ჩვენი ამქვეყნიური „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ მიღმაა... განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის არის ცოდვითდაცემის შედეგი. სამოთხისეული არსებობა დგას სიკეთესა და ბოროტებაზე მაღლა“ (10.გვ.89).

ტრადიციულად ბოროტების წყაროდ წარმოიდგინებოდა სატანა, რომელსაც ახასიათებს ბოროტების დამკვიდრების შეგნებული ტენდენცია.

ეს გარემოებაც რომ არ მივიღოთ მხედველობაში და ყოფიერების გარკვეული ელემენტები, მაგ., ბოროტება, ღმერთის შექმნილად კი არა, არამედ რაღაც დამოუკიდებლად, თავისთავად არარსებულად ვიგულვოთ, ან დავსახოთ რაღაც უფრო ზემდგომი ინსტანცია (რასაც მიმართავს კიდეც ბერდიავი), რომლიდანაც დასაბამს იღებს ერთის მხრივ ღმერთი, ხოლო, მეორეს მხრივ, ბოროტება, მაინც, ღმერთის, როგორც ყოფიერების შემოქმედის ცნება ლოგიკურად გვიპიძებს ამ „ზე“ ან „გარე“ ინსტანციის დაშვებისკენ. მისი დაშვებისკენ სხვა ლოგიკურ აუცილებლობას მივყავართ. ასეთი დაშვება საჭიროა თავისუფლების წინდანინ (შესაქმედე) არსებობის აუცილებლობიდან გამომდინარე. თუ არ არსებობს თავისუფლება როგორც ასეთი, ფიქრობს ბერდიავი, მაშინ არა მხოლოდ სიკეთე და ბოროტება არ არსებობს (რომელიც ვერ ამონურავენ თავისუფლების ცნებით შინაარსს), არამედ არ არსებობს და შეუძლებელია „შემოქმედებაც“. თუ ყოფიერება დეტერმინირებულია აუცილებლობით, ანუ მისი შინაარსი სტანდარტული და წინასწარ განსაზღვრულია, მაშინ ადამიანის შემოქმედებითი საქმიანობა წარმოუდგენელია, რამეთუ გამორიცხულია ყოფიერებაში სიახლის შეტანა. ფაქტობრივად ცხადია, რომ, მაგ., ადამიანს ხელოვნების წანარმოების სახით შემოაქვს სამყაროში სიახლე და, ამდენად, ფაქტია შემოქმედება და თავისუფლებაც, მაგრამ ასეთსავე მდგომარეობაშია უზენაესი შემოქმედიც?

ბერდიავი გამოსავალს იმაში პოლობს, რომ სიკეთესა და ბოროტებას ადამიანურ ენობრივ სიმბოლიკად განიხილავს,

ანუ ასაბუთებს, რომ ყოფიერება თავისთავად და იმთავითვე არც ბოროტებაა და არც სიკეთე; * „კეთილისა და ბოროტის გარჩევა წარმოადგენს ცოდვითდაცემის შედეგს”(12.გვ.27). კეთილად ან ბოროტად რაიმეს თავად ადამიანი სახელყოფს ცოდვითდაცემის შემდგომ თავისი შინაგანი განწყობის შესაბამისად. თუ ადამიანის ეს შინაგანი განწყობა ამ რაიმეს ბოროტად განიცდის და აღიქვამს, მაშინ ასეთად, ანუ ბოროტად ყოფნას თავად მას მიაწერს. ესაა ის, რასაც ბერდიაევი უწოდებს **ობიექტი-ვაციას.**

ყოფიერება არის ღმერთის სრულიად ახალი სიტყვა, შენამოქმედი, უფრო სწორედ დაწყებული შემოქმედება, რომელიც ადამიანის თანაშემოქმედებით თანდათან მიდის სისრულისკენ და საბოლოო დასრულებას ქრისტეს მეორედ მოსვლაში და ყოველივე ქმნილის გაღვთაებრიობაში, გნებავთ, ფერისცვალებაში ან აღდგინებაში ჰპოვებს. ღმერთი ამ ყველაფერს ვერ წამოიწყებდა, რომ არა თავისუფლება. თავისუფლება და ღმერთი პარალელური ინსტანციებია, რომელთა სათავედაც ბერდიაევი ასახელებს **Ungrund** - ს.† ამ უკანსკენელიდან მოდის თავისუფლება, რომლითაც თანაბრად სარგებლობს ღმერთიც და მისი შექმნილი ადამიანიც. თავისუფლება რომ თავისთავად არ არსებულიყო და ის ღმერთს შეექმნა, მას თავისუფლება დასჭირდებოდა ისევე, როგორც ყველაფერი შექმნილის შექმნას.

* სხვათა შორის, იგივეს აცხადებდა სოლოვიოვიც: „ფაქტი თავისთავად არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი, არც კეთილი და არც ბოროტი, -- ის მხოლოდ ნატურალური და აუცილებელია“ (2.გვ.50)

† „ღვთაებრივი არარასგან, ანუ Ungrund-ისგან იბადება წმინდა სამება, შემოქმედი ღმერთი... თავისუფლება არ იქმნება ამ ღმერთის მიერ, არამედ იგი მარადიულად დაუნჯებულია **Ungrund**-ში. ამიტომ ღმერთი ვერ იქნება პასუხისმგებელი თავისუფლებაზე, რომელიც ადამიანთა ცხოვრებაში წარმოშობს ბოროტებას“ (1.გვ.271-272). ამ პუნქტს ნ.ლოსკი ნ.ბერდიაევს არაქრისტიანულ გადახვევად უთვლის და მიუთითებს, რომ ეს გადახვევა ქრისტიანული მსოფლხედვის ფილოსოფიურ-სისტემური დაფუძნებისთვის ყოველგვარ საჭიროებას მოკლებულია (1.გვ.286-287).

ერთი სიტყვით, ბერდიაევის აზრით, ადამიანისთვის არსებითი სიკეთედ და ბოროტებად რაიმეს სახელყოფა კი არაა, არამედ შემოქმედებითობა. სიკეთედ და ბოროტებად რაიმეს იმთავითვე, ერთხელ და სამუდამოდ დადგინება და თავს მოხვევა უკვე ბოროტებაა, იმ აზრით, რომ ადამიანის შემოქმედებით-თანაშემოქმედებითი ბუნების სრული გამოვლინებისთვის ბარიერს ქმნის და ზღუდვას მას. უფლისაგან ჩვენისა გვესწავლება სიყვარული ბოროტისაც და კეთილისაც. ბოროტი, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, ცოდვილად აღიქმება, ღმერთის უსაყვარლესი კრავია და მთელი ძალისხმევა მისი სულის გადარჩენისთვისაა მიმართული. შეუძლებელია ადამიანი იმთავითვე კეთილი, ანუ უცოდველი იყოს, მაშინ მხსნელი უფლის მოსვლა ამქვეყნად საჭიროებას მოკლებული იქნებოდა. ადამიანი თუ ცოდვით არ დაეცა, ე.ი. ბოროტი არ ქმნა, არც სახსნელი, ანუ სიკეთისკენ მოსაქცევი იქნება რამე -- „ჩვენ ვკარგავთ ჩვენს სულს, რათა კვლავაც მოვიპოვოთ იგი“.

ყოველი ამის ასე წარმართვა კი, ჩვენის აზრით, შეუძლებელია ნების თავისუფლების გარეშე, მისით შეიძლება აღმოვჩნდეთ დაცემულნიც და ხსნილნიც.

ბერდიაევის ეგზისტენციალური თვალსაზრისი გულისხმობს დაპირისპირებას კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში კულმინაციამდე მისულ თვალსაზრისთან, რომელიც დამყარებულია სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებაზე, სამყაროს სუბიექტად და ობიექტად გახლეჩვაზე. ეს თვალსაზრისი გნოსეოლოგიზმიდან იღებს დასაბამს. რამდენადაც კანტისეული ტენდენციით, გნოსეოლოგია წინ უნდა უსწრებდეს ონტოლოგიას, ამდენად მისი პრიმატი იმთავითვე მიღებულია და გნოსეოლოგიური კონტექსტი ბატონობას იწყებს მთელ ფილოსოფიაზე. აქ ობიექტი არის ყველაფერი, მთელი სამყარო, გარდა სუბიექტისა. ყოფიერება და ობიექტი ერთმანეთს ემთხვევა. სუბიექტი, ამგვარად, ყოფიერებიდან ამოვარდნილი რჩება. პირველი, ვინც ეს აბსურდული ვითარება აღიქვა, ჩემის აზრით, იყო შოპენჰაუერი, რომელმაც სუბიექტი და ობიექტი მკაცრ კორელაციაში წარმოადგინა. ბერდიაევი ამის გამო შოპენჰაუერს ნაწილობრივ ექსისტენციალისტად ახასიათებს.

ბერდიაევის პრიმატი ეკუთვნის ონტოლოგიას და არა გნოსეოლოგიას. პირველადი არის ყოფიერება, ვისიც არ უნდა იყოს ის -- სუბიექტის თუ ობიექტის, ხოლო შემეცნება არის მეორადი. სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებამდე დაყვანა მთელი ყოფიერებისა ბერდიაევს ფილოსოფიის ისტორიის მიუტევებელ შეცდომად ესახება. ერთმანეთს სუბიექტი და ობიექტი კი არა, არამედ ღმერთი და არარა, ადამიანი და სამყარო უპირისპირდება, უფრო სწორედ, კი არ უპირისპირდება, არამედ ერთმანეთთან აბსოლუტურ კორელაციაში იმყოფებიან, ანუ ერთმანეთის გარეშე არ წარმოიდგინებიან -- ერთმანეთით ამონურავენ ყოფიერებას.

ჯერ არსებობს ყოფიერი და მერე ყოფიერის მიერ ყოფიერების შემეცნება. ყოფიერება ყოფიერებითვე შეიმეცნება, შემეცნება ყოფიერებისთვის იმანენტურია და არა პირიქით, ე.ი. ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, ყოფიერებაა და თანაც სწორედ ის ყოფიერი, რომელიც ერთადერთი შემმეცნებელია. ესაა ბერდიაევის გენერალური თეზისი.

მსოფლმხედველობა, რომელშიც სუბიექტი ყოფიერების ფარგლებიდან ამოვარდნილია და მაინც ობიექტური ყოფიერების შემმეცნებლად წარმოიდგინება, შემეცნებას არ ახორციელებს ყოფიერებაში. აქ საქმე გვაქვს არაჭეშმარიტ, ფსევდო, მაგრამ დომინანტურ შემეცნებისეულ განწყობასთან. აქ შემეცნება ხორციელდება სუბიექტში, რომელიც არაა ობიექტი და, მაშასადამე, არც ყოფიერი. გერმანული ფილოსოფია ამ გზით ცდილობდა ცოდნისთვის აბსოლუტური მნიშვნელობა მიენიჭებინა, ადამიანური ფსიქოლოგიზმი და რელატივიზმი გადაელასა.

ბერდიაევის აზრით, შემმეცნებელი არის არა ყოფიერებისგან მოწყვეტილი სუბიექტი, არამედ ყოფიერებასთან ძირისძირ შეზრდილი **ადამიანი**. ადამიანი ატარებს შემეცნების ლაპარს და სინათლე შეაქვს ყოფიერებაში. ყოფიერების ონტოლოგიური საიდუმლოების გასაღები ადამიანში ძევს და ის თუ იმთავითვე მისგან მოვწყვიტეთ, მის ფარგლებს გარეთ დავტოვეთ, მაშინ ამ საიდუმლოებასთან მისვლა შეუძლებელი გახდება. შემეცნებისა და ცოდნისთვის ობიექტურობის იარლიყის მიწებე-

ბისთვის ადამიანის თამაშები მდგომარეობაში დატოვება ვერაფერი გამოსავალი და ბედენაა. ადამიანის გარეშე ობიექტებს ობიექტური საზრისი არ გააჩნია, მეტიც, ობიექტური კი არა არავითარი საზრისი არ გააჩნია. საზრისი ობიექტებში, უფრო სწორედ ყოფიერებაში ადამიანს შეაქვს, ადამიანით შედის. საზრისის ამომკითხველი, ე.ი. რაიმეს საიდუმლოებისთვის ფარდის ამხდელი ქმედება შემოქმედებითი ხასიათისადა და მას არა უბრალოდ ადამიანი, არამედ პიროვნება ახორციელებს.

ის გარემოება, რომ ობიექტებში ობიექტური საზრისი ადამიანისგან დამოუკიდებლად იძებნება, არის არა ობიექტურობის, არამედ ობიექტივაციის მაჩვენებელი.

ბერდიაევი ერთმანეთისგან ასხვავებს ინდივიდს, ადამიანს, სუბიექტს და პიროვნებას. ინდივიდი არის საერთოდ ყოველგვარი არსებული. ქვა რომ ქვაა, ისიც, რამდენადაც ზუსტად მისი მსგავსი, მეორე ქვა, სხვა არსებული, არ არსებობს, არის ინდივიდუალურად გამორჩეული, ანუ ინდივიდი. ადამიანი კი, თავის მხრივ, არა მხოლოდ სხვა ადამიანების მსგავსი, არამედ საერთოდ არავითარი სხვა არსებულის მსგავსი არ არის. ადამიანის ცნების შინაარსში გაცილებით მეტი ატრიბუტი შედის, ვიდრე ყველა სხვა არსებულის ატრიბუტები ერთად აღებული.

სუბიექტი არის ადამიანის ერთ, ინტელექტუალურ, გნებავთ რაციონალურ ატრიბუტზე დაყვანილი არსებული, რომელიც, არის რა აბსოლუტიზირებული ინსტანცია, თავს იღებს ჭეშმარიტების უმაღლესი მაკრიტერიუმებლის როლს. წმინდა ინტელექტი, ანუ სუბიექტი, ბერდიაევის აზრით, ობიექტივაციის ყველაზე უმაღლესი დონეა. ადამიანი არაა წმინდა სუბიექტი და, მაშასადამე, წმინდა რაციო. ეს უკანასკნელი მეორადი და არაპაზისურია. რაციო ადამიანში შეიძლებოდა რეალიზებულიყო და შეიძლება არა. რაციო არაა ადამიანის მოუცილებელი მახასიათებელი. ის მეტ-ნაკლები ხარისხით სხვა პიო-ორგანიზმებსაც ახასიათებს. ადამიანის უპირატესი ნიშანი მისი თავისუფლებაა. იგი არაა ბუნებით სრულიად დეტერმინირებული. მას შეუძლია არა მხოლოდ ბუნებრივ მოთხოვნილებათა უგულებელყოფა, არამედ, ბუნების, ბიოლოგიის უმთავრესი კანონის -- არსებო-

ბისთვის ბრძოლა, თვითგადარჩენა -- საწინააღმდეგო სვლა, თვითმკვლელობის ჩადენა.

ქრისტიანობამ დაგმო მკვლელობა და, მაშასადამე, თვითმკვლელობაც. მოკვლა ცოდვაა და ამ მცნებაში არაა გარჩევა, თუ ვისკენ მიიმართება მკვლელობა. მკვლელობის ცოდვის საპირზონეა **სიყვარული**. სიყვარული კი, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს არა იმის არსებობის განადგურებას რაც გიყვარს -- გინდა იყო შენ და გინდაც სხვა -- არამედ მისი არსებობის გამარადისებას, გამარადისებისთვის თავის დახარჯვას.

მე რომ ჩემი სიყვარულის საგნისთვის თავი დავხარჯო, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფალი უნდა ვიყო. მე თუ მხოლოდ ბუნება ვარ, ბუნების კანონებით ვარ დეტერმინირებული, მაშინ თვითშეწირვას სხვისთვის ვერაფრით მოვახერხებ; პირიქით, უმაღლ იმ სხვას გავიხდი ჩემი ბუნებრივი, ეგოისტური მოთხოვნილების საშუალებად.

რამდენადაც ადამიანში ძევს თავისუფლება, ანუ თავისუფლებასთანაა ნაზიარები, ისევე როგორც ღმერთი (განსხავება, ისევე როგორც ადამიანის ინტელექტსა და თუნდაც ცხოველურ ინტელექტს შორის, რაოდენობრივია მხოლოდ, ე.ი. არაარსებითი), ამდენად ადამიანი ყოველივე არსებულის არსებობის გამარადისებისდრო ლტოლვით, ე.ი. სიყვარულითაა დაღდასმული. სიყვარულის უმაღლესი გამოვლინება კი არის სამყაროს, ანუ ღმერთის შექმნილის ყოფიერების გამარადიულობა. ამ ამოცანის ერთადერთი გზა ღმერთის, ანუ შემოქმედის თანადგომა, თანაშემოქმედებაა. თანაშემოქმედება გულისხმობს ისტორიული გზის მსვლელობის მეორედ მოსვლისთვის სამყაროს მომზადებას. სამყარო დასასრულებელია ფერისცვალებისთვის. ამის განხორციელება შეუძლია არა ინდივიდს, არა სუბიექტს ან თუნდაც ადამიანს, არამედ პიროვნებას.

პიროვნება პოტენციაა და არა რეალური აუცილებლობა. პიროვნება თავისუფლება, სიყვარული და თანაშემოქმედებაა. პიროვნება ყველა ქმედებას სიყვარულისა და რელიგიური განცდა-გამოცდილების საფუძველზე ახორციელებს; ეს სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ პიროვნება არის ყოფიერი, რომელიც ყოფიერებას ღმერთთან აბრუნებს. ეს უკანასკნელი არ

გულისხმობს მხოლოდ შემეცნებას. ღმერთი თავის თავს არა მხოლოდ იმიტომ უბრუნდება, რომ ადამიანის ინტელექტის საშუალებით თავის თავი შეიმეცნა, როგორც ეს ჰეგელს ეგონა, არამედ უფრო იმიტომ, რომ ქრისტეს სახით გოლგოთის გზაზე ადამიანური ასვლითა და ჯვარცმით, ცოდნა და ის, რის შესახებაც (ანუ ადამიანად წუთისოფლური ყოფნის) ეს ცოდნა უნდა ყოფილიყო, პრაქტიკულად ერთი და იგივე გახდა -- ანუ ცოდნა და საგანი ერთმანეთს დაემთხვა.

„ორგანური, მატერიალური და იდეალური თავისუფლება“

(ზეთვისებრივი სუბსტანციური შემოქმედი -- მე)

ლოსკის თვალსაზრისი ადამიანის არსების ბუნებაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული დეტერმინიზმისა და თავისუფლების, ქმედების შეზღუდულობის, კანონის, მიზეზის, საბაბის და სხვა მსგავსი ტიპის მომიჯნავე ცნებების ანალიზთან. საერთოდ, მას მიაჩნია, რომ ადამიანის ქმედების თავისუფლება დაფუძნებადია მხოლოდ სისტემური თეორიის ფარგლებში.

იგი გამოყოფს სამი ტიპის დეტერმინისტულ თეორიას: 1.მატერიალისტური, 2. ფიქტუროგიური და 3.სუპრანაცურალისტური დეტერმინიზმი. **ა)** ამათგან პირველი მატერიას მიიჩნევს რა სამყაროს ამომწურავ რეალობად და ყველაფრის მასალად, ადამიანის ყოველ ქმედებას განიხილავს, როგორც მატერიალური წანილაკების მექანიკური ურთიერთმიმართების შედეგს; **ბ)** მეორე, სამყაროს ამომწურავ რეალობად და ყველაფრის მასალად მიიჩნევს სულს, რომელიც ფლობს სასიცოცხლო ძალებს, რომლის გარეშეც გამორიცხულია არა მარტო მატერიალურ, არამედ ყოველგვარ შესაძლო წანილაკთა ამოძრავება-ურთიერთმიმართებით დინამიკურ-რეპროდუქციული მოვლენების სახეზე არსებობა. ამდენად, ადამიანის მოქმედება არის ამ სულიერი ძალის ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინება (მან ისეთი ამოძრავება გამოიწვია მატერიალური -- ორგანული და

არაორგანული, ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური - ელემენტებისა, რომ მას აუცილებლობით მოჰყვა სწორედ ამგვარი და არა სხვაგვარი შედეგი, ანუ ქმედება) და არა თვით ადამიანის რაიმე ავტონომიური ნების თავისუფალი გამოვლენა. გ) რაც შეეხება მესამეს, რომელიც ჩვენი სტატიის კონტექსტიდან გამომდინარე ყველაზე საყურადღებოა, გულისხმობს, რომ თავისუფლება არ-სებობს და შესაძლებელია, ოლონდ არა ადამიანისთვის ან სხვა მიწიერი არსებისთვის, არამედ მხოლოდ უფალი ღმერთისთვის. ადამიანი ასე და ამგვარად იმიტომ მოიქცა, რომ ღმერთს ასე სურდა, მან ასე დაგეგმა სამყარო შესაქმისას, და მისი გეგმისგან გადახვევა, ანუ სხვაგვარად მოქმედება შეუძლებელია. ადამიანის მოქმედება კეთილია თუ მასში იმძლავრებს ღვთაებრივი ნაპერნკალი, რომელიც ღმერთის ნებით გაღვივდება მხოლოდ, და -- ბოროტია, თუ მასში იმძლავრებს დემონური მაცდუნებელი ძალა, რომელსაც სულს სატანა შთაბერავს.

ამ კლასიფიკაციის შემდგომ ლოსკი განიხილავს იმ თეორიებს, რომელიც ცდილობს დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ზომიერ სინთეზირებას, რომელიმე მათგანის ფარული თუ აშკარა უპირატესობით; ასეთია, მაგ., შოპენჰაუერის თეორია, რომელიც ამ სინთეზს გარკვეული ტიპის დეტერმინიზმის უპირატესობით ახორციელებს და ვინდელბანდის თეორია, რომელიც, პირიქით, სინთეზირებას გარკვეული ტიპის ინდეტერმინიზმის უპირატესობით ცდილობს.

ამ თეორიათა დაწვრილებით განხილვა შორს წაგვიყვანდა, მით უმეტეს, რომ, მაგ., შოპენჰაუერისა და სუპრანატურალისტური კონცეფციების მიმოხილვა ჩვენ მოცემული გვაქვს წინამორბედ სტატიაში -- „ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა“*.

თავად ლოსკი თანამიმდევრული ინდეტერმინისტია და ასაბუთებს, რომ ადამიანი თავისუფალია როგორც ბუნებრივი ისე, საკუთარი ბიოლოგიურ-ორგანიზმისეული და ფსიქოლოგიურ-ხასიათობრივი, ემპირიული ხასიათის განსაზღვრულობის-

* „ფილოსოფიური ძიებანი“, -16, 2012 წ.

გან. მეტიც, ადამიანი, მისი აზრით, თავისუფალია თვით ღმერ-
თის წინასწარგანსაზღვრულობისგანაც. *

სუპრანატურალისტური თეორიის ნიმუშად ლოსკის
მოჰყავს ლუთერის თვალსაზრისი, რომელიც ამოდის ორი დე-
ბულებიდან და მათზე დაყრდნობით ასაბუთებს ადამიანის თა-
ვისუფალი ნებით ქმედების შეუძლებლობას: 1.თავისუფლება
გულისხმობს რაღაც სრულიად ახლის ქმნას თავისუფალი არსე-
ბის მიერ, ისეთის ქმნას, რასაც მანამდე სამყარულ მოვლენათა
მსვლელობაში ბუნებრივად ადგილი არ ჰქონია; ღმერთი ქმნის
რა სამყაროს, წინდანინ ჭვრეტს მთელ მის ბუნებრივ მსვლელო-
ბას მის წარსულსა, აწმოსა და მომავალში, ანუ მთლიანობაში.
ადამიანის თავისუფლებით შექმნილი სიახლე, ნიშნავს ღმერთის
მიერ ისეთი რამის შექმნას, რაც მას არ განუჭვრეტია და არ
სცოდნია, რაც ეწინააღმდეგება ღმერთის, როგორც „ყოვლად-
სრულის“ ცნებას; 2. სამყაროს ღმერთი არა მხოლოდ ჭვრეტს
მის მთელ ბუნებრივ მსვლელობში და უზყის მისი ყოველი რგო-
ლის შესახებ, არამედ მთელი ეს მსვლელობა მისითაა დეტერმი-
ნირებული, ისაა ყველა რგოლის შინაარსის განმსაზღვრელი.

რამდენადაც ადამიანის თავისუფლება შეუთავსებადია
ღმერთის „ყოვლისხედვასთან“ და „ყოვლისგანმსაზღვრელო-
ბასთან“ ანუ „ყოვლადსისრულესთან“, ამდენად, ლუთერი საერ-
თოდ უარყოფს მას. ამ დებულებების გაზიარებამ მიგვიყვანა
ჰეგელის აბსოლუტურ იდეალიზმამდე, სადაც ადამიანი ყოველ-
გვარ თავისუფლებას მოკლებულია და ღმერთის ან გონის
თვითშემეცნების საქმის ყურმოქრილი მსახურია. ადამიანს უბ-

* ისე აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მტკიცების მთელი სიმძიმე ინდეტერმინის-
ტსა და დეტერმინისტს შორის ამ უკანასკნელის კისერზე გადადის. ინდე-
ტერმინისტმა ერთი ფაქტიც რომ გამოძებნოს ადამიანის თავისუფალი ქმე-
დების შესაძლებლობის დემონსტრირებისთვის, რასაც ლოსკი მშვენივრად
ახერხებს, ეს უკვე თავისუფლების არსებობის მტკიცე საბუთი იქნება. რო-
გორც ეს სარტომა დაასაბუთა, ადამიანს მინიმუმ ერთი თავისუფალი ქმე-
დების ალტერნატივა ყოველთვის აქვს -- თვითმკვლელობა -- ესაა მასთან
სწორედ ადამიანის თავისუფლებით დაწყევლილობის მთელი ტრაგიზმის
შინაარსი.

რალოდ ილუზია აქვს, რომ თავისუფლად მოქმედებს როგორც პირად, ისე ისტორიულ ყოფაში, მაგრამ ამ დროს ეს ილუზია **გონის ცბიერების** ნაყოფია, რომლის მიღმაც ღმერთი ახორციელებს თავის საქმეს.

ლოსკის მოძღვრება თავისუფლების შესახებ, რომელიც კონკრეტულად გულისხმობს ადამიანის ქმედების თავისუფლებას, * ეყრდნობა სოლოვიოვისულ ყოფიერების ხუთპლანიან სისტემას: 1.არაორგანული, 2. მცენარეული, 3. ცხოველური, 4. ადამიანური და 5. ღვთაებრივი.[†] სუბსტანციური შემოქმედი, ადამიანის მე-ს სახით, გულისხმობს წინარე სამი საფეხურის გავლას და მეხუთესკენ მიმართულობას. სუბსტანციური შემოქმედის უმარტივესი ფორმაა, მაგ., ელექტრონი, რომელიც უკვე არაორგანულ სამყაროში მოქმედებს და გააჩნია მიზიდვისა და უკუგდების უნარები. ამ უნარების საშუალებით ხდება გადაჯგუფება-გადახარისხება სუბსტანციური შემოქმედებისა და გაერთიანება ერთი, უფრო მძლავრი სუბსტანციური შემოქმედის გამგებლობაში. თავის მხრივ ეს გამგებელი სუბსტანციური ერთეულები, იმავე უნარების პირობით, ერთიანდებიან კიდევ უფრო რთულ სისტემაში და ქმნიან იერარქიულ კიბეს. საბოლოო ინსტანცია, რომელიც ყველა საფეხურს შეიცავს და აერთიანებს თავის თავში არის ღმერთი: „ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ბუნების მთელი ევოლუცია არის სიყვარულის ევოლუცია“(3.გვ.171). აქ სახეზე გვაქვს ევოლუცია, რაც ფაქტია, მაგ-

* ჩემთვის მართლაც გასაკვირია ის, რომ ფუნდამენტურ ნაშრომში „ნების თავისუფლება“, ლოსკი არ განიხილავს ნებას როგორც თავისთავად ფენომენს. ის საუბრობს ქმედების თავისუფლებაზე რაც, ჩვენის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ ნება და ქმედება მისთვის ერთი და იგივეა. ამაში ჩვენ მას ვერ დავეთანხმებით, რადგან ნების თავისუფლება უფრო ფართო შინაარსის მქონე ცნებაა და არ ამოინურება მხოლოდ მოქმედების თავისუფლებით. ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია „ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა“ – „ფილოსოფიური ძიებანი“, -16

[†] ამათგან, პირველი არის უბრალოდ არსებული, მეორე -- ცოცხალიც, მესამე -- შემგრძნობა-აღმქმელიც, მეოთხე, მოაზროვნეც, მეხუთე კი -- სრულყოფილი (3.გვ.172).

რამ არა ბუნებისმეტყველური: „ეს მოძღვრება ადამიანის ევო-ლუციური წარმომავლობის თაობაზე სიღრმისეულად განსხვავ-დება ნატურალისტური ევოლუციონიზმისგან იმით, რომ ევო-ლუციის პირველსაფუძველს ხედავს არა ბუნების მდაბალ ძალებში, არამედ ღმერთში და მის ნორმატიულ იდეებში, რომე-ლიც მოუცილებლად თან ახლავს ყოველ სუბსტანციურ შემოქ-მედს. „იქიდან, რომ ყოფიერების მაღალი ფორმები ან ტიპები გვევლინებიან მდაბალ ფორმათა შემდგომ“, ამბობს სოლოვიო-ვი, „სულაც არ გამომდინარეობს ის, რომ ისინი წარმოიშვნენ ამ მდაბალ ფორმათაგან... ყოფიერების მდაბალ ტიპთა ევოლუცია თავისთავად როდი წარმოშობს მაღალთ, არამედ მხოლოდ ქმნის მატერიალურ პირობებს და სათანადო გარემოს მაღალ ტიპთა მოვლინებისთვის... ეს უკანასკნელი, არსებობს რა პოტენციუ-რად დასაბამიდან-უკუნისამდე, მხოლოდ შემოდის პროცესის გარკვეულ მომენტში სხვა ყოფიერებით სიბრტყეში, მოვლენათა სამყაროში. მოვლენათა პირობები იქმნება ბუნებრივი ევოლუ-ციით, ხოლო ქმნილებანი -- ღმერთის მიერ“ (3.გვ.173-174). ჩვე-ნის აზრით, აქ აუცილებელია ტელეოლგიური ფაქტორიც. მარ-ტივის რთულად გარდასახვა მიზნის გარეშე აბსოლუტურად აბ-სურდულია. რატომ უნდა მოხდეს ეს გარდასახვა, თუ ამას რაიმე მიზნის მიღწევის აუცილებლობა არ ახლავს თან? უმაღლესი მი-ზანი არის ღმერთის ღვთაებრივ ყოვლისმომცველობაში არსე-ბულთა ამქვეყნიური დიფერენციაციის სრული ინტეგრირება. არსებულთა ამქვეყნიური დიფერენცირება წარმოშობს პორო-ტებას, რამეთუ თავის ცალკეობაში მყოფი არსებულები შემოი-საზღვრება საკუთარი ეგოისტური ინტერესებით და ამ ინტე-რესთა შეუთანხმებლობა წარმოშობს პოროტებას. მიმართულო-ბა ღვთაებრივი ერთიანობისკენ, გულისხმობს არსებულთა შო-რის საყვარულის დანერგვას, ანუ ცალკეობაში მყოფი სუბსტანციური შემოქმედების სრულყოფილ ცენტრში გაერთიანებას, რაც ზრდის სიკეთეს და თავის აბსოლუტიზაცი-

ას აღნევს „ცათა სასუფეველში“.* სიყვარული ამ აზრით, შეუძლებელია თავისუფლების გარეშე, ვინაიდან ეგოისტური ინტერესებისგან განდგომა თავისუფლებას შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ. სიყვარული მე მიბიძგებს ჩემი ეგო-ს დავიწყებისკენ და ღმერთთან და სხვა არსებულებთან გაერთიანებაში თავდაკარგვისკენ, გნებავთ, თვითუარყოფისკენ, რაც თავისუფლების, მათ შორის ადამიანური ქმედების თავისუფლების, უზენაესი გამოვლინებაა.

გარდა ამის, ლოსკის მიაჩნია, რომ დეტერმინისტულ-ინდეტერმინისტული კამათი საკითხის გამარტივებული ფორმიდან ამოდის. თავისუფლება არაა რაღაც ერთგვაროვანი, ცალსახა და მწირი შინაარსის მქონე, თავისუფლების ცნება ფილოსოფიის ურთულესი საკითხია. იგი გაარჩევს თავისუფლების რამდენიმე ფორმას: 1. ფორმალური თავისუფლება (ესაა იმის შეგნება და განცდა ან სურვილი, რომ შეიძლება ასეც მოიქცე და ისეც), 2. მატერიალური თავისუფლება (ესაა რეალურ პირობათა ხელმისაწვდომობა სხვადასხვა ალტერნატიული ქცევების შესაძლებლობის განხორციელებისთვის) და 3. იდეალური თავისუფლება (ესაა ყოფიერების აბსოლუტური საფსეობა, სადაც თავიუფლებას მხოლოდ საყოველთაო სიყვარული ამოძრავებს და ამ მხრივ არანაირი შეზღუდვა არ ეღობება „ცათა სასუფეველში“).

ამათგან „ფორმალური თავისუფლება სუბსტანციურ შემოქმედს გააჩნია განვითარების ყველა საფეხურზე“ (3.გვ.175) და რაოდენ შემზღვდავ წინალობასაც არ უნდა წააყდეს ის, თუნდაც, მაგ., ადამიანთა საზოგადოებაში, ადამიანურ მე-თა კომუნიკაციის საფეხურზე, ანუ მატერიალური თავისუფლების სფეროში და დაცემულ-დამონებულად იგრძნოს თავი, „ფორმალური თავისუფლება ყოველთვის იქნება მისი აღორძინებისა და წინსვლის თავმდები“ (3.გვ.170).

* ეს უკანასკნელი იგივეა, რაც „ყოფიერების აბსოლუტური საფსეობა, რომელშიც უკვე მოხსნილია დაყოფა ღირებულებად და ყოფიერებად“ (11.გვ.273).

თავისუფლების უარმყოფელი თეორიები მხედველობაში იღებენ მხოლოდ მატერიალური თავისუფლების შეზღუდულ ხარისხს, რომელიც დიფერენცირებულ ამქვეყნიურ სამყაროში ნამდვილად შეინიშნება. ადამიანის თავისუფალ ქმედებას წინ შეიძლება გადაელბოს უამრავი -- სოციალური, ფინანსური, ფიზილოგიურ-პათოლოგიური, გონებრივი და სხვა შეზღუდულობის -- ფაქტორები, მაგრამ ეს ცხოვრებისეულ პირობათა ბუნებრივი და იმთავითვე ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ბარიერები კი არაა, არამედ დროებითი მოვლენა, რომელიც, სხვათა შორის, უდიდეს წილად ისევ ადამიანთა იმ არჩევანის თავისუფლებითაა განპირობებული, რომელმაც ამგვარი პირობები შექმნა. კერძოდ, აქ იგულისხმება ის, რომ ადამიანები თავიანთ ცალკეობაში მართული არიან ეგოისტური ზრახვებით, მათ-თვის დახშულია „ცათა სასუფევლისკენ“ ზეალმავლობის პერსპექტივა და, ამიტომ, ევოლუციურ დაღმავლობას უფრო განიცდიან, რჩებიან რა ცხოველური არასებობის საფეხურზე. ის, რომ თანამედროვე ცხოვრებისეული ვითარება ამგვარია, მტაცებლურ-საბაზრო-ეკონომიკური, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ სხვაგვარი, ანუ საყოველთაო სიყვარულითა და თვით-თავის-თავის სხვათადმი მიძღვნით ცხოვრების ალტერნატივა არ გაგვაჩნია. ამგვარი ცხოვრების მაგალითები უამრავია ქრისტიანობის ისტორიაში და მათგან ყველაზე ტრაგიკულად ამაღლებული ქრისტეს მოვლინება და ჯვარცმაა ადამიანთა ცოდვის გამოსასყიდად.

უმნიშვნელოვანესი მომენტია ლოსკის მოძღვრებაში მიზეზისა და საპატის გამიჯვნა. მიზეზობრიობის ცნებაში თანამედროვე პოზიტივიზმი მხოლოდ დროში თანმიმდევრობის ასპექტს ხედავს. თუ ერთი მოვლენა ყოველთვის წინ უსწრებს მეორეს ერთგვაროვან გარემო პირობებში და ეს ყველა მანამდე წარმოებულ დაკვირვებაში ასე იყო, მაშინ პირველი არის მეორის მიზეზი. ლოსკის აზრით, რამდენი წარმოებული დაკვირვებითაც არ უნდა დადასტურდეს ეს გარემოება, ამგვარ დასკვნას მხოლოდ საალბათო ხასიათი აქვს. ნამდვილი მიზეზობრიობის ცნება ერთი მოვლენის მეორესთან უბრალო თანმხლებობა-თან-მიმდევრობას კი არ გულისხმობს, არამედ წარმომშობ ფაქტორს

-- ერთი მოვლენა მეორის მიზეზია, თუ პირველი უშუალოდ წარმოშობს მეორეს. ამის განხორციელება შეუძლია მხოლოდ სუბსტანციურ შემოქმედს და ღმერთს. მაგ., ადამიანში პასუხის-მგებლობის გრძნობას რაიმე გარე პირობები კი არ წარმოშობს (ეს უკანასკნელი მხოლოდ საბაბად შეიძლება გამოდგეს მის გამოსავლენად), არამედ თავად სუბსტანციური შემოქმედი, გნებავთ, **მე**, ქმნის მას გარკვეულ ინტენციონალურ აქტთა ერთგვარი კონცენტრაციოთა და მიმართვით: “ამგვარად, განვიხილავთ რა პირობათა ერთობლიობას, რომელიც აუცილებელი არიან მოვლენის ხორცშესასხმელად, ჩვენ მკვეთრად ვმიჯნავთ ერთმანეთისგან მიზეზსა და საბაბს. მიზეზად, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ჩვენ სახელვყოფთ მხოლოდ ზედროულ სუბსტანციალურ შემოქმედს და მის შემოქმედებით ძალებს, რომლის გამოისობითაც ხორცი ესხმება, წარმოიშობა, რეალური ყოფიერების რიგებში შემოყვანება ახალი მოვლენა. ყველა სხვა ტიპის პირობას ჩვენ ვუწოდებთ მხოლოდ საბაბს, მიუხედავად იმისა, რომ მოვლენის ხორცშესახმაში მათი როლიც მნიშვნელოვანია” (3.გვ.75-76).

ეს **მე**, ლოსკის აზრით, არაა წინასწარ განსაზღვრული თვისებების მქონე, ღმერთმა ის თავისუფალი შექმნა და, ამ აზრით, ის **ზე-თვისებრივია**. ამ პუნქტში სოლოვიოვისა და ლოსკის შეხედულებები ვერ თანხმდებიან. სოლოვიოვის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ადამიანის **მე** ორ სიბრტყეს ფლობს -- ემპირიულ, ანუ პირობით ხასიათს და მეტაფიზიკურ, ანუ უპირობო ხასიათს, პიროვნულ ნებას, ანუ პიროვნებას. როგორადაც არ უნდა ვიცნობდეთ ჩვენ ადამიანს მის ყოველდღიურ ცხოვრებაში და ქმედებებში, და ვჭვრეტდეთ თუ როგორ მოიქცევა ის გარკვეულ სიტუაციებში, კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენი ვარაუდი შეიძლება გამტყუნდეს -- ერთხელაც იქნება და ადამიანი გადაუხვევს თავის ემპირიულ, ჩვეულ ხასიათს და გამოავლენს ფარულ პიროვნულ თვისებას. ამიტომ ადამიანი, რომელიც მხდალი გვევინა, შეიძლება სიღრმეში გმირული ხასიათის მატარებელი იყოს. ლოსკის თანახმად, კი ასეთი სიღრმისეული თანდაყოლილი თვისებები არ გააჩნია **მე**-ს. ღმერთმა სუბსტანციური შემოქმედი რაიმე დახარისხებული თვისებებით კი არ განსაზ-

ღვრა, არამედ თავისუფლება შთაუნერგა მას და, ე.ნ. ნორმატიული იდეების პირისპირ დააყენა. ნორმათა ღირებულებითი გამოვლენაა უმაღლესი სიკეთე, მშვენიერება და ჭეშმარიტება, რომელთა სამებრივ ერთიანობასაც წარმოადგენს ღმერთი. ადამიანი ან ამ უმაღლეს ნორმათა კარნახით ხელმძღვანელობს, და ამით ის იდეალურ თავისუფლებას ელტვის, ან არა, და ამ შემთხვევაში ის პირობათა, გარემოებათა მონად აღიქვამს თავს. სინამდვილეში, ადამიანი ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიც თავისუფალია, მისი თავისუფლება დაღმავლობას ან არსებულ დონეზე გაყინვას ირჩევს და არა ზეაღმავალად მიმსრაფს.

„ანთროპოლიტიკის ზოგადი ჟრისტოპოლიტიკი“

ჩვენს მიერ გაცნობილ-წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ ის მახასიათებელი ნიშნები, რომელიც ადამიანის ანთროპოლიტულ სურათს დაგვიხატავს ზოგად შტრიხებში:

1. ანთროპოსი არის მეტაფიზიკური არსება ორი აზრით ან ორი მომენტის გადმოსახედიდან: ა) ინტელექტუალური ინტუიციით, ჩაეძიება რა ადამიანი სამყაროს საიდუმლოებას, ლოგიკურად მივა მისი მეტაფიზიკური საწყისის აღიარებამდე -- ღმერთამდე; ბ) არცთუ იშვიათად ადამიანი ამ მეტაფიზიკურ საწყისს უშუალოდ ჭვრეტს მისტიკური ინტუიციით, რასაც მისთვის, მისი მომავალი გარდასხვისთვის უდიდესი პირად-გამოკლილებისეული მნიშვნელობა აქვს.

2. ანთროპოსი არის პროცესი (ისევე როგორც მთელი მატერიალური სამყარო), რომელიც შეიძლება დასრულდეს, მიაღწიოს ყოფიერებით სისრულეს და შეიძლება ერთ ადგილზე გაიყინოს ან, მეტიც, დეგრადირდეს უკუსვლაში. ამ პროცესს სამი სიპროცეს აქვს: ა) ინდივიდი; ბ) ადამიანი; გ) პიროვნება*. ინდივიდი

* ამ სამფენოვან წარმოდგენას, მცირეოდენი ტერმინოლგიური სხვაობის მიუხედავად, ჩვენც ვეთანხმებით. მათ, წინამორბედი სტატიებიდან გამომდინარე, შეესაბამება: ადამიანი- მასა, ინდივიდი და პიროვნება. იხ., ჩვენი წინამორბედი სტატიები „ფილოსოფიური მიებანი“-დან.

გულისხმობს სამყაროს არსებულთაგან გამორჩეულობას, რომ ორი ერთმანეთის სრულიად მსგავსი არსებული გამორიცხულია. ადამიანი გულისხმობს იმას, რომ მან ინტელექტუალური და მისტიკური ინტუიციით შეიგნო თავისი ღმერთის ხატად ყოფნა, ანუ დაინახა თავისმი რაღაც უფრო მაღალი ყოფიერებითი შესაძლებლობა -- პიროვნება. ეს უკანასკნელი კი გულისხმობს **შემოქმედებით თავისუფლებას**, რომელიც მან ნებისმიერ სამოღვაწეო სფეროში შეიძლება გაშალოს, ოღონდ ეს უნდა მიმდინარეობდეს საკუთარი ეგოისტური ლტოლვების დავიწყებით და სხვათა და ღმერთის უანგარო სიყვარულის კარნახით.

3. ანთროპოსი არის ყოფიერების ხმის ერთადერთი გამგონე და მცნობელი, ყოფიერების საიდუმლოს გასაღები. ზემოთ ქმულიდან გამომდინარე, ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის თანაშემოქმედება ღმერთის შესაქმესთან მიმდინარეობს სამყაროს ისეთი ფერისცვალების მიღწევის მიზნით, რომელშიც ყველაფერი ცალკეულ-კონკრეტული ღვთაებრივ ყოვლადერთიანობაში მოდის, ინტეგრირდება.

4. ანთროპოსი არის **ფორმალური თავისუფლების** მატარებელი, ფორმალურად ყოველგვარი პირობითისგან განუსაზღვრელი, და არა მარტო პირობითისგან, არამედ აბსოლუტურად უპირობისგან, ღმერთისგან თავისუფალიც, რაც განაპირობებს მის სიკეთის თუ ბოროტების გზით მსვლელობას. თუ ის ღმერთისგან დადგენილ ნორმებს (და არა კანონებს) სუბიექტურ ღირებულებებს* -- მასში იდების სახით ჩადებულ უმაღლეს სიკეთეს, მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას თავისუფლად მიემართება და მათ თანამიმდევრულ, სრულ განხორციელებას ელტვის, მაშინ ის სიკეთეს თესავს, ხოლო თუ მათ ანგარიშში არ იღებს და ე.ი. ეგოისტური წუთისოფლური ზრახვების მსახურებას ირჩევს, თესავს ბოროტებას. თუ ეს უკანასკნელი გზა შეგნებულად, გაცნობიერებულად ხორციელდება, მაშინ ადამიანი თავისუფლად სატანიზირდება ან დემონიზირდება. ხოლო თუ ეს შეუგნებლად ხდება, გამომდინარე **მატერიალური თავისუფლე-**

* ასე მოიხსენიებს მას ლოსკი იხ.,(11.გვ.288)

ბის შეზღუდულობიდან (რომელიც აბსოლუტური ხასიათის არაა, არამედ პირობითია და დროებითი), მაშინ ადამიანი მონად აღიქვამს თავს და მისთვის არათუ იდეალური თავისუფლების პერსპექტივა იხშობა, არამედ ფორმალური თავისუფლებაც პოტენციაშივე კვდება.

5. ანთროპოსი, ქრისტიანული ცნობიერების გადმოსახედიდან, არის ღმერთ-კაცის შესაძლებლობა, ქრისტე ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია. მისი სახით მოხდა მარადიულის დროულთან სინთეზი, ანუ აბსოლუტური პიროვნების განხორციელება. ეს სინთეზი გულისხმობს ისეთ დროს, რომელშიც დიფერენციაცია, ანუ წარსული, ანტყო და მომავალი (რაც წუთისოფლური უამის ცნებით შინაარსს შეადგენს), გაუქმებულია, ინტეგრალურია (რაც მარადისობის ცნებით შინაარსს შეადგენს).

ადამიანი, რეალურად დგას ამ ქრისტიანული ჭეშმარიტების შესაძებლობის წინაშე და ინდივიდიდან ადამიანზე გავლით შეიძლება რეალიზებულ პიროვნებად, ღმერთის ხატად განხორციელდეს, ანუ მოხსნას წუთისოფლური განსაზღვრულობის დიფერენციალობა და ინტეგრირდეს ღვთაებრივ ყოვლადერთიანობაში.

6. ანთროპოსი ხსენებულ უმაღლეს ღირებულებათა განხორციელებას ვერ შეძლებს მარტობაში, ეს უნდა განხორციელდეს ქრისტიანულ ტაძრულ (Соборностъ) კოლექტიურობაში, “მრევლის” ეგზისტენციალურ კომუნიკაციაში...

ამ თემას ჩვენ ხელი მოვკიდეთ იმიტომ, რომ ჩვენს მიერ წარმოდგენილ წინამორბედ სტატიათა ციკლში, სადაც ძირითადად ფილოსოფიური ანთროპლოგიის საკითხებით ვინტერესდებოდით, ბევრი ისეთი მომენტია, რაც მოითხოვს შევსებასა და გალრმავებას სამომავლო კვლევებისთვის. რუსული რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლების ნაშრომებში ბევრი საყურადღებო რამაა, რაც წაგვადგება ხსენებული მიზნის მიღწევაში, ეს განსაკუთრებით შეეხება ინდივიდის, ადამიანისა და პიროვნების ცნებათა შინაარსების რელიგიურ ასპექტებს.

გამომდინარე ჩვენს მიერ ჩატარებული სამუშაოდან, მოვნიშნეთ ის პუნქტები, რომელთაგან ბევრს ვეთანხმებით, ხოლ

ზოგიერთ მათგანში გარკვეულ კრიტიკულ კორექტივს შევიტანდით.

ჩვენთვის მისაღებია ლოსკისა და ბერდიაევის მიერ სუპ-რანატურალისტური დეტერმინიზმის და შუა საუკუნეობრივი სქოლასტიზმის კრიტიკა, კერძოდ, მისი ორი მომენტი:

1. დასავლურ-სქოლასტიკური თვალსაზრისი ადამიანის იმთავითვე ცოდვითდაცემულობის დეპულებას რომ ემყარება, არასწორ პოზიციაზე დგას. ადამიანი ღმერთს ცოდვითდაცემულად არ შეუქმნია, ადამი თავისი არჩეული ქმედებით გახდა ცოდვილი. იგი, იცოდა ეს თუ არა მან, იმთავითვე თავისუფალი იყო. განსხვავება იმაშია, რომ ადამი ვერ ხედავდა ამ არჩევანის შედეგად თუ როგორ განისაზღვრებოდა სამყაროულ მოვლენათა სამომავლო მსვლელობა, ხოლო ღმერთი წინასწარ ჭვრეტდა ყოველივე ამას და აფრთხილებდა, „ხე ცნობადის“ ნაყოფის შექმისგან თავი შეეკავებია.

ამდენად, ღმერთი სამყაროს მხოლოდ მოვლენათა განვითარების მექანიკურ, წინასწარ განსაზღვრულ მსვლელობას კი არ ჭვრეტს მის სტატიკაში (როგორც ეს სუპრანატურალისტური დეტერმინიზმის მომხრეებს მიაჩნდათ), არამედ -- დინამიკაში, მთელი მისი შესაძლო ვარიაციებით: ის სამყაროს ჭვრეტდა იმ ვარიაციაშიც, რომელშიც ადამი არ გადაუსვევდა ღმერთის გაფრთხილება-აკრძალვას და იმ ვარიაციაშიც, რომელშიც საპირისპირო სცენა გათამაშდებოდა. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ სუპრანატურალისტების შიში, რომ ადამიანის თავისუფალი ქმედებით, სიახლის ქმნით ღმერთის „ყოვლადმხედველობას“ ჩრდილი ადგება, სრულიად უსაფუძვლო და გაუმართლებელია. ადამიანური თავისუფლების დაშვებით ღმერთის „ყოვლადმხედვების“ ატრიბუტი, პირიქით, უფრო მომცველობითი და მძლავრი ჩანს, რამეთუ მას ყველა სიახლისა და ვარიაციის ხედვა შეუძლია.*

* სხვათა შორის, ამ მომენტის არგათვალისწინების გარეშე წარმოუდგენელია იმ ქრისტიანული თვალსაზრისის საფუძვლიანობა, რომლის თანახმადაც მარადიული შეიძლება შემოვიდეს დროული და პირიქით. ეს შემოსვლა -- განკაცება ღვთისა -- სხორცედ იმითა განპირობებული, რომ მხოლოდ ღმერთი, ჭვრეტს რა კაცობრიობის კრიზისულ მდგომარეობას და მისი ის-

2. რუსი ფილოსფოსები ეყრდნობიან რა ადამიანის იმთავითვე შემოქმედებითად წარმოდგენისა და ამაში მისი ღვთის ხატების დანახვის ბიბლიურ წანაშძლვრებს, სამართლიანად აღიარებენ მის თავისუფლებას -- თავისუფალია არა მარტო ღმერთი, არამედ ადამიანიც. თუ ღმერთის აბსოლუტურ სრულყოფილებაზე სქოლასტიკურად წარმოდგენილი ცნება ვერ ეგუება ადამიანის თავისუფლებას, ადამიანის შემოქმედებითობა, რაც ჯიუტი ფაქტია, ვერ ეგუება მის არათავისუფლებას, დეტერმინირებულობას.

რაც შეეხება იმ მომენტებს, რომელთაც კრიტიკული კორექტირებით მივიღებდით ჩვენი წინამორბედი სტატიებიდან გამომდინარე თვალსაზრისის შესავსებად, არის შემდეგი:

1. როგორც ვნახეთ, სუბსტანციური შემოქმედი, ანუ პიროვნება არის ზე-სივრცულ-დროული ინსტანცია, რომელიც ღმერთმა შექმნა. მისი ზე-სივრცულ-დროულობიდან გამომდინარე, ის მარადიული და უკვდავია.* იგი მოწოდებულია თავისუფალი ქრისტიანული სიყვარულისა და სიკეთის თესვისთვის.

ამ თვალსაზრისში სულ მცირე ორი შეუსაბამობაა: ა) ლოსკი, ერთის მხრივ, ამტკიცებს, რომ ადამიანი თავისუფალია ღმერთისგანაცო, და, მეორეს მხრივ, გვეუბნება, რომ ის ღმერთის შექმნილია; ბ) თუ ადამიანის სილრმეში იმთავითვე ძევს სუბსტანციური შემოქმედი, პიროვნება, რომელიც განსხვავებით მისივე სხეულისგან მარადიული და უკვდავია, მაშინ რატომ უნდა იღვაწოს ადამიანმა ქრისტიანული სიყვარულით და რატომ უნდა თესოს სიკეთე? ქრისტიანული ცხოვრების გზა ხომ იმიტომ გაგვიცხადა ქრისტემ, რომ სულის უკვდავებას, გამარა-

ტორიული სამომავლო მსვლელობის განწირულობას, მოდის, რათა ადამიანთა სულები იხსნას.

* “ჩვენ უნდა განვასხვაოთ ადამიანის სხეულებრიობის ორი სფერო: სხეული, რომელიც გაპირობებულია ადამიანის მე-ს საკუთრივი გამამატერიალიზირებელი ძალებით, ვუწოდოთ მას ინდივიდუალური სხეული, და სხეული, გაპირობებული სხვა, ადამიანის მე-სთან კოოპერაციაში მყოფი სუბსტანციურ შემოქმედების ძალისხმევით, ვუწოდოთ მას კოლექტური სხეული. ინდივიდუალური სხეული სიკვდილსაც კი არ შეუძლია დაარღვიოს; სიკვდილი არის მხოლოდ კოლექტიური სხეულის რღვევა”(3.გვ.87-88).

დიულებას მივაღწიოთ, და თუ ეს იმთავითვე გარანტირებული გვაქვს, მაშინ არხეინად შეგვიძლია გადავიდოთ „ფეხი ფეხზე“.

ჩვენ შეიძლება შემოგვედაონ, რომ ადამიანის სული ქრისტიანულ მოძღვრებაში მარადიულია და მან ქრისტიანული სიყვარულისა და სიკეთის თესვით იმიტომ უნდა იღვანოს, რომ მისი სული მოხვდეს სამოთხეში და არა ჯოჯოხეთში.

ბერდიაევის მოძღვრებაში სრულიად ქრისტიანულად მესახება მისი ანტი-ჯოჯოხეთური, სამაგიეროს იმქვეყნიური გადახდის, ანუ სამუდამო ტანჯვის შესახებ დებულებების სადისტურ მომენტად, დანამატად აღიარება. ქრისტიანული რელიგია სიყვარულის რელიგიაა, რომელიც გვასწავლის მტრის, ბოროტის, ცოდვილის სიყვარულს -- ერთ ლოყაში გარტყომის შემდგომ მეორის მიშვერას -- და როგორ შეიძლება ღმერთმა, რომელიც ერთი დაკარგული ცოდვილი ცხვრის მოსაძებნად მთელ ფარას ტოვებს, ადამიანები შეაშინოს იმქვეყნიური სამაგიეროს გადახდით და მათი სამუდამო ტანჯვით დატკებეს: ”მართლმადიდებლობის წიაღიდან ვერ გაიუღერებდა თომა აკვინელისეული შუა საუკუნეობრივი სიტყვები -- სამოთხეში მართლმორწმუნენი დატკებიან ჯოჯოხეთში ცოდვილთა ტანჯვით-ო“(6).

თუ ადამიანის სული სამუდამო სასუფეველში შედის, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მას ან სამოთხე ელოდება ან ჯოჯოხეთი, არამედ იმას, რომ მან ჭეშმარიტი ქრისტიანული შემოქმედებით სულის უკვდავება მოიპოვა და სასუფეველი ცათა მისთვის გაიხსნა, რათა ღვთაებრივის წიაღში მარადიული სიყვარულით და ნეტარებით დაივანოს.*

* ხოლო რაც შექება ჯოჯოხეთს, მამარდაშვილის თქმისა არ იყოს, იგი სიკვდილის შემდგომი მდგომარეობა როდია; ჯოჯოხეთად სიკვდილის დაუსრულებელი წრებრუნვა განიცდება, ანუ ჯოჯოხეთია, როცა მარადიულად ვკვდებით, იმ დროსაც კი, როცა თავი ცოცხალი გვგონია. მაგ., როცა ჩვენ მზამზარეული, პროპაგანდისტული, შაბლონური „აზროვნების“ ფანჯრიდან ვუმზერთ ყოფიერებას და არ ვმომძრაობთ აზრის შემოქმედებით კალაპოტში, ჩვენს მდგომარეობას სიცოცხლის კი არა სიკედილის მდგომარეობა ჰქვია, რომელიც „ცუდი უსასრულობის“ აზრ-გაგებით, მარადიულად გრძელდება.

2. ლოსკისეულ მოძღვრებაში, რომელიც ადამიანის ყველაფრისგან -- სამყაროსგან, სხეულისგან, ემპირიული ხასიათისგან, ღმერთისგან -- თავისუფლებას ასაბუთებს, ერთი თვალშისაცემი მომენტი ჩანს: დასაბუთების მთელ პროცესს გასდევს პათოსი, რომ ადამიანს შეუძლია ნებისმიერი განსაზღვრულობის, დაბრკოლების გადალახვა და თავისუფალი ქმედების განხორციელება, რაც ნიშნავს იმას, რომ მისთვის ფაქტობრივად ბარიერები არ არსებობს, ყოველ შემთხვევაში, ფორმალურად მაინც.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ პიროვნების თავისუფლება* არ გულისხმობს მის მხოლოდ პირობით შეუბოჭველობას, ბარიერების გადამლახველობას. პიროვნების თავისუფლება იმას გულისხმობს, რომ მისი გამომჟღავნებით ადამიანის ნამდვილი არსება გამოვლინდეს. მაგრამ, უმეტესწილად ადამიანი ან არ ამჟღავნებს თავის არსებას ან, რაც უფრო ხშირია, სხვად აჩვენებს თავს, ე.ი. პერსონულ ნიღაბს ირგებს.

ამ ხერხს ადამიანი, ალბათ, შიშისა და თავდაცვითი მოტივებიდან გამომდინარე მიმართავს -- მისი ნამდვილი არსება არ მოდის თანხმობაში გარემო-კულტურულ-სოციალურსა და სამართლებრივ ვითარებებთან. მათი არათანხვედრა ადამიანისთვის იმდენად აშკარა ხდება, რომ, სრულიად შესაძლებელია, რომ საკუთარი არსებითი ბუნების გამომჟღავნების გამო ის დასჯილ იქნას -- მოიკვეთოს თემიდან, დაპატიმრებულ იქნეს ან სულაც ჯვარს აცვან და ა.შ. ამ დამსჯელობით ზომებს აქვს მაგ., სამართლებრივი კანონის ან ტრადიცია-ადათის ნების სტატუსი.

* მკაცრი აზრით თავისუფალია არა ადამიანი, არამედ პიროვნება, ან უფრო სწორედ, თავისუფლებას აღნევს პიროვნება, ხოლო ადამიანი თავის ყოველდღიურობაში გაურბის ამ თავისუფლებას.

ლოსკისეული ტენდენციით ადამიანი თავის პიროვნულ თავისუფლებას მაშინ ავლენს, როცა ის იბრძვის მაინც და ცდილობს გადალახოს ეს წესები და კანონები, ანუ პირობითობები და არ მოექცეს მათ კლანჭებში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ როცა პიროვნება ამ კანონსა და წესებს უქვემდებარდება, ანუ, მიუხედავად მოსალოდნელი საფრთხისა, მაინც გამოავლენს თავის არსებას და სასჯელი მიეზღვება, ანუ დაუქვემდებარდება ამ წესებსა და კანონებს, სწორედ მაშინაა ის მეტად თავისუფალი. ქრისტემ იცოდა (ისევე, როგორც სოკრატემ), რომ თავისი ნამდვილობის დემონსტრირება-ქადაგებისთვის, ის უპირისპირდებოდა ძველი აღთქმის ერთგულ ისრაელის ძეთ და, რომ ამისთვის მას დასჯა არ ასცდებოდა. მიუხედავად ამისა, ჯვარზე ლურსმებით დაჭედებული, ანუ რომაელთა სამართალს და ებრაელთა მოთხოვნას დაქვემდებარებული ქრისტე, თითქოს პირიქით უნდა იყოს, მაგრამ ამ დროს ის ყველაზე უფრო თავისუფალია. ასევეა სოკრატეც, რომელიც სასიკვდილო სასჯელის მოლოდინში საკანში ზის, სულაც არ ფიქრობს შეთავაზებული გაქცევის წინადადების განხორციელებაზე და აუღელვებლად ფილოსოფოსობს.

IRAKLI GOGICHADZE

ANTHROPOLOGICAL PICTURE IN THE CLASSICAL RUSSIAN PHILOSOPHY ABSTRACT

The series of our articles and problems discussed there need to be further extended and more thorough. We believe that the discussion of theories by representatives of classical Russian religious philosophy would be very beneficial from this standpoint.

In Russian religious philosophy, that we discussed in order to introduce anthropological positions, the following signs can be observed: 1) the advantage of ontology and representation of entity as a whole unity; 2) Intuitivity - both intellectual and mystical, by means

of which the human being recognizes the whole unity; 3) Indeterminacy and acknowledgement of divine and human liberty; 4) Unconditionality of personal activities and causal indefinity; 5) Creativity - both divine and human; 6) total theosis and eschatology; 7) acknowledgement of potential of appearance of eternal to opportune and vice versa and based on this, considering divine-human Christian religion as a step of especially high religious consciousness; 8) Demarcation of eastern and western Christianity –indication to original Christian, patristic innocence of eastern orthodoxy and calling for liberation of Western Christian Ideology from scholastic appendices. 9) Collective character of human soul salvage, which is the essential contents of concept Соборность etc.

ლიტერატურა

1. Н.Лосский. История русской философии.Москва. 1991.
2. В. Соловьев. Чтения о богочеловечестве. (сост. И примеч. А.Б. Муратов – СПБ.: „Худож. Лит.“ – 1994 .)
3. Н.Лосский. Свобода воли. YMCA PRESS. PARIS. 1927.
4. Н.Лосский. Типы мировоззрений. YMCA PRESS. PARIS. 1931.
5. С.Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания “. Петроград - 1915
- 6.Н.Бердяев. Истина Православия. «Вестник русского западно-европейского патриаршего екзархата“, Париж; N-11, 1952.;
- 7.Н.Бердяев. Спасение и творчество. (www.philosophy.ru)
- 8.Н.Бердяев. Смысл истории. Москва; 1990
- 9.Н.Бердяев. Я и мир объектов. YMCA-PRESS, Парижъ
- 10.Н.Бердяев. Мое философское миросозріаніе. Жур. «Філософские науки». 1990, N-6, стр. 85-90.
11. Н.Лосский. Бог и мировое зло. Москва. 1994г.

12. Н.Бердяев. О назначении человека (опыт парадоксальной этики) .YMCA-PRESS. Париж. 1931.
- 13.М.Мамардашвили. Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 3 марта 1977. См., „ЧЕЛОВЕК“; Москва 1994.,N-5. С., 5-19. (www.philosophy.ru).

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებაში.

ଓତୋଙ୍ଗ

Ethics



ნინო მშვენიერაძე (თბილისი)

ნინო მშვენიერაძე—ფილოსოფიის დოქტორი, ანდრია პირველწოდებულის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი; მუშაობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს ორი წიგნი: „კანტის მოძღვრება ადამიანის შესახებ“ (თბ., 1986) და „ადამიანი როგორც შემოქმედი არსება (ფილოსოფიური ანთროპოლოგია)“ (თბ., 2006), აგრეთვე სამეცნიერო სტატიები ამ დარგში.

კანტის მარადიული მათემატიკის კონცეპცია

იმანუელ კანტის ცნობილი ტრაქტატი „მარადიული მშვიდობისათვის“ 1795 წელს დაიბეჭდა. ევროპაში ნაპოლეონის მიერ წამოწყებული ომი მძინვარებს. მეომარ საფრანგეთსა და პრუსიას შორის ახალი ხელმოწერილია ბაზელის მყიფე ხელშეკრულება, მიუხედავად ამისა, ყოველ წამს მოსალოდნელია ომის განახლება.

კანტი, ისევე როგორც მისი არაერთი თანამედროვე, ეჭვის თვალით უცქერდა ამ დაზავებას, რომელიც ხელისუფალთა გარიგებად უფრო აღიქმებოდა, ვიდრე მეომარ ხალხთა ინტერესების გამომხატველად. პრუსიის სახელმწიფო ჯერ კიდევ არაა საბოლოოდ დამარცხებული, ხოლო დასავლეთ გერმანიის მცხოვრები ნაპოლეონის არმიას, როგორც პროგრესულ ძალას, ფეოდალური სახელმწიფოსგან თავდახსნის საშუალებას და გამათავისუფლებელს ისე ეგებებოდნენ.

„მარადიული მშვიდობის“ იდეა კანტის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სისტემის მოუცილებელი ნაწილია. მოძღვრება ადამიანის, კულტურის, ეთიკის შესახებ ლოგიკურად მოითხოვს ომის პრობლემების განხილვას და მისი გადალახვის შესაძლებლობების ანალიზს.

კანტის ინტერესი ამ თემისადმი გაცილებით ადრე გამოიკვეთა, კერძოდ, 50-იან წლებში, როდესაც ის გაეცნო სენ-პიერის პროექტს, რომელსაც თან ახლდა რუსოს კომენტარე-

ბი და ლაიბნიცის კრიტიკული შენიშვნები. 1756 წელს კანტი წერდა, რომ მმართველი, რომელსაც შეუძლია აღვირი ამოს-დოს თავის მზაობას ომის დასაწყებად, კეთილისმყოფელ ია-რალად იქცევა ღმერთის ხელში და საჩუქრად ხალხისათვის (Kant. Gesammelte Schriften, Berlin, 1914 გვ. 461,) ხოლო 70-იან წლებს განეკუთვნება შემდეგი შენიშვნა: „საიდან შეიძლება დაიწყოს გაუმჯობესება 1. ხალხთა შორის კავშირით, 2. საზო-გადოებრივი ხელშეკრულებით, 3. აღზრდით (იქვე).

კანტის ფილოსოფიის განვითარების შემდგომ დინამი-კას თუ გავადევნებთ თვალს, ნათლად დავინახავთ, რომ საყო-ველთაო მშვიდობის თეორია ლოგიკურად გამომდინარებს მისი ფილოსოფიური სისტემის ძირითადი შინაარსიდან.

მან პირველმა გამოთქვა თვალსაზრისი, რომ ადამიანთა სამყაროში, კაცობრიობის ისტორიაში არსებობს ისეთი ობი-ექტური კანონზომიერება, რომელიც აუცილებლობით მიგ-ვიყვანს ხალხთა შორის მშვიდობის დამყარებამდე. მიუხედა-ვად იმისა, უნდათ თუ არა ეს ადამიანებს, ისინი იძულებულნი ხდებიან ჩაერთონ ამგვარ დინამიკაში. კაცობრიობის მორა-ლური პროგრესი (ადამიანის უფლებათა დაცვა — ნ.მ.) მათ აიძულებს შექმნან „გონიერი მორალური სამყარო“, რომე-ლიც, როგორც იდეა, შემეცნებისთვის მიუღწეველია, რადგან მოვლენათა კანონზომიერების ველში იგი არ არსებობს, თუმ-ცა ეს იდეა, არსებობს აპრიორულად ეთიკური პრინციპების ძალით, როგორც მარეგულირებელი იდეა. კანტი „პრაქტიკუ-ლი გონების კრიტიკაში“ გამოთქვამს თვალსაზრის, რომ ყო-ველი ინტერესი, მათ შორის სპეციალატური გონების ინტერე-სიც, განპირობებულია პრაქტიკული გამოყენების ინტერესით და მხოლოდ მასში პოვებს სრულ საზრისს (ტ.4. გვ. 454).

ჯერ კიდევ 1784 წელს ნაშრომში „საყოველთაო ისტო-რია მსოფლიო სამოქალაქო თვალსაზრისით“ კანტი წერდა: მორალური პროგრესის იდეა დაფუძნებულია კაცობრიობის მიზანშენონილი განვითარების იდეაზე.

ადამიანი ერთადერთი არსებაა დედამინაზე, რომელსაც შეუძლია თვითგანვითარება, თავის გაუმჯობესება. მხოლოდ მას აქვს ნება, უნარი იყოს მიზანდასახული. ბუნებას ის სუ-

ლაც არ გაუჩენია თავის ნებიერად, მას თავს ატყდება დამან-გრეველი ბუნებრივი მოვლენები და არანაკლები სოციალური კატაკლიზმები, ის ხშირად მოქმედებს, როგორც თავისი მოდგმის გამანადგურებელი ძალა, მაგრამ მასში ასევეა კულტურის შექმნის უნარი ჩადებული, რომელიც დროთა განმავლობაში შემაკავებელ ფაქტორად იქცა ბუნებრივი გამოწვევების წინააღმდეგ.

თვითშეზღუდვის უნარი, როგორიც დისციპლინა, ადამიანს უვითარდება გვარში, სწორედ რომ არათანასწორობის, ძალადობის, ტანჯვის შინაგანი დაუკმაყოფილებლობის არსებობის პირობებში. მართალია, მრავალმხრივ ურთიერთობაში ადამიანთა თავისუფლება იზღუდება, მაგრამ მიუხედავად ასეთი ვითარებისა, მაინც ცოცხლობს გარკვეული მიზანი და ეს არის სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბება. ამ ტიპის საზოგადოებისათვის აუცილებელია მსოფლიოს სამოქალაქო მთლიანობა, ე.ი სახელმწიფოთა ერთიანობა. სხვა შემთხვევაში მუდმივად იქნება საშიშროება მათი ერთმანეთზე ზემოქმედების, ურთიერთგანადგურებამდეც კი. ამგვარი არსებობის სამართლებრივი ასპექტები. მორალით განპირობებულ საერთაშორისო სისტემის პარადიგმას უნდა დაეფუძნოს - ფიქრობს კანტი. (ტ.5. გვ 462-464)

კანტი ემიჯნება განმანათლებლობის იმ თეზისს, რომ ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობაში არსებობის ხანა კაცობრიობის „ოქროს საუკუნეა“, ასევე არ ეთანხმება რუსოს თვალსაზრისს „კეთილი ველურის“ შესახებ. კანტი უფრო ღრმად ხედავს ადამიანებს შორის არსებული ანტაგონიზმის მიზეზებს, რომელიც თითქოს და ცივილიზაციის შედეგია, რომელმაც თან მოიტანა პატივმოყვარეობის, ძალაუფლების სიყვარულის და ანგარების გრძნობა, რომელსაც თითქოსდა უნდა დაენგრია ადამიანთა საზოგადოება, პირიქით კი მოხდა. სწორედ, ამგვარი ვითარება განსაზღვრავს, ასტიმულირებს კაცობრიობის პროგრესულ განვითარებას, ესაა გზა კულტურისაკენ, ადამიანის ხელოვნური განვითარებისაკენ. სწორედ რომ ანტაგონიზმია საფუძველი სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებისა (კანტი სამოქალაქო საზოგადოებაში მოიაზ-

რებს რესპუბლიკური მოწყობის სახელმწიფოს. ნ.მ), ე.ი სახელმწიფო, სადაც „გარეგანი კანონები” - სამართლებრივი იძულება, ადამიანებს გარანტირებულს ხდის იმისათვის, რომ შეძლონ თანაცხოვრება და განვითარება (ტ.6. გვ 13).

თავისუფალი ნება ის მოცემულობაა, რომელიც ადამიანს როგორც გონიერ არსებას, მოქმედების საშუალებას აძლევს. ამ გზით თავის თავშიც და სხვაშიც არსებული თანდაყოლილი ბუნებრივი მიღრეკილება ბოროტი აქტივობისაკენ მისთვის თვალსაჩინოა, ისევე როგორც მოვალეობის კატეგორიული იმპერატივი, რომლებიც რეალურნი ხდება ადამიანის პრაქტიკული მოქმედებით და რეალიზდებიან კულტურაში (ტ.4.27—29).

კაცობრიობის განვითარების მაღალ საფეხურზეც კანტი საზოგადოებრივ ხელშეკრულების ძალასა და მნიშვნელობას უდავოდ მიიჩნევს, მაგრამ ამასთანავე წინ წამოსწევს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განვითარების სპონტანურ პროცესს, რომელმაც კაცობრიობა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებამდე მიიყვანა. „ჩვენ ბუნება სრულიადაც არ გვაიძულებს, არ გვავალდებულებს ვაკეთოთ ესა თუ ის საქმე, ამას თავად ვაკეთებთ, გვინდა ეს ჩვენ თუ არა (ტ.6. გვ. 285).

ადამიანი, როგორც ბუნებრივი არსება, მიღრეკილია ბოროტებისაკენ არა იმიტომ, რომ ინსტინქტური არსებაა და ეს მისი გვარის მახასიათებელი თვისებაა. ფიზიკურად გადარჩენისთვის ბრძოლას არ სჭირდება ბუნებიდან გასვლა, ის მანკიერებები, რომელიც არსებობის ამ საფეხურზე იჩენს თავს კანტისთვის „ბუნებრივი ველურობაა”, რიმელიც ვერ ახსნის ადამიანში „მორალური ბოროტების” არსებობას. ეს „ადამიანური სამყაროა” და მისი საფუძველი სხვაგანაა მოსაძებნი.

კანტის აზრით, თუ სახელმწიფო არსებობს „ბუნებრივ მდგომარეობაში”, მისი ომში ჩათრევა, საომარ ვითარებაში მუდმივად ყოფნა გარდაუვალია; ამ რეალობის გადასალახავად უცილებელია შეიქმნას საერთაშორისო სამოქალაქო კავშირი (შეიძლება გამოგვეყენებინა „დემოკრატიული”, რადგან კანტი სწორედ ამ ტიპის მართვას მოიაზრებს აღნიშნული ტერმინით. ხელისუფლება რომელიც კონტროლდება ხალხით ნ.მ). ეს მოსაზრება პირველად ჯ. ლოკმა გამოთქვა. შეაერთა

რა ბუნებითი სამართლისა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორია, როგორც სახელმწიფოთა შორის კავშირის საფუძველი.

კანტი ამ პრობლემის უფრო ღრმა გააზრებას გვთავაზობს. სწორედ ადამიანთა შორის არსებულმა ანტაგონიზმმა აიძულა კაცობრიობა მთელ დედამიწაზე დასახლებულიყო, ზოგჯერ მეტად არახელსაყრელ გარემოში. „ომების არსებობა აღქმული იყო როგორც ადამიანის ბუნების მოუცილებელი თვისება და გარკვეული თვალსაზრისით ღირსეული საქმიანობა, რადგან ბრძოლის მიზეზად მიჩნეული იყო ღირსება და სიამაყე და არა გამორჩენის სურვილი” (ტ.6. გვ. 284).

კანტი, როგორც ობიექტური მკვლევარი, ყოველმხრივ ცდილობს პრობლემის გაშუქებას და ნინა პლანზე წამოსწევს ომის, როგორც კაცობრიობის ისტორიაში დღემდე მოუშორებელი რეალობის, როგორც ნეგატიურ, ისე პოზიტიურ მხარეებს. როგორ აღიქვამენ ომს დღეს? — კითხულობს ის.

კანტისთვის ომის უფლება „ნებადართული საშუალებაა, როცა ერთი სახელმწიფო თავის ნებას მეორეს ძალის გამოყენებით ახვევს თავს და როცა ამ მოქმედების საფუძვლად მეორე სახელმწიფოს აგრესიული მოქმედება მიიჩნევა, რომელმაც დანაკარგი მოუტანა მას. ეს ხედვა სახელმწიფოს ბუნებრივი ინტერესებიდან გამომდინარეა, მაშინ როცა არ არსებობს სამართლებრივი რეგულირების სივრცე, სადაც უნდა გადაწყდეს სადაც პრობლემები” (ტ.4. გვ. 273). ომი, როგორც თავდაცვა, სამართლიანია, ისევე როგორც ნაციონალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის ბრძოლა. კანტი რეალურ ისტორიაზე დაყრდნობით იმგვარად მსჯელობს, რომ ომი განსაზღვრულ მდგომარეობაში მყოფი საზოგადოებისთვის გამომაფხიზლებელი მიზეზია, რომელიც ხელს უწყობს სამხედრო ტალანტების გამოვლენას, ეკონომიკისა და ტექნოლოგიების ცვლილებს. ყოველივე ეს კი საბოლოო აზრით კულტურის განვითარებას ემსახურება (ტ.5. გვ. 466). მაგრამ ის აუცილებლად უნდა იყოს „კანონიერების” ფარგლებში, რაც კანტისთვის „სამოქალაქო სამართლის კანონების დაცვას” ნიშნავს (იქვე, გვ. 271).

სამართლიანი (თავდაცვითი) ომის ლეგიტიმაციის გამო არ უნდა შეგვექმნას მთაბეჭდილება, რომ გამართლებულია ომები და თითქოსდა მათი გარდაუვლობა დასაბუთებულია. კანტი აკრიტიკებს იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ თითქოს და ომები აკეთილშობილებს ადამიანთა მოდგმას, კაცობრიობას აძლევს სიმამაციის, ერთგულების და გმირობის მაგალითებს. ეს შეიძლება ასეც იყოს, მაგრამ ამ მოაზროვნებს ავინყდებათ ძველი სიბრძნე: „ომი საშინელია იმის გამო რომ უფრო მეტ ბოროტებას შობს, ვიდრე ანადგურებს“ (ტ.6. გვ. 284). ხანგრძლივმა ომებმა, რომლებსაც დიდი მსხვერპლი და გაჩანაგება მოაქვს, შეიძლება შეაფერხოს და, უფრო მეტიც, საერთოდ შეაჩეროს კაცობრიობის განვითარების გზა, ამიტომაც არის რომ კულტურის პროგრესთან ერთად (ადამიანი რაც უფრო ძლევს თავის ბუნებრივ მდგომარეობას 6.მ) მოსალოდნელია დამანგრეველი ომების ჯერ შემცირება, ხოლო შემდეგ მათი სრულიად შეწყვეტა, - წერდა კანტი ტრაქტატში „ფაკულტეტების დავა“, 1798 წელს.

ხალხთა მშვიდობის პრინციპებზე გაერთიანების შემთხვევაშიც, რა თქმა უნდა, საზოგადოებაში არ მოიხსნება დაპირისპირება, წინააღმდეგობები. უდიდესი მონაპოვარი ის იქნება, თუ პრობლემები გადაწყდება კანონის შესატყვისად, მოლაპარაკებით და თუნდაც „კავშირის ნეგატიური სუროგატის საფუძველზე“, რომელიც უარყოფს ომისა და ძალადობის ყოველგვარ გამოვლენას. სანამ კაცობრიობა აქამდე მისულა და ჯერ კიდევ არსებობს ქვეყნებს შორის საომარი მდგომარეობების პერსპექტივა, ცივილიზაციულმა სახელმწიფოებმა უნდა შეიმუშაონ და არასდროს დაარღვიონ ომის სამართალი, სამართლის ნორმები იმის დაწყების, მისი მიმდინარეობის და დასრულების შემდეგ (საერთაშორისო სამართალის შექმნის მოთხოვნა. 6.მ) (ტ.4. გვ. 273-276).

კანტი იმედოვნებდა, რომ ადამიანები არ იქნებიან გულგრილი ამ პროექტის მიმართ, თუნდაც ჯერჯერობით არც იყოს მისი სწრაფად განხორციელების პერსპექტივა. ამიტომ მეტად საშურ საქმედ მიაჩნდა წესების რეგლამენტირება და

თავად მთელი მისი გონიერის ძალმოსილებით ცდილობდა „სამარადისო მშვიდობის“ თეორიის ყოველმხრივ დამუშავებას.

კანტისთვის კულტურა, განსხვავებით რუსოსგან ან თანამედროვე ფსიქოანალიტიკოსებისგან, რომლებიც მწვავედ აკრიტიკებენ კანტს იმის გამო, რომ ადამიანის ადამიანად ფორმირებაში განსაკუთრებულ როლს სწორედ ზნეობრივ — კულტურულ გენეზის ანიჭებდა და, მათი აზრით, თითქმის ყურადღების მიღმა ტოვებდა კაცობრიობის წინააღმდეგობით აღსავსე ისტორიას, როგორც ფაქტს. მათი კრიტიკის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ კანტი კულტურის ცნებას უფართოესი მინიჭნელობით გაიაზრებს, როგორც დღეს ამბობენ ანთროპოლოგიური კონტექსტით. უფრო მეტიც, კულტურის ცნებას მიჯნავს ცივილიზაციის ცნებისგან, რომელიც, მისი აზრით, კულტურის გარეგანი, ფორმალური გამოვლინებაა. კულტურა უპირველესად მორალის ცნებას ეფუძნება იმის გამო, რომ მისით განისაზღვრება თავისუფლების დონე, რომელსაც ადამიანმა და კაცობრიობამ მიაღწია (ტ. გვ. 18). რა თქმა უნდა, კანტი კულტურის ველში ასევე რთავს ადამიანის თვითშეზღუდვის (დისციპლინის) და შრომის უნარს, რომლის შედეგია განათლება, მეცნიერება და ხელოვნება (ე.ი ადამიანის მთლიანის გონიოთი აქტივობა 6.მ). ყოველივე ეს ბუნებრივი მონაცემების გათვალისწინებით მიიღწევა ე.ი სწორი აღზრდით. რწმენის თავისუფლებამ, ადამიანის გარეგანი შეზღუდვების თანდათანობით მოხსნამ, შედეგად უნდა გამოიწვიოს ცვლილებები მართვაში, რომლის პრინციპებიც უნდა მოექცეს კულტურის ფორმატში და რომლის შედეგიც იქნება არა მხოლოდ სახელმწიფო წყობის გაუმჯობესება, არამედ მსოფლიო სამოქალაქო ვითარების შეცვლა (ე.ი ხალხთა კავშირი, დაფუძნებული ადამიანის გვარის ინტერესებზე).

კანტისათვის, კულტურის განვითარების საზრისი, ისევე როგორც კაცობრიობის ისტორიისა, განისაზვრება ადამიანის ყოველმხრივი (მისი ყველა ნასახის) განვითარების პერსპექტივით, რომლის მისაღწევად აუცილებელია თავისუფლების არსებობა. თავისუფლება არ მოგვეცემა, როგორც რეალური შემეცნების ობიექტი, მაგრამ ის არსებობს პრაქტი-

კული გონებისათვის, ზნეობის უპირობო მოთხოვნის საფუძვლით. ადამიანის თავისუფალი აქტივობა მოვლენების ველში რეალური მოცემულობაა და შესაბამისად ძალმოსილია, რათა აითვისოს სამყარო „მხოლოდ იმ საზოგადოებაში, რომლის წევრებსაც აქვთ უპირობო სამოქალაქო თავისუფლება, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს ბუნებრივი ანტაგონიზმი. სრულიად მკაფიოდ და ზუსტად უნდა იყოს დაცული თანაარსებობისა და ურთიერთობის პირობები, სხვისი თავისუფლების რეალიზაციის გარანტით. მხოლოდ ასეთ საზოგადოებაშია შესაძლებელი ბუნების უმაღლესი მიზნის განხორციელება, სახელდობრ განვითარდეს ყველა მონაცემი, ნასახი, ჩადებული ადამიანის გვარში (კაცობრიობაში) (გ.6.გვ.12-13).

კაცობრიობამ თავად უნდა შეძლოს ამ ამოცანების შესრულება, იქნება ეს „ტექნიკური ნასახები“ (უნარები), „პრაგმატული უნარები“ თუ „მორალური უნარები“. მართალია, რომ ადამიანებს აქვთ მიდრეკილება ნეგატიური (ნებადაურთველი) მოქმედებისაკენ, მაგრამ ისინი ასევე „კულტურის ზრდასთან ერთად უფრო და უფრო მძაფრად გრძნობენ ბოროტებისაგან ალმოცენებულ ხითათს, რომელსაც ეგოისტური მისწაფებების გამო ერთმანეთს უქმნიან“ (გ.6.გვ.588).

ამგვარად, იდეას თეორიული და პრაქტიკული გონების წინააღმდეგობრივი ურთიერთქმედების, ანტაგონიზმის შესახებ, აუცილებლობით მივყავართ სამართლებრივი მოწყობის იდეამდე, რომელიც შინაგანი მოქმედების ლოგიკით მომავალში აუცილებლობით გავრცელდება ხალხებს და სახელმწიფოებზე და შეიქმნება სხვა ტიპის მსოფლიო, სხვაგვარი პოლიტიკური კავშირებით. მართალია, ეს პროგნოზი დღესდღეობით არარეალურადაც კი მოსჩანს, მაგრამ მომავალში ის აუცილებლად პრინციპული მაქსიმა გახდება და ეს აზრი ეფუძნება გონებით მოაზრებად პროცესს, - ფიქრობს კანგი. ადამიანის მორალური უნარების დახვეწა, უმაღლეს მიზნისაკენ სვლა გარდაუვალი პროცესი უნდა გახდეს და ეს შესაძლებელი გახდება ახალი მსოფლიო წესრიგით, სამოქალაქო წყობით, რომელიც თავისთავად კულტურის განვითარების შედეგი იქნება.

ჩემი აზრით, კანტის ამ თვალსაზრისში უპირველესი მნიშვნელობისაა შემდეგი გარემოება: კონცეფცია „მარადიული მშვიდობისათვის“ პრინციპულად განსხვავდება მის წინამორბედთა თუ თანამედროვეთა თეორიებისაგან, რომელთა თვალსაზრისები მორალის პრიორიტეტულობის თეზის ეფუძნებოდა. კანტი არ იზღუდება მხოლოდ ამ პრობლემატიკით. (ომის მორალის პრინციპების განსჯით და შეფასებით). ის ცდილობს რომ, სპონტანური მოძრაობა-განვითარება მარადიული მშვიდობის დასამყარებლად აიხსნას. როგორც ისტორიული კანონზომიერება, რომელიც, თავის მხრივ, ანთროპოლოგიურ წანამძღვარს ეფუძნება და არა ადამიანის რომელიმე ცალკე აღებულ თვისებას (ამ კონტექსტით მორალურს - ნ.მ).

კანტისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ადამიანი ვითარდება გარკვეული კანონზომიერებით, რომელიც ჩაფესვილია ადამიანის ბუნებაში. კერძოდ, მან თავად უნდა შექმნას საკუთარი არსებობის წესი, საკუთარი ისტორია. ამგვარად, გასაგები უნდა იყოს კანტის მისწრაფება ადამიანის სპონტანური განვითარების თეზისით გაამყაროს „მარადიული მშვიდობის“ იდეა, როგორც ადამიანის კულტურ-ანთროპოლოგიური ევოლუციის გარდაუვალი კანონზომიერება. ამიტომაცაა, რომ დიდი ადგილი ეთმობა ამ პრობლემის, როგორც ფილოსოფიურ-ისტორიული, ასევე საერთაშორისო-სამართლებრივი ასპექტების კვლევას.

NINO MSHVENIERADZE

**KANT'S CONCEPTION OF PERPETUAL PEACE
ABSTRACT**

Kant's idea of "perpetual peace" is an indivisible part of his philosophical-anthropological system. The conception of man, culture, ethics logically demands interpretation of the war problem and of the possibilities of overcoming it. Therefore philosophical-anthropological as well as international-legal aspects of this problem are thoroughly discussed in the work.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეთიკის განყოფილებაში.



მიხეილ ხალვაში

(ბათუმი)

მიხეილ ხალვაში – ბათუმის სახელწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს ეთიკის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ბედნიერების, სიკეთისა და ბოროტების რაობის შესახებ.

სიკეთის რაობის შესახებ

„კარგი ჰქენი, ქვას დადევი,
გაიარ და ნინ დაგხედება“
/ხალხური/

სიკეთე-ბოროტების რაობის გასარკვევად, აუცილებელია ვიცოდეთ თუ როგორია მათ შესახებ თვალსაზრისი თანამედროვე ეპოქაში და როგორი იყო ის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე. შემდეგ განვიხილოთ, თუ რა არის ამ პრობლემაში ამოუხსნელი და შეიძლება თუ არა მისი ამოხსნა? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემამდე კი დავაზუსტოთ სიკეთე-ზნეობისა და ბოროტება-უზნეობის ცნებათა შინაარსი, რადგან სიკეთისა და ზნეობის ცნებები, ჩვეულებრივ, ერთი და იმავე, ანუ სინონიმური მნიშვნელობით იხმარება, ისევე როგორც ბოროტებისა და უზნეობისა. ეს მაშინ, როცა მათ შორის არსებობს განსხვავება: სიკეთისა და ზნეობის ცნებებს შორის ზოგადის და ერთეულის მსგავსი მიმართებაა. სიკეთე უფრო ზოგად მნიშვნელობას გამოხატავს, ვიდრე ზნეობა. მსგავსად ამისა, ბოროტება უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე უზნეობა. სიკეთე ზნეობაზე უფრო ზოგადი ცნებაა, რადგან მასში შედის არა მხოლოდ ზნეობრივი საქციელი, არამედ სათნოება და ყველა ის მოვლენა, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანურ არსებობას და ბედნიერებას. მაგ. სიბრძნე, სამართლიანობა, სიყვარული, მოწყალება, რწმენა თუ თავად ბედნიერება და ა.შ. ე.ი. ზნეობა სიკეთის ერთ-ერთი

კომპონენტია და არა პირიქით. მსგავსად ამისა, ბოროტებაში შედის არა მხოლოდ უზნეობა, არამედ ყველაფერი ის, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანურ კეთილდღეობას: სიძულვილი, ამ-პარტავნობა, შური, მტრობა თუ ყველა ის ნეგატიური მოვლე-ნა, რომელიც იწვევს ადამიანურ უბედურებას და მიმართუ-ლია მისი არსებობის საწინააღმდეგოდ. უზნეობა ბოროტების ერთ-ერთი ფორმაა და არა პირიქით.

ამრიგად, სიკეთე არის ადამიანური კეთილდღეობის უზრუნველმყოფელი, ზნეობის და ყველა სხვა პოზიტიური მოვლენის გამაერთიანებელი ზოგადი ცნება. ბოროტება კი — ადამიანური კეთილდღეობის უარმყოფელი უზნეობისა თუ ყველა სხვა ნეგატიური მოვლენის გამომხატველი ზოგადი ცნება; სწორედ ამიტომ, ჯერ კიდევ არისტოტელე ადამიანუ-რი არსებობის უზრუნველმყოფელ სხვადასხვა მოვლენას: სიბრძნეს, სამართლიანობას, სიყვარულს, ზნეობას, ბედნიე-რებას და ა.შ. უზოდებდა სიკეთეს — აერთიანებდა ამ ცნება-ში. უმაღლეს სიკეთედ კი მიიჩნევდა ბედნიერებას, რადგან ადამიანს ყველაფერი: სიბრძნე, სიყვარული, სამართლიანობა თუ ნებისმიერი სხვა რამ და თვით ზნეობა სურს ბედნიერე-ბისთვის და არა ბედნიერება სხვა რაიმესთვის (12,63). ამის სა-პირისპიროდ, ის, ისევე როგორც სხვები, ბოროტებაში უზნე-ობის გარდა გულისხმობდა ყველა მოვლენას, რომელიც ეწი-ნააღმდეგებოდა ადამიანურ არსებობას. აქედან გამომდინა-რე, თუ დავადგენთ სიკეთის რაობას, გაირკვევა მისი ერთ-ერ-თი ფორმის — ზნეობის კანონზომიერება. მსგავსად ამისა, ბოროტების არსებით ნიშანთა განსაზღვრით გაირკვევა უზ-ნეობის კანონზომიერებაც.

დავუბრუნდეთ აღნიშნულ კითხვებს. სიკეთე-ბოროტე-ბის შესახებ თანამედროვე ეტაპზე საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისი არსებითად ემთხვევა სოკრატულ, პლატონურ, ნეოპლატონურ, არეოპაგიტულ, არისტოტელურ თუ მრავალ სხვა აღიარებულ მოაზროვნეთა კონცეფციას: ანტიკური ეპო-ქიდან დღემდე, სიკეთედ მიჩნეულია ის, რაც საკეთილდღეოა ადამიანისთვის, ხოლო ბოროტებად ის, რაც ვნებს მას (18,35). როცა იგივე რეალობის სხვა სიტყვებით გამოთქმა სურთ, აღ-

ნიშნავენ, რომ ბოროტება არის ყველაფერი ის, რაც მიმართულია სიცოცხლის საპირისპიროდ, ხოლო სიკეთე — ის, რაც უზრუნველყოფს სიცოცხლეს და მის განვითარებას (იქვე, 21-22). აქ შეუძლებელია არ დაისვას კითხვა: ადამიანური ქცევის სახით განხორციელებულ სიკეთედ ითვლება ჩვენი თუ სხვისი სიცოცხლის უზრუნველყოფა?

მასზეც ობიექტური პასუხი, რა თქმა უნდა, არსებობს აღნიშნულ მოძლვრებებში: ითვლება, რომ სიკეთე არის არა საკუთარ, არამედ სხვის სიცოცხლეზე ზრუნვა, ანუ პირად მფლობელობაში არსებული გარკვეული ლირებულების გაცემა სხვისი სიცოცხლისა თუ ბედნიერების უზრუნველსაყოფად. ამის საპირისპიროდ მიიჩნევენ, რომ ბოროტება არის სხვის საკუთრებაში არსებული გარკვეული ლირებულების ნაძალადევი მითვისება და მისი ბედნიერებისა თუ სიცოცხლის ხელყოფა. ამასთანავე, ბოროტებას უწოდებენ სიკეთის ნაკლებობას და უძლურებას სულისას — მოვლენას, რომელიც კი ვერ ქმნის და ბადებს რაიმეს, არამედ ანადგურებს (7,I,58). ამის საპირისპიროდ ითვლება, რომ სიკეთე არის სიცოცხლის დამბადებელი და უზრუნველყოფელი ძალა.

ეს თვალსაზრისი არსებითად არ შეცვლილა მიუხედავად იმისა, რომ ეთიკური აზროვნების ისტორიაში სამი საფეხური — არისტოტელესეული, კანტისეული, შელერისეული — შეიქმნა და იყო მცდელობაც ამ პრობლემის ახლებურად გააზრებისა. არისტოტელესეული ბედნიერების ეთიკა, რომელიც აღიარებული იყო ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე, შეიცვალა კანტისეული იმპერატიული ზნეობრივი თეორიით. კანტისეული კი, რომელიც ამოსავალი იყო მისი შემოქმედებიდან XIX-XX სს მიჯნამდე, შეიცვალა შელერის მოძლვრებით ლირებულების შესახებ. თანამედროვე ეპოქაში სწორედ ეს უკანასკნელი ითვლება ეთიკის დამფუძნებელ კონცეფციად (9,12-51).

ვიდრე კანტისა და შელერის შემოქმედებას შევეხებოდეთ, აუცილებელია, აღვნიშნოთ, რომ სიკეთის შესახებ თვალსაზრისი არსებითად არ შეცვლილა არისტოტელესეულ ეთიკურ საფეხურზე იაკობ ბოემეს მიერ სიკეთის მონიზმის-

გან განსხვავებული თვალსაზრისის „გამოთქმის” შედეგადაც. კერძოდ, სიკეთე-ბოროტების შესახებ თანამედროვე ეპოქაში მიღებული კონცეფცია, მართალია, ანტიკურ ეპოქაში ჩამოყალიბდა, მაგრამ შემდეგ ნეოპლატონიზმის საფუძველზე ის სიკეთის მონიზმის სახელწოდებით დამკვიდრდა და ამ ფორმით უცვლელად იყო აღიარებული ახალ დრომდე. ეს არის მოძღვრება, რომელიც სამყაროსა და ადამიანური კეთილდღეობის საწყისად ღვთაებრივ — აბსოლუტურ სიკეთეს მიიჩნევდა, ხოლო ბოროტებას სიკეთის ნაკლებობად და არარაობად თვლიდა. ევროპულ ფილოსოფიაში პირველი მისგან განსხვავებული თეორიის შექმნა უკავშირდება იაკობ ბოემეს შემოქმედებას, ახალ ეპოქაში ისეთი კონცეფციის ჩამოყალიბებას, რომელმაც სიკეთისადმი დაპირისპირებული ბოროტება დაუშვა თავად შემოქმედში (4,169-171). შემდეგ ეს მოძღვრება კიდევ უფრო დაიხვეწა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, მაგრამ ცვლილება სიკეთისა და ბოროტების გაგებას არსებითად არ შეხებია.

რატომ არ შეიცვალა ის, კანტის მიერ არისტოტელესეული ბედნიერების ეთიკისგან განსხვავებული მოვალეობის ეთიკის შექმნის საფუძველზე? ამის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი არის შემდეგი ვითარება: კანტი ტრადიციულ — პლატონურ-ნეოპლატონურ — გაებას სიკეთე-ბოროტების შესახებ რეალურად თვლიდა. მეტიც, ემყარებოდა მას პოსტულატის სახით და ის მხოლოდ იმის გარკვევას ცდილობდა, ჰეტერონომიული — ანგარებაზე დამყარებული — ზნეობა იყო უფრო ჭეშმარიტი თუ ავტონომიური — უანგარო ე.ი. ის ზნეობის მხოლოდ ხარისხს იკვლევდა. სწორედ ამიტომ არ შეცვლილა სიკეთე-ბოროტების გაგება. მაგრამ მის შესახებ ტრადიციული თვალსაზრისისგან განსხვავებული კონცეფციის ჩამოყალიბება სცადა მაქს შელერმა — მატერიალური ღირებულებითი თეორიის ავტორმა. მან სიკეთე-ბოროტება არა სიცოცხლესთან, არამედ ღირებულებასთან მიმართებით „დააფუძნა.“ ის განმარტავდა: კეთილი არის ღირებულება ნებისყოფის სფეროში, რომელიც შეერწყმის პოზიტიურ ღირებულებას რეალიზაციის აქტში. ბოროტი არის ღირებულება ნებისყოფის

სფეროში, რომელიც შეერწყმის ნეგატიურ ღირებულებას რე-ალიზაციის აქტში (6,412). მაგრამ ვერც ამით შეიცვალა პლა-ტონურ-ნეოპლატონური გაგება. რა იყო მიზეზი?

მიზეზი არის შემდეგი: ამ განსაზღვრებებში არაა მოცე-მული სიკეთე-ბოროტების ყველაზე არსებითი ატრიბუტები მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის მიერ ნებისყოფის საფუძ-ველზე განხორციელებული სიკეთე, ნამდვილად პოზიტიური ღირებულებაა, ხოლო ბოროტება — ნეგატიური. უფრო ზუს-ტად, ღირებულება მათი ერთ-ერთი ზოგადი ნიშანია, მაგრამ არა ისეთი არსებითი, რომლის საფუძველზე აიხსნება სიკეთე-ბოროტებისთვის დამახასიათებელი კანონზომიერება ტრადი-ციულად მიღებულ თვალსაზრისთან შედარებით უფრო სრულყოფილად. სწორედ ამიტომ, როცა მსჯელობენ სიკეთე-ბოროტების შესახებ და ყველასთვის გასაგებად სურთ მისი არსის გადმოცემა, შელერის განსაზღვრებებს კი არ ახსენე-ბენ, არამედ ტრადიციულს — პლატონურ-ნეოპლატონურს (19,21-35). მეტიც, თუ დავაკვირდებით შელერის განმარტე-ბებს, შევნიშნავთ, რომ ის არსებითად იმეორებს ტრადიციულ თვალსაზრისს; ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ეს უკანასკნე-ლი მათ განსაზღვრავს ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენა-არ-გამოვლენის თუ მეტ-ნაკლებობის საფუძველზე. შელერთან კი ისინი განიმარტება პოზიტიური ან ნეგატიური ღირებულე-ბის სახით გამოვლენის საფუძველზე. ამასთანავე, ტრადიცი-ული თვალსაზრისის მიხედვით სავსებით გასაგებია, რომ სი-კეთე უზრუნველყოფს სიცოცხლეს და სწორედ ამიტომაა ის სიკეთე. შელერის განმარტებებში კი ეს არ ჩანს და საერთოდ გაუგებარია, რა უნდა ვიგულისხმოთ ღირებულებაში, რადგან სიკეთის თუ საერთოდ ეთიკის ამოსავალ პრინციპს — ღირე-ბულებას ის ტავტოლოგიურად, ისევ ღირებულების საფუძ-ველზე, განმარტავს: 1) პოზიტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის პოზიტიური ღირებულება. 2) არარსებობა პოზიტიური ღირებულებისა თავისთავად არის ნეგატიური ღირებულება. 3) ნეგატიური ღირებულების არსებობა თვითო-ნაც არის ნეგატიური ღირებულება. 4) ნეგატიური ღირებუ-

ლების არარსებობა არის თვითონ პოზიტიური ღირებულება (20,300; 6,412).

თუ დავაკვირდებით ამ განსაზღვრებებს, შევნიშნავთ: ღირებულება, იქნება ის პოზიტიური თუ ნეგატიური, განიმარტება თავად ღირებულების საფუძველზე. ეს კი, მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით, ტავტოლოგიაა — ის, რაც არის განსაზღვრების მარცხენა მხარეს, იგივე მეორდება მის მარჯვენა ნაწილში და მოვლენის არც ერთი ახალი არსებითი ნიშანი არაა მასში მოცემული. აღნიშნულ განმარტებებში ნახსენებია არსებობაც და არარსებობაც, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან მათში ისევ ღირებულების არსებობა-არარსებობა, ანუ თავად ღირებულება იგულისხმება. მართალია, შელერი უარყოფდა მეცნიერულ მეთოდოლოგიას და ფენომენოლოგიური პრინციპებით ცდილობდა ეთიკის დაფუძნებას, მაგრამ ეს პრობლემას ვერ ხსნის, რადგან ტავტოლოგია თვით მეტაფიზიკისთვისაც კი მიუღებელი უნდა იყოს.

აქედან გამომდინარე, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ასეთ არადეკვატურობასთან დაკავშირებით, აუცილებელია, შევნიშნოთ: სუბორდინაციას ექვემდებარება არა მხოლოდ მოვლენები, არამედ მათი ცნებებიც. შესაბამისად, ითვლებოდა რა ღირებულება ეთიკის ძირითად ამოსავალ პრინციპად, პირველ ყოვლისა, უნდა დადგენილიყო მისი არსი ცნების სახით. რადგან თუ ის არ განისაზღვრა ადეკვატურად, სრულყოფილად ვერ განიმარტებოდა ვერც ერთი სხვა მასთან დაკავშირებული მოვლენის არსი მიუხედავად იმისა, რომ ფენომენოლოგიაში ღირებულების სხვადასხვა ნიშანი სახელდება და მის საფუძველზე, შელერის მსგავსად, დღესდღეობითაც კი ცდილობენ ეთიკური საკითხების გააზრებას (9,53). სწორედ ეს არის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ შელერის მოძღვრებით შეიქმნა ახალი საფეხური, მაგრამ ამოუხსნელი დარჩა არა მხოლოდ ღირებულება, არამედ „მასზე დაფუძნებული“ სიკეთე-ბოროტება ყველა სხვა ეთიკური საკითხი. ანტინომიურმა ნინააღმდეგობებმა კანტისეული ზნეობრივი მო-

ვალეობიდან მხოლოდ გადაინაცვლა შელერისეულ ღირებულებაში.

სიკეთე-ბოროტების უფრო სრულყოფილად გააზრებას, რა თქმა უნდა, სხვა მოაზროვნებიც ცდილობდნენ, მაგრამ ისინი არსებითად ემყარებოდნენ ტრადიციულ თვალსაზრისს ან სიკეთე-ბოროტების მხოლოდ ხარისხს განსაზღვრავდნენ. მაგ. ცნობილი გერმანელი მოაზროვნე ალბერტ შვაიცერი, რომელიც ცდილობდა ეთიკის ახალი დამფუძნებელი პრინციპის პოვნას და მისი მყარი არგუმენტირების საფუძველზე ევროპული ცივილიზაციის კრიზისისგან გამოყვანას არსებითად ემთხვევა ტრადიციულ თვალსაზრისს. მის შესაბამისად, ის თვლის, რომ ეთიკა და პროგრესი უნდა ემყარებოდეს სიცოცხლისადმი თაყვანისცემას (13,217;21). ხოლო სიკეთე არის საკუთარი სიცოცხლის გარკვეული ნაწილის გაცემა სხვისი სიცოცხლის გასაკეთილშობილებლად (იქვე, 211;121). ბოროტება კი ამის საპირისპიროა. ტრადიციულ თვალსაზრისს ემთხვევა ქართველ ეთიკოსთა შეხედულებაც. მაგ. გერონტი შუშანაშვილი თვლის, რომ უმაღლესი ზნეობრივი საქციელი ემყარება საკუთარი გულის კარნახს — ადამიანის არსების მოწოდებას (10,65). ეს განმარტებაც პლატონუ-ნეოპლატონური კონცეფციის შესაბამისია და, კანტის მსგავსად, ზნეობის მხოლოდ ხარისხს განსაზღვრავს.

ამრიგად, სიკეთე-ბოროტების შესახებ საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს წარმოადგენს პლატონურ-ნეოპლატონური კონცეფცია. ანტიკური ეპოქიდან დღემდე მისი უცვლელი ხასიათი ნათლად მეტყვლებს მის შემქმნელთა სიდიადესა და ჭეშმარიტებაზე მიუხედავად იმისა, რომ არც ისაა ბოლომდე სრულყოფილი. სახელდობრ, პლატონურ-ნეოპლატონურ კონცეფციის აუცილებელია დავეთანხმოთ, რომ სიკეთე არის ის, რაც უზრუნველყოფს სიცოცხლეს და მის განვითარებას, მაგრამ განმაზოგადებელი აზრი აქ ჩერდება და გაუგებარია კონკრეტულად როგორ უზრუნველყოფს ის სიცოცხლეს? ადამიანური ქცევის სახით განხორციელებულ სიკეთედ კი ითვლება პირად მფლობელობაში არსებული გარკვეული ღირებულების სხვისი სიცოცხლისა თუ ბედნიერე-

ბისთვის გაცემა. თუმცა, აქაც ფენომენოლოგიის საფუძველზე ვერ აიხსნება, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ სიკეთისას გაცემულ ღირებულებაში, რადგან შელერის განმარტება ტავტოლოგიის გამო მის არსებითად გაურკვეველ შინაარსზე მიგვითოთებს. განა „გაურკვეველი“ ღირებულებით უზრუნველყოფს სიკეთე სიცოცხლეს მატერიალურსა თუ ცნობიერ დონეზე?

მსგავსად ამისა, ბოროტებად ითვლება ყველაფერი ის, რაც ანადგურებს სიცოცხლეს, ხოლო ადამიანის მიერ ჩადენილ ბოროტებად — სხვის საკუთრებაში არსებული ღირებულების ნაძალადევი მითვისება და მისი სიცოცხლის ხელყოფა. მაგრამ განზოგადება აქაც ჩერდება. შესაბამისად, გაუგებარია, როგორ ანადგურებს ბოროტება სიცოცხლეს, განადგურების უნარი ხომ ძლიერს აქვს, ბოროტება კი ითვლება სიკეთის ნაკლებობად და უძლურებად სულისა (8, I, 58)? არსებითად რა იწვევს სულიერ უძლურებას? რატომაა უზნეო განწყობილი ნაძალადევად სხვისი საკუთრებაში არსებული „გაურკვეველი“ ღირებულების მისათვისებლად? მისი მითვისებით როგორ ნადგურდება სხვისი სიცოცხლე? ნუთუ სიცოცხლე გაუგებარი ღირებულებაა? ამ კითხვებზე პასუხის გაუცემლობის გამო აუხსნელია სხვა ეთიკური საკითხებიც. მაგ. რატომ არ სრულდება ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული მოვლენა — სიკეთის ქმედება ყოველთვის ღირებული შედეგით — ბედნიერებით, ხშირად რატომ მოჰყვება მას უსიამოვნებაუბედურება და თვით სიცოცხლის დაკარგვაც კი ყველაზე არაღირებულ შედეგად? ამით ხომ არ იღლვევა ღირებულების კანონზომიერება? და ა.შ. ყველა ამ და მასთან დაკავშირებულ სხვა კითხვაზე ტრადიციული თვალსაზრისი პასუხს ვერ იძლევა.

თუ გვსურს ამ პრობლემის ამოხსნა ფილოსოფიისთვის მისაღები მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად, აუცილებელია, გავაგრძელოთ ტრადიციულად შეწყვეტილი განმაზოგადებელი აზრი სიკეთე-ბოროტების შესახებ. სახელდობრ, უნდა დადგინდეს, თუ რა უზრუნველყოფს სიცოცხლეს და რა იგულისხმება სიკეთისას გაცემულ „გაურკვეველ ღირებულე-

ბაში?” სწორედ მის საფუძველზე ნათელი გახდება სიკეთის კიდევ ერთი ატრიბუტი და გაუგებარი საკითხებიც ამოიხსნება. მეცნიერული ცოდნა, ჩვეულებრივ, იძლევა ამის შესაძლებლობას, რადგან მასში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად ჩამოყალიბება. 2. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება ისე, რომ დადგენილი დებულებების საფუძველზე პასუხი უნდა გაიცეს საკულევ საკითხთან დაკავშირებულ ყველა გაუგებარ პრობლემაზე.

იმის განვსაზღვრა, თუ რა უზრუნველყოფს სიცოცხლეს არ არის რთული, რადგან მეცნიერულ დონეზე ეს დიდი ხანია ცნობილია: სიცოცხლეს უზრუნველყოფს ენერგია. რადგან სიცოცხლეს უზრუნველყოფს ენერგია და სიკეთეში იგულისხმება სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი ღირებულების სხვისთვის გაცემა, აუცილებელია დავასკვნათ: სიკეთე არსებითად არის არა გაურკვეველი ღირებულების, არამედ სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი სიცოცხლისთვის ნებაყოფილებით გაცემა, ნინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერ უზრუნველყოფს ენერგიის მოხმარებაზე დამყარებულ სიცოცხლეს. ან უნდა დავუშვათ, რომ ის უზრუნველყოფა არარაობის საფუძველზე, რაც ასევე შეუძლებელია, რადგან ცნობილია: არარაობიდან რაიმე არ წარმოიშობა და არც არარაობად გადაიქცევა.

გამოდის, რომ სიკეთის ქმედებისას ღირებულების სახით ენერგეტული სუბსტანცია გაიცემა. აქედან გამომდინარე ხომ არ შეიძლება პასუხი გავცეთ მეორე კითხვას და დავუშვათ, რომ ადამიანი საკუთრებას ან ღირებულებას გასცემს ენერგეტიკული ფორმით? პასუხი უნდა გავცეთ ზემოაღნიშნულ მეორე კითხვას და დავადგინოთ თუ რას ფლობს არც ამისთვისაა შორს წასვლა აუცილებელი, რადგან მეცნიერების სფეროში ესეც ცნობილია. უფრო კონკრეტულად რომ ვიმსჯელოთ და ეს ცოდნა ლოგიკური თანამიმდევრობით გადმოვცეთ, შეიძლება ითქვას: მთელი სამყაროს ოთხივე საფეხურზე — მინერალურზე, მცენარეულზე, ცხოველურსა და ადამიანურზე მოცემული მოვლენები არსებითად არის ენერ-

გია და მისი ნაირსახეობა. არა აქვს მნიშვნელობა, იქნება ის ფიზიკურსა თუ ცნობიერ ფორმაში, ამაღლებული იდეებისა თუ მატერიალური ნივთის სახით მოცემული და ა.შ. ყველა მათგანი წარმოადგენს ენერგეტულ მოვლენას და მათი არსებობა განისაზღვრება სხვა ენერგეტულ მოვლენასა თუ წყაროსთან ურთიერთმიმართებით. ენერგია ტოტალური ფორმით აღებული კი ის ერთიანი საარსებო სუბსტანციაცაა, რომლის სახეცვლილ ფორმათა ურთიერთმიმართებასა თუ ურთიერთგადასვლა-ცვალებადობას ემყარება მიკრო, მაკრო თუ მეგა ფორმაში მოცემული მრავალფეროვან მოვლენათა არსებობა-ცვალებადობა, განვითარება თუ რეგრესი ენერგიის მუდმივობის კანონის შესაბამისად. ატომი, ნეიტრონი, პროტონი, ანტიპროტონი და სამყაროს ნებისმიერი მიკრო ფორმა, ისევე როგორც გიგანტური მზის სისტემები, არის ბუნებაში მოცემული ენერგეტული ერთობლიობების ერთმანეთში ურთიერთგადასვლის საფუძველზე არსებული ისეთი მოვლენები, რომელთა ურთიერთმიმართება და ურთიერთგადასვლა ემყარება ენერგიის მუდმივობის კანონს, ეფუძნება იმ პრინციპს, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იყო გამოთქმული შემდეგი სახით: არარაობიდან არაფერი არ წარმოიშობა და არც არარაობად გადაიქცევა. როცა მეტაფიზიკა ვასენეთ, მხედველობაში გვქონდა ის ფაქტი, რომ რელიგია, იდეალიზმი თუ მისიკა ძალასა და ენერგიას უმაღლესი იდეის, აბსოლუტური გონისა თუ სამყაროს შემოქმედი ლმერთის განუყოფელ ატრიბუტადაც მიიჩნევს. ითვლება, რომ ის სწორედ მის საფუძველზე ქმნის მთელ სამყაროს და უზრუნველყოფს მის არსებობას (17,3[1],316;10,109-328).

როგორც ვხედავთ, ყველა სამყაროსეული მატერიალური თუ იდეალური ფენომენი და, რა თქმა უნდა, ადამიანიც არის ენერგეტული მოვლენა. ამიტომ მეცნიერება არა მხოლოდ მეტაბოლიზმს, არამედ უმაღლეს ნერვულ — ცნობიერ თუ ქვეცნობიერ — მოქმედებას განიხილავს ენერგიისა და მისი უმცირესი გამოვლინების — კვანტის საფუძველზე (16,50). ხოლო ენერგიის სახით ნივთიერებათა ცვლა გაიაზრება ისეთ პროცესად, რომლის დროსაც ხდება ჟანგბადის, მზის თუ სხვა ფაქიზ და

უხეშ მოვლენათა პოტენციური ენერგიის გარდაქმნა კინეტიკურსა და ფიზიკურ ენერგიად. ამასთანავე, ორგანიზმში არსებული ენერგიის ყველა სახე, მათი მტკიცებით, საბოლოოდ სითბურ ენერგიად გარდაიქმნება და ამ სახით გადადის გარემოში. მის მიერ დახარჯული ენერგიის შესახებ კი მსჯელობენ სითბოს იმ რაოდენობის მიხედვით, რომელიც გარემოში გადადის. სითბური ენერგია კალორიებით იზომება და ორგანიზმის მიერ დახარჯული ენერგიის გასაზომად, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, კალორიმეტრულ მეთოდს იყენებენ (2,174).

მართალია, ყველა სამყაროსეული ფენომენი და თავად ადამიანიც ენერგეტული მოვლენაა, მაგრამ სულიერი არსებები არაცოცხალი ბუნებისგან განსხვავებით გვევლინება არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ ფიზიკური, ანუ ცნობიერი ენერგიის სახითაც. გვევლინება ისე, რომ მატერიისა თუ ენერგიის გამოვლენის ფორმათა ნაირსახეობა მინერალურიდან მოყოლებული ადამიანურ საფეხურთან თანდათანობითი დაახლოების შესაბამისად სულ უფრო სრულყოფილ სახეს იძენს. ადამიანურ საფეხურზე ის ყველაზე განვითარებული, ანუ ისეთი ფორმით გვევლინება, რომელშიც სამყაროსეული საერთო ენერგეტული პოტენცია მოცემულია ყველაზე მრალფეროვანი და დახვეწილი ფორმით — ის მისი გვირგვინია. მაგრამ ისიც, ყველა სხვა მოვლენის მსგავსად, ენერგეტული ფენომენია და ემორჩილება სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის მოხმარებისა და ათვისების უნივერსალურ კანონზომიერებას, ემორჩილება ისე, რომ ინარჩუნებს საერთო ენერგეტულ პოტენციას — სასიცოცხლო სუბსტანციის ერთობლიობას. მასში, კვლევის აუცილებლობიდან გამომდინარე, შეიძლება გავაერთიანოთ არა მხოლოდ თავად ადამიანი მისი ფიზიკური თუ ცნობიერი სტრუქტურით, არამედ იმ უძრავ-მოძრავი ქონებით, რომელიც მის საკუთრებას წარმოადგენს და გარკვეულ ღირებულებად აღიქმება.

რადგან ადამიანი და მის მფლობელობაში არსებული მოვლენები, არსებითად, გარკვეული ღირებულების ფორმით მოცემული ენერგიაა, ხოლო სიკეთეში იგულისხმება ჩვენს საკუთრებაში არსებული ღირებულების სხვისთვის გაცემა, აუ-

ცილებელია, დავასკვნათ: სიკეთე არსებითად არის არა გაურკვეველი რაღაცისა თუ ღირებულების, არამედ სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი ბედნიერებისა თუ სიცოცხლისთვის ნებაყოფილებით გაცემა.

გამოდის, რომ ერთსა და იმავე რეალობაზე მეტყველებს ჩვენს მიერ გაკეთებული ორი დასკვნა. ეს არაა შემთხვევითი, რადგან არსის სახით მოცემული კანონზომიერება სხვადასხვა ფორმით ვლინდება, მათ ადეკვატურ ანალიზს კი აუცილებლად ერთსა და იმავე არსამდე მივყავართ, ოღონდ სხვადასხვაგვარად. შესაბამისად, მასზე მეტყველი იქნება სიკეთესთან დაკავშირებული ყველა სხვა მოვლენის კანონზომიერების განხილვაც. ჩვენი დასკვნის ადეკვატურობაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ მკვლევართა გარკვეული ნაწილი სიკეთის ქმედებას, როგორც ღირებულების წარმოშობას, არა მხოლოდ ძალის (10,59), არამედ უშუალოდ ენერგიის ცნებასაც კი უკავშირებს (8,136-140). შესაბამისად, აღნიშნავს, რომ ზნეობრივი საქციიელი, ანუ სიკეთის ერთ-ერთი კონკრეტული ფორმით გამოვლენა, საჭიროებს სახსრებს, როგორც ზნეობრივი სუბიექტის სულიერ ენერგიას (7,79). ცნობილია ისიც, რომ ჯერ კიდევ არისტოტელე განიხილავდა ამ მოვლენას ენერგიასთან კავშირში (12,54).

როგორც ვხედავთ, ფენომენოლოგიურად გააზრებულ გაუგებარ ღირებულებაში არსებითად ვიგულისხმეთ რა ენერგია, პასუხი გაიცა ყველაზე ძირითად კითხვას: სიკეთის ქმედებისას სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი ენერგეტული სუბსტანცია გაიცემა და სწორედ ამის გამო ითვლება ის მის უზრუნველმყოფელ მოვლენად. რა თქმა უნდა, სხვა საკითხა, იქნება ეს სიკეთე ჭეშმარიტი თუ არაჭეშმარიტი, კანტის ტერმინოლოგიით რომ ვიმსჯელოთ, ავტონომიური თუ ჰეტერონომიული; შელერის მიხედვით რომ აღვნიშნოთ, მაღალი თუ დაბალი ღირებულების, ან საერთოდ არაღირებული, არსებითია მხოლოდ ის, რომ ვართმევთ თუ გავცემთ ნახსენებ სუბსტანციას. უფრო ზუსტად, ჰეტერომია-ავტონომიურობა სიკეთის სხვადასხვა ფორმებს შორს მხოლოდ ხარისხობრივ, ღირებულებით თანაფარდობაზე მიგვითებს იმის შესაბამისად, თუ რა ინტერესებიდან გამომდინარე გა-

იცემა ენერგეია. ამ სუბსტანციის სხვისთვის ნებაყოფლებით გაცემა კი წარმოადგენს არა მხოლოდ ავტონომიური — ჭეშმარიტი, არამედ ჰეტერონომიული — არაჭეშმარიტი სიკეთის არსა. შესაბამისად, აუცილებელია დავუშვათ, რომ უფრო ღირებული ან ყველაზე ჭეშმარიტი არის „ავტონომიური“ და არა „ჰეტერონომიული“ სათნოება. სახელდობრ, ისეთი, რომელიც ემყარება საარსებო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი სიცოცხლისა თუ ბედნიერებისთვის უანგაროდ — ზნეოპრივი მოვალეობის (15,29-283), სიცოცხლისადმი მოწინების (13,241) თუ გულის კარნახით (10,65) და სხვა მსგავსი პრინციპებიდან გამომდინარე გაცემას.

ჩვენი დასკვნების უარყოფა მეცნიერული მეთოდოლოგის მიხედვით შეიძლება მხოლოდ ორ შემთხვევაში: 1) თუ არგუმენტირებულადვე პასუხს ვერ გავცემთ ყველა აღნიშნულ კითხვას. 2) თუ დავასახელებთ გამონაკლისს, ანუ ზნეობრივი ქცევის ისეთ კონკრეტულ შემთხვევას, რომელიც განხილულ კანონზომიერებას არ დაექვემდებარება. ეს უკანასკნელი შეუძლებელია, რადგან სხვაზე ფიზიკური თუ სულიერი დახმარება, რაიმე ფასეულობის ჩუქება და ა.შ. არსებითად შეუძლებელია პირად მფლობელობაში არსებულ სიცოცხლესა თუ გარკვეულ ენერგეტულ პოტენციაზე „ხელის აღების გარეშე.“ ეს არის უარის თქმა იმ ლირებულებაზე, რომლის არსა წარმოადგენს სხვადასხვა ფორმით მოცემული ენერგია, რადგან ყველა სამყაროსეული თუ ადამიანის მფლობელობაში არსებული მოვლენა არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა მისი სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი ენერგეტული რელობა.

ჩვენი თვალსაზრისის ადეკვატურობაზე ნათლად მეტყველებს ისიც, რომ ოდითგანვე სწორედ მის შესაბამისად გაიაზრებოდა ამქვეყნიური და იდეალური — იმქვეყნიური — აბსოლუტური სიკეთეც. მაგ. პლატონი თვლიდა, რომ ყველა სახის სიკეთის, მშვენიერების და სიბრძნის საფუძველი უმაღლესი იდეაა. მისი სიკეთე კი მზის მსგავსად არის მისგან ემანირებული მთელი სამყაროს საარსებო სუბსტანციითვე უზრუნველყოფა (17,ტ.3[1],316). ის, როგორც სიკეთე, ტკბობის საგანი და უდიდეს ტანჯვათა განმკურნებელი, ჩვეულებრივ ზომაზე მეტად აფრქვევს ენერგიას, პლატონის სიტყვებით

რომ ვთქვათ, „ნაწილაკებს“ (17,ტ.2,187). უმაღლესი იდეა მზის მგავსად ასხივებს მშვენიერების, სიპრძის, სიკეთის თუ საერთოდ არსებობის უზრუნველყოფელ სუბსტანციას და მის საჭვრეტად ამაღლებულ ღვთაებრივსა თუ ადამიანურ სულებს, უმაღლეს ბედნიერებას განაცდევინებს (17,ტ.2,143-187). „აღიქვამდნენ რა ისინი სილამაზის ნათებას, თბებოდნენ, დუღდნენ და მისგან მიღებული საკეთის სფუძველზე მათ იდეათა სამყაროში ასამაღლებლად ფრთებიც კი ეზრდებოდათ (17,ტ.2,187), — აღნიშნავს პლატონი და ასკვნის: „თუ სიცოცხლეს რაიმე საზრისი აქვს, ამ აზრს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტა იძლევა მხოლოდ და თუ ოდესმე იხილავ მას, მზად ხარ ხელი აიღო ჭამაზეც, სმაზეც, ისევე როგორც სიამოვნების მომგვრელ ნებისმიერ სხვა ქმედბაზე... ოღონდ კი გამუდმებით ჭვრეტდე შენს სათაყვანებელ არსებას და გვერდიდან არ იცილებდე მას“ (იქვე, 143).

როგორც ვხედავთ, ჩვენს მიერ დადგენილი კანონზომიერების შესაბამისად, პლატონისეული უმაღლესი იდეისთვის დამახასიათებელი სიკეთის არსი სიმბოლურადაა გამოთქმული და ის მის მიერ „სხვისთვის“ ენერგიის — საარსებო სუბსტანციის, გაცემაში მდგომარეობს. იმავე პრინციპს ექვერმდებარება სიკეთის იდეისგან წარმოშობილ მრავალფეროვან მოვლენათათვის დამახასიათებელ სიკეთე არა მხოლოდ იდეალურ, არამედ მატერიალურ სამყაროში. ის, მასთან დაახლოების შესაბამისად უფრო სრულყოფილი ხდება, რადგან მატულობს მოვლენათა ენერგეტული პოტენცია. მისი სხვისთვის გაცემის შესაძლებლობა სუბსტანციის უფრო მეტად ათვისების საფუძველზე. ეს საკითხი მსგავსადაა გაგებული ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტიკაში (3,84-129), ჰეგელთან (11,11-109-328) თუ ობიექტური იდეალიზმის სხვა წარმომადგენელთა შემოქმედებაში.

ამრიგად, პლატონთან, საერთოდ ობიექტურ იდეალიზმი არა მხოლოდ მატერიალური, არამედ იდეალური სახით წარმოდგენილი სიკეთის არსია ენერგიის გაცემა და ის საგსებით შეესაბამება ჩვენს დებულებებს. მათ საფუძველზე შეიძლება, ჩამოვაყალიბოთ ბოროტების განსაზღვრებაც, რადგან გაირკვა

სიკეთის რაობა და ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არა მისი საპირისპირო მოვლენა. სახელდობრ, სიკეთის საპირისპიროდ შეიძლება, დავუშვათ, რომ ბოროტება არსებითად არის სხვის საკუთრებაში გარკვეული ღირებულების სახით მოცემული ენერგეტული სუბსტანციის ნაძალადევი მითვისება.

თუ გავიხსენებთ ფილოსოფიის ისტორიას, ნათელი გახდება ამ დასკვნების რეალობა. არა მხოლოდ პლატონთან, არამედ საერთოდ ნეოპლატონიზმში ბოროტების არსი გაგებულია ენერგიის სხვისთვის წართმევის და, ჩვენი ტერმინოლოგიით რომ ვიმსჯელოთ, სულიერ-ენერგეტული უძლურების სახით. პლატონის აზრით, ავადმყოფობა, ისევე როგორც სიმახინჯე, ბინიერება და ბოროტების ყველა სხვა გამოვლინება სიკეთის მსგავსად კი არ ასაზრდოებს სიცოცხლეს — უზრუნველყოფს ბედნიერებას, სულიერ ამაღლებას და ა.შ. არამედ „ფრთებს უჭქვნობს და კლავს მას,” ამძიმებს ადამიანის სულს და იზიდავს მატერიისკენ, ანუ ინერტულობის, სიკვდილისა თუ ბოროტების სიმბოლოსკენ (17,2,182). ბოროტება, პლატონისვე სიტყვებით რომ ვთქვათ, უძლურებაა სულისა (17,ტ.3[1]260), ტანჯვის, უბედურების საფუძველი და სიკეთისა თუ ბედნიერების მოსისხლე მტერი (5,333).

გამოდის, რომ პლატონი შემთხვევით არ უწოდებს ბოროტებას სულიერი ამაღლების, ბედნიერების, სიცოცხლის თუ სიკეთის მტერს, რადგან მათი უზრუნველყოფითი არსებითი საშუალება ენერგიაა, ბოროტება კი ამ სუბსტანციის სახით მათ აცლის იმ შინაარსს, რომლიც უზრუნველყოფს ბედნიერებას, სიცოცხლეს და სიკეთეს. ასევე, შემთხვევით არ უწოდებს პლატონი ბოროტებას სულიერ ავადმყოფობას, რადგან დაავადების არსი სასიცოცხლო ენერგიის შთანთქმა და სიცოცხლის განადგურებაა. მსგავსად ამისა, ის ბოროტებას სულის უძლურებას, ანუ ძალისა თუ სასიცოცხლო ენერგეტული პოტენციის ნაკლებობას უწოდებს, რადგან სიკეთის არსი სწორედ სასიცოცხლო ენერგიის გაცემაში მდგომარეობს. სახელდობრ, თუ პიროვნება, ისევე როგორც ნებისმიერი მოვლენა, უძლურია — მის მფლობელობაში არსებული საერთო ენერგეტული პოტენცია დაშრეტილია, მაშინ ის, რა თქმა

უნდა, შეზღუდულია ნებაყოფილებით სხვისთვის სიკეთის სახით ენერგიის გაცემაში. სწორედ ამიტომ, მოვლენა მშვენიერი კი არა, დამახინჯებული გვევლინება, ცოდნა — უმეცრებად, სიკეთე — ბოროტებად და ა.შ. ასეთი ადამიანი არსებითად სიკეთეს ვერ ჩაიდენს იმიტომ, რომ მისი ქმედება სხვისთვის ენერგიის გაცემას ემყარება და ის მას არ გააჩნია.

ამრიგად, გასცემ მხოლოდ იმას, რაც გაგაჩნია და მხოლოდ იმდენს, რამდენსაც ფლობ. ეს ნიშნავს, რომ სიკეთის ქმედებისას სხვას უბოძებ მხოლოდ იმდენ სასიცოცხლო ენერგეტულ სუბსტანციას, რამდენსაც განაგებ და, შესაბამისად, სიკეთის მხოლოდ იმ „ოდენობით“ ჩაიდენ, რისი ენერგეტული შესაძლებლობა გაგაჩნია. აქ, აუცილებელია დავაზუსტოთ: სიკეთის მეტ-ნაკლები ღირებულება, მართალია, დამოკიდებულია ადამიანის განკარგულებაში არსებულ ენერგეტულ პოტენციაზე, მაგრამ ის არსებითად განისაზღვრება არა მატერიალური, არამედ სულიერი პოტენციით — დონით. მაგ. ადამიანი შეიძლება დიდ ქონებას, მატერიალურ ენერგიას, ფლობდეს, მაგრამ „სულიერ — ენერგეტული უძლურების“ შედეგად არაფერს არ გასცემდეს სათნოების სახით, პირიქით სხვისთვის წართმევისკენ ისწრაფოდეს. რაც უფრო მაღალია ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია, მით უფრო დიდი სიკეთის განხორციელების შესაძლებლობა გააჩნია მას, მაგრამ მისი ქმედება არსებითად დამოკიდებულია არა მატერიალურ, არამედ სულიერ პოტენციაზე. რაც უფრო დაბალია ის, — მით უფრო ნაკლები ღირებულების სიკეთის განხორციელების შესაძლებლობა გააჩნია. ხოლო სავსებით სუსტი — სულიერი ენერგეტული პოტენციით „დამზრალი“ — უზნეო და ბოროტი ფრიად შეზღუდულია სიკეთის ქმედების შესაძლებლობით იმიტომ, რომ სიკეთე სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის გაცემას საჭიროებს და ის ამ სუბსტანციის დიდ ნაკლებობას განიცდის.

უკვე შეიძლება დავაზუსტოთ ის ნიუანსიც, რომ სიკეთის ღირებულება, ანუ მეტ-ნაკლები დონე არსებითად განისაზღვრება არა მხოლოდ გაცემული ენერგიის ოდენობით, არამედ ამ გაცემულის ჩვენს მფლობელობაში არსებულთან

შეფარდებით. უფრო ზუსტად, — იმით, თუ ადამიანი მის განკარგულებაში არსებული ენერგეტული სუბსტანციიდან რა ნაწილს გაიღებს სათნოებისთვის. ამ კანონზომიერებაზე ნათლად მეტყველებს ახალი აღთქმა. როცა ტაძრისთვის შესაწირავ საგანძურში საკმაოდ დიდ თანხას ყრიდნენ მდიდრები, მოვიდა ერთი ქვრივი და ჩადო მხოლოდ ორი ლეპტა. ქრისტემ მოწაფეებს უთხრა: „ამ ღარიბმა ქვრივმა ყველაზე მეტი ჩადო. ვინაიდან ყველამ თავისი სიუხვისაგან ჩადო, ამან კი თავისი სიმწირისაგან, ყველაფერი, რაც კი რამ გააჩნდაო”(1,97)

რადგან სულიერების დონე, სიკეთის ხარისხი (ლირებულება) და მისი განხორციელების პოტენციური შესაძლებლობა არსებითად განისაზღვრება ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციით, შეიძლება კიდევ ერთი დასკვნა გავაკეთოთ: პლატონთან თუ საერთოდ ობიექტურ იდეალიზმში, მისტიკიზმში და ა.შ. უმაღლესი იდეა იმიტომ ითვლება უმაღლესი სიკეთის განსახიერებად, რომ მისი ენერგეტული პოტენცია აბსოლუტურად სრულყოფილი და ამოუწურავი ფორმითაა გააზრებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის უსასრულო სამყაროს არებობის, ყველა სახის სიკეთის და ბედნიერების უზრუნველყოფელი მოვლენა ვერ იქნება.

ამრიგად, სიკეთე არის სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისთვის ნებაყოფილებით გაცემა. გაცემის „ოდენობას“ კი არსებითად განსაზღვრავს ადამიანის ის ენერგეტული პოტენცია, რომელიც საფუძვლად უაევს მის მაღალ ზნეობას — სულიერ დონეს. ხოლო ბოროტების არსია საარსებო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისთვის წართმევა, რასაც იჩვევს სულიერი უძლურების სახით გამოვლენილი ენერგეტული პოტენციის დაბალი დონე.

ახლა გავიხსენოთ ჩვენი დასკვნების შესაბამისი ნეოპლატონური გაგება და ვცადოთ მისი „ამოუხსნელი“ შინაარსის გააზრება დადგენილი დებულებების საფუძველზე. მაგ. ემანაციის პრინციპზე დამყარებული არეოპაგიტული დებულება ბოროტების, როგორც სიკეთის წაკლებობის შესახებ (8,ტ.1,59) არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა პლატონის დებულება, რომელსაც ემყარება პლოტინე. ის ბოროტებას უძ-

ლურებად ახასიათებს (18,ტ.1,124). მაგრამ თუ მხოლოდ ამ დებულებებით შევეცდებით პრობლემის გააზრებას ზემოთ დადგნილი რეალობის გარეშე, სიკეთის ტრადიციული გან-საზღვრებისადმი დამოკიდებულების მსგავსად, უკამრისობის განცდა დაგვეუფლება და კვლავ აღმოცენდება პასუხებაუცე-მელი კითხვები. აღმოცენდება, რადგან ის არ გამოხატავს ბო-როტების იმ უზოგადეს ატრიბუტს, რომლის საფუძველზე ნათლად გასაგებია მისთვის დამახასიათებელი დესტრუქციუ-ლი ბუნება, ანუ ის, თუ როგორ ანადგურებს ბოროტება სი-ცოცხლეს.

ფსევდო-დიონისე ბოროტებას სიკეთის ნაკლებობად თვლის ნეოპლატონური ემანაციის პრინციპებიდან გამომდი-ნარე. სახელდობრ, „მზის მაგვარი” უმაღლესი იდეიდან, ანუ ყველაზე სრულყოფილი სიკეთიდან ემანირებული და მისგან ყველაზე დაცილებული მოვლენა — ბოროტება — ყველაზე ნაკლები სიკეთის მატარებელადაა ჩათვლილი. ეს, რა თქმა უნდა, ლოგიკური მსჯელობაა, მაგრამ მაინც გაუგებარია ბო-როტების არსი თუნდაც იმიტომ, რომ ის მხოლოდ დისტანცი-ურ დაცილებაზე დამყარებულ სიკეთისა და ბოროტების დია-ლექტიკურ თანაფარდობაზე მიგვითითებს: რამდენადაც დას-ცილდება მოვლენა სიკეთეს, იმდენად მოიკლებს მასში სათ-ნოება. მსგავსად ამისა, შეიძლება, ითქვას, რამდენადაც დაიკ-ლებს სითბო მზისგან დაცილების შედეგად, იმდენად მოიმა-ტებს სიცივე, ან რამდენადაც დაიკლებს დღე, იმდენად მოი-მატებს დამე და ა.შ. ასეთი ახსნა მხოლოდ საპირისპირო მოვ-ლენათა თანაფარდობაზე მიგვითითებს და დღისა თუ ლამის, სითბოსა თუ სიცივის არსის შესახებ სრულყოფილად არა-ფერს გვეუბნება. ის არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ არსებითად როგორია ბოროტება არა მხოლოდ სიკეთესთან, არამედ თავად ბოროტებასთან ან სხვა მოვლენებთან მიმარ-თებაში და რატომ ზემოქმედებს მათზე დესტრუქციულად.

ამრიგად, ის, რომ ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა და უძლურებით ხასიათდება, სავსებით ცხადი და მისალები რე-ლობაა, მაგრამ მხოლოდ ამ ნიშნის მიხედვით მისი განმარტება გაუგებრად ტოვებს ბოროტების სხვა მოვლენებთან მიმარ-

თების კანონზომიერებას. სახელდობრ, იმ არსებით ნიშანს, რასაც წარმოადგენს სხვისი საარსებო ენერგეტული სუბსტანციის მითვისებით და ნეგატიური ზემოქმედებით მისი განადგურების შესაძლებლობა. ბოროტება მხოლოდ უძლურებით რომ ხასიათდებოდეს, სხვისი ენერგიის მითვისებით გამოწვეული ნეგატიური ზემოქმედების და მისი განადგურების უნარის გარეშე, მაშინ ის, ბუნებრივია, არც ბოროტებად არჩათვლება. მაგრამ უნდა დავუშვათ, რომ უძლურებაც მისი ერთ-ერთი განუყოფელი ნიშანია. შესაბამისად, აუცილებელია, დავასკვნათ: თავისთავად — სხვა მოვლენებთან ურთიერთმიმართების გარეშე — ბოროტება მხოლოდ უძლურებით, ენერგიის სიმზირით ხასიათდება; მაგრამ სხვა მოვლენებთან მიმართებაში მისი ეს თვისება იწვევს მის მიერ სხვისი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის მითვისებას და ნეგატიურ ზემოქმედებას მასზე. ამიტომ, აუცილებელია, რომ ბოროტების სამ ძირითად ნიშანთაგან განმარტებაში შევიტანოთ სამივე — უძლურებაც, მითვისებაც და განადგურების საფრთხეც, რათა გასაგები გახდეს მისი არსი. კერძოდ, ის, თუ რის საფუძველზე იწვევს ის მოვლენათა „რღვევას და ხრწნას.“ ბოროტების არსია ნაკლებენერგეტულობით გამოწვეული სულიერი უძლურების შედეგად სხვისი საარსებო ენერგიის მითვისება და მისი განწირვა განადგურებისთვის. ამის საპირისპიროდ, სიკეთის სახით სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი სიცოცხლისა და ბედნიერებისთვის ნებაყოფილებით გაცემის შესაძლებლობას ქმნის სულიერი სიმაღლის თუ „სილამაზის“ უზრუნვლმყოფელი ენერგეტული პოტენციის სიუზვე.

უკვე არგუმენტირებულ დებულებათა საფუძველზე, შეიძლება პასუხი გავცეთ კიდევ ერთ კითხვას. კერძოდ, იმას, თუ არსებითად რატომ თვლიდა პლატონი, ნეოპლატონიკოსები თუ ფსევდო-დიონისე, საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის შესაბამისად, ბოროტებას სიკეთის საპირისპირო გამანადგურებელ და არა შემქმნელ ძალად (8,ჭ.1,58). ბოროტება ვერაფერს შექმნის იმიტომ, რომ სიკეთესავით მას არ ძა-

ლუბს გასცეს სასიცოცხლო, შემქმნელი ენეტრგეტული სუბ-სტანცია მისი ნაკლებობის გამო.

გაირკვა რა სიკეთისა და ბოროტების რაობა, გასაგებია ზნეობა-უზნეობის კანონზომიერებაც. რადგან ზნეობრივი საქციელი არსებითად სიკეთის ერთ-ერთი კონკრეტული ფორმით გამოვლენაა, ხოლო უზნეობა — ბოროტების ერთ-ერთი კონკრეტული სახე, უნდა დავასკვნათ: სიკეთე და ზნეობა ერთსა და იმავე კანონზომიერებას ემორჩილება. მსგავსად ამისა, მაგრამ საპირისირო ფორმით, ბოროტება და უზნეობა ექვემდებარება ერთსა იმავე კანონზომიერებას:

1) სიკეთე არის სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის ნებაყოფილებით გაცემის საფუძველზე სხვისი სიცოცხლის უზრუნველყოფა. შესაბამისად, ყველა ის მოვლენა (უმაღლესი იდეა, სიბრძნე, სიყვარული, სამართლიანობა, რწმენა, ზნეობა, ბედნიერება და ა.შ.), რომელიც ამ კანონზომიერებას განასახიერებს, ითვლება სიკეთედ. სიკეთეს და ზნეობას, როგორც ზოგადსა და კერძოს შორის ძირითად განსხვავებას ქმნის ეთიკური ნორმები და ის, რომ ამ შემთხვევაში სიკეთე ვლინდება ზნეობრივ ქცევის ფორმით, მაგრამ ის „იმართება“ სიკეთის ზოგადი კანონზომიერების შესაბამისად. ეს ნიშნავს, რომ სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის სხვისი სიცოცხლისა და ბედნიერებისთვის ნებაყოფილებით გაცემა მხოლოდ სიკეთისა კი არა, ზნეობის არსიცაა. შესაბამისად, უნდა დავასკვნათ, რომ ზნეობრივი ქცევა, არსებითად არის მორალური პრინციპების შესაბამისად სხვისი სიცოცხლისა თუ ბედნიერებისთვის საკუთარი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის ნებაყოფილებით გაცემა. სწორედ ამიტომ, თუ ადამიანი იქცევა ზნეობრივად, ჩვეულებრივ, ითვლება, რომ ის კეთილია. თუ ის ავლენს სიკეთეს, ითვლება, რომ ზნეობრივია. თუ სიკეთე განხორციელდა კანტისეული ზნეობრივი მოვალეობის საფუძველზე, მას ექნება იმპერატიული შინაარსი; თუ — შელერისეული ლირებულების გათვალისწინებით, მაშინ მას ექნება ხარისხის (უფრო მნიშვნელოვანის) შინაარსი; თუ — შვეიცერისეული სიცოცხლისადმი მონიწების საფუძველზე, ის იქნება თაყვანისცემის განმასახიერებელი; თუ ის დაემყა-

რეპა შუშანაშვილისეულ გულის კარნახს, მას ექნება ყველაზე ამაღლებული სულიერი თვისება და ა.შ. ხოლო ანგარებით ჩა-დენილი სიკეთე ყველაზე დაბალი ღირებულებისაა.

2) ამის საპირისპიროდ, ბოროტებას და უზნეობას, რო-გორც ზოგადსა და კერძოს, შორის არსებით განსხვავებას ქმნის ის, რომ უზნეობა ზნეობრივი ნორმების დარღვევას წარმოადგენს და ადამიანური ქცევის ფომით ვლინდება, მაგრამ ბოროტების ზოგადი კანონზომიერების შესაბამისად „იმართება“ ის: ბოროტებად არსებითად აღიქმება ყველა ის მოვლენა, რომელიც ნაკლებენერგეტულობის გამო ითვისებს სხვის ენერგიას და ანადგურებს მას. შესაბამისად, უნდა დავასკვნათ: უზნეობა, როგორც ბოროტების ერთ-ერთი ფორმით გამოვლენა, არსებითად არის მორალური პრინციპების საპირისპიროდ სხვის სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის ნაძალადევი მითვისება და მისი სიცოცხლისა თუ ბედნიერების ხელყოფა. სწორედ ამიტომ, თუ ადამიანი იქცევა უზნეოდ, ითვლება, რომ ის ბოროტია და პირიქით.

სიკეთის და ბოროტების არსი ძირითადად განსაზღვრულად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან პასუხი გაიცა ყველა ნახ-სენებ კითხვაზე ერთის გარდა. შესაბამისად, აუცილებელია, ამ უკანასკნელის გაანალიზებაც დადგენილი პრინციპების საფუძველზე, რათა აიხსნას: რატომ მოჰყვება ზნეობრივ საქცი-ელს, ერთ-ერთ ყველაზე ღირებულ მოვლენას, გარკვეულ შემთხვევაში უბედურება ყველაზე არალირებულ შედეგად და რატომ არ სრულდება ის ყოველთვის ბედნიერებით, ანუ ღირებული შედეგით? არის სხვა ნიუანსებიც, რაც საჭიროებს ანალიზს. მათზე პასუხის გაცემა კი არ არის რთული, რადგან განისაზღვრა სიკეთის რაობა, მაგრამ ის უკავშირდება ეთიკის კიდევ ერთ ძირითად საკითხს — ბედნიერებას და, შეუძლებელია, ერთი სტატიის ფარგლებში მოექცეს ეს პრობლემაც.

MIKHAIL KHALVASHI

ON THE ESSENCE OF GOOD A B S T R A C T

Commonly recognized view about good and evil comes from Platonical, Neoplatonical, Areopagitical, Aristotelical and other similar philosophy. In accordance to these it is considered, that kindness provides the life and evil destroys it. But in definitions there are no mentioned how kindness provides the life and how evil destroys it. In the article it is stated, that kindness can provide the life only in one case: If its essential attribute will be the giving of vital energetical substance for the life and happiness of others, because every minute of life is based on energy and without of this last one it can not provide the existence. On the contrary of this evil is constrainall misappropriation of energetical substance of others. Just therefore the evil destroys the life.

ლიტერატურა

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკოლმი — 1991.
2. გაბუნია დ. ნამორაძე თ. ადამიანთა და ცხოველთა ფიზიოლოგია, განათლება, თბ., 1980.
3. მახარაძე მ., არეოპაგიტიკა, ინტელექტი, თბ., 2011.
4. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში ჯ. კორძაიას რედაქციით, განათლება, თბ., 1993.
5. პლატონი, ტიმეოსი, ირმისა, თბ., 1994.
6. XX საუკუნის ბურუუაზიული ფილოსოფია გ.თევზაძის, ვ.სვანიძის რეადქციით, განათლება, თბ., 1970.
7. ქიქოძე გ., წერილები, ესსეები, ნარკვევები, მერანი, თბ., 1985.
8. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები გ.თევზაძის რედაქციით, ნან. I – II, თსუ, თბ., 1984.

9. შუშანაშვილი გ., გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, ლე-გა, თბ., 2004.
10. შუშანაშვილი გ., ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკა, მეცნიერება, თბ., 1980.
11. ჰეგელი ვ., ლოგიკის მეცნიერება, საბჭ. საქართველო, თბ., 1962.
12. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 4, Мысль, М., 1984.
13. Гусейнов А.А., Р.Г.Апресян, Этика, Гардарики, М. 2005.
14. Леишвили П.Б., Ценность как категория аксиологии, Тб. университет, Тб., 1980.
15. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М., 1965.
16. Нормальная физиология под ред. Судакова К. В., Мед. Информ. Агентство, М., 1999.
17. Платон, Сочинения в трёх томах, Мысль, М., 1968.
18. Плотин, Избранные трактаты в двух томах, «PM», М., 1993.
19. Фром Э., Психоанализ и этика, АСТ-ЛТД, М., 1994.
20. Шелер М., Избранные произведения, Гнозис, М., 1994.
21. [htt // www. Швейцер A., Культура и этика](http://www.Швейцер A., Культура и этика).

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეთიკის განყოფილებად.



მანანა განძელაძე (ქუთაისი)

მანანა განძელაძე - ფილოსოფიის დოქტორი, ა. წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახზელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და ფილოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ეთიკის საკითხებზე; იგი ფილოსოფიის სახელმძღვანელოს თანაავტორია და ავტორი წიგნისა : „ბიზნესის ეთიკა“ (ქუთაისი, 2009) და „ეთიკა“ (ქუთაისი 2010).

ეკოლოგია და ეთიკური მსოფლიოებელობა

მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა ხელი შეუწყო მსოფლიოს ინტეგრაციის პროცესს. თანამედროვე მსოფლიო ერთიანი სოციალური სისტემაა თავისი წინააღმდეგობებითა და კონფლიქტებით. სწორედ ამის შედეგია გლობალური პრობლემები. ერთ-ერთი ასეთი პრობლემაა ის, რომ მთელ კაცობრიობას დაემუქრა საფრთხე სიცოცხლის განადგურებისა. სანაცვლოდ კაცობრიობა გაერთიანდა სიცოცხლის გადასარჩენად.

ბუნებასთან ადამიანის კავშირს თავისებურად წარმოადგენს მსოფლმხედველობის ზოგად-თეორიული კონცეფცია. იგი თავის თავში აერთიანებს ეკოლოგიას, ეთიკას, ფილოსოფიას და ყველა იმ დისციპლინას, რომელიც რომელიმე კუთხით მაინც წარმოაჩენს ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულების საკითხს.

მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესამდე ადამიანი უმწეო იყო ბუნების ძალების წინაშე. მისი საქმიანობის მასშტაბები შემოსაზღვრული იყო გარემო პირობებით, საკუთარი შესაძლებლობებით და არც კი ოცნებობდა ბუნებაზე გაბატონების-თვის.

დღევანდელ ეტაპზე ადამიანს ბუნების მიმართ ხელთ უპყრია უდიდესი ძალაუფლება. იგი დაეპატრონა მთელ დედა-მიწას, ეწევა ბუნების ექსპლოატაციას. ამ დროს მას უყალიბ-დება განსხვავებული ზნეობრივი ღირებულებანი. როგორ აფა-სებს იგი ბუნებასთან დამოკიდებულების საკითხს, საკუთარ თავზე მეტად ზრუნავს თუ გარემოზე და ა.შ.

სწორედ ამ პერიოდის შედეგია ეკოლოგიური კრიზისების საფრთხე. მართალია, კრიზისი კაცობრიობის წინაშე ჯერ არ დამდგარა, მაგრამ მისი ნიშნები აშკარად იკვეთება. ეკო-ლოგიურ კრიზისს ხელს უწყობს შემდეგი ძირითადი ფაქტორები.

1. ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის ხასიათის და შინაარ-სის შეცვლა. მსხვილი მანქანური მრეწველობის განვითარებას თან მოჰყვა ნარჩენების რაოდენობრივი ზრდა, გამონა-ბოლქვები, მიწის, ნელის და ჰაერის შხამქიმიკატებით გაჭუჭ-ყიანება, ფლორისა და ფაუნის განადგურება.

2. ბუნებრივი რესურსების მზარდი მოცულობით გამოყე-ნება. ადამიანი უკონტროლოდ იყენებდა რესურსებს. ზოგი-ერთი მათგანის აღდგენა აღარც ხერხდება, შემცირდა წიაღი-სეული მარაგი.

3. მოსახლეობის რაოდენობრივი ზრდა. არა მხოლოდ ზრდის ტემპებია დიდი, არამედ მისგან ახალ-ახალი სივრცეე-ბის ათვისების მცდელობა, ექსპანსიის გაძლიერება.

4. ურბანიზაცია. ქალაქური ცხოვრების წესი, ყოფაცხოვ-რება და საქმიანობა ბუნების დაუძინებელი მტერია.

ყველა ამ ფაქტორთან დაკავშირებით თანამედროვე ეთიკურსა და ეკოლოგიურ ლიტერატურაში განსხვავებული შეხედულებები იკვეთება.

ეკოლოგიური კრიზისის შესახებ არსებობს პესიმისტთა შეხედულება, სადაც საუბრობენ ეკოლოგიური განადგურების საფრთხეზე. ოპტიმისტები გამორიცხავენ ეკოლოგიურ სიკ-ვდილს და დიდ იმედს ამყარებენ ადამიანის კეთილგონიერე-ბაზე. არსებობს ალარმისტების განსხვავებული შეხედულება; რომლებიც განგაშს ტეხენ ეკოლოგიური საფრთხის გამო (ალარმე-ფრანგული სიტყვაა და ნიშნავს განგაშს). ალარმის-

ტების მიხედვით კაცობრიობამ გარკვეული დასკვნები უნდა გააკეთოს საფრთხის თავიდან ასაცილებლად.

ეკოლოგიური კრიზისის საფრთხის გაანალიზება ადამიანს უყალიბებს ახლებურ ზნეობრივ ნორმებს. იზრდება ეკოლოგიასთან ეთიკის დამოკიდებულების საკითხის მნიშვნელობა. ადამიანმა თავი უნდა დაანებოს ბუნების ძარცვა-გლეჯას და ბუნება ზრუნვის საგნად აქციოს. სხვა შემთხვევაში ბუნება უმაღურობისათვის ადამიანზე შურს იძიებს. ამ მიმართულებით გამოსავალი ისევ და ისევ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის სფეროში უნდა დაიძებნოს. მეცნიერებამ უნდა შექმნას ისეთი ტექნიკური საშუალებანი, რომლებიც გააუვნებელყოფენ ადამიანის ბუნებაზე ზემოქმედების უარყოფით შედეგებს და ხელს შეუწყობენ მის აღდგენას.

ეკოლოგიური საკითხებისადმი მიდგომა კავშირშია მეცნიერულ მსოფლმხედველობრივ პოზიციასთან. ბუნებით სარგებლობა მომგებიანია, ბუნებაზე ზრუნვა კი წამგებიანი, რადგანაც იგი გარკვეულ ხარჯებს მოითხოვს. ეკოლოგია დღეს ეკონომიკურად წამგებიანი მეცნიერებაა, მაგრამ უამრავმა საზოგადოებრივმა მეცნიერებებმა, კერძოდ ფილოსოფიამ და ეთიკამ წინა პლანზე უნდა წამოსწიოს ეკოლოგიის, როგორც, მეცნიერების, ეთიკური ასპექტები მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის სწორად გამოყენების მიზნით, როგორლაც ერთმანეთს უნდა შევუთავსოთ ეკონომიკური და მორალური. სწორედ აქ მოდის წინა პლანზე ეთიკისა და ეკოლოგიის კავშირის აუცილებლობა. ეთიკური ცნებებით ბუნების სარგებლობისადმი მიდგომა გონიერ არსებას – ადამიანს – ნამდვილად შეუძლია.

ამ საკითხთან კავშირშია ფილოსოფიური აზროვნებაც. თუ ამ პრობლემას შევხედავთ ჭეშმარიტი მეცნიერული მსოფლმხედველობრივი პოზიციიდან, ვნახავთ, რომ ბუნება და ადამიანი ორი ურთიერთდაკავშირებული რგოლია. ბუნება ობიექტია, ხოლო სუბიექტია ადამიანი, საზოგადოება თავისი ზნეობრივი, ეთიკური ასპექტებით.

ამ ურთიერთობის სწორად გაგება ხდება ეკოლოგიური პრობლემის სწორად გადაწყვეტისა და მისგან თავის დაღწევის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა.

ადამიანის შეუღზუდავმა საწარმოო მოქმედებამ, მისმა დაუოკებელმა სურვილმა მოგებისა და მომხვეჭელობისაკენ სულიერი დეფიციტი გამოიწვია. ამიტომ კიდევ უფრო იკვეთება ეთიკის როლი. ეთიკა გვერდს ვერ აუვლის ეკოლოგიური კრიზისის საკითხს, რადგან ადამიანური ცხოვრების პრობლემები, ცხოვრებისეული ღირებულებების წვდომა, სულიერი ფასეულობების აუცილებლობის საკითხი მასთან პირდაპირ კავშირშია. საზოგადოებას ბუნებასთან მიმართების საკითხში ეთიკა ემყარება ეკოლოგის განვითარებას. მას აინტერესებს ამ კუთხით ზნეობის როლი, ადამიანის მამოძრავებელი მოტივები ბუნებასთან დაკავშირებით, ამ მოტივების ეთიკური და ჰუმანიზაციის ასპექტები.

ეკოლოგიური საკითხების კვლევისას სწორი დასკვნებისა და გადაწყვეტილებების მიღება შეუძლებელია ჭეშმარიტი ეთიკური თეორიების გარეშე. ეთიკა, როგორც მეცნიერება, მნიშვნელოვან როლს ასრულებს მეცნიერული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ამაზე ბევრადაა დამოკიდებული ბუნებისადმი ადამიანის მიმართების შეფასება. თუ ადამიანი ბუნებას განიხილავს მხოლოდ მატერიალური და ტექნიკური პოზიციებიდან, გარკვეულ წინააღმდეგობებს წააწყდება. ეს საკითხი საჭიროებს დიალექტიკურ მიდგომას, რადგან ცნობილია, რომ ბუნება, მატერიალური სინამდვილე ცვალებადია, განვითარებადია, მუდმივ მოძრაობაშია. სწორედ ასეთი უნდა იყოს შემეცნების ის თეორიაც, რომელიც მას სწავლობს. დიალექტიკური უნდა იყოს ეთიკა და ეთიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც ადგენს თანამედროვე პირობებში ადამიანის ადგილს სამყაროში, მის დანიშნულებას. ბუნება-ეთიკა – მსოფლმხედველობა – ასეთია ამ საკითხისადმი სწორი მიდგომა.

ბუნება თავისთავად მხოლოდ ადამიანისთვის არა შექმნილი. იგი საკმაოდ რთული და წინააღმდეგობრივია. ბუნება ხელგაშლილია ადამიანის მიმართ, მაგრამ მას გარკვეული

გულგრილობაც ახასიათებს. იგი საკმაოდ სამართლიან პრინციპებს მისდევს და როგორც ვექცევით მას, ისეთივე საზღაურით გვიხდის სამაგიეროს. ადამიანს საკუთარი კეთილდღეობა აურჩევია, უპირატეს მიზნად და მის განსახორციელებლად იბრძვის ყველა საშუალებით. თუმცა ამ არასამართლიან გზაზე ხშირად ივიწყებს, რომ ბუნებასაც აქვს განვითარების საკუთარი კანონზომიერებანი, რომელიც აუცილებლად უნდა გაითვალისწინოს მწარმოებელმა სუბიექტმა – ადამიანმა. თუ მან ეს დაივიწყა, ბუნებაც უკურეაქციით უპასუხებს და სარგებლობის ნაცვლად უდიდეს ზიანს მოუტანს მას. თუ ადამიანის მიერ ბუნების გარდაქმნის პროცესი წინააღმდეგობაში მოვა საკუთრივ ბუნების კანონებთან, ბუნება დაბრკოლებად იქცევა მათი ურთიერთობის პროცესში. სწორედ ამიტომ საუბრობენ დღეს მეცნიერული ეთიკის წარმომადგენლები ბუნებასთან ჰუმანიზმის პრინციპებით მიდგომის აუცილებლობაზე, ბუნებისა და ადამიანის ჰარმონიის დამყარების მინშვნელობაზე. აუცილებელია თანამედროვე მეცნიერებამ საკითხისადმი დიალექტიკური მიდგომის გზით დაადგინოს ის საშუალებანი, რომელთა საშუალებითაც შესაძლებელი გახდება დედამინის გეოლოგიური ძალების აქტივობის მიზეზის დადგენა და მათი ხელოვნური დარეგულირება.

განვითარების თანამედროვე რთულმა და წინააღმდეგობრივმა ხასიათმა განაპირობა ყოველდღიურ საქმიანობაში მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევების გამოყენების აუცილებლობა. ტექნიკური განათლება აუცილებელია, მაგრამ დღეს ასევე აუცილებელია საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცოდნა. ისინი იძლევა პასუხს ისეთ მსოფლმხედველობრივ კითხვებზე, როგორიცაა სამართლიანობა, ცხოვრების საზრისი, პასუხისმგებლობა, თავისუფლება, საზოგადოებისა და ბუნების ურთიერთმიმართების საკითხი.

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის პირობებში აუცილებელი გახდა მეცნიერების როლის გარკვევა საზოგადოების განვითარებისთვის. ადამიანის ყველა საქმიანობაში შეიქრა ტექნიკა და მან გაბატონებული მდგომარეობა დაიკავა ცხოვრების ყველა სფეროში. საზოგადოებაში იკვეთება „ტექნოკ-

რატების” ფენა, რომელთაც უჩნდებათ სამეურნეო და სახელმწიფობრივ საქმიანობაში მოღვაწეობის სურვილი. საზოგადოებაში იკვეთება აზრი მეცნიერებისა და ტექნიკის შესაძლებლობების უსასრულობისა და ტექნოკრატების მიერ ძალაუფლების დაპყრობის სურვილის შესახებ. „მოანგარიშებულალტრული“ ტექნიკური აზროვნება და მისი შესატყვისი პრაქტიკის ეპოქა შესაბამისად წარმოშობს აზრს ადამიანის სიცოცხლის აზრდაკარგულობის შესახებ, ადამიანი თითქოს გადაგვარდა და ამას ფილოსოფიურსა და ეთიკურ ლიტერატურაში გაუცხოებას უწოდებენ. გაუცხოება შექმნილია ტექნიკური და შესაბამისი მეცნიერებების სტრუქტურისადმი ადამიანის დამორჩილებისა და დამონების მცდელობით. ადამიანი ქმნის რა ტექნიკასა და ახალ ტექნოლოგიებს, მისი სიცოცხლე მასზე დამოკიდებული ხდება. ყალიბდება აზროვნების ტექნოკრატიული წესი, სადაც ჰომოსაპიენსის ადგილი დაიკავა ჰომოფაბერმა. სწორედ აქ ხდება მნარმოებელი ადამიანის დაპირისპირება ბუნებისადმი, საარსებო გარემოსადმი, ვინაიდან თავს იჩენს ადამიანის მზარდი მოთხოვნილებებისა და მათი დაკმაყოფილების აუცილებლობა.

ამას ისიც დაემატა, რომ მეცნიერება წარმოების განმსაზღვრელ აუცილებელ პირობაც იქცა. თუმცა ადამიანმა ისიც კარგად უნდა გააცნობიეროს, რომ მეცნიერება არა მარტო წარმოების ზრდისა და მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების აუცილებელი პირობაა, არამედ იგი რაციონალურად იქნეს გამოყენებული ბუნების დაცვისა და მისი ფუნქციონირებისთვის. ადამიანი სწორედ იმიტომაა გონიერი არსება, რომ თავის ყოველდღიურ საქმიანობაში იყენებს ზნეობრივ პრინციპებს, ბუნებას უდგება ზოგადსაკაცობრიო ჰუმანიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით. სწორედ ამის საშუალებით ხვდება ადამიანი რომ არ უნდა დაკარგოს ცხოვრების საზრისი და გაიაზროს საკუთარი თავი ბუნების ორგანულ ნაწილად.

თუ ადამიანი პატივს არ სცემს ბუნების კანონებს და მისი დაცვა საკუთარ მოვალეობად არ მიაჩინა, წინააღმდეგობაში ვარდება საკუთარ თავთან და ბუნებასთანაც. ამის შედეგია ჩვენს ირგვლივ არსებული უარყოფითი მოვლენები. ისინი

ადამიანის არასწორი მოქმედების შედეგია და კაცობრიობას უზარმაზარი თანხები სჭირდება მათი თავიდან აცილებისა და გამოსწორებისათვის.

აზროვნების ტექნოკრატიული სტილის გამეფებამ არა მხოლოდ ბუნებისა და ადამიანის დამოკიდებულების საკითხი შეცვალა, არამედ დაღი დაასვა საზოგადოების სოციალური განვითარების საკითხებსაც. ადამიანის მთელი ყურადღება გადავიდა ტექნიკური მიღწევების ცხოვრებაში მაქსიმალურად გამოყენებაზე და ყურადღების გარეშე დარჩა სულიერი ინტერესები. ადამიანი თითქოს თავის თავში ჩაიკეტა, გახდა ეგოისტი, ინდივიდუალისტი. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალი ისევ ადამიანმა უნდა იპოვოს. იგი უნდა დაეუფლოს აზროვნების ახალ წესს, ეკოლოგიურ აზროვნებას, რომელიც თანდათანობით აუცილებლობად იქცა.

აზროვნების ახალ წესზე გადასვლა ერთბაშად არ ხდება. მას ძნელად ეგუება ადამიანური მოქმედების ყოველლიდიური ცნობიერება. თანაც ცნობიერების ახალ წესზე გადასვლას ხელს უშლის ეკონომიკური და სოციალური მოთხოვნები. ამითაა განსაზღვრული ბუნებასთან დამოკიდებულებაში მერკანტელური პრინციპებით ხელმძღვანელობა. ამ დროს ადამიანი ხელმძღვანელობს პრინციპით. „ჩვენ არ უნდა დაველოდოთ ბუნების წყალობას, ჩვენ უნდა გამოვტაცოთ იგი მას“ ამ პრინციპით მოქმედების შედეგია ტყეების გაჩეხვა, უდაბნოში არხების გაყვანა, ბუნებრივი ნედლეულის მოპოვების გეგმების ზრდა. შედეგმაც არ დააყოვნა და ადამიანს თავი შეახსენა ეკოლოგიური პრობლემების ცალკეულმა სიმპტომებმა. ადამიანმა დაიწყო ფიქრი იმაზე, რომ მისი მოთხოვნილებანი შესატყვისობაში უნდა მოვიდეს იმ რეალურ შესაძლებლობებთან, რომელიც დედამიწას გააჩნია.

რა უნდა გააკეთოს ადამიანმა რომ თავიდან აიცილოს მოსალოდნელი უარყოფითი შედეგები? უპირველეს ყოვლისა, მან სწორედ უნდა შეაფასოს მეცნიერების როლი საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებში. ახლებური გაგება უპირისპირდება ტექნოკრატიულ თეორიებს, რომელთა მიხედვითაც მეცნიერულ-ტექნიკური ინტელიგენციის წარმომადგენლები

უნდა ჩაუდგნენ სათავეში სახელმწიფოს. ეს აზრი ენინაალ-მდეგება შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების პრინციპს, რომელიც ასე გამოითქმის – რომ ყველამ თავისი საქმე უნდა აკეთოს. მეცნიერმა კვლევა ძიება უნდა აწარმოოს. მან უარი უნდა თქვას საკუთარ პროფესიაზე და არ უნდა ცდილობდეს სახელმწიფო მართვის საქმეებში ჩარევას. მეცნიერისათვის არ არის მთავარი სახელმწიფოს მართვა. თუმცა იგი ნებით თუ უნბლივით მაინც ერთვება სახელმწიფოს მმართველობაში მის მიერ შექმნილი იდეებითა და თეორიებით. ზოგჯერ მეცნიერის მიერ შექმნილმა იარაღმა გადამწყვეტი როლი შეიძლება ითამაშოს ქვეყნების პოლიტიკური განვითარების საქმეში. უფრო მეტიც, მათი გამოყენება კაცობრიობისთვის საბედისნეროც შეიძლება გამოდგეს. სწორედ აქ იკვეთება მეცნიერის კიდევ ერთი ზნეობრივი ცნების – პასუხისმგებლობის გრძნობის საკითხი. ქმნის რა მეცნიერულ გამოგონებას, რომელმაც შეიძლება კაცობრიობის ბედი შეცვალოს დადებითი ან უარყოფითი ასპექტებით, მეცნიერი პასუხს აგებს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი შედეგისთვის. მისი ზნეობრივი პასუხისმგებლობა ორივე შემთხვევაში მნიშვნელოვანია.

აღსანიშნავია ისიც, რომ დედამინაზე უამრავი სხვადასხვა ეროვნებისა და ეთნიკური წარმომავლობის ადამიანი ცხოვრობს. ისინი განსხვავდებიან გეოგრაფიული მდებარეობით, ცხოვრების წესით, ტრადიციებით, კულტურით, მსოფლმხედველობრივი აზროვნებითაც. ამიტომაა რომ ერთსა და იმავე გეოგრაფიულ პირობებში სხვადასხვა ადამიანი განსხვავებულად მოქმედებს და განსხვავებულ გადამწყვეტილებებსაც ღებულობენ. ეს, სხვა მიზეზებთან ერთად, ეკოლოგიური და ეთიკური აღზრდის შედეგია. სწორედ აღზრდის ეს ფორმები იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ადამიანისა და ბუნების დამოკიდებულების საკითხი სწორად იქნეს შეფასებული.

ვინაიდან დღეს კაცობრიობის ერთ-ერთი თავსატეხი ეკოლოგიური პრობლემაა, იგი ვალდებულია შეიმუშაოს ერთი-ანი საყოველთაო მსოფლმხედველობა, რომელიც გაითვალისწინებს ყველა სახელმწიფოს, ეთნიკური წარმომავლობას ეროვნულ ინტერესებს. ასეთი საყოველთაო მსოფლმხედვე-

ლობის არარსებობის შედეგია ის, რომ ადამიანურმა ცნობიერებამ გვიან გაიაზრა მსოფლიოში ენერგეტიკული ნედლეულის შემცირების, პაერის, ნიადაგის და წყლის დაბინძურების შედეგად გამოწვეული მოსალოდნელი საშიშროებანი. ადამიანური აზროვნება მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ნედლეულის რესურსების ამონურვის საშიშროების თავიდან ასაცილებლად საჭიროა არა პოლიტიკური ნება და პოლიტიკურ სისტემათა ხშირი ცვალებადობა, არამედ არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციაში ადამიანთა მიზნებისა და მისწრაფების შეცვლა. ადამიანი უნდა ისწრაფოდეს არა მხოლოდ საზოგადოებრივი პროგრესისკენ, არამედ ეკოლოგიური წონასწორობისა და სიცოცხლის შენარჩუნებისკენ. ამაში მათ დაეხმარება ჭეშმარიტი მეცნიერული ეთიკური მსოფლმხედველობრივი აზროვნება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან იკვეთება აზრი, რომ აუცილებელია თანამედროვე აზროვნების მსოფლმხედველობის ეკოლოგიზაცია. ეთიკურ მსოფლმხედველობაში ეკოლოგიური პრობლემების შემოჭრა იმის მანიშნებელია, რომ ეკოლოგიურ ცოდნას სულ უფრო მეტი და მეტი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანთა შემდგომი სრულყოფილი საქმიანობისათვის. ეკოლოგიური და ეთიკური მსოფლმხედველობის შერწყმით ახლებურად მოხდება გააზრება პრობლემისა – ბუნება-ადამიანი, რასაც თან მოჰყვება ადამიანის მიერ ბუნებისადმი პატრონობისა და თანამშრომლობის იდეის დანერგვა ჰუმანიზმის პრინციპების გათვალისწინებით.

MANANA BANDZELADZE

**ECOLOGY AND ETICAL WORLD OUTLOOK
ABSTRACT**

The progress in science and technology encouraged the world integration process, on the one hand, but, on the other hand, it caused global and, in particular, ecological problems. It has become necessary to view a person and nature differently. the role of the general theoretical viewpoint system is very important in this case. It should include in itself ecological, ethical and philosophical ideas.

On the current level of development a human has become a dominator of the whole earth, obtaining new moral values, and there is a question: does a human take more care of himself than of the nature.

It is necessary to make the modern ethical views move ecological. This will give a new colour to the problem – Nature and. Human that will create an idea that a human being owns and coordinates with nature.

ლიტერატურა

1. არისტოტელე, დიდი ეთიკა თბ. 1994.
2. ნ. ბერდიავი. ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში. თბ. 2003.
3. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, თბ. 1988.
4. ნ. მამედოვი „ეკოლოგია და ტექნიკა“.
5. В.Борзук. Моральная регуляция. 1987.
6. Л.Тимаренко – Нравственный прогресс. М.1969.
7. Практикум по этике М.1990.
8. М.Петросян, Гуманизм. М.1989.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მუცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეთიკის განყოფილებაბა.

ଏସ୍ଟେଟିକ୍ସ

AESTHETICS



ნანა გულიაშვილი

(თბილისი)

ნანა გულიაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი; თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის და კულტურის ფილოსოფიურ პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ფილოსოფიის ამ დარგში.

ხელოვნებისა და შემაცნების ურთიერთობისართება არჩილ ჯორჯაძის ნაზრევში

(ეძღვნება არჩილ ჯორჯაძის
გარდაცვალებიდან მე—100 წლისთავს)

ის გარემოება, რომ ხელოვნება ადამიანური ცხოვრების რომელილაც არსებით აუცილებლობას შეესაბამება, დიდი ხნის განმავლობაში არავითარ ეჭვს არ იწვევდა. მაგრამ სადავო და საკამათო ის იყო, თუ რა აუცილებლობაა ეს, და საერთოდ, ხელოვნებას ერთადერთი დანიშნულება აქვს საზოგადოების ცხოვრებაში, თუ მას რამდენიმე განსხვავებული ფუნქცია გააჩნია? ესთეტიკის ისტორია გვიჩვენებს, რომ ამ კითხვაზე მრავალი და ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი პასუხი არსებობს. რითაა გამოწვეული პასუხთა ასეთი სიმრავლე? ან რატომ არის საჭირო ხელოვნება? ესთეტიკის ისტორიას თუ თვალს გადავავლებთ, შევნიშნავთ, რომ ესთეტიკურ თეორიებში დღემდე დარჩა ხელოვნების როგორც მონოფუნქციური, ასევე პოლიფუნქციური ინტერპრეტაციები, თანაც არც ერთი და არც მეორე მიდგომა იმდენად სარწმუნო არ აღმოჩნდა, რომ საყოველთაო აღიარება მოეპოვებინა. ეს მხოლოდ ესთეტიკური საქმიანობის რეალური სირთულით თუ აიხსნება, რომელიც ყოველგვარ მარტივსა და ერთპლანიან განმარტებას ეურჩება.

ცნობილია, რომ ადამიანური საქმიანობის თითქმის ყველა სფეროს (ესთეტიკური საქმიანობის გარდა) და მის პრო-

დუქტს ერთი ძირითადი დანიშნულება აქვს საზოგადოების ცხოვრებაში: მეცნიერება სინამდვილეს იმეცნებს, პედაგოგიკა ადამიანის აღზრდას ახორციელებს, მორალი ადამიანთა შორის ურთიერთობებს არეგულირებს და ა. შ. ბუნებრივია, გვეგონოს, რომ ხელოვნებასაც ერთი გარკვეული ფუნქცია აქვს, მაგრამ თუკი საკითხს ჩავუდრმავდებით, აღმოძღვება, რომ ხელოვნება ადამიანური საქმიანობის ყველა დანარჩენი ფორმისგან იმით განსხვავდება, რომ მას არ მიუღია არავითარი სპეციფიკური — მხოლოდ მისთვის მისაწვდომი — დანიშნულება. ხელოვნებას აღმოაჩნდა უნარი თავისებურად გაიმეოროს ყველაფერი, რაც კი ადამიანის საქმიანობის ყოველ სპეციფიკურ დარგში ხდება. ამიტომ ჰქონდათ საფუძველი თეორეტიკოსებს, ერთნაირი წარმატებით დაეკავშირებინათ ხელოვნება მეცნიერებასთანაც, შრომასთანაც, თამაშთანაც, რელიგიასთანაც, პედაგოგიკასთანაც და სხვა მრავალი. ხელოვნება განსაცვიფრებელ უნივერსალიზმს ფლობს და თითქოს ადგილს ვერ პოულობს მიზანშეწონილ ორგანიზებულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამიტომაა, რომ ზოგიერთი თეორეტიკოსი, მისი ამ უნივერსალიზმით აღფრთოვანებული, მზად იყო ხელოვნება ადამიანის საქმიანობის ყველა სხვა ფორმაზე მაღლა დაეყენებინა და მასში ჰარმონიული ადამიანის ერთადერთი საშუალება დაენახა. სხვები კი უფრო პრაქტიკულად მსჯელობდნენ და იმ აზრამდე მიდიოდნენ, რომ ხელოვნება უნდა გაქრეს, მას არავითარი მომავალი არა აქვს რაციონალურად მოწყობილ საზოგადოებრივ ორგანიზმში.

ხელოვნების რეალურ ფუნქციათა ანალიზი ადასტურებს, რომ ხელოვნების ფუნქციური სტრუქტურა შეესატყვისება ადამიანის სასიცოცხლო საქმიანობის ფუნქციურ სტრუქტურას. ისე როგორც ყოველი ადამიანის რეალური ცხოვრება მეტ-ნაკლებად შეიცავს შემეცნებასაც, შრომასაც, ღირებულებით ორიენტაციასაც და კომუნიკაციასაც, ასევე ყოველი მხატვრული ნაწარმოები მეტი თუ ნაკლები გარკვეულობით ჰედონისტურიცაა, განმანათლებლურიც, აღმზრდელობითიც და კომუნიკაციურიც. ამრიგად, ხელოვნების მრავალფუნქციურობა განსხვავებულ სოციალურ როლთა ქაო-

სური და შემთხვევითი თავყრილობა კი არ არის, არამედ, მთელი მისი მრავალმხრივობის მიუხედავად, მთლიანი და ორგანული სისტემაა. ამ ფონზე ნათელია ყველა იმ კომუნიკაციათა მეტაფიზიკური შეზღუდულობა, რომლებიც ცალმხრივად წარმოგვიდგენენ ხელოვნების საზოგადოებრივ დანიშნულებას. როცა თეორიას ხელოვნება მხოლოდ ცოდნის გავრცელების, ან მხოლოდ აღზრდის, ანდა მხოლოდ ურთიერთობის საშუალებად მიაჩნია, მაშინ იგი აუცილებლად მიდის ვულგარულ უტილიტარულობამდე, რომელიც ხელოვნებას მეცნიერების, ზნეობის, რელიგიის, პოლიტიკის მსახურად აქცევს, ასევა მაშინაც კი, როცა ესთეტიკური სიხარულის მინიჭების ხელოვნებისეული უნარი აღიარებულია, როგორც “გამრთობი”, ხოლო როცა ესთეტიკური თეორია ხელოვნების განმანათლებლურ, აღმზრდელობით, კომუნიკაციურ ფუნქციებს უარყოფს და მის ერთადერთ მიზნად სიამოვნების მინიჭებას მიიჩნევს, მაშინ იგი ძარცვავს და უნაყოფო ესთეტიკად აქცევს ხელოვნებას.

ა. ჯორჯაძე არ იზიარებს არც უტილიტარულ დანიშნულებას და არც ესთეტიზმს. აქვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ა. ჯორჯაძეს გაცნობიერებული აქვს ხელოვნების საზოგადოებრივი დანიშნულების მთელი სირთულე და ხელოვნების მრავალფუნქციობის თვალსაზრისზე დგას. მასთან შეიძლება გამოიკვეთოს ხელოვნების შემდეგი ფუნქციები: შემეცნებითი, გარდაქმნითი, ტკბობის და სხვ.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ ესმის ა. ჯორჯაძეს ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქცია: “ხელოვნებას, მეცნიერებასთან აქვს ის უპირატესობა — ამბობს ა. ჯორჯაძე — რომ იგი უფრო მისაწვდომია ხალხისათვის, რადგან იმის მოქმედების ასპარეზი ადამიანის გრძნობაა. პოეზია, მხატვრობა, მუსიკა — სიტყვების, ფერადების, მარმარილოს, ხმების საშუალებით ადამიანის გრძნობა-გონებას აღვიძებენ. ამისათვის ნამდვილ ხელოვნებას ყოველთვის აქვს დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა. იგი ამთავრებს და სისრულეში მოჰყავს გონიერების მოქმედებას, იგი აღელვებს ადამიანს, ხშირად აღაფრთოვანებს მას და მისი კაცობისადმი უფლება განუსაზღვრელია,

ლიტერატურა და ხელოვნება საუკეთესო იარაღია იმ გრძნობათა და აზრთა გაღვიძებისათვის რაზედაც უნდა იყოს მიქ-ცეული ჩვენი ყურადღება” (2, გვ. 42.).

აჩვენებს რა ხელოვნების უპირატესობას მეცნიერებასთან, ა. ჯორჯაძემ იცის, რომ ხელოვნების შინაარსის შემეცნებითი ინფორმაცია განსხვავდება ობიექტური ჭეშმარიტებისაგან, როგორც მეცნიერული შემეცნების საგნისაგან. ხელოვნების შინაარსში ობიექტური ჭეშმარიტება წინააღმდეგობრივად არის შეუღლებული “სუბიექტურ ჭეშმარიტებასთან”. აქ სწორედ სუბიექტურ ჭეშმარიტებაზე უნდა ვილაპარაკოთ და არა სუბიექტურობის დაღზე, რადგან თვითგამოხატვის თვითშემცნებად გადაქცევა სხვა არაფერია, გარდა ხელოვანის მიერ საკუთარ შეგრძნებებსა და განცდებში ქაოსისა და შემთხვევითის დაძლევისა, გარდა უნარისა გაერკვეს და გამოჰყოს, ზედაპირზე გამოიტანოს არსებითი, მნიშვნელოვანი. ფსიქოლოგიურად ჭეშმარიტ ხელოვნების ნაწარმოებს ადამიანთა ყურადღების მიპყრობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, როცა ისინი რაღაც ფსიქოლოგიურად არსებითს, ძირეულს, უცვლელს, ე. ი. ჭეშმარიტს შეიცავს. ამიტომაც ა. ჯორჯაძე ხელოვნებისაგან ითხოვს “დაგვანახოს ჩვენმა ლიტერატურამ და ხელოვნებამ ჩვენი სულიერი მდგომარეობა, დაგვარწმუნოს, რომ ჩვენ ცხოვრებისათვის გამოსადეგნი ვართ და ღირსნი უკეთესი მომავლისა და სწორედ მოქმედების გეგმის მოვალეობაა გაარკვიოს ის, თუ რა ადგილი უნდა ეჭიროს ლიტერატურასა და ხელოვნებას ჩვენი იდეალების შექმნის საქმეში” (1. გვ. 43.).

ა. ჯორჯაძის აზრით, ხელოვნებას სწორედ ფსიქოლოგიური დარწმუნების ზემოქმედების ძალით შეუძლია ადამიანური ცხოვრების შესახებ გარკვეულ ცოდნას გვაზიაროს და ამით ხელოვნება მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ადამიანთა სწავლასა და განათლებაში. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ცოდნის გავრცელების ხელოვნებისეული უნარი, რომელიც მან სინამდვილის მხატვრული შემეცნებით მოიპოვა, უაღრესად ღირებულია, როგორც ცალკეული ინდივიდის სულიერი ზრდის, ასევე მთელი საზოგადოების განვითარების

თვალსაზრისით. რა გასაკვირია, რომ ჩვენი მოაზროვნე, რომელიც თავის თეორიულ საქმიანობას განიხილავდა მის პრაქტიკულ საქმიანობასთან კავშირში, ხელოვნების განმანათლებლური ზემოქმედებას იყენებდა, თავისი მიზნის გადასაწყვეტად.

ადამიანთა განათლებაში ხელოვნების როლის დახასიათებისას ა. ჯორჯაძე ერთმანეთისაგან მიჯნავს ხელოვნებისა და მეცნიერების განმანათლებლურ-შემეცნებით ფუნქციებს. როცა ის ლაპარაკობს ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქციის განხორციელების წესზე, რაც ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა შეამჩნიეს, როცა აღნიშნეს, რომ ხელოვნება “გრძნობას გვასწავლისო”, ამგვარი განსაზღვრების გულუბრყვილობის მიუხედავად, ესთეტიკას იგი XVII საუკუნემდე შემორჩა, უფრო სწორად, კანტამდე, რომელიც შეეცადა ესთეტიკურის სპეციფიკური თვისების ავტონომიურ დაფუძნებას. ზემოთ მოყვანილი ციტატიდან აშკარაა, რომ ა. ჯორჯაძე იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ მხატვრულ-სახოვანი ენისათვის დამახასიათებელი კონკრეტული და ემოციურ-შთამბეჭდავი ძალა გაცილებით ადვილსა და საყოველთაოდ მისაწვდომს ხდის ცოდნის დაუფლების პროცესს. ხელოვნებასთან ურთიერთობისას ადამიანი ცოდნას შეუმჩნევლად და იძულების გარეშე, ხელოვნების ნაწარმოებით ტკბობის პროცესში იღებს. ამიტომ ხელოვნების გზით ცოდნის მოპოვება ყოველთვის სასიამოვნო და სასურველია, მაშინ, როდესაც მეცნიერული თხზულების გაეხდა დიდ ინტელექტუალურ ძალისხმევას მოიხსოვს. ალბათ, ამ აზრით ამბობს ა. ჯორჯაძე, რომ ხელოვნებას მეცნიერებასთან შედარებით (შემეცნებით-განმანათლებლური ფუნქციის თვალსაზრისით) უპირატესობა აქვსო. მოვუსმინოთ თავად ა. ჯორჯაძეს:

“ხელოვნებას ხორცი არ უნდა ავაცალოთ, მაგრამ იმიტომ კი არა, ხორცი გავიხადოთ ღმერთად და გულში დავიხშოთ სურვილი უსაზღვროებისადმი მისწრაფებისა. როდესაც ამგვარი ტენდენციები (ემპირიულ ფარგლებს გაცილებისა) მეცნიერებას ებადება იგი დასაგმობია და უარსაყოფია, ხოლო როდესაც ხელოვნება ესთეტიკური ინტუიციის ძალით

გვიშლის სურათს, რომლის ხილვა სილოგიზმისა და ლოგიკის საშუალებით არ ძალგვიძს, უნდა დავტკბეთ ამ სურათით და ვლოცავდეთ იმ შემოქმედებით ნიჭს, რომლის წყალობით უხილავი ჩნდება ჩვენთვის ხილულად და შეუძლებელი შესაძლებლად. ღრმა და უტყუარი მნიშვნელობა ხელოვნებისა სწორედ აქ იმაღლება” (1. გვ. 43.).

ა. ჯორჯაძეს კარგად ესმის, რომ ხელოვნების ცალკეულ სახეებს თავისი სპეციფიკური უნარი გააჩნიათ სინამდვილის მხატვრული შემცნებისას. “ხელოვნება გამოისახება სხვა და სხვა ფორმაში, სხვა და სხვა საშუალებებით — სიტყვით, ქვით და მარმარილოთი, ფერადებით. იქ, სადაც ხელოვნური ნიჭი სიტყვის, ხმების, მარმარილოს და ფერადების მეოხებით ლაპარაკობს, მღერის, ამეტყველებს ქვას და ტილოს, იქ ხელოვნება მრავალშტოიანია, მრავალფეროვანია და რთული. ამ შემთხვევაში ხელოვნურ ნიჭს ეძლევა ფართო ასპარეზი; ის რაც სიტყვით არ გამოითქმის, სიმღერაში ისახება, რაც მოითხოვს განსაზღვრულ გამომეტყველებას, ხორცს ისხამს ქვის და მარმარილოს საშუალებით; ხოლო ის, რასაც ამჩნევია სიმარტივე და ფორმის განსაზღვრულობა, ერთის მხრივ, გამოურკვეველი, საიდუმლოებით მოცული გულისთქმანი, მეორეს მხრით, იმ ნახატის და ფერადების თამაშობაში პოულობს გამომეტყველებას. პოეზია, მუსიკა, მხატვრობა და ქანდაკება ამ ოთხი ფორმის საშუალებით კაცი უზიარებს ქვეყანას თავის აზრს, გრძნობას, დაკვირვებასა და გულისწადილს. ზიარებს ისე კი არა, როგორც მეცნიერი მკვლევარი, — ესე იგი საბუთებითა და მსჯელობით, არამედ მოხერხებული მეტყველებით, გულის სილრმიდან ამოსული ხმებით, გაბედული კალმის გასმით და ხაზით”.

ამ ვრცელი და მეტად ტევადი ციტატის ანალიზი ბევრს რამეს საცნაურს ხდის ა. ჯორჯაძის ესთეტიკურ ნაზრევში. ჯერ ერთი, ა. ჯორჯაძე ზემო მოყვანილი ციტატით ეხება ხელოვნების მორფოლოგიის პრობლემას და ხაზს უსვამს გამოყენებული მასალის როლს ხელოვნების ნაწარმოების პროცესში. აქვე მიუთითებს ხელოვნებაში ნიშანთა ორი ტიპის — სახვითისა და არა-სახვითის არსებობაზე (თუმცა, ამას დღესდღეობით მიღებული

ტერმინოლოგიით არ გადმოგვცემს, მაგრამ მისი აზრობრივი შინაარსი აშკარად თანამდებროვეა) და მათ თანაბარ უფლებაზე, იწოდებოდნენ ხელოვნებად“. ის, რაც სიტყვით არ გამოითქმის, სიმღერაში ისახება.“ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მითითებულ ციტატაში ა. ჯორჯაძე ხელოვნების მხოლოდ ოთხ სახეს: მუსიკას, პოეზიას, მხატვრობასა და ქანდაკებას ასახელებს, რამაც მკითხველს შეიძლება შეუქმნას ის შთაბეჭდილება, რომ ა. ჯორჯაძე ხელოვნების სახეთაგან არ ცნობს სამსახიობო, ქორეოგრაფიულ და არქიტექტურულ ხელოვნებას, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს ასე არ არის. მის ნაწერებში ძალზედ ხშირად არის ზემო დასახელებული ხელოვნების სახეები დახასიათებული როგორც სრულუფლებიანი ხელოვნებანი. საქმე ისაა, რომ აღნიშნული ციტატი მოტანილი გვაქვს მისი ერთ-ერთი წერილიდან, რომელიც ქართული სახვითი ხელოვნების მორფოლოგიურ ანალიზს იძლევა. ზემოთ მოყვანილი ამონაწერი წარმოადგენს ე. წ. “თეორიულ ქუდს” სტატიისათვის, რაც ჩვენთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია ა. ჯორჯაძის ესთეტიკური შეხედულების გაგებისათვის.

თანამედროვე ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, ა. ჯორჯაძის შეხედულება შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: ესთეტიკური მიმართება ანუ სამყაროს მხატვრული ათვისება გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის “ცოცხალ”, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თანასწორუფლებიან მიმართებას. არიან ხელოვნებანი, სადაც სამყაროს მხატვრულ ათვისებაში ობიექტი ასრულებს “წამყვან” ფუნქციას (მაგ. სკულპტურა) და მის საპირისპიროდ არის ხელოვნებანი, სადაც სუბიექტ-ობიექტის კავშირი სუბიექტიდან იხსნება (მაგ. მუსიკა). როგორც ცნობილია, ხელოვნების მორფოლოგიის პრობლემა ერთ-ერთ ურთულეს პრობლემად ითვლება. დღესაც გამოჩენილი მოაზროვნენიც კი ჩვენს საუკუნეში (ბ. კროჩე, უ. ჯეიმზი) შეუძლებლად მიიჩნევენ ხელოვნების სახეებად დაყოფას იმ მიზეზით, რომ ჭირს რამე ფუძემდებლური პრინციპის მონახვა, რომელიც გარეგადამწვდომი იქნება ხელოვნების ნებისმიერი სახისათვის. ამ ფონზე შეიძლება ითქვას, რომ ა. ჯორჯაძე ახერხებს ამ ფუძემდებლური პრინციპის მოკვლევას. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ თუკი ჩვენი მკვლევარი აღნიშნულ მიგნებას გააღრმავებდა და მასზე უფრო გულ-

მოდგინედ იმუშავებდა, სასურველ შედეგსაც მიაღწევდა. როგორც ცნობილია, ხელოვნების მორფოლოგიის, დღეს ასე თუ ისე მისაღები თვალსაზრისი (რომელიც გაცილებით უფრო დამაჯერებელია, ვიდრე სხვა თვალსაზრისები) სწორედ სუბიექტობიექტის მიმართებას ეყრდნობა.

აღნიშნულ ამონაწერში ასევე მითითებულია ხელოვნების კომუნიკაციურ უნარზე. “ამ ოთხი ფორმის საშუალებით კაცი უზიარებს ქვეყანას თავის აზრს, გრძნობას, დაკვირვებას და გულის წადილს. ისე კი არა, როგორც მეცნიერ-მკვლევარი — ესე იგი საბუთებით და მსჯელობით, არამედ მოხერხებული მეტყველებით, გულის სიღრმიდან ამოსული ხმებით. გაბედული კალმის გასმით და ხაზით”. ხელოვნების მიერ მოწოდებული ინფორმაცია ა. ჯორჯაძის აზრით, განსხვავდება მეცნიერული ინფორმაციისაგან. თუკი მეცნიერი “საბუთებით და მსჯელობით” ანუ ინტელექტის მეშვეობით ითვისებს სინამდვილეს და მისი გაგებისათვის აუცილებელია მხოლოდ ინტელექტი. ხელოვნების მიერ ათვისებული სამყარო ინტელექტუალურ-ემოციურია და მისი აღემაც ინტელექტის და ემოციებისაშუალებით ხერხდება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი სახის დასკვნა: ა. ჯორჯაძე შორსაა იმ აზრისაგან, რომ ხელოვნების ერთადერთი ფუნქცია შემეცნებითი ფუნქციაა. მიუხედავად ამისა, ის არ უარყოფს ხელოვნების შემეცნებით-განმანათლებლურ ფუნქციას და მიაჩნია, რომ ხელოვნების ამ ფუნქციას სრული უფლება აქვს იყოს ხელოვნების მრავალი ფუნქციიდან ერთ-ერთი. გარდა ამისა, ა. ჯორჯაძე არ მოითხოვს ხელოვნებისაგან მოგვცეს სამყაროს შესახებ ისეთი ცოდნა, რომელიც ხელენიფება მეცნიერებას. ის არ მოითხოვს ხელოვნებისაგან, რომ სამყარო გვიჩვენოს ისეთი, როგორიც ის არის ობიექტურად. არ მოითხოვს კი არა იცის, რომ ხელოვნების ბუნება სწორედ იმით განსხვავდება მეცნიერების ბუნებისაგან, რომ ხელოვნებაში მოცემულია სამყარო ადამიანის ემოციურ პრიზმაში გადამუშავებული და ამ “მშვენიერ მატყუვრობას” მაინც აქვს თავისი შემეცნებითი ღირებულება, რაც გამოიხატება სამყაროს “სიმპათეტური” ჭვრეტით.

NANA GULIASHVILI

**INTERRELATION BETWEEN ART AND COGNITION
ACCORDING TO JORJADZE
ABSTRACT**

Art's cognitive information differs from the objective truth as a scientific knowledge. The combining of objective truth with „subjective truth” is contradictory in the content of art's work. we should speak not about mark of subjectivity but subjective truth because transformation self-expression into the self-cognition is nothing more than the artist's ability to overcome chaos and causality of his own feeling and sense, to understand and rise to the surface essential and important details. The work of art which is psychologically truth can attract people's attention in that case if it includes psychologically essential and unalterable truth.

ლიტერატურა

1. არჩილ ჯორჯაძე. თხზულებანი, წიგნი მესამე. თბ. 1911.
2. არჩილ ჯორჯაძე. თხზულებანი, წიგნი მეოთხე. თბ. 1913.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებაშ.

**რელიგიის ფილოსოფია და
რელიგიათმცოდნეობა**

**PHILOSOPHY AND SCIENCE
OF RELIGION**



ლევან გველესიანი (გერმანია; ბად ჰომბურგი)

ლევან გველესიანი — ფილოსოფიის დოქტორი, ემიგრნტი; ცხოვრობს გერმანიაში; ავტორი მრავალი მეცნიერული სტატიისა და რამდენიმე წიგნისა ქართულ, რუსულ, გერმანულსა და ინგლისურ ენებზე. წიგნები: „Ecce homo ანთროპოლოგიური ესეები“. თბილისი 2000. „გერმანელები“, თბილისი, 2001. „Metaphysik der Einrichtungen und andere spekulationen“, Bad Homburg v.d.H.2000. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი მეცნიერული სტატია გერმანულსა და ინგლისურ ენებზე დასავლეთის სხვადას-სვა ქვეყნებში; არაიშვიათად იბეჭდება ჩვენს გამოცემებშიც.

სამყაროს ინტელიგენცი-შემოქმედი ანუ რას ამტკიცებენ „ინტელლიგენცი Design-ის“ მომსრულებლივ?

ჩარლზ დარვინის „სახეობათა წარმოშობა“ პირველად 1859 წელს გამოქვეყნდა. შემდეგ გამოცემებში ავტორმა ბევრი დეტალი შეცვალა, მაგრამ ხელი არ უხლია თავისი თეორიის (თუ თეორიების, როგორც ამას ერნსტ მაირიც ამბობს*) ძირითადი პოსტულატებისათვის. დარვინის თეორიამ მაშინვე გამოიწვია სერიოზული დისკუსია, რომელშიც ბევრი მეცნიერი, საზოგადოებრივი და რელიგიური მოღვაწე მონაწილეობდა.

მოგვიანებით, მეოცე საუკუნეში, როდესაც მენდელისეული გენეტიკა კვლავ „აღმოაჩინეს“ და დარვინის თეორია უამრავი სხვა ინფორმაციითა და მეცნიერების მიმართულებით გამდიდრდა, შეიქმნა სტანდარტული დარვინისტული თეორია, რომელიც დარვინის პირველად მოსაზრებებს ეყრდნობა, მაგრამ აფართოვებს მას მიკრობიოლოგიის, გენეტიკის და

* Mayr, Ernst, 2001. What Evolution Is. New York: Basic Books. ISBN 0-465-04426-3.

სხვა მეცნიერებათა მონაპოვრით. ამ ახალი დარვინიზმის, ანუ ნეო-დარვინიზმის აკვანს რამდენიმე უდიდესი მეცნიერი არ-წევდა, მათ შორის ავგუსტ ვაისმანი*, თეოდორიუს დობრუან-სკი†, ჯულიან ჰაქსლი‡, ზემოთ ნახსენები ერნსტ მაიერი და ბევრი სხვა.

დარვინის თეორიათა კრებული მართლაც ძალიან „ლა-მაზია“ თუ კი საერთოდ შეიძლება მეცნიერულ თეორიას ამ-გვარი ეპითეტი მიუდგეს. იგი მარტივია, არ მოითხოვს დიდ დაძაბვას გასაგებად და აქვს პრეტენზია, რომ ყველაფერს თუ არა, ჩვენი არსებობის ყველაზე ძირითად მომენტებს გვიხ-სნის. მისი მნიშვნელობა არა მხოლოდ ბიოლოგიური, არამედ ფილოსოფიურიცაა: იგი იძლევა საფუძველს ყველაზე მნიშ-ვნელოვანი ფილოსოფიური შეკითხვების საპასუხოდ. კერ-ძოდ, იმაზე, თუ რა არის ადამიანი, რა არის სიცოცხლე და რა არის სამყარო.

თვით ევოლუციის იდეა, რომელიც დარვინის მიერ მხო-ლოდ ცოცხალი არსებების განვითარებას შეეხებოდა, მეოცე სა-უკუნეში განზოგადდა მთელ კოსმოსსა და სოციუმზე; ცნებები „კოსმოსური ევოლუცია“, „სოციალური ევოლუცია“ ან „სამყა-როს ევოლუცია“, „რომლებსაც უკანასკნელ ასწლეულში ხშირად ხმარობენ, სწორედ დარვინს უნდა უმაღლოდენ თავიანთ არსე-ბობას. მიუხედავად ამისა, ევოლუციის, ან უფრო ზუსტად, ევო-ლუციონიზმის ძირითადი სფერო ბიოლოგიაა. ნეო-დარვინიზმი ევოლუციონისტური თეორიების კრებულია და გამოთქვამს პრეტენზიას, რომ მას შეუძლია აგვიხსნას ყველაფერი თუ არა, თითქმის ყველაფერი ცოცხალ სამყაროში.

თავდაპირველი თეორიიდან დარვინისტული ევოლუცი-ონიზმი ლამის იდეოლოგიად გადაიქცა. როდესაც დარვინიზ-მის მომხრე მეცნიერები ბუნების გარკვეულ პროცესებს აღ-

* Weismann, August Friedrich Leopold. 1902. Vorträge über Descendenztheorie: Gehalten an der Universität zu Freiburg im Breisgau. Jena: G. Fischer

† Dobzhansky, Theodosius, 1970. Genetics of the Evolutionary Process. Columbia University Press, New York.

‡ Huxley, Julian, 1969. The wonderful world of evolution.

წერენ, ისინი ეყრდნობიან ორ ძირითად იდეოლოგიურ მოსაზრებას: ცოცხალი სამყარო განვითარდა თანდათანობით და ყველა ცოცხალი ორგანიზმი, რომელიც დღეს არსებობს, მრავალმილიონნლიანი განვითარების შედეგია. ყველა ორგანიზმი წარმოიშვა ერთი „ძირიდან“ ანუ გარკვეული თავდაპირველი ერთუჯრედიანი ორგანიზმიდან.

ეს – ზოგადად, ახლა მოკლედ ჩამოვთვლი ამ თეორიის ძირითად პოსტულატებს, ისე, როგორც ეს ნეო-დარვინისტულ ლიტერატურაშია მოცემული:

1. დღევანდელი სახეობები წარმოქმნილია ყოფილი ან არსებული სახეობებისაგან;
2. სახეობების წარმოქმნა ხდება თანდათანობით, გრძელვადიანი ცვლილებების მეშვეობით;
3. ეს ცვლილებები გამოწვეულია მუტაციებით;
4. ის ორგანიზმები, რომლებმაც განიცადეს “დადებითი” მუტაცია, გადარჩება და ის ორგანიზმები, რომელთაც ამგვარი რამ არ განუცდიათ, იღუპება;
5. “დადებითი” მუტაცია მიმართულია ან გარემოზე, რომელსაც მუტირებული ორგანიზმი უკეთ ეგუება, ვიდრე არა-მუტირებული, ან ახალ თვისებაზე, რომელიც ამ ახალ ორგანიზმს პრიორიტეტს აძლევს; (თვით დარვინს მოჰყავს სკვინჩების მაგალითი, რომელთაც კუნძულებზე განსახლება მოუნიათ და გარემოსთან შეგუების გამო, ზოგს გაეზარდა ნისკარტი, ზოგს გაუმსხვილდა და ზოგს დაუბატარავდა*)

6. მთელი ამ პროცესის ძირითადი მექანიზმი არის ბუნებრივი შერჩევა: ვინც გარემოს ვერ შეეგუება, იღუპება, შესაბამისად ვერ ტოვებს შთამომავლობას, ხოლო ის ორგანიზმები, რომელთაც “დადებითი” მუტაციები აქვს და უკეთ ეგუება გარემოს – გადარჩება და მრავლდება;

7. თანამედროვე დარვინისტული თეორია ასე ხსნის დღევანდელი ცოცხალი სამყაროს მრავალფეროვნებას: ეონების

* Darwin, Charles. The Origin of Species.

<http://www.literature.org/authors/darwin-charles/the-origin-of-species/>

გამავლობაში ცალკეული სახეობების ცალკეული არსებები განიცდიდნენ “დადებით” მუტაციებს, ანუ იმგვარ ცვლილებებს, რომლებიც მათ აძლევდა საშუალებას უკეთ შეგუებოდნენ გარემოს. ამის შედეგად, ის შტო სახეობაში, რომელიც ამგვარ მუტაცას განიცდიდა, ახალ სახეობად განვითარდა.

8. არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელსაც თვით დარვინი სერიოზულად არ შეხებია, მაგრამ ნეო-დარვინიზმი მას პრინციპული ადგილი უჭირავს. ეს არის საერთოდ სიცოცხლის წარმოშობა. ნეო-დარვინიზმი მიიჩნევს, რომ სიცოცხლე წარმოიშვა სპონტანურად, პირველადი დედამინის პირობებში, როცა ყველა საჭირო ინგრედიენტი არსებობდა და ე.წ. “პირველყოფილ სუპში” შეიქმნა პირველი უჯრედები. ამაზე მე ქვემოთ კიდევ შევჩერდები.

ნეო-დარვინიზმი აერთიანებს ასი-ათასობით მეცნიერს და ითვლება, რომ იგი ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებული სწავლებაა ჩვენს ეპოქაში. ამ აკადემიურ სისტემაში შექმნილია დამოკიდებულებები, აკრძალვები, სტიმულები, სანქციები და ა.შ. მე ვგულისხმობ, რომ თუ ბიოლოგი არ ეთანხმება ნეო-დარვინისტულ მოდელს, იგი ვერ გაიკეთებს კარიერას, როგორც ბიოლოგი; მას გააგდებენ სამსახურიდან, არ მისცემენ საშუალებას, რომ სტატია გამოაქვეყნოს, დაუწერენ არა-წესიერ რეცენზიებს და ყველაფერს იქმნიან, რომ მავანი გაჩუმდეს. ვინც დარვინიზმის მხარდამჭერია, მას ყველა გზა ხსნილი აქვს მეცნიერული ოლიმპების დასაბურობად და ნობელის პრემიებისათვის. ყველაფერი ეს, ნაწილობრივ საბჭოთა ეპოქას მაგონებს, თუმცა, მაშინ ყველაფერი შეიძლებოდა დიქტატურისათვის გადაგებრალებინა. ახლა, ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ინგლისში, გერმანიაში და სხვაგან, ვერავის ვერაფერს ვერ დააბრალებ, თუმცა, რეალურად არსებობს განუკითხავი დიქტატურა აკადემიურ წრეებში და ეს არ არის

მხოლოდ ჩემი ფანტაზია, არამედ დაფიქსირებულია აი ამ მეცნიერთა შრომებში*.

ახლა დავუპრუნდეთ ჩვენს მთავარ თემას.

დარვინიზმი, თავისი “ნეო” სახით უკვე 60-70 წელია რაც ბიოლოგიურ აკადემიურ მეცნიერებაში ბატონობს. მას უამრავი ნებაყოფლობითი და “ნაძალადევი” მიმდევარი ჰყავს. იქმნება უამრავი ლიტერატურა, მთელი ინსტიტუტები მუშაობენ მის გასაძლიერებლად და დასამკვიდრებლად. ადრე, ვგულისხმობ მეოცე საუკუნის 20-40-იან წლებს, როდესაც მეცნიერებას არ ჰქონდა საკმარისი მასალა, დარვინიზმს თითქმის არავინ უწევდა წინააღმდეგობას. იყვნენ მეცნიერები, რომლებიც ცდილობდნენ ოდნავ განსხვავებული აზრის დამკვიდრებას, მაგრამ მათ სერიოზულად არავინ იღებდა. აქ ორ პრობლემასთან გვაქვს საქმე: პირველი ის არის, რომ 80-60 წლის წინ ბიოლოგიური მეცნიერების დარგები არ იყო განვითარებული ისე, როგორც ისინი დღეს არის. მაგალითად, მეოცე საუკუნის დასწყისამდე ცოცხალი უჯრედი მარტივ წარმონაქმნად ითვლებოდა. მიიჩნეოდა, რომ უჯრედი მხოლოდ უელეს მაგვარი უმარტივესი რამ იყო. ამჟამად ასე ალარავინ ფიქრობს. სახეობები და ინდივიდები უფრო მარტივად წარმოედგინათ, ვიდრე შემდგომში აღმოჩნდა. ამიტომაც და ბევრი სხვა მიზეზის გამო შეუძლებელი იყო შეკამათებოდი დარვინისტებს. მეორე ის არის, რომ დარვინისტული ევოლუციონიზმის მონინააღმდეგებს არც-ერთი დამაჯერებელი და ნეოდარვინიზმისავით ყოვლისმომცველი თეორია არ შეუქმნიათ.

მოგვიანებით, მე-20 საუკუნის 80-იან წლებში, რამდენიმე ბიოლოგი და სხვა დარგის მეცნიერი, რომელიც თავდაპირველად დარვინისტი იყო, განუდგა ნეო-დარვინიზმს. ეს მეცნიერები დაეჭვდნენ, რომ ნეო-დარვინიზმს შეუძლია ახსნას ის ყველაფერი, რაზეც მას პრეტენზია აქვს. ამგვარი “ოპორტუნიზმი” ნეო-დარვინისტებისათვის მიუღებელი იყო. ეს მეცნი-

* Lynn Margulis, The Life and Legacy of a Scientific Rebel. ISBN-10: 1603584463, 2011. Rupert Sheldrake, The Science Delusion: Freeing the Spirit of Enquiry, ISBN-10: 1444727931, 2012.

ერები უმეტესი სამეცნიერო პოსტიდან დაითხოვეს და აღარ მისცეს ნება, რომ თავიანთი განსხვავებული აზრი გამოექვეყნებინათ სოლიდურ სამეცნიერო ჟურნალებში. მიუხედავად ამგვარი დევნისა, იმ მეცნიერთა რიცხვი, რომლებიც ნეო-დარვინიზმს განუდგა, დღითიდღე იზრდება.

ახლა განვიხილავ, თუ რატომ შეიძლებოდა ნეო-დარვინიზმი დაეჭვებულიყო ათასობით მეცნიერი.

პირველი და ყველაზე ძლიერი არგუმენტი იყო ე.ნ. “კემბრიული აფეთქების” პრობლემა. მეოცე საუკუნის დასაწყისში კანადაში, ე.ნ. “ბარჯეს შეილ”-ში ანუ ბარჯესის ფენებში (ჩარლზ უალკოტი*) აღმოაჩინეს გეოლოგიური ფორმაციები კარგად შემონახული გაქვავებული ანაბეჭდებით. აქედან გამომდინარეობდა, რომ კემბრიულ ეპოქაში, დაახლოებით 530 მილიონი წლის წინ, უაღრესად მოკლე პერიოდში (ბოლო მონაცემებით 5-10 მილიონი წლის განმავლობაში) ფაქტო გაჩნდა ყველა ის ორგანიზმი, ან უფრო სწორად, ორგანიზმების ის ფორმა, რომელიც დღეს არსებობს. დარვინის “ორგანიზმთა თანდათან წარმოქმნა” აქ უკვე ვეღარ მუშაობს. ბევრი ცნობილი ბიოლოგი შეეჭიდა ამ ფაქტს, რომ თეორიასთან მისი შესაბამისობა ნეო-დარვინიზმის რაკურსში გადაეწყვიტა. მაგალითისათვის ნილს ელდრიჯსა და სტეფენ ჯ. გოულდს† დავასახელებ. ამათ ე.ნ. “პუნქტუალური ეკვლიბრიუმის” თეორია გამოიგონეს, რომლის მიხედვითაც, სახეობები დიდხანს ემზადებიან ნახტომისათვის და მერე, ერთ გარკვეულ მომენტში უცებ გარდაიქმნებიან. ეს გარდაექმნა ხდება სახეობის ძირითადი პოპულაციიდან მომცრო პოპულაციის გამოყოფით და ამ მომცრო პოპულაციაში წარმოიქმნება ახალი სახეობა ან ახალი სახეობის ჩანასახი. ეს თეორია „მაშველი რგოლი“ უნდა ყოფილიყო ნეო-დარვინიზმისათვის. მას ამჟამად უკვე მხოლოდ ბიბლიოთეკარული ლირებულება აქვს და სერიოზულად

* Charles D. Walcott. Cambrian Brachiopoda. Part I Text and Part II Plates. 1912

† Stephen J. Gould. The Structure of Evolutionary Theory, 2002, ISBN-10: 0674006135

აღარავინ აღიქვამს, თუმცა, “კემბრიული აფეთქების” შესახებ დისკუსიისას, მას იგონებენ, თითქოს ამ თეორიამ მართლა გა-დაწყვიტა პრობლემა. პრობლემა კი იმაში მდგომარეობს, რომ დარვინისტული თანდათანობით განვითარების მოდელს პა-ლეონტოლოგია არ ადასტურებს. მეტიც, კემბრიუმში, კემ-ბრიუმამდემაც (დიაცარა-აუნა) და შემდეგაც, სახეობები ნახ-ტომებით ჩნდებიან და გარდამავალი ფორმები არ არსებობს.

არა და, თვით დარვინს აქვს თავის “სახეობათა წარმო-შობაში” აღნიშნული, რომ, თუ პალეონტოლოგიამ ჩემი თეო-რია არ დაადასტურა, იგი არასწორიაო*. ეს მოსაზრება დარ-ვინს კიდევ ერთი მნიშვნელობით აქვს გამოყენებული: მის ეპოქაში ითვლებოდა, რომ პალეონტოლოგის მონაპოვარი არასრული იყო. დარვინი, თავისი თეორიიდან გამომდინარე, ფიქრობდა, რომ თუკი სახეობები სხვა სახეობებიდან წარმო-იშვებიან, მაშინ პალეონტოლოგის საშუალედო, გარდამავა-ლი ორგანიზმები უნდა აღმოჩინა. დარვინის გათვლით, აქამ-დე უნდა გვეპოვნა ის რეოლები, რომლებიც ერთი სახეობის მეორე სახეობად გარდაქმნაზე მეტყველებენ. ეს ასე ადვილი არ აღმოჩინდა: არის არქეოპტერიქსი, რომლის სახეობრივ კუთვნილებაზე დღესაც კამათია, არის კიდურებიანი ქვენარ-მავალი, არის კიდურების მსგავს წარმონაქმნებიანი თევზი (რომელიც უკანასკნელი 450 მილიონი წლის განმავლობაში თითქმის არ შეცვლილა), არის კიდევ რამდენიმე ძალიან მწი-რე მაგალითი.

წესით, 2-3 მაგალითი კი არა ათი ათასობით და მილიო-ნობით მაგალითი უნდა ადასტურებდეს დარვინისეულ ერთი სახეობიდან მეორეზე გადასვლას. ასეთივე სიტუაციაა ადამი-ანის წარმოშობასთან დაკავშირებით. აქ არსებობს პითეკების რამდენიმე ჯიში, რომელიც უფრო მაიმუნია, ვიდრე ადამიანი, მერე არის დაახლოებით ორმილიონწლიანი „ხერელი“ განვი-თარებაში და მერე არის თანამედროვე ადამიანის მსგავსი არ-

* Charles Darwin. The Origin of Species by Means of Natural Selection. John Murray, London. 1859.

[http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Origin_of_Species_\(1859\)](http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Origin_of_Species_(1859))

სებები, რომელთა სახეობრივი კვალიფიკაცია ეკუთვნის ჰომოს შტოს. ეს ჩვენ დმანისელ წინაპარზეც ვრცელდება, რომელიც სახეობით ჰომოა და ჯიშით ერქეტუსი, ანუ წელში გამართული ადამიანი. ნეოდარვინისტებმა, რაც არ უნდა ეცადონ არქეოლოგიური ფაქტების თავისებურ ინტერპრეტაციას, პითეკი მაიმუნია და ჰომო – ადამიანი, მართალია არა ისე განვითარებული, როგორც რუსთაველი, ჭაბუკიანი ან გალაკტიონი, მაგრამ მაინც ადამიანი. დღევანდელი პალეონტოლოგია დარვინს ვერაფერს შეველის. არ არსებობს იმის დადასტურება, რომ სახეობებს შორისი ბარიერი ევოლუციური პროცესებით გადაილახება. დღევანდელი დარვინისტების მტკიცებანი ამგვარი გარდამავალი რგოლების არსებობის შესახებ ხშირად სასაცილო და არასერიოზულია.

ეს კიდევ არაფერი; დარვინი, როდესაც მან ერთი სახეობიდან მეორეზე გადასვლის პარადიგმა ჩამოყალიბა, ეყრდნობოდა სახეობათა შიდა ცვლილებებს. სახეობათა ფარგლებში ევოლუციური თეორია აბსოლუტურად ადეკვატურად აღნერს ყველა პროცესს; მაგალითია ძალლა: გენეტიკურად დოგიც ძალია და ჩაუ-ჩაუც, მაგრამ შესახედავად (ფენოტიპით) საოცრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. თავდაპირველი მგელისაგან, ადამიანის ჩარევით, ძალლის უამრავი ჯიში გამოვიდა. ადამიანს ძალუძს, შეჯვარებით და შერჩევით, არსებული სახეობის ფარგლებში უამრავი ახალი ჯიში შექმნას. ალარაფერს ვიტყვი ცხენებზე, კატებზე, ძროხებზე, კიტრ-პამიდორსა და ხილ-ბოსტნეულზე. პრობლემა იმაშია, რომ ჩაუ-ჩაუ, რაც არ უნდა შეეცადო, კატად ან მელიად არ გადაიქცევა, ისევე, როგორც დოგი არ გახდება ცხენი ან ვირი, ან კიტრი – პამიდორი, თუმცა, დარვინი და ნეო-დარვინიზმი ამას გვიმტკიცებენ. სავალალო ის არის, რომ სახეობებს შიდა ცვლილებანი ადამიანის მიზანმიმართული ქცევით არის გამოწვეული. დარვინიზმი კი მიიჩნევს, რომ “არეულ-დარეულ”, შემთხვევით პროცესს შეუძლია არა თუ იგივე შედეგების, არამედ უფრო მეტის მიღწევა: ფიგურალურად რომ ვთქვათ, არა მხოლოდ მგლისაგან ჩაუ-ჩაუს გამოყვანა, არამედ დინოზავრისაგან ბულბულის წარმოქმნა. ცვლილებები სახეობის ფარგლებ-

ში აიხსნება დარვინიზმით და დარვინიზმის მოქმედება ამით მთავრდება. იგი არ ან ვერ ხსნის, როგორ შეიძლება ერთი სახეობიდან წარმოიშვას მეორე, ახალი სახეობა, იმას, თუ როგორ შეიძლება ახალი ინფორმაცია გაჩნდეს, როგორც გენოტიპურ, ისევე ფენოტიპურ დონეზე. მიკროევოლუცია, როცა ერთ სახეობაში ცვლილება ხდება, დარვინიზმით ზედმინევნით აიხსნება. რაც შეეხება მაკროევოლუციას, ანუ ახალი სახეობების წარმოშობას არსებული სახეობებიდან, აქ დარვინიზმი უსუსურია.

ნეოდარვინიზმის მოწინააღმდეგებს ამ საკითხზე კიდევ ერთი არგუმენტი აქვთ; ადამიანი მიზანმიმართულად ცდილობს რომ ბაქტერიებში (*E.Coli*) ან უფრო რთულ ორგანიზმში კერძოდ ე.ნ. ხილის ბუზში (*Drosophila Melanogaster*) გამოიწვიოს “დადებითი” მუტაცია. ვერც ბაქტერიასა და ვერც ბუზს ჯერჯერობით ვერაფერი უყვეს: ბაქტერიები რჩებიან ბაქტერიებად სახეობის ფარგლებში და დროზოფილა მხოლოდ თვალის ფერს, ფრთის ზომას და სხვა, უმნიშვნელო თვისებებს იცვლის და არც აპირებს *Melanogaster*-იდან *Liodrosophila*-ად ან სხვა სახეობად გადაიქცეს. ის ბუზიც კი, რომელსაც მუტაციის შედეგად ორი დამატებითი ფრთა გაეზარდა, არ აღმოჩნდა სიცოცხლის, მით უმეტეს გამრავლების უნარიანი.

კიდევ ერთ, ჩემს მიერ გამოგონილ მაგალითს მოვიყვან. დარვინისტული თეორიით ითვლება, რომ ადამიანი უკანასკნელი 5-6 მილიონი წლის განმავლობაში “განშტოვდა” მაიმუნის მსგავსი სანყისი სახეობიდან (*Ardipithecus*) და ისე განვითარდა, როგორც დღეს არის. კეთილი და პატიოსანი, მოდით დავითვალოთ: 100 წლის განმავლობაში დღეს დაახლოებით ადამიანთა 4 თაობა ცხოვრობს. თუკი დავუშვებთ, რომ ადრე სიცოცხლის ვადა ახალი თაობის გაჩენამდე უფრო მოკლე იყო (არა 25, არამედ 20 წელი - ბოლო გამოკვლევებით სულაც 29 წელს იღებენ), მაშინ ერთ საუკუნეში 5 თაობას მივიღებთ. ებლა გამოვიყენოთ მარტივი არითმეტიკა: 100 წელი 5 თაობაა, 1.000 წელი – 50, 10.000 წელი 500 და 100.000 წელი მხოლოდ 5.000.

ახლა მილიონებს შევეხოთ: 1 მილიონ წელში მხოლოდ 50 ათასი თაობა არსებობდა, 6 მილიონში – 300 ათასი (თუნდაც 400 ათასი, ეს არ არის გადამწყვეტი, მთავარი არის მასშტაბი). რა მუტაციები უნდა მომხდარიყო საიმისოდ, რომ მთელი კულტურა, ხელოვნება, გონიერი ქცევა და უამრავი სხვა რამ წარმოქმნილიყო ამ 300-400 ათას თაობაში? ეს ციფრი არ კმარა არანაირად, რომ იმდენი „დადებითი“ მუტაცია მოხდეს, რასაც მოჩვენებით საერთო წინაპარსა და ადამიანს შორის განსხვავება მოითხოვს! * მით უმეტეს, რომ ბოლო გამოკვლევებით, მუტაციები არც ისე ხშირია, როგორც ეს ადრე ეგონათ. აქ ჩვენი „წინაპრების“ ყველა თაობას მუყაითად უნდა ემუშავა ცვლილებებზე.

თუ ის 2% განსხვავება შიმპანზესა და ადამიანის გენეტიკურ კოდს შორის საქმარისია იმ განსხვავებათა ასახსნელად, რაც რეალურად ძევს ადამიანსა და შიმპანზეს შორის, მაშინ ან გენეტიკა ცდება, ან გენები არაფერს გვეუბნებიან რეალურ სიტუაციაზე. არ შეიძლება, რომ მთელი კულტურა, თავისი ლიტერატურით, ტექნიკით, ცეკვა-სიმღერითა და სხვა ბევრი ატრიბუტით ამ 2%-ით იყოს განპირობებული. თუმცა, დიდი თავისტეხვა არ გვჭირდება: გენების რაოდენობით ადამიანზე (დაახლოებით 20.000 - 23.000 გენი) მეტი მინდვრის ყვავილებს (*Arabidopsis thaliana* – დაახლოებით 27.000 გენი) და ველურ ბანანს (*Musa acuminata* - დაახლოებით 36.500 გენი) აქვთ და ეს არ ნიშნავს არაფერს. მთავარი ის არ არის, რამდენი გენი აქვს ორგანიზმს, არამედ ის, თუ რა ინფორმაცია არის ამ გენზე კოდირებული.

გარდა ამისა, 2012 წლის აგვისტოში სხვადასხვა ქვეყნების მეცნიერთა დიდმა ჯგუფმა გარკვეულ ეტაპამდე მიიყვანა ადამიანის გენომის გაშიფვრის პროექტი. ამ პროექტს გენო-

* ჩემი ნეო-დარვინისტი ოპონენტები ამ არგუმენტზე მპასუხობენ: ან შენ არ აფასებ არდიპიოვეკს, ან ზედმეტად აფასებ საკუთარ თავსო. მე მაინც მიმართია, რომ ჩემსა და არდიპიოვეს შორის განსხვავება იმდენად დიდია, რომ მას ნახევარი მილიონი თაობაც კი არ ეყოფა გადასახიდად.

მის ენციკლოპედია ენცოდება (ENCODE) და მიმართულია იმ წინააღმდეგობის დაძლევაზე, რომელიც ადამიანის გენომის გაშიფრის პირველმა პროექტმა წარმოშვა. პირველი პროექტი განხორციელდა 1990 – 2001 წლებში. მისი კოორდინატორი ფრენსის კოლინსი იყო (სხვათა შორის, უდიდესი გენეტიკოსი და მორწმუნე ქრისტიანი). მისი კონკურენტი კრეიგ ვინტერი, რომელმაც გენური ინჟინერიით თავის დროზე ცხვარი “დოლი” შექმნა, ასევე მონაწილეობდა ამ პროექტში და კონკურენციას უწევდა კოლინსს. ამ პირველი კვლევის შედეგი ის იყო, რომ ადამიანის გენების მხოლოდ 1%-2% აღმოჩნდა ამინომჟავებისა და შესაბამისად პროტეინების სინთეზზე პასუხისმგებელი. რადგანაც გენების დანარჩენ 98%-ს ვერაფერი გაუგეს, დარვინისტებმა ჩათვალეს, რომ ყველაფერი დანარჩენი მხოლოდ “ნაგავი” დრმ (დეოქსირიბონუკლეინის მჟავა) იყო; ეს გენები ჩაითვალა ევოლუციის “ხარახურად”, რომელიც ადამიანს აღარ სჭირდება, მაგრამ მაინც ატარებს ორგანიზმში იმის გამო, რომ ცხოველური წარმოშობა აქვს და ეს გენები ადრე ცხოველებს ჭირდებოდათ და ახლა ადამიანს დაუტოვეს უვარების მემკვიდრეობად.

ახალმა პროექტმა საერთოდ საპირისპირო რამ დაადგინა; აღმოჩნდა, რომ ამ “ხარახურა” დრმ-ის 80% ემსახურება იმ 20 თუ 23 ათასი გენის ჩართვა-გამორთვას, რომელიც ადრე აღწერეს პირველ პროექტში. აյ მხოლოდ გენომის ენციკლოპედიის მთავარი გვერდის ბმულს მოვიყვან, რადგანაც ინფორმაციის მოცულობა უზარმაზარია და მისი ჩამონათვალი ამ სტატიის ფარგლებს გასცდებოდა.*

ზემოთ სიცოცხლის წარმოშობის პრობლემა ვახსენე. თავის დროზე, მეოცე საუკუნის 20-30-იან წლებში რუსმა მეცნიერმა ოპარინმა, ინგლისელმა ბიოლოგმა პოლდეინმა და სხვებმაც წამოაყენეს მოდელი, რომ პირველდაწყებით დედამიწაზე არსებობდა პირობები, რომლებიც რამდენიმე ქიმიური ელემენტისაგან და „ელვა-ჭექაქუხილის“ წყალობით პირვე-

* <http://encodeproject.org/ENCODE/>

ლად „ცოცხალ“ შენაერთებს შექმნიდნენ. მოგვიანებით, 50-იან წლებში ამერიკელმა მეცნიერებმა მილერმა და იურიმ ჩიკაგოს უნივერსიტეტში ჩატარეს ამგვარი ცდა და მართლაც მიიღეს კოლებებში რამდენიმე მარტივი ამინომჟავა. ამის მერე ეს ექსპერიმენტი ასობით იქნა გამეორებული, მაგრამ შედეგი იმას არ გასცლია, რაც მილერმა და იურიმ მიიღეს: კი, ელექტროგანმუხტვის შედეგად, თუ კოლბაში გვაქვს ნახშირბადი, წყალბადი, უანგბადი, აზოტი, სხვა ელემენტები, შეიძლება გაჩნდეს რამდენიმე მარტივი ამინომჟავა. მაგრამ ეს ექსპერიმენტი არაფერს გვეუბნება თვით სიცოცხლის წარმოქმნაზე. მეტიც, ბოლო დროს აღმოჩნდა, რომ საწყისი ატმოსფერო დედამინაზე სულაც არ იყო ისეთი, როგორსაც მილერი და იური გულისხმობდნენ.

მილერისა და იურის ექსპერიმენტს მარტივი მაგალითით შეიძლება დავუპირისპირდეთ: ავილოთ უმარტივესი უჯრედი, მოვათავსოთ იგი უაღრესად კარგ საკვებ გარემოში და გავხვრიტოთ. მთელი შიგთავსი გადმოიღვრება და არც-ერთი შემადგენელი ნაწილი არ დააპირებს ახალი უჯრედის შექმნას, რაც არ უნდა ელვა და ძაბვა გაუტარო. მე ამ დისკუსიისას ყოველთვის ვუმატებ: მკვდარი სხეული არ გინახავთ? ყველაფერი ადგილზეა, მაგრამ არაფერი არ ფუნქციონირებს. სხვათა შორის, დაახლოებით ასეთი არგუმენტი ცნობილ ევოლუციონისტსა და ათეიისტს რიჩარდ დოკინსსაც მოყავს თავის „ბრმა მესაათე“-ში.^{*} მკვდარი უჯრედები ერთმანეთში შემთხვევით მილიარდი წლებიც რომ ურიო, ცოცხალი ორგანიზმი არ გამოვაო. ფრანკენშტაინი მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფია; სიცოცხლეს სხვა ძალა სჭირდება, ვიდრე უბრალო შემადგენელი ნაწილები და ელექტრობა. მკვდარი ბაყაყის კუნთი მხოლოდ იმდენი ხანი რეაგირებს ელექტრობაზე, სანამ გახრნნის პროცესი არ დაიწყება.

ჩვენ არაფერი ვიცით იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოიშვა სიცოცხლე. სპეციალურები საკმარისად არის, მაგრამ დარვინის-

* Richard Dawkins. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design. ISBN-10: 0393315703

ტული მეცნიერება უძლურია ახსნას ეს საკითხი. აქ დარვინისტული არგუმენტი დაახლოებით ასე ჟღერს: „ფაქტია, რომ სიცოცხლე არსებობს და ის ოდესალაც წარმოიშვა. რადგანაც არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმგვარი სცენარი, სადაც ზებუნებრივი ძალა ქმნის სიცოცხლეს, ეს სიცოცხლე მხოლოდ თავისთავად შეიძლება წარმოქმნილყო. არ ვიცით როგორ, მაგრამ ამ საქმეში ღვთის ხელი არ შეიძლება იყოს გარეული. ეს წარმოუდგენელია და არ არის დასაშვები.“ მართალია, ეს არგუმენტაცია ლოგიკას მოკლებულია, მაგრამ მას დღევანდელ მეცნიერთა უმრავლესობა ჯიუტად უჭერს მხარს.

რაში მდგომარეობს მთელი ამ მტკიცებების ფილოსოფიური არსი?

უპირველეს ყოვლისა, დღეს დარვინისტული ევოლუციის მოდელი ფაქტობრივად უარყოფილია. რასაკვირველია მას აკადემიური წრეები ვერ უარყოფენ იმის გამო, რომ დაფინანსებებსა და გრანტებზე არიან დამოკიდებული. მათ რომ ეს ჩაედინათ, ბოლო 50 წელიწადში გამოქვეყნებულ სტატიათა და დაცულ დისერტაციათა 80% უნდა გაეუქმებინათ. მიუხედავად ამ ზეწოლისა, დარვინისტული თეორია ვერაფერს გვეუბნება უმთავრეს საკითხებზე, ან, თუ გვეუბნება, ნათქვამს ვერ ასაბუთებს.

თუ დარვინიზმი აღარ „ვარგა“ როგორ უნდა მოვიქცეთ?

რამ შექმნა სიცოცხლე? რამ შექმნა ადამიანი? რამ შექმნა გონება? ერთადერთი ძალა, რომელსაც შეეძლო ეს ყველაფერი შეექმნა, ბუნებისგარე ინტელექტია. ჩვენთვის დღეს აუხსნელია, თუ რას წარმოადგენს ეს ინტელექტი. არიან კრეაციონისტები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ მხოლოდ ბიბლიას უნდა ვენდოთ: მაღალმა ღმერთმა დაახლოებით 6 ათასი წლის წინ შექმნა სამყარო ექვს დღეში და მათ შორის ადამიანიც. ამ „თეორიის“ მიმდევრებს უჭირთ ახსნან პალეონტოლოგიური ფაქტები და ბევრი სხვა რამ, რაც დედამიწის უფრო გრძელ, ბევრად უფრო გრძელ ისტორიაზე მეტყველებს. არიან კრეაციონისტები, რომლებიც თვლიან, რომ ბიბლიური ექვსდღიანი ქმნა მხოლოდ მეტაფორაა და სინამდვილეში ეს ბიბლიური დღეები სხვა არაფერია თუ არა ეონები – მილიონი და მილი-

არდი წლები. ეს კრეაციონისტებიც ვერ იძლევიან პასუხს უმ-თავრეს შეკითხვებზე. არიან ღვთის მორნმუნე ევოლუციო-ნისტები (მათ შორის ზემოთ ნახსენები ფრენსის კოლინსი), რომლებიც თვლიან, რომ ღმერთმა მხოლოდ პირველი ბიძგი მისცა სამყაროს და ევოლუცია მართლაც მოხდა. ამ დროშით ბევრი მეცნიერი გამოდის, მათ შორის ცნობილი ბიოლოგი ალვინ პლანტინგა და სხვები.*

ამ წინააღმდეგობების დასაძლევად 80-იან წლებში ამე-რიკაში შეიქმნა ე.წ. „ინტელიგენტური დიზაინის“ მიმდინარე-ობა. ამ მიმდინარეობაში გაერთიანდა ბევრი მეცნიერი, რო-მელთაც დარვინიზმი არ აკმაყოფილებდა, მაგრამ, მეორეს მხრივ, არც კრეაციონიზმი უქმნიდა საყუდელს. ეს მეცნიერე-ბი, ძირითადად, ყოფილი დარვინისტები არიან. მათ შორის არის პალეონტოლოგები, მიკრობიოლოგები, გენეტიკოსები, მათემატიკოსები, ფილოსოფოსები და ბევრი სხვა დარგის სპეციალისტი. ეს ის მეცნიერებია, რომლებმაც თავდაპირვე-ლად დარვინიზმის ჩრდილში დაიწყო მეცნიერული კვლევა და შემდგომში, ფაქტების ძალადობით დარვინიზმს განუდგა. მო-ვიყვან მაგალითებს.

ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი იდ-ს მომხრე არის მიკ-რობიოლოგი მაიკლ ბეჟი - პენსილვანიაში ლეპიგის უნივერსი-ტეტის პროფესორი. მან 90-იან წლებში გამოაქვეყნა რამდე-ნიმე ფუნდამენტური სტატია და პოპულარული წიგნი *Darwin's Black Box*, სადაც ზედმინევნით აჩვენა, რომ ბუნება-ში არსებობს ე.წ. „დაუყვანელი კომპლექსურობა“ (*Irreducible complexity*).† ამ სირთულის დაუყვანელობა გამოიხატება იმ ფაქტში, რომ არსებობს მექანიზმები ცოცხალ არსებებში, რო-მელთა დაყვანა მარტივ შემადგენელ ნაწილებზე შეუძლებე-ლია. მან გამოიკვლია ბაქტერიის კუდი – ფლაგელა და მივიდა დასკვნამდე, რომ ეს კუდი ან უნდა მთლიანად, კომპლექსუ-რად შეიქმნას, ან საერთოდ არ უნდა არსებობდეს. მისი შექმნა

* <http://philofreligion.homestead.com/plantingapage.html>

† Michael Behe, *Darwin's Black Box: Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press, 1996. ISBN 0-684-82754-9

დარვინისტული მექანიზმებით, როცა იგი თანდათან უნდა წარმოიშვას, შეუძლებელია. ამ მექანიზმის ცალკეული წანი-ლები უაზროა დარვინისტული ევოლუციისათვის: ან ყველა 50 წანილი ერთდროულად უნდა გაჩნდეს, ან არაფერი არ უნდა წარმოიქმნას. ცალკეული ელემენტი არავითარ უპირატესობას არ იძლევა.

მსგავსი არგუმენტი ფრთაზეც არის ცნობილი: წახევარი ფრთა არაგვარ პრიორიტეტს არ აძლევს ახალ არსებას და უაზროა. იგი ან მთლიანად უნდა წარმოიქმნას ან საერთოდ არ უნდა გაჩნდეს. ჩვენ ამის შესახებ უკვე ვწერდით ჩვენს მონოგრაფიაში*.

არის კიდევ უამრავი მაგალითი, რომელიც უარყოფს დარვინისტულ თანდათანობით განვითარებას. მათზე აქ აღარ შევჩერდები; მკითხველს შეუძლია მათ გაეცნოს ინტერნეტში იმ გვერდებზე, რომლებიც სქოლიობში მომყავს.

ბოლო დროს სერიოზული მნიშვნელობა შეიძინა გენეტიკამ. გენების მნიშვნელობაზე ზემოთაც ვისაუბრეთ. აქ იდ-ს მომხრეთა მიერ საკითხის დასმა ამგვარად ხდება: ნებისმიერ არსებას აქვს საკუთარი გენომი – გენეტიკური ინფორმაციის „აუზი“ (ენ ოოდლ). ამ აუზში არსებული გენები ხან გააქტიურდებიან და ხან „მიიძინებენ“. ამის სადირიქოროთაც არსებობს გენომში ცალკეული მონაკვეთები და არავინ უწყის, როდის და რატომ „რთავენ“ ან „თიშავენ“ ისინი გარკვეულ გენებს. იმისათვის, რომ არსებული გენოტიპიდან (გენთა მთელი სიმრავლიდან) ახალი გენოტიპი შეიქმნას, საჭიროა ახალი ინფორმაცია; ის, რაც უკვე გენებში არსებობს, სიახლე არ არის. ავილოთ ისევ მგელ-ძალლის მაგალითი. იმისათვის, რომ მგლის გენოტიპმა ჩაუ-ჩაუ წარმოქმნას, ამ გენოტიპში ეს გენები უკვე, დასაწყისიდანვე უნდა არსებობდეს. როცა ახალი ჯიში გამოყავთ, ახალი გენები კი არ იქმნება, არამედ „იცრება“ არსებული გენები და ეს „საცერი“ გონიერი ადამიანია, რომელიც თაობების განმავლობაში ცდი-

* ლევან გველესიანი. *ecce homo. ანთროპოლოგიური ესსები.* თბილისი 2000.

ლობს „მიაძინოს“ გარკვეული გენები და გაააქტიუროს სხვები, რომ მიაღწიოს სასურველ შედეგს. ადამიანი ამ საქმეს უკვე ათასწლეულობით მისდევს და საქმაო წარმატებით. ბუნებაში *Bos primigenius* - ძროხის წინაპარი არ იწველის 40 ლიტრს დღეში და არც ველური ვაშლი ჰგავს გორულს. ძროხაც, ვაშლიც და ბევრი სხვა მცენარე და ცხოველი ჩვენს გარშემო, ადამიანის ინტელექტუალური საქმიანობის შედეგია. ბუნებას, ამ ყველაფრის შექმნა შემთხვევითი პროცესების მეშვეობით არ ძალუს.

მოკლედ: დარვინიზმი ვერ ასაბუთებს ბიოლოგიას. ის, რაც ვითომდა არგუმენტაციად ჩანს, არ აკმაყოფილებს უმარტივეს მეცნიერულ კრიტერიუმებს: თეორია სხვაა და პრაქტიკა სხვა მაგალითს იძლევა.

ვისაც აინტერესებს უფრო დაწვრილებით იდ-ს შესახებ ინფორმაცია, ქვემოთ მოვიყვან სიეტლის *Discovery Institute*-ს ბმულს, სადაც ბედნიერება მქონოდა ვყოფილიყავ 2012 წლის ივნისში.*

ერთადერთი დასკვნა, რომელიც შეიძლება დღეს გაკეთდეს, ის არის, რომ სამყარო და ადამიანი ინტელიგენტი შემოქმედის საქმიანობის ნაყოფია და არ წარმოქმნილა ქაოსიდან ბუნების ბრმა ძალებით. ის, თუ რა ძალაა ეს შემოქმედი, ჩვენ არ ვუწყით, თუმცა, ადამიანებს ამის შესახებ უკვე საუკუნეების განმავლობაში აქვთ განცდა და რჩმენა. ასეა თუ ისე, ჩვენ ყველა, მაღალი ძალის მიერ ვართ შექმნილი და ეს არ უნდა დავივიწყოთ.

* <http://www.discovery.org/>

LEVAN GVELESIANI

**THE WORLD'S INTELLIGENT CREATOR
OR WHAT IS STATED BY THE SUPPORTERS OF THE
INTELLIGENT DESIGN
ABSTRACT**

Intelligent Design as a scientific approach to Nature is mostly unknown to Georgian scientists and readers. This article is an attempt to anticipate the main topics of ID and open them up to this audience. The author is not an objective beholder of ID but an advocate of a critical approach to Neo-Darwinism. In the first part of the article, he analyzes the failures of Neo-Darwinism: problems with genetics, Cambrian explosion and other related topics. The author also underlines that the Darwinian scientific establishment does not allow scientists with a different approach to the emergence of the World and Life to have a special meaning about it. In the second part the author underlines that many scientists were forced to maintain silence under pressure from the scientific establishment. He tries to explain the problems triggered by the Darwinian approach and explains them in the light of ID. He also explains the difference between Creationism and ID; if one disagrees with Neo-Darwinism it does not automatically mean that one supports Jung Earth Creationism. He comes to the conclusion that the World and Life are created by the higher intellectual force and although we are not as yet familiar with this force, we do have a vague assumption as to what this force might be.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მუცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეთიკის განყოფილებაზ



კახა ქეცბაია

(თბილისი)

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, სოციოლოგიისა და რელიგიის ფილოსოფიის დარგებში. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო სტატია და ცხრა წიგნი. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურსა და მთარგმნელობით საქმიანობას.

გლობალიზაცია და ისლამი

იმ „სიურპრიზებს“ შორის, რომლებიც თანამედროვეობამ კაცობრიობას მოუმზადა, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გლობალიზაცია — პროცესი, რომელიც ერთფეროვანი გლობალური ტრანსსაზოგადოების ჩამოყალიბებას გულისხმობს. ამ ტიპის საზოგადოებაში შემავალი ადამიანები, მცირე და დიდი სოციალური ჯგუფები, გაერთიანებული იქნებიან არა-მარტი საერთო ეკონომიკით, არამედ ე. წ. ტრანსლინგუალურით: „დემოკრატიული ფასეულებობით,“ აზროვნებისა და ცხოვრების შესაბამისი წესებით.

ერთგვაროვანი მასობრივი ცნობიერებისა და ცხოვრების ერთფეროვანი წესების დამკავიდრებისათვის ზრუნვა, ბუნებრივია, რომ სერიოზულ წინააღმდეგობას აწყდება ტრადიციული და თვითმყოფადი კულტურებისა და რელიგიების მხრიდან. ამერიკელი მკვლევრების მიერ ჩატარებული გამოკვლევების შედეგად დადგენილია, რომ გლობალიზაციური პროცესების ხელისშემშლელ ფაქტორებს შორის რელიგია ერთ-ერთი უმთავრესია (სხვა ფაქტორებად მიჩნეულია: პატრიოტიზმი, ეროვნული უსაფრთხოება და ტრადიციული მორალი) [1.ინტერნეტ-ვერსია]. საკითხის რელიგიურ სიბრტყეზე გადატანის შემთხვევაში საქმე ტრადიციული რელიგიური იდენტობის უცხო, ტრანსრელიგიური იდენტობით ჩანაცვლე-

ბას შეეხება, რის მიმართ არც ერთი ტრადიციული რელგია გულგრილი ვერ იქნება. მათ შორისაა ისლამიც.

შექმნილ ვითარებაში ყოველი რელიგია გლობალიზაციის საკუთარ ხედვას გვთავაზობს. ამით თითოეული მათგანი თვითგადარჩენისა და საკუთარი რელიგიური და კულტურული იდენტობის შენარჩუნებისათვის იპრძვის და შესაბამის გზებსა და საშუალებებს ეძებს. ამიტომ ტრადიციულ რელიგიებს შორის ძნელია ერთი დამაჯერებელი აბსოლუტურად ნეგატიური ან პოზიტიური პოზიციის პოვნა. ამ შემთხვევაში, როგორც წესი, სამი ძირითადი პოზიციაა დომინანტური: ადაპტაცია, ბრძოლა და საკუთარი ალტერნატივა.

გლობალიზაციის იდეისადმი მეტ-ნაკლები ადაპტაციით გამოირჩევა პროტესტანტიზმი და კათოლიციზმი. პროტესტანტები თავიანთ თავს გლობალიზაციის მონაწილეებად თვლიან. ამ ტიპის ადაპტაციისათვის დიდ ძალებს ხარჯავს კათოლიციზმი, რომელიც მისადმი ფრთხილი დამოკიდებულებით ხასიათდება. იგი მას რამდენიმე მოთხოვნას უყენებს, რომელთა შორის ერთ-ერთი პრინციპული მოთხოვნაა „გლობალიზაცია მარგინალობის გარეშე“.

გლობალიზაციისადმი ადაპტაციის მაღალი ხარისხით, ბუდიზმთან ერთად, ინდუიზმი გამოირჩევა. მისი მიმდევრები მასში ვერანაირ საფრთხეს ვერ ხედავთ. ადაპტაციას აქ ასიმილაციური ხასიათი აქვს. აღმოსავლეთის რელიგიები ადვილად ახდენენ გლობალიზაციის იდეის ინკორპორირებას საკუთარ თეოსოფიურ მსოფლმხედველობაში. დაახლოებით ასეთი პოზიცია აქვთ მათ იუდაიზმისა და ქრისტიანობის მიმართაც; გლობალიზაცია მათ არა მარტო ხელს არ უშლის, არამედ, პირიქით, ზოგჯერ ის შეიძლება საკუთარი სიმართლის არგუმენტადაც გამოადგეს. გარკვეული აზრით, ანალოგიური პოზიცია უჭირავს ე.წ. ევრაზიულ წარმართობასაც, რომელშიც განსხვავებული მსჯელობებისა და დიალოგის მიმართ მოთმინება თანდათან მკვიდრდება; აქ უფრო ტრადიციულად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს არქაული რელიგია [7.გვ: 80-81].

მართლმადიდებლობის პრეტენზიები გლობალურ ალ-ტერნატივაზე მეტ-ნაკლებად ისტორიაზეა დამოკიდებული. რაც შეეხება „რელიგიურ გლობალიზაციას“, იგი შეიძლება განხილული იქნეს როგორც დიდი გლობალისტური პროცესის ოპონირება და მასთან ადაპტაციისა და დიალოგის თავისებური ვარიანტი, რაც ახასიათებს ინდუიზმსა და წარმართობას. ევრაზიის რელიგიური იდეოლოგიები კი გლობალიზაციას განიხილავს როგორც მოცემულობას, ფაქტს, რომელთანაც მიმართებაში თვითიზოლაცია დამღუპველია [1.გვ. 78-89].

გლობალიზაციის აღქმასთან დაკავშირებით უფრო მეტი სირთულები ისლამს ახასიათებს. გლობალიზაციისადმი ისალამის მიმართება, შეიძლება ითქვას, სხვა რელიგიებთან შედარებით გულწრფელობითა და პირდაპირობით გამოირჩევა. რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ისლამი ყოველგვარი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვა სახის ქვეტექსტების გარეშე ცალსახად აფიქსირბს თავის უარყოფით დამოკიდებულებას ამ პროცესისადმი და საკუთარი კულტურული და რელიგიური იდენტობის შესანარჩუნებლად არანაირ ძალებს არ იშურებს. ზოგიერთი მკვლევარი ამას პოლიტიკურ ახსნას უძებნის. კერძოდ, იგი უკავშირდება გამწვავებულ პოლიტიკურ წინააღმდეგობას დასავლეთსა და ისლამურ სამყაროს შორის [6.გვ. 221].

მეორე ახსნა ამ წინააღმდეგობისა დასავლეთის მხრიდან რელიგიური ექსანსიის მოტივაციაა. ისლამი გლობალიზაციას აღიქვამს, როგორც დასავლეთის ქრისტიანობის მცდელობას მოახდინოს მუსულმანური სამყაროს ტრანსფორმაცია და აქციოს იგი საკუთარ მარგინალურ ანალოგად. იგი გლობალიზაციაში ადრე შუასაუკუნეობრივი დაპირისპირებული ურთიერთობის ანალოგს ჭვრეტს. თუმცა იმ ფაქტის უარყოფაც არ შეიძლება, რომ თითქოს ისლამი გლობალიზაციის პროცესის გარდაუვალობას ვერ ააცნობიერებდეს. პირიქით, ისლამური მწვავე რეაქცია გლობალიზაციაზე სწორედ რომ გლობალიზაციის პროცესის სათანადო გაცნობიერების შედეგია. სხვა საქმეა მისადმი ადაპტაცია.

ისლამი არ ენინააღმდეგება გლობალიზაციურ პროცესებს. მაგალითად, ეკონომიკის ან განათლების სფეროში (ისლამური სამყაროს წარმომადგენელები განათლებას ევროპისა და ამერიკის უმაღლეს სასწავლებლებსა და კოლეჯებში იღებენ; ეკონომიკურ სფეროში გლობალიზაციის მოდელად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგალითად, დუბაი თავისი ულტრათანამედროვე ურბანული ინფრასტრუქტურით და ა. შ.). მიუხედვად ამისა, ისლამი ყველაზე მეტად პრინციპულია მაშინ, როდესაც საქმე გლობალიზაციის ისეთ თანამდევ პროცესს შეეხება, როგორიცაა რელიგიისა და რელიგიური რწმენის ტრანსფორმაცია. ისლამში ასეთი რამ წარმოუდგენელია.

დასავლურმა თავისუფლებამ ვერაფრით ვერ მოხიბლა ისლამი. დასავლეთის კულტურასთან და დემოკრატიასთან ზიარებამ თუ შეხებამ ისლამში უკუპროცესები გამოიწვია: კერძოდ, მასში კიდევ უფრო გაძლიერდა ანტიდასავლური, ანტიამერიკული ტენდენციები (პანთინგტონი) [9.ინტერნეტ-ვერსია]. ასეთ შემთხვევაში ისმის კითხვა: რა არის ის, რაც ისლამური კულტურული და რელიგიური მეინსტრიმისთვის კატეგორიულად მიუღებელია? ისალმის მიმდევრებს საერთოდ არ ხიბლავს გლობალიზაციური პროექტის ის მოდელი, რომელიც ითვალისწინებს „ბედნიერებას ყველასათვის.“ ისლამში ეს საკითხი ერთხელ და სამუდამოდ გარკვეულია და მასზე პასუხი ყურანშია მოცემული;

ისლამისათვის მიუღებელია აგრეთვე მსოფლიო საზოგადოების „მანქურთიზაციის“ პროცესი და მორალის კომერციალიზაცია. ტრანსსაზოგადოებაში მორალური ღირებულებების ადგილს იკავებს ფული, კომფორტი, კონცუმირიზმი და ა. შ. ამ შემთხვევაში გლობალური კულტურული მეინსტრიმი ნამდვილად არასახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდება, რადგანაც იგი, ამორალურთან ერთად, ანტიმორალურიცაა (იგულისხმება პორნოგრაფია, ჰოლივუდის ფილმები, ნაკოტიკები, ძალადობა და მრავალი სხვა).

ისლამის მთავარი „სამიზნე“ ამერიკული **softpower**-ია: ისლამურ ღირებულებათა საწინააღმდეგოდ განიხილება ჰოლივუდი თავისი თავისუფალი ცხოვრების წესით (ემოციური

ლიცენზიით მოტივირებული ქცევა — „აკეთე ის რაც გსურს“ მიუღებელია ისლამის მიმდევრისათვის, რომელიც მთლიანად ღმერთის წებას არის მინდობილი). ამასთანავე ისლამი ეწინა-აღმდეგება გლობალიზაციის ისეთ გამოვლინებას ყოფით ცხოვრებაში, როგორიცაა მაკდონალდიზაცია. საკვების მიღება მორწმუნესათვის რელიგიური რიტუალის ტოლფასია. მაკ-დონალდიზაცია კი ამ რიტუალის გაუფასურებასა და პროფანაციას ახდენს. იგი განათლების სფეროშიც აღწევს. რასაც ე. წ. მაკუნივერსიტეტების ქსელის წარმოშობა ადასტურებს [შდრ. 11]. აქედან კეთდება დასკვნა, რომ ისლამური კულტურა უფრო სერიოზული რამ არის, ვიდრე მაკდონალდიზაცია. ამ-გვარი ფაქტების ფონზე კიდევ უფრო შეუძლებელი ხდება ისალამის მხრიდან გლობალიზაციისადმი ადაპტაციაზე საუბარი, რომლის განმსაზღვრელია ის, რომ იგი, როგორც კანონზომიერი პროცესი, აუარესებს ისლამის მიმდევრის ცხოვრების წესსა და რწმენას. ალბათ, ეს ასე იქნება მანამ, სანამ ისლამური სამყარო არ დარწმუნდება იმაში, რომ გლობალიზაციური პროცესები რელიგიურ რწმენასა და ცხოვრების შესაბამის წესს ხელუხლებლად ტოვებს, რისი ნიშნები ჯერ-ჯერობით არ ჩანს.

ისლამის ანტიგლობალისტურ ტენდენციებს ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი მის რელიგიურ ბუნებაში ეძებს. მა-გალითად, ფრენისის ფუკუუიამას მიაჩნია, რომ „ისლამის მოწყვება პრინციპულად უნივერსალურია და ყველას ეხება.“ ფუკუუიამა ხაზს უსუვამს იმ ფაქტს, რომ ყურანში არ არის რჩეულობის უფლება. ამით ისლამი შორს დგას კოლექტიური პასუხისმგებლობის ცნებისაგან [8.ინტერნეტ-ვერსია], ხოლო პრიტანელი მკვლევარი ერნსტ გელნერი (სოციალური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი) თვლის, რომ „ისლამი ტრანსეთიკური და ტრანსსოციალური ფენომენია,“ რომელიც კიდევ სხვა, ახალი ტიპის ამგვარი ფენომენებისადმი აბსოლუტურად გულგრილი იქნება [4.ინტერნეტ-ვერსია]. ისლამის ტრანსსოციალურობა იმაში ვლინდება, რომ იგი დასავლეთისაგან გან-სხვავებით, სხვადასხვა სოციალურ ინსტიტუტებთან შედარე-

ბით, უპირატესობას ანიჭებს ჭეშმარიტებას, ანუ იმას, რაც ყურანშია გამოცხადებული.

რელიგიის ისტორიის ერთ-ერთი თანამედროვე გავლენიანი სპეციალისტის კარენ ამსტრონგის (კათოლიკურ მონასტერში გაზრდილი) აზრით, გლობალიზაციასთან ისლამის უარყოფითი დამოკიდებულების მიზეზი დასავლეთის მხრიდან, საერთოდ აღმოსავლური, და, კერძოდ, ისალამური სამყაროს შესახებ არასრულფასოვანი ცოდნაა [3.ინტერნეტ-ვერსია], რაც დასავლეთსა და ისალამს შორის დიალოგში მართლაც მნიშვნელოვანი ფაქტორი შეიძლება იყოს. ალ. მენის აზრით (XX ს-ის ცნობილი რუსი ღვთისმეტყველი, ბიბლიოლოგი, რელიგიათმცოდნე, სასულიერო პირი), ვესტერნიზაციის იდეები და დიალოგისათვის მზადყოფნა ადრე თუ გვიან თავს იჩენს ისლამური კულტურის შიგნითაც, რაც იზოლაციონიზმის დაძლევის წინაპირობა იქნება. ოღონდ თავის მხრივ დასვალეთმაც უარი უნდა თქვას საკუთარ ევროპოცენტრიზმზე. თუმცა ისლამურ სამყაროსა და დასავლეთს შორის ურთიერთობა „ყრუთა დიალოგ“ ჰგავს, რადგანაც მათ ერთმანეთის ნაკლებად ესმით [2.გვ.72]. ძნელი წარმოსადგენია, თუ როგორ უნდა გაუგონ ერთმანეთს ისეთმა მხარეებმა, რომელთაგან ერთ-ერთი (ისლამი) საკუთარი რელიგიური იდენტობის შენარჩუნებას ცდილობს, ხოლო მეორე (გლობალიზაცია) მთელს მსოფლიოში პანრელიგიის დამკვიდრებაზე ზრუნავს. ერთი ყოვლისმომცველი პანრელიგიის შექმნა მთელი რიგი საფრთხეების შემცველია. ამ დროს ხდება სასიცოცხლო სულიერი ღირებულებებს დაკარგვა, ნიველირება და ამორფიზაცია, რაც რელიგიური ცხოვრების საკუთარი ფორმების შენარჩუნებისათვის მებრძოლი ისალამისათვის მიუღებელია.

ისლამურ ანტიგლობალისტურ დისკურსში საინტერესოა თანამედროვე ფემინისტური დებატებისადმი მიდგომის საკითხი, რომლის მიმართ ცალკეულ ისლამურ ქვეყნებს განსხვავებული პოზიციები უკავიათ. ამ შემთხვევაში პოზიციათა განსხვავების საფუძველი შიიტური და სუნიტური რელიგიური იდენტობა და დასავლეთის ქვეყნებთან პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობის დონეა. თუმცა იმის თქმა, რომ

ისლამური სამყაროსათვის ფემინისტური დებატები დახურული თემაა, შეუძლებელია (ისლამი და თანამედროვე ფემისტური დებატები ცალკე კვლევის საგანია). ისლამის პოზიციები ამ შემთხვევაში ორიგინალურია და ისევ და ისევ საკუთარი თვითმყოფადობის შენარჩუნებაზეა ორიენტირებული.

გლობალიზაციასთან ისლამის მიმართების საკითხის ანალიზისას დასავლელი მკვლევრები ყოველთვის ხაზგასმით საუბრობენ ექსტრემიზმისა და ისლამური ფუნდამეტალიზმის შესახებ. თუმცა ამ მოვლენებთან ისლამის ცალსახად გაიგივება უსამართლობაა და მეტი არაფერი. ფუნდამენტალიზმის საშიშროებაზე საუბრისას უნდა გვახსოვდეს, რომ საფრთხეს წარმოადგენს არა მხოლოდ ისლამური, არამედ ნებისმიერი სახის ფუნდამენტალიზმი (კომუნისტური, დასავლური და ა. შ.). ასევე არც ტერორიზმი უნდა იყოს მხოლოდ ისლამური მოვლენა. უნდა გვახსოვდეს, რომ ინფორმაციულსა და ვირტუალურ სამყაროში რომელიმე კულტურასთან ტერორიზმის იდენტიფიცირება საფუძველს მოკლებულია, რადგანაც იგი ამიერიდან გლობალური ფენომენია. XXI ს-ში ტერორიზმი ტრანსტერორიზმად გადაიქცა (ამის შესახებ იხ. უან ბოდრიარის „ბოროტების გამჭვირვალობა“).

ამ საკითხთან უშუალო კავშირშია მოსაზრება, რომელიც მიიჩნევს, რომ ისლამი გლობალიზაციის ალტერნატიულ ვარიანტს წარმოადგენს, რომლის აღსანიშნავად გაჩნდა ტერმინები: ისლამური, არადასავლური გლობალიზაცია და მსოფლიოს გააზიურება, რაც თავის მხრივ დასავლეთის შეშფოთებას ინვევს. ამჟამად იგი განიხილება, როგორც ისლამური კონტრ-პროექტი. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ მსგავსი რამ თითქმის ყველა რელიგიაშია მოცემული და აქ პრინციპულად ახალი და საგანგაშო არაფერი არ არის. ყველა რელიგია ხომ გლობალური ტრიუმფისაკენ მიემართება.

თანამედროვე მკვლევრების პასუხი კითხვაზე — წარმოადგენს თუ არა ისლამური გლობალიზაცია მსოფლიოსათვის საფრთხეს, — უარყოფითია. მიუხედავად ამისა, „ისალმური გლობალიზაციის“ მიმართ დასავლეთის უნდობლობა ძა-

ლაში რჩება. პრობლემის მოგვარების სხვადასხვა ვარიანტებიდან ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანი დიალოგია. თანამედროვეობის უდიდესი მოაზროვნის იურგენ ჰაბერმასის მიხედვით, გამოსავალი კომუნიკაციური ეთიკის დამკვიდრებაში უნდა ვეძებოთ. ხოლო სოციოლოგების — პიტერ ბერგერისა და თომას ლუკმანის აზრით, თანამედროვე გლობალური სამყაროს კონსტრუირება გარადუვალი რეალობაა. ამიტომ ამგვარი პროცესებიდან არ უნდა ამოვარდეს ისლამური სამყარო [შდრ. 5]. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი სიტყვა დასავლეთის კეთილ ნებაზე იქნება დამოკიდებული, რომელმაც უარი უნდა თქვას ისალამური სამყაროსადმი ე. წ. მომხმარებულ დამოკიდებულებაზე (მსოფლიო ენერგორესურსების დაახლოებით 70% ისლამურ სამყაროზე მოდის). ისლამური სამყაროსადმი მომხმარბლურ დამოკიდებულებაზეა დამყარებული სოციალური უსამართლობის ის ფაქტი, რომელიც გლობალიზაციურ პროცესებს ახასიათებს და რომელიც ქვეყნების რანჟირებას, გამორჩევას ახდენს. რაც, თავის მხრივ, შეუთავსებელია დემოკრატიულობის პრინციპებთან.

ისლამურმა სამყარომ კარგად უწყის, რომ გლობალიზაციას მოაქვს არა მარტო სიკეთე, არამედ ძალზე მტკიცნეული ცვლილებები და ახალ-ახალი პრობლემები. ამიტომაც იგი არ საჭიროებს არც აპოლოგიას და არც ზედმეტ კრიტიკას. ეს ჩვენგან დამოუკიდებელი პროცესია, რომლის შეჩერება ისლამს არ ძალუძს. დღეს ეს პროცესი არის არა მარტო ფაქტი, არამედ აგრეთვე მოქმედების რეალური პროგრამა, რომელთანაც ფრთხილსა და გააზრებულ მიდგომასთან ერთად ზოგჯერ საკუთარი რადიკალური პოზიციების დაფიქსირებაა საჭირო. რასაც აკეთებს კიდევაც ისლამი.

KAKHA KETSBAIA

**GLOBALIZATION AND ISLAM
ABSTRACT**

Islam has encountered certain difficulties in regard to perception of globalization. It can be said that in comparison to other religions Islam has more sincere and straightforward attitudes to globalization. It means that Islam states its negative attitude to this process without taking into consideration political, economic or any other contexts and does everything to retain its cultural and religious identity. Some analysts' explain it from a political point of view. In particular they associate it with growing tension between the West and the Islamic world.

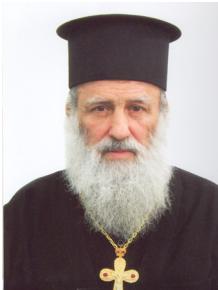
The second explanation points to religious expansion from the West. Islam interprets globalization as an attempt of the Western Christianity to transform the Islamic world and turn it into its marginal analogue. Islam sees globalization as an analogue of tense relations of early middle ages. But it does not mean that Islam does not realize the inevitable character of globalization. Just the contrary, reaction of Islam to globalization is the result of understanding this process.

Islam does not oppose the globalization processes in the spheres of economics and education (representatives of the Islamic world get education in universities and colleges of Europe and USA; an example of globalization in the sphere of economics is Dubai). But Islam is uncompromising when it comes to such process of globalization as transformation of religion and religious faith.

ლიტერატურა:

1. ამის შესახებ ვრცლად იხ. კ.ქეცბაია, გლობალიზაციისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებ. კრ. „ფილოსოფია, რელიგია, კულტურა,“ თბ., 2009. (რედ. კ.ქეცბაია, ა. ყულიჯანიშვილი).
2. ამის შესახებ ვრცლად იხ. კ. ქეცბაია, ალექსანდრე მენი კარლ იასპერსის „ლერძული დროის“ თეორიის შესახებ. უურნალი „რელიგია,“ № 1, თბ., 2008.
3. Карен Армстронг. Интервью каналу «Аль-Джазира» Цит. по: Еженедельник "Российские вести" N6 (1808) <http://rosvesty.ru/1808/russia/?id>
4. Эрнест Геллер. Посттрадиционные формы в исламе. <http://www.islamua.net/index.php?pid>
შდრ. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Философский фонд. 1995.
5. Диа-Логос, Религия и общество: Альманах: 2000-2001, М., 2001.
6. Ткачева А. А., „Новые религии~ Востока”, М., 1991.
7. Фрэнсис Фукуяма. Конец истории и последний человек. http://www.lib.ru/POLITOLOG/FUKUYAMA/konec_istorii.txt
8. Сэмюэль Хантингтон. Столкновение цивилизаций? <http://www.nbuv.gov.ua/polit/93hssc.htm>
9. Дж.Холтон. Что такое "Антисоциум"? <http://psylib.org.ua/books/holto01/txt02.htm#/>
<http://psylib.org.ua/books/holto01/txt04.htm>
10. შდრ. Ritzer G. The Makdonaldization of Society. An investigation into the Changig Character of Contemporary Social Life. Thousand Oaks. California, L., New Delhi. 1996.

ნარმოადვინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნების განცოდილებამ.



არქიმანდრიტი ელისე /წერეთელი/ /
(თბილისი)

არქიმანდრიტი ელისე /წერეთელი/-გეოფიზი-
კის დოქტორი, ღვთისმეტყველებისა და რელიგი-
ის საბუნებისმეტყველო-ფილოსოფიური სტატიე-
ბის ავტორი

კოსმოლოგიური ეპოლუციის თეორიის ეთოლოლოგიური პროგლობა

ევოლუციის ექსპერიმენტული პროცესების კვლევის დროს მეცნიერება წააწყდა გარკვეულ მეთოდოლოგიურ წინააღმდეგობებს, სახელდობრ სამყაროს შესწავლის თვალსაწვდომი ისტორიის მანძილზე მრავალი ახალი პრობლემა წამოიჭრა.

სამყაროში ადგილი აქვს უსასრულო რაოდენობის ცვლილებებს. ვარსკვლავების აფეთქდების შედეგად წარმოიშობა მრავალი ახალი და ზეახალი სხეულები, მთები იშლებიან ეროზის შედეგად, პლანეტებზე დაიკვირვება მრავალი ფლუქტუაციები.

ცნობილი მეცნიერი რობერტ იასტროუ წერს: "ორი მოსაზრება არსებობს: დედამიწაზე სიცოცხლე შეიქმნა შემეცნებითი აზროვნების მიღმა არსებული გონით, ან პლანეტის ზედაპირზე არსებული არაცოცხალი მატერიის ქიმიური რეაქციების შედეგად, სპონტანურად. პირველი მოსაზრება ეყრდნობა უმაღლესი გონის არსებობის რწმენას, რომელიც შეიძლება მეცნიერული კანონებით ვერ შევაფასოთ" [1]

ევოლუცია თავისი შინაარსით ასახავს მოვლენების ცვლილებებსა და განვითარებას დროში. მრავალრიცხოვანი ევოლუციური ფაქტები განუმეორებადი და შეუქცევადია, ექსპერიმენტული მეთოდოლოგიური ტექნოლოგიების გამოყენება ხანგრძლივი ისტორიული თანმიმდევრობის ანალიზის დროს მკაფრად შეზღუდულია დროში. ღვთაებრივი სასწაულების ჭეშ-

მარიტებისაგან განსხვავებით, ექსპერიმენტულმა მეცნიერებამ სრულყოფილად ვერ ახსნა პირველყოფილი წარსულის რეალიები, აგრეთვე ბუნებაში მიმდინარე მოვლენების შექანიზმები. ამისათვის იძულებული გახდნენ ჩამოეყალიბებინათ საკუთარი სპეციფიკური მეთოდოლოგიური პრინციპები. [2]

ჩვენს გარემომცვეველ სოციუმში დომინირებს მატერიალისტური ევოლუციური მსოფლმხედველობის დოქტრინა, რომელიც ცდილობს თეორიულად განმარტოს სამყაროში არსებული პრობლემები.

უკანასკნელ პერიოდში ევოლუციური კოსმოგონია აწყდება პრინციპულ წინააღმდეგობებს. სამყაროს “სტაციონალური თეორია” ჯერ კიდევ 1922 წელს უარყო ა.ფრიდმანმა, რაც აინშტაინისათვის მისაღები აღმოჩნდა. *

ექსპერიმენტული მეცნიერება ვერ ხსნის პირველსაწყის ზემკვრივ მდგომარეობას და აგრეთვე უარყოფს არარაობისაგან წყალბადის მუდმივი წარმოქმნის შესაძლებლობას. ზოგიერთი მეცნიერის მიერ დაგმობილია აგრეთვე პულსირებადი სამყაროს იდეა.

ამ მოსაზრებით სამყაროს ისტორიის დასაწყისში წყალბადისა და ჰელიუმის მსუბუქი ატომები მიზიდულობის შედეგად ქმნიან ვარსკვლავებსა და გალაქტიკებს. ჩვენი ხილული სამყაროს წონასწორობა დამყარებულია ვრავიტაციის ძალებზე. ვარსკვლავები ენერგიას გამოსცემენ უპირატესად წყალბადის თერმობირთვული სინთეზის შედეგად, რომლის დროსაც წარმოიშობა ჰელიუმი.

“დასაშვებია ვარსკვლავები წარმოიქმნენ ვაზების უზარმაზარი ღრუბლების კონდენსირების შედეგად. ძველთაგანვე ცნობილია, რომ ღრუბლები თავისთავად არ შეიძლება დაიშალოს და ვარსკვლავები წარმოშვას. საჭიროა მათ ზე გარკვეული ზემოქმედება” [3].

* „დიდი აფეთქების თეორია” ამტკიცებს, რომ სამყარო წარმოიშვა 10-20 მილიარდი წლის წინ გაფარგვარებული ბლანტი და უკიდურესად მცირე სუბსტანციისაგან.

დიდი აფეთქების თეორიას და “სტაციონალურ თეორიას” საფუძველშივე არ გააჩნიათ გაზომვების, დაკვირვებების საბაზისო არსენალი, აგრეთვე ეწინააღმდეგებიან თერმოდინამიკის I და II საწყისებს. “თუ გავითვალისწინებთ სამყაროში ენთროპიის მნიშვნელოვანი მატების სიდიდეს, პულსირებაზე საუბარიც კი ზედმეტია. ჩაკეტილი სამყარო შეიძლება ასრულებდეს გაფართოების და კუმშვის ციკლებს” [4]

სამეცნიერო ლიტერატურაში იძეჭდება გნოსეოლოგიური, ონტოლოგიური და ანთროპოლოგიური შინაარსის ფუნდამენტური შრომები ევოლუციის თეორიის წინააღმდეგ.

ევოლუციის თეორიის საღვთისმეტყველო შეფასების დროს შეიძლება დაისვას საკითხი: “შემთხვევითი მოვლენების” და “გონიერი ჩანაფიქრის” არგუმენტაციების თანაფარდობის შესახებ. ევოლუციური ისტორია შეუქცევადია და განუმეორებელი. განვითარების სპეციფიკური გზები ყოველთვის გამორიცხავდნენ პოტენციური შესაძლებლობების რაიმე მომენტს, მოვლენებს ხსნიან უმეტესად “ბრმა შემთხვევების” პრინციპით. [5]

ევოლუციური განვითარება დაკავშირებულია შეუქცევად და არაპროგნოზირებად მოვლენებთან, ვხვდებით შემთხვევითობის, კანონზომიერებისა და ისტორიულობის ცნებებს. მეცნიერული მეთოდოლოგიით ზოგადი ტენდენციების ზუსტი წინასწარმეტყველებაც შეუძლებელია. დასაშვებია მხოლოდ მათი აღნერა ისტორიულ მონათხრობში. *

ტრადიციულად “ჩანაფიქრი” გაიგივებულია თანმიმდევრულ გეგმასთან, რომელიც არსებობდა ღვთაებრივ აზროვნებაში. ღვთისმეტყველები იზიარებენ პლატონურ წარმოდგენებს

* როდის ფუნქციონირებს შემთხვევითობის კანონი? საინტერესოა შემთხვევითი ფაქტორის დაფიქსირების შესაძლებლობის დადგენა. ცნობილი მათემატიკოსი ემილ ბორჯი აღნიშნავს: “მოვლენა, მემთხვევა არ მოხდება, თუ ალბათობა მცირე. ჩვენ საკმარისი დამაჯერებლობით შევგიძლია დავადგინოთ კოსმოსური მცირე ალბათობების სიდიდე. თუ ალბათობა ზღვრულ მნიშვნელობაზე ნაკლებია, შესაძლებელია მივიღოთ სანინააღმდეგო შედეგი; შეუძლებელი იქნება მისი დაფიქსირება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ გვაინტერესებს როგორია ალბათობა იმისა, რომ ავისროლოთ ბეისბოლის ბურთი დედამიწიდან მთვარეზე, თქვენ მიპასუხებთ რომ ალბათობა ნულის ტოლია. მათემატიკის ენაზე ალბათობა ერთზე ნაკლებია, როგორც ხედავთ ეს არის შემთხვევითობის არ არსებობის აღნერის მათემატიკური წესი [8].

მარადიული, მოწესრიგებული სამყაროს შესახებ, თვლიან, რომ ღმერთი თავის გეგმას ასრულებდა შექმნის მსვლელობაში. ამ მოსაზრებებში “შემთხვევითობა” უპირისპირდება “ჩანაფიქრს”. ევოლუცია გვთავაზობს “ჩანაფიქრის” განსხვავებულ განმარტებას, სადაც არსებობს ზოგადი მიმართულება, მხოლოდ არა გვაქვს გეგმა. იგულისხმება გრძელვადიანი სტრატეგია მოკლევადიანი ანომალიების თანხლებით. ასეთი მსჯელობით წესრიგი ქაოსიდან წარმოიშობა და არ სპობს მას [6]. არსებობს გაუმჯობესება, მაგრამ არა სრულყოფილება. წესრიგი და ინფორმაცია იზრდება, მაგრამ არა გვაქვს წინასწარგანსაზღვრული, დასრულებული მდგომარეობა.

სინამდვილეში შემთხვევითობა და კანონზომიერება ზოგადად თანაარსებობენ, ისინი ავსებენ ერთმანეთს. შემთხვევითი მოვლენები ინტეგრაციის უფრო მაღალ დონეზე შესაძლებელია გადაიზარდოს სტატისტიკურ კანონზომიერებებში. ინტეგრირებულ სისტემებში ზღვრული და გაჯერებული მდგომარეობანი აფერხებს შემთხვევითი პროცესების გავლენას. ამ თვალსაზრისით “შემთხვევითობა” შეადგენს “ჩანაფიქრის” წანილს [7].

ევოლუციონიზმი არის თეორია სამყაროს ორგანიზების შესახებ. სამყაროს არსებობის პირველივე მომენტიდან მოქმედებს განვითარების კანონები და ამასთან ერთად შემთხვევითი იმპულსები. მინისზედა სამყაროს მოვლენები ცალსახად ამოიხსნება ბუნებრივი განვითარების წესებით. სამყაროს წარმოშობის პირველმიზეზის არსი გაურკვეველია და შეუცნობადი [9].

ევოლუციის თეორია არ არის მეცნიერული კონცეფცია, რადგან ვერც ვამტკიცებთ და ვერც უარვყოფთ. იგი აღნერს მოვლენებს, რომლებიც არასდროს უნახავთ და მისი რეკონსტრუირება შეუძლებელია. მტკიცებულებანი ეყრდნობა მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალისტური მსოფლმხედველობის პრინციპებს [10].

მეცნიერული ფაქტები, რომლებსაც მკვლევარები იყენებენ, პრაქტიკულად ერთი და იგივეა. კაცობრიობის ისტორიის მოდელის მეცნიერული აღნერა თითქმის შეუძლებელია, მარტივი და თვალსაჩინო ფაქტების ინტერპრეტაციაც კი დიდ სიძნელეებს მოიცავს. სამყაროს ისტორიული პროცესები იმდენად

ნელა მიმდინარეობს, რომ მისი წარმოსახვითი მოდელირება და დაკვირვება აბსოლუტურად წარმოუდგენელია [9] (გვ.33). ინფორმაციას ქვეყნიერების წარმოშობის შესახებ გვაწვდის წარსულის მრავალსახოვანი ნაკვალევი, ან ისტორიული ფაქტები ბუნებისმეტყველების დაკვირვებებზე დაყრდნობით. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ისტორიული მოვლენების ცალსახად განმარტება ყოველთვის არ ხერხდება. ამავე დროს არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ აღნერითი მეცნიერებანი ფლობენ მრავალფეროვანი ფაქტების მხოლოდ გარკვეულ ერთობლიობას. ასტრონომია—ვარსკვლავების სისტემების სხვადასხვა ტიპებს, გეოლოგია—მთის ქანების განფენილობის რთულ ერთეულებს, ბიოლოგია და პალეონტოლოგია—ფლორისა და ფაუნის არსებულ განმარხებულ ფორმებს, ანთროპოლოგია და არქეოლოგია—მატერიალურ ნაშთებს, არსად არ არის ევოლუციის ნიშნები. ევოლუციური ჰიპოთეზები მკვლევართა დაკვირვებების ანალიზის შედეგია რომელიმე ფილოსოფიური დოქტრინის წარმოსახვის შთაბეჭდილებებით.

შეუძლებელია ბუნებისმეტყველების პრინციპებით ევოლუციის დებულებების დადასტურება ან უარყოფა. სინამდვილეში გაზომვების მონაცემების ინტერპრეტაცია სრულდება ამა თუ იმ ფილოსოფიური მიმდინარეობის საფუძველზე. გამოიყენება დაშვება, რომ შესაძლებელია რაოდენობრივი ცვლილებების ნახტომისებრივი გადასვლები ხარისხობრივ ერთეულებში [11].

ურთულეს პრობლემებს სვამს განმარხებების ქრონიკა.

გეოლოგიური კონცეფციები საეჭვო წრეს ქმნიან. გეოლოგიურ სტრუქტურებში შემორჩენილი განმარხებების თანმიმდევრობა განისაზღვრება იმ ქანების მიხედვით, სადაც განთავსებულია გაქვავებული ნიმუშები, ხოლო მეორე მხრივ, მთის ფიქალების ასაკი დგინდება მასში გამოვლენილი ორგანიზმების ნარჩენების განფენილობის მიხედვით [12].

როგორც მიღებულია სამყაროს ასაკის განსაზღვრისათვის იყენებენ მთის ქანების ჩამოყალიბების ფაქტორს.

სამყაროს ყველა კუთხეში ხანგრძლივი ისტორიის მტკიცებულებად ითვლება გეოლოგიური ერთეულების დალექვის

პროცესი. რელიეფური მასივები იქმნებოდნენ დროის ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში. მაგრამ ფაქტები ამას არ ადასტურებენ. საზოგადოდ ინტერპრეტაციას ახლავს სუბიექტური ცდომილებანი. წინასწარშექმნილი, სხვადასხვა ტენდენციური დებულებები ერთი და იგივე მონაცემების შეფასებისას განსხვავებულ განმარტებებს გვაძლევენ. რომელიმე მოსაზრებისათვის უპირატესობის მინიჭების საკითხი საბუნებისმეტყველო-მეცნიერულ კონცეფციებს არ ეხება. ჩვენს დროში ქანების დალექვის პროცესი ნელა მიმდინარეობს. აქედან კეთდება დაშვება, რომ ასე იყო ყოველთვის და შესაბამისად პლანეტების რელიეფი ყალიბდებოდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში. თანამედროვე ისტორიული გეოლოგია იზიარებს ამ დებულებებს.

“ევოლუციის თეორიის” წარმოდგენები ეფუძნება მთის ქანების ნიმუშების დათარიღების თანამედროვე ტექნოლოგიებს. ზოგიერთი ელემენტი, მაგალითად ურანი განიცდის რადიაქტიულ დაშლას და წარმოშობს სხვა ელემენტებს. რადიაქტიული ელემენტის რაოდენობის და დაშლის შედეგად წარმოშობილი ნაშთების გაზომვებით განსაზღვრავენ, თუ რამდენი დრო გავიდა გავარვარებული ქანის გაციების მომენტიდან. ფაქტობრივად მეთოდი ეყრდნობა ორი რადიაქტიული იზოტოპის კონცენტრაციის პარამეტრებს. ამ წესში თავიდანვე ჩადებულია გარკვეული უზუსტობები. დაკვირვებებში შემოღებულია გარკვეული წინასწარ დაშვებები, კერძოდ რადიაქტიული დაშლის სიჩქარე გარკვეული დროის განმავლობაში სტაბილური უნდა იყოს და არ უნდა განიცდიდეს წნევისა და ტემპერატურის გავლენას. ჩვენ შეგვიძლია დავაკვირდეთ მოვლენებს მხოლოდ ასი წლის პერიოდში და არ ვიცით რა ხდებოდა მილიარდი წლების განმავლობაში. არსებობს აგრეთვე სხვა დაშვება: საკვლევი ქანების სტრუქტურა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არ უნდა იცვლებოდეს. ეს მოვლენა არ არის შესწავლილი ქიმიურად და გეოლოგიურად. კალიუმი და ურანი წყალში იხსნებიან და შესაძლებელია გამოირეცხოს მთის მასივებიდან, არგონი კი აქროლადი გაზია, კალიუმის დაშლის პროდუქტია.

ინტერპრეტაციის პროცესში ადგილი აქვს არაკორექტულ დასკვნებს, თითქოს შვილობილი ელემენტი ქანებში თავდაპირველად საერთოდ არ ყოფილა, თუმცა უფრო მდგრადი ხასიათისაა.

ზოგჯერ ერთი და იგივე ქანის გაზომვები არასწორ, განსხვავებულ ციფრებს იძლევიან. არსებობს მრავალი შემთხვევა, როცა გამოთვლები არასწორ დასკვნას გვიჩვენებს, ისეთ შემთხვევებშიც კი როცა ზუსტი ციფრი წინასწარ ცნობილია.

მკვლევარები ზოგიერთ გარემოებაში თავისი მოსაზრებების სისწორის მტკიცებულების ხარისხის ამაღლებისათვის ხელოვნურად იყენებენ წარდგენილი ჰიპოთეზის ძირითადი შინაარსის მოდიფიკაციისა და გაფართოების სხვადასხვა ხერხებს, მეთოდოლოგიური წინააღმდეგობისა და ცდომილებების დასაძლევად მიმართავენ აბსტრაქტული არგუმენტაციის სხვადასხვა ფორმებს.*

ერთადერთი შესაძლო ქრონომეტრიული შეკალა, რომელიც გამოიყენება სტრატიგრაფიული კლასიფიკაციისათვის, მთლიანად ეყრდნობა გაქვავებული ნაშთების პარამეტრებს. ევოლუციის შეუქცევადობის გამო განისაზღვრება მხოლოდ ქანების ფარდობითი ასაკი. ეს არის ერთიმეორიდან გამომდინარე მსჯელობის კიდევ ერთი არგუმენტი. ევოლუციის თეორია არ მტკიცდება „მილიონბით“ წლებით, რადგან „მილიონბით“ წლები გამომდინარეობს ევოლუციის დებულებებიდან და თუკი ევოლუციის კონცეფცია მცდარია, მაშინ აღარც „მილიონბით“ წლებია დამაჯერებელი. [14]

“ევოლუციის თეორია” მატერიისა და სიცოცხლის წარმოშობის საკითხებში ჯერ კიდევ აგრძელებს წარმოდგენების დახვეწის პროცესს, აქედან გამომდინარე არ შეიძლება წარმოადგენდეს ჭეშმარიტ მეცნიერულ თეორიას; მას არა აქვს

მრავალი მილიარდი დოლარი დაიხარჯა მთვარის შესასწავლად. მეცნიერები ვარაუდობდნენ რომ აღმოჩენდნენ მზის სისტემის ევოლუციის ფაქტებს და სხვა პლანეტაზე იპოვნიდნენ სიცოცხლის წიმებს. ეს მცდელობები არ გამართდა. ახალმა აღმოჩენებმა უფრო რთული პრობლემები შექმნა. სხვა პლანეტებზე ვერ მიაგნეს წყალს და უანგბადისშემცველ ატმოსფეროს. აღმოჩნდა რომ მთვარის ქანების ქიმიური პორტრეტი არსებითად განსხვავდება დედამინისაგან [13]

სრულყოფილი მეთოდოლოგიური საფუძველი, კარგავს მტკიცებულების სტატუსს [15].

მამა სერაფიმე წერდა თავის კოლეგას: “მე შემიძლია შევადგინო სია ასობით /თუ არა ათასობით/ ავტორიტეტული მკვლევარისა, რომლებიც ან სრულიად უარყოფენ, ან ფიქრობენ რომ ეს არის მეტად საეჭვო მეცნიერული თეორია” [16]

პალეონტოლოგიის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი არგუმენტი ევოლუციის წინააღმდეგ არის ის ფაქტი, რომ ჯერ კიდევ არ არის აღმოჩენილი ნიმუში, რომელსაც შეიძლება გარდამავალი სახეობა ეწოდოს. [14] გვ. 258

ევოლუციის მიმდევრები ცდილობენ თავისი შეხედულებები მოარგონ დაკვირვებების მასალებს, რადგან აღმოჩენდა რომ გეოლოგიური ფენები სხვადასხვა გარემოში არათანაბრად არიან განლაგებული. ქანების ასაკი განისაზღვრება მათში ნაპოვნი ნაშთების მიხედვით, მაგრამ არავინ არ იცის რამდენად შეესაბამება ზოგად კანონზომიერებას.

დოქტორი რუპი, ცნობილი პალეონტოლოგი, აღიარებს რომ გაქვავებულ ნაშთებს პრაქტიკულად შეიძლება ნებისმიერი პოზიცია მიუსადაგოთ [14] გვ.257.

ჩატარდა ექსპერიმენტი მზის სისტემიდან ატმოსფეროში ჰელიუმ-4-ის შემოდინების სიჩქარის დასადგენად. ცდებმა აჩვენეს, რომ დედამინის ატმოსფეროს ასაკი არ აღემატება რამდენიმე ათას წელიწადს.

საინტერესო მოსაზრებებს გამოთქვამს მღვდელი ტიმოთე (ალფიოროვი) [17]

ავტორი წერს, რომ საჭიროა გადაისინჯოს ევოლუციისა და გაფართოებადი სამყაროს თეორია, ისევე როგორც ასტრონომიული ობიექტების მიღიარდობით წლის ასაკის ჰიპოთეზა. აგრეთვე უნდა გავიმეოროთ ჰაბლის კანონისათვის გამოყენებული, მაგრამ დაუმტკიცებელი ვარაუდები.

“წითელი წანაცვლება” შორეული გალაქტიკების სპექტრში განპირობებულია მხოლოდ დოპლერის ეფექტით.

გალაქტიკამდე მანძილები განშორების სიჩქარების პროპორციულია. გაუგებარია, როგორი ძალები უზრუნველყოფენ გალაქტიკების განშორების აჩქარებას სამყაროს საერ-

თო გრავიტაციის წინააღმდეგ. ეს არ შეიძლება იყოს ბუნებაში ცნობილი რომელიმე ურთიერთქმედება. არც გრავიტაციული /რომელიც უნდა ეწინააღმდეგებოდეს განმორებას/ არც ელექტრომაგნიტური, არც შიდაბირთვული, არც “სუსტი”.

მიღებულია, რომ სამყაროს ხილულ ნაწილს უჯრედოვანი სტრუქტურა აქვს, გალაქტიკების შეჯგუფებას ენაცვლება უზარმაზარი ცარიელი სივრცეები. მაგრამ დაშვებულია, რომ მთლიანობაში სამყარო ერთგვაროვანია და იზოტროპული. საეჭვოა ასეთი სტრუქტურის წარმოშობა აფეთქების გზით. მეცნიერებმა ივარაუდეს, რომ ხილული სამყარო არსებითად არაერთგვაროვანი და ანიზოტროპულია. აღმოჩენილი იქნა გალაქტიკების ჯგუფების მთელი “კედელი”, რომელიც ვრცელდება ჩრდილოეთის თავზე ჰორიზონტიდან ჰორიზონტამდე და შეიცავს მეგაგალაქტიკის ძირითად ნივთიერებას.

გაფართოებადი სამყაროს კიდევ ერთი სირთულე იმაში მდგომარეობს, რომ ხილული გალაქტიკების უმრავლესობას მკვეთრად გამოხატული სპირალური სტრუქტურა აქვს და ისინი დერძულად ბრუნავენ ცენტრის გარშემო. გალაქტიკების ასეთი “ჩახვეული” მდგომარეობის თვითნებური წარმოქმნა ეწინააღმდეგება იმპულსის მომენტის შენახვის კანონს. ჩვენ აღარ ვსაუბრობთ იმის შესახებ, რომ “აფეთქებას არ შეუძლია შექმნას ისეთი მოწესრიგებული სტრუქტურა, როგორიცაა სპირალური ბრუნვადი გალაქტიკა”.

ევოლუციონისტები ხაზს უსვამენ “რელიქტიური” გამოსხივების არსებობას, რომელიც აღმოჩენილი იქნა კიდეც. მისი ენერგია იმდენად მცირეა, რომ შეესაბამება დაახლოებით 3^o ტემპერატურას. გამოკვლევებმა აჩვენეს, რომ ფონური გამოსხივება იმდენად არათანაბარია, რომ არ შეიძლება ჩაითვალოს აფეთქების ექიდ. სამყარო, მისი მოწესრიგებული ენერგია და მისი სტრუქტურა არ შეიძლება იყოს თავისი თავის მიზეზი.

ზოგიერთი მეცნიერი ევოლუციის ჰიპოთეზას “ერესს” უწოდებს, მიიჩნევენ რომ სამყაროს ხანგრძლივობის დადგენის საკითხი ეკლესის დოგმატური სწავლების სფეროა, “დოგმაზე ძალადობის გარეშე შეუძლებელია “შესაქმის” თარიღების განელვა ან “შეკუმშვა” [11] გვ.151

ევოლუცია სრულებით არ წარმოადგენს მეცნიერულ ფაქტს, არამედ არის ყალბი ფილოსოფია. ეს არის იდეოლოგია, რომელიც მიუღებელია მართლმადიდებელი ქრისტიანული მოძღვრებისათვის”-წერს ამერიკელი მოძღვარი სერაფიმ როუზი [14] გვ.260

რწმენა იმისა რომ სამყარო შემთხვევით წარმოიქმნა და დიდი ხნის არის მხოლოდ და მხოლოდ ვარაუდებია. მის დასაჯერებლად ღვთის აღიარებაზე გაცილებით მეტი რწმენა გვჭირდება.

სამყაროს ხანგრძლივობის მეცნიერულად დადგენილი პარამეტრები არ შეესაბამება ბიბლიურ გადმოცემას. (7-9 ათასი წელი)

სამყაროს შექმნა ღვთისმეტყველების ფუნდამენტურ პრობლემას წარმოადგენს “წმ.წერილი” და “წმ. გადმოცემა”, წმ.მამათა თხზულებანი, ეკლესიის დოგმატური და ლიტურგიკული ტრადიციის ნორმები და წესები, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის და კოსმოლოგიის, ქრისტოლოგიის, ესქატოლოგიის საღვთისმეტყველო სწავლებანი დიდ ადგილს უთმობს კრეაციონიზმის თეორიას.

სამყაროს ღვთაებრივი წარმომავლობა განმანათლებლობის ეპოქამდე შემეცნებით სფეროში ეჭვს არ იწვევდა.

1650 წ. სასულიერო მოღვაწემ აშერ არმაგმა ძვ. აღქმის გენეალოგიის მიხედვით შეისწავლა კოსმოსური ასაკის პრობლემა და დაადგინა რომ სამყარო შეიქმნა ქრისტესშობამდე 4004 წ. მისი გამოთვლები ემყარებოდა ძვ.აღქმის ეპრაული ტექსტის მონაცემებს [14]

XIX საუკუნის დასაწყისში ინგლისელმა გეოლოგმა ჩარლზ ლაიელმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ბუნებაში მოვლენები მუდმივი და უცვლელი სიჩქარით მიმდინარეობს. იგი უარყოფდა პიბლიურ გადმოცემას, რასაც “მოზაიკურ გეოლოგიას” უწოდებდა. რაღა თქმა უნდა, ამის დამტკიცება შეუძლებელია, ეს არის მხოლოდ ჰიპოთეზა, აღნიშნავს ს.როუზი.

როგორც ჩ. დარვინის განცხადებებიდან ირკვევა, ახალმა იდეებმა აფიქრებინა ლაიელის იდეების გამოყენება ცოცხალ არსებათა ისტორიისათვის.

თანამედროვე ამერიკელი მეცნიერი ჰენრიმორისი მკაცრად აკრიტიკებს “ევოლუციის თეორიის” ავტორებს. “უნდა აღინიშნოს, რომ დარვინს, ისევე როგორც ლაიელს, არ ჰქონდათ მიღებული ისეთი მეცნიერული განათლება, რასაც ეს ცნება გულისხმობს თანამედროვე აზრით. დარვინი გახლდათ ღვთისმეტყველების ფაკულტეტის სარწმუნოებისაგან განდგომილი სტუდენტი. ჩარლზ ლაიელმა კი მიიღო იურისტის და არა გეოლოგის განათლება.

სტივენ ჯეი გულდმა ფაქტობრივად დაადანაშაულა ლაიელი თავის პრინციპების დამკვიდრების სიცრუეში. როგორც გულდი აღნიშნავს, ლაიელი ეყრდნობოდა საკუთარ იურიდიულ გაქნილობას გეოლოგიური პრინციპების ჩამოყალიბებაში, იგი მეცნიერულ დისპუტებში საკუთარ წარმოსახვით შთაბეჭდილებებს [14] გვ. 246

დედამინამ შემოგვინახა მსოფლიო წარღვნის კატაკლიზმების უნიკალური ფაქტები. წყლის გრანდიოზულმა მასივებმა, რომლებმაც მთელი პლანეტა მოიცვა, მსოფლიო რელიეფის კონტინენტალური ცვლილებები გამოიწვია.

დღესაც ადგილი აქვს ვულკანური ამოფრქვევის და ძლიერი ქარიშხალებით გამოწვეულ კატასტროფულ პროცესებს.

“ევოლუციის” მიმდევართა ერთი ჯგუფი ცდილობს პირდაპირ შეათავსოს “შესაქმის” ტექსტი მეცნიერულ კონცეფციებს. შექმნის დღეები განიმარტება მათ მიერ შემოღებული დათარიღების მიხედვით. ევოლუცია წარმოდგენილი აქვთ, როგორც სამყაროს ღვთაებრივი შექმნის სახეობა. უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროს ასაკი (4,5-15 მილიარდი წელი) გარკვეულ გაუგებრობას წარმოშობს და არავითარ შემთხვევაში არ შეესაბამება პიპლიურ თარიღებს. ევოლუციონისტები შეგნებულად ცდილობენ თავი აარიდონ “ტელეოლოგიურ საწყისებს” სამყაროს შექმნა ზეპუნებრივი ძალმოსილების და მაღლმოსილების ნაყოფია.

ARCHIMANDRITE ELISE (TSERETELI)

METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THEORY OF COSMOLOGICAL EVOLUTION

There are now two, religious and scientific, views regarding the creation of the universe. According to the former, the universe and everything therein were created by God, while scientists assert that the universe originated from the „big bang.“

There have been major publications in the fields of gnoseology, ontology and anthropology, the authors of which question the theory of evolution.

Creating methodological problems have emerged during the experimental studies of the evolutionary processes.

Scholarly assumptions stating that the universe was created many billions of years ago are disputable. Geological conceptions concerning the relief of the earth are also controversial. The same holds true for the methods of dating the rocks and excavated objects.

In order to make these assumptions more plausible, scientists artificially expand and modify their hypotheses and apply abstract argumentation for the sole reason of overcoming the methodological errors and discrepancies.

ლიტერატურა:

1. Thomas Kindell, Evolution on Trial, USA 1992 გვ. 9
2. Дж. Сарфати “Несостоятельность теории Эволюции”. Большая христ. библ. www.soteria.ru გვ. 60
3. “He made the stars also-interview with creationist Astronomer Danny Faulkner”.
4. Creation 19(4) 42-49, September-November 1997 გვ. 17
5. С. Бладмен Термодинамика и конец замкнутой Вселенной” Nature, T.308 (22 марта 1984) გვ. 322
6. И.Барбур, Религия и наука, ББИ.М. 2001 გვ. 293

7. 6. John Bowker. “Did God Create This Universe” in The Sciences and Theology in Twentieth Century, ed Arthur Peacocke (Notre Dame: Univ of Notre Dame Press, 1981 გვ. 27
8. D.j Bartholomew. God on Chance (London, SCM Press, 1989 გვ. 271
9. Emil Borel, Probabilities and Life (NX.Dove publications 1962 გვ.28
10. О. Забейгало, Основные концепции истории мироздания, М. 2009 გვ. 12
11. Божественное откровение и современная наука. Алманах, вып. 2, М. 2005 გვ. 114
12. “Шестоднев против эволюции”. М. 2000 გვ. 155
13. Священник Тимофей, Две космогонии, М. “Паломник”, 1999 გვ. 15
14. Генри Моррис, “Научный креационизм” Сан-диего Калифорния, 1974 გვ. 19
15. ს. როუზი “წიგნი შესაქმისა” თბ. 2008, გვ. 267
16. А. Фомин, Доказательства существования Бога, М. 2004 გვ. 20
17. С. Роуз, Православное осмысление творения мира М. 2005 გვ. 76
18. მღვდელი ტიმოთე, მართლმადიდებლური მსოფლმხედველობა და თანამედროვე ბუნებისმეტყველება. თბ. 2005 გვ. 39
19. С. Роуз Православный взгляд на эволюции М. 1998 გვ. 459

ნარმოადგეინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერ-ბაღა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიის და რელიგიათმცოდ-ნეობის განცოდილებაზ

ფორმჩინების პადრი, სირბილაძე გარიბე (ქუთაისი)



პადრი ფორმჩინები — ფილოსოფიის დოქტორი; ა. წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები; „პიროვნებათა ამოცნობის ისტორიულ-ფილოსოფიური პორესკოპი“, (ქუთაისი, 2007);” სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები“ (ო. მინდაძის თანაავტორობით). (ქუთაისი, 2009); ყოველწლიურად იბეჭდება „ფილოსოფიური ძიებანის“ კრებულში.



მარინე სირბილაძე — ფილოლოგის დოქტორი; ა. წერეთლის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს ზოგადი განათლებისა და პედაგოგიური ფილოლოგიის საკითხებზე; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: „ფილოლოგიის პრობლემური საკითხები“, „სიტყვის, გრძნობის, როგორც ლინგვისტური უნარის კომპონენტის განვითარება უმცროს სასკოლო ასაკში“, „აგრეთვე სამეცნიერო სტატიები მეცნიერების ამ დარგებში.

რელიგიური სინათლისა და ზეოპრივატიზაციის მიზანების კონფლიქტი თეოდორ დოსტოევსკის შემოქმედებაში

დიდი რუსი მწერლის, თეოდორ მიხეილის ძე დოსტოევსკის შემოქმედება წარმოადგენს მე-19 საუკუნის შუა ხანებისა და მომდევნო პერიოდის რუსულსა და მთელი ევროპის სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეში მიმდინარე პროცესების, წინააღმდეგობრივი შეხედულებების, გლობალური ცვლილებების წიაღში აღმოცენებული ქარტენილების მსოფლმხედველობრივ გამოხატულებას. დოსტოევსკის პიროვნულმა თვისებებმა, გამოცდილებამ და სულიერმა ფასეულობებმა მთლიანად განსაზღვრა მისი

ნაწარმოებების ღრმა ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელიც თავისი ფორმითა და შინაარსით საგრძნობ ზეგავლენას ახდენდა მთელი დასავლეთ ევროპის მასშტაბით მეოცე საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბებულ პოპულარულ ირაციონალისტურ მიმდინარეობებზე, რამაც განსაკუთრებული როლი ითამაშა მსოფლიო ლიტერატურისა და ესთეტიკური აზრის განვითარებაზე.

მრავალმხრივი პრობლემატური თემატიკის ფონზე, ჩვენთვის მეტად მძაფრი და აქტუალურია რელიგიური და მორალურ-ეთიკური კონფლიქტის დრამატული ასპექტები, რომელიც როგორც ეგზისტენციალური საზრისის, ისე მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულების კუთხით, წარუშლელ შთაბეჭდილებას ახდენს სოციალურ-ანთროპოლოგიური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხებით დაინტერესებულ მყითხველზე. დოსტოევსკის ესთეტიკა ეფუძნება ხელოვნების უმაღლეს მიზანს, გამოხატოს ტანჯული ადამიანის შინაგანი სულისკვეთება და მისწრაფება. თვითონ მწერალი ასე ახასიათებს საკუთარ მხატვრულ მეთოდს: „მე გამაჩნია საკუთარი ხედვა სინამდვილეზე (ხელოვნებაში). ის რომ უმრავლესობა ამას აღიქვამს ფანტასტიკურად და გამონაკლისად, ჩემთვის ეს ყველაფერი სინამდვილის შინაგანი არსებაა. მოვლენათა გამთლიანების ოფიციალური თვალსაზრისი, ამის შესახებ, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს რეალიზმს, მგონი, პირიქით უნდა იყოს“ (1,169). ფიზიკური ტანჯუვის ამსახველი ნატურალისტური სცენები უშუალოდ შერწყმულია ფილოსოფიურ სიმბოლიკასთან, რაც ძალზე რელიეფურად იყვეთება მის რომანში „ძმები კარამაზოვები“, სადაც მოთხრობილია „ლეგენდა დიდი ინკვიზიტორის“ შესახებ. ასევე ერთმანეთთან ორგანულ კავშირშია საგაზითო ფაქტები ფანტასტიკასთან, ხოლო ლოგიკურ-აბსტრაქტული კატეგორიები ინტეიციურ ელემენტებთან. საერთოდ, მთელ მის მაღალმხატვრულ, ემოციურად, ამაღლებულ მგრძნობელობას თან ახლავს ღრმა ინტელექტუალიზმი, რითაც გამსჭვალულია მისი მხატვრული შემოქმედება. საკუთარ თავს მწერალი შემდეგნაირად აფასებდა: „... მე – საუკუნის პირმშო, პირმშო ურნებულებისა და ეჭვისა, მანამ, ვიდრე კუბოს ფიცრამდე. რა საშინელი ტანჯვა-წვალების ფასად დამიჯდა და ახლაც მიზის წყურვილი რწმენისა, რაც მით უფრო ძლიერია ჩემს ხელში, რაც უფრო

მეტია საძულველი განსჯა-გააზრებანი“ (იქვე). ამგვარი თვითდა-ხასიათება მისაღებია ყველა სახის სოციალურ-ფილოსოფიური პრობლემისათვის, რომელიც დასმულია მის შემოქმედებაში, რომლის რეალისტური ხასიათი გამომდინარეობს ადამიანური ჭირ-ვარამისა და სატკივარის მსოფლგანცდებიდან და ამ განცდების მძაფრი გამოხატულების საკითხში დოსტოევსკის თითქმის ბადალი არ ჰყავს. პიროვნების შელახული ღირსება, ჩავრა, უსამართლობა, რაც საზოგადოებას თიშავს მდიდრებად და ლარიბებად, გამოწვეულია ფულის ძალაუფლებით. ამიტომაც მისი უკვდავი რომანები ერთიანადაა გაუღენითილი ანტიბურჟუაზიული და ნამდვილი ჰუმანიზმის პათოსით. ადამიანის დამცირებასა და ჩავრას დოსტოევსკი განიხილავს ორი დიამეტრულად განსხვავებული ფორმით: ერთი გახლავთ სუსტი ადამიანების წყნარი და მშვიდი მდგომარეობა, ხოლო მეორე—ძლიერთა გაცხარება და აღშფოთება. სიწყნარესა და სიმშვიდეს მივყავართ მოთმინებისა და შემრიგებლობის ქრისტიანულ თეზისთან, როდესაც ვხდებით მთელი მსოფლიოს ცოდვებისა და დანაშაულის მზღველი, მოზიარე საკუთარი ტანჯვის აუკილებლობით. გაცხარებასა და აღშფოთებას მოსდევს ანარქიულ-ინდივიდუალისტური ამბოხი, ძლიერი პიროვნების კულტით, რომელსაც თვითდამკვიდრებისათვის შეუძლია თავის თავს მძიმე დანაშაულის ჩადენის უფლებაც მისცეს. წყნარი ხალხის ფსიქოლოგიას მოსდევს არსებული სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების შენარჩუნება და დაცვა, ძალადობრივი გზით პროცესის გამოხატვის მიუღებლობა, ხოლო თეოლოგიის სფეროში — ღმერთის აღიარება, როგორც ჭეშმარიტების უმაღლესი კრიტერიუმისა. გაცხარებული ხალხის ფსიქოლოგიას სოციალურ-პოლიტიკური ურთიერთობების სფეროში თან ახლავს ექსპლოატატორული საზოგადოების კანონთა წინააღმდეგ ამბოხება და პროტესტი შემდეგი ლოზუნგით: „ყველაფერი დასაშვებია“. „მკვდარი სახლის ჩანაწერებში“ ერთ-ერთი მთავარი გმირი აღნიშნავს: „დანაშაული წარმოადგენს პროტესტს სოციალური წესწყობილების უკუღმართობის წინააღმდეგ და სხვას არაფერს“ (2,12). დანაშაულის გამართლების ერთგვარი მორალური უფლება საზოგადოებაში საფუძველსმოკლებული არ გახლავთ სოციალური უსამართლობის მიმართ გა-

მოხატული რეაქციის გათვალისწინებით; ამიტომაც დამნაშავის გაკიცხვა არაერთგვაროვნადაა აღქმული. მაგალითად, თუ ვინმე არაკატორლელი გაბედავს, რათა უსაყვედუროს ტუსალს დანაშაული, – გალანძლოს იგი (თუმცა რუსულ ხასიათს არ სჩვევია დამნაშავის გაკიცხვა), საპასუხო გინებას ბოლო არ ექნება (3, 14). თვით ის ფაქტი, რომ დამნაშავე ყველა ვითარებაში ექებს თავის გასამართლებელ მოტივებს, მეტყველებს იმაზე, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების მიერ აპრობირებულ მორალურ ფასეულობებსა და კრიტერიუმებში საკმარისი რესურსია იმისა, რომ პიროვნებამ არა მარტო ახსნა–განმარტება მოუძებნოს თავის საქციელს, არამედ იმგვარად გაამართლოს, რომ სამაგალითოც გახდეს სხვებისათვის. რასკოლნიკოვი, რომელიც თავს არ თვლის დამნაშავედ, მიიჩნევს რომ ადამიანები იყოფიან ორ კატეგორიად: ჩვეულებრივად და არაჩვეულებრივად. არაჩვეულებრივ ადამიანებს უფლება აქვთ ჩაიდინონ დანაშაული, დაარღვიონ კანონი, ხოლო ჩვეულებრივი ადამიანები მოვალენი არიან კანონის მორჩილნი იყვნენ იმიტომ, რომ ისინი შინაგნად შეზღუდულნი არიან. არაჩვეულებრივი ადამიანი კი, ოფიციალური უფლების მინიჭების გარეშეც მოახერხებს გადაუხვიოს კანონიერების ფარგლებს მიღმა, რასაც გამართლება და მხარდაჭერა ექნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი იდეის განხორციელება (ზოგჯერ მთელი კაცობრიობის სარგებლობის პრინციპით) მოითხოვს ამას (3,283). დოსტოევსკის აზრით, ადამიანის არსებაში მიმდინარეობს კეთილი და ბოროტი საწყისების ბრძოლა. ის, თუ რომელი მათგანი დაძლევს საპირისპიროს, დამოკიდებულია ბედისწერის იღუმალ განჩინებაზე, რაზეც გარკვეული წარმოდგენა შეუძლებელია ვინმეს წინასწარ გააჩნდეს. მკვლევარები ნაჩქარევ დასკვნას აკეთებენ, როდესაც მიიჩნევენ, რომ დოსტოევსკი წინააღმდეგობაში ვარდება, რაკი, ერთი მხრივ, შეუძლებლად აცხადებს ბოროტებისაგან განკურნების პერსპექტივას ნებისმიერი სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების ვითარებაში (4,210), ხოლო, მეორე მხრივ, ვერ მაღავს განცვიფრებას იმის გამო, რომ რატომ ვერ ახერხებს ხალხი საყოველთაო კეთილდღეობისა და ბეჭინერი ცხოვრების დამკვიდრებას ამქვეყნიურ სინამდვილეში. მისთვის დაუჯერებელია ბოროტების ნორმალურ მდგომარეობად ცნობა

ადამიანის გონივრული არჩევანის მიხედვით (იქვე – 122). საქმე ის გახლავთ, რომ ადამიანის ინდივიდუალური სულის სიღრმეში მიმდინარეობს გაუთავებელი ბრძოლა დემონურსა და ღვთაებრივ მისწრაფებათა შორის. ღვთაებრივი გრძნობა ემყარება მოყვასის სიყვარულს ქრისტიანულ ზნეობრივ მრწამსს, რომელიც მიიღწევა გულწრფელი სინანულის გზით. „... თუ ინანიებ, გიყვარს კიდეც და თუ გიყვარს, მაშასადამე, უკვე ღვთისა ხარ... სიყვარულით ყველაფერი მიგვეტევება, ყველა დაიხსნება“ (5,68). ხოლ დემონური მისწრაფება რელიეფურად იკვეთება ივანე კარამაზოვის საუბარში: „... საოცარია... ვინმე, თუნდაც უდიდესი გულის და უმაღლესი გონების ადამიანი ღვთისშობლის იდეალით იწყებს და სოდომის იდეალით ამთავრებს. უფრო საშინელება კი ის არის, რომ ვისაც უკვე სოდომის იდეალი ჩაბუდებია სულში, ღვთისშობლის იდეალსაც არ უარყოფს და ამის გამო გული ენვის, ჭეშმარიტად ეწვის, როგორც ყმაწვილურ, უცოდველ წლებში. ზედმეტად ღრმაა ადამიანი, მე ცოცხალი შევზღუდავდი. ეშმაკმა უწყის, საერთოდ რა ხდება. ის, რასაც გონება სირცხვილად აღიქვამს, გულს მშვენიერება ჰგონა. სოდომშია მშვენიერება? ადამიანთა დიდი უმრავლესობა სწორედ სოდომში ჰპოვებს მშვენიერებას. საშინელება ის არის, რომ სილამაზე არა მხოლოდ საშიშია, არამედ იდუმალიც. აქ ეშმაკი ღმერთს ებრძვის, ბრძოლის ველი კი ადამიანთა გულებია. თუმცა ვის რა სტკივა, იმაზე ლაპარაკობს“ (5,144). დღესავით ნათელია, რომ ადამიანი არ გახლავთ ბოროტების უპირველესი მიზანი; იგი ამავე მიზეზიდან გამომდინარე გამრუდებული შედეგია, კვლავწარმოების ბოლოვადი მიზანია. ამდენად, მისი ორბუზებოვნება გამოხატულია, ერთი მხრივ, რელიგიური რწმენისა და სკეპტიკური შეხედულების, ხოლო, მეორე მხრივ, ზნეობრივი და მომხმარებლური იდეალის ურთიერთშეხამებაში, რაშიც დაპირისპირებულთა წინააღმდეგობა და კონფლიქტი მათივე პოზიციების გამყარებისა და შენარჩუნების ხელსაყრელი წინაპირობაა. ღვთაებრივი შემოქმედების აქტი უმაღლესი ინსტანციების ფარგლებში მიღწეული სიკეთის, სამართლიანობისა და მარადიული ნეტარების დაგვირგვინებაა ამქვეყნიური წუთისოფლის სასტიკი სატანჯველის, ცდომილების, დანაშაულისა და ამაოების სასონარკვეთილი მდგომარეობის

განცდის საზღაურად. არც ერთ ადამიანს არ შეუძლია თავი და-აღწიოს მისთვის საბედისნერო არჩევანის გაკეთების გარდაუვალ მოთხოვნას. სწორედ აյ არის უპირველესი პასუხისმგებლობა, ჯოჯოხეთის ალაყაფში შესაბიჯებელი უპირველესი ზღურბლი, სადაც ადამიანთა აბსოლუტური უმეტესობა ცდილობს ამ პასუხისმგებლობის ტვირთისაგან გაქცევას. მათ ჰგონიათ, რომ თუ სხვას გადაბარებენ არჩევანის გაკეთების უმძიმეს მისიას, ამით თავს დაიძვრენენ სატანჯველისაგან; თუმცა ისინი სასტიკად ცდებიან, რაკი თავისუფალი არჩევანის უფლების ნებაყოფლობითი დათმობა და სხვაზე გადაბარება, მაინც არჩევანის გაკეთებას გულისხმობს, რაც დიდი სინაულისთვის სრულიად საკმარისია; ხოლო სინდისი, რაოდენ პატარაც არ უნდა იყოს, ერთი შეხედვით, ყველაზე უსინდისო ადამიანის სულში მაინც იმდენია, რამდენიც მისი წილი ჯოჯოხეთისათვის სავსებით სამყოფია. როცა ადამიანი უარს ამბობს საკუთარ არჩევანზე და მაგივრად ირჩევს სხვისას, ანუ ირჩევს სხვის უფლებას თავის თავზე, ამით ის ფაქტობრივად უარს ამბობს არა საკუთარ არჩევანზე, არამედ ნებაყოფლობით თმობს თავისუფლებას და ხდება სხვისი მონა, თანაც ისე, რომ მან ეს არ იცის. მას უბრალოდ ემინია არჩევანის და ამის გამო ფიქრადაც არ მოსდის, თუ რისი დათმობა მოუწევს ამ უარყოფის სანაცვლოდ. რაკი უარყოფაც არჩევანია, იგი უძლურია გაექცეს მას, თუმცა ამას ვერ ახერხებს, რადგან უარყოფა დროებითია, ის ათასგზის მწვავედ დადგება უკვე მაშინ, როცა მარტოდმარტო დარჩება და სხვისი მეშვეობით თავს ვეღარ მოიტკუებს. რამდენიც არ უნდა ირბინოს, ბოლოს და ბოლოს მაინც მივაკრიტიკულ ზღვარზე, როცა იძულებული გახდება პირისპირ შეხვდეს თავის მიერ უარყოფილ არჩევანს და თვალებში ჩახედავს მას. ეს ყველაფერი დამწვარ-დათუთქულ თითს მოგვაგონებს, რომელსაც სანამ ცივ წყალში ყოფენ, ტკივილს იყუჩებენ, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს, როცა წყლიდან თითს ამოილებენ, ის იმაზე ბევრად უფრო ატკივდებათ, ვიდრე დაწვის მომენტში ტკიოდათ. მონბის ზნეობრივი ტვირთი, ყოველივეს გათვალისწინებით, თავისუფლების ტვირთზე ბევრად უფრო მსუბუქია, მაგრამ პიროვნულ ღირსებასა და თავმოყვარეობას მისი ტარება არ ძალუს, რადგან ის, რაც სულიერად მჩატეა, ფიზიკურად მძიმე

ჩანს და, პირიქით, ისე როგორც თავმომწონე ადამიანს ურჩევნია რომ, თავზე აგურები დაუწყონ და შორს გადააზიდინონ, ვიდრე ლაფი დასხან და იქვე შეურაცხყონ, დასცინონ. ამიტომაც მონობა არის სხეულის უტიფარი სიშიშვლით მიჩქმალულ – მიმაღლული შიშველი სულის სიწრფელე და უმანკოება, რომელიც მოულოდნელად მარტობაში ისევე სამარცხვინოდ გამომზეურდება უნუგეშმდ, როგორც განრისხებული მრევლის მიერ ანაფორაშემოფლეთილი დიაკვანი. მონობა, რომელიც ტანჯვისაგან გაქცევის წყურვილის დაუღვებელი მდგომარეობით განისაზღვრება, ჯოჯოხეთური ცეცხლის განელებით მისი მხურვალების უზომო გახანგძლივებას მოასწავებს. ალში შთანთქმა, რაკი მაინც გარდაუვალია, უმჯობესია მყისიერად მოხდეს, რათა ის, ვინც შთაინთქმება დაუყოვნებლივ ჯოჯოხეთურ ცეცხლში, თვითონ დაეპატრონება მას და ამ გზით გახდება სხვისი ჯოჯოხეთი; ის დაეპატრონება გულებს, დაიპყრობს და იბატონებს მათზე, გაახანგრძლივებს სხვათა ტანჯვის გარეგნულად მომხიბლავ ცერემონიალს და ამ გზით განიცდის თვისუფლების ეშხით მოგვრილ ნეტარებას. ამას აღწევს ადამიანთა შორის ყველაზე მამაცი, ვინც გადალახა სიკვდილის შიში. ამას აღწევს ადამიანთა შორის ყველაზე ბრძენი, ვინც ნებაყოფლობით სიგიურს გემო არაერთხელ გაუსინჯა, ამას აღწევს ადამიანთა შორის ყველაზე ჯანსაღი, ვინც უამრავი ჭირი, სატკივარი და ავადმყოფობა გამოიარა და, რაც მთავარია, ამას აღწევს ადამიანთა შორის ყველაზე უკეთესი, ვინც ჭეშმარიტად უწყის, რომ ყველა სხვაზე უარესია. დაახლოებით ამგვარად აღწერს დოსტოევსკი ვინმე ფრანგის თვალით ნანას უცნაურ ჯოჯოხეთს, „სადაც მეტლის აჩრდილი ჯაგრისის აჩრდილით ეტლის აჩრდილს წმენდა“ (იქვე, 42) რელიგიური სინანული მკვეთრად განსხვავდება ზნეობრივი განცდისაგან, რასაც სინდისის ქენჯნა ინვევს. რელიგიური სინანული არა მარტო არ ემთხვევა სინდისის ქენჯნას, არამედ შემოლებულია სწორედ მისგან თავის დასაღწევად. რწმენის არსიც ამაში მდგომარეობს: თუ არ გნამს, რომ გეპატიება და ხვედრი შეგიმსუბუქდება, მონანიებას აზრი არა აქვს. აქ თავისიბური დილემაა ღმერთთან მიმართებაში – ერთი მხრივ, ღმერთი, რომლის თვალიც შენს სულშია და არ გასვენებს, ეს არის სინდისი, და რამდენადაც შეეცდები

მას გაექცე, თუნდაც ღვთისმოშიშობის ძალით, იმდენად იშორებ მის თვალს, უბრალოდ რომ ვთქვათ, თვით მას, ანუ ღმერთს, რაშიც გეხმარება ღვთისმსახური. მეორე მხრივ, ღვთისმსახური, რომელიც კისრულობს შუამავლის ფუნქციას ღმერთთან, ფაქტობრივად შენი სულიდან მის განდევნას ცდილობს, ბევრჯერ საკმაოდ წარმატებითაც. ამიტომაც რიგ შემთხვევებში მისი შუამავლობა კაცისგან ღმერთის მოწყვეტას ემსახურება. თუ მიზანი განხორციელდა და კაცმა მოძღვარი-მოციქულის შემწეობით სინდისს თავი დაალწია, მაშინ მასში ღმერთი კვდება, რის მერეც ყოველივე ნებადართულია. დაახლოებით იგივე სცენაა ბერი ზოსიმეს შემთხვევაში, როდესაც მასთან აღსარების სათქმელად ქვრივი ქალბატონი მივიდა. იგი გამოუტყდა მას, რომ ბრალი მიუძლოდა მეუღლის სიკვდილში, რაზეც ბერისგან შემდეგი სიტყვები მოისმინა: „ნურაფრის გეშინია, არასოდეს შეგეშინდეს და ნუ ინაღვლება, ოღონდ მონანიება არ დაივინებოდა უფალი ყველაფერს მოგიტევებს. ისეთი ცოდვა არ არსებობს, რაც ჭეშმარიტ მომნანიებელს არ მიეტევება და ვერც ჩაიდენს ადამიანი ისეთ დიდ ცოდვას, ღვთის უსაზღვრო სიყვარული რომ ამონუროს. მუდმივად მოინანიება და ილოცე შიში კი განიგდე. გწამდეს, რომ უფალს ისე უყვარხარ, შენ რომ ვერ წარმოიდგენ, სწორედ შენივე ცოდვით და შენს ცოდვაში უყვარხარ. ერთ მონანიებულს მეტი სიხარული მიაქვს ცად, ვიდრე ათ მართალს, რომელთაც მონანიება არ ჭირდებათ. თუ ინანიებ, გიყვარს კიდეც და თუ გიყვარს, მაშასადამე, უკვე ღვთისა ხარ. სიყვარულით ყველაფერი მოგეტევება, ყველა დაიხსნება“ (...იქვე, 68) ბერი ზოსიმეს სახით გამოყვანილია თითქმის ყოველმხრივ უხინჯო, ზედმინევნით თანმიმდევრული ქრისტიანული თვითშეგნების მოძღვარი, რომელიც საოცრად ახერხებს ქრისტიანული ზნეობრივი მრწამსის შეთავსებას პავლე მოციქულისეული დოქტრინებით გაჯერებული დოგმატური საეკლესიო წესრიგისა და პრინციპების ალსრულებასთან, რაც რეალური ცხოვრების მწარე გამოცდილებაში სავსებით წარმოუდგენელია. თუმცა საბოლოოდ ისიც ვერ აღწევს ამ მიმართულებით სრულ პარმონიას და მაინც სერიოზულ წინააღმდეგობაში ვარდება ზნეობრივი განცდისა და რელიგიური სინანულის მწვავე დილემასთან ჭიდილში. აქვე მის უდიდეს შინაგან

სინმინდესა და სათნოებაზე დამოკიდებული პირადი პასუხისმგებლობის ძალით, განსაკუთრებულ შემთხვევებში, თავს უფლებას აძლევდა, დაერღვია აღსარების საიდუმლოება და სასულიერო პირთა გულისწყრომის მიუხედავად, ზნეობრივი განცდის სასარგებლოდ, სინდისის წინაშე გამართლების მოსურნეებს საჯარო აღსარებისაკენ მოუწოდებდა. ამგვარი საქციელი დაკავშირებული იყო არა მხოლოდ დოგმატური ნორმების მიმართ კომპრომისის გაუწევლობასთან, არამედ უდიდეს რისკთან, რაც ერთ-ერთ აღმსრულებელთან შეხვედრისას ბერს კინალამ სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. მანიც რაში გამოიხატება სინდისის ქენჯნა და რატომ თავისუფლდება ამ აუტანელი ტვირთისგან პიროვნება საჯარო აღიარების გზით? აღნიშნული პრობლემის კვლევა-ძიებას, შეიძლება ითქვას, რომ დოსტოევსკიმ უკლებლივ ყველა თავისი საწარმოები მიუძლვნა. სინდისის ქენჯნა, გარდა იმისა, რომ ჩადენილი დანაშაულით გამოწვეული სულიერი ტანჯვის უმძიმესი მდგომარეობაა, იმავდროულად იგი საკადრისი სასჯელის უპირობო მოთხოვნაა მისი მიღების მზადყოფნის მეტნაკლებობის მიუხედავად, რაც უკვე შურისძიების გრძნობასთან უშუალო კავშირში იმყოფება. იმ შემთხვევაში, როცა პიროვნება საკუთარ თავზე შურისძიებას ესწრაფვის, მზადაა შეეგებოს დამსახურებულ სასჯელს, ოლონდ ფიზიკური საზღაურით უნდა მოიხსნას სულიერი პასუხისმგებლობის ტვირთი, რასაც ერთგვარი გამოსყიდვის ფორმა ენიჭება. ამ შემთხვევაში აღსარება და მონანიება მნიშვნელოვან როლს არ თამაშობს, რადგან საკმარისია, დანაშაულის შეგრძნებით შეპყრობილი პირი რაიმე უბედურებას, ფათერაკს გადაეყაროს, იგი დარწმუნდება, რომ ღმერთმა მას საკადრისი მიუზღო, რითაც გარკვეულ კმაყოფილებასაც იგრძნობს. სხვა შემთხვევაში მისი მდგომარეობა კიდევ უფრო დამძიმდება, თუ საკუთარი დანაშაულისა და მისი წილი საზღაურის შეფარდებაში პროპორციულ ზომას ვერ განსაზღვრავს. ჩადენილი დანაშაულის აღმატებული ხარისხი მას აფიქრებინებს, რომ სასჯელი საკმარისი არა და უარესი უბედურება ჯერ კიდევ წინაა. ამიტომაც ის აღრაა მზად დიდი უბედურების ასატანდ და აქ უკვე აღსარება-მონანიების ხასიათზე დგება, რათა პატიება ითხოვოს უფლისგან, რათა როგორმე სასჯელისგან თავი დაალ-

წიოს. წინა შემთხვევის მსგავსად, დანაშაულის გრძნობით შეპყრობილი პირი ცდილობს როგორმე გამოისყიდოს თავისი საქციელი და მოისვენოს, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ დანაშაულის საზღაური რაც შეიძლება ნაკლები იყოს. აი, სწორედ ამ ტვირთის შემსუბუქებისათვის სჭირდება მას მოძღვარი, მოციქული, მუამავალი, ვინც ღმერთთან საქმეს მოუგვარებს და ტანჯვისგან გამოიხსნის. ეს გახლავთ არსი მთელი სინანულისა, რომელიც ხშირად იკურნება ალსარების გზით და ხშირად იმდენად „კარგად“, რომ მორიგი დანაშაულებრივი ქმედების მთელი სერიაც კი მოჰყვება მას, იმ გაგებით, რომ ჩადენილ ცოდვებზე უფრო სერიოზული და ანგარიშგასასწევი, დოგმატური სწავლების მიხედვით, ალსარება და მონანიებაა, რაც საიდუმლოდ უნდა იქნეს შენახული და დაცული მოძღვრის მიერ. ასე, რომ აღნიშნული შემთხვევებისას სინდისის ქენჯნას, მართალია, გააჩნია გარკვეული ზნეობრივი საწყისი პიროვნების სულიერ განცდებში, თუმცა ალსარება-მონანიების დოგმატური წესის წყალობით, ის არა მარტო ვერ ინარჩუნებს ზნეობრივი წარმომავლობის თავისებურებას, არამედ ზნეობისადმი აშკარა საპირისპირო ხასიათს იძენს, რასაც არც თუ იშვიათად მოსდევს მორიგი დანაშაულების ჩადენა და ცოდვათა გახშირება.

ის, თუ რა განაპირობებს სინდისის ქენჯნის ზნეობრივი საწყისის განვითარებას და როგორია მისი უანგარო, წრფელი გამოხატულება, არაჩვეულებრივადაა გამოხატული დოსტოევსკის-თან არა ერთ ნაწარმოებში, მაგრამ თავისი დრამატული სიმძაფრით შეუდარებელია რამდენიმე ეპიზოდი „ძმები კარამაზოვებიდან“. ერთი, რომელიც თვითონ ბერ ზოსიმეს გადახდა, რამაც ძირფესვიანად შეცვალა მისი ცხოვრება, იყო ის, რომ სამხედრო კარიერა, ახალგაზრდა დარდიმანდი, ამაყი ყმაწვილისა, ვისაც დუელში ჰყავდა გამოწვეული ყოფილი სატრფოს მეულლე, მიატოვა და ბერის მოსასხამით შეიმოსა. ეს მასში გამოიწვია სრულიად მოულოდნელად აღძრულმა დანაშაულის გამძაფრებულმა განცდამ, რასაც წინ უძლოდა სრულიად უმიზეზო რისხვის ნიადაგზე გამოვლენილი სისასტიკე საკუთარი მსახურის მიმართ. მისი უეცარი ცვლილება დასაწყისში ყველასათვის გაუგებარი აღმოჩნდა. ბევრმა დუელის წინაშე სიმხდალედ აღიქვა ის, რომ

მან მეტოქეს არ ესროლა და რევოლუცირი გადააგდო, თუმცა გაკვირვება გამოიწვია მისმა სიმშვიდემ მეტოქის გასროლის მომენტში, რასაც მისი მხრიდან საპასუხო გასროლის ნაცვლად ჰატიების თხოვნა მოჰყვა. ცხარე ცრემლით ითხოვდა იგი ჰატიებას თავისი ნაცემი მსახურისგანაც, რომელიც ასევე გაოგნებული იყო მისი უცნაური საქციელით. გარშემომყოფი ადამიანები, კადრის ოფიციები, ახლობლები, ყოფილი მონინააღმდეგენი და სხვები გაგებით მოეკიდნენ მის გადაწყვეტილებას. უფრო მეტიც, ამ ამბავმა მათზე საოცარი კეთილისმყოფელი, მორალური ზეგავლენა მოახდინა. ყველას სჯეროდა, რომ ამათში თვით უფლის ხელი ერია. თავის მხრივ, სოციალური სიმპათია ამაღლებულ გრძნობას ანიჭებდა ბერად შემდგარი ახალგაზრდის სულიერებას, კმაყოფილებით და ნეტარებით აღავსებდა მას. მსგავს სიტუაციებში სინდისის ქენჯნა გადაიზრდება სულიერ სიმშვიდესა და შინაგან ჰარმონიაში. საღი, ბრძნული აზრები ერთიანად აღავსებს და ანესრიგებს ლვთაებრივი სხივით გაცისკროვნებულ გონებას. ყველაფერ ამას განამტკიცებს და ამთლიანებს ჭეშმარიტი რწმენა, რომელიც იოლად სძლევს სკეპტიკური ცნობიერებისგან მომდინარე უნდობლობისა და ყოყმანის მიზეზს. ეს ის რწმენაა, რაც იბადება საზოგადოებრივი ანგარიშვალდებულების წინაშე აღიარებული უფლება-მოვალეობის წესის მიმართ გადაჭარბებული პასუხისმგებლობით; სწორედ ამ გზით აღწევს ინდივიდუალურ თავისუფლებას პიროვნული მსოფლმხედველობის განსაკუთრებულობაში ზოგადსაკაცობრიო სიკეთის იდეალის ინტუიციური ჭვრეტით და ეს არა მარტო რაციონალური ფიქრის ნაყოფია, არამედ კიდევ რაღაც უცნაური, მისტიკური, თავისი მიუწვდომელი იდუმალებითა და გრანდიოზულობით. ზემოგანხილული სინდისის ქენჯნის ფორმები, რომლებიც მოკლებულია საჯარო აღიარების შინაგან მზადყოფნას, ღებულობს ზნეობის საწინააღმდეგო ტენდენციას, რითაც მოხერხებულად აფარებს თავს სინაულის რელიგიურ კორელაციას და თავიანთი მონური თვითშეგნების მხარდაჭერის კანონიკური სანქციით, კეთილგონივრული ქცევის ფალსიფიკაციის ნაირსახეობას განეკუთვნება. ზნეობრივი განცდის უშუალო კავშირი შურისძიების გრძნობასთან ცალსახად იკვეთება არა მხოლოდ საკუთარი დანაშაულის საზღაულის

რის გამოხატულებაში, არამედ ჩვენს მიმართ ჩადენილ სხვის და-
ნაშაულთან შეურიგებლობასა და სამაგიეროს გადახდის დაუო-
კებელ მისწრაფებაში. ამიტომაც აღნიშნული ეპიზოდები დოს-
ტოვსკის ნაწარმოებებში მეტად მძაფრ ინტერესს აღძრავს ფსი-
ქოლოგიური თვალსაზრისითაც. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყ-
ვანოთ ერთ-ერთი სცენა „ძმები კარამაზოვებიდან“, როცა ამხა-
ნაგების მიერ ათვალისწინებულმა, ნაცემმა ბავშვმა მის დასახმა-
რებლად მისულ ალექსეი კარამაზოვს თითზე ისე მწარედ უკბინა,
რომ ღრმა ჭრილობა მიაყენა. გაოგნებულმა ალექსეიმ, როგორც
ქრისტიანულ მორალს ეკადრებოდა, იმგვარი სულგრძელობით
და მოთმინებით აიტანა ეს და თან შეუდგა კვლევა-ძიებას, თუ რა
მიზეზით იყო გამოწვეული ბავშვის აგრესია. მას შერე, რაც მისი
ძმის, დიმიტრი კარამაზოვის ყოფილი საცოლისაგან გადმოცემუ-
ლი სილიდური თანხით ესტუმრა რომელილაც გალატაკებულ
ოჯახს, აღმოჩნდა, რომ ის უცნაური ბავშვი იმ კაცის ვაჟი ყოფი-
ლა, ვინც დაუნდობლად სცემა და შეურაცხყო მისმა ძმამ, დიმიტ-
რიმ, ბავშვმა კი, ვის თვალწინაც მოხდა მისი მამის დამცირება,
ძალზე ავადმყოფური ტკივილით აღიქვა ეს ყველაფერი და შური
ამ ფორმით იძია ალექსეიზე. ალექსეიმ მიუხედავად საკუთარი
უბრალოებისა, მაინც გაიზიარა ზნეობრივი პასუხისმგებლობის
დიდი ტკირთი მისი ძმის მიერ ჩადენილი საქციელის გამო; მას
არა მარტო მცირედი წყენაც არ გაუვლია გულში, არამედ თვი-
თონაც დამნაშავედ გრძნობდა თავს, ამიტომაც მოკრძალებით
იხდიდა ბოდიშს დაზარალებულის წინაშე და ბავშვის სიპრალუ-
ლით იტანჯებოდა. ერთადერთი ნუგეში, რაც მას ამ საშინელები-
დან დაიხსნიდა, იყო ის ფული, რაც მას უნდა გადაეცა აღნიშნუ-
ლი პირისთვის, რომელიც ერთთავად ატანილი ჰყავდა შურისძიე-
ბის გრძნობას გადატანილი დამცირების გამო. როგორც მისი
ნათევამიდან გაირკვა, მან უარი თქვა დუელში გამოეწვია დიმიტ-
რი კარამაზოვი იმ მოტივით, რომ გამარჯვების შანსი არ ჰქონდა
და ისედაც ღარიბ-ღატაკ ოჯახს დაობლების შემთხვევაში უიმე-
დოდ განირავდა. მეორეს მხრივ, მტრის მიმართ პასუხის გაუცემ-
ლობა საზოგადოებამ სილაჩრედ ჩაუთვალა, რაც ერთი ორად მა-
ტებდა აღმტფოთებას მის შურისმგებლურ გრძნობას. ალექსეი კა-
რამაზოვის კეთილშობილებით გულის მოლბობას თან დაერთო

იმოდენა თანხის გადაცემაც, რასაც მყისიერად შეეძლო მთელი ოჯახის ამოყვანა უკიდურესი გაჭირვებისაგან. დაზარალებული თვალსა და ყურს არ უჯერებდა. სავსებით მოსალოდნელი იყო, რომ მას მთელი არსებით გამოქატა სიხარული ამის გამო, თუმცა რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, თვითონ იმდენად შერცხვა იმ სიხარულის, რომ შინაგანი სინდისის ქენჯნის ზნეობრივი განცდის ძალისხმევით, კატეგორიული უარი განაცხადა და ხელში აღებული კუპიურები ფეხქვეშ გათელა. მართალია, შურისძიების ცეცხლი მასში მნიშვნელოვნად განელდა ალექსეის დიდსულოვნების გამო, თუმცა იგივე ალექსეის წინაშე დაუფლებულმა სირცხვილმა, გამომდინარე სინდისის და პიროვნული ლირსების დაცვის ზნეობრივი ინსტინქტიდან, მას აღუკვეთა დამსახურებულად კუთვნილი ჯილდოს მიღების უფლება. ამით აშკარა ხდება, რომ სინდისის ქენჯნისგან თავის დაღწევა შეუძლებელია სხვა ადამიანთა მონაწილეობისა და დახმარების გარეშე. ვინაიდან მორალური კმაყოფილებისა და გამარჯვების განცდა, რამაც უნდა ჩაანაცვლოს შურისმგებლური სინდისის ქენჯნა, მიიღწევა პიროვნული ლირსების რეაბილიტაციის მეშვეობით, რისი ნებსით თუ უნებლიერ მოწმეობის ვალდებულება აუცილებლად ვიღაც სხვამ უნდა იკისროს. ეს ვიღაც კი, ამ შემთხვევაში, ალექსეი კარამაზოვი იყო, რომელმაც მეტად გონივრული გადაწყვეტილება მიიღო, დასვრილ-დაჭმულნილი ფულის წესრიგში მოყვანის მერე, ხელსაყრელი მომენტის დადგომისთანავე, მისი ხელახალი შეთვაზებისა, რაზეც დაბარებული უარს უკვე აღარ იტყოდა, რაკი მისი პიროვნული ლირსება უკვე რეაბილიტირებული გახდდათ. თავისი დრამატული სიმძაფრით გამოირჩევა კიდევ ერთი შემთხვევა ახალგაზრდა ბერ ზოსიმესთან მიმართებაში. როდესაც ერთ-ერთმა შეძლებულმა ჩინოვნიკმა მის წინაშე აღიარა წარსულში ჩადენილი მკვლელობა საკუთარი შეყვარებულისა, რომელიც მოკვლის მერე გაძარცვა, არა იმიტომ, რომ მას ფული ან ძვირფასეული სჭირდებოდა, არამედ კვალის მოხერხებული დაფარვის მიზნით. მან ძალიან კარგად იცოდა, რომ მოკლულ ქალბატონს ჰყავდა მსახური, რომელიც არაერთგზის იყო მხილებული არც თუ ისე წვრილმან ქურდობაში, რის გამოც კიდეც დაითხოვეს სამსახურიდან. ვინაიდან, ეჭვს სწორედ მასზე მიიტანდნენ

და თავში აზრად არავის მოუვიდოდა სხვა ვერსია. მართლაც ყველაფერი ისე მოხდა, როგორც ფიქრობდა: მის ნაცვლად სხვა აღმოჩნდა ციხეში და იგი მანამ გარდაიცვალა, სანამ რაიმეს მიუსჯიდნენ, სწორედ ამის მერე დაიწყო მისი არნახული შინაგანი ტანჯვა, რა არ იღონა მისგან თავდასალწევად, ოჯახიც კი შექმნა, რათა გარკვეული ვალდებულებები დახმარებოდა ამაში, მაგრამ ვერაფერმა უშველა. მას მერე, რაც ბერი ზოსიმეს წინაშე აღიარა ჩადენილი დანამაული, კიდევ უფრო საშინელი დილემის წინაშე აღმოჩნდა. საქმე ის იყო, რომ ბერმა მას, როგორც მოსალოდნელი იყო, ურჩია საჯარო აღიარება, რისთვისაც ის წარმოუდგენლად მოუმზადებელი აღმოჩნდა, რამეთუ საჯარო აღიარება უკვე არა მარტო მის მკვლელობაში მხილებას უდრიდა, არამედ ოჯახის რეპუტაციაც ილახებოდა მთელი საზოგადოების წინაშე. რაკი ამ ნაბიჯზე წასვლა არ შეეძლო, ამდენად სანახებელი გაუხდა ისიც, რომ მან ვიღაცასთან ყველაფერი აღიარა და ამიერიდან გაჩნდა უნებლიერი მოწმეც, რომელიც, მართალია, მას არ დააბეჭდებდა, თუმცა მისი მოწმეობა მაინც აუტანელი ხდებოდა უკვე მოსალოდნელი სირცხვილის გამო, თავისი უპრინციპობისა და სიმხდალის გამოაშეკარავებით. ყოველივე ამან მასში აღძრა მორიგი მკვლელობის განზრახვა – მას უნდა მოეცილებინა ეს უნებლიერი მოწმე, მაგრამ აქ თითქოს საქმეში უფალი ჩაერია და ბოლო მომენტში მკვლელობაზე უარი თქვა. ამაშიც გულწრფელად გამოუტყდა ბერს და მტკიცე გადაწყვეტილება მიიღო – აღიარა დანაშაული საჯაროდ, ამასთანავე დამაჯერებლობისთვის ნივთმტკიცებულებებიც წარმოადგინა. გასაოცარი ის გახლდათ, რომ ყველაფრის მიუხედავად, მაინც არ დაუჯერეს მას, გიუად ჩათვალეს და მომხდარი ზერელედ შეაფასეს ისე, რომ თვით საზოგადოებაც კი არ აღმოჩნდა მზად თვალი გაესწორებინა მწარე სიმართლისათვის, რადგანაც მათ ურჩევნოდათ ისევ იმას დაბრალებოდა ყველაფერი, ვისაც დაბრალდა, ახალი სენსაცია კი არავის სჭირდებოდა: არც სახელმწიფო თანამდებობის პასუხისმგებელ პირებს და არც მათ მიერ მართულ საზოგადოებას, რადგანაც არც სახელმწიფოს და არც საზოგადოებას არასოდეს არსურს აღიაროს საკუთარი შეცდომა, რამეთუ მათ, პიროვნებისგან განსხვავებით, სინდისი საერთოდ არ გააჩნიათ, ხოლო რასაც

სინდისი არა აქვს, მას ის არც შეეანუხებს. უკვე მივადექით იმ ფინალურ კვანძს რელიგიური სინაზულისა და ზნეობრივი პასუხისმგებლობის კონფლიქტის დახლართულ გორგალში, რაც ყველაზე რელიგიურად ვლინდება ივნე კარამაზოვის მიერ შეთხზული ნარმოდგენის – „დიდი ინკვიზიტორის“ ფონზე. მანამ, ვიდრე ამბის მოყოლას შეუდგებოდა, მან ალექსეი კარამაზოვს, როგორც თანამიმდევრულ ღვთისმოშისა და მორწმუნებს, ასეთი რამ უთხრა თუკი ყველაფერი ღვთაებრივ ჰარმონიაში სუფევს, თუკი ყოველივეს კეთილი აღსასრული ექნება მარადისობის კანონზომიერ განჩინებაში, რის მიმართაც ნებისმიერი ტანჯვა, როგორც ამქვეყნიური, ისე იმქვეყნიური, მისგან მიმდინარე აუნერელი სისასტიკითა და ბოროტებით უნდა განვიხილოთ ისე, რომ ის არის რაღაც საფეხური, აუცილებელი შემადგენელი ატრიბუტი, ან თუნდაც რეალური საშუალება ყველაზე უფრო ნათელი და ამაღლებული მიზნის მისაღწევად, მაშინ გამოდის რომ ღმერთი ამას შეგნებულად უშვებს და არავინ და არაფერი ებრალება, რაკიდა ამით დიდ ჰარმონიას ამკვიდრებს. აღნიშნულის გათვალისწინებით ეს იმას ხომ არ ნიშნავს რომ ბოროტი ქცევა ისეთივე სავალდებულო და აუცილებელ ვითარების, ჰარმონიისათვის საგანგებო მომზადების ეტაპია, რათა საბოლოოდ ყველამ შვებით ამოისუნთქოს და ურთიერთ სიყვარულით განიმსჭვალონ? – პასუხი კითხვაზე არ არსებობდა, უფრო მეტიც, ამ ლოგიკიდან ისიც კი გამოდის, რომ შვილის მკვლელობით გამწარებულმა დედამ დიადი ჰარმონიის აღფრთოვანებული მოლოდინის გამო, არა მარტო აპატიოს და მოუტევოს საკუთარი შვილის მკვლელ მემამულეს, რომელმაც პატარა ბავშვი, უბრალო ცელქობისათვის, დედის თვალინ ქოფაკებს დააგლეჯინა, არამედ განსაკუთრებული ღვთიური სიყვარულით და მადლიერებით განიმსჭვალოს მის მიმართ. ამ საჭირობოროტო კითხვას ღრმადმორნმუნე ალექსეი კარამაზოვმა სავსებით გამართლებულად უარყოფითი პასუხი გასცა, რაც უკვე ნიშნავდა იმას, რომ ე.ნ. ღვთაებრივი ჰარმონია ან აბსურდული ცდომილება გახლდათ, ან სულაც არ ჰგავდა ყოვლადკეთილი ღმერთის სამართლიანი მიზნის ასრულებას. „სამყაროსეული მთელი ცოდნა იმ პატარა ბავშვის „ღვთისთვის“ დაღვრილ ერთ ცრემლადაც არ ღირს... ძალიან ძვირად დაგვიფასეს

ღვთაებრივი ჰარმონია, იქ შესასვლელი ბილეთის ფასს ჩვენი ჯიბე ვერ გაწვდება... ჩემი საბრალო მიწიერი, ევკლიდესეული ტვინით მხოლოდ ის მესმის და ვიცი, რომ ტანჯვა არსებობს, დამნაშავე კი არავინაა, რომ ყველაფერი ერთიმეორისგან გამომდინარეობს პირდაპირ და უბრალოდ, რომ ყველაფერი მიედინება და წონასწორდება“ იქვე(318)

„დიდი ინკვიზიტორის“ ამბავი მოგვითხრობს მე-16 ს. ესპანეთის კათოლიკური ეკლესიის დამთრგუნველ სისასტიკესა და ძალმომრეობაზე, რასაც უდრტვინველი მორჩილებით თავს უხრიდა მაშინდელი საზოგადოება. დღე ისე არ ჩაივლიდა, რომ ვინმე ერეტიკოსობის ბრალდებით კოცონზე არ დაეწვათ. ჰაერში გოგირდის სუნი ტრიალებდა და მასა გარინდებული იდგა ახალი მსხვერპლის მოლოდინში. სწორედ ასეთ ვითარებაში მოევლინათ უფალი და მაცხოვარი ჩვენი იესო ქრისტე. ხალხმა შეიცნო იგი, ვინც კვლავინდებურად კურნავდა ავადმყოფებსა და დავრდომილებს. ისევე, როგორც თავის დროზე მკვდრეთით ალადგინა ლაზარე, ახლაც გაუცოცხლა მგლოვიარე ოჯახს გარდაცვლილი გოგონა. ბედნიერი ხალხი სიხარულმა მოიცვა და მას დიდებით ამკობდა, მაგრამ ყველანი ერთბაშად გაშეშდნენ და გახევდნენ, როცა ტაძრიდან გამოვიდა კუშტი და მრისხანე დიდი ინკვიზიტორი. ხალხმა უმალვე მაცხოვარს ზურგი შეაქცია და მის წინაშე პირქვე დაემხო. ინკვიზიტორის ბრძანებით იესო შეიპყრეს და დილეგში გამოამზყვდის, სადაც გვიან ლამით მას მიაკითხა დიდმა ინკვიზიტორმა, გაიმართა მათ შორის საუბარი, რაც მონოლოგის ხასიათს უფრო ატარებდა, ვიდრე დიალოგისა, რადგანაც იესო უსიტყვოდ უსმენდა მას. დიდმა ინკვიზიტორმა წამოჭრა სამი საჭირობოროტო პრობლემური კითხვა, რომლის არსის განმარტებას იმაზე მეტი აზრი და მნიშვნელობა არ ექნებოდა, ვიდრე თვით პრობლემაში ნაგულისხმევ ბრალდებას უფლის მისამართით. პირველი პრობლემა მდგომარეობს სიმშვიდის წართმევაში, რითაც უფალი ადამიანებში ნერგავს მოუსვენრობას, ძრწოლას და შიშს გაურკვეველი მომავლისა და გარდაუალი უბედურების მოლოდინის გამო. სწორედ ამის გათვალისწინებით შემოილეს მიწიერი ძალაუფლებით აღჭურვილმა „სულიერმა მამებმა“ აბსურდული რჩმენა იმქვეყნიური სამოთხის საამურ ყოფაზე, რასაც

აუცილებლად თან უნდა ახლდეს საკუთარი ცოდვების საფუძველზე დამყარებული სასჯელის შიში ზეციური სამსჯავროს წინაშე, იქ, სადაც სავალდებულო წესებისადმი დაუმორჩილებლობა ჯოვანების სატანჯველს ირგუნებს წილად. აი, ერთი ეფექტური ხერხი, რითაც „სულიერი მამები“ იცავენ ადამიანთა მასებს ღვთით მოვლენილი განსაცდელისაგან. ამიტომაც იმსახურებენ ისინი ხალხისაგან უფლის სახელით უფალზე უფრო ბევრად მეტ კრძალვას, მორჩილებას და პატივისცემას. მეორე პრობლემა არის პური არსობისა, რომელიც უფალმა უხვად არ მოუბნია ადამიანთა მოდგმას, რათა არ გამოლეოდათ ჭირ-ვარამი, სატკივარი და საზრუნვა. აქაც მიწიერი ძალაუფლების მატარებელი „სულიერი მამები“ გონივრულად აწესრიგებენ საქმეს იმით, რომ საჭიროებისამებრ რაციონალურად ანანილებენ პურის შეზღუდულ მარაგს, რათა თავი დაიზღვიონ შფოთისა და არეულობისაგან. მორჩილს, დამჯერესა და ე.წ. ჭკვიანს ურჩისა და გაუგონარზე უფრო მეტი ულუფა შეხვდება. „ხედავ ამ ქვებს მოტვლებილ, გავარვარებულ უდაბნოში? აქციე პურად და კაცობრიობა ფარასავით უკან გამოგყვება, მადლიერი და მორჩილი, თუმცა კი მუდმივად მოცახცახე, რომ შენს ხელს წაართმევ და ისინიც პურის გარეშე დარჩებიან. მაგრამ შენ ადამიანისათვის თავისუფლების წართმევა არ ისურვე და უარყავი ეს წინადადება, რამეთუ რაღაა თავისუფლება, თუკი მორჩილება პურითაა ნაყიდი და უპასუხე, რომ ადამიანი მხოლოდ პურით არ ცხონდება, მაგრამ ის თუ იცი, რომ სწორედ ამ უბრალო მიწიერი პურისთვის აღსდგება შენს წინააღმდეგ, სული მიწიერებისა შეგერკინება და დაგამარცხებს კიდეც.“ (იქვე, 331). ესეც მეორე გზა – ადამიანთა მასებზე ზრუნვა-პატრიონობისა, რითაც ხალხს უნარჩუნდება იმედი მომავლისა და იმავდროულად ერთიორად უცხოველდება ქანცგანწყვეტილი შრომის მოთხოვნილებაც. ამით აიხსნება კიდევ ერთი მიზეზი, თუ რატომ ექვემდებარებიან ხალხთა მასები უფლის სახელით უფალზე უფრო მეტად „სულიერი მამების“ ძალაუფლებას. მესამე პრობლემა კი თავისუფალი „არჩევანის“ ძიებაში გამოიხატება. თავისუფალი „არჩევანის“ მეშვეობით უფალმა სინდის დააკისრა უზარმაზარი პასუხისმგებლობის ტვირთი, რასაც უძლური უმრავლესობა ადამიანებისა სასონარკვეთილებამდე მიჰყავს. „სუ-

ლიერი მამები“, რომლებმაც კარგად უწყიან მათი გაუსაძლისი ტანჯვა აღნიშნული ტვირთის გამო, მზად არიან ერთბაშად გაა-თავისუფლონ ისინი სინდისისაგან, რასაც ოსტატურად ახერხე-ბენ უფლის სახელით წარმოთქმულ აღსარება—მონანიების მეშვე-ობით, აღსარების გზით შემსუბუქებული და ნუგეშცემული მრევ-ლი საიმედოდ ემალება უფალს დვთისმსახურის ანაფორის ქვეშ კალთებში, როგორც წინილა კრუხს ბუმბულში. ასე ხორციელდე-ბა უფლის სახელით უფლის განდევნა აღმსარებლის სულიდან ეკლესიური შუამავლობის მეოხებით. ესეც გახლავთ ნაღდი მოწ-მობა და საბუთი „სულიერ მამათა“ აღმატებული უფლებებისა მთელ საზოგადოებაზე, რაც უფლისთვის მიუღწეველია. „იმის ნაცვლად, რომ თავისუფლებას დაპატრონებული, შენ მას თავი-სუფლება გაუზარდე. ნუთუ დაგავიწყდა, რომ ადამიანს სიმშვიდე და იქნებ სიკვდილიც ურჩევნია კეთილსა და ბოროტს შორის თა-ვისუფალი არჩევანის გამოტანის შესაძლებლობას“ (იქვე, 334).

დიდი ინკვიზიტორი ასახელებს სამ ძალას, რომელსაც შე-უძლია „უნებისყოფო მოჯანყეთა“ სინდისი სამარადუამოდ დაა-მარცხოს და დაპყროს, ეს ძალებია: სასწაული, საიდუმლოება და ავტორიტეტი, ის, რაც იესომ თავისი პირადი ცხოვრების მაგალი-თით უარყო და ის, რაზეც შემდეგში დაფუძნდა მისი სახელით ეკ-ლესის მთელი ძალაუფლება. ასე დასრულდა საუბარი „დიდ ინ-კვიზიტორსა“ და იესოს შორის, სადაც იესოს დუმილი და ამბორი გაცილებით უფრო მრავლისმეტყველი ჭეშმარიტების გაგებას ნიშნავდა, ვიდრე ხმამაღალი ქადაგების პირობებში. ამიტომაც იყო რომ მაცხოვარი მშვიდად გაეცალა კაცობრიობის შიშისა და უმაღლერობის ფარსს, რასაც ვითომ სინამდვილე ჰქვია მიწიერი სულსწრაფობისა და უსუსურობის ენაზე.

დოსტოევსკის ლრმა ფილოსოფიური აზროვნების ჭრილში გამოიკვეთა მთელი შემდგომი პერიოდის დასავლური მსოფ-ლმხედველობრივი ტენდენციები და ორიენტირები სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ეგზისტენციალიზმის სახით. დოსტოევსკის შთამბეჭდავი შეხედულებები, პრობლემური დასკვნები და თეზი-სები ასახულ იქნა ისეთი ცნობილი ფილოსოფოსების ავტორიტე-ტულ შრომებში, როგორებიც იყვნენ ნ. ბერდიაევი, შესტოვი, ნიკ-შე, კირკეგორი, ჰაიდეგერი, სარტრი, კამიუ, ხოსე ორტეგა ი გასე-

ტი და სხვები. ისინი სრულებითაც არ აჭარბებენ მისი დამსახურების შეფასებაში, როდესაც თ. დოსტოევსკის საკუთარ იდეურ წინამორბედად მიიჩნევენ.

BADRI PORCHKHDZE MARINE SIRBILADZE

**THE CONFLICT BETWEEN THE RELIGIOUS REGRET
AND MORAL RESPONSIBILITY**
ABSTRACT

F.Dostoevsky's creation presents a dispositional expression of tempests sprung up in the depth of global changes of contrastive appearances, expression of current processes held in social-political reality in the whole Europe and Russia during the middle period of 19-th century and the following period too.

Dostoevsky's impressionable appearances, problematical conclusions and theses were reflected in the authoritative works of such well-known philosophers as Berdiaev, Shestov, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Camus, Jose Ortega y Gasset and others.

These philosophers didn't utterly exaggerate estimating Dostoevsky's desert while consider him to be their idealogical ancestor.

ლიტერატურა

1. Достоевский Ф.М., Письмо, т.2, М., 1930
2. დოსტოევსკი თ, მკვდარი სახლის ჩანაწერები, თბ., 1972
3. დოსტოევსკი თ, დანაშაული და სასჯელი, თბ., 1984
4. Достоевский Ф.М Полн. собр. худож. произведений т.12., М., 1929
5. დოსტოევსკი თეოდორ, ძმები კარამაზოვები, თბ. 2011 ტ. I.
6. Шестов Л., Достоевский и Ницше (философия трагедии) 2 изд. СПБ 1909

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განცოდებას.

**სოციალური და პოლიტიკური
ფილოსოფია**

**SOCIAL AND POLITICAL
PHILOSOPHY**



ნინო თომაშვილი

ნინო თომაშვილი — ფილოსოფიის დოქტორი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებზე; იკვლევს კარლ პოპერის გნოსეოლოგიურ კონცეფციას, ლოგიკის პრობლემებს. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ფილოსოფიის ზემოაღნიშნულ დარგებში

გნოსეოლოგიური ტოლერაციონა რაციონალურ დისკუსიაში

აზრთა სხვადასხვაობას მივყავართ ბრძოლასთან და ძალადობას-თან, მაგრამ აზრთა სხვადასხვაობას შეუძლია მიგვიყვანოს დისკუსიასთანაც და ამით ურთიერთერთიტიკასთან, რასაც გადამხყვეტი მნიშვნელობა აქვს... ადამიანთა მშვიდობიანი თანაარსებობისათვის.

კარლ პოპერი

ადამიანთა მშვიდობიანი თანაარსებობა კაცობრიობის მარადიული იდეალია. ორი რამ არის აუცილებელი ამ მიზნის მისაღწევად: მოყვასის სიყვარული და აქტიური გონება, რომელიც მუდმივად ეძებს მეორე ადამიანთან უკონფლიქტო ურთიერთობისა და თანაცხოვრების მეთოდებს. შემწყნარებლობის ანუ ტოლერანტობის კულტურა ერთ-ერთი ასეთი მეთოდია. იგი, უპირველეს ყოვლისა, ნებისმიერი ადამიანისაგან სხვისი არსებობისა და ამ სხვასთან მშვიდობიანი თანაარსებობის აღიარებაა. ჭეშმარიტი ქრისტიანი შემწყნარებელი ადამიანია. „გიყვარდეს მტერი შენი” სწორედ ასეთად ყოფნის მოთხოვნაა. ცნობილია, რომ ადამიანთა თანასწორუფლებიანობის მომხრენი „მე”-ს და „შენ”-ს თანაბარ ღირებულებად განიხილავენ და თითოეული ადამიანის მოვალეობად თვლიან, საკუთარი ინტერესების, სიმპათიებისა და ანტიპათიების მიუხედავად, სხვა ადამიანის უფლებათა აღიარებას. ტოლერანტობა არის ადამიანის უნარი განსხვავებულთან თანაცხოვრების, ინდივიდუალურ თუ სახელმწიფო დონეზე სხვისი უფლებების გათვალისწი-

ნება, სხვა (განსხვავებული) შეიძლება იყოს თვალსაზრისი, იდეოლოგია, რელიგია, კულტურა, ეთნოსი, ერი, რასა და ა.შ. ადამიანთა აღზრდა ტოლერანტობის სულისკვეთებით ნიშნავს მათში სხვათა პატივისცემის, სოლიდარობის, თანაგრძნობის, თანამონანილეობის თვისებების აღზრდას, სხვადასხვა კულტურულსა და სოციალურ კონტექსტებში კაცობრიობის არსებობის მრავალფეროვნების აღიარების უნარის გამომუშავებას.

ტოლერანტობის გამოვლენის სხვადასხვა ფორმათა-გან ჩვენთვის საინტერესოა გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ნებისმიერი ადამიანი-სათვის მისაღები თვალსაზრისების გვერდით განსხვავებული იდეებისა და თვალსაზრისების არსებობის უფლების აღიარებაა. გნოსეოლოგიური ტოლერანტობის მთავარი მოთხოვნაა ის, რომ ადამიანის მიერ არ იქნეს უარყოფილი თვალსაზრისი მხოლოდ იმის გამო, რომ ის განსხვავებულია. ამისათვის უნდა არსებობდეს შესაბამისი არგუმენტი. გნოსეოლოგიური ტოლერანტობის გამოვლენის ერთ-ერთი სფეროა ადამიანთა ინტელექტუალური ურთიერთობა, რომლის გავრცელებული ფორმაა კამათი, კონკრეტულად კი მისი უმაღლესი სახე — რაციონალური დისკუსია. მისი მიზანი სათანადო არგუმენტაციით შემოთავაზებული განსხვავებული იდეების ურთიერთგაცვლის ფონზე ჭეშმარიტების დადგენაა. ასეთი დისკუსია მოითხოვს მონაწილეთაგან კამათის პროცესში არ დაკარგონ, შეინარჩუნონ ემოციური ზომიერება, იხელმძღვანელონ მხოლოდ გონებით და აზრის ლოგიკური განვითარებით დაარწმუნონ საპირისპირო თვალსაზრისის დამცველნი საკუთარ დებულებათა ჭეშმარიტებაში. არა ემოციაზე დამყარებული რიტორიკით, არამედ რაციონალური და თანმიმდევრული აზროვნებით მოიპოვონ უპირატესობა სხვა შეხედულებების მქონე მოპაექრეებზე. გონებისა და გრძნობის ზომიერი შეთანხმება თითოეულ ადამიანს, საზოგადოებას, ერსა თუ ხალხს ჭეშმარიტებისაკენ სვლას უადვილებს.

ემოციურად გაუწონასწორებელი და რაციონალურ არგუმენტაციას მოკლებული მრავალი პოლიტიკური, რელიგიური, მეცნიერული თუ სხვა სახის დისკუსია გამხდარა ზოგადად ადამიანთა და, კერძოდ, ქართველთა შორის ღია კონფლიქტების წყარო. სწორედ ამიტომაა, რომ ფილოსოფოსები, და არა მხოლოდ ისინი, აქტიურად ფიქრობენ და იყვლევენ, თუ რა მეთოდების გამოყენებაა საჭირო განსხვავებული შეხედულებების ადამიანთა შორის მშვიდობიანი თანაარსებობისათვის. რა უწყობს ხელს იმას, რომ ურთიერთობისას „გონება და გრძნობა ადგილებს არ ცვლიდნენ“. ერთ-ერთ ასეთ მეთოდს გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა წარმოადგენს, რომლის აქტიური გამოვლენის სფერო საერთო პრობლემის, საკითხის, ვითარების გარშემო დისკუსიაა. ხშირია დისკუსიები განსხვავებულ მეცნიერულ თეორიებს შორისაც, სადაც მით უფრო დაუშვებელია ემოციური ზომიერების დაკარგვა. ასეთ დროს დისკუსიის მონაწილენი გონების პრიმატის მოთხოვნას უნდა ემორჩილებოდნენ.

რაციონალური დისკუსიის ტრადიცია კრიტიკული, თავისუფალი აზროვნების ტრადიციაა. მას საფუძველი ჩაუყარეს ბერძენმა ფილოსოფოსებმა ჭეშმარიტების ძიების პროცესში კრიტიკის მეთოდის გამოყენებითა და მისადმი ტოლერანტული მიდგომით. მათვის კრიტიკული მეთოდი „მონიფულ ასაკს მიღწეული ფილოსოფიის“ ერთ-ერთ მახასიათებელს წარმოადგენდა, „თვითცნობიერებამდე მისული ფილოსოფია . . . მისკენ მიმავალი გზა გაკვალულია, როცა ფილოსოფოსი ეჭვს შეიტანს თავის შეგრძნებათა მონაცემებში“ (1. 36).

ცნობილია, რომ ნებისმიერი ახალი მეცნიერული თეორია ცოდნის გაფართოებას, ჩვეულებრივ, ახალი ჰიპოთეზის წამოყენებითა და მისი დასაბუთებით იწყებს. იგი რაციონალურ დისკუსიაში შედის განსხვავებულ თვალსაზრისებთან. მოცილე ჰიპოთეზების კრიტიკით საკუთარი ვარაუდების ჭეშმარიტების ხარისხს აზუსტებს და ცდილობს ახალ-ახალი არგუმენტებით თავისი დებულებები სხვათათვის სარწმუნო გახადოს. ასეთ სიტუაციაში წარმოიშობა მეცნიე-

რული დავები, რაც ან სრულდება ამა თუ იმ თეორიის ჰიპო-
თეზის დასაბუთებით, ზოგჯერ პარადიგმის შეცვლითაც, ან
არ სრულდება და გრძელდება, ზოგჯერ საუკუნეების გან-
მავლობაშიც. მაგალითად, მეცნიერებაში არსებობს მრავა-
ლი თვალსაზრისი და თეორია სამყაროს წარმოშობის, მისი
მოწყობის შესახებ, რომელთა ფესვებიც უძველეს მითებში
ძევს და რომელთა შორის დავა დღემდე გრძელდება. ისიც
ცნობილია, რომ ერთი და იმავე ფილოსოფიური პრობლემის
გარშემო შექმნილია ფილოსოფიური თეორიები, რომელთა-
გან ყოველი მათგანი მეორის კრიტიკულ განხილვას წარმო-
ადგენს. მაგალითად, უნივერსალიების პრობლემის შესახებ
შექმნილი თეორიების — რეალიზმის, კონცეპტუალიზმის
და ნომინალიზმის მიერ ამ პრობლემებზე პასუხი არათუ
განსხვავებული, არამედ ურთიერთგამომრიცხავია. ტრადი-
ციულად რეალისტისთვის ზოგადი არსებობს საგნის, ობი-
ექტის სახით. კონცეპტუალისტის მიხედვით, ზოგადი არის
ცნება, რომელსაც ქმნის გონება საგანთა სიმრავლის დასა-
ხასიათებლად, ზოგადი აბსტრაქციის პროდუქტია. ნომინა-
ლისტებისათვის ზოგადი მნიშვნელობის არ მქონე სახელია,
განსხვავებით რეალისტებისაგან, ისინი უარყოფენ ზოგადი
საგნების, როგორც გარკვეული ობიექტების არსებობას.
ზოგადი, მათვის, ერთეულ საგანთა სიმრავლეს აღნიშ-
ნავს. ფილოსოფიაში სამივე თეორია შესაძლებელია და არ-
სებობს როგორც კონკურენტი თეორიები. ამიტომ მათ მომ-
ხრებს შორის ყოველთვის იმართება დისკუსიები, თუმცა
დღემდე ვერც ერთი ვერ ახერხებს მეორის თვალსაზრისის
უარყოფას, დარღვევას. ამის მიუხედავად, ეს თეორიები მა-
ინც იზრდება თუნდაც იმ დამატებითი არგუმენტებით,
რომლებიც მოიძიეს მათმა წარმომადგენლებმა დაპირისპი-
რებულ თეორიებთან დისკუსიის პროცესში. ასე ფართოვ-
დება მეცნიერული თეორიების საზღვრები, იზრდება ცოდ-
ნა.

მეცნიერულ თეორიებს შორის გამართული დისკუსიე-
ბის მნიშვნელობის ანალიზისას დგება კითხვა: როდის არის
რაციონალური დისკუსია ნაყოფიერი ანუ როდის გვაქვს მის

შედეგად ცოდნის ზრდა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა სცა-და ფილოსოფოსმა კ. პოპერმა შრომაში „მითი კონცეპტუა-ლური კარკასის შესახებ.“ პოპერის აზრით, იმისათვის, რომ ასეთი დისკუსია იყოს ნაყოფიერი, აუცილებელია თეორიები განთავისუფლდნენ ინტელექტუალური მითებისაგან, ანუ დაუსაბუთებელი დაშვებებისაგან, რომლებსაც, უპირ-ველეს ყოვლისა, წარმოადგენს „მითი“ დისკუსიის მონაწილეთათვის საერთო კონცეპტუალური კარკასის არსებობის შესახებ, „მითი“ დისკუსიის მონაწილეთა შორის დისკუსიის დასრულებისას შეთანხმების მიღწევის აუცილებლობის შე-სახებ და „მითი“ დისკუსიის მონაწილეთა ლექსიკონის ანუ ტერმინთა წინასწარი განსაზღვრის შეთანხმების შესახებ. ეს „მითები“ კ. პოპერის კრიტიკის ობიექტად იქცა.

პოპერი იცავს თეზისს, რომლის მიხედვითაც ადამიან-თა შორის დისკუსია სწორედ მაშინ არის ნაყოფიერი, როდე-საც მონაწილეთა შეხედულებები განსხვავებულია და დის-კუსიის შედეგად ისინი რადიკალურად იცვლება. ნებისმიე-რი მეცნიერული თეორია უნდა იყოს ღია რაციონალური დისკუსიისათვის ანუ პარტიორისათვის მეორე სამყარო-დან, სხვა ინტელექტუალური კარკასიდან, ვინაიდან ეს ხდის შესაძლებელს გადაილახოს დოგმატიზმი თეორიაში. მაგალითად, ნებისმიერი იდეალისტი, რომელიც გამართავს დისკუსიას არა-იდეალისტებთან, მზად უნდა იყოს იმ კით-ხვების მოსასმენად და საბასუხოდ, რასაც დასვამს მისი მო-პაექრე. ყოველი დისკუსია ემსახურება თეორიაში შეუსაბა-მობისა და წინააღმდეგობის აღმოჩენას და მათ ელიმინაცი-ას.

პოპერი სვამს კითხვას: „არის თუ არა რაციონალური დისკუსიის მონაწილეთა შორის შეთანხმების მიღწევა დის-კუსიის სასურველი შედეგი?“ ანუ აუცილებელია, თუ არა, მეცნიერული დავების პროცესში მეცნიერები მივიდნენ გარკვეულ შეთანხმებამდე? პოპერის აზრით, შეთანხმება სასურველია მაშინ, თუ მონაწილეები შეთანხმდნენ აღია-რონ ის, რაც რეალურია. ანუ „თუ ყველა აღიარებს თეორიის ჭეშმარიტებას მაშინ, თუ ის მართლაც ჭეშმარიტია და

მცდარობას მაშინ, თუ ის მართლაც მცდარია” (2, 564). რეალიზმისა და ნომინალიზმის მიმდევრები ალბათ ვერასოდეს შეთანხმდებიან „ზოგადის” განმარტებაში, თუმცა ისინი ყურადღებით უნდა მოექცნენ იმ არგუმენტებს, რომელთაც დაპირისპირებული მხარე წარმოადგენს.

შემდეგი „მითი”, რომელსაც განიხილავს პოპერი, ეხება თვალსაზრისს დისკუსიის მონაწილეთა ლექსიკონის და გამოყენებული მეცნიერული (და შესაძლოა არა-მეცნიერული) ტერმინების შინაარსებზე წინასწარი შეთანხმების შესახებ. პოპერის აზრით, ამ მოთხოვნას ბევრი მეცნიერი მიჰყავს უსასრულო რეგრესამდე, რაც დისკუსიას შეუძლებელს ხდის. აუცილებელია, წინასწარი განსაზღვრების გარეშე დისკუსიის დასაწყისშივე მონაწილეებმა ყოველგვარი წინასწარი ანალიზის გარეშე მიიღონ ამოსავალი, „არაგანსაზღვრებადი ტერმინების” გარკვეული რაოდენობა და მხოლოდ ამის შემდეგ შეუდგნენ სადავო საკითხის განხილვას.

უმთავრესი მოთხოვნა, რომელსაც პოპერი უყენებს რაციონალურ დისკუსიას, ეს არის მისი კრიტიკული ხასიათი, ანუ რაციონალური დისკუსია უნდა ეყრდნობოდეს კრიტიკის მეთოდს, რომელიც იწყებს კითხვით: როგორია ჩვენი თეორიის შედეგები? კრიტიკის სწორი მეთოდი მდგომარეობს სხვადასხვა თეორიების შედეგების შედარებაში. რაციონალური დისკუსიები, პოპერის აზრით, ნაკლებად უნდა ისახავდნენ მიზნად ამა თუ იმ თეორიის დასაბუთებას, გამართლებას ან დაფუძნებას. ისინი უნდა ცდილობდნენ შეამოწმონ განსახილველი თეორია, გამოავლინონ, მისაღებია, თუ არა მისი ყველა ლოგიკური შედეგი. ამაში მდგომარეობს კ. პოპერის ცნობილი „ცდისა და შეცდომის” ანუ ფალსიფიკაციის მეთოდი.

ამდენად, პოპერისათვის რაციონალურ დისკუსიას არ უნდა ჰქონდეს წანამდლვრებიდან ლოგიკური გამომდინარეობის ხასიათი, რომლითაც თეორიის გამართლება და დაფუძნება ხდება, არამედ, ის უნდა ეყრდნობოდეს კონკურენტი თეორიების შედეგების კრიტიკულ განხილვას და ახ-

დენდეს ამ შედეგების შედარებას მათ შორის უკეთესის, უპირატესის აღმოჩენის მიზნით. უპირატესი კი ის თეორიაა, რომელიც უფრო მეტად გაუძლებს გამოცდას და მიუახლოვდება ჭეშმარიტებას. ხოლო თუ ეს არ ხერხდება, მაშინ რაციონალური დისკუსიის მონაწილეთათვის მნიშვნელოვანი შედეგი იქნება მოწინააღმდეგის ის კითხვები, რომლებიც დაისვა ამ პროცესში მათ წინაშე და რომლებიც რადიკალურად ცვლიან მათ თვალსაზრისებს.

ასეთია კ. პოპერის თვალსაზრისი რაციონალური დისკუსიის შესახებ. სწორედ ამ თვალსაზრისს ვეყრდნობით ჩვენც, როდესაც განვიხილავთ გნოსეოლოგიური ტოლერანტობის საკითხს რაციონალურ დისკუსიაში. თუმცა კ. პოპერის მიერ დასახელებულ ამ ინტელექტუალურ „მითებს“ შეიძლება დაემატოს „მითი“ ავტორიტეტის შესახებ. რაციონალური დისკუსიის მონაწილენი, რომელიც ეყრდნობიან ცოდნას, განსჯას და წარმოსახვას და რომელთა ბჭობასაც წანამძღვრებიდან ლოგიკური გამომდინარეობის ხასიათი აქვს, ხშირად იყენებენ არგუმენტებად მეცნიერების ავტორიტეტთა მიერ მიღწეულ შედეგებს. ცოდნის მოცემულ სფეროში აღიარებული ადამიანის შეხედულების დამოწმება სადაც საკითხის განსამარტავად ყოველთვის არ მიიჩნევა სათანადო ლოგიკურ არგუმენტად. ეს მეთოდი ოპონენტთა მიერ ხშირად მოწინააღმდეგებზე გარკვეული ინტელექტუალური ზეროლისათვის გამოიყენება. „მითს“ ავტორიტეტის შესახებ ჯერ კიდევ ძეველი ბერძნები უარყოფდნენ. თალესმა სრული უფლება მისცა თავის მონაფეებს მისი მოძღვრებისათვის კრიტიკულად გადაეხედათ, რითაც გამოხატა საკუთარი პატივისცემა შემდგომი თაობების განსხვავებული აზრების მიმართ. ასეთი გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა ჭეშმარიტების მიღწევის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საშუალებად უნდა ჩაითვალოს.

ნებისმიერი მეცნიერული თეორიის წარმომადგენლები დარწმუნებული არიან საკუთარ წანამძღვართა ჭეშმარიტებაში იმიტომ, რომ ისინი მათთვის დასაბუთებულია. გარდა ამისა, მათ აქვთ მიზანი გააფართოონ ცოდნა, აქვთ

ახალი თეზისები, ჰიპოთეზები, ექებენ ახალ არგუმენტებს მათ დასასაბუთებლად. ნებისმიერ თეორიას დოგმატიზმის დაძლევა შეუძლია მაშინ, თუ იგი მზადაა განსხვავებული ინტელექტუალური კარკასის მქონე პარტნიორთან სადისკუსიოდ, რისთვისაც, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა არსებობდეს კრიტიკული პოზიცია საკუთარი ინტელექტუალური კარკასის მიმართ. არც ერთი თეორია არ უნდა გადაიქცეს მეცნიერისათვის „ინტელექტუალურ ციხედ“. „ვისაც არ სურს ტყვეობა, შეეწინაღმდეგება კარკასის მითს“, „ორთოდოქსალურობა შემეცნების სიკვდილის ტოლფასია“ — ნერს პოპერი (2,559). ინტელექტუალური ციხის კედლების ნგრევა კი შეუძლია შემოქმედებით ძალისხმევას, რაც უზრუნველყოფს პროგრესს მეცნიერებაში და მეცნიერულ ტოლერანტობას, რაც ხელს უწყობს საკუთარი თუ სხვისი თვალსაზრისებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების შემუშავებას. სხვადასხვა თეორიის შედეგების კრიტიკული განხილვა და შედარება ანუ იმის გარკვევა, კონკურენტი თეორიებიდან რომლის შედეგებია უპირატესი, არის კრიტიკის სწორი მეთოდი. მაგრამ თუკი მეცნიერული დავის პროცესში არ მოხერხდა უკეთესი შედეგების მქონე თეორიის გამოვლენა, ასეთი მეთოდით მეცნიერთა წინაშე დაგება კითხვები, წამოიჭრება პრობლემები, რომლებზე პასუხების ძიებამაც შესაძლოა გაარღვიოს კონცეპტუალური კარკასი და გააფართოვოს მეცნიერთა ინტელექტუალური პორიზონტი. ცოდნა იზრდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მეცნიერებს შეუძლიათ აღიარებული თუ მოდად ქცეული თეორიების ეფექტებს დაყენება.

ამდენად, ტოლერანტობა მეცნიერებაში, უპირველეს ყოვლისა, ეს არის მეცნიერის მზაობა განსხვავებული შეხედულებების, თვალსაზრისების, იდეების გასაცნობად და მისივე შეხედულებების კრიტიკული გადახედვით დოგმატიზმის ტყვეობიდან თავის დაღწევის შესაძლებლობა. შესაბამისად, გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა რაციონალურ დისკუსიაში კონკურენტი თეორიების წარმომადგენლებთან მუდმივად არგუმენტირებულ პაექრობაში ყოფნაა. ის ფაქ-

ტი, რომ მეცნიერების ისტორია მცდარი იდეებითა და თეო-რიებითაა სავსე, მეცნიერებს შეახსენებს, რომ ადამიანის არცოდნა უსასრულოა და სამყაროს შემცნების პროცესში ჩამოყალიბებული განსხვავებული თვალსაზრისებიც ყოველთვის მრავლად იქნება. მათი კორექტული ურთიერთგაცვლა ინტელექტუალური ჩარჩოებისაგან თავის დაღწევისა და ჭეშმარიტებისაკენ სვლის აუცილებელი საფეხურია.

და ბოლოს, შესაძლებელია თუ არა გნოსეოლოგიური შემწყნარებლობა რწმენის სფეროში? ცნობილია, რომ დაპირისპირება რელიგიურ კონფესიებს შორის ამ რელიგიების წარმომადგენელთა მხრიდან არ განიხილება ადამიანთა შორის დაპირისპირებად, ეს მათთვის ღმერთისა და სატანის, სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილია. ბოროტებისადმი შეურიგებლობა კი გამოვლინდება ადამიანებისადმი შეურიგებლობაში. ეკუმენისტური მოძრაობა ერთგვარი და, ვთიქონბთ, რომ რელიგიურ კონფესიათა შორის დაპირისპირების მოხსნისა და ერთმანეთისადმი ტოლერანტობის გამოვლენის წარუმატებელი მცდელობაა. ნებისმიერი სარწმუნოება საკუთარი რელიგიის დოგმათა უცთომელობის რწმენასა და სარწმუნოების შიგნით აღიარებულ წმინდანთა ავტორიტეტს ეყრდნობა. ცნობილია, რომ ღვთისმეტყველნი, რომელნიც ცდილობდნენ ღმერთის რაციონალურად დასაბუთებას, კრიტიკულად არ განიხილავდნენ იმ ძირითად დოგმებს, რომელიც სარწმუნოების საფუძველია და ამავე დროს, შეუწყნარებელინი იყვნენ ყოველგვარი განსხვავებული სარწმუნოების დოგმებისადმი. ღვთისმეტყველება ყოველთვის საკუთარ დოგმათა სისტემას და მის სიმტკიცეს ეყრდნობოდა. თუმცა, „ქრისტიანული იდეალი არა პასიური, არამედ აქტიური გონებაა. აუცილებელია ძიებანი, განათებანი და აღმოჩენანი. ადამიანს ყოველთვის უნდა ჰქონდეს გრძნობა დაუკმაყოფილებლობისა და სწრაფვა სიახლისაკენ“ (ილია II, აღდგომა ქრისტესი, თბ., 1996). უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამ შემთხვევაში გონების აქტივობა, უპირველეს ყოვლისა, დოგმათა, კონკრეტულად, კი სარწმუნოების

მიერ აბსოლუტური ჭეშმარიტების ფლობის, მისი უპირობო, ზერაციონალური, მისტიკური განჭვრეტის დოგმის გამყარებას ემსახურება. ვფიქრობთ, რომ გნოსეოლოგიური შემწყნარებლობის გამოვლენა მხოლოდ ერთი სარწმუნოების შიგნითაა შესაძლებელი, როდესაც საქმე გვაქვს კონკრეტული რელიგიური კონფესიის შიგნით სხვადასხვა პრობლემური საკითხის გარშემო წამოჭრილ დავასთან. ასეთ დისკუსიასაც აქტიური გონება წარმართავს.

ამდენად, თუ გავაკეთებთ წინამდებარე ბჭობის მოკლე რეზიუმეს, შეგვიძლია დასკვნის სახით ჩამოვაყალიბოთ შემდეგი დებულებები: გნოსეოლოგიური ტოლერანტული მიდგომით ყოველთვის შეიძლება სრულიად განსხვავებულ მოსაზრებებს შორის ნაყოფიერი რაციონალური დისკუსიის გამართვა. ასეთ ვითარებაში იგი მხარეთა შორის შეთანხმების მიღწევის გარეშეც წარმატებული იქნება, რადგან მათ შორის დადგება კითხვები, რომლებზეც მოუწევთ ფიქრი და შესაბამისი არგუმენტების მოძიება. მოპაექრეთა ურთიერთგაცნობისათვის დადებით შედეგს იმ ცნებათა შინაარსის გაგებაც მოიტანს, რომელთაც დისკუსიის მონაწილენი საკუთარი მოსაზრებების გადმოცემისას იყენებენ. განსხვავებული აზრის გაცნობა ყოველთვის ინვევს ცოდნის ზრდას და ზოგჯერ საკუთარი თვალსაზრისის კორექტირებასაც, რაც კიდევ ერთი პოზიტივია ამ პროცესში.

NINO TOMASHVILI

GNOSIOLOGICAL TOLERANCE IN RATIONAL DISCUSSION ABSTRACT

The problem of importance of gnosiological tolerance in the process of comprehension of truth and cognition is discussed in the article. Gnosiological tolerance first of all implies that different points of view have right on existence alongside with the viewpoints

acceptable for any man. It has a special importance in scientific discussions when the truth is arrived at on the basis of interchange of different well-reasoned ideas. The main aim of the article is to outline the positive results which can be received via discussions directed according to the principle of gnosiological tolerance. Such positive results can be fresh questions raised in the process of discussion and demanding certain answers, acquainting with different contents of the concepts used by the participants of discussions, changes in the participants own viewpoints. It is stated in the article that in such conditions any rational discussion will be successful even if no agreement between the participants be achieved.

ლიტერატურა

1. გათრი უ., ბერძენი ფილოსოფოსები, თბ., 1983
2. პოპერი კ., ლოგიკა და მეცნიერული ცოდნის ზრდა (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1983
3. პოპერი კ., ვარაუდები და დარღვევები, მეცნიერული ცოდნის ზრდა, კვარი, თბ., 2000

**წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და
პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ**

ქართული და უცხოური
ფილოსოფიის ისტორია

HISTORY OF GEORGIAN AND
FOREIGN PHILOSOPHY

ამირან ბერძენიშვილი ალექსანდრე კახიძე (თბილისი)



ამირან ბერძენიშვილი — ფილოსოფიის დოქტორი; ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; სოციოლოგიური პრობლემების ცნობილი მკვლევარი; ავტორი მონოგრაფიული გამოკვლევებისა და მრავალი სამეცნიერო სტატიისა სოციოლოგიის პრობლემებზე; სისტემატიურად იბეჭდება ჩვენს გამოცემებში.



ალექსანდრე კახიძე — ფილოსოფიის დოქტორი უნივერსიტეტ „გეორგიას“ პროფესორ-ასისტენტი; საქართველოს თავდაცვის სამინისტროს ანალიტიკური დეპარტამენტის მთავარი სპეციალისტი; ავტორი ფილოსოფიური სტატიებისა და ბეჭდილი სხვადასხვა გამოცემებში, მათ შორის ჩვენს კრებულშიც.

ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებები

- 1. ვახტანგ ერქომაიშვილი: პიროვნება და მეცნიერი**
ოთხმოცი წელი შეუსრულდებოდა რომ ეცოცხლა გამოჩენილ ქართველი ფილოსოფოსს, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორს, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორ ვახტანგ ერქომაიშვილს. მის პიროვნებაში ორიგინალურად ერწყმოდა ერთმანეთს მკვლევარის პრინციპულობა, აღმზრდელის მომთხოვნელობა და ზნეობრივი სისპეტაკე. იგი იყო მრავალი მეცნიერული გამოკვლევის ავტორი, ასევე ჩვენი საზოგადოებისათვის საჭირბოროტო პრობლემებზე დისკუსიების წამომწყები და წარმართველი; და-

უცხრომლად იღწვოდა რაციონალური და კრიტიკული აზროვნების პრინციპების ქართულ ფილოსოფიაში დასანერგად. მრავალი ახალგაზრდა მეცნიერი ფილოსოფოსი დააფრთიანა და მარადიული ფილოსოფიური პრობლემების კვლევის ფართო შარაგზაზე გაიყვანა. მისი თეორიული ინტერესების სფერო ფილოსოფიური პრობლემების ფართო დიაპაზონს მოიცავდა, დაწყებული მეცნიერების ლოგიკური ანალიზიდან, თავისუფლებისა და იდეოლოგის რაობისა და საზოგადოებრივი დანიშნულების კვლევით დამთავრებული. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ვახტანგ ერქომაიშვილი XX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ ფილოსოფთა ელიტას ეკუთვნოდა.

ვ. ერქომაიშვილის ფილოსოფიური კვლევის უმთვარეს ამოცანას მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის სტატუსის დადგენა შეადგენდა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ბატონი ვახტანგი ყურადღებას სწორედ ამ პრობლემებით დაანტერესებულ ფილოსოფიური მიმდინარეობების კრიტიკულ ანალიზს უთმობდა. ამის შედეგად ქართულ ფილოსოფიურ ნაზრევში გაჩნდა მონოგრაფიული გამოკვლევა „ლოგიკური პოზიტივიზმი“, რომელიც ერთ-ერთ საეტაპო წიგნად იქცა, როგორც ავტორის, ისე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. ყველაზე დიდი კამათი და ვნებათალელვა ფილოსოფიისა და იდეოლოგიის რაობის შესახებ ბატონ ვახტანგის არაორდინალურმა მოსაზრებებმა გამოიწვია. იგი მიჯნავდა ფილოსოფიას ნამდვილი ანუ ცდისეული მეცნიერებიდან, რომლებიც, მისი აზრით, მეცნიერულობის ეტალონს წარმოადგენდა და ფილოსოფიის მეცნიერებაზე დაყვანის თეზისს უარყოფდა. იგი კარგად აცნობიერებდა, რომ ფილოსოფია ახლოს დგას მეცნიერებასთან, მაგრამ მისი მეტისმეტი გამეცნიერებულობა ფილოსოფიის სპეციფიკის დაკარგვას მოასწავებდა. ფილოსოფია, მისი აზრით, იყო თეორიული მსოფლედველობა, რომელიც მოწოდებულია გაიაზროს სამყაროსა და ადამიანის მიმართებების ფუნდამენტური პრობლემები და პასუხი გასცეს კითხვაზე, თუ რა უნდა აკეთოს ადამიანმა ამ ქვეყნად.

ბატონი ვახტანგის ყოველი პუბლიცისტური და მეცნიერული სტატია, რომელიც იდეოლოგიის რაობასა და მის სოციალურ დანიშნულებას ეხებოდა, გამოქვეყნებისთანავე დება-

ტებისა და დისკუსიების საგანი ხდებოდა. მას იდეოლოგია „ყალბ ცნობიერებად“ და ამდენად საზოგადოებისათვის ზიანის მომტან ტენდენციის გამოხატულებად მიაჩნდა, რადგან ფიქრობდა, რომ ყოველი იდეოლოგიის დანიშნულება ადამიანთა რომელიმე ჯგუფის ან სოციალური კლასის ძალაუფლებრივი ბატონობა და მისი ინტერესების გამართლებაა. იგი ყოველგვარ იდეოლოგიას ბატონობის, ძალადობის იარაღად მიიჩნევდა, რის გამოც მას დაუნდობლად ატარებდა კრიტიკის ქარცეცხლში.

ბატონი ვახტანგი, როგორც რაციონალისტური აზროვნების პრინციპების დამცველი, მხოლოდ ოპიექტურ, მეცნიერულად შემოწმებული დებულებების სისტემას ანიჭებდა ღირებულებას და ამასვე მოითხოვდა სოციალური მეცნიერებისა და განსაკუთრებით იდეოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი პრობლემების სფეროში მომუშავე მკვლევარისაგან. მან კარგად უწყოდა საბჭოთა პერიოდში „ერთადერთი მეცნიერული იდეოლოგიის“ ცხოვრებაში გატარების ტოტალიტარული და თავისუფლების დამთრგუნველი ბუნება და ძალიან აღაშფოთებდა საქართველოში „ტოტალიტარული იდეოლოგიის“ რეციდივის ყოველგვარი მცდელობა, რაც მას ადამიანის ხელშეუვალი უფლებების დარღვევად და უგულვებელყოფად მიაჩნდა.

ბატონი ვახტანგი იყო ჩინებული ლექტორი, პედაგოგიურ საქმეში თავისი მასწავლებლების ღირსეული მემკვიდრე, სახელმძღვანელოების ავტორი. მის სახელმძღვანელობზე „ფილოსოფია“ (უმაღლესი სასწავლებლებისათვის) და „საზოგადოებათმცოდნეობა“ (საშუალო სკოლებისათვის) ახალგაზრდების ბევრი თაობა აღიზარდა და იზრდება დღესაც. მისი ლექციების მოსმენის შემდეგ გონება გინათდებოდა, ადვილად აგნებდი რთული პრობლემების ლაპირინთიდან გამოსავალს. იყო მომთხოვნი, მაგრამ არა მკაცრი, უნდა გენახათ, როგორი სითბოთი და სიყვარულით განიმსჭვალებოდა სტუდენტის მიმართ თუკი ის, რომელიმე პრობლემის სირთულეს კარგად ჩაწვდებოდა. როდესაც მოსწავლეზე საქებარი სიტყვა უნდოდა ეთქვა, იტყოდა: მუშაობსო. ძალიან ადვილად მისადგომი იყო სტუდენტებისათვის, მათთვის დროს არასოდეს ზოგავდა. მეგობრებისათვის

იყო უნაგარო და უშურველი, პატიოსნებისა და კეთილქმედების ეტალონი, როდესაც რომელიმე პიროვნების კეთილ საქმეთ შესახებ გაიგებდა, იტყვოდა, ღვთისნიერი კაცი ყოფილაო, ამავე დროს თავად იყო ღვთისნიერი კაცის განსახიერება. ის იყო კაცი, რომელიც დააკლდა ქართულ ფილოსოფიურ საზოგადოებას, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს, ფილოსოფიისა და სოციოლოგის ფაკულტეტს, მეცნიერებსა და მის საყვარელ ოჯახს. სასიხარულოა, რომ მისი შვილები ღირსეულად აგრძელებენ მშობლების გზას და ჩვენს ქვეყანას მათი სახით ღირსეული მოქალაქეები ჰყავს.

განუმეორებელი პიროვნება იყო ვახტანგ ერქომაიშვილი; მასთან ურთიერთობა უდიდესი ფუფუნება იყო მისი მეგობრებისა თუ მოსწავლეებისათვის. არ შეგვიძლია მადლიერი არ ვიყოთ ბედისა, რომელმაც ჭეშმარიტად ღვთისნიერ კაცთან დაგვაკავშირა და მასთან ერთად სწავლისა და შრომის საუკეთესო წლები გაგვატარებინა.

2. ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულები

ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შრომები თემატიკის მიხედვით საკმაოდ მრავალფეროვანია. იგი არის მრავალი სამეცნიერო შრომის ავტორი, რომელიც მოიცავს ფილოსოფიის ფართო პრობლემატიკას. აქვს მონოგრაფიები, სახელმძღვანელოები და სამეცნიერო სტატიები. მისი მთავარი შრომებია: „ლოგიკური პოზიტივიზმი“ (1974), „ბედისნერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგები“ (1984), „ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა“ (1988), „ფილოსოფია“ (1998), „ერი და იდეოლოგია“ (2000);

მიუხედავად სხვადასხვა ფილოსოფიური პრობლემატიკისადმი ინტერესისა, მისი განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში იყო პოზიტივისტური ფილოსოფია. ვახტანგ ერქომაიშვილმა ამ საკითხების კვლევას მიუძღვნა მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი. ამ საკითხებზე აქვს დაცული საკანდიდატო (ნეოპოზიტივიზმი და ჭეშმარიტების თეორია) და სადოქტორო (ლოგიკური პოზიტივიზმის ძირითადი პრინციპების კრიტიკა) დისერტაციაც.

პოზიტივისტური ფილოსოფია საკმაოდ მრავალფეროვანია. გამოყოფენ სამი სტადიის პოზიტივიზმს: პირველი სტადიის პოზიტივისტებად მიიჩნევიან კონტი, მიღი და სპენსერი. მეორე სტადიის პოზიტივისტები არიან მახი და ავენარიუსი, ხოლო მესამე სტადიის პოზიტივიზმია ნეოპოზიტივიზმი, რომელიც, თავის მხრივ, მრავალფეროვანი მიმართულებაა და მასში სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლები გამოიყოფა; ლოგიკური პოზიტივიზმი, ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია, აკადემიური სემანტიკა, ზოგადი სემანტიკა და ა.შ.

პოზიტივისტური ფილოსოფიიდან ვახტანგ ერქომაიშვილის კვლევის მთავარი სფერო ლოგიკური პოზიტივიზმი იყო. მან სწორედ ეს სახელი აარჩია ამ ფილოსოფიის სხვადასხვა სახელებიდან. ვენის წრეში შემუშავებული ფილოსოფიური სისტემის აღსანიშნავად მოიხმარდნენ სხვადასხვა ტერმინს: ლოგიკური პოზიტივიზმი, ნეოპოზიტივიზმი, მეცნიერული ფილოსოფია, ლოგიკური ემპირიზმი. ერქომაიშვილის აზრით, ნეოპოზიტივიზმი უფრო ფართო ფილოსოფიური მიმდინარეობაა და მასში ლოგიკური პოზიტივიზმის გარდა, სხვა ფილოსოფიური სკოლებიც ერთიანდება. რაც შეეხება ლოგიკურ ემპირიზმს, მისი აზრით, „ემპირიზმი და ლოგიკური პოზიტივიზმი მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან, მაგრამ არ არიან იგივეობრივი; პოზიტივიზმი არის თეორია, რომელის ეხება ფილოსოფიის რაობის საკითხს, ხოლო ემპირიზმი არის შემეცნების თეორიული თვალსაზრისი, რომელიც განიხილავს ცდასთან ცოდნის შინაარსის დამოკიდებულებას“ (1, გვ.11). მას არც ტერმინი მეცნიერების ფილოსოფია მიაჩნია ამ მიმდინარეობის სპეციფიკის გამომხატველად, რადგან, არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა არ წარმოშობილა მეცნიერების ფილოსოფიის შექმნის პრეტენზის გარეშე, ხოლო ამ ტერმინით თუ უნდათ იმის ხაზგასმა, რომ ლოგიკურ პოზიტივიზმს ფილოსოფია ესმის სპეციალური მეცნიერებების მსგავსად, მაშინ ეს დამახასიათებელია არა მხოლოდ ამ მიმდინარეობისათვის, არამედ ყოველი პოზიტივისტური სკოლისათვის. ლოგიკურ პოზიტივიზმში კი კარგადაა ხაზგასმული ამ მიმარ-

თულების სპეციფიკა, რომ ის არის არა უბრალოდ პოზიტივიზმი, არამედ ლოგიკური პოზიტივიზმი.

თავის წიგნში „ლოგიკური პოზიტივიზმი“ ერქომაიშვილი ცდილობს უჩვენოს ამ მიმართულების ცალმხრივობა, თუმცა, ამასთანავე იგი აკრიტიკებს სხვადასხვა მცდარ მოსაზრებებს, რომელიც გამოიყენებოდა აღნიშნული ფილოსოფიის საწინააღმდეგოდ. საბჭოთა ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი იყო ფილოსოფიური პრობლემების და მით უფრო ფილოსოფიური მიმართულების განხილვა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირების კუთხით. ამიტომ საბჭოთა ფილოსოფიოსების ნაწილი, ცდილობდა, პირველ რიგში, პასუხი გაეცა კითხვაზე: მატერიალისტურია ესა თუ ის ფილოსოფია თუ იდეალისტური, მიუხედავად იმისა, ეხებოდნენ თუ არა ისინი საერთოდ ამ საკითხს. ერქომაიშვილი თავის შრომაში უჩვენებს, რომ ლოგიკური პოზიტივისტები აღნიშნულ საკითხს საერთოდ არ განიხილავდნენ, როგორც ფილოსოფიურ პრობლემას. მათთვის ეს საკითხი იყო მეტაფიზიკური და უსაზრისო. ისინი ცდილობდნენ მეტაფიზიკის გადალახვას, რომელშიც გულისხმობდნენ მთელ ტრადიციულ ფილოსოფიას და სრულიად ახლებურად აყალიბებდნენ ფილოსოფიის საგანს.

პოზიტივისტური ფილოსოფია უარყოფს კონკრეტული მეცნიერებებისაგან განსხვავებულ და მათზე მაღლა მდგომ ფილოსოფიური ცოდნის შესაძლებლობას. ამიტომ ფილოსოფიამ უნდა დააკმაყოფილოს ის მოთხოვნები, რაც კონკრეტულ მეცნიერებებს წაეყენება და ვერავითარი განსაკუთრებული ფილოსოფიური მეცნიერება ვერ იარსებებს. ლოგიკურ პოზიტივიზმში ეს პრინციპი შენარჩუნდა. მათთვის დამახასიათებელია გამოკვეთოს თავისი საგანი და შექმნას მეცნიერული კვლევისათვის დამახასიათებელი მეთოდოლოგია. თავდაპირველად, მართალია, ფილოსოფიას ანიჭებდნენ მხოლოდ მეთოდის ფუნქციას, მაგრამ შემდეგ შეიცვალა მიდგომა და ფილოსოფიამ შეიძინა კვლევის საგანი მეცნიერების ენის სახით. შესაბამისად, ფილოსოფიის ამოცანა გახდა მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი. ყველა სხვა პრობლემა, რომელსაც

მანამდე ეხებოდა ტრადიციული ფილოსოფია, გამოცხადდა უსაზროსოდ და მეტაფიზიკურ პრობლემად.

ლოგიკურ პოზიტივიზმში ასევე შენარჩუნდა პოზიტივისტური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი მეორე უმთავრესი პრინციპი, ემპირიზმი: მეცნიერება უნდა დაიყვანებოდეს ცდაზე ანუ შესაბამისად უნდა იყოს ან ცდისეული ან ლოგიკური. ასეთი ცოდნა კი იქნება აბსოლუტურად ჭეშმარიტი და უცვლელი. უცვლელი და უტყუარი ცოდნის ზრდა კი ასეთი ჭეშმარიტების ერთმანეთზე დამატებით ანუ კუმულაციური მეთოდით ხდება.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ერქომაიშვილი აკრიტიკებს საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიაში დამახასიათებელ ტენდეციას, რომლის მიხედვითაც, ლოგიკური პოზიტივიზმის კრიტიკა მიმდინარეობდა ვიწრო გაგებით ემპირიზმის პოზიციებიდან. ერქომაიშვილი ამტკიცებს, რომ ლოგიკური ემპირიზმი არაა რადიკალური ემპირიზმის ნაირსახეობა. ემპირიზმი ესმოდათ მხოლოდ ის, რაც უშუალოდ ცდაში გვეძლევა და მთლიანად დაიყვანება დაკვირვებად ობიექტზე, ხოლო ის, რასაც გრძნობადი კორელატი არ გააჩნია, არაემპირიულია. მართალია, ლოგიკური პოზიტივიზმის მიმართ, როცა იგი ემპირიულ ბაზისად საბაზისო ენას იღებდა, ეს კრიტიკა სამართლიანია, მაგრამ შემდეგ ამ მიმართულებამ ევოლუცია განიცადა და მათთან ემპირიულობის კრიტერიუმი გულისხმობდა თეორიული ენის ნაწილობრივ ინტერპრეტაციას დაკვირვებისეულ ენაში. ეს კი, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, იყო თეორიული სისტემის ემპირიულზე დაყვანის შეუძლებლობის ირიბი აღიარება, რადგან ემპირიული მნიშვნელობა არ ამონტურავს მის თეორიულ მნიშვნელობას. ე.ი. მასში შედის გარკვეული „ზემპირიული“ ელემენტი, რაც ენინაალმდეგება ლოგიკური პოზიტივისტების ამოსავალ პრინციპებს. ერქომაიშვილი ლოგიკური პოზიტივიზმის ასეთ კრიტიკას არასწორად მიიჩნევს. მისი აზრით, „თეორიული ენა, მართალია, მთლიანად არ დაიყვანება დაკვირვებისეულ ენაზე, მაგრამ მაინც ემპირიულია, რადგან მომდინარეობს ცდიდან და ცდა არის მისი შემოწმების ერთადერთი კრიტერიუმი. თუ ეს არადაკვირვებისეული შინა-

არსი ცდიდან მომდინარეობს და ცდის საშუალებით შესაძლებელია მისი შემოწმება, მაშინ იგი ემპირიულია. მხოლოდ იმ შემთხვევაშია არადაკვირვებისეული შინაარსი ზეემპირიულობის მაჩვენებელი, თუ მას ცდასთან არა აქვს კავშირი იმ აზრით, რომ ცდით მისი შემოწმება შეუძლებელია. ცდას არ შეუძლია მოცემული დებულების არც დადასტურება და არც უარყოფა. ლოგიკური პოზიტივისტები ცნობენ რეალური მეცნიერებების სწორედ ისეთ არადაკვირვებისეულ შინაარსს, რომელიც ცდასთანაა კავშირში. ამიტომ იმის მტკიცება, რომ რეალური მეცნიერებების არადაკვირვებისეული შინაარსის აღიარებით ლოგიკური პოზიტივიზმი ცნობს ზეემპირიულს, გაუგებრობის შედეგს წარმოადგენს“ (1, გვ. 293).

მიუხედავად იმისა, რომ ერქომაიშვილი აკრიტიკებს ლოგიკური პოზიტივიზმის სხვადასხვა არასწორ გაგებას, იგი თავად აღნიშნული თეორიის ცალმხრივობის ჩვენებასაც ცდილობს. მისი აზრით, ლოგიკურმა პოზიტივიზმა ვერ ახსნა მეცნიერული ცოდნის რეალური ბუნება. ვერიფიკაციის პრინციპი, რომელიც რეალურად იყო არა მხოლოდ მეცნიერულობის კრიტერიუმი, არამედ თეორიის საზრისიანობის კრიტერიუმიც, ყველაფერს, რაც ემპირიულად არ მოწმდებოდა უსაზრისო დებულებებად აღიარებდა. ამან კი, არა მხოლოდ ტრადიციული ფილოსოფია დატოვა მეცნიერების ფარგლებს მიღმა და უსაზრისო დებულებების გროვად, არამედ ბევრი ისეთი დებულებაც, რომლის გარეშე მეცნიერება წარმოუდგენელია, განსაკუთრებით ეს ითქმის ფორმალური მეცნიერებების დებულებებზე.

3. მეცნიერების ფილოსოფია

რამდენადაც ვახტანგ ერქომაიშვილი ლოგიკური პოზიტივიზმისა და ზოგადად პოზიტივისტური ფილოსოფიის საკითხებით იყო დაინტერესებული, ცხადია, მისი ინტერესის სფერო იყო მეცნიერება, მისი მეთოდოლოგიური საკითხები. პოზიტივისტურ ფილოსოფიას მეცნიერების ფილოსოფიის ნაწილად მიიჩნევენ. იგი მეცნიერების ისეთ საკვანძო საკითხებს ეხება, როგორებიცაა: თუ რა არის მეცნიერება და როგორ ხდება მისი ცოდნის ზრდა. შესაბამისად, ფილოსოფია მისი ყურადღების არეალში ამ მიმართულებითაც მოექცა. ერთი

მხრივ, უნდა ჩამოყალიბდეს თუ რა არის მეცნიერება, როგორია მისი ცოდნის ბუნება და, მეორე მხრივ, განხილულ უნდა იქნას თუ ფილოსოფია რამდენად აკმაყოფილებს იმ პირობებს, რაც მეცნიერების სპეციფიკად მიიჩნევა. თუ აკმაყოფილებს, მაშინ რა ტიპის მეცნიერებაა ფილოსოფია, ხოლო თუ არ აკმაყოფილებს, მაშინ დგას საკითხი: რა ტიპის ცოდნაა ფილოსოფია თუ ის არაა მეცნიერული ცოდნა?

ერქომაიშვილმა 1997 წელს უურნალ მაცნეში გამოაქვეყნა სტატია „ფილოსოფიის ტრაგედია“, სადაც კარგადაა შეჯამებული მისი მოსაზრებები პირველ კითხვასთან დაკავშირებით. სტატიაში იგი განიხილავს საკითხს არის თუ არა საერთოდ ფილოსოფია მეცნიერება და ამ კითხვას უარყოფითად ჰასუხობს.

მისი აზრით, მეცნიერული ცოდნა მხოლოდ დაფუძნებული ცოდნაა. ამ მიზნის მისაღწევად ადამიანი ძირითადად მიმართავს ორ გზას: დაკვირვებასა და ლოგიკურ დამტკიცებას. დაკვირვება შეიძლება განხორციელდეს ორ განსხვავებულ ბუნებრივსა და ხელოვნურ პირობებში.

ერქომაიშვილი იზიარებს პოზიტივისტურ ფილოსოფიაში არსებულ პოზიციას, რომ არსებობს მხოლოდ კერძო მეცნიერებები, რომლების სინამდვილის სხვადასხვა სფეროს სხვადასხვა კუთხით სწავლობენ და მათგან რაიმე განსაკუთრებული ან განსხვავებული მეცნიერება არ არსებობს. კერძო მეცნიერებები კი გარკვეულ სტანდარტებს უნდა აკმაყოფილებდნენ.

მისი აზრით, კერძო მეცნიერებებს შემდეგი მოთხოვნები წაეყენება:

- „1. ობიექტურობა და ინტერსუბიექტურობა;
2. დებულებათა დაფუძნება და შემოწმებადობა ობიექტური მეთოდებით. ეს მეთოდებია-ლოგიკური დამტკიცება, ცდა და დაკვირვება, ისტორიული წყაროების კრიტიკული ანალიზი;
3. სინამდვილის საგანგებო კვლევა, რომლის შესახებაც ყალიბდება მეცნიერულად დასაბუთებული ცოდნა მის შესახებ;
4. ჭეშმარიტების დადგენა, რომლის საფუძველია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი: შეუძლებელია ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს რაიმე დებულება და მისი უარყოფა“ (6, გვ. 472).

ეს პრინციპები მეცნიერული ცოდნისათვის საერთოა და ყველა ტიპის მეცნიერებამ, თუ მას მეცნიერულობის პრეტენზია აქვს, იგი უნდა დააკმაყოფილოს. მაგრამ აქ რამდენიმე პუნქტი დაზუსტებას მოითხოვს.

პირველი პუნქტი, რომ მეცნიერება უნდა იყოს ობიექტური და ინტერსუბიექტური ცოდნის მომცემი, არ ნიშნავს, რომ ერქომაიშვილი უარყოფდა ფალსიფიკაციის პრინციპს და აღიარებდა აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოპოვების შესაძლებლობას. ფალსიფიკაციის პრინციპი არის თეორიის მეცნიერულობის კრიტერიუმი. თუ თეორია ფალსიფიკირებადია, მაშინ მეცნიერულია, ხოლო საწინააღმდეგო შემთხვევაში კი არამეცნიერულია. მაგრამ ამ პრინციპს რეალურად ძალა აქვს მხოლოდ რეალურ ანუ ემპირიულ მეცნიერებებთან. ფალსიფიკაციის პრინციპი გარკვეულწილად ამტკიცებს იმას, რომ ემპირიული მეცნიერებების თეორიები არ არიან უნივერსალური ხასიათის და ხდება მათი უნივერსალურობის უარყოფა. ამასთანავე, ცხადია, თეორიას თავისთავად აქვს უნივერსალურობაზე პრეტენზია. საბოლოო ჯამში ფალსიფიკაციის პრინციპი უარყოფს აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების შესაძლებლობას. ცოდნის ობიექტურობაზე და ინტერსუბიექტურობაზე საუბრისას ერქომაიშვილს მხედველობაში აქვს ის, რომ მეცნიერებაში დებულებების დაფუძნება ხდება ცალსახად. თუკი არსებობს რაიმე საკითხზე ორი ან მეტი თეორია, მეცნიერებაში ეს საკითხი ითვლება გადაუწყვეტ საკითხად. მეცნიერულად გადაწყვეტილ საკითხზე შეუძლებელია არსებობდეს სხვადასხვა თეორიები ამ საკითხთან მიმართებაში. ამიტომ მეცნიერული ცოდნის ობიექტურობა და ინტერსუბიექტურობა სწორედ ასე უნდა გავიგოთ.

ერქომაიშვილის მიერ ჩამოთვლილ დებულებებში ასევე დაზუსტებას მოითხოვს მეორე პუნქტი, რომლის თანახმად მეცნიერულ დებულებათა დაფუძნებისა და შემოწმებადობის მეთოდებია: ლოგიკური დამტკიცება, ცდა და დაკვირვება, ისტორიული წყაროების კრიტიკული ანალიზი;

როგორც პოზიტივისტური, ასევე პოსტპოზიტივისტური ფილოსოფია მეცნიერების ბუნებისა და მისი ზრდის ახსნის

უნივერსალურ მეთოდს ეძებდა, მაგრამ ეს ვერ მოხერხდა. შესაბამისად, მაგალითად, პოსტპოზიტივისტები აცნობიერებდნენ ამ სირთულეს და ფორმალური მეცნიერებების პრობლემას ცდილობდნენ სხვადასხვა გზით გადაეწყვიტათ. ფალსიფიკაცია მხოლოდ ემპირიული მეცნიერებებისათვის კრიტერიუმი თუ იქნება, რადგან რთულია ფორმალური მეცნიერებებისათვის ფალსიფიკაციის პრინციპის მიყენება, რომ არაფერი ვთქვათ ვერიფიკაციაზე, რომელმაც ემპირიული მეცნიერებების ნაწილიც კი მეცნიერების მიღმა დატოვა. ეს კი პოზიტივისტებთან მეცნიერების ამ ნაწილის საერთოდ უსაზრისოდ გამოცხადებას ნიშნავდა, რადგან არამეცნიერულობა და უსაზრისობა მათთან პრაქტიკულად სინონიმები იყო, განსხვავებით პოსტპოზიტივისტებისაგან.

რეალური და ფორმალური მეცნიერებების ბუნება, ცხადია, განსხვავებულია. პოზიტივისტები ფორმალურ მეცნიერებებს ნულოვანი დადასტურებადობის სფეროდ მიიჩნევდნენ. რაც შეეხებათ პოსტპოზიტივისტებს, მათმა ნაწილმა, მაგალითად, პოპერმა, ემპირიული მეცნიერებები (რაც მასთან ზოგადად მეცნიერების აღმნიშვნელი გამოდგა) გამიჯნა არა მხოლოდ მეტაფიზიკისაგან, არამედ, როგორც თვითონ ამბობს, კონვენციური და ტავტოლოგიური სისტემებისაგანაც, რადგან, მისი აზრით, ტავტოლოგიას თუნდაც ჭეშმარიტს აქვს ნულოვანი მართლისადარობა. პოსტპოზიტივისტების მეორე ნაწილი ცდილობს ფალსიფიკაციის პრინციპი მიუყენონ ფორმალურ მეცნიერებებს, ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა ემპირიულ დარღვევადობაზე, არამედ ლოგიკურზე, თუმცა საბოლოო ჯამში აღპათ რთული იქნება ამ მცდელობას ნარმატებული ვუწოდოთ.

ერქომაიშვილისათვის სრულიად ცხადია, რომ აღნიშნული განსხვავებებსა მეცნიერების შიგნით და მეცნიერების ფილოსოფიაში გავრცელებული ტენდენციების კვალად. მეცნიერებას იგი ყოფს მეთოდოლოგიური განსხვავებების მიხედვით: რეალური მეცნიერებები, ფორმალური მეცნიერებები და ისტორიული მეცნიერებები. ლოგიკური დამტკიცება ფორმალური მეცნიერებების ძირითადი მეთოდია, ცდა და დაკვირვება ემპირიული მეცნიერებების, ხოლო ისტორიული წყაროე-

ბის კრიტიკული ანალიზი კი ისტორიული მეცნიერებების მეთოდია. მეცნიერებების დაყოფა მეთოდის მიხედვით, რაც გავრცელებულია მეცნიერების ფილოსოფიაში, სწორ მიღომად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მთავარი კითხვა მეცნიერების ფილოსოფიაში არის როგორ იზრდება მეცნიერული ცოდნა და მისი ზრდიდან გამომდინარე შეიძლება საუბარი მის ბუნებაზე. ამ სტრუქტურას კი მეთოდის გარეშე ვერ ავხსნით.

მართალია, მეცნიერებები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ, ერქომაიშვილის მიხედვით, ზემოაღნიშნული პრინციპები ყველა მეცნიერებისათვის საერთოა.

4. ფილოსოფიის რაობის პრობლემა

რაც შეეხება ფილოსოფიას, ერქომაიშვილის აზრით, იგი არც ემპირიული, არც ფილომალური და არც ისტორიული მეცნიერებაა. მეტიც იგი საერთოდ ვერ აკმაყოფილებს მეცნიერებისათვის წაყენებულ მოთხოვნებს. ოთხივე ძირითად პუნქტში ერქომაიშვილი ცდილობს უჩვენოს ფილოსოფიის განსხვავებული ბუნება:

1. იგი პიროვნული და სუბიექტური ხასიათისაა;
2. იგი მიმართავს თავის საკუთარ, განსაკუთრებულ მეთოდს. თითქმის ყველა ფილოსოფიურ სისტემას თავისი მეთოდი აქვს. მაგალითად, კანტი იყენებდა ტრანსცენდენტალურ ანალიზს, ჰეგელი-სპეკულაციურ ანალიზს, მარქსი-მატერიალისტურ დიალექტიკას, ბერგსონი-ინტუიციას, დილთაი-გაგებას, ჰესერლი-ფენომენოლოგიას, ჰაიდეგერი-ექსისტენციალურ ანალიტიკას, კარნაპი-ლოგიკურ ანალიზს და ა.შ. არც ერთი არაა ზოგადმნიშვნელური. ყოველი მათგანი გამოიყენება მხოლოდ მოცემულ სისტემაში და ძალა არა აქვს სხვა სისტემისათვის.

3. იგი არაა სანამდვილის კვლევა. მისი ამოცანაა არა სამყაროს, როგორც მთელის შემეცნება, არამედ მოაზრება. ფილოსოფია ხედვის და არა შემეცნების თეორიაა. ეს ნიშნავს, რომ იგი მსოფლმხედველობაა და არა მეცნიერება. სინამდვილის საგანგებო კვლევის საფუძველზე მეცნიერება იმეცნებს, მისი ხელმეორედ და დამატებითი შემეცნება ფილოსოფიის მიერ სრულიად ზედმეტია და არც არის საჭირო.

4. იგი არ ადგენს ჭეშმარიტებას. ნებისმიერი ფილოსოფიური სისტემა გამოხატავს არა ობიექტურ ვითარებას, არა-მედ სუბიექტის პოზიციას. იგი სუბიექტის მიერ დანახული სამყაროს ხედვაა, ანუ მოაზრებაა. ამიტომ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის ჭეშმარიტება-მცდარობაზე. უნდა ვილაპარაკოთ მხოლოდ მის მიზანშეწონილობა-მიზანშეუწონლობაზე, ჩვენთვის მისაღებლობა-მიუღებლობაზე (6, გვ. 472-473).

რას ნიშანეს ფილოსოფიის პიროვნული და სუბიექტური ხასიათი?

ფილოსოფია მსოფლმხეველობაა, მხოლოდ მსოფლმხედველობის სხვა ფორმებისაგან (რელიგია, ხელოვნება და ა.შ.) განსხვავდება იმით, რომ იგი თეორიული, დასაბუთებული მხოფლმხედველობაა. ფილოსოფია თეორიული მსოფლმხედველობაა, რადგან იგი ცნებებისა და კატეგორიების საშუალებებით მოაზრებული, ლოგიკურად აგებული სისტემაა, რომლის დებულებებიც დაფუძნებული და არგუმენტირებულია.

მსოფლმხედველობა არის გარკვეული იდეების, შეხედულებებისა და ღირებულებათა სისტემა, რომელიც მოიაზრებს სამყაროს როგორც მთელს და განსაზღვრავს ადამიანის ადგილსა და დანიშნულებას ამ სამყაროში. მსოფლმხედველობრივი კითხვები ეხება სამყაროსა და ადამიანის რაობას და მათ შორის ურთიერთმიმართების დადგენას. იგი განსაზღვრავს ადამიანის დამოკიდებულებას სამყაროსთან. ცხადია, რომ მხოლოდ ცნობიერ არსებას აქვს მსოფლმხედველობრივ კითხვებს, რადგან ეს კითხვები მისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. იგი ორიენტირია მის ცხოვრებაში. მაგრამ ყველა ადამიანი განსხვავებულად პასუხობს ამ კითხვებს, არ არსებობს რაიმე უნივერსალური ცხოვრების საზრისი, რომელსაც ყველა გაიზიარებდა. ყველა ტიპის მსოფლმხედველობრივ კითხვებთან ასეთი ვითარება გვაქვს, ასევე არა აქვს მნიშვნელობა ეს კითხვები დასაბუთებულია თუ არა. დასაბუთების შემთხვევაშიც კი მასზე პასუხები ვერ იქნება ცალსახა. ასეთია ზოგადად მსოფლმხედველობრივი კითხვების სპეციფიკა,

ეს მათი თავისებურებაა. სხვადასხვა სისტემების მიღება და-მოკიდებულია ადამიანის არჩევანზე და ის არ წარმოადგენს ობიექტური ჭეშმარიტების სფეროს.

ერთსა და იმავე ეპოქაში არსებობს რამდენიმე არა მარტო განსხვავებული, არამედ ხშირად დაპირისპირებული სისტემები. ისინი განსხვავებულად ხედავენ და იაზრებენ სამყაროს. რომელია ჭეშმარიტი?

„ამგვარად კითხვის დასმა და მასზე ცალსახა პასუხი მიგვიყვანდა იქამდე, რომ ერთ რომელიმე მათგანს გამოვაცხადებდით ჭეშმარიტად, ხოლო დანარჩენს უარვყოფდით როგორც მცდარს. ასეთი მიდგომა მართებულია მეცნიერებაში. იქ რომელიმე ერთი თეორიაა ჭეშმარიტი და დანარჩენი მცდარი. ანალოგიური მიდგომა ფილოსოფიაში შედეგად მოგვცემდა იმ სპეციფიკის გაქრობას, რაც ფილოსოფიის არსებით თავისებურებას შეადგენს. ეს არის განსხვავებულ ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობა და ყოველი მათგანის არსებობის შესაძლებლობა“ (6, გვ. 473).

მეთოდების მრავალგვარობა, რომელიც ფილოსოფიისათვის არის დამახასიათებელი, უფრო ამყარებს პირველ პუნქტს. მეთოდმა უნდა ახსნას თუ როგორ იზრდება ფილოსოფიური ცოდნა და შესაბამისად ამ ცოდნის რაობა. ისეთი უნივერსალური მეთოდი, რომელიც ამ საკითხს ცალსახად გადაწყვეტდა ფილოსოფიაში არ გვხდება. ანუ ფილოსოფიას არ გააჩნია საკუთარი სპეციფიკური, უნივერსალური მეთოდი. ცხადია, რომ ლოგიკურ დამტკიცებას ზოგადად თეორიული ცოდნა ყოველთვის იყენებს, თუმცა ეს მისთვის არაა სპეციფიკური. ყველა ფილოსოფიური სისტემა საკუთარ მეთოდს იყენებს, რომელიც ამ სისტემის ზრდას და შესაბამისად მის არსს ხსნის. ანუ როცა საუბარია მეთოდზე აქ, ცხადია, მეცნიერების მეთოდებიც შეიძლება გამოვიყენოთ, მაგალითად, ფორმალური მეცნიერებების, მაგრამ ჩვენ გვჭირდება ისეთი მეთოდი, რომელიც კონკრეტულად ფილოსოფიური ცოდნის ზრდას ახსნიდა. ამასთან ეს მეთოდი უნივერსალური უნდა იყოს ფილოსოფიური სისტემებისათვის. მაგალითად, ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი ხსნის ჰეგელის ფილოსოფიური

სისტემის ზრდასა და თავისებურებებს, მაგრამ სხვა ფილო-სოფიური სისტემებისათვის არ გამოდგება.

ერქომაიშვილის აზრით, ფილოსოფია არაა სამყაროს შე-მეცნება. იგი არ იმეცნებს სინამდვილის კონკრეტულ მხარეებს, ეს კერძო მეცნიერებების საქმეა. ფილოსოფიას არავითარი და-მოუკიდებელი საშუალება არ გააჩნია სამყაროს შესამეცნებ-ლად. მაგრამ ავტორის აზრით, აქედან გამოტანილ იქნა არასწო-რი დასკვნა. კერძოდ ის, რომ ფილოსოფიის საქმეა არა სამყა-როს კონკრეტული მხარეების შემეცნება, არამედ სამყაროს რო-გორც მთელის შემეცნება. კერძო მეცნიერებები იმეცნებენ სამ-ყაროს კონკრეტულ მხარეებს, ხოლო ფილოსოფია კი სამყაროს როგორც მთელს. იგი ამ მოსაზრებას კატეგორიულად არ ეთან-ხმება. მისი აზრით, ფილოსოფიას არავითარი დამოუკიდებელი საშუალებები და მეთოდები არ გააჩნია, რომლითაც იგი მოა-ხერხებდა სამყაროს როგორც მთელის შემეცნებას.

თუ ფილოსოფია სამყაროს შემეცნება არაა, მაშინ რაა ფილოსოფიის საქმე?

ერქომაიშვილის აზრით, ფილოსოფიის საქმეა სამყაროს არა შემეცნება, არამედ მოაზრება. ფილოსოფიაზე საუბრისას ჩვენ ვერ ვიღაპარაკებთ მის მიერ ჭეშმარიტების მოპოვების შესაძლებლობაზე, რადგან ფილოსოფია არაა შემეცნება, ცხა-დია, მისი საქმე ვერ იქნება ჭეშმარიტების მოპოვება.

მაგრამ თუ ფილოსოფიური ცოდნა არაა ობიექტური და მისი საქმე არაა ჭეშმარიტების შემეცნება, მაშინ რაა ასეთი ცოდნის მიღების კრიტერიუმი? რის მიხედვით უნდა მივიჩინი-ოთ ერთი ფილოსოფიური სისტემა მეორეზე უკეთესად? ერ-ქომაიშვილის აზრით, ასეთი კრიტერიუმი არის მიზანშენი-ლება-მიზანშეუწონლობა. უნდა ვიღაპარაკოთ ფილოსოფიუ-რი სისტემის არა ჭეშმარიტება-მცდარობაზე, არამედ მის მი-ზანშენილება-მიზანშეუწონლობაზე. ასეთი გამოსავალი ალბათ ყველაზე ლოგიკური დასასრულია ნებისმიერი რელა-ტივისტური შეხედულებებისათვის. როცა არაა აღიარებული ობიექტური ცოდნის მოპოვების შესაძლებლობა, აუცილებ-ლად დღის წესრიგში დგება საკითხი სხვა კრიტერიუმის შესა-ხებ. ერქომაიშვილი, რომლისთვისაც რაციონალიზმი, ლოგი-

კურობა და სისტემურობა მთელი მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის იყო დამახასიათებელი, ლოგიკურად მივიდა ამ დასკვნამდე, იმის მიუხედავად, ასეთი დასასრული იყო თუ არა მისი მსოფლმხედველობისათვის მიზანშენონილი.

რადგან ფილოსოფიის საქმეა სამყაროს მოაზრება, იგი ხედვის და არა ჭეშმარიტების სფეროა. როგორ მოიაზრებს იგი სამყაროს?

ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინებია ონტოლოგია, გნოსეოლოგია, აქსიოლოგია. შესაბამისად ისინი ეხებიან ყოფიერების, შემეცნებისა და ღირებულებების საკითხებს. ფილოსოფია როცა ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსიოლოგიური კუთხით მოიაზრებს სამყაროს, მაშინ ყალიბდება ზოგადფილოსოფიური დისციპლინები: ონტოლოგია, გნოსეოლოგია და აქსიოლოგია, ხოლო როცა ფილოსოფია სამყაროს ცალკეულ მხარეებს მოიაზრებს აღნიშნული ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსიოლოგიური პრობლემების შუქზე, მაშინ ყალიბდება შესაბამისი სფეროს ფილოსოფია. მაგალითად ბუნების ფილოსოფია არის ბუნების განხილვა ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსიოლოგიური პრობლემების საფუძველზე და ასეთივე მდგომარეობაა სხვა სფეროს ფილოსოფიების მიმართაც.

ერქომაიშვილის აზრით, ეს ვითარება სრულიადაც არ აკნინებს ფილოსოფიის მდგომარეობას. „მართალია ფილოსოფიას საზოგადოებისათვის არ მოაქვს ისეთი პრაქტიკული სარგებლობა, როგორც მეცნიერებასა და ტექნიკას, მაგრამ მისი ღირებულება სხვა მიმართულებითაა საძიებელი. ეს არის თეორიული სფერო. თუ საზოგადოებას თეორიები და კონცეფციები, ღირებულებები და იდეალები, შეფასებები და ნორმები სჭირდება, მაშინ მისთვის ფილოსოფიაც აუცილებელია. ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი გააზრების გარეშე მათი დაფუძნება და კრიტიკული შეფასება შეუძლებელია“ (6, გვ. 475).

ზემოთ აღნიშნული პრობლემატიკის გარდა, ერქომაიშვილი არა მხოლოდ ფილოსოფიურად მნიშვნელოვან პრობლემატიკას ეხებოდა, არამედ ფილოსოფიურთან ერთად საზოგადოებრივად აქტუალურსაც. საბჭოთა კავშირის და შესაბამი-

სად საბჭოთა იდეოლოგიის ნგრევამ, ეროვნულ განმანთავი-სუფლებელმა მოძრაობამ და ქვეყნის დამოუკიდებლობის მო-პოვებამ დღის წესრიგში დააყენა ისეთი ტიპის საკითხები, როგორიცაა ერის რაობა, საბჭოთა იდეოლოგიისაგან გათავი-სუფლება და ახალი დემოკრატიული სახელმწიფოს აშენება, რომლის ფუნდამენტი უნდა გამხდარიყო სამოქალაქო საზო-გადოება. ამას ემატებოდა ისიც რომ ასეთი ტიპის გარდამავა-ლი სისტემებისათვის დამახასითებელი ემოციურობა, ულ-ტრარადიკალური შეხედულებები და ქვეყნის გათავისუფლე-ბის მოულოდნელობის გამო დაწყებული ეიფორიული განწყო-ბები ადგილს არ უტოვებდა რაციონალურ და პრაგმატულ აზ-როვნებას. „უცნაური“ შეხედულებები ისმოდა არა მხოლოდ ჩვეულებრივ მოქალაქეებში, არამედ ხელისუფლებასთან და-ახლოებული ჯგუფების შეხედულებებშიც, ხოლო ასეთი ირა-ციონალური და არამეცნიერული მიდგომები კი ბევრს უფუ-ჭებდა ქვეყანას და მის მომავალს საფრთხეს უქმნიდა.

4. ერი და იდეოლოგია

ერქომაიშვილი შეეცადა მეცნიერულად გაეანალიზებია ისეთი რთული და იმ პერიოდისათვის ჯერ კიდევ ძალიან მტკიცნეული საკითხები, როგორიც იყო ერის რაობა, ეროვ-ნულ ცნობიერებასთან დაკავშირებული საკითხები, იდეოლო-გია და მისი თავისებურებები და სამოქალაქო საზოგადოების ცნებები. სხვადასხვა პერიოდში მან ამ საკითხებს სხვადასხვა პუბლიკაციები და შრომები მიუძღვნა, მათგან გამოსარჩევია 2000 წელს გამოსული მისი წიგნი „ერი და იდეოლოგია“. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ შრომის გამოცემის თარიღი ვახტანგ ერქომაიშვილის სიცოცხლის ბოლო წლებს ემთხვევა, თუმცა როგორც თავად ამბობს მის შრომაში, იგი აღნიშნულ საკითხებზე 10 წლის განმავლობაში მუშაობდა. ეს განსაკუთ-რებით ხაზს უსვამს მის მაღალ მოქალაქეობრივ პასუხისმგებ-ლობას, უაღრესად მნიშვნელოვან საკითხებზე ჩამოეყალიბე-ბინა საკუთარი მოსაზრებები, მეცნიერულად და რაციონალუ-რად დასაბუთებული, მით უფრო, რომ ასეთი რამ ტალახის სროლისა და მტრების გაჩენის მეტს მას პიროვნულად არა-

ფერს არ მოუტანდა იმ დროინდელ, არარაციონალურსა და ულტრა რადიკალური შეხედულებების პირობებში. მაგრამ აქ-ტიური სამოქალაქო პოზიცია ასეთ მტკივნეულ თემებზე კი-დევ უფრო ნათელს ხდის ამ ადამიანის პატრიოტიზმსა და მო-ქალაქეობრივ თვითშეგნებას.

აღნიშნული წიგნის შესავალში ერქომაიშვილი გულგატე-ხილი საუბრობს თავის პირად ტკივილზე, იმ ტრაგედიაზე, რო-მელიც მან გადაიტანა მისი მეულლის დაკარგვით და აღნიშნულ შრომასაც მის მეულლეს უძღვნის. ალბათ მის კოლეგებსა და სტუდენტებს ძალიან კარგად ახსოვთ თუ როგორ განიცდიდა იგი ამ ტკივილს და თვალზე ცრუემლს ვერ იკავებდა უახლოესი ადამიანის დაკარგვის გამო. ძალიან გულგატეხილს ალბათ ისევ მეულლის სიყვარულმა შეაძლებინა ამ შრომის ბოლომდე მიყვა-ნა, რომელსაც იგი მეულლის თანაშემოქმედებადაც მიიჩნევს იმ კრიტიკითა და მწვავე ოპონირებით, რომელსაც იგი უწევდა მას ამ თემებზე მუშაობისას. ზოგადად მისი შეხედულებების ყო-ველმხრივი კრიტიკა მის მიერ წახალისებული იყო მის სტუდენ-ტებსა და მონაცემებშიც. იგი გვთხოვდა არაფერი არ მიგველო როგორც ჭეშმარიტებად და მაქსიმალურად გვეკრიტიკებინა მი-სი შეხედულებები. ამ კრიტიკისას იგი ცდილობდა ეპოვნა სა-კითხების რაციონალური გადაწყვეტა, ყოველმხრივ გაეანალი-ზებინა თითოეული საკითხის უარყოფითი მხარეები და მოეცა ამ საკითხებზე არგუმენტირებული დასაბუთება. ერქომაიშვილი ასეთ მიდგომას მის მიმართ ყველაზე დიდი დახმარებად აღიქ-ვამდა, ხოლო ამ პროცესში სტუდენტები უნივერსიტეტში ალ-ბათ იღებდნენ ყველაზე უფრო მეტს, რასაც უნივერსიტეტი უნ-და იძლეოდეს, ესაა კრიტიკული აზროვნება, ნეპისმიერი საკით-ხის კრიტიკის გარეშე მიუღებლობა და რაც მთავარია დასაბუ-თებული და არგუმენტირებული კრიტიკა.

იდეოლოგიების მიმართ ნეგატიური დამოკიდებულება ალბათ მისი ამ შინაგანი განწყობითაც იყო ნაკარნახევი. იდე-ოლოგიის როგორ გაგებასაც არ უნდა იზიარებდეს ადამიანი, ყველა იდეოლოგიაშია აბსოლუტისტული ტენდეციები, რომე-ლიც წინასწარ განსაზღვრავს რაღაცას, აქცევს მას დოგმად, ორიენტირად და ამ ორიენტირით ცდილობს ახსნას და მას და-

უქვემდებაროს ყველაფერი, მაშინ, როცა თავად ორიენტირი გადახედვას არ ექვემდებარება.

ერქომაიშვილი დეტალურად აანალიზებს როგორც იდე-ოლოგიის ცნებას, ასევე ამ ტერმინის გენეზის და მისი გამო-ყენების მრავალგვარობას.

თავად ტერმინი იდეოლოგია პირველად გამოიყენა ფრან-გმა მოაზროვნემ და პოლიტიკურმა მოღვაწემ ანტუან დესტიუტ დე ტრასიმ. მან 1801-15 წლებში გამოქვეყნებულ შრომაში „იდე-ოლოგიის ელემენტები“, შეეცადა დაფუძნებინა ახალი ფილო-სოფიური დისციპლინა იდეოლოგიის სახელწოდებით, რომელ-საც უნდა დაფუძნებოდა სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებები. ასეთი მცდელობა განწირული იყო საფუძველშივე, თუმცა იდე-ოლოგიამ შემდგომ განსხვავებული შინაარსი შეიძინა.

ერქომაიშვილი უჩვენებს ტერმინ იდეოლოგიის გამოყე-ნების ნებატიურ მნიშვნელობას დასავლურ კულტურაში დაწყე-ბული კარლ მარქსიდან, გაგრძელებული ცოდნის სოციოლოგი-ის წარმომადგენლებით კარლ მანქამითა და მაქს შელერით, მეცნიერების ფილოსოფიის წარმომადგენლით კარლ პოპერით და პოსტინდუსტრიული საზოგადოების თეორიის ერთ-ერთი დამფუძნებლით დანიელ ბელით. იგი აღნიშნული ტერმინის პო-ზიტიური დაფუძნების მცდელობაზეც ამახვილებს ყურადღებას ვლადიმერ ლენინის მიერ და ხაზს უსვამს, რომ ლენინის თვალ-საზრისი გადახვევა იყო, არა მხოლოდ დასავლური ტრადიციი-დან, არამედ თავად მარქსიზმიდანაც, რომელიც იდეოლოგიას ყალბ, ილუზორულ ცნობიერებად მიიჩნევდა.

ცხადია, ყველა თვალსაზრისი უნდა განხილულ იქნას სისტემაში, რადგან სისტემის გარეშე მისი განხილვა შეცდო-მაში შეგვიყვანდა. მარქსის თვალსაზრისის განხილვაც ამ მი-მართულებით უნდა მოხდეს. მარქსისთვის, რამდენადაც მა-ტერიალური სამყარო პირველადია, იდეები სწორედ სინამ-დვილიდან უნდა იყოს გამოყვანილი და არა პირიქით. იდეების მოწყვეტას სინამდვილისაგან და მის საფუძვლად გამოცხადე-ბას, ცხადია, მარქსი ვერ გაიზიარებდა. თუმცა მარქსის თეო-რია შემდგომ თავად იქცა იდეოლოგიად. ეს ბუნებრივიც იყო, რადგან მარქსის თეორია თავის თავში ატარებდა იდეოლოგი-

ური თეორიებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს. იგი იყო გარკვეული წინასწარ შექმნილი მოდელი, რომელიც გამოცხა-დებული იყო აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად და ამ მოდელს ჰქონდა საზოგადოებრივი განვითარების ახსნის პრეტენზია. ასეთი მოდელები თავად შორდებიან რეალობას და საბოლო-ოდ არც აინტერესებთ რეალობა. თუ ფაქტები არ ეთანხმება თეორიას, მით უარესი ფაქტებისათვის, ყველა ასეთი სისტე-მის მთავარი ნიმუში აღბათ ჰეგელის ეს შეხედულება უნდა იყოს. კარლ პოპერი პრინციპულად დაუპირისპირდა ამ მო-დელს და უჩვენა, რომ ასეთი უტოპისტური, აბსოლუტურ ჭეშ-მარიტებაზე პრეტენზიის მქონე სისტემა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს ისტორიული განვითარების თავისებურებებს და იძლევა ისტორიულ პროგნოზებსაც კი ყოველთვის ასეთ შედეგებამდე მივა. ამიტომ ეს ორი თვალსაზრისი პრინციპუ-ლად განსხვავებულია, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე წინაარ-მდეგია იდეოლოგიის გამოყენებისა. ერქომაიშვილის შეხედუ-ლებებიდან გამომდინარე, იგი პოპერის მოსაზრებების გამზი-არებლად უფრო უნდა მივჩინოთ.

ერქომაიშვილის აზრით, არც ერთი თეორია დასაწყისში იდეოლოგია არაა. იგი იდეოლოგია მაშინ ხდება, თუ მას აღია-რებს რომელიმე სუბიექტი, კლასი იქნება ეს თუ პარტია. ეს ცხადია ასეა, თუმცა ყველა ტიპის თეორიას იდეოლოგიად ვერ ვაღიარებთ, თავად თეორია უნდა აკმაყოფილებდეს გარ-კვეულ პირობებს, რომ ის იდეოლოგიად გამოცხადდეს.

ერქომაიშვილის აზრით, „იდეოლოგია არის აბსოლუტური ჭეშმატებების რანგში აყვანილი იდეებისა და პრინციპების, ლი-რებულებებისა და იდეალების თეორიული სისტემა, რომელიც ეხება საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობას, რათა განსაზ-ღვროს მისი მომავალი განვითარება. იგი არის აპოლოგეტიკა, ე.ი. იცავს და გამოხატავს ვიღაცის ინტერესებს“ (5, გვ.53).

ერქომაიშვილი გამოყოფს იდეოლოგიის ძირითად სტრუქტურულ ელემენტებს. ეს სტრუქტურული ელემენტებია:

1. იდეათა სისტემა. იდეოლოგია მოიცავს იდეათა ფართო სპექტრს: ფილოსოფიურს, რელიგიურს, ეთიკურს. ესთეტი-კურს, ეკონომიკურს და ა.შ.

2. განსხვავებულ იდეათა გაერთიანება და დაფუძნება ხდება ერთი პრინციპის საფუძველზე. ამიტომ იდეოლოგია ყოველ-თვის თეორიის სახეს იღებს.
3. ყოველ იდეოლოგიას აქვს თავისი იდეალი, რომლის შესაბა-მისად იგი განსაზღვრავს საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწ-ყობას და მის მომავალს.
4. იდეოლოგია აპოლოგეტიკაა, რაც ნიშნავს, რომ იგი იცავს და გამოხატავს ვიღაცის ინტერესებს. ეს შეიძლება იყოს კლა-სი, პარტია, სოციალური ჯგუფი, სახელმწიფო, ერი და ა.შ.
5. იდეოლოგია მესიანიზმია. იდეოლოგია ემყარება მისი მატა-რებელი სუბიექტის ისტორიული მისიის აღიარებას.

ერქომაიშვილის მიერ იდეოლოგიის ამ დახსასიათებიდა-ნაც კარგად ჩანს, რომ იდეოლოგიაში იგი გულისხმობს გარ-კვეული ტიპის თეორიას, რომელიც არ აერთიანებს მხოლოდ პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ შეხედულებებს. იგი წარმოად-გენს გარკვეულ ნინასნარ მიღებულ იდეალურ პროექტს, რო-მელზეც ორიენტურებულია საზოგადოების გარკვეული ნაწი-ლი. ორიენტირების მომენტი ამ შემთხვევაში ძალიან მნიშვნე-ლოვანია, რადგან იდეოლოგიად თეორია მხოლოდ მაშინ იქ-ცევა, როცა იგი აღიარებული იქნება გარკვეული ჯგუფის მი-ერ სამოქმედო პროგრამად. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, მაგალითად, ლიბერალიზმი თავისთავად არაა იდეოლოგია, იგი არის პოლიტიკური თეორია, იდეოლოგიად კი იქცევა თუ მას აღიარებს გარკვეული ჯგუფი როგორც დოგმად და ორი-ენტირად. ლიბერალიზმი როგორც თეორია, გულისხმობს, რომ იგი უნდა დაირღვეს, გაკრიტიკდეს მისი სხვადასხვა ას-პექტი, ესაა ნებისმიერი მეცნიერული თეორიისათვის აუცი-ლებელი ნიშანი, ხოლო ჯგუფის მიერ აღიარებული როგორც დოგმა გულისხმობს, რომ იგი უნდა იყოს ორიენტირი, ხოლო თუკი ფაქტები განსხვავებულია თეორიული პრინციპებისა-გან, მაშინ „მით უარესი ფაქტებისათვის“. ამ აზრით, ერქომა-იშვილის მთელი კრიტიკა იმას ეფუძნება, რომ არ შეიძლება რაიმე ვაქციოთ დოგმად. ცხადია, ეს რაციონალისტური და პრაგმატული პოზიციაა, რაც სრულიად გასაგებია მისი შეხე-დულებებიდან გამომდინარე. მას მოჰყავს დენიელ ბელის

სიტყვები, რომ იდეოლოგია არის იდეების გარდაქმნა სოციალურ ბერკეტებად. იგი აპროგრამებს და ცალსახად განსაზღვრავს სოციალურ მოქმედებას.

ერთ-ერთი ის ნიშანი, რითაც იგი მსოფლმხედველობისაგანაც განსხვავდება, სწორედ ესაა. იდეოლოგია სოციალურ და პოლიტიკურ მოქმედებას განსაზღვრავს, ხოლო მსოფლმხედველობა არის ადამიანის მიერ სამყაროს, როგორც მთელის, გაცნობიერება და მისი ადგილის განსაზღვრა ამ სამყაროში. იგი არის გარკვეული ღირებულებითი ორიენტირი, რომლის მთავარი ამოსავალი პრინციპია ცხოვრების საზრისი, ხოლო ის თეორიები, რომლებიც შემდგომში იქცევიან იდეოლოგიებად, მათი ორიენტირია წინასწარ მოფიქრებული რაღაც პროექტი, რომელიც იქცევა დოგმად კლასისათვის, სახელმწიფოსათვის, თუ პარტიისათვის, იმის მიხედვით, თუ ვინ აღიარებს მას. ასევე იდეოლოგიისაგან განსხვავებით მსოფლმხედველობა მხოლოდ პიროვნულია, იგი ადამიანის თავისუფალი არჩევანის შედეგია და სრულებითაც არ ისახავს მიზნად მისი ვინმესათვის ძალით თავს მოხვევას, განსხვავებით იდეოლოგიისაგან. „იდეოლოგია შეუწყნარებელი სხვაგვარად აზროვნებისადმი. მას ჰყავს არა ოპონენტები, არამედ მტრები. მისი ძირითადი იარაღია ბრძოლა და არა კრიტიკა. ამიტომ მასთან დიალოგი შეუძლებელია. იგი ჩაკეტილი, დახშული ცნობიერების ფორმაა, რომელიც გარედან არაფერს მიიღებს, რაც მის ძირითად პრინციპებს არ შეესაბამება“ (5, გვ.55).

ერქომაიშვილს არც ის ავიწყდება, რომ შეიძლება ტერმინი იდეოლოგია იხმარებოდეს არასაკუთრივი მნიშვნელობით, რითაც ის გამოხატავდეს გარკვეულ მისწრაფებას, რომლითაც ხელმძღვანელობენ ადამიანები თავიანთი საქმიანობისას. ტერმინის ასეთი გამოყენების მაგალითებია: „ასეთია ჩემი იდეოლოგია“, „ყველას საკუთარი იდეოლოგია აქვს“, „ბიზნესმენის იდეოლოგია“ და ა.შ.

იდეოლოგია, საბოლოო ჯამში, საზოგადოებაში ამკვიდრებს ტოტალიტარიზმს, დოგმატიზმს, აქსოლუტიზმს, ფეტიშიზმს, მესიანიზმს. მიუხედავად გარკვეული განსხვავებებისა, ერქომაიშვილის შეხედულებები საკმაოდ ახლოს დგას კარლ პო-

პერის შეხედულებებთან ამ საკითხში და ეს საკითხი კი მნიშვნელოვანი იქნად კარგად გამოხატავს მის ღირებულებათა სისტემას. რაციონალიზმი, კრიტიციზმი, ინდეტერმინიზმი, პრაგმატიზმი ეს ის პრინციპებია, რასაც ერქომაიშვილი გაიზიარებდა.

იდეოლოგიისა და დეიდეოლოგიის მომხრებს შორის არსებობდა გარკვეული შუალედური პოზიცია, რომლის მიხედვითაც, მართალია, დაუშვებელია სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა, რადგან ამას ტოტალიტარიზმისაკენ მივყავართ, მაგრამ იდეოლოგიური მონიზმის ნაცვლად უნდა არსებობდეს იდეოლოგიური პლურალიზმი, რომელიც თავსებადია დემოკრატიასთან. განსხვავებული იდეოლოგიების არსებობა და ბრძოლა არ ენინაარმდეგება დემოკრატიას. ამ პოზიციის ავტორები პრაქტიკასაც იშველიებდნენ და მაგალითად დემოკრატიული სახელმწიფოები მოჰყავდათ, სადაც იდეოლოგიური პლურალიზმის არსებობა ფაქტია. ერქომაიშვილის აზრით, იდეოლოგიის პლურალიზმის, როგორც ფაქტის არსებობა არ ამართლებს მას. დიქტატურის პირობებში სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა ფაქტია, მაგრამ არა გამართლება. ერქომაიშვილის აზრით, „იდეოლოგიური პლურალიზმის მომხრეები უშვებენ ერთ უნებლივ შეცდომას: დემოკრატია მართლაც აღიარებს აზრის პლურალიზმს, რაც შეიძლება მეტი განსხვავებული იდეების, თეორიების, კონცეფციების, პროგრამების და ა.შ. წამოყენებას. იგი იჩენს შემწყნარებლობას ნებისმიერი აზრის მიმართ. ყოველ ადამიანს უფლება აქვს გაიზიაროს და დაიცვას თუნდაც არამეცნიერული, მათ შორის ფანტასტიკური, უტოპიური და იდეოლოგიური თეორიები, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ დემოკრატია მათ ამართლებს“ (გვ.72, 5). მისი აზრით, მართალია, იდეოლოგიები ფაქტობრივად არსებობს, მაგრამ მათ არა აქვთ არსებობის მოქალაქეობრივი უფლება.

ერქომაიშვილი თვლის, რომ დეიდეოლოგიზაციის მომხრეობა ნიშნავს იმას, რომ იგი მსჯელობს არა იდეოლოგიაზე როგორც ფაქტზე, არამედ მის ფასეულობაზე: რამდენად ფასეული და მნიშვნელოვანია იდეოლოგია?

მისი აზრით, იდეოლოგია არის სრულიად უსარგებლო, რომელიც უნდა დაიძლიოს.

„იდეოლოგია არის ცნობიერების პორიზონტის დავიწ-როება, გონებრივი შეზღუდულობა. იგი პროექტებს სარე-ცელია, რომელიც აკვირებული იდეების საფუძველზე ალა-მაზებს სინამდვილეს. უფრო ზუსტად, იგი რეალობიდან გაქ-ცევაა, რადგან იმყოფება საკუთარი ილუზიების ტყვეობაში, რომელიც არა მარტო სხვას ატყუებს, არამედ თავსაც იტყუ-ებს. იდეოლოგია სიბეცეა, თუმცა ისეთი, რომელსაც პრეტენ-ზია აქვს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. ერთი სიტყვით, იგი ცნობიერების ქრონიკული დაავადებაა, რომელიც სერიოზულ მკურნალობას საჭიროებს“ (5, გვ.78).

ეს ეხება ყველა იდეოლოგიას, მათ შორის ეროვნული იდეოლოგიასაც. მისი აზრით, ყოველგვარი იდეოლოგია მიუ-ღებელია, რაც შეეხება ეროვნული იდეოლოგიას, იგი საერ-თოდ არ არსებობს. ერთი იდეოლოგიური გამთლიანების მოთ-ხოვნა ანაქრონიზმია და იგი საბჭოთა წყობილებისადმი ნოს-ტალგითაა გამოწვეული.

ერქომაიშვილის აზრით, „იდეოლოგიური მტრობა და ბრძოლა უნდა შეიცვალოს შეხედულებათა პლურალიზმითა და განსხვავებული აზრისადმი შემწყნარენლობის პრინციპით. აზრის თავისუფლება, კრიტიკა და ტოლერანტობა—აი, ყოვე-ლი ერთის განვითარების ჭეშმარიტი გზა“ (5, გვ.78).

საბჭოთა სინამდვილე მართლაც ემოციურად რთული გადასატანი იყო ნებისმიერი მოაზროვნე ადამიანისათვის. ამიტომ არცაა გასაკვირი, რომ ისეთ რაციონალურად და ლო-გიკურად მოაზროვნე ადამიანზეც კი, როგორიც ვახტანგ ერ-ქომაიშვილი იყო, ამან თავისი გავლენა იქონია და არგუმენ-ტაციასთან ერთად გარკვეული ემოციაც გამოერია. უფრო მე-ტიც, მისი მორალური ღირებულებებიდან გამომდინარე, პი-რიქით, რომ ყოფილიყო, ეს უფრო გასაკვირი იქნებოდა. იდე-ოლოგია, რა თქმა უნდა, ანიჭებს ადამიანებს სიმყარეს მათ ორიენტირები, ხოლო ანტიდეოლოგიური პოზიცია გარკვე-ულნილად რელატივისტურია. ერქომაიშვილის ფილოსოფიუ-რი შეხედულებებიდან გამომდინარე, მისი მოსაზრებები სრუ-ლიად თანმიმდევრულია ამ მიმართულებითაც, ზოგიერთი ემოციური პასაჟის მიუხედავად.

ეროვნული იდეოლოგიის მოთხოვნას ხშირად უძევს საფუძვლად გარკვეული თეორიული მოსაზრებები ამ ერის განსაკუთრებულობაზე, მის ისტორიულ მისიასა და დანიშნულებაზე. ასეთი ტიპის მსჯელობები ახალი დამოუკიდებლობა მიღებული სახელმწიფოსათვის საკმაოდ ბუნებრივია ეიფორიის დროს და იმ პირობებში, როცა ხდება ეროვნული კულტურის გააზრება მსოფლიო კულტურულ კონტექსტში. ეს მოსაზრებები უკიდურეს შოვინისტურ მოსაზრებებადაც იქცევა, თუ დროზე არ მოხდა ამ დისკუსიის რაციონალურ რელსებზე გადაყვანა. ერქომაიშვილის მიერ ერის ცნებისა და ამ საკითხებთან დაკავშირებული პრობლემების გააზრება, გარკვეულწილად დისკუსიის რაციონალურ საწყისებზე გადაყვანის მცდელობა იყო.

ეროვნულ პრობლემატიკასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვას ერქომაიშვილი იწყებს ერისა და ჭეშმარიტების ურთიერთმიმართების საკითხის ანალიზით. აღნიშნული საკითხის აქტუალურობას საფუძველი დაუდო მერაბ მამარდაშვილის ფრაზამ, რომ “ჭეშმარიტება ერის ინტერესებზე მაღლა დგას”. განსაკუთრებული სიმძაფრე ამ საკითხის განხილვას მიანიჭა იმ ფაქტმა, რომ ეს იმ დროს მოხდა, როცა ქართული ეროვნულ განმათავისუფლებელი მოძრაობა აღმავლობის გზაზე იდგა. ამ ვითარებაში აღნიშნულმა დებულებამ უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია, მისი ავტორი კი ლამის ერის მოღალატედ შერაცხეს. ერქომაიშვილი ცდილობს რაციონალურად შეაფასოს აღნიშნული დებულება. მისი აზრით, მამარდაშვილის დებულება ეთანხმება ბიბლიურ წარმოდგენებს ერისა და ჭეშმარიტების შესახებ.

ბიბლიის მიხედვით, ჭეშმარიტება არის ღმერთი, რომელიც მოევლინება ადამიანებს და აზიარებს სიბრძნეს. ამ აზრით, ღმერთი იგივეა, რაც ჭეშმარიტება. რაც შეეხება ერებს, უფალმა შექმნა ადამიანი თავის „ხატად და მსგავსად“, მას არ შეუქმნია ერები. თავდაპირველად ადამიანები ერთ ენაზე საუბრობდნენ, არ არსებობდა არავითარი განსხვავებული ხალხები და ენები. მაგრამ წარლვის შემდეგ გადარჩენილმა და მომრავლებულმა ნოეს შთამომავლობამ გადაწყვიტეს აეგოთ ქალაქი და გოდოლი, რომელიც ცას მისწვდებოდა. მაგრამ

ღმერთმა ხალხის ამგვარ ქმედებაში დაინახა ხალხის ამბოხი და თქვა: „აბა ჩავალ და ენას ალურევ მათ, რომ ვერაფერი გაა-გებინონ ერთმანეთს“. ღმერთმა გაფანტა ადამიანები დედამი-ნის ზურგზე და მათაც შეწყვიტეს გოდოლის შენება.

ამდენად, ერქომაიშვილის აზრით, ხალხისა და ერების გაჩენა არ არის კაცობრიობის დასაბამი და გარდაუვალი გზა. თავდაპირველად ადამიანთა მოდგმა იყო ერთიანი და მეტყვე-ლებდა ერთ ენაზე. რომ არა მისი ურჩობა, ალბათ, იგი ამ გზით განვითარდებოდა. „ადამიანთა ურჩობამ, ამპარტავნობამ და მკრეხელურმა განზრახვამ აიძულა უფალი დაეშალა მათი ერ-თად ცხოვრება, გაეფანტა ისინი დედამინის ზურგზე და აემეტ-ყველებინა სხვადასხვა ენაზე. ასე გაჩენდა ღვთის წებით განსხი-ვოსნებული ხალხები თავიანთი შესატყვისი ენებით.“

მაშასადამე, ერთიანი კაცობრიობის დაშლა განსხვავებულ ხალხებად და მათი ამეტყველება სხვადასხვა ენაზე არის სასჯე-ლი, რომელიც ღმერთმა ადამიანებს მოუვლინა. კაცობრიობის დასაბამი ერთად ცხოვრება და ერთ ენაზე მეტყველებაა (გვ. 9, 5).

ამდენად, ერქომაიშვილი ასკვნის, რომ ბიბლიის მიხედ-ვით „ჭეშმარიტებას ადგენს ღმერთი, უფრო მეტიც, ჭეშმარი-ტება თავად ღმერთია. ერი უფალს არ შეუქმნია „ხატად და მსგავსად თვისა“. პირიქით, იგი ღვთის მიერ მოვლენილი სას-ჯელია. ამიტომ კითხვაზე: თუ რომელი უფრო მაღლა დგას ჭეშმარიტება თუ ერი, პასუხი იმთავითვე ცხადი და ნათელია. რადგან ჭეშმარიტება იგივე ღმერთია, ცხადია, იგი უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ერი. ბიბლიის მიხედვით, საკითხის სხვაგ-ვარად გადაწყვეტა გამორიცხულია“ (5, გვ. 9-10).

ერქომაიშვილი ცდილობს მამარდაშვილის ალნიშნული დებულება შეაფასოს არა ბიბლიურ, არამედ ისტორიულ-კულტურულ კონტექსტში, რადგან ერების წარმოშობა, მისი აზრით, არის საზოგადოების ისტორიულ-კულტურული გან-ვითარების შედეგი. ამიტომ საჭიროა საკითხის შეფასებისათ-ვის მეცნიერულ-ისტორიული პოზიცია.

მეცნიერული პოზიციიდან იგი ახასიათებს ერს და გა-მოყოფს მის ნიშნებს. ერს უნდა აკავშირებდეს:

1. ერთიანი ცხოვრების წესი

2. ერთიანი ლიტერატურული ენა და დამწერლობა.
3. ერთიანი სამშობლო
4. ერთიანი ეროვნული ცნობიერება და თვითცნობიერება
ერი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იწოდებოდეს ერად, თუ
მას აღნიშნული ნიშნები ახასიათებს.

ამის შემდეგ ერქომაიშვილი აანალიზებს ჭეშმარიტებისა და ეროვნულობის პრობლემას სხვადასხვა ასპექტში, საერთა-შორისო ურთიერთობებში ჭეშმარიტებისა და ერის ინტერესების ურთიერთმიმართების საკითხს, ასევე ამ საკითხთან დაკავშირებულ სხვადასხვა თეორიებს. საბოლოოდ კი ასკვნის, რომ „ისტორიულ-მეცნიერული თვალთახედვით, საკითხის ამგვარი დაყენება გაუმართლებელია, რადგან სამშობლო და ჭეშმარიტება ადამიანის საქმიანობისა და მიმართების სხვადასხვა სფეროს განეჯუთნება: ჭეშმარიტება მეცნიერების უმაღლესი ფასეულობაა. როდესაც ისტორიკოსი ქვეყნის ისტორიას იკვლევს, მან მხოლოდ ჭეშმარიტებით უნდა იხელმძღვანელოს. ერი პატრიოტიზმის უმაღლესი ფასეულობაა; როდესაც მისი ყოფნა-არყოფნის საკითხი დგას, პატრიოტმა მხოლოდ სამშობლოს ინტერესებით უნდა იხელმძღვანელოს.

ერი თავისთავადი ღირებულებაა, რომელიც ჭეშმარიტების მიხედვით არ იზომება“ (5, გვ. 44).

აქედან, ცხადია, რომ ერქომაიშვილი ჭეშმარიტებას მაშინ მიიჩნევს უპირველეს ღირებულებად, როცა საქმე მეცნიერებას ეხება. რაც შეეხება ერს, ეს მისი აზრით, განსხვავებული დისკურსია. ამიტომ არასწორად უნდა მივიჩნიოთ ედუარდ კოდუას კრიტიკა, რომლის აზრითაც ერქომაიშვილი თავდაპირველად აცხადებს რომ ჭეშმარიტება უმაღლესი ღირებულებაა და შემდგომ მას თითქოს რამდენიმე ადგილზე ამის უარმყოფელი აზრი აქვს, რაც საბოლოო ჯამში მის ძირითად თვალსაზრისს ანგრევს. კოდუა მიიჩნევს, რომ „ასეთი წინააღმდეგობის შემქმნელია დებულება: კაცობრიობისათვის ერი უმაღლესი ფასეულობაა, რომელზეც უფრო მაღალი რამ თუნდაც ჭეშმარიტება არ არსებობს. ამას იმეორებს 43 გვერდზეც. ეს დებულება აშკარად ეწინაარმდეგება ავტორის ძირითად პოზიციას, რომელსაც ის საფუძვლიანად ასაბუთებს შრომის დასაწყისშივე, რომ ჭეშმა-

რიტება უმაღლესი ღირებულებაა და ყოველგვარ ეროვნულზე მაღლა დგას. დებულება-„ჭეშმარიტება ერზე მაღლაა“ ერთნაირად მნიშვნელობს ყველა სოციალური ჯგუფის მიმართ და კაცობრიობის მიმართაც (6, გვ. 22).

სინამდვილეში ერქომაიშვილი ასაბუთებს დებულებას, რომ ჭეშმარიტება მეცნიერებაში ყველაზე მაღალი ღირებულებაა და ის ამ დებულებას არ ავრცელებს ყველა სფეროზე, სადაც საკითხის ამდაგვარი დაყენება უბრალოდ გაუმართლებელია. ამ განსხვავებაზე კარგად მიუთითებს მისი შემდეგი სიტყვები: „ყოველი ერის ისტორიაში არსებობს სამარცხვინო ფაქტები, საბედისწერო შეცდომები. როგორ უნდა მოიქცეს ისტორიკოსი, რომელიც თავისი ქვეყნის პატრიოტია? მან უნდა მიჩქმალოს ასეთი ფაქტები და შეალამაზოს ისტორია, თუ პირუთვნელად, ობიექტურად აღწეროს და გამოამზეუროს ისინი? სამშობლოს სიყვარული, ხომ არ მოითხოვს ჭეშმარიტების დამახინჯებას? არავითარ შემთხვავაში. პატრიოტი სწორედ ისაა, ვინც სიმართლეს იტყვის, წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა ყალბ პატრიოტიზმთან.

ხომ არ მეტყველებს ეს ფაქტი იმაზე, რომ ჭეშმარიტება უფრო მაღლა დგას, ვიდრე სამშობლო? ამ კითხვას უნდა გაეცეს უარყოფითი პასუხი, რადგან საკითხი არასწორადა დასმული. საქმე ისაა, რომ სამშობლო და ჭეშმარიტება სხვადასხვა განზომილებებისა და სფეროს კატეგორიებია. მათი შედარება საზოგადოდ - თუ რომელი ფასეულობაა მაღალი რანგის- არ არის სწორი.

ჭეშმარიტების დადგენა მეცნიერული კვლევის მიზანია. იგი მეცნიერების, მაგრამ არა სხვა რომელიმე სფეროს, მაგალითად ხელოვნების უმაღლესი ფასეულობაა“ (5, გვ. 43).

ამ ციტატების შემდეგ სრულიად ნათელია თუ ერქომაიშვილთან რეალურად როგორ დგას აღნიშნული საკითხი.

ერქომაიშვილი აყალიბებს ერის ცნებას და აკრიტიკებს მოსაზრებას, რომ ერი არის მხოლოდ პოლიტიკური ანუ სახელმწიფოებრივი ერთობა. მისი აზრით, შეუძლებელია ერი იყოს მხოლოდ პოლიტიკური ერთობა, იგი არის კულტურულ-ისტორიული ერთობა.

პოლიტიკური ერთობა გულისხმობს მოქალაქეთა შეკავშირებას ერთიანი სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი ცხობირების ფარგლებში, მორჩილებას კონსტიტუციისა და კანონებისადმი. მისი აზრით, ამის იქით პოლიტიკური ერთობა არ გადის. მაგრამ ეს არასაკმარისია, რადგან ერად გაცნობიერებას სჭირდება ერთიანი ეროვნული ცნობიერება, რომელიც ემყარება ენის, სამშობლოსა და კულტურის ერთობას. თუმცა, ამასთანავე, ერქომაიშვილი არც იმას გამორიცხავს, რომ სახელმწიფო კონსოლიდაციამ შესაძლოა ხელი შეუწყოს ერად ჩამოყალიბებას და საბოლოოდ მოხდეს ერთიანი ნაციონალური ცნობიერების ჩამოყალიბება.

აღნიშნულ მსჯელობებში ერქომაიშვილს უნდა დავეთანხმოთ, რადგან მართლაც შეუძლებელია, რომ პოლიტიკური და სამართლებრივი იდენტობა საკმარისი იყოს ეროვნული იდენტობისათვის. ამის მაგალითი ბევრი სახელმწიფოა, მათ შორის დიდი ბრიტანეთი, რომელიც შედგება სხვადასხვა ერებისაგან: ინგლისელებისაგან, უელსელებისაგან, შოტლანდიელებისაგან და ჩრდილო ირლანდიელებისაგან. მათ მკაფიო სამართლებრივი და პოლიტიკური იდენტობა აქვთ, მაგრამ არ არსებობს ერთიანი ბრიტანელი ერი, მაშინ, როცა მაგალითად ამერიკელი ერი სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლებისაგან შედგება, მაგრამ აქვთ ერთიანი ამერიკული ეროვნული იდენტობა.

შესაბამისად სახელმწიფოები შეიძლება შეიკრას გარკვეული პოლიტიკური პროექტების გარშემო, რომლებმაც შეიძლება გამოიწვიოს კიდეც მათი დიდ იდენტობად ჩამოყალიბება და გრძელვადიან პერსპექტივაში ეროვნულ იდენტობად ქცევა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს სამართლებრივი და პოლიტიკური იდენტობის იგივეობას ეთნიკურ იდენტობასთან.

როგორც ეროვნული მოძრაობის პერიოდში, მაშინ როცა საქართველო დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ ყალიბდებოდა და მანამდეც, როცა არ არსებობდა დამოუკიდებელი სახელმწიფო და ეროვნული ცნობიერება გადარჩენას ცდილობდა, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იყო ქართული კულტურის როლის გაცნობიერება მსოფლიო ცივილიზაციაში. ამ კითხვაზე პასუხი

ქართული ეროვნული ცნობიერებისა და მისი ადგილის განსაზღვრისათვის მსოფლიო კულტურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი იყო ეროვნული იდენტობის განმტკიცებისათვის და დანარჩენ სამყაროსთან მიმართებაში საკუთარი ადგილის განსაზღვრისათვის. საკუთარი ერის აღიარების წყურვილი, მისი წევრებისათვის ყოველთვის ძლიერია. ამიტომ ძლიერია ამ მიმართულებით სუბიექტივიზმი და გადაჭარბები, მაგრამ იყო საკითხის რაციონალურად გააზრების მცდელობებიც. ერთ-ერთ ასეთ მცდელობად უნდა შეფასდეს ვახტანგ ერქომაიშვილის მოსაზრებებიც ამ საკითხთან დაკავშირებით.

მიუხედავად იმისა, რომ ერქომაიშვილი ყოველთვის წინააღმდეგი იყო ქართული ეროვნული კულტურის გადამეტებულად დადებითად შეფასების, ის ასევე წინააღმდეგი იყო გადამეტებულად უარყოფითად შეფასების. იგი ამ პოზიციებიდან აკრიტიკებს კ. კაპანელს, რომელმაც ქართული კულტურა მიიჩნია პროვინციულ კულტურად.

კ. კაპანელმა ქართული კულტურის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თავისებურებად მიიჩნია მისი პროვინციალიზმი. კაპანელის აზრით: მიუხედავად ჩვენი კულტურის ორიგინალურობისა, მსოფლიო ისტორიაში კაცობრიობის საერთაშორისო ცივილიზაციურ შემოქმედებაში ჩვენ ვერ დავიკავეთ ისეთი ადგილი, როგორიც ეკადრებოდა ჩვენს წარსულს. ამის მიზეზად კი ის ასახელებს იმას, რომ ჩვენი კულტურა პროვინციულია. სახელოვანი წარსული გვაქვს, ლიტერატურა მდიდარია, მეტყველება ფერადი, მაგრამ საერთაშორისო თვალსაზრისით მაინც პროვინციელები ვართ.

კაპანელის აზრით, შინაგანმა პროვინციელობამ ჩვენს კულტურას მისცა გარეგანი პროვინციელობის ელფერი. ამ შეხედულებებს აკრიტიკებს ერქომაიშვილი. მისი აზრით, კაპანელის მოსაზრებები არის ევროპოცენტრიზმის გამოხატულება, რომლის მიხედვითაც ამოსავალია ევროპული კულტურა, ხოლო ყველა დანარჩენი ფასდება მასთან მიმართებაში.

ქართულმა კულტურამ ევროპულ კულტურაზე მართლაც ნაკლები გავლენა მოახდინა და ამას ბევრი ობიექტური ვითარება განაპირობებდა. ქართული კულტურა არ ყოფილა

მსოფლიო კულტურის დიდი შემოქმედი, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი იდეა, რომელმაც ევროპაზე დიდი გავლენა მოახდინა საქართველოში უფრო ადრე გაჩნდა, ვიდრე ევროპაში, თუმცა ამ იდეებს მნიშვნელოვანი გავლენა არ მოუხდენია არც ევროპის და არც მსოფლიო კულტურულ მემკვიდრეობაზე. ამიტომ ედუარდ კოდუას კრიტიკა ერქომაიშვილის მიმართ სამართლიანად უნდა მივიჩნიოთ ამ საკითხთან დაკავშირებით. კოდუას აზრით, „კაპანელის დამსახურება იყო ქართული კულტურის მართებული დახასიათება და მისი ადგილის მონახვა ევროპულ კულტურასა და მოაზროვნებთან მიმართებაში. რაც შეეხება პროვინციალიზმს, აქ იგულისხმება, რომ ევროპული კულტურა ენობრივი ბარიერის გამო თავის დროზე არ იცნობდა ქართული კულტურის წარმომადგენლებს და ჩვენს კულტურას ევროპულზე არ მოუხდენია რაიმე შესამჩნევი გავლენა, იმიტომ კი არა, რომ კულტურულობა გვაკლდა, ან კიდევ არ გვქონდა ევროპული კულტურისათვის გამოსადეგი იდეები, არამედ იმიტომ, რომ ეს იდეები ევროპისათვის ფაქტობრივად დაიკარგა და სხვა ევროპულენოვანმა ხალხებმა შეიტანეს იგი საკაცობრიო კულტურაში“ (6, გვ. 20).

მიუხედავად იმისა, რომ ერქომაიშვილის მიერ კაპანელის კრიტიკა ალბათ არასწორად უნდა მივიჩნიოთ, ერთ რამეში აუცილებლად უნდა დავეთანხმოთ, რომ გადამეტებულად უარყოფითი შეფასება, რომელიც დასაბუთებული არაა ისევე მიუღებელია, როგორც გადამეტებით დადებითი შეფასება. დადებითად წარმოჩენის მიმართულებით კი მართლაც გაცილებით უამრავი მაგალითები მოიპოვებოდა ეროვნული მოძრაობის აღმავლობის პერიოდში. ბევრი ქართველ ერს ლამის უნაკლოდ აცხადებდა და რაღაც ისტორიულ მისიებს უსახავდა მიზნად. ერქომაიშვილი ცდილობს უჩვენოს მსგავსი მოსაზრებების აბსურდულობა. იგი აკრიტიკებს როგორც ქართველი ერის უნაკლობის სრულიად უსაფუძვლო იდეას, ასევე მიუთითებს მის კონკრეტულ ნაკლოვანებებზე, განსაკუთრებით კი გამოყოფს გაუტანლობას, რომელიც, მისი აზრით, ახასიათებს ქართველ ერს და რაზეც მეტყველებს არა მხოლოდ თანამედროვე ისტორია, არამედ უფრო წარსული ფაქტებიც,

რაც საქართველოსათვის ყოველთვის თავის ტკივილი იყო. ერქომაიშვილის ზოგადი პათოსია, რომ ერმა აუცილებლად სააშვარაოზე უნდა გამოიტანოს საკუთარი ნაკლოვანებები და შეეცადოს მათ აღმოფხვრას.

5. ადამიანი, თავისუფლება და მეცნიერულ - ტექნიკური პროგრესი

ზემოაღნიშნული პრობლემების გარდა, ვახტანგ ერქომაიშვილის მრავალმხრივ ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემები, განსაკუთრებით ადამიანის თავისუფლების საკითხი და თანამედროვე ინფორმაციულ-ტექნოლოგიების ეპოქაში, ხელოვნური ინტელექტის გაჩენის პირობებში, კაცობრიობის მომავლის გააზრება.

ერქომაიშვილის აზრით, მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ძირიქესვიანად შეცვალა ადამიანის ცხოვრების წესი. შეიცვალა საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა, ადამიანის ადგილი და როლი საზოგადოების განვითარებაში, ასევე ღირებულებითი ორიენტაციებიც. მაგრამ ადამიანის ცხოვრების წესის ცვლილება არ ნიშნავს ადამიანის ყოფიერების წესის ცვლილებას. ადამიანური ყოფიერების წესი, მას შემდეგ რაც ჩამოყალიბდა გონიერი ადამიანი, აღარ შეცვლილა, მისი ცვალებადობა არაა დამოკიდებული სოციალურ ცვლილებებზე.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში გაიზარდა ადამიანის ზეგავლენა ბუნებაზე. ადამიანის მოქმედებამ შეიძინა გლობალური მასშტაბები. ახლა ადამიანის ექსპლოატაციის ობიექტია არა დედამიწის რომელიმე რეგიონი თავისი რესურსებით, არამედ მთელი დედამიწა. კაცობრიობის ისტორია კი ამ ცვლილებების შემდეგ გახდა ერთიანი და განუყოფელი. მართალია მთელი მსოფლიო კონფლიქტებითა და წინააღმდეგობებითაა აღსავსე, მაგრამ მაინც ერთიანი გლობალური სისტემა. კაცობრიობას აქვს ერთი ბედი: სიცოცხლის მოსპობის საფრთხე და ერთი მიზანი - ბრძოლა სიცოცხლის გადასარჩენად. ადამიანი კი გახდა პლანეტარული არსება. არსებულმა სიტუაციამ წარმოშვა გლობალური

პრობლემები, რომელთა გადაჭრაც მოითხოვს კაცობრიობის ერთიან ძალისხმევას.

ერქომაიშვილი საუბრობს იმ უარყოფით პრობლემებზე, რომლებიც წარმოშვა მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა. იგი საუბრობს ეკოლოგიურ პრობლემებზე, გაუცხოებაზე, ადამიანის ცხოვრების წესის იმგვარ ცვლილებაზე, როცა ადამიანის იდეალი გახდა მატერიალური კეთილდღეობის უზრუნველყოფა, სხვა იდეალების გაუფასურების ფონზე. ასევე მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ნაკლად ასახელებს წიგნების ნაწილობრივ ჩანაცვლებას ტელევიზიითა და სხვა საშუალებებით, ადამიანის ინდივიდუალობის ნიველირებას.

საბოლოოდ ერქომაიშვილი ასკვნის „მაშასადამე, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი წინააღმდეგობის შემცველი აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, იგი შეიცავს ადამიანის სიძლიერის ზრდის უსასრულო შესაძლებლობას, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონვე ზღვარს უდებს ამ ზრდას. შეუძლია თუ არა ადამიანმა თავიდან აიცილოს აღნიშნული სიძნელეები? -არა, არ შეუძლია. ამისათვის მან საერთოდ უარი უნდა თქვას მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესზე ან შეანელოს მისი ტემპები. ერთიც და მეორეც გამორიცხულია. ჯინი უკვე გამოშვებულია ბოთლიდან და მას უკან ვერავინ ვერ დააბრუნებს. ერთადერთი, რაც ადამიანს რჩება, არის ის, რომ მან როგორმე შეზღუდოს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის უარყოფითი შედეგები, შესასუსტოს მისი გავლენა ადამიანურ ყოფიერებაზე, მაგრამ სრულ დაძლევას და თავიდან აცილებას იგი ვერასოდეს მოახერხებს“ (6, გვ.124).

მნიშვნელოვანი საკითხია სადამდე შეიძლება მივიღეს მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი? შეიძლება თუ არა ადამიანი შეცვალოს მანქანამ?

ერქომაიშვილი ცდილობს გაიაზროს თუ რამდენადა შესაძლებელი ცნობიერების მოდელირება, ადამიანის ინტელექტუალური ფუნქციობის გადატანა მანქანაში? შეიძლება თუ არა შეიქმნას ისეთი ტექნიკური მოწყობილობები მანქანების სახით, რომლებიც შეასრულებენ ინტელექტუალურ ოპერაციებს?

ადამიანს აქვს ბუნებრივი ინტელექტი, რომელიც შეიქმნა ევოლუციის შედეგად მიღიონობით წლების განმავლობაში, მაგრამ საკითხი დგას შესაძლებელია თუ არა, რომ შეიქმნას ისეთი დონის ხელოვნური ინტელექტი, რომელიც ჩაანაცვლებს ბუნებრივს? ერქომაიშვილს ამ კითხვაზე არა აქვს ცალსახა პასუხი. მისი თქმით, თუ მკვდარმა ბუნებამ შექმნა სიცოცხლე და ევოლუციის შედეგად მოგვცა გონიერი არსება ადამიანი, მაშინ რატომაა შეუძლებელი ადამიანმა შექმნას ხელოვნური ინტელექტი, რომელიც ადამიანს გაუწევს კონკურენციას? ერქომაიშვილი თვლის, რომ ამის გამორიცხვა არამეცნიერული იქნებოდა. არ არსებობს არც ერთი ბიო-ფსიქიკური უნარი, რომლის ანალოგიური ფუნქციის შესრულება მანქანას არ შეეძლოს. მაგალითად რომ ავიღოთ გამრავლება, რა თქმა უნდა ბიოლოგიური გზით მანქანები ვერ გამრავლდებიან, მაგრამ თუ მანქანები მომავალში შექმნიან თავიანთ მსგავს მანქანებს, მაშინ ეს იქნება გამრავლების მსგავსი პროცესი. ერქომაიშვილი, ცხადია, იმასაც აანალიზებს, რომ ადამიანს ახასიათებს შემოქმედება, ანუ თვისებრივად ახლის შემნის შესაძლებლობა. მანქანა დაპროგრამებულია და არ შეუძლია იმოქმედოს პროგრამის მიღმა, მაშინ როცა ადამიანს შეუძლია თვისებრივად ახალი შექმნას. მას აქვს შემოქმედების უნარი, რაც ადამიანის თვითგანვითარების და გაუმჯობესების საშუალებას იძლევა. ამასთანავე ერქომაიშვილი მიუთითებს, რომ ეს მსჯელობა სრულიად სამართლიანია იმ მანქანებს მიმართ, რომლებიც დღეს არსებობენ და ასევე მართებულია წინასწარმეტყველებადი მომავლის მიმართაც, მაგრამ რა იქნება შორეულ მომავალში ამის წინასწარმეტყველება არავის შეუძლია. ამიტომ, მისი აზრით, უნდა შევიზღუდოთ მხოლოდ ვარაუდებით და მეცნიერული თვალთახედვით არც ერთის გამორიცხვა არ შეიძლება.

ერქომაიშვილის ეს მოსაზრებები საკმაოდ კრიტიკულად იყო განხილული უნივერსიტეტის აუდიტორიებში მიმდინარე სხვადასხვა დისკუსიებში, თუმცა მისი კრიტიკა ძირითადად მაინც მიმდინარეობდა რელიგიური თვალსაზრისით. შესაძლებელია ეს ყოველთვის არ იყო მკაფიოდ რელიგიური თვალსაზრი-

სიდან კრიტიკა, თუმცა, ამ მსჯელობის კრიტიკის წანამდღვრები ძირითადად რელიგიური იყო, თუ რა თქმა უნდა, ღრმად ჩავალთ ფესვებში, მისი საფუძვლების გასააზრებლად.

ჩვენ შევეცდებით არა რელიგიური, არამედ მეცნიერული კუთხით გავაკრიტიკოთ ერქომაიშვილის ეს შეხედულებები. მეცნიერება ყოველთვის მიმართულია წინასწარმეტყველებადი მომავლის მიმართ, მეცნიერული წინასწარმეტყველება კი არა-სოდეს არაა უპირობო. მეცნიერება პირობადადებული დებულებებისაგან შედგება, სხვაგვარ წინასწარმეტყველებას იგი უბრალოდ არ ცნობს. რა თქმა უნდა, მეცნიერებაში შეიძლება გამოითქვას ვარაუდები, მაგრამ ამ ვარაუდებს ფასი მაშინ აქვთ, თუ შესაძლებელია მათი შემოწმება. მისი ვარაუდები შემოქმედების შესაძლებლობის მქონე, ხელოვნური ინტელექტის შექმნის შესახებ, როგორც თავად აღიარებს, არ ეხება მეცნიერულად წინასწარმეტყველებად მომავალს, ამიტომ იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ან რელიგიური ან უპირობო წინასწარმეტყველების კატეგორიიდან. მეცნიერული თვალთახედვით, არ არსებობს მექანიზმი, რომელიც თეორიულადაც კი, შემეცნების თვალსაზრისით, დასაშვებს ხდიდეს შემოქმედების მქონე, პრინციპულად ახლის შექმნის შესაძლებლობის მქონე მანქანას, ამიტომ ამ დებულებას მეცნიერული კუთხით საერთოდ ვერ განვიხილავთ და მხოლოდ შეიძლება დავიჯეროთ ან არ დავიჯეროთ მსგავსი პერსპექტივა მომავალში.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი, რომელიც ან-თროპოლოგიური პრობლემების რიგს განეკუთნება და რომლის ანალიზსაც ერქომაიშვილი ცდილობს თავის შრომებში, ეხება ადამიანის ნების თავისუფლების საკითხს. ერქომაიშვილმა აღნიშნული საკითხის კვლევას უძღვნა შრომა „ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა“, რომელიც 1988 წელს გამოვიდა. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამ საკითხის კვლევა მან გაცილებით ადრე დაიწყო. ჯერ კიდევ 1984 წელს გამოვიდა მისი ნაშრომი „ბედისწერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგები“. შეიძლება ითქვას, რომ მეცნიერების ფილოსოფიის საკითხებიდან გადასვლა მსგავს პრობლემატიკაზე გასაკვირი სულაც არაა. დეტერმინიზმის კვლე-

ვა, რომელსაც გვერდს ვერ ავუვლით მეცნიერების ფილოსოფიაში თავისთავად გულისხმობს შემთხვევითობისა და აუცილებლობის პრობლემების გაანალიზებას, ხოლო ეს საკითხი ერთ-ერთი საკვანძოა ნების თავისუფლების პრობლემის განხილვისათვის.

ერქომაიშვილი პირველ რიგში მკაფიოდ აყალიბებს განსხვავებას თავისუფლების ორ ასპექტს შორის. მისი აზრით, პრინციპული სხვაობა არსებობს ადამიანისა და პიროვნების თავისუფლებას შორის. პიროვნების თავისუფლება ისტორიული და სოციალური საკითხია. იგი დამოკიდებულია საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სტრუქტურაზე. ადამიანის თავისუფლება კი ეგზისტენციალურ-ანთროპოლოგიურია. იგი ადამიანს ახასიათებს დამოუკიდებლად იმისა, თუ რა საზოგადოებაში ცხოვრობს ის. ხოლო პიროვნების თავისუფლება ადამიანმა უნდა მოიპოვოს, იგი მას არ ახასიათებს. პიროვნების თავისუფლება ისტორიულ-სოციალური ხასიათის მოვლენაა. ერქომაიშვილის განხილვის ობიექტია ადამიანის და არა პიროვნების თავისუფლების პრობლემა.

ადამიანს ყოველთვის ახასიათებს თავისუფლება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველი მისი მოქმედება თავისუფალია.

ერქომაიშვილის აზრით, თავისუფლების ცნება ნეგატიური და პოზიტიური მნიშვნელობით იხმარება. ნეგატიური მნიშვნელობა გულისხმობს საგნის გათავისუფლებას შეზღუდულობისა და შებოჭილობისაგან, რომელიც აბრკოლებს მის ნორმალურ ფუნქციონირებას. მაგრამ მხოლოდ თავისუფლების პოზიტიური დაფუძნება გამოხატავს ამ სიტყვის საკუთრივ ჭეშმარიტ საზრისს. ამ აზრით, ადამიანის ქცევა თავისუფალია, თუ იგი მოქმედებს საკუთარი ნებით, ხოლო არაა თავისუფალი, თუ ის მოქმედებს იძულებით. შესაბამისად თავისუფლება იძულების საპირისპირო ქცევაა. ისინი გამორიცხავენ ერთმანეთს. მე ვაკეთებ მხოლოდ იმას, რაც მინდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თავისუფლება თვითნებობაა. თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის დიდი განსხვავებაა.

ერქომაიშვილი აკრიტიკებს ვოლუნტარიზმს და მას ცალმხრივ თეორიად მიიჩნევს. მისთვის ვოლუნტარიზმი ისე-

ვე მიუღებელია, როგორც ფატალიზმი. „ფატალიზმი და ვოლუნტარიზმი სხვადასხვა გზით და მეთოდით უარყოფს თავისუფლებას. პირველი მათგანი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ გარდაუვალობაა და ამიტომ თავისუფლება გამორიცხულია. მეორე მიიჩნევს, რომ სამყაროში მხოლოდ შემთხვევითობაა და ამიტომ თვითნებობაა გამეფებული. მიუხედავად ამოსავალი პრინციპების დაპირისპირებისა, ისინი ერთსა და იმავე შედეგებამდე მიდიან.

ფატალიზმისა და ვოლუნტარიზმის დაპირისპირების ძირი არის დილემა: გარდაუვალობა თუ შემთხვევითობა. თუ გარდაუვალობა აღიარე, შემთხვევითობა გამორიცხულია და პირიქით. არც მხოლოდ გარდაუვალობისა და არც მხოლოდ შემთხვევითობის ფარგლებში თავისუფლების გამართლება არ შეიძლება“ (3, გვ. 219).

ამდენად თვითნებობა არაა თავისუფლება. იგი ანგარიშს არ უწევს არავითარ აუცილებლობას. თვითნებობის დროს ადამიანი აკეთებს იმას, რაც არ უნდა გააკეთოს, ხოლო თავისუფლების დროს კი იგი აკეთებს იმას, რაც უნდა გააკეთოს. ანუ ამ შემთხვევაში „უნდა“ და „მინდა“ უნდა დაემთხვეს ერთმანეთს. მაგრამ „უნდა“ არის აუცილებლობა და ეს ხომ არ გამორიცხავს თავისუფლებას? ერქომაიშვილის აზრით, აუცილებლობა არის გარეგანი და შინაგანი. გარეგანი აუცილებლობა, რომელიც ასევე შეიძლება იყოს ადამიანის ვიტალური მოთხოვნილებები და ლტოლვები, არის იძულება. სწორედ მას გამორიცხავს თავისუფლება და არა შინაგან მრწამს. თავისუფლება ისეთი აქტია, სადაც იძულება მოხსნილია და არა შინაგანი მრწამსი და შინაგანი აუცილებლობა.

ერქომაიშვილი ნაწილობრივ ეთანხმება სპინოზას მოსაზრებას, რომელიც თავისუფლებას განსაზღვრავდა, როგორც შინაგან აუცილებლობას. სპინოზას მიხედვით არსებობდა შინაგანი და გარეგანი აუცილებლობა. თუ საგნის არსებობა არ გამომდინარეობს მისი არსებიდან, არამედ გაპირობებულია სხვა საგნების არსებობით, მაშინ იგი ექვემდებარება გარეგან აუცილებლობას. მაგრამ როცა საგნის არსებობა გამომდინარეობს თვით მისივე არსებიდან, იგი თვითონვეა თავისი თავის

არსებობის მიზეზი. ესაა შინაგანი აუცილებლობა, რომელიც ახასიათებს სუბსტანციას. სუბსტანცია ერთადერთია, რომელიც თვითმიზეზის მქონეა, და ამდენად თავისუფალია. ერქომაიშვილის აზრით, „სპინოზამ სწორად შენიშნა თავისუფლების ერთი მომენტი-შინაგანი აუცილებლობა. მაგრამ იგი მხოლოდ ერთი მომენტია და თავისუფლების მთლიანად მასზე დაყვანა შეცდომაა. შინაგანი აუცილებლობა ბუნების არც ერთ მოვლენას არ ახასიათებს. თვითმიზეზი არ არსებობს. მიზეზი ყოველთვის გარეგანია, რომელიც აიძულებს შედეგს მიიღოს შესაბამისი ფორმა. შინაგანი აუცილებლობა შეიძლება მხოლოდ ადამიანი ქცევას ახასიათებდეს. როდესაც ადამიანი იქცევა არა სხვების კარნახით, იძულებით, არამედ თავისი შინაგანი მოთხოვნილებით, ამ შემთხვევაში იგი ახორციელებს თავის სასიცოცხლი ინტერესებს“ (3, გვ. 161).

ერქომაიშვილის აზრით, არც მხოლოდ აუცილებლობაზე და არც მხოლოდ შემთხვევითობაზე თავისუფლების დაფუძნება არ შეიძლება. სწორედ ამ ცალმხრივობის გამო აკრიტიკებს იგი ჰეგელსაც „ჰეგელმა სწორად შენიშნა თავისუფლების ერთი მომენტი-აუცილებლობის შემეცნების გაცნობიერების აუცილებლობა. მაგრამ მისი შეცდომა ისაა, რომ მან თავისუფლების მთელი შინაარსი ამ მომენტზე დაიყვანა. ის რაც სავსებით ლოგიკური და ბუნებრივი იყო ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემისათვის, მიუღებელი და არალოგიკური აღმოჩნდა სხვა სისტემებისათვის“ (6, გვ. 155).

ამდენად, გარკვეული შინაგანი აუცილებლობა აუცილებელია თავისუფალი ქცევისათვის, მაგრამ როგორი ხასიათი აქვს ამ შინაგან აუცილებლობას?

ერქომაიშვილის აზრით, თავისუფლება ნაწილობრივ დეტერმინირებულია, რამდენადაც იგი მოტივირებულია, მაგრამ ეს არაა მიზეზობრივი დეტერმინაცია. ადამიანი აცნობიერებს ალტერნატივებს, მიმართავს ალტერნატივების გათვლას და უპირატესობას აძლევს ერთ-ერთს. მაგრამ მისი აზრით, მოტივირებული გადაწყვეტილება არ ნიშნავს მიზეზობრივად დეტერმინირებულს.

„ავტონომიური ქცევა არაა მიზეზობრივ ჯაჭვში ჩართული, როგორც მისი ერთ-ერთი რგოლი. მიზეზი ყოველთვის გარეგანია შედეგის მიმართ. იგი აიძულებს შედეგს იმოქმედოს ასე და არა სხვაგვარად. მიზეზობრიობა იძულების გამომხატველი კავშირია“ (6, გვ. 149).

ამდენად, მიზეზობრივ ჯაჭვში შეუძლებელია ავტონომიური მოქმედება. თავისუფლება უნდა აიხსნას არამიზეზობრივი დეტერმინიზმის ფარგლებში.

„ადამიანი თავის ქცევაში ექვემდებარება როგორც ბუნებრივ, ისე სოციალურ ფაქტორებს. იგი მათ მიერ დეტერმინირებულია, მაგრამ ამ დეტერმინაციის ხასიათი არაა ცალსახა. იგი განსაზღვრავს ადამიანის საერთო მოქმედების საზღვრებს, ჩარჩოებს. მათ ფარგლებში ადამიანს შეუძლია გადახრა. მას შეუძლია დაძლიოს გარედან დაწოლა და შინაგანი აქტიურობის მეოხებით იმოქმედოს მის საწინააღმდეგოდ. მაგალითად, ადამიანს შია. იმისათვის, რომ მან დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილება, უნდა შეასრულოს შესაბამისი მოქმედება. ვიტალური მოთხოვნილება მას აიძულებს ამგვარი მოქმედებისათვის, მაგრამ მას გარკვეული მოსაზრებებით შეუძლია თავი შეიკავოს მისგან და არ დაიკმაყოფილოს შიმშილის მოთხოვნილება. მაშასადამე, ადამიანი არ ექვემდებარება ბიოლოგიურ მოთხოვნილებას და მოქმედებს მის საწინააღმდეგოდ“ (6, გვ. 148).

ერქომაპშვილის აზრით, მიზეზობრიობა დეტერმინაციის ერთ-ერთი, მაგრამ არა ერთადერთი სახეა. თავისუფალი ქცევა ავტონომიურია, რადგან მას არა აქვს მიზეზი და საფუძვლად უძევს ადამიანის ნება. იგი უმიზეზოა, მაგრამ დეტერმინირებულია.

თუ არა მიზეზი რა შეიძლება იყოს დეტერმინაციის საფუძველი?

ავტორის აზრით, ის, რაც ამგვარი დეტერმინაციის საფუძველია, არის მოტივაცია. მოტივი ის მექანიზმია, რაც ადამიანის აქტიურობას განსაზღვრავს. რამდენადაც ადამიანის ქცევა მიზანდასახულია, ამიტომ მას მოტივაცია განსაზღვრავს. ადამიანი ისახავს მიზანს და მოქმედებს მის შესაბამისად. „მიზანი არაა მიზეზი. მიზეზი არის მოვლენა, რომლის

გამოც (რომლის ძალით) ხდება შედეგი. მიზანი კი არის მის-ნრაფების ობიექტი, რომლის გულისთვისაც (რომლის განსახორციელებლადაც) სრულდება მოქმედება. მიზეზი განსაზღვრავს შედეგს, მიზანი კი არა“ (6, გვ. 151).

ერქომაიშვილის აზრით, ის რომ თავისუფალი ქცევა ყოველთვის მოტივირებულია არ ნიშნავს, რომ ყველა მოტივირებული ქცევა თავისუფალია. ადამიანს შეიძლება აიძულეს რაღაც ქცევა, რომლის ჩადენაც არ სურდა.

თავისუფალი ქცევა დეტერმინირებულია შინაგანი აუცილებლობით, მაგრამ ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ ადამიანის შინაგანი აუცილებლობა ყოველთვის უნდა იყოს მაღალი ღირებულების მქონე?

ერქომაიშვილის აზრით, „თავისუფლებას ახორციელებს არა მხოლოდ ის, ვინც სიკეთეს ემსახურება და კეთილშობილური მიზნებისათვის იბრძვის, არამედ ისიც, ვინც ბოროტებას თესავს და ამკვიდრებს. თავისუფლება გულგრილია სიკეთისა და ბოროტების მიმართ. თავისუფლებას არ განსაზღვრავს იმ ღირებულებებისა და იდეალების ხასიათი, რომელთა რეალიზაციაც ხდება“ (6, გვ. 160). ეს იმას ნიშნავს, რომ რაც არ უნდა მაღალი და კეთილშობილური არ უნდა იყოს ღირებულება, მისი შესაბამისი ქმედება ვერ ჩაითვლება თავისუფლებად, თუკი ამ ღირებულების მიღება იძულებითა.

ის, რომ ადამიანებს აქვთ ნების თავისუფლება, მათ შეუძლიათ არჩევანი გააკეთონ და მიიღონ განაწყვეტილება, ეს მათ აკისრებთ პასუხისმგებლობას. ამიტომ ერქომაიშვილის აზრით, თუ სარტრის სიტყვების ჭეშმარიტებას მივიღებთ, რომ ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით, მაშინ უნდა გავიზიაროთ ისიც, რომ ადამიანი პასუხისმგებლობითაცაა დაწყევლილი.

უნდა ითქვას, რომ ნების თავისუფლების საკითხი ერთ-ერთი ურთულესია ფილოსოფიაში. იგი განსხვავებულ ფილოსოფიურ სისტემებში სრულიად სხვადასხვანაირად წყდება. ერქომაიშვილის მოსაზრების კლასიფიცირება კომპატიბილიზმსა და ინკომპატიბილიზმში რთულია. მისი მოსაზრებები, ამ საკითხთან დაკავშირებით, უფრო ახლოს დგას იმ ფილო-

სოფოსთა მოსაზრებებთან, რომელთა მიხედვითაც ალტერნატივები შემთხვევითია, ხოლო გადაწყვეტილება კი დეტერმინირებული. ერთ საკითხში აღბათ ნამდვილად უნდა დავეთანხმოთ, რომ თავისუფლების დაფუძნება შეუძლებელია როგორც სრული შემთხვევითობის, ასევე სრული აუცილებლობის პირობებში.

საბოლოო ჯამში, რასაც ჩვენი განხილვაც ადასტურებს, შეიძლება ითქვას, რომ ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებები ანტიაბსოლუტისტური და ანტიდოგმატური მიმართულებისაა. მისი შეხედულებები ისეთ პრინციპებს ეფუძნება, როგორიცაა რაციონალიზმი, კრიტიციზმი, პრაგმატიზმი და ინდეტერმინიზმი.

**AMIRAN BERDZENISHVILI
ALEKSANDRE KAKHIDZE,**

**PHILOSOPHICAL VIEWS OF VAKHTANG
ERKOMAISHVILI
ABSTRACT**

Philosophical works of Vakhtang Erkomaishvili varies by topic. He is the author of numerous scholarly publications; those cover wide problems of philosophy. He is an author of numerous studies, textbooks and scientific articles. The main works of Erkomaishvili are: Logical Positivism (1974), Belief in Fate and its Negative Consequences (1984), The Problem of Human Freedom and Responsibility (1988), Philosophy (1998), Nation and Ideology (2000);

Despite the wide interest in philosophical problems, Positivism is the core problem for the philosophy of Vakhtang Erkomaishvili. This issue was central for his Candidate's thesis (Neo-positivism and the theory of truth) and PhD thesis (Critic of basic principles of logical positivism).

In his book Logical Positivism, Vakhtang Erkomaishvili tries to show the unilateralism of this theoretical view, but, at the same time, he criticizes various invalid opinions used against this philosophy. Discussing philosophical problems and issues in terms of confrontation of Materialism and Idealism was typical for Soviet Philosophy. Therefore, part of the Soviet philosophers, tried, first of all, to answer the question: is this or that philosophy materialistic or idealistic. Vakhtang Erkomaishvili shows in his work that the followers of Logistic Positivism do not discuss this issue as a philosophic problem. For them this was a metaphysical issue, empty of sense. They tried to overcome metaphysics, which meant the entire scope of the problem of the traditional philosophy, and create the problem of the philosophy issue in a newly way.

As far as Vakhtang Erkomaishvili studied the problems of Logical Positivism and Positivism generally, it is logical that the problems of methodological issues covered his philosophical interests. Positivist Philosophy is considered as a part of the philosophy of science. It deals with the crucial issues for science such as the issue of what the science is and how the growth of knowledge is possible. Accordingly, his philosophy has attracted the attention of this issue too. On the one hand, it is important to understand what the science is, what is the nature of knowledge, and on the other hand, it should be discussed how philosophy fulfills the terms, conditions specific for the science. If the conditions are responded, then what kind of science is the philosophy; but if it does not meet the conditions, then the question is: if it is not a scientific knowledge then what kind of knowledge is philosophy?

Vakhtang Erkomaishvili argues that philosophy is not the cognition of the world and the cognition of the world and its specific aspects is the matter of specific sciences. Philosophy is not cognition; it is a thought about the universe. When talking about philosophy, we cannot talk about finding the truth. As philosophy is not cognition finding, the truth is not the matter of philosophy.

One of the most important issues in the anthropological analysis – the problem of human will and the freedom of will is analyzed in Vakhtang Erkomaishvili works. His work - The Problem

of Human Freedom and Responsibility, published in 1988, is the analyses of above mentioned problem. It should be noted that studying of this issue Vakhtang Erkomaishvili started a few years earlier and the work Belief in Fate and its Negative Consequences, published in 1984, was about the same issue.

It should be mentioned that the issue of freedom of will is one of the most difficult issues in philosophy. The problem is solved differently in different philosophical systems. To classify the ideas of Vakhtang Erkomaishvili in frames of Compatibilism or Incompatibilism is difficult. His views on this issue are closer to the opinions of those philosophers who think that alternatives are accidental and the decision is determined. One question I do have to agree is that it is not possible to establish freedom absolutely accidentally, as well as in the complete necessary conditions.

Finally, based on this review too, it could be declared that the ideas and philosophical views of Vakhtang Erkomaishvili are anti-absolute and anti-dogmatic. His views are based on principles such as rationalism, criticism, pragmatism and indeterminism.

ლიტერატურა:

1. ვ. ერქომაიშვილი, ლოგიკური პოზიტივიზმი, თბილისი, 1974;
2. ვ. ერქომაიშვილი, ბედისნერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგები, თბილისი, 1984;
3. ვ. ერქომაიშვილი, ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა, თბილისი, 1988;
4. ვ. ერქომაიშვილი, ფილოსოფია, თბილისი, 1998;
5. ვ. ერქომაიშვილი, ერი და იდეოლოგია, თბილისი, 2000;
6. ვ. ერქომაიშვილი, ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბილისი, 2002;

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაშ.



მურმან გორგოშაძე

(ბათუმი)

მურმან გორგოშაძე — ფილოსოფიის დოქტორი; ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი. მუშაობს სამართლის ფილოსოფიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო გამოკვლევები ქართულსა და უცხოურ პერიოდულ გამოცემებში, არის ავტორი წიგნებისა: “ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი”, ბათუმი, 1990; “სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია (სქემები და განმარტებები)”, ბათუმი, 2002; “სახელმწიფოს ფორმები”, ბათუმი, 2006; თანაავტორობით, “იურიდიული გეოგრაფია (ცნობარი)”, ბათუმი, 2008; “სამართლის ფილოსოფიის საკითხები”, ბათუმი, 2009

არისტოტელი – სახელმიწოდებელი თეორიის ფუძემდებელი

ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სამეცნიერო ლიტერატურაში არისტოტელე (ძვ. წ. 387-322), როგორც სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხის მკვლევარი, სხვადასხვაგვარადაა შეფასებული. ერთნი მას მიიჩნევენ სახელმწიფოს წარმოშობის პატრი-არქალური თეორიის ფუძემდებლად ან მის აქტიურ მხარდამჭერად (2, გვ. 28; 5, გვ. 56; 11, გვ. 231; 15, გვ. 41; 13, გვ. 200; 10, გვ. 26; 12, გვ. 53; 8, გვ. 43; 17, გვ. 17; 14, გვ. 176; 20), მეორენი კი თვლიან, რომ არისტოტელესთან სახელმწიფოს წარმოშობა უკავშირდება ადამიანის ბუნებას, მის ფსიქიკას, მის საერთო მენტალობისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურობას და იგი ბუნებრივი განვითარების შედეგია (4, გვ. 26; 19).

ჩვენი აზრით, არისტოტელეს ფილოსოფიის ანალიზი ცხადყოფს, რომ აღნიშნული შეხედულებები დაზუსტებასა და დაკონკრეტებას მოითხოვს. კერძოდ, არისტოტელე ვერ იქნება პატრიარქალური თეორიის არათუ ფუძემდებელი, წარმომადგენელიც კი.

მიყვეთ თანამიმდევრობით.

სახელმწიფოს წარმოშობისა და მისი არსებობის საკითხი არისტოტელესთან ადამიანის მისეულ გაგებას ეფუძნება. ადამი-

ანი, არისტოტელეს განსაზღვრებით, პოლიტიკური ცხოველია (1, გვ. 12), რამდენადაც ადამიანს, ცხოველებისაგან განსხვავებით, სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის, საზიანოსა და სასარგებლოს შექმნისა და შეგრძნების უნარი აქვს, იმდენად იგი ფუტკრებსა და ჯოგებად მცხოვრებ ცხოველებზე უფრო პოლიტიკური (საზოგადოებრივი) არსებაა. ადამიანებს ერთმანეთის გარეშე ცხოვრება, საკუთარი არსის განხორციელება არ შეუძლიათ, რის გამოც ერთიანდებიან და ქმნიან გარკვეულ კავშირს. „ძორი პოლიტიკონ“-ის (საზოგადოებივი ცხოველის) ფორმულით ცდილობს არისტოტელე პირველი სოციალური ჯგუფების ახსნას. მისი აზრით, ადამიანის პოლიტიკურობის (სოციალურობის) პირველი გამოვლენა ოჯახის შექმნაა. ოჯახი ძმობითა და სიყვარულით შენდება. ოჯახის სტრუქტურა არისტოტელესთან ბატონისა და მონის, ქმრისა და ცოლის, მამისა და შვილის ურთიერთდამოკიდებულების ელემენტებს მოიცავს. ოჯახური ურთიერთობები იჯახის მეთაურის ხელისუფლებით წესრიგდება, ოჯახის მეთაური, ჩვეულებრივ, სრულწლოვანი მამაკაცია, „მამაკაცი უფრო მეტადაა მოწოდებული ხელმძღვანელობდეს, ვიდრე ქალი, თუ რაიმე არ მოხდა ბუნების საწინააღმდეგო“ (1, გვ. 28) — შენიშნავს არისტოტელე.

ოჯახი თანდათანობით განვითარებისა და გაერთიანების შედეგად აღწევს ადამიანის სოციალურობის გამოვლენის მეორე საფეხურს — სოფელს (ერთობას, დასახლებას). სოფლის გაჩენა ადამიანთა მოთხოვნილებების ზრდის შედეგია. სოფელი ოჯახების კოლონიაა, რომელიც მხოლოდ ერთი დღისათვის არ იქმნება და რომლის მიზანიცაა ადამიანთა ყოველდღიური მოთხოვნილებების დაკამაყოფილება (1, გვ. 11). სოფლები დაშორიშორებული, განცალკევებული ოჯახების ერთობლიობაა. რამდენიმე სოფელი ქმნის დასრულებულ სახელმწიფოს, სახელმწიფო ოჯახისა და სოფლის ბუნებრივი განვითარების შედეგია. სახელმწიფოს წინამორბედი კავშირები (ოჯახი, სოფელი) თავიანთი განვითარების დასრულებას სახლმწიფოში აღწევენ (1, გვ. 12).

არისტოტელე სახელმწიფოს აპოლოგეტად მიჩნეული მოაზროვნეა. იგი თვლის, რომ სახელმწიფოს მიზანი ადამიანებისათვის უმაღლესი სიკეთის მიღწევა, მოქალაქეთა სრულ-

ყოფილი თანაცხოვრება, მათი გაბედნიერებაა. სახელმწიფო მოქალაქეთა ერთობაა, შექმნილი გარკვეული მიზნის მისაღწევად. სახელმწიფომ, არისტოტელეს აზრით, ადამიანებს დიდი სიკეთე მოუტანა, კანონისა და სამართლის წყალობით ადამიანი ცოცხალ არსებათა შორის საუკეთესო და სრულყოფილი გახდა (1, გვ. 13). სახელმწიფო ეკონომიკური და იურიდიული ფუნქციების შესრულებით ახორციელებს თავის დანიშნულებას. ადამიანებს უქმნის პირობებს არა მხოლოდ არსებობისათვის, არამედ, უფრო მეტად, ბედნიერი არსებობისათვის (1, გვ. 78). არისტოტელესთან სახელმწიფოს მიზანია ადამიანისათვის სრულყოფილი, მთლიანად დამოუკიდებელი და დაკმაყოფილებული ბედნიერი და მშვენიერი ცხოვრების უზრუნველყოფა, მოქალაქის ჰუმანიზაცია და მასში სათნოების გრძნობის ჩამოყალიბება. ადამიანის არსებობის მიზანი (სიკეთისა და ბედნიერების მიღწევა), არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ სახელმწიფოში შეიძლება განხორციელდეს, ე. ი. სახელმწიფო (თუმცა, არა ყოველგვარი სახელმწიფო) არის ადამიანთა კავშირი, რომლის დანიშნულება უმთავრესი სიკეთისკენ — ბედნიერებისაკენ მისწრაფებაა.

მაშასადამე, ადამიანი თავისი ბუნებით პოლიტიკური (საზოგადოებრივი) ცხოვრებისათვის შექმნილი არსებაა. ყველა ადამიანი ბედნიერებისაკენ ისწრაფვის. ბედნიერება ადამიანის ცხოვრების მიზანია. მიზანი კი, არისტოტელეს ფილოსოფიის მიხედვით, ისეთი სრულებულებაა, რომლის გავლენითაც შესაძლებელი ხდება აქტივობა ბუნების სამყაროში (3, გვ. 142). არისტოტელე დარწმუნებულია, რომ სამყაროში ბატონობს მიზანშეწონილობა, ყველა არსება შექმნილია მისი საბოლოო მიზნის გათვალისწინებით (7, გვ. 165) და, აქედან გამომდინარე, ადამიანის განვითარებაც განისაზღვრება მასში ჩადებული მიზნით. ბედნიერება ადამიანის მიზანია. ამ მიზნის მისაღწევად ადამიანი მოქმედებს, ქმნის ოჯახს, სოფელს, სახელმწიფოს. საუკეთესო სახელმწიფო ადამიანის ბედნიერი ცხოვრების საშუალებაა, ე. ი. სახელმწიფოს წარმოშობა არისტოტელესთან უკავშირდება ადამიანის არსს, მასში ჩადებულ მიზანს. სახელმწიფო ადამიანის ენტელექია. ადამიანში ძევს

სახელმწიფო როგორც მიზნობრივი მიზეზი, როგორც მისი შინაგანი მისწრაფება, მიზანმიმართულება, როგორც ტელეოლოგია, როგორც ადამიანის მამოძრევებელი ძალა და საბოლოო მიზანი. არისტოტელე თვლის, რომ ყოველ საგანს თავისი „ბუნება“ აქვს, რომელიც გარკვეული კანონის საფუძველზე ხორციელდება (9, გვ. 77). ადამიანის ბუნება მისი პოლიტიკურობაა, საზოგადოებრიობაა, რომლის გამოვლენა ოჯახისა და სოფლის საფეხურების გავლით სახელმწიფოთი სრულდება. რადგან სახელმწიფო ადამიანის უმთავრესი მიზნის – ბედნიერების — მიღწევის საუკეთესო საშუალებაა, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ მასში აღნევს იგი თავისი თავის სისრულეს და სათანადო ფორმას, სახელმწიფოთი სახიერდება ადამიანის არსი, მისი ბუნება და მისი შესაძლებლობანი.

ამდენად, არისტოტელეს ფილოსოფიის ძირითადი დებულებების გათვალისწინებით, მცდარად უნდა მივიჩნიოთ შეხედულება, რომლითაც არისტოტელე სახელმწიფოს წარმოშობის პატრიარქალური თეორიის ფუძემდებლად ითვლება*. პატრიარქალური თეორიის ძირითადი დებულებები სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ პრინციპულად განსხვავდება არისტოტელეს შეხედულებებისაგან. შევეცდებით ვაჩვენოთ ეს სხვაობა:

ა) პატრიარქალური თეორიის წარმომადგენლებს მიაჩნიათ, რომ სახელმწიფო იქმნება ოჯახის ზრდის შედეგად, ოჯახში გაერთიანებული ადამიანების რიცხვის ზრდა, ოჯახების მომრავლება და მათი გაერთიანება, ამ თეორიის მიხედვით, საბოლოო ანგარიშით იწვევს სახელმწიფოს წარმოშობას. არისტოტელესთან კი სახელმწიფო იქმნება ოჯახების გაერთიანების შედეგად მიღებული დასახლებების გაერთიანებით და არა ერთი ოჯახის წევრების რაოდენობრივი ზრდით. ძველ საბერძნეთში სახელმწიფოს შექმნისათვის საკმარისი ოჯახების რაოდენობაც კი სახელდებოდა. მაგალითად, პლატონი საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციისათვის საშუალო

* თუ საიდან (ვისგან) იღებს სათავეს ეს, ჩვენი აზრით, მცდარი შეხედულება, კვლევის ცალკე საგანია

რაოდენობად 5040 ოჯახს მიიჩნევდა, არისტოტელე ამ ციფრს კი გადაჭარბებულად თვლიდა (16, გვ. 123);

ბ) არისტოტელესთან სახელმწიფო, თავისი ბუნებით, ოჯახთან და სოფელთან მიმართებაში პირველადია (18, გვ. 108), მიზნობრივი მიზეზია ოჯახისა და სოფლის შესაქმნელად. პატრიარქალური თეორია ამგვარად არ მსჯელობს. პატრიარქალური თეორიის მიხედვით, მეფის ხელისუფლება მამის ხელისუფლების გაგრძელებაა და რადგანაც მამის ხელისუფლება ბუნებრივ, შეუზღუდავ და ღვთაებრივ ხელისუფლებად ითვლება, ამიტომ ქვეშევრდომები ვალდებული არიან უყოყმანოდ დაემორჩილონ მას. ყოველგვარი წინააღმდეგობა დაუშვებელია. როგორც ოჯახში მამას, ასევე სახელმწიფოში მონარქს არ ირჩევენ, არ წიშნავენ. არისტოტელე ასე არ ფიქრობს, იგი განიხილავს როგორც მემკვიდრეობით, ასევე არჩევითი მმართველობის ფორმებს, იგი არ გამორიცხავს აჯანყებასაც ხელისუფლების წინააღმდეგ (1, გვ. 42-43).

მაშასადამე, მიუჟედავად იმისა, რომ არისტოტელე მიუთითებს ოჯახისა და სახელმწიფოს ორგანიზაციის გარკვეულ მსგავსებაზე, ეს არ გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ იგი პატრიარქალური თეორიის ფუძემდებლად ან მიმდევრად ჩავთვალოთ.

რაც შეეხება მეორე შეხედულებას, მისი ავტორები სამართლიანად მიუთითებენ, რომ არისტოტელესთან სახელმწიფოს წარმოშობა უკავშირდება ადამიანის ბუნებას, მის ფსიქიკას, მის საერთო მენტალობისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურობას, მაგრამ არისტოტელეს მოძღვრებისათვის მიუღებელ დასკვნებს აკეთებენ.

კერძოდ, პირველი, თუ სახელმწიფოს წარმოშობის უშუალო მიზეზი ადამიანის ფსიქიკურ ბუნებაშია და მის ფსიქოლოგიურ თავისებურებას წარმოადგენს, მაშინ უნდა არსებობდეს სახელმწიფოს წარმოქმნის პროცესის მკაცრი კანონზომიერება, რომელიც გულისხმობს მის ერთდროულობას ყველა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებად საზოგადოებაში, ეს კი არ შეესაბამება ისტორიულ წინამდვინეს და მეორე, შეუძლებელია სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას მოკლებული საზოგადოების გვერდით არსებობდეს პოლიტიკური საზოგადოებები,

რამეთუ ასეთ შემთხვევაში პირველის წევრებმა უნყიან ამ სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის შესახებ, რომლისკენაც მათ, არისტოტელეს თქმით, „ცხოვრების ინსტინქტი“ უბიძგებს. მაგრამ ესეც შეუსაბამოა რეალობასთან, რადგან დედამიწის არაერთ კუთხეში დღესაც ინარჩუნებს თვითმყოფადობას მრავალი თემი, რომელსაც ოდნავადაც არ მიუწევს გული მათ გარშემო არსებული პოლიტიკური კონსტრუქციის საზოგადოებაში ინტეგრირებისაკენ (4, გვ. 27-28).

მაშასადამე, არისტოტელეს საყვედურობენ ორ რაიმეს, ერთი, რომ თუ ადამიანის ფსიქიკაში უნდა ვეძიოთ სახელმწიფოს წარმოქმნის საფუძვლები, რატომ ყველგან ერთდროულად არ წარმოიქმნა სახელმწიფო, ადამიანებს ხომ ერთნაირი ფსიქიკა აქვთ და, მეორე, დღესაც არსებობენ ადამიანთა არასახელმწიფო გაერთიანებები, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არ იმუშავა არისტოტელეს თეზისმა ადამიანის ფსიქიკაში სახელმწიფოს წარმოქმნის საფუძვლების შესახებ, ნინააღმდეგ შემთხვევაში აქაც უნდა წარმოქმნილიყო სახელმწიფო.

ჩვენი აზრით, ეს ორივე შენიშვნა გაქარწყლდება თუ მოვიშველიებთ არისტოტელეს მეტაფიზიკიდან ერთი მნიშვნელოვანი მსჯელობის (6, გვ. 1064ბ) ანალიზს: არისტოტელეს აზრით, თუ არის **A** ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ არის **B**, არ არის სავარაუდო, რომ აუცილებლად იქნება **A** **B** -სა და **B** -ს შორის არის უამრავი შუამდებარე პირობა და სანამ **B** არ წარმოიქმნება, მანამ პროცესი დასრულებულად არ ითვლება და **B** პროცესის დასრულებამდე შეიძლება იყოს ისეთ რამედ, რაც შეიძლება არც ყოფილიყო (9, გვ. 90).

მაშასადამე, არისტოტელე არის მოაზროვნე, რომელმაც საკმაოდ ორიგინალურად, თავისივე ფილოსოფიურ პრინციპებზე დაყრდნობით ახსნა სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხი და მას სათავე ადამიანში, მის ფსიქიკაში მოუძებნა. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არისტოტელემ საფუძველი ჩაუყარა სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ ორიგინალურ თეორიას, რომელსაც პირობითად **ანთროპული თეორია** შეიძლება ვუწოდოთ.

MURMAN GORGOSHADZE

ARISTOTLE- THE FOUNDER OF ANTHROPIC THEORY OF ESTABLISHING THE STATE

In scientific references the idea that Aristotle is the founder of patriarchal theory of establishing the state is dominant but the analysis of his doctrine reveals that he can not be not only the founder but the representative as well.

Aristotle is the thinker who could explain the establishment of the state in a rather original way and he found its source within a human, in his psychics. He gave the basis to the original theory of establishing the state that can be called an anthropic theory conventionally.

ლიტერატურა

1. არისტოტელე, პოლიტიკა, ნაწ. I, თბ., 1995
2. თამარ ალფაიძე, შესავალი სამართალმცოდნეობაში, თბ., 2009
3. უილიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები, თბ., 1983
4. რუსუდან კუტალია, ილია ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები და სამართლის ფილოსოფია (დემოკრატიის ქართული ნიმუში), თბ., 2004
5. გივი ლობჟანიძე, სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორია, თბ., 2010
6. Аристотель, Метафизика, XI, 8, 1064b
7. Бонар А. Греческая цивилизация, Т. 3, М., 1992
8. Венгеров А. Б., Теория государства и права, М., 2000
9. Зубов В. П., Аристотель, М., 1963
10. Енгибарян Р. В., Краснов Ю. К., Теория государства и права, М., 1999
11. История философии, Т. I, М., 1941

12. Кашинина Т. В., Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы, М., 1999
13. Комаров С. А., Малько А. В., Теория государства и права, М., 1999
14. Лексин И. В., Основы теории права, М., 2011
15. Общая теория права и государства, М., 1994
16. Секторский Е. В., Понятие общества в античном мире // ФН № 4, 1992
17. Смоленский М.Б., Основы права, М., 2007
18. Трубецкой С. Н., Курс истории древней философии, ч. II, М., 1912
19. <http://state.rin.ru/cgi-bin/main.pl?id=18&r=15>
20. <http://denkweise.ucoz.ru/publ/1-1-0-1>

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაშ.

ରେଓରିୟଲ୍ କାମିକ୍

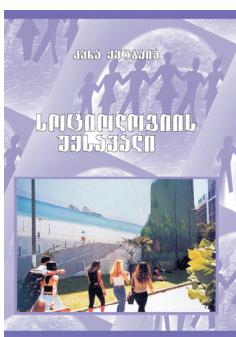
REVIEWS

მანანა გავოშიძე — ფილოსოფიის დოქტორი,

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტთან არსებული „ახალი ფსიქოლოგიური და სოციოლოგიური ტექნოლოგიების სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის“ დირექტორი.

თანამედროვე სტანდარტის სახელმძღვანელო „სოციოლოგიის შესავალი“

**(რეცენზია პროფესორ კახა ქეცბაიას
წიგნზე „სოციოლოგიის შესავალი“)**



მომავლის ანუ „ცოდნის საზოგადოების“ ჩამოყალიბების თანამედროვე ეტაპზე შექმნილი სიძნელეების გადალახვისათვის თეორიული და პრაქტიკული თვალსაზრისით უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება სათანადო კადრების მომზადებას, მათ მიერ კლასიკური და თანამედროვე ლირებულებების, დემოკრატიული ცხოვრების წესის შესწავლასა და გამოყენებას. ასეთი კადრების გარეშე სამოქალაქო საზოგადოების აშენება ფაქტობრივად ილუზია. ამდენად, სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონეა სოციოლოგიის, როგორც საზოგადოების შემსწავლელი ახლაგაზრდა მეცნიერების სრულიად ახლებური ათვისება და გააზრება. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს სოციოლოგიის შესწავლა, რაც ბუნებრივია თანამედროვე ევროპული სტანდარტის სახელმძღვანელოს გარეშე წარმოუდგენელია, მით უფრო მაშინ, როდესაც ჩვენში სოციოლოგია მთლიანად განთავისუფლდა ყალბი იდეოლოგიური დატვირთვისაგან და ყველა პირობა შეექმნა თავისი ჭეშმარიტი ფუნქციის შესასრულებლად. დროის მოთხოვნებისა და თანამედროვე გამოწვევების გათვალისწინებითაა შექმნილი პროფესორ კახა ქეცბაიას სახელმძღვანელო წიგნი „სოციოლოგიის შესავალი“, თბ., 2011 წ. (გამომცემლო-

ზოგადოების აშენება ფაქტობრივად ილუზია. ამდენად, სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონეა სოციოლოგიის, როგორც საზოგადოების შემსწავლელი ახლაგაზრდა მეცნიერების სრულიად ახლებური ათვისება და გააზრება. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს სოციოლოგიის შესწავლა, რაც ბუნებრივია თანამედროვე ევროპული სტანდარტის სახელმძღვანელოს გარეშე წარმოუდგენელია, მით უფრო მაშინ, როდესაც ჩვენში სოციოლოგია მთლიანად განთავისუფლდა ყალბი იდეოლოგიური დატვირთვისაგან და ყველა პირობა შეექმნა თავისი ჭეშმარიტი ფუნქციის შესასრულებლად. დროის მოთხოვნებისა და თანამედროვე გამოწვევების გათვალისწინებითაა შექმნილი პროფესორ კახა ქეცბაიას სახელმძღვანელო წიგნი „სოციოლოგიის შესავალი“, თბ., 2011 წ. (გამომცემლო-

ბა „უნივერსალი“, რედ. თსუ-ს სრული პროფესორი აკაკი ყულიჯანიშვილი);

წიგნი ძირითადად სტუდენტი-ახალგაზრდობისათვის და, საერთოდ, სოციოლოგის შესწავლის დამწყებთათვისაა. ავტორს იგი წლიური სამეცნიერო პროექტის სახით ჰქონდა გათვალისწინებული სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეში და, ფაქტობრივად, ამ „უნივერსიტეტის „ახალი ფსიქოლოგიური და სოციოლოგიური ტექნოლოგიების სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის“ ბაზაზე მომზადებული. მასში ავტორის მიერ სოხუმის სახლმწიფო უნივერსიტეტში სოციოლოგის შესავალი კურსის მიხედვით წაკითხული ლექციებია წარმოდგენილი. სალექციო თემატიკას თან ერთვის სტუდენტთათვის აუცილებელი ძირითადი და დამხმარე ლიტერატურა (შესაბამისი გვერდების მითითებით), თეორიული და პრაქტიკული ხასიათის კითხვები და დავალებები, სხვადასხვა სახის სავარჯიშოები, მასალები განსჯისათვის, ცალკეულ სოციოლოგიურ ტერმინთა განმარტებები და ა. შ. სოციოლოგის ისტორიიდან მოტანილია არაერთი საინტერესო მასალა, თემატიკასთან დაკავშირებული სხვადასხვა სახის საკითხავები, რაც სოციოლოგის შემსწავლელ სტუდენტებს უთუოდ დაეხმარება სოციოლოგიური პრობლემების ათვისებაში და ჩამოუყალიბებს მათ მეცნიერული კვლევის უნარს თანამედროვე ეპოქის მოთხოვნილებათა შესაბამისად. წიგნში უხვად გვხვდება მასალები სოციოლოგის ისტორიიდან. მარტივი, გასაგები ენითაა გადმოცემული სოციოლოგის ურთლესი პრობლემები, რაც იშვიათობას წარმოადგენს თანამედროვე საგანმანათლებლო სფეროში.

აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წლების განმავლობაში ჩვენში გავრცელებული იყო მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს სოციოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინაა. სარეცენზიო წიგნი, ამ ვითარების საპირისპიროდ, იმის დემონსტრირებას ახდენს, რომ სოციოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინა კი არაა, არამედ საზოგადოების შემსწავლელი დამოუკიდებელი, სუვერენული მეცნიერებაა. ამაზე მეტყველებს სოციოლოგის ისტორიაც. სოციოლოგის კლასიკოსე-

ბის- ვებერისა და ზიმელის შემოქმედება ამის ნათელი დადასტურებაა. თანამედროვე გაგებით სოციოლოგია ფილოსოფიასთან დაპირისპირებაში ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ მეცნიერებად. სოციოლოგის ფილოსოფიურ დისციპლინად გამოცხადება მიუღებელია წიგნის ავტორისათვის. აქამდე ჩვენში არსებული „სოციოლოგიის შესავლები“ ფილოსოფიური ხასიათის მატარებლები არიან. ამ მხრივ მათგან პრინციპულად განსხვავებულია სარეცენზიო წიგი და ამდენად იგი სიახლეს წარმოადგენს თანამედროვე ქართულ სოციოლოგიაში.

საყურადღებოა აგრეთვე წიგნის ძირითადი პათოსი, კერძოდ იგი ორიენტირებულია იმაზე, რომ ახალგაზრდებს დაეხმაროს თანამედროვე, ღია, დემოკრატიული საზოგადოებისათვის აუცილებელი ლირებულებების შემეცნებისა და გათავისების საქმეში; წიგნი იმითაც არის საყურადღებო, რომ იგი მნიშველოვან წლილს შეიტანს საზოგადოებაში სოციოლოგიური კულტურის ჩამოყალიბებისა და განვითარებაში და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ წიგნის ავტორი წლების განმავლობაში სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში მუშაობდა. ფილოსოფიის ისნტიტუტს კი, ტრადიციულად, სამეცნიერო კადრების მომზადების საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვის. მეცნიერული კვლევა-ძიების მაღალი კულტურა, ობიექტურობა და კეთილსინდისიერება ამ სამეცნიერო დაწესებულების სავიზიტო ბარათი იყო ყოველთვის და ეს ჩანს სარეცენზიო წიგნშიც. მით უფრო, ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები სოციალური პრობლემებისადმი გულგრილი არასოდეს არ ყოფილან.

ვფიქრობთ, რომ ქართულ სოციოლოგიურ ლიტერატურას პროფესორ კახა ქეცბაიას „სოციოლოგიის შესავლის“ სახით ძალზე საინტერესო და საჭირო წიგნი შეემატა.

გამოსათხოვანი

FAREWELL



გიორგი ვეკუა

{1925—2012}

გარდაიცვალა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, პროფესორი გიორგი ვეკუა. მის სახელთან დაკავშირებულია მედიცინის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევის დაწერვა ჩვენს რესპუბლიკაში. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მისი გამოკვლევები მიზეზობრიობის

კანონის სპეციფიკის შესახებ მედიცინის თეორიული და პრაქტიკული პრობლემების კვლევის პროცესში. ბატონი გიორგი რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში იყო თბილისის სამედიცინო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე, სადაც იგი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა პროფესორ-მასნავლებელთა და სტუდენტთა შორის.

განსვენებული იყო არაჩვეულებრივად კეთილი ადამიანი, თავმდაბალი, უპრეტენზიო და დიდი მოქალაქეობრივი კულტურის მქონე პიროვნება, რაც მის მაღალ პროფესიონალიზმთან იყო შერწყმული.

აკადემიკოს გიორგი ვეკუას სახით საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიამ დაკარგა ერთ-ერთი თვალსაჩინო წევრი და მედიცინის ფილოსოფიური პრობლემების გამოჩენილი მკვლევარი. მისი ხსოვნა დიდხანს დარჩება იმათ გულში, ვისთანაც იგი მეგობრობდა, თანამშრომლობდა და ან თუნდაც პირადად იცნობდა მას.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი



გერონტი შუშანაშვილი

{ 1933 -2012 }

გარდაიცვალა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, პროფესორი გერონტი შუშანაშვილი. განსვენებული იყო ეთიკის პრობლემების გამოჩენილი მკვლევარი და უკანასკნელი წლების მანძილზე საქართველოში ამ დარგის კვლევის ერთადერთი მესვეური. ეთიკის პრობლემებს წინარე ქართველი ფილოსოფოსებიც იკვლევდნენ, მაგრამ ბატონმა გერონტიმ, ძველი თაობის მკვლევარებისაგან განსხვავებით, საქართველოში დააფუძნა ეთიკის თეორიული პრობლემების კვლევა, რასაც მან მრავალი ნაშრომი მიუძღვნა. დიდი ფილოსოფიური ერუდიცია მას საშუალებას აძლევდა გამოეკვლია ეთიკის ისეთი პრობლემები, რაც მანამდე ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უცნობი იყო.

ბატონი გერონტი იყო არაჩვეულებრივად კეთილი ადამიანი, ბრძენკაცი, თავმდაბალი და ყოველგვარ ამბიციებს მოკლებული პიროვნება. იგი ჩუმად, უხმაუროდ აკეთებდა თავის საქმეს.

აკადემიკოს გერონტი შუშანაშვილის გარდაცვალება დიდი დანაკლისია საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიისათვის. დარჩა ცარიელი ადგილი, რომელსაც, ალბათ, მრავალი წლის მანძილზე ვერავინ შეავსებს. მისი სსოვნა კი არასოდეს არ წაიშლება იმ ქართველ ფილოსოფოსთა ცნობიერებაში, რომლებიც მასთან თანამშრომლობდნენ და ან თუნდაც მას პირადად იცნობდნენ.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი



ზელიქს ღლონტი

{1927 — 2012}

გარდაიცვალა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, III სა-ერთაშორისო ს.ს. პროკოფიევის სახელობის პირველი პრემიის ლაურეატი, ამერიკის შეერთებული შტატების ლირსების ოქროს ორდენის კავალერი, საქართველოს სახალხო არტისტი, საქართველოს სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, ცნობილი ქართველი კომპოზიტორი ფელიქს ლლონტი. განსვენებული დიდ მუსიკალურ ნიჭთან ერთად იყო განათლებული ფილოსოფიური მოაზროვნე, ავტორი არაერთი ფილოსოფიური სტატიისა, რომლებიც უკანასკნელ წლებში თითქმის სისტემატურად იძეჭდებოდა „ფილოსოფიური ძიებანი“ - კრებულებში

ბატონი ფელიქსი იყო საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ერთ-ერთი აქტივისტი და თვალსაჩინო წევრი; მისი მოხსენებები მუსიკალური ხელოვნების ფილოსოფიურ პრობლემებზე და აგრეთვე გამოსვლები ამავე აკადემიის სამეცნიერო სხდომებზე ყოველთვის იყო საინტერესო და შთამბეჭდავი. დიდად სამწუხაროა, რომ ბატონი ფელიქსის გარდაცვალების შემდეგ აღარ გვყავს მუსიკის ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევარი.

ბატონი ფელიქსი იყო გამორჩეულად კულტურული პიროვნება, დახვეწილი გემოვნების მკვლევარი და მუსიკალურ ხელოვნებაზე უზომოდ შეყვარებული. მან შთამომავლობას დაუტოვა პირველხარისხოვანი მუსიკალური ნაწარმოებები და ოპერა „ივერიელები“ {„კავკასიური პარსიფალი“}, რომელ-საც მსმენელი მალე იხილავს ქართული ოპერის სცენაზე.

ფელიქს ღლონტის გარდაცვალება დიდი დანაკლისია საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიისათვის. მისი ნათელი ხსოვნა დიდხანს დარჩება ამ აკადემიის წევრთა ცნობიერებაში.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი

ဝန္တအမှုပောင်

INFORMATIONS

1. დაიბეჭდა „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XVI კრებული.
2. დაიბეჭდა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის სერგი

ავალიანის წიგნები: „მეცნიერული ონტოლოგია და ფილოსოფიური თეოლოგია“ და „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორის მსოფლიშედველობა“

- 3.დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის ლეონიდე ჯახაიას წიგნები: „უმაღლესი განათლების თანამედროვე პრობლემები“ {რუს.ენაზე} და „ტრაგიკული წლების პუბლიცისტიკა“ {რუს.ენაზე}.

4. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებთა აკადემიის აკადემიკოსს გურამ ასათიანს შეუსრულდა დაბადებიდან 85 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ გურამს ამ საიუბილეო თარიღს

5. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოს ემანუელ დვალიშვილს შეუსრულდა დაბადებიდან 85 წელი. აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ემანუელს საიუბილეო თარიღს.

6. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ლეონიდე ჯახაიას შეუსრულდა დაბადებიდან 80 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ლეონიდეს საიუბილეო თარიღს.

7. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ბაჩანა ბრეგვაძეს შეუსრულდა დაბადებიდან 75 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ბაჩანას ამ საიუბილეო თარიღს.

8. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ტარიელ რეხვიაშვილს შეუსრულდა დაბადებიდან 75 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ტარიელს ამ საიუბილეო თარიღს.

9. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ანზორ ბრეგვაძეს შეუსრულდა დაბადებიდან 75 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ანზორს ამ საიუბილეო თარიღს.

10. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადე-
მიის აკადემიკოსს რობერტ გოლეთიანს შეუსრულდა დაბადე-
ბიდან 60 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ რო-
ბერტს ამ საიუბილეო თარიღს.

11. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადე-
მიის აკადემიკოსს ირაკლი იმედახეს შეუსრულდა დაბადები-
დან 60 წელი; აკადემიის პრეზიდიუმი ულოცავს ბატონ ირაკ-
ლის ამ საიუბილეო თარიღს.

12. გარდაიცვალა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიე-
რებათა აკადემიის აკადემიკოსი გიორგი ვეკუა; აკადემიის
პრეზიდიუმი ღრმა მწუხარებას გამოთქვამს ბატონი გიორგის
გარდაცვალების გამო.

13. გარდაიცვალა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიე-
რებათა აკადემიის აკადემიკოსი გერონტი შუშანაშვილი; აკა-
დემიის პრეზიდიუმი ღრმა მწუხარებას გამოთქვამს ბატონი
გერონტის გარდაცვალების გამო.

14. გარდაიცვალა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნი-
ერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, მესამე საერთაშორისო ს.ს.
პროკოფიევის სახელობის პირველი პრემიის ლაურეატი, ამე-
რიკის შეერთებული შტატების ლირსების ოქროს ორდენის კა-
ვალერი, საქართველოს სახალხო არტისტი, საქართველოს სა-
ხელმწიფო პრემიის ლაურეატი ფელიქს ლლონტი. საქართვე-
ლოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია დიდ მწუხარე-
ბას გამოთქვამს ბატონი ფელიქსის გარდაცვალების გამო

სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა 3

ნაცილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებთა
აკადემიის ცნობარი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსები 5

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
პრეზიდიუმი 6

ნაცილი მეორე ფილოსოფიური ძიებანი

გლოსარიუმი

ტარიელ რეხვიაშვილი — ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის
წინასწარხედვის ფუნქცია 9
ვაჟა ნიბლაძე — ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკა; „მეტაფი
ლოსოფიური“ შტრიხები 20

გეციერების ფილოსოფია

გურამ ნაჭყები — სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სა
მართლის ფილოსოფიის კატეგორია 38

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ეთიკა

ანთორ ბრეგაძე — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და
ქართველთა ქველობანი 56
სერგი ავალიანი — ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმის
ლოგიკურ-ფილოსოფიური აპოლოგია 77
გურამ ხასანა — ბრალის ფილოსოფიური ასპექტები 105

ირაკლი გოგიჩაძე — ადამიანის ანთროპოლოგიური სურათი რუსულ კლასიკურ ფილოსოფიაში	117
ნინო მშვენიერაძე — კანტის „მარადიული მშვიდობის“ კონცეფცია.....	176

ეთიკა

მიხეილ ხალვაში — სიკეთის რაობის შესახებ	186
მანანა ბანძელაძე — ეკოლოგია და ეთიკური მსოფლიმსედველობა	209

ესთეტიკა

ნანა გულიაშვილი — ხელოვნებისა და შემეცნების ურთიერთმი- მართება არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევში	220
---	-----

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

ლევან გველესიანი — „სამყაროს ინტელექტი“-შემოქმედი ანუ რას ამტკიცებენ Intelligent design-ის მომხრეები	230
კახა ქეცბაია — გლობალიზაცია და ისლამი.....	247
არქიმანდრიტი ელისე (წერეთელი) — კოსმოლოგიური ევოლუციის თეორიის მეთოდოლოგიური პრობლემები	257
ბადრი ფორჩხიძე, მარინე სირბილაძე — რელიგიური სინანულისა და ზნეობრივი პასუხისმგებლობის კონფლიქტი თეოდორ დოსტოევსკის შემოქმედებაში	270

სოციალური და კოლეგიური ფილოსოფია

ნინო თომაშვილი — გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა რაციონალურ დისკუსიაში	290
--	-----

ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია

ამირან ბერძენიშვილი ალექსანდრე კახიძე , — ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი.....	302
---	-----

ფილოსოფიური ვახედულებანი.... სახელმწიფოს ნაროვანების

მურმან გორგოშაძე — არისტოტელე — სახელმწიფოს წარმოშობის ანთროპული თეორიის ფუძემდებელი	345
---	-----

რეცენზიაბი

მანანა გაგოშიძე — თანამედროვე სტანდარტის სახელმძღვანელო
სოციოლოგიის შესავალში..... 354

გამოსათხოვანი

გიორგი ვეკუა.....	358
გერონტი შუშანაშვილი.....	359
ფელიქს ლლონტი.....	360
ინფორმაციები.....	362

CONTENTS

Preface.....	3
--------------	---

FIRST PART

Reference book of the Academy of philosophical sciences of Georgia

Academicians of the Academy of philosophical sciences of Georgia.....	5
The presidium of the Academy of philosophical sciences of Georgia.....	6

SECOND PART

Philosophical investigations

GNOSEOLOGY

<i>Tariel Rekhviasvili</i> _ Predictive function of philosophic world outlook.....	9
<i>Vaza Nibladze</i> _ Specificity of philosophical thinking; “Metaphysical” traits.....	20

PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Guram Nachkebia</i> - Regal relations as the category of legal philosophy	38
--	----

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
END ETHICS

<i>Anzor Bregadze</i> _ Philosophical anthropology and “scientific struggles” of Georgians	56
<i>Sergi Avaliani</i> _ Logical-philosophical apology of Christian anthropocentrism.....	77
<i>Zurab Khasaia</i> _ The philosophical aspects of a guilty.....	105
<i>Irakli Gogichadze</i> - The anthropological picture in the classical Russian philosophy	117
<i>Nino Mshvenieradze</i> _ Kant’s conception of “perpetual peace	176
<i>Mikheil Khalvashi</i> __ On the essence of good.....	186
<i>Manana Bandzeladze</i> _ Ecology and ethical world outlook.....	209

AESTHETICS

<i>Nana Guliasvili</i> _Interrelation between Art and cognition according to Archil Jorjadze.....	220
---	-----

PHILOSOPHY AND SCIENCE OF RELIGION

<i>Levan Gvelesiani</i> _ Intellect as creator of world	230
<i>Kakha Ketsbaia</i> _Globalization and Islam	247

<i>Father-superior elise (tserseteli)</i>	
Methodological problems of theory of cosmological evolution	257
<i>Badri Porchkidze, Marine Sirbiladze</i> - The conflict between the religious regret and moral responsibility	270
 SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY	
<i>Nino Thomashvili</i> _ Gnoseological tolerance in rational discussion	288
 THE HISTORY OF GEORGIAN AND FOREIGN PHILOSOPHY	
<i>Aleksndre Kakidze, Amiran Berdzenishvili</i> _ Philosophical views of Vakhtang Erkomaishvili	302
<i>Murman Gorgoshadze</i> Aristotle _as the founder of anthropic theory establishing the state	345
 REVIEWS	
<i>Manana Gagoshidze</i> _ Introduction in the sociology	354
 FAREWE	
<i>Giorgi Vekua</i>	358
<i>Geronti Shushanashvili</i>	359
<i>Felix Glonti</i>	360
<i>Informations</i>	362

ავტორთა საყურადღებოდ!

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. სტატია აწყობილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ საავტორო თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი“ სამეცნიერო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას; თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ იგი ავტორს უბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით აწყობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია; აუცილებელ შემთხვევაში ავტორი გადაიხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი {4 X 5} და მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას თან უნდა ახლდეს აგრეთვე რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1700 სასტამბო ნიშნის {ერთი გვერდი} ოდენობით, რომელშიც ნაჩვენები იქნება გამოკვლევის შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს მითითებული ციტრების მიხედვით.
9. დასაბეჭდი სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 1 დეკემბერი; ამ ვადის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი უნდა იქნას საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტის ან სწავლული მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს სარედაქციო კოლეგია



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ტელ: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge