

მაცნე

675-ფ
2002

ფილოსოფიის
სერია

2. 2002



საქართველო მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე
PROCEEDINGS OF GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES

ფილოსოფიის სერია

Series in Philosophy

გამოდის წელიწადში ორჯერ
Published twice a year

2. 2002

თბილისი • „მეცნიერება“
Tbilisi • „Metsniereba“

სარედაქციო კოლეგია

- მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორი), მ. ამბოკაძე, გურ. თევზაძე,
ი. კალანდია, ი. კაჭკაჭიშვილი, მ. მახარაძე,
ლ. მჭედლიშვილი (რედაქტორის მოადგილე), გ. შუშანაშვილი

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

საკონსულტაციო საბჭო

- ს. ავალიანი, გ. ბარამიძე, მ. ბიჭაშვილი, მ. ბერიაშვილი,
ა. ბერძენიშვილი, ა. ბრეგაძე, ბ. ბრეგვაძე, დ. დანელია,
ა. ზაქარიაძე, გ. თევზაძე, ნ. თომაშვილი, ე. თოფურიძე,
ნ. კვარაცხელია, ზ. კიკნაძე, ნ. ნათაძე, ზ. ფირალიშვილი,
ა. ყულიჯანიშვილი

EDITORIAL BOARD

- M. Bezhanishvili (editor), M. Ambokadze, I. Kalandia,
I. Katchkatchishvili, M. Makharadze, L. Mtchedlishvili (vice-
editor), Gur. Tevzadze, G. Shushanashvili

Secretary Ts. Shalamberidze

ADVISORY BOARD

- S. Avaliani, G. Baramidze, A. Berdzenishvili, M. Beriashvili,
M. Bitchashvili, A. Bregadze, B. Bregvadze, D. Danelia,
Z. Kiknadze, A. Kulidjanishvili, N. Kvaratskhelia, N. Natadze,
Z. Piralishvili, G. Tevzadze, N. Tomashvili,
E. Topuridze, A. Zakariadze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 5, ხიდი ქ. 1

Address: Tbilisi, 5, Khidi Str. 1

ტელ 99 93 15

Tel. 99 93 15

შპს „ზანი“

თბილისი, 380060, ტაშკენტის ქ. 25

„Zani“

Tbilisi, 380060, Tashkenti Str. 25

©

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“

ფილოსოფიის სერია, 2002, №2

შინაარსი

არჩილ ბეგიაშვილი, რა არის ფილოსოფია?	5
პანტაანგ მახინაშვილი, ჰაიდელგერის ყოფიერება და რინარდ რორტის შემთხვევითობის მეტაფილოსოფია	20
დევის ბეჩვაია, კანტი და აქსიოლოგია	29
ირმა წინაშე, თავისუფლების ცნების რამდენიმე ასპექტი შედინგის ფილოსოფიაში	39
ნინო ზიზია, ი. კანტის „თავისთავადი ნივთი“ ბ. რასელის ფილოსოფიაში	49
ანზორ ბრეგვაძე, „სიღამე მოსულა...?“	55
ირაკლი კალანდია, პიროვნების აქტიუობა და კულტურა	60
ნინო მუხომედიანი, ადამიანის პრობლემა კულტურფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში	70
თეიმურაზ მთიბაძე, ფილოსოფიის როლი კულტურის ისტორიაში	75
მეზარ ჯგერანიანი, უტოპიის გენეზისი და მისი განვითარების ეტაპები	85
მეზარ ჯგერანიანი, დისკურსები მომავლის შესახებ და უტოპია	92
მეზარ მთიბაძე, ანტონენ არტოს ესთეტიკური კონცეფცია	96
მარინე ამბროსიანი, პლატონური და ნეოპლატონური მოტივები შეფტსბერის ესთეტიკურ კონცეფციაში	100
მისიკ ბარათაძე, არეოპაგიტული ესთეტიკის არსი	112
მისიკ ბარათაძე, ტრიადის საკითხი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და მისი ესთეტიკური ასპექტი	118
მერი ცუცქერიანი, ფუნდამენტის პროფესიული ეთიკის პრინციპები	125
დავით ზაქარაია, თანამედროვე მაღალგანვითარებული საზოგადოების სახელდების შესახებ	132
ლერი ჩანტლაძე, უნიკალური შანსი	142

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ლალი ზაქარაია, XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიურ-საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან	145
ამირან ბერაქიანი, გამოხმაურება ემილ დიურკემის „სოციოლოგიის მეთოდის წესების“ ქართულ თარგმანზე	148
პარონტი მუხანაშვილი, რეცენზია გურამ თევზაძის წიგნზე „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“	150

სამეცნიერო ცნობრება

სამეცნიერო სესია ფილოსოფიის ინსტიტუტში	158
მარინე ამბროსიანი, ნინო მთიბაძე, ფილოსოფოსთა შეთხვევა	158
გერთიანებული კონფერენცია	158
ვრ. სკოლირიდას იუბილე	162
ირმა წინაშე, ანგია ბოჭორი შვილის 100 წლისთავი	162
კონფერენცია ბათუმში	165
კონფერენცია ქუთაისში	165
ნინო ზიზია, ახალგაზრდა მეცნიერთა გაერთიანებული სამეცნიერო კონფერენცია	166

ახალი თარგმანები

ა. დე ტოკვილი, დემოკრატია ამერიკაში, თარგმანი დოდო ლაბუჩაძის	169
რინარდ რორტი, ჰაიდელგერის ნაციზმის შესახებ, თარგმანი ვანტანგ მახინაშვილის	177

CONTENTS

ARCHIL BEGIASHVILI, What is philosophy?	5
VAKHTANG MAKHNIASHVILI, Heidegger's being and the metaphilosophy of contingency of Richard Rorty.	20
DAVIS BETCHIVAIA, Kant and axiology.	29
IRMA TSERETELI, On some aspects of the concept of freedom in Schelling's philosophy	39
NINO PIPIA, Kant's „thing-in-itself“ in B. Russell's philosophy“	49
ANZOR BREGADZE, On the problem of anthropogenesis.	55
IRAKLI KALANDIA, Activity of person and culture.	60
NINO MSHVENIERADZE, Problem of man in cultural philosophical anthropology	70
TEIMURAZ MTIBELASHVILI, Role of philosophy in the history of culture	75
EMZAR JGERENAIA, The genesis of utopia and the stages of its development.	85
EMZAR JGERENAIA, Discourses on future and utopia.	92
ELENE TOPURIDZE, Antonen Arto's aesthetic conception.	96
MARINA AMBOKADZE, Platonic and Neoplatonic motives in Shaftesbury's aesthetic conception.	100
BESIC BARATELI, Essence of the areopagitical aesthetics.	112
BESIC BARATELI, The problem of triad in the areopagitical theory and its aesthetics aspect.	118
MARY TSUTSKIRIDZE, Principles of journalistic ethics.	125
DAVID ZAKARAIA, On naming of the contemporary highly developed society.	132
LERY CHANTLADSE, Unique possibility.	142

REVIEWS

LALI ZAKARADZE, From the history of the 19 th century Georgian philosophical-social thought.	145
AMIRAN BERDZENISHVILI, On the Georgian translation of „The Rules of the Sociological Method“ by Emile Durkheim.	148
GERONTI SHUSHANASHVILI, Review on „The History of the 20 th Century Philosophy“ by Guram Tevzadze.	150

SCIENTIFIC LIFE

Scientific session at the Institute of Philosophy.	158
MARINA AMBOKADZE, NINO TOMASHVILI, The 4 th joint scientific conference of philosophers and sociologists.	158
Grigori Skovoroda's jubilee.	162
IRMA TSERETELI, Angia Bochorishvili's 100 th anniversary.	162
Conference in Batumi	165
Conference in Kutaisi	165
NINO PIPIA, A joint scientific conference of young philosophers and sociologists.	166

NEW TRANSLATIONS

A. de TOQUEVILLE, „On Democracy in America“, translated by D. Labuchidze.	169
RICHARD RORTI, „On Heidegger's Nazism“, translated by B. Makhniashvili.	177

არჩილ ბჰიასუშილი

რა არის ფილოსოფია?

§ 1. საგნის უშუალო და სრული ყოფიერება. ყოველი მეცნიერების შესწავლა გულისხმობს, რომ ჩვენ გვაქვს გარკვეული მიზნები: უპირველესად ყოვლისა თეორიული – გვინდა შევიმეცნოთ სინამდვილის რაღაც სფერო. შემდგომ – პრაქტიკული – ვაპირებთ თეორიული ცოდნის საფუძველზე წარვმართოთ ჩვენი საქმიანობა ისე, რომ დავიკმაყოფილოთ რაღაც მოთხოვნილებები. მაგალითად, ბიოლოგიას ვსწავლობთ, რათა შევიმეცნოთ ჩვენს გარშემო არსებული ცხოველები და ამ ცოდნაზე დაყრდნობით უკეთ მოვუაროთ ამ ცხოველებს, მივიღოთ მეტი პროდუქტი.

ფილოსოფიის შესწავლისას საქმე სულ სხვაგვარად არის. ვერ ერთი, აქ ნათლად არ ჩანს, თუ რა არის ფილოსოფიის საგანი. მისი განსაზღვრა ეჭვს და დისკუსიას ბადებს. თუ ბიოლოგიაში შესწავლის საგანი უშუალოდ ჩვენს გარშემო ცხოვრობს, დადის და ა. შ. ფილოსოფიის შესწავლის საგანზე ჩვენ ამას ვერ ვიტყვით, საჭიროა სპეციალური კვლევა-ძიების ჩატარება, რათა დადგინდეს ფილოსოფიის საგანი.

ასევეა საქმე იმ პრაქტიკული მნიშვნელობის შესახებ, რომლის მოტანაც შეუძლია ფილოსოფიას. თუ ის პრაქტიკული შედეგები, რომელიც შეიძლება მოჰყვეს ცხოველების შესწავლას, ყველასათვის ცხადია, ფილოსოფიაზე ამას ვერ ვიტყვით. აქაც საჭიროა სპეციალური კვლევა, რათა გაირკვეს, თუ რა პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას, ერთი შეხედვით კი იგი არა ჩანს. უფრო მეტიც, ფილოსოფიას საყვედურობენ, რომ იგი აყენებს საკითხებს, მაგრამ გარკვეულ ცოდნას, რომელიც ყველასათვის მისაღები იქნებოდა, არ იძლევა. მაგ. ფიზიკაში, ბიოლოგიაში გვაქვს რაღაცა ცოდნის მარაგი, რომელშიც ეჭვის შეტანა არავის ეპატიება, ფილოსოფიაში ასეთი მყარი რამ არ გავაჩნია. გვაქვს უბრალოდ სხვადასხვა ფილოსოფიების ნააზრევები, რომლებიც, როგორც წესი, ძირეულად უარყოფენ ერთმანეთს.

მიუხედავად ამისა, ფილოსოფიას მაინც აღიარებდნენ და აღიარებენ. იგი საკმაოდ დიდი პატივით სარგებლობს და ყოველთვის ისწავლებოდა და ისწავლება სასწავლო დაწესებულებებში, ხდება მისი პროპაგანდა ინფორმაციის მასობრივი საშუალებებით და ა. შ. ბევრი იმასაც კი ამბობს, რომ ყველა ადამიანი იზიარებს რაღაც ფილოსოფიას.

ბუნებრივია დაისვას საკითხი: რა არის ფილოსოფიის საგანი და მისი დანიშნულება, რომ მიუხედავად მისი განსხვავებისა ჩვეულებრივი მეცნიერებებისგან, მას დიდი ინტერესით ამუშავენ და ასწავლიან. და ეს გრძელდება ორნახევარი ათასწლეულის მანძილზე.

როგორც ვთქვით, საჭიროა გარკვეული მსჯელობის ჩატარება, რათა გამოიკვეთოს ფილოსოფიის საგანი, ფილოსოფიური შემეცნების ბუნება და ფილოსოფიის დანიშნულება. მთლიანად ამ კვლევას თანამედროვე ფილოსოფიაში უწოდებენ მეტაფილოსოფიას, რათა ხაზი გაუსვან, რომ მისი საგანი არის არა სამყაროს კა-

95/56

ფილოსოფიის საგნის რაობა ყველა დროის ფილოსოფოსთა მუდმივი განხილვის პრობლემა იყო. უფრო ახლის რედაქცია შეითვალეს თავაზობს გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის პროფ. არჩილ ბჰიასუშელის გამოქვეყნებული ნაშრომის ფრაგმენტს, რომელიც სწორედ ამ საკითხს ეძღვნება. 2003 წლის 20 იანვარს ბატონ არჩილს 75 წელი შეუსრულდებოდა.

საქართველოს
პარლამენტის
მდივნის
გირჩილთა

ნონების შესწავლა, არამედ ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურების აზნა. (თანამედროვე ფილოსოფიაში ზედსართი „მეტა“ იხმარება სწორედ იმის აღსანიშნავად, რომ მოცემული განსჯის ობიექტი არის არა რეალური სინამდვილე, არამედ მეცნიერული თეორია. ტერმინით „ობიექტი“ ჩვენ აღვნიშნავთ ნებისმიერ საგანს, მყოფს ადამიანთა რაიმე მიმართებაში. ობიექტი შეიძლება იყოს ნებისმიერი, ფიზიკური თუ სულიერი საგანი, რაიმე თეორია და ა. შ.). ფილოსოფიის საგნის დადგენა არ უნდა დავიწყოთ ასეთი დებულებებით: „ფილოსოფია სწავლობს სამყაროს მის მთლიანობაში, განსხვავებით კერძო მეცნიერებებისგან, რომლებიც სამყაროს ამა თუ იმ სფეროს შესწავლიან“. ამგვარი დებულება გულისხმობს, რომ სამყარო არსებობს როგორც ერთიანი, მთლიანი. ეს კი არ შეიძლება მივიჩნიოთ თავისთავად ცხად დებულებად. იგი საჭიროებს დასაბუთებას.

ასევე არ გამოგვადგება დებულება „ფილოსოფია სწავლობს სამყაროს უზოგადეს კანონზომიერებებს, განსხვავებით ცალკეული მეცნიერებებისგან, რომლებიც სწავლობენ სამყაროს ცალკეული სფეროს კანონებს“. ეს დებულებაც უკვე გულისხმობს, რომ არსებობენ სამყაროს უზოგადესი კანონები, რომ შეიძლება მათი შეცნობა. და ეს შეცნობა საჭიროა. ამგვარი გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად უნდა მოვძებნოთ ფილოსოფიის საგნის დადგენის ახალი, განსხვავებული გზა. ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას: ფილოსოფია შეიმეცნებს რაღაც რეალურს, რომელიც არსებობს სამყაროში, მაგრამ იგი არა ჩანს პირველი შეხედვისთანავე. უნდა ვიფიქროთ, რომ ის, რაც შეადგენს ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტს, აუცილებლად გამოვლინდება, თუკი ჩვენ შევეცდებით დავიწყოთ ყველაზე მარტივი თვალსაჩინოებით, რომელიც არაფერს არ გულისხმობს თავის წანამძღვრად. ასეთი თვალსაჩინოება უნდა მოიცავდეს როგორც სამყაროს, ისე ადამიანს, რამდენადაც ფილოსოფიის ყურადღების არეში ერთნაირად არის როგორც სამყარო, ისე ადამიანი. ასეთ თვალსაჩინოებად შეგვიძლია ავიღოთ ის ფაქტი, რომ ადამიანი ყოველთვის არსებობს სამყაროში, რომ ადამიანის ყოფნა სამყაროში ნიშნავს, რომ იგი საქმიანობს სამყაროში. საქმიანობს – ნიშნავს, რომ იგი გარდაქმნის სამყაროს თავისი საჭიროების მიხედვით. იგი მოიკრებს სამყაროს განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელიც მოკრება სამყაროს.

როგორი უნდა იყოს და შეიძლება იყოს ამ უშუალო თვალსაჩინოების დამუშავების, მისგან შემდგომი ცოდნის მიღების მეთოდი? (ტერმინი „მეთოდი“ ფილოსოფიაში აღნიშნავს აზრის მიმართულებას, რომელმაც უნდა მიგვიყვანოს ჭეშმარიტ ცოდნამდე). ყველაზე მარტივი მეთოდი იქნებოდა ის, რომ ლოგიკური, აზრისეული ანალიზის მეშვეობით დავადგინოთ ის პირობები, რომლებიც აუცილებლად უნდა არსებობდნენ იმისათვის, რომ ჩვენ მიერ აღებულ თვალსაჩინოებას ჰქონდეს ადგილი, არსებობდეს. თვითონ ის ფაქტი, რომ ადამიანი საქმიანობს სამყაროში, ე. ი. წარმართავს საგნების განვითარებას თავისთვის სასურველი მიმართულებით, გულისხმობს, რომ ადამიანის გარემომცველი სამყარო საკმაოდ პლასტიკური სინამდვილეა. (ტერმინით „სამყარო“ ჩვენ აღვნიშნავთ ყველა არსებულის – რეალურის და შესაძლებლის – ერთობლიობას. ასე, რომ, რა თქმა უნდა, ადამიანიც სამყაროს შემადგენელი ნაწილია. თუ ჩვენ ზოგჯერ მაინც ვამბობთ „ადამიანი და სამყარო“ ეს მხოლოდ იმის აღსანიშნავად, რომ მთელიდან გამოვყავით ნაწილი და მსჯელობა გვაქვს მთელის და ნაწილის ურთიერთმიმართებაზე). პლასტიკურია იმ ფაქტებით, რომ მისი განვითარება შეიძლება უავიდეს როგორც ერთი, ისე განსხვავებული მიმართულებით. სხვაგვარად ადამიანის გარდაქმნილი საქმიანობის ფაქტი არ იარსებებდა. რატომ არის სინამდვილე პლასტიკური, რა არის ამის

საფუძველი? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად მივმართოთ იმ საგნების არსებობის თავისებურებებს, რომლებიც შეადგენენ სამყაროს.

საგანი არსებობს როგორც უშუალო ყოფიერება, როგორც ასეთს, მას უკავია გარკვეული ადგილი დროსა და სივრცეში, აქვს რეალიზებული კავშირები სამყაროს სხვა, ასევე რეალიზებულ საგნებთან. ამ წესით არსებობს იგი სამყაროში და ყოფნის ამ წესს ჩვენ ვუწოდებთ საგნის უშუალო ყოფიერებას. მაგრამ გარდა ამ უშუალო ყოფიერებაში რეალიზებული კავშირებისა, ყოველ საგანს აქვს უამრავი შესაძლო მიმართება სხვა საგნებთან, სხვად გახდომის უნარიც კი. ავიღოთ ყოველდღიური მაგალითი: მდინარეს, რომელიც მიედინება თავისი ჩვეული კალაპოტით, აქვს დადგენილი მრავალხინიანი კავშირები გარემო ნაპირებთან და ა. შ. ყოველივე ეს შეადგენს მის უშუალო ყოფიერებას. მაგრამ გარდა ამ წესით არსებობისა, მასში არის კიდევ უამრავი კავშირურთიერთობების საშუალებები, რომელთაგან ზოგი გამომდინარეობს თვითონ მისი ბუნებიდან, მისი განვითარების შინაგანი კანონზომიერებებიდან. ზოგიც დამოკიდებულია გარეგანი ფაქტორების ზემოქმედებაზე. მაგალითად, კლდეს შეიძლება მოწყდეს ლოდი, იგი გადაკეტავს ნაკადულის კალაპოტს, ნაკადული იქცევა წყალსაცავად. შეიძლება ითქვას, რომ ნაკადული იქცა სხვა საგნად და ამ ახალ საგანს გააჩნია სულ სხვა მიმართებები გარემოსთან. ასევე კლდე მზის, ქარის და წვიმის ზეგავლენით შეიძლება საუკუნეების მანძილზე ბუნებრივი პროცესების შედეგად ჩამოიშალოს ქვიშად და დატოვოს მხოლოდ ეს უმნიშვნელო კვალი. მაგრამ გარეგანი ფაქტორის, მაგ. მიწისძვრის შედეგად, მას შეიძლება მოწყდეს დიდი ლოდი, რომელიც გადალობავს ნაკადულის კალაპოტს, წარმოქმნის წყალსაცავს და ა. შ. ყველა ეს შესაძლებლობა შედის როგორც ნაკადულის, ისე კლდის ბიოგრაფიაში. ამ შესაძლებლობების გარეშე ისინი არ არიან თავისი თავი. საერთოდ, ყველა საგანი არ იქნება თავისი თავი, თუ მასში არ არის ეს სხვადასხვა კავშირები, სხვად გახდომის უნარები და ა. შ. მაგ. თესლი ჩადებულია ჩანასახი, და თვითონ თესლის განვითარების შინაგანი კანონზომიერებების მიხედვით თესლი უნდა იქცეს სხვა საგნად. თუ მასში არ არის ეს სხვად გახდომის უნარი, ის არც იქნება თესლი. ასევე, თუ მდინარის თვისებებიდან მთლიანად გამოვრიცხავთ მის უნარს გარკვეული ფაქტორების ზეგავლენით დატბოროს მიდამო, ის არ იქნება თავისი თავი – მდინარე. ჩვენ ვასკვნით, რომ ყველა ეს კავშირურთიერთობები, შესაძლებელი და რეალიზებული, შეადგენენ საგნის სრულ ყოფიერებას. საგნის სრული ყოფიერება არ არის, ცხადია, განსაკუთრებული სახე ყოფიერებისა. უბრალოდ, ყველა საგანი მოცემულია როგორც უშუალო ყოფიერება, მაგრამ ამავე დროს იგი არღვევს ამ უშუალო ყოფიერების საზღვრებს, გადადის სხვა მდგომარეობაში, ამყარებს ახალ კავშირებს. ამ გარღვევით იგი ყოველთვის გვეძლევა თავის სრულ ყოფიერებაში.

ახლა ყურადღება მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას. საგანი არღვევს თავისი უშუალო ყოფიერების ფარგლებს, რამდენადაც იცვლის მდგომარეობას, თავისი განვითარების შინაგანი კანონზომიერების მიხედვით. თესლიდან ამოიზრდება მცენარე, რადგან მასში არის მომავალი მცენარის ჩანასახი, კლდე იშლება, რადგან მისი ქანების შემადგენლობა ისეთია, რომ მათში გარემოს ზეგავლენით ჩნდება ნაპრალები.

მაგრამ, როგორც ვნახეთ, საგნის განვითარება ყოველთვის შინაგანი კანონზომიერების მიხედვით როდი მიმდინარეობს. სამყაროში ძალიან ხშირია ისეთი ვითარებები, როდესაც გარემო შეფაქტორები ერევიან საგნს, ან საგნობრივი ვითარების არსებობის წესში და აძლევენ მას სულ სხვა მიმართულებას, ვიდრე ეს იყო განსაზღვრული მისი განვითარების შინაგანი კანონზომიერებით. თესლი შეიძლ-

ება გასრისოს რომელიმე ცხოველმა, ან გადაყლაპოს ფრინველმა და მისი შემთხვევითი არსებობა წარიმართება არა მისი შინაგანი კანონზომიერებების მიხედვით, არამედ სხვა მიმართულებით, რომელიც განსაზღვრულია გარეგანი ზემოქმედებით. საგანთა განვითარების შინაგანი კანონზომიერების დარღვევა გვაქვს ჩვენ ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც ხდება დიდი კატასტროფები, კატაკლიზმები ბუნების განვითარებაში. როგორც ცნობილია, ზოგიერთი მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ამგვარი კატაკლიზმი მოხდა დედამიწის განვითარებაში მრავალი მილიონი წლის წინათ. ეს იყო შეჯახება სხვა ციურ სხეულთან თუ სხვა რაღაცა კატასტროფა. მან გამოიწვია დედამიწაზე ცოცხალი ორგანიზმების არსებობის პირობების შეცვლა, რასაც მოჰყვა იმყამად არსებულ ცხოველთა და მცენარეთა სახეების შეცვლა. ამ კატაკლიზმს ზოგი მიაწერს დინოზავრების დაღუპვას. არამცთუ ასეთი გლობალური კატასტროფები, არამედ ნებისმიერი სტიქიური მოვლენები – მიწისძვრები, წყალდიდობები – იწვევენ იმას, რომ გარკვეული რეგიონის განვითარება მიმდინარეობს არა შინაგანი კანონზომიერების მიხედვით, არამედ გარეშე ფაქტორების ზემოქმედებით. ერთი სიტყვით, შეიძლება ითქვას, რომ სამყარო მოქმედობს იმ სხვადასხვა ხაზებისაგან, რომელთა უმრავლესობა მიუთითებს საგნის განვითარების კანონზომიერების დარღვევასა და მის განვითარებაზე გარეგანი ფაქტორების შესაბამისად.

სწორედ იმის გამო, რომ სამყაროს აქვს ასეთი აგებულება, შესაძლოა ადამიანის საქმიანობა სამყაროში. სამყაროში რომ ზორციელდებოდეს მხოლოდ ის ვითარებები, რომლებიც გამოდინარეობენ საგნის შინაგანი კანონზომიერებიდან, მაშინ ადამიანის საქმიანობისთვის სამყაროში ადგილი აღარ დარჩებოდა.

სამყაროში მყოფი საგნების არსებობაში დიდ როლს თამაშობენ გარეგანი ფაქტორები და ეს არის ის არხი, რომლითაც ადამიანის მოქმედება იჭრება საგანთა არსებობაში, საერთოდ სამყაროს ყოფიერების წესში (ტერმინით „ყოფიერების წესი“ ჩვენ აღვნიშნავთ იმ გარემობას, რომ საგნების ყოფიერებას აქვს რაღაცა მიმართულება. იგი განსაზღვრულია მასში ჩადებული შინაგანი კანონზომიერებით, ან პიროქით – ექვემდებარება გარეგანი ფაქტორების გავლენას).

რამდენადაც ადამიანის საქმიანობისთვის არის ადგილი სამყაროში, ადამიანი აქტიურად ზემოქმედებს საგნებზე და თვითონაც განიცდის მათ ზემოქმედებას. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი არის მნიშვნელოვანი ონტიური ფაქტორი. (ფილოსოფიაში გვაქვს ტერმინები „ონტოლოგია“ და „ონტოლოგიური“. ონტოლოგია არის ფილოსოფიური დისციპლინა, რომელიც შეისწავლის არსებულის კანონზომიერებებს. „ონტოლოგიური“ იხმარება იმ ცნებების და დებულებების აღსანიშნავად, რომლებიც გამოიყენებიან ონტოლოგიაში. „ონტური“ კი აღნიშნავს იმ რეალურ საგნებს. მათზე ზემოქმედ ფაქტორებს, რომლებიც განსაზღვრავენ საგნების არსებობას, თამაშობენ გარკვეულ როლს სამყაროს ყოფიერების წესის ჩამოყალიბებაში. ონტიური არის ის, რასაც სწავლობს ონტოლოგია).

§ 2. ადამიანი – განსაკუთრებული ონტიური ფაქტორი. ონტიური ფაქტორი ადამიანის გარდა სამყაროში სხვაც მრავალია. შეიძლება ითქვას, რომ ყველა საგანს, რამდენადაც იგი არის სამყაროს შემადგენელი ნაწილი, აკისრია გარკვეული ონტიური როლი. ზოლო საგანთა დიდი ჯგუფები შეიძლება თამაშობდნენ მნიშვნელოვან ონტიურ როლს, მაგრამ ადამიანი არის გარკვეული ონტიური მნიშვნელობის ფაქტორი. მისი განსაკუთრებულობა უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ ადამიანი არის მოქმედი აგენტი, რომელიც დაჭილდობებულია ცნობიერებით. ცნობიერების ფლობა აძლევს მას საშუალებას, რომ შეისწავლოს გარემო საგნების ბუნება.



ამ ცოდნის საფუძველზე კი იგი ხელდავს მრავალ შესაძლო კავშირს, რომლებიც განხორციელდებიან თუ საგნებს არ შეუცვალე მათი განვითარების მიმართულება. და იგი იწყებს საგნების გარდაქმნას, მათი ისეთი მდგომარეობების და ისეთი კავშირების განხორციელებას, რომლებიც არ იყენენ გათვალისწინებულნი საგნების განვითარების შინაგანი კანონზომიერებით. ამგვარი საქმიანობის შედეგი მას მიზნის სახით უკვე მოცემული აქვს ცნობიერებაში. ის, რასაც ადამიანმა უნდა მისცეს რეალური არსებობა, მისი საქმიანობის საბოლოო შედეგი, პირველად უკვე არსებობს მის ცნობიერებაში მიზნის სახით, და შემდეგ იძენს რეალურ არსებობას. მიზნის სახით რომ არსებობს საბოლოო შედეგი ეს არ არის ადამიანის ცნობიერების პასიური ელემენტი. იგი აწესრიგებს ადამიანის საქმიანობას იმგვარად, რომ ადამიანმა მიაღწიოს დასახულ მიზანს. ადამიანის საქმიანობის მოწვევრივება გამოიხატება იმაში, რომ ადამიანი აგებს თავისი მოქმედების გეგმას და მის მიხედვით მოქმედებს მიზნის მიაღწევად. ზემოთქმულიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ადამიანის, როგორც ონტიური ფაქტორის მოქმედების უპირველესი შედეგი არის ის, რომ სამყაროში შემოდის მიზანშეწონილება და გეგმაზომიერება. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ გეგმის შედგენა ჩვეულებრივ ხდება გონების მეშვეობით, უნდა ვთქვათ, რომ სამყაროში შემოდის გონებისეული ელემენტი. მისი ობიექტების ჩამოყალიბებაში მონაწილეობს გონება. მარტივი მაგალითი საშუალებას მოგვცემს გავივით განვიხილო დებულებების სიმართლე. როგორც ვთქვით, საგანთა განვითარების შინაგანი კანონზომიერების დარღვევა ხდება სამყაროში ადამიანის საქმიანობის გარეშეც. ასე მაგალითად, კლდიდან ჩამოვარდნილმა ლოდმა შეიძლება გადაკეტოს მდინარის კალაპოტი და მდინარის ადგილას გაჩნდეს წყალსაცავი. მისი ბუნებრივი განვითარების გზა შეიცვლება. მაგრამ ეს არის სტიქიური პროცესი, რომელშიც არც გონება მონაწილეობს და არც მიზანშეწონილება ჩანს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი გადაკეტავს მდინარის კალაპოტს და შექმნის ხელოვნურ წყალსაცავს იმისთვის, რომ გამოიყენოს მიწების მოსარწყავად, ან ჰიდროსადგურის ასაგებად, ბუნებაში უკვე შედის გონებისეული გეგმაზომიერება და მიზანშეწონილება. ახლად გაჩენილი საგნები და საგნობრივი ვითარებები აგებულნი არიან გარკვეული გეგმის მიხედვით და გამოიყენებიან რაღაცა მიზნის მისაღწევად – მოსარწყავად, ელექტროენერჯის მისაღებად და ა. შ. გავაგრძელოთ ამ მაგალითის განხილვა: მიზნობრიობისა და გონებისეული გეგმაზომიერების გაჩენასთან ერთად სამყაროში შემოვიდა აგრეთვე დანიშნულების ფაქტორი – ადამიანი საგნებს აძლევს დანიშნულებებს. დანიშნულების მიცემა ნიშნავს, რომ ადამიანი განიხილავს ამა თუ იმ საგანს როგორც თავისი საქმიანობის მიზანს, ან გამოიყენებს მას დასახული მიზნის მისაღწევად.

თანამედროვე ფილოსოფიაში დიდ ყურადღებას უთმობენ იმ ფაქტს, რომ ადამიანები ანიჭებენ საგნებს დანიშნულებებს. ვერმანელი ფილოსოფოსი, თანამედროვე ფსიქტენციოლოგისტი მიმართულების ფუძემდებელი მარტინ ჰაიდეგერი ერთგვარი ხატოვანი ფორმით აღწერს ამ ფაქტს. ქარი არსებობს იალქნებში, რომლებსაც ის ბერავს, წერს იგი. ისეთ ბუნებრივ მოვლენას, როგორც არის ქარი, ადამიანი ანიჭებს დანიშნულებებს – იგი არის ძალა, რომელსაც მოძრაობაში მოყავს აფრიანი გემები, ქარის წისქვილები და სხვ. ზღვები და მდინარეები იძენენ იმ დანიშნულებას, რომ არიან საწყლოსნო მიმოსვლის გზები. მიწიერი ცხოველებისგან მოშორებულ ობიექტებს – ციურ სხეულებს – ადამიანის განვითარების აღრიდელ საფუნტურზე მიენიჭათ დანიშნულება: მათ მიხედვით, ზღვოსნები, იკლევდნენ გზას ღამ-ღამობით.

დანიშნულების მიცემით მკაფიოდ გამოიკვეთა ადამიანის, როგორც ონტიური

ფაქტორის როლი, აძლევს რა საგნებს დანიშნულებებს, ადამიანი, ამ აქტით, აფართოებს საგნის სრულ ყოფიერებას მთელი სამყაროს ფარგლებამდე. ჩვენ ზემოთ ვთქვით, რომ ყველა საგნის სრული ყოფიერება შეიცავს უამრავი კავშირის შესაძლებლობას სამყაროს სხვადასხვა საგნებთან და საგნობრივ ვითარებებთან. ისეთი ონტიური ფაქტორის გაჩენის შემდეგ, როგორც არის ადამიანი, შესაძლო ხდება სამყაროს ბუნებისმიერი საგნის სხვა საგნებთან კავშირის დამყარება. სხვაგვარად ეს გარემოება შეიძლება გამოვთქვათ ასე – სამყაროს ყველა საგანი გახსნილია ნებისმიერ სხვა საგანთან ურთიერთობისთვის. საგანთა ეს გახსნილობა მნიშვნელოვანი ონტიური ფაქტორია. თუ დავუკვირდებით, იგი იძლევა საფუძველს ვამტკიცოთ სამყაროს ერთიანობა და მთლიანობა, და ვამტკიცოთ, რომ ეს ერთიანობა ზორციელდება სამყაროს სულ მუდმივი ცვალებადობის კალაპოტში.

ყოველდღიური ცდა გვაძლევს უეჭველ თვალსაჩინოებას, რომ ყველა საგანი იცვლება დროში – თესლიდან ამოდის მცენარე, პატარა მცენარე იქცევა უზარმაზარ ხეად, და შემდეგ ხმება. ყველა საგანს აქვს თავისი ცვალებადობის ციკლი. ეს ცვალებადობა ხდება როგორც საგნის შინაგანი კანონზომიერების მიხედვით, ასევე გარეგანი ფაქტორების ზეგავლენით.

ამის გამო ცალკეული საგნის ცვალებადობის ციკლი არ რჩება მხოლოდ ამ ერთეული საგნის ცვალებადობად. მან შეიძლება ჩაითრიოს სამყაროს სხვა დიდი რეგიონებიც. გავისხენოთ ზემოთ განხილული მაგალითები: მდინარემ შეიძლება წარმოქმნას წყალსაცავი; და ეს არ იქნება მხოლოდ მისი, ცალკეული ობიექტის – მდინარის ცვლილება. იგი ჩაითრევს თავის ცვალებადობაში გარემო კლიმატს, მცენარეულ საფარს, ცხოველთა დასახლებას და ა. შ. ზოგ შემთხვევაში ეს ცვალებადობა იმოქმედებს უბრალოდ როგორც გარეგანი ფაქტორი – დატბორავს და წალეკავს ბევრ მცენარეს. სხვა შემთხვევაში იგი ხელს შეუწყობს იმ შინაგანი კანონზომიერებების გამოვლენას, რომლის მიხედვით არსებობენ და იცვებიან მცენარეთა და ცხოველთა სხვადასხვა ჯგუფები.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამგვარი ცვალებადობა დამახასიათებელია ყველა ცალკეული საგნისათვის, ჩვენ უნდა ვალიაოთ, რომ სამყარო მთლიანობაში აღებული, რომელიც მოიცავს ამ საგნებს, ვერ იქნება უცვლელი. იგი სულ მუდამ იცვლება. ცვალებადობა შეიძლება გამოიხატოს სხვადასხვა სახით. უბირველეს ყოვლისა, იცვლება არსებული საგნების ურთიერთმიმართება, ერთმანეთზე დამოკიდებულება, როგორც ეს ვნახეთ ზემოთ მოყვანილ მაგალითში. მეორეს მხრივ, იქმნება სინამდვილის ახალი საგნები, ახალი რეგიონები. ასე მაგალითად, არაორგანული სამყაროდან წარმოიშვა ორგანული სამყარო. ამ უკანასკნელიდან – ადამიანთა საზოგადოება. მეორე მნიშვნელოვანი შედეგი, რომელიც მოსდევს საგანთა გახსნილობას არის ის, რომ სამყარო არის ერთიანი და მთლიანი. ამ ერთიანობის საფუძველი კი იმავე ფაქტებში დევს, რომელზეც ვილაპარაკეთ, როცა განვიხილეთ სამყაროს ცვალებადობა. ის შესაძლებლობები, რომლებიც შეადგენენ საგნის სრული ყოფიერების მნიშვნელოვან ნაწილს, არ რჩებიან ბოლომდე მხოლოდ შესაძლებლობებად. გაივლის რა თავის ციკლს, რომელიც მოხაზული აქვს დროში, საგანი იხსნება სამყაროს ნებისმიერ სხვა საგანთან ურთიერთობისთვის. ამდენად, ზორციელდება საგანთა ურთიერთობა მთელი სამყაროს მასშტაბით. ამ აზრით ვამბობთ ჩვენ, რომ სამყარო არის ერთიანი და მთლიანი.

სამყაროს ცვალებადობის და მისი ერთიანობის ეს ტენდენციები, რომლებიც სამყაროს დამახასიათებელ ნიშნებს წარმოადგენენ, განსაკუთრებით ძლიერდებიან იმის გამო, რომ სამყაროში მოქმედებს ისეთი ონტიური ფაქტორი, როგორც არის ადამიანი. მის საქმიანობასთან ერთად სამყაროს შემოდის გვემაზომიერება

და მიზანშეწონილება. ამიტომ ადამიანური რეალობა საგრძნობლად გამოიყოფა სხვა რეგიონებისგან. შესაბამისად, მისი ურთიერთობა დანარჩენ სამყაროსთან არის არა უბრალოდ ერთიანობა, რომელიც უმეტესად ეყრდნობა საგანთა სტიქიურ ურთიერთობებს, არამედ – სისტემა, სისტემური ერთიანობა. ახლა განვიხილოთ თუ რა აზრით უნდა გავიგოთ სამყაროს სისტემური ერთიანობა და რას მოგვცემს მისი განხილვა ფილოსოფიის ბუნების გაგებისათვის.

ყველაფერი რაც ზემოთ ითქვა საგანთა სრული ყოფიერების, მისი გაფართოების და მასში მიზანშეწონილების შეტანის შესახებ, შეეხება სინამდვილის ერთ მხარეს. ჩვენ ვმსჯელობთ ურთიერთობის ადამიანი – დანარჩენი სამყარო ერთი პოლუსის, საგნობრივი პოლუსის შესახებ. მაგრამ ამ ურთიერთობის პროცესში ცვლილებები ხდება არა მხოლოდ საგნობრივ, არამედ – ადამიანურ პოლუსზე. ამ ცვლილებების ასახსნელად ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას. ადამიანის მოქმედება მიზანშეწონილია, ის მოქმედებს გარკვეული გაცნობიერებული მიზნის შესაბამისად, ეს კი ნიშნავს, რომ მისი მოქმედება გაცნობიერებულია – ის აცნობიერებს, თუ რა მიზნის მისაღწევად საქმიანობს და რა გზა უნდა გაიაროს, რათა მიაღწიოს დასახულ მიზანს.

საქმიანობის ამ გაცნობიერებიდან აღმოცენდება თვითცნობიერების უმარტივესი ფორმა. ადამიანი აცნობიერებს არა მარტო იმას, რომ ის აკეთებს რაღაცას და ახორციელებს თავის მიზანს, არამედ ის აცნობიერებს იმასაც, რომ ის არის არსება, რომელსაც უნარი შესწევს განახორციელოს მოცემული მიზანი. მაგალითად, ისწავლა რა ზღვაოსნობა, ადამიანი აცნობიერებს აგრეთვე იმასაც, რომ ის არის არსება, რომელსაც გააჩნია უნარი იმოგზაუროს საზღვაო გზებზე. შეიმეცნებს რა ბუნების კანონებს, ადამიანი აცნობიერებს აგრეთვე იმას, რომ იგი არის არსება, რომელსაც გააჩნია ბუნების კანონების შეიმეცნების უნარი.

ბუნებრივია, როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ამ ელემენტარულ ზვით შემეცნებაზე, ჩვენ მხედველობაში გვყავს ადამიანი, როგორც გვარობითი არსება. იგი ყალიბდება სწორედ იმის წყალობით, რომ ადამიანი აცნობიერებს ამ უნარებს, რომლებიც გააჩნია ადამიანთა გვარის მთლიანობაში. ეს გარემოება შეგვიძლია სხვაგვარად გამოვთქვათ და შევნიშნოთ, რომ ადამიანი განსაზღვრავს თავის თავს იმ საგნების მეშვეობით, რომლებთანაც ამყარებს თეორიულ, პრაქტიკულ თუ ემოციურ მიმართებებს. ხდება, ხატოვნად რომ ვთქვათ. ადამიანის ვასაგნება. ამ რთულ ერთიანობას, რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი აჩენს თავის კვალს საგნობრივ სამყაროს და ამავე დროს თვითონაც განსაზღვრავს თავის თავს საგნებთან მიმართების მეშვეობით, შეიძლება ეწოდოს „გადადამიანურებული სამყარო“.

ახლა დავეუკვირდეთ ამ გადადამიანურებულ სამყაროს. მისი ორივე შემადგენელი ნაწილი – ადამიანური რეალობაც და საგნობრივი რეალობაც – არის ის, რაც ამჟამად არის, ანუ ინარჩუნებს თავის თავს ერთმანეთთან ურთიერთობის ფარგლებში: საგნობრივი სამყარო არის ისეთი, როგორც ის არის ადამიანის შემოქმედების ზეგავლენით. ადამიანი (გვარობითი არსება) განსაზღვრავს თავის თავს საგნებთან მიმართების მეშვეობით. ეს გვაძლევს საფუძველს ვამტკიცოთ, რომ ეს ორი ნაწილი შეადგენს სისტემას. სისტემას ვუწოდებთ ჩვენ საგანთა ერთობლიობას, რომლის ყოველი შემადგენელი ერთეული ინარჩუნებს თავის თავს მოცემული ერთიანობის ფარგლებში. სისტემის შემადგენელ ერთეულებს ვუწოდებთ ელემენტებს. სისტემას წარმოადგენს, მაგალითად, ყოველი ცოცხალი ორგანიზმი, რომლის შემადგენელი ერთეულები არიან ცალკეული ორგანოები. ყოველი ასეთი ორგანო ინარჩუნებს თავის თავს მხოლოდ ამ სისტემის შიგნით,

რომლის ელემენტებიც იგი არის, მაგალითად, გული არის გული მხოლოდ ორგანიზმის მთლიანობაში. მხოლოდ აქ არის იგი თავისი თავი – სისხლის გადამქაჩავი ტუმბო. ამ სისტემის იქით იგი არის უბრალო ხორცის ნაჭერი. იგივე ითქმის ლვიძლზე. იგი არის თავისი თავი – ლვიძლი. ნაღვლის გამომყოფი ორგანო სისტემური მთლიანობის ფარგლებში. მის გარეთ იგი აღარ არის თავისი თავი – იგი არის ხორცის ნაჭერი. ასევე ადამიანიც და საგნობრივი სამყაროც არიან თავისი თავი იმ ერთიანობის შიგნით, რომელშიც ისინი იმყოფებიან. ჩვენ აზრითაც კი არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორი იქნებიან ისინი ამ ერთიანობის ფარგლებს მიღმა. ამიტომ ვამბობთ, რომ ადამიანური რეალობა და საგნობრივი რეალობა შეადგენენ ერთიან სისტემას, რომელიც არის სამყარო.

დავიმოწმით თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის და ეგზისტენციალისტის ჟ. პ. სარტრის ერთი მოხდენილი გამოთქმა: იმისათვის რომ შეძლო ილაპარაკო, თუ როგორია სამყარო ადამიანთან კონტაქტის გარეშე, უნდა იყო ან ღმერთი ან ქვის ლოდი. ქვის ლოდი იმითომ, რომ ეს არ არის ისეთი ონტიური ფაქტორი, რომლის საქმიანობაც გამსჭვალავს მთელ სამყაროს. ღმერთი კი იმდენად, რამდენადაც მას შეუძლია დადგეს სამყაროს გარეთ და ნახოს თუ როგორი არიან ეს ელემენტები ერთმანეთის გარეშე. ჩვენი მხრივ დავუმატებდით, რომ ამგვარი გარედან დაკვირვება არაფერს არ მოგვცემს ახალს, რადგან სისტემის – „ადამიანი – სამყარო“ ელემენტები ერთმანეთთან ზემოქმედების გარეშე არ არსებობენ. მას შემდეგ რაც სამყაროში შეივლიდა ისეთი ონტიური ფაქტორი, როგორც არის ადამიანი, ადამიანისაგან „წმინდა“ რეალობა აღარა გვაქვს. თუ მაინცდამაინც გვინდა ვიმსჯელოთ ფილოსოფიურად იმ პერიოდის შესახებ, როცა ადამიანთა საზოგადოება ჯერ არ იყო სამყაროში, ჩვენ მივმართავთ ხოლმე ჩვეულებრივად ასეთ აზრობრივ ოპერაციას: იმ განზოგადებას, რომელიც მიღებული გვაქვს დღევანდელი დღისათვის, ვავრცელებთ წარსულზეც, როდესაც ადამიანი თავის საქმიანობით ჯერ არ იყო ჩაბმული ყოფიერების რკალში. ასე იქცეოდნენ, მაგალითად, როდესაც თვლიდნენ, რომ სამყაროს ერთიანობის საფუძველი, ძირი არის რაღაცა ზოგადი, მიმსგავსებული ღმერთს. იმპლიციტურად ამ დებულებას ავრცელებდნენ წარსულზეც, სხვა გზა ფილოსოფიას წარსულისკენ არა აქვს. სხვა მეთოდებს ფლობს პალეონტოლოგია, რომელიც კერძო მეცნიერებაა და ფილოსოფიურ საკითხებზე ვერ გავცემს პასუხს.

§ 3. „ფილოსოფიური წუხილები“. ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა.

მეტაფილოსოფიური მსჯელობა, რომელიც ზევით ჩავატარეთ, დაიწყეთ საგნის შინაგანი ყოფიერების განხილვით. ამ კვლევამ მოგვცა საშუალება დაგვედგინა საგანთა გახსნილობა და სამყაროს სისტემური ერთიანობა. ყოველივე ეს ცოდნა, რომელიც მწყობრი სახით უნდა ჩამოყალიბდეს მეტაფილოსოფიურ კვლევაში, გააჩნია სამყაროში მოქმედ ადამიანს. შეიძლება ეს არ იყოს ასე თანამიმდევრული სახით ჩამოყალიბებული ცოდნა, არამედ ყოველდღიური ცხოვრებაში მიღებული გამოცდილება. ეს არცთუ ბოლომდე გაცნობიერებული ცოდნა ყოველთვის თან ახლავს ადამიანს და არის საბაზი იმისა, რომ ადამიანს უჩნდება ის, რასაც შეგვიძლია ვუწოდოთ „ფილოსოფიური წუხილები“, ან უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, მსოფლმხედველობის მოთხოვნილება. ეს „ფილოსოფიური წუხილი“ გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ ადამიანი თავის ყოველდღიურ ცხოვრებას და საქმიანობას აწარმოებს მთლიანად, ერთიან სამყაროში. ეს არის მისი ყოფიერების წინამძღვარი. ამავ დროს, როგორც ვთქვით, იგი აცნობიერებს საგნების გახსნილობას, სამყაროს ერთიანობას და ა. შ.

მაგრამ ეს ცნობიერება არის ფაქტის კონსტანტირება და არა მისი დაფუძნება – ადამიანი აცნობიერებს ცალკეულ ფაქტებს, მაგრამ მას არა აქვს იმის ცოდნა, თუ რა არის ამ ვახსნილობის, სამყაროს ერთიანობის საფუძველი – საფუძველი, რომელიც უზრუნველყოფდა იმას, რომ ყოველთვის, ყველადროსა და გარემოებაში სამყარო არის ერთიანი და რომ ადამიანს აქვს საშუალება ჩაერიოს საგნების ყოფიერების წესის განსაზღვრაში. სწორედ ამგვარი საფუძველის ძიება არის ფილოსოფიის დანიშნულება და ამ კვლევის შედეგებმა უნდა დააკმაყოფილონ „ფილოსოფიური წუხილები“, რომლებიც აქვს სამყაროში მყოფ ადამიანს.

ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს არის „წუხილი“ – რადგანაც საქმე ეხება ადამიანის ყოფიერების ძირითად ფაქტს – ერთიან სამყაროში ყოფნას. და ეს არის „ფილოსოფიური წუხილი“, რადგან თხოულობს ფილოსოფიური აზროვნების ჩარევას. ფილოსოფია იძლევა იმ პასუხებს, რომლებმაც უნდა დააკმაყოფილონ ეს წუხილები.

ჩვენ ახლა თეზისის სახით ვიტყვით თუ რატომ უნდა გააკეთოს ეს საქმე მაინცდაშინებულ ფილოსოფიამ. მომდევნო მსჯელობაში კი შევეცდებით დავასაბუთოთ ეს თეზისი. ეს საქმე უნდა გააკეთოს საერთოდ მსოფლმხედველობამ, კერძოდ ფილოსოფიამ, უპირველესად ყოვლისა იმიტომ, რომ მხოლოდ ფილოსოფია არის ადამიანის თეორიული მოღვაწეობის სახეობა, რომელიც გამოთქვამს დებულებებს საერთოდ მთელ სამყაროზე. ტიპური ფილოსოფიური დებულებები არიან – „სამყაროში ყველაფერი ხდება აუცილებლობით (ან შემთხვევითობით)“, „სამყაროს საფუძველია აბსოლუტური იდეა (ღმერთი)“ და სხვ. ასეთ დებულებებს არ გამოთქვამენ სხვა შემეცნებით საქმიანობისას. მაგ. ბიოლოგია იკვლევს ცოცხალ ორგანიზმებს, ქიმია – სხვადასხვა ნივთიერებათა ატომების შეერთების წესებს და ა. შ. იმიტომ ამ და სხვა მსგავს მეცნიერებებს უწოდებენ კერძოს, განსხვავებით ფილოსოფიისგან, რომლის დებულებებიც ეხებიან სამყაროს ყველა რეგიონს. მეორეც, მხოლოდ ფილოსოფია ფლობს მეთოდს, რომლის მეშვეობითაც შეუძლია იმსჯელოს მთლიანად, მთელ სამყაროზე.

ახლა გავიხსენოთ – ჩვენ დავიწყეთ ყოველდღიური თვალსაჩინოების ანალიზით, იმ იმედით, რომ ამ ანალიზის პროცესში გაირკვეოდა ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი და დანიშნულება. მართლაც, გამოჩნდა „ფილოსოფიური წუხილების“ სათავეებიც. ეს „ფილოსოფიური წუხილები“ არის ის საფეხური, რომელზეც დგება ადამიანი და მალდება ფილოსოფიურ კვლევამდე.

ცოდნას, რომელიც ადამიანს აქვს ხშირად გაუცნობიერებელი სახით, მეტაფილოსოფია აძლევს სისტემატურ სახეს. იგი თანმიმდევრულად გაიაზრებს ყველა იმ ონტიურ საგნობრივ ვითარებას, რომლებსაც კავშირი აქვს საგნის დადგენასთან. პირველ რიგში იმათ, რომლებიც თან სდევნენ ძირითად თვალსაჩინოებაში მოცემულ ფაქტს, რომ ადამიანი არის სამყაროში და საქმიანობს მასში (ტერმინი „საგნობრივი ვითარება“ აღნიშნავს რაღაცა შედარებით მყარ კავშირებს საგნებს შორის, საგნებსა და მის თვისებებს შორის და ა. შ. მაგ. მაგიდა არის საგანი, მაგიდა დგას ფანჯარასთან – საგნობრივი ვითარებაა. ვარდი არის წითელი – საგნობრივი ვითარებაა).

თანმიმდევრული განხილვის შედეგად გაირკვა, რომ ფილოსოფია აუცილებელია ადამიანისა და სამყაროს ყოფიერებისათვის და რომ ადამიანს აქვს მისწრაფება იქონიოს მსოფლმხედველობა, კერძოდ კი, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

მას შემდეგ, რაც გაირკვა ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებლობა, ჩვენ უნდა შევუდგეთ მისი თავისებურებების შესწავლას. ამის გაკეთება აუცილებელია, რადგან, როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიური შემეცნება განსხვავდება ყველა სხვა



სახეობის შემეცნებისაგან. ამ გარემოების დადგენით დავიწყეთ ჩვენ მსჯელობას ფილოსოფიური შემეცნების შესახებ. ახლა ჩვენთვის უკვე ნაწილობრივ ნათელია მიზეზი ამ განსხვავებისა. ფილოსოფიური შემეცნების საგანი ძირეულად განსხვავდება სხვა, კერძო მეცნიერული შემეცნების საგნისგან იმგვარად და იმ ზომამდე, რომ თვითონ შემეცნების მიმდინარეობა და მისი სტრუქტურაც უნდა ძირეულად იყოს განსხვავებული შემეცნების სხვა სახეობებისგან.

კერძო მეცნიერული შემეცნების თავისებურებებს, მის მეთოდებს სწავლობდნენ და სწავლობენ, და ამგვარი შესწავლის საჭიროება არავისში არ იწვევს ეჭვს. ასევე უნდა ვიმსჯელოთ ფილოსოფიური შემეცნების შესახებაც. მაგრამ იმის გამო, რომ იგი ძირეულად განსხვავდება სხვა ტიპის შემეცნებისაგან, ბუნებრივია, ფილოსოფიური შემეცნების შესწავლისას ვერ ვისარგებლებთ იმავე მეთოდებით. ფილოსოფიური შემეცნების შესწავლა უნდა იტვირთოს მხოლოდ მეტაფილოსოფიამ, რომელიც ყოველმხრივ შეისწავლის ფილოსოფიურ შემეცნებას.

მეტაფილოსოფიურ ბჭობაში მკაფიოდ უნდა გაირჩეს ორი ნაწილი. უპირველეს ყოვლისა, საქმე ეხება ფილოსოფიის საგნის, მისი დანიშნულების დადგენას. მერე კი იწყება ფილოსოფიური შემეცნების, მისი სტრუქტურის შესწავლა.

აქამდე ჩვენი მეტაფილოსოფიური ბჭობის მიზანი იყო ფილოსოფიის საგნის გარკვევა. დავადგინეთ, რომ ეს არის, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროს ერთიანობის საფუძვლის დადგენა. ახლა უნდა ვადაჯღღეთ ფილოსოფიური შემეცნების კვლევაზე – როგორც ვთქვით, ეს კვლევა არის მეტაფილოსოფიური ბჭობის მეორე ნაწილი. მეორე ნაწილის დასაწყისშივე მივაქციეთ ყურადღება: ფილოსოფიური წუხილები შეეხებიან, უპირველესად ყოვლისა სამყაროს ერთიანობის საფუძველს და მასთან ერთად ამ ერთიან სამყაროში ადამიანის, მისი საქმიანობის ჩართვის შესაძლებლობას. ეს კი ვულისხმობს იმის გარკვევასაც, თუ რა უნარები გააჩნია ადამიანს იმისათვის, რომ მისწვდეს სამყაროს ერთიანობის საფუძველს, გაიგოს იგი და ამ გზით მოახერხოს ჩაერთოს სამყაროს ყოფიერებაში, შეიტანოს შიგთავის წესრიგი. ფილოსოფიური წუხილების ეს მიმართულებები განსაზღვრავენ იმას, რომ ყოველ მსოფლმხედველობაში, მათ შორის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაშიც დგას ორი ძირითადი საკითხი: ერთი არის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის სამყაროს ერთიანობის საფუძველი. მეორე კი ეხება იმ უნარებს, რომლებიც გააჩნია ადამიანს, რათა მისწვდეს ამ ერთიანობის საფუძველს.

ყველა ბჭობას, რომელიც დაკავებულია ამ ორი ძირითადი საკითხის განხილვით, ვუწოდებთ მსოფლმხედველობას, რადგან მისი თვალთახედვის არეში არის მთელი სამყარო. ფილოსოფია არის ერთ-ერთი სახეობა მსოფლმხედველობისა, რამდენადაც იკვლევს ამ ორ საკითხს, და მეტაფილოსოფიაც განიხილავს მას როგორც მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ სახეობას.

მსოფლმხედველობა არის ძირითადად ორი ფორმის: ერთი არის რელიგიური მსოფლმხედველობა, მეორე – ფილოსოფიური. რელიგიას ჩვენ ვუწოდებთ მსოფლმხედველობას, რადგანაც იგი იძლევა პასუხს ზემოთ დასახელებულ ორ ძირითად საკითხზე. რელიგიური მსოფლმხედველობა მიიჩნევს, რომ ჯერ ერთი, სამყარო არის ერთიანი და მთლიანი, რამდენადაც ის არის ღმერთის შექმნილი; მეორე, – ადამიანს აქვს უნარი დაამყაროს კავშირი მთელ სამყაროსთან, სამყაროს ყოველ საგანთან ან საგნობრივ ვითარებასთან ღმერთის მეშვეობით. მან ღმერთს უნდა შესთხოვოს, რომ ხელი შეუწყოს მისი საქმიანობის წარმატებაში – გამოუზღავენოს კარგი ამინდი სოფლის მეურნეობისათვის, კარგი პირობები მოგზაურობისათვის და ა. შ. რელიგიურ მსოფლმხედველობაში ღმერთი არის უნივერსალური გამაშუალებელი ადამიანსა და დანარჩენ სამყაროს შორის.

რა არის ფილოსოფია?

მსოფლმხედველობის მეორე ძირითად ტიპს წარმოადგენს ფილოსოფია. მასაც ეუწოდებთ მსოფლმხედველობას იმიტომ, რომ იგი იძლევა პასუხებს ყველა მსოფლმხედველობის ორ ძირითად საკითხზე. ის გარემოება, რომ ბჭობა არის ორი დასახელებული საკითხის გარშემო, აისახება ფილოსოფიის სტრუქტურაშიც. ფილოსოფიაში მკვეთრად გამოიყოფა ორი ძირითადი დისციპლინა: ონტოლოგია და გნოსეოლოგია. ონტოლოგია არის მოძღვრება ყოფიერების შესახებ – იგი განიხილავს ყოფიერების სტრუქტურას, განარჩევს ყოფიერებაში მთავარ და არამთავარ მხარეებს. ასეთ თუ ისეთ ფორმაში ონტოლოგია ცდილობს პასუხს გასცეს საკითხს სამყაროს ერთიანობის და მთლიანობის შესახებ, ან დადასტუროს მათი არსებობა ან მიიჩნიოს შეუძლებლად ამგვარი მსჯელობა. როდესაც ვლაპარაკობთ სამყაროს ერთიანობის შესახებ, მხედველობაში გვაქვს, რომ სამყაროს ყველა შემადგენელ ელემენტს, როგორც საგნობრივ, ისე ადამიანურ რეალობას აქვს საერთო საფუძველი, საერთო ძირი, რომელიც განსაზღვრავს მათი ყოფიერების წესს. ამგვარ საერთო საფუძველს ონტოლოგიაში ეწოდება საწყისი ან სუბსტანცია. ამდენად, სუბსტანცია არის ონტოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნება.

როდესაც ვლაპარაკობთ გვაქვს სამყაროს შესახებ, მხედველობაში გვაქვს, რომ არსებობენ კავშირები და ურთიერთქმედებები, რომლებიც ერთგვარად ვლინდებიან სამყაროს სხვადასხვა რეგიონებში – არაორგანულ, ორგანულ ბუნებაში და ადამიანთა საზოგადოებაში. ასეთი არის, მაგალითად, მიზეზობრივი კავშირი. იგი თავს იჩენს როგორც არაორგანულ ბუნებაში, ასევე ადამიანთა საზოგადოებაში. ასეთივე არიან აუცილებელი და შემთხვევითი კავშირები. სამყაროს ნებისმიერ რეგიონში ჩვენ ვპოულობთ კავშირებს, რომლებიც ხორციელდებიან აუცილებლობით და ისეთებს, რომლებიც შემთხვევითობას წარმოადგენენ.

ამ უნივერსალურ კავშირებს, რომლებიც მოქმედებენ სამყაროს ყველა რეგიონში, შეისწავლიან ფილოსოფიური კატეგორიები. სუბსტანციის ცნებასთან ერთად კატეგორიებზე მოძღვრება შეადგენს ონტოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის ბირთვს.

მსოფლმხედველობის მეორე ძირითად საკითხს – სამყაროსთან მიმართების უნარების საკითხს – განიხილავს მეორე ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა – გნოსეოლოგია, ანუ შემეცნების თეორია (თანამედროვე ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ტერმინ „გნოსეოლოგიის“ ნაცვლად ხშირად ხმარობენ ტერმინს „ეპისტემოლოგია“). როდესაც საქმე ეხება სამყაროსთან მიმართებების დამყარების უნარის კვლევას, ფილოსოფოსები, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში იღებდნენ თეორიულ მიმართებას. ამგვარ მიდგომას საფუძველად ედო ის მოსაზრება, რომ თეორიული მიმართება პირველადია სხვა მიმართებებთან შედარებით. მრავალი ფილოსოფოსი ზაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ უნდა შეიმეცნო ბუნება იმისათვის, რათა შეძლო მისი ძალების გამოყენება, მოახერხო ბუნების ძალებზე ბატონობა. აზროვნების ამგვარმა მიმართულებამ თავისი გამოკვეთილი ფორმა ნახა აღორძინების პერიოდის ინგლისელი ფილოსოფოსის ფრენსის ბეკონის გამონათქვამში: „ამდენიცი იცი, იმდენი შეგიძლია“.

შემეცნებითი უნარების კვლევისას ფილოსოფოსთა უმეტესობა თანხმდებოდა იმაზე, რომ ამგვარი უნარი ადამიანს აქვს ორი – ცდა და გონება (ტერმინი „ცდა“ ფილოსოფიაში არ ნიშნავს ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, არც ექსპერიმენტს. ცდის ქვეშ იგულისხმება მხოლოდ ის ცოდნა, რომელსაც გარე სამყაროს შესახებ

გვაძლევენ გრძნობის ორგანოები). შესაბამისად, გნოსეოლოგიაში იყო დავა ორ მიმართულებას შორის. ერთი მათგანის წარმომადგენლები თვლიდნენ, რომ ნამდვილ ცოდნას გვაძლევს ცდა, და რომ ადამიანმა სამყაროსთან მიმართებები უნდა ააგოს ცდისეული შემეცნების საფუძველზე. ამ მიმართულებას ეწოდება ემპირიზმი. მეორე მიმართულების მომხრენი თვლიდნენ, რომ ჭეშმარიტ ცოდნას გვაძლევს მხოლოდ გონება, და ადამიანმა საგნებთან მიმართებები უნდა ააგოს გონებისეული ცოდნის საფუძველზე. ამ მიმართულებას ეწოდება რაციონალიზმი.

ახლა შევაჯამოთ ის, რაც ვთქვით ჩვენი ბჭობის დასაწყისიდან და ჩვენთვის ნათელი გახდება, რომ ჩვენ მოვიპოვეთ ბევრი რამ, რაც საშუალებას მოგვცემს პასუხი გავცეთ იმ საკითხებზე, რომლითაც დაიწყო ჩვენი მსჯელობა – ფილოსოფიის საგნის და მისი დანიშნულების შესახებ. ჩვენ ამოვედით გარკვეული თვალსაჩინოების განხილვიდან – რომ ადამიანი ყოველთვის მოცემულია სამყაროში და საქმიანობს მასში. ამ საქმიანობის პროცესში იგი ქმნის ვადადამიანურებულ სამყაროს, სისტემას „ადამიანი სამყარო“, რომელიც გულისხმობს, რომ იგი ვახსნილია მთელ სამყაროსთან ურთიერთობისათვის. სამყაროსადმი ვახსნილობა გულისხმობს სამყაროს ერთიანობის გაცნობიერებას. ამ გაცნობიერებას ვაღწევთ ცოდნის განსაკუთრებული ტიპის – მსოფლმხედველობის მეშვეობით. მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ფორმაა ფილოსოფია.

როგორც კი ვიტყვით, რომ ფილოსოფია, ისევე როგორც საერთოდ მსოფლმხედველობა, გვაძლევს ადამიანის ვახსნილობის და სამყაროს მთლიანობის ცნობიერებას, მაშინვე ვაწყდებით საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ ხორციელდება ეს შემეცნება, რომელიც გვაძლევს ცოდნის განსაკუთრებულ ტიპს – მსოფლმხედველობას საერთოდ, და კერძოდ კი, ფილოსოფიურ ცოდნას. ამ ცოდნის ერთ-ერთი თავისებურება მდგომარეობს შემდეგში: ყოველი მეცნიერება შეისწავლის სამყაროს ამა თუ იმ რეგიონს ან ამ რეგიონის ცალკეულ მხარეს. მაგალითად, ანატომია სწავლობს ცოცხალი ორგანიზმების აგებულებას, ფიზიოლოგია – ამ ორგანიზმებში მიმდინარე პროცესებს, ქიმია შეისწავლის ქიმიურ ელემენტებს, მათ ნაერთებს და აგრეთვე მათ ურთიერთგარდაქმნას, ლიტერატურის ისტორია – მხატვრული აზროვნების განვითარების კანონზომიერებებს. თავისი განკუთვნილი სფეროს იქით არც ერთი მეცნიერება არ გადის. მსოფლმხედველობრივი ცოდნის, მათ შორის ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკა, რომელიც პირველსავე გაცოდნისას გვეცემა თვალში, მდგომარეობს იმაში, რომ მისი დებულებები ეხებიან მთელ სამყაროს. ეს ბუნებრივია, რამდენადაც ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ფილოსოფიის მოწოდებაა დაადგინოს სამყაროს ერთიანობის და მთლიანობის საფუძველი. ამიტომ იგი განიხილავს არა სამყაროს ცალკეულ რეგიონს ან ამ რეგიონის შემადგენელ საგანთა ცალკეულ ჯგუფებს, არამედ სამყაროს მთლიანობაში. ეს გარემოება გახდა იმის საფუძველი, რომ, ფილოსოფიური შემეცნებისაგან განსხვავებით, მეცნიერებებს, რომლებიც სწავლობენ სინამდვილის ამა თუ იმ რეგიონს, უწოდებენ კერძო მეცნიერებებს. ასეთებია – ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ხელოვნების ისტორია; ფსიქოლოგია და სხვ. მათგან განასხვავებენ ფილოსოფიას, რომელიც გვაძლევს რაღაცა ცოდნას სამყაროს, როგორც მთლიანის შესახებ. არ უნდა შეგვეშალოს და არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ფილოსოფია გვაძლევს მთელ ცოდნას სამყაროს ყველა საგნის შესახებ. როდესაც ვამბობთ, რომ იგი გვაძლევს ცოდნას სამყაროს მთლიანობის შესახებ, იგულისხმება მხოლოდ ერთი რამ: ფილოსოფია ეძებს სამყაროს ერთიანობის საფუძველს.

ზემოთ აღვნიშნეთ მსოფლმხედველობის ორი განსხვავებული ფორმის არსებობა. შესაბამისად, როდესაც ვლაპარაკობთ მსოფლმხედველობრივ შემეცნე-

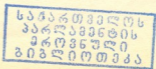


ბაზე, უნდა დაეადგინოთ განსხვავებები, რომლებიც არსებობენ მსოფლმხედველობის ამ ორი ფორმის შემცენებით საქმიანობაში. რელიგიური მსოფლმხედველობა წარმოადგენს ცოდნის სისტემას, რომელშიც ახსნილია სამყაროს ერთიანობა და მთლიანობა. ჩვენ არ შევუდგებით იმის კვლევას, თუ როგორ ყალიბდება რელიგიური მსოფლმხედველობრივი ცოდნა. ჩვენ ამოვდივართ იმ ფაქტიდან, რომ ასეთი ცოდნა არსებობს, და მას გააჩნია თავისებურებები. ასეთ თავისებურებებს ვანიჭებთ ვენებას, უპირველეს ყოვლისა, საკითხის დაყენება სამყაროს ერთიანობის შესახებ რელიგიური მსოფლმხედველობა. მათ შორის ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, როგორც ვთქვით, სამყაროს ერთიანობას ხსნიდა იმით, რომ სამყარო მერთმა შექმნა არარაობიდან. სამყაროს წარმოშობის და მისი ერთიანობის ახსნას ღვთაებრივი შემოქმედებით ეწოდება კრეაციონისტული თეოლსაზრისი. კრეაციონისტული მიდგომის ქეშმარიტების დასაბამებულად რელიგიური მსოფლმხედველობა მიმართავს რწმენას. სამყარო რომ შექმნა მერთმა არარაობიდან. უნდა ვირწმუნოთ, რამდენადაც ძნელი არ უნდა იყოს ამგვარი ახსნისთვის დამაჯერებლობის მინიჭება, თუ მას განვიხილავთ გონების თვალთ.

ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში საკითხი ისმის სხვაგვარად. აქ სამყაროს ერთიანობის და მთლიანობის ასახსნელად იმას კი არ იკვლევენ თუ ვინ და როდის შექმნა სამყარო. აქ კვლევა ეხება იმას, თუ რა არის საგანთა დედაარსი, მათი ძირი, რომელიც განაპირობებს მათ ერთიანობას (ტერმინით „დედაარსი“ ჩვენ აღვნიშნავთ საგანთა ყოფიერების ძირითად მხარეს, რომელიც განსაზღვრავს საგნის ყოვანს თავის თავად, იმას, რომ საგანი არი ეს, და არა სხვა საგანი. საგანთა ყოფიერების ამ მომენტის აღსანიშნავად ხმარობენ ტერმინს „არსი“. მაგრამ ტერმინს „დედაარსი“ აქვს ის უპირატესობა, რომ ჯერ ერთი, უფრო ხატოვნად გამოთქვამს აღნიშნული ობიექტის თავისებურებას. იგი არის არსში მთავარი, „დედაარსი“. ამავე დროს ტერმინი „არსება“ იწვევს ხშირად გაუგებრობას იმის გამოც, რომ „არსება“ აღნიშნავს აგრეთვე ცოცხალ არსებასაც). ამასთან, აქ რწმენა არ ითვლება დამაჯერებლობის საფუძვლად. ამგვარ საფუძველს ეძებენ ცნებების შეჯერებებში, მსჯელობათა ჩამოყალიბებაში და, რაც მთავარია, დასკვნის გაკეთებაში.

ბუნებრივია, იმისათვის, რომ გავარკვიოთ რა არის ფილოსოფიური შემცენების, როგორც მსოფლმხედველობითი ცოდნის მოპოვების მექანიზმი, უნდა დავიწყოთ იმ მსჯელობების თავისებურების გარკვევით, რომლებსაც დაადგენს ფილოსოფია. ამ საკითხის განხილვა დავიწყოთ იმით, რომ უნდა განვასხვაოთ ზოგადი, უზოგადესი და უნივერსალური დებულებები. ეს განსხვავება შეიძლება არ იყოს მთლად მკაცრი, მაგრამ ჩვენი შემდგომი მსჯელობის ეს არასიმკაცრე რაიმე შეცდომაში არ წარმოშობს.

აღამიანი გარშეორტყმულია საგანთა უსასრულო სიმრავლით. იმისთვის, რომ მან მოახერხო ის სიმრავლის ათვისება, უნდა გამოყოს საერთო თვისებები, რომლებიც გააჩნიათ სხვადასხვა საგნებს, საგნებთან მიმართების დამყარებისას დაყრდნოს მათ ცოდნას. ამ საერთო თვისებებს, რომლებიც ახასიათებს ცალკეული კლასების შემადგენელ საგნებს, აღამიანი გამოთქვამს ზოგადი მსჯელობების მეშვეობით. ასე მაგალითად, ლითონების თვისებების შესწავლისას ჩვეულებრივად გამოთქვა მან ზოგადი მსჯელობა: „ყველა ლითონი ელექტროგამტარია“. ამ ზოგადი მსჯელობით აღამიანმა აითვისა მთელი სიმრავლე, რომელსაც შეადგენენ მისთვის ცნობილი ლითონები, აითვისა იმ აზრით, რომ ერთი მსჯელობით გამოთქვა ცოდნა მთელი კლასის შესახებ. ასევე, როდესაც ვამბობთ „ყველა აღამიანი მოკვდავი“ ჩვენ აღარ გვჭირდება მიმოვიხილოთ აღამიანთა ის სიმრავლე, რომელიც შეადგენდა კაცობრიობას და თითოეულ მათგანზე ვთქვათ, რომ იგი მოკვდავი.



ზოგადის დადგენის გარეშე არ არსებობს შემეცნება, ვერ განხორციელდება სამყაროს საგანთა სიმრავლის ათვისება.

ზოგადი მსჯელობა გამოთქვამს გარკვეული კლასის საგანთათვის დამახასიათებელ თვისებას. მაგრამ თავისი მოცულობით ეს კლასები შეიძლება განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან. ახლა განვიხილოთ ტერმინები „კლასი“ და „კლასის მოცულობა“. კლასს უწოდებენ ისეთ ერთობლიობას საგნებისას, რომელთაც გააჩნიათ რაღაცა საერთო თვისება. მეცნიერებებში როდესაც ადგენენ კლასიფიკაციებს, ჩვეულებრივ ცდილობენ, რომ კლასის მახასიათებლად აიღონ საგნებისთვის ძირითადი, მათი არსებობისთვის აუცილებელი, მნიშვნელოვანი თვისება. ასე მაგალითად, გამოყოფენ ძუძუმწოვართა კლასს, ისეთი მთავარი ნიშნის მიხედვით, როგორც არის ის გარემოება, რომ ცხოველი შვილს აწოვებს ძუძუს. ასევე, ლიტერატურის და ხელოვნების ისტორიაში მხატვრულ ნაწარმოებებს განასხვავებენ იმით, რომ ისინი განეკუთვნებიან ამა თუ იმ მიმართულებას. ამასთან მხედველობაში იღებენ რომანტიკული, რეალისტური თუ იმპრესიონისტული მიმართულების ნაწარმოების თვისებებს. ეს არის კლასის ჩამოყალიბების პროცედურა. კლასის მოცულობას შეადგენენ ის საგნები, რომელთაც აქვთ კლასისთვის დამახასიათებელი თვისება და რომლებიც, შესაბამისად, შედიან ამ კლასში.

კლასები შეიძლება განსხვავდებოდნენ თავიანთი მოცულობის სიდიდით. მაგალითად, ზერზემილიანთა კლასი უფრო დიდი მოცულობის არის, ვიდრე ძუძუმწოვართა, რადგან ძუძუმწოვარების გარდა იგი მოიცავს აგრეთვე სხვა ცხოველებსაც. შესაბამისად დებულებებს ზერზემილიანთა კლასის შესახებ ზოგადობის უფრო მაღალი ზარისხი აქვთ, ვიდრე დებულებებს ძუძუმწოვართა შესახებ. ისევე, როგორც დებულებას საერთოდ რომანტიზმის გავრცელების შესახებ უფრო მაღალი ზოგადობა გააჩნია, ვიდრე დებულებას ინგლისსა და გერმანიაში რომანტიზმის გავრცელების შესახებ.

ის გარემოება, რომ დებულებები განსხვავდებიან ზოგადობის მიხედვით, წარმოშობს იმის საჭიროებას, რომ რაღაცნაირად მოხერხდეს ამ განსხვავების დაფიქსირება. ამისთვის მივაქციოთ ყურადღება შემდეგ გარემოებას. თანამედროვე მეცნიერებებიც და ფილოსოფოსებიც სამყაროზე მსჯელობისას განასხვავებენ სამყაროს შემადგენელ ძირითად რეგიონებს – არაორგანულ სამყაროს, ორგანულ სამყაროს და ადამიანთა საზოგადოებას. ამდენად, შეგვიძლია შემოვიტანოთ ამგვარი დახასიათებები. ზოგადი დებულებები არიან ისინი, რომელნიც გვაძლევენ ცოდნას ამა თუ იმ რეგიონის შემადგენელი კლასების თვისებათა შესახებ. ხოლო დებულებებს, რომლებიც მოიცავენ ამა თუ იმ რეგიონში შემავალ ყველა საგნებს, შეიძლება ვუწოდოთ უზოგადესი დებულებები. ასე, მაგალითად, დებულებები ძუძუმწოვართა კლასის შესახებ არიან ზოგადი დებულებები. მაგრამ არიან დებულებები, რომლებიც მოიცავენ მთელ რეგიონს – ცოცხალ სამყაროს. ასეთი არიან გენეტიკის კანონები. მათ შეგვიძლია ვუწოდოთ უზოგადესი დებულებები. ასევე, დებულებები კაცობრიობის ამა თუ იმ პერიოდის თავისებურებების შესახებ, რომ ადამიანი არის მოაზროვნე არსება, ან იარაღის მკეთებელი არსება, იქნება უზოგადესი დებულება. იგი ეხება მთელ რეგიონს – ადამიანურ რეალობას.

გარდა ზოგადი და უზოგადესი დებულებებისა კიდევ მოვიხსენიოთ უნივერსალური დებულებები, რომლებიც მოიცავენ სამყაროს ყველა რეგიონს, სამყაროს მთლიანად. ამიტომ ეწოდება მათ უნივერსალური დებულებები (ლათინური სიტყვიდან „უნივერსუმ“ სამყარო). უნივერსალური არიან ფილოსოფიური დებულებები. რამდენადაც ფილოსოფია სწავლობს სამყაროს, მის მთლიანობასა და ერთიანობაში, ამდენად მისი დებულებები ეხებიან არა სინამდვილის ცალკეულ

რეგიონს, არამედ მთელ სამყაროს. ასეთი იყო დასავლეთის აზროვნებაში პირველი ფილოსოფოსის, ძველი ბერძენის, თალესის დებულება, რომ ყველა საგნის საწყისი არის წყალი. ასეთივე იყო უძლიესი ფილოსოფიური სისტემის შემქმნელის, გერმანიელი ფილოსოფოსის, ჰეგელის დებულება, რომ მთელი სამყარო არის აბსოლუტური გონის, აბსოლუტური იდეის გამოვლინება.

ახლა უკვე ჩვენ წინ დგება საკითხი: როგორ ხდება ზოგადი, უზოგადესი და მათგან ძირეულად განსხვავებული – უნივერსალური დებულებების შინაარსის მიწვდომა და ამ დებულებების დადგენა. ზოგადი და უზოგადესი დებულებები შეადგენენ კერძო მეცნიერებების შინაარსს, და მეცნიერებებს გააჩნიათ მათი მიღების გარკვეული მექანიზმი. ეს არის ინდუქციურ – დედუქციური აზროვნება. ინდუქციური დასკვნის მეშვეობით ჩვენ ვახდენთ გარკვეული კლასის საგნების თვისებების განხილვას. თუ შევამჩნევთ, რომ რაღაცა თვისებები მეორდება, ჩვენ ვაკეთებთ განზოგადებას, რომ ეს თვისება გააჩნია ამ კლასის მოცულობაში შემავალ ყველა საგანს. ასეთნაირად არის მიღებული ზოგადი დებულება: „ყველა ლითონი არის ელექტროკონდუქტორი“. ვნახეთ რა ყველა ჩვენთვის ცნობილი ლითონი და მათში არ აღმოჩნდა არც ერთი, რომელიც არ იქნებოდა ელექტროკონდუქტორი ჩვენ გაავრცელეთ ეს თვისება მოცემული კლასის – ლითონების – ყველა წევრზე. ასევე ჩვენ ვიცით, რომ ბიოლოგიური ოჯახის (კლასის) – კატების ყველა წევრს, შინაურ კატებს, ლომს, იაგუარს, ვეფხვს აქვთ ბრჭყალები, რომლებსაც შემალავენ თათებში. არ შევხვდებივართ ამ კლასის არც ერთ წევრს, რომელსაც არ გააჩნია ასეთი ბრჭყალები. აქედან ვაკეთებთ ზოგად დასკვნას, რომ ამ ოჯახის (კლასის) ყველა წარმომადგენელს აქვს ასეთი ბრჭყალები. როგორც ვხედავთ, აქ განზოგადება შემოფარგლულია ერთი რომელიმე კლასით. ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს უზოგადესი დებულებების შემთხვევაშიც. აქ ჩვენ ვიხილავთ უფრო ფართო მოცულობის კლასს და ვიღებთ უზოგადეს დებულებას. ასე, სულ სხვა და სხვა ცოცხალი ორგანიზმების გამოვლენაზე დაკვირვებისას მეცნიერება ადგენს უზოგადეს დებულებებს, რომელთაც ძალა აქვთ მთელი ორგანული სამყაროსათვის – იქნება ეს დარვინის ევოლუციური თეორია თუ გენეტიკის კანონები. აქაც ჩვენ ვრჩებით ერთი კლასის ფარგლებში, თუმცა ეს კლასი ვაფართოებულა უკიდურეს ფარგლებამდე. იგი მოიცავს ყველა ცოცხალ ორგანიზმს, მათ შორის ადამიანსაც. რამდენადაც მას განვიხილავთ როგორც ბიოლოგიურ ორგანიზმს. ამ ფარგლებს იქით ჩვენ უკვე გადავალთ სხვა რეგიონში, ადამიანის სულიერი ცხოვრების სფეროში, სადაც ზემოაღნიშნული უზოგადესი დებულებები აღარ გამოდგებიან.

ამრიგად, მეცნიერული აზროვნებისას განზოგადების საშუალება არის ინდუქციური დასკვნა, რომელიც შემოსაზღვრულია ერთი კლასის, თუნდაც უაღრესად ფართოს, ფარგლებით. სწორედ ამიტომ, იგი არ შეიძლება გამოდგეს უნივერსალური ფილოსოფიური დებულებების დასადგენად. ამ დებულებების დამახასიათებელია სწორედ ის, რომ ისინი გადიან რომელიმე კლასის ფარგლებიდან და ეხებიან სამყაროში არსებულ ყველა კლასს.

(გავრძელება იქნება)

მანუაჲ მანუაჲჲჲ

ჰაიდეგერის ყოფიერება და რიჩარდ რორტის შემთხვევითობის მეტაფილოსოფია

სტატია „ჰაიდეგერის ნაციზმის შესახებ“, რომელსაც გზავლებით რორტის 1999 წლის კრებულში „ფილოსოფია და სოციალური იმედი“, თავდაპირველად 1990 წელს ქვეყნდება. თუმცა, როგორც კრებულის შესავალში გვითხვით, 1990 წლის ვერსიის სათაურია „სხვა შესაძლო სამყარო“. სათაურის ამ ვერსიიდანაც ჩანს, რომ ამბავი ჰაიდეგერის შესაძლო ცხოვრების შესახებ, რომელსაც რორტი უთმობს რამდენიმე გვერდს, სტატის ძირითადი ნაწილია. იმ კონტექსტის გათვალისწინებით, რომელშიც ნარკვევი იწერება, იოლი იქნება დანახვა, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ეს ლირიკული მიკროაპოლოგია, გარკვეულწილად, პოლისემიურ ირონიას წარმოადგენს. ხსენებულ კონტექსტს, უპირველეს ყოვლისა, შეადგენს ის მწვავე დისკუსიები, რომელიც ჰაიდეგერის ნაციზმის საკითხთან კავშირში ჰაიდეგერის ასი წლის იუბილეს (1989 წ.) მოჰყვა [13, გვ. 158].

რორტისეული აპოლოგია აგებულია ჰაიდეგერის „დეცენტრაციის“ მოდელით. იმის გარდა, რომ ამ მოდელში ჰაიდეგერის ცხოვრების მრავალი შრე კარგავს იმანენტურ რელევანტურობას მისი ფილოსოფიისათვის, მისი ერთ-ერთი შედეგი თვითონ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ფრაგმენტირებაა. პირველ რიგში, ამ ფრაგმენტირებაში რორტისეული ეკზეგეზისათვის. გადამწყვეტია „ყოფიერება და დროის“ ექსისტენციალური ზრუნვის ანალიტიკის განცალკევება „ყოფიერების დავიწყების“ შესახებ მოთხრობისაგან და მისი ადაპტირება შემთხვევითობის ცოდნის ნორმატიულობაში (იხ. ქვემოთ).

აქ მოკლედ დავაფიქსირებთ რორტის მიერ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის რედესკრიფციების საკვანძო ასპექტებს, რაც არსებითი იქნება „ყოფიერების“ ჰაიდეგერისეული ფილოსოფიის რორტის ლიბერალისტური პროექტის წანამძღვრებთან მიმართების გაგებისათვის.

კონსენსუსის წარბილვა

როდესაც „პრაგმატიზმის შედეგებში“ (1982) რორტი ცდილობს ჰაიდეგერის წარმოადგენას „დიუსის თვალთახედვით“ (ხოლო დიუსისაჲ ჰაიდეგერის პოზიციიდან) იგი შენიშნავს: „ეს მცდელობა გვიჩვენებს თუ როგორაა შესაძლებელი არაორდინალურად ძლიერი თანხმობა“ დასავლური ონტოლოგიის ისტორიის დესტრუქციის „საჭიროების თაობაზე იყოს შეთავსებული სრულიად განსხვავებული გაგებასთან იმაზე, თუ რა შეიძლება იყოს „ონტოლოგიის“ მომდევნო. იმედი მაქვს, ჰაიდეგერის „ადგილის მიჩენისას“ ეს მოგვეცემს გარკვეულ საფუძველს იმით, რომ

1 რორტის პოლემიკის ერთ-ერთი ასპექტი, რომელიც ნარკვევის წინა პლანზეა. „ყოფიერების“ ფილოსოფიაში ნაკსტური ხმების ძიების პათოსზე მიმართული. მაგრამ, ამასთან ერთად წინ წამოიწვეს ჰაიდეგერის „შესაძლო ცხოვრების“ სარკაზმის მიმართულება. რომელიც ასევე ამკარაა. თუკი შევნიშნავთ, რომ სარა მანდელბაუმის პროტოტიპი ჰანა არენთა – ჰაიდეგერის ყოფილი სტუდენტი ფრაიბურგში, ცნობილი ებრაელი ფილოსოფოსი და პოლიტიკური მოაზროვნე, ამერიკაში 30-40-იანების ინტელექტუალური ემიგრაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, რომელთანაც ჰაიდეგერის რეალური რომანის შესაძლო ვერსიისაგან განსხვავება იკანმება იქ, სადაც რეალური ჰაიდეგერი არ იღებს ახალი ოჯახის შექმნის გადაწყვეტილებას. ჰანა არენთის და ჰაიდეგერის ურთიერთობის შესახებ იხ. Elzbieta Ettlinger, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Yale University Press, 1995.



შეგვიქმნის წარმოდგენას თუ რამდენი თავისუფალი ადგილი რჩება მანევრებისთვის ისათვის თუნდაც მას შემდეგ, რაც ფილოსოფიური ტრადიცია დანახულია როგორც საკუთარი შესაძლებლობების ამოწურული" [4, გვ. 42.]

აქ, შეიძლება მივყვეთ რორტის ტაქტიკას და პირველ რიგში წარმოვადგინოთ ის მსგავსებები, რომლებიც, რორტის თანახმად, შეიძლება იყოს ჰაიდეგერისა და კლასიკური პრაგმატიზმის წარმომადგენლის ისტორიულ ხედვაში.

ოთხი ძირითადი საკითხი, რომელთა შესახებ ჰაიდეგერისა და დიუის პასუხებში რორტი ხედავს აშკარა თანხვედრის წერტილებს, შემდეგია: 1) ანტიკურ ფილოსოფიაში ჭერეტსა (contemplation) და მოქმედებას შორის განსხვავება; 2) ტრადიციული კარტეზიანული პრობლემები, რომლებიც თავს იყრიან ეპისტემოლოგიური სკეპტიციზმის გარშემო; 3) ფილოსოფიისა და მეცნიერების განსხვავების საკითხი და 4) ფილოსოფია-მეცნიერების მიმართება „ესთეტიკურთან“ [4, გვ. 42].

ამ პუნქტების გააზრებაში დიუი-ჰაიდეგერის აზრის რორტისეული გაერთიანების მცდელობა კონცენტრირებულია ამ ორივე მოაზროვნის მიერ სამყაროს პარამენიდ-პლატონისტური, არაპროცესუალისტური სურათის ისტორიული შედეგების თემის კრიტიკულ თემატიზაციაზე.

„განსაზღვრულობის“ (certainty) ძიება, რომელიც ჰერაკლიტესეული პროცესუალიზმის ელიმინაციის ნიშნით ხორციელდება ტრადიციულ მეტაფიზიკაში, დიუისათვის არის ფიქსირებულის, უეჭველის, უცვლელის წარუმატებელი ძიების ისტორია. რორტისათვის „განსაზღვრულის“ ძიების დიუისეული კრიტიკა „ობიექტივიზმის“ ჰაიდეგერისეული პრობლემატიკების არსებითი პარალელია. ჰაიდეგერისათვის „ყოფიერების“ აღრევა იმასთან, რაც მდგრადობს უცვლელად, რაც შეიძლება იყოს უეჭველი ცოდნის ობიექტი და რაც, ამგვარად, მათემატიზირებადია, როგორც რორტი შენიშნავს, ასევე პირველი ნაბიჯი იყო იმისკენ, რასაც დღეს წარმოადგენს ფილოსოფია [4, გვ. 43]. ამ საფუძველზე „რე-პრეზენტაცივიზმის“, სამყაროს როგორც „სურათის“, და მასთან დაკავშირებული „კალკულაციონიზმის“ ჰაიდეგერისეული თემა ადაპტირებადია გამოცდილების დიუისეულ გაგებასთან, რომლის ერთ-ერთი და უპირველესი ასპექტია გამოცდილების „ჭერეტით“ (spectatorial) გაგების, გამოცდილების სუბიექტის „მაყურებლის“ ფუნქციით წარმოდგენის უარყოფა დიუის მიერ [4, გვ. 43, 44].

შემდეგი ასპექტი, რომელიც შეიძლება იყოს აქ გაკვირვებით აღგვენიშნა რორტის შესაბამისი ტექსტიდან, არის „ფაქტი-ლირებულების“ დინოტომიის კრიტიკული არტიკულაცია ორივე მოაზროვნესთან. ეს ასევე არის ფილოსოფიისა და პოეზიის, ფილოსოფია-მეცნიერების და ესთეტიკურის ინტეგრაციის შესაძლებლობის თემა [4, გვ. 45-46]. მაგრამ, ამ ინტეგრაციასთან ჰაიდეგერისა და დიუის ფილოსოფიური პროექტის მიმართების დეტალების ნაცვლად შეიძლება შევჩერებულეთ კვლავ რორტის იმ შენიშვნაზე, რომელიც აფიქსირებს პრაგმატიზმისა და ფუნდამენტური ონტოლოგიის გადახვევის წერტილებს ამ საერთო პროექტიდან.

როგორც რორტი ერთგან შენიშნავს, დიუი იფიქვებს მის მიერ ჰერაკლიტის მშვენიერებისადმი პირისიყულ დაქვემდებარებას და „მეცნიერებას“, გარკვეულწილად, ფილოსოფიის შემცველად მოიაზრებს, ან თვითონ ფილოსოფიის მიიჩნევს „მეცნიერებად“ [4, გვ. 51]. მაგრამ, რორტის თანახმად, ჰაიდეგერის აზრის გარკვეული ასპექტი იოლად თავსდება კარნაპის პოზიციის სიბრტყეზე: ესაა „რეალური პრობლემების“, ფსევდოპრობლემებისაგან განსხვავების საჭიროებაზე მათი დაყენება [5, გვ. 17]. როგორც იქვე აზუსტებს რორტი, ამას ის ფაქტიც კარგად უჩვენებს, რომ „ზოგიერთი ჰაიდეგერისეული ფსევდო პრობლემა ემთხვევა კარნაპისეულს („სხვა ცნობიერების არსებობა“, „გარეგანი სამყაროს“ პრობლემა [5,

გვ. 17)].

ერთ-ერთი პუნქტი ჰაიდეგერთან, რომელიც რორტის კრიტიკული ყურადღების ცენტრშია, არის „ტრანსცენდენტალისტური“ პრეტენზია, ან აისტორისტული ნაშთი, რომელსაც ქვემოთ შევხვებით. მაგრამ, ჰაიდეგერისა და დიუის ფილოსოფიების საერთო მომენტების რორტისეული ზოგადი აღწერის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერის აისტორისტული წყაიბის შესაძლებლობასთან ერთად (რომელსაც რორტი პრინციპულად უყუარებდა [იხ. 6, გვ. 163, 166-67]), რორტის აქტიური ყურადღების საგანია ის ელემენტი, რომელშიც აისახება ამ ორი მოაზროვნის ფილოსოფიური ტემპერამენტისა და სტილების სხვაობა და რომელიც ნაწილობრივ ვლინდება სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებში მათ ურთიერთდისტანცირებაში [იხ. 10, გვ. 45-54].² ონტოლოგიურ პლანში ეს სხვაობა, პირველ რიგში, ფიქსირდება ჰაიდეგერისეულ მოძღვრებაში „ონტოლოგიური დიფერენცის“ შესახებ.

„ყოფიარება“ და სიტყვაში

ნაშთი, რომელიც გვარიანი „რედესკრიფციის“ გარეშე არაა თავსებადი დიუის ხედვასთან, არის „ყოფიერება და დროის“ „ყოფიერება“. ამბავი, რომელსაც ამ ტერმინის შესახებ მოგვითხრობს ჰაიდეგერი, არ ეკუთვნის ევროპული ისტორიის (არც ევროპული მეტაფიზიკის ისტორიის) დიუისეულ სიუჟეტს. ამასთანავე, როგორც ცნობილია, სწორედ „ონტოლოგიური დიფერენცია“ ის, რაც ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ მოთხრობას თანადროულად წარმოადგენს როგორც დროის, დროულობის, ისტორიის, ისტორიულობის და დაზიანის შესახებ რეფლექსიის კვინტესენციას.

ამდენად, როდესაც რორტი, ჰაიდეგერის გვიანი პერიოდის ნაწერებთან შეპირისპირებით, აღნიშნავს მის პრეფერენციას „ყოფიერება და დროის“ მიმართ [7, გვ. 190], საჭიროა გვახსოვდეს, რომ მის პირველად ინტერესს წარმოადგენს ჰაიდეგერის „პრაგმატიზმი“ და არა ის შესაძლო ობიექტივისტურ-თეოლოგიური ეკსტრემიზმი, რომელთან გამიჯვნას, გარკვეული ფორმით, თვითონ ჰაიდეგერი ცდილობს და რამაც იგი „ყოფიერების“ გრაფიკულ ელემინაციასთან მიიყვანა.³

2 რორტის პოლიტიკური სკესისი ჰაიდეგერიანული მოთხრობის სოციალური იმპლიკაციების მიმართ ვაკუუმით მკაფიოა 90-იანებში, ვიდრე, ექვთათ. „ფილოსოფია და ბუნების სარკეში“. ამ პრაგმატიზმის შედეგებში, ნაშრომში „ნარკვევები ჰაიდეგერისა და სხვებზე“ (1990) ვითხოვლობთ: „... თუმცა, როდესაც საქმე მდის მკვლელობასთან არაანალიტიკური ფილოსოფია იყოს პოლიტიკის გაგრძელება, საქმის ვითარება უფრო რთული (complex) და პრობლემური ხდება. ეს ასეა, რადგანაც არაანალიტიკური ფილოსოფია, ვარკვეული გამოწვევისებების გარდა, უფრო დომინანტულია თანამედროვე სამყაროს ჰაიდეგერისეული ხედვით ვიდრე დიუისეულით, სასაწარმოებით სამყაროს მდგომარეობის გამო, ვიდრე სოციალური იმედით, რამდენადაც ამ ტრადიციის ტიპური წევრი შეუპოვებელია „რადიკალური კრიტიკის“ იდეით, როდესაც ის უბრუნდება პოლიტიკას, იმეოათია, რომ ეს იყოს განხორციელებული რეფორმისტული, პრაგმატიკული სულით, როგორც წესი აქ გვაქვს ან ღრმა პესიმისტური განწყობა ან რეველაციური სიმშაფე. ამ მოაზროვნეთა მკაცრ ნაწილს გარდა, როგორცაა მკაფიოთად, ჰაბერმასი, „კონტინენტური“ ფილოსოფოსები ვერ ხელავენ კავშირს სოციალურ დემოკრატიულ პოლიტიკასა და ფილოსოფოსობას შორის, ამგვარად, პოლიტიკის ერთადერთი სახეობა, რომელთანაც ეს ტრადიცია ერთიანდება, არ არის გადარჩენის პროცესში მყოფი დემოკრატიული ქვეყნების რეალური პოლიტიკური დისკურსი, არამედ იმ ფსევდო პოლიტიკის ტიპი, რომელიც მთავრს 30-იანების მარქსიზმის შემსწავლელ ჯგუფებს – თეორიის მულდვი თვითკორექციის ტიპი, პრაქტიკასთან რაიმე მოაზრებადი მმართების გარეშე“ [5, გვ. 24].

3 ჰაიდეგერის ტექსტებისადმი ამ მიდგომის ერთ-ერთი ნიმუში გვხვდება 1998 წელს გამოქვეყნებული მონოგრაფიის ავტორთან ჰერმან ფლიპსთან, რომელიც ამტკიცებს ჰაიდეგერის „დეფარული რელიგიური პროგრამის (agenda)“ დამუშავების მართებულობას და პროდუქტიულობას ჰაიდეგერის ტექსტების მრავალი საინტერპრეტაციო პრობლემის გადაწყვეტისათვის. ამასთანავე, როგორც ჩანს, იგი არ გულისხმობს მხოლოდ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საინტერპრეტაციო პრობლემებს, არამედ იმასაც, რაც მის ნაცემთანაა კავშირში [იხ. 14, გვ. 585].



რორტის ფრაგმენტი, რომელიც შეგვიყვანდა „ყოფიერების“ მისეულ კითხვებში შემდეგია:

„ეფექტობ. ჰაიდგერი იმიტომ აგრძელებს „ყოფიერების შესახებ კითხვის“ თაობაზე საუბარს ოდესმე მასზე პასუხის გაცემის გარეშე, რომ ყოფიერება კარგი მაგალითია იმისა, რისი კრიტიკულიც არა ვგაქვს, მასზე პასუხი რომ გავვეცა. ის კარგი მაგალითია იმისა, რასაც ჩვენ ვერ ვმართავთ, რისთვისაც არ გავგაჩნია იარაღი რათა მოგვეხდინა მანიპულაცია მასზე – ის, რაც ეწინააღმდეგება „აზროვნების ტექნიკურ ინტერპრეტაციას“. ჰაიდგერის საფუძველი ყოფიერების შესახებ საუბრისათვის არაა ის, რომ მიაპყროს ჩვენი ყურადღება კვლევის სავალალოდ უარყოფილ საგანს, არამედ ის, რომ მას სურს მიაპყროს ჩვენი ყურადღება კვლევასა და პოეზიას შორის განსხვავებას, განსხვავებას ძალაუფლებისათვის ბრძოლასა და შემთხვევითობის მიღებას შორის. მას სურს განგვაცდევინოს თუ როგორი იქნებოდა კულტურა, რომელშიც პარადიგმული ადამიანური აქტიუობა იქნებოდა პოეზია, ვიდრე ფილოსოფია-მეცნიერება“ [4, გვ. 36].

ამ ფრაგმენტის მეშვეობით იკვეთება „ყოფიერების“ რორტისეული ტრანსლაციის ერთ-ერთი საკვანძო ასპექტი, რომელიც ზემოთ გაცვრით შევნიშნეთ: რომ „ყოფიერების“ ეს თარგმანი არ გულისხმობს არც „არა-რას“ ნეგატიურ-თეოლოგიურ გასუბსტანტივებას და არც მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ ექსპლიკაციას (მის ობიექტივისტურ ფორმაში).

აქედან გამომდინარეობს შემდეგი პოზიტიური მომენტი „ყოფიერების“ რორტისეულ პრაგმატიკაში: ესაა „ყოფიერების“ გაიგივება იმასთან, რის „შესახებაც“ „საბოლოო ლექსიკაა“. ეს ასევე ნიშნავს „საბოლოო ლექსიკის“ და „ყოფიერების გაგების“ გაიგივებასაც. [4, გვ. 37].

„საბოლოო ლექსიკის“ (final vocabulary) განმსაზღვრელია რორტისთან ის, რომ აღარ არსებობს მისი მეტალექსიკა, რომელშიც გამოითქმებოდა მისი კრიტიკა. ის, როგორც რორტი შენიშნავს, „საბოლოო“ იმ აზრით, რომ თუკი ეჭვია შეტანილი მისი სიტყვების ღირებულებაში, მისი მფლობელი ვერ მიმართავს არაწრიულ არგუმენტს [3, გვ. 73]. მაგრამ აქ არსებითია აგრეთვე ის, რომ რორტისთან უსაზრისოა ენის. არაენობრივ, „ფაქტობრივ“ ვითარებასთან შედარების შესაძლებლობის საკითხი [3, გვ. 20]. რორტის ანტირე-პოეზენტატივისტული პლურალიზმიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ მოცემულ კონტექსტში მასთან საზრისი ექნება ინტერდისკურსულ „შედარებაზე“, ან „რეფერირებაზე“ საუბარს, მაგრამ არა წმინდა „ფაქტისა“ და ენის მიმართების პოზიტიურ თემატიზაციას.

თუმცა რორტის ეს თვალსაზრისი არ უნდა გაივიდეს იმასთან, რასაც იგი „პრაგმატიზმის შედეგებში“ „ტექსტუალიზმს“ უწოდებს [4, გვ. 151-158].⁴ რორტის „საბოლოო ლექსიკის“ ცნებაში, ან მის „ვოკაბულარიზმში“ არსებითია არა „ტექსტუალიზმი“ როგორც „ტექსტის“ ონტოლოგიზირება ან ონტოლოგიის ტექსტუალიზირება, არამედ გარკვეული ნომინალისტური „რე-დესკრიპტივიზმი“. „ტექსტის“ ჩანაცვლება „ლექსიკით“ აქცენტირებს ამ ცნების არა სტრუქტურალისტურ გენეზისზე, არამედ ნომინალისტურ პოლიზმზე.

ამ შენიშვნების არსი მოცემულ კონტექსტში ისაა, რომ ხაზი გაესვას რორტის მიერ „საბოლოო ლექსიკის“ როგორც ზღვრული ენობრივი შესაძლებლობის ჰაიდგერის „ყოფიერების გაგებასთან“ იდენტიფიცირების მიმართულებას. „ყოფიერების“ და იმის გაიგივების რორტისეული მცდელობა, რის „შესახებაც“ საბოლოო ლექსიკა მეტყველებს, უჩვენებს, რომ საბოლოო ლექსიკის „ობიექტი“ იმდენადვე

4 ამ შემთხვევაში არაა არსებითი რორტის მიერ გაკეთებული განსხვავება „სუსტ“ და „ძლიერ“ ტექსტუალიზმს შორის. ამის შესახებ იხ. 4, გვ. 152].

არ არსებობს, როგორც არ „არსებობს“ „ყოფიერება“ ჰაიდეგერთან. რეალისტური რეფერენციალიზმის უარყოფის გვერდით არსებითია ის, რომ საბოლოო ლექსიკა საბოლოოა არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ მასში არგუმენტაციის წრიულობას ვერ გავცდებით, არამედ იმ აზრითაც, რომ წრიულობა არის აგრეთვე „ხედვის“, „გაგების“ წრიულობა.

ამიტომ, რორტის შემდეგი ფრაგმენტის კითხვისას, სადაც იგი კიდევ ერთხელ ამახვილებს ყურადღებას შეკითხვაზე „რა არის ყოფიერება?“, საჭიროა ვათვალი-სწინებული იყოს ის, რაც რეფერენციალიზმზე ითქვა:

„გფიქრობ, საუკეთესო პასუხი ისაა, რომ ის (ყოფიერება) არის ის, რაზეც მიუ-თითებენ ყოფიერების ელემენტარული სიტყვები. მაგრამ, რამდენადაც ყოფიერე-ბის ასეთი სიტყვები – როგორებიცაა, მაგალითად, physis ან subiectum ან Wille zur Macht – წარმოადგენენ უბრალოდ მთელი ლექსიკების შემოკლებებს, ურთ-იერთგადაჭაჭვული მეტაფორების მთელ წყებას, უკეთესია თუ ვიტყვი, რომ ყოფიერება არის ის, რის შესახებაც ლექსიკებია...“

უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ყოფიერება არის ის, რის შესახებაც საბოლოო ლექსიკებია. ... თუკი ოდნავ უფრო ჰაიდეგერისეული ენით გამოვთქვამთ: „ყო-ველივე რაც ჩვენ ვიცით ყოფიერებაზე ისაა, რომ ის არის ის, რისი გაგებაც ყოფ-იერების გაგებაა“ [5, გვ. 37-38].

„ყოფიერების გაგების“ „საბოლოო ლექსიკასთან“ გაიგივება, რომლის განმსა-ზღვრელია ობიექტივისტური (და მითუმეტეს რეალისტური) რეფერენციალიზმის გამორიცხვა ამ ორივე ცნებიდან, ამასთანავე, გულისხმობს „ყოფიერების“ ისტორ-იზაციას. როგორც რორტი შენიშნავს ამ გაიგივებასთან კავშირში, „იმისათვის, რომ დავინახოთ „ყოფიერების“ ამ კვაზიგანსაზღვრების არსი, არსებითია გავაცნ-ობიეროთ, რომ ყოფიერება არაა იგივე თითოეული დესკრიფციის დროს (ანუ განსხვავებული „საბოლოო ლექსიკების“ დროს, ვ. მ.), არამედ რომ სხვადასხვა თითოეული მათგანის შესაბამისად“ [5, გვ. 38]. ყოფიერების პლურალიზაციის და ისტორიზაციის ასპექტს, რომელიც, რორტის აზრით, თვითონ ჰაიდეგერისეულ აზრში, მიუხედავად მისი ისტორიზმისა, არაწინააღმდეგობრივად არ თავსდება, ქვემოთ შევხებით.

აქ წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ „ყოფიერებისა“ და „საბოლოო ლექსიკის“ გაიგივება არის რორტის ფუნდამენტური სტრატეგიული სელა, რომელსაც ექნება არსებითი შედეგი „დაზიანის“ ჰაიდეგერისეულ ანალიტიკაში ლიბერალისტური აქცენტების არტიკულაციისათვის. ქვემოთ აღვწერთ ამ არტიკულირების ძირი-თად ასპექტს.

ნოსტალგიის ელიზინაცია

კრებულში „ჰაიდეგერი, შემთხვევითობა და პრაგმატიზმი“ ვკითხულობთ: „თუ-მცა „ყოფიერება და დრო“ იწყება იმით, რაც ონტოლოგიურსა და ონტიურს შორის მკაცრ განსხვავებად გამოიყურება, წიგნის დასასრულისათვის დაზიანის ანალი-ტიკამ უჩვენა დაზიანის ისტორიულობა. ამ ისტორიულობის ვათვალისწინებით ძნელია დაინახო როგორ შეიძლება ონტოლოგიური ცოდნა იყოს უფრო მეტი, ვიდრე კერძო ისტორიული პოზიციის ცოდნა“ [5, გვ. 40]. „გვიანდელ ნაშრომებში – იქვე აგრძელებს რორტი – ტერმინი „ონტოლოგია“ მოცილებულია და ჩვენ გვე-უბნებიან, რომ ის, რაც ბერძნებმა გააკეთეს იყო „მეტაფიზიკის“ გამოგონება, რომ-ელიც განხორციელდა ყოფიერების როგორც „პრეზენსის“ გაგებით. რასაც „ყოფ-

იერება და დრო" უწოდებდა „ონტოლოგიურ ცოდნას“ და წარმოადგენდა როგორც სასურველს. ახლა ყოფიერებისა და ყოფიერის ურთიერთალრეველ გამოიყურება, რომელიც, როგორც გვიანი ნაშრომები გვეუბნება, მეტაფიზიკური ტრადიციის არსია [5, გვ. 40]. რორტის ეს მახვილი ნიშნავს, რომ ან ონტიურის და ონტოლოგიურის განსხვავება მოსახსნელი, ან ყოფიერების ისტორიზმი შეუძლებელია, რამდენადაც ისტორია ჩართულია ონტიურობაში, ხოლო ისტორიზმი არ შეიძლება გავიგოთ „ისტორიულობის“, ან „დროულობის“ შესაძლებლობის აისტორიული პირობების პოსტულირების აზრით.

თუმცა, რორტის აზრით, ჰაიდეგერის მიერ დაზიანის ანალიტიკის ისტორიკული ხედვა ჯერ კიდევ არ ყოფილა სრულად გამოკვეთილი მის ძირითად შრომაში [5, გვ. 40, შეად. გვ. 15], როგორც იგი შენიშნავს, თუკი გადავივითხავთ ჰაიდეგერის 20-იანი წლების ნაშრომებს მისი გვიანი ნარკვევების შუქზე, დავინახავთ, რომ ისტორიული ხედვა რომელსაც ეხვდებით გვიან პერიოდში, უკვე არსებობდა ჰაიდეგერის გონებაში, როდესაც ის „ყოფიერება და დროს“ წერდა [გვ. 40]. ჰაიდეგერთან „ისტორიზმის“ სრული ექსპლიკაციის საჭიროების რორტისეული მტკიცება ვითარდება შემდეგ საკითხზე ფოკუსირებით: რამდენადაა შესაძლებელი „ყოფიერება და დროს“ დაზიანის ანალიტიკის ინტერპრეტირება ციაროგორც დასავლური დაზიანის ანალიტიკისა, ვიდრე როგორც ისტორიის წარმოქმნის აისტორიული პირობების ახსნისა [5, გვ. 41].

აქვე შეგჩერდებით რორტის მიერ ასეთი ინტერპრეტაციისათვის ჰაიდეგერის ძირითადი შრომიდან მოხმობილ ნაკვეთებზე [იხ. 5, გვ. 41]. მაგრამ, გამართლებული იქნება შეჩერება ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროს“ იმ აისტორიულ ცნებით კორელატზე მისი გვიანი შრომებიდან, რომელსაც რორტი უთმობს არსებით ყურადღებას.

როგორც რორტი ამტკიცებს, ის, რა ფუნქციასაც „ყოფიერება და დროში“ ონტოლოგიურისა და ონტიურის განსხვავება ასრულებს, მოგვიანებით ეეისრება განსხვავების პრიმორდიალურსა (ursprunglich) და არაპრიმორდიალურს შორის [5, გვ. 43]. „ონტოლოგიურის“ და „პრიმორდიალურობის“ ფუნქციების შეთანადების კვალად რორტი მიდის იმ მტკიცებისკენ, რომ „ონტოლოგიურის“ მსგავსად „პრიმორდიალურობის“ შესახებ ჰაიდეგერთან არ არსებობს ის საფუძველი, რაც ახსნიდა თუ როგორაა შესაძლებელი მისი არაისტორიული გამიჯვნა „არაპრიმორდიალურისაგან“ [შეად. 5, გვ. 43]. რორტის ეს კითხვა ასევე გულისხმობს კითხვას „პრიმორდიალურობის“ ნორმატიული მნიშვნელობის შესახებ [5, გვ. 43], რომლის გარეშეც, როგორც რორტის შეეძლო ეთქვა, ყოფიერების ხმის მოსმენის (ან მოუსმენლობის) ისტორიული შემთხვევები შეუძლებელი იქნებოდა მოგვეთავსებია ისტორიის ღირებულებით კიბეზე [შეად. 5, გვ. 40].

ეს უკანასკნელი კითხვა არ გულისხმობს გარკვეული იერარქიის სრულ გაუქმებას. ის ვარაუდობს მცირე კორექციას, ურომლისდაც „ლოგოსი“ როგორც ყოფიერების „ელემენტარულ სიტყვათაგან“ ერთ-ერთი პირველთაგანი აბსოლუტურად პრივილეგირდება, ვთქვათ, „Wille zur Macht“-თან მიმართებით, ხოლო ეს უკანასკნელი, ვთქვათ, „ირონისტულ უტოპიასთან“ მიმართებით.

უფრო კონკრეტულად რორტის მსჯელობების თანამიმდევრობა ასეთია: მას შემდეგ, რაც დასმულია კითხვა „პრიმორდიალურობის“ აისტორიულ-ნორმატიული გავების მართებულობის შესახებ, რორტი აკეთებს შემდეგ დაშვებას: „ერთადერთი კანდიდატი ამ ნორმატიული მნიშვნელობისათვის, რომელიც კი მე შემიძლია ვიპოვო ჰაიდეგერთან, შემდეგია: ყოფიერების ერთი გავება უფრო პრიმორდიალურია, ვიდრე მეორე, თუკი ის აიოლებს საკუთარი შემთხვევითობის



წვდომას. ამგვარად, იმის თქმა, რომ მეოცე საუკუნეს უფრო მეტად შემოაღამდა (is belated), ვიდრე ბერძნებს, ნიშნავს იმის თქმას, რომ ყოფიერების მათი გაგება arche-ს და phisis-ის ტერმინებში უფრო ნაკლებად თვითგანსაზღვრული, უფრო დაუქვებადი, უფრო იოლად მსხვერველი იყო, ვიდრე ჩვენი თავდაჯერებულობა ჩვენი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის ყოფიერის მანიპულაციის უნარში. ... (ეს გულისხმობს, რომ) თუკი თქვენ ჩაუყვებით დასავლეთის „ყოფიერების“ სიტყვების სიას, ამ სიტყვების მომხმარებელი ადამიანების სულ უფრო ნაკლებ უნარს ფლობენ გაიგონონ მათი საკუთარი სიტყვები, ხდებიან უფრო და უფრო აზრსმოკლებულნი – სადაც „აზრსმოკლებული“ ნიშნავს დაახლოებით იმავეს, რასაც „მისი საკუთარი ალტერნატივის წარმოდგენის უნარს მოკლებული“ [5, გვ. 43].

რორტის მიერ „ყოფიერების დავიწყების“ ჰაიდეგერისეული ვერსიის ეს ოდნავ უტრირებული წარმოდგენა გულისხმობს მტკიცების მომდევნო ნაბიჯს: თუკი „პრიმორდიალურობის“ ნორმატიულობის კანდიდატია „შემთხვევითობის“ გაცნობიერების ხარისხი – რაც, თუ კვლავ დავაზუსტებთ, ეთანხმება პრინციპულ რორტისეულ პოზიციას და, რორტის აზრით, ეთანხმება ასევე ჰაიდეგერის ზოგიერთ არსებით ფრაგმენტს [5, გვ. 43]. მაშინ რორტისათვის გადამოწმებადია ისტორიის ჰაიდეგერისეული ზედვა და ის ნოსტალგია, რომელიც ჰაიდეგერის ტექსტებშია იმპლიციურებული. ესაა ყოფიერების „ელემენტარული სიტყვების“ აისტორიული ღირებულებითი კლასიფიკაციის შესახებ რორტისეული კრიტიკული კითხვის საზრისი.

ამ კონტექსტში თქისირდება აგრეთვე ჭეშმარიტებისადმი „ლიაობა-დაფარულობის“ ჰაიდეგერისეული თემის რორტისეული ანალიზი. ამ თემის რორტისეული ეკზეგეზის ძირითადი ასპექტი შეიძლება გამოითქვას ასე: ჰაიდეგერის სენტენცია (ნარკვევიდან „ჭეშმარიტების არსება“) ⁶ რომ ჭეშმარიტებისადმი გახსნა (letting be) ამასთანავე არის დაფარვაც, (concealing), რორტის აზრით, შეიძლება გავიგოთ როგორც მითითება შეუძლებლობაზე ერთსა და იმავე დროს „გახსნა“ ყველა შესაძლო ენების (და ყოფიერების გაგებების) მიმართ [5, გვ. 46]. ამ შეუძლებლობის გაგება, ამასთანავე, ნიშნავს იმის დანახვასაც, რომ „თქვენ არ მეტყველებთა ერთადერთ შესაძლო ენაზე – რომ ყოფიერების თქვენი გაგების მიერ უზრუნველყოფილი ლიაობის მიღმა კიდევ არსებობს ყოფიერების გაგების სხვა, უფრო ფართო ლიაობის, ჯერ კიდევ გამოუთქმელი ველი; რომ თქვენი ელემენტარული სიტყვების მეშვეობით მოცემული სამყაროს მიღმა არსებობს სხვა, თანაბრად ელემენტარული სიტყვების მდუმარება, რომელიც ჯერ არ გამოთქმულა“ [4, გვ. 46]. „თუკი მე სწორად მესმის, – იქვე აზუსტებს რორტი – ჰაიდეგერი ამბობს, რომ საკუთარი ელემენტარული სიტყვების გაგონების უნარი არის უნარი მოუსმინო მათ სწორედ იმ მდუმარების ფონზე, რომ აცნობიერებდნენ იმ მდუმარებას“ [4, გვ. 46].

ამგვარად, „პრიმორდიალურობის“ ნორმატიული ფუნქცია ჰაიდეგერთან ნათარგმნია „შემთხვევითობის“ გაცნობიერების შესაძლებლობის რორტისეულ ცნებაში. ეს ტრანსკრიპცია აძლევს რორტის შესაძლებლობას, მისი ირონისტული ლიბერალიზმის კონტექსტში, განახორციელოს ასევე ჰაიდეგერისეული „ნოსტალგიის“ ვექტორის კორექცია: შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ „ნოსტალგიის“ რორტისეული პერმენენტის საზრისი გამოიხატა „დავიწყების“ („ყოფიერების დავიწყების“) ჰაიდეგერისეული მოთხრობის უტოპისტური იმედის კონცეპტში ასიმპლიციით. „შემთხვევითობის“ რორტისეული აპლიკაცია აძლევს მას

6 ამ ნარკვევის რუსული თარგმანი შესულია კრებულში „Разговор на проселочной дороге“, 5, გვ. 8-28.

ჰაიდეგერის ყოფიერება და რჩინარდ რორტის შემთხვევითობის მეტაფილოსოფია

შესაძლებლობას ჰაიდეგერის ტექსტის ერთ-ერთი მისეული ეკზეგეზა დაასრულოს კითხვებით, რომელშიც იმპლიცირებულია რორტის პოზიტიური პასუხი: „შეგვიძლია ჩვენ, პრაგმატიკებს ავითვისოთ სრული ჰაიდეგერი მისი ნოსტალგიის გარეშე, თუ ნოსტალგია იმ ამბის ინტეგრალური ნაწილია, რომელსაც ის გვიამბობს? შეგვიძლია ჩვენ დავეთანხმობთ მას როგორც პლატონიდან დიუისაკენ დიალექტიკური გადასვლის აუცილებლობის მტკიცებაში, ისე ყოფიერების ელემენტარული სიტყვების აღდგენის საჭიროებაში და, ამის მიუხედავად, ვიდგეთ იმაზე, რამ ჩვენ მეოცე საუკუნეში ვიმყოფებით არაჩვეულებრივად კარგ პოზიცი-აში ამ უკანასკნელის განხორციელებისათვის? შეუძლია პრაგმატიზმს სათანადოდ მიაგოს როგორც პოეზიას, ისე კვლევას? გვაძლევს ის შესაძლებლობას როგორც მოსმენისათვის ისე გამოყენებისათვის?“ [5, გვ. 47].

* * *

არაა აუცილებელი, და არც იოლია აქ იმის თქმა, თუ რამდენად გულისხმობს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის აქ განხილული რორტისეული ექსპლიკაციები ჰაიდეგერის ტექსტის არქიტექტურულ ელემენტებთან პრინციპულ პოლემიკას.

როდესაც დერიდა აღნიშნავს ჰაიდეგერისაგან მის „გალწევას“, ერთ-ერთი არსებითი წყვილი, რომელზეც ის ამახვილებს ყურადღებას, არის „დაცემა“ (fall) და „საწყისი“ (origin), რომელშიც „დაცემა“ ვერ მოიაზრებოდა მეორის გარეშე [1, გვ. 53-54]. ძნელია გაკვირვებული იმაზე, თუ რა როლს ასრულებს ეს წყვილი ჰაიდეგერის ისტორიულ და „ანთროპოლოგიურ“ ჰერმენევტიკაში ისე, რომ ეს შეჩერება არ იყოს ცალმხრივი (ვთქვათ, იმის აღნიშვნით, რომ „ზრუნვის“ დროული სტრუქტურა „მთლიანობად“ ყოფნის პირობაა [10, გვ. 317], ისიც შეიძლება გვეთქვას, რომ ისტორიულობა – როგორც დაზაინის, ისე ისტორიის – ამ შესაძლებლობის პროექტივითაა ჰაიდეგერთან განსაზღვრული და ამდენად „პრიმორდიალური“ და „არაპრიმორდიალური“, ისევე, როგორც „საწყისი“ და „დაცემა“ არაა განაწილებადი ერთმნიშვნელოვნად ისტორიის წრფიულ სქემაზე).

მაგრამ, შეიძლება ითქვას, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის პოლიჰერმენევტიკული სივრცის რორტისეული ეკზეგეზა ძირითადად რორტის ლიბერალისტური ფუტუროლოგიის დისკურსში იძენს პოლემიკურ ხასიათს. ამ პუნქტში რორტის ინტენციის დერიდასეულისაგან განსხვავება მდგომარეობს დეკონსტრუქციაში „დასავლეთის ონტოლოგიის დესტრუქციის“ საჭიროების შესახებ ჰაიდეგერისეული რიტორიკის ადაპტირებასთან ერთად იმ სოციალურ-პოლიტიკური ორაზროვნების შენარჩუნება, რომლის ელიმინაციასაც რორტი ცდილობს ლიბერალისტური პოზიციიდან.⁷

7 დეკონსტრუქციის ამ ასპექტით პრობლემატიკების საინტერესო ნიმუშია ამერიკელი მოაზროვნის დომინიკ ლაკაბრას ერთ-ერთი ნაშრომი. როდესაც იგი საუბრობს დეკონსტრუქციის შესაძლო თერაპიულ ფუნქციაზე და უკავშირებს დეკონსტრუქციას „ტრაგედიული“ ან პოსტ-ტრაგედიული წერის ტიპს „მის უახლოეს მიმართებაში ტრამვასთან“ [2, გვ. 68]. მისი ძირითადი აქცენტი ორ ასპექტზეა კონცენტრირებული: დეკონსტრუქციის თერაპიული რეალვანტურობა მეტაფიზიკური ნონპრეზუსის მიმართ და მისი არაარელევანტურობა სოციალურ-ისტორიულის მიმართ [2, გვ. 68-69]. ამ განსხვავების საზრისი, რომელიც, ლაკაბრას ტექსტის საზღვრებში, განპირობებულია მისი მკვლევართან სოციალ-პოლიტიკური დისკურსი იყო: დისტანტირებული მეტაფიზიკური ტრაგედიის (რასაც ლაკაბრა უწოდებს „სტრუქტურულ ტრაგედიას“), ან ნონპრეზუსის დისკურსისაგან. ნაწილობრივ ემთხვევა რორტის აღნიშნულ მკვლევარს.

1. დერიდა ჟ. (Derrida J.), Positions, The University of Chicago Press, 1982.
2. ლაკაპრა დ. (Lacapra D.), Writing History, Writing Trauma, 2000.
3. რორტი რ. (Rorty R.), Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge University Press, 1999.
4. რორტი რ. (Rorty R.), Consequences of Pragmatism, University of Minnesota Press, 1986.
5. რორტი რ. (Rorty R.), Essays on Heidegger and Others, Vol. 2, Cambridge University Press, 1991.
6. რორტი რ. (Rorty R.), Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1980.
7. რორტი რ. (Rorty R.), Philosophy and Social Hope, Penguin Books, 1999.
8. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, გ. თევზაძის თარგ., თბილისი, 1989.
9. ჰაიდეგერი მ., თემშარა, გ. ბარამიძის თარგ., თბილისი, 1992.
10. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Бытие и время, Ad Marginem, Москва, 1997.
11. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Время и бытие, Изд. Республика, Москва, 1993.
12. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Разговор на проселочной дороге, Высшая школа, Москва, 1991.
13. Квинтэссенция, Философский альманах, Москва, 1992.
14. Philosophy and Phenomenological Research – November, Vol. LXIII, №3, 2001.

Vakhtang Makhniashvili

Heidegger's Being and the Metaphilosophy of Contingency of Richard Rorty

Summary

Present article is a commentary on R. Rorty's paper „On Heidegger's Nazism“ translated and published in the given journal. The main aspects of the article are concentrated on the Rortian interpretation of the notion of „Being“ of Heidegger's „Being and Time“ and his exegesis of late Heidegger.

With respect to Rortian assimilation of Heidegger's „Being“, it is shown that the main point of Rorty's interpretation consists in the attempt to further deobjectivize „being“ and to incorporate Heidegger's notion of „understanding of being“ to his own polyvocubularism and antirepresentationalism. By equating „understanding of being“ and „final vocabulary“ Rorty explicates pluralism and historicism in Heideggerian discourse preparing the way for the liberalistic adaptation of Heideggerian narrative. Direction of Rorty's redescrptions of Heideggerian concepts points to the elimination of Heideggerian nostalgia and to adaptation of „existential“ discourse to the discourse of contingency and utopia.

Through those topics and themes of Rortian hermeneutics of Heideggerianism his construction of the apology for Heidegger's nazism is further explicated. Modeled on the „decentration“ of Heidegger, Rorty's „On Heidegger's Nazism“ is immanently based on Rortian reading of early and late Heidegger.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

დღეის ბეჭდები

კანტი და აქსიოლოგია

კანტის, როგორც მოაზროვნის მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, რომ ფილოსოფოსთა მნიშვნელოვანი ნაწილი თავს მის მემკვიდრედ თვლის. ფაჰინგერის სამართლიანი შენიშვნისა არ იყოს. „წმინდა გონების კრიტიკის“ გამოცემის შემდგომ არ გამოსულა არც ერთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური თხზულება, კანტს მეტნაკლებად რომ არ შეხებოდა. ჩვენ კანტის ნააზროვე აქსიოლოგიასთან მიმართებაში გვაინტერესებს. აქსიოლოგიის, როგორც მეცნიერების ფუძემდებლები კანტიდან ამოდიოდნენ. ამიტომ სულაც არ უნდა იწვევდეს გაკვირვებას ის ვარემოება, რომ წარმოიშვა ლოზუნგი – „უკან კანტისაკენ“. ამასთანავე, ერთი კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში აღგენდნენ ღირებულების ცნებას, ზოლო მეორენი – პრაქტიკულში. კანტის მიმდევრებმა მის მოძღვრებაში აღმოაჩინეს სამყაროს სულ სხვა განზომილება – ღირებულებათა სამყარო. კანტის ყველაზე თანმიმდევრული მიმდევრის რიკერტის აზრით, კანტმა ღირებულების სამყარო დაყო – 1. ლოგიკურ, 2. ეთიკურ და 3. ესთეტიკურ სფეროებად.

შემეცნება, იმდენად რამდენადაც ჩვენ მასში ჭეშმარიტებას ვაღვწევთ, არის საზრისის შემეცნება, რომელიც გვევლინება ლოგიკური ღირებულების გაგების საშუალებად [11, გვ. 57]. რიკერტი თვლის, რომ კანტის ფილოსოფიაში გვხვდება ისეთი ცნებები, რომლებიც შეიძლება აიხსნას როგორც საზრისი. უფრო მეტიც, რიკერტის ვარაუდით, კანტი ხაზსაც უსვამს ამ ცნების არაფსიქოლოგიურ ხასიათს. ამის საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს კანტის მოძღვრების უძირითადესი – ტრანსცენდენტალური აპერცეპციის ცნება [11, გვ. 58]. ეს ცნება ყოველთვის იწვევდა მკვლევართა ყურადღებას. „პროლოგომენებში“ კანტი მას პირველად უწოდებს „ცნობიერებას საზოგადოდ“, მეორე გამოცემაში კი მისი მნიშვნელობა დაკანონებულია განსჯის საერთოდ ყოველგვარი გამოყენებისათვის [6, გვ. 291]. მაგალითად, ჰუსერლი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცნებაში გულისხმობს ფილოსოფიის ისეთ მეთოდს, რომლის ჩარჩოებში გამოკვლევის ობიექტად წარმოგვიდება არც სამყარო და არც სოციალური სფერო, არც ინდივიდი მისი ბუნებრივი არსებობის ფორმით, არამედ აქამდე უცნობი და აუხსნელი წმინდა სუბიექტურობა. ჰუსერლის აზრით, კანტის ტერმინიდან „სუბიექტური მიზანდასახულობა“ წარმოიშვა აქსიოლოგია [16, გვ. 278].

რუსი მკვლევარი ა. გულივა განიხილავს რა ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცნებას, აღნიშნავს: ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა იმდენად ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე, რამდენადაც „ცნობიერებაზე საზოგადოდ“, საყოველთაო სულიერ გონით მონაპოვარზე, რაც დაფიქსირებულია ენასა და კულტურის სხვა ფორმებში. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ადამიანიც არის და კაცობრიობაც [2, გვ. 120]. მაგრამ საქმე თურმე ამით არ მთავრდება. კანტმა ტრანსცენდენტალური აპერცეპციის ცნების შემოტანით კიდევ ერთი საიდუმლო გაამჟღავნა, საკუთრივ ცნებათწარმოების პროცესის საიდუმლო, რაც მისი დიდი წინაპრებისთვისაც გადაუჭრელ პრობლემას წარმოადგენდა.

როგორც ირკვევა, ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია საკმაოდ რთული შინაარსისაა. მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ერთი რამ ცხადია – იგი (ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია) არის ყოველივეს განმსაზღვრელი და

თვითონ განუსაზღვრელი და უმაღლესი, საყოველთაო სინთეზის მატარებელი (გავისხენოთ ნეოკანტიანელებთან ნორმატიული ცნობიერება, მსოფლიო სუბიექტი). სწორედ ამ კუთხითაა იგი აქსიოლოგიისათვის საინტერესო. მივყვით კანტის მსჯელობას: ყოველი ცოდნა აუცილებლობით მოიხზეს ცნებას, როგორც არასრულყოფილი, ბუნდოვანიც არ უნდა იყოს იგი. ცნება თავისი ფორმით რაღაც საერთოა, ზოგადი, რომლის ფუნქცია გარკვეულ წესში მდგომარეობს. ყოველი წესი კი აუცილებლობაში უნდა გამოვლინდეს, ხოლო ყოველი აუცილებლობა უნდა ემყარებოდეს გარკვეულ ტრანსცენდენტალურ პირობას. შესაბამისად, უნდა არსებობდეს ცნობიერების ერთიანობის საფუძველი თვალსაჩინო წარმოდგენების მრავალფეროვნებათა სინთეზში. სწორედ ასეთ პირველსაწყისს და ტრანსცენდენტალურ პირობას ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია ანუ ცნობიერება წარმოადგენს.

კანტი ასე განსაზღვრავს აღნიშნულ ცნებას – „თავდაპირველ აპერცეპციას ვუწოდებ იმიტომ, რომ იგი ის თვითცნობიერებაა, რომელიც წარმოშობს წარმოდგენას; მე ვაზროვნებ, რასაც უნდა შეეძლოს თან ახლდეს ყველა დანარჩენ წარმოდგენას და რაც ყველა ცნობიერებაში ერთი და იგივეა; და რასაც შეიძლება სხვა რაიმე (წარმოდგენა) ახლდეს“ [8, გვ. 101]. ეს პრინციპი არის მთელი ადამიანური შემეცნების უმაღლესი პრინციპი. საგულისხმოა შემდეგი გარემოება, – რომელიც არსებითად ახასიათებს ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცნებას – ცნობიერების ტრანსცენდენტალური ერთიანობა ისეთი ერთიანობაა, რომლის საშუალებითაც მჭერეტელობაში მოცემული მრავალფეროვნება გავითიანდება ცნებაში ობიექტის შესახებ [3, გვ. 179]. კანტი კარგად გრძნობს, რომ ამ დებულებით ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ობიექტის ცნების მიზეზადაც გამოდის და ცდილობს წარმოქმნილი სიძნელე ობიექტურის ცნების შემოტანით გადალახოს. ამის გამო იგი ამ დებულების გვერდით აყენებს სუბიექტური ერთიანობის ცნებას, რომელიც ობიექტურის ცნებას დაუპირისპირდება. მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება წარმოშობს ცნებას როგორც ობიექტის, ისე საკუთარი თავის შესახებ. ამიტომ იგი არის ცნობიერება საკუთარი მე-ს შესახებ წარმოებული თვითცნობიერების მიერ. მისი უარყოფა შეუძლებელია, რადგან სუბიექტის ცნობიერების უარყოფელი დებულება უნდა შეიცავდეს თავისთავში უარსაყოფსაც.

ტრანსცენდენტალური ცნობიერების თავისებურება კი ისაა, რომ იგი არის არა მხოლოდ ანალიზური ან მხოლოდ სინთეზური, არამედ ერთდროულად ანალიზურიც და სინთეზურიც. როგორც ირკვევა, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება წარმოადგენს ცნობიერების ზეპიროვნულ ფორმას. თუმცა ტრანსცენდენტალური აპერცეპციის ინდივიდუალობა კანტს არ გამოუკვეთია [16, გვ. 254]. ამრიგად, ყოველი სუბიექტის ცნობიერებაში აპრიორულად მოცემულია საზოგადოდ ცნობიერების ელემენტები, რომლებიც საბოლოოდ ქმნიან ტრანსცენდენტალური ცნობიერების სტრუქტურას. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში კავშირები ასოციაციური ხასიათისაა. ასოციაციური კავშირებს კი არ აქვთ ობიექტური მნიშვნელობა. ყოველ ინდივიდუალურ ცნობიერებას მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ასოციაციური კავშირები ახასიათებს, მიუხედავად იმისა, რომ ასოციაციური კავშირები ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის არის დამახასიათებელი, ასეთი კავშირების საყოველთაოა ისეთი ცნობიერებით უნდა იყოს განპირობებული, რომელიც არ არის ინდივიდუალური, მაგრამ საერთოა ყველა ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის. სხვა გზით ასოციაციური კავშირების საყოველთაოა და აუცილებლობა ვერ აიხსნება. ადამიანის სიღრმეში მოქმედებს ცნობიერება საზოგადოდ, რომელიც ემპირიული ცნობი-

რებისაგან განსხვავდება. მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება წარმოადგენს როგორც ემპირიული ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ადამიანური ცნობიერების ძირითადი კანონზომიერება, ადამიანის სულის საერთო ორგანიზაცია.

ამრიგად ირკვევა, რომ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ დაკავშირებულ წარმოდგენებს აქვთ საყოველთაო მნიშვნელობა, რადგან ასეთი ცნობიერება, როგორც ადამიანური ცნობიერების ძირითადი და აუცილებელი კანონზომიერება, ყველა ემპირიულ ცნობიერებაში ერთნაირად მოქმედებს. მეცნიერულ ცოდნას ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი სინთეზური ფუნქციის ძირითადი კანონზომიერება ქმნის, უფრო მეტიც, იგი ქმნის იმასაც, რასაც საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აქვს – სავანს; ბუნებას. ამიტომაც, რომ ბუნება ემპირიულად რეალურია, ხოლო ტრანსცენდენტალურად იდეალური. ასეთია კანტის ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცნების შინაარსი. სწორედ აღნიშნული ცნება იწვევს აქსიოლოგთა განსაკუთრებულ ყურადღებას კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში. თუ რატომ, ამას ქვემოთ დავინახავთ. საკითხავია, კანტის თეორიული ფილოსოფიის კიდევ რომელი ასპექტი იმსახურებს ყურადღებას აქსიოლოგიის თვალსაზრისით? ზემოთ დასმულ კითხვაზე პასუხის მცდელობას წარმოადგენს ნეოკანტიანელთა სკოლის ერთ-ერთი დამფუძნებლის ვ. ვინდელბანდის მოსაზრება. მისი აზრით, იმ ურთიერთობებს, რომელიც ყოველი ფილოსოფიის ამოსავალია, კანტი წესის ცნებაში პოულობს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ვინდელბანდი წესის ცნების თავისებურ ინტერპრეტაციას იძლევა. მას მიაჩნია, რომ ნორმატიული ცნობიერება სუბიექტში არ გამოვლინდება. კანონები „ცნობიერებისა საზოგადოდ“ არის არა ბუნების კანონები, არამედ ნორმები, გარკვეული წესები. ვინდელბანდს კანტის უდიდეს დამსახურებად ისიც მიაჩნია, რომ მან პირველმა აჩვენა კაცობრიობას მეცნიერული შემეცნების საშუალებების არასაკმარისობა იმისათვის, რათა ასახოს ყველასათვის აუცილებელი და სავალდებულო სურათი, [4, გვ. 99]. კანტი ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს წესის ცნებას. სწორედ ეს წესი, კანტის აზრით, ყოველი მოაზროვნე სუბიექტისათვის სახელმძღვანელო პრინციპი უნდა გახდეს. გამოდის, რომ ყოველი ცალკეული ნორმატიული შეერთება ექვემდებარება შეერთების ზოგად წესს, რომელიც წარმოშობს წანამძღვრებს ცნობიერებისათვის საზოგადოდ კანტის ამ დებულებას ვინდელბანდი ასეთ ახსნას აძლევს: ყოველი მეცნიერება, ე. ი. ნორმატიული და ზოგადსაყოველთაო აზროვნება ემყარება ზოგადი წესების მუდმივ გამოყენებას. ფილოსოფიის ამოცანაა, დაიყვანოს ადამიანთა ცნობიერებამდე ის ნორმები, რომელზეც დამოკიდებულია ღირებულება და ყოველგვარი აზრის მნიშვნელობა აქ ნათლად იკვეთება აქსიოლოგიისათვის მნიშვნელოვანი და ყოვლისმომცველი ნორმის ცნება. ნორმა უნდა იყოს რაიმეს ნორმა. სწორედ ეს რაიმე წარმოადგენს ნორმისაგან განსხვავებულს, ნორმის განმსაზღვრელს. ამის შეუმჩნეველობა ვინდელბანდს წინააღმდეგობაში აგდებს, თუმც იგი თვითონ აღიარებს, რომ ნორმა მიუთითებს ისეთ რაიმეზე, რომელიც მის საზღვრებს გარეთ ძვეს. კანტი ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სინთეზის ცნებას. მისი აზრით, მეცნიერება სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობებისაგან შედგება. იგი ცდისაგან დამოუკიდებელია. ამის გამო სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა ისეთ ავტონომიად გადაიქცევა, რომელიც ყოველგვარი სინამდვილისაგან დამოუკიდებლად აშენებს სინამდვილის სურათს.

ცხად ხდება, რომ კანტს სურს განაზოროციელოს აუცილებელი და საყოველთაო სინთეზი. სინთეზურ-აპრიორული ცნება ორ მომენტს შეიცავს: 1. იმას, რასაც აქვს აუცილებელი მნიშვნელობა ყველა ობიექტისათვის. 2. იმას, რასაც აქვს აუცი-

იღებელი მნიშვნელობა ყოველი შემეცნებელი სუბიექტისათვის. როგორც ვხედავთ, მნიშვნელობის ცნება (რაც ოდენ არსებითია აქსიოლოგიისათვის), კანტთან იღებს უზოგადეს ხასიათს [1, გვ. 173]. უზოგადესია იგი იმ აზრით, რომ მნიშვნელობა მნიშვნელობს როგორც შემეცნებელი სუბიექტისათვის, ისე ობიექტისათვის.

რა არის ჭეშმარიტება? ჭეშმარიტება არის საგანთან ცოდნის შესაბამისობა [9, გვ. 119]. კანტის აზრით, გარკვეულწილად შეიძლება ცოდნაც შეიცავდეს მცდარობას, თუ ეს მცდარობა შეესაბამება საგანს. ამასთან ერთად, ჭეშმარიტების საყოველთაო კრიტერიუმად უნდა გამოდგეს ისეთი რაიმე, რომელსაც აქვს საყოველთაო მნიშვნელობა ყოველგვარი ცოდნისათვის. რაც შეეხება მხოლოდ ფორმის შემეცნებას, ნათელი ხდება, რომ ლოგიკა აყალიბებს განსჯის საყოველთაო და აუცილებელ წესებს და ადგენს ჭეშმარიტებას ამ წესების შესაბამისად. ის, რაც ეწინააღმდეგება მათ, არის მცდარობა. ზოგადი ლოგიკა განსჯის და გონების მოღვაწეობას დაანაწევრებს ელემენტებად, როგორც ადამიანური ცოდნის ლოგიკური შეფასების პრინციპებს. ისეთ ლოგიკას, სადაც ლოგიკური შეფასების პრინციპებია, კანტი ანალიტიკას უწოდებს. ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ის ნაწილი, რომელიც აყალიბებს წმინდა განსჯითი ცოდნის ელემენტებს და კანონებს, უნდა იქნეს მიაზრებული როგორც ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა წარმოადგენს განსჯის ემპირიული გამოყენების შეფასების კანონს [9, გვ. 162]. ამიტომაც კანტთან ჭეშმარიტების და მიზეზის სინთეზი ფლობს ისეთ უპირატესობას, რომლის ემპირიული გამოხატვა ძალიან რთული ხდება. მოქმედება უბრალოდ კი არ უერთდება მიზეზს, არამედ იგი მიზეზის საშუალებით იტულისხმება და მისგან გამომდინარეობს. თუ დავაკვირდებით კანტის მსჯელობას, იგი ხშირად ხმარობს წესის ცნებას, რომელიც სინამდვილის შემეცნების აუცილებელი პირობაა. სწორედ წესის ცნებაზე, როგორც ნორმატიულ ცნობიერებაზე, ამხვილებენ ყურადღებას ღირებულების თეორიის წარმომადგენლები. ხშირად წესის ცნება არ ასახავს ობიექტურ რეალობას. იგი სუბიექტის თანდაყოლილ თვისებად გადაიქცევა, რომელსაც საბოლოო ჯამში ფიქციის მნიშვნელობა ენიჭება. ცნობიერების ამპირიორული ფორმები – დრო და სივრცე რეცეპციულია, იმიტომ, რომ მასალა გარედან ეძლევათ, ხოლო დისკურსიული ფორმები (კატეგორიები) აქტიურია. სწორედ ამის გამო, მასალა საერთო წესების მიხედვით ერთიანდება. როგორც ცნობილია, კანტს სამყარო გაორებული გამოუვიდა. ცნობილ საგნებს, როგორც მოვლენებს, კანტი გრძნობად არსებს Phenomen-ს უწოდებს, ხოლო მოვლენებს, რომელიც გონებით მისაწვდომი არსებია Women-ს. ე. ი. სამყარო დაყოფილია ფენორმენებად და ნოუმენებად.

მაშასადამე, ნოუმენის ცნება სასაზღვრო ცნება ყოფილა, რომლის ძირითადი ფუნქცია გრძნობადობის შეზღუდვას ემსახურება. თუ გრძნობადობას უარყვავთ, მაშინ აღსსნელი რჩება როგორ შეუძლიათ კატეგორიებს ჰქონდეთ რაიმე მნიშვნელობა. როგორც დავინახეთ, კანტი ნოუმენის ცნებას შინაარსისაგან ათავისუფლებს და მას მხოლოდ პრობლემატურ მნიშვნელობას ანიჭებს. აქედან აკეთებს დასკვნას: გონების მისაწვდომ საგანთა შემეცნება მოითხოვს თვალსაჩინო წარმოდგენების განსაკუთრებულ უნარს, რომელიც ადამიანისათვის საერთოდ არ არის დამახასიათებელი.

უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის ნააზრევის ზოგიერთი ცნების გადმოცემისას არ ვხელმძღვანელობთ საკითხთა თანმიმდევრობის პრინციპით. ჩვენი ამოცანაა ყურადღება გავამახვილოთ ისეთ საკითხებზე, რომლებსაც საერთო ექნებათ ღირებულების ცნებასთან. ასეთ ცნებას კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალურ აპერეკეციასთან ერთად წარმოადგენს ნივთი თავისთავადის ცნ-

ებაც. სწორედ ეს ცნება იძლეოდა და იძლევა სხვადასხვა ინტერპრეტაციის საშუალებას. თუ გავითვალისწინებთ ამ მკვლევართა პოზიციებს, შეიძლება დაისვას კითხვა – პლატონის იდეა, არისტოტელეს ფორმა პირდაპირ თუ მოითხოვდა ღირებულების ცნებასთან გაიგივებას, რით არის კანტის ცნება ნივთი თავისთავად მისი ამოუცნობი ჩასათავით მათზე ნაკლები? საკითხავია, ღირებულება ყოველთვის ჯერარსის სფეროს მიეკუთვნება? ის, რაც რაიმეა რაღაცისათვის, შეიძლება გადაიქცეს რაიმედ ჩვენთვის. კანტი ღირებულების თეორიის ერთ-ერთი უძირითადესი ცნების – იძულების, უნდას თავისებურ ახსნას იძლევა. უნდა, იძულება, ამ შემთხვევაში არც ეთიკური კატეგორიაა და არც რწმენით არის განპირობებული – იგი მხოლოდ რეალობით არის განსაზღვრული. სუბიექტი იძულებულია შემცენოს სინამდვილე. სუბიექტის ცნება იმთავითვე აუცილებლობით მოითხოვს ობიექტის ცნებას, ხოლო ეს უნდა, ანუ ის, რაც უნდა განხორციელდეს, ჯერარსის არსის გადაქცევის აუცილებლობაში პოვებს გამოხატულებას. გერმანელი ფილოსოფოსის კოპენის აზრით, ყოველი ცალკეული საკითხი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ჩვენთვის უცნობი ნივთი თავისთავად ე. ი, როგორც კითხვის ნიშანი. მხოლოდ ნივთი თავისთავად არის სასრული, როგორც უსასრულო კვლევის ამოცანა. იგი გვევლინება როგორც მარადიული მიზანი, რომლის მიღწევა კაცობრიობისათვის შეუძლებელია. კ: იასპერსი კანტის მოძღვრებას ფილოსოფიურ გამონათებას უწოდებს. იგი კანტის ნააზრევიდან გამოყოფს შემდეგს: კანტისთვის ყოფიერება, სამყარო გახლჩილია სუბიექტად და ობიექტად, რომელიც თავის მხრივ დაკავშირებულია დროსა და სივცესთან, როგორც ჭერეტის აპრიორულ ფორმებთან, ხოლო კატეგორიები აზროვნების ფორმებს წარმოადგენენ. ის რაც არის ყოფიერება ჩვენთვის, უნდა ვახდეს საგნობრივი და ამდენად წარმოგვიდგება როგორც მოვლენა. იგი ჩვენთვის არის ისეთი როგორც ვიცით და არა ისეთი, როგორც არის თავისთავად. ამის გამო ყოფიერება არ არის ობიექტი, რომელსაც უპირისპირდებით და არც ჩვენს მიერ აღქმული სუბიექტი [7, გვ. 424].

ჰაიდეგერს ფენომენის ცნება მოვლენის ცნებაზე არ დაჰყავს. მისი აზრით, ფენომენის მნიშვნელობად უნდა დავადგინოთ თავისი – თავის – თავის შიგვ – მაჩვენებელი [13, გვ. 424]. მართალია „მოვლენა“ არაა თავის ჩვენება, თუმცა მოვლენა მაინც შესაძლებელია მხოლოდ რაიმეს მიერ თავის ჩვენების საფუძველზე. ჰაიდეგერი მოვლენის ცნების ორ მნიშვნელობაზე მიუთითებს: ჯერ ერთი – მოვლენას თავისთვის უწყების, როგორც თავისთვის – არ-ჩვენების აზრით და შემდეგ – თავად მაუწყებელს – რაც თავის თავის ჩვენებაში მიუთითებს რაღაცაზე, რაც თავს არ აჩვენებს. ჰაიდეგერის თანახმად, კანტისთვის მოვლენა უპირველესად არის „ემპირიული ჭერეტის საგანი“ ის, რაც თავს აჩვენებს მასში [13, გვ. 56]. ე. ი. მოვლენა ყოველთვის რაღაცის მაუწყებელი უნდა იქნეს, თუ მან ეს ფუნქცია დაკარგა. იგი შეიძლება ილუზიად იქცეს. თუ ეს ასეა, მაშინ ფენომენსა და ნოუმენს შორის განსხვავება უმნიშვნელო იქნება.

აღნიშნულ პრობლემას ეხმაურება ჰუსერლიც ცნობიერების ანალიზით. ჰუსერლის მიხედვით, ცნობიერების აქტი, როგორც საგანზე დამიზნულობა და მიმართულობა, როგორც საგნის მხედველობაში ქონა, უნდა განვსაზღვავოთ დამიზნულობისა და მიმართულობის საგნისაგან, იმისაგან, რაც მხედველობაში გვაქვს. მამასადამე, ცნობიერება არის რაღაც სხვაზე მიმართულობა, რაც თვითონ არ არის. საგანი იმყოფება „ცნობიერების გარეთ“ მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი არ არის ცნობიერების აქტის და მიმართულების აქტის და მხედველობაში ქონის შემადგენელი ნაწილი. მაგრამ ის, რაზეც დამიზნულია ცნობიერების აქტი, ე. ი. ცნობიერების შინაარსი სწორედ რომ ემთხვევა დამიზნულობისა და მხედველობ-

ამი ქონის საგანს, ცნობიერების საგანს. საგნები, თუ მათ შევიმეცნებთ, ვეღარ დარჩებიან ცნობიერების გარეთ. ჩვენი ცნობიერების შინაარსი მხოლოდ ნაწილობრივ ემთხვევა ნამდვილად არსებულ სამყაროს და ამ აზრით შეიძლება ვილიპარაკოთ „ცნობიერების გარეთ“ და მეორეც, ეს ნაწილი სწორედ როგორც ვილი სამყაროსი, დაკავშირებულია სამყაროს ჩვენს მიერ შემეცნებულ ნაწილთან ე. ი. დაკავშირებულია ჩვენი ცნობიერების შინაარსთან. სამყაროს შეუმეცნებელ ნაწილს ზომ თავიდანვე მინიჭებული ჰქონდა სამყაროს მნიშვნელობა და ამით ჩვენთვის ნაცნობიამისი ზოგადი სტრუქტურა. მაშასადამე, პუსერლის თანახმად, ის რაც ცნობიერებისათვის დაფარულია და არგახსნილია, მინც ინარჩუნებს რაღაც მნიშვნელობას და გარკვეულწილად იძენს ნივთის თავისთავად სტატუსს. ე. ი. ის რაც დაფარული და არგახსნილია მნიშვნელობის მქონეა.

კანტის თეორიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცნების – ნივთის თავისთავად შესახებ ფილოსოფოსთა ინტერესი სულაც არ არის შემთხვევითი, რამეთუ აქსეოლოგიაში ობიექტივისტური ტენდენციის წარმომადგენლები კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში ნივთს თავისთავად მიიჩნევენ ღირებულების მნიშვნელობის ცნებად.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ: კანტი ღირებულებითი მსჯელობის მეთოდს თეორიულ ფილოსოფიაშიც იყენებს.

კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში სხვა გადაუჭრელი პრობლემებიც წარმოიშვება. მაგ, სამყაროს ერთიანობის, მისი უსასრულობის, სულის უკვდავების და სხვ. კანტი მიიჩნევდა, რომ ყოველივე ამის დადგენა შეუძლებელია მხოლოდ ცდის საფუძველზე. ამიტომ, ფილოსოფიურ წარმოდგენებს სამყაროს არსისა და მისი შემეცნების კანონების შესახებ კანტი ტრანსცენდენტალურ იდეებს უწოდებს (რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს იმას, რაც ვადის საზღვრებს გარეთ), როგორც ითქვა, კანტი სამყაროს ყოფს მოვლენებად და სუბიექტისათვის დაფარულ ნივთებად. თითქოსდა საკითხის დასმა არ უნდა იყოს ახალი (ჯერ კიდევ დემოკრიტე გამოთქვამდა მსგავს თვალსაზრისს), მაგრამ კანტის მიმდევრებმა მასში აღმოაჩინეს სრულიად განსხვავებული ახალი პრობლემა. ნივთების თავისთავად არსებობის მიზეზად ზომ არ გვევლინება მეცნიერული შემეცნების შეზღუდულობა? მეცნიერული შემეცნების დროს სამყარო, როგორც ობიექტი უპირისპირდება ადამიანს – სუბიექტს. ნივთი თავისთავადის შემთხვევაში ასეთ დაპირისპირებასთან არ გვაქვს საქმე. მაშინ წამოიჭრება არც თუ უსაფუძვლო პრობლემა. ნივთი თავისთავად ზომ არ არის უფრო ახლოს სუბიექტთან, ვიდრე გარეგანი სინამდვილე და ზომ არ ემთხვევა იგი სუბიექტს? ასეთ შემთხვევაში ყოფიერების განსაკუთრებულმა, მეორე სფერომ უნდა ახსნას ადამიანის სიცოცხლის საზრისი და დანიშნულება. (აღსანიშნავია ისიც, რომ თვით კანტი ზნეობრიობას სწორედ „სხვა სფეროს“ მიაკუთვნებს). თუ ეს ასეა, მსჯელობენ კანტის მიმდევრები, ადამიანის და საზრისის პრობლემების განხილვისას უფრო უნდა ვთქვათ მეცნიერულ მეთოდებზე და ვიპრობუროთ სრულიად განსხვავებული პრინციპებით.

როგორ არის შესაძლებელი ტრანსცენდენტალური იდეების დაფუძნება? კანტის მიხედვით, მათი არც დამტკიცება და არც უარყოფა შეიძლება. მათი ჭეშმარიტება იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ იგი ასახავს რაღაც ობიექტურს, არამედ იმაში, რომ იგი წარმოდგენს „სრულყოფილ იდეალს“. სწორედ ტრანსცენდენტალური იდეები უზრუნველყოფენ ადამიანური შემეცნების ჭეშმარიტებას იმ აზრით, რომ ანიჭებენ მას დასრულებულობას და ლოგიკურობას და ამ მიმართებით ობიექტურობასაც. ყველაფერთან ერთად ტრანსცენდენტალურ იდეებს აღმოაჩნდათ სხვა თვისებაც. ეს იდეები გვევლინებიან როგორც შემეცნების „რეგულა-

ტორული" სახელმძღვანელო პრინციპები. ისინი წარმართავენ გონებას საბოლოო მიზნისაკენ. შემეცნების იდეალისაკენ. მათ არსებობას ისიც ასაბუთებს, რომ გონება მათ გარეშე უძლურია. ისინი გვევლინებიან ნორმის, წესების, მცნებების სახით (გავიხსენოთ ნეოკანტიანელები). რაში ხედავს კანტი რთული ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრის შესაძლებლობას? იგი მიუთითებს ადამიანურ შემეცნებაში არსებულ გადაულახავ ზღვარზე, რომლის წინაშე უძლურია თეორიული, მეცნიერული ცოდნა. სწორედ აქ იწყებს მოქმედებას ნორმატიული, ღირებულებითი პრინციპი: რაღაც უნდა იყოს, სხვაგვარად აბსურდი და უაზრობაა.

განსჯა ზღუდავს მგრძობელობას და ართმევს პრეტენზიას ნივთი თავისთავად შემეცნებაზე. კანტი იძულებულია აღიაროს, რომ მისთვის ძნელი იქნება დაადგინოს ისეთი ცნება, რომელიც შეესაბამება ყველა შესაძლებლობიქტს. ასეთ ცნებას რომ მიენიჭოს ობიექტური მნიშვნელობა, საჭიროა კიდევ უფრო მეტი. მაგრამ ეს უფრო მეტი, არ უნდა მდგომარეობდეს ცოდნის თეორიულ სათავეებში. იგი უნდა გამოიღინარეობდეს ცოდნის პრაქტიკული წყაროებიდან.

რა არის ის უფრო მეტი, რომელიც ცოდნის თეორიული სათავეებიდან არ გამოიღინარეობს. ახლა განვიხილოთ კანტის ნააზრევის ის სფერო (ზნეობრიობა), რომელსაც აქსიოლოგები სულ სხვა, მატერიალური სამყაროსაგან განსხვავებულ განზომილებას უწოდებენ. კანტი მიიჩნევს, რომ ადამიანის სწრაფვა ბედნიერებისაკენ, კეთილდღეობისაკენ, უბიძგებს მას ამორალური ქმედებისაკენ. მიუხედავად ამისა, ეს ზომ ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილებაა, რომლისგანაც თავის დაღწევა ფაქტურად შეუძლებელია. თუ ეს ასეა, იგი, როგორც ბუნებრივი არსება, ვერ ამაღლდება ჭეშმარიტ ზნეობრიობამდე. ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ზნეობრივი, თუ იგი საკუთარ თავში ჩაახშობს ბუნებრივ საწყისს და დაემორჩილება მოვალეობის გრძნობას. აქედან გამოიღინარე, ზნეობრიობა ბუნების საპირისპირო სფეროს მიეკუთვნება და ადამიანში უნდა იყოს ეს არაბუნებრივი საწყისი. იქვე კანტი გამოთქვამს მეტად საგულისხმო დებულებას: „მოიქცე მორალურად“ ნიშნავს პატივისცემით მოეცილო არა ცხოვრებას, არამედ სულ სხვას, რომელთან შედარებითაც ცხოვრებას მთელი თავისი სიამოვნებითა და ბედნიერებით არ აქვს არავითარი მნიშვნელობა. ამით კანტი ნაბიჯს დგამს სულ სხვა, ჯერარსის სამყაროსაკენ, რომელიც არაა დაკავშირებული იმასთან, რაც არის სინამდვილეში. შექმნილი მდგომარეობიდან კანტი მხოლოდ ერთ გამოსავალს ხედავს. კვლავ დაუშვას სხვა განსხვავებული სამყაროს არსებობა. აქედან გამოიღინარე, ადამიანს უხდება ერთდროულად ორ სამყაროში ყოფნა. როგორც ბუნებრივი არსება იგი მიეკუთვნება დროსა და სივრცეს, მიზეზს და შედეგს და ამ მხრივ არ არის თავისუფალი, ამიტომ მისი მოქმედება ვარკვეულწილად პროგნოზირებადი. და მხოლოდ სხვა, არაბუნებრივ სამყაროშია თავისუფალი, მხოლოდ ამ „სხვა“ სამყაროშია ადამიანი მორალური არსება.

რას წარმოადგენს ეს „სხვა“ სამყარო? კანტს ამ კითხვაზე გარკვეული პასუხი არ გააჩნია. როგორც ირკვევა, ეს არის „ზეგრძნობადის სამყარო“. ამ სამყაროს შესახებ არაფრის თქმა არ შეუძლია არც ემპირიულ და არც თეორიულ მეცნიერებას. მორალური კანონის ობიექტური რეალობა არ მტკიცდება არც დედუქციური, არც თეორიული და არც ემპირიული გონების ძალისხმევით, მაგრამ თვით მისი არსებობა კი უეჭველია [9, გვ. 367]. კანტი ფაქტურად აღიარებს მორალური კანონის არსებობას, მაგრამ ტრადიციული მეთოდებით მის ახსნაზე უარს ამბობს. მე ვიცი, რომ არსებობს, მაგრამ როგორ არსებობს არ ვიცი. ამის გამო იგი ჯერარსის სფეროში გადააქვს.

როგორ უნდა მოვიაზროთ ზნეობრიობა? მორალის მოსააზრებლად

აუცილებელია სულ სხვა. განსაკუთრებული მეთოდი. ეს მეთოდია არაპროცესული, არატრადიციული, არათეორიული, მოკლედ რომ ითქვას – „აქსეოლოგიური მეთოდი“. ძირითადი ღირებულებები – თავისუფლება, სამართლიანობა უნდა დავუშვათ, ისინი უნდა იყოს, მიუხედავად იმისა გვგვდება თუ არა სინამდვილეში. თუ ისინი რეალურად არ არსებობენ, მათ გარეშე „არაფეთარ შემთხვევაში არ შეიძლება“ – დაასკვნის კანტი.

თურმე ირკვევა, რომ პრაქტიკული წესი ყოველთვის გონების პროდუქტია, რამეთუ იგი ქცევას განაპირობებს როგორც საშუალებას მოქმედებისაკენ. ე. ი. მიზნისაკენ. მას გააჩნია იმპერატივი, ე. ი. წესი რომელიც აღინიშნება ჭერარსის ნიშნით [9, გვ. 392]. საქმე ისაა, რომ პრაქტიკულ გონებას გრძნობად არსებათა გარდა სხვა საგნები აღსაქმნელად არ ეძლევა. ამიტომ კანტს აღარაფერი დარჩენია გარდა იმისა, რომ დაუშვას მიზეზობრიობის ცნება, როგორც ობიექტურობის საფუძველი. კანტის აზრით, ეს საფუძველი ღიდი ხანია ადამიანურ გონებაში არის და მას ზნეობრიობა ჰქვია.

„პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ ერთ-ერთ ნაკვეთს კანტმა ასეთი სათაური წაუშმღვარა – „წმინდა პრაქტიკული გონების უპირატესობა სპეკულატურთან შეერთების დროს“. საინტერესოა რაში მდგომარეობს ეს უპირატესობა? ჭერ ერთი, პრაქტიკული გონების უპირატესობა სწორედ ისაა, რომ ობიექტთა შეერთების დროს შეერთების წესი არ ატარებს შემთხვევით ხასიათს. მეორეც, მთავარია მოქმედება, ჭერ საქმე, შემდეგ კოდნა. გარდა აღნიშნულისა, ფილოსოფია აქ თავს აღწევს გონებათუკრეტიოთი კონსტრუქციების ტყვეობას, იჭრება ცხოვრებისათვის დიდმნიშვნელოვან პრობლემათა სფეროში, ეხმარება ადამიანს დადგეს მყარ ზნეობრივ ნიადაგზე.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ კრიტიკის ამ ნაწილში კანტი აყენებს საინტერესო დებულებას, რომლის შინაარსი შემდეგში მდგომარეობს: ადამიანის განწყობის ღირებულება მაშინ იქნება შეფასების საფუძველი, თუ იგი შესაბამება მორალურ კანონს. კანტის აზრით, ადამიანური შემეცნების უნარისათვის არ არის საკმარისი სპეკულატური გონება, რამეთუ გონება არასოდეს არ უნდა დაუპირისპირდეს მიდრეკილებას. არა მარტო ქცევათა მორალური მნიშვნელობა, არამედ სამყაროს მთელი მნიშვნელობა შეწყვეტდა არსებობას, ადამიანური გონება რომ არ აცნობიერებდეს იმას, რაც მან უნდა გააკეთოს. ამ დებულებას თუ კარგად ჩაუვკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ კანტი ადამიანურ მნიშვნელობას სამყაროს მნიშვნელობამდე ავრცელებს.

ხაზგასასმელია ერთი გარემოება: კანტმა ერთ-ერთმა პირველმა ჩამოაყალიბა ჭერარსის ცნება. ქცევა კი არ ანიჭებს ნებისყოფას სიკეთეს, არამედ ქცევის აღმძვრელი მოტივი. ასეთ ნებისყოფაში კანონი არ უნდა გამოვლინდეს როგორც იძულება. იგი უნდა გამოვლინდეს როგორც აუცილებლობა, რადგან სხვანაირად იგი არ იქნებოდა კანონი. ამიტომ მან უნდა გამოხატოს აუცილებლობა, რომელიც გამოირიცხავს იძულებას.

მაშასადამე, კანტთან კანონი წარმოგვიდგება როგორც მოთხოვნა – „შენ უნდა“. შესაბამისად ჭერარსი არის აუცილებლობა იძულების გარეშე. იგი გამოხატავს ნების აუცილებლობას. საკითხავია რით განსხვავდება ბუნების კანონი მორალური კანონისაგან? ბუნების კანონის მიხედვით – „აუცილებელია, რომ ასე უნდა იყოს“. ზნეობრივი კი მოითხოვს – „შენ უნდა მოიქცე ასე“. ისინი ორივე აუცილებლობას წარმოადგენს – ერთი მექანიკურს, ხოლო მეორე – მორალურს. მათ მსგავსებაზე კი უფრო ის ფაქტი მეტყველებს, რომ ორივე შემთხვევაში მონაწილეობს „უნდა“. სწორედ ეს „უნდა“ – იძულება მიუთითებს ამ ცნების ზოგად ხასიათზე, რომელიც

აღამიანური მოღვაწეობის ყველა სფეროს მოიცავს.

დაბოლოს, გაეხსენოთ ზოგიერთი ის ცნება, ჩვენი ინტერესის საგანს რომ წარმოადგენს. კანტი, როგორც აღვნიშნეთ, ჭერარსის ცნებას ჩშირად ხმარობს. მისი აზრით, ჭერარსი ემსახურება განსაკუთრებული სახის აუცილებლობას და საფუძვლიანი კავშირის გამოხატულებას. განსჯა შეიმეცნება ბუნებაში მხოლოდ იმას რაც მასში არის, იყო ან იქნება.

გონება სრულიად დამოუკიდებლად მიჰყვება საკუთარ წესს და აცხადებს აუცილებლად ისეთ მოქმედებას, რომელიც ჭერ არ მომხდარა და შეიძლება არც მოხდეს, თუმცა გონება ფიქრობს მათზე [10, გვ. 487, 488].

კანტის ფილოსოფიიდან კვლავ გაეხსენოთ ზოგიერთი ცნება, რომელიც საბოლოო დასკვნის შესაძლებლობას მოგვცემს. ცნობიერების საზოგადოდ მეშვეობით განჭვრეტაში მოცემული მრავალფეროვნება გაერთიანდება ცნებაში ობიექტის შესახებ. სწორედ ამის გამო ვუწოდებთ ობიექტურს და იგი უნდა განსხვავდებოდეს ცნობიერების სუბიექტური ერთიანობისაგან. [9, გვ. 192].

აქსიოლოგიის თვალსაზრისით საგულისხმოა შემდეგი ცნებები: ობიექტური მნიშვნელობა [9, გვ. 196], აპრიორული ე. ი. ისეთი აუცილებლობა, რომელსაც აქვს ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა. ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია ანუ ცნობიერება არის უზოგადესი წესი, ნორმა, რომელიც ყოველი ინდივიდის ცნობიერების საფუძველში იმყოფება. აღამიანთა მიზანს ცხოვრების უმაღლეს ღირებულებათა უზოგადესი ცნობიერება წარმოადგენს. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა განიხილავს მსჯელობას მისი ღირებულების მხრივაც და სხვა.

კანტის ნაზრევიდან ჩვენს მიერ მოტანილი ცნებები საკმარისია იმ მოსაზრებების განსამტკიცებლად, რომელიც დასაწყისში გამოვთქვით. კანტმა უმნიშვნელოვანესი და გადამწყვეტი როლი ითამაშა აქსიოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების დაფუძნებაში.

ლიტერატურა

1. ბეჭვაია დ., საზოგადოებრივი ცნობიერების აქტუალური საკითხები, თბილისი, 1990.
2. გულივა ა., კანტი, თბილისი, 1980.
3. დანელია ს., კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977.
4. ვინდელბანდი ვ. (Виндельбанд В.), Кант (Публичная лекция), СПб, 1881.
5. ვინდელბანდი ვ. (Виндельбанд В.), Что такое философия. В. кн. Современное немарксистское мышление о сущности философии, СПб, 1990.
6. თევზაძე გ., იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974.
7. იასპერსი კ. (Ясперс К.), Смысл и назначение истории, Москва, 1994.
8. კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979.
9. კანტი ი. (Кант И.), Критика чистого разума, Москва, 1964.
10. კანტი ი., (Кант И.), Критика практического разума, Москва, 1965.
11. რიკერტი ჰ., (Риккерт Г.), О понятии философии, Москва, 1910.
12. რიკერტი ჰ., (Риккерт Г.), Введение в трансцендентальную философию - предмет познания. Киев, 1904.
13. ჰაიდელგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბილისი, 1989.
14. ჰუსერლი ე. (Гуссерль Э.), Философия как строгая наука. В кн. Сов-

ременное немарксистское мышление о сущности философии. Тбилиси, 1990.

15. Философия Канта и современность. (Сборник). Москва, 1974.

16. Философская энциклопедия, т. 5, 1970.

Дэвис Бечвая
Кант и аксиология
Р е з ю м е

В статье предпринята попытка осмысления философии Канта с точки зрения аксиологии. Можно ли считать Канта основоположником аксиологии? Некоторые исследователи проблему ценности видят в его теоретической философии (трансцендентальная апперцепция как сознание вообще, или нормативное сознание; „вещ в себе“, как значение и долженствование). А некоторые исследователи более весомое основание для аксиологии находят в его практической философии. Согласно Канту если моральные требования не могут основываться на законах и потребностях этого мира, они должны исходить из какого-то иного царства. Ценность оказывается не поддается научному изучению, она „иррациональна“. Так Кант делает шаг к созданию потустороннего мира должного, совершенно не связанного с тем, что есть в действительности. В результате у него получается, что человек пребывает в двух различных мирах. В мире-сущего и в мире должного.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

ორმა შპრამოლი

თავისუფლების ცნების რამდენიმე ასპექტი შელინგის ფილოსოფიაში

შელინგი სამართლიანად ითვლება გერმანული კლასიკური იდეალიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლად. შელინგის შრომების ერთ-ერთი გამოცემის წინასიტყვაობაში სლოტერდეიკი წერს: „1800 წელს ოცი წლის ახალგაზრდა დემონური მომხიბვლელი იკავებდა ადგილს გერმანული ფილოსოფიის მწვერვალზე, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციის გონით დასრულებას და იმ დროისათვის მსოფლიო აზროვნების პროცესის ავანგარდს წარმოადგენდა“ [3, გვ. 13].

ჰორსტ ფურმანი მე-18 საუკუნის მიჯნას „გერმანელთა დიდ ჟამს, ვარსკვლავთა ჟამს“ უწოდებს. მისი აზრით, პოეზიაში ეს გამოიხატებოდა კლასიკით, ჰოლდერლინით, ნოვალისით და სხვებით. ეს იყო ჟამი დიდი გერმანული მუსიკისა და ამავე დროს, დიდი გერმანული ფილოსოფიისა. კანტის შემდეგ აქ მოვლენათა განმსზღვრელად მას ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი მიაჩნია. სისტემა სისტემას ცვლიდა და ყოველთვის ერთი მეორისაგან გამოიმდინარებოდა (ფიხტე კანტისაგან, შელინგი ფიხტესაგან, ჰეგელი მეტად თუ ნაკლებად შელინგისაგან). ჰ. ფურმანი თვლის, რომ ამ მოვლენებში შელინგს უდიდესი ადგილი უჭირავს, მან ფაქტიურად გამოიყვანა და დააფუძნა გერმანული იდეალიზმი [5, გვ. 3].

შელინგის ფილოსოფიაში გამოჰყოფენ რამდენიმე ეტაპს. ფილოსოფიური პრობლემეტიკის თვალსაზრისით უფრო დატვირთული და საინტერესო მაინც შუა პერიოდის შრომებია. სწორედ დროის ამ მონაკვეთს ეკუთვნის: „ადამიანური თავისუფლების არსის შესახებ“, „მეტეტგარტული საუბრები“, „სამყაროს ეპოქა“ და სხვები... მათში შეიძლება ვეძებოთ პასუხი შელინგის მიერ დასმულ არაერთ პრობლემაზე. თითოეული მათგანი ძალზე მნიშვნელოვანია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემეტიკის განხილვის თვალსაზრისით. მაგრამ, შეიძლება ითქვას: მთავრი დერძი, რომელსაც თითქმის ყველა სხვა პრობლემა უკავშირდება, არის თავისუფლების არსის დადგენა. შელინგი წერს, რომ ყველა აქამდელი ფილოსოფიური სისტემის განხილვიდან ვასკვნი, რომ „თავისუფლების ცნების მიმართება მთლიანი სამყაროს აღქმასთან ყოველთვის დაჩება უცილობელ ამოცანად, რომლის გადაწყვეტის გარეშე თავისუფლების ცნება მერყევი, ფილოსოფია კი ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული იქნებოდა“ [5, გვ. 47].

ჰეგელისადმი გაგზავნილ ერთ-ერთ წერილში შელინგი წერს: „ნამდვილ განსხვავებას კრიტიკული და დოგმატიკური ფილოსოფიისა მე იმაში ვხედავ, რომ ერთი აბსოლუტური მე-საგან (ამასთან არც ერთი ობიექტისაგან განსაზღვრული აბსოლუტურისაგან). მეორე კი აბსოლუტური ობიექტისაგან ანუ არა-მესაგან გამომდინარეობს... ფილოსოფია უნდა ამოდიოდეს უსასრულოსაგან, მაგრამ ისმის კითხვა: სად არის ეს უსასრულო – „მე“-ში თუ „არა-მე“-ში. თუ ეს საკითხი გადაწყვეტილია, ყველაფერი გადაწყვეტილია. ჩემთვის ყველა ფილოსოფიის უმაღლესი პრინციპია წმინდა აბსოლუტური „მე“, ე. ი. „მე“, რამდენადაც ის არის მხოლოდ „მე“, ამავე დროს სრულიადაც არ არის განსაზღვრული ობიექტით, არამედ თავისუფლებითაა დადგენილი. ალფა და ომეგა ყველა ფილოსოფიისა არის თავისუფლება“ [3, გვ. 78].

მაგრამ სანამ თავისუფლების პრობლემის განხილვას შევუდგებოდეთ, უნდა

გავიხსენოთ შელინგის ფილოსოფიური მოღვაწეობის წინა პერიოდში გაკეთებული დასკვნები. შელინგი საჭიროდ თვლის გამოასწოროს მანამდე არსებული ფილოსოფიის ნაკლი, ფილოსოფიისა, რომელიც ბუნებას მთელი სისტემიდან გამოორიცხავდა. იგი საუბრობს სისტემის ზოგად ჩასიათზე, რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ სისტემის გააჩნია პრინციპი, რომელიც ორგანულია მისთვის, არ გამოორიცხავს რაიმეს და არ ახდენს ცალმხრივ დაქვემდებარებას. იგი ცდილობს მთელ ამ სისტემაში განიხილოს ადამიანის თავისუფლების პრობლემაც [4, გვ. 105].

პრინციპი, რომელიც, შელინგის აზრით, მისი ფილოსოფიის ორგანულ ერთიანობას უზრუნველყოფს, არის აბსოლუტური იდენტობის პრინციპი. ეს პრინციპი ვულისხმობს იდეალურისა და რეალურის, ბუნებისა და გონითი სამყაროს ერთიანობას. სუბიექტისა და ობიექტის იდენტურობა; რომელსაც ფიხტე ადამიანურ ცნობიერებაზე ავრცელებდა. შელინგმა მთელ მატერიაზე გადაიტანა. ღმერთი ანუ აბსოლუტური არის პრინციპი შელინგის მთელი ფილოსოფიისა, მისი სრულყოფილი ერთიანობა. ნაშრომში „ფილოსოფია და რელიგია“ შელინგი წერს: „ჩვენთვის არ არსებობს სუბიექტური და ობიექტური და აბსოლუტური, როგორც ნევაცია ყოველი დაპირისპირებულობისა, ორივეს აბსოლუტური იგივეობა“ [6, გვ. 33]. თუ ღმერთი აბსოლუტური იდენტობაა რეალურისა და იდეალურისა, ადამიანი ერთდროულად არის შემეცნებელი და შემეცნებული. ადამიანი ღმერთით საკუთარ თავში განსაზღვრავს მის გარეთ არსებულ ღმერთს. შელინგის ცნობილი მკვლევარი გვიღო ფერგაუფენი აღნიშნავს, რომ შელინგის ამ ნაშრომში დაისმის კითხვა ერთიანობისა და სიმრავლის, უსასრულოსა და სასრულის მიმართების შესახებ. იგი თვლის, რომ ამ ნაშრომში იწყება და შემდგომში ვითარდება კითხვა: როგორ შეიძლება აბსოლუტური ანუ ღმერთი სასრული თავისუფლების საფუძველს წარმოადგენდეს? ამისათვის შელინგი საჭიროდ მიიჩნევს განსაზღვროს თავისუფლების ცნება და აბსოლუტი იმგვარად მოვიზნოთ, რომ შესაძლებელი იყოს საფუძვლის მონახვა სასრულის შედარებითი ავტონომიისათვის [2, გვ. 101-102]. კითხვის ამგვარი დასმა ფერგაუფენს პრობლემის მრავალმხრივი და ძალზე საინტერესო განხილვის საშუალებას აძლევს. ამავე დროს თავისუფლების ცნების ანალიზისას მას აუცილებლად მიაჩნია გავითვალისწინოთ ის, რომ სასრულოსა და უსასრულოს მიმართების განხილვას შელინგი აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართების საკითხს უკავშირებს. ეს კი უშუალოდ ვულისხმობს პასუხს კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი სისტემის ფარგლებში საუბარი თავისუფლების შესახებ [2, გვ. 103].

ძირითადი ნაშრომი, რომელიც თავისუფლების ცნების უმნიშვნელოვანეს მომენტებს განმარტავს, არის „ფილოსოფიური გამოკვლევა ადამიანური თავისუფლების არსის შესახებ“ (1809). შელინგი ორ ამოცანას მიიჩნევს ნაშრომის ძირითად მიზნად: გამოიმუშაოს თავისუფლების ცნების სწორი გაგება და გაარკვიოს ამ ცნების მიმართება მთლიან მეცნიერულ მსოფლმხედველობასთან [5, გვ. 45]. თავისუფლების, როგორც გრძნობის განცდა. არ მიაჩნია შელინგს მის შემეცნებად. შემეცნება, მისი აზრით, არ ნიშნავს ფაქტის დადგენას. რაც შეეხება აქ მოყვანილ მეორე ამოცანას მეცნიერული მსოფლმხედველობის მთლიანობასთან თავისუფლების ცნების მიმართების დადგენისა, აქ იგულისხმება სწორედ იმ სისტემასთან მიმართების დადგენა, რომელსაც შელინგი არსებულთა მთელი სამყაროს მომცველად მიიჩნევს. თავისუფლება კი, მისი აზრით, ამ სისტემის მმართველ ცენტრს უნდა ქმნიდეს [5, გვ. 45].

გ. ფერგაუფენი მიიჩნევს, რომ შელინგის იდენტობის ფილოსოფიაში უპასუხოდ დარჩა კითხვა სასრული თავისუფლების, ე. ი. აბსოლუტში მისი დაფუძნების შესახებ. შელინგი თვითონვე აღნიშნავს, რომ ზმირად საკამათოა, რამდენად შე-

თავისუფლებისა და სისტემის გაგება ერთმანეთთან [5, გვ. 47]. გაუგებრობის მიზეზად შელინგი სისტემის ცნების არასწორ გაგებას მიიჩნევს. მისთვის მისაღები სისტემა გონების საფუძველზე აგებული სისტემაა. ის ფიქრობს, რომ თავისუფლების ცნების მიმართების გარკვევა მთელთან ყოველთვის დაჩქება აუცილებლად გადასაჭრელ ამოცანად, რომლის გადაწყვეტის გარეშე ფილოსოფია თავის ღირებულებას დაკარგავდა, თავისუფლების ცნების გაგება კი ძალზე საეჭვო იქნებოდა. ამას განუყოფლად უკავშირდება აუცილებლობისა და თავისუფლების დაპირისპირება: „რომლის გარეშე არათუ ფილოსოფია, არამედ გონის ყოველგვარი დღილი მისწრაფება სიკვდილში ჩაიძირებოდა“ [5, გვ. 47].

თავისუფლებისა და სისტემის მიმართების გარკვევისას შელინგი შეეცდება უარყოს პანთეიზმის ბრალდება. იგი აცხადებს, რომ სწორად გაგებული პანთეიზმი არ გულისხმობს თავისუფლების მოხსნას. შელინგმა იცის, რომ ერთ არსებაში აბსოლუტური კაუზალობის თავმოყრა დანარჩენებს მხოლოდ უპირობო პასივობის საშუალებას უტოვებს [5, გვ. 48]. საპირისპირო რომ დაუღწეათ, ღმერთმა უნდა შეზღუდოს თავისი აბსოლუტური ძალაუფლება იმისათვის, რომ ადამიანს მიანიჭოს თავისუფლება. მაგრამ შელინგის აზრით, არც ეს გადაჭრის პრობლემას. ერთადერთ გამოსავალს გერმანელი ფილოსოფოსი იმის დაშვებაში ხედავს, რომ ადამიანის თავისუფლების საფუძველი ლეტაბრივი არსებაში ვეძიოთ, რადგან „ადამიანი არის არა ღმერთის გარეშე, არამედ ღმერთში და თვით თავისი მოქმედებით ღმერთის სიცოცხლეს ეკუთვნის“ [5, გვ. 49]. ამ აზრის გასამყარებლად შელინგი იმოწმებს როგორც მისტიკოსებს და რელიგიურ მოღვაწეებს, ასევე წმინდა წერილსაც, რომელიც თავისუფლების ცნობიერებაში ხედავს რწმენის ბეჭედს და საფუძველს [5, გვ. 49]. ამგვარად, ადამიანის თავისუფლების საფუძველი ღმერთშია საძიებელი.

შელინგი ასევე არასწორად მიიჩნევს პანთეიზმის ფატალიზმთან გაიგივებას, რადგან ეს გაიგივება პანთეიზმს თავისუფლების გამომრიცხველად აქცევს. ამ აღრევის საფუძველს ის იდენტობის კანონის არასწორ გაგებაში ხედავს. შელინგი ხაზს უსვამს მსჯელობაში მათერთის როლს და აღნიშნავს, რომ სუბიექტის და ობიექტის საშუალებით გამოთქმული იდენტობა არ გამოთქვამს მათ იგივეობას. მაგ., „სხეული არის ცისფერი“ – ეს ნიშნავს: ის, რაც არის ეს სხეული, შეიძლება და ყოველიყო (თუმცა არა ამ მიმართებაში განხილული) ცისფერიც. „იდენტობას დინამიური ხასიათი აქვს, როგორც იდენტობას ერთიანობისა და დაპირისპირებულობისა“ [5, გვ. 51]. ამ მომენტს შელინგი შემდგომშიც გამოიყენებს თავისი დებულებების მტკიცების საფუძველად.

შელინგი მიიჩნევს, რომ „თავისუფლების ჭეშმარიტი ცნება აკლდა ყველა სისტემას, როგორც ლაიბნიციუსულს, ასევე სპინოზისტურს. იგი ხაზგასმით აცხადებს, რომ თავისუფლების მიღება-უარყოფა არ ნიშნავს პანთეიზმის მიღება-უარყოფას. შელინგი აზუსტებს, რომ ყოველი ორგანული ინდივიდუმი არის ქმნილი სხვის მიერ. ეს კი გულისხმობს დამოკიდებულებას ქმნადობის მიხედვით და არა არსის მიხედვით. ეს დამოკიდებულება შელინგს ღმერთისაგან საგნების გამომდინარეობაზე გადააქვს, რომლის შედეგსაც ღმერთის თვითგაცხადება წარმოადგენს. ღმერთი კი მხოლოდ თავის მსგავსში, ე. ი. თავისუფალ არსებაში გაცხადდება. გ. ფერგალენი საუბრობს დერივაციული აბსოლუტურობის შესახებ, რომელსაც შელინგის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. „ადამიანი არის დერივაციული აბსოლუტურობა, ის არის სხვა აბსოლუტი, რომელიც თავის თავისუფლებაში ღმერთს განაცხადებს“ [2, გვ. 113]. დერივაციული აბსოლუტურობის ცნებას შელინგი ფილოსოფიის ცენტრალურ ცნებას უწოდებს. ამ ცნების საფუძველზე, შელინგის აზრით, სრულებით არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს ღმ-

ერთში არსებობა და თავისუფლება. სწორედ თავისუფალი, რამდენადაც ის თავისუფალია, არის ღმერთში და არათავისუფალი, რამდენადაც ის არათავისუფალია, არის აუცილებლად ღმერთის გარეშე [5, გვ. 58]. ე. ი. შელინგის დასკვნა ასეთია: „პანთეიზმი შესაძლებლად მიიჩნევს თავისუფლების სულ ცოტა ფორმალურ ცნებას“ [5, გვ. 69]. იგი უარყოფს სპინოციზმის ფატალიზმად აღიარებასაც. სპინოციზმის უცდომას იგი ხედავს არა იმაში, რომ იგი საგნებს ღმერთში ათავსებს. არამედ იმაში, რომ ისინი საგნები არიან, საგანია უსასრულო სუბსტანციაც. სპინოციზმის არგუმენტები თავისუფლების წინააღმდეგ დეტერმინისტულია და არა პანთეისტური. იგი ნებასაც კი საგნად განიხილავს. ყოველივე ეს კი, შელინგის აზრით, განაპირობებს მის მიერ ბუნების მექანიკურ ჭკრეტას [5, გვ. 60].

მართალია, შელინგი იდეალიზმს უმაღლის ფორმალური თავისუფლების პირველ სრულყოფილ ცნებას, მაგრამ თუ უფრო ზუსტად მის განსაზღვრას მოვიხილავთ, აქ იდეალიზმი ვეღარ დაგვეხმარება. იგი იხსენებს დიხტეს მოძღვრებას, რომელიც შეეცადა „მე“-საგან გამოეყვანა ყველაფერი და საჭიროდ მიიჩნევს საპირისპირო გზის დასახვასაც. შელინგისათვის თავისუფლების პრობლემის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ამ სიტყვებიდანაც კარგად ჩანს: „იმ აზრმა, რომ თავისუფლება ფილოსოფიის დასაწყისად და დასასრულად ექცაით, აღამიანური გონი საერთოდ და არა მხოლოდ თავის თავთან მიმართებაში, თავისუფლებაში დააფუძნა და მეცნიერების ყველა სფეროში უფრო დიდი შემობრუნება განაპირობა, ვიდრე ყველა მანამდელმა რევოლუციამ“ [5, გვ. 63]. აქედან გამომდინარე, ადვილი მისახვედრი უნდა იყოს, რატომ ანიჭებს ასეთ მნიშვნელოვან ადგილს თავად შელინგი თავისუფლების პრობლემის კვლევას. იგი დარწმუნებულია, რომ თავისუფლების არსის კვლევა ამოწურული არ არის, რამდენადაც „იდეალიზმი იძლევა, ერთი მხრივ, ზოგად, მეორე მხრივ, ფორმალურ ცნებას, რეალური და ცოცხალი ცნება კი არის ის, რომ ის (თავისუფლება) არის შესაძლებლობა ბოროტისა და კეთილისა“ [5, გვ. 64]. ეს მიაჩნია შელინგს თავისუფლების შესახებ მოძღვრების ძირითად პუნქტად და ამას უკავშირებს კიდევ ბევრი სხვა ცნების დადგენას. ამასთან მიმართებაში განიხილვება ბოროტების ცნებაც. შელინგი თვლის, რომ ბოროტების რეალობის აღიარებით ჩვენ დავანგრევდით ყოველადარული არსების ცნებას, ხოლო ბოროტების რეალობის უარყოფით დაიკარგებოდა თავისუფლების რეალური ცნება [5, გვ. 64]. სამართლიანად შენიშნავს გ. ვერგაუენი, რომ აქ ბოროტი და კეთილი არ არის მორალური განხილვის ცალკეული კატეგორიები, აქ საქმე ეხება კონკრეტული ადამიანური თავისუფლების დაფუძნებას აბსოლუტში [2, გვ. 117].

კითხვას თავისუფლების არსის შესახებ, აბსოლუტის ყოფიერების შესახებ კითხვამდე მივყავართ. შელინგი განიხილავს აბსოლუტის ცნების მანამდე არსებულ რამდენიმე გაგებას. მისი აზრით, ბევრის არაფერის მომცემია ისეთი ახსნა, რომელიც მთლიანად აშორებს ღმერთს ბუნებას. ღმერთი, მისთვის, არც მორალური სამყაროს წესრიგია. შელინგი დაბეჯითებით აცხადებს, რომ „იდეალიზმი, რომელსაც საფუძვლად არ უდევს ცოცხალი რეალიზმი, ისეთივე ცარიელი და ადვილად დასაძლვეი სისტემა იქნება, როგორც ლაიბნიცის, სპინოზას ან სხვა რომელიმე დოგმატური სისტემა“ [5, გვ. 68]. იგი ახალი ევროპული ფილოსოფიის საერთო ნაკლად მიიჩნევს ბუნების უგულებელყოფას და ასკვნის: „იდეალიზმი ფილოსოფიის სულია, რეალიზმი მისი სხეული. მხოლოდ ორივე ერთად ქმნის ცოცხალ მთელს“ [5, გვ. 68]. შელინგისათვის სავეებით ცხადია, რომ მხოლოდ ჭეშმარიტი ნატურფილოსოფია იძლევა საშუალებას იმ თვალსაზრისის განვითარებისა, რომელიც ჩვენს წინაშე დასმულ ამოცანას ვადაჭრის, თუმცა იგი არ უარყოფს, რომ სწორი შეხედულება ცალკეულ მოაზროვნეებს მანამდეც გააჩნდათ, მაგრამ

მხოლოდ ჩვენი დროის მეცნიერებამ დაადგინა განსხვავება არსის ორ გაგებას შორის – რამდენადაც ის არსებობს და რამდენადაც ის ექსისტენციის მხოლოდ საფუძველს წარმოადგენს [5, გვ. 69]. ეს განსხვავება გარკვეულწილად წარმოადგენს არა მარტო თავისუფლების, არამედ სხვა არაერთი პრობლემის გაგების გასაღებს შელინგის ფილოსოფიაში. ამავე განსხვავებას გამოიყენებს შელინგი ღმერთის არსის ასახსნელადაც. იგი მიუთითებს იმაზე, რომ ზოგიერთი ფილოსოფოსის აზრით, ღმერთს თავისი არსებობის საფუძველი საკუთარ თავში უნდა ჰქონდეს, რამდენადაც არაფერია მის გარეთ და მასზე უფრო ადრე. შელინგის აზრით კი, ეს საფუძველი, რომელიც ღმერთს თავის თავში აქვს, არის არა ღმერთი აბსოლუტურად განხილული, ე. ი. რამდენადაც ის არსებობს, არამედ ბუნება ღმერთში, მართალია მისგან განუყოფელი, მაგრამ მაინც განსხვავებული არსი [5, გვ. 70]. მათი მიმართება არ გულისხმობს არც დროში წინსწრებას და არც არსის მიხედვით პრიორიტეტს. ამ წრეში არ არსებობს პირველი და ბოლო, არამედ ყველაფერი ორმხრივად გულისხმობს ერთმანეთს: არც ერთი არ არსებობს ერთმანეთის გარეშე და არც ერთი არ უიგივდება მეორეს. „ღმერთს საკუთარი არსებობის საფუძველი აქვს თავის შიგნით, რომელიც, ამდენად, მას როგორც არსებულს წინ უსწრებს. მაგრამ სწორედ ღმერთია ისევე საფუძველის prius -ი, რომელშიც საფუძველი, როგორც ასეთი არ იარსებებდა, ღმერთი actu რომ არ არსებობდეს“ [5, გვ. 71].

გ. ფერგაუტენს მოჰყავს საფუძველისა და ექსისტენციის განსხვავების ეშენაიერისეული კრიტიკა. ამ მკვლევარის აზრით, თუ ღმერთს თავისი არსებობის საფუძველი თავის თავში აქვს, საფუძველი წყვეტს სწორედ ამის საშუალებით საფუძველად არსებობას და ემთხვევა ექსისტენციას [2, გვ. 124]. შელინგი არ უარყოფს, რომ ღმერთში საფუძველი და ექსისტენციი ერთმანეთს ემთხვევა. მაგრამ მისთვის მნიშვნელოვანია ღმერთის არსის განსაზღვრა მის დინამიკაში. საფუძველის ცნების უფრო ნათლად განსაზღვრის მიზნით შელინგი მას საკუთარი თავის დაბადების მარადიულ ლტოლვად წარმოადგენს, რომელსაც მარადიული ერთი განიცდის. ის არ არის თავად ერთი, მაგრამ მისი თანამარადიულია. შელინგი მას ნებასაც უწოდებს. თუმცა, ის მაინც გონებას მოკლებული ნებაა. გერმანელი ფილოსოფოსი ცდილობს ანალოგიებით შედარებით ნათელი გახადოს ეს რთული და ბუნდოვანი დებულებები. ის აცხადებს, რომ საფუძველში ყოველთვის არსებობს ეს ბნელი, განებას მოკლებული ბაზისი, „მხოლოდ ღმერთი – ის თავად ცხოვრობს წმინდა ნათელში, რადგან მხოლოდ ის არის თავის თავისაგან“ [5, გვ. 73]. ბნელის ნათელში გადასვლა არაცნობიერის ცნობიერში გადასვლასაც გულისხმობს. არაცნობიერის ცნობიერში გადასვლის ეს მომენტი შელინგთან სხვა პრობლემის განხილვის დროსაც გამოვლინდება, კერძოდ, სამყაროს არარასაგან შექმნის თეორიის განხილვისას. მარადიულ გონს შელინგი უწოდებს საფუძველისა და ექსისტენციის ერთიანობას ღმერთში [2, გვ. 129].

საფუძველისა და ექსისტენციის ცნებათა მიმართებას შელინგი ბოროტების ცნების ახსნის თვალსაზრისითაც მიმართავს. სწორედ ამ სხვაობას ეყარება, მისი აზრით, ბოროტების შესაძლებლობა. გერმანელი ფილოსოფოსი იმ აზრამდეც კი მიდის, რომ ბოროტებას ღმერთის გამოცხადებისათვის აუცილებლად მიიჩნევს. შელინგი აცხადებს, რომ დიალექტიკურად სწორი იქნებოდა ვეუთქვა: სიკეთე და ბოროტება ერთი და იგივე იქნებოდნენ, მხოლოდ სხვადასხვა მხრიდან განხილულნი. ანუ ბოროტება იქნებოდა თავისთავად ე. ი. თავისი იდენტობის ფესვში განხილული, სიკეთე. ისევე როგორც სიკეთე, ამის საპირისპიროდ, თავის გაორებაში ანუ, არაიდენტობაში განხილული, – ბოროტება [5, გვ. 120]. შელინგი გამოირიცხავს, რომ ბოროტება ღვთაებრივი გადაწყვეტილების ან თუნდაც ნებადართულობის შედეგი იყოს. შესაქმნის ნება მისთვის ერთმნიშვნელოვნად სინათლის

დაბადების, სიკეთის ნებაა და არა ბოროტების. და კითხვა: მიიწვია რატომ არ აღკვეთა ღმერთმა საერთოდ ბოროტების ყოველგვარი გამოვლენა, მისთვის აზრს მოკლებულია, რადგან ამით სიყვარულისადმი დაპირისპირებული აღარ იარსებებდა და აღარ იარსებებდა თვითონ სიყვარულიც. დროებითს შეეწირებოდა მარადიული. ამდენად, თვითგამოცხადება ღმერთში განიხილება არა როგორც თვითნებური, არამედ ზნეობრივად აუცილებელი აქტი. ღმერთის მიერ საფუძვლის ნების მოხსნა იქნებოდა ისეთივე რამ, რაც ღმერთის მიერ საკუთარი ექსისტენციის, საკუთარი პიროვნულობის პირობის მოხსნა [5, გვ. 123]. აქ შელინგი პირდაპირ აცხადებს: „ბოროტება რომ არ ყოფილიყო, თვით ღმერთი არ უნდა ყოფილიყო“ [5, გვ. 123]. თუმცა შელინგის ფილოსოფიაში ბოროტების ცნების დადგენა უფრო ღრმა კვლევის საგანია და ამაზე აქ უფრო დაწვრილებით აღარ შევჩერდებით.

შელინგის აზრით, ადამიანს თავის თავში გააჩნია ღმერთისაგან რელატიური დამოუკიდებლობის პრინციპი. სწორედ ამ პრინციპის საშუალებით მასში ამოიზრდება გონიც. მხოლოდ ადამიანში ხდება სრულად გამოთქმა სიტყვისა. „გამოთქმულ სიტყვაში კი თავის თავს გამოავლენს გონი, ე. ი. ღმერთი, როგორც actus existens“. რამდენადაც სული ორივე პრინციპის (იგულისხმება ბნელი და ნათელი). ცოცხალი იდენტობაა. ის არის გონი და გონი არის ღმერთში [5, გვ. 77]. მაგრამ შელინგი ხაზს უსვამს შემდეგს: ადამიანში რომ ეს იდენტობა ისევე განუყოფელი იყოს, როგორც ღმერთში, მაშინ აღარ იქნებოდა არავითარი განსხვავება და ღმერთი, როგორც გონი აღარ გაცხადდებოდა. ის ერთიანობა, რომელიც ღმერთში განუყოფელია, ადამიანში დაშორებადი უნდა იყოს და ეს არის შესაძლებლობა სიკეთისა და ბოროტებისა [5, გვ. 77]. ეს აზრი, შეიძლება ითქვას, განსაზღვრული და საფუძველმდებელია შელინგისეული თავისუფლების ცნების გაგებისათვის. მართალია შელინგთან თავისუფლების ცნების სხვა განსაზღვრებებსაც ვხვდებით, მაგრამ მისი, როგორც სიკეთისა და ბოროტების შესაძლებლობად დადგენა, არსებითად უნდა მივიჩნიოთ.

პრინციპი, რომელიც ადამიანის ღმერთისაგან დაშორებულობას განსაზღვრავს, შელინგის აზრით, თვითობას წარმოადგენს. თვითობის ერთიანობა იდეალურ პრინციპთან ქმნის გონს. ადამიანი არის გონი, როგორც თვითობითი, განსაკუთრებული არსება და ეს განსაკუთრებულობა ღმერთისაგან დაშორებას გულისხმობს.

შელინგი გარკვევით აცხადებს, რომ ბოროტება, როგორც ასეთი, მხოლოდ ქმნილ არსებაში შეიძლება გამოჩნდეს, სადაც ბნელისა და ნათელის პრინციპები დაშორებადი სახით არიან მოცემულნი. პირველსაწყისი არსება კი არ შეიძლება თავისთავად ბოროტი იყოს, რადგან მასში ადგილი არა აქვს პრინციპთა გაორებას [5, გვ. 90]. იგი აცხადებს, რომ „ღმერთი, როგორც გონი (ორივე პრინციპის მარადიული ერთიანობა) არის წმინდა სიყვარული, სიყვარულში კი არ შეიძლება იყოს ნება ბოროტებისადმი, ასევე ნაკლებ არის იგი იდეალურ პრინციპში. მაგრამ თვით ღმერთი, იმისათვის რომ იარსებოს, საჭიროებს საფუძველს, რომელიც მასში არსებულია და თავის თავში გააჩნია ბუნება, რომელიც მართალია მას ეკუთვნის, მაგრამ მისგან განსხვავებულია. სიყვარულისა და საფუძვლის ნება ორი განსხვავებული ნებაა, რომელთაგან თითოეული თავისთავად არსებობს, მაგრამ სიყვარულის ნებას არ შეუძლია შეეწინააღმდეგოს ან მოხსნას საფუძვლის ნება, რადგან ამით ის შეეწინააღმდეგებოდა საკუთარ თავს. საფუძველი უნდა მოქმედებდეს, რომ სიყვარულმა არსებობა შეძლოს და ის დამოუკიდებლად უნდა მოქმედებდეს, რომ სიყვარულმა რეალურად იარსებოს“ [5, გვ. 90].

გერმანელი ფილოსოფოსის აზრით, თავისუფლების შესახებ მოძღვრება პირველად იდეალიზმმა აიყვანა იმ დონეზე, რომელზედაც ის შეიძლება გასაგებ-

გახდეს. თითოეული საგნის და ადამიანის ინტელიგენტულ არსს იგი ყოველგვარ მიზეზობრივ მიმართებაზე და დროზე მაღლა აყენებს. თავისუფალი ქმედება ადამიანის ინტელიგენტურიდან გამომდინარეობს, მაგრამ ის აუცილებლად განსაზღვრული ქმედებაა, კეთილი ან ბოროტი. მაგრამ ეს განსაზღვრა საკუთარი შინაგანი ბუნების მიხედვით განსაზღვრულობას გულისხმობს. ადამიანის ინტელიგენტურ არსს, შეუძლია იმოქმედოს თავისი შინაგანი ბუნების კანონების შესაბამისად, მაგრამ ქმედება მისი შინაგანიდან გამომდინარე, იდენტობის კანონს აბსოლუტური აუცილებლობით უნდა მისდევდეს, რაც ამავე დროს აბსოლუტური თავისუფლებაა. აბსოლუტურად თავისუფალი შელინგისათვის არის ის, რაც საკუთარი შინაგანი არსის კანონების შესაბამისად მოქმედებს და არც არაფრითაა განსაზღვრული, არც მასში და არც მის გარეთ [5, გვ. 101]. შინაგანი აუცილებლობის ეს დაკავშირება თავისუფლებასთან შემდგომში ჰეგელთან განვითარდა. შელინგი ცდილობს ახსნას, რა არის არსის შინაგანი აუცილებლობა. ადამიანის არსი მისი აზრით, მისივე საკუთარი ქმნილებაა. „აუცილებლობა და თავისუფლება ერთმანეთშია, როგორც ერთი არსება, რომელიც მხოლოდ სხვადასხვა მხრიდან განხილვისას გვევლინება ერთი ან მეორე სახით. და რომელიც თავისთავად თავისუფლებაა. ფორმალურად კი – აუცილებლობა“ [5, გვ. 102]. ჰენიგველდი იხსენებს შელინგის აზრს, რომ ადამიანური თავისუფლების გონივრულ დაფუძნებას კანტს უნდა ვუმადლოდეთ. ეს შესაძლებელი გახდა თავისუფლების, როგორც „უმადლესი აუცილებლობის“ განსაზღვრით. თავისუფლება არის მოქმედება სწორედ საკუთარი შინაგანი არსის კანონების მიხედვით [8, გვ. 96].

თავისუფლების ცნების გაგებისათვის ძალზე საინტერესოა შელინგის მიერ არჩევანის მომენტის გააზრება. არჩევანისა, რომელიც არაერთ ფილოსოფოსთან განუყოფლად უკავშირდება თავისუფლების გაგებას და მისი არსებობის წინაპირობადაც კია წარმოადგენილი. შელინგი აცხადებს, რომ „ადამიანი მწვერვალზეა აყვანილი, სადაც მას საკუთარ თავში თანაბრად გააჩნია სიკეთისა და ბოროტებისადმი ლტოლვის წყაროები: პრინციპთა კავშირი მასში თავისუფალია და არა აუცილებლობით განსაზღვრული. ის გადაუმწყვეტ პუნქტში იმყოფება, რაც არ უნდა აიჩიოს, ეს მისი საქმე იქნება და გადაუწყვეტლობაში დარჩენაც არ შეუძლია, რადგან ღმერთი აუცილებლად უნდა გაცხადდეს“ [5, გვ. 89]. თავისუფლების, როგორც ინდიფერენტობის განსაზღვრას არ შეუძლია ახსნას რაიმე ქმედება. ის ვინც თვითნებურად, გარკვეული საფუძვლის გარეშე ირჩევს ერთ ან მეორე შესაძლებლობას, არათავისუფლად მოქმედებს, რადგან თავისუფლება გულისხმობს საკუთარი თავის მცოდნე გონს. შელინგი ბრმა თვითნებობასაც თავისუფლებას გაყარებლად განიხილავს. ჰენიგველდი შენიშნავს: „თავისუფლების შეფასება, როგორც ბრმა ნებისა, ყველა ქმედებას ბრმა შემთხვევითობის პროდუქტად აქცევს, ეს კი არაერთარ კავშირში არაა გონებასთან და მისით ვერ აიხსნება. ის, ვინც შემთხვევითობას ეყრდნობა, რათა ფატალიზმს გაექცეს, ირაციონალიზმს უფარდება ხელში“ [8, გვ. 96]. შელინგი ფიქრობს, რომ რამდენადაც ადამიანი შექმნილი არსებაა, მასში მოქმედებს ბოროტი ან კეთილი გონი და არა ის თვითონ. თუმცა, არ უვლის, რომ ეს თავისუფლებას გამორიცხავს, რადგან მისი აზრით, სწორედ ის, რომ ნება მისცე კეთილ ან ბოროტ პრინციპს იმოქმედოს შენში, არის ინტელიგენტური აქტის შედეგი, აქტისა, რომლითაც განისაზღვრება ადამიანის არსი და სიცოცხლე [5, გვ. 107]. საერთოდ კი ბოროტების ზოგად შესაძლებლობას გერმანელი ფილოსოფოსი ზედავს იმაში, რომ ადამიანი იმის ნაცვლად, რომ თავისი თვითობა გონითაა ბანჯინდა და ორგანოდ აქციოს, პირიქით გონითს საშუალებად აქცევს. თუ ბნელი პრინციპი ნათლითაა განმსჭვალული და მასთან ერთობაშია, მაშინ მასში მოქმედი ძალების საფუძვლად ღმერთი ანუ მარადიული

სიყვარული გვევლინება, ხოლო თუ ბნელი და ნათელი ძალები გათრსუნდებიან ერთმანეთისაგან, ღმერთის ადგილზე გამოდის სხვა გონი. აქ შელინგი შეეხება ძალზე მნიშვნელოვან მომენტს. იგი გადაჭრით აცხადებს, რომ უნებლიე სიკეთე ისევე შეუძლებელია, როგორც უნებლიე ბოროტება. „ნამდვილი თავისუფლება თანხმობაშია ღვთაებრივ აუცილებლობასთან, რომლის მსგავსს არსებით შემეცნებაში განვიცდით, როცა გონი და გული, მხოლოდ მათი საკუთარი კანონით დაკავშირებულინი, თავისუფლად ეთანხმებიან იმას, რაც აუცილებელია. და თუ ბოროტება ამ პრინციპთა უთანხმოებაშია, სიკეთე მათ სრულყოფილ თანხმობაში უნდა მდგომარეობდეს“ [5, გვ. 110]. შელინგის ფილოსოფიის სიახლედ შეიძლება მივიჩნიოთ ისიც, რომ გერმანელი მკვლევარი ნათელისა და ბნელი პრინციპის მიმართებას, რომელიც მასთან ამავე დროს კეთილისა და ბოროტის სიმბოლური გამოხატულებაცაა, ცნობიერების მომენტს უკავშირებს. ღმერთი, როგორც თავად „გონითი სხივი“ არის „ცხადი შემეცნებაც“ [5, გვ. 110].

ადამიანია ინდიფერენტული წერტილი ბუნებასა და ღმერთს შორის, შელინგი მას „ღმერთის ნამდვილ შეილს უწოდებს“. ერთი მხრივ, იგი არის ბუნების ახსნის ამოსავალი წერტილი, მეორე მხრივ, მასში იკითხება მთელი უნივერსუმის ჯაჭვი. მაგრამ ადამიანში ბუნება მარადიულად არსებული არ არის, ამაზე მივვითითებს სიკვდილი და მისი გარდაუვალობა და შელინგი ფიქრობს, რომ ეს წინააღმდეგობა მომდინარეობს ადამიანის თავისუფლებიდან და არა აუცილებლობიდან. ადამიანმა, მისი აზრით, გააყალბა ღმერთისაგან დაწესებული მიზანი, ყოფილიყო რელიზისა და იდეალურის კავშირი და ამ დანაშაულის საფუძველს სწორედ თავისუფლება შეადგენს. ყველაფერი თავისთავად არსებული განსაზღვრულია თავის თავისაგან და არა გარედან. თუმცა, აბსოლუტურად თავისუფალი მხოლოდ ღმერთია და არა ადამიანი. როგორც შელინგის ცნობილი მკვლევარი ქ. ტილიეტი აღნიშნავს: „ყველა სხვა თავისუფლება, გარდა იმისა, რომელიც ღმერთის თავისუფლებაში მოიაზრება, არის არანამდვილი და მხოლოდ ღმერთს შეუძლია ჭეშმარიტად თავისუფალი იყოს“ [1, გვ. 99].

ნაშრომში „ფილოსოფია და რელიგია“ შელინგი საუბრობს თავისუფლებისა და ზნეობრიობის მიმართების შესახებ. იგი თვლის, რომ ღმერთისა და ზნეობრიობის არსი ერთი და იგივე არსია. სული მაშინ არის ნამდვილად ზნეობრივი, როცა ის აბსოლუტური თავისუფლებაში იმყოფება, ე. ი. როცა ზნეობრიობა მისთვის აბსოლუტური ნეტარებაა. ღმერთში მოიაზრება ზნეობრიობა, როგორც მისი ბუნების მარადიული კანონებიდან გამომდინარე აუცილებლობა [3, გვ. 274].

შელინგი ღმერთს განსაზღვრავს არა როგორც ლოგიკურ აბსტრაქტუმს, არა როგორც უმაღლეს კანონს, არამედ როგორც ცოცხალ ძალთა ერთიანობას, რადგან, მისი აზრით, მხოლოდ ლოგიკური აუცილებლობა გამოირცხავდა ღმერთის პიროვნულობას და ცნობიერებას. ღმერთი კი, მისი აზრით, უმაღლესი პიროვნულობაა, რომელშიც იდეალური პრინციპი დაკავშირებულია დამოუკიდებელ საფუძველთან. და თუ მათი ცოცხალი ერთიანობა გონს წარმოადგენს, ღმერთი, როგორც მათი აბსოლუტური ერთიანობა, არის გონი აბსოლუტური და იმანენტური აზრით [5, გვ. 114]. აქედან შელინგი ასკვნის, რომ მხოლოდ ღმერთის კავშირით ბუნებასთან დაფუძნდება მასში პიროვნულობა, მაშინ როცა წმინდა იდეალიზმის ან წმინდა რელიგიზმის ღმერთი პიროვნულობას მოკლებული არსებაა.

შელინგი განასაზღვრავს ადამიანის თავისუფლებას ღმერთის თავისუფლებისაგან. ადამიანი ღმერთთან მიმართებაში რელატიურად დამოკიდებულია, მაგრამ მას გააჩნია საკუთარი მუნყოფიერების დამოუკიდებელი ფესვიც. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ადამიანი, შელინგის აზრით, ისეთივე მიმართებაში იქნებოდა ღმერთს,

თთან, როგორც მზის სხივი მზესთან, მაგრამ ეს ასე არ არის. ადამიანის რელატიური დამოუკიდებლობა იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი, როგორც შექმნილი არსება, ღმერთი არ არის, მაგრამ ღმერთშია. როგორც იგი უწოდებს, „სწორედ ეს ბნელი ლაქა“, სწორედ ჩვენი წარმოშობა რელატიურად არაღვთაებრივისაგან განპირობებს ჩვენს თავისუფლებას. გადაარჩენს ჩვენს პიროვნულობას [3, გვ. 167]. მეორე მხრივ, ადამიანი დამოუკიდებელია ბუნებისაგან იმ პრინციპის მეშვეობით, რაც მასში ღმერთისაგან არის. მიზანი, რომელიც ადამიანში უნდა იქნეს მიღწეული, ეს არის სხეულებრივის დაქვემდებარება გონითისადმი. აქ შელინგი ფაქტიურად ქრისტიანულ თვალსაზრისს ეთანხმება და აცხადებს, რომ ეს დაქვემდებარება არ შეიძლება ღმერთისაგან ძალდატანებით იყოს. ღმერთს სურს მხოლოდ თავისუფალ სულებზე მიუყვება, მხოლოდ თავისუფალი მორჩილებით უნდა შეიკრას დიდი ჯაჭვი, რომელშიც სხეულებრივი გონითს დაქვემდებარება. ადამიანის ნებაზე დამოკიდებული, ეს ორი სამყარო ჰარმონიაში იქნება, თუ დისჰარმონიაში. მაგრამ შელინგი არ თვლის საჭიროდ იმის მეცნიერულ დასაბუთებას, რომ ადამიანმა ეს მისია ვერ შეასრულა, ეს მისთვის ფაქტს წარმოადგენს, რომელსაც მთელი ბუნება მოწმობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში სამყაროს სულ სხვა სახე ექნებოდა. უფრო მეტიც, ადამიანში გონითი და სხეულებრივი სამყარო ერთმანეთს გამორიცხავს. ამას უწოდებს შელინგი გადახრას ადამიანის საკუთარი განსაზღვრულობიდან [4, გვ. 267]. ეს გადახრა, „კორუფცია“ ვაგერცელდა მთელ ბუნებაზე და გამოიხატება ბოროტების ცხად არსებობაში ფიზიკურ და მორალურ სამყაროში, სიკვდილითა და მისი აუცილებლობით. სიკვდილი ვახდა ნამდვილი ცხოვრების მიღწევის შესაძლებლობა [4, გვ. 169].

ადამიანის არი არც მხოლოდ გონს განეკუთვნება და არც ფიზიკურს, ფიზიკურის გონითის მიერ თავისუფალი დაქვემდებარება ნიშნავს ფიზიკურის გონითის საშუალებით მარადიულში ამადლებას. მაგრამ რამდენადაც ეს ამ ცხოვრებაში შეუძლებელია, სიკვდილი გარდაუვალი ხდება. ადამიანის ცოდვით დაცვამ შეცვალა ადამიანის და ბუნების მიმართებაც. ადამიანი ბუნების მეფედ იყო დაღვნილი და ისევე უნდა ემოქმედა ბუნებაზე, როგორც ახლა თავის სხეულზე შეუძლია იმოქმედოს. რა თქმა უნდა, ადამიანი არ კარგავს თავის უპირატესობას გონად ყოფნისა და გარკვეულ გამარჯვებებსაც მოპოვებს ბუნებაზე, მაგრამ მხოლოდ ეშმაკობით, საკუთარი ძალით ამის მიღწევა უჭირს. სწორედ ამიტომ, შელინგის აზრით, ადამიანი შრომით ესწრაფვის ბუნებაზე დაკარგული ბატონობის აღდგენას [4, გვ. 172].

თავისუფლებას სხვაგვარად განსაზღვრავს შელინგი, როგორც სიყვარულს, როგორც ნების სიწმინდეს [6, გვ. 93]. თავისუფლება გულისხმობს თავისი ბუნების შესაბამის შინაგან აუცილებლობას, ეს არის თანაბარი შესაძლებლობა სიკეთისა და ბოროტებისა.

თავისუფლების შესახებ ნაშრომის ბოლოს შელინგი ხაზს უსვამს ადამიანის ადგილს სამყაროში და ღმერთთან მიმართებაში. მხოლოდ ადამიანია ღმერთში და ამ ღმერთში ყოფნის საფუძველზე გააჩნია თავისუფლების უნარი. შელინგი მას ცენტრალურ არსებას უწოდებს. ადამიანია ბუნებისა და ღმერთის დამაკავშირებელიც.

თავისუფლების ცნება შელინგის ფილოსოფიის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. ამდენად, მის ყველა ასპექტს აქვერ განვიხილავთ, მაგრამ შეიძლება ვთქვათ: შელინგისათვის თავისუფლების რეალური ცნება სიკეთისა და ბოროტების ქმნის თავისუფლებას გულისხმობს და შინაგან ბუნების კანონებთან თანხმობაში განიხილება.

ლიტერატურა

1. ტილიეტე ქსავერ (Tillette Xavier), Schelling (Eihführung in seine Philosophie), Freiburg/ München.
2. ფერგაუვენ გვილო (Vergauwen Guido), Absolute und endliche Freiheit (Schellings Lehre von Schüpfung und Fall), Freiburg, 1975.
3. შელინგი ფ. ვ. ი. (Schelling F. W. J.) Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke (heraus. Peter Sloterdijk), München, 1995.
4. შელინგი ფ. ვ. ი. (Schelling F. W. J.), Stuttgarter Privatvorlesungen, Torino, 1973.
5. შელინგი ფ. ვ. ი. (Schelling F. W. J.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Reclam, Stuttgart, 1999.
6. შელინგი ფ. ვ. ი. (Schelling F. W. J.), „Die Weltalter“ Fragmente (heraus. von Manfred Schröter), 1966.
7. შელინგი ფ. ვ. ი. (Schelling F. W. J.), Werke, B. 3.
8. ჰენიგფელდ ი. (Hennigfeld J.), Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände“, Darmstadt, 2001.

Irma Tsereteli

On Some Aspects of the Concept of Freedom in Schelling's Philosophy Summary

The author shows that the attempt to state the essence of the concept of freedom is a very important aim of Schelling's philosophy, especially of the works belonging to the middle period of his philosophy, as Schelling maintained that freedom is Alpha and Omega of any philosophy. The author analysis such important works by Schelling as „A Philosophical Inquiry into the Essence of Human Freedom“, „Stuttgart Talks“, „The Epoch of the Universe“ and others. The author shows that in these works Schelling tried to define the concept of freedom not only in relation to human freedom, but also in relation to freedom of God, as well as in relation of absolute and limited freedom in the context of the whole system.

The author shows that according to Schelling idealism gives us a general and formal concept of freedom but a real and lively concept of freedom supposes the possibility of good and evil. The problem of the essence of freedom in Schelling's philosophy is connected to the problem of existence of the Absolute, the problem of relation of freedom and necessity. The author demonstrates that according to Schelling absolute freedom means acting in accordance with the laws of one's own inherent essence. In relation to God man's freedom is relative though it does not eliminate his individuality and freedom. The author concludes that according to Schelling the foundation of man's freedom is to be found in the freedom of God.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

6060 ზ0303

ი. კანტის „თავისთავადი ნივთი“ ბ. რასელის ფილოსოფიაში

იმის შესახებ, რომ XVIII ს-ის მიწურულიდან მოყოლებული, ევროპული ფილოსოფიის ისტორია კანტის ინტერპრეტაციითაა ისტორიაა, არაერთხელ თქმულა. ყოველი ფილოსოფიური მიმდინარეობა რომელიც კანტის კრიტიკით იწყებს საბოლოოდ მანაც კანტის მოძღვრების ვადასინჯვითა და „შესწორებით“ აღგენს საკუთარ თავს. ამის მაგალითი იყო ნეოპოზიტივისტური სკოლაც. კერძოდ კი ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი ბერტრან რასელი, რომლის ფილოსოფიური განვითარებაც, მის მიერ კანტის მოძღვრების კრიტიკისა და უარყოფის არაერთი მცდელობის მიუხედავად, „კანტიდან კანტამდე“ განვლილ გზადაც მოიაზრება [8, გვ. 259].

რასელის მიერ კანტის მოძღვრების ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო პუნქტს „თავისთავადი ნივთის“ ცნების განმარტება წარმოადგენს. კანტის ნეოპოზიტივისტ ინტერპრეტატორთა შორის, ბერტრან რასელი იყო პირველი, ვინც „თავისთავადი ნივთი“ ყოველგვარი დაექვევების გარეშე ფიზიკური სამყაროს ხდომილობებთან გააიჯვრა და ამით ამ ცნებას მისი ჭეშმარიტი შინაარსი გამოაცალა. „თავისთავადი ნივთის“ ამგვარ განმარტებას ცნების „გაუფლგარებაც“ უწოდეს [2, გვ. 100]. მაგრამ რასელისათვის ეს ყველაზე სწორი ინტერპრეტაცია იყო

დავიწყეთ იქიდან, რომ რასელის შემეცნების თეორიის თანახმად, გრძნობადი მონაცემი (sense data), თუმცა შემეცნების უტყუარი წყაროა, მანაც არ იძლევა სწორ წარმოდგენას ფიზიკური, ობიექტური სამყაროს არსებობასა და თვისებებზე. მაგრამ ჩვენ გვაქვს ინტუიციური რწმენა იმისა, რომ არსებობენ გრძნობადი მონაცემების შესატყვისი ფიზიკური ობიექტები, რომლებიც შეგრძნების მიზეზად შეიძლება განვიხილოთ. ამ „მიზეზების“ რეალურად არსებობის ჰიპოთეზა, რასელის აზრით, შესაძლებელს ხდის ფაქტების სამყაროს ახსნას. ამიტომ მსგავსი ჰიპოთეზები მეცნიერებისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია. სწორედ ამით ხსნიდა რასელი „თავისთავადი ნივთის“ მოდიფიცირებული თეორიის, მეცნიერებაში ამ კონცეფციის მსგავსი თეორიის არსებობის საჭიროებას.

რასელმა თავისთავადი ნივთის პრობლემა მეტად თავისებურად ახსნა. მისი აზრით, კითხვას „შეგვიძლია თუ არა ვიცოდეთ, რომ გრძნობადი ობიექტების აღქმისას ან ნებისმიერ სხვა დროს არსებობენ ობიექტები, რომლებიც გამომდინარეობენ გრძნობადი ობიექტებიდან, მაგრამ სრულიადაც არ ჰგვანან მათ?“ ფილოსოფიაში თავისთავადი ნივთის პრობლემა, ხოლო მეცნიერებაში მატერიის პრობლემა ეხება [6, გვ. 83]. თავისთავადი ნივთის თეორიის თანახმად, „ის, რაც არსებობს იმ დროს, როცა არ აღვიქვამთ მოცემულ გრძნობად ობიექტს, არის რაღაც, რაც ამ ობიექტისაგან სავესებით განსხვავდება და ჩვენთან და ჩვენს ორგანოებთან ერთად იწვევს ჩვენსავე შეგრძნებებს, მაგრამ თავად არასოდეს მოიცემა შეგრძნებებში“ [6, გვ. 92]. რასელის აზრით, თავისთავადი ნივთი სალი აზრის მიერ დაშვებული, მუდმივად ცვალებად გრძნობად მონაცემთა მიღმა ნაგარაუდები სტაბილური ობიექტია. ესაა, ვთქვათ, მაგიდა როგორც გრძნობადი მონაცემის მიზეზი. რომელიც სრულიად არ ჰგავს ცვალებად მონაცემს – მაგიდის

განსხვავებულ შეფერილობებსა და ფორმებს სხვადასხვა ადგილიდან დაკვირვებისას. რასელი ამ თეორიის ნაკლად მიიჩნევს იმას, რომ აუხსნელი რჩება ცვალებად მონაცემთაგან სტაბილური სამყაროს რეკონსტრუქციის არსი. ამიტომ, წერს იგი, კანტის თეორია, როგორც ლოგიკურად არააუცილებელი უნდა მოიხსნას მაგრამ ვინაიდან ეს თეორია ფიზიკისა და ფიზიოლოგიის ერთგვარი საფუძველია, საჭიროა მისი სწორად ინტერპრეტირება [6, იქვე]. როგორც ჩანს, რასელი ფიქრობს, რომ თუკი იგი ნოუმენს ფიზიკურ სამყაროში მოუძებნის ადგილს, ამით სწორ ინტერპრეტაციასაც მიაგნებს.

რასელს თუ დაეუჯერებთ, ის, რასაც კანტი „თავისთავად ნივთს“ უწოდებს არის ფიზიკური ობიექტი როგორც შვერძნებათა მიზეზი, რომელიც შეუშეცნებადია. ხოლო ობიექტი როგორც ის ცდაში გვეძლევა, არის „ფენომენი“, რომელიც შეშეცნებადია (რასელი შენიშნავს, რომ „თავისთავადი ნივთის“ შეუშეცნებადობა წინააღმდეგობაში მოდის განსაზღვრებასთან, სადაც თავისთავადი ნივთი შვერძნების მიზეზად არის წარმოდგენილი; ვინაიდან „კანტი შესაძლებლად თვლიდა იმის ცოდნას, რომ არც ერთი კატეგორია არ მიეყენება „საგანს თავისთავად“ [4, გვ. 92]. ამასთანავე, რასელის თანახმად, ნებისმიერი ფიზიკური ობიექტი როგორც გარეგანი მიზეზი ჩვენი შვერძნებისა, საზოგადო ანუ ფიზიკის, ობიექტურ სივრცეში არსებობს. ფიზიკის სივრცის შესახებ, თუ როგორია ის თავისთავად, ჩვენ არაფერი ვიცით. საზოგადო სივრცე განსხვავდება სივრცისაგან, რომელიც გვევლინება და რომელსაც რასელი აღმქმელის სუბიექტურ სივრცეს უწოდებს. მაგრამ რაც არ უნდა შეუშეცნებადი და „თავისთავადი“ იყოს, რასელის განმარტებით, ფიზიკური ობიექტების მომცველი საზოგადო სივრცე, კანტის „თავისთავადი ნივთის“ მიჩნევა ფიზიკურ ობიექტად ამ ცნების არასწორ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

ფიზიკურ ობიექტებს გულისხმობს მატერიაც, წერს რასელი. ერთ-ერთი განმარტების თანახმად, „მატერია ეწოდება ყველა ფიზიკური ობიექტის ერთობლიობას [4, გვ. 32]. მისი რეალურად არსებობის ჰიპოთეზა, რასელის აზრით, შესაძლებელს ხდის ფაქტების სამყაროს ახსნას. ამასთანავე, ჩვენ არაფერი ვიცით მატერიის შინაგანი ბუნების შესახებ, რადგან ფიზიკური ობიექტები არ ჰკვანან გრძობად მონაცემს. თუმცა გრძობად მონაცემთა მიმართება ერთმანეთთან ზუსტად იმეორებს იმ მიმართებას, რაც ფიზიკურ ობიექტებს შორის არსებობს. მაგრამ „მატერიის“ ტრადიციული ფილოსოფიური გაგება, რასელის აზრით, შეცდომის წყაროა ვინაიდან ამ ცნების ქვეშ ესმით რაღაც, რაც მოძრაობს, არსებობს სივრცეში და ცვალებად მონაცემთა მიღმა არსებულ მყარ ნივთიერებებს გულისხმობს. მატერიას უმცირეს სივრცის ნაწილებად ჰყოფენ, მაშინ როცა საჭიროა მისი დაყოფა დროის უმცირეს კორპუსკულებადაც, ამბობს იგი. მატერია ლოგიკური კონსტრუქტიაა. („მატერიის ანალიზში“ (The Analysis of Matter, 1927) რასელი წერს, რომ სრულყოფილ მეცნიერებებში ცნებებს „ცნობიერება“ და „მატერია“ ელემენტარულ მოვლენებთან დაკავშირებული მიზეზობრივი კანონები შეცვლიან). მატერიის რაიმე ნაწილი შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც სივრცე-დროითი კონტინუუმის განსხვავებულ ნაწილებში ერთმანეთთან დაკავშირებული ხდომილობების სისტემა“ [4, გვ. 25]. მატერია შედგება იმგვარი ეფემერული ნაწილებისაგან, რომლებსაც შეუძლიათ, თუკი არსებობს დამკვირვებელი, ამ დამკვირვებლის გრძობად მონაცემებად იქცნენ [3, გვ. 137]. მატერიის ეს განმარტება „სენსიბილიის“ ცნებას უახლოვდება.

სენსიბილიის ცნება რასელმა შემოიტანა 1914 წელს, გამოკვლევით „გრძობადი მონაცემის მიმართება ფიზიკასთან“ (The Relation of Sense-Data to Phys-



(CS). სენსიბილიტები, წერს იგი, არის ობიექტები რომელთაც იგივე მეტაფიზიკური სტატუსი აქვთ. რაც გრძნობად მონაცემებს, მაგრამ არც ერთი ცნობიერებისათვის არ არის მოცემული [5, გვ. 148-149]. სენსიბილიასა და გრძნობად მონაცემს შორის არსებითი განსხვავებაა, რომ უკანასკნელი ყოველთვის მოცემულია გამოცდილებაში (სენსიბილია შესაძლებლობაა, გრძნობადი მონაცემი კი აქტუალობა). ამდენად, კითხვა იმის შესახებ „შიდილება თუ არა არსებობდეს გრძნობადი მონაცემი მაშინ, როცა ის არ არის მოცემული?“ არასწორი კითხვაა. ხოლო კითხვა „შიდილება თუ არა არსებობდეს სენსიბილია, როცა ის არ არის მოცემული?“ მართებულია. სენსიბილია გრძნობად მონაცემად მაშინ გადაიქცევა, როცა ჩაერთვება უშუალო ცოდნის, ნაცნობობის (acquaintance) მიმართებაში, ანუ უშუალოდ გახდება ცნობილი [5, იქვე].

სენსიბილიტებისა და გრძნობადი მონაცემების მსგავსი მეტაფიზიკური სტატუსი ნიშნავს იმას, რომ ორივე მათგანი სამყაროს ელემენტარული შემადგენელი ნაწილია. სამყარო აქტუალური არსებობის, გრძნობადი მონაცემისა და პოტენციალური არსებობის, სენსიბილიას განუწყვეტელი მონაცვლეობაა. მაგრამ გრძნობადი მონაცემი წმინდა ფიზიკური ბუნების მქონეა. მეტაფიზიკა მხოლოდ მისი გაცნობიერების აქტი. ამასთან, გრძნობადი მონაცემი მხოლოდ ფიზიოლოგიურად და სუბიექტურად და არა ფსიქოლოგიურად. გრძნობადი მონაცემი, თუკი ის არსებობს, ყოველთვის მოცემულია. სენსიბილია კი სხვა ადამიანების გრძნობადი მონაცემების მსგავსად, ნაგარადები, გამოყვანილი არსია (inferred entity) ანუ მისი არსებობის დადგენა, მსგავსად სხვა ადამიანების მონაცემებისა, მხოლოდ დასკვნით ხდება შესაძლებელი.

„სენსიბილიის“ ცნების განმარტებისათვის მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი გარემოება. ყოველი აღქმული, დამკვირვებელი, რასელის თანახმად, თავისი ხედვის წერტილით (point of view) საკუთარ ინდივიდუალურ სამყაროში (private world) არსებობს. ამ სამყაროს შეესაბამება დამკვირვებლის სუბიექტური სივრცე (private space), რომელშიც აღქმულის გრძნობადი მონაცემებია მოქცეული და განსხვავდება ფიზიკის, საზოგადო სივრცისაგან. რასელის აზრით, ორი ადამიანის გრძნობადი მონაცემი რაც არ უნდა ჰგავდეს ერთმანეთს, მაინც არაა იდენტური. ორ ხედვის წერტილს შორის ყოველთვის შესაძლებელია არსებობდეს ასპექტები უნივერსუმისა, რომლებიც აღქმულის არსებობის შემთხვევაში გრძნობად მონაცემებად შიდილება იქცეს. სამყაროს აღქმული და აღუქმელი ასპექტების სისტემას რასელი „პერსპექტივების“ (perspective) სისტემას უწოდებს. ინდივიდუალური სამყარო აღქმული პერსპექტივაა; მაგრამ შესაძლებელია ნებისმიერი რაოდენობა აღუქმელი პერსპექტივებისა [6, გვ. 93]. ყოველ პერსპექტივას თავისი საკუთარი, სუბიექტური სივრცე აქვს. არსებობს იმდენივე ინდივიდუალური სივრცე, რამდენი პერსპექტივაა. მაგრამ არსებობს მხოლოდ ერთი სივრცე, რომლის ელემენტებიც თავად ეს პერსპექტივებია (თითოეული თავისი ინდივიდუალური სივრცით). ამ სივრცეს რასელი პერსპექტივა-სივრცეს (perspective-space) უწოდებს. უკანასკნელი პერსპექტივათა შორის მიმართების სივრცეა. მას ვერაფერ აღიქვამს და მის შესახებ ცოდნა მხოლოდ დასკვნით გვეძლევა. სენსიბილიტების ადგილი სწორედ პერსპექტივებშია, ამბობს რასელი. ყოველი სენსიბილია რაღაც შესაძლებელი გამოვლენა, მოვლენა (appearance). ზოგჯერ, როცა რაიმეს ვაკვირდებით, აღმოვაჩინებ, რომ ერთი პერსპექტივის სენსიბილია შესაძლოა იმდენად ჰგავდეს მეორე პერსპექტივის სენსიბილიას, რომ მათ იდენტურობაზეც კი იყოს საუბარი. სენსიბილიტების ამგვარ ურთიერთმიმართებას „ერთი საგნის გამოვლინებები“ (appearances of one thing) შიდილება ეწოდოს. „საგანი“, როგორც რასელი

წერს, არის მოვლენათა სრული კლასი – როგორც აქტუალუროს (ანუ გრძელვადიანი მონაცემების), ასევე შესაძლებლის (ანუ სენსიბილიტების). „საგანიც“ ლოგიკური კონსტრუქტია. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ იმ ფუნქციის შესრულება რომელსაც სალი აზრის „საგანი“ ასრულებს, გრძნობად მონაცემსაც შეძლებია. ამიტომ „ოკამის სამართების“ პრინციპის მიხედვით რასელი ტოვებს უკანასკნელს.

რასელის თანახმად, „სენსიბილია“ არ არის მყარი პუნქტი. მაგრამ „მატერიისა“ და „საგნის“ ცნებებისაგან განსხვავებით, სამყაროს ჩვენს მიერ შექმნილ სურათში ის ნაკლებ ჰიპოთეზური არსი ანუ ყველაზე მისაღები არსია. საქმე იმაშია, რომ რასელისათვის მეცნიერული ფილოსოფიის მიზანი ისეთი მეტაფიზიკური ცნებებისაგან განთავისუფლებაა, როგორცაა „ნიეთი“, „სუბსტანცია“ და ა. შ. ეს ცნებებიც თავის მხრივ ნაგვარადები, დასკვნით მიღებული არსებია. მაგრამ მათი მთავარი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი წმინდა მეტაფიზიკურია და კავშირი არა აქვთ რეალურ ფიზიკურ სამყაროსთან. „ოკამის სამართების“ პრინციპი, რომელსაც რასელი ყველგან და ყოველთვის იცავს, მოითხოვს ამგვარ „ზედმეტ“, არააუცილებელ არსთა მოხსნას ფილოსოფიიდან. ამიტომ, რასელის აზრით, მეცნიერული ფილოსოფიის უმთავრეს მაქსიმად უნდა იქცეს დებულება რომლის თანახმადაც, სადაც კი შესაძლებელია, გამოყვანილი არსები (არსები, რომელთა შესახებ ცოდნა მხოლოდ დასკვნით გვეძლევა) შეიცვალოს ლოგიკური კონსტრუქციებით [5, გვ. 155] – ნაკლებ ჰიპოთეზური არსებით, რომლებიც საბოლოო ჯამში, როცა სამყაროს სურათი აიგება, უნდა მოიხსნას, რადგან მაშინ უკვე მათი საჭიროება აღარ იარსებებს. რასელის თეორიის თანახმად, მხოლოდ ის ჰიპოთეზური არსებია დასაშვები და მისაღები, რომლებიც აშკარად ავლენენ კავშირს შეგრძნებათა, გრძნობად მონაცემთა სამყაროსთან, ანუ უფრო ნაკლებად ჰიპოთეზური და მეტად დამაჩერებელი არიან, ვიდრე მეტაფიზიკური ცნებები. ამგვარი მისაღები გამოყვანილი, ნაკლებ ჰიპოთეზური არსებია სწორედ სენსიბილიები და სხვა ადამიანთა გრძნობადი მონაცემები. მთავარი პირობა რასაც რასელი ამგვარ მისაღებ არსებს უყენებს არის ის, რომ ისინი, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ჰგავდნენ იმას, რისი არსებობაც გამოცდილებაში სახეზეა (ანუ გრძნობად მონაცემს) და კანტის თავისთავადი ნიეთის მსგავსად, არ იყონ იმისაგან სრულიად განსხვავებული და მოწყვეტილი, რისგანაც ნომინალურად მაინც დაიშვებიან [5, გვ. 157]. რასელისათვის, ჩანს, სწორედ ამგვარი განცალკევებაა ნოუმენის მთავარი ნაკლი. მისი აზრით, კანტის „თავისთავადი ნიეთი“ ძალიან წააგავს „სუბსტანციის“ ცნებას, რომელიც ფილოსოფიაში უმთავრესი შეცდომის ერთ-ერთი წყაროა. რასელი მიიჩნევს, რომ ყველაზე მეტად სწორედ „სენსიბილია“ ჰგავს იმას, რაც გამოცდილებაში მოგვეცემა. „სენსიბილია“ ის ცნებაა, რომელიც მეცნიერულ ფილოსოფიაში არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ, გარკვეულ წილად, მიზანშეწონილიც. რასელის ფილოსოფიაში სენსიბილიის დაშვება უნდა განვიხილოთ როგორც ფიზიკის მეცნიერული სისტემისათვის აუცილებელი ჰიპოთეზა [1, გვ. 20]. მორის ვაიცი ზუსტად გადმოსცემს იმას, თუ რასთან გვაქვს საქმე. როგორც იგი წერს, რასელი უარყოფს ე. წ. გამოყვანილ არსებს, რომლებიც მთლიანად არაემპირიულია [7, გვ. 105]. აქედან გამომდის, რომ სენსიბილია არ შეიძლება კანტის „ნოუმენი“ იყოს, ვინაიდან უკანასკნელი მთლიანად არაემპირიულია და დროსა და სივრცის მიღმა არსებობს.

როგორც ა. ბეგიაშვილი წერს, რასელის მოძღვრების შიგნით არაერთი სერიოზული წინააღმდეგობა არსებობს. ჯერ ერთი, გაუგებარია თუ რისი ლოგიკური კონსტრუქტია შეიძლება იყოს საგანი. ვინაიდან, უკანასკნელი ხან მოცემულია, ანუ გრძნობადი მონაცემია, ხან კი სენსიბილია. გარდა ამისა, გრძნობადი მონაცემისა და სენსიბილიის, როგორც განსხვავებულ, გარკვეული აზრით, საწინა-

აღმდგეო არსთა ერთ კონსტრუქციაში გაერთიანება არასწორია და შეუძლებელი. რადგან გრძნობადი მონაცემი მყარი პუნქტია სამყაროს სურათში, სენსიბილია კი ჰიპოთეზური არსია [4, გვ. 20-21].

რასელისეული ინტერპრეტაციის კრიტიკის თვალსაზრისით უნდა აღინიშნოს, რომ რასელთან კანტის ცნების არასწორ ინტერპრეტაციასთან გვაქვს საქმე. ამ ინტერპრეტაციაში დარღვეულია კანტისეული ცნების ისეთი მოთხოვნები როგორცაა „თავისთავადი ნივთის“ ტრანსცენდენტურობა და შეუქმცნებადობა. „სენსიბილია“, რომელიც რასელმა დატოვა მეცნიერებაში როგორც ნიმუში „თავისთავადი ნივთის“ თეორიის სწორი ინტერპრეტაციისა, არსებობს სივრცეში და რამენაირად მაინც შემქმნებადი. აქ მნიშვნელობა არა აქვს იმას, სენსიბილიის სივრცე პერსპექტივის სივრცეა თუ გარკვეული აზრით ობიექტურ, მეცნიერების სივრცეს წარმოადგენს. კანტთან ხომ მეცნიერების „სამყაროს სურათი“ ჩვენი შემქმნების პროდუქტია, ხოლო სივრცე და დრო – მჭვრეტელობის წმინდა ფორმები. თუმცა რასელმა, ბრალი დასდო რა კანტს სუბიექტივიზმში, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკაც უარყო და განაცხადა, რომ არსებობს როგორც სუბიექტური ასევე ობიექტური სივრცე-დრო.

კანტის ფილოსოფიაში „თავისთავადი ნივთის“ ცნებას ოთხი ძირითადი მნიშვნელობა გააჩნია. პირველი მათგანის მიხედვით, ნივთი თავისთავადი არის ის, რაც აღძრავს (afficiren), იწვევს ჩვენს შეგრძნებებსა და წარმოდგენებს, ანუ მათი გარეგანი მიზეზია. მეორე მნიშვნელობით, ეს არის ყოველი პრინციპში შეუქმცნებადი საგანი, რომლის შესახებაც არ გვაქვს არანაირი ცოდნა, გარდა მისი არსებობის ცოდნისა. მესამე მნიშვნელობა გულისხმობს თავისთავადი ნივთის ტრანსცენდენტურ ბუნებას: ნივთი თავისთავადი არის ყველაფერი, რაც ტრანსცენდენტალურის მიღმა არსებობს. ხოლო მეოთხე მნიშვნელობის თანახმად, თავისთავადი ნივთების სამყარო იდეათა სამყაროა, ღირებულებითი რწმენის სფეროა [3, გვ. 41-46]. კანტის შემქმნების თეორიის ინტერპრეტაციისას რასელი პირველ ორ, შედარებით ნეგატიურ მნიშვნელობას ეყრდნობა, რაც თითქმის ხელს უწყობს ნოუმენის გადმოტანას ფიზიკის სფეროში. ნეოპოზიტივისტური ფილოსოფიისათვის, ცხადია, ეს მნიშვნელობები უფრო მისაღებია. მაგრამ „ნივთი თავისთავადი“ თუკი მას დანარჩენ ორ მნიშვნელობას ჩამოვაცილებთ, კარგავს იმ სპეციფიკას, რაც კანტთან გააჩნია. თავისთავადი ნივთის ცნება „ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში“ იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ის, თუ როგორ გავიგებთ კანტს, გარკვეული აზრით, ამ ცნების ინტერპრეტაციაზეცაა დამოკიდებული.

თუმცა უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოებაც. ცხადია, რასელი არასწორად განმარტავს და გარკვეული აზრით უარყოფს კანტის თავისთავადი ნივთის თეორიას. მაგრამ საკუთრივ მისი კონცეფცია „სენსიბილიების“ და ასევე ობიექტური და სუბიექტური სივრცე-დროის არსებობის შესახებ კანტის თეორიის გავლენას განიცდის. რასელი შეეცადა მეცნიერულ ფილოსოფიაში შეენარჩუნებია ცნება არსისა, რომელიც აღძრავს, იწვევს ჩვენს შეგრძნებებს და ამასთან მხოლოდ დასკვნით ხდება ცნობილი. თავისთავადი ნივთის რასელისეული ინტერპრეტაცია, კანტის ფილოსოფიის „მეტაფიზიკისაგან გაწმენდის“ კიდევ ერთ ნეოპოზიტივისტურ მცდელობას წარმოადგენდა. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ კანტის ნეოპოზიტივისტური ინტერპრეტაციის საფუძველზე შექმნა რასელმა თავისი ახალი, ზემოთ ხსენებული კონცეფცია „სენსიბილიებისა“, როგორც მეცნიერული სისტემისათვის აუცილებელი ჰიპოთეზა. რასელის ფილოსოფიაში კანტის ამგვარმა გავლენამ კიდევ ერთხელ დაადასტურა, რომ კანტის შემდგომი ევროპული ფილოსოფია, გარკვეული აზრით, მართლაც კანტის ინტერპრეტაციათა ისტორიაა.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. ბეგიაშვილი ა. (Бегияшвили А.). Метод анализа в современной буржуазной философии. Тбилиси. 1960.
2. გოგობერიშვილი ვ., მეტაფიზიკურის დაძლევის ცდები თანამედროვე პოზიტივიზმში, თბილისი, 1973.
3. ნარსკი ი. (Нарский И.). Кант. Москва. 1976.
4. რასელი ბ. ფილოსოფიის პრობლემები, თბილისი, 2002.
5. რასელი ბ. (Russell B.), Mysticism and Logic, London, 1932.
6. რასელი ბ. (Russell B.), Our Knowledge of External World, London, 1961.
7. ვაიცი მ. (Weitz M.), Analysis and Unity of Russell's Philosophy, წიგნში: The Philosophy of Bertrand Russell, ed. by P. A. Schilpp, 1951.
8. ვუდი ა. (Wood A.), Russell's Philosophy, წიგნში: My Philosophical Development by B. Russell, New York, 1959.

Nino Pipia

**Kant's „Thing-in-itself“ in B. Russell's Philosophy
Summary**

The article deals with one interesting neopositivistic interpretation of Kant's „thing-in-itself“ in Bertrand Russell's philosophy. Russell considered things-in-itself as the events of physical world, which as if by Kant's view provoke sense-data. According to Russell the question whether we can know that some objects inferable from objects of sense but not necessarily resembling them exist either when we are perceiving the objects of sense or at any other time arises in philosophy as the problem of the „thing-in-itself“ and in science as the problem of matter. In spite of evident dismissal toward Kant, Russell thinks that the theory of „thing-in-itself“ (as well as the theory of „matter“) is the one upon which physical science and physiology are built and it must, therefore, be susceptible of a true interpretation. For such reason Russell introduces „sensibilia“ as a hypothesis necessary for scientific systems. It is obvious that there is a deep distinction between Russell's „sensibilia“ and Kant's „thing-in-itself“: sensibilia, according to Russell are the objects, which have the same metaphysical and physical status as sense-data, without necessarily being data to any mind.

The author states that the analysis of Russell's conception makes it clear that in spite of distinction between Russell and Kant, Russell's sensibilia were influenced by Kant's view and presented, in a sense, a new theory formed on the basis of neopositivistic interpretation of Kant's conception.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

ანხორ ბრძანება

„სიღამ მოსულა...?“

ფრანც კაფკას ორი მოთხრობის – „მოსვენებითი ბარათი მეცნიერებათა აკადემიას“ და „ფერისცვალების“ – გმირებია გაადამიანებული ცხოველი (მაიმუნნი) და გაცხოველებული ადამიანი. ფრ. კაფკა ძნელად გასაგები ავტორია. მის ნაწარმოებებში ფიგურირებს ორი ფენა (თავისებური დღუალიზმი) – ემპირიული, ზედაპირული, გარეგანი და შინაგანი, ნამდვილი, რაც გამოხატულია სიმბოლოებით, ალეგორიულად, პარადიგმებით. ამას გამოიწვევს, ახსნა, გაგება ესაჭიროება. ჩვენ ზემოაღნიშნულ ნაწარმოებებს პირველ სიბრტყეზე, „ემპირიული ფენომენოლოგიის“ დონეზე წარმოვადგენთ, სიღრმითი ინტერპრეტაციის გარეშე.

ხუთი წლის წინ კაცადქცეული მაიმუნი საინტერესოდ გვიამბობს თავის მაიმუნურ წარსულს, იმას, თუ მან, თავისუფალმა მაიმუნმა, როგორ შეუღდა ქელი მონობას, როგორ დააცხრო ქარიშხალი, რომელიც მისი წარსულიდან ქროდა. თუმცა მას, მისივე აღიარებით, არც ძველად სურდა თავისუფლება და არც ახლა სურს იგი, რადგან ეს თავის მოტყუებაა. ადამიანებს კი თვითმოტყუება და თავისუფლება უზენაეს გრძნობად მიაჩნიათ.¹ საკუთარი მაიმუნური წარსული ყველას უღიტინებს ფეხის ქუსლებზე, ვინც კი მიწაზე დაიარება; როგორც პატარა შიმშიანხეს, ასევე დიდებულ აქილევსს“. ერთი სიტყვით, ოქროს სანაპიროელი მაიმუნი მოხვდა არც თუ უცხო გარემოში, ადამიანთა წრეში, რომლის მიბაძვა მისთვის არ იყო ძნელი. იგი იქცა საზოგადოების სრულუფლებიან და თან აღმატებულ წევრად, რომელიც მეცნიერებათა აკადემიას უზახენის ბარათს.

მეორე მოთხრობის პერსონაჟს, კომივიოიანურ გრიგოლ ზამბას, ერთ დღილით საშინელ მწერად გადაქცეულს დაინახავენ. აქედან იწყება მისი ტანჯვა და ბოლოს, ყველასაგან მიტოვებული, ოჯახის წევრთაგანაც კი ზედმეტად (შემაწუხებლად) მიჩნეული, კვდება.

ფრ. კაფკამ გადაგვიყვანა ფანტასტიკურ, დაუჭერებელ სიტუაციებში. მოგვითხრობს, რაც სინამდვილეში არ ხდება. ამიტომაც ამბავს მივიჩნევთ აზიურებულ ან ავადმყოფი ჭკუის ნაყოფად, მოლანდებად და ზღაპრად. თუმცა ის, რაც ერთი-სთვის გასაკვირი და დაუჭერებელია, მეორისთვის გასაგებია და მისაღებიც. ეს „მეორე“ ვახლავთ უკიდურესი პოზიტივისტი, „დარვინიზმსა“ და „ეგოლუციონიზმში“ დაჭერებული ადამიანი. რა არის აქ გასაკვირი (პრინციპულად, არსლორივად)? – თუ ადამიანი მაიმუნიდან წარმოიშვა, რატომ არ შეიძლება, რომ იგი – „ნაკლოვანი არსება“, ნაკლოვანების შევსებისთვის, დაბრუნდეს თავის ოჯახში, თავის წინაპრებთან, მაიმუნად ან ზოჭოდ იქცეს? „საგანთა ელემენტარული ლოგიკა“ აქეთ მიგვაქანებს. ეს, რა თქმა უნდა, ნახევრად ხუმრობით; სინამდვილეს კი მაშინ ვიწამებთ,

1 და ელოდება ადამიანი თავისუფლებას. ელოდება „კანონში შესვლას“, არ ასვენებს ინტერესი დაინახოს თუ რა ხდება „კარბიტის“ იქით. მაგრამ ამის საშუალებას არ აძლევს ყოველი დარბაზის კართან მდგარი გულშეგები. დღას „სოფლელი კაცი“ შთელი სიცოცხლის განმავლობაში კარბიტსთან. ესაუბრება უკვე გამოსაუბრებელ გულშეგები. მის მოქმათმავსაც ცდილობს. მაგრამ ამაოდ. გადის დრო, კაცი მერდდება, უძღურდება, ყველგან სიბნელე ისადგურებს. თუმცა კი ამ სიბნელეში იფრქვევა კარის იქედან გამოშლილი ბრწყინვალეობა თავისუფლებისა. სივდილის წინ მომლოდინის კითხვას: რატომაა, რომ ყველა „იქეთვე“ მისწრაფვის. მაგრამ ჩემს გარდა არავის უთხოვია (უკდება) შინ შესვლა, გულში მასუბნობს: „აქ არავის შეეძლო შესვლა, რადგან ეს შესასვლელი შენთვის იყო განკუთვნილი“ (მოთხრობა „კანონის წინ“). როგორც ჩანს თავისუფლება ინდივიდუალური აქტია და თითოეული ადამიანის მოსაპოვებელი მარადიული ამოცანა.

როცა ევოლუციონიზმის იდეებს გავეცნობით (სხვათა შორის, ფრ. კავკა კარგად იცნობდა დარვინისა და ჰეკელის შეხედულებებს).

ევოლუციონიზმის იდეებს დიდი ხნის ისტორია აქვს. ამ სახელწოდებით მოიხსენიებენ სოკრატემდელ ფილოსოფოსებს (ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენი, ემპედოკლე, ქსენოფონტე და სხვ.), რომელთა განვითარების თეორია ტელეოლოგიურია, ყველაფერი რაღაც ძალას ეყრდნობა და აქედან მომდინარე მიზნის მიხედვით ვითარდება.

ახალი დროის ევოლუციონიზმისთვის განვითარების მამოძრავებელი უკანაა, ზედასვლის პროცესი მიზანშეწონილია და არა მიზანმიმართული. რაც შეეხება ჩვენთვის საინტერესო საკითხს – ადამიანის გენეზისს – ევოლუციონისტთა დებულება ასეთია: ადამიანი წარმოიშვა ცხოველისაგან, ადამიანისმავარი მაიმუნისაგან. რადგან ამითგან (შმიბანზე, გორილა, ორანგუტანგი, გიბონი) თითოეული მათგანი რაღაცით ჰგავს ადამიანს, ისე, რომ კატეგორიულად ვერ დაასკვნი, რომელია მათ შორის უშუალო წინაპარი, ევოლუციონისტებმა ასეთი გამოსავალი მონახეს: თანამედროვე მაიმუნთაგან არც ერთია ადამიანის, ნამდვილი შშობელი". ეს არისო მწერი ჰამიებიდან მომდინარე ცხოველთა ჯგუფიდან გამოყოფილი პატარა ზომის მაიმუნები, რომელთა ერთმა შტომ (დროიპითიკები) სათავე დაუდო ადამიანთა მოდემას, მეორემ იმათ, დღეს რომ ანთროპოიდებს უწოდებენ.

ევოლუციონისტთა შეხედულება, რომლის თანახმად, ერთი სახეობა მეორისაგან ჩნდება, მე-19 საუკუნის კეთენილებაა. მისი ავტორებია ლამარკი და ჩ. დარვინი. მათი ევოლუციონიზმი კალსალური აზროვნების შედეგია, იგი სახეობებს შორის მორფოლოგიურ მსგავსებას შინაგანი ხასიათის მსგავსებად მიიჩნევს. ეს განდგომა პლატონისგან, აგრეთვე ბიბლიისგანაც. ამათთან, როგორც ცნობილია, უნივერსალიები, სახეობები მარადიულები და დამოუკიდებლები არიან, იმდენად, რომ ერთმანეთისგან ვერ გაჩნდებოდნენ. ევოლუციონისტებთან მარადიულს (ზედროულს) უპირისპირდება დროული, უცვლელის ადგილს იჭერს ცვალებადი. თუხდაც ის იყოს, რომ სახეობები ერთმანეთის შემდეგ გაჩნდნენ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ერთმანეთისგან გაჩნდნენ, რომ მაღალი აუცილებლად დაბლისგან შეიქმნა, რომ მეორე პირველმა გააჩინა. ამ თვალსაზრისს თუ გავყვებით, გამოვა, რომ გონი ბუნებისგან ყალიბდება, ადამიანი კი ცხოველისგან იქმნება. ამის შემდეგ როგორადაც არ უნდა გავაკეთოთ შობილოთ ადამიანი, მისი ძირი ცხოველი და ცხოველობა დარჩება („ძირს“ კი, მოგეხსენებათ, რაოდენი მნიშვნელობა აქვს). ამით ანთროპოლოგია ბიოლოგიის ნაწილად იქცევა და აზრი დაეკარგება გონითი ანთროპოლოგიის აღიარებას.

ევოლუციონისტთა შორის ყველაზე ცნობილი ჩარლზ დარვინი ფიქრობს, რომ ადამიანი უკანასკნელი საფეხურია ცოცხალ არსებათა განვითარების გზაზე. ადამიანია და მის მსგავს მაიმუნებს ერთი წინაპარი ჰყავდათ. ჩ. დარვინის იდეებმა და აქედან საფუძველდებულმა მოძღვრებამ – დარვინიზმმა – დიდი პოპულარობა მოიპოვა. მე-19 ს. ბოლო ათეული წლიდან მთელი მეცნიერება დარვინიზმით გაიყენდა (მ. ლანდმანი). ფრ. ნიკშეცკი, რომელმაც გაილაშქრა მის წინააღმდეგ, ზეკაცის თეორიის შექმნისას დარვინის შეხედულებითაა წაქეზებული. ზარატუსტრა ამბობს: როგორც ადამიანი ზე-მაიმუნია, ასევე მომავალი ადამიანი ზე-ადამიანია (თუ ევოლუციის აღმასვლის თეორია სწორია, რატომ უნდა გაჩერდეს განვითარება ადამიანზე?). ის ასე მიმართავს ხალხს (ბრბოს): „თქვენ განვლეთ გზა ჭიაცელიდან ადამიანამდე და ბევრი თქვენთაგანი ჯერ კიდევ მატლია. ერთ დროს თქვენ მაიმუნები იყავით...“ მოდაში იყო გოეთესთან დარვინის დაახლოების ცდა (ე. ჰეკელი). გოეთე მართლაც აღიარებდა ცოცხალთა ერთიანობას და ნათესაობას, მაგრამ მისი მონიზმი პანთეისტური იყო: ადამიანი ღვთაებრიობის შემცველია,

მაგრამ ამ ნიშანს არც ბუნებაა მოკლებული. რაც შეეხება ბუნება-ადამიანის მსგავსება-ურთიერთობას, ეს მისთვის იყო მხოლოდ „ზილულთა თანხმობა“. გოეთე არ სვამდა საკითხს მათი შინაგანი კავშირისა და წარმოშობის შესახებ. არც ჩარლზ დარვინის ყურადღების ცენტრში მდგარა დედამიწაზე სიცოცხლის აღმოცენების და ადამიანის გაჩენის პრობლემა (არის მეცნიერთა შორის დარვინის შემოქმედების ასეთი გაგება). მისი მეცნიერული ინტერესი არსებული სახეობებიდან ახალი სახეობების ჩამოყალიბებისადმი იყო მიმართული. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩ. დარვინი არ უარყოფდა ღმერთის არსებობას. მაგრამ, როგორადაც არ უნდა იყოს, ფაქტია, რომ ადამიანის ცხოველისაგან წარმოშობის ეგზოტრიკად გავრცელებული აზრი და „დარვინიზმი“ – უღმერთოთა თავშესაფარი – სწორედ დარვინიდან იღებს სათავეს. ისიც ფაქტია (და ეს არაერთგზის აღუნიშნავთ), რომ კომერნიკის შემდეგ, ბუნებაში ადამიანის პრივილეგირებული ადგილის შეცვლაზე დარვინმა და დარვინიზმმა მოახდინა ყველაზე დიდი გავლენა. ყოველივე ამას უმტკივნეულოდ არ ჩაუვლია. მან შემოქმედება მოახდინა ადამიანთა ცხოვრების წესზე, მათ განწყობილებაზე, მსოფლმხედველობაზე, ღირებულებით ორიენტაციებზე...

ღრთოთა განმავლობაში, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ევოლუციონისტური მიმართულება ურთიერთდაპირისპირებულ მსოფლმხედველობათა და იდეოლოგიური ბრძოლის ცენტრად იქცა, დარვინიზმის იდეებმა საგრძნობი მოდიფიკაცია განიცადა. დარვინის თეორია იქცა მატერიალიზმის (მარქსიზმ-ლენინიზმის) ერთ-ერთ წყაროდ და დასაყრდენად, მეორე მხრივ, რელიგიური მსოფლმხედველობის კრიტიკის საგნად. ამოქმედდა საწინააღმდეგო ტენდენციაც, რაც გამოიხატა თეორიის ახლებურ წარმოდგენაში, უმეტესად, შელამაზებაში. სამყაროს შექმნის ბიბლიურ და ახალ სახეობათა თანდათანობითი ფორმირების დამცველ კონცეფციათა შორის წინააღმდეგობა იმთავითვე არსებობდა, მაგრამ ის კიდევ უფრო გამწვავდა ბრიტანული ასოციაციის კონგრესზე (1900 წ.) და მას შემდგომ. ამ ყრილობაზე ოქსფორდის ეპისკოპოსი თავს დაესხა დარვინის თეორიას. სიტყვის დასასრულს ეპისკოპოსმა მიმართა ერთ-ერთ დარვინისტ პროფესორს: მიიჩნევს თუ არა ის, თავისი ბებრისა და ბაბუის სახით, მის წინაპრად მაიმუნს. ამის პასუხად პროფესორმა ეპისკოპოსი ბიოლოგიის არასაკმარის ცოდნაში დაადანაშაულა, უკიდურეს შეხედულებათა დამცველები კი ორ ნაწილად დაჰყო: ერთნი მუხლს იყრიან მეცნიერების წინაშე და მთლიანად უარყოფენ რელიგიურ (ბიბლიურ) იდეებს, სხვები უტყუარ ჭეშმარიტებად მათ მიერ ინტერპრეტირებულ წმინდა წიგნის პასაჟებს მიიჩნევენ.

ზემოაღნიშნული ორი თვალსაზრისის გარდა არის მესამეც, რომლის თანახმად, განვითარების თავისებური თეორია ბიბლიაშიცაა მოცემული (სხვათა შორის, ერთ-ერთი პირველი, ვინც აღიარა ევოლუციონიზმის რელიგიური მნიშვნელობა იყო ჩ. დარვინის პაპა ერასმ დარვინი – პოეტი და ნატურალისტი); სამყარო თანდათანობით ვითარდებოდა და მასში უმადლესი ნება მონაწილეობდა.

ბიბლიაში ასეა: ადამიანი არის გვიანდელი შენაქმნი, მაგრამ არა ადრინდელის (ბუნების) წიაღში „ამოზრდილი“ და ცხოველის გავრძელება. ბიბლიური ევოლუციონიზმი სხვა რამეს ნიშნავს. აქ მხოლოდ ტერმინია შენარჩუნებული და არა არსი დარვინიზმის ევოლუციონიზმისა.

ბიბლია გვიხატავს კოსმოგენეზური და ანთროპოგენეზური საფეხურებრივი შექმნის პროცესს, რომლის უმადლესი სახე და გვირგვინი არის ადამიანი. ღმერთმა ჯერ შექმნა არაორგანული ბუნება, შემდეგ ორგანული, როგორც „სუბსტრატი“ და ბაზისი სიცოცხლისა და ადამიანის ყოფნისათვის. სამყარო აგებულია ადამიანისთვის (ანთროპული პრინციპი). „უხილავისა და განუმზადებელიდან“ სამყაროს შესრავლაში შექმნის იდეას – რელიგიურ კრეაციონიზმს – ეთანხმება მეცნიერული

კრეაციონიზმი, „დიდი აფეთქების თეორიის“ სახით. აქედან ისიც გამოდინს უკიდურესად მარჯვნივ მდებარე მთელ ბუნებას და, რა თქმა უნდა, მის რჩეულს – ადამიანს. ჩაღვრის თითოეულ მათგანში ისეთ თვისებებს, რითაც ისინი თავისი გიშის (სახეობის) ფარგლებში შეუფერხებლად არსებობენ (თუ, ცხადია, რალაც უეცარმა გარეგანმა ძალამ არ შეაფერხა). ამასთან ადამიანს მისცა (მიანიჭა) ისეთი, სხვებისგან აბსოლუტურად გამორჩეული ნიშანი, რომელიც ღმერთის თანაზიარია და რომლითაც უშუალო კავშირს ამყარებდა ღმერთთან (ცოდვადღაცემადელი ყოფიერება). მისი შენარჩუნება და სრულქმნა თვით ადამიანზეა დამოკიდებული.

ბიბლიაში ლაპარაკია სამყაროს არა „ხელის ერთი დაკვრით“ შექმნაზე, არამედ ექვს დღეზე. ეს სიმბოლური მინიშნებაა და დროის ხანგრძლივ თანმიმდევრობას ნიშნავს. არ შეიძლება ყოველთვის ბიბლიის პასაჟების პირდაპირი მნიშვნელობით გაგება. წმინდა წიგნი საიდუმლობათა ოკეანეა, რომელიც ამოხსნა, გამოფერა, გაგება სჭირდება (პერმენევტული მეთოდი). ამ გზით ცხადყოფილი ბიბლიური პასაჟები, ხშირად, თანამედროვე მეცნიერულ აღმოჩენებსაც არ ეწინააღმდეგება. თქვენ წარმოიდგინეთ, არც ევოლუციონიზმს.

მრავალი ქრისტიანი, უმეტესად კათოლიკე ღვთისმსახურნი, როგორცაა მაგ. აბატი ბროი და მამა ტეიარ დე შარდენი (აგრეთვე მართლმადიდებელი მღვდელი ა. მენი), ევოლუციონიზმისადმი მიძღვნილი ნაშრომებით გახდნენ ცნობილნი. ეს არის მცდელობა რელიგიური და მეცნიერული მონაცემების ერთმანეთთან შეთანხმებისა, რაციონალური ცოდნით რწმენის ავსებისა (და პირიქით), თეოლოგიური ქეშმარიტების გვერდით განვითარების უნივერსალური კანონის გამოყენებისა. განვითარების დასაწყისი და მიმართულება ღმერთის მიერაა განსაზღვრული; შემოქმედი საგნებს კი არ აკეთებს, არამედ ბუნებას აიძულებს, რომ აქ შეიქმნას საგნები, მათ რიცხვში ადამიანები. ღმერთმა დედამიწას (ბუნებას) შთაბერა ძალა, რომ მის წიაღში ადამიანი გაჩენილიყო. ტეიარის მიხედვით, დასაწყისი და დასარული არის ალფა და ომეგა (ამ უკანასკნელის, როგორც მიზნის და მიზეზის, ყოვლისმომცველობით). პუნქტ-ომეგა (ქრისტეს საუფლო) განვითარების (ევოლუციის) მთელი პროცესის მამოძრავებელი ძალაა (ომეგა. ალფასთან ერთად, იონანეს სახერებაში არის ღმერთი). არსებული მატერიაზე (მასალაზე) არის ამოზრდილი, მატერია ენერჯის მქონეა, ენერჯია (და მატერია) აუცილებლად ფსიქიკურის შემცველია (ამით დაძლეულია არაორგანული საგან (უსიცოცხლო, ინერტული მასისაგან) ორგანულის (სიცოცხლის, თვითაქტივობის) წარმოშობის დაუჭერებელი (ბნელი) თეორია). ადამიანმა ჩვენამდე განვითარების საფეხურებით მოაღწია; ძირითადად ისე, როგორც ეს ტრადიციულ ევოლუციონიზმშია მიღებული.

ანთროპოლოგიის და სხვა მეცნიერებათა მონაცემების მიხედვით, ადამიანის ასაკი თანდათან იმატებს, იგი ძლიერ ხანდაზმული ხდება. არის ვარაუდი, რომ მისი ხნოვანება კიდევ უფრო გაიზრდება და, ალბათ, უსასრულობაში ჩაიკარგება. ამ დროს იბადება აზრი: იქნებ, ადამიანად ჩაფიქრებულმა სულსტანციამ უთვალავი დროის მიმდინარეობაში გააიარა სხვადასხვა საფეხური; იყო შეფერხებები და დიდი წინააღმდეგობანი, ჰოყოფა და უარყოფა, მაგრამ ვერაფერმა ვერ შეაჩერა სამყაროსეული შინაგანი ტენდენცია და თვითაქტივობის ძალა, რომელიც მოისწრაფოდა იქითკენ, რომ დედამიწაზე სხეულებრივ-სულიერად განსხეულბულბულიყო ღმერთის მსგავსი არსება. ნიშანი, რომელიც გადაულახავ სიმაგრედ (სახეობად) აღმართულა ცხოველსა და ადამიანს შორის, არის გონი – სინდისი, უანგარობის, შემოქმედების, დისტანცირების... ორგანო. სუბიექტური გონი (რომელიც წილნაყარია აბსოლუტურ და ობიექტურ გონთან) წმინდად ადამიანური (პიროვნული) ფენომენია. მისი არსი და მიზანდასახულება აუცილებლად ზეცისკენ აგვახედებს.

ადამიანი და ცხოველები (მათ რიცხვში პრიმატები) პარალელურად არსებობდნენ Homo Sapiens-ები და გონითი ადამიანები ცხოველთა მეტამორფოზის შედეგად კი არ მოველინენ ქვეყნიერებას, არამედ თვითონ ადამიანის განვითარებით, რაც არაა ერთადერთი და დასრულებული აქტი. მისი (ადამიანის) განვითარება და სრულქმნა დღესაც გრძელდება.

როგორც ცნობილია, არის ღმერთის არსებობის დამადასტურებელი სხვადასხვა არგუმენტი და საშუალება - სამყაროს, ბუნების წესრიგში მისი კვალის და გავლენის აღმოჩენა. თუ ადამიანში დავიწყებთ ძიებებს, აქ თვალნათლივ ჩანს მის სულიერ სამყაროში შემქნეული გონითი ფენა (დაგონის აქტები), რომლის გენეზისური დაკავშირება ადამიანის უახლოეს წინაპრად მიჩნეულ ე. წ. ცხოველ-ადამიანებთანაც კი შეუძლებელია. გონით ანთროპოლოგიაში პოპულარულია თეზისი: გონი უდებს საზღვარს ყოველგვარ ევოლუციონურ წარმოდგენებს. რომ არა ცნობიერებით-გონითი საწყისების თანშობილი მონაცემები, შრომა, სოციალობა და მისთ. არ გასცილდებოდა ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონეს, ხელი მხოლოდ „ტაკების ორგანოდ“ (მ. ჰაიდეგერი) დაჩქებოდა და ა. შ. გონის გარეშე, მარტო ცნობიერებითა და გონებით. შეიძლება ისეთი უბედურებანი მოეხდინა აბსოლუტურად (უკონტროლოდ) თავისუფალ ადამიანს, ცხოველებსაც რომ გააკვირვებდა.

ზემოაღნიშნული ჰიპოთეზის მიხედვით, შეიძლება ასეთი დასკვნა: ადამიანი წარმოიშვა ადამიანისგან.

და ბოლოს: მართლაც ისე რომ ყოფილიყო და ადამიანი მაიმუნისგან წარმოშობილიყო, ეს ის შემთხვევაა, როცა ამის დამალვა ცოცხად არ ჩაითვლება (მდრ. ვოლტერი: ღმერთი რომ არ არსებულებოდა, უნდა გამოგვეგონებია). თავი რომ დავანებოთ, მაიმუნთან გენეზისური კავშირის გაცნობიერებით „მიღწეულ“ ადამიანის დამცირებას და სხვადასხვა უარყოფითი სულიერი მდგომარეობის აღმოცენებას, ცნობილია, „მაიმუნის მკვიდრ შვილთა“ დაპირისპირება ღვთის შვილთა მიმართ და პირადი პასუხისმგებლობის აცილების მიზნით მათი ავი საქციელის გადაბრუნება უტყვე წინაპრებზე.

Anzor Bregadze On the Problem of Anthropogenesis Summary

The author of the article considers the data of anthropology and other sciences according which man becomes more and more old and shows that one can suppose that his age will still increase and near the infinity. The author suggests that the substance designed as man passed different stages of development and in spite of serious difficulties nothing could stop the inherent tendency of the universe and the power of self-activity that strived to realize a Godlike creature in a body-soul form.

The author states that the insurmountable feature differentiating an animal and a human being is spirit. Its essence and purposiveness will make us turn our eyes to the heaven.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ინაკლი კალანდია

პიროვნების აქტივობა და კულტურა

ადამიანის და, შესაბამისად, პიროვნების სპეციფიკური თავისებურება ისაა, რომ იგი თავისი აქტიური, შემოქმედებითი მოღვაწეობით ქმნის ახალ სინამდვილეს, ღირებულებათა სამყაროს – კულტურას.

პიროვნების სოციალური აქტივობის თაობაზე მეცნიერების სხვადასხვა დარგში გავრცელებულ შეხედულებათაგან ყველაზე მეტად დამკვიდრებულია დებულება, რომ პიროვნების აქტივობა თავის კონკრეტულ გამოხატულებას პოულობს მის სოციალურ მოღვაწეობაში. მაგრამ ეს ორი ცნება (სოციალური აქტივობა და სოციალური მოღვაწეობა) ერთმანეთს არ ემთხვევა, თუმცა ხშირად მათ სინონიმებადაც კი მიიჩნევენ. აქტივობა გამოხატავს ამა თუ იმ სუბიექტის, პიროვნების მზადყოფნას გარემომცველი სინამდვილის შემოქმედებითი, გარდამქმნელი-მოღვაწეობისათვის. სწორედ ამ მოღვაწეობაში ვლინდება სოციალური აქტივობა პრაქტიკულად. სოციალური მოღვაწეობა გვევლინება როგორც პიროვნების, საერთოდ საზოგადოების არსებობის წესი, რომელშიც გამოხატულია ადამიანთა კონკრეტულად ზელშესახები, პრაქტიკული დამოკიდებულება გარემომცველი სამყაროსადმი. ზოგადად პიროვნების სოციალური აქტივობა ხასიათდება საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მისი მონაწილეობის „ხარისხით“, ინტენსივობით.

ზოგიერთი ავტორი სოციალური აქტივობის არსის დასადგენად მიმართავს ისეთ ფენომენს, როგორცაა შემოქმედება. ცხადია, სოციალური აქტივობა და, შესაბამისად, სოციალური მოღვაწეობა თავის თავში ატარებს შემოქმედების, სიახლის ელემენტებს (ვინაიდან პიროვნების სოციალური მოღვაწეობა ძირითადად მიმართულია თვისებრივად ახალი მატერიალური ფასეულობებისა და სულიერი ღირებულებების შესაქმნელად და დასამკვიდრებლად), მაგრამ ისიც ვასათვალისწინებელია, რომ ჯერ ერთი, ყველა პიროვნებას როდი ძალუძს თავისი მოღვაწეობის სფეროში „შეიტანოს“ შემოქმედების ელემენტები (თუნდაც ერთობ აქტიური იყოს) და მეორე მხრივ, პიროვნების აქტივობა შესაძლოა შეზღუდული იყოს იმ „ჩაჩაჩობით“, რომელშიც მოქცეულია მისი სხვადასხვა სახის საზოგადოებრივი ფუნქციების შესრულება, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სოციალური აქტივობა, როგორც საზოგადოებრივი მოვლენა, ძირითადად განპირობებულია გარკვეული, კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით, საზოგადოების განვითარების დონით, ტრადიციებით, ზოგადი კულტურით და ა. შ.

ასევე აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ საზოგადოებისათვის მისაღებია ადამიანთა არა ყოველგვარი აქტივობა, არამედ, პირველ რიგში ისეთი, რომლის შედეგები ასე თუ ისე მნიშვნელობის მქონეა და სასარგებლოა ადამიანთათვის, საზოგადოებისათვის.

პიროვნების სოციალური აქტივობის „მამოძრავებელ“ ძალას წარმოადგენენ სოციალური მოთხოვნილებები, რომლებიც გამოხატულია პიროვნებათა მოღვაწეობის მარეგლამენტირებელ, განმსაზღვრელ საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებსა და ნორმებში, ღირებულებებში.

ადამიანის ამა თუ იმ სახის აქტივობა, მისი შინაგანი ბუნება „დაკავშირებულია

მის ღირებულებების ცენტრთან. ეს უკანასკნელი კი მოთხოვნილებათა საფუძვლად შეადგენს [3, გვ. 65]. მართალია, პიროვნების შინაგანი ბუნების, მისი აქტივობის დახასიათება არ ამოიწურება მის მოთხოვნილებათა დახასიათებით, მაგრამ მოთხოვნილება პიროვნების არსის გასაგებად ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარეა, ვინაიდან „საზოგადოებისათვის პიროვნება არის საქმე, რასაც ინდივიდი ქმნის და აკეთებს. რას შექმნის და რას გააკეთებს ინდივიდი, მოცემულ პირობებში, იმ ცოდნითა და შესაძლებლობებით, რაც მას გააჩნია, ეს მთლიანად დამოკიდებულია მოთხოვნილებებსა და ნებისყოფაზე. ამათგან პირველი ადგილი მაინც მოთხოვნილებებს ეკუთვნის. მოთხოვნილებები წარმოადგენენ იმ უზარმაზარ ძალას, რომელსაც მოქმედებაში მოჰყავს როგორც ცალკე ინდივიდები, ისე ინდივიდთა საზოგადოებრივი გაერთიანებები“ [4, გვ. 93].

მოთხოვნილებათა ერთ-ერთი ყველაზე ძირითადი თავისებურება ის არის, რომ იგი შეიცავს განსაზღვრული სფეროსაკენ მიმართული აქტივობის ტენდენციას. ყოველი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება აუცილებლად გულისხმობს გარკვეულ აქტივობას. მაგრამ ისევე როგორც მოთხოვნილებები შეიძლება პირობითად დავყოთ „მაღალი“ და „დაბალი“ რანგის მოთხოვნილებებად, აქტივობებიც ანალოგიურად შეიძლება დავყოთ „მაღალ“ და „დაბალ“ აქტივობებად. კერძოდ, უნდა ვანვასხვავოთ ერთმანეთისაგან, მაგალითად, აქტივობა გამოვლენილი საკვების მოპოვებისათვის ან ფეხბურთის მატჩზე დასასწრები ბილეთის საშოვნელად, და აქტივობა, გამოვლენილი უფრო მაღალი რანგის სულიერი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ვთქვათ, სიკეთისქმედებისათვის. როგორც მართებულად შენიშნავს ცნობილი ქართველი ფსიქოლოგი შ. ჩხარტიშვილი, მაღალი რიგის სულიერი მოთხოვნილებებიც აქტივობაში ნახულობენ კმაყოფილებას, მაგრამ აქ არის შემდეგი არსებითი თავისებურება: „თეორიულ ან კიდევ ესთეტიკურ მოთხოვნილებას მართა ის გამოცდილება კი არ აკმაყოფილებს, რასაც ადამიანი ჭეშმარიტების ძიებისა და მშვენიერების განცდის შედეგად ღებულობს, არამედ მისთვის თვით ის აქტივობაც აუცილებელია, რომელსაც ცვლევა-ძიება და მხატვრული ნაწარმოების ესთეტიკური ჭერება წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, უპირატესობა ამ უკანასკნელს ეძლევა. მიღებული თეორიული ან ესთეტიკური შინაარსი საკვების მსგავსად კი არ იხარჯება ორგანიზმის მიერ, არამედ გამოცდილების სახით რჩება პიროვნებაში. მიუხედავად იმისა რა მდიდარიც არ უნდა იყოს გამოცდილება, იგი თავისთავად ვერ უზრუნველყოფს სათანადო მოთხოვნილებათა მეორედ დაკმაყოფილებას. ამ უკანასკნელისთვის ჭეშმარიტების ახალი ძიება და მშვენიერების განახლებული ჭერეტაა საჭირო. ასე რომ არ ყოფილიყო, ფსიქოლოგიურად შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანთა კულტურული წინესლის ფაქტი“ [4, გვ. 98].

აღნიშნულ გარემოებათა გამო, ცხადი უნდა იყოს, რომ სრულყოფილი, სოციალურად აქტიური პიროვნების აღზრდისა და ჩამოყალიბების საქმეში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა ძირითად ადამიანურ მოთხოვნილებათა, გონივრულ მოთხოვნილებათა ჩვენს ეპოქის შესაბამისად ფორმირებისა და ორგანიზაციის საქმე. ვინაიდან სწორედ პიროვნებათა გონივრული მოთხოვნილებისა და შესაბამისი ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის აქტიური ბრძოლისა და მოღვაწეობის მიმართულებით გამოვლენილი სოციალური აქტივობა მოგვცემს სასურველ შედეგებს.

მკვლევართა აბსოლუტური უმრავლესობა ერთმანეთისაგან განასხვავებს სოციალური აქტივობის ფართო და ვიწრო გაგებას. ამ ცნების ფართო გაგება გულისხმობს ადამიანთა საგნობრივ-პრაქტიკული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის სფეროებში გამოვლენილი სოციალური აქტივობის ყველა ფორმას. ხოლო ვიწრო

აზროთ, სოციალური აქტივობა ნიშნავს ადამიანთა ისეთ მოღვაწეობას, რომელიც მიმართულია საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესული გარდაქმნისაკენ. ამ გავებით, სოციალური აქტივობა – ეს არის პიროვნებათა გაცნობიერებული, მიზანმიმართული მოღვაწეობა საზოგადოებრივად, სოციალურად მნიშვნელობის მქონე ფასეულობებისა და ღირებულებების შესაქმნელად და დასამკვიდრებლად. ანუ სოციალური აქტივობა არის მოღვაწეობა ისეთი ფასეულობებისა და ღირებულებათა შექმნა-დამკვიდრებისათვის, რომლებიც უზრუნველყოფენ საზოგადოების და, შესაბამისად, პიროვნების შემდგომ წინსვლა-სრულყოფას, პროგრესს.

ამგვარად გავებული სოციალური აქტივობის ცნება უშუალო კავშირშია კულტურის ცნებასთან, ვინაიდან კულტურა სხვა არაფერია, თუ არა სოციალურად მნიშვნელობის მქონე მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა აქტიური, შემოქმედებითი მოღვაწეობის გზით წარმოება-გასაგნებისა და რეალიზაციის პროცესი, რომელშიც გამოხატულია ადამიანთა მარადიული სწრაფვა სინამდვილის მუდმივი ათვისება-გარდაქმნისაკენ და ამდენად, ეს პროცესი, როგორც ადამიანის არსობრივ ძალთა გამოვლენის სარბიელი, ასახავს კულტურის სუბიექტისა და ობიექტის – ადამიანის – ქმნადობას, თვითდამკვიდრებას, და შესაბამისად, ადამიანთა ურთიერთობის ჰუმანიზაციის ღონეს.

როგორც ცნობილია, ადამიანი ბიო-სოციალურ-გონითი არსებაა, რომლის სიცოცხლის აზრსა და ცხოვრებისეულ თავისებურებებს, ინტერესებს, მოთხოვნილებებს სოციოკულტურული, პოლტიკური, ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური, ანუ შემეცნებით-თეორიული და პრაქტიკული აქტები განსაზღვრავენ და განაპირობებენ. ცნობილია ისიც, რომ რეალურ სამყაროში ერთმანეთისაგან განსხვავებული ოთხი საფეხური შეიძლება გავარჩიოთ. სინამდვილის, რეალური სამყაროს ყველაზე ქვედა საფეხურია არაორგანული ბუნება; სამყაროს მეორე საფეხურია ცოცხალი ორგანიზმების, სიცოცხლის საფეხური (მცენარეები); სიცოცხლის უფრო რთული ფორმაა მესამე საფეხური – ესაა ცხოველთა სამეფო. მცენარეებისაგან განსხვავებით ცხოველი დაჯილდოებულია ფსიქიკით, მას აქვს გრძნობის ორგანოები, რაღაც უხარია, რაღაც სიამოვნებს ან არ სიამოვნებს და ა. შ. მაგრამ მისთვის მთავარი და არსებითია ინსტინქტებით მოქმედება.

რეალური სამყაროს მეოთხე საფეხურზეა ადამიანი. ადამიანი ბევრი რამით ჰგავს ცხოველს. პირველ რიგში იმით, რომ მას აქვს გრძნობის ორგანოები, ფსიქიკა და ა. შ. მაგრამ ადამიანი არსებითად განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან, მათ შორის ცხოველისაგანაც იმით, რომ მას აქვს სპეციფიკური უნარი – გონი. სწორედ გონის წყალობით ხდება ადამიანი პიროვნება. გონი თვითცნობიერების უნარია, „უკუმიბრუნების ორგანოა, ის მართავს ფსიქიკურ სინამდვილეს... პიროვნება ეს არის გონითი ადამიანი, ცენტრი გონითი აქტებისა“ [2, გვ. 98].

სოციალიზაციის პროცესში, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში, ვალიბდება ადამიანის სოციალური ნიშნები, თვისებები, მისი ცხოვრებისეული ორიენტაციები და შეფასებები, კონკრეტულ-ინდივიდუალური საქმიანობის უნარი და თავისებურებანი. მისი საშუალებით ადამიანში კონკრეტული ზირდება სოციალური თანაცხოვრების შედეგად გამოშუშავებული და დამკვიდრებული ღირებულებანი, ნორმები და წესები. ანუ ადამიანს პიროვნებად ზღის მისი საზოგადოებრივი არსი, კერძოდ, საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან არსებითად დაკავშირებული საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები მათთვის დამახასიათებელი ობიექტური ღირებულებით.

პიროვნების ცნება ორგანულად უკავშირდება ადამიანისა და ინდივიდის ცნებებს. კერძოდ, ადამიანი არის ბიო-სოციალურ-გონითი არსება, რომელიც

გარკვეულ პირობებში ყალიბდება და ხდება პიროვნება. ინდივიდუალობა თავის გამოხატულებას პოვებს ადამიანის ბუნებრივ მონაცემებსა და ფსიქიკურ ნიშან-თვისებებში – მესხიერებაში, ხასიათში, წარმოსახვის უნარში, ტემპერამენტში და მისი ცხოველქმედების მთელ მრავალფეროვნებაში. ინდივიდუალობის ნიშანი და ელფერი აქვს ცნობიერების მთელ შინაარსს: შეხედულებები, მსჯელობები, აზრები, რომლებიც საერთოა სხვადასხვა ადამიანისათვის, ყოველთვის შეიცავს თავის თავში რაღაც „თავისას“. ინდივიდუალურია მოთხოვნილებები და ინტერესები ცალკეული ადამიანებისა და ყოველივეს, რასაც ადამიანი აკეთებს, როგორც წესი, „ასვამს თავის ინდივიდუალურ დასს, ბეჭედს“. ამდენად, ადამიანი არის არსება, რომელიც მეტყველებს, აზროვნებს, მაგრამ ჭერი კიდევ არ არის პიროვნება (მაგალითად, ბავშვი არის ადამიანიც, ინდივიდიც, თუმცა ის არ არის პიროვნება, რადგან პიროვნებისათვის სხვა, არსებითი მომენტია აუცილებელი), ანუ ყველა პიროვნება არის ადამიანი, მაგრამ ყოველი ადამიანი არ არის პიროვნება. „თუ ადამიანი, როგორც ფიზიკური და ფსიქიკური ფენომენი, ქმნილებაა, პიროვნება უნდა მოიპოვოს... პიროვნებას შენარჩუნებული აქვს ადამიანური თვისებები: ინდივიდუალური ხასიათი, მისწრაფებები, სურვილები, გემოვნება და ა. შ., მაგრამ თავისი არსით საზოგადოებრივი არსებისათვის მოვალეობა, პასუხისმგებლობის განცდა და მაღალი ღირებულების მიხედვით ცხოვრება ძირითადს წარმოადგენს“ [1, გვ. 68].

პიროვნებისათვის დამახასიათებელი და არსებითია ის, რომ მას გონის წყალობით და გონის მეშვეობით ძალუძს განთავისუფლდეს ინსტინქტებისა და ბუნებრივი ლტოლვისაგან, მათი ბატონობისაგან და იცხოვროს მაღალი ღირებულების შესაბამისად. იყოს შემოქმედი, კულტურის შემქმნელი არსება.

მაღალი ღირებულების მიხედვით ცხოვრება ნიშნავს და გულისხმობს ასევე მაღალი რანგის მოთხოვნილებების რეალიზაციისათვის აქტიურ მოღვაწეობას, სოციალურ აქტივობას. სწორედ ასეთი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით, გარდაქმნიან რა ბუნებას (საკუთარ თავსაც), ადამიანები, ცხოველებისაგან განსხვავებით, ქმნიან სრულიად ახალ სინამდვილეს – კულტურას.

ეს გარემოება ადამიანისათვის არ არის შემთხვევითი. ცხოველი ბიოლოგიურად უკეთ არის შეგუებული გარემო პირობებთან, ვიდრე ადამიანი. თუ ცხოველს „მზამზარეულად ეძლევა“ საარსებო საშუალებანი, ადამიანი ვერ იარსებებს ისე, თუ თავისი სომატური შეუფუებლობა გარემო პირობებთან არ მოსპო ახალი სინამდვილის შექმნის გზით, ანუ ადამიანი ცხოველივით მხოლოდ მომხმარებელი ვერ იქნება. მან აუცილებლად უნდა აწარმოოს, რათა შემდეგ მოიხმაროს.

მაშასადამე, რომ იარსებოს, ადამიანმა ბუნების კანონზომიერებანი უნდა შეიმეცნოს, ბუნება უნდა „დაიმორჩილოს“, გარდაქმნას; ამისათვის კი ბუნებისაგან განსხვავებული ისეთი ფენომენი უნდა შექმნას, რომლის მეშვეობითაც სასურველ მიზანს მიაღწევს. ასეთი ფენომენია კულტურა.

მაგრამ კულტურის დანიშნულება არ ამოიწურება იმით, რომ თავდაპირველად ის ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ერთ-ერთი საშუალება იყო. თვით ამ მოთხოვნის შინაარსი უცვლელი როდი დარჩა: უკვე ძველ რომში პლებეები მოითხოვდნენ არა მარტო პურს, არამედ სანახაობასაც. როდესაც კულტურის შექმნა პროფესიად იქცა, ის უკვე მარტო საშუალება კი არ იყო ადამიანის არსებობის შესანარჩუნებლად, არამედ ადამიანის არსის გამოვლენის ასპარეზიც. არა მარტო ბერძნული ხელოვნება და მეცნიერება ემსახურებოდა, მაგალითად, მონათმფლობელურ სახელმწიფოს, არამედ ბერძნული მონათმფლობელური საზოგადოებაც იყო ანტიკური კულტურის განვითარების საშუალება.

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ კულტურა მხოლოდ ადამიანთა მიერ ბუნების ათვისება-გარდაქმნის დონეს როდი გამოხატავს, არამედ ამავე დროს იგი პასუხობს ადამიანის ისეთ არსებით მოთხოვნილებას, როგორიცაა შემოქმედება: კულტურა გვევლინება ადამიანის არსობრივ ძალთა, მისი პოტენციალების გამოვლენის საშუალებად და ასპარეზად სოციალური კულტურის ისეთი კომპონენტი, როგორცაა, ვთქვათ, მეცნიერება, რომლის განვითარებაზეც დამოკიდებულია ადამიანის მიერ სინამდვილის შეცნობა და ათვისება-გარდაქმნა, მარტო ტექნიკურ პრობლემათა გადაჭრას როდი ემსახურება. იგი გვევლინება ადამიანის შემოქმედებითი უნარის გამოვლენის სარბიელად. შემოქმედება ასევე აუცილებელი და არსებითი მომენტია სულიერი კულტურის ისეთი კომპონენტებისათვის, როგორცია ხელოვნება და ზნეობა.

სწორედ შემოქმედება და, შესაბამისად, თავისუფლება არის ის ძირითადი და არსებითი ნიშანი, რითაც ადამიანური მოღვაწეობა განსხვავდება ცხოველთა ერთმნიშვნელოვნად დეტერმინირებული მოქმედებისაგან.

თავიანთი წარმოებითი საქმიანობით და შემეცნებითი მოღვაწეობით ადამიანებს ცვლილებები შეაქვთ ბუნებაში, გარდაქმნიან და „აიძულებენ“ მას ემსახუროს საზოგადოების მიზნებს. ცხოველებისაგან განსხვავებით, რომლებიც იკმაყოფილებენ რა თავიანთ ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებს და მუდამ რჩებიან განვითარების ერთ დონეზე, ადამიანები ცდილობენ როგორც გარესამყაროს, ასევე საკუთარი თავის გარდაქმნას. გარემომცველი ს. მყაროსა და საკუთარი თავის შეცვლისაკენ მარადიული, მიზანდასახული სწრაფვა ადამიანის ერთ-ერთი ფუნდამენტური, არსებითი თვისება და ნიშანია. ადამიანთა ამ შემოქმედებითი, გარდამქმნელი მოღვაწეობით იქმნება როგორც მატერიალური, ასევე სულიერი კულტურა ამ აზრით, როგორც თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს, ადამიანთა ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა მათ შესაძლებლობებში არსებული სხვადასხვა რიგის არსობრივ ძალთა რეალიზაციის პროცესი, რაც კულტურის სხვადასხვა დარგის შექმნის პროცესს შეესაბამება. კულტურის ფენომენები ღირებულების მატარებელნი არიან, ღირებულ საგნებს წარმოადგენენ... ღირებულია ის საგანი, რომელიც ადამიანის რომელიმე არსობრივ ძალას აძლევს რეალიზაციის საშუალებას. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისტორია, როგორც არსობრივ ძალთა რეალიზაციის, ანუ კულტურის ქმნის პროცესი, ამავე დროს არის ღირებულ ფენომენტთა შექმნის პროცესი.

ადამიანების მიერ კულტურის ქმნის პროცესი ასახავს კულტურის შემქმნელთა განვითარების დონეს, მათი გაადამიანების, ჰუმანიზაციის, თვითდამკვიდრების ხარისხს. ამიტომ სწორია დებულება, რომლის მიხედვითაც, ყოველი ნაბიჯი წინ, კულტურის გზაზე, იყო ნაბიჯი თავისუფლებისაკენ.

ადამიანთა მიერ სინამდვილის გარდაქმნა ზორციელდება იმის საფუძველზე, რომ ზღვება სინამდვილის კანონზომიერებათა შემეცნება, სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა არსების დადგენა.

შემეცნება რთული, მრავალმხრივი პროცესია. ჭეშმარიტება მზამზარეულად როდი ეძლევა ადამიანს. ჭეშმარიტების დასადგენად ადამიანმა ცნობიერების მრავალმხრივი აქტივობა უნდა განახორციელოს. შემეცნება აუცილებლობით შეიცავს შემეცნების საგნისადმი სუბიექტის აქტიურ დამოკიდებულებას. შემეცნების პროცესში ადამიანის შემოქმედებითობა ვლინდება იმაში, რომ ზღვება ახალი კულტურული ღირებულების, ახალი ცოდნის „წარმოება“, შემეცნება არა მარტო ახალი ცოდნის წყაროა, არამედ იგი ადამიანის არსობრივი ძალების ფორმირების აუცილებელი კომპონენტია.

მეცნიერული შემეცნების ისტორია ნათელყოფს იმ გარემოებას, თუ რა დიდი შემოქმედებითი წვა და ფანტაზიის გამოყენება იყო საჭირო, რათა ადამიანები ნაწილობრივ მიიხსნენ ჩაწვდომოდნენ სამყაროს საიდუმლოებებს. ეს პროცესი ასახავს, თუ როგორ ვითარდებოდა თვით ადამიანი, როგორ წარმოებდა მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი არსებობის ძალის – შემეცნებითი უნარის გაშლავანეთარება. ამ აზრით, შემეცნება, როგორც სინამდვილის შემოქმედებითი ასახვა, წარმოადგენს არა მარტო ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის წარმატებით ფუნქციონირების პირობას, წინამძღვარს და, შესაბამისად, ადამიანის არსებობის შენარჩუნების აუცილებელ პირობას და საშუალებას, არამედ ჭეშმარიტ თვით-მიზანს – ადამიანის შემოქმედებითი უნარის. მისი პოტენციალის გამოვლენის სარბიელს.

მაშასადამე, სინამდვილისადმი ადამიანის თეორიული დამოკიდებულება სინამდვილის თეორიული ათვისების გარკვეულ მიზანს ემსახურება. ადამიანის ცოდნის განვითარება ყოველთვის გარკვეული მიზნით წირომართება იკო მიზანდასახული, შეგნებული ხასიათისაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სულიერი კულტურის ისეთი მნიშვნელოვანი კომპონენტისათვის, როგორცაა თეორიული შემეცნება, მეცნიერება – არსებითია შემოქმედების მომენტი.

ადამიანის მიმართება სინამდვილესთან, საყმაროსთან არ ამოიწურება მხოლოდ შემეცნებით. ადამიანი არა მარტო იმეცნებს საგნებს და მოვლენებს, არამედ გარკვეულ შეფასებას აძლევს მათ. აფასებს მათ იმისა და მიხედვით, თუ რა მიმართებაში არიან ისინი ადამიანური ყოფიერების ამა თუ იმ ასპექტთან. თუ ჭეშმარიტების შინაარსში არ ისახება ადამიანის ღირებულებითი მიზნითება, დამოკიდებულება სინამდვილის საგნებთან და მოვლენებთან, ადამიანის ესთეტიკური და ეთიკური მოღვაწეობის პროდუქტებში, სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების მიმართ ეთიკური და ესთეტიკური დამოკიდებულებების შემთხვევაში, არსებითია ღირებულებითი მომენტი. კულტურა ღირებულებათა რეალიზაციის პროცესია, რომლის დროსაც ადამიანს სხვა ინტერესებთან და მოთხოვნილებებთან ერთად, იკმაყოფილებს ერთ-ერთ არსებითი ხასიათის მოთხოვნილებას – შემოქმედების მოთხოვნილებას.

კულტურის სხვა კომპონენტთა შორის, ხელოვნება არის ის სფერო, სადაც ყველაზე ნათლად და აშკარად ვლინდება ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება მართალია. შემოქმედება არსებითია სულიერი კულტურის ყველა კომპონენტისათვის (შემოქმედება და აღმავრენა გეომეტრიაშიც ისევეა საჭირო, როგორც ხელოვნებაში – ამბობს ა. პუშკინი). მაგრამ არის ერთი არსებითი მომენტიც: შემოქმედებისათვის მნიშვნელოვანი და არსებითია არა მხოლოდ ახლის ქმნა (ცხადია, არა ყოველგვარი ახლის შექმნა არის შემოქმედება), არამედ თავისუფლების ხარისხიც. ხელოვანის შემოქმედება მხოლოდ მისი შთავგონებისა და ფანტაზიის ნაყოფი როდია – ხელოვნება ახლის ქმნა და ბაძვაც არის ამავე დროს, მაგრამ კულტურის სხვა ფენებთან შედარებით, ხელოვნებაში უფრო მაღალია „თავისუფლების ხარისხი“. როგორც ნ. ჰარტმანი მიუთითებს, მხატვრული თავისუფლება არ მისდევს რაიმე ჯერარსს, ის არ არის აუცილებლობის თავისუფლება, როგორცაა ჯერარსობა. პირობით, ის წარმოადგენს შესაძლებლობების თავისუფლებას. თუმცა ესთეტიკური თავისუფლება როდინი ნიშნავს თვითნებობას: შემოქმედის ის აძლევს სრულ თავისუფლებას შეიჭრას იქ, სადაც ის მოისურვებს, მაგრამ მას შეუძლია ისტურვის მხოლოდ ის, რაშიც არის ერთიანობა და აუცილებლობა.

დებულება იმის თაობაზე, რომ ისტორიას ქმნიან ადამიანები, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანთა მოღვაწეობა ძირითადად სხვა არაფერია, თუ არა ახალი იდ-

ეალების დასახვა და ძველთა კრიტიკული უარყოფა და დაძლევა. ამ აზრით აზნობენ სწორედ, რომ ადამიანთა ცხოვრება, როგორც მოქმედება, არის ახალი, თვისებრივად ახალი ყოფიერების ქმნა, ანუ შემოქმედება.

ყოველივე ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ხელოვნება, ხელოვნების ნაწარმოები, ცხოვრების ახალი იდეალის დასახვისა და ძველის კრიტიკული გადალახვის, ანუ ისტორიის ქმნის თავდაპირველი აქტია და არა უკვე შესრულებულის უბრალო განმეორება; ხელოვნება ახალი სინამდვილის ქმნაა იმდენად, რამდენადაც ახალ იდეალს დასახული სახით კი არ ჰპოვებს და იმიერებს, არამედ თვითონ სახავს.

ამიტომაც არის, რომ ხელოვნება მიჩნეულია სულიერი კულტურის ისეთ კომპონენტად, რომელშიც ყველაზე თვალნათლივ ვლინდება ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება.

თუ სულიერი კულტურის სტრუქტურის ისეთი კომპონენტების შემთხვევაში, როგორცაა მეცნიერება და ხელოვნება, შედარებით ნათელი და აშკარაა კულტურის ან კომპონენტთა ორგანული კავშირი შემოქმედებასთან, ზნეობრივი ღირებულებების, ზნეობის (სულიერი კულტურის ან უმნიშვნელოვანესი კომპონენტის) შემოქმედებასთან კავშირის საკითხი უფრო რთულია; საკითხი აქ ასე დგება: იქმნებოდნენ თუ არა ახალი ზნეობრივი ღირებულებანი ადამიანის განვითარებასთან ერთად და გამოხატავდნენ თუ არა ისინი ადამიანთა ურთიერთობის ჰუმანიზაციის უფრო მაღალ დონეს? ამას უკავშირდება აგრეთვე საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა შემოქმედებითი ხასიათის არა მხოლოდ ღირებულებების შექმნის პროცესი, არამედ მათი ათვისებაც.

ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ამ საკითხთა დაწვრილებითი განხილვა. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ის ზნეობრივი ნორმები, ღირებულებები, რომლებიც ადამიანთა ურთიერთობებს არეგულირებენ კაცობრიობის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე, ადამიანის გაჩენისთანავე, იმთავითვე მზამზარეული სახით როდი არსებობენ. ახალი ზნეობრივი ღირებულებების შექმნა ხანგრძლივი, მრავალსაბუქტოვანი პროცესია. ეს არის ადამიანთა „ზნეობრივი ბრძოლა“ ძველი, უვარგისი ზნეობრივი ღირებულებების წინააღმდეგ, ახალი და უფრო მაღალი ზნეობრივი ღირებულებების დამკვიდრებისათვის. ისტორია იცნობს არა მხოლოდ უდიდესი მეცნიერული აღმოჩენებისა და ხელოვნების შედეგების ავტორებს, არამედ ახალი ზნეობრივი ღირებულებების დამამკვიდრებელ გენიოსებსაც, ისეთ ადამიანებს, რომელთა მთელი ცხოვრება და მოღვაწეობა მათ მიერვე დამკვიდრებული ზნეობრივი ღირებულების მიხედვით საკუთარი თავის შემოქმედების ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენდა.

გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ზნეობრივ რევოლუციასაც ჰყავს თავისი უსახელო გამორები, რომლებიც ყოველდღე იბრძვიან ადამიანთა ცხოვრების ახალი პრინციპების დამკვიდრებისათვის. ისეთი მოღვაწეები, როგორებიც იყვნენ, მაგალითად, ლევ ტოლსტოი. ალბერტ შვაიციერი, ილია ჭავჭავაძე, ექვთიმე თაყაიშვილი არა მარტო მხატვრულ ან ისტორიულ ნაწარმოებებსა და ფილოსოფიურ კონცეფციებს ქმნიდნენ, არამედ ისინი ზნეობრივი „გამორები“, ზნეობის სფეროში შემოქმედებიც იყვნენ.

მართალია, „ზნეობრივი ბრძოლის“ გზაზე კაცობრიობამ არაერთი ისეთი ზნეობრივი ღირებულება, ნორმა შექმნა, რომლებიც განვითარების გარკვეულ საფეხურზე თვითონვე უარყო და ამ მხრივ საერთო ცვალებადობას, ღირებულებათა მონაცვლეობას აქვს ადგილი, მაგრამ მიუხედავად ამისა, კაცობრიობის ისტორიაში იქმნებოდა ისეთი ზნეობრივი ღირებულებებიც, რომლებიც არ კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას და არც დაკარგავენ მანამ, სანამ იარსებებს ადამიანი, როგორც

ზნობრივი არსება. ასეთ ღირებულებათა რიგს მიეკუთვნება ის ღირებულებანი, რომლებიც სამყაროში ადამიანის ადგილს გამოხატავენ. საკუთარი არისი მიხედვით მოქმედი ადამიანის ცხოვრებასა და მოქმედებას შეესატყვისებინ.

კულტურისა და შემოქმედების ურთიერთობის ანალიზი საგანგებო და ცალკე კვლევის საგანია. ამ საკითხის დაწვრილებითი და ამომწურავი განხილვა ამჯერად არ არის ჩვენი მიზანი. ჩვენ მხოლოდ მოკლედ მივანიშნეთ იმ გარემოებაზე, რომ კულტურისათვის აუცილებელი, ორგანული და არსებითი მომენტია შემოქმედება; რომ კულტურა, კულტურის ქმნის პროცესი აუცილებლობით გულისხმობს და მოითხოვს ადამიანის და, შესაბამისად, პიროვნების თავისუფალ, აქტიურ შემოქმედებით მოღვაწეობას. ასევე არაერთხელ იქნა ხაზგასმული, რომ კულტურა როგორც ადამიანის შემოქმედებითი უნარის, პოტენციალის, არსობრივი ძალების გამოვლენის საბიძგილი, როგორც ღირსეულ ფენომენთა შექმნისა და დამკვიდრების პროცესი, ასახავს ადამიანის ქმნალობის, მისი თვითდამკვიდრების, პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესსაც.

ცხადია, პიროვნების აქტივობა ვლინდება არა მხოლოდ კულტურის შექმნის დროს, არამედ ადამიანური მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში. ეს ძალზე საინტერესო პრობლემაა, მაგრამ ცალკე და უფრო საფუძვლიანი კვლევის საქმეა. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ კულტურის, კერძოდ, სულიერი კულტურის ძირითადი კომპონენტების ბუნების დახასიათებით მივანიშნეთ, რომ კულტურის შექმნა პიროვნების თავისუფალი, აქტიური, შემოქმედებითი მოღვაწეობით ხდება.

ამგვარად გაგებულ კულტურა და პიროვნების სოციალური აქტივობა, ამ აქტივობის გარკვეული ასპექტი, უშუალო კავშირშია ერთმანეთთან, ვინაიდან კულტურა, როგორც ითქვა, სხვა არაფერია, თუ არა სოციალური მნიშვნელობის მქონე მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა აქტიური, შემოქმედებითი მოღვაწეობის გზით წარმოება-გასაგნების და რეალიზაციის პროცესი, რომელშიც გამოხატულია ადამიანთა მარადიული სწრაფვა სინამდვილის მულმივი ათვისება-გარდაქმნისაკენ და, ამდენად, ეს პროცესი, როგორც ადამიანის არსობრივ ძალთა გამოვლენის საბიძგილი, ასახავს კულტურის სუბიექტის - ადამიანის ქმნალობას, მის აქტივობას, თვითდამკვიდრებას, იმას, თუ რამდენად ადამიანური ვახდა ადამიანი.

კულტურის მიზანია არა უბრალოდ ადამიანთა გონებრივი თვალთახედვის პიროვნების გაფართოება, არა უბრალოდ ადამიანთა განათლება, არამედ მთლიანად მისი სულიერი სამყაროს განვითარება, სულის გაფაქიზება, გულისა და გრძნობების აღზრდა, ანუ პიროვნების სულიერი ორგანიზაციის საყოველთაო მგრძობელობის, აღმქმელობის უნარის სრულყოფა. კულტურის მეშვეობით ხდება პიროვნების სოციალიზაცია. კულტურა პიროვნების ჩამოყალიბების საშუალებაა. თავის მხრივ, სწორედ ასეთი პიროვნებები მონაწილეობენ ისტორიის შექმნაში.

ამიტომაც, საზოგადოებისა და პიროვნების განვითარებაში უადრესად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს კულტურულ-ზნობრივი ფაქტორები. საზოგადოებაში ინტერესთა ცალმხრივიად წარმართვის, ადამიანებში კერძო-მესაკუთრული ფსიქოლოგიის, მეშინური სულისკვეთების ჩამოყალიბებისა და, ამის საფუძველზე, ადამიანთა გადაგვარების საშიშროების არსებობის პირობებში „ადამიანის გადაარჩენა“ უამრავ ფაქტორზე დამოკიდებული. აქ არსებით როლს ასრულებს ზოგადად კულტურის განვითარების დონე და ხასიათი, კერძოდ, ამ საქმეებში ძალზე მნიშვნელოვანია ხელოვნების როლიც. მაგრამ ახალ ღირებულებათა სისტემის ჩამოყალიბება რთული პროცესია, იგი გულისხმობს „გადატრიალების“ მოხდენას მთლიან-პიროვნულ წყობაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ პიროვნების განვი-

თარებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სულიერი კულტურის არა რომელიმე ცალკე აღებული ელემენტი, არამედ სულიერი კულტურა მის მთლიანობაში, ე. ი. ხელოვნება, ზნეობა და თეორიული დამოკიდებულება სინამდვილისადმი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ კულტურა, როგორც პიროვნების სოციალიზაციისა და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ჰუმანიზაციის პირობა და საშუალება, აუცილებლობით გულისხმობს პიროვნების აქტიურ, თავისუფალ, შემოქმედებით მოღვაწეობას. აქტიური შემოქმედებითი ხასიათისაა არა მხოლოდ კულტურის შექმნა, არამედ კულტურის ღირებულებათა ათვისების პროცესიც.

კულტურა არის მოვლენა, რომელიც, ერთი მხრივ, გამოხატავს ბუნებაზე ადამიანის „გაბატონების“ დონეს და, ამავე დროს, გვიჩვენებს ადამიანურ ურთიერთობათა ჰუმანიზაციის „ხარისხს“. ზოლო ის, თუ რას მიაღწია ადამიანმა ბუნებაზე „გაბატონების“ მხრივ, რა ხერხებით და მეთოდებით მოხდა სამყაროს გარდაქმნა და როგორია ადამიანურ ურთიერთობათა ჰუმანიზაციის დონე, მიგვანიშნებს, თუ რამდენად გარდაიქმნა თვითონ კულტურის შემოქმედი სუბიექტი – ადამიანი.

ამრიგად, კულტურა „მსჭვალავს“ რა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარეს და სფეროს, წარმოადგენს პიროვნებათა სოციალური აქტივობის საფუძველს, ფაქტორს. ეს არსებითად გამოიხატება იმით, რომ რაც უფრო მაღალია პიროვნების ჭეშმარიტი კულტურის დონე, მით უფრო სოციალურად აქტიურია ამ პიროვნების მოღვაწეობა საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონე ღირებულებათა შექმნისა და დამკვიდრებისათვის.

ლიტერატურა

1. ბრეგაძე ა., ნებისყოფისა და გონის ადგილი პიროვნების სტრუქტურაში. კრებულში: ადამიანი, გონი, ღირებულება, თბილისი, 1991.
2. ბრეგაძე ა., ბუაჩიძე თ., ადამიანის ყოფიერების თავისებურების შესახებ, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1997, №1.
3. ტაბიძე ო., თავისუფლებისა და მოთხოვნების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის. კრებულში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, თბილისი, 1979.
4. ჩხარტიშვილი შ., აღზრდის სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1974.

**Irakli Kalandia
Activity of Person and Culture
Summary**

Culture as a value phenomenon, as a realization of values reflects man's eternal striving for the constant assimilation-transformation of reality. Being a field of revealing man's activity and his essential powers culture as well reflects the process of forming and self-establishment of the subject of culture – man.

Culture is a process connected with „work“ of consciousness, its activity aimed at satisfying man's spiritual demands and realization of spiritual values. Culture serves as a basis for forming definite views, ideas, theories concerning the exist-

ing reality and man himself. It is as well a basis for creating spiritual values, which constitute spiritual wealth or spiritual culture of the society.

The structure of spiritual values is determined by the interrelation of forms of spiritual assimilation of the reality by man. Spiritual activity, spiritual assimilation of the reality proceeds in different ways in different epochs and on different stages of the social development. But preserving these differences, the forms of spiritual activity are characterized by certain similar features. The analysis of these features makes characterization and stating of the structure of spiritual culture possible.

There are the following forms of spiritual assimilation of the reality by man, the forms of his relation to the reality: theoretical-cognitive (the highest form of which is science), axiological-practical (moral norms, morality) and creative work (the highest form of which is art).

These forms of spiritual activity constitute culture, which as a result of man's activity forms a definite whole system. The foundation of man's activity and, respectively, of the wholeness of culture is consciousness which on its part, is united and whole. But the unity and wholeness of the consciousness does not mean that it is a simple phenomenon devoid of any structure. In consciousness and, respectively, in man there are three organically interconnected aspects – reason, will and emotion as actual „powers“. Creative revealing of these „powers“, faculties forms culture and to each of these aspects of man's activity correspondent their analogues in form of separate components of culture.

Social activity of person is characterized by a certain degree and intensity of his participation in every sphere of social life. Socially important values of culture are formed due and through the men's activity.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

6060 მუხანებრაქმ

ადამიანის პრობლემა კულტურფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიმართულებაა კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომლის ამოსავალი დებულებაა – ადამიანი არის შემოქმედი, კულტურის შემქმნელი არსება, რომელიც თავადაც იქმნება კულტურით.

ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი მ. ლანდმანი მიიჩნევს რომ შესაძლებელია კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიით აიგოს გარკვეული კონცეფცია ადამიანის არსის შესახებ. ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით ადამიანის ყოფიერება არსობრივად განსხვავდება ცხოველის ყოფიერებისაგან. ცხოველს არ მოეთხოვება საკუთარი თავის გარკვევა, ის სავსებით ჩამოყალიბებული და გარკვეულია. ადამიანმა თავად უნდა განსაზღვროს და განახორციელოს თავისი ყურადღება, თავისი ბუნება. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი ცუდადაა შეგუებული ბუნებასთან, ნაკლოვანი არსებაა, მან მაინც მოახერხა სიცოცხლე, იგი ვალდარჩა, იმის გამო, რომ მოქმედი არსებაა. სწორედ ამიტომაც ადამიანი დაუდგენელი, გაურკვეველი არსება. მან თავად უნდა განსაზღვროს საკუთარი თავი. საკუთარი თავის განსაზღვრა კი მოითხოვს აქტიურობას, მოქმედებას.

ადამიანს არ აქვს ბიოლოგიური გარემო, მისი ორგანოები არ არიან სპეციალიზებული, რათა იარსებოს მან უნდა იმოქმედოს, შექმნას კულტურა – ხელოვნური გარემო, რომელიც შეცვლის ბიოლოგიურ გარემოს. კულტურა – მეორე ბუნებაა და მხოლოდ მასში შეუძლია არსებობა ადამიანს.

თუ ბიოლოგიური ანთროპოლოგია (მაგალითად ა. გელენის თვალსაზრისი) ადამიანის არსს ძირითადად ნეგატიური დახასიათებით წარმოგვიდგენს, კერძოდ ის, რომ ადამიანი არის „შეუმდგარი არსება“, „არასპეციალიზებული ცხოველი“. კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის სწორედ ეს არის ამოსავალი წერტილი, საიდანაც დაიწყო გადაამიანების პროცესი, როდესაც ადამიანი იქცა „სამყაროსადმი ღია არსებად“. „სპეციალიზებული“ ორგანოების მქონე ცხოველს აქვს თავისი გარემო, ადამიანის ორგანოები არ არის სპეციალიზებული, ამიტომ ის პლასტიკურია, არ არის მიბმული თავისი ორგანოებით რომელიმე ერთ უბანზე. ადამიანის „არასპეციალიზება“ უპირველესად ვლინდება მის არა დეტერმინირებულობაში. ადამიანს შეუძლია თავისი ქცევის ხერხების განსაზღვრა, ამიტომ იგი შემოქმედი, რაზან მას ეს შეუძლია იგი თავისუფალია და თავისუფალია ორგანიზაციით: ერთი, იგი აღარ იმართება ინსტინქტებით და მეორე, იგი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი. ე. ი. ადამიანის არსია შემოქმედების (შექმნის) უნარი და თავისუფლება (ამ შემთხვევაში ეს ცნება იხმარება ფართო ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით და არა ეთიკური, ესთეტიკური, თუ პოლიტიკური აზრით).

ადამიანი შემოქმედების საშუალებით ახდენს დისტანცირებას გარემოდან. ცხოველი ადამიანისაგან განსხვავებით დასრულებული არსებაა, ადამიანს კი მუდმივად სჭირდება საკუთარი თავის მომზადება, რათა მყარად იგრძნოს თავი ამიტომ მოქმედება ადამიანისათვის აუცილებლობაა, მისი ყოფიერების ძირეულ

თვისება. ცხოველს არ შეუძლია თავის ბუნებრივ მოცემულობას ან აღემატოს ან მასზე დაბლა დადგეს. ეს ბუნებრიობა მისი სტანდარტია. ადამიანი კი გარკვეული რისკის ფასად ცხოვრობს, იგი თავადვე აძლევს საკუთარ თავს გარკვეულ ფორმას, მან საკუთარი ძალებით უნდა მოახერხოს თავიდადგენა, საკუთარ თავში უნდა შექმნას ადამიანი. ადამიანი თავისი პიროვნული აქტივობით მოდის თანხმობაში თავისი გვარის ცენტრალურ გარკვეულობასთან, განსაზღვრულობასთან. ეს არის ადამიანის სპეციფიკა, მისი ცხოვრების წესი – ის რომ ადამიანმა თავადვე უნდა განსაზღვროს საკუთარი არსი. იგი თავადვე ირჩევს თავისი ცხოვრების პარადიგმას. ე. ი. ადამიანს აქვს გადაწყვეტილების თავისუფლება, არა მხოლოდ ეთიკურ სფეროში, არამედ უფრო ფართო ანთროპოლოგიურ ველში.

ტრადიციული დაპირისპირება ემპირიულ და აპრიორულ მეთოდებს შორის, რომელიც თავს იჩენს ადამიანის მთლიანობის პრობლემის განხილვისას, მაშინ როდესაც დგინდება მიმართება ადამიანის ვიტალურ-ბიოლოგიურ და გონით შხარებს შორის, კულტურფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში გადაილახება იმ გზით, რომ მოიხსნება ამ სფეროების აბსოლუტიზაცია და ადამიანის გვარის გასაგებად შემოტანილი იქნება „შემოქმედებითი ისტორიულობის“ ცნება.

მაშასადამე, ადამიანი ამ კონცეფციით გაიგება, როგორც ისტორიული, შემოქმედი არსება, რომელიც თავად ქმნის თავისი გვარის ცხოვრების წესს, იმ წესს რომლის მეშვეობითაც იქმნება იგი როგორც განსაკუთრებული არსება – კულტურის სუბიექტიც და ობიექტიც.

ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებით, შეუძლია დისტანცირება, ზოლო ცხოველის სწრაფვა, მისი „ღრანგი“ მიჯაჭვულია გარემოსთან. ადამიანს შეუძლია გათავისუფლება იმ მიჯაჭვულობისაგან, რომელიც ცხოველს აქვს სწრაფვის მიმართ. ეს განთავისუფლება არის პირობა დადებითი უნარების განვითარებისა. ადამიანს ჭერ ერთი, აქვს უნარი საგნად აქციოს სინამდვილე, საკუთარი „მე“, და ზოლოს ადამიანს აქვს აბსტრაქციისა და ცნების შექმნის უნარი.

ცხოველის გარეშე წმინდა ბიოლოგიურია, მაშინ როცა ადამიანის გარეშე კულტურული გარემოა, რომელიც ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგია. სურათის უფრო ნათლად წარმოდგენისათვის გავიხსენოთ ლანდშაფტის აღწერის მაგალითი ე. როთჰაკერის ნაშრომიდან – „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. სურათი რომელიც ამ აღწერით მიიღება ანთროპომორფულია. ჩვენი სიტყვები ცვლიან ამ სურათს უკვე ონტიური მხრით. ადამიანის გარეშე ეს სურათი, ეს ლანდშაფტი არ არსებობს. არ არსებობს ზღვის თუ მდინარის ნაპირი, მთა, ტყე, გამოქვაბული და ა. შ.

ადამიანი ცხოვრობს იმ გარემოში, რომელიც თავად მისი მზერითა და ნიითაა პირველქმნილი. ნაპრალი კლდეში, ქვათა სრულიად ნეიტრალური წარმონაქმნი გადაიქცა გამოქვაბულად, ე. ი. თავშესაფრად იმ არსებისა, რომელსაც ურჩევნია ბინადრობა გამოქვაბულში, ვიდრე ტყეში. „გამოქვაბული“, როგორც ასეთი, არსებობს მხოლოდ თავშესაფრის მაძიებელი არსებისათვის.

როთჰაკერის თანახმად, გამოქვაბულის ცნების ანალოგიურია სხვა ბევრი ცნებაც. იგი ჩამოთვლის უამრავ ისეთ სიტყვას, რომელთაც სწორედ ადამიანის არსებობით აქვთ გამართლება. ადამიანის გარეშე კი კარგავენ თავის მნიშვნელობას. საჭირო იყო მსგავსთა სინთეზი, გაერთიანება, სახელდება, რის გარეშეც ჩვენ არ გვექნებოდა ჩვენთვის საერთო, ცხადად დანაწევრებული სამყარო. ადამიანის გარეშე არ არსებობს არც ყურე, არც გამოქვაბული, არც მთა და ა. შ. ისინი შემოქმედების პროდუქტები არიან. საგნები არსებობენ თავისთავად, ისინი ჩვენზე მოქმედებენ და ჩვენ მათგან ვმარტვით, ვარქმევთ სახელებს. მაგრამ ეს არ არის შემეცნება

ამ ცნების მკაცრი გაგებით.

მაგალითად, ხე სრულიად დამოუკიდებელია ჩვენი აზროვნებისაგან, ის ჩვენი აზროვნების ძალით არ არსებობს: ის ისე არსებობს როგორც არსებობს. მაგრამ ჩვენ ვხედავთ ხის ერთ ასპექტს, ჩვენ ხესთან ვცხოვრობთ და არ შეგვიძლია შემოქმედებითად არ ვმოქმედებდეთ, ახსნა შემოქმედებითი აქტია. ის არის ადამიანისათვის ახლო მყოფი გასაგები ნაცნობი სამყარო. ადამიანის შემდეგ სამყარო უკვე თავისთავად გასაგები ხდება, ისეთი გასაგები რომ მისგან აბსტრაქტიზება ძნელი საქმეა. როთაპაკერის თანახმად, სწორედ ამ თავისთავად გასაგებობას უნდა ებრძოდეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

როთაპაკერის აზრით, აღწერილი ლანდშაფტი მიმართებაშია ადამიანთან: იგი ვერ გაიგება ჩვენი სხეულის აგებულების გარეშე, და არა მხოლოდ სულის თანდაყოლილ თუ შექმნილ მოთხოვნილებათა გარეშე. ჩვენი იდეა მთის შესახებ მიმართებაშია ჩვენი ფეხების სიმოკლესთან.

ამგვარად, როთაპაკერის კონცეფციის თანახმად, ერთ მხარეზეა საიდუმლოებით სავსე ბუნება, ხოლო მეორე მხარეზეა ადამიანი, ასე და ამგვარად აგებული ორგანიზმით, ამ ტიპის ორგანოებით. ადამიანი ძალზედ განსხვავდება ცხოველისაგან, მისი სამყარო კი ცხოველის გარემოსაგან.

ადამიანი ქმნის ლანდშაფტს, ჩვენ უნდა გავთავისუფლდეთ უკრიტიკო გულუბრყვილობისაგან, რომლის თანახმადაც ყველაფერი ის, რასაც განვიცდიდით თავისთავად გასაგები მოცემულობა გვეგონია. თუმცა ეს ლანდშაფტი – ნაპირი, ყურე, კლდე, გამოქვაბული, მთა, ტყე – ადამიანის შემოქმედებითაა სახელდებული. ადამიანის გარეშე ეს ფენომენები არ არსებობენ. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი ქმნის რაღაც ილუზიებს, რომ ადამიანი გამომგონებელია. რეალური პროცესები არსებობენ ადამიანის გარეშე, სრულიად დამოუკიდებლად, ისინი არიან ისე, როგორც არიან. ხე არსებობს ჩემს გარეშე და სრულიად არ არის დამოკიდებული ჩემზე, ჩემ აზრებზე. მაგრამ ხე, კლდე, „თავისთავად“ არ არის „ხე“, „კლდე“. ჩვენ ვცხოვრობთ ამ გულუბრყვილო სამყაროში, მაგრამ ის არ არის მოჩვენება. „კარგი სუნი“ აზრიანი გამოთქმაა, ატომებს კი სუნი არ აქვთ. მთელი ჩვენი ცხოვრება მიემართება, მიეძინება სწორედ ამ გულუბრყვილო, რეალისტურ სამყაროში, იგივე შეიძლება ითქვას ისტორიაზეც.

უაზრობაა იმის თქმა, რომ რომელიმე ისტორიული მოვლენა, ვთქვათ, იულიუს კეისრის წინააღმდეგ შეთქმულება ატომთა სამყაროში მოხდა. ამ შეთქმულების აღვილი იყო სწორედ „ეს გულუბრყვილო“ სამყარო, რომელიც ადამიანის გარეშე არ არსებობს. ისევე არ არსებობს, როგორც არ არსებობს ადამიანის გარეშე „ყურე“, „გამოქვაბული“, „ნაკადული“ და სხვა.

ამრიგად, ჩვეთვის სრულიად გასაგები უნდა იყოს როთაპაკერის ტერმინოლოგია: ასახსნელი, განსამარტავი, იდუმალებით სავსე არის „სინამდვილე“, ხოლო ახსნილი, გაგებელი, განმარტებული არის „სამყარო“. ადამიანი ახსნის, განმარტავს თავის სამყაროს. ე. ი. ახსნა მიმართულია სინამდვილეზე და ეს სინამდვილე აჩვენებს ადამიანის გარკვეულ სახეს [3, გვ. 72].

როთაპაკერის თანახმად, არსებობს მკაცრი კორელაცია, შესაბამისობა ორ მოვლენას შორის. ერთია ადამიანი და მისი მდგომარეობა, მეორე – სამყაროს სურათი. სიტუაციიდან გამომდინარე, თავისი მდგომარეობის გამო ადამიანი ყველაფერს როდი ხედავს. იმის მიხედვით, რაც შეიმჩნევა, დაინახება სამყაროში, აივება სამყაროს სურათი. სურათი თავად არის სინამდვილის განჭვრეტითი ხატოვანი კვალი.

როთაპაკერს მოჰყავს ერთი კლასიკური მაგალითი: ტყე სრულიად სხვად-

ასხვავებრად შეიძლება აღიქვას განსხვავებული მდგომარეობისა და ინტერესის მქონე ადამიანებმა. ვთქვათ: მეტყვევებ, მონადირეებ, დევნილმა, გლეხმა თუ მოგზაურმა. შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ ეს ასოციაციები ეხება ტყვეს როგორც ასეთს.. ტყვე როგორც საგანი უსიცოცხლო ჩონჩხია, „წიწვიანი ტყე“ კი უპიკონკრეტული მოცემულობაა. ასე მაგალითად, თუ დევნილისათვის ტყე თავშესაფარია, მოგზაურისათვის ის სასეირნო დასასვენებელი ადგილია.

ე. ი. ყოველ ადამიანს აქვს გარკვეული მდგომარეობა, გარკვეული პროფესია თუ გარკვეული ინტერესები და შესაბამისი თვალთუხურობის გარემოს, ზედმეტ მის განსაზღვრულ მხარეს და ვერ ამჩნევს სხვას. ხომ არ არის აქ აღწერილი მიმართება იმ მიმართების იგივეობრივი, რომლის მიხედვითაც ყოველი ცხოველს თავისი საკუთარი გარემო აქვს: ჭრიჭინას გარემოში, მის სამყაროში არსებობენ მხოლოდ ჭრიჭინას მისაწვდომი ნივთები, ხოჭოს სამყარო მხოლოდ ხოჭოსია. ხომ არ აქვს ადამიანსაც ზუსტად ასეთი ბიოლოგიური სახის გარემო?

რომთაპკერი ფიქრობს რომ არა. ცხოველის ყოველი სახეობა თან ატარებს თავის გარემოს. რადგან ცხოველის ყოველი სახეობის ორგანოები, ინსტრუმენტები, მოთხოვნილებანი თანდაყოლილია, უცვლელია. ამიტომ ასევე თანდაყოლილი და უცვლელია ცხოველის გარემოც. ცხოველის თანდაყოლილ ბიოლოგიურ სტრუქტურას შეესაბამება თანდაყოლილი გარემო.

სულ სხვავებრად ადამიანის ქცევა, იგი პლასტიკური არსებია. რომლის ზუსტად დასახასიათებლად რომთაპკერი იყენებს ორ ცნებას: ის ლაპარაკობს პოტენციურ ქცევაზე და პრაქტიკულ ქცევაზე. პოტენციურად, ე. ი. შესაძლებლობის მიხედვით მეტყვევს შეუძლია გახდეს მონადირე, მეტყვევს ეს შესაძლებლობა აქვს, მაგრამ პრაქტიკულად ე. ი. ფაქტურად ის ცხოვრობს როგორც მეტყვევ. ამას აიძულებს პროფესია და არა ბიოლოგიური ფაქტორი. რადგან ადამიანის ქცევა არ არის განსაზღვრული ბიოლოგიურად, ამიტომ მას შეუძლია დისტანცირება თავისი მდგომარეობიდან, პროფესიიდან და მოიქცეს ახალი სურვილის შესაბამისად. ადამიანს ყოველივე ეს შეუძლია პოტენციურად. პრაქტიკულად კი, ადამიანი მოქმედებს თავისი მდგომარეობის, პროფესიის შესაბამისად. მეტყვევს ცხოვრობს მეტყვევის სამყაროში, მშენებელი – მშენებლის საყაროში [იქვე, გვ. 75].

თუმცა ამ შემთხვევაში ჩვენ ვლაპარაკობთ არა ბიოლოგიურად თანდაყოლილ მიმართებებზე, არამედ ნასწავლ და ნაგარჯიშებ მიმართებებზე. რომლიდანაც ამორთვა ადამიანს თავისუფლად შეუძლია, თუ ეს იქნება მისი არჩევანი. ცხოველის სიცოცხლის სტილი თანდაყოლილია, ადამიანი კი თავად ქმნის თავისი ცხოვრების სტილს.

ადამიანი პოტენციურად თავისუფალი არსებია, იგი მულდმივად იმყოფება გადაწყვეტილებათა პულსირების ველში, მან მულდმივად უნდა შექმნას საკუთარი თავი. იგი მულდმივად „მზად მყოფი არსებია“. ადამიანი საკუთარ თავს აღმოაჩენს არა გონის შესახებ ზოგად მოძღვრებაში, ან ტრანსცენდენტალურ „მე“-ში, არამედ ინდივიდუალურ თვითრეფლექსიაში. არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს მოდელი ან სისტემა, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას ამოწურავს ან მოაწესრიგებს. „ადამიანის არსი ის კი არ არის, რომ მას შეუძლია სამყაროს ობიექტივიზება, მისი შემეცნება, ან ის რომ აქვს სიცოცხლის სამყაროდან გონის სამყაროს სისტემაში გადასვლის უნარი, არამედ ის რომ არსებობს „თავისუფლებაში როგორც რისკში“ [3, გვ. 191].

ადამიანი არსებობს, გარკვეული აზრით, საიდუმლო, ირაციონალურ სინამდვილეში, რომელიც მისთვის არ არის მზამზარეული მოცემულობა. ამ სინამდვილიდან მან უნდა მოახდინოს სამყაროს კონსტრუირება, რომელიც მისი სამყარო

იქნება. და ამ კონსტრუირებით იქმნება ახალი ხელოვნური სამყარო, კულტურული გარემო, რომელიც ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგია. ე. ი. ადამიანი განსაკუთრებული არსებაა, იგი არ იზღუდება იმით, რომ იგი ვეარის წარმომადგენელია, ბუნებრივი არსებაა. ადამიანი მხოლოდ თავის პიროვნული აქტივობით მოღის თანხმობაში ადამიანის ძირითად, ცენტრალურ განსაზღვრულობასთან. ადამიანი მუდმივად მოძრაობს და თავად ადგენს საკუთარ ადგილს, საკუთარ რანგს. იგი აზღენს საკუთარი თავის პროექტირებას.

ამიტომ არის ადამიანი „თავისუფლებისათვის განწირული“, მისთვის ეს თავისუფლება ძღვენი კი არ არის, რომელსაც მიიღებს, ან არ მიიღებს, არამედ აუცილებელი მდგომარეობაა, თავისუფლება არსებობს ადამიანის შინაგანი დღუღვენლობის, განუსაზღვრელობის ძალით. ადამიანი მაშინაც თავისუფალია, როცა არაფერი იცის ამ თავისუფლების შესახებ, უარყოფს მას, ან არ იყენებს.

მაშასადამე, კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაგებით, ადამიანი არის საკუთარი, განსაკუთრებული, თვითმყოფი ყოფიერების მქონე არსება, რომელიც არის კულტურის შემქმნელიც და მისით შემქმნილიც. კულტურის მეშვეობით ადამიანი ვაუარბის თავის არამყარ მდგომარეობას და აძლევს ფორმას საკუთარ თავს. თვითშექმნის უნარით იგი პრინციპულად განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან.

ლიტერატურა

1. გრიგორიანი ბ. (Григорьян Б. Т.) Философская антропология. Москва. 1982.
2. როთჰაკერი ე. (Rothaker E.), Philosophische Anthropologie, Bonn, 1964.
3. ლანდმანი მ. (Landmann M.), Philosophische Anthropologie, Berlin, 1964.

Nino Mshvenieradze

Problem of Man in Cultural Philosophical Anthropology Summary

The article shows that according the main thesis of cultural philosophical anthropology man's world is the world of culture. It is due to the culture that man manages to overcome his „biological imperfection“.

The author states that according this school of thought man is an „unrealized animal“, „non-specified creature“. In order to survive man had to create an artificial world. Man from the state of biologically determined being became a „being open to the world“. Man can define the means of his activity and thus he is a free creative being. In difference from animal he is not governed by instincts and therefore, he is in a constant need of creating his own self and his own environment. The author states that creativeness is man's necessary characteristic defining his existence.

თეიმურაზ მთიბაღაშვილი

ფილოსოფიის როლი კულტურის ისტორიაში

ძველი ბერძნული და საერთოდაც, ფილოსოფიამდელი პერიოდის მთელი კაცობრიობის კულტურა ემყარება მსოფლხედვას, რომლის ერთ-ერთი არსებითი თავისებურებაც ისაა, რომ მასში, ინტუიციური ზედვის დონეზე და მთლიანად ამ ინტუიციის „ველში“ მოქმედი ცნობიერების საფუძველზე, ორგანულადაა შერწყობული ერთმანეთთან სინამდვილის მდგრადობისა და ცვალებადობის მომენტები. წმინდა ფილოსოფიურ ჭრილში თუ ვიმსჯელებთ, ამ მსოფლხედვაში სინამდვილე წარმოდგება, როგორც დროულისა და ზედდროულის, ბუნებრივისა და ზებუნებრივის, არსისა და არარსის ორგანული მთლიანობა. მითოლოგიურ-რელიგიურ სიბრტყეში ბერძენთა ამ მსოფლხედვისა თუ მსოფლგანცდის გამოხატულება, მაგალითად, მათ მიერ აპოლონისა და დიონისეს თითქმის თანაბარმნიშვნელოვანი აღიარება და თანაბარძალოვანი კულტია, რის სიღრმისეულ საფუძვლადაც სინამდვილის დიალექტური ბუნების ინტუიციური გაცნა უნდა მივიჩნიოთ.

აღნიშნული მსოფლხედვისათვის ნიშანდობლივია ის, რომ იგი უშვებს და გარკვეულწილად აღიარებს კიდევ, პრივილეგირებულობის თვალსაზრისით „მრავალწერტილოვან“ სინამდვილეს, თუ სიტყვა წერტილს ვიხმართ იმ, ერთგვარად ლოკალიზებული სულიერი სივრცის სიმბოლოს მნიშვნელობით, რომელშიც მიღწეულია ამა თუ იმ სოციუმის (და მისი ცალკეული წევრების) „მე“-სა და „არამე“-ს (მთელი გარემომცველი სინამდვილის) ერთიანობა და სადაც ეს სივრცე, არსებითად, წარმოადგენს ამ „მე“-ს ხანგრძლივობისა და იგივეობის იმ სფეროს, რომელშიც მითოლოგიურ სიბრტყეში გამოვლენილი მისი ყოფიერების სისრულე მიიღწევა და რომელიც მისი კულტურითაა შევსებული.

ამასთან, აქ, ეს პრივილეგირებულობა არასოდეს არაა აღებული მის აბსოლუტურობაში და ზღვრულობაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ტიპის მსოფლხედვა, უშვებს და აღიარებს პრივილეგირებულობის თვალსაზრისით მრავალწერტილოვან სინამდვილეს, თანაც ისე, რომ ამ „წერტილებს“ შორის სრულიადაც არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრული და მკაცრად იერარქიზირებული მიმართება. ეს „წერტილები“, რომლებიც წარმოადგენენ მეტ-ნაკლებად დიდსა თუ მცირე, ასე ვთქვათ, „კულტივიზირებულ“ გეოგრაფიულ სივრცეებს, ერთგვარად ლოკალიზებულ და ამა თუ იმ სოციუმის თვალსაწიერით შემოსაზღვრულ კოსმოსებს (ამ სიტყვის ძველბერძნული გაგებით), რა თქმა უნდა, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. მაგრამ ეს განსხვავება არაა არსობრივი, თვისებრივი ხასიათის. მიუხედავად იმისა, რომ მითოსურ სიბრტყეში ადამიანის გონის თვითრეალიზაციის მწვერვალი ბერძნულ-რომაული სამყაროა, მისი ღმერთების პანთეონი (თუ პანთეონები) თვისებრივად თითქმის არაფრით არ განსხვავდება, თუნდაც, ვთქვათ, კოლხური ღმერთების პანთეონისაგან.

აღნიშნული მსოფლხედვა ფიქსირებულია და ერთგვარად დამაგრებულია მითოლოგიურ მსოფლმხედველობაში, რომლის სუბიექტადაც ადამიანის ერთიანი და ჯერ კიდევ „დაუნაწევრებელი“ გონი უნდა ვიგულისხმოთ. ეს გონი, როგორც კულტურის შემოქმედი და ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურული თავისებურებების განმსაზღვრელი ინსტანცია, კანონმდებელია თავისი „ბუნებით“. როგორც ასეთი, იგი ქმნის იმ, თავისივე შინაგანი აუცილებლობის ძალით, რომელიც შე-

მოქმედების ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში თავს იჩენს, როგორც ანტიფსიქოპათოლოგიური-პიროვნული თავისუფლების მანიფესტაცია. მაგრამ, თვითრეალიზაციის მითოლოგიურ საფეხურზე, ამ გონმა, ჰეგელის ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, ჯერ კიდევ არ იცის თავისი ეს თავისუფლება და როგორც თავის შენაქმნს, ასევე საკუთარ თავსაც აღიქვამს და განიხილავს თავისივე სოციუმთან და (მასზე გავლით), მთელ იმ გარემო სინამდვილესთან უშუალო ბმულობაში და ორგანულ კავშირში, რომელიც მთლიანობაში აღიქმება, როგორც კოსმოსი, (ძველბერძნული მითოლოგიური ცნობიერება, მაგალითად, სულს (psyche), აღიქვამს, როგორც არაფრითგამორჩეულ რიგით მოვლენას სხვა მოვლენათა გვერდით), რომლის საფუძვლადაც მითოლოგიური მსოფლმხედველობის ასეთი თუ ისეთი მეტაფიზიკური ელემენტები – ემპირიული, თვალხილული სინამდვილის დროებითი და წარმავალი მოვლენებისგან განსხვავებული და, ამ აზრით, ზებუნებრივი ნიშან-თვისებების მატარებელი არსებობა მიჩნეული. შემოქმედება, ყოველ თავის კონკრეტულ გავლენაში, ინდივიდუალურ-პიროვნული აქტია და მითოლოგიური კულტურაც უთაროდო და უავტორო იმიტომ კი არაა, რომ ამ აქტის სუბიექტი მთელი კოლექტივია, არამედ იმიტომ, რომ მისი უპირველესი შემნახველი და მცველია ის „კოლექტიური მენსიერება“, რომელიც ფიზიკური დროის ყოვლისშემფუსვრელ ტენდენციას უპირისპირდება არა იმა თუ იმ კონკრეტული ავტორის წერილობითი ტექსტით, არამედ ზეპირსიტყვიერებითა (რაც, თაობათა გარკვეულ სიმრავლეს გულისხმობს) და ტრადიციით (რასაც არასოდეს არ ჰყავს კონკრეტული ავტორი); არა, ვთქვათ, დიალოგით, (რომლისთვისაც ნიშანდობლივია პერსონაჟთა პერსონიფიკირება), არამედ რიტუალით, (რომელიც, როგორც წესი, აღამიანთა არაპერსონიფიკირებული სიმრავლის მიერ სრულდება), რითაც ის (მთელი სოციუმი) ბუნებრივად ზდება ამ კულტურის თანამონაწილედ და თანაშემოქმედელად.

მითითი არსებები, თვით ღმერთების ჩათვლით, ზედროულ და ზებუნებრივ თავისებებთან ერთად დროებითი და ბუნებრივი ნიშან-თვისებების მატარებელნიც არიან. ბუნებრივ, მთლიანად ფიზიკური დროის მდინარეობის დაქვემდებარებულ სინამდვილეში კი, თავისთავად, არ არსებობს არავითარი პრივილეგირებული, „წერტილი“; ან, სხვაგვარად, აქ ყველა წერტილი თანაბრად პრივილეგირებულია, რაც თავისებურად აისახება მითოლოგიურ მსოფლმხედველობაშიც. ეს მსოფლმხედველობა უშვებს და აღიარებს, ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, არაფრით არ უპირისპირდება და არ გამორიცხავს მრავალი, თავისი ონტოლოგიური საფუძვლით თანაბარმნიშვნელოვანი კულტურის არსებობას და საკითხს იმის შესახებ, თუ რომელი მათგანია უფრო ნამდვილი, უფრო ჭეშმარიტი და ღირებული, ყოველი ამ კულტურათგან „წყვეტს“ თავის სასარგებლოდ. უფრო ზუსტად, ასეთი საკითხი ამ კულტურათა წინაშე საერთოდ არ დგება, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და მთლიანად კულტურის ეს სისტემები საერთოდ არაა ამ კატეგორიების მიხედვითა და შესატყვისად აგებული. ნებისმიერი სოციუმის მიერ საკუთარი ღმერთების თაყვანისცემა და ერთგულება, მაგალითად, ძირითადად ემყარება ამ ღმერთების უპირატესი ძლიერების (სხვებთან შედარებით) რწმენას და არა ისეთ მახასიათებლებს, რომლებიც მათ სხვა ღმერთებისგან თავისობრივად განასხვავებდა.

ჭეშმარიტებისა და მცდარობის კორელატური კატეგორიები, როგორც თანამედროვე აღამიანის ყოფიერებისა და აზროვნების სტრუქტურული თავისებურებების განმაპირობებელი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრინციპები, ბერძნულ ფილოსოფიამდელ პერიოდში საერთოდ არ მოქმედებს, არ ფუნქციონირებს, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ამ პერიოდის ყოფიერების სისტემა აიგება სულ

სხვა ონტოლოგიური პრინციპების საფუძველზე და შესატყვისად. ერთ-ერთი ამ პრინციპთაგანი შეიძლება თანამედროვე ტერმინოლოგიით განისაზღვროს, როგორც ობიექტისა და სუბიექტის, ყოფიერებისა და ცნობიერების (და ა. შ.) ერთიანობის, ურთიერთგანმსჭვალულობის გონითი ინტუიციური განცდა. კაცობრიობის მთელი ფილოსოფიამდელი პერიოდის კულტურული სამყარო განმსჭვალულია ამ ერთიანობის „ცნობიერებით“. ამ სამყაროში, ყველაფერს, რაც ხდება, აქვს თავისი საკმაო საფუძველი. ამიტომ, ის არის ის, რაც არის და იმავდროულად ისიც, რაც უნდა იყოს, იმ აზრით, რომ აქ არის და ჯერარსი ერთმანეთს ემთხვევა. არსებულს აქ ნამდვილობის სტატუსს ანიჭებს უკვე თვით ფაქტი არსებობისა და არა მისგან განსხვავებული და თვით მასში მყოფი, ან მის გარე თუ ზემდგომი რაიმე ჯერარსი, ან სხვა რამ, არსებობისა და ნამდვილობის თვისობრივად განსხვავებული და უპირატესი ნიშნით აღბეჭდილი სუბსტანციური საფუძველი. ამიტომ, ყოფიერების ამ სისტემაში ყველაფერი, რაც არსებობს, აღიქმება როგორც ნამდვილი და ამ აზრით ჭეშმარიტიც.

ამ სამყაროში, სინამდვილის ამ მითოლოგიურ „სურათში“ ყველაფერს აქვს თავისი ახსნა. მითოსის ადამიანი ცხოვრობს მისთვის სრულიად ნაცნობსა და გასაგებ სინამდვილეში, რომელშიც ფაქტიურად არ მოიძვეება არაფერი ისეთი, რაც მისი ცნობიერების დისკომფორტს გამოიწვევდა, მის ერთიანობასა და მთლიანობას საფრთხეს შეუქმნიდა და მის გონებას აიძულებდა ემუშავა არა იმ რეჟიმში, რომელსაც შემდგომ მახისტებმა სააზროვნო ძალების ეკონომიის პრინციპი უწოდეს, არამედ იმ რეჟიმში, რომლის ძირითადი წესები და კანონებიც, საკუთრივ ფილოსოფიამ ჯერ არისტოტელეს „ორგანონში“, შემდგომ კი, უკვე ჩვენს ეპოქაში, ს. წერეთლის, „ღიალექტიკურ ლოგიაკაში“ გააცნობიერა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიამდელი, მითოსური ადამიანი სინამდვილეში ვერ ზედავს ვერაფერს ისეთს, რაც მის იმ გაცვიკრებას გამოიწვევდა, რომელიც ძველ ბერძნებს შემეცნების საწყისად და საფუძვლად მიაჩნიათ.

მითოსურ ადამიანსაც, ცხადია, ბევრი რამ უყვრის. როგორც გარე სინამდვილეში, ასევე საკუთარ თავშიც ის ბევრ რამეს ისეთსაც აწყევდა, რაც მისთვის უცნობი და გაუგებარია. მაგრამ, ის კულტურული სივრცე, რომელშიც მისი ცნობიერება ფორმირდება და მოქმედებს, მას საშუალებას აძლევს ისე შეასრულოს „ახსნა-გაგების“ ეს ოპერაცია, რომ თავი აარიდოს ღიალექტიკურ წინააღმდეგობებში „გახლართვას“, რაც მისი გონების მუშაობის რეჟიმის შეცვლასა და სხვა კულტურულ სივრცეში და განზომილებაში, სახელდობრ კი ფილოსოფიურ განზომილებაში მის გადაყვანას მოითხოვდა.

ეს ახსნა-გაგება მოკლედ შეიძლება განისაზღვროს, როგორც უცნობისა და გაუგებარის ნაცნობითა და გასაგებით ახსნა და გაგება, ან კიდევ, ამ „მეთოდის“ უმარობის შემთხვევაში, მისი ღვთიური წარმომავლობის დაშვება-აღიარება, ან უკეთ, მისი გაღმერთება. ამ მხრივ ძალზედ საყურადღებოა ძველი ბერძნული ენისა და ფილოსოფიის შესანიშნავი მკვლევარის, უ. გათრის მსჯელობა იმის თაობაზე, რომ თუ ქრისტიანი იტყვის: „ღმერთი სიყვარულია“, ბერძნის თვალსაზრისით... „სიყვარული არის „theos“, ანუ „ღმერთი“ [1, გვ. 28]. ე. ი. თუ ქრისტიანი (და ებრაელიც) იწყებს ღმერთის არსებობის აღიარებით და შემდეგ ჩამოთვლის მის პრედუკატებს, ძველი ბერძენისათვის სიტყვა „theos“ –ს თავდაპირველად უფრო პრედუკატული ძალა გააჩნდა და მიანიშნებდა რაღაც ისეთზე, რაც „ადამიანზე უფრო მეტი რამაა, სიკვდილს არ ემორჩილება, მარადიულია...“ [1, გვ. 29] და რაც, როგორც ასეთი, სიკვდილს დაქვემდებარებული და ღრობითი (თუნდაც ძალზე ნაცნობი) საგნებისა და მოვლენების საფუძველზე უკვე ვეღარ აიხსნება.

არც სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების გარკვეული რიგის ეს, ასე ვთქვათ, „მსოფლმხედველობრივი დაძლევა“ არაა მათი ჭეშმარიტი ახსნა-გაგება და უცნობის ნაცნობით გაგების „მეთოდის“ შემეცნებითი ღირებულებაც, ცხადია, ფრიად საეჭვოა. მაგრამ, მითოსური ადამიანისათვის, რომელიც, როგორც უკვე ითქვა, სულ სხვა „კატეგორიებით“ აზროვნებს, ეს გარემოება არც სინამდვილესა და არც პრობლემას არ წარმოადგენს. მთავარი აქ ისაა, რომ ისინი მას საშუალებას აძლევენ წარმატებით აარიდოს თავი მსოფლმხედველობრივ დისკომფორტს და საკუთარი გონითი მთლიანობა და ერთიანობა შეინარჩუნოს.

მაშასადამე, მთელი ევროპული კულტურის ფილოსოფიამდელ პერიოდში ჭეშმარიტება არ წარმოადგენს იმ შინაარსის ცნებას, რომელიც სწორედ აზრის კატეგორიალურ გარკვეულობაზე მიგვანიშნებდა. ამ ეტაპზე იგი იხმარება იმ შინაარსით, რასაც ახლა ჩვენ სიტყვა „ნამდვილით“ მოვიზარებთ და როგორც მას მოწმუნენი ახლაც ხმარობენ საეკლესიო ღვთისმსახურების აღსრულებისას. როგორც ასეთი, იგი მოიცავს მთელ სინამდვილეს და მასში ორგანულადაა შერწყმული ერთმანეთთან, როგორც ონტოლოგიური, ასევე გნოსეოლოგიური და აქსიოლოგიური ასპექტები. მეტიც, ჭეშმარიტება და მკვლარობა აქ თითქმის საერთოდ არ არიან აზრის კატეგორიალური განსხვავების გამომხატველი ცნებები; იგივე შეიძლება ითქვას სიკეთისა და ბოროტების (და ა. შ.) კატეგორიებზე. ამ პერიოდამდე ჩვენ საქმე გვაქვს სულ სხვა ანთროპოლოგიურ ტიპთან; ისეთთან, რომელიც საკუთარი ყოფიერების სისტემას ააგებს არა არა-ა-არარსის, ჭეშმარიტება-მკვლარობის, სიკეთე-ბოროტების, არამედ არსებობა-არარსებობის, ნამდვილი-არამდვილის, კარგი-ცუდის და ა. შ. „კატეგორიების“ მიხედვით. ვფიქრობთ, სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ გასაღები და ახსნა იმ მისიონერის გაწვილებისა, რომელსაც კითხვაზე, თუ რა არის სიკეთე და ბოროტება, ველური, რომელსაც მან, თავისი აზრით, წარმატებით შეათვისებინა მათი რაობა, პასუხობს: სიკეთეა, როდესაც მე ვპარავ, ხოლო ბოროტება კი, – როდესაც მე მპარავენო.

მისიონერის შრომა და გარჯა უნაყოფო აღმოჩნდა იმიტომ, რომ მისი და ველურის სახით ერთმანეთს შეხვდა ორი სრულიად განსხვავებული ყოფიერების ადამიანი, რომლებიც, თავის მხრივ, წარმოადგენდნენ სულ სხვადასხვაგვარი კულტურის ტიპების რეზულტატებს. კულტურათა ამ ტიპოლოგიურ სხვადასხვაობას კი ქმნიდა ის, რომ ისინი, მთელი მათი იმანენტური სამყარო და შესაბამისად ცნობიერებაც, სრულიად განსხვავებული პრინციპების (ან, თუ გნებავთ, პოსტულატების) საფუძველზე და ფარგლებში იყო აგებული. ველურმა მშვენივრად იცის რა არის კარგი და რა არის ცუდი და მთელი მისი ცხოვრების ზნეობრივ-პრაქტიკული მხარეც ამ ცოდნის საფუძველზე რეგულირდება. და თუმცა ეს ცოდნა მეცნიერული არაა, მისი პრეტენზია ობიექტურობაზე, – საყოველთაობაზე და აუცილებლობაზე, მაინც მთლად უსაფუძველოდ ვერ ჩაითვლება, (მით უმეტეს, როდესაც საქმე მალაღგანვითარებული მითოსური ადამიანის ცნობიერებას ეხება). საქმე ისაა, რომ ამ ცოდნაში ყოველთვის აირეკლება ადამიანის გონის იმ „ფენის“ ცხოველმოქმედება, რომელსაც ი. კანტი პრაქტიკულ გონებას უწოდებდა. თავისი ბუნებით ესაა პრაქტიკული (შეიძლება და ვგეთქვა: ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური და ა. შ.), წინარემეცნიერული და წინარეფილოსოფიური ცოდნა, რომელიც ყოველთვის სინამდვილის ასეთსა თუ ისეთ გაგებაშია რეალიზებული. გაგება კი გულისხმობს გარკვეული თანაფარდობისა და თანაზომიერების დამყარებას ადამიანის ცნობიერების შინაარსებსა და გარესინამდვილეს შორის, რაც სრულიად აუცილებელია, როგორც კულტურის არსებობისთვის, ასევე ამ გაგებაში და ამ კულტურაში ადამიანის თვითზიღვისა და თვითდადგენისთვის.

მითოსური ადამიანი, (მაგალითად, ძველი ბერძენი), ცხოვრობს მითოსურ არსებების ზებუნებრივი უნარებითა და ნიშან-თვისებებით განპირობებულ კოსმოსში. უპირველესად სწორედ ეს არსებები წარმოადგენენ სინამდვილის იმ „პრივილეგირებულ წერტილებს“, რომელთა საფუძველზე და რომელთა გარშემოც ხდება ფიზიკურ დროსა და სივრცეში გაფანტული და დანაწევრებული მოვლენებისა და ხდომილებების შეკრება და ერთ მთლიან მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ორგანიზება. ეს არსებები, ცხადია, რეალურად არ არსებობენ. ისინი წარმოადგენენ ადამიანის გონის მოღვაწეობის ისეთ რეზულტატებს, რომელთა სინამდვილეში ტრანსცენდირებითაც ამ გონს ამ სინამდვილეში შეაქვს საკუთარი თავი და რომელთა შემწეობითაც იგი მას გააგონითებს და გაასაზრიანებს: ამ ადამიანის ცნობიერებაში გარემომცველი სინამდვილე (წარსულისა და მომავლის ჩათვლით), წარმოდგება სრულიად კონკრეტული და გასაგები საზრისების მქონე, ურთიერთკავშირში მყოფი საგნებისა და მოვლენების ისეთ ორგანულ მთლიანობად, რომელიც ამ საზრისების სახით ადამიანს ერთგვარ სარკესავით უბრუნებს საკუთარ „გამოსახლებას“, („როცა ჩვენ ვხედავთ აზრს, ეს ნიშნავს უბრალოდ იმას, რომ აზრი ხედავს საკუთარ თავს და იმაში, რაშიც ჩვენ ვხედავთ აზრს, არავითარი აზრი არ არის“ [2, გვ. 292]), რაშიც ადამიანი თვითცნობისა და თვითაღდგენის აქტებს ახორციელებს. შედეგად მიიღწევა ადამიანსა და გარესსინამდვილეს შორის თანაფარდობა და თანაზომიერება: „მე“ აღგენს საკუთარ თავს „არა-მე“-ში და ამ ვხით მოხსნის და გადალაზავს საკუთარ თავსა და ამ სინამდვილეს შორის არსებულ ოპოზიციასაც.

ყოველივე ეს იმასაც ნიშნავს, რომ მითოსური ადამიანისათვის არც გარემომცველი სინამდვილე და არც საკუთარი თავი პრობლემა არაა; ყოველ შემთხვევაში ისეთი მაინც, რომელიც უპირველესად მისმა გონებამ, „თავმა“, უფრო ზუსტად კი მისმა თეორიულმა აზროვნებამ უნდა გადაწყვიტოს. უპრობლემო, ცხადია, არც ამ ადამიანის ცხოვრება, მისი სინამდვილე და მასში მიმდინარე პროცესების სწორი ხედვა-გაგებაა. მაგრამ ამ საქმეში პრიორიტეტი მთლიანად მის ემპირიულ ხედვასა და გრძნობის ორგანოებს ენიჭება; არასწორი ხედვისა და გაგების შემთხვევაში მათზევე მოდის პასუხისმგებლობის მთელი სიმძიმეც: ოიდიპოსი, მაგალითად, როდესაც აღმოაჩენს, რომ მისთვის სასურველი ქალი და თანამეცხედრე სინამდვილეში მისი დედა ყოფილა, ე. ი. როდესაც საკუთარ ცხოვრებას გააცნობიერებს, როგორც მოვლენათა არასწორი ხედვითა და გაგებით გამოწვეულ უდიდეს ზნეობრივ პრობლემას, აკაკი წერეთლის ლიტერატურული გმირის, – ჰაჯი-უსუპივით თავს კი არ იკლავს, (რაც ევროპული კულტურის მსოფლხედვის შრილში, მისაღები თუ არა, სრულიად გასაგები ქცევა მაინც იქნებოდა), არმედ თვალებს ითხრის, რაც სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება იმ ადამიანის მხრიდან, რომელიც თვლის, რომ სინამდვილის, საგნების და მოვლენების ხედვის ხასიათს მისი თვლებიდან გამოფრენილი ეიდოსები განაპირობებენ და უზრუნველყოფენ.

სინამდვილის მსოფლმხედველობრივი ათვისების შრილში მოქმედი ცნობიერების ფილოსოფიური „ტალღაზე გადაართვაც“ და ნამდვილი ცოდნის, როგორც პრობლემის გაცნობიერებაც უკავშირდება ძველბერძნული კულტურის განვითარების იმ პერიოდს, როდესაც სერიოზული ეჭვის ქვეშ დგება სინამდვილის მითოსური გაგების სისწორე და ნამდვილობა; როდესაც ჩნდება სერიოზული შეფერხებები წინარეფილოსოფიური ცოდნის პრაქტიკული ფუნქციის შესრულებაში, როდესაც ირღვევა თანაფარდობა და თანაზომიერება ადამიანსა და სინამდვილეს შორის და როდესაც ეს სინამდვილე ადამიანის წინაშე წარმოდგება, როგორც ისეთი პრობლემა, რომელსაც, უკვე, მითოსური ცნობიერება ვეღარ გადაწყვეტს.



ფილოსოფიური აზროვნების განზომილებაში ადამიანის თვითშემოქმედება, თვითრეალიზაცია, შესაბამისად თეორიული გონების საქმეში ჩართვა და მისი, როგორც ყოფიერების სისტემის ამგები ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი „კომპონენტის“ წინ წამოწევა ზდება მაშინ, როდესაც დგება თვით ადამიანისა და მისი კულტურის კრიზისიდან გამოყვანისა და გადარჩენის აუცილებლობა, რაც მხოლოდ მითოსური ცნობიერების ბაზაზე ვეღარ მოხერხდება: ესაა ისეთი, სრულიად ახალ პოსტულატებზე აგებული ცოდნისა (და ამ ცოდნაში სინამდვილის ახლებური გაგების) და ახალი პრინციპების შესატყვისად ორგანიზებული კოსმოსის აუცილებლობა, რაც სრულიად ხელმოუწვდომელია მითოსური ცნობიერებისათვის.

ითვლება, რომ ბერძნული მითოსური კულტურის კრიზისი გამოწვეული იყო იმ შემოტევებით, რომელსაც მასზე ბერძნული სააზროვნო ნაკადის სამი ძირითადი მიმართულება: ორფეოსისადმი მიკუთვნებული თხზულებების მისტიციზმი, ნატურფილოსოფია და სოფისტური მოძრაობა ავითარებდა. ეს შემოტევები მრავალმხრივ ხორციელდებოდა: ხელს უწყობდა ინდივიდუალისტური ტენდენციების განვითარებას, რაც საფრთხეს უქმნიდა ფუნქციების მკაცრად განაწილების პირობებში კოლექტივიზმის სულისკვეთებაზე დამყარებული ბერძნული პოლიტიკის არსებობას; ცოდნის რეალატივიზებით ეჭვის ქვეშ აყენებდა სინამდვილის ძველბერძნული გაგების სანდოობასაც და კანონების ღვთაებრივ სანქციასაც; და ბოლოს, ამ შემოტევების ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულება იყო ის, რომ იგი ეჭვის ქვეშ აყენებდა ჰომეროსულ ტრადიციაში შემონახული ფორმით ღმერთების არსებობის შესაძლებლობას, რაც ანგრევდა მითოლოგიურ მეტაფიზიკას და აცხადებდა ძველბერძნული ცნობიერების უტოპიურობას, რაც უპირველესად სწორედ ამ ღმერთების და სწორედ ამ ფორმით რეალურად არსებობის აღიარებასა და რწმენაშიც ვლინდებოდა. ეს კი, ფაქტობრივად იმას ნიშნავდა, რომ ინგრედა ბერძნული კოსმოსი. ძველ ბერძენს ხელიდან ეცლებოდა აქამდე მისთვის სრულიად ნაცნობი, გასაგები სამყარო და, შესაბამისად, საკუთარი თავიც, რადგანაც კარგავდა ამ სამყაროსთან თვითიდენტიფიკაციისა და ამ გზით საკუთარი თავის ცნობისა და გაგების შესაძლებლობასაც.

სოფისტური მოძრაობა საკუთრივ ბერძნული მოვლენაა. იგი ჩვენ შეიძლება შევაფასოთ, როგორც მითოსური ცნობიერების მცდელობა ფილოსოფიის მიერ რეფლექსირებად კულტურულ სივრცეშიც შეენარჩუნებინა ყოფიერების სისტემის ამგების საკუთარი ონტოლოგიური ფუნქცია. მაგრამ მან, ალბათ, იმის გამოც, რომ ამის გაკეთებას სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების შრილში შეეცადა, თავისი „ეპოლუციის“ ერთგვარი ლოგიკური შედეგით, – გორგიას აგნოსტიციზმით – არანაალებ მტკივნეული დარტყმა მიაყენა სინამდვილის ძველბერძნულ გაგებას და მთლიანად კულტურასაც. თუმცა თავისთავად, ეს უდიდესი პოზიტიური მნიშვნელობის მოვლენაც იყო, რადგანაც პირველად სწორედ სოფისტებმა ცხადყვეს, რომ ცოდნის, ანუ გნოსიკოლოგიური პრობლემის ასე თუ ისე გადაწყვეტის გარეშე, ფილოსოფია ვერც ონტოლოგიური პრობლემის გადაჭრას შეძლებდა და რომ ამიერიდან ეს პრობლემები, ურთიერთკავშირში უნდა ყოფილიყო გააზრებული.

რაც შეეხება ორფეოსულ მისტიციზმსა და ნატურფილოსოფიას, მათი მსგავსი შეხედულებების დაძვნა მრავლად შეიძლება, თუნდაც ძველ ეგვიპტეში, ან მთლიანად აღმოსავლეთის კულტურებშიც. ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ, რომ აღმოსავლეთს ძველი ბერძენები სიბრძნის წყაროდ აღიქვამდნენ, ვეჭვობთ სრულიად საფუძვლიანია მოსაზრება, რომ ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნება, მთელი თავისი თვითმყოფადობის მიუხედავად, ბევრი რამით აღმოსავლეთისგანაცაა დავალებული. ეს გარემოება ავლენს ძველბერძნული კულტურის ერთ არსებით

ავისებურებასაც:

საქმე ისაა, რომ მითოსური ცნობიერების ადამიანის კულტურული სივრცე, როგორც წესი, ამა თუ იმ სოციუმის კოლექტიური „მე“-თი (იმ „მე“-თი, რომელთანაც დენტიფიცირებულია ამ სოციუმის თითოეული წევრის ინდივიდუალური „მე“) და იმ გარემოთა შემოსაზღვრული, რომელსაც ასე თუ ისე მოიცავს მისი კოსმოსი. და რადგანაც ყოველ ეთნო-კულტურულად განსხვავებულ სოციუმს თავისი კოსმოსი და თავისი კულტურული სივრცე აქვს, გამოდის რომ ყველა შემთხვევაში ის ლოკალურია და არა უნივერსალური, სასრულო და არა უსასრულო, შემოსაზღვრული და არა შემოსაზღვრელი და ა. შ. ასეთია ყველა მითოსური კულტურა და მათ შორის, ცხადია, ბერძნულიც. ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია, რომ ძველი ბერძნები სისრულეს სფეროს ფორმით გამოსახავდნენ, (რაც პარაქსინიდეს სფეროსთან არ უნდა გაეაგიგოთ); ისტორიასაც მათთვის წარებრუნვის ხასიათი ჰქონდა და დროის პარამეტრებიც (წარსული, აწმყო, მომავალი) და მათი თანმიმდევრობაც, სრულიადაც არ აღიქმებოდა ისე მკვეთრად გამოკვეთილ-გამიჯნულად და ცალსახად შეუქცევად სწორხაზოვან პროცესად, როგორც ეს თანამედროვე ევროპული კულტურისთვისაა დამახასიათებელი.

მაგრამ ძველბერძნული კულტურის სულიერი სივრცის აღნიშნული შემოსაზღვრულობა სრულიადაც არ ნიშნავდა მის სრულ ჩაკეტილობას და გარესამყაროსაგან იზოლირებულობას. იმ არტეფაქტებს შორის; რომლებსაც იწარმოებანებისმიერი ხალხი თუ ერი, („ერი იწარმოება რომელიმე არტეფაქტებით“ [2, გვ. 194]), ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი მის გარემომცველ ბუნებასაც უკავია. ძველ საბერძნეთს, – ზღვის ერთფეროვანი თვალუწვდენი სივრცეებით შემოსაზღვრული კუნძულოვანი ქვეყნის ამ, არცთუ ისე მრავალფეროვან და საკმაოდ დაბალი ეკონომიკური პოტენციალის მქონე ბუნებას ისეთი სული უნდა ეშვა, რომელიც საკუთარი სინამდვილის ძალზედ მალაიკური ღირებულებითი განცდაით, ამ „კუნძულებზეც“ იქნებოდა მყარად მიჯაჭვული და სივრცეთა მიღმა ქვეყნებზეც იქნებოდა ინტერესით „მზერამიპყრობილი“. სწორედ ასეთია ძველი ელადის სული და ასეთი სულის მატარებლები არიან მისი უძველესი გმირებიც (მაგალითად, არგონავტები, ოდისეუსი) და მოგვიანებით ფილოსოფოსებიც. საკუთრივ ფილოსოფოსთა მაგალითზე ბერძნული სულის ამ „ორსახოვანი“ ბუნების ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მკვეთრად ოპოზიციური დაპირისპირების გამოვლენად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, ერთის მხრივ, მოგზაურობებისაკენ მიდრეკილი და სხვა კულტურებთან მიმართებაში შედარებით ღია და გახსნილი სოფისტები, ხოლო მეორეს მხრივ კი, წლების მანძილზე ერთსა და იმავე მშობლიურ ადგილსა და გარემოცვაში მყოფი და საკუთარი სოციუმის საჭირობოროტო ერთსა და იმავე საკითხებზე მონაუბრე ცოდნისმაძიებელი სოკრატე.

სხვა კულტურებთან მიმართებაში ბერძნული კულტურის ამ გახსნილობასა და ერთგვარ ღიაობას, რაც ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნიდა ზემოაღნიშნული საზოგადოებრივი ნაკადების ბერძნულ სამყაროში შემოღწევა-დაამკვიდრებისთვის, უმთავრესად სწორედ ის ინდივიდები (და არა მთლიანად სოციუმი) უზრუნველყოფდნენ, რომლებსაც, ძალზე პირობითად, „მოგზაური სოფისტებიც“ შეიძლება ვუწოდოთ. მათი მოღვაწეობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შედეგი კი ის ფუნდამენტური ხასიათის ცვლილებები იყო, რაც ამ დროს, ჯერ თვით მათ ცნობიერებაში, შემდეგ კი მათი გავლენითა და შემწეობით, სხვა ბერძნეთა „თავებშიც“ (და არა გარემომცველ სინამდვილეში) ხდებოდა და რაც შეიძლება შეფასდეს, როგორც ძველი ბერძნული ცნობიერებისა და აზროვნების დიალექტიკურ წინააღმდეგობებში ჩაგარდნა.

ეს წინააღმდეგობები, გამოხატული როგორც საკუთრივ ცოდნის (გნოსეოლოგიურ), ასევე ადამიანის გონის თვითრეალიზაციის სხვადასხვა „მიმართულებებისა“ თუ ფენების (რელიგიური, ეთიკური და ა. შ.) ურთიერთმიმართების სფეროში, უპირველეს ყოვლისა, არღვევდა თვით ელენთა ცნობიერებას, მთელი მათი იმანენტური სამყაროს შინაგან მთლიანობასა და ერთიანობას, რადგანაც ირღვეოდა ადამიანსა და გარესინამდვილეს (სოციალურის ჩათვლით) შორის არსებული ის თანაფარდობა და თანაზომიერება, რომელზედაც ეს ერთიანობა და მთლიანობა იყო დამყარებული. ძველბერძნული კულტურის კრიზისი უპირველესად მისი სუბიექტის (ადამიანის) ის შინაგანი კრიზისი იყო, რომლის გარესამყაროზე პროეცირებითაც ეს სამყარო ამავე ადამიანის წინაშე წარმოდგებოდა როგორც უკვე ისეთი მრავალასპექტიანი (ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური) პრობლემა, რომლის ასე თუ ისე მოგვარება და გადაწყვეტა მხოლოდ იმავე ფილოსოფიის დახმარებითა შეიძლებოდა, რომელიც, გარკვეულწილად, ამ კრიზისში თვითონაც (ნატურფილოსოფოსია, იგივე სოფისტები) იყო დამანაშავე: ადამიანური აზროვნების ფორმათა შორის მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნებაა ის ძირითადი გზა და საშუალება, რომლის შემწეობითაც ადამიანმა საკუთარი გონების გაორების გადალახვა, შინაგანი წინააღმდეგობების დაძლევა და თავისი იმანენტური სამყაროს მთლიანობის აღდგენა-შენარჩუნება შეიძლება უზრუნველყოს. (არსებობს ცხადია რელიგიური გზაც, მაგრამ საერთო მითოსური მსოფელმხედველობიდან ამ გზის გამოცალკეებისა და არსობრივად თვითმყოფად გზად ჩამოყალიბების საფუძვლებსაც, როგორც ჩანს, ადამიანის გონისა და გონების ისეთი ძალისხმევა ამზადებს, რომელიც მრავალი თავისი პარამეტრით ფილოსოფიური რეფლექსიის იდენტურია). საკუთრივ ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს შესაძლებლობა, როგორც ცნობილია, ყველაზე უფრო სრულყოფილად და პროდუქტულად სოკრატე-პლატონ-არისტოტელეს ნააზრევში განამდვილდა.

ამ პროდუქტულობას, სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად, განაპირობებდა ისიც, რომ ძველბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების ეს ხაზი, მისი თანამედროვე მრავალგვარ (ფილოსოფიურ თუ არაფილოსოფიურ) სააზროვნო ნაკადებთან პოლემიკაში ვაცხადებულ-გამოკვეთილ მრავალფეროვან (გნოსეოლოგიური, ონტოლოგიური, ეთიკური და ა. შ.) პრობლემებს გაიზარებდა, უპირველეს ყოვლისა, თვით ბერძნული ბუნებრივი ენიდან „გამოხმობილი“ სიტყვების ფილოსოფიური ცნებების რანგში ამადლებითა და მათ საზრისებში ისეთი შინაარსული ცვლილებების შეტანით, სადაც, ასე თუ ისე, მათი თავდაპირველი მნიშვნელობაც იყო შემონახული. ამით კი მთლიანად ბერძნული კულტურის განვითარებაში უზრუნველყოფილდა, როგორც მემკვიდრეობითობის პრინციპის დაცვა, ასევე მისი თავისთავადობისა თა თვითმყოფადობის შენარჩუნებაც. ამის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ სიტყვა „სიტყველ“ (arête), რომელიც სოკრატემ, სოფისტებისაგან განსხვავებით (რომლებიც ძველბერძნული ენობრივი მსოფლხედვის შესატყვისად ამ სიტყვას მხოლოდ რაიმე საქმეში გაწაფულობისა და დაოსტატების მნიშვნელობით ხმარობდნენ), ცოდნასთან დააკავშირა და განაცხადა: სიტყველ ცოდნააო; თანაც ისე, რომ არც მისი პრაქტიკული საზრისი არ უარუყვია. ასეთივეა პლატონისეული იდეისა და არისტოტელესეული ფორმის ცნებებიც (რაც, თუ ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევებში მათი ფუნქციონალური დატვირთულობის ნიუანსობრივ განსხვავებებს არ გავითვალისწინებთ, ფაქტობრივად ერთი და იგივე რამაა: იდეა ნიშნავს ფორმას, ნიმუშს). ისინი თითქმის მთლიანად ინარჩუნებენ სინამდვილის ემპირიულ გარკვეულობათა მოცემულობისა და ხედვის იმ ფუნქციებს, რაც მათ „პირველწყაროს“ – ეილოსს



გააჩნდა და იმავდროულად წარმოადგენენ ისეთ ფილოსოფიურ ცნებებს, რომელთა შინაარსებიც რაღაც არსებითში გაცილებით უფრო მეტია, ვიდრე ფაქტობრივად არსებულ საგანთა და მოვლენათა მთელი სიმრავლე. ამ „მეტობას“ ქმნის ის, რომ მათში, როგორც გამოკვეთილად ფილოსოფიურ ცნებებში, თვით სინამდვილისა და ადამიანური ყოფიერებისათვის ნიშანდობლივი ფუნდამენტური ფაქტორები მათ უნივერსალობაში და ზღვრულობაშია აღებული (რისი ბოლომდე თანმიმდევრული და დასრულებული გამოხატულებაცაა არისტოტელეს „წმინდა ფორმა“, ანუ ღმერთი). როგორც ასეთი, ისინი ფაქტობრივ სინამდვილეში რეალურად არსად არ არსებობენ. ისინი წარმოადგენენ მთელ სინამდვილესთან (საკუთარი თავის ჩათვლით) დიალოგში მყოფი ადამიანის გონის საკუთარ თავში ჩაღრმავებისა და თვითრეფლექსიის ისეთი რეზულტატების ექსპლიკანდუმებს, რომლებიც, როგორც თვით ამ „რეზულტატების“ არსებობისა და მოცემულობის აუცილებელი პირობები, იმ ფილოსოფიურ სიმბოლოებადაც შეიძლება იქნენ მიჩნეული, რომელთა ძალითაც და რომელთა საფუძველზეც ადამიანი ქმნის ასევე ზღვრულობაში და დროულ-ვრცელ თვალსაზრისით უნივერსალურ განზომილებაში გამოვლენილ საკუთარ ყოფიერებას (და საკუთარ კულტურასაც), რადგანაც სწორედ სიმბოლოა ისეთი რამ, რაც აუცილებლობით თანამონაწილეობს იმის ძალასა და ფაქტობრივ მოცემულობაში, რაზედაც ის მიგვანიშნებს და რასაც ის, უკვე როგორც ცნება, საცნაურს ზღის.

იღვისა და ფორმის ასეთი ინტერპრეტაცია (რაც არ გამორიცხავს სხვაგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას), რის სრულიად საკმაო საფუძველსაც, ვფიქრობთ, იძლევა არა მხოლოდ არისტოტელეს „წმინდა ფორმა“, არამედ (და უპირველესად) პლატონის ფილოსოფიის შემაჯამებელი დიალოგის – „პარმენიდეს“ დამაგვირგვინებელი დასკვნებიც (როგორიცაა მაგ: „... მიუხედავად იმისა, არსებობს ერთი თუ არ არსებობს, ეტყობა, ისიც და სხვაც, როგორც თავიანთ თავთან, ისე ერთმანეთთან მიმართებითაც, აუცილებლად კიდევ არსებობენ და არც არსებობენ, კიდევაც ჩანან და არც ჩანან“ [3, გვ. 542]), საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ფილოსოფიამ, უკვე განვითარების ანტიკურ საფეხურზევე, შეძლო ბოლომდე განეხორციელებინა თავისი ერთ-ერთი უმთავრესი ფუნქცია: ადამიანის სულიერი არსებობის, მისი ყოფიერებისა და კულტურის მთლიანად ზედროულ და ზევრცეულ, სრულიად უნივერსალურ და ადამიანის ანთროპოლოგიური მთლიანობის, ან სხვაგვარად, ადამიანის როგორც ანთროპოლოგიური მთელის შესატყვის განზომილებაში გადაყვანა, სადაც ბოლომდე და თანმიმდევრულად იქნა დატული წინამავალ მითოსურ კულტურასთან მემკვიდრეობითი კავშირის პრინციპიც.

ლიტერატურა

1. გათრი უ. ბერძენი ფილოსოფოსები, თბილისი, 1983.
2. მამარდაშვილი მ., (Мамардашвили М.), Мой опыт постижения, СП, 2000.
3. პლატონი, პარმენიდე, თბილისი, 2002.

Teimuraz Mtibelashvili

Role of Philosophy in the History of Culture

Summary

On the basis of the analysis of the Greek mythological culture the author of the article concludes that certain harmony between man and the outside world achieved by this culture by means of mythology ensured the mental integrity and balance of man belonging to that culture. The author also states that the crisis of the Greek culture was the result of the subject's inner crisis caused by the fact that man's immanent world was pervaded by intellectual streams contradicting the Homeric tradition of the Greek culture. This crisis resulted in the loss of balance between man and the outside world that could be overcome only by forming a new understanding of the reality on the basis of philosophical principles and postulates. The author shows that this task most effectively was realized in the philosophies of Socrates, Plato and Aristotle.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის
სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

მეზარ ჯბერენაძე

უტოპიის გენეზისი და მისი განვითარების ეტაპები

უტოპია და უტოპიური აზროვნება ახალი დროის მოვლენა არ არის. უძველესი წარმოდგენები სამყაროს გაჩენაზე, მითები და ზღაპარული ქანარის ნაწარმოებები თავის თავში ზშირად პირველ სოციალურ-უტოპიურ წარმოდგენებს, ანუ იდეალური საზოგადოების მონახაზებს შეიცავს. რამარ მიულერისა და რიგობერტ გიუნტერის თანახმად [2], მითოსში აზროვნების განვითარების ყველა ფორმაა მოცემული და, ამდენად, მასში არსებული რეალობის კრიტიკა და რეალური საზოგადოების ალტერნატივაა მოცემული. ეს კრიტიკა რელიგიურ, ტრანსცენდენტურ ხასიათს ატარებს, რაც კარგად არის გამოკვეთილი ჰესიოდეს მითში, სადაც ნათქვამია, რომ „ოქროს საუკუნეში“ ადამიანები ეწევიან ბედნიერ ცხოვრებას, მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ბუნებასთან, არა აქვთ თანამედროვე ეპოქის ადამიანებისათვის დამახასიათებელი მანკიერება და ნაკლი.“ ჰესიოდეს მითში იდეალური საზოგადოება დანახულია, როგორც უსაკუთრებო და არაკლასობრივი სოციალობა. გიუნტერისა და მიულერის აზრით, ჰესიოდედან წამოსული ეს იდეა პლატონის „სახელმწიფოში“ პოვებს თავის გამოხატულებას.

რაიმონ რუიერი უტოპიის გენეზისის საკითხის განხილვისას ხუთ ისტორიულ ეპოქას გამოყოფს: 1. ელინიზმის დასაწყისი, 2. თვით ელინიზმი, 3. გვიანდელი ანტიკურობა, 4. ჰუმანიზმისა და რენესანსის ეპოქა და 5. ახალი დრო.

კაცობრიობის ისტორიაში, რუიერის თანახმად, პლატონის „სახელმწიფო“ პირველი უტოპიური ქმნილებაა¹.

მან, ფაქტობრივად, განსაზღვრა დასავლური პოლიტიკური აზროვნება. ანტიკურობაში, აღნიშნავს რუიერი, უკვე შეიქმნა უტოპიური აზროვნების მოდელი, საიდანაც დროთა განმავლობაში გამონაწევრდა სოციალური და პოლიტიკური თეორია (არისტოტელე, ზენონი). შემდგომი ეტაპი უტოპიის განვითარებაში ქრისტეანობის ეპოქას ემთხვევა. თუმცა რუიერის სამართლიანი შენიშვნით, უტოპია ამ ეპოქაში კარგავს თავის კლასიკურ სახეს და იგი ესპატოლოგიასა და ხილიაზმში გადადის. რენესანსის ეპოქის უტოპიები კვლავ იბრუნებენ პირვანდელ სახეს მორის, კამპანელას, ბეკონის უტოპიებში. განმანათლებლობის ეპოქის უტოპიის მწვერვალად რუიერის მიერ ფიხტეს „ჩაკეტილი სავაჭრო საზოგადოება“ მიჩნეული, რადგან საზოგადოებრივი ცხოვრების მეცნიერების საფუძველზე დაგეგმვა შემდგომი უახლესი დროის უტოპიებმა ფიხტესაგან აიღეს. უტოპიის „გამეცინერების“ მცდელობა ყველაზე კარგად მარქსისა და ენგელსის კონცეფციებშია მოცემული².

1 უკან ბუნებისაკენ, განმანათლებლობის ეს მოწოდება, რომელიც რუსოსთანაა დეკლარირებული, თანამედროვე სოციალოგიის თვალსაზრისით (გიდენსი) სრულიად შეუძლებელია. „შქანების“ პოლიტიკური მოძრაობა, ამ აზრით ჯერ კიდევ შეიცავს ბუნებისკენ უკან დაბრუნების უტოპიურ კომპონენტს. რუსოს ეს წარმოდგენა მე-18 საუკუნეში უფრო შვეთრად „Bon Sauve“ - ტიპის უტოპიებშია მოცემული.

2 ამ მოსაზრებას უტოპიის ყველა მკვლევარი იზიარებს. ამეუ პოზიციას იცავს ფილოსოფოსი ჰანს გეორგ გადამერიც, იხ. [3, გვ. 435-455].

3 რაიმონ რუიერის ეს მოსაზრება გადმოცემული აქვს ჰანს-იურგენს კრიმანსის, იხ. [10, გვ. 22-29].

თუ გავიზიარებთ გიუნტერისა და მიულერის მოსაზრებას, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ უტოპიური აზროვნება მეტ-ნაკლებად ყველა ხალხის კულტურისთვისაა დამახასიათებელი, რასაც ვერ ვიტყვივით თვით უტოპიაზე. უტოპია, როგორც ჟანრი და აზროვნების მოდელი, სოციალური სინამდვილის კრიტიკისა და მისი რედუქციის ფორმა, მხოლოდ დასავლური კულტურისთვისაა ნიშნული. ეს მოსაზრება საკამათოა. უტოპიის შესახებ არსებულ რუსულ საბჭოთა ლიტერატურაში ხაზგასმული იყო უტოპიის ფენომენის (აქ მხედველობაში გვაქვს არა უტოპიური აზროვნება, არამედ უტოპია, როგორც სოციალური რეალობის კრიტიკის ტექსტუალური და რეფლექსირებული გამოხატულება) საყოველთაობა და უნივერსალური ხასიათი⁴, რაც ძირითადად იდეოლოგიით იყო ნაქარნახევი. მარქსიზმი, რომლის ერთ-ერთ შემადგენელ წყაროს უტოპია, უფრო სწორად კი ფრანგული უტოპიური სოციალიზმი წარმოადგენდა, რელიგიატური უნდა გამხდარიყო სხვადასხვა კულტურის ხალხებისათვის. მარტივი ლოგიკის თანახმად, კაპიტალიზმის უნივერსალურ გაფართოებას შედეგად მთელს მსოფლიოში სოციალური რევოლუცია უნდა მოჰყოლოდა და ამ მოვლენისათვის, გარდა საზოგადოებრივ ძალთა დისბალანსისა და კაპიტალსა და შრომას შორის დაპირისპირებისა, ხელი უნდა შეეწყვიტა გარემოებას, რომ ყველა ხალხის წარმოდგენაში უტოპია „დალექილია“, როგორც პირველყოფილი კომუნისმის მარადიული მეხნიერება. სოციოლოგიაში და განსაკუთრებით კი კულტურის სოციოლოგიაში არსებობს კულტურული რელატივიზმის თეორია, რომლის თანახმადაც, არსებობენ კულტურული უნივერსალიები და განსხვავებული კულტურული სტანდარტები. უტოპიური აზროვნება შეიძლება ჩაითვალოს უნივერსალურ მოვლენად და მისი მატერიალური ექვივალენტი არის საყოველთაო ბედნიერების მითოლოგიური, ჯერ კიდევ საკრალიზებული წარმოდგენა. მაშინ როცა უტოპია, როგორც ტექსტუალური, დესაკრალიზებული და რაციონალური მოვლენა მხოლოდ დასავლური კულტურის ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ. მაქს ვებერი აღწერდა რა დასავლური საზოგადოების სპეციფიკას, ხაზს უსვამდა, რომ დასავლური კულტურისათვის დამახასიათებელია რაციონალიზა⁵. „პროტესტანტულ ეთიკაში“ ვებერი გამოდის რაციონალიზმის ცნების მრავალფენიანობის იდეიდან. „რაციონალიზა ისტორიული ცნებაა... რომელიც პოლარობების სამყაროს თავის თავში მოიცავს“ [7, გვ. 62]. „რაციონალიზა“ და „რაციონალიზმის“ ცნება ვებერთან სრულიად განსხვავებულ შემთხვევებში გამოიყენება. ვოლფგანგ შუხტერი ვებერის მიერ „რაციონალიზმის“ ცნების გამოყენების ორ შემთხვევას გამოყოფს: მეცნიერულ-ტექნიკურ რაციონალიზმსა და მეტაფიზიკურ-ეთიკურ რაციონალიზმს. რაციონალიზმის პირველი ფორმა საზრისთა შორის შესაძლო კავშირების სისტემატიზაციას უწყობს ხელს, ხოლო მეორე – ცხოვრების წესის კონსტრუირებას [13, გვ. 10]. „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის შესავალში“ [8, გვ. 265] ვებერი, ერთი მხრივ, რაციონალიზმს განსაზღვრავს, როგორც პრაქტიკულად მოცემული მიზნის ადეკვატური საშუალებების გაანგარიშებას, ხოლო მეორე მხრივ, რეალობის თეორიულ დაუფლებას სულ უფრო და უფრო აბსტრაქტიზებული ცნების მეშვეობით. ვფიქრობ, ვებერის რაციონალიზმის კონცეფცია ვასაგებს ხდის უტოპიის გენეზისის საკითხს. უტოპია, როგორც აზროვნების მოდელი, შეიძლება მეტაფიზიკურ-ეთიკური რაციონალიზმის ფორმას მივაკუთვნოთ. რადგან მასში რაციონალიზებულია პრაქტიკული ცხოვრების სტილი (სოციალური ეთიკა) და

4 ამასთან დაკავშირებით იხ. [4].

5 ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მაქს ვებერის შრომის პირველი

16 გვერდი, იხ. [6].

ფორმა (ნორმა). მართალია, გარკვეულ ისტორიულ პერიოდებში უტოპიის ინსტრუმენტალიზაცია ხდება ანუ უტოპია მეცნიერულ-ტექნიკურ რაციონალიზაციაში გადადის, მაგრამ მისი არსებითი ნიშანი მაინც მეტაფიზიკურ-ეთიკური (რაც ამ შემთხვევაში უდავოდ სოციოლოგიური და სოციალურის იგივეობრივია) რაციონალიზაციაა⁶. ვებერის მოსაზრება ევროპული რაციონალიზმის სპეციფიკურიობის შესახებ გარკვეულად გვიხსნის უტოპიის ჟანრობრივი და სოციალური წარმოშობის გენეზისს. ის აშკარად მიუთითებს მის გეოგრაფიაზე, კერძოდ კი ევროპაზე.

უტოპიის გენეზისისა და წარმომავლობის დადგენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ამერიკელი უტოპიის სოციოლოგის კრიშან კუმარის შრომა „უტოპია და ანტი-უტოპია თანამედროვე ეპოქაში“ [11] და იგი ვებერის რაციონალიზმის კონცეფციას ირიბად ეხმაურება. ამ შრომაში ავტორი უტოპიას მხოლოდ ევროპულ მოვლენად მიიჩნევს (განსხვავებით ჯოჯ ორუელისაგან, რომელიც უტოპიას აზროვნებისა და ჟანრის უნივერსალურ და საყოველთაოდ გავრცელებულ მოდელად წარმოადგენდა).

უტოპიის განვითარებაში კრიშან კუმარი ორ პერიოდს გამოყოფს: უძველესსა და თანამედროვეს. უტოპიების უძველეს გამოვლინებას კუმარი ეძებს ბერძნულ მითში „ოქროს საუკუნის“ შესახებ და პირველ კლასიკურ უტოპიად პლატონის „სახელმწიფოს“ მიიჩნევს⁷. უტოპიების ერთგვარ ადვოკატებას აღვივალ კჟონდა შუა საუკუნეებში. ავტორის აზრით, ამას ხელს უწყობდა სამოთხის ბიბლიური მითოლოგია და მონასტრული ცხოვრება. კრიშან კუმარი ავგუსტინეს „ღთის ქალაქს“ ამ პერიოდის უტოპიად თვლის. უძველესი უტოპიების ეპოქა მთავრდება შუა საუკუნეებთან ერთად. ახალი პერიოდი უტოპიების ისტორიაში რენესანსის ეპოქით იწყება, რაც პროვოცირებული იყო ორი მთავარი ფაქტორით, კერძოდ, გეოგრაფიული აღმოჩენებითა და ქრისტიანობის პაგანიზაციით, რომელმაც გზა გაუხსნა ცოდნის ახალ, საერო ფორმას. ახალი დროის უტოპიების დასაწყისი თომას მორის „უტოპიით“ აღინიშნა.

კრიშან კუმარის აზრით, უძველესი ეპოქისა და ახალი დროის უტოპიებს შორის მკვეთრი განსხვავება არსებობს. ახალი დროის უტოპიებისათვის ნიშნულია და არსებითი სოციალური თანასწორობის იდეა, ისინი სტატიკურნი არ არიან და მათში დაშვებულია განვითარების იდეა, გარდა ამისა, ახალი დროის უტოპია მეცნიერულ-ტექნიკური განვითარების შესაძლებლობის შესახებ მოსაზრებას ემყარება. ეს ნიშანი უცხოა უძველესი დროის უტოპიებისათვის, მაგალითად, პლატონის სახელმწიფოს მიზანი გაჩერება – სტაგნაცია და მიღწეული შედეგის უცვლელი შენარჩუნებაა. რენესანსის ეპოქის უტოპია იმედით უყურებს ტექნიკის განვითარებას და მისი გამოყენებით ადამიანის სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებას იმედოვნებს. უტოპიის ჟანრის კრიზისი იწყება XX საუკუნეში და ორუელის „1984“-ის შემდეგ ამ ჟანრში არაფერი მნიშვნელოვანი არ შექმნილა, – აღნიშნავს კრიშან კუმარი.

კუმარის მოსაზრებები უტოპიის ევროპული წარმომავლობის შესახებ სწორ თეზისს ეყრდნობა და ფაქტობრივად იგი ვებერის რაციონალიზაციის თეორიის ფარგლებში ეტყვა. მაგრამ უტოპიის მომავლის შეფასებაში ის რამდენადმე ცდება.

6 (უტოპიების ინსტრუმენტალიზაცია სხვადასხვა სახის სოციალურ მოძრაობებში ვლინდება. რევოლუციამში იგი ყოველთვის ნაგულისხმეულია თუ დეკლარირებული არა. ასევეა სოციალური მოძრაობის სხვა ფორმების შემთხვევაშიც, მაგალითად, სტუდენტური, ფემინისტური და სხვადასხვა სახის უმცირესობათა მოძრაობების შემთხვევაში).

7 ამ მოსაზრებას მრავალი ავტორი იზიარებს, მათ შორის ცნობილი ფილოსოფოსი ვადამერიც, იხ. [3, გვ. 434].

პირველ რიგში, ორუელის ცნობილი ნაწარგების „1984“ უტოპიად მიჩნევა არსებითად არასწორია. უტოპია ასახავს „მისალეზ“, სასურველ სოციალობას, ხოლო ორუელის შრომა უტოპიის საშინელებას. ამ აზრით, ორუელის „1984“ „ანტიუტოპიაა“. გარდა ამისა, ჩვენი ეპოქა აღბეჭდილია სოციალურ ფორმათა მრავალგვარობით. მასში სიმულირებულია (ბოდრიარი) როგორც ჩვენი ეპოქის ასევე, დროის თვალსაზრისით მისგან დაშორებული სოციალური ინსტიტუტები. ამ მრავალფეროვნების შიგნით უტოპია ახალ „გასაქანს“ პოულობს⁸.

ამასთან, მცდარია დინამიკური და განვითარებადი უტოპიის არსებობის დაშვება. უტოპიის მთავარ ელემენტს მისი წესრიგის ურღვევობა წარმოადგენს. მას გააჩნია ყველა საჭირო ინსტრუმენტი საკუთარი არსებობის შესანარჩუნებლად და გარედან ჩარევას არ საჭიროებს. რენესანსის ეპოქის უტოპია, მართალია, იმედით უყურებს ტექნიკის წინსვლას, მაგრამ უტოპიურ ტექსტში არსად არ არის დაშვებული ტექნიკის პროგრესირებადი განვითარება. ამიტომ უტოპიას განამდვილება, დროში რეალიზებადობა (Verzeitlichung) საფრთხეს უქმნის. თვითკმარობა და ავტარკიულობა უტოპიის მთავარი ნიშანია და თუკი მას ამ ნიშანს მოვაცილებთ, უტოპია გაქრება.

ქრისტიანობის პავანიზაციის უტოპიაზე ზეგავლენის ფენომენს ვებერის სოციოლოგიური პარადიგმის ერთ ცნებაში ეძებნება ადეკვატი, კერძოდ, „სამყაროს განჯადობის“ (Die Entzauberung der Welt) ვებერიანულ წარმოდგენაში. ვებერის მიერ სოციოლოგიაში შემოტანილი ეს ცნება გვიხსნის რაციონალიზმის განვითარების მოვლენას. გამოცდილებით ზრდასთან ერთად, სამყაროს რელიგიური მოდელი საკმარისი არ არის სოციალურ და ბუნებრივ მოვლენათა ასახსნელად, რასაც მოსდევს სამყაროს განჯადობა და მისი მეცნიერული ახსნის ცდა. ეს ფენომენი სულაც არ გამოირიცხავს და ზღუდავს რელიგიურ წარმოდგენებს, უბრალოდ იგი რელიგიას სხვა განზომილებასა და ინტერპრეტაციას აძლევს. ვებერის ამ ცნებით შეიძლება გასაგები გაგზადოთ ქრისტიანობით პროვოცირებული უტოპიების გენეზისი. შუა საუკუნეებში უტოპია ძირითადად სამყაროს დასასრულის მოახლოების იდეას იზიარებს, ახალ დროში კი ღვთის სამეფოს მიწაზე ამენების შესაძლებლობა რაციონალურ, სეკულარიზებულ ფორმაში წარმოგვიდგება. ღვთის სამეფოს მიწაზე ამენების იდეა, თუკი ვებერის ცნებათა აპარატს გამოყენებით, მიზანრაციონალური მოქმედება არ იქნებოდა, მაგრამ იგი აბსოლუტურად გასაგები ხდება ღირებულებით რაციონალური მოქმედების ფარგლებში.

უტოპიის გენეზისის მიმართულებით საინტერესო მოსაზრებებს გამოთქვამს უტოპიის რუსი მკვლევარი ბატკინი [1]. მისი აზრით, რენესანსი, შესაბამისად, ახალი დრო და უტოპია ერთმანეთს გასაგებს ხდის. რაც უფრო ხაზს უსვამს რენესანსი ადამიანის ჰეროიზაციას და რაც უფრო აღმერთებს მას, და რაც უფრო ცდილობს გამოირიცხოს უტოპიურობა, უტოპიის სოციალობა, სადაც ადამიანი მთლიანად საზოგადოებაზეა დამოკიდებული, მით უფრო ამზადებს და გზას უხსნის იგი უტოპიას. შესაბამისად, უტოპია იძენს კონკრეტულ სოციოლოგიურ საზრისს. განსხვავებით კრიშან კუმარისაგან, ბატკინი რენესანსის ეპოქის უტოპიურ პროექტებს უტოპიად არ მიიჩნევს. მისი აზრით, რენესანსი არ იცნობს თომას მორის „უტოპიის“ მსგავს ნაწარმოებებს. რენესანსის ეპოქის უტოპიები, ე. წ. „ველუტები“ იდეალური ქალაქის პროექტებია, ასეთია, მაგალითად, ლეონ ალბერტის,

8 თანამედროვე სამყაროში წარსული ეპოქების „მკვდრით აღდგომის“ შესახებ საუბრობს ვიფო თევზაძე. იხ. გ. თევზაძე, „პოლიტიკური დისკურსი (იპლოზიის მცდელობა)“ პარალელური ტექსტები, 1997, №1. გვ. 8.



უმბერტო დეცემბროს, ფილარეტის, ფრანჩესკო დი ჯორჯო მარტინის, ლეონარდო და ვინჩის ქალაქების პროექტები. ადამიანის ცხოვრება ასეთ ქალაქებში, აღნიშნავს ბატკინი, გაწმენდილია უტოპიური უწყესრიგობისა და შემთხვევითობისაგან. ეს პროექტები, ბატკინის თანახმად, ჰუმანისტური მოდელია ამ სიტყვის ყველაზე ზუსტად მნიშვნელობით. იდეალური ქალაქი ამ ეპოქის იტალიური ქალაქების უარყოფა კი არაა, არამედ მისი შექმნა—სრულყოფა და მასში არაფერია უტოპიური.

როგორც ბატკინი აღნიშნავს, რენესანსის ეპოქის ადამიანი არ ასხვავებს „უტოპიურს“ და „ტოპიურს“, რადგან რენესანსი თავად იყო გრანდიოზული უტოპია. ის სამყაროს განიხილავდა, როგორც კულტურის ექსპანსიას, ხოლო კულტურას, როგორც ინდივიდის აქტიურ და მთლიან თვითფორმირებას. რენესანსის ნამდვილი უტოპია რენესანსული ანთროპოლოგიური მითია. ეს არის ინდივიდისა და არა საზოგადოების მოდელი. რენესანსული ეპოქის ქალაქის პროექტი ეს არის „დიდი ადამიანი“... „იდეალური ქალაქი“ ერთ-ერთი იმ მრავალრიცხოვან პროექტთაგანია, რომელიც ქმნის ჰუმანისტური მითს და სანამ ეს მითი ყვევის, ადგილი არ რჩება უტოპიისა და უტოპიური აზროვნებისათვის. მხოლოდ რენესანსის დასასრულის შემდეგ, იდეალური ქალაქის იდეა უტოპიად იქცევა.

ბატკინის მოსაზრებები უტოპიის გენეზისის თაობაზე ემთხვევა უტოპიის მკვლევარის ტენეტის მოსაზრებას [12, გვ. 704-705]. ტენეტიც, ბატკინის მსგავსად, თვლის რომ რენესანსი ამზადებს უტოპიას და მის ინტელექტუალურ წინაპირობებს ქმნის. რენესანსი გზას უხსნის სოციალურ კრიტიკას, რომელიც თავად რენესანსისათვის უცხოა, ანუ რენესანსი საკითხს ასე აყენებს: სოციალური სამყარო არ არის გონივრულად მოწყობილი და არაბუნებრივია მის ახლანდელ გამოვლინებაში, მაგრამ შესაძლებელია თუ არა მისი გარდაქმნა, რენესანსს ამ კითხვაზე პასუხი ჯერ არ გააჩნია.

ბატკინის ამ მოსაზრების საპირისპირო კონცეფციას ვაწყდებით რიჩარდ მარიუსთან. მისი აზრით, როგორც მორის, ასევე რენესანსის უტოპიებს ევროპელებისათვის უნდა ეჩვენებინა, თუ როგორ შეუძლია გონებას არასასურველი სოციალური ფაქტების დაძლევა.

უტოპიის გენეზისის კვლევას ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნებებით ცდილობს სოციოლოგი ალფრედ დორენი [5, გვ. 123-177]. დორენი გამოდის ადამიანის მისწრაფების ორი ფორმიდან. ის ერთმანეთისაგან განასხვავებს „სასურველ დროს“ (Wunschzeit) და „სასურველ სივრცეს“ (Wunschraum). ცნებაში ის გულისხმობს რაციონალისტურ, საერთო საკუთრებაზე დამყარებულ საზოგადოების აღწერის უტოპიურ შემთხვევებს, მოდელებს, ისეთებს, როგორიცაა, მაგალითად, თომას მორის უტოპია. „სასურველი დროის“ ცნების ქვეშ ის აერთიანებს უტოპიებს, რომლებიც 1490-1510 წლებში იწერება (Oberheimischen Revolutionärs), მათში ლაბარაკია საზოგადოების არა ფიქტიურ და იდეალურ მოდელებზე, არამედ კაცობრიობის მომავალზე, რომელიც წინასწარაა განსაზღვრული. ამ ტიპის უტოპიებში, აღნიშნავს დორენი, ხაზგასმულია კაცობრიობის ათასწლოვანი მშვიდობიანი თანაარსებობის იდეა, რომელიც ღვთაებრივი ინსპირაციის ძალით დედამიწაზე დადგება. დორენის თანახმად, უტოპია ქრისტიანული იდეა და ამიტომ მისი გენეზისი და წარმოშობა ანტიკური ხანის მითებსა და სხვა ხალხის წარმოდგენებში არ უნდა ვეძებოთ. დორენის ეს პოზიცია ემყარება შუა საუკუნეების ეპოქის ხილიანტური კონცეფციების უტოპიასთან გაიგივების მცდელობას.

ისევე როგორც მითში, ხილიანტურ, ე. წ. ფინალისტურ კონცეფციებში, რასაკვირველია, მოცემულია იდეალური საზოგადოების მოდელი, მაგრამ ეს ჯერ

კიდევ არ არის უტოპია, ხილიასტურ, ფინალისტურ-მითოლოგიურ პროექტებსა და აზროვნების უტოპიურ მოდელებს საერთო აქვთ ის, რომ ისინი ისტორიის დასასრულს აღიარებენ, მაგრამ უტოპიასა და საზოგადოების ხილიასტურ მითოლოგიურ წარმოდგენებს შორის ერთი არსებითი განსხვავებაა. კერძოდ, მითოლოგიაშიც და ქრისტიანულ-ხილიასტურ კონცეფციაში საზოგადოების მომავალი ღვთაებრივი ინსპირაციით არის განსაზღვრული. უტოპია კი ადამიანის გონით აქტიურობაზეა ორიენტირებული. უტოპია იმპლიციტურად გულისხმობს იმას, რომ ადამიანს ღვთაებრივი ინსპირაციის გარეშე შეუძლია შექმნას იდეალური საზოგადოებრივი სისტემა, ამისათვის მხოლოდ მისი ძალისხმევაა საჭირო.

შუა საუკუნეებში შექმნილი უტოპიური თხზულებები იმიტომაც არ შეიძლება უტოპიად იწოდებოდეს, რომ ქრისტიანული იდეოლოგიისათვის, ყოველ შემთხვევაში, მისი განვითარების ამ ეტაპზე დედამიწაზე მიწიერი სამოთხის, იდეალური საზოგადოების დაყენების იდეა ღვთის ნების საპირისპირო მოქმედებას ნიშნავს. ასეთი მცდელობა ღვთის ნების უზურპაცია იქნებოდა ადამიანის მხრიდან. ამდენად, თვით ნეტარი აგუსტინეს „ღვთის ქალაქი“ მხოლოდ ზეცაშია შესაძლებელი და მასში არაფერი უტოპიური არ არის და შესაბამისად, არაფერია მასში რევოლუციურ-ევოლუციონისტური. ამრიგად, უტოპიური აზროვნება მითში, სამყაროზე მითოლოგიურ წარმოდგენებში მოცემულია, როგორც მისი შემადგენელი, არადამოუკიდებელი ელემენტი. მას ჯერ კიდევ არა აქვს გაისტორიულების პრეტენზია. უტოპია დაკავშირებულია რაციონალიზმის ზრდასთან და იგი სამყაროს სეკულარიზაციის შედეგია. შესაბამისად ყველა უტოპიური კონსტრუქცია უტოპიად ვერ ჩაითვლება. შუა საუკუნეების ხილიასტურ პროექტებში შესაძლებელია ვეძებოთ უტოპიური კომპონენტი, მაგრამ იგი, კლასიკური აზრით, მანაც არ არის უტოპია. კლასიკური აზრით, უტოპია ელინდება იქ, სადაც ჩნდება სეკულარიზებული აზროვნება (რაციონალიზმი). სეკულარიზებული აზროვნების შემთხვევები კი ისტორიის სინქრონულობაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ დი-აქრონიაში. შესაბამისად, ანტიკურობაში შეიძლება არსებობდეს უტოპია კლასიკური სახით, მაგრამ შუა საუკუნეებში იგი მხოლოდ ხილიასტური პროექტების უტოპიური ელემენტების სახითაა წარმოდგენილი. ეს კომპონენტი გულისხმობს ისტორიის დასრულებას.

ლიტერატურა

1. ბატკინი ლ. მ. (Баткин Л.М.). Ренесанс и утопия (Из истории культуры средних веков и Возрождения. Москва, 1976.
2. გიუნტერ რიგობერტ, მიულერ რაიმერ (Günter Rigobert, Müller Reimar), Das Goldene Zeitalter, Utopien der hellenistisch-römischer Antike, 1988.
3. გადამერ ჰანს გეორგ (Gadamar Hans Georg), Platos Denken in Utopia, In: Gymnasium, Heidelberg, 90, 1983.

9 სამყაროს სეკულარიზაცია, პროფანულისა და საეროს გამოყენა, ჩვენი აზრით, სწორბაზოვანი პროცესი არ არის. მას ადგილი ჰქონდა ანტიკურობაშიც. შესაბამისად, შეიძლება ვილაპარაკოთ ანტიკური ეპოქის უტოპიუზზეც, რაციონალიზაცია, რომელიც ისტორიაში ზიგზაგებით იცვლავს ზუსს, ყველაზე მკვეთრად ახალ დროში ვლინდება, ამიტომაც ახალ დროის დასაწყისი უტოპიებისა და უტოპიური პროექტების სიმრავლით გამოირჩევა. ადამიანის რწმენას საკუთარი გონითი შესაძლებლობებისადმი, შედეგად ღმერთის განდევნა უნდა მოეტანა. იმედი და ხსნა ადამიანის აქტიურობაში იქნა ვადმოტანილი. ამ ფონზე უტოპია ვლინდება, როგორც ახალი იმედი, ანუ როგორც ბლოზი ამბობდა, იმედის პრინციპი—Das Prinzip Hoffnung.

4. გუტოროვი ვ. ა. (Гуторов В. А.), Античная социальная утопия, Ленинград, 1989.
5. დორენი ალფრედ (Doren Alfred), Wunschräume und Wunschzeiten. Leipzig, 1924.
6. ვებერი მაქს (Weber Max), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1920.
7. ვებერი მაქს (Weber Max), Die protestantische Ethik und Geist des kapitalismus, in: Weber, GARS, Bd. I, 1988.
8. ვებერი მაქს (Weber Max), Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung, in: Weber, GARS, Bd. I, 1988.
9. თევზაძე გ. „პოლიტიკური დისკურსი (იმპლოზიის მცდელობა)“, პარალელური ტექსტები, 1997, №1.
10. კრისმანსკი ჰანს იურგენ (Krysmanski Hans-Jürgen), Die Utopische Methode, 1963.
11. კუმარ კრიშანი (Kumar Krishan), Utopia and Anti-Utopia in Modern Times. Oxford, New-York. 1987.
12. ტენეტი ლ. (Teneti L.), Utopia nel rinascimento, Studie stotici, 1966.
13. შლუხტერ ვოლფგანგ (Schluchter Wolfgang), Rationalismus der Weltbeherrschung, Frankfurt /M., 1980.

Emzar Jgerenaia

The Genesis of Utopia and the Stages of its Development Summary

Utopia and utopic thought originate from myth, where utopia is presented as a dependent element. With the progress of rationalization and secularization utopia gains independence and puts forth the claim of being realizable. This claim of utopia disappears with the formation of the genre of anti-utopia (the end of the 19th and the beginning of the 20th century). The phenomenon of utopia is connected with the specificity of European rationality, and in this sense utopia is an European phenomenon. Utopia is the criticism of the existing society, to which it offers an alternative. One could differentiate five stages of the development of utopia: 1. the beginning of the Hellenistic Age; 2. the Hellenism; 3. Late Antiquity; 4. Renaissance and 5. the New Age. In the modern times utopia loses its force and attractiveness. The end of utopia could be explained with the 'end of great narratives'.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მეზარ ჯგერანია

დისკურსები მომავლის შესახებ და უტოპია¹

მომავალი როგორც რეფლექსიის ობიექტი, სამ დისკურსულ პრაქტიკაში პო-
ულობს თავის გამოხატულებას, კერძოდ, პროგნოზში, დაგეგმვას და Science Fic-
tion-ში. სამივე ეს დისკურსული პრაქტიკა, ისევე, როგორც უტოპია, მიმართულია
მომავალზე და მათ ასევე საფუძვლად სოციალური რეალობის ალტერნატივის
დემონსტრირება უდევს.

პროგნოზი მომავლის მეტ-ნაკლბად გაანგარიშებული მოვლელია. მისი დანიშ-
ნულება მომავლის ხდომილებების გამოთვლა და შესაძლო კატასტროფისაგან თავ-
ვის დაცვაა, ამისათვის პროგნოზისტსა და, შესაბამისად, ექსპერტს აწმყოს სიტუ-
აციის შეგნებულად დაძაბულად წარმოდგენა და ხშირად რეალობის გადამტეხა
სჭირდება. მან აწმყო მომავალში მოსალოდნელი ხდომილებების პლაცდარმად
უნდა წარმოადგინოს და აქ პროგნოზი უახლოვდება უტოპიას, რომელსაც ასევე
სრული პრეტენზია აქვს „უნდას“, „განზორციელდეს“ პრინციპზე. უტოპიის მსგავ-
სად, პროგნოზს პრეტენზია აქვს სოციალურ თერაპიაზე. რობერტ მერტონი ანა-
ლიზებს რა ამ საკითხს შრომაში „Social Theory and Social Structure“, აღნიშნავს,
რომ ყოველგვარი პროგნოზი თერაპიას აქვს მიზნად და იგი იმადროულად, რა-
თაცნაირად განსაზღვრავს კიდევ ხდომილებებსაც, მიუხედავად იმისა, არსებობს
თუ არა პროგნოზით ნაგვარადევი ხდომილებებისათვის შესაბამისი ობიექტური
პირობები. მერტონი პროგნოზის ამგვარ თვისებას Thomas - Theorem -ას უწოდ-
ებს, რომელიც გვეუბნება „თუკი მომავლის მოვლენებს წინასწარ გავანსაზღვრავთ,
ისინი აუცილებლად განამდვილდებიან თავის შედეგებში“ ანუ „სიტუაციის
თავდაპირველი მცდარი განსაზღვრა იწვევს ახალ ქცევას, რომელიც თავდაპირველ
მცდარ კონცეფციას ჭეშმარიტებად აქცევს“.

პროგნოზისა და პროგნოზისტების ერთ-ერთ ძირითად შეცდომას წარმოადგენს
ის, რომ პროგნოზით ნაგვარადევი ხდომილების თავიდან ასაცილებლად ჩასატარ-
ებელი ღონისძიება შეუძლებელია მოცემული სოციალური ინსტიტუტების, ის-
ტორიული ვითარების, სოციალური გარემოს პირობებში. უფრო სწორად, ეს ინს-
ტიტუტები არასაკმარისია და არასრულყოფილია პროგნოზით გათვალისწინებ-
ული ღონისძიებებისათვის. ის, რაც მალთუსმა კაცობრიობას უწინასწამეტყველა,
აბსოლუტურად ცხადი და აშკარაც რომ ყოფილიყო, საკითხავია, მისცემდა თუ
არა საშუალებას საზოგადოებრივი ნორმები, ღირებულებები და არსებული ინს-
ტიტუტები მალთუსს (ან მის თანამედროვე ინვლისაშთავრობას) გაეტარებინა
პროგნოზით მოსალოდნელი ხდომილებების თავიდან ასაცილებელი ღონისძიებ-
ანი? მსგავსი განზრახვა საზოგადოების ტოტალურ გარდაქმნას და, მაშასადამე,
უტოპიური სოციალური ინჟინერიისადმი მის დაქვემდებარებას, ან კიდევ საზო-
გადოებრივი პროცესების ტოტალურ დაგეგმვას გამოიწვევდა, მაშინ როცა უტოპია
და უტოპისტი ამ საკითხში უფრო თანმიმდევრულია. უტოპისტმა იცის, რომ ინო-
ვაციური სოციალური მოქმედება დიდ წინააღმდეგობას აწყდება ტრადიციული
ინსტიტუტებისგან, ამიტომ უტოპისტი მოქმედებს როგორც მხატვარი. იგი ასეთ-

1 გამოთქმა „მომავლის დისკურსი“ ქართულ სამეცნიერო სიტუატიხმარებაში შემოიტანა ზ.
შათირიშვილი. ამ ტერმინით ის აღნიშნავდა მომავალზე ორიენტირებულ ნარატიულ-ლიტერატურული
და ფილოსოფიური ტექსტის ინტენციას (იხ. „ტერმინოლოგია“ ზ. შათირიშვილი, „მომავლის დისკურსი“,
1996, გვ. 10-11). გვიგ თევზაძე ლაბარაკობს მომავლის ნაშნების შესახებ, რომელიც აწმყოში
წაკითხვადია. იხ. გ. თევზაძე, „მომავლის ნაშნები“. ამ ტერმინს ჩვენ ვსყენებთ იმავე მნიშვნელობით, რა
მნიშვნელობითაც მას მოიხმარს ზ. შათირიშვილი.



თავებს ტილოს და ახალ სოციალიზმს თავისი ყველა კომპონენტით წარმოგვისაზრებდა. ამ ქმედებით უტოპია სოციალური რევოლუციების ბიძგის მიძიცი და მამოძრავებელია. არსებითად შემთხვევითი არ იყო მარქსისა და ენგელსის მიერ უტოპიის, როგორც მნიშვნელოვანი ინდიკატორის, შემოტანა სოციალური დინამიკის ასახნელად და მომავალზე ორიენტირებული ახალი თეორიის დასაფუძნებლად.

დაგვეგვა უტოპიისა და პროგნოზის გაშუალებული ფორმა და ასევე მომავლისკენა მიმართული. ის, რაც ისტორიის ფარულ აუცილებლობად ცხადდება (უტოპია), და ის, რაც შეიძლება მოხდეს (პროგნოზი), შეიძლება განხორციელდეს შესაბამისი დაგვეგვის მეშვეობით. დაგვეგვას შეუძლია შეავსოს უტოპიის არაკონკრეტულობა. თუკი უტოპიის, პროგნოზის, Science fiction-ში აღწერილ „რეალობებს“ უმნიშვნელო დეტალები აკლიათ ხოლმე, დაგვეგვა, სამოქმედო ნაბიჯების დეტალური აღწერაა. გვემას ყოველთვის აქვს ერთ-ერთი ოფიციალური ფუნქცია: ის ემსახურება საზოგადოებრივი ჯგუფის ინტეგრაციას და თუ მას ეს ფუნქცია არ აკისრია, ის შეუძლებელია განხორციელდეს. ამდენად ჯგუფის ინტერესები ეკუთვნის თვით დაგვეგვის პროცესს. გვემის განხორციელებას აუცილებლად სჭირდება ეფექტური ორგანიზაცია და პოლიტიკური ხელისუფლება, რომელსაც შეუძლია ღონისძიებების დაფინანსება და გადაწყვეტილების მიღება და რომელზედაც დამოკიდებულია გვემის შესრულება. გვემა მხოლოდ მაშინაა რაციონალური, თუკი იგი რეალიზაციის პირობებს მოიცავს. შესაბამისად გვემა ორი ფაქტორით: 1. ჯგუფის ინტერესებით და 2. პოლიტიკური და ორგანიზაციული სტრუქტურით არის განსაზღვრული. გვემის რეალიზების პროცესიდან ამ ფაქტორების მეთოდოლოგიური მოშორება შეუძლებელია, პირიქით, ისინი ეკუთვნის რეალიზების პროცესს. ამ აზრით, დაგვეგვა პრაგმატულ ხასიათს ატარებს. დაგვეგვის ინტერპრეტაცია შესაძლებელია მხოლოდ სოციალურ პრაქტიკაში, დაგვეგვის ყოველი ცნება, რომელიც დაგვეგვის შესრულებისაგან მოწყვეტას ითვალისწინებს, ფიქტიურია, რადგან სამართლიანად უწოდებენ ფიქტიურს ყველა გვემას, რომელიც რეალიზების შესაძლებლობას არ შეიცავს. ამიტომ სწორია შუმპაჩერის შენიშვნა: „მე შემიძლია დაგვეგვმო მხოლოდ ის, რაც ჩემს ძალაუფლებაშია (განკარგულებაში)“, დაგვეგვის ცნება CO-extensiv-ია ძალაუფლების ცნებასთან. სახელმწიფო დაგვეგვას „გაწვდება“ მხოლოდ სახელმწიფო ხელისუფლება და ტოტალური დაგვეგვა შესაძლებელია მხოლოდ ტოტალური ძალაუფლების პირობებში. ძალაუფლების საკითხი მჭიდროდ არის დაკავშირებული პასუხისმგებლობის საკითხთან და თუ ამ მომენტს გაავითვალისწინებთ, შეიძლება შუმპაჩერის ფრაზის ამგვარად პერიფრაზირება: „მე შემიძლია დაგვეგვმო მხოლოდ იმის დაგვეგვა, რაც ჩემს ძალაშია (ძალაუფლებაშია) და რაზეც მე შემიძლია პასუხი ვაგო“, ამიტომ დაგვეგვის მონოპოლია რომელიმე სტრუქტურის მიერ რაღაც აზრით, ძალაუფლების მონოპოლიაცაა. აბსოლუტური დაგვეგვა ახლოს დგას უტოპიასთან, აბსოლუტური კონტროლის მონოპოლიასთან. დაგვეგვა, უტოპიის მსგავსად, გამოდის იმ სისტემის სტრუქტურიდან, რომლის შიგნითაც ის არის გათვალისწინებული და არსებული რეალობის ასახვას, მასზე რეაქციას წარმოადგენს. უტოპია სცილდება დაგვეგვას, რადგან მასში სწორედ პასუხისმგებლობის მომენტია უგულებელყოფილი. უტოპისტი პასუხს არ აგებს საკუთარი ქმნილებით მოტანილ შედეგებზე და ამას ის აღწევს, უპირველეს ყოვლისა, ჟანრული ზერხით. უტოპია, რომელიც თავის თავში სოციალურ კრიტიკასა და საზოგადოების თეორიულ გააზრებას მალავს, ლიტერატურული ფორმის მეშვეობით თვითორიონიზებასა და „არასერიოზულობას“ აღწევს. უტოპიასა და დაგვეგვას შორის მსგავსება მდგომარეობს განზრახულობაში, კერძოდ იმაში, რომ ორივე მათგანი ცდილობს შეცვალოს სიტუაცია, მაგრამ მათ



შორის არის განსხვავება მასშტაბებში. არის შექმნილი, როცა დაგეგმვის სახეობის სახე აბსოლუტურად ემთხვევა უტოპიას. დაგეგმვის ამ ფორმას შესაძლოა ტოტალური დაგეგმვა ვუწოდოთ, რაც, საბოლოო ჯამში, გადადის არა მარტო რესურსების დაგეგმვასა და გათვლაში, არამედ ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროს ტოტალურ კონტროლსა და რეგლამენტაციაში, როგორც ეს უტოპიაში წარმოდგენილი.

უტოპიისა და Science Fiction-ის მიმართების საკითხი განხილული აქვს ჰანს ჯონას [2]. ის Science Fiction-ში ხედავს „პასუხისმგებლობის პრინციპს“. Science Fiction-ი სიტყვასიტყვით „ბუნებათმეცნიერული“ ანუ საბუნებრივმეტყველო რომანია². იგი თანამედროვე ფიზიკის, ასტრონომიის, ბიოლოგიის მეცნიერების მიღწევების ერთგვარი ლიტერატურული ასახვაა. „როგორც ფიქტიური დიალოგი ბუნებათმეცნიერულ ჰიპოთეზებთან Science Fiction-ი, აღნიშნავს უილიამ ტენი [4. გვ. 10], სპეციფიკური ამერიკული ფენომენია და იგი თხრობის, ხარაიის ახალი ფორმაა, ლიტერატურაში დიდი ხნის მანძილზე განვითარებული რეველუციის დასაწყისია, იმ რეველუციის აუცილებელი შედეგია, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ამ 200 წლის მანძილზე მეცნიერებაში, ტექნიკასა და პოლიტიკაში“. რ. ვიუნტერი [1, გვ. 237] Science Fiction-ს „ამერიკულ ზღაპარსაც“ უწოდებს. მარტინ შვონკეს [5] შენიშვნის თანახმად, Science Fiction-ი სულაც არ არის უტოპიის განვითარების ბუნებრივი შედეგი, როგორც ამას ამტკიცებდნენ. ლიტერატურის ან ახალ ამერიკულ ჟანრში ჩვენ ვპოულობთ ტენდენციას, რომელსაც შეიძლება „გაფართოებული აზროვნება“ ვუწოდოთ, რომელიც მოიცავს სამყაროს ფიზიკალურ-სტრუქტურულ და ასევე სოციალურ „სხვაგვარობის“ წარმოდგენას. ამ აზრით Science Fiction-ი არ არის უტოპია თუმცა უტოპიასთან გარკვეული ჟანრობრივი მსაგვსებით გამოირჩევა.

Science Fiction ასახავს მეცნიერების პასუხისმგებლობას მომავლის მიმართ. მარტინ შვონკეს აზრით [5], კლასიკური უტოპიის ეპოქა დამთავრდა, კლასიკური უტოპია, სახელმწიფო რომანი (Staatsroman) „მოკვდა“, მაგრამ დარჩა უტოპიური ცნობიერება, რომელიც ახლა უკვე მეცნიერული და ტექნიკური წარმოდგენებით შეივსო.

უტოპიის ძირითად სამიზნეს მე-18 საუკუნემდე საზოგადოება (სახელმწიფო) წარმოადგენდა, ეს იყო პოლიტიკური უტოპიების ხანა. XVIII საუკუნიდან ფორმირდება იწყებს Science Fiction. შვონკეს აზრით, უტოპიასა და Science Fiction-ს შორის, ფაქტობრივად, მხოლოდ შინაარსობრივი განსხვავებაა. არ იცვლება უტოპიური აზროვნების სტრუქტურა და ხასიათი და მხოლოდ მარტივ ჩანაცვლებას აქვს ადგილი: თუთი კლასიკურ უტოპიაში პოლიტიკა და სახელმწიფოს მოწყობის საკითხები წარმოადგენს ძირითად სამიზნეს, Science Fiction-ის აღწერის ობიექტი მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ან ტექნოლოგიური ნოვაციაა.

ჩვენი აზრით, Science Fiction-ში ტექნოლოგიურ ნოვაციას აუცილებლობით თან ახლავს პოლიტიკური სისტემის ცვლილება და, პირიქით, კლასიკურ, პოლიტიკურ უტოპიაშიც პოლიტიკური ნოვაცია ტექნოლოგიური გრდაქმნებითაა აღბეჭდილი. შეუძლებელია ფანტასტი აგვიწერდეს ტექნოლოგიურ სასწაულს და იმავდროულად არ ეხებოდეს პოლიტიკური ტექნოლოგიის საკითხებს. ერთი სიტყვით, შეიძლება ვილაპარაკოთ სოციალურ-პოლიტიკური სისტემისა და მეცნიერულ-ტექნოლოგიური მიღწევის ცვლადებს შორის არსებულ კორელაციაზე³. უტოპიებმა სოციალური თეორიებამდე ბევრად ადრე აჩვენეს და იწინასწარ-

² ჯონას ფუქმდებლად შეიძლება კერძო ლასეიტცი მივიჩნიოთ. 1897 წელს გამოვიდა მისი საკმაოდ გახანგრძობი რომანი „ორ პლანეტაზე“.

³ ძალაუფლების სტრუქტურებისა და თანამედროვე ტექნოლოგიების ურთიერთკავშირზე მსჯელობს ცნობილი ამერიკელი სოციალოგი მანუელ კასტელსი, იხ. [3].



მეტყველებს პოლიტიკისა და მეცნიერულ-ტექნოლოგიური ცვლილებების ურთიერთგანპირობებულობა. უტოპიასა და Science Fiction-ს შორის მხოლოდ აქცენტულური განსხვავებებია: უტოპიაში აქცენტირებულია პოლიტიკური სისტემა და პოლიტიკური სტრუქტურა, Science Fiction-ში მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი. უტოპია და Science Fiction-იც არსებული რეალობის რაღაც ასახვა, მასზე რეაქციაა: უტოპია შეიცავს არსებული პოლიტიკური სისტემის კრიტიკას, ხოლო Science Fiction -ის ფანტასტიკური სამყარო მეცნიერებისა და ტექნიკის არსებულ დონეს გარკვეულად აირეკლავს.

ამრიგად, არსებობს უტოპიასთან დისკურსულად ახლოს მდგარი ფენომენები. უტოპია თავის თავში ყველა მათგანს აერთიანებს და, შესაბამისად, თითოეული მათგანი უტოპიიდან გამოიყვანება, თუმცა არც ერთი თავად უტოპიაზე არ დაიყვანება. დაგეგმვა, ტოტალურ და შორეულ ისტორიულ პერსპექტივაზე გათვლის შემთხვევაში, უტოპიური სოციალური ინჟინერიის სახეს იღებს (პოპერი), პროგნოზი უტოპიურ კომპონენტს თავის თავში ატარებს, რადგან გამოდის რა რეალობიდან, სინამდვილის შეცვლას მოითხოვს, ხოლო Science Fiction ტექნოლოგიაზე აქცენტირებული თანამედროვე უტოპიაა. სოციალურ თერაპიაზე ორიენტირებული სოციოლოგია და სოციოლოგიური თეორია მომავლის დისკურსებს იმპლიციტურად გულისხმობს.

ლიტერატურა

1. გიუნტერ რიგობერტ (Günter Rigobert), Die Überwindung von raum und Zeit, Dusseldorf, 1952.
2. იონას ჰანს (Jonnas Hans), Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, 1984.
3. კასტელსი მანუელ (Kastels Manuel), Das Informationszeitalter, Die Netzwerkgesellschaft, Frankfurt /M. 2001.
4. ტენი უილიამ (Tenn William), Of all possibel words, 1987.
5. შვონკე მარტინ (Schwonke Martin), Vom Staatroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Function der naturwissenschaftlich-technischen Utopie, Stuttgart, 1957.

**Emzar Jgerenaia
Discourses on Future and Utopia**

There are forms of narrative and thought which stand quite close to utopia: prognosis, planing and science fiction. All these are discourses directed towards the future: planing has as its aim execution of a concrete task, it includes in itself the means by which it will be carried out; prognosis presupposes calculation of future events and their justifiable prediction. As for the science fiction, it attempts to show how the social, political, and economic structures of society can be changed by a scientific-technical innovation.

Utopia could be understood as a mega-type of the discourse on future, which unifies (or presupposes) the three above-mentioned discourses. Utopia means, in contrast to the planing, prognosis and science fiction, a total transformation of reality.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

ელენე თოფურბიძე

ანტონენ არტოს ესთეტიკური კონცეფცია

მნიშვნელოვანი ადგილი XX საუკუნის თეატრალურ ესთეტიკაში ეკუთვნის ფრანგ თეორეტიკოსს, რეჟისორსა და მსახიობს – წიგნის „თეატრი და მისი ორეჟული“ ავტორს ანტონენ არტოს, რომელმაც სცადა თეატრის რეფორმირება, ე. წ. სისახტიკის თეატრის შექმნის საფუძველზე. არტო ფიქრობდა, რომ ეს თეატრი იხსნიდა სამყაროს სისატიკისაგან და გადაარჩენდა საერთოდ გონით კულტურას დაღუპვისაგან. რა თქმა უნდა, ეს ილუზია იყო, თუმცა თეატრის ტექნიკური ხერხების და რიგი საერთო მოსაზრებების თვალსაზრით არტომ არც ისე ცოტა რამ გააკეთა: ამიტომ დღესაც ის მსოფლიოს მსახიობთა შორის დიდი პოპულარობით სარგებლობს.

არტო საოცრად განათლებული ადამიანი იყო. მან იცოდა კაბალა, ბრაჰმანიზმი, აცტეკების მითოლოგია, ძველი ეგვიპტელების მისტიკა, პლატონის მეტაფიზიკა და ფროიდი, რომელმაც მასზე დიდი გავლენა მოახდინა. არტოსათვის თეატრი გარკვეული აზრით, რელიგიური ფენომენი იყო, რის გამოც მას „მაგიურს“ უწოდებდა.

არტოსაც, როგორც ყველა მოაზროვნე შემოქმედს ადამიანის მძიმე და სისახტიკით საესე სიცოცხლის არსი აინტერესებს. „რა გვაძლევს, წერს იგი, ვიცოცხლოთ: დაივიწყეთ, რომ „რალაცა“ რაც გვაძლევს ვიცოცხლოთ... ჩვენ უნდა ვიყოფეთ: ის, რაც მოდის ჩვენი „მე“-ს საიდუმლო სიღრმეებიდან მუდამ არ უნდა გვაბრუნებდეს საკუთარ კუჭზე უხეზ ზრუნვასთან“ [1, გვ. 5].

მართლაც რა უფრო სჭირდება ჩვენს ნორმალურ არსებობას – სულიერება და სიკეთე თუ კუჭზე ზრუნვა? საკითხავი ეს არის. მაგრამ არტო არ ადანაშაულებს ადამიანებს: ადამიანი მშვიდია და ამიტომ დაავიწყდა კულტურა: კულტურის სიძლიერე, მისი იდეების ძალა – შიმშილის ძალის ტოლია.

არტოს არ სურს, რომ თეატრი საზარელი სინამდვილის ასლი, მისი უბრალო განმეორება იყოს და სჯერა, რომ არსებობს რალაცა საშუალება, რომელიც მისცემს ადამიანს ძალას გაიმარჯვოს ყოფითობაზე, რომელმაც ადამიანს ადამიანურობა დაუკარგა.

ყველა არსებას, ყველა საგანს აქვს თავისი ჩრდილი. შამისოს ცნობილი რომანის გმირმა პეტერ შლემილმა დაკარგა თავისი ჩრდილი და ამ უკანასკნელის „მოწყვეტამ“ პატრონისაგან და დამოუკიდებელ არსებად ქცევამ შლემილის ცხოვრება ტრაგედიად აქცია. ასე ყოფითობის ამსახველმა თეატრმაც დაკარგა თავისი ჩრდილი, რომელმაც საკუთარი და მისგან დამოუკიდებელი არსებობა მიიღო. სწორედ ეს ჩრდილი ან ორეული, რომელიც დაიბადა ან უფრო სწორად, უნდა დაიბადოს და დაიკავოს ძველი თეატრის ადგილი, არტოს ინტერესის მთავარი ობიექტია.

როდესაც სკულპტურის შემქმნელი მოქანდაკე აშორებს ქვას, რაც მასში ზედმეტია, სწამს რომ ის, რაც მისი ჩრდილი არის, მისი ორეული, რომელიც მის სიმშვიდეს არღვევდა, შორდება მას. თავისი ჩრდილები ჭეშმარიტ თეატრს და მის მაყურებელსაც გააჩნია. არტოს სურს ჩაგვახედოს იმ სიღრმეში, სადაც ბუღობენ ეს ჩრდილები თუ ორეულები, გაჩვენოს თუ როგორ გვიმწარებენ ისინი სიცოცხლეს და ბილწივან და გვაკარგვინებენ ჩვენში არსებულ ღვთაებრივ საწყისს. არტოს მხედველობაში აქვს ჩვენი არაკონბიერი თუ ქვეცნობიერი სიღრმეების გრძნობები და აფექტები, რომლებიც თან ახლავს ახალ თეატრს და მის მაყურებელს, რადგანაც მაყურებელი პოტენციურად იგივე მსახიობი არის. ამ ორეულებთან

შებრძოლება, ჭიდილი ორივეს ხვედრია.

ახალი თეატრის ესთეტიკის ჩამოყალიბებაში არტოს შემოაქვს შავი ჭირის ცნება. მისი აზრით, და მას სჯერა ადამიანში მატერიალური და გონითი საწყისების დამოუკიდებელი არსებობის შესაძლებლობა, – შავი ჭირის გარკვეულ სახეს უფირუსოდ შეუძლია გავრცელდეს. მას ვირუსი საერთოდ არ გააჩნია, მაგრამ ავადმყოფობის ყველა სიმპტომი დაავადების დროს სახეზეა: აღსანიშნავია ავადმყოფი ადამიანის უცნაური, აღუზნებელი ქცევა. მას შეუძლია მოკლას მამა, დაუფლოს სიმდიდრეს, რომელიც აღარავის სჭირდება და აი აქ, წერს არტო, „იწყება თეატრი. თეატრი, ანუ უშუალო გამოუსადეგრობა, რომელიც უბიძგებს უშიზეზო მოქმედებებისკენ, რომელთაც არ აქვთ მოცემულ რეალობაში კონკრეტული სარგებლობა“ [1, გვ. 23]. „შავი ჭირით დაავადებული, რომელიც ცდება მატერიის დაზიანების გარეშე, მსახიობის მდგომარეობის იგივეობრივია, რომელსაც მსჭვალავდნენ და იპყრობდნენ რეალობისთვის სრულიად გამოუსადეგარი გრძნობები [1, გვ. 24]. ... ჭირის მსგავსად თეატრალური თამაში – ეს არის ბოღვა და ბოღვა, რომელიც გადაეცემა სხვას“. ჭირის მსგავსად თეატრი არის შინაგანი სისასტიკის გარეთ გამოვლენა“ [1, გვ. 3].

ამგვარად, ჭირის დროს დაავადებულია ავადმყოფის გონი და არა სხეული. მის მსგავსად მსახიობის გონებაც თავისებრად დაავადებულია ბოროტებით, შავ-ბნელი აზრებით, გარყვნილებით. დიდი ხანია, ამბობს არტო, ვაჭრა პლატონის ეროსი, რომელიც თავისუფლებას ქმნიდა, ამჟამად ის იქცა შავბნელ ლობილოდ, რომელიც იგივედა ყველაფერთან, რაც ჭუჭყიანია, სამარაჯვნინოა. ამიტომ ყველა დიდი მითი – შავია და შავია ის დიადი იგავი, რომელიც მოგვითხრობს სქესთა პირველ გაყოფაზე და არსებდათ პირველ სისხლიან შებრძოლებაზე, რომელიც მათი შექმნის მომენტშივე გაჩნდა.

შავი ჭირის მსგავსად თეატრიც სისხლიანი შებრძოლებაა. ის ააშკარავებს კონფლიქტებს და ათავისუფლებს შინაგან ძალებს, ის ქმნის გარკვეულ შესაძლებლობებს და თუ ეს შესაძლებლობები შავია – აქ დამნაშავეა არა ჭირი ან თეატრი, არამედ თვით ცხოვრება [1, გვ. 31].

ამგვარად, შავი ჭირი და თეატრი არტოს რაღაცა მეტაფიზიკურ, მაგიურ მოვლენებად მიაჩნია. ის შავბნელი ძალები, რომლებიც ჩნდებიან ავადმყოფის ჯანმრთელ სხეულში „რეალურნი“ კი არ არიან, არამედ მისი გონის ირეალურ, მეტაფიზიკურ ორეულებს წარმოადგენენ, რომელთაგან ის თავისუფლდება ან ილუპება. იგივე უნდა ითქვას მსახიობზე: ის ან ახერხებს თავისი ორეულის გამოვლენას, ან არა, და ამ შემთხვევაში იქცევა ყოფითი თეატრის მსახიობად.

უნდა გვახსოვდეს, რომ ორეულის გამოვლენა მხოლოდ არტოს მიერ წარმოსახულ თეატრს ეხება და იმას, რაც მისი კონცეფციის საზღვრებითაა შემოფარგლული. ე. ი. „ჰემსარიტ“ და არა „მკედარ“ თანამედროვე თეატრს.

თეატრი არა მარტო მეტაფიზიკურია თავისი ბუნებით, არამედ ალქიმიურიც არის. „თეატრის პრინციპებსა და ალქიმის პირველსაწყისებს შორის“, წერს არტო, „იღუშალი არის იღუშალი იგივეობა არსებობს“, „ალქიმია და თეატრი წარმოადგენენ, ასე ვთქვათ, ვირტუალურ ხელოვნებებს, რომლებიც არ შეიცავენ თავის თავში არც თავის მიზანს, არც თავის რეალობას“ [1, გვ. 50]. ვირტუალურნი ისინი არიან იმდენად, რამდენადაც თავისთავად არ არსებობენ, მაგრამ გარკვეულ პირობებში აქვთ უნარი აღმოცენდნენ. მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც არის. საქმე ისაა, რომ ალქიმია თავისი სიმბოლოების წყალობით გვევლინება როგორც რაღაცა გონითი ოპერაციის ორეული, რომელიც ეფექტურია მხოლოდ რეალური მატერიის სფეროში.

თეატრის ორეული „სხვა რეალობის ორ ე. უ. ლ. ი. ა, რომელიც საშიშია და ტიპიური და რომლის პ რ ი ნ ც ი პ ე ბ ი დელოფინების თავბრუსხვევით ხან ამოცურდებიან

წყლიდან, მაგრამ წამში ცდილობენ ისევ დაიმალონ მასში" [1, გვ. 50].

ყველა ჭეშმარიტმა ალქიმიკოსმა იცის, რომ ალქიმიური სიმბოლო მირაჟია და მასავით მირაჟია თეატრიც. ალქიმიკოსები თავის ტრაქტატებში მუდამ იხსენებენ თეატრს და ეს არტოს ესმის როგორც ამ ორი ფენომენის იგივეობა, რომელიც არსებობს იმ მხარის შორის, სადაც ვითარდებიან პერსონაჟები, ობიექტები და სახეები – მოკლედ, როგორც ის გარემო, რომელიც თეატრის ვირტუალურ რეალობას წარმოადგენს და იმ ნაგულისხმევ და ილუზორულ გარემოს შორის, სადაც იშლებიან ალქიმიის სიმბოლოები [2, გვ. 50].

ალქიმიის სიმბოლოები მიუთითებენ იმაზე, რისთვისაც შეიძლება დაგვერქმია მატერიის ფილოსოფიური მდგომარეობა. ბუნებრივი მოლეკულების შეერთება და გაწვრილება – დახვეწა – ეს არის ალქიმიკოსის გონის ოპერაციის გზა, რომელიც მას საშუალებას აძლევს გაიზაროს და გამოთვლითა და დახარისხებით თავიდან აღადგინოს ნივთიერება და აქციოს იგი მკვრივ სხეულად, მაგ. ოქროდ. არტო ფიქრობს, რომ ეს ილუმინაციური პროცესი პარალელურია იმ სიმბოლიზმისა, იღვებოს იმ განსახიერებებს, რომლის საშუალებით თეატრში ყველაფერი თეატრალური განისაზღვრება და შეიძლება ფილოსოფიურად იყოს გათიშული [1 გვ. 51-52].

არტოს აზრით, ახალ სცენას უნდა დაეუბრუნოთ მეტაფიზიკური შიში, რომელიც მისი საფუძველი არის. ასეთი თეატრის სამაგალითო ნიმუშად მას ბალიის თეატრი მოჰყავს, რომელმაც იცის, რომ თეატრის ყველაზე არსებითი ელემენტი შიშია. ამიტომ სცენაზე მას გამოჰყავს საშინელი დრაკონები და მათი მსგავსი ურჩხულების ფიგურები. ბალიის თეატრში ენობრივი ტექსტი მინიმუმამდეა დაყვანილი. მას ცვლის საზარელი ყვირილი. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მშექმარე მუსიკას, განათებას, კოსტუმებს, სცენიურ გაფორმებას, მაგრამ მთავარი გამომსახველი საშუალება არის ჟესტი, რადგანაც ჟესტი ქმნის რეალობას, რომელსაც ის გამოსახავს და ეს რეალობა არის მკაცრი.

შავი ჭირის მსგავსად, თეატრიც ქმნის თავის ორეულებს და მათ ადამიანის ფსიქიკის სწრაფვანი წარმოშობენ. წარმოშობის ეს პროცესი მეტაფიზიკურია და პრინციპში აუხსნელი მოვლენა არის. ამდენად, თეატრშიც შეიძლება შექმნა გარკვეული სასტიკი სიტუაციები, რომლებიც აიძულებენ მაყურებლებს ჩაიხედონ თავის შავბნელ არაცნობიერში, ამოატივტივონ მასში არსებული ბოროტება და შიშები ცნობიერებაში; და, ასე ვთქვათ, „გაასუფთაონ“ იგი თავის ორეულებისაგან. ამით ეს პროცედურა კათარზისს ემსგავსება და ფსიქოთერაპიის როლს ასრულებს.

ასეთი თეატრალური ფსიქოთერაპია ათავისუფლებს ადამიანს თავის ორეულებისაგან, ათავისუფლებს ავადმყოფობისაგან, შიშებისაგან და თავის თავად ხდის მას ადამიანად, ამდენად სისასტიკის მოსპობა ადამიანებში მხოლოდ სისასტიკითაა შესაძლებელი.

როგორც ვხედავთ, ადამიანის უბედურების მიზეზს არტო ხედავს მის გონში იმ ორეულთა არსებობაში, რომლებიც შავბნელი შიშის სახით ქმნიან მის სოციალურ და ყოფით უბედურებას. ამ ორეულთა აღმოფხვრის საშუალებას არტო სისასტიკის თეატრის შექმნაში ხედავდა. მაგრამ ჰუმანიზმის დაცვა სისასტიკეზე დაყრდნობით ილუზიაა. თუმცა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ს. ისაევი „არტოს შემთხვევაში, ჩვენ საქმე გვაქვს არა პრაქტიკით შემოწმებულ მეთოდთან, არამედ მხოლოდ ბუნდოვან სცენიურ მეტაფიზიკასთან: თეატრის – ნახევრად ფილოსოფიასთან, ნახევრად მითოლოგიასთან“ [2, გვ. 59]. გარდა ამისა, „სიცოცხლის ფილოსოფიის (ნიცშეს, ბერგსონის, შპენგლერის) იდეების ზეგავლენით არტო ოცნებობდა დიონისური ხელოვნების აღორძინებაზე, რომელსაც ექნებოდა არა მარტო სინთეზური, არამედ „მაგიური“ ზეგავლენაც. ილუზიას წარმოადგენდა მისი სურვილი დაებრუნებინა ხელოვნება მის უძველეს ფორმასთან – რიტუალთან, რადგანაც ეს დაეხმარებოდა მთავარ ხერხად სცენაზე „ჟესტი“ გაეხადა; რიტუალმა



ხომ არ იცის დიალოგი; სიტყვა აქ წარმოდგებოდა მხოლოდ ლმერთის სახელიდან და პასუხს არ მოითხოვდა. მომავლის თეატრი არტოს წარმოდგინა როგორც რიტუალური ტაძარი ფარდით, სადაც „ტოტალური სანახაობის“ ძალით მაყურებელი არა მარტო განიწმინდებოდა ბოროტებისაგან, არამედ ეზიარებოდა „სიცოცხლის“ კოსმიურ სტიქიებსაც და ამ ფენომენს ის უწოდებდა „ტრანსცენდენტურ ტრანსს“ [2, გვ. 60].

განსაკუთრებული მნიშვნელობა არტოს ესთეტიკურმა კონცეფციამ 50-იანი წლების ავანგარდის დრამატურგების – ბეკეტის, ადამოვისა და იონესკოს წყალობით მოიპოვა. დღეს მსოფლიოში არაა უფრო პოპულარული წიგნი, ვიდრე არტოს „თეატრი და მისი ორეული“.

ლიტერატურა:

1. არტო ანტონენი (Arto Antonen). Театр и его двойник. Москва, 1993.
2. Как всегда об авангарде. Антология французского авангарда. Москва, 1997.

Елена Топуридзе

Эстетическая концепция Антонена Арто

Резюме

В статье рассматривается эстетическая концепция Антонена Арто – известного французского драматурга и актера, автора книги „Театр и его двойник“. В статье показано, что причиной всех несчастий людей Арто считает существование в их духе Двойников, которые с помощью темно-черного страха создают их социальные беды и определяют дегуманизацию общества и культуры.

Арто пыгается реформировать старый театр и создать т. н. театр жестокости, который спасет человечество от гибели. Источник господствующей в мире жестокости Арто под влиянием фрейдизма ищет в темно-черной бессознательной сфере психики. Он сравнивает театр с чумой и полагает, что театр как и чума создает своих двойников, а их источник лежит в определенных аффективных влечениях человека, происхождение которых является несобъяснимым метафизическим процессом. Подобно чуме театр есть извлечение зла, триумф черных сил. „... подобно чуме театральная игра – это бред, но такой бред, который передается“.

Показом жестокости актер заставляет и зрителя взглянуть на свое темно-черное сознание и „бороться“ с ним. Подобное „очищение“ напоминает „свособразную“ психотерапию, которая освобождает человека от страхов и жестокости.

Арто считает театр метафизическим, магическим, религиозным и алхимическим феноменом. Образцом нового театра Арто полагает спектакли байийской труппы актеров, где первенствуют фигуры драконов и других чудовищ, властвуют устрашающие крики и слово почти заменено жестом. Как замечает С. Исаев, у Арто мы имеем дело не с выверенной практикой и методом, но лишь с неясной метафизикой – полу-философией, полу-мифологией Театра.

По заключению автора статьи, попытка Арто спасти мир от жестокости жестокостью, была обречена на неудачу, хотя его книга и пользуется огромной популярностью у всех модернистов.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტში

მარინე აპბოკაძე

პლატონური და ნეოპლატონური მოტივები შეფტსბერის ესთეტიკურ კონცეფციაში

შეფტსბერის ორიგინალურ და მეტად თავისებურ შემოქმედებას განსაკუთრებული ადგილი უკავია ინგლისური განმანათლებლობის ფილოსოფიასა და ესთეტიკაში. მიუხედავად იმისა, რომ მას არ შეუქმნია ფილოსოფიური თუ ესთეტიკური სისტემა ამ სიტყვის მკაცრი მეცნიერული მნიშვნელობით, მისი შემოქმედება ესთეტიკური აზრის განვითარების ერთ-ერთი ეტაპის დასაწყისად განიხილება. მისმა კონცეფციამ დიდი გავლენა მოახდინა იმდროინდელი ინგლისური და საზღვარგარეთული ესთეტიკური და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე და საკმაოდ პოპულარობითაც სარგებლობდა.

საკუთრივ შეფტსბერის ესთეტიკური თუ ფილოსოფიური შეხედულებების მეტნაკლებად სრულყოფილი გაგება შეუძლებელია იმ გავლენის გათვალისწინების გარეშე, რომელიც მასზე ანტიკურმა ფილოსოფიამ მოახდინა. სტატიაში ყურადღებას შეფტსბერის კონცეფციის იმ ზოგიერთ ასპექტზე გავამახვილებ, რომლებიც ნათლად ამჟღავნებენ პლატონისა და პლოტინის ესთეტიკური და ფილოსოფიური შეხედულებების მნიშვნელობას შეფტსბერის შეხედულებებთან ჩამოყალიბებაში. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკური ფილოსოფიის მნიშვნელობა შეფტსბერისათვის არ ამოიწურება პლატონისა და პლოტინის დოქტრინებით. შეფტსბერი კარგად იცნობდა როგორც ბერძენი, ასევე რომაელი ავტორების შრომებს. მის ნაწარმოებებში მრავლადაა ციტატები მათი თხზულებებიდან. საკუთარი პოზიციის გამყარებისა და შეფასებისათვის მეტი დამაჯერებლობის მიცემის მიზნით, ის ხშირად იყენებს მათ ავტორიტეტს. ჰერდერი აღნიშნავდა, რომ ანტიკური პერიოდის ფილოსოფოსები, რომელთა შრომებსაც შეფტსბერი ადრეულ ასაკში გაეცნო და შეიყვარა, მთელი ცხოვრების მანძილზე მის ერთგულ მეგობრებად დარჩნენ და მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს როგორც მის პიროვნულ ფორმირებაზე, ასევე მისი ფილოსოფიური კრედოს ჩამოყალიბებაზე [2, გვ.111]. განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეფტსბერისათვის პლატონის მოძღვრებას ჰქონდა. ინგლისური ლიტერატურის ისტორიკოსის პ. ჰეტნერის აზრით, შეფტსბერის შემოქმედება მხოლოდ მაშინ ვახდება ნათელი და გასაგები, თუ მისი ბუნების წმინდა მხატვრულობას გავაცნობიერებთ. მშრალი სისტემატიკა მიუღებელია შეფტსბერის პლასტიკური სულისათვის, აღნიშნავს პ. ჰეტნერი და თვლის, რომ სწორედ ამის გამო მისთვის ყველაზე ახლოდელი პლატონური დიალოგის ფორმა აღმოჩნდა, როგორც რეალური ცხოვრებისა და მხატვრული სილამაზის დაახლოების საუკეთესო საშუალება [2, გვ. 117].

შეფტსბერის ნაწარმოებებში ადვილად ამოიკითხება დაუფარავი აღტაცება პლატონის ფილოსოფიით, რომლის ძირითად თავისებურებად ა. ლოსევი მარადიულ ძიებას, ერთი კონცეფციიდან მეორეზე მუდმივ გადასვლას, ფილოსოფიური აზრის მარადიულ ქმნადობას მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ პლატონმა სოკრატესაგან მემკვიდრეობით მიიღო ფილოსოფოსობის ის განსაკუთრებული მანერა, რომელიც კითხვის ფორმულირებასა და მასზე ისეთი პასუხის გაცემაში მდგომარეობს, რომელიც მაშინვე ახალ კითხვას წარმოშობს და ახალ პასუხს მოითხოვს. სწორედ ამ მარადიულმა ძიებამ და მიღწეული პასუხებით დაუკმაყოფილებ-



ლობამ, ა. ლოსევის აზრით, აიძულა პლატონი საკუთარი მოსაზრების გადმოცემის ფორმად დიალოგი აერჩია, სადაც შეუძლებელი თუ არა, მეტად ძნელია იმის გარკვევა, თუ რა უფრო მეტია – კითხვა თუ პასუხი. ამით აიხსნება ისიც, რომ პლატონთან არც ერთი პრობლემა არ არის საბოლოოდ გადაწყვეტილი. ა. ლოსევის შეფასებით, პლატონის სისტემის შესახებ საუბარი ზედმეტია, მისი ფილოსოფიაც და ესთეტიკაც მარადიული ქმნადობის პროცესშია [3, გვ. 154]. შეიძლება ითქვას, რომ შეფტსბერის შემოქმედებასაც ასევე ახასიათებს მარადიული ძიებისა და ქმნადობის სულისკვეთება, ხოლო შეფტსბერის ფილოსოფიის ის არასისტემურობა, რომლის შესახებაც ხშირად საუბრობენ მისი შემოქმედების ანალიზისას, სწორედ პლატონისეული აზროვნების სტილით გატაცებისა და მისი შეგნებული მიზანძვის შედეგია. შეფტსბერი არა ერთხელ მოიხსენიებს პლატონს როგორც „ღვათებრივ ფილოსოფოსს“ [8, გვ. 360], „ამაღლებულ ფილოსოფოსს“, „ამაღლებულ გენიოსს“ [8, გვ. 393] და ა. შ. შეფტსბერის განსაკუთრებულ სიმპათიას იმსახურებს ის მეთოდი, რომელიც პლატონის აკადემიაში იყო მიღებული, კერძოდ, კითხვების დასმისა და ყველაფრის ემპიქემუ დაყენების მეთოდი. შეფტსბერი წუხს, რომ მისი თანამედროვე ეპოქისათვის ამგვარი სულისკვეთება მიუღებელია. თანამედროვე ადამიანს აღარ სურს გაურკვევლობა, ეჭვი. ის მზადაა პირველსავე ტოტს მოეჭოდოს, ჩამოეყიდოს მას, ოღონდ არ გარისკოს საკუთარი ძალების იმედად წყლის ზედაპირზე თავის შეკავება. თანამედროვე ადამიანები, განაგრძობს შეფტსბერი, კმაყოფილნი არიან, თუკი შეძლებენ რაიმე, თუნდაც ყველაზე დაუჯერებელი ჰიპოთეზაც კი მიიღონ და მის საფუძველზე, ყოველგვარი ფიქრისა და აზროვნების გარეშე, ნებისმიერ კითხვას გასცენ პასუხი, სულ რამდენიმე ცნების დამზარებით ყველაფერზე იმსჯელონ და საკუთარი აზრი გამოთქვან [8, გვ. 83]. შეფტსბერის ეს სიტყვები პირდაპირი აღუზიან პლატონის „ფედონის“ იმ პასაჟისა, სადაც საუბარი ეხება ცოდნის შეძენის სიძნელეს. ადამიანს არჩევანი აქვს: მას შეუძლია ან სხვებისაგან გაიგოს ჭეშმარიტება ანდა საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით შეეცადოს მასთან მისვლას. იმ შემთხვევაში კი თუ ადამიანს არც ერთის უნარი არ შესწევს, მაშინ მისთვის საუკეთესო გამოსავალია აიჩიოს ის მოძღვრება, რომელიც ყველაზე საიმედოდ მიაჩნია და მასზე, როგორც ტივზე მოკალათებულმა გადასცუროს ცხოვრება, თუკი სხვა, უფრო საიმედო და მყარი ხომალდის – ღვათებრივი მოძღვრებისაკენ მიმავალი გზა მისთვის დახშულია [7, გვ. 52]. შეფტსბერისათვის ასეთი გამოსავალი საუკეთესო არაა. მისი აზრით, ისეთი ფილოსოფიაა მისაღები და სასურველი, რომელიც წინასწარ დადგენილ ჰიპოთეზებს კი არ მისდევს, არამედ შესაძლებლობებს განიხილავს, ნაჩქარევი დასკვნებისაგან თავის შეკავებას გვირჩევს და შეცდომებისაგან თავის დაზღვევის მიზნით კვლევადობისა და წინდახედულობისაკენ მოგვიწოდებს. ასეთ ფილოსოფიურ პოზიციას იცავდნენ პლატონის აკადემიაში, სადაც აზროვნებასა და გონებას მკაცრ გამოცდას უწყობდნენ, რაც შეფტსბერის აზრით, მეტად კეთილშობილური და სასურველი საქმიანობაა [8, გვ. 85]. და თუ კი, როგორც ალ. მიხაილოვი აღნიშნავს, შეფტსბერის ფილოსოფია შესაძლებლობათა ფილოსოფიაა [5, გვ. 55]. მაშინ ნათელია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისთვის აზროვნებისა და ფილოსოფოსობის პლატონისეულ სტილს. პლატონის დიალოგების თაობაზე შეფტსბერი აღნიშნავს, რომ ამ თხზულებებში საფუძვლიანად იყო გარჩეული ზნეობრივი პრობლემები, ხოლო ხასიათები და ზნე-ჩვეულებანი კი ცოცხლად და ნათლად იყო დახატული. ეს დიალოგები მხოლოდ სხვა ადამიანების გაგებას კი არ გვასწავლიდნენ, არამედ, რაც მთავარია და რაც, შეფტსბერის შეფასებით, ყველაზე ღირებულია მათში, ისინი საკუთარი თავის შემეცნებისაკენ მოგვიწოდებდნენ [8, გვ. 357].



შეფტსბერის ფილოსოფიისათვის პლატონის კონცეფციის მნიშვნელოვან საფუძვლად დასახელებს ალ. მიხაილოვი აღნიშნავს, რომ შეფტსბერისთან პლატონიზმი უნდა განვიხილოთ არა როგორც ცენტრალური, არამედ როგორც ამ ფილოსოფიის კომპოზიციურად დამაგვირგვინებელი ელემენტი, რომლის მთავარი ფუნქცია შეფტსბერის პრაქტიკული, მორალური ფილოსოფიის იდეალის დადებითი ფორმით გამოხატვაა [5, გვ. 31]. ის იდეალი, ჯერარსი, რომელსაც შეფტსბერი ესწრაფის და რომელიც ყველა ადამიანის მისწრაფებათა საბოლოო მიზანს უნდა წარმოადგენდეს, მის ფილოსოფიაში გადმოცემულია არა ცნებითი აბარატის, არამედ მხატვრული სახეების სისტემის დახმარებით. შეფტსბერი ირჩევს არა მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების გზას, არამედ მხატვრული შემოქმედებისათვის დამახასიათებელი ცოცხალი სახეებისა და ხასიათების გამოსახვით განსხვავებულ პოზიციათა თვალსაჩინო წარმოდგენის გზას. ამ მიმართულებით პლატონის დიალოგების სამყარო შეფტსბერისათვის მართლაც მისაბაძი ნიმუშია.

ამასთანავე, ალ. მიხაილოვი იმაზეც მიუთითებს, რომ პლატონისეული გავლენა განსაკუთრებით აშკარად იკვეთება შეფტსბერის საკუთრივ ესთეტიკურ კონცეფციაში, მაგრამ ის ძირითადად ყურადღებას პლატონისა და შეფტსბერის მოძღვრებათა სტილისტურ და სახოვან მსგავსებაზე ამახვილებს [5, გვ. 48]. თუმცა ამ მიმართებით ყურადღება, უპირველეს ყოვლისა, იმ გარემოებას უნდა მიექცეს, რომ ორივე ფილოსოფოსი თავისთავადი ან პირველსაწყისი მშვენიერებისაკენ ისწრაფის და მის წვდომას ცდილობს. მისკენ მიმავალ გზაზე კი შეფტსბერი ბეზიაქალის როლის შესრულებას ცდილობს და აცხადებს, რომ მას შეუძლია მხოლოდ დაეხმაროს და გაუადვილოს მშობიარობა გონებას, რომელმაც თავისი თავიდან უნდა დაბადოს ყველა აზრი და შეხედულება [8, გვ. 216]. საკუთარი ფუნქციისა და ამოცანის ამგვარი გაგება ემთხვევა პლატონის მიერ თავისი როლის შეფასებას, როცა ის აცხადებს, რომ მას, თავისი ხელოვნების დახმარებით, მხოლოდ იმის დადგენა შეუძლია ჭეშმარიტი და სრულყოფილია ადამიანის აზრის ნაყოფი თუ მხოლოდ მცდარი აჩრდილი [6, გვ. 236]. ამ შეთოდს იყენებს პლატონი თავის დიალოგში „დიდი ჰიპია“, როცა ცდილობს დაადგინოს თუ რა არის მშვენიერება თავისთავად: მშვენიერება, რომელიც ყველაფერს, რასაც კი დაუკავშირდება, მშვენიერად აქცევს – ჭვასაც, ხესაც, ადამიანსაც, ღმერთსაც, ნებისმიერ მოქმედებასაც და ნებისმიერ ცოდნასაც [6, გვ. 167]. პლატონი დარწმუნებულია, რომ ასეთი მშვენიერება ყოველთვის მშვენიერი უნდა იყოს და ამიტომ მცდარია თავისთავადი მშვენიერების ცალკეულ გრძნობად საგნებზე თუ მათ თვისებებსა ან მიმართებებზე დაყვანა. ამგვარი მშვენიერება ცვალებადი და შეფარდებითია; ის, რაც ერთ შემთხვევაში და ერთი მიმართებით მშვენიერია, სხვა კონტექსტში ასეთად აღარ წარმოგვიდგება. პლატონის ეს დიალოგი, რომელიც ერთი შეხედვით, უშედეგოდ მთავრდება, ა. ლოსევის აზრით, მკითხველს ნათლად უჩვენებს, რომ თავისთავადი მშვენიერება არის ის არსი და იდეა, რომლებიც ყველაფერს ანიჭებენ მშვენიერებას [6, გვ. 526]. აზრი, რომ თავისთავადი მშვენიერება ან, თუ შეფტსბერის ტერმინს გამოვიყენებთ, პირველსაწყისი მშვენიერება, არ დაიყვანება არც ერთ ცალკეულ გრძნობად საგანსა თუ მოვლენაზე, არც პრაქტიკულ-ულიტარულ ანდა თუნდაც ზნეობრივ კატეგორიაზე და უნდა განვიხილოთ როგორც ყოველივე ამისაგან განსხვავებული და მათგან დამოუკიდებელი და ამავე დროს თითოეული ამ სფეროს კონკრეტული ფენომენების მშვენიერების განმსაზღვრელი ინსტანცია, მეტად მნიშვნელოვანია შეფტსბერისთვისაც. მიუხედავად იმისა, რომ შეფტსბერის თხზულებებში არ არის მკაფიოდ ფორმულირებული კითხვა, თუ რა არის მშვენიერება თავისთავად, მისი ესთეტიკური კონცეფციის მთ-

აგარი ამოცანასწორედ ამ პირველსაწყისი მშვენიერების წვდომა და იმის ჩვენებაა, რომ ცალკეულ გრძობად საგნებსა და მოვლენებში ის მხოლოდ არასრულად და არასრულყოფილად ვლინდება. მშვენიერების რაობის ინტერპრეტაციისას შეფტსბერი ხაზს უსვამს იმას, რომ მოაზროვნე ადამიანს არ შეუძლია მხოლოდ გრძობადი მშვენიერების დონეზე შეჩერება და გრძობადი სიამოვნებით დაკმაყოფილება. მშვენიერების შესახებ მსჯელობისას გრძობები და მათი მონაცემები საიმედო საფუძველს ვერ შეგვიქმნიან. შეფტსბერი აღნიშნავს, რომ გრძობათა სფეროში შეხედულება მეფობს და სწორედ შეხედულების საფუძველზე მიიჩნევა ერთი საგანი მშვენიერად, სხვა კი არა. გრძობადი სიამოვნების სფეროში ყველაფერი შეხედულებაზე დამოკიდებული. ისაა ზომაცა და კანონიც. შეხედულებას არ აქვს წესი და მხოლოდ შემთხვევას ემორჩილება. შემთხვევა ცვლის შეხედულებას და გაბატონებული მოდისა და არსებული აღზრდის შესაბამისად ხან ერთს მიიჩნევს ღირსეულად და მისაღებად, ხანაც სხვას [8, გვ. 221]. „მორალისტებში“ თეოკლე აღნიშნავს, რომ ყველაფერი, რაც კი მშვენიერი და მიმზიდველია ბუნებაში, მხოლოდ მკრთალი ანარეკლია პირველსაწყისი მშვენიერებისა; რეალური სიყვარული გონებაზეა დამოკიდებული, ეს სიყვარული მხოლოდ რეალური თავისთავად არსებული მშვენიერების ანდა ჩვენს გრძობებზე ზემოქმედ საგნებში ამ მშვენიერების არასრულყოფილი გამოვლენის ჭკრეტაა; გონება აქ ვერ შეჩერდება, ის მხოლოდ გრძობად ტკობას ვერ დასჯერდება. აღტაცება იმ მშვენიერებით, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ სხვა მშვენიერებას წარმოგვიდგენს, მიუღებელია, თუკი ეს აღტაცება ამ პირველსაწყისი მშვენიერებით არ არის გამოწვეული [8, გვ. 207].

ჩვეულებრივ, ერთი მხრივ, შეფტსბერისა და პლატონის, მეორე მხრივ, კი შეფტსბერისა და პლოტინის ესთეტიკური შეხედულებების შედარებისას და მათთვის საერთო მოტივებზე საუბრისას, უპირველეს ყოვლისა, მშვენიერებისა და სიკეთის განუყოფელი ერთიანობის გაგებას გულისხმობენ ხოლმე. კ. გილბერტი და პ. კუნი აღნიშნავენ, რომ როგორც კი შეფტსბერი თვალს თავისი მთავონების წყაროს – პლატონს მიჰყვრება, მის წინაშე მაშინვე წარმოსდგება ორი ტყუილი – სიკეთე და მშვენიერება [1, გვ. 266]. „სილამაზე და სიკეთე ერთი და იგივეა“, აცხადებს შეფტსბერი [8, გვ. 20] და მთელი მისი შემოქმედება სწორედ ამ თეზისის დასაბუთებად შეიძლება ჩაითვალოს. გარდა ამისა, მკვლევარები პლატონისა და შეფტსბერის კონცეფციათა შორის არსებულ სხვა მსგავსებაზეც საუბრობენ. ისინი აღნიშნავენ ორივე ავტორისათვის საერთო მომენტებს – მშვენიერების ფორმების იერარქიულობას, გრძობადად აღქმადში ზეგრძობადის, იდეალურის წვდომის შესაძლებლობას და სხვა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პლატონისათვის მთელი სინამდვილე, მისი ნებისმიერი საგანი, ესთეტიკურია იმდენად, რამდენადაც მასში რაღაცნაირად შესაძლებელია შინაგანი, იდეალური შინაარსის ჭკრეტა, პლატონთან მთელი კოსმოსი, სამყარო მთლიანად გაგებულია მშვენიერ ესთეტიკურ საგნად. ასეთსავე პოზიციას იზიარებს შეფტსბერიც. მისთვისაც აღტაცებისა და ტკბობის საგანი მთელი სამყაროა, როგორც სულიერი, ასევე უსულო ბუნება. ბუნების მკვდარი ფორმებიც მასთან მშვენიერების რაღაც ზომას ავლენენ და უშაბლესი მშვენიერების ჭკრეტის შესაძლებლობაზე მიგვანიშნებენ.

კ. გილბერტი და პ. კუნი შეფტსბერისა და პლატონის ესთეტიკური კონცეფციებისათვის საერთო ზოგიერთ კონკრეტულ მოტივზეც მიუთითებენ. კერძოდ, ისინი მიიჩნევენ, რომ ბუნების ფორმათა და სილამაზის სახეთა იერარქია შეფტსბერისთან პლატონის „ნადიმის“ ერთ-ერთი თემის კერძოდ, „სილამაზის კიბის“ აშკარა განვითარებაა. როგორც ცნობილია, „ნადიმში“ პლატონი ასეთნაირად აღწერს უშაბლესი მშვენიერების წვდომის საფეხურებრივ პროცესს: ერთი

მშვენიერი სხეულისაქენ მისწრაფება ყველა სხვა მშვენიერი სხეულის სილამაზის წევლომისა და გაგების პირობაა. სხეულის მშვენიერების დაფასების შემდეგ ადამიანი სულიერ სილამაზეს, ზნეობრივ მშვენიერებას აღმოაჩენს. ამ საფეხურზე ასული ადამიანი ინტელექტუალური მშვენიერებით – მშვენიერი აზრებით, იდეებით, სიტყვებით ტკობას შეძლებს. ამის შემდეგ კი მას შესაძლებლობა მიეცემა სწვდეს მშვენიერებას თავისთავად და გაიგოს, რომ მშვენიერება მარადიული, აბსოლუტური, უცვლელი და ყოველთვის თავისი თავის იგივეობრივია. ადამიანი, რომელიც შეძლებს ამ თავისთავადი მშვენიერების ჭკრეტასა და წვდომას, უღირსი და უბადრუკი ცხოვრებით ვეღარ იცხოვრებს. პლატონისათვის მშვენიერების წვდომა ჭეშმარიტი სათნოების საფუძველია. გილბერტისა და კუნის თანახმად, შეფტსბერის კონცეფციაში ხელოვნების ჭეშმარიტი დამფასებელი ესთეტიკური ფორმების კიბზეუადის [1, გვ. 258]. ცალკეული კონკრეტული საგნის მშვენიერება მხოლოდ უმაღლესი მშვენიერების არსებობის მანიშნებელია. მისით ტკობისას სული სწორედ ამ უმაღლესი მშვენიერებისაქენ ილტვის, ცალკეულ მშვენიერ ქმნილებებში პიროველსაწყისი მშვენიერების წვდომას ცდილობს და სამყაროს საფუძველად მდებარე პროპორციების, რიცხვებისა და ჰარმონიის გაგებას ესწრაფვის. უმაღლესი მშვენიერების აღმოსაჩენად, შეფტსბერის აზრით, საჭიროა დაეაკვირდეთ საგნებს, ვნახათ, სად არის სისახესე და სად სიცარიელე, რომელ საგნებში ჭარბობს გარევეული ბრწყინვალება, სად მეფობს მშვენიერება, სად არის ის დასრულებული, სრულყოფილი, აბსოლუტური და სად დამახინჯებული, ნაკლოვანი, არასრული [8, გვ. 212]. შეფტსბერის კონცეფციაში უმაღლესი მშვენიერების ძიება არის გადასვლა ან, თუნდაც ზედასვლა, კონკრეტული მატერიალური მოვლენების სამყაროდან უმაღლესი ღირებულებების იდეალურ სამყაროსკენ. მაგრამ, პლატონის იდეათა სამყაროსგან განსხვავებით, ეს სამყარო სადლაც, ამ რეალური სამყაროს მიღმა კი არაა, არამედ აქვეა, ამ რეალურ სინამდვილეში, ამ ბუნებაში, სადაც რეალური და იდეალური თანაარსებობენ და ურთიერთს მსჭვალავენ. ესთეტიკის ისტორიკოსები თვლიან, რომ პლატონისეულ იდეათა სამყაროს ამგვარი ტრანსფორმაცია შეფტსბერის კონცეფციაში კემბრიჯელი ნეოპლატონიკოსების გავლენის მაჩვენებელია. ისინი აღნიშნავენ, რომ სწორედ კემბრიჯელი ნეოპლატონიკოსთა შრომებში განხორციელდა პლატონის იდეების „ჩამოყვანი“ ზეციური, მიღმური სამყაროდან და მათი გაშლა, „ჩაძირვა“ თუ „გადარგვა“ ბუნებაში, ბუნების სიღრმისეულ ფენებში. როგორც აღ. მიხაილოვიც აღნიშნავს, შეფტსბერისთან ცალკეული მთელზე მიუთითებს, კერძო ზოგადზე, ორივენი კი ერთ, ამქვეყნიურ სამყაროში, ნამდვილ რეალობაში არსებობენ. პლატონისეულ იდეათა სამყარო, როგორც ამქვეყნიურს მიღმა რეალურად არსებული იდეალური სამყარო, აღარ არსებობს. პლატონისეული იდეები უშუალო რეალობაში – ყოვლისმომცველ ბუნებაში არსებობენ. შეფტსბერისთან ბუნება, ბუნების, რეალური სინამდვილის საგნები და მოვლენები, მათი სისწორე, ჰარმონიულობა და პროპორციულობა, განსაკუთრებით კი სრულყოფილ კოსმოსში გამოხატული და განჭვრეტილი იდეალური და უნაკლო ჰარმონია ალტაცებისა და ტკობის ობიექტი. კოსმოსი შეფტსბერისთან უმაღლესი და თავის თავში ყოველისმომცველი ხელოვნების ნაწარმოებია. ასეთ სამყაროში თითოეული ცალკეული საგანი თუ მოვლენა მთელზე მიგვანიშნებს, კონკრეტულს ზოგადისაქენ მიეკავართ, კერძო საყოველთაო ზოგადი კანონის მთლიანობასა და ერთიანობას გვიჩვენებს.

ბუნებით აღტაცება, მშვენიერების სიყვარული და მისკენ ლტოლვა შეფტსბერისთან ერთუზიანის ფორმით ხორციელდება. ეს არის ამაღლებული



სულიერი მდგომარეობა, აღტაცება და აღმაფრენა, პოეტური და ფილოსოფიური ექსტაზი. მეცნიერთა აზრით, შეფტსბერის ერთუზიანობა არ არის დაბრუნება ერთუზიანობის ანტიკურ გაგებასთან თუმცა, უეჭველია, რომ არსებობს გარკვეული მსგავსება შეფტსბერისეულ ერთუზიანობასა და პლატონისეულ სიმშაგეს შორის. როგორც ა. ლოსევი აღნიშნავს, პლატონისათვის მშვენიერება შთაგონებისა და აღტაცების თარიღზე წარმოუდგენელია, თუმცა ეს ესთეტიკური შთაგონება საგნებით განსაკუთრებული და შთაგონების სხვა სახეებისაგან განსხვავებულია [3, გვ. 178]. ის მიუთითებს პლატონის „ფედროსზე“ სადაც მეტ-ნაკლები სისრულითაა გადმოცემული პლატონის შეხედულებები ამ საკითხზე. „ფედროსში“ პლატონი საუბრობს სიმშაგის – იმ ემოციური მდგომარეობის შესახებ, რომელიც ღვთაებასთან წინააღმდეგობა აღამიანის ხვედრია. როგორც ცნობილია, ამ დიალოგში პლატონი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ექსტაზის, შთაგონებისა თუ სიმშაგის მდგომარეობა, თუკი ის ღვთაებრივი საჩუქარია, აღამიანისათვის უდიდესი სიკეთის მომტანია. ასეთი ექსტაზის მავალითაა წინასწარმეტყველთა ექსტაზი. ასევე, მისი აზრით, სწორედ ექსტაზის მდგომარეობაში მიაგნებენ ხოლმე აღამიანები ავადმყოფის განკურნების საშუალებას, სტიქიური უბედურებებისაგან და ღმერთების რისხვისაგან თავის დაღწევის გზებს. ღვთაებრივი ექსტაზის კიდევ ერთი სახე, პლატონის თანახმად, არის ის სიმშაგე, რომელსაც მუზები მოუვლენენ აღამიანის სულს და აიძულებენ მას სიმღერითა და შემოქმედების სხვა ფორმებით გამოხატოს თავისი აღტაცება. ასეთი ექსტაზის გარეშე შექმლებელია მხატვრული შემოქმედება. პლატონი დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ ოსტატობისა და განსწავლულობის იმედად მყოფი პოეტი ვერასოდეს ვერ შეძლებს სრულყოფილების მიღწევას და ჭეშმარიტად მშვენიერი ნაწარმოების შექმნას. პლატონი აღნიშნავს, რომ ექსტაზის თუ სიმშაგის ეს მდგომარეობა, რომელიც აღამიანებს ღმერთების ნებით ეუფლება, მხოლოდ მათი ბედნიერებისათვის არის გამიზნული [7, გვ. 180]. სიმშაგის მეოთხე სახე, რომლის შესახებაც პლატონი ამ დიალოგში საუბრობს, დაკავშირებულია მის მოგონებების თეორიასთან. როგორც ცნობილია, ამ თეორიის თანახმად, ზეციურ სფეროებში მოგზაურობისას სულს ჭეშმარიტი ყოფიერების ხილვის შესაძლებლობა ეძლევა. მას შესაძლებლობა ეძლევა იხილოს ჭეშმარიტება, სამართლიანობა, „მოელვარე“ მშვენიერება და ა. შ. დაბრუნების შემდეგ ყოველთვის, როცა ამქვეყნიურ მშვენიერებას ვხვდებით, ზეციურ სფეროებში ნანახი ჭეშმარიტი მშვენიერება გვახსენდება. ასეთ დროს თითქოს ფრთები გვესხმება და ზეცაში აჭრას ვცდილობთ. ზეცისაკენ თვალაპყრობილებს სხვა ყველაფერი არაღ მიგვაჩნია. პლატონის აზრით, სიმშაგის ეს სახე საუკეთესოა. ამგვარი სიმშაგით შეპყრობილი აღამიანი მშვენიერების ტრფიალია. ასეთი მდგომარეობა ეროტიული მდგომარეობაა, თუმცა კი განსხვავებულია როგორც რელიგიური, ასევე მორალური და ცხოვრებისეული სასიყვარულო ურთიერთობების სიმშაგისაგან. შთაგონება, როგორც ა. ლოსევი აღნიშნავს, მხოლოდ მშვენიერებისა და შემოქმედების სფეროშია შესაძლებელი და ეს არის ესთეტიკური ცნობიერების კონცენტრირება სამყაროს ესთეტიკურ ასპექტებზე და მათი ჭერეტის შესაძლებლობის არსებობითა და მათგან მიღებული ტკბობით აღტაცება.

და კიდევ ერთი მოტივი, რომელიც აახლოებს პლატონის, პლოტინისა და შეფტსბერის კონცეფციებს. ეს არის შეფტსბერისეული გონების, როგორც სამყაროს სიღრმეში მოქმედი საყოველთაო კანონზომიერების შედარება პლატონისა და ნეოპლატონიზმის ნუსთან, გონებასთან. შეფტსბერისეული გონება აქტიური შემოქმედებითი ძალაა, რომელიც რიცხვების, ჰარმონიისა და პროპორციის საფუძველზე ქმნის, აწესრიგებს და ფორმას ანიჭებს როგორც

სამყაროში არსებულ კონკრეტულ საგნებს და მოვლენებს, ასევე მთლიანად სამყაროს, კოსმოსს. ეს გარემოება აძლევს საფუძველს მკვლევარებს გაიგონ იგი პლატონისეული დემიურგის, შემოქმედის ანალოგიით, რომელიც სამყაროს, მთლიანად კოსმოსს ქმნის როგორც ხელოვნების ნაწარმოებს.

შეფტსბერის ფილოსოფიაზე პლოტინის ესთეტიკური კონცეფციის გავლენის შესახებ საუბრისას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ის უდიდესი მსგავსება, არა მხოლოდ შინარსობრივი, არამედ ტექსტუალურიც, რომელიც „მორალისტებში“ ჩამოყალიბებულ შეფტსბერის მშვენიერების კონცეფციასა და პლოტინის ორი ტრაქტატის „მშვენიერების შესახებ“ და „გონებაჭერეტიით მშვენიერების შესახებ“ შედარებისას ვლინდება. მეცნიერები, ძირითადად ყურადღებას ამახვილებენ პლოტინისეული შინაგანი ფორმის – ენლონ ეიდოსის ცნების მნიშვნელობაზე შეფტსბერისთან. ამ ცნების განმარტება, როგორც ა. ლოსევი აღნიშნავს, პლოტინთან არ არის მოცემული, მიუხედავად იმისა, რომ ის უფრო მკაცრად და თანმიმდევრულად იყენებს მას, ვიდრე პლატონი [4, გვ. 480]. თვითონ ა. ლოსევი ამ ცნების შინაარსის დადგენას მისი ეტიმოლოგიის ანალიზით იწყებს და აღნიშნავს, რომ ის ხედვასთან, ჰერეტასთანაა დაკავშირებული და უნდა გავიგოთ როგორც საგნის სახე. ამასთანავე ეს საგნის ისეთი სახეა, რომელიც დაკავშირებულია მისი შინაგანი შინაარსის, აზრისეული ფენის წვდომასთან. ა. ლოსევის აზრით, ამ ცნებაში ასევე მოცემულია საგნის განუყოფელი მთლიანობისა და ერთიანობის მომენტიც და საგნის განსაკუთრებული საზრისიც, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რომელსაც ა. ლოსევი განსაზღვრავს როგორც სიმბოლურ მომენტს. მისი აზრით, საგნისა და მოვლენის ეიდოსი არის საგნის კონკრეტული სახე მის აბსოლუტურ გამოვლენაში. პლოტინის თეორიაში ეიდოსის შესახებ საუბრისას ა. ლოსევი შესაძლებლად მიიჩნევს იმის თქმას, რომ საგნის ეიდოსი უნდა გავიგოთ როგორც საგნის არსი, რომელიც საგნის ლოგოსისაგან განსხვავებით მოცემულია ინტუიციურად ან გონებისათვის თვალსაჩინო ფორმით. ეიდოსის ბუნება გონებით წვდომადია, გონებით დანახვადია. ლოგოსისაგან განსხვავებით, ეიდოსი ინტუიციურად მოცემული და ინტუიციურად წვდომადი არსია. ეს არის ის, რაც საგნებს მათ არსს ანიჭებს. შინაგანი ეიდოსი საგნის შინაგანი არსია, რომელიც რალაცნაირად დაინახება მის გარეგან ფორმაში. პლოტინის ესთეტიკურ თეორიაში ეიდოსი გვევლინება გაფანტული სიმარავლის შემკრებ და მისთვის განუყოფელი ერთიანობის მიმცემ ძალად.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე მოაზროვნისათვის მთავარია საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ანიჭებს მატერიალურ საგნებს, სხეულებს სილამაზეს, მშვენიერებას, რაც საბოლოოდ ესთეტიკური ცდის, როგორც ადამიანის სამყაროსადმი სპეციფიკური, სხვა მიმართებებისაგან განსხვავებული მიმართების არსებობის შესაძლებლობებისა და პირობების პრობლემაა. როგორც ცნობილია, პლოტინი ერთი მეორისაგან ასხვავებს უბრალოდ სხეულებს და მშვენიერ სხეულებს. ის აღნიშნავს, რომ სხეულად ყოფნა და მშვენიერ სხეულად ყოფნა – სხვადასხვა რამაა [4, გვ. 435] და ასევე, რომ მატერიალურ სხეულებში მშვენიერება მატერიას არ შემოაქვს, მატერია არ არის საგანთა მშვენიერების მიზეზი. შეფტსბერიც თითქმის სიტყვა სიტყვით იმეორებს პლოტინის აზრს და აღიარებს, რომ საგნები არ არიან საკუთარი მშვენიერების არსებობისა ან არაარსებობის მიზეზი; მშვენიერება არასოდეს არ არის მოცემული უფორმო მატერიაში [8, გვ. 213]. მატერიალურ საგანს, პლოტინის თანახმად, მშვენიერების თვისების შესაძენად არამატერიალური საწყისი ესაჭიროება. ასეთ საწყისად პლოტინთან ეიდოსი გვევლინება. პლოტინი ამტკიცებს, რომ ამქვეყნიური საგნები მშვენიერია ეიდოსში



მონაწილეობის წყალობით [4, გვ. 437]. ეიდოსს მოკლებული საგნები, მისი აზრით ფორმასაც მოკლებულია და ამდენად უსახურიცაა. ის აცხადებს, რომ ის, რაც ჯერ არ დაუმარცხებია ფორმასა და აზრს, მატერია, რომელიც ჯერ არ არის გაფორმებული ეიდოსის მიერ, უფორმო და შემზარავია. პლოტინი აღნიშნავს, რომ ხელოვნების ნაწარმოებსაც, მაგ., ქანდაკებას, ფორმა ანიჭებს სილამაზეს. ამასთანავე, მისი აზრით, ეს ფორმა თვით მატერიაში კი არ არის, არამედ იმ ადამიანში, რომელსაც ჩანაფიქრი აქვს, ანუ ხელოვანშია. ხელოვანში ფორმის არსებობა კი იმით აიხსნება, რომ ხელოვანი ხელოვნებასთანაა წილნაყარი [4, გვ. 453]. შეფტსბერის თანაც მსგავს შეხედულებას ვხვდებით. ის აღნიშნავს, რომ არც მეტალი და არც მასალა არ არის მშვენიერი და რომ საგნებს სილამაზეს ხელოვნება ანიჭებს. სინამდვილეში, განაგრძობს შეფტსბერი, მშვენიერია არა ის, რამაც მიიღო სილამაზე, არამედ ის, რაც მშვენიერებას ანიჭებს, ეს კი ხელოვნებაა [8, გვ. 212]. პლოტინის თანახმად, გაფანტულ სიმრავლეს სწორედ ეიდოსი აერთიანებს და მას განუყოფელ მთლიანობად აქცევს, ხოლო მას შემდეგ, რაც მთელი უკვე შექმნილია, ეიდოსი ამ მთელს გადაეცემა. ა. ლოსევი აღნიშნავს, რომ ამ ორპლანიან ეიდოსს, რომელიც ერთი მხრივ, სიმრავლეს აერთიანებს, ერთიანობას და მთლიანობას ანიჭებს, ხოლო მეორე მხრივ, მთელის შექმნის შემდეგ მასზე ვრცელდება და ამით გამოიხატვლობას ანიჭებს, პლოტინი შინაგან ეიდოსს-ენდონ ეიდოსის - უწოდებს. ეიდოსს, როგორც მთლიანობისა და ფორმის მატარებელი საწყისის ფუნქციას შეფტსბერისთან გონება ასრულებს. შეფტსბერის აზრით, სწორედ გონება არის საგანთა მშვენიერების საწყისი, ის ძალა, რომელიც მართავს საგნებს და ფორმის შექმნის უნარი აქვს. სხეულებს მშვენიერებას ფორმა და ამ ფორმის შემქმნელი ძალა ანიჭებს. მშვენიერება არის იქ, სადაც არსებობს ფორმა და ფორმის შემქმნელი აქტიური შემოქმედებითი ძალა. ეს ძალა შეფტსბერისათვის არის გონება და მხოლოდ მას შეუძლია ფორმების შექმნა. მშვენიერი ფორმა, შეფტსბერის აზრით, ყოველთვის ჩანაფიქრის არსებობაზე და მის სილამაზეზე მიგვიანიშნებს. აღტაცებასაც სწორედ ჩანაფიქრი იწვევს, ჩვენი აღტაცება გონებასა და მის ქმნილებებს ეკუთვნის. ის, რამაც გონება არ არის, შემზარავია, გაუფორმებელი მატერია უფორმოა და უსახურობაა. ეს ორი მომენტი-ფორმა და ფორმის შემქმნელი ძალა, გონება შეფტსბერისთან გაგებულია როგორც ბუნების საგნების მშვენიერების არსებობის საფუძველი [8, გვ. 213]. ის რიტორიკულად კითხულობს, რაა უბრალო სხეული, თუნდაც ის ადამიანის სხეული იყოს და თანაც კარგად აგებული, თუკი ის მოკლებული იქნება შინაგან ფორმას [8, გვ. 214]. როგორც შეფტსბერისთან, ასევე პლოტინთან ამ შინაგანი ფორმის წვდომისათვის ადამიანს განსაკუთრებული უნარი აქვს. სწორედ ამ შინაგან ფორმას ხედავს სული, როცა მატერიალურ საგნებთან შეხვედრისას ზოგიერთს მშვენიერად მიიჩნევს და გაზარებული მისკენ მიილტვის. პლოტინი აღნიშნავს, რომ მშვენიერებას სულის სპეციფიკური უნარი წვდება. ეს უნარი ხედავს იმას, რაც მისი მონათესავეა, მისეულია. მისი შემჩნევისას სული ზარობს, აღელვებულია, ის ამჩნევს, რომ სხეულში არსებულმა ეიდოსმა შეკრა და დაამარცხა თავისი უფორმოებით მისადმი დაპირისპირებული ბუნება [4, გვ. 437]. შეფტსბერის აზრით, გონება, რომელსაც მისთვის უცხო საგნებზე უწევს შეჩერება, იზინდება და კარგავს ზრწყინვალებას, მაგრამ ის წარმატებულია და დიდ სიმაღლეებს აღწევს, როცა თავისივე მსგავსის ჰერეტიკთა დაკავებული. ამიტომ ეს ყოველივეს სრულყოფი გონება, სწრაფად მოავლებს თვალს საგნებას და სხეულებს და ჩვეულებრივ ფორმებს, რომლებშიც მშვენიერების აჩრდილია მხოლოდ და მშვენიერების სათავისკენ ისწრაფის, სადაც ფორმის პირველსაწყის ნიმუშს ჰერეტს იმაში, რაც გონებისმიერია [8, გვ. 227]. ადამიანში, შეფტსბერის



აზროთაც, არსებობს გარკვეული უნარი, რაღაც გრძნობა, რომელშიც შესწავლის გარეშე, პირველსავე შეხვედრისას და ერთი თვალის შევლებით სწვდეს საგნებში მშვენიერებას. ეს ნიშნავს, რომ აღაძიანს წინასწარ აქვს მოცემული გარკვეული წარმოდგენა, იდეა, ცოდნა იმისა, თუ რა არის მშვენიერი და რა არა, რა არის სამართლიანი და რა არა, რა არის სიკეთე და რა არა. ამგვარ ცოდნას შეფსტბერი არ უწოდებს თანშობილს და ამჯობინებს საგნებში მშვენიერების უშუალო ხედვის, წვდომის ამ უნარს ინსტინქტი დაარქვას. ეს უნარი თუ ინსტინქტი აღაძიანს ბუნებისაგან აქვს მონაჭებული. მისი არსებობის დასტურია ისიც, რომ რაიმეს მშვენიერებისა თუ უსახურობის შესახებ საუბრისას უკვე წინასწარ გვაქვს გარკვეული წარმოდგენა იმის თაობაზე, თუ რა არის მშვენიერება და რა უსახურობა ანდა სიმაზინჯე. ამ ინსტინქტის ან „შინაგანი თვალის“ დანმარებით ადვილად ვარჩევთ მშვენიერსა და ამაზრზენს, ფორმის მქონესა და უფორმოს. მათი განსხვავება ბუნებას ემყარება და შესაბამისად, მათი წვდომისა და დანახვის უნარიც ბუნებრივი და მხოლოდ ბუნებისაგან მომდინარეა.

პლატონის მსგავსად, მშვენიერების იერარქიას პლოტინიც გვაძლევს. გრძნობადი აღქმისათვის მისაწვდომი მშვენიერების ანუ გრძნობადი მშვენიერების შემდეგ სული მშვენიერების სხვა სახეებსაც ხედავს, მაგრამ ამ შემთხვევაში მას გრძნობის ორგანოების დახმარება აღარ სჭირდება. მშვენიერების ეს სახეები, გრძნობად მშვენიერებასთან შედარებით, უფრო მაღალი რიგისაა, ამიტომ მათი წვდომის პროცესი აღმასვლა, მშვენიერების უფრო მაღალი და სრულყოფილი ფორმების წვდომაა. გრძნობადი მშვენიერების ზემოთ შინაგანი მშვენიერება დგას, რომელსაც, პლოტინის აზრით, მიეკუთვნება მშვენიერი საქმიანობა, ცოდნა და, საერთოდ, სათნოებები – სამართლიანობა, უმწყევლობა და ა. შ. სულიერი სილამაზის შემდეგ, გონების სილამაზის საფეხურია, ხოლო გონება კი, თავის მხრივ, პირველერთიანი სიკეთითაა მშვენიერი. არაგრძნობადი მშვენიერების წვდომას სული განსაკუთრებული უნარის დახმარებით ახდენს. ამ უნარს პლოტინი შინაგან მზერას უწოდებს. არაგრძნობადი მშვენიერების ხილვის მსურველი არ უნდა შეჩერდეს სხეულების გარეგან სილამაზეზე, მან უნდა გააცნობიეროს, რომ გარეგანი მხოლოდ პირველსაწყისი ნიმუშის სახეა, მისი ასლია და პირველსაწყისი მშვენიერების ძიება განაგრძოს. ის, ვინც გარეგან მშვენიერებას უმშარიტ სილამაზედ მიიღებს და მისით დაკმაყოფილდება, მხოლოდ აჩრდილისა და ანარეკლის ამარა დარჩება და დაემსგავსება ნარცისს, რომელმაც წყლის ზედაპირზე არეკლილი გამოსახულება ნამდვილ მშვენიერებად მიიჩნია [4, გვ. 442]. პლოტინის ამ მეტაფორას ეხმიანება შეფტსბერის აზრი იმის თაობაზე, რომ მხოლოდ გარეგანი მიმზიდველობით და მშვენიერებით ტკბობის საფეხურზე შეჩერება არ შეიძლება, რადგან ეს მხოლოდ ჭეშმარიტი პირველსაწყისი მშვენიერების ანარეკლია [8, გვ. 207].

პლოტინის თანახმად, შინაგანი მზერა მშვენიერ საქმიანობებს ხედავს, შემდეგ მშვენიერ ნაწარმოებებს, მაგრამ არა იმ ნაწარმოებებს, რომლებსაც ხელოვნებანი ქმნიან, არამედ სათნო აღაძიანთა ქმნილებებს. ამის შემდეგ ის წვდება იმ აღაძიანთა სულს, რომლებიც სიკეთეს ქმნიან. კეთილი სულის მშვენიერების ხილვა საკუთარ სულში ჩაღრმავებით და მისი წვდომითაა შესაძლებელი. საკუთარ სულში ჩაღრმავების შედეგად უნდა განვიწმინდოთ ყოველივე ზედმეტისა და მრუდისაგან. მხოლოდ ასეთნაირად განწმენდილი სული დინახავს უდიდეს მშვენიერებას. ის, რაც ხედავს, იმანენტურია იმისა, რასაც ხედავს, სული ვერასოდეს იხილავს მშვენიერებას, თუ ის თვითონაც არ გახდება მშვენიერი. ამის მისაღწევად კი აღაძიანი ჯერ გონების საფეხურამდე უნდა ამაღლდეს და ამ საფეხურზე



განჭვრიტოს მშვენიერება, რომელსაც ის სილამაზესა და იდეებს უწოდებს, რადგან მათში, როგორც გონებისა და გონიერი არსის ქმნილებებში, ყველაფერი მშვენიერია. სიკეთე ყოველივე ამის იქითაა, ის მშვენიერების ფარდის მიღმა დამალული და თვითონ არის პირველსაწყისი მშვენიერება [4, გვ. 443]. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ პლოტინთან მშვენიერების იერარქიას გრძნობადი სამყაროდან არაგრძნობად სამყაროში მიყვავარ, რომ ეს არის ვადავლა უფრო დაბალი ღირებულებების სამყაროდან უფრო მაღალი და საბოლოოდ, უმაღლესი ღირებულებების სამყაროსკენ, ან რომ ეს არის ხიდი, გზა, რომელიც გრძნობადად წვდომადი ესთეტიკური ღირებულებების სამყაროს ზეგრძნობად, უპირველეს ყოვლისა კი, ეთიკურ ღირებულებათა სამყაროსთან აკავშირებს. მსგავსი ტენდენცია შეფტსბერისთანაც შეიმჩნევა. ის ადამიანისაგან მოითხოვს მშვენიერების სულ უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლას—ადამიანთა და საგანთა გარეგანი სილამაზე მხოლოდ ნიშანია მათი შინაგანი მშვენიერებისა, რომლის წვდომაც საბოლოოდ სამყაროს ზოგადი კანონზომიერების წვდომამდე მიგვიყვანს. მისი მშვენიერების ფორმებიც ესთეტიკურსა და ეთიკურ სამყაროებს შორის გადებული ხილია.

ასეთი ზედაპირული შედარების შედეგადაც კი ნათელია, რომ პლოტინისეულ მოტივებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ შეფტსბერის კონცეფციაში. ეს გარემოება აქვთ მხედველობაში იმ გერმანელ ფილოსოფოსებს და ლიტერატურის თეორეტიკოსებს, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ სწორედ შეფტსბერის მოძღვრებამ შეასრულა ვადამწყვეტი როლი „შინაგანი ფორმის“ გოეთესეული გაგების ჩამოყალიბებაში. ასე მაგალითად, გერმანელ მეცნიერ ოსკარ ვალცელის აზრით, სწორედ შეფტსბერიმ შექმნა შინაგანი ფორმის გოეთესეული გაგების წინაპირობები [5, გვ. 61]. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ო. ვალცელი არ იყო პირველი მოაზროვნე, რომელმაც შეფტსბერისა და გოეთეს პოზიციათა სიახლოვეს მიაქცია ყურადღება. ვ. დილთაი, რომელიც იმ ისტორიული სკოლის დამფუძნებლად ითვლება, რომელსაც ო. ვალცელიც მიეკუთვნება, თავის შრომაში „სოფლმხედველობათა ტიპები და მათი აღმოჩენა მეტაფიზიკურ სისტემებში“ შეფტსბერისა და გოეთეს სოფლმხედველობის ერთ ტიპს მიაკუთვნებს. ის აღნიშნავს, რომ ამ ტიპის გნოსეოლოგიურ-მეთოდოლოგიური საფუძვლები მასში გაერთიანებული მოაზროვნეების მსოფლგანცდის თავისებურებებითაა განპირობებული. ვ. დილთაი აღნიშნავს, რომ ჩვენ მჭვრეტელობით, თვალაჩინოს, ესთეტიკურს ანა მხატვრულს ვუწოდებთ სამყაროსადმი სუბიექტის ისეთ მიმართებას, როცა სუბიექტი თითქოს ისვენებს ბუნებისმეცნიერებითი შემოცნებისაგან და იმ აქტივობისაგან, რომელსაც ჩვენი მოთხოვნილებები განაპირობებენ. ასეთ დროს ჩვენი გრძნობები, დილთაის თანახმად, ფართოვდება და თავისებურ საყოველთაო სიმპათიად იქცევა. ჩვენი საკუთარი მე ამ უნივერსალურ სიმპათიაში ერთვება, იშლება და ამის შედეგად ჩვენ მთელ სინამდვილეს ვავსებთ ღირებულებებით, ჩვენი არსის შესაბამისი და მისი გამომხატველი მოქმედებებით, ჭეშმარიტების, სიკეთისა და მშვენიერების იდეალებით. სინამდვილის ყველა მოვლენასთან ერთარსობის გაცნობიერება ამაღლებს სიცოცხლის სიხარულს, აძლიერებს საკუთარი ძალის რწმენას. ადამიანი აცნობიერებს საკუთარ კავშირს მთელ სამყაროსთან. ვ. დილთაის აზრით, სწორედ ამგვარი განწყობაა დამაზასათებელი გოეთეს შემოქმედებისათვის, ამგვარი სულისკვეთებითაა გაჯერებული შეფტსბერის შემოქმედებაც, განსაკუთრებით კი მისი „მორალისტები“.

რაც შეეხება ო. ვალცელს, უნდა აღინიშნოს, რომ ის ესთეტიკური აზროვნების ორ ტიპს გამოყოფდა, რომელთაგან პირველი — ანტიკური „ზომის“ ესთეტიკა მშვენიერი ფორმის საფუძვლად რიცხვითი მიმართებების ჰარმონიას მიიჩნევდა:

მეორე ტიპი – გვიანდელი ანტიკურობა, რომელსაც ის „ორგანულ-ესთეტიკურ“ უწოდებდა და რომლის წარმომადგენლაც პლოტინს მიიჩნევდა, მშვენიერებას განიხილავს როგორც იდეის, ინტუიციის, განცდის გამოხატვას. ესთეტიკური აზროვნების ეს მეორე ტიპი ო. ვალცელის აზრით, მე-18 საუკუნის ევროპაში აღორძინდა. მის წარმომადგენლებად იგი განიხილავს შეფტსბერის, პერდერს, გერმანელ რომანტიკოსებს. შეფტსბერისა და გოეთეს მიმართების შესახებ საუბრისას ვალცელი აღნიშნავდა, რომ შეფტსბერის შინაგანი ფორმა „inward form“ მხატვრული მოვლენების მიმართაც ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას. ის თვლიდა, რომ შეფტსბერისთან ამ ცნებამ ისეთი შინაარსი შეიძინა, რომელიც თავის თავში ზნეობრივი იმპერატივის რაღაც ასპექტსაც შეიცავდა. ვალცელის ინტერპრეტაციით, მხოლოდ ისეთი ადამიანი შეიძლება გამოდგეს მხატვრული გამოსახვის საგნად, რომელიც მისადმი წაყენებულ უმაღლეს მოთხოვნებს პასუხობს. ვალცელი მიუთითებდა, რომ ასეთი პოზიცია სრულ თანხმობაშია გოეთეს რწმენასთან, რომ ხელოვნებამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა განასახიეროს და გამოხატოს რაღაც შინაგანი, სულის თავისებურება, არ დაკმაყოფილდეს მხოლოდ გარეგანი პირობებით და არ დაემოჩილოს მათ.

ვალცელი შეფტსბერის დამსახურებად შინაგანი ფორმის ცნების შექმნას კი არ თვლიდა, არამედ იმას, რომ მან აღმოაჩინა და განავითარა პლოტინის მოძღვრება. პლოტინის ღირსებად კი მიაჩნდა აქცენტის შინაგან პირობებზე გადატანა, მშვენიერების წინაპირობად შინაგანი ფორმის – ენდოციდოსის – მიღება და იმის ჩვენება, რომ ეს შინაგანი ფორმა განაპირობებს და განსაზღვრავს გარეგანს და რომ მშვენიერების შესახებ საუბარი მხოლოდ გარეგანში ამ შინაგანის წვდომის შემთხვევაშია შესაძლებელი.

დაბოლოს, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ პლატონის და, საერთოდ, სოკრატული სკოლის შეხედულებებმა დიდწილად განაპირობეს შეფტსბერის არა მხოლოდ ესთეტიკური, არამედ ეთიკური კონცეფციის ფორმირებაც. შეფტსბერის მორალური ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი მოწოდება საკუთარი თავის შეცნობისა და ზნეობრივი თვითსრულყოფისაკენ ანტიკური ტრადიციების გაგრძელებაა.

ისიც უნდა ითქვას, რომ შეფტსბერის ესთეტიკური კრედოს ჩამოყალიბებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა არისტოტელემაც მოახდინა. შეიძლება ითქვას, რომ შეფტსბერის შეხედულებები ხელოვნებისა და მხატვრული შემოქმედების თავისებურებათა შესახებ მისი „პოეტიკისა“ და „რიტორიკის“ კვალს ატარებენ. თუმცა ეს მხოლოდ შეფტსბერისათვის არ არის ნიშანდობლივი. ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკის არა ერთი წარმომადგენლის ნააზრევში შევხვდებით ანტიკური ფილოსოფიის გავლენის კვალს, რაც აზრისა და აზროვნების პროცესის განვითარების უწყვეტობასა და მემკვიდრეობითობაზე მიგვანიშნებს.

ლიტერატურა :

1. გილბერტი კ., კუნი ჰ. (Гильберт Л., Кун Г.), История эстетики. с. Петербург. 2000.
2. ვინოგრადოვი ნ. (Виноградов Н.), Философия Давида Юма ч. 2. Этика Давида Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали 17-18 вв. Москва. 1911.
3. ლოსევი ა. (Лосев А.), История античной эстетики. Софисти. Сократ.

Платон. Москва. 1969.

4. ლოსევი ა. (Лосев А.), История античной эстетики. Поздний эллинизм. Москва, 1980.

5. მიხაილოვი ა. (Михайлов Ал.), Эстетический мир Шефтсбери. წიგნში: Шефтсбери. Эстетические опыты. Москва, 1975.

6. პლატონი (Платон), Собрание сочинений т. 1, Москва, 1968.

7. პლატონი (Платон), Собрание сочинений т. 2, Москва, 1970.

8. შეფტსბერი (Шефтсбери), Эстетические опыты. Москва, 1975.

Marina Ambokadze

Platonic and Neoplatonic Motives in Shaftesbury's

Aesthetic Conception

Summary

The article aims at showing the importance and place of Platonic and Neoplatonic philosophy and aesthetics in forming Shaftesbury's aesthetic views, namely in understanding the essence of beauty by Shaftesbury.

The author of the article admits the significance of the controversial style of platonic philosophy and its unended quest for Shaftesbury, and demonstrates his unmasked admiration for Plato and his conception.

The author attempts to show that the influence of Plato's and Plotinus' philosophical and aesthetic thought on Shaftesbury's conception is especially evident in his interpretation of beauty not as a simple sensual phenomenon but as something "which naturally captivates the heart and raises the imagination to an opinion or conceit of something majestic and divine".

The author also gives a brief account of interpretation of Shaftesbury's and Goethe's world outlooks by W. Dilthey and O. Walzel and states that similar positions of thinkers belonging to different nations and epochs is an excellent evidence of continuous development of thought.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

გვსიპ ბარათაძე

არეოპაგიტული ესთეტიკის არსი

აზროვნების ისტორიაში იშვიათია ისეთი თხზულებები, რომლებშიც კულტურულ-ფილოსოფიური ღირებულებები და ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალსაზრისი ორგანულად იყოს დაკავშირებული თავისი დროის იდეურ-მხატვრულ მიმართულებასთან. სწორედ ასეთ ტექსტებს მიეკუთვნება არეოპაგიტული კორპუსი.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტულმა თხზულებებმა დიდი როლი შეასრულა ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში. არეოპაგიტული მოძღვრების მნიშვნელობა და მისი გავლენა შუა საუკუნეების ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებაზე საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია. სწორედ ამან განსაზღვრა ამ თხზულებების მნიშვნელობა მომდევნო დროისა და ეპოქის მხატვრული აზროვნების განვითარებისათვის, და არა მხოლოდ. აქ მხედველობაში გვაქვს სინათლისა და სიმბოლოს თეორია სუგერთან, რომელიც განხორციელდა გოთიკური ხელოვნების მხატვრულ პრაქტიკაში, დანტეს პოეზია – ლეტაბერივი კომედია და ა. შ., რაც ცალკე შესწავლის საგანია და წინამდებარე სტატიის მიზანს არ წარმოადგენს.

ე. ჰემინგუეი მხატვრულ ნაწარმოებს აღარებდა აისბერგს, რომლის მხოლოდ პატარა ნაწილი ჩანს, ძირითადი კი დაფარულია წყლის ქვეშ. ალბათ ეს ჰქონდა მხედველობაში ა. ლოსიეს, როდესაც აღნიშნავდა: „ქართველმა მკვლევარებმა ნამდვილად სწორად შენიშნეს ამ ტრაქტატის (საუბარია არეოპაგიტულ თხზულებებში შემავალი ოთხი ტრაქტატიდან ერთ-ერთზე, „საღმრთოთა სახელთათვის“) თვით სტილი, თუმცა არ მოუციათ მისი მეცნიერული ანალიზი, რაც ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა“ [1. გვ. 22.].

არეოპაგიტული პრობლემების შესწავლას თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მიუხედავად ამისა, არეოპაგიტიკის, როგორც ესთეტიკური მეცნიერების პრიციპები და ნორმები ღღევანდლამდე არ არის დადგენილი.

ამჯერად, ჩვენ სწორედ ესთეტიკური პრიციპების წარმოჩენა დავისახეთ მიზნად, რათა შეძლებისდაგვარად ობიექტურ საფუძველზე დამყარებით განხილულ იქნეს არეოპაგიტული თხზულებების როგორც გარკვეული ესთეტიკური ხედვის საგანი, ასევე ამ მოძღვრების ესთეტიკური სისტემის არსებითი მხარეები.

არეოპაგიტიკის ავტორმა, თავისი მოძღვრებით დაასრულა ანტირწმომიური თეორიის განვითარების ხანგრძლივი პროცესი ღვთაების ტრანსცენდენტურობის შესახებ. მისი აზრით, პირველსაწყისი არის ყოველივე და საყოველთაო მიზეზი. ის აღემატება ყველაფერს, ნებისმიერ „პო“-სა და ნებისმიერ „არა“-ს. მეორეს მხრივ, არ შეიძლება პირველსაწყისის „არცა გრძნობაი“, „არცა ოცნებაი“, ამდენად, იგი (პირველსაწყისი) გამოუთქმელია და შეუძლებელია მისი „სახელის დებაი“.

გონება და ლოგიკური აზროვნება უტყვია შემეცნების ამ ეტაპზე, თუმცა ეს არ არის მათი შემოქმედების სფერო. მოქმედებაში აქტიურად ერთვება ფსიქიკის არაცნობიერი სფერო, არეოპაგიტიკის ავტორის ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ეს არის „მისტიკური წვდომა“. შესაბამისად, შემეცნების ობიექტი არეოპაგიტიკაში აღიწერება, როგორც რაღაც უნარის მქონე, რომელიც ნაწილობრივ გააღიზიანებს ფსიქიკის ემოციურ სფეროს, რათა აღძრას მისი სიმშაბთია, ლტოლვა, სიყვარული. შემეცნება სიყვარულის აქტში, უმნიშვნელოვანესი მომენტია საერთოდ ქრისტი-

ანული გნოსეოლოგიის მხრივ და არეოპაგიტიკის ავტორი, აგრძელებს რა პლატონურ ტრადიციებს, აღწერს ღვთაებას აბსოლუტური სილამაზის ხარისხში, როგორც ზე-მშვენიერებას, რომელიც მასთან არის ყოველივეს შემოქმედებითი მიზეზი, წყარო სამყაროში არსებული ყოველი მშვენიერის და პარმონიულის, შესაბამისად ამისა, სიყვარულის საგანი და საზღვარი ყოველი მისწრაფებისა.

აქ ნიშანდობლივია აღინიშნოს ის გარემოება, რომ რამდენადაც ანტიკური ნეოპლატონიზმის აღდგენა, ვადამუშაებდა ხორციელდებოდა ადგილობრივ მოთხოვნებებთან კავშირში, ამდენად არეოპაგიტიული აზროვნების სიღრმეს აქვს არაჩვეულებრივად ზოგადი ხასიათი, რომელსაც ძალუძს დააკმაყოფილოს ყველაზე ღრმა მოთხოვნები.

ტრანსცენდენტური პირველსაწყისის სამყაროსთან ურთიერთმიმართებისათვის და უმთავრესად ადამიანთა მიერ მისი შემეცნებისათვის, არეოპაგიტიკის ავტორი ეყრდნობა ადრექრისტიანულ და ნეოპლატონურ ტრადიციებს, ქმნის იერარქიის თეორიას.

ამ მხრივ საინტერესოა არეოპაგიტულ წიგნში „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ შემაჯავლი სპეციალური თავი „რაი არს მღვდელთ-მთავრობაი“, სადაც ლაპარაკია იერარქიაზე. ავტორი ამბობს, რომ იერარქია არის წმინდა, მწყობრი, შეძლებისდაგვარად ღვთისსახოვნებას მიმსგავსებული მეცნიერება და მოქმედება, რომელიც მასზე გადმოსული უზენაესი ბრწყინვალეების ძალით ღვთის მსგავსებამდე, პირველსაწყისამდე მალდება საკუთარი ბუნების შესაბამისად.

იერარქიაში იგულისხმება წმინდა წესრიგი, პირველსაწყისის სიმშვენიერის ხატი, რომელიც იერარქიულ წესთა და მეცნიერებათა მიერ წმინდად აღასრულებს თვით გაბრწყინების საიდუმლოებას და თავის დასაბამს ძალისამებრ ემსგავსება, ხოლო იერარქიის წესი ისაა, რომ ზოგი უნდა განიწმინდოს, ზოგიც განათლდეს და ზოგმა განწმინდოს, ზოგმა გაანათლოს, ზოგი სრულყოფილი გახდეს, ზოგმა სრულყოფა მისცეს.

აქვე არეოპაგიტიკის ავტორი განიხილავს საკითხს, თუ რა არის იერარქიის მიზანი. იგი ამბობს: „ხოლო პირი მღვდელთმთავრობისა არის ღმრთისა მიმართი, რაოდენ მისაწვდომელ არს მსგავსებაი და ერთობაი მისისა მქონებლობითა წინამძღურად ყოვლისავე სამღვდელლოისა ზელოვნებისა და მოქმედებისა და საღმრთოისა მის შუენიერებისა მიმართ მოუდრეკელად უკუე ზედავს. ხოლო რაოდენ უძლავს, ეგოდენ ხოლო დაისახვის და თვისსა მას მწყობრსა ღმრთის მგალობელთასა ქანდაკებად საღმრთოდ სრულ ჰყოფს საარკედ საწადელ სახილველად“ [2, გვ. 110].

ე. ი. იერარქიის მიზანია პირველსაწყისისადმი, უმაღლესი მშვენიერებისადმი მიმსგავსება და ერთობა მასთან, როგორც ყოველი წმინდა მეცნიერებისა და მოქმედების წინამძღვართან.

როგორც ვხედავთ, იერარქია არის მეცნიერება, რომელსაც აქვს თავისი წესრიგი, წესი და მიზანი, სადაც სიკეთე, როგორც უმაღლესი მშვენიერება და მშვენიერება, როგორც უმაღლესი ესთეტიკური ღირებულება მთელი იერარქიას ახასიათებს.

ამრიგად, მთელი ცნობიერი უნივერსული პირველსაწყისისა და ადამიანს შორის დაყოფილია იერარქიის ორ საფეხურად. (ზეციური, მიწიერი). ეს დაყოფა ტრიადულია და, როგორც უკვე აღინიშნა, ესთეტიკური პრინციპებით ხორციელდება. იერარქიის მთავარი ფუნქცია მღვდლმარეობს ინფორმაციის გადაცემაში (ზევიდან ქვევით), სრულ განწმენდაში, ღვთაებრივ სინათლესა და საკრალურ ცოდნაში. „ცოდნის“ გადაცემა იერარქიაში ხორციელდება სხვადასხვა საშუალებით, რომე-

ლიც ეფუძნება, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, ესთეტიკურ შემეცნებას. ერთ-ერთი მათგანი, განსაკუთრებით აქტუალური მაღალი რანგის იერარქიის საფეხურისათვის მდგომარეობს პირველსაწყისის „ბაძვაში“, მის მიმსგავსებაში. ეს ბაძვა მართალია ეფუძნება მიმეზისის ანტიკურ თეორიას, მაგრამ მისგან პრიციპულად განსხვავდება. აქ „ბაძვა“ ხდება არა სამყაროს რეალური საგნებისა, არამედ ტრანსცენდენტურის, „მიუბაძველი იდის“, შემეცნების არსების სუბიექტის.

არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი აყენებს „ბაძვის“ ანტიკური პრინციპისაგან არსებითად ახალი გააზრების საკითხს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველი საგანი ერთდროულად ტრანსცენდენტური პირველსაწყისის მსგავსიცაა და არამსგავსიც. ასეთ შემთხვევაში შესაძლებელია არა ჩვეულებრივი „ბაძვა“, არამედ მხოლოდ „მიუბაძველი ბაძვა“.

არეოპაგიტის ავტორი ვაცოლებით მაღალ შეფასებას აძლევს „არამსგავს მსგავსებას“, რომლებსაც ის მიაკუთვნებს პირველსაწყისის აბოფატიკურ აღნიშვნებს. თუ ღვთაებრივ საგნებთან მიმართებაში უარყოფითი აღნიშვნები უფრო ახლოა ჭეშმარიტებასთან ვიდრე დადებითი, მაშინ უხილავისა და გამოუსახავის გამოვლინებისათვის ვაცოლებით უფრო შესაფერისია არა მსგავსი გამოსახულებები. აქ ავტორი აგრძელებს ალექსანდრიული სკოლის გზას, რომელიც ეყრდნობა ფილონს (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი).

არამსგავსი სახეები, არეოპაგიტული თეორიის მიხედვით, აუცილებლად იქმნება ანტიკურისაგან დიამეტრულად განსხვავებული პრინციპებით და მათში მთლიანად არის უარყოფილი ადამიანთა მიერ აღქმული ისეთი თვისებები, როგორებიცაა: კეთილშობილება, სილამაზე, ჰარმონიულობა და სხვა, რადგანაც ესენი, ავტორის აზრით, არის ადამიანის მიერ განჭვრეტილი ხატის უნეში მატერიალური ფორმების არქეტიპი და არ შეიძლება ადამიანმა მათზე (ე. ი. ამ თვისებებზე) შეაჩეროს თავისი გონება.

უზენაესი სულიერი არსებების გამოსახვისათვის უკეთესია გამოყენებულ იქნეს მაღალი საგნების სახეები. ასეთნაირად გამოსახულ ღვთაებრივ საგნებს ვაცოლებით მეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ.

აქ საყურადღებოა ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. არეოპაგიტის ავტორი შეგნებულად მიდის მხატვრული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი ისეთი საინტერესო ფენომენის თეორიულ გააზრებამდე, როგორიცაა კონტრასტის ცნება.

როგორც ცნობილია, ამ უკანასკნელს არისტოტელემ მიაქცია ყურადღება თავის „პოეტიკაში“, როდესაც აღნიშნავდა, რომ „უგვანო“ და „საძაგელი“ ცხოვრებაში შეიძლება აისახოს ხელოვნებაში და იყოს სიამოვნების მომნიშვნელებელი.

არეოპაგიტის ავტორი კი სრულიად სხვაგვარ შეხედულებასთან გვაქვს საქმე. არამსგავს სახეებს აქ განსაკუთრებული სახის ნიშან-სიმბოლოები ბუნება აქვთ იმიტომ, რომ ყველაფერი, რაც მიეკუთვნება სულიერ არსებებს უნდა გავიზაროთ სრულიად საწინააღმდეგო მნიშვნელობით, ვიდრე ამას ვაზღვრთ მატერიალური სამყაროს საგნების გააზრებისას.

არეოპაგიტული მოძღვრების იერარქიულ სისტემაში ინფორმაციის გადაცემის შემდეგ გზა დაკავშირებულია სილამაზესთან, მშვენიერებასთან. სწორედ მშვენიერება არის „პირველსაწყისთან“ მიმსგავსების, ღვთაებასთან ბაძვის ერთ-ერთი ფორმა. აბსოლუტური სილამაზე, მშვენიერება სინათლის მსგავსად გამოსხივდება, არასოდეს კვდება და ეს გამოსხივება მარადიულია ზეციური და მიწიერი სფეროს არსებებში და ეს სახეები ემსგავსებიან ამ სილამაზეს, მშვენიერებას. აბსოლუტურ მშვენიერებასთან მიკუთვნების ხარისხი იერარქიის საფეხურების

მატერიალიზაციის ხარისხის უკუპროპორციულია.

ცოდნის, ინფორმაციის გადაცემისა კიდევ ერთი მთავარი სახე არეოპაგიტული იერარქიაში არის სინათლე. არეოპაგიტულის ავტორის მიხედვით იგი წარმოიშობა „სიკეთისაგან“ და აქვს ორი თვისობრივად განსხვავებული ფორმა – ფიზიკური, ხილული სინათლე და „სულიერი სინათლე“. ხილული სინათლე, უწინარეს ყოვლისა, მზის სინათლეა, ის წარმოადგენს მთელ დედამიწაზე ორგანული სიცოცხლის მამოძრავებელს.

სულიერი სინათლე ასრულებს წმინდა გნოსეოლოგიურ ფუნქციას. სიკეთე აცნობებს ამ სინათლის ციაგს ყველა გონიერ არსებას თავისი აღქმის უნარების შესაბამისად, შემდეგ აძლიერებს მას და სულიდან განდევნის არცოდნასა და შეცდომას. ეს სინათლე აღემატება ყველა გონიერ არსებას, რომლებიც არსებობენ სამყაროში, ის არის „პირველი სინათლე“, „ზე-სინათლე“. ის აერთიანებს ყველა სულიერ და გონიერ ძალებს ერთმანეთთან და თავის თავთან, სრულყოფილს ხდის მათ და მიმართავს „ქეშმარიტი ყოფიერებისაკენ“, ფანტაზია დაჰყავს წმინდა ქეშმარიტებაზე და ერთიან ცოდნაზე.

უდიდესი ნაწილი ინფორმაციისა ზეციური იერარქიის სტრუქტურაში და ზეციური იერარქიიდან მიწიერზე გადაცემა სულიერი სინათლის ფორმაში, რომელიც ზოგჯერ ხილული ციაგის სახეს ღებულობს, ღვთაებრივი მადლის სიკეთე, არეოპაგიტულის მიხედვით, სინათლის სხივების მულტივი რაოდენობის სახით ვრცელდება ყველა არსებაზე. აქედან არის ნათლობის საიდუმლოება, რომელსაც მოყავს ადამიანი ქრისტიანულ სოციალურში, იერარქიის სისტემაში, აძლევს მას „პირველსაწყისის სინათლეს“, რასაც ჰქვია „განათების საიდუმლოება“.

სინათლის ინფორმაცია „პირველსაწყისის“ (ღვთაების) მიერ მულტივიდელ გამოსხივება და ეწოდება ფოტოდოსია. ის არის ყოფიერების ორი ერთმანეთისაგან დაცილებული საფეხურის შუამავალი, რომელიც არეოპაგიტუალში აღიწერება ანტინომიის დახმარებით. ის არასოდეს არ ტოვებს მისთვის დამახასიათებელი შინაგანი ბუნების ერთიანობას.

სინათლის გამოსხივება, „სინათლის ფოტოდოსია“, მიწიერი და ზეციური იერარქიის საფეხურებს შორის საზღვარს გადალახავს რამდენიმე საშუალებით. პირველ რიგში ის აღწევს მისტიკოსის სულში, რომელიც ჩაღრმავებულია ღვთაების უსიტყვოდ ჰერეტაში (როდესაც გონება ცი უტყვია). ამ მდგომარეობის გადმოცემას ცდილობდნენ აღმოსავლეთ-ქრისტიანობის ფერმწერები წმინდანებისა და ზატების გამოსახვისას: მეორეს მხრივ, საკულტო საიდუმლოებებში მორწმუნეთა გასხივოსნება ხდება ღვთაებრივი სათნოების შუქით. შემთხვევითი არ არის, რომ საიდუმლოების საფეხური (და არა არსებების), არეოპაგიტულის ავტორმა მოათავსა ზეციურ და მიწიერ იერარქიებს შორის ზღვარზე. მესამე – „სინათლის ფოტოდოსია“ გადადის ახალ ხარისხში, საიდუმლოდ არის დაფარული სხვადასხვა ღვთაებრივი საფარველით, სხვადასხვა გრძნობად-აღქმადი სახეების ტიპით, გამოსახულებით, სიმბოლოებით, ნიშნებით, რომლებიც ორგანიზებულია ჩვენი აღქმის შესაძლებლობების შესაბამისად. სულიერი სინათლე ხდება მთავარი შინაარსი ყველა ამ მატერიალურზე ფენომენების, არსებების, როგორც წესი სპეციალურად მისი გადაცემისათვის, მათ შორის ხელოვნებისა და გამოსახვითი ხელოვნების სახეებისათვის. ის შესაბამისად აღიქმება არა ფიზიკური ხედვით, არამედ „გონების თვალთ“, „აზრობრივი ხედვით“.

არეოპაგიტული მოძღვრების ესთეტიკური პრინციპების წარმოჩენა მნიშვნელოვანწილად უკავშირდება სიმბოლოთა თეორიას. მხოლოდ სიმბოლურ-ღვთაებრივი გამოსახულებების საშუალებით შეუძლია ადამიანს ამაღლდეს ზეციური

იერარქიის ჩვეულებრივ სრულყოფილებამდე.

სიმბოლო არეოპაგტიკაში უფრო ფილოსოფიურ-რელიგიურ-ესთეტიკური კატეგორიაა, რომელიც თავის თავში მოიცავს სახეს, ნიშანს, გამოსახვას, მთელ რიგ სხვა ცნებებს, ასევე ცხოვრებისეულ ბევრ მოვლენასა და სავანს, განსაკუთრებით საკულტო პრაქტიკას, როგორც თავისი საკუთარი გამოვლინება ამა თუ იმ სფეროში.

სიმბოლოსთან ერთად, არეოპაგტიკული ესთეტიკური სისტემის სრულ სახეს ქმნის ფერი და სინათლე, რომელთა ასოციურობის სიმბოლიკა ამ მოძღვრებაში მეტად რთული და მრავალმნიშვნელოვანია. რაც შეეხება სინათლეს, არეოპაგტიკულ ესთეტიკაში იგი ასრულებს იმავე ფუნქციას, რასაც მშვენიერება, თუმცა აქ იგი შედარებით უფრო ზოგადი და უფრო მეტად სულიერი ფენომენია, ვიდრე მშვენიერება.

სიმბოლოების შესახებ ვაშლილმა არეოპაგტიკულმა თეორიამ, რომელიც წარმოიშვა მხატვრულ პრაქტიკასთან მჭიდრო კავშირში, განუსაზღვრელი შესაძლებლობები გადაუშალა სახვით ხელოვნებას. ეს თეორია ყველაფრის უფლებას აძლევდა მხატვარს, მთავარი იყო, რომ გამოსახულება სწორად ყოფილიყო გადმოცემული.

იერარქიული უნივერსუმის მთლიანი სტრუქტურა არეოპაგტიკაში წარმოადგენდა ტაძრების მოხატულობის სისტემის თეორიულ პირველსახეს, რადგანაც ტაძარი ქრისტიანებისათვის იყო, ღვთაებრივი უნივერსუმის მსგავსი საკრალური მიკროკოსმოსი. არეოპაგტიკული იერარქიის მთავარი ამოცანა იყო „ცოდნის“, ინფორმაციის გადაცემა, რაც საფუძველდებული იყო ესთეტიკური ასპექტით.

როგორც ვხედავთ, არეოპაგტიკულ კორპუსში ფორმულირებულა ხელოვნების ფუნქციის ფილოსოფიურ-რელიგიური გაგება. არეოპაგტიკულ იერარქიაში ხელოვნების სახეებს უჭირავს შუალედური ადგილი, ზეციურ და მიწიერ იერარქიას შორის და ემსახურება განსაკუთრებული ცოდნის გადაცემას სპეციფიკური ფორმით. მათ პირველ რიგში უნდა გააღვიძონ ადამიანის ფსიქიკა და ორიენტირის როლი შეასრულონ განსაკუთრებული სახით უმადლესი ჭეშმარიტების წვდომისათვის, დააბრუნონ ის პირველსაწყისამდე.

ლიტერატურა

1. ლოსევი ა. (Лосев А. Ф.), Эстетика Возрождения, Москва, 1982.
2. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-ლიონისე „არეოპაგელი“), შრომები, თბილისი, 1961.

Бесик Баратели

Сущность ареопагитической эстетики

Резюме

В статье ареопагитическое учение рассмотрено, как предмет эстетического видения, так же показаны существенные стороны и моменты эстетической системы этого учения. В связи с этим, следует отметить и то обстоятельство, что насколько восстановление, переработка античного неоплатонизма осуществлялась в связи с местными потребностями, настолько глубина ареопагитического мышления имеет

необычайно общий характер, который может удовлетворить самые строгие требования.

Для выявления существенных сторон ареопагитической эстетики, на передний план выдвинуты вопросы теории иерархии, где показаны правила, порядок и цель иерархии. Тут добро, как высшее прекрасное и прекрасное, как высшая эстетическая ценность свойственны всей иерархии.

В иерархии передача знания обосновывается на эстетическом познании, что и является для отдельной ступени иерархии „подражанием“, „сходством“ первоосновы. Тут следует отметить, что ареопагитическое „подражание“ принципиально отличается от античного понятия „подражания“.

Здесь же рассмотрены ареопагитические теории о свете, символе и цвете, а так же вопросы о гармонии, контрасте и фантазии, которые в целом создают сущность учения ареопагитической эстетики.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ბასიკ ბარათაშვილი

ტრიადის საკითხი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და მისი ესთეტიკური ასპექტი

ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების უკანასკნელი ეტაპის, ნეოპლატონური ფილოსოფიის კვლევა შეუძლებელია შუა საუკუნეების უდიდესი ქრისტიანი მოაზროვნის, არეოპაგიტული თხზულების ავტორის, ფსევო-დიონისე არეოპაგელის შემოქმედების გათვალისწინების გარეშე.

არეოპაგიტულმა თხზულებებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა მომდევნო დროისა და ეპოქების მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ შეხედულებებზე, ასევე შუა საუკუნეების პერიოდის სულიერ კულტურაზე და არა მხოლოდ. ამ თხზულებების იდეები გარკვეულწილად ახალი დროის აზროვნებასაც გადმოსწვდა. მიუხედავად იმისა, თუ ვინ იყო არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორი, დიდა მისი საფუძვლიანი კვლევისა და შესწავლის მნიშვნელობა, როგორც საერთოდ საკაცობრიო კულტურის, ისე ქართული კულტურის არსის გავების თვალსაზრისითაც. არეოპაგიტული იდეების გავლენა ქართულ კულტურაზე უდავო ფაქტია და არანაირ ეჭვს არ იწვევს, თუმცა ეს ცალკე შესწავლის საგანია და ამჟერად ჩვენი კვლევის მიზანს არ წარმოადგენს.

როგორც ცნობილია, ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში არეოპაგიტისა არის უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური ძეგლი. მისი მიზანია ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველზე ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი იდეების თეორიული დაშენება. არეოპაგიტისაში წარმოადგენილი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური თვალსაზრისები იძლევიან ამ ძეგლის ესთეტიკური ანალიზის საფუძველს. არეოპაგიტული თხზულებების გულდასმითი ანალიზი მეტყველებს, რომ მისი ავტორის წინაშე ყოველთვის იდგა ესთეტიკური პრობლემატიკა რელიგიური ფილოსოფიური თეორიების საპასუხისმგებლო პუნქტებში. ყოველივე ეს გამოვლინდა იმ ორიგინალური ესთეტიკური სისტემის შექმნაში, რომელიც, მართალია, მთავარი ამოცანის სახით არც მდგარა მის წინაშე, თუმცა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, იგი მკვეთრად გამოხატავდა იმ მისწრაფების დიდ ინტერესს, რომელიც გამოავლენდა მისი ეპოქის ფილოსოფიური სისტემისათვის დამახასიათებელი ესთეტიკური ღირებულებების ფართო სპექტრს, ხოლო ესთეტიკის სფერო არის მისი მთლიანი მოძღვრების ერთ-ერთი შემაღლებელი და მთავარი ნაწილი.

არეოპაგიტული მოძღვრების ესთეტიკური პრობლემატიკა, როგორც თეოცენტრული, ჩამოყალიბდა კულტურულ-ფილოსოფიურ სისტემაში. სისტემის ცენტრია პირველსაწყისი, ერთი, ღმერთი. იგი (პირველსაწყისი) განასახიერებს აბსოლუტურ მშვენიერებას, სილამაზეს, აბსოლუტურ სიკეთესა და აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას.

არეოპაგიტულ ესთეტიკაში პირველსაწყისის ცნება ცენტრალური ცნებაა. მისი ძირითადი სტრუქტურული კანონზომიერებანი თანხვედნაშია საკუთრივ ესთეტიკურ კანონებთან. ეს არის უწინარესად მთლიანობა, ერთიანობა, მსგავსება, შესაბამისობა, თანაზომიერება, პარმონია, ყველა ეს კანონზომიერება საფუძვლად უდევს ხელოვნებას.

არეოპაგიტულ ესთეტიკაში და საერთოდ მოძღვრებაში, ძირითადია პირველსაწყისისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების საკითხი, სწორედ ამ პროცესში



ესმება ხაზი უწინარესად პირველსაწყისის, როგორც ცენტრალური ცნების მნიშვნელობას.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პირველსაწყისის სტრუქტურას განაპირობებს აბსოლუტური მშვენიერება, აბსოლუტური სიკეთე და აბსოლუტური ჭეშმარიტება. აქ, როგორც ვხედავთ, სახეზეა ე. წ. „ესთეტიკური ტრიადა“: მშვენიერება – სიკეთე – ჭეშმარიტება. ჩვენი ინტერესი, ბუნებრივია, ამ მიმართულებით წარიმართება, თუმცა ეს ენება არა მხოლოდ „ესთეტიკურ ტრიადას“, არამედ ასევე გვიანტერესებს საერთოდ ტრიალის საკითხი არეოპატიულ ესთეტიკაში და მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებანი, რის შესახებაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

არეოპატიკაში ხაზგასმულია სამი ასპექტის ერთიანობა პირველსაწყისში, რაც ასევე გამოიხატება სამყაროსადმი მიმართებაში. კერძოდ, პირველსაწყისის მიმართება სამყაროსადმი (რომელიც ტრიალულია) შეიცავს ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ასპექტებს. პირველსაწყისი სამივე მნიშვნელობით არის უმაღლესი ღირებულება, შესაბამისად, სამყაროც, როგორც მისგან წარმოქმნილი, სამივე ასპექტით იძენს ღირებულებასა და მნიშვნელობას პირველსაწყისისაგან.

ამრიგად, პირველსაწყისი ხასიათდება მშვენიერება – ჭეშმარიტება – სიკეთით. მაშასადამე, იგი სწორედ ამ ღირებულებების წარმომჩენია. არეოპატიული ესთეტიკის მიხედვით, მშვენიერება გვევლინება „ვითარცა სიყუარული და საყუარელი“ [გვ. 36] და სიკეთესთან ერთად საყოველთაო სწრაფვის საგნად იქცევა. ამიტომაც, რომ სიკეთის, ჭეშმარიტების, მშვენიერების „მეორე არიან ყოველნი შემოკრებანი და მეგობრობანი და ზიარებანი... მისგან არის ყოველი სახენი, ყოველი მოქმედებაი, მოგონებაი, ხელოვნებაი, ყოველი შეერთებაი და ერთბამად ყოველი“ [1, გვ. 36]. არეოპატიკის ავტორის აზრით, როდესაც სიკეთეს ვახასიათებთ როგორც მშვენიერს, კეთილს (ეთიკური მნიშვნელობით), ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ პირველსაწყისი ცალკე მშვენიერია და ცალკე კეთილი. „ხოლო სახელნი ესე კეთილსა და სიკეთესანი არა განყოფილად სათქმელ არიან ერთისა მის ზედა ყოველთა შემოკრებელისა მიზეზისა“ [1, გვ. 36].

თუკი პირველსაწყისის, როგორც სიკეთის მიმართება სამყაროსადმი მას ეთიკურ ღირებულებასა და მნიშვნელობას აძლევს, მისი მიმართება, როგორც მშვენიერებისა, სამყაროს ესთეტიკურ ღირებულებას განსაზღვრავს. მათი მნიშვნელობა თითქმის თანაბარია: „იგივე არს და ერთსახიერებისთ კეთილ სახელდებაიცა“ [1, გვ. 36], რაც ეფერემ მცირეს განმარტებით, ნიშნავს: ერთი და იგივეა ღმერთს სიკეთეს უწოდებ, თუ მშვენიერებას.

როგორც ვხედავთ, პირველსაწყისი ყველაფრის მომცველია. მშვენიერება და სიკეთე მასში, როგორც ერთში, აუცილებლობით არიან შერწყმულნი, პირველსაწყისი ერთდროულად სიკეთეც არის და მშვენიერებაც.

აქ ბუნებრივად ისმება კითხვა: შესაძლებელია თუ არა და თუ შესაძლებელია, როგორ უნდა ახასიათებდეს სიკეთე და მშვენიერება პირველსაწყისს როგორც გაყოფადს? ეს შესაძლებელია და აი რატომ: ვინაიდან პირველსაწყისი არის მხოლოდ ერთი, სიმრავლესთან, გაყოფასთან საქმე გვექნება მხოლოდ და მხოლოდ ხილულ სინამდვილეში. სიკეთე და მშვენიერება ხილულ სინამდვილეში უკვე არიან ცალ-ცალკე, „რამეთუ ესენი საცნაურთა ყოველთა ზედა მისაღებელთა და მიმღებელთა მიმართ განიყოფიან“ [1, გვ. 36].

მაშასადამე, ავტორის აზრით, სიკეთე (ეთიკური მნიშვნელობით) და მშვენიერება ცალ-ცალკე მხოლოდ მაშინ შეიძლება განვიხილოთ, როდესაც ვეხებით ხილული სინამდვილის სიკეთესა და მშვენიერებას. თავისთავად კი თავის უმაღლეს გვარში ისინი გაერთიანებულნი არიან პირველსაწყისთან. სიკეთე და მშვენიერება

ცალ-ცალკეა მხოლოდ მაშინ, როდესაც პირველსაწყისი ერთიდან (ე. ი. თავის თავიდან) გადის სიმრავლეში. ეს სიმრავლე დამახასიათებელია ხილული სინამდვილისათვის. სიკეთე (ეთიკური მნიშვნელობით) და მშვენიერება ფაქტობრივად არის პირველსაწყისის გამოვლენის ფორმები.

არეოპაგიტის მიხედვით, პირველსაწყისში არსებული იდეები მარადიულია. სულ სხვაა ხილულ სინამდვილეში არსებული მშვენიერება, როგორც იდეა. მშვენიერების ეს უმაღლესი იდეა სიკეთის იდეასთან ერთად არის მიზეზი დანარჩენი არსებებისა და არ არსებობს არსება, რომელიც მათგან არ იღებდეს რაიმეს. „რამეთუ კეთილისა (იგულისხმება მშვენიერება, ხოლო სახიერება ნიშნავს სიკეთეს) და სახიერებისა მიმართ სურს ყოველთა ყოველსავე ზედა მიზეზსა და არაა არს არსთაგანი რომელი არა მიიღებს რასმე კეთილისა და სახიერებისაგან“ [1, გვ. 36]. ამასთან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პირველსაწყისში არსებული მშვენიერება მარადიულია, იგი არც წარმოიშობა, არც მოისპობა, არც გაიხრწნება და ა. შ.

ამ შემთხვევაში არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე პლატონის ფილოსოფიის უშუალო გავლენა აშკარაა.

იმისათვის, რომ უფრო ნათელი იყოს ეს განსხვავება, განვიხილოთ ასეთი არეოპაგიტული დებულება: „ღმერთი ყოველთა შორის ყოველ არს“ [1, გვ. 72]. „ესთეტიკური ტრიადის“ სამივე წევრი – ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება – აქ სახეზეა. პირველსაწყისში გაერთიანებულია ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური მხარეები, და პირველსაწყისი სამივე მნიშვნელობით არის უმაღლესი ღირებულება. მნიშვნელობა, რომელსაც არეოპაგიტის ავტორი მშვენიერებას ანიჭებს სიკეთესთან შედარებით, ცხადი ხდება დებულებით: „იგივე არს და ერთ სახიერებისათვის კეთილ-სახელდებაიცა“ [1, გვ. 36].

რაშია ამ შეხედულების პლატონთან მსგავსება-განსხვავება? პლატონთან მშვენიერების, როგორც ერთ-ერთი უმაღლესი იდეის საფუძველი ეთიკურია. უმაღლესი იდეა მშვენიერია იმიტომ, რომ ის სიკეთეა. შესაბამისად, არეოპაგიტისაში, რომელიც ნეოპლატონიზმის ხაზს ახალ იდეოლოგიურ ვითარებაში აგრძელებს ახალი ფორმით, სიკეთესა და მშვენიერებას საერთო საფუძველი აქვს, ესაა პირველსაწყისი.

მშვენიერება პირველსაწყისში აბსოლუტურია და „არცადა რას მოიპოვებს, არცა წარწყმდეს, არცა აღორძინდების, არცა მოაკლდების, არცა ამით რაიმე კეთლ არს და ამით რაიმე არა კეთილ არც ოდესმე არს და ოდესმე არა არს, არცა ვიეთმე მიმართ კეთილ არს და ვიეთმე მიმართ ძვირ, არცა აქა სადმე ოდენ არს და იქა სადმე არა“ [1, გვ. 35]. მშვენიერების მოცემული განმარტება თითქმის ემთხვევა პლატონის მოსაზრებებს, მაგრამ ეს არის დამთხვევა თავისთავადის ფარგლებში.

არეოპაგიტისაში პირველსაწყისი ამაღლებულია ყოველ არსებულზე, ზეადმატებულია ყოველგვარ ჭეშმარიტებაზე და სცილდება ადამიანური გონების სფეროს. ღმერთსა და სამყაროს შორის განსხვავებული მიმართება არსებობს. ესაა „წინა-გამოვლობის“, ემანაციის მიმართება. ი. პეტრიწი იტყოდა, „გზავმაი“, „წარმოქმნაი“, „წარმოარსებაი“, რაც ნეოპლატონიზმში გულისხმობს რეალობის გამოტანას მიზეზისაგან, პირველსაწყისისაგან, ემანატორის არსებიდან, რომელიც მეტი თუ ნაკლები სისრულით მასში მოწინააღმდეგეობს.

ესე იგი, არეოპაგიტისაში მშვენიერება და სიკეთე ეკუთვნის პირველსაწყისს. ისინი როგორც ერთში მყოფნი, აუცილებლობით არიან შერწყმულნი. პირველსაწყისში მშვენიერება და სიკეთე ერთად არის მოცემული და არა ცალ-ცალკე. ერთი არ მოპყვება მეორეს. ავტორი ერთდროულად იყენებს პრედიკატებს „სიკეთე

და მშენიერება", და ყველგან, თუ დავაკვირდებით თვით ტექსტს, ეს ორი განსაზღვრება თითქმის ყოველთვის, უმეტეს შემთხვევაში მინც, ერთად განიხილება და გამოიყენება.

არეოპაგიტული ესთეტიკის მიხედვით, პირველსაწყისიდან სამყაროს შექმნა გაგებულია როგორც მხატვრული სახის შექმნა. სამყარო პირველსაწყისის სახედ მოიაზრება, ხოლო მხატვრული სახე სწორედ იმ ღირებულებების წარმომჩენია (მშენიერება – სიკეთე – ჭეშმარიტება) რაც ე.წ. „ესთეტიკურ ტრიალს“ უკავშირდება. პლატონთან ერთ-ერთი მათგანია მიჩნეული სხვების საფუძვლად და შინაარსად (ასეთია სიკეთე). არეოპაგიტულ კაში კი, როგორც დავინახეთ, ერთი და იგივე უზენაესი ღირებულებების ასპექტებად, მხარეებად (მაგ., პირველსაწყისი, ერთი, ღმერთი), ანდა კიდევ პეგელთან, სადაც მათი წარმოდგენა ერთისა და იმავეს განვითარების საფეხურებად იყო მიჩნეული. ყოველივე ეს ხელს უწყობდა მოსაზღვრეს სფეროებზე შემეცნებისა და ზნეობრივ-ესთეტიკურის დაყვანის ცდებს. ამ ცდებს მეტად ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშენიერების – ე.წ. „ესთეტიკური ტრიალის“ – წიგნების იგივეობის დამტკიცების ცდა ტრადიციად იქცა ესთეტიკაში. საკმაოდ გავრცელებული აზრის თანახმად, ეთიკური ესთეტიკურის შინაარსია, ხოლო ესთეტიკური ეთიკურის ფორმა და ა. შ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ესთეტიკურისა და ეთიკურის, მშენიერებისა და სიკეთის მჭიდრო კავშირი იმდენად ძლიერია, რომ ეს გარემოება ესთეტიკის ისტორიაში ხშირად ბადებდა მათი ერთმანეთთან გაიგივების ცდებს (პლატონი, შეფტსბერი, ტოლსტოი და ა. შ.) და როგორც ზემოთ ითქვა, ერთის მეორეზე დაყვანა ხდებოდა. ასეთი გაიგივებისა და დაყვანის ცდები განსაკუთრებით დამაჯერებელ შთაბეჭდილებას ახდენდნენ იმ თეორიებში, რომლებიც განასხვავებენ დაბალ და უმაღლეს, გრძნობად და ზეგრძნობად, მიწიერ და ზეციერ, ან გარეგან და შინაგან მშენიერებებს.

როგორც ვხედავთ, სიკეთე და მშენიერება არეოპაგიტული ესთეტიკის მიხედვით პირველსაწყისში, „ერთში“, როგორც მთელში არსებობენ იმ წესით, რომ ერთი მეორის წარმოჩენას უწყობს ხელს და პირიქით. ორივენი ერთად კი „ერთში“ არსებულის, პირველსაწყისის გამოვლენის ფორმებია. სიკეთე ღვთაებაშია, ამიტომაც ღვთაების „გაშლა“ („განყოფა“) გარკვეულად არის სიკეთის თავისი თავიდან „მშენიერი გასვლა“, რომლის ძალითაც არსებებს ენიჭებათ სიცოცხლე, არსებობა „ხოლო უკუეთუ საღმრთო განყოფა არს სახიერების უშენიერი იგი გამოსვლა საღმრთოსა მის ერთობისა. ვითარ იგი უფროისად შეერთებულსა მას სახიერებასა შინა თვისსა განმრავლდების და მრავალნაწილ იქმნების, არამედ ეგრეთცა შეერთებულნი არიან საღმრთოსა მისებრ განყოფისა განუყოფელნი. მიცემადი არსქმნანი, ცხოველყოფანი...“ [1, გვ. 18], რაც ნიშნავს მათში წესრიგის შეტანას.

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, რომ ეს „მშენიერი გასვლა“ სიკეთისა თავისი თავიდან, ასრებებში წესრიგის შემტანია, რაც კარგად ჩანს არეოპაგიტული მოძღვრების იმ ადგილიდან, სადაც მისი ავტორი აღნიშნავს: სიკეთე არსებებს აძლევს სინათლეს, ღვთაებრივ ძალას და განწმენდს მათ ყოველგვარი ბურუსისაგან: „ყოველსავე ნათელთ სიდიდესა მისცემს მათ და საცნაურთა მათ თვალთა მათთა განწმენდს ზედამღებარისაგან მათდა უმეცრებისა, რამეთუ აღსძრავს და განაფრთხობს ფრიადითა სიმძიმითა ბნელისა და მისცემს მათ პირველად უკუე ნათელსა ზომიერსა“ [1, გვ. 34].

თანამედროვე ესთეტიკა, რომ ესთეტიკური ტრიალის შესახებ მსჯელობის დროს ზემოაღნიშნულს ითვალისწინებს, ამას ადასტურებს ნ. ჭავჭავაძის

თვალსაზრისი: „მსოფლიო ხელოვნების ისტორია ადასტურებს, რომ მალაღეთ-იკური იდეები არა მარტო ხელს უწყობენ კაცობრიობის ესთეტიკური კულტურის განვითარებას, არამედ „შემადგენელ ნაწილადაც“ შედიან ამ კულტურაში. მალაღამბატვრული ძეგლები შეიცავენ ეთიკურ შინაარსსაც, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკურის შინაარსი ეთიკურია, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ჭეშმარიტად მხატვრული შემოქმედება მალაღეთიკურ პათოსს მოითხოვს და მხატვრულ-ესთეტიკურის შინაარსში ეთიკური მომენტიც მონაწილეობს. ეთიკური ესთეტიკურის შინაარსში დამუშავებული და ესთეტიკურს დამორჩილებული სახით შედის. ყოველ შემთხვევაში, აქ იგი „შიშველი და წმინდა სახით არ არის მოცემული“ [2, გვ. 210].

ეს რაც შეეხებოდა ე.წ. „ესთეტიკური ტრიალის“ საკითხს, მის თავისებურებებსა და შინაარსს. ამის შემდეგ ჩვენი მსჯელობა გაგრძელდება ტრიალის საკითხის შესახებ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, შევეცდებით ვაჩვენოთ ის მომენტები, რომლებიც ამ საკითხს უკავშირდება.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტკა ქრისტიანულ-ფილოსოფიური მოძღვრებაა და, ბუნებრივია, „სამების“ ცნება წარმოადგენს მთელი „შუასაუკუნეობრივი ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთ-ერთ უმთავრეს წყაროს და იგი არეოპაგიტკაში განიხილება როგორც ფილოსოფიური კონსტრუირების უმნიშვნელოვანესი მეთოდი.

არეოპაგიტკის ავტორის იერარქიის თეორიის თანახმად, სამყარო, როგორც „კოსმოსი“, არის სტრუქტურა, შესაბამისი დაქვემდებარება „გრძნობიერისა და ზეგრძნობიერის“. მთელი უნივერსლში პირველსაწყისსა (ღმერთი) და ადამიანს შორის იყოფა ორ იერარქიულ საფეხურად: ზეციური და მიწიერი.

„ზეციური იერარქია“ სამი საფეხურისაგან შედგება, თითოეული საფეხური სამი წევრისაგან, მთლიანობაში ცხრა საფეხურს მოიცავს, ე. ი. ტრიადულია, ესენია:

1. სერაფიმნი, ქერუბიმნი, ტახტნი;
2. მეფებანი, ძალნი, ხელისუფლებანი;
3. მმართველობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი.

პირველსაწყისის სამყაროსთან მიმართებისთვის და, რაც მთავარია, ადამიანთა მიერ მისი შემეცნების შესაძლებლობისათვის, ავტორი შემდგენიერად გვიხასიათებს მის მეორე, მიწიერ საფეხურს, რომელიც ასევე ტრიადულია და სამი-სამი საფეხურისაგან შედგება:

1. ნათლობა, ექვარისტია, მირონცხება;
2. ეპისკოპოსები, მღვდლები, დიაკვნები;
3. მონაზვნები, მორწმუნენი, კატეხუმები.

არეოპაგიტული მოძღვრების (ესთეტიკის) მთავარი საკითხი – პირველსაწყისისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების საკითხი – გულისხმობს პირველსაწყისიდან სამყაროს წარმოქმნას, რომელიც ასევე ტრიადულია და სამების პრინციპით ხორციელდება, კერძოდ:

1. პირველსაწყისი – როგორც მიზეზი;
2. სამყარო – მისგან წარმომდგარი, როგორც შედეგი;
3. უკუღაბრუნების საფეხური.

ე. ი. აქ სახეზეა მსგავსება-განსხვავება – უკუღაბრუნების სურათი, რაც ესთეტიკური პრინციპებით ხორციელდება.

ტრიადულია სილამაზის არეოპაგიტული გაგება, რაც სამყაროს იერარქიულობის პრინციპებიდან გამომდინარეობს:

1. აბსოლუტური, ანუ ღვთაებრივი სილამაზე, ანუ ჭეშმარიტად მშვენიერი;
2. ზეციურ არსებათა სილამაზე;
3. მატერიალურ საგანთა და მოვლენათა მშვენიერება.

სილამაზის სამივე გაგებას, სამივე საფენურს აერთიანებს საერთო ინფორმაცია აბსოლუტური მშვენიერების – „სულიერი მშვენიერების“ შესახებ.

ასევე გვერდს ვერ ავუვლით ტრიალის საკითხს, როდესაც ვსაუბრობთ არეოპაგიტულ ესთეტიკაში სიმბოლოების თეორიის შესახებ.

არეოპაგიტუკის მიხედვით, სიმბოლოთა წარმოშობას აქვს თავისი გარკვეული მიზანი, სიმბოლომ ერთდროულად უნდა დაძალოს და თან გამოავლინოს, გამოაჩინოს კიდევ ჭეშმარიტება. ერთის მხრივ, სიმბოლო ემსახურება გამოსახვას და იმის გამოვლენას, რაც მიუწვდომელია, ღვთაებრივია, ან მახინჯი. მეორეს მხრივ, სიმბოლო არის გარსი, საფარი და საიმედო დამცველი ენით გამოუთქმელი ჭეშმარიტებისა. როგორც ვხედავთ, სიმბოლომ უნდა გამოავლინოს ის, რაც დაფარულ-დამალულია და თან უნდა დაფაროს ის, რაც უნდა გამოავლინოს. აქორი ურთიერთგამომრიცხავი მომენტია, რაც მათი გათიშვის საფრთხეს ქმნის. მაგრამ, საქმე ისაა, რომ თვით სიმბოლოს ამ წინააღმდეგობრივ ბუნებაში არსებობს ჭეშმარიტების ისეთი განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც მოხსნის გათიშვის საფრთხეს და ხელს შეუწყობს ურთიერთგამომრიცხავი მიზნების განხორციელებას. ასეთ განსაკუთრებულ ფორმას მიეკუთვნება „სილამაზე“, რომელიც სიმბოლოს შიგნით არსებობს და სულიერი სინათლე მიჰყავს პირველსაწყისის წვდომისაკენ. აქ საუბარია არა გარეგანი სილამაზის ფორმაზე, არამედ რაღაც სულიერ სილამაზეზე, რომელიც მოიცავს ყველა შესაძლებელ სიტყვიერს, გამოსახვითს, მუსიკალურს, საგნობრივს და ა. შ. – სიმბოლოს. ეს სილამაზე ეხსნება და ხელმისაწვდომია იმისთვის, ვისაც „შეუძლია ხედვა“. ამიტომ არაპაგიტუკის მიხედვით, საჭიროა ვასწავლოთ ადამიანებს „სიმბოლოთა ხედვა“.

როგორც ვხედავთ, არეოპაგიტუკაში „სიმბოლოების“ წარმოშობას აქვს თავისი მიზანი, იგი წინააღმდეგობრივ ბუნებისაა და ტრიალის პრინციპით არის აგებული, რაც უკავშირდება გამოვლენა-დაფარვა-წინააღმდეგობის მოხსნას.

ტრიალულია თვით სიმბოლოს გაგების ასპექტებიც:

1. ნიშნის ფორმა;

2. სახის ფორმა;

3. სიმბოლო, როგორც არა მხოლოდ აღმნიშვნელი რაიმე ნიშნისა, არამედ, როგორც მისი მნიშვნელობის გამომსახველი.

შესაბამისად, ასევე ტრიალულია სიმბოლოს ასპექტების ფუნქციებიც:

1. სულიერი არსის ფუნქცია;

2. მიიყვანოს მასთან ადამიანი;

3. რეალურად აჩვენოს ზე-ყოფიერი სამყარო ყოფიერების ღონეზე.

და ბოლოს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სიმბოლოს თეორიასთან ერთად, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფერთა და სინათლის შესახებ თეორიებს. სამივე ეს ფენომენი ვნოსეოლოგიურია, რაც საფუძველდებულია ესთეტიკური ასპექტით, რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ მათი საშუალებით ხდება არეოპაგიტულ-ესთეტიკური შინაარსის-მშვენიერებისა და სილამაზის წარმოჩენა და რეალიზება. ფერი, სინათლე და სიმბოლო, სწორედ ის კატეგორიებია, რომლებიც კარგად გამოიხატავენ არეოპაგიტულ-ესთეტიკური მოძღვრების არსს, რაც ასევე განსაზღვრულია მათი ბუნების ტრიალულობით.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბილისი 1961.
2. ჭავჭავაძე ნ., ესთეტიკის საკითხები, თბილისი, 1958.

Бесик Баратели

 Вопрос триады в ареопагитическом учении и его
 эстетический аспект

Резюме

В статье рассмотрен один из важных вопросов ареопагитической эстетики, который связан с триадой. Показаны черты и содержание свойственные „эстетической триаде“ в ареопагитическом учении. Это обусловлено единством трех аспектов в первооснове и содержит онтологический, этический и эстетический аспекты в соотношении первоосновы к миру. В этом процессе, и первооснова и мир приобретают высшую ценность тремя значениями, где прежде всего подчеркивается значение первоосновы, как центрального понятия.

Структура первоосновы определена абсолютно, истиной, прекрасным, добром. В ареопагитике так называемые „члены эстетической триады“ понимаются как аспекты одних и тех же высших ценностей, в отличии от теорий Платона и Гегеля, где „единое“ является основой для других, или же рассматривается как ступень развития другого, что и способствует попыткам их сближения.

Далее дан анализ вопроса триады в ареопагитике в целом, как важнейшего метода христианско-философского учения, философского конструирования.

Здесь же показаны те существенные стороны, которые характерны для ареопагитической эстетики, где на лицо принцип триадности. Этим принципом созданы сферы небесной и земной иерархии. Он же является важным фактором соотношения первоосновы и мира. Принцип триадности лежит так же в основе понятия красоты, происхождения символов, аспектов понимания символов и соответственно, функции этих аспектов.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის პრინციპები

ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის პრინციპები

პროფესიულ ეთიკას თავისი ისტორია აქვს, მაგრამ აქტიურად ამ პრობლემების დამუშავება დაიწყო მეოცე საუკუნის 60-70-იან წლებში. ეს იყო ეთიკური მეცნიერების შემობრუნება ეთიკური ღირებულებების შესახებ აბსტრაქტული მსჯელობიდან ადამიანის ცხოვრების ყველაზე მწვავე პრობლემებისაკენ: პიროვნული, ინდივიდუალური ზნეობისაკენ, რომელსაც უამრავი პრობლემა და საზრუნავი დაუგროვდა. მორალის აბსტრაქტულ თეორიაზე ორიენტაცია, ეთიკის გამოყენებითი დარგებისადმი ინტერესმა შეცვალა. ეს არ იყო, უბრალოდ, სურვილი. ეს იყო დროის მოთხოვნა. დაიწყო პროფესიული ეთიკის სხვადასხვა (პედაგოგიური, სამედიცინო, ბიოლოგიური, ეკოლოგიური და სხვა) პრობლემების დამუშავება. ცალკეულ პრობლემებზე დაიწერა გამოკვლევები, ბუნებრივია, დღეისათვის აღარ არის საკამათო პროფესიული ეთიკის დამოუკიდებელ დისციპლინად არსებობის საკითხი, მაგრამ საკვლევი და სამუშაო ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ ბევრია. განსაკუთრებით სუსტია პროფესიული ეთიკის გავლენის სფერო ჩვენს ქვეყანაში.

პროფესიული ეთიკა არის ზოგადეთიკური ღირებულებების პრაქტიკული დაფუძნება ადამიანური მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში. დამფუძნებელ ცნებად პროფესიული ეთიკისათვის მიიჩნევენ „გამოყენებას“, არსებობს გამოყენებითი ფსიქოლოგია, გამოყენებითი ანუ კონკრეტული, ემპირიული სოციოლოგია, მაგრამ ეთიკური ღირებულებების გამოყენებაზე საუბარი ცოტა უხერხულად მეჩვენება. თითქოს თვითონ ტერმინშივე ძვეს, რაღაც ეთიკისათვის მიუღებელი. ეთიკა ზნეობრივი ღირებულებების განხორციელებას ითხოვს რეალურ ცხოვრებაში. განხორციელებული ეთიკური ღირებულებები კი ქმნიან ზნეობრივ კულტურას. ღირებულებათა განხორციელება ხდება პრაქტიკული მოქმედებით, ამიტომ ფვიჭრობით, უმჯობესი იქნებოდა „გამოყენების“ ცნების ნაცვლად „განხორციელება“ დაგვეფუძნებინა, ხოლო კონკრეტული ღირებულებების განხორციელების პროცესი კონკრეტული მოღვაწეობის სფეროებში „პრაქტიკულის“ ცნებით გამოგვეზატა. გამოყენებითი ეთიკის ნაცვლად ქართულში დაგვემკვიდრებინა „პრაქტიკული ეთიკის“ ცნება: მაგალითად ექიმისათვის ზნეობრივი ნორმა „დაიცავი ავადმყოფის ჯანმრთელობა“ გამოსაყენებელი კი არ არის, როგორც სკალპელი, არამედ, ნამდვილმა ექიმმა ეს ნორმა უნდა განხორციელოს თავისი პრაქტიკით. „პრაქტიკული“ ნიშნავს ეთიკური ღირებულებების „ამუშავებას“ საკუთარ პროფესიულ ქმედებაში.

ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკა ამ სფეროში მოღვაწე ადამიანების ურთიერთობათა საფუძველზე შექმნილ ზნეობრივ ღირებულებებს იკვლევს, მათ შორისაა: ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის პრინციპები. პროფესიული ეთიკის პრინციპებში მოიაზრება ჟურნალისტიკის პროფესიული მოღვაწეობის ზნეობრივი საფუძველი. ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის ძირითადი ამოცანებია: 1. ახსნას ეს ამოსავალი, რომლითაც უნდა იხელმძღვანელოს ჟურნალისტიკური პროფესიის ადამიანებმა და დააფუძნონ ჟურნალისტიკის პროფესიული ზნეობის ღირებულება იმ სფეროში, სადაც მათ უწევთ საქმიანობა. ახსნას და აჩვენოს მათგან გამომდინარე ზნეობრივი მოთხოვნები და ნორმები. ე. ი. დაადგინოს ჟურნალ-

ლისტის პროფესიული ეთიკის ზნეობრივი პრინციპები, როგორც ჟურნალისტის ზნეობრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა და 2. განსაზღვროს მათი შინაარსი. ამ ამოცანების ამოხსნა დაგვეჭმარება ჟურნალისტის, როგორც პროფესიული საქმიანობით დაკავებული ადამიანის დანიშნულების და საზრისის გაგებაში. ჟურნალისტის პროფესიული ეთიკის პრინციპები ორიენტირს აძლევენ ჟურნალისტს პროფესიული მოღვაწეობისას.

ჟურნალისტის მორალის ობიექტური საფუძველია ჟურნალისტური მოღვაწეობა. როგორია ჟურნალისტის პროფესიული სპეციფიკური შრომის მიზნები, ამოცანები, ფუნქცია და როგორ ხდება მათი განხორციელება? როგორია ღირებულებები, რომლითაც ხელმძღვანელობს ჟურნალისტი? ამ მიმართებით შეიძლება განვასხვავოთ ჟურნალისტის პროფესიული მორალის არსებობის ორი ასპექტი: 1. ჟურნალისტის, როგორც პიროვნების ზნეობრივი თვისებების არსებობა (სიმამაცე, პატიოსნება, ტაქტი, თავაზიანობა და ა. შ.) და 2. ჟურნალისტის საქციელის მარეგულირებელი ნორმა – მოთხოვნა, პრინციპი (იყავი ობიექტური, დაიცავი ჭეშმარიტება და სხვა). მორალური თვისება ჟურნალისტის ხასიათის ნიშანია, რომელიც მას უყალიბდება ადამიანებთან ურთიერთობაში შრომის სპეციფიკიდან გამომდინარე, განსხვავებით ინტელექტუალური თვისებისაგან. ინტელექტუალური თვისება ჟურნალისტის შემეცნებითი უნარების სიძლიერეშია: ღრმად ჩასწვდეს და გააანალიზოს მოვლენები. დამოკიდებულება საკუთარი პროფესიული საქმიანობისადმი ჟურნალისტის საქციელის საფუძველია.

ჟურნალისტის პროფესიული ეთიკის პრინციპებში უნდა აისახოს ჟურნალისტური შრომის რეალური ზნეობრივი მოთხოვნები, რომლებიც სპეციფიკური და მხოლოდ მისთვის დამახასიებელი არაა.

ჟურნალისტის პროფესიული ეთიკის ამოცანაა, იკვლიოს, როგორ მოქმედებენ მორალური პრინციპები ჟურნალისტის ცოცხალ, რეალურ, პრაქტიკულ საქციელში და სხვებთან ურთიერთობაში. ჟურნალისტის პროფესია განსხვავდება ექიმის, პედაგოგის და სხვა პროფესიებისაგან, რადგან ექიმს ან პედაგოგს საქმე აქვთ კონკრეტულ ადამიანებთან. ჟურნალისტს კი ორი განსხვავებული ტიპის პროფესიულ-ზნეობრივი ურთიერთობა უწევს: ურთიერთობა ავტორთან, ინფორმაციის მიმწოდებელთან, გამომცემელთან და კოლეგებთან; ჟურნალისტის ინფორმაცია გულისხმობს მასობრივ ანონიმურ აუდიტორიას. პიროვნული კონტაქტები ჟურნალისტისთვის დამზარებელი საშუალებაა, რაც მას ეხმარება ნაწარმოების შექმნაში; ამაში ჩანს ჟურნალისტური შრომის ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურება.

ჟურნალისტისთვის მთავარია ურთიერთობა მკითხველთან (მსმენელთან, მაყურებელთან). სხვა პროფესიებისაგან (ექიმი, პედაგოგი) განსხვავებით ჟურნალისტისა და მკითხველის (მსმენელის, მაყურებლის) ურთიერთობა არ არის უშუალო. მათ ერთმანეთთან აკავშირებთ ინფორმაცია; მიწოდებული – ჟურნალისტის მიერ, მიღებული – მკითხველის (მსმენელის, მაყურებლის) მიერ. პრესის მუშაკი ასრულებს სოციალურ დანიშნულებას ანონიმური აუდიტორიის წინაშე, როგორც სოციალური ინსტიტუტის წარმომადგენელი და ტექსტის (ინფორმაციის) ავტორი. ჟურნალისტიც არის სინამდვილის ამსახველი, დამფიქსირებელი, აღმწერი, მოდელის მიმცემი საქმიანობა. მისი სავანია ფაქტები, მოვლენები, რეალური ცხოვრებისეული ურთიერთობები, ხოლო პროდუქტი – ინფორმაცია მათზე. ჟურნალისტის შრომა მიმართულია სინამდვილის ღირებულებით გარდაქმნაზე, ცხოვრების, კულტურის ყველა სფეროს განვითარებაზე. მისი ნიშანია: ასახოს მხოლოდ ახლანდელი. ჟურნალისტი ეხება საკითხთა სფეროს, რომლებიც თანამედროვეობაში უნდა გადაწყდეს. ის არის; დიალოგის მოხაწილე, რომელიც შეიძლება დამ-

თავრდეს, ან შეწყდეს, შეიძლება საქმედ იქცეს და ემპირიული ძალა შექმნოს. ჟურნალისტიკის პროფესიული მორალის ძირითადი ბირთვი არის ჟურნალისტიკის საექციელი. ჟურნალისტური ეთიკის მნიშვნელოვანი ცნებებია: ჟურნალისტური სიკეთე, ჟურნალისტური მოვალეობა, ჟურნალისტური პასუხისმგებლობა, სამართლიანობა და ა. შ. ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის ფუნქცია მხოლოდ ჟურნალისტიკის რეგულატორი პრინციპების ჩამოყალიბება კი არ არის, არამედ მისი ამოცანაა ჟურნალისტიკის საექციელის მართლმართლებელი ღირებულებების დაფუძნება.

ჟურნალისტიკის თავისი საქმიანობით ემსახურება ზოგადსაქოცობრიო ღირებულებების – ჭეშმარიტების, სიკეთის, სამართლიანობის, სიყვარულის დამკვიდრებას საზოგადოებაში. ჟურნალისტური ცხოვრების ასახვა ხდება ზნეობრივი პრინციპებით, რომლებიც მის თავისებურებას გამოხატავენ.

ჟურნალისტური მოღვაწეობა, თავისი ხასიათით, შემოქმედებითაა: ჟურნალისტი მხოლოდ ფაქტებს კი არ აღწერს, არამედ ისე უნდა ასახოს ფაქტები, რომ ხელი შეუწყოს საზოგადოების სოციალური და მორალური მდგომარეობის გაუმჯობესებას და სრულყოფას. ახლის შექმნა და დამკვიდრება ცხოვრებაში ნიშნავს ჟურნალისტიკის შრომის შემოქმედებითობას.

ჟურნალისტიკის შემოქმედების საფუძველია ფაქტი, რომლითაც განისაზღვრება ინფორმაციის შინაარსი. მნიშვნელოვან როლს ასრულებს საინფორმაციო მასალის შერჩევა და გადაამუშავება. ადამიანური ცნობიერება არ კმაყოფილდება იმით, რაც მისი მხედველობის არეში ხვდება, მას ყოველთვის უფრო მეტი უნდა. მთავარია არა ამბების მიწოდება, არამედ, გადაცემის საზრისი. ჟურნალისტიკის მოღვაწეობის სპეციფიკა შემოქმედებითი აქტივობა, სწორედ საზრისში ჩანს და არა ახალი ამბების მიწოდებაში. მასალის გადაამუშავება დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. ჟურნალისტიკის აქტიურობა შეზღუდულია. მას საქმე აქვს არა შექმნილ (წარმოსახვით) რეალობასთან, არამედ სინამდვილესთან, რომელშიც მისი მკითხველი (მსმენელი, მაყურებელი) ცხოვრობს. ჟურნალისტი კი არ გარდაქმნის, არამედ უფრო ამძაფრებს სინამდვილეს და საშუალებას აძლევს მკითხველს სწორი ორიენტაცია გააკეთოს შექმნილ რეალურ სინამდვილეში. პროფესიული მორალი ავალებს ჟურნალისტს, შეუნარჩუნოს ფაქტის ნამდვილი საზრისი, არ დაუშვას გაყალბება. ეს ჟურნალისტიკისგან მოითხოვს ფაქტების შემოწმებას, ცნობების ზუსტ გადაამუშავებას. დოკუმენტური, თუ სხვა წყაროს მონაცემები, უნდა ასახავდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების რეალურ სურათს, პროცესებს, მათ წარმოშობას, არსს, დანიშნულებას, საქმის ნამდვილ ვითარებას.

ჟურნალისტიკის მიერ შექმნილი პროდუქციის ეფექტურობა და ზნეობრივი შეფასება სხვადასხვა რამდია: სენსაციურობა და ხელოვნური გამწვავება ზნეობრივ მოთხოვნებს არ პასუხობს და ვერც ნამდვილ ღირებულებას ქმნის.

ჟურნალისტიკის ინფორმაციის შემეცნებითი ხასიათი შეზღუდულია. იგი არ შეიძლება მეცნიერული იყოს, მაგრამ უნდა იყოს ობიექტური და ჭეშმარიტი. ხშირი კონტაქტი, ან ნაცნობობა, ჟურნალისტს არ აძლევს უფლებას იყოს სუბიექტური. მისი მოვალეობაა დაიცვას ობიექტურობა და ჭეშმარიტება. ჟურნალისტიკის დამოკიდებულება თავის აუდიტორიასთან (მკითხველი, მსმენელი, მაყურებელი) უნდა იყოს გულწრფელი; ირონიულობას და ცინიზმს ჟურნალისტური ეთიკა ურყოფითად აფასებს, ჟურნალისტიკის ურთიერთობა სხვებთან უნდა იყოს აქტიური, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში აქტიურობა არ გულისხმობს ძალადობას. ამასთან, ჟურნალისტი არ უნდა იყოს ტენდენციური.

ჟურნალისტური შრომა მნიშვნელოვანია იმით, რომ მისი დანიშნულებაა

ჩამოაყალიბოს ჩანსადი საზოგადოებრივი აზრი. გარდა ამისა, ჟურნალისტური საქმიანობა აღმზრდელია როგორც ასრულებს. ამიტომ არის აუცილებელი ჟურნალისტი იქცეოდეს ობიექტური ჭეშმარიტების და საკუთარი სინდისის შესაბამისად. ჟურნალისტის პასუხისმგებლობის გარანტი მისი ჟურნალისტური სინდისია.

ჟურნალისტი პასუხისმგებელია მკითხველის (მაყურებლის, მსმენლის) და მთელი საზოგადოების წინაშე გამოსაქვეყნებლად შეთავაზებული ცნობების შინაარსისათვის; მათი სწორი და დროული ინფორმაციისათვის. ინფორმაციაზე მოქალაქეთა უფლების უზრუნველყოფა ჟურნალისტის უპირველესი მოვალეობაა.

შეუწყნარებელია მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების გამოყენება საზოგადოების ან პიროვნების სამართლიანი ინტერესების საზიანოდ, ომისა და ძალადობის, ეროვნული და რელიგიური შეუწყნარებობის ქადაგებისათვის სისასტიკის პროპაგანდისა და პორნოგრაფიის გავრცელებისათვის; ჟურნალისტი ვალდებულია არ დაუშვას საზოგადოებრივი აზრის მანიპულირება საჯაროობის მონოპოლიზაციის მიზნით, მითითება ან ბრძანება, რომელიც ჟურნალისტს აიძულებს დაარღვიოს პროფესიული ზნეობრივი პრინციპი ან ნორმა, ჟურნალისტის მიერ არ უნდა იქნეს მიღებული და შესრულებული.

ჟურნალისტი ვალდებულია დაიცვას სამართლიანობა (სამართლიანობის ზნეობრივი პრინციპი): ობიექტურად ასახოს სინამდვილე ზუსტი და ამომწურავი ინფორმაციით. ფაქტების გაშუქებით ხელი შეუწყოს ჭეშმარიტი აზრის ჩამოყალიბებას სოციალური და პოლიტიკური პროცესის არსზე, მნიშვნელობაზე (ქვეყნის შიგნით და მსოფლიოში).

ჟურნალისტი ვალდებულია იხელმძღვანელოს საზოგადოების ინტერესებით: ფაქტების შერჩევით, მათი ინტერპრეტაციისა და შეფასების დროს, ინფორმაციის დამუშავების და გამოქვეყნებისას. მისი პროფესიული მოვალეობა კერძო ეგოისტური, ვიწრო ინტერესების განხორციელებას კრძალავს. ჟურნალისტის პროფესიული ვალია ობიექტურად და დაუმახინჯებლად წარმოადგინოს დაპირისპირებული თვალსაზრისები.

პროფესიული მორალი ჟურნალისტს ავალებს კეთილსინდისიერებას. მოვალეობის კეთისინდისიერად შესრულება ჟურნალისტისაგან მოითხოვს ცოდნის დონის ამაღლებას და ოსტატობის დახვეწას, საერთო და პროფესიული კულტურის დაუფლებას, კომპეტენტურობას და შემოქმედებითი დონის ამაღლებას. კეთილსინდისიერება გამოორიცხავს მასალის უსაფუძლო გადაშუქებას, ფაქტების გაყალბებას. მეცდომის შემთხვევაში ჟურნალისტი ვალდებულია მოიხადოს ბოდიში ან ანაზღაუროს მორალური ზარალი.

მოვალეობის და პასუხისმგებლობის განხორციელებით ჟურნალისტი პროფესიულ ღირსებას იძენს. ჟურნალისტის ღირსებისათვის აუცილებელია არ ისარგებლოს რაიმე უპირატესობით პირადი ან ახლობლის ინტერესების სასარგებლოდ. შეუწყნარებელია დაბეჭდილი ან რადიო-ტელევიზიით გადაცემული სიტყვის გამოყენება არასასურველ პირთა დენისთვის, პირადი ანგარიშსწორებისთვის, ვგუფური ან ავტორის ამბიციების დაკმაყოფილებისათვის.

დაუშვებელია კერძო პირისაგან ან ორგანიზაციისგან რაიმე ანაზღაურების მიღება, შეღავათი. არსებობს ჟურნალისტური საიდუმლო, რომლის გამხელაც დანაშაულია. ჟურნალისტს უფლება არა აქვს გაახმაუროს ცნობები, რომლებიც დასაბუქდად არ მიუღია. ვალდებულია საიდუმლოდ შეინახოს ინფორმაციები, პატივი სცეს ინტელექტუალურ საკუთრებას და სხვა პირთა საავტორო უფლებებს. ჟურნალისტური მორალი მოითხოვს ჟურნალისტმა არ დაუშვას ავტორის

მაგვირობა ან პლაგიატობა.

საკუთარი პროფესიული მოვალეობითა და პასუხისმგებლობით ჟურნალისტი იცავს იმ პიროვნებების ღირსებას, რომლებიც მისი ყურადღების საგანი ხდება.

ჟურნალისტიკური ტაქტი პროფესიული ეთიკის მოთხოვნაა, რომელიც კრძალავს სხვა ადამიანების პირად ცხოვრებაში „შეჭრას“ და მათზე რაიმე ცნობების გამოქვეყნებას. ამგვარი რამ ნებადართულია მხოლოდ პიროვნების თანხმობით, ან მაშინ, როცა ამას მოითხოვს საზოგადოებრივი ინტერესები.

ჟურნალისტი ვალდებულია არ გაავრცელოს შეუმოწმებელი ცნობები. არ უნდა მიმართოს ისეთ გამოთქმებს, რომლებმაც შეიძლება სახელი გაუტეხოს ან შელახოს ადამიანის ღირსება.

ჟურნალისტიკური ეთიკის ამოსავალია საყოველთაო ღირებულებათა პატივისცემა. ჟურნალისტმა თავისი საქმიანობით ხელი უნდა შეუწყოს ეროვნებათა შორის ურთიერთობების მოგვარებას, გაუგებრობების, უნდობლობის, ძალადობის მოხსნას. თავის აუდიტორიას ასწავლოს პატივი სცენ სხვა ადამიანთა უფლებებს და დაიცვან მათი ღირსება (ეროვნების, რასის, სქესის) განსხვავებისა და მიუხედავად.

პროფესიის პრესტიჟისათვის ზრუნვა ჟურნალისტიკის მოვალეობაა; ჟურნალისტი ვალდებულია პატივი სცეს და დაიცვას თავისი კოლეგების ღირსება და ავტორიტეტი. ხელი შეუწყოს კოლეგების შემოქმედებითი უნარების განვითარებას, ცოდნის გამდიდრებას, ოსტატობის ამაღლებას – ამის საფუძველია პროფესიული სოლიდარობის პრინციპი, მაგრამ პროფესიული სოლიდარობა ვერ გაამართლებს სიმართლისა და სამართლიანობის ხელყოფას.

მსოფლიო მასშტაბით ჟურნალისტი სოლიდარული უნდა იყოს სხვათა მშვიდობის, ჰუმანიზმის, დემოკრატიის დაცვისა და პროგრესისადმი.

ჟურნალისტიკური მორალის სიძნელე „დასაშვებს“ და „დაშვებულს“ შორის ზღვარის პოვნაშია. ჟურნალისტიკის პროფესიონალიზმი სწორედ აქ გამოჩნდება. ჟურნალისტს, ისევე როგორც ყველა ადამიანს, გააჩნია შინაგანი და გარეგანი „მსაჯული“, შინაგანი „მსაჯული“ არის მისი საკუთარი სინდისი, რაზეც არის დამოკიდებული ჟურნალისტიკური საქმიანობა, პროფესიის სიყვარული, ღირსება და ა. შ. ხოლო ჟურნალისტიკის გარედან შემოწმებული არის საზოგადოებრივი აზრი. ჟურნალისტიკის აქტიურობა, ფაქტებისადმი მღელვარე დამოკიდებულება, როდის შეიძლება ჩაითვალოს ძალადობად, „ამ ზღვარის“ დადგენა ადვილი არ არის.

ჟურნალისტიკური ეთიკის პრინციპების ცოდნა ჟურნალისტიკის ზნეობრივი ცნობიერების ჩამოყალიბების საფუძველია, მაგრამ ცოდნა არ ნიშნავს, რომ ის აუცილებლად განხორციელდება. ეს სიძნელე დგას ჟურნალისტიკური პროფესიული ეთიკისათვის. ღირებულებათა ცოდნა არ არის საკმაო საფუძველი ჟურნალისტიკისთვის, რომ ის აუცილებლად განხორციელდეს მას. ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის პრინციპების ცოდნა აუცილებელია, მაგრამ არ არის საკმარისი. ეს ცოდნა ჟურნალისტიკის საქციელში უნდა განხორციელდეს. მისი განხორციელების გარეშე ჟურნალისტიკის საქმიანობა წარმატებული ვერ იქნება.

ჟურნალისტიკის პროფესიული ეთიკის პრინციპების ათვისება უნდა გახდეს საფუძველი მათი განხორციელებისა ჟურნალისტიკის საქციელში. როგორ წარმართება ეს პროცესი, ამის შესაბამისი იქნება ზნეობრივი გრძნობა, როგორც ჟურნალისტიკის, ასევე მისი აუდიტორიისა. ამიტომაც ვერ გამოდგება ჟურნალისტიკის შრომის პროდუქტის შემფასებლად ინფორმაციის სენსაციურობა და ეფექტურობა. მთავარია ჰუმანიტეტი, სამართლიანობა და ობიექტურობა, რაშიც ჟურნალისტიკური მოღვაწეობის ღირებულება გამოჩნდება. ინფორმაციის საზარისიც ეს

არის. ასეთ შემთხვევაშია შესაძლებელი საზოგადოებრივი აზრის სწორი მიმართულებით განვითარება, რაც, თავის მხრივ, პროგრესული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პირობებსაც შექმნის.

ურთიერთობა ინფორმაციის მიმწოდებელსა (ჟურნალისტი) და ინფორმაციის მიმღებს (მკითხველი, მსმენელი, მაყურებელი) შორის შეუზღუდავია. ეს არის ურთიერთობა ასაკისა და სქესის, რასისა და ეროვნებისაგან დამოუკიდებლად; სხვა პროფესიებისგან (პედაგოგიური შრომა) ამითაც განსხვავდება ჟურნალისტური საქმიანობა. სწორედ ეს არის საფუძველი იმ განსაკუთრებული პასუხისმგებლობისა, რომელსაც ვერაფრით გაექცევა ჟურნალისტი. ჯანსაღი საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბება ჟურნალისტური მოღვაწეობის პრეროგატივაა. ამის საფუძველია თავისუფლება.

ჟურნალისტის პიროვნული თავისუფლება, ავტორიტეტებისადმი და ბრძანებებისადმი დაუმორჩილებლობა დემოკრატიული მმართველობის შესაძლებლობას ქმნის. ეს მოითხოვს ჟურნალისტისგან პირად სიმამაცეს, შეუპოვრობას, თავგანწირვას (თუ ეს საჭირო გახდება). ასეთი საქციელის განხორციელებას აუცილებლად სჭირდება ჟურნალისტის ზნეობრივი თვისებების ამგვარდ ჩამოყალიბება, აღზრდა და თვითაღზრდა.

მაშასადამე, ჟურნალისტის პროფესიული ეთიკის ღირებულებების პრაქტიკული განხორციელების სფეროა ჟურნალისტური შრომა. ჟურნალისტური შრომის ძირითადი კომპონენტია ჟურნალისტის საქციელი, მისი დამოკიდებულება საკუთარი პროფესიისა და საზოგადოებისადმი.

ასე რომ, დღეს ჩვენი ჟურნალისტები, როცა სიამაყით წარმოთქვამენ სიტყვებს „პრესა მეოთხე ხელონუფლებათ“, ამის გაცნობიერება არ თქმა უნდა კარგია, მაგრამ აუცილებელია იმის გაცნობიერებაც, რომ ამის გამო მათ მოვალეობა და პასუხისმგებლობა ეზრდებათ (ემატებათ). ისინი ვალდებული არიან, როგორც კონკრეტული ადამიანების, ასევე მთელი საზოგადოების წინაშე; პასუხისმგებელი – საკუთარი თავისა და სხვა ადამიანთა მიმართ.

ქართულ ჟურნალისტიკაში ძალიან ბევრი სამუშაოა პროფესიული ეთიკის თვალსაზრისით. ჟურნალისტობა არ არის ადვილი პროფესია. ადამიანი, რომელიც იჩივებს ამ პროფესიას უნდა აცნობიერებდეს როგორ ძნელ ამოცანას და მძიმე მისიას იღებს საკუთარ თავზე. ქართული ჟურნალისტიკა ჯერ არ არის თავისუფალი იმ უარყოფითი ზეგავლენით გამოწვეული ნაკლისაგან, რომელიც ჩვენ საზოგადოებას (ყველა მიმართებაში) ტოტალიტარულმა რეჟიმმა დაუტოვა. ნაბიჯები თავისუფლებისაკენ ჟურნალისტიკაშიც არის გადადგმული, მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრია სამუშაო. მთავარი ძველი ტექნიკის (ტექნიკა აუცილებელია წარმატებული ჟურნალისტური მოღვაწეობისათვის) ახლით შეცვლა კი არ არის, არამედ ცნობიერების გამოცვლაა, საქმის ცოდნა და სინდისიანი და ღირსეული დამოკიდებულება, როგორც საკუთარი თავის, ასევე საკუთარი პროფესიისა და სხვებისადმი. თავისუფლება, როგორც უმაღლესი ღირებულება ჟურნალისტური მოღვაწეობის პირამიდის სათავეშია.

ლიტერატურა

1. ჟურნალისტიკის კანონი (მიღებული ამერიკის საზოგადოების მიერ 1923 წელს).
2. ავრაამოვი დ. (Авраамов Д.), Профессиональная этика журналиста (парадоксы, развития, поиски, перспективы). Москва, 1991.



3. ნეშევი კ. (Нешев К.), Проблемы журналистской этики. Свердловск, 1989.

4. ტელიუკი ვ. (Тельюк В. М.), Этика журналистского творчества, Москва, 1980.

Mary Tsutskiridze

Principles of Journalistic Ethics

Summary

The objective basis of the journalistic ethics is journalists' professional work. The core of the journalistic activity consists of the journalist's relation to publishers, readers (audience), colleagues, with the characters of his articles and other productions, with people supplying him with the necessary information. This system of relationship is specific so far as the journalist gets in contact not only with separate individuals but also with the mass audience. The second specific feature of this relationship is its impersonality and anonymity. The character of this relationship requires specification of general moral values, it changes their usual order that is reflected in the principles of professional ethics of journalist. The principles of duty and responsibility acquire new content different from other professions (e. g. that of doctor, teacher). Objectivity, truth – justice, respect of an individual's dignity, respect and defense of values common to the whole mankind, respect of one's own professional dignity and professional solidarity occupy the next level.

The third specific feature of the journalist's activity is the demand of creative attitude to his work. But at the same time (if compared with writer's and photographer's work) journalist must not transform the reality, he is to make it more acute. Journalist aims not merely on supplying his audience with the information, but he as well enhances formation of society's moral consciousness and establishment of democratic values in the society. The moral principles chosen by a journalist as his leading principles and the moral norms realized by him show his aims, his attitude to the society (his audience) and pragmatism that is the indicator of the moral significance and sense of his work.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

დავით ზაქარაია

თანამედროვე მაღალგანვითარებული საზოგადოების სახელდების შესახებ

(დანიელ ბელის „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების“
მისხედვით)

თანამედროვე ეპოქის არსში გარკვევა XXI საუკუნის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემად იქცა. ტექნოლოგიურ სფეროში მიღწეული მნიშვნელოვანი წარმატებებით გამოწვეულმა სოციალურმა ტრანსფორმაციებმა XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან მოყოლებული რადიკალურად შეცვალეს ინდუსტრიული საზოგადოების სახე. დღეისათვის, კ. კუმარის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ცოტა ვინმეს თუ სჯერა, რომ შემდგომი პროგრესი შესაძლოა საწარმო ძალთა განვითარებას უკავშირდებოდეს“.[6, გვ. 307] ეპოქა, რომელსაც XIX საუკუნის პოზიტივისტი ფილოსოფოსებით და სოციოლოგებით ფ. ა. დე კონდორსესა და ა. დე სენ სიმონით დაწყებული, ო. კონტითა და ჯონ სტიუარტ მილით დამთავრებული, ერთხმად აღიარებდნენ როგორც „მეწარმეთა“ ეპოქას, დასრულდა. შესაბამისად, აქტუალური ხდება საკითხი ინდუსტრიული ეპოქის შემდგომი ანუ „პოსტ“ პერიოდის შესახებ.

მომხდარი მასშტაბური ცვლილებების გააზრებისა და მომავლის შესაძლო სურათის შექმნის მცდელობის პროცესში, ფილოსოფოსების, სოციოლოგების, ეკონომისტების, პოლიტოლოგების, ფსიქოლოგების მიერ შეიქმნა არაერთი ორიგინალური კონცეფცია, რასაც, როგორც ამ პერიოდის ერთ-ერთი მკვლევარი ვ. ლ. ინოზემცევი აღნიშნავს, „თან სდევდა ფორმირებადი საზოგადოებრვი წესრიგის ადეკვატური სახელდების საკითხთან დაკავშირებული პრინციპული დისკუსიები“.[7, გვ. 3] თუ აქვე იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ აღნიშნული პრობლემა არა მარტო ამჟამად, არამედ ტრადიციულადაც საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ყურადღების სფეროში იყო მოქცეული, ხშირად კი ის იდეოლოგიურ და მსოფლმხედველობრივ დაპირისპირებათა მიზეზიც გამხდარა, მაშინ ჩვენი მისაღმი ინტერესი გამართლებულად შეიძლება ჩაითვალოს.

მომავლის საზოგადოების სახელდების საკითხი, რაც ამჟამადაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს, დღის წესრიგში ჯერ კიდევ 1959 წელს ზალცბურგში (ავსტრია), საერთაშორისო სოციოლოგიურ სემინარზე ჰარვარდის უნივერსიტეტის პრფესორმა დანიელ ბელმა დააყენა. მან პირველმა პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ცნებით აღნიშნა სოციუმი, რომელშიც მზარდი ტექნოლოგიზაციის შედეგად ინდუსტრიული სექტორი თანდათანობით თმობს თავის წარმმართველ პოზიციას, ხოლო

„მამოძრავებელ ძალად“ თეორიული ცოდნა და მეცნიერება გვევლინება. [7, გვ. 3] არსებული ვითარების ბელისეულმა ხედვამ, მართალია არაერთგვაროვანი, მაგრამ ფართო გამოხმაურება პოვა მეცნიერულ საზოგადოებაში. საბოლოო ჯამში, წამოწყებამ სადღეისოდ უდავოდ გაამართლა. ამჟამად თანამედროვე საზოგადოების აღმნიშვნელ ტერმინთა მთელი „ჯუნგლია“ [2, გვ. 62] ცნობილი.

თავდაპირველად, 60-იანი წლების დასაწყისიდან 70-იანი წლების პირველ ნახევრამდე ყურადღების ცენტრში ძირითადად ცნებათა ის ჯგუფი ექცეოდა, რომელშიც გამოიყენებოდა პრეფიქსი „პოსტ“-ი. არსობრივ ბაზისს პოსტინდუსტრიალიზმი, უფრო ზუსტად კი, თანამედროვეობის ის გაგება ქმნიდა, რომელიც მისი მეშვეობით დანიელ ბელმა დაამკვიდრა. ვინაიდან თავად ტერმინი მეცნიერულ სიტყვათხმარებაში გაცილებით ადრე გვხვდება. „ტერმინოლოგიურ დონეზე მის გამოყენებას ინდუსტრიულამდელი აზიის ქვეყნების განვითარების მკვლევარ ა. კუმარასვამს მიაწერენ. 1916-1917 წლებში ეს ცნება „იდეალური საზოგადოების“ აღსანიშნავად ფართოდ გამოიყენება ა. პენტის მიერ. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, 1958 წლისათვის „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების“ ტერმინით დ. რისმანიც ოპერირებს, რის ქვეშაც, ამჯერად, „საყოველთაო კეთილდღეობის“ საზოგადოება იქნა ნაგულისხმევი. [7, გვ.3] მაგრამ აღნიშნული ცნება მხოლოდ ბელისეული ინტერპრეტაციის შემდგომ მოექცა საყოველთაო ყურადღების ქვეშ და მრავალი მეცნიერის შთაგონების წყაროდ იქცა. ჯონ ლინტაიმი პოსტბურჟუაზიული საზოგადოების ცნებას ამკვიდრებს, რ. დარენდორფი ლაპარაკობს პოსტკაპიტალისტურ წყობაზე, დ. ეტმიცენი – პოსტმოდერნისტულზე, კ. ბოულდინგი – პოსტცივილიზაციურზე, გ. კანი – პოსტეკონომიკურზე, ს. ალსტრომი – პოსტპროტესტანტულზე, რ. სეიდენბერგი – პოსტისტორიულზე, ო. ბარნეტს პრამატული ელფერი შეაქვს, გვთავაზობს ტერმინს პოსტნავთობისეული საზოგადოება [1, გვ. 127], პ. დრაკერი მსჯელობს პოსტმეწარმული საზოგადოების ცნებაზე, თ. ბერნსი – პოსტსაბაზროზე, ხოლო ს. ეიზენშტალნი – პოსტტრადიციულ საზოგადოებაზე [3, გვ. 14].

თანდათანობით, ჯერაც ინდუსტრიული წესრიგის წიაღში, 70-იანი წლების მეორე ნახევრიდან, მას შემდგომ, რაც თანამედროვე საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ ელემენტთა კონტურები სულ უფრო თვალშისაცემი შეიქნა, აქცენტი კეთდება ცნებებზე, რომლებშიც, როგორც წესი, სოციალური განვითარებისათვის განმსაზღვრელად მიჩნეული ერთი ან რამდენიმე ნიშანი პოვებს ასახვას.

XX საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულებში ციფრულ ტექნოლოგიათა სფეროში გაკეთებულმა ნახტომმა იმდენად შთამბეჭდავ შედეგს მიაღწია ინფორმაციისა და კომუნიკაციის სფეროში, რომ ცხადი გახდა თუ რა მისიას

შეასრულებდა ინფორმაცია და ტექნოლოგია „XXI საუკუნის საზოგადოების“ ფორმირებაში. შესაბამისად, როგორც მოსალოდნელი იყო, ყველაზე ფართო აღიარება ინფორმაციული და ტექნოლოგიური ნიშნების მატარებელ ცნებას ზედა წილად. ტერმინი „ინფორმაციული საზოგადოება“ თითქმის ერთდროულად მკვიდრდება ორ ქვეყანაში – ფ. მახლუპის მიერ „აშშ-ში და ტ. უმესაოს მიერ იაპონიაში [3, გვ. 15]. მის შემდგომ პოპულარიზაციას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი „1980 წელს პ. მასუდას მიერ გამოცემულმა წიგნმა „The Information society of postindustrial society“ („ინფორმაციული საზოგადოება თუ პოსტინდუსტრიული საზოგადოება“). აგრეთვე ტ. საკაის, მ. პორტის, ტ. სტოუნერის, რ. კატცის ნაშრომებმა“ [7, გვ. 8]. მე-20 საუკუნის დასასრულს კი მ. კასტელსმა ტრილოგიაში „ინფორმაციული საზოგადოება“, არა მარტო ცნების შემდგომი პოპულარიზაცია, არამედ ეტიმოლოგიური შინაარსის დახვეწაც სცადა. მ. კასტელსის შეხედულებით, ტერმინი „ინფორმაციული საზოგადოება“ დაზუსტებას მოითხოვს, ვინაიდან ის ყველა ნიუანსს სრულად ვერ გადმოსცემს და მხოლოდ და მხოლოდ ინფორმაციის უმნიშვნელოვანესობას აფიქსირებს, ის კი კრიტიკულად მნიშვნელოვანი იყო ნებისმიერ დროს. უფრო სრულყოფილად მ. კასტელსი ტერმინ „ინფორმაციული საზოგადოებას“ მიიჩნევს, რადგანაც მასში ნაგულისხმევია სოციალური ორგანიზაციის სპეციფიკური ფორმა, რომელშიც ინფორმაციის გენერირება, გადამუშავება და გადაცემა-წარმოების და ხელისუფლებრივი პროცესის საფუძველს წარმოადგენს, ხოლო ქსელური ლოგიკა საბაზრო სტრუქტურად იქცევა [4, გვ. 42-43].

ინფორმაციულთან შედარებით ტექნიკურ მხარეს ანიჭებენ უპირატესობას ჯ. მარტინი და ტ. ოუვერი. მომავალ საზოგადოებას კი ტელემატურს ანუ ინფორმაციის გადაცემის ტექნიკაზე დაფუძნებულს უწოდებენ [3, გვ. 15]. მოწინავე საკომუნიკაციო და ელექტრონულ საშუალებებს მიიჩნევს განმსაზღვრელად ზ. ბუენისკი და „ტექნოტრონული საზოგადოების“ [3, გვ. 15] ტერმინს აფუძნებს. საუბრობენ აგრეთვე „ელექტრონულ საუკუნეზე“ [5, გვ. 31]. ფრანგი სოციოლოგი ა. ტურენი საქმის არსში კიდევ უფრო ღრმად წვდომას ცდილობს. მიიჩნევს, რომ განვითარების ეს გზა მიგვიყვანს საზოგადოებამდე, რომელსაც ის განსაკუთრებულად „პროგრამირებულს“ [3, გვ. 15] უწოდებს. მსგავსი მიდგომაა გადმოცემული „ორგანიზებულ“ და „კონვენციონალური“ [3, გვ. 72] საზოგადოების ცნებებში. ამერიკელი მოაზროვნის, პოპულარული ნაშრომის „ფუტუროშოკის“ ავტორის ტოფფლერის აზრით, ინდუსტრიულ ეპოქას „სუპერინდუსტრიული“ [5, გვ. 31] ეპოქა ჩაენაცვლება. ამ უკანასკნელ ტერმინს უფრო მიზანშეწონილად თვლის, ვიდრე „ტრანსინდუსტრიულს“ [5, გვ. 31]. მასვე ეკუთვნის ე. წ. „მესამე ნაკადის“ [5, გვ. 27] ცნება. გალბრეითი კი მიიჩნევს, რომ „ახალ ინდუსტრიულ“ [1, გვ. 28] საზოგადოებაში

გადავდივართ.

საყოველთაოდ აღიარებული შეხედულებებიდან გამომდინარე, „მომსახურეობითი საზოგადოების“ [7, გვ. 6] თეორიის მომხრეები საცესებით სამართლიანად მიიჩნევენ, რომ ჯერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, დასაქმების სფეროში დაწყებულმა ცვლილებებმა, რაც გამოვლინდა ინდუსტრიულ-მწარმოებლური სექტორიდან მუშახელის მომსახურეობის სფეროში გადასაცვლებაში, იმდენად მძლავრი ზეგავლენა მოახდინა საზოგადოების სოციალურ და სტრატეგიული სისტემაზე, რომ საცესებით გამართლებულად იქნა დასახელებული ფორმირებადი საზოგადოების მაკონსტრუირებელ ძირითად ფაქტორთა შორის. იმ შეხედულების მიმდევრები, რომლებიც უპირატესობას ცოდნის მზარდ პოტენციალს ანიჭებენ, პროგრესის ბაზისად თეორიულ ცოდნას მიიჩნევენ, მომავლის საზოგადოება კი ჭეშმარიტად „ცოდნის საზოგადოებად“ ესახებათ, რასაც ხშირად შინაარსობრივად იგივეობრივ, მაგრამ რამდენადმე განსხვავებული ცნებებით გამოხატავენ. ასე მაგალითად, „the knowledgeable-society“, ანდა „knowledge-value society“. [3, გვ. 15] ამ მართლაცდა ტერმინოლოგიურ (ცნებობრივ) სიჭარბეში შეიძლება ისეთ ბუნდოვან განსაზღვრებებსაც გადავეყაროთ, როგორიცაა „აქტიური“ ან „სამართლიანი“ საზოგადოება [7, გვ. 3]. აგრეთვე გვხვდება ისეთი მეტაფორული ხასიათის ცნებები, როგორიცაა მაგალითად: „ახალი შუასაუკუნეები“, „მაკრონალდიზაცია“ [8, გვ. 4], „მეორე სამრეწველო რევოლუცია“ [5, გვ. 24].

შექმნილი ვითარება, მართლაც, უფრო დაბნეულობას ქმნის, ვიდრე სიცხადეს.

ტოფფლერი მიიჩნევს, რომ ჩვენ თანდათანობით კი არ ვუახლოვდებით, არამედ ვშორდებით ჭეშმარიტებას. მისი სიტყვებით: „დღეისათვის ჯერაც არაა შემუშავებული ცნება, რომლითაც შესაძლებელი გახდება საზოგადოებრივი განვითარების ახალი სტადიის ადეკვატურად აღნიშვნა“ [7, გვ. 5]. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, დარწმუნებით, ალბათ, მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ამჟამად გარდამავალ ფაზაში ვიმყოფებით. ამგვარი რეალობა კი, როგორც წესი, ართულებს საკითხის საერთო მნიშვნელამდე დაყვანას, რაც განსხვავებული შეხედულებების არსებობისთვის ნოყიერ ნიადაგს ქმნის. შექმნილ ვითარებაში, ალბათ, მიზანშეწონილი იქნება, ყურადღება გავამახვილოთ იმ თეორიებსა და, შესაბამისად, ცნებებზე, რომლებიც საზოგადოებრივი ორგანიზმის კრმპლექსური, ძირითადი სფეროების სისტემური ანალიზის შედეგად ჩამოყალიბდნენ, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი დაიდეს „მომავლის საზოგადოების“ შესახებ ჩვენი შეხედულებების ფორმირებაში. ამ ნიშნით, უპირველეს ყოვლისა, გამოვეყოფდი პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ცნებას და თეორიას, უფრო ზუსტად კი, მეტათეორიას. ამავდროულად, ჩვენს

მეორე შექმნილი პირობითი ჯგუფებიდან აღვნიშნავდი „პოსტმოდერნისტის“ და „ინფორმაციული საზოგადოების“ ცნებებს, რომლებიც პოსტინდუსტრიული თეორიის წიაღიდან ავტონომიზაციის შემდგომ ანგარიშგასაწევ მსოფლმხედველობრივ კონცეფციად ჩამოყალიბდნენ.

ამ შემთხვევაში წარმატებულად ის კონცეფცია შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც მთლიანობაში ეპოქის სულისკვეთების გადმოცემას შეძლებს.

აღბათ არ შევცდებით თუ ამჯერად, თანამედროვე საზოგადოების შემეცნების საქმეში გაწეული ღვაწლისა და დამსახურების გათვალისწინებით, დანიელ ბელის მიერ შემოთავაზებული პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ცნებაზე შევჩერდებით, რომელიც დასავლეთის სოციოლოგიაში თანამედროვე მაღალგანვითარებული საზოგადოების ერთ-ერთი ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ ტერმინს წარმოადგენს და დღესდღეობითაც განსაკუთრებული ყურადღების ქვეშაა მოქცეული. დანიელ ბელი, მისი დღეისათვის უკვე კლასიკურად ქცეული ნაშრომის „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების“ პირველ, 1973 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაშივე წარმოაჩენს საკითხის საფუძვლიანი გააზრების სურვილს და აუცილებლობას, რისთვისაც ცდილობს თანამედროვეობა ისტორიის სათავეებიდან განჭვრიტოს. ის წერს: „ადამიანთა საცხოვრისების აღმოცენების დროიდან, ა. ტობინის თანახმად, ოცდაორი ცივილიზაცია შეიქცვალა... სოციოლოგის თუ ისტორიკოსის ამოცანას ამ ქაოსიდან შემეცნებადი ობიექტის გამოყოფა წარმოადგენს... მსგავსი ანალიტიკური მიდგომის შემთხვევაშიც კი დიდია აღბათობა იმისა, რომ გაიპაროს უმნიშვნელოვანესი გარემოებანი, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოებასა თუ თაობას განსაკუთრებულ შუქში წარმოაჩენს... თუმცა ფაქტია, რომ კონკრეტულ საზოგადოებათა ისტორიის ინდივიდუალობის მიუხედავად, თითოეულ მათგანს გააჩნია რელიგია, კულტურა, ეკონომიკა, ტექნოლოგია, ანუ იგივეობრივი ელემენტები, რომლებიც აყალიბებენ სოციალურ ორგანიზაციებს და ახდენენ მათზე განსაკუთრებულ ზეგავლენას“²⁶ [3, გვ. 164-165]. ისტორიის ამ ნაკადში ბელი აქცენტს ყოფიერების ტექნოლოგიურ საწყისზე აკეთებს, მიიჩნევს რა მას „დამოუკიდებელ სიდიდედ“, ტექნოლოგიური პროგრესის შესაბამისად გვთავაზობს ისტორიის ტიპოლოგიზაციას.

ამრიგად, საზოგადოების სოციალურ ორგანიზაციაში გამოიყოფა სამი ეტაპი. პირველი ეტაპი ყველაზე ხანგრძლივია და ინდუსტრიული ეპოქის დადგომით სრულდება. ყოველივეს, რაც ინდუსტრიულ ეპოქას უსწრებდა



ბელი ინდუსტრიამდელ პერიოდში აერთიანებს. ინდუსტრიულის შემდგომს, ანუ ფორმირების პროცესში მყოფ თანამედროვე საზოგადოებას – პოსტინდუსტრიულს უწოდებს. ამგვარად, შექმნილი სამერთიანობა, ერთი მხრივ, სიმბოლურად ეპოქათა უწყვეტობას განასახიერებს; მეორე მხრივ კი, პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ცნების დამკვიდრებით დ. ბელი ცდილობს ეპოქათა ისტორიული მონაცვლეობის პირობებში მათ შორის „სამართალმემკვიდრეობითობის“ პრინციპის შენარჩუნებას. ეს უდავოდ მისასაღმებელია, მაგრამ, როგორც წესი, მედალს ორი მხარე გააჩნია და ტერმინი პოსტინდუსტრიალიზმი რიგი საკითხების გარკვევას საჭიროებს. აღნიშნული თემისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში ხშირია ტექნოლოგიურ პრინციპებზე დაყრდნობით განხორციელებული ისტორიის ტიპოლოგიზაციის კრიტიკა. აგრეთვე შევხვდებით ინდუსტრიულ და პოსტინდუსტრიულ ეპოქათა შორის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებულ შეკითხვებს. „თუ თანამედროვე პოსტინდუსტრიალია, წარსული ინდუსტრიული ყოფილა და რითი განსხვავდება ისინი? უბრალოდ, მათ შორის დროითი თანმიმდევრობაა, თუ პოსტინდუსტრიული ინდუსტრიულზე უფრო მალა დგას, იქნებ პირიქით, დაცემის ტენდენციის მაჩვენებელია?“ ამავე დროს, ინდუსტრიული და პოსტინდუსტრიული მიუთითებს, რომ მათ შორის კავშირებია და საერთო ნიშნებიც. საკითხი უნდა დაისვას – რა მნიშვნელობისაა საზოგადოებათა ტიპოლოგიაში თავსართი „პოსტ“ [1, გვ.128], ვინაიდან სრულიად სამართლიანი შენიშვნაა, რომ პრეფიქსი „პოსტ“ არ მიაჩნია ამ გარემოებაზე. „მკვლევარები, მისი გავრცელებულობის მიუხედავად ხშირად კრიტიკულ შენიშვნას გამოთქვამენ, რადგან არ ეთანხმებიან იმ პოზიციას, თითქოს მისი გზით გადავდივართ სხვა განზომილებაში. თითქოს ის არის მიჯნა, რომლის იქით ახალი ეტაპი იწყება“ [1, გვ.129]. კიდევ უფრო რადიკალურ აზრს გამოთქვამს ი. ნ. გულივა, რომელსაც საერთოდ პრეფიქს „პოსტ“-ის გამოყენება წარსულის მიმართ და ამ გზით შექმნილი „პოსტმოდერნიზმი“ თუ „პოსტთანამედროვეობა“ არ მიაჩნია წარამტებულ ტერმინად. „კრიტიკულ ძიებათა ნაკადში „პოსტთანამედროვეობა“ წარსულისადმი მიმართების პრობლემას გამოხატავს, მაგრამ ვერ ასრულებს თავის მოვალეობას. თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ტერმინი „პოსტ“ ნიშნავს შემდგომს, ხოლო თანამედროვეობის შემდგომ აღმოცენდება ახალი თანამედროვეობა და სხვა არაფერი“ [1, გვ.129].

უპრიანი იქნება იმთავითვე ითქვას, რომ პოსტინდუსტრიული თეორიის საწინააღმდეგოდ მიმართული კრიტიკული ტალღისაგან განსხვავებით, თავად კონცეფცია შეუდარებლად არარადიკალურია და ზომიერად სქემატური. ამასთან დ. ბელი ცდილობს განთავისუფლდეს იდეოლოგიური კომპლექსისაგან, რაც სხვა თუ არაფერი, მას ღირსებას მატებს. ასე

მაგალითად, თავდაპირველად მარქსისტების მხრიდან მომდინარე მწვავე კრიტიკას, რომელიც „გადაჭარბებულ“ ტექნოლოგიურ დეტერმინიზმსა და მის საფუძველზე განხორციელებულ ისტორიულ ფორმაციათა პერიოდიზაციას ეხებოდა, ბელი გაგებით მოექიდა და კომპრომისული ვარიანტი აღიარა. ჯერ კიდევ კ. მარქსი მიიჩნევდა, რომ ისეთი კატეგორიები, როგორცაა საზოგადოებრივი ურთიერთობები და ტექნოლოგია, განუყოფელია; მაგრამ წარმოების საშუალებების მიერ დროთა განმავლობაში განცდილი ცვლილებების ანალიზმა ცხადყო (მაგალითად, მონათმფლობელურიდან ფეოდალურზე და ფეოდალურიდან კაპიტალისტურ წყობაზე გადასვლის დროს), რომ ამორ კატეგორიას შორის არაა აშკარად გამოხატული ანდა თანმიმდევრული კავშირი [3, გვ.98].

ამიტომ ბელი ვეთავაზობს განვაცალკევოთ ისინი და განვიხილოთ როგორც ისტორიული განვითარების ორი ლოგიკურად დამოუკიდებელი გზა. ამგვარად „საზოგადოებრივ ურთიერთობათა „ღერძის“ გარშემო, შეგვიძლია აზრობრივად განვალაგოთ მონათმფლობელური, ფეოდალური და კაპიტალისტური წყობა, როგორც საკუთრებრიობის პრინციპიდან გამომდინარე. ხოლო ტექნოლოგიური „ღერძის“ მიხედვით გამოვყოთ ინდუსტრიულამდელი, ინდუსტრიული და პოსტინდუსტრიული საზოგადოებები“ [3, გვ.99]. დღევანდელი გადასახედიდან ბელის ეს პოზიცია მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს. მითუფრო თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ისტორიულ ფორმაციათა გამოყოფის ორივე პრინციპი დღესაც განაგრძობს არსებობას. თუ პირველი ნასაზრდოები იყო მარქსისტული ეკონომიკური დეტერმინიზმით და ამას თავად მარქსისტებიც აღიარებენ, ბელი თავის მხრივ ტექნოლოგიურ დეტერმინიზმში მისი მისამართით გამოთქმულ ბრალდებებს უარყოფს და თვლის, რომ „მართალია ტექნიკა-ეკონომიკის სისტემა გავლენას ახდენს საზოგადოებრივი ცხოვრების დანარჩენ სფეროებზე, მაგრამ არ განსაზღვრავენ მას“.

შედარებით ლოიალურნი არიან ის კრიტიკოსები რომლებიც ფორმირებადი საზოგადოების პოსტინდუსტრიულად სახელდების შემთხვევაში მიუთითებენ ცნების ეტიმოლოგიურ და შინაარსობრივ არათანხვდომაზე. არის თუ არა ეს მართლაც ასე. ბელი როგორც თავად ნაშრომში, ასევე „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების“ მეორე გამოცემის (1976 წ.), აგრეთვე 1999 წლის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში და დასკვნით ნაწილშიც არაერთგზის აღნიშნავს, რომ „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ცნება წარმოადგენს ანალიტიკურ კონსტრუქციას და არა სპეციფიკური თუ კონკრეტული საზოგადოების გამომხატველ სურათს. ესაა ერთგვარი პარადიგმა, სოციალური სქემა, რომელიც განვითარებული დასავლური საზოგადოების სოციალური ორგანიზაციისა და სტრატეგიკაციის ანალ საყრდენ წერტილებს წარმოაჩენს“ [3, გვ.655].

ამდენად, ცნება „პოსტინდუსტრიულს“ „ევალება თხრობა“ არა უკვე შექმნილის შესახებ, არამედ პირიქით, მისით არსებული უნდა აღვიქვათ როგორც ჭერაც დაუსრულებელი. ამ ერთგვარ გაორებულობას, იმას, რომ პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებას, მიუხედავად მისი მოცემულობისა, ვერ დავაყენებთ უკვე არსებული საზოგადოებრივი ტიპების გვერდით ბელიც მშვენივრად აცნობიერებს, მაგრამ დასძენს, ობიექტური გარემოებებიდან გამომდინარე, იძულებული ვართ ვალიაროთ და შევეგუოთ ამგვარ ვითარებას, ვინაიდან „იმისათვის, რომ საზოგადოებრივი სტრუქტურა შეიცვალოს, რამდენიმე საათი არაა საკმარისი, რევოლუციის დასასრულებლად, როგორც წესი, ასწლეულებია საჭირო. ნებისმიერი კონკრეტული საზოგადოება გვეძლევა როგორც განსხვავებული სოციალური ფორმის, ეკონომიკური წყობის, პოლიტიკური სტრუქტურების და მსგავს ფაქტორთა ერთობლიობა და არა აბსტრაქტული სახით [3, გვ.655-656]. ყოველივე ზემოთქმულის ნათელყოფისათვის ბელი გვთავაზობს შედარებას, სადაც ერთი საზოგადოებრივი წესრიგის მეორეთი ჩანაცვლებას ძველი ფრესკების ახალი საღებავებით განახლებას ამსგავსებს, რითაც იმის წარმოჩენა სურს, რომ ფორმირების პროცესში მყოფი ინსტიტუტები თავიანთი არსით არიან არა ანტიინდუსტრიული, არამედ – სწორედ პოსტინდუსტრიული.

პოსტინდუსტრიულის ცნებას, თუ მას ფორმირებადი საზოგადოების აღმნიშვნელ სხვა ცნებებს შევადარებთ, კიდევ ერთი თვალშისაცემი „ნაკლოვანება“ აღმოაჩნდება. ლაბარაკია კონკრეტულისაგან თავშეკავებაზე, უფრო სწორად, ფორმირებადი საზოგადოების შესაძლო მამოძრავებელი ძალის ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ძირითადი პარადიგმის ცნებაში განხორციელებისათვის თავის არიდებაზე. რასაც, როგორც წესი, იშვიათად ვხვდებით სხვა მოაზროვნეებთან. რითია განპირობებული ბელის ამგვარი პოზიცია: „მე შეგნებულად ვთქვი უარი ცდუნებაზე, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი საზოგადოება აღმენიშნა ისეთი ტერმინებით, როგორიცაა მაგალითად, „მომსახურებითი საზოგადოება“, „ინფორმაციული საზოგადოება“ ან „ცოდნის საზოგადოება“. თუნდაც თითოეული ეს ნიშანი რეალურად არსებობდეს, მსგავსი ცნებები ან ცალსახა ან უბრალოდ მოდითაა ნაკარნახევი. შედეგად კი სინამდვილის რეალური სურათი რჩება დაღდასმული, ვინაიდან ვერანაირი კონცეპტუალური სქემა ვერ ამოწურავს სინამდვილეს, ყოველი კონცეფცია წააგავს პრიზმას, მაშინ, როცა მისი მეშვეობით ვცდილობთ ისტორიული ცვლილებების განჭვრეტას, ან ამა თუ იმ კითხვაზე კონკრეტული პასუხის მიღებას, ის როგორც წესი, საკითხის ერთ მხარეს წარმოაჩენს, მეორეს კი ჩრდილავს“ [3, გვ.145-146].

ამდენად, როგორც ჩანს, რეალობის შემეცნებისათვის მხოლოდ ჩვენი სურვილი და დაქინებული კვლევა-ძიება არაა საკმარისი, არამედ ის „სიმწიფის ხანაში“ შესვლას საჭიროებს, რაშიც განმსაზღვრელი როლი დროის ფაქტო-

რმა უნდა შეასრულოს. ამ გადასახედიდან შესაძლოა განსხვავებულ შუქში დაენიხაოთ თავასრთი „პოსტი“, რომელიც უშინაარსოდ იქნა წოდებული. როგორც წინასწარმეტყველი დავითი ამბობს: „ლოდი რომელი შეურაცხვეს მშენებელთა ესე იქმნა თავკიდეთა“.

დღევანდელი გადასახედიდან ნათლად ჩანს, რომ დ. ბელის მიერ ყოველგვარი მესიანური და აპოკალიფსური წინასწარმეტყველებათაგან გამიჯვნამ უდავოდ გაამართლა, ვინაიდან დღესაც, XXI საუკუნეში დარწმუნებით მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ ჩვენ ამჟამად ინდუსტრიული ეპოქის შემდგომ, ანუ პოსტინდუსტრიულ ეპოქაში ვიმყოფებით.

ლიტერატურა

1. კოდუა ე. სოციოლოგია, I ნაკვეთი, თბილისი, 1995.
2. ქობალია ვ. პოლიტოლოგია რეგორც მეცნიერება, თბილისი, 1993.
3. ბელი დ. (Белл Д.), Грядущее постиндустриальное общество, Москва, 1999.
4. კასტელსი მ. (Кастельс М.), Информационное общество, Москва, 2000.
5. ტოფლერი ე. (Тоффлер Э.), Шок будущего, Москва, 2002.
6. პოლიტოლოგია (Политология), Энциклопедический словарь, Москва, 1993.
7. ინოზემცევი ვ. (Иноземцев В.), Основные направления современного общества, Москва, 1999. (ინტერნეტი)
8. Политические исследования, жур. „Полис“, №1, Москва, 2003.



David Zakaraia

On Naming the Contemporary Highly Developed Society

Summary

The social transformations begun in fifties of the 20th century changed radically the look of the contemporary civilization.

Trying to contemplate the large-scale changes and to create the possible picture of future, the thinkers have elaborated many original conceptions that, as one of the scientists Inozemtsev noted, „were accompanied by active arguments concerning the naming adequate to the social order being in the process of formation“.

Daniel Bell made the first steps in this direction. In 1959 he noted that in result of growing technologization there was formed the society in which the industrial sector would by and by yield its leading position and the theoretical knowledge would appear as the moving force of the society. He named this new state of society after-industrial or post-industrial. The approach to this phenomenon by Bell had a broad resonance within the scientific circles. At present such terms as postmodern society, informative society, post-civilization society, technotronic society, knowledge society are more or less popular. But the theory of post-industrial society has already become classical and occupies a special place. Such important factors as non-ideologization, continuity of stages of historical development and resulting from it the legal succession ensued from the success of the concept of postindustrialism.

The concept of postindustrialism is mainly criticized from three positions: the first showing that it is saturated by radical-ideological antagonism; the second evaluating it as moderate; criticizing the „modesty“ of the „post“ and requiring more „courage“; and the third – loyal, paying main attention to the etymological aspect of the term and considering the concept as not well justified.

Many circumstances became more evident during last five years. Nowadays the concept of postindustrialism is considered to be the most successful among the terms denoting the contemporary transitional stage.

*წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა*

ლემი ჩანტლაძე

უნიკალური შანსი (მინიესაი)

ყოველ ცოცხალ არსებას ერთხელ ეძლევა სიცოცხლის შანსი. მათ შორის ერთადერთს, ადამიანს, დამატებით ეძლევა უნიკალური შანსი დაფიქრების საგნად აქციოს თავისი არსებობა, სიცოცხლე, ჩაუღრმავდეს ამქვეყნად მისი მოვლინების აზრს (თუ უაზრობას), გაარკვიოს საკუთარი „მე“-ს ასავალ-დასავალი, დანიშნულება, ბედი (თუ უბედობა), მისი ადგილი სამყაროში. ერთი სიტყვით, დაადგინოს საკუთარი ყოფიერება და ამ ყოფიერების საზრისი.

„კაცი უთუოდ ფიქრისათვის არის შექმნილი: ესაა მთელი მისი ღირსება და უმთავრესი დანიშნულება. უბირველესი მოვალეობა კი ისაა, რომ კეთილგონივრულად იფიქროს. რაც შეეხება დასაწყისს, რასაკვირველია, თავის თავზე, თავის შემოქმედსა და თავის აღსასრულზე ფიქრით უნდა დაიწყოს, მაგრამ რაზე ფიქრობენ კაცი? ამაზე? არა, მათი საფიქრებელი სულ სხვა რამეა: ტაშ-ფანდული, ცეკვა, სიმღერა, ლექსების თხზვა, დროსტარება, ომი, სამეფოს ხელში ჩაგდება და ა. შ. ისე რომ, ერთხელაც არ დაფიქრდებიან, ერთხელაც არ ჰკითხავენ თავიანთ თავს: რას ნიშნავს იყო მეფე? რას ნიშნავს გერქვა ადამიანი?“.

ზოგადად რომ ვთქვათ, ნებისმიერ შანსს გამოყენება უნდა. სხვანაირად შანსი შეიძლება ბოლომდე შანსად დარჩეს. სიცოცხლის შანსიც შეიძლება გამოუყენებელი დარჩეს მისი გარედან ძალადობით შეწყვეტის ან თვითმკვლელობის შედეგად. სიცოცხლის შანსის გამოუყენებლად შეუძლებელია სპეციფიკური ადამიანური შანსის, –საზრისზე დაფიქრების შანსის, – გამოყენება (თუმცა ისიც დასაშვებია, რომ საზრისზე დაფიქრების შედეგად ადამიანმა უარი თქვას სიცოცხლის შანსის რეალიზაციაზე).

როცა ადამიანი ბოლომდე იყენებს სიცოცხლის შანსს და უარს ამბობს ჩაუფიქრდეს ყოფიერების საზრისს, ამით იგი უარს ამბობს ადამიანად ყოფნის შანსზე. ამ შემთხვევაშიც თვითმკვლელობასთან გვაქვს საქმე, ოღონდ არა ხორციელ, არამედ სულიერ, გონით თვითმკვლელობასთან. ასეთი ადამიანი პრინციპულად არ განსხვავდება დანარჩენ ცოცხალ არსებათაგან. იგი ჯოგის პრინციპით ცხოვრობს და ობივატელური „პურისა და სანახაობის“ ჩარჩოთია შემოფარგლული. ასეთი ადამიანები, უმეტესწილად, „დროის მკვლელები“ არიან. არადა, სიცოცხლე იმდენად ხანმოკლე, სწრაფფარმავალია, რომ მოფიქრალი კაცი დროის დეფიციტს უჩივის.

არჩენი ობივატელი სიკვდილზე ფიქრს მაშინ იწყებს, როცა იგი უშუალოდ მოადგება. სიკვდილ-სიცოცხლე კი ერთი მედლის ორი მხარეა. სიკვდილზე დაფიქრება წუთისოფლის სტუმარს მაშინაც ჰპართებს, როცა ამის საშიშროება არსაიდან ემუქრება. ხომ ვიცით, რომ იგი როცა იქნება მოვა და რად უნდა დავხვდეთ მოუშადებელნი, განიარაღებულნი და დაბეჩავებულნი? ფოლკლორი ამბობს: „წუთისოფელი რა არი – აგორებული ქვა არი, კაცი რო დანიბადება, იქვე საფლავი მზა არი“. ამ, თითქოსდა, რეალობის კონსტატაციას, იქვე მოსდევს გარკვეული ფილოსოფიური პოზიციის გამოხატველი სტრიქონები: „აგეთი გქონდეთ გუნება, თვით მოწმენდილი ცა არი“.

ეს სტრიქონები, რაღა თქმა უნდა, სიკვდილზე სერიოზულად დაფიქრებული კაცის ამოთქმულია, სწორედ ამ, ხშირად ტაბუდადებულ, თემაზე ფიქრმა მიიყვანა



იგი ერთი შეხედვით ულოგიკო დასკვნამდე: მიუხედავად ამისა და ამისა, ან იქნებ სწორედ ამისა და ამის გამო, სიცოცხლის სიყვარული და ოპტიმიზმი არ უნდა დაიკარგოს.

ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, სიკვდილის ფონის გარეშე სიცოცხლე ჩალადაც არ ეღივებოდა. სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა გაუწყრელია, სიკვდილის პრობლემაზე ფიქრის გარეშე სიცოცხლის საზრისის ახსნა წარმოუდგენელია. რასაკვირველია, შეიძლება ვერც ასეთი დაფიქრების შედეგად ავხსნათ დამაკმაყოფილებლად, მაგრამ მისი გვერდის ავლით ნამდვილად გამოირიცხულია.

შორს რომ არ წავიდეთ, ქრისტიანულ რელიგიაში სიკვდილის ფაქტსა და პრობლემას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. უწინარეს ყოვლისა, რით გვიზიდავს გვარცმული ქრისტეს სახე? სიკვდილზე ამაღლებით, სიკვდილის ნებაყოფლობით მიღების გზით. სწორედ ამით გახდა იგი „სიკვდილისა სიკვდილითა დამთრგუნველი“.

უკვდავების იდეა სიკვდილითაა საფუძველდებული.

სიკვდილის პრობლემას ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით სხვა კონტექსტში. ამჯერად კი საზრისისადმი გულგრილი ობივატელის ტრაგედიას შევხვებით მოკლედ.

ივან ილიჩი (ლევ ტოლსტოის მოთხრობის, „ივან ილიჩის სიკვდილის“, მთავარი პერსონაჟი) ყველანაირად ემაყოფილა ცხოვრებით. ზომიერად შეძლებული, საზოგადოების ელიტური კენის ტიპიური წარმომადგენელი (თანამდებობით, სახლ-კარით, ოჯახით, ნაცნობების წრით, ცხოვრების წესით). მეტი რა უნდა ინატროს კაცმა: სამსახურში პატივდებული, ოჯახში სიყვარულით და ყურადღებით გარემოსილი, საკუთარი ლოჯა ოპერის თეატრში, რეგულარული წვეულებებით, თავისუფალ დროს პრეფერანსი, ზაფხულის შეგებულება ნიცაში, ან მონტე-კარლოში. რა ჰქონდა საფიქრალი? მხოლოდ ერთი რამ: რაც შეიძლება დიდხანს, უსასრულოდ ვაგრძელებულიყო ასეთი და ამგვარი ცხოვრება. კი, როგორ არ იცოდა, რომ ადამიანი მოკვდავია და ოდესმე ნებიერ ცხოვრებას დაესმის წერტილი, მაგრამ ეს სწორედ ემოციებისაგან დაცლილი „თეორია“ იყო მისთვის და არა სისხლ-ხორციელი, ნიადაგ საფიქრელი. კი, ბატონო, კვდებიან. მაგრამ პირადად მასთან სიკვდილს რა ხელი აქვს და ვინ იცის, როდის ექნება: ფიქრი მერეც მოესწრება. სამწუხაროდ (თუ საბედნიეროდ), არც იცის ვინმემ ეს „მერე“ როდის იქნება, სიკვდილ-სიცოცხლე ხომ გვერდიგვერდ მიაბიჯებს.

ივან ილიჩსაც მოულოდნელად მიაკითხა მიქელანჯელომ, სრულიად „ულოგიკოდ“ და უდროოდ. როცა კარზე მომდგარი სიკვდილის გარდუვალობა გააცნობიერა, თავი იჩინა ილიჩის უკიდურესმა მოუშაადებლობამ მასთან შეხვედრის თვალსაზრისით. ვერაფრით შეეგუა აზრს, რომ რაღაც სულელური მიზეზის გამო უნდა მიეტოვებინა ეს „ჩათბუნებული და საამური“ ცხოვრება, რომ მისი სიკვდილის შემდეგ ცხოვრება ჩვეული რიტმით ვაგრძელებოდა, ვითომც მნიშვნელოვანი არაფერი მომხდარიყო. მისი ოჯახის წევრებიც კვლავ ჩვეულებრივ იცხოვრებენ, ივლიან მისი ეკიპაჟით, დასხდებიან მის ლოჯაში, წავლენ წვეულებებზე, ითამაშებენ პრეფერანსს. ის კი ცივ მიწაში უნდა იწვეს. საქმე იქამდე მივიდა, რომ ივან ილიჩს მათი დანახვაც არ უნდოდა.

სამდლიანი სასიკვდილო ავონის შემდეგ გრძნობაზე მოსულმა ივან ილიჩმა „ცნობიერების კატასტროფა“ (ნ. ბერდიევი) განიცადა და თავისთვის სრულიად მოულოდნელად აღმოაჩინა, რომ სიკვდილი სულაც არ ყოფილა საშინელი რამ. შეიძლება ითქვას, პირიქით: რაღაც ნათელში გაეხვია და სიმშვიდის უცნაური განცდა დაეუფლა. რაც მთავარია, პირველად გააცნობიერა, რომ ის ცხოვრება, რომლის მიტოვება აგრერივად ენანებოდა, ჩალად არ ღირდა. ახლობლების

მიმართ ვაბოროტების გრძნობა სიბრალოლთი შეეცვალა. მათ ზომ არ იციან ის ჭეშმარიტება, რომელსაც ივან ილიჩმა მიაგნო ცხოვრების ფინალურ წერტილში. მათ წინ ისეთივე უაზრო ცხოვრება ელით, როგორც ივან ილიჩმა უკვე განვლო. ნათელია, რომ ასე ცხოვრება არ შეიძლება, მაგრამ როგორ უნდა ეცხოვრა, ამ კითხვაზე პასუხი არ ჰქონდა და სამწუხაროდ, ვერც მოიფიქრებდა დროის დეფიციტის გამო.

არადა, რამდენი დრო და საშუალება ექნებოდა პასუხის მოძიებისა, დროზე რომ დაეწყო ფიქრი და იმ ყალბი ღირებულებების ბურანში არ გაეტარებინა წუთისოფელი.

როგორც ჩანს, არც მის გარემოცვაში იმყოფებოდა, მასთან სიღრმისეულ კომუნიკაციაში, ბიროვნება, მისი გამომდინარეობის და ბიძგის მიმცემი. საზრისისადმი განურჩეველ კაცს სერიოზული ყურადღება და, ალბათ, თავისებური გონითი თერაპია ესაჭიროება.

შემთხვევითი არ არის, რომ ვ. ფრანკს გახსნილი ჰქონდა ფსიქოთერაპიული კლინიკა უსაზრისო ადამიანების სამკურნალოდ და საყურადღებო შედეგებსაც აღწევდა.

როცა კარლ იუნგს სიკვდილის წინ ჰკითხეს, სწამდა თუ არა ღმერთი, პასუხი იყო: „მე არ მწამს, მე ვიცი“. ეს მშვიდი პასუხი მხოლოდ საზრისზე ნიადაგ ფიქრს შეიძლება მოჰყოლოდა.

Lery Chantladze

Unique Possibility

(Mini-essay)

Summary

The author of the article states that active reasoning on the essence of human existence is one of the main conditions that a man has to fulfill on his way to being human. It seems impossible to understand life, existence, foundations without contemplation of the problems of death, not being. The article is an attempt to show that to come nearer to death while man is alive using philosophic contemplation, „to train in death“ (Socrates) is a basis for getting ready for the real meeting with it.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიურ-საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან*

XIX საუკუნის გამოჩენილ ქართველ მოაზროვნეს—ღვთისმეტყველსა და ფილოსოფოსს იონა ხელაშვილს (1772-1837) თანამედროვენი ახასიათებენ როგორც „ახალ რიტორს“, „ღვთისმეტყველების ჭურს“... (იოანე ბატონიშვილი), „სიბრძნის მზეს“, „ნათლის მფრქვეველს“ (პეტრე ლარაძე).

იონა ხელაშვილის მსოფლმხედველობაში მნიშვნელოვანია მისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებები: სამყარო და მისი კანონზომიერებანი, სუბსტანცია-აქციდენციის პრობლემა, შექმნების თეორიის საკითხები და სხვა. ხელაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებები ძირითადად გადმოცემულია მის „34 შეკითხვის წიგნში“ (1826). ამასთან, ეპოქის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის შესავლის თვალსაზრისით არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი ეპისტოლური მემკვიდრეობა.

იონა ხელაშვილის ეპისტოლური მემკვიდრეობა (წერილები და მიმოწერები თავისი დროის ცნობილ როგორც ქართველ, ისე არაქართველ მოღვაწეებთან და საზოგადოების წარჩინებულ წევრებთან) ქართული ფილოსოფიური აზრის მნიშვნელოვანი მონაპოვარია და მოიცავს 1809-1835 წლებს. ეს წერილები გამოიცა 2000 წელს ქართული ეპისტოლური წყაროების კორპუსის VI-VII ტომებში და ორი ნაწილისაგან შედგება: საკუთრივ წერილები და მათზე დართული შენიშვნა-კომენტარები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და შენიშვნები დაურთო ახალი დროის ქართული ფილოსოფიური ძეგლების ამგდარმა მკვლევარმა გულნარა დედაბრიშვილმა. სერიისა და წინამდებარე ტომის რედაქტორია მამისა ბერძნისვილი.

ქ.ნ. გ. დედაბრიშვილი ათეული წლებია გულმოდგინედ იკვლევს ი. ხელაშვილის მემკვიდრეობას. მან ჯერ კიდევ 1967 წელს გამოსცა ხელაშვილის „34 შეკითხვის წიგნი“ და დაურთო ვრცელი გამოკვლევა.

განსახილველ კრებულში წარმოდგენილი ხელაშვილის წერილების უმრავლესობა პირველად ქვეყნდება. აქამდე ი. ხელაშვილის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან გამოქვეყნებული იყო რამდენიმე ფილოსოფიური შინაარსის წერილის ფრაგმენტები (იხ. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები, ნაკვ. 1, თბ., 1969, გვ. 163-182). იონა ხელაშვილის ზოგიერთ წერილზე წარმოდგენა შეიძლება გეჰონოდა მისდამი სოლომონ დოდაშვილის მიერ გაგზავნილი წერილებიდან (იხ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 1, 1944, ნაკვ. 2, 1945. ს. დოდაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1961).

სარეცენზიო კრებულში წარმოდგენილია 270 წერილი, რომელთაგან ნაწილი ხელაშვილის კალამს ეკუთვნის, ხოლო მეორე ნაწილი მისდამია მიწერილი. იონა ხელაშვილის ადრესატები არიან საქართველოს მეფის შვილები, რუსეთისა და

*. იონა ხელაშვილის ეპისტოლური არქივი (1809-1835 წწ.) შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და შენიშვნები დაურთო გულნარა დედაბრიშვილმა. რედაქტორი მამისა ბერძნისვილი. ახ. კრებული — ქართული ეპისტოლური წყაროების კორპუსი, VI-VIII, თბ., 2000.

საქართველოს სამღვდლო პირები, სოლომონ დოდაშვილი, სოლომონ რახმაძე და სხვა გამოჩენილი ქართველი მოღვაწეები. მისადმი მიწერილი წერილების ავტორები არიან დავით და თეიმურაზ ბატონიშვილები, დავით რექტორი, სოლომონ დოდაშვილი, სოლომონ რახმაძე და სხვები.

როგორც იონა ხელაშვილის, ისე მისადმი გაგზავნილი წერილებით, მკითხველს წარმოდგენა ექმნება ეპოქის სულზე, ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე. აღნიშნულიდან ცხადი ხდება თუ რა დიდი და მნიშვნელოვანი შრომა გაუწევიათ კრებულის შემდგენელს, გამოკვლევის და შენიშვნების ავტორს გ. დედაბრიშვილს და რედქტორს მ. ბერძნიშვილს.

გ. დედაბრიშვილისა და მ. ბერძნიშვილის ღვაწლი უფრო თვალსაჩინო გახდება თუკი გავითვალისწინებთ ამ წერილებში გატარებულ ღირებულ აზრებს. ამიტომაც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ზოგიერთ მათგანზე შეჩერება.

იონა ხელაშვილი თავის წერილებში ავითარებს ფილოსოფიურ, თეოლოგიურ, ეთიკურ და განმანათლებლურ იდეებს, რითაც ეს წერილები მნიშვნელობას იძენენ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისათვის.

იონა ხელაშვილის ამ წერილებიდან ბევრი რამ ცხადი ხდება ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა შესახებ, მათ შორის სოლომონ დოდაშვილზე. სწორედ ხელაშვილის თხზენით ვადაუწერიათ ეს წერილები 1828 წელს გიორგი პაიჭაძესა და ადამ ღირსიაშვილს. ასე რომ, ამ კრებულმა ქართულ კულტურას შემოუწინა სოლომონ დოდაშვილის წერილები.

ხელაშვილისა და დოდაშვილის მიმოწერებიდან ნათლად ჩანს დიდი სიახლოვე და მეგობრობა ახლო წარსულის ამ ორ ცნობილ ქართველ მოღვაწეს შორის. ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ იონა ხელაშვილის ფინანსური დახმარებით გამოსცა სოლომონ დოდაშვილმა თავის „ლოგია“ პეტერბურგში, რამაც მას დიდი აღიარება მოუტანა იმ დროის განათლებულ წრეებში.

იონა ხელაშვილის წერილებში კარგად ჩანს მათი ავტორის მსოფლმხედველობრივი თვალსაწიერი: ღვთისმეტყველება, ბიბლია, ეთიკა, დიდაქტიკა, ენის სიწმინდის საკითხები და სხვა. ხელაშვილი სოლომონ დოდაშვილისადმი მიწერილ წერილში მსჯელობს ლაიბნიცის მეტაფიზიკაზე, ვოლტერისა და ლოკის შეხედულებებზე. იგი აქვებს სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, ციციროსს... თუმცა მასთან ფილოსოფიას ღვთისმეტყველებასთან დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავია („ფილოსოფის სიმდიდრეა მსახურება ღვთისა“).

ერთ წერილში ხელაშვილი ავითარებს აზრს, რომლის თანახმადაც ფილოსოფოსობა მოიცავს თეორიას, პრაქტიკას და ესთეტიკას. პირველი არის ცოდნა, მეორე ქცევა, ხოლო მესამე ხელოვნება. თეორია გონების სწავლაა, პრაქტიკა გულის ხოლო ესთეტიკა გრძნობის (გვ. 234-235).

ყურადღებას იმსახურებს ხელაშვილის ეთიკური შეხედულებები, რომელიც განსაზღვრულია რელიგიური რწმენით.

ასევე საყურადღებოა იონა ხელაშვილის თვასაზრისი ადამიანის თავისუფლებაზე. ადამიანს აქვს არჩევანის თავისუფლება, ამიტომაც ცოდვის ჩადენისთვის პასუხისმგებლობა მასვე ეკისრება.

წერილებიდან ირკვევა, რომ ხელაშვილი დიდად არის შეწუხებული ერის ზნობრივი დაცემით და მისგან თავის დაღწევის საფუძვლად მიიჩნია სიმართლე, შრომა, განათლება და სარწმუნოების სიყვარული.

როგორც საკუთრივ იონა ხელაშვილის, ისე მისადმი გაგზავნილი წერილებიდან იგი წარმოგვიდგება, როგორც ღვთისმოსავი, ერისკაცი და ჰუმანიტი მოაზროვნე, რომელიც აღაფრთოვანებდა გარშემო მყოფთ. ამის დასტურია სოლომონ



დოდაშვილის ერთი წერილი, სადაც იგი მოხიზლული და აღფრთოვანებულია ხელაშვილის განსწავლულობით, სიბრძნითა და რელიგიური რწმენის ძალით: „თხზულებათა შინა თქუენთა ვიხილე ჭეშმარიტება სიბრძნისა, რომელი მისწრაფებით აღამაღლებთ ზენა ქრისტიანებრსა სარწმუნოებასა... ვიხილე ღვთისმეტყველებასა შინა თქუენსა, სული ამაღლებული, გონება განდიდებული და გული გაცხადებული“. (გვ. 129).

რეცენზიის დანიშნულება საშუალებას არ იძლევა უფრო ვრცლად ვისაუბროთ იონა ხელაშვილის ეპისტოლურ მემკვიდრეობაზე. მაგრამ ის მაინც უნდა ითქვას, რომ ამ წერილებიდან ხელაშვილი ჩანს, როგორც საქართველოსა და ქართველი ხალხის უანგარო მსახური. მას კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული ის პასუხიმგებლობა, რაც მას ეკისრა მშობელი ქვეყნის წინაშე. ასე რომ, იონა ხელაშვილის ეპისტოლური მემკვიდრეობის გამოცემით უდავოდ დიდი საქმე გაკეთდა და დღეს საშუალება გვაქვს ხელაშვილის აზრებს უშუალოდ წიგნში გავეცნოთ.

ლალი ზაძრამე

გამოხმაურება ემილ დიურკემის „სოციოლოგიის მეთოდის წესების“ ქართულ თარგმანზე

ემილ დიურკეაში ანუ ახლა უკვე დიურკემი, როგორც ამას მართებულად ამკვიდრებს ქართულ სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დიურკემის შრომის „სოციოლოგიის მეთოდის წესების“ მთარგმნელი ქალბატონი დოდო ლაბუჩიძე, სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ერთ-ერთი საყოველთაოდ აღიარებული ფუძემდებელია.

დიურკემის იდეების გავლენის არეალი ძალიან ფართოა. იგი ზოგადი სოციოლოგიური თეორიიდან იწყება და ემპირიული და გამოყენებითი ხასიათის გამოკვლევებით მთავრდება. შეიძლება ითქვას, რომ მეოცე საუკუნის ყველა მეტად თუნაკლებად მნიშვნელოვანი სოციოლოგიური თეორია დიურკემის თეორიის გავლენითა და მის იდეებთან ინტელექტუალურ ჭიდილში ჩამოყალიბდა. ამის დასადასტურებლად ტ. პარსონსის და ე. გიდენსის სოციოლოგიური თეორიების დასახელებაც საკმარისია. მრავალ ქვეყანაში სოციოლოგიის წარმოშობა უშუალოდ უკავშირდება დიურკემის სოციოლოგიური სკოლის იდეების გავლენას და ზემოქმედებას.

ე. დიურკემმა დაასაბუთა, რომ საზოგადოება განსაკუთრებული გვარის რეალობაა, რომელიც სხვა რეალობაზე (განსაკუთრებით ფსიქიკურზე) არ დაიყვანება. სოციალური ყოფიერება ისეთივე მყარი და ობიექტურია, როგორც ბუნებრივი მოვლენები და არ ექვემდებარება თვითნებურ მანიპულაციებს. საზოგადოება, როგორც რეალობა *Sui generis* საგნებით მისაწვდომია ობიექტური მეცნიერული კვლევებისათვის.

დიურკემის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება სოციოლოგიური აზრის ისტორიაში, მის მიერ სოციოლოგიური აზროვნების მეთოდოლოგიური პრინციპების იმ კონკრეტული მეთოდების და პროცედურების შემუშავებაა, რომლებიც სოციალური მოვლენების განსაზღვრებას, დაკვირვებას, ახსნას და მეცნიერულად დასაბუთებას ეხება.

ძირითად მეთოდოლოგიურ პრინციპად სოციალური ფაქტების, როგორც ნივთების, გამოცხადებით დიურკემმა დაიცვა სოციოლოგიის, როგორც მკაცრი ობიექტური მეცნიერების იდეა, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი იდეოლოგიური ცრურწმენებისაგან და თეორიული სპეკულაციებისაგან. მართალია, თავად დიურკემიც ვერ ასცდა მთლიანად თავისი ეპოქის იდეოლოგიურ რწმენებს, მაგრამ სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების რწმენამ, რომელიც განმტკიცებული იყო ღრმა და ლოგიკური არგუმენტებით, ორიგინალური გამოკვლევებით ისეთი ფაქიზი, მეცნიერული კვლევისათვის თითქოს მიუწვდომელ სოციალურ სფეროებში, როგორებიცაა მორალის, რელიგიური ცხოვრების სფეროები, საზოგადოების ღირებულებით-ნორმატიულ სისტემაში კრიზისების, ღირებულებათა გაუფასურების აღსანიშნავად ანომიის ცნების შემოტანითა და დამკვიდრებით, უდიდესი როლი შეასრულა სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაში, მისი მეცნიერული სტატუსისა და ავტორიტეტის აღიარებაში.

დიურკემის შრომის „სოციოლოგიის მეთოდის წესების“ ქართულ ენაზე ამეტყველებით დიდი და კარგი საქმე გაკეთდა. ეს უდავოდ შეუწყობდა ხელს ქართული სოციალური და სოციოლოგიური აზრის განვითარებას და მომავალი მალაქვალთა მიერ სოციოლოგიური კადრების მომზადებას.

რაც მთავარია, ეს წიგნი უკვე წარმატებით „მუშაობს“ თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ფაკულტეტზე, რასაკვირველია, სოციოლოგიის სპეციალობაზე. სტუდენტებმა თავად მოითხოვეს მეტი დრო დაგვეთმო დიურკემის სოციოლოგიური მემკვიდრეობის შესწავლისას უშუალოდ ტექსტისათვის, მით უმეტეს, რომ მათ ჰქონდათ საშუალება მშობლიურ ენაზე გასცნობოდნენ ამ უმნიშვნელოვანეს ნაწარმოებს. ძალიან საშურ საქმედ მიმაჩნია ე. დიურკემის სხვა ფუნდამენტური თხზულებების ქართულ ენაზე თარგმნა. განსაკუთრებით ეს ეხება „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარულ ფორმებს“, რომლის რუსული თარგმანიც კი არ არსებობს დღემდე.

მადლობა უნდა ვუთხრათ ე. დიურკემის „სოციოლოგიის მეთოდის წესების“ ქართული გამოცემის სპონსორს ფონდ „ღია საზოგადოება – საქართველოს“, შესანიშნავ მთარგმნელს ქალბატონ დოდო ლაბუჩიძეს, რომლის პროფესიონალიზმისა და დიდი რუღუნების გამო ამ წიგნში ვერ იპოვიტ ტერმინოლოგიურ თუ სხვა სახის უზუსტობებს. სწორედ ამიტომ, ეს წიგნი წარმოადგენს მეცნიერული ტექსტის თარგმნის ერთ-ერთ საუკეთესო შემთხვევათაგანს.

ამირან ბარძენიშვილი

რეცენზია გურამ თევზაძის წიგნზე „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“

„ისტორია“ ემსახურება ადამიანის მეხსიერების მოწესრიგებას. ეს „ისტორიის“ დანიშნულებაა. მეორე მხრივ, ადამიანიც ემსახურება „ისტორიას“, ის ანგარიშგაღებულია ისტორიის წინაშე. „ისტორიები“, ალბათ, ამიტომაც იწერება. ეს, ცხადია, ფილოსოფიის ისტორიასაც ეხება. XX საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნების თავგადასავალი გადმოცემულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორ გურამ თევზაძის ახალ წიგნში „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“.

ფილოსოფიის შესახებ ნებისმიერი შრომა თითქმის ყოველთვის თავად ფილოსოფიის რაღაცნაირ გაგებას გულისხმობს. გერმანელი პროფესორის ნ. ჰინსკეს მიერ შერჩეული ფილოსოფიის შვიდი განსაზღვრების (რომელთაგან არც ერთი არაა ამომწურავი) მოტანის შემდეგ, ავტორი აფიქსირებს ფილოსოფიის საკუთარ გაგებას, ფილოსოფია გაგებულია „როგორც მსოფლმხედველობის ძირითადი მიზნის – ადამიანის ცხოვრების საზრისის (ან უსაზრისობის) დასაბუთების ცდა“ (გვ. 20). ამ პოზიციიდან არის ნაცადი ევროპული ფილოსოფიური აზრის განხილვა.

ნაშრომში მე-20 საუკუნის ფილოსოფია სიცოცხლის ფილოსოფიის ანალიზით იწყება. ზუსტად თუ ვიტყვი, სიცოცხლის ფილოსოფია, განსაკუთრებით ფრ. ნიცშეს სახით, მე-20 საუკუნეს უფრო თავისი გავლენით ეკუთვნის, ვიდრე წარმოშობით. მიმართულება წიგნში სამი მოაზროვნის არის წარმოდგენილი. ესენია: ფრ. ნიცშე (1844-1900), ფ. დილთაი (1833-1914) და ანრი ბერგსონი (1859-1941). არსებითად სიცოცხლის ფილოსოფიის მთელი ნაირფერობა ამ სამი მოაზროვნის შემოქმედებით არის განსაზღვრული; ამასთან თითოეული მათგანის „ხმა და ფერი“ წიგნში მკაფოდ ჩანს და ისმის.

ნიცშეს შემოქმედების თემატური სურათი სქემატურად, მაგრამ ზუსტად არის ავტორის ქვემოთ მოტანილ სიტყვებში წარმოდგენილი: „ნიცშე შეეცადა ევროპული კულტურა გაეაზრებინა როგორც ადამიანში მარად არსებული რაციონალური და ირაციონალური საწყისების ბრძოლის და ამ ბრძოლაში რაციონალურის გამარჯვების შედეგი. ნიცშემ წამოიწყო ტრადიციულ ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება, შეეცადა სიკეთისა და ბოროტების ტრადიციულ გაგებათა მიღმა გასულიყო. იგი ცდილობდა უარეყო იდეალური და ზეციური, რეალურისა და მიწიერის სასარგებლოდ. ცდილობდა რეალური, შეუფარავი და შეუღამაზებელი ადამიანური სიცოცხლე ღირებულებათა ნამდვილ საფუძვლად დაედგინა, თავად სიცოცხლისათვის კი ძირითად მახასიათებლად ძალაუფლების ნება ანუ ბატონობისაკენ სწრაფვა წარმოეჩინა“ (გვ. 24.).

ნიცშეს თავისი შეხედულებები სისტემალ არ ჩამოუყალიბებია. სისტემის შექმნის სურვილს იგი უსინდისობად თვლიდა. ისიც ცნობილია, რომ ნიცშესთან საკმაოდ გვხვდება ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებები. ეს გარემოება მკვლევარს სერიოზული ცდუნების წინაშე აყენებს. მით უფრო, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ ცდუნებას თავად სახელოვანი კუნო ფიშერიც (1824-1907) ვერ მოერია. ამიტომ, სრულიად სამართლიანია ავტორის მითითება (გაფრთხილება), რომ ნიცშეს ნააზრევში სისტემურობა არსებობს და მას ყველა ინტერპრეტაციამ ანგარიში უნდა გაუწიოს (გვ. 25). გ. თევზაძის აზრით, ეს სისტემურობა სამ პრინციპზეა დამყარებული: 1. ევროპული კულტურის იმ ძირითადი ტრადიციის (რაციონალ-

იზმის) უარყოფა, რომელიც ევროპის თვითცნობიერებას განსაზღვრავს; 2. იგივეს მარადიული დაბრუნების ჰერაკლიტესეული პრინციპის აღორძინება; 3. ყოველი ღირებულების საფუძვლად სიცოცხლის, როგორც შემოქმედებითი პროცესის მიჩნევა, რომლის მამოძრავებელი ძალაუფლებისკენ სწრაფვაა.

ავტორის აზრით, ნიკ მეს შემოქმედებაში აისახა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ის კანონზომიერება, რომელიც ყველა დროსა და ხალხისთვის არის დამახასიათებელი; ეს არის რაციონალურისა და ირაციონალურის დაპირისპირება. შეუზღუდავი რაციონალიზმი ირაციონალიზმში გადადის და პირიქით. ევროპული კულტურის კრიტიკით გატაცებულმა ნიკმემ „საჭიროდ არ ჩათვალა ანგარიში გაეწია სოკრატესა და კანტის მეთოდებში ნაგულისხმევი ღრმა აზრისათვის, რომლის თანახმადაც ყოველი ირაციონალური რაციონალურის თვითკრიტიკაა...“ (გვ. 35).

„ირაციონალური, როგორც გონების თვითკრიტიკა“ – ეს პრინციპი უაღრესად საყურადღებოა. იგი სარეცენზიო ნაშრომში მრავალი პრობლემისა თუ მიმართულების ანალიზის დროს არის გათვალისწინებული. ამდენად, საფიქრებელია, რომ აღნიშნული პრინციპი წიგნში მეთოდურ დეტალებზე ატარებს.

სიცოცხლის ფილოსოფიას ახალი თავისებურება შესძინა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ვილჰელმ დილთაიმ, რომელმაც კვლევა შემოფარგლა ადამიანის სოციალური ცხოვრებით. დილთაის სახელთან დაკავშირებულია გონის მეთოდის შემუშავება გონის მეცნიერებათა დამოუკიდებლობის დასაბუთების მიზნით. გაგების მეთოდი დილთაის უდავოდ დიდი დამსახურებაა. ნაშრომში აღნიშნული მეთოდის დაწვრილებით ანალიზთან ერთად ნაჩვენებია დილთაის როლი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ტიპების კვლევის საქმეში (გვ. 40-42).

დილთაის გაგების მეთოდის უზარმაზარი მნიშვნელობის მიუხედავად, ამ მეთოდს გარკვეული ნაკლოვანებაც გააჩნია. ამ მეთოდის საყურადღებო ნაკლი დაფიქსირებულია გ. თევზაძის მიერ მის შეფასებაში: „ის, რაც დილთაიმ გააკეთა თავის ბრწყინვალე ისტორიულ-კულტურულ გამოკვლევაში, უფრო მისი პიროვნული ინტუიციის და ნიჭის შედეგია, ვიდრე მყარი მეცნიერული მეთოდისა, რომელიც ყველა ადამიანმა შეიძლება წარმატებით გამოიყენოს“ (გვ. 50). სხვა სიტყვებით, დილთაიმ კი გამოიყენა მარჯვედ ეს მეთოდი, მაგრამ ეს არაა საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ მას სხვებიც ასევე წარმატებით გამოიყენებენ.

სიცოცხლის ფილოსოფიის, როგორც ინტუიტივიზმის გაგება დაკავშირებულია ფრანგი ფილოსოფოსის ანრი ბერგსონის სახელთან. ინტუიციია არის ინტელექტუალური სიმპათიის გარკვეული სახე, რომელსაც შეუძლია სავანი მის განუმეორებლობაში დაგვანახოს ანუ ის, რაც მეცნიერული ანალიზით და ცნებებით გამოუთქმელია (გვ. 58-59). ბერგსონის მიხედვით, ფილოსოფიის როგორც მეტაფიზიკის საყრდენი მხოლოდ ინტუიციია შეიძლება იყოს. ბერგსონმა საინტერესოდ გაიაზრა სიცოცხლის ფენომენი, ბევრი პრობლემაც დააყენა მასთან დაკავშირებით, მაგრამ ინტუიციია როგორც დამფუძნებელი პრინციპი მასთან, საბოლოო ანგარიშით, დაუსაბუთებელი დარჩა. საქმე იმაშია, რომ ინტუიციია, როგორც ერთობლივი წვდომა განიცდება როგორც უცაბედი ნახტომი ცნობიერებაში. „მაგრამ ზშირად ყურადღება არ ექცევა იმას, რომ ზუსტად ამგვარია იმ „სიახლეთა“ განცდა, რომელიც შემდეგ პრაქტიკის გამოცდას ვერ უძლებს ანდა სულაც ილუზორულნი აღმოჩნდნენ“ (გვ. 51-52). ამ წინააღმდეგობისაგან ბერგსონი, მთელი მისი მცდელობის მიუხედავად, მაინც ვერ თავისუფლდება.

წიგნში ცალკე პარაგრაფის სახით მოცემულია ცნობილი რუსი ფილოსოფოს-ინტუიტივისტი ნ. ლოსკის (1870-1965) მიერ ბერგსონის ინტუიტივიზმის კრიტიკა; აქვე ყურადღება გამახვილებულია ბერგსონის ინტუიტივიზმის მიმართ

ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის და ფსიქოლოგის დ. უზნაძის (1883-1949) მიერ გამოთქმულ კრიტიკულ შენიშვნებზე.

ნაშრომში ვრცელი ადგილი ეთმობა ნეოპოზიტივიზმის, პრაგმატიზმის და პოსტპოზიტივიზმის განხილვას. ნეოპოზიტივიზმი პოზიტივიზმის განვითარების მეოთხე საფეხურს წარმოადგენს. პოზიტივისტების ლაშქრობას მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მხარში ამოუდგენენ პრაგმატიზმის წარმომადგენლები. პრაგმატიზმმა ფილოსოფიის და შემეცნების პოზიტივისტების მიერ მითითებულ მისამართზე მიუჩინა ადგილი. „შეშმარიტების ცნება შეიცვალა სარგებლიანობის ცნებით, ხოლო მეცნიერებას უარი ეთქვა დასაბუთების საყოველთაოობაზე და აუცილებლობაზე. პრაგმატიზმმა ფილოსოფია ხელობად აქცია, სადაც წარმატება გამოყენებული მეთოდის მეცნიერულ ღირებულებაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ უპირატესად გამოყენებლის ნიჭსა და უნარზე“ (გვ. 71).

პრაგმატიზმს ოფიციალური ამერიკული ფილოსოფიის სახე (და სახელიც, პირის და ჭეიშის მექვიდრობაზე დაყრდნობით) ჯ. დიუიმ მისცა. დიუი პრაგმატიზმის ნაცვლად მხარობს ტერმინს „ინსტრუმენტალიზმი“, რომელიც მან ჭეიშისაგან იხსნა. დიუის მიხედვით, პრაგმატიზმი როგორც ინსტრუმენტალიზმი არის სწორედ ის ფილოსოფია, რომელსაც შეუძლია თავისი დანიშნულება შეასრულოს: მოემსახუროს ადამიანს, გაზარდოს მისი აქტიუობა და შემოქმედებითობა (გვ. 89).

პრაგმატიზმი, რომელიც ქვეყნის საჭირო შედეგებს, სარგებლიანობას აქებს და ადიდებს, შეუძლებელია ადამიანის მხრიდან ყურადღებას არ იმსახურებდეს. ამასთან დაკავშირებთ საყოყნადღებო ავტორის მოსაზრება: „სწორად გაგებული პრაგმატიზმი, როგორც გონივრული ეგოიზმი, შეიძლება კარგი შესავალი იყოს ადამიანისთვის უფრო მაღალი ღირებულებების ასათვისებლად. იგი ამზადებს ადამიანის გულსა და გონებას ამისათვის“ (გვ. 96).

დიუის სახით პრაგმატიზმი როგორც ფილოსოფია მოკვდა, რამდენადაც ლოგოკრატიული ფილოსოფია უკვე აღარაა ფილოსოფია. პრაგმატიზმის საერთო შეფასებას ავტორი ამთავრებს ამერიკელი ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის ლ. უ. ბეკის საგულისხმო სიტყვებით: „ამერიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი წვლილი ფილოსოფიაში არის პრაგმატიზმი. როგორც აქტუალურმა ფილოსოფიამ მან თავისი დრო მოჰყამა; მაგრამ მისი გაკეთებული სიკეთე მის შემდეგაც ცოცხლობს. დღეს ძლიერი პრაგმატიკული ელემენტი ცოცხლობს თითქმის ყოველ ამერიკულ და ბრიტანულ ფილოსოფიაში“ (გვ. 96-97). ძნელია ამ სიტყვების ჰეშმარიტებას არ დაეთანხმო.

პოზიტივიზმის ძირითადი პრობლემა – მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განთავისუფლება მეტაფიზიკისაგან – საერთო არის მთელი ნეოპოზიტივიზმისათვის: განსხვავება მიზნის მიღწევის საშუალებებშია. ეს ეხება ნეოპოზიტივიზმის ორ უდიდეს წარმომადგენელსაც – ბ. რასელს (1872-1970) და ლ. ვიტგენშტაინს (1889-1952). ორივემ ბევრი გააკეთა ფილოსოფიური აზროვნებისა და ფილოსოფიური კულტურის განვითარებისათვის, თუმცა ორივე მედგრად იბრძოდა ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. ეს ბრძოლა ფაქტურად ახალი მსოფლმხედველობის ძიება იყო, რამდენადაც „ფილოსოფიის როგორც მსოფლმხედველობის ურაცოფა მხოლოდ ახალი მსოფლმხედველობითაა შესაძლებელი“ (გვ. 126).

ნეოპოზიტივიზმის შიგნით სიძნელეების გაჩენამ ხელი შეუწყო ახალი მიმართულებების – პოსტპოზიტივიზმის წარმოშობას. მისი უპირველესი წარმომადგენელია კარლ რაიმუნდ პოპერი (1902-1994). პოპერმა სახელი გაითქვა ნეოპოზიტივიზმის არსებითი პრინციპის – ვერიფიკაციის პრინციპის კრიტიკით. მის ნაცვლად მან

შემოიტანა ფალსიფიკირების პრინციპი, რაც თეორიის ურაციონალური შესაძლებლობას ნიშნავს. თუ თეორია ფალსიფიკირებას არ ექვემდებარება, მაშინ, პოპერის აზრით, ის მეცნიერულიც არ არის, ადამიანს უნდა არა უბრალოდ ჭეშმარიტება, არამედ „საინტერესო ჭეშმარიტებაც“ (გვ. 164). აქ ჩანს რაციონალიზმის ცნების ზედმეტ ვაფართოება. ინდექტივიზმის კრიტიკის საქმეში პოპერის დიდი დამსახურების მიუხედავად, მისი ნეორაციონალიზმი, ავტორის აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა ინდექტივიზმის ახალი ვარიანტი (გვ. 167).

ჰეგელის ფილოსოფიური სკოლის დაშლის შემდეგ მალე წინა პლანზე გამოვიდა მოძღვრება, რომელიც მარქსიზმის სახელით ვახდა ცნობილი. კ. მარქსმა (1818-1883) და ფრ. ენგელსმა (1820-1895) თავისი ფილოსოფიური (დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი) შეიმუშავეს მატერიალისტურად წაკითხულ ჰეგელის დიალექტიკასთან ფოიერბახის (1804-1872) მატერიალიზმის ძირითადი ელემენტების დაკავშირებით. მათ დიალექტიკის კანონები ყველგან და ყველავერზე გაავრცელეს, რაც დიალექტიკური მეთოდის მიმართ უკვე სერიოზულ ეჭვებს ბადებდა. ამ თეორიის ყველაზე დიდი სიძნელე, ბუნებაში განვითარების არსებობის დაუსაბუთებლობის ვარა, არის, საერთოდ, განვითარების მიმართულების ანუ მიზნის დადგენა“ (გვ. 175).

საბჭოთა კავშირის შექმნის (1922) შემდეგ მარქსიზმი გაბატონებულ ფილოსოფიად და იდეოლოგიად იქცა დედამიწის ერთ მეექვსედზე, მალე აღმოსავლეთ ევროპის რამდენიმე ქვეყანაშიც, არსებობს მოსაზრება (არც თუ უსაფუძვლო), რომ საქართველოში დამოკიდებულება მარქსიზმის მიმართ შედარებით ნაკლები ორთოდოსქულობით გამოიჩინოდა. ნაშრომში მოცემულია ქართული ფილოსოფიური აზრის მარქსიზმისადმი დამოკიდებულების პერიოდულზაცია (სამი ქვეპერიოდი). პირველ ქვეპერიოდში 1921 წლიდან 1930 წლამდე შევიწროებული, მაგრამ მაინც არსებული არამარქსისტული თეორიები განაგრძობდნენ საკუთარი პოზიციების დაცვას. ასეთი იყო. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია, კ. ბაქრაძის კონცეფცია გერმანული იდეალიზმის განვითარების შესახებ, მ. გოგიბერიძის მიერ შემეცნების საგნის ბუნების გაგება, კ. კაპანელის „ორგანოტროპიზმი“, ს. დანელიას განაზრებანი ქართული კულტურის შესახებ და სხვა. მეორე ქვეპერიოდში (1930-1953) განსხვავებულ აზრს ფაქტიურად არსებობის უფლება წართმეულ პქონდა. საკუთარი შეხედულების გამომჟღავნების ერთადერთი გზა იყო მარქსიზმის კლასიკოსთა ციტატების ინტერპრეტაცია. ამ გზას ანუ მარქსიზმს საკუთარი მიხედვისათვის იყენებდნენ გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსები შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. დანელია, ს. წერეთელი, ა. ბოჭორიშვილი და სხვანი.

მესამე ქვეპერიოდში (1953-1989) ვითარება აშკარად შერბილებულია, თუმცა მარქსიზმ-ლენინიზმის ციტატებს ამოფარება გრძელდება, მაინც მკაფიოდ გვინდობა განსხვავებული შეხედულებანი, ასეთია ზ. კაკაბაძის, ნ. ჭავჭავაძის, ვ. ქვაჩაძის ესთეტიკური შეხედულებანი. კ. ბაქრაძის შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში, ს. წერეთლის-დიალექტიკურ ლოგიკაში, ე. კოდუასი - ისტორიის ფილოსოფიაში, ზ. კაკაბაძის - ფენომენოლოგიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, მ. მამარლაშვილისა - კატეგორიოლოგიაში, სამართლიანობა მოითხოვს აქვე ითქვას. ვ. თევზაძის შრომებზე კანტისა და ნეოკანტიანელობის შესახებ, და სხვა.

XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან რუსულ მარქსიზმს დაუპირისპირდა ე. წ. „დასავლური მარქსიზმი“, რომლის ტიპიური წარმომადგენელია ფრანკფურტის სკოლა. ამ სკოლის იდეური სულისჩამდგმელი და ოფიციალური ხელმძღვანელი იყო მაქს ჰორკჰაიმერი (1895-1973). სკოლის გამოჩენილი წარმომადგენლებია: თეოდორ ადორნო (1903-1969), ჰერბერტ მარკუსი (1898-1978), იურგენ ჰაბერმასი (დაბ. 1929), ერიხ ფრომი (1900-1980). ისინი სკოლისათვის თითქმის

ყველა არსებით საკითხს ეხებიან. თუმცა სკოლის საქმიანობაში ყოველი მათგანი თავისი ასპექტით „ჩანს“, რაც განსაზღვრავს კიდევაც თითოეულის ადგილსა და ღირებულებას აზროვნების ისტორიაში.

ფრანკფურტელებმა საკუთარ პრობლემათა მოსაგვარებლად ბოლოს ფსიქოანალიზს მიმართეს, განიზრახნეს მარქსიზმი მისით შეეცნოთ. მაგრამ ეს არც ისე ადვილი აღმოჩნდა, ყოველ შემთხვევაში პრობლემებისაგან ვერ განთავისუფლდნენ, საქმე ეხება ცნობიერისა და არაცნობიერის ცნებების გამოყენებას. „ზოგჯერ მათ ისე წყვეტენ ერთმანეთს, რომ შემდეგ მათი კავშირი სავესებით გაუგებარი ჩანს. ხშირად იჩქმალება ის, რომ არაცნობიერი ფროიდთან თავისი არსებობისათვის ცნობიერის მინიმალურ ხარისხს მაინც მოითხოვს“ (გვ. 240).

მარქსიზმი სულაც არ იყო ერთადერთი, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფით გაჩენილ სიცარიელის შევსებას ცდილობდა; ამგვარი მისიით და სერიოზული პრეტენზიებით XIX საუკუნის 60-იან წლებში ასპარეზზე გამოდიან ნეოკანტიანელები. ნეოკანტიანელობის როგორც მიმართულების მამამთავარია ფრ. ლანგე (1828-1875), რომელმაც კანტის ნივთი თავისთავად გაიგო როგორც „მხოლოდ და მხოლოდ საზღვრითი ცნება“, მაგრამ მარტო ეს ნეოკანტიანელობის სპეციფიკას ვერ ამოწურავს. „ნეოკანტიანელი შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფოსს, რომელიც ემყარება კანტის შემეცნების თეორიას და უარყოფს ნივთი თავისთავადის არსებობას, მაგრამ ინარჩუნებს მის, როგორც საზღვრითი ცნების, ე. ი. შემეცნებისათვის მარად მიუღწეველი მიზნის მნიშვნელობას“ (გვ. 263).

წინამდებარე ნაშრომში ნეოკანტიანელობა წარმოდგენილია ჰერმან კოპენისა (1842-1918) და პაულ ნატორპის (1854-1924) (მარბურგის სკოლა), ვ. ვინდელბანდისა (1847-1915) და ჰ. რიკერტის (1863-1936) (ფრაიბურგის სკოლა) და ჰ. ფაიჰინგერის (1952-1933) (ფიქციონალიზმი) სახით. ნეოკანტიანელობის შესახებ ავტორს ეკუთვნის მონოგრაფიული გამოკლევა – „გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია“ (1963). სარეცენზიო ნაშრომში აღნიშნული გამოკვლევის ძირითადი დებულებები შედარებით მოკლედ არის გადმოცემული.

ნეოკანტიანელთა მცდელობა – შემეცნების საგანი აეგოთ შემეცნების ფარგლებს გარეთ გაუსვლელად – წარუმატებელი აღმოჩნდა. თეორიული ფილოსოფიის ინტერესების ზუსტი მეცნიერებებით შემოფარგვლა რომ არ შეიძლებოდა ამას ცოტა გვიან მიხვდა მარბურგელთა მეორე ბელადი ნატორპი. ეს კარგად გამოჩნდა მის „ლექციებში პრაქტიკული ფილოსოფიის შესახებ“ (1922 წ.). ნეოკანტიანელთა მარცხის ლოგიკურ გამოხატულებას წარმოადგენს თავად ფიქციონალიზმი, რომელიც „ნეოკანტიანურად გაგებული კანტიდან უფრო თანმიმდევრულად ავითარებს დასკვნებს და თეორიული შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიდის“ (გვ. 293). მეცნიერული ცნების ფიქციასთან გაიგივებით ფიქციონალიზმი გადამწყვეტ ნაბიჯს დგამს ზოზოტივიზმისაკენ, კერძოდ, პრაგმატიზმისკენ.

ფიქციონალიზმის და, საბოლოო ჯამში, ნეოკანტიანელობის სახით ფილოსოფია საკუთარი თავის რეაბილიტაციის აუცილებლობის წინაშე დადგა. ეს აუცილებლობა კარგად გაცნობიერა XX საუკუნის გავლენიანმა მიმართულებამ – ფენომენოლოგიამ ედ. ჰუსერლის (1859-1938) სახით. ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, რითაც ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ მსოფლიოს ამცნო თავისი არსებობა, მიზნად სწორედ ფილოსოფიის როგორც მკაცრი მეცნიერების დასაბუთებას ისახავდა. ჰუსერლის ფენომენოლოგია, უწინარეს ყოვლისა, არის მეცნიერული მეთოდი ჩვენთვის მოცემულის (მე, შემეცნების აქტი, საგნები), წმინდა არსებთან დადგენისა და აღწერისათვის (გვ. 301). ფენომენოლოგიური მეთოდის დამახატურებას ჰუსერლი იმაში ხედავს, რომ „ცნობიერება თავისი აქტებით თავად საგნებთან ისე მიდის, რომ არსად თავის თავის გარეთ არ გადის....

ამ გზაზე ჰუსერლი ბერკლიანურ სუბიექტურ იდეალიზმს ასცილდა, მაგრამ ძალიან დაუახლოვდა ფიზიკანურს. ეს კი მას არ სურდა“ (გვ. 322). საბოლოოდ ჰუსერლმა დაინახა, რომ გადასვლა წმინდა მე-დან რეალურ მე-ზე და მის სამყაროზე, შეუძლებელია. შეიძლება ამანაც განაპირობა, რომ სიცოცხლის ბოლო წლებში ჰუსერლი ევროპული კულტურის კრიზისის პრობლემებით დაინტერესდა.

ჰუსერლის გავლენა თავისი დროის თუ მომდევნო დროის ფილოსოფიაზე ძალიან დიდია. მისი ფენომენოლოგია ბევრმა მისმა მოწაფემ თუ მიმდევარმა თავისებურად განავითარა ან გამოიყენა. იმათ შორის ვინც ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდს ასპარეზი გაუფართოვა და ამით მას ახალი სიცოცხლე შთაბერა, არის ფენომენოლოგი №2 მაქს შელერი (1874-1928). მან ფენომენოლოგიური მეთოდი მიუყენა იმ სფეროს, რომელიც ჰუსერლის მიერ „ფორჩილბში ჩასმული“ იყო. შელერის მრავალფეროვანი პრობლემებიდან ავტორი უფრო დაწვრილებით ორ საკითხს განიხილავს. ესენია: ფილოსოფიის არსის პრობლემა და ადამიანის ადგილი კოსმოსში.

ფილოსოფიის არსი ტრადიციულად სურდათ ფილოსოფიის ტრაქტატებში ამოეკითხათ. ამ გზას შელერი უარყოფს. ის ორიენტაციას პერსონაზე იღებს: „ეს არის ის, ვინც ფილოსოფიური მოძღვრების შემოქმედად ითვლება. „ამგვარ პოზიციასაც თავისი სიძნელებები აქვს, რადგან ჩვენ სხვისი პიროვნებისაკენ მხოლოდ მისი ქმედების რამენაირი გავებით შეიძლება წაიღეთ“ (გვ. 334).

შელერი წინააღმდეგია ფილოსოფიის როგორც ჩაკეტილი სისტემის; იგი „ღია სისტემის“ მომხრეა. „ჩაკეტილ სისტემას“ შელერი უპირისპირებს „ქნაღ სისტემას“, რომელიც მუდამ ღია და ცხოვრების ახალი შინაარსით ივსება (გვ. 341).

შელერის წყლილი განსაკუთრებულია ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში და ეთიკაში. ფორმალიზმის იდეის კრიტიკის მეშვეობით შელერმა გზა გაუხსნა საკუთარ მატერიალურ-ღირებულებით ეთიკას. თუმცა კანტის ეთიკური ფორმალიზმის მისეულმა კრიტიკამ კიდევ ერთხელ დაადასტურა რომ ეთიკაში ფორმალურობის საზღვრების გარღვევა შეუძლებელია (გვ. 328). ამ აზრით, მის წამოწყებას ეთიკაში, მართლაც, შეიძლება „ანტიკანტიანური“ არ ვუწოდოთ.

შელერის გარდაცვალების წელს (1928 წ.) გამოვიდა მისი ნარკვევი „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, რამაც დასაბამი მისცა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას როგორც მიმართულებას. ადამიანის პრობლემის ანალიზით შელერს შესაძლებლობა ჰქონდა მისულიყო „თავად საგნებთან“. ავტორის შეფასებით „შელერი, თუმცა ჰუსერლზე უფრო მიუახლოვდა კონკრეტულ სინამდვილეს, მაგრამ „თავად საგნებთან“ მიიწევს ვერ მივიდა“ (გვ. 350).

ნამდვილი კონკრეტული არსებობის ანუ ექსისტენციის მიღწევა მიზნად დაისახეს ჰუსერლისა და შელერის გავლენის მატარებელმა ფილოსოფიურმა მიმართულებებმა – რეალონტოლოგიამ და ექსისტენციალიზმმა.

XX საუკუნის ფილოსოფიაში რეალონტოლოგიის სახელით შემოდიან ფილოსოფოსები, რომელთაც აინტერესებთ ადამიანისა და ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი ვითარება, რომლისთვისაც აუცილებელი არაა ცნობიერებასთან ან ადამიანთან კავშირი, მაგრამ რომელიც აუცილებელია იმანენტურ სინამდვილეში გარკვევისათვის (გვ. 351). ნაშრომში რეალონტოლოგია წარმოდგენილია ემილ ლასკის (1875-1915), ნ. ჰარტმანის (1882-1950) და ალფრედ ნორტ უაიტჰედის (1861-1947) სახით. „ნეოკანტიანელთაგან ლასკმა პირველმა იგრძნო ფილოსოფიის ასპარეზის შემეცნების თეორიის სფეროთი შემოფარგვის უსაფუძვლობა“. (გვ. 353). სამწუხაროდ ლასკმა ვერ მოასწრო თავისი დაწყებული საქმის დასრულება. იგი გახდა ყველა იმათი წინამორბედი, ვინც მოგვიანებით ონტოლოგიის აუცილებლობა გააცნობიერა. „მათ შორის იყო ცნობილი ქართველი

ფილოსოფოსი შ. ნუცუბიძე, რომლის ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ალტურად აგრძელებდა ლასკის წამოწყებას" (გვ. 365).

გნოსეოლოგიისა და ონტოლოგიის გამაერთიანებელი სისტემის შექმნის პიონერი გახდა გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი ნ. ჰარტმანი. მიუხედავად ამ მიმართულებით ჰარტმანის გაწეული ღვაწლისა, ავტორს, ჰარტმანის მიერ აღიარებული შემეცნების თეორიიდან ონტოლოგიაზე გადასვლის ყველაზე საიმედო საფუძველი ყველაზე უფრო უიმედოდ მიაჩნია. საქმე ეხება ირაციონალურს, რომელიც ჰარტმანისათვის „შემეცნების ყოველ საგანში, თვით აზროვნების კანონებშიც კი მოიძებნება“ (გვ. 369). საბოლოო ჯამში, სწორედ ირაციონალური, ავტორის აზრით, „შეუძლებელს ხდის ცნობიერების სფეროდან გასვლის დამტკიცებას“ (გვ. 384).

კონკრეტული არსებობის, ექსისტენციის წვდომის, ხედვის ორიგინალურობით გამოირჩევა XX საუკუნის ფილოსოფიის ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი მიმართულება — ექსისტენციალიზმი. ნაშრომში ეს მიმართულება წარმოდგენილია მარტინ ჰაიდეგერის (1889-1976), კარლ იასპერსის (1883-1969) და ჟან პოლ სარტრის (1905-1980) სახით. ექსისტენციალიზმი, რომლის მიზანია ექსისტენციის ანალიზით ყოფიერებასთან მისვლა, ცნობილია არა მარტო პრობლემატიკის სირთულით, არამედ, უფრო მეტად მათი გადმოცემის სირთულით. მიუხედავად ამისა, ეს ბუნებრივი სიძნელე არა მარტო დაძლეულია, არამედ მიმართულების ძირითადი პრობლემატიკა, შეიძლება ითქვას, მომზიბლავდა არის გადმოცემული. ეს ეხება როგორც ჰაიდეგერის მოძღვრებასა და მუნყოფიერების ექსისტენციალური ანალიზის შესახებ, ისე იასპერსის მოძღვრებას ე. წ. „საზღვრითი სიტუაციის“, ექსისტენციის „განათების“, სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემების შესახებ; ასევე შეიძლება ითქვას სარტრის მოძღვრებაზე ადამიანური სამყაროს შესახებ, მისი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემებით.

ნაშრომში ცალკე განყოფილება აქვს დათმობილი რელიგიურ ფილოსოფიას (გვ. 469-514). წიგნის ამ მონაკვეთში მოტანილი ინფორმაცია და ანალიზი საინტერესო და სასარგებლოა როგორც ფილოსოფიის, ისე განსაკუთრებით თეოლოგიის პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველისთვის. ფაქტიურად, ეს მონაკვეთი არის XX საუკუნის თეოლოგიის ისტორიის განსაზღვრული კურსი. ამ ისტორიისთვის გამჭოლია პრობლემა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის შესახებ. ნაშრომში რელიგიური ფილოსოფია წარმოდგენილია დიდი ფრანგი თეოლოგების — ტეიარ ლე შარდენის (1881-1955), გაბრიელ მარსელის (1889-1973) და გერმანელი ფილოსოფოსის ვილჰელმ ვაიშედელის (1905-1975) სახით.

ნაშრომის ბოლო მონაკვეთი „პოსტმოდერნი ფრანგულ ფილოსოფიაში“ მრავალმხრივ საინტერესოა, რამდენადაც ეს მიმართულება ფილოსოფიაში თავისი პრობლემატიკით ჩვენი მკითხველი საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვანწილად უცნობია. პოსტმოდერნის ურთიერთსაწინააღმდეგო, ზოგჯერ ზედმეტად მკაცრ შეფასებათა მიუხედავად, ავტორი თვლის, რომ „პოსტმოდერნის, როგორც თანამედროვე აზროვნების აქტივობის ერთ-ერთი უძლიერესი ფერმენტის მნიშვნელობა დიდია, როგორც მარად აქტუალური მაგრამ შეუთავსებელი პრობლემების ტოლპირველადი ღირებულებების გაცნობიერება“ (გვ. 526).

ნაშრომში პოსტმოდერნი წარმოდგენილია მიშელ ფუკოს (1926-1984) და ჟაკ დერრიდას (დაბ. 1930) კონცეფციების ანალიზით.

აქ წარმოდგენილია უაღრესად სქემატური სახე გ. თევზაძის წიგნისა „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“. XX საუკუნის ფილოსოფიაში თავს იყრის ყველა დროის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი პრობლემა. ეს ბუნებრივია,



ბუნებრივია ისიც, რომ ეს წიგნი პრობლემებით დატვირთულია. დარწმუნებული ვარ, ერთი ორი, თუნდაც მაღალ პროფესიულ დონეზე შესრულებული გამოხმაურება, ნაშრომის სიმდიდრეს სრულად ვერ გამოავლენს. შრომა იმსახურებს საჯარო განხილვას ფართო აუდიტორიის წინაშე, როგორც სამეცნიერო გამოკვლევა. იგი ღირსეულად აგრძელებს იმ საუკეთესო ტრადიციებს, რაც საზოგადოდ ქართულ მეცნიერებას, კერძოდ კი, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას გააჩნია.

უწინარეს ყოვლისა, გ. თევზაძის წინამდებარე შრომა არის ქართული კულტურის მოვლენა. საქმე მართო იმაში არაა, რომ წიგნი ქართულ ენაზეა დაწერილი; საქმე ის არის, რომ წიგნში ქართული ფილოსოფიური აზრი განხილულია როგორც XX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიის ერთი გარკვეული მენჯკაღი. ავტორის მიერ განხილული მიმართულებიდან თითქმის არც ერთი არაა ისეთი, რომლის სპეციფიკური თუ მთავარი პრობლემის ირგვლივ ქართულ ფილოსოფიას თავისი კომპეტენტური აზრი არ გამოეთქვას. XX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრობლემების სიმძლავრე იდგნენ ქართული ფილოსოფიის კლასიკოსები – შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, ს. დანელია, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი და სხვანი. მიუხედავად სულის შემზუთავი იდეოლოგიური წინებისა, რომლის ქვეშაც მათ უხდებოდათ მუშაობა. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ გ. თევზაძის „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ ამავე დროს, გარკვეული აზრით XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაცაა.

წიგნში წარმოდგენილი ყოველი ფილოსოფიური კონცეფციის ანალიზი „შთამბეჭდავია; არ არსებობს აქ დებულება, რომელიც ავტორის მიერ რამენაირად დასაფუძვლიანებული, არგუმენტებით გამაგრებული არ იყოს. მაგრამ ეს საკითხის ერთი მხარეა. მეორე მხრივ, ყოველი მიმართულების განხილვისას ნათლად იგრძნობა ავტორის სწრაფვა დადგეს მოცემული მიმართულების თუ მოძღვრების პოზიციიდან და ასე ელაპარაკოს კონცეფციის მომხრეებსაც და მოწინააღმდეგეებსაც. ეს არამართო ხიბლს მატებს თხრობას, არამედ თავად კითხვის პროცესსაც საინტერესოს ხდის.

არც ერთი მიმართულების, არც ერთი კონცეფციის მიმართ არ იგრძნობა ავტორის პირადი, გამორჩეული სიმპათია, ყოველი მათგანი დიდი სიყვარულით და ობიექტურობით არის განხილული და გადმოცემული. მაინც, შეიძლება ითქვას, ევროპული ფილოსოფიის ამ თავდადასავალში თუ ვინმეს პრიორიტეტი იგრძნობა, – ეს არის კანტი. თავისთავადად ცხადია, ეს ავტორის აზრება არ არის. თუკი კანტის ფილოსოფიისა და აზროვნების მონაპოვარი ფილოსოფიური პრობლემების ლაბირინთში საიმედოდ გაგვატარებს, რაც მშვენივრად არის წიგნში ნაჩვენები, მაშინ კანტის უპირატესობაც დამსახურებულია.

გ. თევზაძის „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ არის დიდი პედაგოგიური გამოცდილებისა და უმაღლესი პროფესიონალიზმის სინთეზი. ამიტომ, მჯერა და იმედი მაქვს, რომ ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებული ყველა მკითხველისათვის გ. თევზაძის „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ სამაგიდო წიგნად იქცევა.

გერონტი შუშანაშვილი

სამეცნიერო ცხოვრება

სამეცნიერო სესია ფილოსოფიის ინსტიტუტში

2002 წლის 22 ოქტომბერს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტში გაიმართა სამეცნიერო სესია, რომელიც მიეძღვნა რომან შენგელიას დაბადებიდან 70 წლისთავს.

შესავალი სიტყვა წარმოთქვა ინსტიტუტის დირექტორმა მიხეილ ბეჟანიშვილმა. რომან შენგელიას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ისაუბრა კულტურისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების გამგემ ირაკლი კალანდიამ. რ. შენგელიას წიგნის, „ესთეტიკისა და გონების ერთიანობის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში“, გარშემო ილაპარაკა ნ. მშვენიერიძემ. მ. ლაშვიამ თავის მოხსენებაში „ხელოვნების საზოგადოებრივი მნიშვნელობა“ გააანალიზა რ. შენგელიას შემოქმედება.

მოგონებებით გამოვიდნენ რ. შენგელიას მეგობრები და თანამშრომლები ო. ხუციშვილი, ა. ენუქიძე, ა. ბრეგაძე, ჯ. კორძია.

ფილოსოფოსთა მეოთხე გაერთიანებული კონფერენცია

2002 წლის 26 ნოემბერს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჩატარდა ფილოსოფიის ინსტიტუტისა და ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფაკულტეტის მეოთხე გაერთიანებული კონფერენცია, რომელიც მიეძღვნა აკადემიკოს გურამ თევზაძის დაბადებიდან 70 და სამეცნიერო პედაგოგიური მოღვაწეობის 45 წლისთავს.

კონფერენცია გახსნა თსუ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფაკულტეტის დეკანმა ბატონმა ლერი მჭედლიშვილმა, რომელმაც ისაუბრა აკადემიკოს გურამ თევზაძეზე, როგორც მეცნიერსა და პედაგოგზე.

დილის სხდომაზე კონფერენციის მონაწილეებმა მოისმინეს ვალერიან რამიშვილის (თსუ, ფილოს. და სოც. ფაკ.) მოხსენება „სოკრატე და პოსტმოდერნიზმი“, ირაკლი ბრაჭულმა (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) თავის მოხსენებაში „ადამიანის შემეცნების სამი გზა“ ისაუბრა აზროვნების ისტორიაში სამი-ფილოსოფიური, თეოლოგიური და ბუნების მეცნიერული – პარადიგმის არსებობის შესახებ, რომელთა შორის კავშირი დაკარგულია. მომხსენებელმა მიიჩნია, რომ თანამედროვე ანთროპოლოგიის ძირითადი ნაკლი სწორედ ის არის, რომ არ გააჩნია ამ სამი ტრადიციის გამაერთიანებელი იდეა. აზროვნების მიზანი მომავალში ამ პარადიგმების შინაგანი დაახლოება და შერწყმა უნდა იყოს. უამისოდ არ გადაიჭრება მთელი რიგი პრობლემები, კონკრეტულად კი ბიოეთიკის პრობლემები.

ლევან დალაქიშვილის (ფილოს. ინსტ.) მოხსენებაში „რა აზრით სჭირდება იდეას საზოგადოებრივი ტანი“ აღინიშნა, რომ პლატონის თეორია იდეათა



მარადიული არსებობის შესახებ სწორია იმ აზრით, რომ გონითი ანუ იდეალური წარმონაქმნები არსებობენ მათი შემოქმედი ადამიანების სიკვდილის შემდგომაც. ამ იდეალურ ფენომენთა არსებობას სჭირდება გაგების უნარიან არსთა ისეთი სოციუმი (ისეთი საზოგადოებრივი „ტანი“), რომელიც ფლობს მეცნიერული გამოკვლევის ხელოვნებას.

მაშუკა დოლიძემ (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „არსებობის ცნება და ფენომენოლოგიური რედუქცია“ ილაპარაკა არსებობის ცნების რედუქციის შესახებ და მიიჩნია, რომ მისი განხორციელება ზდება არა მხოლოდ ფენომენოლოგიური ანალიზის პირველ საფეხურზე, როცა ცნობიერების შინაარსი წვდება გარე სამყაროს, არამედ ცნობიერების შინაგან რეალობაში და არაცნობიერის სფეროშიც. მომხსენებლის აზრით, რედუქციის სწორედ ეს პროცესია ნამდვილი არსებობის საზრისი, იგი თავისთავად მიმდინარეობს სამყაროში და არსებობის ყოველ კონკრეტულ გამოვლენას უდევს საფუძვლად.

შესვენების შემდეგ სხდომა გაიხსნა იაგო კაჭკაჭიშვილის (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენებით „ე. გიდენსის სტრუქტურაციის თეორია და ქართული სინამდვილე“. მომხსენებლის აზრით, ე. გიდენსის თეორიული სქემა შეიძლება გამოყენებული იქნეს ქართული სოციუმის ანალიზისათვის. გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან დღემდე, აღნიშნული პერიოდის პირველი ეტაპი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც სტრუქტურის უარყოფითი პრიმატისაგან განთავისუფლება, ხოლო მერე – როგორც სტრუქტურაზე სუბიექტურობის გაუმართლებელი პრევალირება. გამოსავალი უნდა ვეძებოთ იმ პერსპექტივაში, რასაც გიდენსი გთავაზობს – სუბიექტური აქტივობისა და სტრუქტურის გავლენის „მორიგებაში“, როდესაც ეს ორი მოცემულობა ერთმანეთთან „ითანამშრომლებს“ რომელიმე მათგანის იგნორირების გარეშე.

კონფერენციის მონაწილეებმა მოისმინეს გიორგი ბარამიძის (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენება „კონტრაქტულის არაკონტრაქტული საფუძვლის შესახებ“.

თემურ მთიბელაშვილის (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „ფილოსოფიის ადგილი კულტურის ისტორიაში“ ნაჩვენებია იყო, რომ ფილოსოფიის წარმოშობა განაპირობა მითოსურ კულტურაში ადამიანსა და გარე სინამდვილეს შორის არსებული თანაფარდობის რღვევამ. ეს უკანასკნელი გამოწვეული იყო ბერძნულ სინამდვილეში ჰომეროსული ტრადიციისათვის უცხო სააზროვნო ნაკადების შემოჭრა-დამკვიდრებით. დარღვეული თანაფარდობის აღდგენა ფილოსოფიური აზროვნების საფუძველზე იყო შესაძლებელი, რაც ყველაზე ნაყოფიერად განამდვილდა სოკრატე – პლატონი – არისტოტელეს ფილოსოფიაში.

კონფერენციის მონაწილეებმა მოისმინეს თეიმურაზ ფანჯიკიძის (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენება „თანამედროვე საზოგადოება და მართლმადიდებელი სამღვდელოება“. მომხსენებლის აზრით, პოსტსაბჭოურ პერიოდში საქართველოში ეკლესიის და სამღვდლოების როლი საზოგადოების ცხოვრებაში გაძლიერდა, რაც არის წინაპირობა იმისა, რომ ეკლესიამ დაიკავოს წამყვანი პოზიციები ადამიანთა სულიერ ცხოვრებაში. მომხსენებელმა მიუთითა ამ მოვლენის როგორც დადებით, ისე ზოგიერთ უარყოფით მხარეზე.

მაკა ლაშიამ (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენებაში „სხვისი ყოფიერების ასპექტები“ ისაუბრა სხვისი, უცხო პრობლემის შესახებ თანამედროვე ფრანგულ ფენომენოლოგიაში. მომხსენებელმა გააანალიზა ამ პრობლემის ინტერპრეტაცია ჟ. პ. სარტრთან და მერლო-პონტისთან, რომელთა შეხედულებებმა გავრცელება პოვეს სტრუქტურალისტებთან, კერძოდ კი ჟილ დელიოზთან და ჟაკ ლაკანთან.

მომხსენებელი შეეხო ემანუილ ლევინისის კონცეფციასაც. მოხსენებაში გაანალიზებული იყო „უცხო“ და „თვითის“ მიმართების საკითხი.

საღამოს სხდომა გაიხსნა ლერი ჩანტლადის (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენებით „ფილოსოფია და ხელოვნება“. მომხსენებელი შეეხო ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხს და აღნიშნა, რომ ორივე მათგანი ყოფიერების უღრმეს ფენებს წვდება. ამ დებულების საილუსტრაციოდ მომხსენებელმა განიხილა გ. ტაბიძის ლექსი „რაც უფრო შორს ხარ“ და იგი მიიჩნია არა სატრფილო ლექსად, არამედ ყოფიერების საზრისზე ინტენსიური აზროვნების შედეგად. მომხსენებელი შეეხო ხელოვნების ნაწარმოების აღქმის პროცესში აღმქმნელის თანამონაწილეობის პრობლემას, რაც თავის მხრივ, ხელოვნების ნაწარმოების გაგების პრობლემას უკავშირდება და აღნიშნა, რომ ნაწარმოების „ობიექტური“ მნიშვნელობის დადგენა შეუძლებელია, იგი დიდად არის დამოკიდებული თანამოქმედზე – აღმქმელზე.

მარინე ამბოკაძის (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „ა. ჯერარდი გემოვნებისა და ესთეტიკური კატეგორიების შესახებ“ გაანალიზებული იყო ბრიტანელი განმანათლებლის ალექსანდრე ჯერარდის კონცეფცია გემოვნების შესახებ, რომლის მიხედვითაც გემოვნება ესთეტიკური და ეთიკური ღირებულებების უშუალო წყდომის უნარია. მომხსენებელმა ილაპარაკა ა. ჯერარდის ღვაწლზე კომიკურის როგორც ესთეტიკურის გაგებაში და მიუთითა, რომ ჯერარდთან კომიკურის არსის მახასიათებლად მიჩნეულია საგანსა თუ მოვლენაში შინაგანი შეუსაბამობის არსებობა.

მერი ცუქცირიძემ (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „არაძალადობა როგორც მორალური პრინციპი“ აღნიშნა არაძალადობის პრაქტიკული ღირებულების დასაბუთებისა და მისი მსოფლმხედველობრივი დაფუძნების მნიშვნელობა. მომხსენებელმა ერთმანეთისაგან განასხვავა პრინციპული და პრაგმატული არაძალადობა, რასაც ეფუძნება აბსოლუტური და პირობითი არაძალადობის განსხვავება. აბსოლუტური არაძალადობა უარყოფს ძალადობის გამოყენებას ყველა მოაზრებად სიტუაციაში, ხოლო პირობითი არაძალადობისათვის დასაშვებია ძალადობა სიტუაციის შესაბამისად. მომხსენებლის აზრით, არაძალადობის არსი აყალიბებს მშვიდობის ახლებურ გაგებას და ადამიანებს უკეთესი არჩევანის გაკეთებისკენ მოუწოდებს.

ირმა წერეთელმა (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „ე. კასირერის კულტურულ-ანთროპოლოგიური შეხედულებანი“ განიხილა ადამიანის, როგორც „სიმბოლოთა შემქმნელი არსების“ და კულტურის როგორც „სიმბოლური ველის კასირერისეული გაგება. მომხსენებელმა მიუთითა კასირერის შეხედულებების გარკვეულ მსგავსებაზე ა. გელენის ანთროპოლოგიურ კონცეფციასთან და ამ პარალელის საფუძვლად მიიჩნია ორივე მოაზროვნის მიერ კულტურის, როგორც ადამიანის ნაკლოვანი ბუნებრივი ორგანიზაციის კომპენსაციის გაგება. ი. წერეთელმა ასევე განიხილა შემოქმედისა და ხელოვნების ნაწარმოების, კულტურათა მიმართების პრობლემა, როგორც ის გადმოცემულია ე. კასირერის შრომაში „კულტურის ტრაგედია“.

ლალი ზაქარაძის (ფილ. ინსტ.) მოხსენება „პარალელიზმი ქართულ რომანტიზმში“ მიეძღვნა ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაზე გერმანული ფილოსოფიის, კერძოდ კი, გერმანელ რომანტიკოსთა შეხედულებების გავლენის კვლევას. მომხსენებელმა აღნიშნა, რომ ქართველი რომანტიკოსთა პოეტები იცნობდნენ ფრ. შლეგელის, შელინგის და სხვა გერმანელ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს, რაც მათ მხატვრულ შემოქმედებაშიც აისახა. მომხსენებლის აზრით, ასეთი ვითარება იძ-



ლევა იმის საფუძველს, რომ ქართული რომანტიზმი არ მიეიწინოთ ევროპული აზროვნებისაგან იზოლირებულ მოვლენად. არსებული პარალელიზმი და მსგავსება გერმანულ ფილოსოფიურ აზრთან კი ქართული რომანტიზმის ფილოსოფიური ძირების დადგენას საკმაო დამაჯერებლობას სძენს.

ბელა მამულაშვილმა (თბილისის სამედიცინო უნივერსიტეტი) მოხსენებაში „ეთიკური პრობლემები ტრანსპლანტოლოგიაში“ აღნიშნა, რომ ტრანსპლანტოლოგიის განვითარებამ დღის წესრიგში ეთიკური ნორმებისა და ჰუმანიზმის პრინციპების ახლებური ინტერპრეტაციის აუცილებლობა დააყენა. მან განიხილა ის მრავალი ეთიკური პრობლემა, რომელთან შეხვედრაც და რომელთა გადაწყვეტაც ყოველდღიურად უხდებოდათ ექიმებს.

მარი ბანძელაძემ (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მოხსენებაში „გენდერული განსხვავებულობის ზოგიერთი საკითხი“ მსმენელებს გააცნო გენდერული განსხვავებულობის კვლევის ექსპერიმენტული შედეგები და ისაუბრა ამ განსხვავების ევოლუციონისტური და კულტურალური ასხნის შესახებ.

ნინო თომაშვილმა (ფილ. ინსტ.) მოხსენებაში „პოპერი რაციონალიზმისა და მეცნიერული ცოდნის ზრდის შესახებ“ ისაუბრა რაციონალიზმის პოპერისეულ გაგებაზე. პოპერი განასხვავებდა ორ რაციონალისტურ პოზიციას – სრული ანუ არაკრიტიკული რაციონალიზმი და ზომიერი ანუ კრიტიკული რაციონალიზმი. მისი აზრით, ზომიერი რაციონალიზმის ტრადიცია, ანუ კრიტიკული დისკუსიის ტრადიცია ვარაუდებზე და ჰიპოთეზებზე დამყარებული ცოდნის გაფართოების ერთადერთი პრაქტიკული გზაა. კრიტიკული რაციონალიზმი ესაა მეცნიერებაში შეცდომათა ძიებისა და მათი უარყოფის პოზიცია, რაც თავის მხრივ მეცნიერული ცოდნის ზრდას უწყობს ხელს.

ლერი მჭედლიშვილის (თსუ ფილ. და სოც. ფაკ.) მიერ წაკითხული მოხსენება „პერფორმატივები და კონფერენცია“ ფილოსოფოსთა მე-3 კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენების გაგრძელებას წარმოადგენდა. მოხსენების ძირითადი შინაარსი ასეთი იყო: დეფინიციის ილოკუციური ძალა ვლინდება ენობრივ სინამდვილეში – ის ქმნის მეტაცნობრივ ვითარებას. ისეთი კონვენციური პროცესები, როგორცაა ლოგიკური ტერმინების მნიშვნელობების შემუშავება ენის ქმნადობისას, აგრეთვე ანტონომიების ბლოკირების მიზნით გულუბრყვილო სიმრავლეთა თეორიის კორექცია არის სამეტყველო აქტების სერია, რაც შეიძლება ინტერპრეტირდეს როგორც ილოკუციური „საქმიანობა“, რომელიც ქმნის ლოგიკურ-მათემატიკური სინამდვილის ახალ ფრაგმენტებს.

კონფერენციის მონაწილეებმა მოისმინეს თამარ ცხადაძის (ფილ. ინსტ.) მოხსენება „გულმენი ინლექციის პრობლემის შესახებ“ და გაიოზ ასანიძის (ფილ. ინსტ.) მოხსენება „ლოგიკური სისტემები და ჰეგემარტიების ოპერატორი“.

ყოველ მოხსენებას ახლდა დისკუსია მოხსენების გარშემო.

**მარინე ამბოჯაძე,
ნინო თომაშვილი**

გრ. სკოვოროდას იუბილე

2002 წლის 3 დეკემბერს ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სხდომათა დარბაზში გაიმართა გამოჩენილი უკრაინელი ფილოსოფოსის, განმანათლებლის და პოეტის გრიგორი სკოვოროდას დაბადებიდან 280 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია.

კონფერენცია გახსნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორმა მიხეილ ბუქანიშვილმა. გრ. სკოვოროდას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ისაუბრეს საქართველოში უკრაინის ელჩმა სტეპან ვოლკოვეციმ და უკრაინის მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორმა მიროსლავ პოპოვიჩმა.

პროფ. რევაზ ბალანჩივაძის მოხსენება შეეხო სკოვოროდას შეხედულებებს ადამიანის შესახებ, პროფ. რ. ხვედელიძემ ისაუბრა სკოვოროდას პოეზიაზე, პროფ. ი. ბრაჭულმა ილაპარაკა თანამედროვეობაზე სკოვოროდას ფილოსოფიური შეხედულებების გავლენის შესახებ. გრ. სკოვოროდას შემკვიდრეობის მნიშვნელობაზე ისაუბრა. ლ. დალაქიშვილმა, ხოლო გ. ხეოშვილის მოხსენება ეხებოდა სკოვოროდას კონცეფციისა და რუსული ფილოსოფიის მიმართებას. სულიერების საკითხი სკოვოროდას შემოქმედებაში გააანალიზა გ. სიამაშვილმა.

კონფერენციაში მონაწილეობა მიიღეს პოეტმა და დრამატურგმა მზია ზეთაგურმა და ლიტერატორმა მიხეილ რაზმაძემ. თბილისის უკრაინული სკოლის მოსწავლეებმა წაიკითხეს გრ. სკოვოროდას ლექსები.

ანგია ბოჭორიშვილის 100 წლისთავი

2002 წლის 16 დეკემბერს 100 წელი შესრულდა ცნობილი ქართველი მეცნიერის, აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილის დაბადებიდან.

2002 წლის 31 ოქტომბერს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახ. ფილოსოფიის ინსტიტუტის, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის და დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ინიციატივით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიაში გაიმართა ა. ბოჭორიშვილის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია. კონფერენცია გახსნა და მოხსენება წაიკითხა აკადემიკოსმა გურამ თევზაძემ. მოხსენება ეხებოდა ა. ბოჭორიშვილის მიერ ადევკატური შემეცნების პირობების ანალიზს. მომხსენებელმა აღნიშნა ა. ბოჭორიშვილის მიერ ამ საკითხების კვლევაში შეტანილი წვლილი რომლის შედეგი იყო, ერთი მხრივ, ფსიქიკის როგორც შემეცნების ობიექტის და ცნობიერების, როგორც მხოლოდ საგანზე მიმართულობის, როგორც მხოლოდ ინტენციის გამიჯვნა. მეორე მხრივ, ა. ბოჭორიშვილი ასაბუთებს, რომ ფსიქიკური სინამდვილე, როგორც საკუთარი შინაგანი კანონზომიერებით მოქმედი სფერო, სავსებით აკმაყოფილებს სპეციალური მეცნიერების კვლევის საგნისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს. მომხსენებელმა ა. ბოჭორიშვილის დამსახურებად მიიჩნია ჩვენში ადევკატური შემეცნების პრობლემის ხელახლა დასმა, მას შემდეგ, რაც ოციან წლებში იგი ურაცოფილი იქნა ახალი ონტოლოგიის და ახალი მეტაფიზიკის რიგ მესვეურთა მიერ. აკადემიკოსმა გ. თევზაძემ შენიშნა,



რომ „გამოდის რა შემეცნების როგორც ასახვის მაშინ ჩვენში ოფიციალურად დაკანონებული ცნებიდან, ბატონ ანგიას სიზუსტე შეაქვს შემეცნების წვერთა ურთიერთ ზემოქმედების ცნობილ კანონში: თუ შემეცნება ამგვარი ურთიერთქმედებაა, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ ასახვის კლასიკურ გაგებაზე. არც შემეცნების საფუძველზე წარმოებული პრაქტიკული მოქმედება, როგორც საგნის „გარდაქმნა“ უნდა ავურიოთ შემეცნების მის საგანზე ზემოქმედებაში“. მოხსენებაში აღინიშნა ა. ბოჭორიშვილის მიერ ცნობიერების ინტენციურობის პრინციპის აღიარება, რომელიც წმინდა შემეცნებისთვორიული სუბიექტის ცნების ძიების თვალსაზრისით გასათვალისწინებელი და ჩვენში ჯერ კიდევ გამოუყენებელი შესაძლებლობაა. ბატონმა გ. თევზაძემ ისაუბრა შემეცნების უსაზღვრობის პრინციპზე, რომელიც პოსტულატის სახითაა მოცემული აკადემიკოს ა. ბოჭორიშვილის ნარკვევში. განაღობებული იქნა ა. ბოჭორიშვილის ნაშრომი „არაცნობიერის პრობლემა ფსიქოლოგიაში“, რომელიც არაცნობიერით და ირაციონალურით საერთო გატაცებას ეხმიანებოდა და არაცნობიერის პრობლემას ზოგადფილოსოფიურ კონცეფციას უკავშირებდა, აღინიშნა ბატონი ანგიას მიერ შემოტანილი „ცნობიერების ნეიტრალობის პრინციპის“ როლი ამ პრობლემის კვლევის საქმეში.

კონფერენციაზე მოხსენებით გამოვიდა საქ. მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი. აკადემიკოსი შოთა ნადირაშვილი. მან დაახასიათა ანგია ბოჭორიშვილი, როგორც დიდი ქართველი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი. მომხსენებელმა ზაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ ა. ბოჭორიშვილმა დაიწყო ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიური საკითხების დამუშავება... მან მოგვცა სერიოზული ანალიზი ისეთი ცნებებისა როგორებიც არის: განცდა, ფსიქიკური, ფენომენი, ქცევა და სხვა. მან ჩამოაყალიბა აღნიშნული ცნებების ერთიანი სისტემა, რაც ფსიქოლოგებისაგან მათი შემეცნების საგნის გარკვეულ, მნიშვნელოვან გაგებას მოითხოვს და მათ მუშაობას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს. შ. ნადირაშვილმა აღნიშნა, რომ ა. ბოჭორიშვილმა ჩამოაყალიბა შეხედულება ცნობიერების, ფსიქიკის და არაცნობიერის შესახებ, განიხილა ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საკითხები და ნათელი გახადა, რომ ამ პრობლემების გადაჭრის გარეშე შეუძლებელია ფსიქოლოგიის საგნის, შესწავლის მეთოდებისა და კანონზომიერებების დადგენა.

მოხსენებაში ითქვა, რომ განწყობის ანთროპული თეორია უზნაძის თეორიის განმტკიცებად და გაღრმავებად არის მიჩნეული. იგი აგრძელებს იმ ორიენტაციას, რაც უზნაძემ შეიმუშავა, ხოლო მის სრულყოფაში დიდი როლი შეასრულა იმ მეთოდოლოგიურმა მოთხოვნებმა, რაც ფსიქოლოგიას და, კერძოდ, განწყობის თეორიას ანგია ბოჭორიშვილმა წაუყენა.

კონფერენციაზე მოხსენებით გამოვიდნენ თეატრალური ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე რ. ბალანჩივაძე, ქუთაისის ა. წერეთლის სახელობის სახ. უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის კათედრის გამგე მ. მალრაძე, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახ. ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების გამგე ა. ბრეგაძე. ა. ბრეგაძის მოხსენების თემა იყო ა. ბოჭორიშვილის, როგორც საქართველოში (და მთელ საბჭოთა კავშირში) ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დამფუძნებლის ღვაწლის აღნიშვნა. მან საფუძვლიანად მიმოიხილა ის დიდი წინამძღვრობანი, რაც კომუნისტური რეჟიმის პირობებში წილად ზედა ამ კეთილშობილური საქმის განხორციელებას. ა. ბრეგაძემ მიუთითა ა. ბოჭორიშვილის აღმოჩენათა შესახებ, რომელთაგან აღსანიშნავია ორი: ფსიქოლოგიაში ფსიქოლოგიაში და პირდაპირი გაგების თეორია. აეტორის აზრით, რამდენადაც მეცნიერების შექმნაში აუცილებლად უნდა მო-

ნაწილობდენს ლოგოკა, ამიტომ ფსიქიკის გააზრება ალოგოკურად, მხოლოდ ფსიქიკურად გვაძლევს მანკიერ „იზმს“ — ფსიქოლოგიზმს ფისქოლოგიაში. ა. ბოჭორი-შვილის მიხედვით, ნამდვილი გაგება ხორციელდება უშუალოდ, თავისთავად უშინაარსო ცნობიერების ინტენციით (მიმართებით), ინტელექტუალური ინტუიციით ჩვენს წინაშე უშუალოდ მოცემული მოვლენიდან არსის ამოკითხვით (წვდომით).

კონფერენციაზე აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილზე მოგონებებით გამოვიდნენ საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი, აკადემიკოსი ა. ავაქიძე, ს. წერეთლის სახ. ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი მ. ბეჟანიშვილი, რომელმაც ავრთვევ ისაუბრა ფსიქოლოგიზმზე და ლოგიციზმზე ფსიქოლოგიაში, დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის განყოფილების გამგე ი. კოტეტიშვილი. მოგონება მოგვაწოდა აკადემიკოსმა ქ. ლომთათიძემ. ქალბატონმა ქ. ლომთათიძემ გაიხსენა შემდეგი: „ანგია ბოჭორიშვილს პირველად მოეუქმინე 1937 წელს რუსთაველის თეატრთან არსებულ სხდომათა დარბაზში. აღფრთოვანებული დავრჩი მისი მსჯელობის ლოგიკით, მჭევრმეტყველებით. აშკარად ჩანდა მისი დიდი ნიჭიერება, ერუდიცია, მსმენელის მოჯადოების უნარი.

ჩვენს ოჯახთან ანგია ბოჭორიშვილი და მისი ოჯახი ჯერ კიდევ ქუთაისში მოღვაწეობის პერიოდისა იყო დაკავშირებული. ამავე ხანებში ქუთაისში დადიოდა და პედაგოგიურ ინსტიტუტში ლექციებს კითხულობდა გიორგი როგავა (ქალბატონ ქეთევანის მეუღლე, რედ.), რომელიც პედაგოგიური ინსტიტუტის საერთო საცხოვრებელ კორპუსში ანგია ბოჭორიშვილის ოჯახთან ახლოს ცხოვრობდა.

ამ დიდი უბედურების შემდეგ, რაც ანგია ბოჭორიშვილის ოჯახს დაატყდა თავს (შვილის დაღუპვა) თბილისელ მეგობართა დაუნიებელი შეგონებით ანგია და მისი ოჯახი თბილისში გადმოდის საცხოვრებლად. აქ ჩაერთო იგი ფართოდ გაშლილ დისკუსიებში საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგებში. იმხანად შემოტყვები იყო არა მარტო ენათმეცნიერების სფეროში, არამედ საერთოდ საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგებში. უტყვედნენ, რა თქმა უნდა, ფსიქოლოგებსაც. გადასარჩენი იყო ქართველ ფსიქოლოგთა მიღწევები. სათანადო გამოცდილება დაუგროვდათ ამ მხრივ ქართველ ენათმეცნიერებს, დისკუსიებში გაიმარჯვეს და ამის გათვალისწინებით დისკუსიაში ჩართულნი აღმოჩნდნენ ქართველი ენათმეცნიერებიც, რამაც უთუოდ ხელი შეუწყო ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის გადარჩენას“.

ქალბატონმა ქ. ლომთათიძემ აღნიშნა, რომ ამ დარგთან მჭიდრო კონტაქტი სასურველია კვლავ ფართოვლებოდეს.

2202 წლის 20 დეკემბერს ა. წერეთლის სახ. წერეთლის სახ. ფილოსოფიის ინსტიტუტის, აღნიშნული უნივერსიტეტის და დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ინიციატივით გაიმართა აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია. ამ უნივერსიტეტში დიდი ხნის მანძილზე მოღვაწეობდა ბატონი ანგია. იყო პროფესორი და კათედრის გამგე. კონფერენციაში მონაწილეობდნენ: რექტორი ა. ნიკოლაიშვილი, პროფესორები: გ. მჭედლიძე, ი. კუჭუხიძე, მ. კუჭუხიძე, თ. ბოჭორიშვილი (ბატონ ანგიას შვილიშვილი) მ. მახარაძე (ფილოსოფიის ინსტიტუტის განყოფილების გამგე), რ. ბალანჩივაძე, მ. მაღრაძე. მომხსენებლებმა აღნიშნეს ბატონ ანგიას მიერ ქუთაისის უნივერსიტეტის ცხოვრებაში და მთელ ქართულ მეცნიერებაში შეტანილი წვლილი. კონფერენციამ საინტერესო და საქმიან ვითარებაში ჩაიარა.

* * *

2002 წლის 12 დეკემბერს ბათუმის რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარდა საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია, რომელიც მიეძღვნა გამოჩენილი ქართველი ფსიქოლოგისა და ფილოსოფოსის აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილის დაბადებიდან 100 წლისთავს. ორი დღით ადრე კი – 10 დეკემბერს გაზეთ „აჭარაში“ გამოქვეყნდა პროფესორების ნოდარ ბარამიძის, გურამ ჩაგანავას და დოცენტ ილია კეჭაყაძის ვრცელი წერილი – „აკადემიკოსი ანგია ბოჭორიშვილი“. წერილში ვაღმოცემულია ა. ბოჭორიშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი მომენტები, ხაზგასმულია იმ წვლილზე, რომელიც მიუძღვის აკად. ა. ბოჭორიშვილს აჭარაში ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური მეცნიერების განვითარებაში (იგი ხომ 1937 წელს ბათუმის პედაგოგიური ინსტიტუტის ფსიქოლოგია - პედაგოგიკის კათედრის გამგე იყო), აგრეთვე საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის აბუსერის ძეგლის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დაარსებაში (ნიკო ბერძენიშვილთან ერთად).

კონფერენციაზე ორი მოხსენება წაიკითხა პროფესორმა ნოდარ ბარამიძემ. პირველი მოხსენება მიეძღვნა ა. ბოჭორიშვილის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას, მეორე – ა. ბოჭორიშვილი განწყობის თეორიის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ. „ა. ბოჭორიშვილი, როგორც ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიური საკითხების მკვლევარი“ – ასეთი იყო პროფესორ გურამ ჩაგანავას მოხსენების თემა. დოცენტი ილია კეჭაყაძე თავის მოხსენებაში შეეხო ა. ბოჭორიშვილის ღვაწლს ფსიქოლოგიის ისტორიაში, ხოლო დოცენტ არჩილ ბერიძის მოხსენების თემა იყო „ა. ბოჭორიშვილი, როგორც ფსიქოლოგიის პირველი სახელმძღვანელოს ავტორი საქართველოში“. ფილოსოფოსმა თენგიზ მოისწარაფიშვილმა ყურადღება გაამახვილა ა. ბოჭორიშვილის წვლილზე გაბრიელ ეპისკოპოსის სამეცნიერო მოღვაწეობის შესწავლაში.

აკადემიკოსი ანგია ბოჭორიშვილი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო და ეს კარგად წარმოჩნდა კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებებიდან. კონფერენცია მაღალ დონეზე ჩატარდა. ბათუმის უნივერსიტეტმა ღირსეული პატივი მიაგო გამოჩენილი მეცნიერის ხსოვნას.

* * *

2002 წლის 20 დეკემბერს ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სხდომათა მწვანე დარბაზი აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სესიის მონაწილეებს მასპინძლობდა. სესიის ორგანიზატორები იყვნენ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი და ქუთაისის ა. წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

საიუბილეო სესია გახსნა და შესავალი სიტყვა წარმოთქვა ქუთაისის უნივერსიტეტის რექტორმა პროფესორმა ავთანდილ ნიკოლეიშვილმა.

პროფესორმა რევაზ ბალანჩივაძემ (თბილისი) თავის მოხსენებაში ისაუბრა ა.

ბოჭორიშვილის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, მის განსაკუთრებულ წვლილზე საქართველოში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევითი ცენტრის შექმნაში. დოცენტი მერაბ მაღრაძე (ქუთაისი) შეეწო განწყობის თეორიაში ა. ბოჭორიშვილის გაწეულ კვლევა-ძიებას და მის შედეგებს. დოცენტმა გიორგი კუჭუხიძემ (ქუთაისი) კი ვრცლად ისაუბრა ა. ბოჭორიშვილის წვლილზე ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის საკითხების დამუშავებაში.

სიტყვაში გამოსულმა პროფესორმა მიხეილ მახარაძემ (თბილისი) ა. ბოჭორიშვილის მოღვაწეობა შეაფასა ქართული ფილოსოფიის პოზიციიდან.

მოგონებებით გამოვიდნენ ქუთაისის უნივერსიტეტის თანამშრომლები პროფესორი გიორგი მჭედლიძე და დოცენტი პეტრე სირბილაძე, ქალაქის ინტელიგენციის წარმომადგენლები გივი თოღაძე და გოგი კაპანაძე.

ა. ბოჭორიშვილის შვილიშვილმა პროფესორმა თინათინ ბოჭორიშვილმა ისაუბრა სახელოვან წინაპარზე, როგორც არაორდინარულ პიროვნებაზე და ოჯახის სახელით მადლობა მოახსენა ქუთაისლებსა და სესიის მონაწილეებს ამ შეხვედრის ორგანიზებისთვის.

ქუთაისთან ა. ბოჭორიშვილი სისხლხორცეულად იყო დაკავშირებული. თითქმის ორი ათეული წლის განმავლობაში იყო პედაგოგიური ინსტიტუტის პრორექტორი. ამის შესახებ ისაუბრეს მომხსენებლებმა და სიტყვაში გამოსულებმა. საუბარი იყო ა. ბოჭორიშვილის გამარჯვებებსა და პირად ტრაგედიაზე, რომელიც ძნელად, მაგრამ მაინც დაძლია. 2002 წლის 20 დეკემბერი ქუთაისში ქართული ფილოსოფიის და სულიერების ზეიმი და ერთი მშვენიერი დღე იყო.

ახალგაზრდა მეცნიერთა გაერთიანებული სამეცნიერო კონფერენცია

2002 წლის 24 დეკემბერს, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტში გაიმართა ახალგაზრდა მეცნიერთა სამეცნიერო კონფერენცია, რომელშიც მონაწილეობა მიიღეს ამავე ინსტიტუტის და თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის და სოციოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერებმა. თავიანთ გამოსვლებში მომხსენებლები შეეხნენ ანთროპოლოგიის, გნოსეოლოგიის, ენის ფილოსოფიის, ფილოსოფიის ისტორიის, რელიგიისა და კულტუროლოგიის, სოციალური ფილოსოფიისა და პოლიტოლოგიის საინტერესო პრობლემებს.

ი. წერეთლის მიერ წარმოდგენილი მოხსენება „თავისუფლების მეტაფიზიკა-სპექულატური თეიზმი“. დაეთმო თავისუფლების პრობლემის განხილვას სპექულატური თეიზმის სკოლის წარმომადგენლებთან. ზოგადი მიმოხილვის შემდეგ, მომხსენებელმა ძირითადად ისაუბრა შელინგის სკოლის წარმომადგენლის ჰ. მ. კალიბელის კონცეფციაზე სპექულატური ეთიკის იდეისა და პროგრამის შესახებ, რომელიც გადმოცემულია გერმანელი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის თეოკობუსის წიგნში „პიროვნების აღმოჩენა თავისუფლების მეტაფიზიკა და ადამიანის თანამედროვე ხატი“. მომხსენებელმა ყურადღება მიაქცია თავისუფლებისა და

ძალაუფლების, თავისუფლებისა და აუცილებლობის, ადამიანისა და ღმერთის თავისუფლების მიმართების საკითხს და აღნიშნა სპეკულატური თეზისის სკოლის წარმომადგენელთა გარკვეული კავშირი ჰეგელისა და შელინგის ნააზრევთან.

სიკვდილ-სიცოცხლის ფილოსოფიურ პრობლემას შეეხო მ. შანავას მოხსენება „სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა ზიმელთან“. ზიმელი თვლის, რომ სიკვდილი სიცოცხლის შინაგანი იმანენტური მოვლენაა და არა უბრალოდ მისი ბოლო წერტილი. იგი დროში შემოსაზღვრავს და გარკვეულ ფორმას ანიჭებს სიცოცხლეს. მომხსენებლის აზრით, ეს თვალსაზრისი მართებულია არა სიკვდილის როგორც ფაქტის, არამედ სიკვდილის როგორც იდეის მიმართ. ამასთანავე, თავად იდეის ქვეშ შესაძლოა სხვადასხვა რამ იგულისხმებოდეს. ამდენად, სიკვდილი, როგორც ფორმა სიცოცხლისა, გულისხმობს არა ერთ რომელიმე განსაზღვრულ ფორმას, არამედ ფორმათა განუსაზღვრელ მრავალფეროვნებას. მაშასადამე სიკვდილი, როგორც ფორმა სიცოცხლისა ნიშნავს, რომ სიცოცხლე გვეძლევა შესაძლებლობის სახით, რომელიც თავიდანვე უნდა განვებოროცოთ.

მოხსენებაში „კანტის „თავისთავადი ნივთი“ და რასელის „სენსიბილია“ ნ. ფიფიამ წარმოადგინა ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსისა და ლოგიკოსის ბ. რასელის მიერ კანტის „თავისთავადი ნივთის“ თეორიის ნეოპოზიტივისტური ინტერპრეტაცია და ამავე დროს რასელის „სენსიბილიის“ ცნების ანალიზი. მომხსენებელი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ თუმცა რასელი არასწორად განმარტავს და უარყოფს კანტის „თავისთავად ნივთს“, საკუთრივ მისი ცნება „სენსიბილიისა“, გარკვეული აზრით, კანტის თეორიის გავლენას განიცდის და წარმოადგენს ამ უკანასკნელის ფილოსოფიის „მეტაფიზიკისაგან გაწმენდის“ კიდევ ერთ ნეოპოზიტივისტურ მცდელობას.

თ. ცხადაძემ მოხსენებაში „ქუაინის თეზისი ონტოლოგიური ფარდობითობის შესახებ“ განიხილა თარგმანის განუსაზღვრელობის ქუაინისეული თეზისები. (1) განუსაზღვრელობის სუსტი თეზისის თანახმად, დაკვირვების წინადადების რადიკალური თარგმანი განსაზღვრულია მხოლოდ პოლოფრასტულად (მთლიანი წინადადებებისათვის). მათი ანალიზური თარგმანი მოგვცემს მრავალ ურთიერთგამომრიცხავ ანალიზურ ჰიპოთეზას, რომლებიც ერთნაირად კარგად იქნება გამაგრებული ნებისმიერი თვალსაჩინოებით. (2) განუსაზღვრელობის მკაცრი თეზისის თანახმად, თეორიული წინადადებებისათვის განუსაზღვრულია არა მხოლოდ ანალიზური, არამედ პოლოფრასტული თარგმანიც. მომხსენებელმა აღნიშნა, რომ ორივე თეზისი არის ქუაინის აღრეულ ესეებში წარმოდგენილი პოლისტური თვალსაზრისის განვითარება.

გ. ხეოშიანის მოხსენება „ი. ბენტამის სოციალური ფილოსოფია“ ეხებოდა ცნობილი ინგლისელი სოციოლოგისა და სამართლის ფილოსოფოსის იერემია ბენტამის სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა ანალიზს. მომხსენებელმა სცადა წარმოეჩინა ბენტამის, როგორც ფილოსოფოსის, უდიდესი დამსახურება თანამედროვე ეროვნული სახელმწიფოებრივი და პენიტენციალური სისტემების ჩამოყალიბების საქმეში. ამასთანავე, მოხსენების ავტორმა კრიტიკულად გააანალიზა ბენტამის უტილიტარული ეთიკის ნაკლოვანებები.

მოხსენებაში „ქრისტიანობა და პლურალიზმი“ ავტორი ლ. ზაქარაძე შეეხო თანამედროვე პლურალისტურ საზოგადოებაში მიმდინარე რელიგიურ-კულტურულ ღირებულებათა კრიზისის ფონზე რელიგიურ მსოფლმხედველობასა და მეცნიერებას შორის აუცილებელი დიალოგის პრობლემას. მომხსენებლის თანახმად, პლურალისტური კულტურების განმტკიცება და ქრისტიანობის განახლება, გარკვეული აზრით, არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს, ვინაიდან ერთნაირად

აუცილებელია სოციალური და კულტურული თავისუფლებისათვის. ამასთან „კრიტიკული პარტნიორობა“ ღვთისმეტყველებასა და ფილოსოფიას შორის ხელს შეუწყობს ეკლესიის თვითკრიტიკას და ამით თავად მისი პოზიციების განმტკიცებას.

პოლიტიკური პლურალიზმის ნაკლოვანებებსა და მათი ფილოსოფიური, ონტოლოგიური საფუძვლების ხაზგასმას ისახავდა მიზნად კ. ქეცბაიას მოხსენება „პოლიტიკური პლურალიზმი – მითი თუ რეალობა?!“ მომხსენებლის აზრით, წმინდა სახით პოლიტიკური პლურალიზმი არსად არ არსებულა და არ იარსებებს. ის უფრო იდეალია. პოლიტიკური პლურალიზმი ყოველთვის შეიცავს მონისტურ ტენდენციებს ან იზრება მისკენ. ამას მოწმობს პლურალისტური დემოკრატიის თეორიის კრიზისი. ამიტომ, კ. ქეცბაიას აზრით, ყოველთვის სახეზეა ე. წ. პოლიტიკური მონოპლურალიზმი.

შ. კორტავას მოხსენებაში „ჰიპერრეალური ძალაუფლება“ ილუსტრირებული იყო ძალაუფლების ტრანსფორმაციის ევოლუციური პროცესი ცივილიზაციის ევოლუციის შრილში. ავტორის ინტერესის მთავარ საგანს შეადგენდა ჰიპერრეალური ძალაუფლება. მან განიხილა ძალაუფლების საკუთარ სიმულაკრად ტრანსფორმაციის პროცესი, მისი თანამდევი მოვლენებით, ასევე ძალაუფლების ციკლურობის განმსაზღვრელი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი „ცდუნება“. წარმოდგენილი ინტერპრეტაციები დაეფუძნა ჟან ბოდრიარის თეორიებს; ასევე მიშელ ფუკოს ხედვას საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ, რაშიც უმთავრეს როლს თამაშობს სპეციფიკური მედიური კოდის მეშვეობით ძალაუფლების დიფერენციაცია.

კონფერენციამ ჩაიარა შემოქმედებით და საქმიან ატმოსფეროში. დამსწრე აუდიტორიამ კმაყოფილებით აღნიშნა ახალგაზრდა მეცნიერთა გამოვლენაში გამოვლენილი პროფესიონალიზმი და აკადემიურობა.

ახალი თარგმანები

ა. დე ტოკვილი

დემოკრატია ამერიკაში*

ჩრდილოეთით, იმავე ინგლისურ საფუძველზე დაყრდნობით, სრულიად საპირისპირო ნიშნები გამოვლინდა. ჩრდილოეთის ინგლისურ კოლონიებში, რომლებიც უფრო ახალი ინგლისის შტატების სახელითაა ცნობილი,¹ შეიქმნა ის ორი თუ სამი ძირითადი პრინციპი, რომელსაც ამჟამად ეფუძნება ამერიკის შეერთებული შტატების საზოგადოებრივი მოწყობის თეორია. ამჟამად ამ პრინციპების ზეგავლენა გასცდა კონფედერაციის საზღვრებს და ამერიკის მთელ კონტინენტს გადასწვდა. ახალი ინგლისის ცივილიზაცია მთის წვერზე ავიზგიზებულ ცეცხლს ჰგავდა, რომელიც ირგვლივ, თვით ჰორიზონტამდე, სითბოსა და ელვარე ნათებას ჰფენდა.

თითქმის ყველა ახალშენის პირველბინადარი იყვნენ ან ვაუნათლებელი, თავაშვებული ან უპოვარი ადამიანები, რომელთაც მშობლიური ქვეყნიდან გაჭირვება და დამნაშავეობა ღვენიდა, ან იყვნენ ხარბი ჩარჩ-გადაწყიდევლები და გაქნილი საქმოსნები. ახალი ინგლისის დაფუძნება სრულიად ახალი მოვლენა გახლდათ, მასში ყველაფერი ორიგინალური და უცნაური იყო.

არ უნდა დავივიროთ, რომ პურიტანთა ღვთისმოსაობა მხოლოდ გონება-ჭერეთით, სპეკულაციური რწმენაა ან ის, რომ ისინი სრულიად მოსწყდნენ მიწიერ საქმეებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, პურიტანიზმი თითქმის იმდენადვე იყო პოლიტიკური თეორია, რამდენადაც იგი გახლდათ რელიგიური დოქტრინა. ის-ის იყო ემიგრანტები ნათანიელ მორტონის მიერ აღწერილ იმ არასტუმართმოყვარე სანაპიროზე გადასხდნენ, რომ მათი პირველი საზრუნავი საზოგადოებად ჩამოყალიბება შეიქნა. დაუყოვნებლივ შეიმუშავეს ხელშეკრულება, რომელშიც ნათქვამია:

„ჩვენ ქვემოთ ხელისმომწერნი, ვინც ღვთის თავყვანისცემად, ქრისტიანული სარწმუნოების გასაგრძელებლად და ჩვენი სამშობლოს სადიდებლად განვიზრახეთ ამ შორეულ ნაპირებზე ახალშენის შექმნა, აღნიშნული აქტით საზეიმოდ და სრული თანხმობით ღვთის წინაშე ვაცხადებთ: გადავწყვიტეთ გავერთიანდეთ პოლიტიკურ საზოგადოებად ჩვენივე თავის მართვის მიზნითა და საკუთარ ზრახვათა განსახორციელებლად; ამ ხელშეკრულების ძალით, ჩვენ შევთანხმდით, რომ შევადგინთ კანონებს, გამოვცემთ განკარგულებებს, აქტებს, საჭიროების მიხედვით შევქმნით მაგისტრატურებს, რომელთაც – პირობას ვღებთ – დავემორჩილებით და ვაყვებით“.

ინგლისური ახალშენები – და ეს გახლდათ მათი აყვავების ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი – ყოველთვის დიდი შინაგანი თავისუფლებით და მეტი პოლიტიკური დამოუკიდებლობით სარგებლობდნენ, ვიდრე სხვა ქვეყანათა კოლონიები. თავისუფლების პრინციპი ქვეყნის არც ერთ ნაწილში ასე პირნათლად არ

*დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 2002, №1.

1 ახალი ინგლისის შტატები განლაგებულია ჰუდონის დასავლეთით. ამჟამად მათი რიცხვი ექვსია: კონექტიკუტი, როდ-აილენდი, მასაჩუსეტსი, ვერმონტი, ნიუ-ჰემფშირი, მენი.

ხორციელდებოდა, როგორც ეს ახალი ინგლისის შტატებში ხდებოდა.

როდესაც ახალი ინგლისის ისტორიისა და კანონმდებლობის პირველ დოკუმენტებს ვეცნობით, ხშირად ჭირს იმ კავშირის შემჩნევა, რაც ემიგრანტებს თავიანთ წინაპართა ქვეყანასთან აკავშირებდა. ყოველ ნაბიჯზე აწყლებით მათი სუვერენიტეტის აქტის გამოვლინების ფაქტებს – ისინი ხომ თავად ნიშნავდნენ თანამდებობის პირებს, დებდნენ ზავს და აცხადებდნენ ომს, აწესრიგებდნენ პოლიციის ქმედებას, იღებდნენ კანონებს – ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ისინი მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთის განკარგულებაში იყვნენ.

ყველაზე უჩვეულო და, იმავდროულად, ერთობ ყურადსაღები, ამ ეპოქის კანონმდებლობა გახლავთ. არსებითად, სწორედ მასშია გასაღები იმ დიდი გამოცანისა, რასაც ამჟამად მთელი მსოფლიოსათვის ამერიკის შეერთებული შტატები წარმოადგენს.

ისტორიულ დოკუმენტთა შორის განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ კონკტიკუტის პატარა შტატის მიერ 1650 წელს გამოცემული კანონთა კოდექსი, როგორც ყველაზე ნიშანდობლივი იმ პერიოდისათვის.

თავდაპირველად კონკტიკუტის კანონმდებლები შეუდგნენ სისხლის სამართლის კანონთა შექმნას. მუშაობის პროცესში მათ დაებადათ ძალზე უცნაური აზრი – მათი შედგენის დროს პირველწყაროდ წმინდა წერილები გამოეყენებინათ.

სისხლის სამართლის კანონთა შედგენის დროს კანონმდებლების განსაკუთრებული საზრუნავი საზოგადოებაში ზნეობრივი წესრიგისა და კეთილი ზნეების შენარჩუნება გახლდათ. ამიტომ ისინი გამუდმებით ტრიალებდნენ სულიერებისა თუ სინდისის სფეროში. თითქმის არ არსებობდა არც ერთი ისეთი ცოდვა, რომელიც კანონმდებლებს სასამართლოს ცენზურის საგნად არ ექციათ.

ყველასა და ყველაფრის მოწესრიგებისაკენ ამ კანონმდებელთა სწრაფვა ზოგჯერ იქამდე მიდიოდა, რომ ისინი მათთვის შეუფერებელ საქმეებსაც იხილავდნენ. მაგალითად, იმავე კოდექსის ერთი კანონი კრძალავს თამბაქოს გამოყენებას. ყოველივე ამის მიუხედავად, არც ის უნდა დაგვიწყობ, რომ ეს უცნაური თუ ტირანული კანონები იძულებით არ მიიღებოდა: მათ იწონებდნენ დაინტერესებულ პირთა თავისუფალი კენჭისყრის საფუძველზე; ამ საზოგადოებაში ზნე-ჩვეულებები კანონებზე უფრო მკაცრი და პურიტანული იყო.

... ამგვარი გადახრები, ცხადია, გონიერი ადამიანისათვის სათაკილოა. ისინი მოწმობენ ჩვენს ნაკლულ ბუნებას, რომელსაც არ ძალუძს ბოლომდე გააცნობიეროს ჭეშმარიტი და სამართლიანი, რის გამოც ხშირად ადამიანი იძულებულია ორი უკიდურესობიდან ერთი აირჩიოს.

თანადროულად სისხლის სამართლის აღნიშნული კანონმდებლობისა, რომელშიც ესოდენ ძლიერად აისახა როგორც შემდგენელთა შეზღუდული აზროვნება, ისე დევნით გამძაფრებული რელიგიური ვენებები, რომლებიც ცვლავ დულდა ადამიანთა სულის სიღრმეში, გამოჩნდა პოლიტიკური კანონების კრებული, გარკვეულწილად იმავე სულისკვეთებით გაჯერებული. ორასი წლის წინათ შედგენილი ეს კანონები თავისუფლების მძაფრი ნიშანდობლივობით ბევრად უსწრებენ ჩვენი დროის კოდექსისათვის დამახასიათებელ თავისუფლების სულისკვეთებას.

კონსტიტუციათა ზოგადმა პრინციპებმა, რომელთაც XVII საუკუნის ევროპელთა უმრავლესობა ძლივს აცნობიერებდა, მხოლოდ ნაწილობრივ მოიპოვეს გამარჯვება იმდროინდელ დიდ ბრიტანეთში. ახალ ინგლისში კი ისინი აღიარეს სრულად და დადგენილი იქნა კანონებით: ხალხის მონაწილეობა საზოგადოებრივ



საქმეებში, თავისუფალი კენჭისყრა გადასახადების დაწესებისათვის, ხელისუფლების წარმომადგენელთა პასუხისმგებლობა ხალხის წინაშე, პირადი თავისუფლება და ნაფიც მსაჯულთა სასამართლო ერთხმად, ყოველგვარი დისკუსიის გარეშე რეალურად იქნა მიღებული ახალ ინგლისში.

აქ ამ ძირითადმა პრინციპებმა ისეთი გამოყენება და გავრცელება პოვა, რის მსგავსსაც ევროპის ვერც ერთი ქვეყანა და ხალხი ვერ ბედავდა.

კონეტიკტის კანონებში – როგორც ახალი ინგლისის ყველა კანონში – ჩანს დასაბამი და განვითარება იმ სათემო დამოუკიდებლობისა, რაც დღემდე გვევლინება ამერიკული თავისუფლების პრინციპად და ცხოვრების წესად.

ევროპის ხალხთა უმრავლესობაში პოლიტიკური სიცოცხლე ისახებოდა საზოგადოების უმეტესწილად წარმომადგენელთა და შემდეგ თანდათან, ნაწილ-ნაწილ ვრცელდებოდა სოციალური იერარქიის სხვადასხვა საფეხურზე.

ამერიკაში კი პირიქით ხდებოდა – შეიძლება ითქვას, რომ ოლქამდე კომუნა, შტატამდე ოლქი, ხოლო კავშირამდე შტატი შეიქმნა.

1650 წლისათვის ახალ ინგლისში კომუნა სრულად და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა. კომუნის ინდივიდუალობა ავსუფლებდა და მჭიდროდ აკავშირებდა ერთმანეთთან ადამიანთა ინტერესებს, ვნებებს; მყარად შეკრული თემი ერთად ახორციელებდა და იცავდა საკუთარ უფლებებს და აღსარულებდა მოვალეობებს. კომუნის წიადში დღესაც აქტიური პოლიტიკური ცხოვრება – ჭეშმარიტად დემოკრატიული და რესპუბლიკური სულისკვეთების მქონე. ახალშენები ჯერ კიდევ დღიარებდნენ მეტროპოლიის უზენაესობას; შტატის კანონებს კვლავ მონარქია კარნახობდა, მაგრამ თავად კომუნაში აღმოცენებული რესპუბლიკა სისხლსავე ცხოვრებით ცხოვრობდა.

ყველა რანგის თანამდებობის პირს კომუნა თავად ირჩევდა, თავადვე ადგენდა გადასახადებს, თემის გამოსაღებ ბეგარასაც იწვევებდა და მოსაკრებელსაც იღებდა. ახალი ინგლისის კომუნაში წარმომადგენლობითი ორგანოს შესახებ კანონი არ არსებობდა. საკითხებს, რაც ყველას ინტერესს პასუხობდა, ათენის აგორას მსგავსად, მოქალაქეები სახალხო მოედანზე ან საერთო კრებაზე იხილავდნენ.

როდესაც ყურადღებით სწავლობთ იმ კანონებს, რომლებიც ამერიკულმა რესპუბლიკებმა თავიანთი დეარსების პირველ ხანებში მიიღეს, უნებურად გაოცებული რჩებით კანონმდებლების მმართველობითი სიბრძნითა და მოწინავე თეორიების დამკვიდრებით.

აშკარაა, ამერიკელი კანონმდებლები თვლიდნენ, რომ საზოგადოების მოვალეობები უფრო ფართო, ამბლებული და სრულყოფილი უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ ისინი განსხვავდებოდნენ იმდროინდელი ევროპელი კანონმდებლებისაგან, რომლებიც საზოგადოებას იმდენად მალალ მოთხოვნებს უყენებდნენ, რომ მათ შესრულებას ქვეყნის ბევრ რეგიონში თავს არიდებდნენ. ახალი ინგლისის შტატებში იმთავითვე ღარიბებს საზოგადოება ინახავდა; ტარდებოდა მკაცრი ზომები იმისათვის, რომ გზები მოწესრიგებული ყოფილიყო, რისთვისაც საგანგებოდ ინიშნებოდნენ ზედამხედველები. კომუნას ჰქონდა საჯარო ჩანაწერების წიგნები, სადაც აღწერავდნენ გადაწყვეტილებებს სხვადასხვა საკითხის შესახებ, კომუნის წევრთა ვარაუცვალების, ქორწინებისა და დაბადების აქტებს; აღნიშნულ ჩანაწერებს საგანგებოდ დანიშნული სასამართლოს მდივნები აკეთებდნენ. თავისუფალი მემკვიდრეობის განკარგვაც საგანგებო მოხელეებს ევალებოდათ, ოღონდ მემკვიდრეობით ვადაცემული მამულის საზღვრებს სხვა ჩინოვნიკები. ადევნებდნენ თვალყურს; მრავალი თანამდებობის პირის ძირითადი მოვალეობა კომუნაში საზოგადოებრივი სიმშვიდის შენარჩუნება გახლდათ.

კანონი უყურადღებოდ არ ტოვებდა წვრილმანსაც კი, ათასობით დეტალს შეიცავდა იგი, რათა არაფერი გამორჩენოდა და დაეკმაყოფილებინა სოციალურ მოთხოვნებმათა უზარმაზარი ოდენობა. ამის შესახებ საფრანგეთში ჩვენ დროშიც კი ძალზე ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ.

ამერიკული ცივილიზაციის თვითმყოფადი ხასიათი იმთავითვე მკაფიოდ გამოვლინდა იმ დადგენილებებში, რომლებიც სახალხო განათლებას ეხებოდა. კანონში ნათქვამია: „ვითვალისწინებთ რა, რომ სატანა, ადამიანის მოდგმის მტერი, ყველაზე ძლიერ სენს ადამიანთა უვიცობაში პოულობს, ჩვენი ზრუნვის საგანია შემდეგი: ჩვენმა მამებმა საფლავში არ წაიღონ ის ცოდნა, რაც მათ ჩამოიტანეს. ამიტომ ვთვლით, რომ სახელმწიფოს ერთ-ერთი უპირველესი მიზანია ბავშვთა აღზრდა. ჩვენ, ღვთის შეწევნით...“² შემდეგ მოცემულია განკარგულებები სკოლების შექმნის თაობაზე ყველა კომუნაში. ამ სკოლების შენახვას დიდი ჯარბის შიშით მოსახლეობა ავალდებულებდნენ. ოლქებში იმავე წესით შეიქმნა უმაღლესი სკოლები. მუნიციპალურ მაგისტრატებს ევალებოდათ თვალყურის დევნება მშობლებზე, რათა მათ შვილები სკოლებში გაეგზავნათ და დაეჯარიმებინათ ისინი, ვინც აღნიშნული მოთხოვნის შესრულებაზე უარს იტყოდა. როცა ოჯახზე ეს ღონისძიება არ ჰქონდა, მოზარდის სწავლებას საზოგადოება საკუთარ თავზე იღებდა, ოღონდ ბავშვი მიჰყავდათ ოჯახიდან – მამებს ერთმეოდა ბუნების მიერ მათთვის ბოძებული უფლება, რაკი ისინი ესოდენ ცუდად იყენებდნენ მას. მკითხველი უთუოდ მიაქცევდა ყურადღებას აღნიშნულ განკარგულებათა პრეამბულას: ამერიკაში პიროვნება განათლებისკენ სწორედ სარწმუნოებას მიჰყავს, ღვთიური კანონების დაცვა უძღვის ადამიანს თავისუფლებისაკენაც.

ასეთი იყო 1650-იანი წლების ამერიკული საზოგადოება. მასზე და იმავე ეპოქის კონტინენტის მდგომარეობაზე ერთი თვალის გადავლებითაც კი საოცარი გაცემა ვეუფლება: მე-17 საუკუნის დასაწყისში, ევროპის კონტინენტზე, შუა საუკუნეების ოლიგარქიული და ფეოდალური თავისუფლების ნანგრევებზე, ყველგან აბსოლუტური მონარქია ზეიმობდა გამარჯვებას. ამ ბრწყინვალე და განათლებული ევროპის წიაღში, ალბათ, ადამიანის უფლებების იდეა ასე სრულად უარყოფილი არასოდეს ყოფილა. ასევე ისიც, რომ ხალხებს ასე ნაკლებად მიეღოთ მონაწილეობა პოლიტიკურ ცხოვრებაში; რომ ჭეშმარიტი თავისუფლების ცნებებს ესოდენ მძიმედ შეეღწიათ ადამიანთა შეგნებაში და, აჰა, სწორედ ამ დროს ევროპელი ხალხებისათვის უცნობი ან მიუღებელი პრინციპები ახალი სამყაროს უდაბნოებში იბადებოდა, როგორც სიმბოლო მომავლის დიდი ხალხისა. ადამიანის გონებისმიერმა ყველაზე თამამმა თეორიებმაც კი პრაქტიკული განხორციელება პოვნეს გარეგნულად ამ ესოდენ დაბალი ღონის საზოგადოებაში, რომელსაც არც ერთი სახელმწიფო მოღვაწე, ცხადია, ყურადღების ღირსადაც არ ჩათვლიდა. თვითმყოფადობის ნებაზე მიშვებულმა ადამიანის წარმოსახვამ აქ იმპროვიზებულად შექმნა უპრეცედენტო კანონმდებლობა. ამ უმწიფარი დემოკრატიის წიაღში, რომელსაც ჯერ არ ჰყავდა თავისი გენერლები, პოეტები, ან დიდი მწერლები, ადამიანს შეეძლო წამომდგარიყო და თავისუფალი თანამემამულეების თანდასწრებით თავისუფლების შესახებ თავმოწონებით ეთქვა მშვენიერი სიტყვები: „თავს ნუ მოვიტყუებთ – ჩვენ უნდა გვესმოდეს ჩვენი დამოუკიდებლობის ჭეშმარიტი არსი. არსებობს ერთგვარი კოორუმპირებული თავისუფლება, რითაც სარგებლობენ როგორც ცხოველები, ისე ადამიანები და რაც ნიშნავს საკუთარი სურვილების თანახმად მოქმედებას. ამგვარი თავისუფლება ნებისმიერი ხელისუფლებისათვის სახიფათოა; იგი არ ექვემდებარება არანაირ წესებს; ასეთი თავისუფ-

2 1650 წლის კოდექსი, გვ. 90.

ფლების მეშვეობით ჩვენ ჩვენ თავზე დაბლა ვეშვებით; იგი ჰეშარიტებისა და თავისუფლების მტერია; ამიტომაც ინება ღმერთმა ჩვენი ამაღლება მის წინააღმდეგ! მაგრამ არსებობს სამოქალაქო და ზნეობრივი თავისუფლება, რომელიც ძალას პოვებს ურთიერთკავშირში, მისი დაცვაა თავად ხელისუფლების ვალი: ეს თავისუფლება ნიშნავს შიშის გარეშე იმის ქმნას, რაც სამართლიანია, რაც სიკეთეზეა აღმოცენებული. ეს წმინდა თავისუფლება უნდა დავიცვათ ყველა განსაცდელისაგან და საჭიროების შემთხვევაში საკუთარი სიცოცხლეც გავიღოთ მისთვის.³

უკვე საკმაოდ ბევრი რამ ვთქვი, რათა ანგლო-ამერიკული ცივილიზაციის ნამდვილი ხასიათი წარმოგიჩინა. ეს ცივილიზაცია არის (ეს ამოსავალი დებულება გამუდმებით უნდა იყოს აზროვნებაში) შედეგი ორი სრულიად განსხვავებული საწყისის ურთიერთობისა. სხვათა შორის, ეს საწყისები ზშირად ეწინააღმდეგებოდა ერთი მეორეს, მაგრამ მათი შეერთება როგორღაც შეძლეს ამერიკაში და ჩინებულადაც შეუხამეს ერთმანეთს. მე მხედველობაში მაქვს **სარწმუნოებრივი სულისკვეთება და თავისუფლების სულისკვეთება**.

ახალი ინგლისის დამაარსებლები ერთდროულად თავგამოდებული სექტანტები და მგზნებარე ნოვატორები იყვნენ. ერთი მხრივ, მათ გარკვეულ რელიგიურ რწმენათა ყველაზე უფრო მჭიდრო კავშირები ბორკავდა, მეორე მხრივ, ისინი სრულიად თავისუფალნი იყვნენ ყოველგვარი პოლიტიკური რწმენისა და შეხედულებებისაგან. აქედან მიეცა დასაბამი იმ ორ განსხვავებულ, მაგრამ არა ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენციას, რომელთა კვალიც დღეს ყველგან იოლი შესამჩნევია, როგორც ზნე-ჩვეულებებში, ისე კანონებში.

... მათი რწმენა ასეთი იყო – სულიერი ნეტარება იმ ქვეყნად, კეთილდღეობა და თავისუფლება ამქვეყნად.

მათ წიაღში აღმოცენებული პოლიტიკური მრწამსი თუ პრაქტიკული კანონები და ინსტიტუტები ისე მოქნილია, რომ ძალუძთ ნებისმიერი დამოუკიდებელი ფორმით არსებობაც და სურვილისამებრ ერთმანეთთან შერწყმაც.

... ამგვარად, ახალ ამერიკელთა ზნეობის სამყაროში ყველაფერი მოწესრიგებული, შეთანხმებული, გათვალისწინებული და წინასწარ გადაწყვეტილია; პოლიტიკის სფერო კი დღეს, ბობოქრობს – მასში ყველაფერი საკამათო და გაურკვეველია. ზნეობრიობაში თვინიერი, ნებაყოფლობითი მორჩილება; პოლიტიკაში დამოუკიდებელი ნება, უნდობლობა, ძიება და ექვიანი განწყობილება ყოველგვარი ძალაუფლებისადმი. აღნიშნული ორი ტენდენცია, ერთი შეხედვით ესოდენ ურთიერთსაპირისპირო, თანხმობით ვითარდება, თითქოს გამუდმებით ერთიმეორეს მხარს უჭერდნენ.

ანგლო-ამერიკელთა სოციალური მფოზარეობა

ანგლო-ამერიკელთა სოციალური წყობა უაღრესად დემოკრატიულია. ეს თვისება, რომელიც მან ახალშენთა შექმნიდანვე შეიძინა, ამჟამად მისი ერთ-ერთი მაღალგანვითარებული მახასიათებელია.

ახალი ინგლისის ნაპირებზე დამკვიდრებულ ემიგრანტთა შორის სრული თანასწორობა სუფევდა. მათ არისტოკრატის ჩანასახიც კი არ გადაუტანიათ ახალსახლობის ადგილებში. აქ მხოლოდ გონება, და არაფერი სხვა რამ, ახდენდა ზეგავლენას ადამიანთა ყოფაზე. ხალხი მიეჩვია ზოგიერთი პიროვნების – როგორც

³ ეს სიტყვა უინტრომა წარმოთქვა. მას, როგორც თანამდებობის პირს – მაგისტრატს, ბრალი დასდეს მრავალ უკანონო ქმედებაში; მაგრამ აღნიშნული სიტყვის წარმოთქმის შემდეგ – რომლის დრაგმენტაც ზემოთ მოვიტანეთ – იგი ტაშის გრაილთ გამართლეს და მას შემდეგ მუდამ შტატის გუბერნატორად ირჩევდნენ. (იხ. პარალი, ტ. I, გვ. 166.



განათლებულობითა და სიქველით გამორჩეულის – პატივისცემას. ცალკეულ მოქალაქის ნებამ ხალხზე ისეთი ძალაუფლება მოიპოვა, რომ სრულიად საფუძვლიანად შეიძლებოდა მათთვის არისტოკრატიული ეწოდებინათ, მათი ძალაუფლების მამიდან შვილზე უტყველად გადაცემა შესაძლებელი რომ ყოფილიყო.

ასეთი ვითარება იყო ჰუძონის აღმოსავლეთით; ამავე მდინარის სამხრეთ-დასავლეთით და სამხრეთ-ფლორიდამდე, ვითარება სხვაგვარი გახლდათ.

მდინარე ჰუძონის სამხრეთით მცხოვრები მიწის მსხვილი მესაკუთრენი ქმნიდნენ საზოგადოების უმაღლეს ფენას თავისი იდეებით, შეხედულებებითა და მიდრეკილებებით, რითაც იგი საზოგადოების პოლიტიკური ქმედების ცენტრში ექცეოდა. ეს არისტოკრატია მოსახლეობის მასისაგან დიდად არ განსხვავდებოდა; ხალხის გრძნობებსა და გემოვნებასაც იგი ანგარიშს უწყევდა და არც სიყვარულს გამოხატავდა მის მიმართ, არც სიძულვილს; ერთი სიტყვით, იგი ნაკლებ სიცოცხლისუნარიანი იყო. თუმცა სწორედ ეს ჯერ კიდევ სუსტი ფენა ჩაუდგა სათავეში ამბოხებას სამხრეთში: ამერიკის რევოლუცია მას უნდა უმაღლოდეს თავის ყველაზე ღირსეულ ადამიანებს.

რევოლუციის ეპოქამ მთელი საზოგადოება შეძრა, შეარყია: ხალხმა ღონე მოიკცა, დამოუკიდებლად მოქმედებას მიეჩვია, მის შეგნებაში დემოკრატიულმა ინსტიტუტებმა გაიღვიძა; მეტროპოლიის უღლის დამსხვრევით მან ყოველგვარ დამოუკიდებლობას გაუგო გემო. ცალკეულ ინდივიდთა ზეგავლენა სულ უფრო ნაკლებად იგრძნობოდა; ადათ-ჩვეულებებმა, ისევე როგორც კანონებმა, თანხმობით იწყეს განვითარება ერთი და იმივე მიზნისაკენ. მაგრამ ბოლო ნაბიჯი თანასწორობისაკენ გახდა სამემკვიდრეო კანონი.

მაოცებს ის, რომ ძველი და თანამედროვე პოლიტიკური მწერლები არ აღიარებდნენ იმ უდიდეს გავლენას, რასაც სამემკვიდრეო კანონები⁴ ახდენდა ადამიანთა ურთიერთობებზე. მართალია, აღნიშნული კანონები სამოქალაქო კანონმდებლობას განეკუთვნება, მაგრამ ისინი ყველა პოლიტიკური ინსტიტუტის თავში უნდა დადგეს, რადგან წარმოუდგენლად ძლიერ ზემოქმედებენ ამა თუ იმ ხალხის საზოგადოებრივ-სოციალურ წყობაზე – პოლიტიკური კანონებიც მხოლოდ ამ წყობის გამობაზულებია. სამემკვიდრეო კანონები უფაო და მუდმივ გავლენას ახდენს მთელ საზოგადოებაზე. ერთგვარდ იპყრობენ რამთელ თაობებს ბევრად აღრე, ვიდრე ისინი დაიბადებიან.

სამემკვიდრეო კანონის თანახმად, ყოველი მესაკუთრის გარდაცვალება ერთგვარ სახეცვლილებასაც იწვევს. ქონება იცვლის არა მხოლოდ პატრონს, არამედ, ასე ვთქვათ, ბუნებასაც, რადგან იგი დაუსრულებლად ქუცმაცდება უფრო პატარა ნაწილებად. სწორედ ეს გახლავთ სამემკვიდრეო კანონის გამოყენების უშუალო, რეალურად საგრძნობი შედეგი. ქვეყნებში, სადაც კანონმდებლობა ითხოვს თანასწორობას მემკვიდრეთა შორის, მემკვიდრეობის გაყოფისას ქონება და განსაკუთრებით მამული დაუსრულებლად მცირდება.

მაგრამ მემკვიდრეობის თანაბრად გაყოფის კანონი გავლენას ახდენს არა მხოლოდ ქონების ბედზე, არამედ თავად მფლობელთა სულზეც და მათ ვნებებსაც ავლენს. ეს გახლავთ ირიბი შედეგი კანონებისა, რაც იწვევს დიდი ქონების სწრაფ ნგრევას და, განსაკუთრებით, დიდი მამულების დანაწევრებას.

სამემკვიდრეო კანონი, რომელიც ქონების თანაბრად გაყოფას აღგენს, ანგრევს იმ მჭიდრო კავშირს, რაც არსებობდა ოჯახსა და მიწას შორის, მიწა კარგავს თავის ფუნქციას გვართან მიმართებაში, რადგან ერთი-ორი თაობის შემდეგ უცილობ-

4 სამემკვიდრეო კანონში ვგულისხმობ ყველა იმ კანონს, რომელთა მიზანიც მესაკუთრის გარდაცვალების შემდეგ მისი ქონების ბედის განსაზღვრა იყო.

ლად უნდა დაემკვიდრებარს დაყოფას და, ცხადია, დაუსრულებელი დაქუცმაცობით საბოლოოდ გაქრება.

ქონების თანაბრად გაყოფის კანონი ორი მიმართულებით ახდენს გავლენას: ზემოქმედებს ადამიანზე და საკუთრებაზე. ადამიანზე ზემოქმედების საშუალებით აღნიშნული კანონი ნივთზედაც ვრცელდება. აღნიშნული ორმაგი ზემოქმედების შედეგად კანონი დიდ ზიანს აყენებს მიწის საკუთრებას და იწვევს როგორც ოჯახის, ისე მისი ქონების სწრაფად განადგურებას.

ამერიკის შეერთებულ შტატებში აღნიშნული კანონის დამანგრეველმა ძალამ უკვე თითქმის ზღვარს მიაღწია. სწორედ ამ ქვეყანაში უნდა შეესწავლათ მისი გამოყენებისა თუ მოქმედების ძირითადი შედეგები და შეისწავლეს კიდევ:

რევოლუციის ეპოქაში მემკვიდრეობით ქონების გადაცემის ინგლისური კანონმდებლობა თითქმის ყველა შტატში გაუქმდა. სუბსტიტუციის თაობაზე კანონი იმგვარად შეიცვალა, რომ რეალურად არაფრით არ შეზღუდულა ქონების თავისუფალი მიმოქცევა.

პირველი თაობა წავიდა... დაიწყო მიწების დაყოფა, რაც დროის კვალდაკვალ სულ უფრო სწრაფად ვითარდებოდა. ამჟამად, სულ რაღაც სამოციოდე წლის შემდეგ, ვეღარ იცნობთ საზოგადოებას, მიწის მსხვილი მესაკუთრის თითქმის ყველა ოჯახი მოსახლეობის საერთო მასაში შთაინთქა. ნიუ-იორკის შტატში, სადაც თავის დროზე ისინი საკმაოდ ჭარბად იყვნენ, მხოლოდ ორმა ოჯახმა შეძლო იმ მორიგის გაცურვა, მათ ჩაძირვით რომ ემუქრებოდა. ამჟამად მდიდარ მოქალაქეთა შვილები კომერსანტები, ადვოკატები, ექიმები არიან. მსხვილ მესაკუთრეთა უმრავლესობა კი დაეიწყებას მიეცა. განადგურდა მემკვიდრეობითი მალალი საზოგადოებრივი მდგომარეობისა და დიდებულების უკანასკნელი კვალი. სამემკვიდრეო კანონმა ყველგან და ყველა ერთმანეთთან გაათანაბრა.

ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში, როგორც სხვაგან, არ იყვნენ მდიდარი ადამიანები; არც კი მეგულებს სხვა ისეთი ქვეყანა, სადაც ადამიანის გულში ფულის სიყვარულს ესოდენ დიდი ადგილი ეკავოს და ესოდენ ღრმა სიძულვილს ამყვანებდნენ უცვლელი ქონებრივი თანასწორობის თეორიის მიმართ, როგორც ამერიკის შეერთებულ შტატებში, სადაც ქონება გაუფონარი სისწრაფით ბრუნავს. გამოცდილება მოწმობს, თუ რაოდენ იშვიათია, რომ ერთმანეთის მიყოლებით ორი თაობა სარგებლობდეს ქონების ბრუნვიდან მიღებული სარგებლის პრივილეგიით.

... ამერიკაში ადამიანები არა მხოლოდ ქონებით იყვნენ თანასწორნი, გარკვეულ ზღვრამდე ისინი თავიანთი ინტელექტუალური განვითარების დონითაც უთანაბრდებოდნენ ერთმანეთს.

არა მგონია, ქვეყნად იყოს ისეთი ქვეყანა, სადაც მოსახლეობის რაოდენობის პროპორციულად გვგვდებოდეს ესოდენ ცოტა უფიცი ან ნაკლებ განსწავლული ადამიანი, რამდენიც ამერიკაშია.

დაწყებითი განათლება აქ ყველასათვის ხელმისაწვდომია, უმაღლესი განათლება კი თითქმის არავისთვის. ეს ადგილი გასაგები განსწავლეთ. იგი არის, ასე ვთქვათ, უცილობელი შედეგი იმისა, რაზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ.

... თითქმის ყველა ამერიკელი იძულებულია რაიმე პროფესიულ საქმიანობას ეწეოდეს, ეს კი ითხოვს გარკვეულ ცოდნას ანუ ზოგადი განათლების მიღებას, რასაც ამერიკელები უთმობენ თავიანთი ცხოვრების ადრეულ წლებს; უკვე თხუთმეტე წლის ასაკში იწყებენ პროფესიულ საქმიანობას და, როგორც წესი, მათი ცოდნის საზღვრების გაფართოება აქ მთავრდება. ჩვენში კი პირიქითაა – ამ ასაკში განათლების მიღება მხოლოდ იწყება. თუ ამერიკელი სწავლას განაგრძობს, იგი

იფარგლება კონკრეტული და ამასთან სარფიანი, მოგების მომტანი სპეციალობით. მეცნიერებას უყურებენ, როგორც სპეციალობის მიღების საშუალებას – მას ისე სწავლობენ, თითქოს ხელობას ეუფლებოდნენ და აინტერესებდნენ მხოლოდ ის, რასაც სარგებლის მოტანა შეუძლია ახლავე.

ამერიკაში მდიდართა უმრავლესობა სიღარიბიდან მოვიდა; თათქმის ყველა, ვინც ამჟამად უზრუნველყოფილია, ახალგაზრდობაში ძალზე ბევრს შრომობდა და, ბუნებრივია, სწავლის წყურვილიც რომ ჰქონოდათ, განათლების მისაღებად დრო არ რჩებოდათ, ხოლო როცა საამისო დრო გაუჩნდათ, სურვილი ჩამქარალი იყო მათში.

ამერიკაში არ არსებობენ ადამიანები, რომელთაც ინტელექტუალური საქმიანობისადმი სიყვარული მემკვიდრეობით გადაეცემოდეს ქონებრივ შეძლებასა და თავისუფალ დროსთან ერთად, და გონებრივ შრომას პატივად მიიჩნევდნენ. ამრიგად, ამერიკელებს არც სურვილი აქვთ, რომ ამგვარ შრომას თავი მიუძღვნან და არც შესაძლებლობა ინტელექტუალური სარბიელზე იღვაწონ.

ამერიკაში დადგინდა ცოდნის ერთგვარი საშუალო დონე, რომელსაც უახლოვდება ყველას აზროვნებითი მონაცემები: ზოგი ამ დონემდე აღის, ზოგი მასზე დაბლა. ამის გამოა, რომ შეხვედებით ადამიანთა დიდ მასას, რომელსაც ჩამოუყალიბდა დაახლოებით ერთი და იმავე რაოდენობის ცნებები რელიგიის, ისტორიის, მეცნიერების, პოლიტიკური ეკონომიკის, კანონმდებლობისა და სახელმწიფო მმართველობის შესახებ.

გონებრივი უთანასწორობა უშუალოდ ღმერთიდან მოდის, ამიტომ ადამიანი უძლურია წინ აღუდგეს იმას, რაც გარდაუვალია. ცხადია, რომ უზენაესი შემოქმედის ნებით დაწესებული გონებრივი უნარის არათანასწორობის შემთხვევაში ადამიანებს განვითარების თანაბარი საშუალება მაინც ეძლევათ.

ამრიგად, ამერიკაში არისტოკრატიული ელემენტი – დასაბამიდანვე მუდამ ძალზე სათუთი, ამჟამად თუ საბოლოოდ ჰერ კიდევ არ ჩამკვდარა, ყოველ შემთხვევაში ისე დაუძლურდა, რომ ძნელია საზოგადოებრივ მოვლენათა მსვლელობაზე მან რაიმე ზეგავლენა მოახდინოს. სამაგიეროდ, დრომ, მოვლენებმა და კანონებმა აქ დემოკრატიული ელემენტი არა თუ უპირატესი, არამედ, ასე ვთქვათ, ერთადერთი გახადა. აღარ იგრძნობა არავითარი ოჯახობრივი, ფენობრივი ელემენტების ზეგავლენა – ისიც კი ძალზე იშვიათია, რომ ცალკეული ინდივიდი საზოგადოების განვითარებაში ხანგრძლივ როლს ასრულებდეს.

ამრიგად, ამერიკის საზოგადოებრივი წყობა ერთობ უცნაური ფენომენი გახლავთ. მსოფლიოს არც ერთ ქვეყანასა და არც ერთ საუკუნეში, რასაც კი ისტორიის ხსოვნა ინახავს, არ უცხოვრიათ ადამიანებს უფრო თანასწორად თავიანთი ქონებრივი მდგომარეობით და გონებრივი განვითარების დონით; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი უფრო თანაბრად ძლიერნი არიან.

(გაგრძელება იქნება)

ფრანგულიდან თარგმნა
 დოდო ლავაშიძემ

რინარდ რორტი

ჰაიდეგერის ნაციზმის შესახებ

რინარდ რორტი (1931) ამერიკული ნეოპრაგმატიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. მისი მოღვაწეობის პირველი პერიოდი ხასიათდება ლინგვისტურ და ეპისტემოლოგიურ პრობლემატიკაზე ინტენსიური ორიენტაციით და პირობითად სრულდება 1967 წელს გამოცემული ფუნდამენტური ანთოლოგიით „ლინგვისტური შემობრუნება“. ამ პერიოდისგან მისი ინტერესები უფრო ინტენსიურად ვრცელდება ცნობიერების ფილოსოფიის სფეროზე, განიცდის კილფრიდ სელარსის „ლინგვისტური ნომინალიზმის“ გავლენას და ყალიბდება მისი „ანტიერეზენტატივიზმი“.

1979 წელს რორტი აქვეყნებს ფუნდამენტურ ნაშრომს „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“, რომელშიც მისი ანტიერეზენტატივიზმი და საერთოდ წინა პერიოდის კვლევათა შედეგები ერთიანდება ნეოპრაგმატიკულ ნიადაგზე.

ამ ნაშრომიდან მოყოლებული რორტის ინტერესები სულ უფრო ფართოვდება კულტურის სხვადასხვა სფეროებზე და მათი ძირითადი ნიშანია მე-20 საუკუნის ე. წ. კონტინენტური და ანგლო-ამერიკული ფილოსოფიური ტენდენციების გაერთიანების მცდელობა.

ამ მცდელობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ანგლო-ამერიკული ფილოსოფიისათვის ტრადიციული ლიბერალური მოტივების რორტისეულ სინთეზირებას პოსტმოდერნიზმის თემატიკასთან, რომლის ნიშანია პოლიტიკური და ფილოსოფიური მემარცხენეობის პოზიტიური ფუნქციების სპეციფიური გააზრება. ეს თემა მკაფიოდ გამოიხატა მის ნაშრომში „შემთხვევითობა, ირონია და სოლიდარობა“ (1989).

ჰაიდეგერის როგორც ადრეული, ისე გვიანდელი ნაწერები სავსეა მოვლენარეალობის განსხვავების წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკით* ადრეულ ნაშრომებში ეს პოლემიკა თავს იყრის დიუსიბლური მოთხოვნის ვარაუდით რომ Welt პირველადი Wirklichkeit-თან მიმართებით, Zuhanden – Vorhanden-თან, ხოლო Auslegung – Aussage-თან მიმართებაში. თუკი ყოფიერება და დროს 31-3 პარაგრაფები ისე იქნება წაკითხული, როგორც ამას მე ვისურვებდი და როგორც ამას მარკოკრენტი აკეთებს მის წიგნში ჰაიდეგერის პრაგმატიკაში, ჰაიდეგერი იქნება დანახული როგორც ის, ვინც ჭმნის თეორიის პრაქტიკისათვის, როგორც ის, ვინც აგებს მტკიცებებს როგორც რაიმე ადამიანურ პროექტთა განხორციელებისათვის განკუთვნილ იარაღებს. მის გვიანდელ ნაწერებშიც კი, სადაც ჰაიდეგერი პრაგმატიკაში ნიცშეანური ნიჰილიზმის ბანალურ ნაირსახეობად განიხილავს, ის კვლავ ამტკიცებს დაბეჯითებით, რომ მოვლენა – „რეალობის ბერძენებისეული განსხვავება სიმპტომატურია ყოფიერების შესახებ დასავლეთის მეტაფიზიკური მეტყველებისათვის. მართლაც, ზოგჯერ ის ჩვენი დროის პრაგმატიკაში – ყოფიერების ტექნოლოგიურ გაგებას – ამ განსხვავებაში პოულობს.

* სტატია თარგმნილია გამოცემიდან Richard Rorty, Philosophy and Social Hope, Penguin Books, 1999.

თუმცა, თვითონ ჰიდლეგერი მის საკუთარ რიტორიკულ პრაქტიკაში სწორედ მოვლენა-რეალობის განსხვავებას ეყრდნობა, რომელსაც ის თეორიაში უარყოფს. **ყოფიერება და დროში** ის მულმივად აღწერს საკუთარ თავს როგორც უფრო ღრმა შესაძლებლობათა პირობების გამხსნელს, ვიდრე მისი წინამორბედების მიერ იყო დანახული. მის გვიანდელ ნაშრომებში ის გვეუბნება, რომ ისტორიული სიტუაციის ყველა სხვა თანამედროვე გაგება გარდა მისი საკუთარისა ზედაპირულია, რომ ისინი უძლურნი არიან ჩაწვდნენ ტექნოლოგიის არსს და რომ ამის ნაცვლად მათთან ატომური განადგურების შესახებ ზერეულე საკითხის მსგავსი კითხვები დასმული. ამ ნაწერებში ჰიდლეგერი წინააღმდეგია მოიაზროს საკუთარი თავი როგორც კიდევ ერთი სასრული და შემთხვევითი Dasein -ი, რომელიც სხვადასხვა სასრულ პროექტთა განხორციელებისათვის განკუთვნილი იარაღის შეგროვებითაა დაკავებული. მას სურს დიანახოს საკუთარი თავი როგორც პროექტებისაგან თავისუფალი, ნებელობის მიღმა მყოფი, ყოფიერების ხმის გამტარი, განსნილი ყური.

მათ, ვინც ჩემს მსგავსად უფრო მეტი ადრეული პრაგმატიისტი ჰაიდლეგერისაგან აიღეს, ვიდრე ყოფიერების ხმის გვიანი მსმენელისაგან, არ ენდობიან პროექტებისაგან განთავისუფლების პროექტს. ჩვენ ვვიჩვენება, რომ ჰაიდლეგერმა ასაკთან ერთად სასრულობაზე დაჟინებიდან, რომელიც დომინანტური იყო **ყოფიერება და დროისათვის**, უკან დაიხია. ჩვენ ამას აღვიქვამთ როგორც რეგრესიას. უნდა დავუშვათ, რომ ჰაიდლეგერი ასაკთან ერთად ურფო ორიგინალური და უფრო საინტერესო მოაზროვნე გახდა, უფრო მეგალომანიაკალური, მაგრამ ჩვენ ამას მივიჩნევთ მგზნებარე და იდიოსინკრაზიული შეცდომის კიდევ ერთ ნიმუშად, რომელიც ჭკუის სასწავლებელი უფროა, ვიდრე ჯანსაღი და სასარგებლო ჭეშმარიტება. ამგვარად, ჰაიდლეგერის ნაწერები ჩვენთვის არ წარმოადგენს წყაროს, რომელიც გვაძლევს შესაძლებლობას მოვისმინოთ ყოფიერების ხმა. ისინი ხელსაწყოთა ყუთს უფრო წარმოადგენენ. ესაა სათავსო, რომელშიც ჰაიდლეგერმა ჩაალაგა ამა თუ იმ პროექტის განხორციელებისათვის განკუთვნილი, მის მიერ სხვადასხვა დროს გამოგონილი იარაღები.

ეს პროექტები განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან და ზოგჯერ კვეთდნენ ერთმანეთს. თავდაპირველად ჰაიდლეგერს სურდა არისტოტელე აღედგინა რათა დეკარტის ნეოთომისტური კრიტიკა დაესრულებინა. მოგვიანებით მას ნიცშეს ტრანსცენდირება სურდა არისტოტელეს წინ გასვლით. ზოგჯერ მას ზოგადად დაზიანის აღწერა სურდა, სხვა დროს – მხოლოდ მეოცე საუკუნის დაზიანისა. ერთ დროს მას სურდა ეროვნული მოძრაობის ჰეროიკული ლიდერი ყოფილიყო, მაგრამ მოგვიანებით სურდა ყოფილიყო მოზუიცი განდევნილი ბრძენი, რომელსაც ეკოდინებოდა, რომ „მხოლოდ ღმერთს შეუძლია გადაგვარჩინოს“. მისი მოსაზრება, რომ ის ყოველთვის ერთ ვარსკვლავს მისდევდა, საკუთარ თავთან პირფერობა მგონია. ჩემთვის, ხელსაწყოთა ყუთი, რომელიც მემკვიდრეობით მივიღეთ მისგან, განსხვავებული მიზნებისათვის შექმნილი ძალზე განსხვავებული ასორტიმენტის შემცველია – ასორტიმენტი, რომელშიც მხოლოდ ზოგიერთი საგანია კვლავ გამოსადეგი. ვფიქრობ, ღირსეული პატივი, რომელიც კი ჩვენ შეგვიძლია მივაგოთ ჰაიდლეგერის მიღწევებს, იქნება ის, რომ არჩევით მივუდგეთ მის მიერ დანატოვარ საგნებს. ჩემი მხრივ, შევინარჩუნებდი პრაგმატიისტი ჰაიდლეგერს და უარყოფდი ნიცსისტს, შევინარჩუნებდი მეტაფიზიკის ისტორიის ჰაიდლეგერისეულ მონახაზს და გადავამუშავებდი მის პირქუშ დასასრულს, შევინახავდი ჰაიდლეგერის ფრაზეოლოგიას და ქარგონს და მოვისროდი მის მსოფლიოისტორიულ პრეტენზიებს.



ჰაიდეგერი აღშფოთდებოდა მისი ამგვარი მოთარგმნით. მაგრამ ასევე განიცდიდნენ ამას მისი დაუცხრომელი კრიტიკოსები. ეს კრიტიკოსები ამტკიცებენ, რომ მისი ნაციზმი არ იყო მისი აზრის უბრალოდ ერთი მხარე, მრავალ პროექტთა შორის მხოლოდ ერთ-ერთი, არამედ რომ ის იყო მისი აზრის საფუძვლად მდებარე არსების უმინაგანესი ვასალები. ისინი მყარად დგანან იმაზე, რომ მისი ნააზრევი ისევე მთლიანია, როგორც თავად ჰაიდეგერს ეგონა. ისინი ფიქრობენ, რომ მრავალგვარ მოვლენათა ქვეშ არსებობს საფუძვლადმდებარე რეალობა, რომ ის მართლაც მისდევდა ერთადერთ ვარსკლავს – ბნელ, ბოროტ ვარსკვლავს.

ამ კრიტიკოსთათვის ჰაიდეგერი არაა უბრალოდ პროექტთა ერთობა, რომელთაგან ზოგი კარგია, ზოგიც ცუდი. მათ ისეთივე ესენციალისტური დამოკიდებულება აქვთ ჰაიდეგერისადმი, როგორც ჰაიდეგერს ჰქონდა მეოცე საუკუნისადმი. ჰაიდეგერს ჰქონდა მოთხოვნილება მეოცე საუკუნეში ყოველივე, ტექნოლოგიზმის გარდა, დაენახა როგორც უბრალოდ წარმავალი მოვლენა. კრიტიკოსებს, რომლებიც მე მყავს მხედველობაში, აქვთ მოთხოვნილება ჰაიდეგერში ყოველივე, გარდა მისი ანტიევალიტარიანიზმისა და Führerprinzip-ისადმი ერთგულებისა, დაინახონ როგორც ზედაპირული. ამის საპირისპიროდ, ჩვენ, პრაგმატისტები მეოცე საუკუნეს ეხედებით როგორც კარგი და ცუდი ახალი ამბებით საგვე ტომარას, ხოლო ჰაიდეგერის ნაშრომს, როგორც ხელსაწყოთა ყუთს, რომელიც მრავალი მოძველებული აბდაუბდის გვერდით ზოგიერთ დიდებულ საგანს შეიცავს.

ჩვენს შორის მათთვის, ვისაც სურვილი აქვს გააგრძელოს ჰაიდეგერის ყუთიდან იარაღების ამორჩევა, ის ფაქტი რომ აღამიანი, რომელმაც დაამზადა ეს შესანიშნავი იარაღები, თავდაპირველად ნაცისტი იყო, ხოლო შემდეგ მხდალი თვალთმაქცი, მხოლოდ ერთ-ერთია ისტორიის მრავალ ირონიათა შორის. ვისურვებდით ვითარება სხვაგვარი ყოფილიყო. ჩვენ ასევე ვწუხვართ სხვა მოაზროვნეების თაობაზე, რომლებითაც აღფრთოვანებულები ვართ. ვისურვებდით, რომ კარნაპს დაეჭვრებინა სიღნო ჰუკის კეთილი რჩევისათვის და არ გამხდარიყო სტალინის მარიონეტი 1948 წლის ვალდორფის მშვიდობის კონფერენციის ორგანიზებით. ჩვენ ვისურვებდით, რომ სარტრს არ მოეცადა 1956-მდე იმისათვის, რომ თავის პარტულობას განშორებოდა. ვისურვებდით, რომ იეიტსს და შოუს არ გამოეხატათ ენთუზიზმი მუსოლინისადმი, სანამ ისინი გაიგებდნენ რა ემართებოდათ მის პოლიტიკურ პატიმრებს. ჩვენ ვგუსურს რომ 1960-იანელების ახალი ემართებოდათ მათ პოლიტიკურ პატიმრებს. მაგრამ ჩვენ ამ ნაჩქარევი ენთუზიასტების პოლიტიკურ ინციდატივას საკმაოდ ირელევანტურად მივიჩნევთ მათი ინტელექტუალური მემკვიდრეობისადმი.

ამ ირელევანტობის მტკიცება მიუღებელია იმ კრიტიკოსთათვის, რომლებიც ისურვებდნენ ჰაიდეგერი დარჩენილიყო მოკვეთილი. ისინი სარექტორო მიმართვაში ხედავენ რეალური, შინაგანი ჰაიდგერის გაღვლეებას. ვფიქრობ, ეს კრიტიკოსები მხოლოდ ამ ზომით არიან მართლები: ჰაიდგერი მისი ცხოვრების მანძილზე ანტიევალიტარი იყო და ოდნავდაც არ ზრუნავდა აღამიანური ბენდიერების ჯამის ვალიდების ლიბერალურ პროექტზე. მაგრამ მე ეჭვი მეპარება იმაში, რომ ეს ანტიევალიტარიზმი ძალიან მნიშვნელოვნად მოეჩვენებოდა მის მკითხველს, მოეჩვენებოდა როგორც რეალური, კემმარტი, შინაგანი ჰაიდგერის ნიშანი, თუკი არ იარსებებდა ჰაიდგერის დუმილი ებრაელთა ყლეტის თაობაზე. ეს ასეა, რადგანაც ეს მღუშობაა ის, რაც ჰაიდგერის შემთხვევას ვანასხვავებს სარტრისა და კარნაპის შემთხვევებისაგან. კარნაპი და სარტრი რუსეთში და ცენტრალურ ევროპაში მიმდინარე პოლიტიკურ მოვლენებზე მსჯელობდნენ

შორიდან. მაგრამ ჰაიდეგერი ხედავდა მისი ებრაელი კოლეგების სამსახურიდან დათხოვნას, ხოლო შემდეგ უყურებდა მათ გაქრობას, რომელთა დაღუპვის შესახებ მას შეეძლო იოლად გაეგო, თუკი ჩათვლიდა ამას შეწუხების ღირსად. ეს მდუმარება ის, რაც განასხვავებს ჰაიდეგერს ზოგადად ანტიევალიტარიზმიზგან. მეოცე საუკუნის მრავალ გამოჩენილ მწერალს არ სწამდა დემოკრატიის, მაგრამ ის იყო ერთადერთი, ვინც არ შეძრა გენოციდმა.

ვეჭრობ, ჰაბერმასი და დერიდა მართლები არიან, როდესაც ამბობენ, რომ თითოეული ჩვენგანი, თუკი ის ჰაიდეგერის ადგილზე აღმოჩნდებოდა, 1933-ში ჰიტლერს გერმანიის ერთადერთ იმედად მიიჩნევდა. ისინი მართლები არიან იმაში, რომ მართლაც მიუტევებელი რამ ომის შემდგომი დღეშია. მე ვეთანხმები, რომ ეს მღუმარება მიუტევებელი იყო, მაგრამ მე არ შემძლია ეს დღემილი გამოვიყვანო ჰაიდეგერის წიგნებიდან, ან თუნდაც დავინახო ის როგორც იმის ნიშანი, რასაც ამ წიგნების მიმართ ჩვენი უნდობლობა უნდა გამოეწვია. ეს იმიტომ რომ პიროვნების მორალურ ხასიათს – მის სელექციურ მგრძობიარობას სხვის ტანჯვათა მიმართ – მე მივიჩნევ მისი ცხოვრების შემთხვევითი გარემოების მიერ შექმნილად. ხშირად, შესაძლოა როგორც წესი, ეს მგრძობიარობა განიცდის ცვალებადობას იმ თვითკრეაციის პროექტისაგან დამოუკიდებლად, რომელსაც პიროვნება ისახავს მიზნად მის შრომაში.

მე შემძლია განვმარტო, თუ რას ვგულისხმობ „შემთხვევით გარემოებებში“ და „დამოუკიდებელ ცვალებადობაში“ ოდნავ განსხვავებული შესაძლო სამყაროს მოხაზვით – სამყაროსი, რომელშიც ჰაიდეგერი უერთდება მის თანამომე ანტიევალიტარიანელ თომას მანს ჰიტლერისადმი წინააღმდეგობის ქადაგებაში. იმისათვის, რომ ვნახოთ როგორ შეიძლება ყოფილიყო ეს შესაძლო სამყარო რეალური, წარმოვიდგინოთ, რომ 1930 წლის ზაფხულში ჰაიდეგერს მოულოდნელად ღრმად შეუსყვარდა მშვენიერი, შთამბეჭდავი, მისი თაყვანისმცემელი სტუდენტის სახელად სარა მანდელბაუმი. სარა ებრაელია, მაგრამ ცნებით თავბრუდახვეული ჰაიდეგერი ძლივს ამჩნევს ამას. ელფრიდასთან მტკიცეული გაყრის შემდეგ – პროცესი, რომელსაც სხვა მეგობრების დაკარგვასთან ერთად ჰუსერლების მეგობრობაც ეწირება – ჰაიდეგერი ქორწინდება სარაზე 1932-ში. 1933 წლის იანვარში მათ ეყოლათ ვაჟი აბრაამი.

ჰაიდეგერი ხუმრობს, რომ სარას შეუძლია აბრაამი ფუქემდებლის სეხნიად ჩათვალოს, ხოლო რომ თვითონ იფიქრებს მასზე როგორც აბრაამ სანტა კლარას მოსახელზე, კიდევ ერთი მესკირხელი ბიჭი, რომელიც კარგ საქმეებს აკეთებს. სარა ბიბლიოთეკის საცავში ნახულობს აბრაამ სანტა კლარას ანტისემიტურ ნაწერებს და ჰაიდეგერის მცირე ხუმრობა ხდება ცოლ-ქმარს შორის პირველი სერიოზული კონფლიქტის საფუძველი. მაგრამ 1933-ის დასასრულისათვის ჰაიდეგერი უკვე აღარ ხუმრობს ასე, რადგანაც სარა შენიშნავს მას, რომ ებრაელი მოხელეები, მისი სიმამრის ჩათვლით, განთავისუფლებულნი არიან სამსახურიდან. ჰაიდეგერი სტუდენტურ გაზეთში კითხულობს რაღაც რაღაცეებს საკუთარი თავის შესახებ და ხედავს, რომ შესაძლოა მისი დღე ამ ქვეყნად დასასრულს უახლოვდება. თანდათანობით ის გაცნობიერებს, რომ სარას მიმართ მის სიყვარულს შეეწირა მისი პრესტიჟი და აღრე თუ გვიან შეეწირება მისი სამსახურიც.

მაგრამ მას კვლავ უყვარს სარა და ბოლოს მისი გულისთვის ის ტოვებს საყვარელ ფრაიბურგს. 1935-ში ჰაიდეგერი ასწავლის ბერნში, თუმცა მხოლოდ

* აბრაამ სანტა კლარა წარმოადგენს გერმანელი აფუსტინელი ბერის, გაგლენიანი შოაზროვნის იოჰან ურლიხ შვერლის (1644-1709) საეკლესიო სახელს. იგი, ისევე როგორც ჰაიდეგერი, დაიბადა მესკირხში.



როგორც ვიზიტორი. შვეიცარიაში იმ დროისათვის ფილოსოფიის კათედრებში გაუქმებულია. მოულოდნელად მოდის მოწვევა პრინსტონის მაღალი კვლევების ინსტიტუტიდან. იქ ჰაიდელბერი ორი წლის განმავლობაში მძიმედ და წვალებით სწავლობს ინგლისურს და სწყურია კიდევ ერთხელ მოიპოვოს კერპთაყვანისმცემლურად ყურადღებებიან სტუდენტებით სავსე სასემინარო აუდიტორიების მოჯადოების შანსი. ის ამ შანსს იღებს 1937-ში, როდესაც ზოგიერთი მისი თანამოემე ემიგრანტი შოულობს მისთვის მუდმივ სამსახურს ჩიკაგოს უნივერსიტეტში.

აქ ის ხვდება ელისაბედ მან ბორხესს, რომელიც წარუდგენს მას მამამისს. ჰაიდელბერი ახერხებს დაძლიოს მისი თავდაპირველი უნდობლობა ჰანსეტური ბედის ნებიერის მიმართ, ხოლო მანი მის თავდაპირველ უნდობლობას შავი ტყის Bauernkind-ისადმი. ისინი პოულობენ საერთოს ერთმანეთთან და აღორნოსა და ჰორკაპიმერთან: რომ ამერიკა არის განმანათლებლური იმედის reductio ed absurdum, მიწა კულტურის გარეშე. მაგრამ მათი სიძულვილი ამერიკის მიმართ ხელს არ უშლის მათ დინახონ, რომ ჰიტლერმა დაანგრია გერმანია და ანგრევს ევროპას. ჰაიდელბერის ამაღლევებელი ანტინაციისტური რადიოგამოსვლა აძლევს მას შესაძლებლობას ფართო მასების წინაშე დაიკმაყოფილოს გმირული პოზიციის შთაბეჭდილების მოხდენის მოთხოვნით - მითხოვნილება - რომელიც სხვა ვითარებაში შეეძლო დაეკმაყოფილებინა სარეჟტორო მიმართვაში.

მეორე მსოფლიო ომის დასასრულისათვის ჰაიდელბერის ქორწინება ინგრევა. სარა ჰაიდელბერი სულით ხორცამდე სოციალ-დემოკრატია, უყვარს ამერიკა და თავდადებული სიონისტია. მას ჰაიდელბერი მიაჩნია დიდი, მაგრამ ცივი და ულმობელი გულის მქონე ადამიანად, გულისა, რომელიც ერთ დროს გაეხსნა მას, მაგრამ რომელიც მისი სოციალური იმედებისათვის დახურული რჩება. მას იმ ზომითვე სძულს მეუღლეში ეგოცენტრი, რა ზომითაც აღფრთოვანებულია მასში ფილოსოფოსით და ანტინაციისტური პოლემისტით. 1947-ში ის გაეყრება ჰაიდელბერს და 14 წლის აბარაამი მიჰყავს თავისთან პალესტინაში. ის დაიჭრება სამოქალაქო ომში, მაგრამ ბოლოს, დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, ხდება ფილოსოფიის პროფესორი ტელავივის უნივერსიტეტში.

თვითონ ჰაიდელბერი 1948-ში ბრუნდება ფრანკფურტში. აქ იგი შოულობს სამსახურს მისი ძველი-მეგობრის, გადამერის დახმარებით. მიუხედავად იმისა, რომ ნაციისტების მიერ გერმანული უნივერსიტეტების დაპყრობისას გადამერის დღემილი მისთვის საძულველია. ბოლოს ის ირთავს მესამე ცოლს, ომის ქვრივს, ქალს, რომელიც ყველა მის ძველ მეგობარს ახსენებს ელფრიდას. როდესაც 1976-ში ის გარდაიცვლება, მისი მეუღლე კუბოზე დებს საპრეზიდენტო მედალს თავისუფლებისათვის, Pour le Merite ორდერის მედალს და ლიტერატურისათვის ნობელის პრიზის ოქროს მედალს. ეს უკანასკნელი მას მიენიჭა მოკლე, მაგრამ, გულის ამაჩუყებელი ელევგისათვის, რომელიც ეძღვნებოდა 1967-ში გოლანის მწვერვალზე გარდაცვლილ აბრაამს.

რა წიგნებს დაწერდა ჰაიდელბერი ამ შესაძლო სამყაროში? თითქმის ზუსტად იმავე წიგნებს რომლებსაც ის ნამდვილ სამყაროში წერს. მაგრამ ამ სამყაროში მეტაფიზიკის შესავალი შეიცავს ნაციონალ-სოციალისტურ მოძრაობაზე დამკვირვებელ მინიშნებას, სადაც ის გაიგებებულია თანამედროვე ტექნოლოგიზმის უსაზრისო ნიჰილიზმთან და ასევე მინიშნებას იმის თაობაზე, რომ ჰიტლერი გერმანიას მიაქანებს რუსეთისა და ამერიკის მეტაფიზიკური დონისაკენ. სემინარები ნიჭმეზე თითქმის იგივეა, როგორც ჩვენს სამყაროში, გარდა გადახვევისა ნიჭმის ანტისემიტური სიძულვილის თაობაზე, გადახვევა, რომელიც



შეიცავს შემზარავ პარალელებს სარტრის იმავე პერიოდში დამოუკიდებელი დაწერილ ანტისემიტის პორტრეტთან. ამ სამყაროში ჰაიდეგერი წერს ჩვენს სამყაროში დაწერილ ეგზეგეტიკურ ნარკვევთა უმრავლესობას, მაგრამ მათ ემატება ტოროსა და ჯეფერსონის დაფასება, რომელიც იწერება პარეარდისა და ვირჯინის უნივერსიტეტში წარდგენილ ლექციებთან დაკავშირებით. ეს ორი ნარკვევი უჩვენებს ჰაიდეგერის ცნობილ სენტიმენტალურ აგრარიზმს და ურბანული პროლეტარიატისადმი უნდობლობას. მოკლედ, მისი წიგნები ამ სამყაროში აღსატურებენ იმავე ბრძოლას, რომელსაც ის აწარმოებდა აქტუალურ სამყაროში — ბრძოლა ფილოსოფიური ტრადიციის მიღმა გაღწევისათვის და უკვე იქ „ახალი სიმღერის დამღერებისათვის“. ეს ბრძოლა, სიწმიდის ეს პრივატული ძიება, მისი ცხოვრებისათვის უშინაგანესი იყო. ამ ბრძოლაზე ვერ მოახდინა დიდი გავლენა ვერც კონკრეტული პიროვნებებისადმი მისმა სიყვარულმა და ვერც მისი დროის პოლიტიკურმა მოვლენებმა.

ჩვენს სამყაროში, ომის შემდეგ ჰაიდეგერს არაფერი უთქვამს პოლიტიკური. ჩემს მიერ მოხაზულ შესაძლო სამყაროში ის საკუთარ ანტინაციისტურ პრესტიჟს დებს გერმანიის პოლიტიკური უფლებების რესპექტაბელურობის აღდგენის საქმეში. მას აღმერთებს ფრანც იოზეფ შტრაუსი, რომელიც რეგულარულად და ქედმოხრებით ეწვევა ტოდნაუბერგს. დროდადრო ჰაიდეგერი შტრაუსთან ერთად გვევლინება პოლიტიკურ თავყრილობებზე. ჰაბერმასის მსგავსი სოციალ-დემოკრატები წუხან იმის თაობაზე, რომ ჰაიდეგერი ომის შემდგომი გერმანიის პოლიტიკაში მუდმივად მცდარ მხარეზე დგას. ხანდახან, პირად საუბარში გამოთქვამენ ეჭვს, რომ ოდნავ განსხვავებულ ვითარებაში ჰაიდეგერისაგან საკმაოდ კარგი ნაციისტი დადგებოდა. მაგრამ ისინი ვერასდროს იოცუნებდნენ ასეთი რამეები საჯაროდ გამოეთქვათ ჩვენი დროის უდიდეს მოაზროვნეზე.

ჩვენს აქტუალურ სამყაროში ჰაიდეგერი იყო ნაციისტი, მხდელი თვალთმაქცი და ჩვენი დროის უდიდესი მოაზროვნე. ჩემს მიერ მოხაზულ შესაძლო სამყაროში ის თითქმის იგივე ადამიანი იყო, მაგრამ მას მოუხდა ებრაელების ტანჯვასთან შეხება, ბოლოს და ბოლოს შეამჩნია, თუ რა ხდებოდა და სიბრაულისა და სირცხვილის გრძნობაც გაეღვიძა. ამ სამყაროში ის უფრო იღბლიანი აღმოჩნდა, ვერ გახდა ნაციისტი და ამგვარად უფრო ნაკლები შანსი ჰქონდა სიმხდალისა და თვალთმაქცობისათვის. ჩვენს სამყაროში მან პირი იბრუნა და ბოლოს ისტერიულ უარყოფას მიმართა. ამ უარყოფამ მოიტანა მისი მიუტყეველი ღუმელი. მაგრამ ეს უარყოფა და ეს ღუმელი ჩვენ ბევრს არ გვეუბნება იმ წიგნების შესახებ, რომლებსაც ის წერდა, ისევე როგორც პირიქით. ორივე სამყაროში ერთადერთი საერთო ჰაიდეგერის პოლიტიკასა და მის წიგნებს შორის არის დემოკრატიის სიძულვილი, რაც ახასიათებდათ მაგალითად ელიოტს, ჩესტერტონს, თაიტს, ვოსს და პოლ კლოდელს — ადამიანებს, რომლებსაც, როგორც ოდენმა იწინასწარმეტყველა, მას მერე არც თუ ცოტა მიუტყევეთ კარგი წერისათვის. ჩვენ ასევე იოლად შეიძლებოდა გვეპატიებინა ჰაიდეგერისათვის მისი დამოკიდებულება დემოკრატიისადმი სულ ეს რომ ყოფილიყო. მაგრამ სამყაროში სარას გარეშე, სამყაროში, რომელშიც უიღბლობამ მოათავსა ჰაიდეგერი, ყველაფერი ამით არ დამთავრებულა.

შეჯამებისათვის: მე ვცდილობდი მეჩვენებინა, რომ ჩვენ შეგვიძლია ვიპოვოთ აღრეული ჰაიდეგერის პრაგმატიკულ ანტიენსცილიზმში საფუძველი ადამიანის და წიგნების ერთიან ხედვაში მოქცევის მცდელობის მიტოვებისათვის და, შესაძლოა, თავად წიგნების როგორც ერთიანი Denkweg-ის სტადიების დანახვის მიტოვებისათვის. თუ ჩვენ ამ ანტიენსციალიზმს უფრო სერიოზულად მოვეყი-



ჰაიდელბერის ნაციზმის შესახებ

დებით, ვიდრე ეს თვითონ ჰაიდელბერმა შეძლო, ჩვენ ავიცილებთ ცდუნებას, მოვახდინოთ ჰაიდელბერის ისეთი დრამატიზირება, როგორსაც თვითონ ჰაიდელბერი ახორციელებდა მისი რჩეული მოაზროვნეების და პოეტების მიმართ. ჩვენ არ მივუჩინებთ მოაზროვნეებს და პოეტებს ადგილს მსოფლიო-ისტორიულ მოთხრობაში. ჩვენ დავინახავთ მათ და მათ წიგნებს როგორც შემთხვევითი გარემოებების ვექტორულ ჯამს. დავინახავთ ჰაიდელბერს როგორც კიდევ ერთ დაბნეულ, დანაწევრებულ, ზოგჯერ უიმედო ადამიანურ არსებას, ვინც საკმაოდ გვგავს ჩვენ. ისე წავიკითხავთ ჰაიდელბერის წიგნებს, როგორც ის ყველაზე ნაკლებად ისურვებდა რომ ისინი გვეკითხა—როგორც შემთხვევებს ექსპლოატაციისათვის, ჩვენი Bestand an waren -ისადმი უახლოესი წარსულის დამატებებს. შევწყვეტთ სწრაფვას სიღრმისაკენ და აღარ შევეცდებით არც გმირების თაყვანისცემას და არც კრიმინალების დევნას. ამის ნაცვლად ჩვენ დაგვამყოფილდებით სასარგებლო იარაღებით და ავიღებთ მათ სადაც კი მათი პოვნაა შესაძლებელი.

**ინგლისურიდან თარგმნა
პახტანზ მახნიაშვილმა**

ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოსაქვეყნებელი წერილი წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ, რუსულ ან ინგლისურ ენაზე. წერილის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს 36 ათას ასო-ნიშანს და დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით (ორი ინტერვალით ნაბეჭდი არა უმეტეს 20 გვერდისა, გვერდი უნდა შეიცავდეს 1800 ასო-ნიშანს).

გამოყენებული ლიტერატურის სია წერილს უნდა დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. სია უნდა დალაგდეს ანბანურად ავტორთა გვარების ქართულ ენაზე მითითებით. უცხო ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომებს სახელწოდების წინ ფრჩხილებში უნდა მიეთითოს მათი ავტორების გვარი უცხო ენაზე. ავტორის შენიშვნები მითითებული უნდა იყოს სქოლიოში.

ავტორმა რეფერირებისათვის წერილს უნდა დაურთოს ერთგვერდიანი (1800 ასო-ნიშანი) რეზიუმე ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე (სახელის, გვარისა და სტატიის სათაურის მითითებით).

სარედაქციო კოლეგია ნაშრომებს მიიღებს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს ან ფილოსოფიის დარგში აკადემიის ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

გადაწყვეტილებას ჟურნალში წერილის გამოქვეყნების შესახებ სარედაქციო კოლეგია მიიღებს ფარული რეცენზენტის შენიშვნებისა და დასკვნის გათვალისწინებით.

რედკოლეგიის გადაწყვეტილებას სტატიის გამოქვეყნების შესახებ ავტორს აცნობებს ჟურნალის რედაქტორი ან მისი მოადგილე.

*ჟურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიური სერიის
სარედაქციო კოლეგია*

