

არსენ ბურჯალაძე

სიმბოლოს წერტილნი ფილოსოფიაში

თბილისი - 1990

ნაშრომი ელვდება ფილოსოფიის ისეთ ურთულეს და აქტუალურ პირობებშიც
 როგორცაა სიმბოლო და სიმბოლური ამოცნება. მასში წინ წამოწეულია
 სიმბოლოსა და სიმბოლური ამოცნების მიმართება ამოცნების სხვა
 ფორმებთან. სიმბოლოს ფუნქციური განსხვავებულია არა მხოლოდ ცნებისაგან
 არამედ ამრის სხვა ფორმებისაგანაც. სიმბოლური ამოცნება უკავშირდება
 და უყრდნობა ადამიანურ ყოფიერებას, მის განვითარებულ ბუნებას. იგი
 განვითარების პირობაში გადაჭედილი უსასრულო ამოცნებაა.

ავტორი ფილოსოფიის სიმბოლოს ფუნქციურ განსაზღვრებას იმ მიზნით, რე-
 გორდ ამის საშუალებას იძლევა ჩვენი განსჯისკუთხე ენა. სიმბოლოს ავტო-
 რისული გაგება ჩამოყალიბებულია ი. კანტის, ს. მაიმონის, ფ. შელინის,
 გ. პეტერის, ს. კირკუჯორის, ფ. ნიგშეს, ა. ბერგსონის, ე. კასირერის,
 ა. ბერის და სხვათა ფილოსოფიის კრიტიკული შეფასების საფუძველზე.
 ამ და სხვა საინტერესო ფილოსოფიურ პირობებშიც წარმოებს მსჯელობა
 ა. ბერგსონის მიხედვით "სიმბოლოს ფუნქციური ფილოსოფიაში". წიგნი
 გამოცემის წინ გადასულია ფილოსოფიური პირობებშიც დაინტერესებულ მკითხველ-
 თათვის.

რედაქტორი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 წევრ-კორესპონდენტი, პროფ. გ. თ. ე. შ. მ. ა. დ.

რედაქტორები: ფილოსოფიური მეცნიერებათა კანდიდატი
 ი. კ. ა. ლ. ა. ნ. დ. ა.

ფილოსოფიური მეცნიერებათა კანდიდატი
 გ. შ. ა. გ. ა. გ. ი. ა.

ბ 0301040300
 მ 807(08)-90

© ა. ბერგსონის, 1990

შესავალი

§ I

ქვემოთ მოცემული მუხლები შედგება ავტორების მიერ შედგენილი ჟურნალის დახასიათება. ერი მათგანს ეწოდება ცოდნის, კერძოდ, მისთვის ცოდნის სფერო, "ეპისტემი", ხოლო მეორე - შედგება ბის, ღრუბან სფერო, როგორც გასულიყოლი ავტორების სფერო, უარყოფილი და ადამიანური ავტორების კვლევა ცხადი და გასულიყოლის თეორიას-კენ წარმოადგენს.

ეს ვიწროება ავტორების შესწავლის გზაზე თავის დასაწყისს იღებს პარამეტრებს ფილოსოფიიდან, რომელიც პირველად აღნიშნა კლემენტიანისა და შედგება /ღრუბან/ უარყოფილები და ღრუბანური, ანუ გასულიყოლი ავტორების უარყოფა. ამ გამოკვლას იმართება შეიქმნის ყველა მ-ავტორი. სიტყვა "ფილოსოფიის" ხაზი ესმება გასულიყოლი კონკრეტული ფილოსოფიის ეწოდება იმ მომენტებს, რომელიც ეწოდება კლემენტიანისა და კლემენტიანის უარყოფა ღრუბანურს, ისევე, როგორც თავის დროზე ფილოსოფიისა, ანუ მუხლებზე უარყოფილი, იგივე. მაგრამ ღრუბანურის უარყოფა ფილოსოფიის /რელი გაცხადი, რომელიც მხოლოდ კლემენტიანის, ცნების, ცოდნის თეორიასკენ იყო მიმართული/ მხოლოდ დროზე და ისიც არასრულად შედგება, ვინაიდან ყველაზე ნაშენი ფილოსოფიის თეორიებზე იგი მრავალი ღრუბანური, ანუ სიმბოლური გახდება. ჟ. ლესკ-ვი ნერს: "პლატონის საბუღალბოებელი იდეები ან პირველყოველს პირველი მათორიკული, მათი უარყოფილი განხილვისთანავე, სხვა არაფერი არიან ეს არა, საბუღალბო, სიმბოლოები. დაიბნევის მონაპოვო, ან კარგი-ღრუბანური პერსონალიზმი, უკვლევა, თავის საფუძველში სიმბოლოება, მეორეს მხრივ, ისევე პოლიტიკისტი, როგორცაა ი. ტენ-ი, რომელსაც მუხლები

უამბოდა როგორც იდეა, დასახული ტემპერამენტის მუხებშიც, უკვე უკნადად სარგებლობდა სიმბოლოს ცნებით. ბერგსონის "შემოქმედებითი უვოლუცია" და მსული ფროიდიზმი - სრულიად სიმბოლურია, ლემეცა შესაბამისი ავტორები გაურბიან ტერმინ სიმბოლოს ხმარებას. კოქენისა და ნატორპის მოძღვრება პიპოპოლის, მულოდისა და კანონის შესახებ, ასევე, არსებობდა სიმბოლიზმია, ხოლო კუსტრის სიმბოლისტობაში ხელი შეუშალა უიფოსის ძალზე ჭვირებით ხასიათის ლორიამ"¹.

ეს გადავხედვით ამროვნების ისტორიას, იგი წარმოადგენს ფილოსოფიურის, გნოსოლოგიურისა, ურთის მხრივ, და ღოქსაღურის, სიმბოლურის მუორვე მხრივ, ბრძოლის ისტორიას. ამ ბრძოლისას საუკუნეების მანძილზე ხან ურთი იმარჯვებდა და ხან მეორე სხვადასხვა მოძღვრებათა სახით და ფორმით გამოხატული. ეს კი სწორედ იმარჯ უნდა მიუთითებდეს, რომ ირივ ამროვნებით უნარი მნიშვნელობის მქონდა ადამიანისათვის. აღნიშნული ამრი უფრო ცხადი გახდებდა, ეს სქენატურად მანინე ღვალს შევავლებთ უროპული ამროვნების ისტორიას, სადაც მაგალითად: მიშოლოგია, როგორც ამროვნების სიმბოლური უნარის პროდუქტი, უარყო ფილოსოფიამ, ხოლო ფილოსოფია /ფველი გაგებით/ უარყო ახალმა მიშოლოგიამ-რელიგიამ /მბდვებლობათა ქრისტიანობა/, როგორც სიმბოლური ამროვნებითი უნარის ურთობა გამოხატულებამ, რომელიც ამაოდ ცდილობდა ღმერთის ცნების ძიებას დასაბუთებას, გაგებას, ვინაიდან ღმერთის ცნების შესაბამისი რეალობის დასაბუთება არ არსებობს. /კანტი/.

აღიძინების უპოქიდან მოყოლებული ამროვნების სიმბოლური უნარის მიმართ კვლავ იმძღავრა ამროვნების მუგნიერულმა უნარმა. რატომ? ამროვნების სიმბოლურმა უნარმა ამოწურა ღვეისი ღვეი. ამ ისტორიული უგაპისათვის რელიგიურის მიმარბულებით. ამროვნებამ, როგორც ასევე, ბრძოლა გამოუგებადა მას და უარყო იგი.

აუთიღებელია აიხსნას ამ ცვალებადობის მიგვში, წყარო. რა უნდა

იყოს მიზნები ისტორიაში ამოცნების ამ ჭორბადა ურთიერთმონაცვლეობისა? რაიმე გარეგანი ფაქტორი, აუ ზეით ამოცნების უნარაა მიერ წარმოებულ-
ლი პროექტების არასრულყოფილება, მათი ნაკლები ხასიათი, რომელიც
ზეით ადამიანური ამოცნების ნაკლებანებიდან უნდა გამომდინარეობდეს?

§ 2

ადამიანური სამყარო პრობლემათა სამყაროა. პრობლემათა გარკვეულ
რიგს ხსენის მცენიერული ამოცნება. ზემოა არსებობს პრობლემათა ისედი
რიგი, რომელსაც ვერ ახსენის მცენიერება. მაგრამ, რომელიც არანაკლებ
მნიშვნელოვანია, შემაწუხებელია ადამიანის სულისათვის. ამ უკანასკნელ-
ლი რიგის პრობლემები ზეისი მნიშვნელობით ადამიანისათვის შეესაძლოა
აფრმატება კიდევ კონკრეტული მცენიერული რანგის პრობლემებს. კონკრეტ-
ულ მცენიერულ ამოცნებას არ შეუძლია პასუხი გასცეს ადამიანური არ-
სებობის შინაგან პრობლემებს, ვინაიდან ამ სფეროში მოუმაჩვენებელია
კონკრეტული მცენიერული მუსტი მუშოები. მუსტი მუშოები შეიძლება გა-
მოვიყენოთ იქ, იმ სფეროში, რომელიც უმოჩინება სიხუსტისა და გარკვეუ-
ლობის მუშოებს. ადამიანური არსებობის შინაგანი სფერო განსხვავდება
და გადის სიხუსტის სფეროს მიღმა, მასში გარკვეულობასა და სიხუსტეს
გაურკვეველობა უფრო სჭარბობს. ადამიანი ცდილობს, საკუთარ არსებობაში
გარკვეული გაურკვეველობით ამოიყნოს საკუთარი ყოფიერების სამხრისი,
მნიშვნელობა, რომლის ძირითადი გარკვეულობაა საკითხის დასმა - ვინ
ვარ მე? რისთვის მოვედი ამ ქვეყნად? რა არის ჩემი, რაგორც ადამიანის
სამხრისი, მისია?

§ 3

კერძო მცენიერული ამოცნება გამოიყნობას აღნიშნულ საკითხებზე
პასუხის გადამას. იგი არ ცნობს არა მხოლოდ პასუხის გადამას აღ-
ნიშნულ პრობლემებზე, არამედ იმ ამოცნებით უნარსაც, რომელიც ცდილობს,
ზეისი მუშოებებით და ჭორმებით გაასამხრისოს შინაგანი ადამიანური ყო-

ჭიკრება.

საზოგადოებრივი მნიშვნელობის ამოცანების განხორციელებას დასავლური მნიშვნელობის საზოგადოებრივი, ადამიანურს სამართლებრივი და ადამიანური, ვინაიდან იგი ადამიანური ბუნების მხრივ იმდენად და არა პირველად, ადამიანურს /ვი-
 ყურნა სუბიექტურის ფუნქციის ნაგებად/. მას ადამიანური აინტერესებს .
 მხრივ იმდენად, როგორც და არა საკუთრივ ადამიანური, ექსპლუატაცი-
 ლური¹. მაგ: ანაგონიზის აინტერესებს ადამიანური კონსტრუქციის და ძველების
 აღწახება, სისხლის მიმოქცევის ფუნქციები, მუდმივად ადამიანური ავად-
 მყოფობის როგორც ნიშნები, მათი სისტემა, ქიმიკის ადამიანის სხეულის
 მოლეკულური აღწახება, ნივთიერებათა ცვლა და სხვა, ფიზიკის ადამიანის
 სხეულის ფიზიკური მხარე, სოციოლოგიის ადამიანთა სოციოლოგიური ურთიერთ-
 ბანი და მათი კანონზომიერებანი და სხვ. ანუ ფილოსოფიური ამოცანებ-
 ში მუდმივად გამოიყოს ურთიერთისაგან ფილოსოფიურის მუდმივად
 ფორმები-როგორცაა, პირველ რიგში გნოსოლოგია, ლოგიკა, დიალექტიკური
 ლოგიკა, კატეგორიოლოგია და ფილოსოფიურის არამუდმივად, საზოგადოებრივი
 უნარი, რომელიც უნდა მიუთარებოდეს ადამიანურის მიწაგანი საზოგადოების
 გააზრებისაკენ. საკუთრივ ადამიანურის გასაზრებისას საჭიროდ უნდა
 ამოცანების დაქსაქსი, ანუ სიმბოლური უნარი.

მუდმივად და სიმბოლური ამოცანების უნარი ფილოსოფიურის ირი ურთი-
 ურთაპირისპირი უნარია, რომელიც გამოიხატავს და ამავე დროს ავს-
 ბენ ურთიანებს.

1. ექსპლუატაციური უნდა გავიგოთ აქ არა ფილოსოფიური, არამედ ფილოსოფიური-
 ლუბის სახეობების ამოცანა. "ექსპლუატაციური" არის საკითხის დასა-
 რა ვარ მე? რატომ ვარ გადამსარდელი სამართლებრივი? და ა.შ. რომელიც § 2
 აღნიშნა. ექსპლუატაციურის საზოგადოებრივი მუდმივად გამოიხატავს ბერძენი
 ინდივიდუალური, ან ექსპლუატაციური, ან სუბიექტური, მაგრამ არც ერთი ეს ბერ-
 ძენი მესაგა არ გამოხატავს პირობების მიწაგანს და მნიშვნელობას. /ბერ-
 ძენი "ექსპლუატაციურს" ჩვენში იმდენად სხვა ფილოსოფიურად. მაგ: ი. ტან-
 ძე ნიგნში "ადამიანი, ინდივიდი, პირველად", თბ. 1987, გვ. 4./

ისტორიულად მიყენებულ და სიმბოლური ამროვნებას შორის განსხვავება აღმოცენდა ამროვნებით უნარის მიერ ფიქსირებული და მისი რეალური საფუძველი. ისტორიულად მიყენებული ამროვნების უნარი სიმბოლური ამროვნებით უნარისაგან წარმოიშვა. მხედველობაში გვაქვს მიხილვითი და რელიგიური მატარებლის ეპოქა, ამროვნების ისტორიაში, რომლის უარყოფასაც ფილოსოფიური /რეალური გაცემა/, ანუ მიყენებული ამროვნების წარმოქმნა წარმოადგენს. პირველი ფილოსოფიები მიყენებები იყვნენ, მათ დასაბამი მისცეს დასაბუთებით, დემონსტრაციულ ამროვნებას. დემონსტრაციული, მიყენებული ამროვნება დასაბუთებით, დემონსტრაციის გარეშე გვებას არადემონსტრაციულს, არადასაბუთებადს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეს. ადამიანური მნიშვნელობის, საზოგადოების სფერო ნაწილობრივ შედის არადასაბუთებადის სფეროში, ვინაიდან არადასაბუთებადის სფეროში შედის, აგრეთვე, მიყენებების ის დებულებები, რომლებიც მიიწვევებიან ინტელექტუალური ინტუიციის მეშვეობით და იხდებიან მიყენებების დასაბუთების საწყისებად. განსხვავებით მიყენებებათა საწყისების ბუნებისაგან, ადამიანური მნიშვნელობის სფერო განუყოფელია ამროვნების სიმბოლური უნარის მიქმედების სფეროს. მნიშვნელობის სფეროში ორიენტირებისაფვის ადამიანს გააჩნია ამროვნების სიმბოლური უნარი.

§ 4

საერთოდ, ფილოსოფიური ამროვნება შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ცენტრით და სიმბოლური ამროვნებით დიალექტიკური ერთეული.

ფიქრობდნენ, რომ ფილოსოფია არის მხოლოდ ცენტრით, მიყენებული, კატეგორიული ამროვნება, მაგრამ ფილოსოფიის კატეგორიული ამროვნებით უნარით შემოფარგულა ფიქსირებული და მისი დასაბუთება არაკატეგორიული, არამიყენებული, არაფიქსირებით ამროვნებით უნარის პროექტირების ახსნის აფორმულირებაში, ახსნული რეზოლუცია ამროვნების ისეთი პრობლემები, როგორცაა ადამიანი, მიხილვა, რელიგია, მწიბვა, ბელოვნება და სხვ. ამ პრობლემების ახსნა, გაცემა შეიძლება იქნება ცენტრით - კატეგორიული აპარატით, რომელიც მოთხოვს მესამე ერთეულში მიღებულ სიმულაციას სიყვარულსა და გარკვეულობას. ვლადიმერ, ამროვნების

უსასრულობის შეზღუდვა მხოლოდ სიყვანის და გარკვეულობის კრიტერიუმით საგრძნობლად გააღარიბებდა ფილოსოფიის უსასრულო პრობლემატიკას. ზოგი სიყვანისა და გარკვეულობის ცნებებმა მოკლებული სიყვანისა და გარკვეულობის. სიყვანისა და გარკვეულობის, საფუძველს, ფონს, გაურკვეველი აძლევს. ადამიანური ამრი წვდობა და უყნობი შეთხვეობით შეყვის ამრავნობით ფორმებში მოაქცევის აგრეთვე არსებობს და გაურკვეველს, რასაც ამრავნობა უნდა ახერხებდეს ცნებებით ამრავნობით უნარზე უფრო არსებობს ამრავნობით უნარით, რომელიც შესაძლებლობის სფეროსაც მოიცავს. ამ უნარს შეიძლება უნდა ამრავნობის სიმბოლური უნარი, რატომ სიმბოლური და არა სხვა სახეობისა?

"ამრავნობის სიმბოლური უნარი" გამოხატავს ადრინდელ არსებობა, გაურკვეველ, შე შეიძლება ასე ვიმსჯელოთ ტრადიციული ტერმინებით, ამრავნობით უნარს. შესაძლება მისთვის "ამრავნობის ღირებულებით" უნარი გვეჩვენებინა, მაგრამ ამ შემთხვევაში იგი შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ღირებულებათა დადგენითა და მისი სფეროთი, შემდეგ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ღირებულებით უნარი ახლოს დგას სიმბოლური უნართან. ღირებულებით უნარისაგან განსხვავებით ამრავნობის სიმბოლური უნარი წვდობა უფრო გაურკვეველს, არაღირებულებით ბუნების მქონესაც, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის შინაგანი უსასრულო სამყაროს მდნავ მანრე შესასწავლად, რომელსაც შეიძლება საკუთრივ სიმბოლური ვუწოდოთ. სიმბოლურს აქვს ისეთი აპროპრიულობა, რაგორც გააჩნია მუდმივად ჭეშმარიტებას, ეს უკანასკნელი მუდმივადელი ამრავნობის კომპლექსივით შედის.

სიმბოლური ამრავნობა კარგად გამოხატავს ბუნებების სფეროში არსებულ სიმბოლურებაში: ნამუხარნი მუნა არის ჭანჯალი საქარბეველს სიმბოლო, აღუდა ქუთაჯარის სახე - ვაქსაფობის სიმბოლო და სხვ. არასაქმარისთა ვაქსაფობის საყვრელთა და სავადებულ ცნების დადგენა, ვინაიდან ყველ ადამიანს იგი შეუიხი შინაგანი მუ - იბიდან აქვს განდობი და დანახული, გაამრავლო, ამდენად აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ არა ცნებამზე,

არამდე სიმბოლოა, რომელიც გაურკვეველია ცნებასთან შედარებით, მაგრამ სპეციფიკურად გარკვეული მიზნების, რაღაც მალაღმდეგ, საკუთრივ ადამიანური საზრისა.

წინასწარ შეიძლება დადგინდეს თავისებური კავშირი - სიმბოლო ყოველთვის არის რაღაცაზე /ღირებულება, ან არაღირებულება/ მიზნების, რომელშიც ყოველი ინდივიდი საკუთარი სულის მიზანს ეძებს.

მეორე ნაწილობრივ აღინიშნა, რომ ადამიანურ, კულტურულ გონს გააჩნია მთავარი დანიშნულება: ეს ამოცანების ინტორიანი იმარჯვებს მეცნიერული ამოცანება, მარცხდება სიმბოლოური ამოცანება /მაგ. რელიგია/, ეს იმარჯვებს სიმბოლოური ამოცანება, იქ მეცნიერული ამოცანება მეორეხარისხოვან რაღაც მამაში. მეორე ფილოსოფიაშიც ეს იმ ამოცანების უნარი სხვა-დასხვა მეთოდს ეძებს საფუძვლად: იქნებოდა ეს სოკრატესა და არისტოტელეს ფილოსოფია, ეს პლატონისა და ნეოპლატონიზმის სისკვამა, ახალ დროში, მაგალითად, პეტრის ანტონიური მეცნიერების ლოკია უარყოფდა არაფერზე, არამეცნიერულს, სიმბოლოურს, მისი ლოკია, როგორც ცნობილია, მეცნიერებაა უნივერსალური და, თავისი არსებით, ცნობის, კატეგორიისა ლოკიას წარმოადგენს. ცნობის ამოცანების გზა გვიმანუღ ქალსიკურ ფილოსოფიაში სადაც ლაიბნიც-ვოლტისა და კანტის ფილოსოფიიდან იწყებს და მიმდინარეობს ფიზიკის, მედიცინისა და პეტრის ფილოსოფიურ სისკვამაა გავლით, ჯერცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მედიცინის გვიანდელი ფილოსოფია სიმბოლოური ამოცანების ურთულ ფორმას წარმოადგენს. მედიცინა ცოცხალი მეცნიერებაა წინასწარი შენიშვნის საბით; ცნობილია, რომ გვიანდელი მედიცინის, მოპერ-ქაუტის, კირკეგორის, ნიყმის, ჰაიდელბერგისა და ნასპერსის ფილოსოფია. სხვა არაფერია, ეს არა რეაქცია კატეგორიული, ცნობის ამოცანების ანტონიური პრეცედენტებზე, უარყოფაა, ეს შეიძლება ასე იქნება, და გადასვლა სიმბოლოური ამოცანების ნადავლზე, ვინაიდან ყველა რამოფილი ფილოსოფიას აერთიანებს ერთი ძირითადი სიმბოლო-ადამიანური ყოფიერების საზრისი, მისი ძიება.

2. ა. ბურჟალიანი

აღამიანური ყოფიერების საზრისი ვერ გამოვლავა, როგორც აღინიშნა ცნუ-
ბით, ვინაიდან ცნებას, თავისი არსების მიხედვით აინტერესებს არა ადა-
მიანური ყოფიერების საზრისის ძიება მხოლოდ ინტელიგენსადმი, არამედ
ზოგადი მრავალ ადამიანში. ქვეყნის ზოლსოფთამ კრახი განიცადა, ვინაიდან
იგი ლოგიკურ-კატეგორიულ სისტემას წარმოადგენდა და შორს იყო ადამიანის
ყოფიერების ახსნის პრობლემებისაგან.

თანამედროვე ექსისტენციალიზმი წარმოადგენს ამოვნიების სიმბოლურ
უნარზე დაყრდნობილ ზოლსოფთას და, ამავდ დროს, რეაქციას მუყენიერულ
ამოვნიების უნარზე. როდესაც თანამედროვე სამყაროში ადამიანს მუყენი-
რებამ დაღუპვის იარაღი მუქუქმნა, ადამიანმა დაიწყო ძიება არამუყენიერუ-
ლი სიმბოლური ამოვნიების უნარისა. ამოვნიების დიღუმა ძალაშია - რ-
დესაც ამოვნიების მუყენიერული, ლოგიკური უნარი ადამიანის იღუდებს აფ-
რუებს /მუქოდება ეს ტრივიალურად ჟღერს, მაგრამ სდუა ტერიმინები აქ
უძღურია/, დღის მას სულიერად, მამინ ავანსუენამზე გამოდის ამოვნიების
სიმბოლური უნარი.

მაშასადამე, კულტურული გონების დიღუმა მუქმუქში მდგომარეობს:

1. ან განავითაროს მუყენიერული ამოვნიება და უარყო სიმბოლური, ან პი-
როქით, 2. ეძიოს ყოფიერების საზრისი ამოვნიების სიმბოლურ უნარზე და-
ყრდნობით. აქედან ამოვნიების ორი ადამიანური ტიპი: 1. მუყენიერული და
2. სიმბოლური. ამ ორი ტიპის ამოვნიების დამუქებით მუქოდება ცოტათი მა-
ინე ავხსნათ რმინისა და მუყენიერების ბრძოლა ამოვნიების ისტორიაში
/მუქმუქები უნდა იყოს აგრუქვე ამ ორი ამოვნიების უნარის თავსებადო-
ბა ურთ პიროვნიებაში, მაგრამ არა მათი ურთიერთთანხმუქუქა/.

§ 6

ცესმუქმუქი დავემუქათ, რომ მუყენიერული, ცნების ამოვნიება წარმო-
მუქა ადამიანის მისწრაჭებამ ყოველდღიური ვიჭალური მოხმუქნიღუების
დაკმაყოფილებისადმი.

სიმბოლური ამოვნიება ადამიანს სიღრმისაუღად აქვს ჩანერგილი მაგრამ
ვიჭალური მოხმუქნიღუები და მათი დაკმაყოფილების საშუაღება - ცნების

აზროვნება ეწინააღმდეგებოდა მასში ადამიანური ყოფიერების საზრისის ძიებისაკენ მისწრაფვას. ვნება მიზლოდ იმდენადაა შეუსაძლებელი მეცნიერებაში, რამდენადაც იგი გულისხმობს სიმრავლეს, არსებობს და არ აიძულებს კონკრეტული ადამიანური ყოფიერების საზრისის ძიება.

სიმბოლურს, პირიქით, არ აინტერესებს სიმრავლე და, ამდენად ვნება, არამედ კონკრეტული ადამიანური ყოფიერების საზრისის ძიება, მისი მუდმივი სიმბოლოს დადგენა, ვინაიდან ამ სფეროში შეუძლებელია ადამიანური ყოფიერების საზრისის ზუსტი, გამომვიით დადგენა. მაგალითად, აქ შეუსაძლებელია იმის დადგენა, რომ ყოველი ადამიანი მოკვდავია, სამაგიეროდ ასევე ზუსტად, ურწმინდველვინად შეუძლებელია გაეყოს პასუხი კიბვას რა არის ადამიანი, რაჭო მოუძეი ამ სამყაროში, რა არის კუდილი და ბორბი და სხვ. ყოველგვარ მსგავს კიბვას, რომელიც უსასრულო ადამიანურ შინაგან ყოფიერებაში, პასუხის ძიება მეცნიერულ ამის მოკლებულია, მაგრამ ყველა ამ კიბვას მნიშვნელობა აქვს ადამიანური ყოფიერების ძიებისას სიმბოლური აზროვნებით უნარის პოზიციებიდან. ვნებაში არ გამოიხატება ადამიანური არსებობა, ყოფიერებისეული ნუბილი, მას აინტერესებს იბიექტური, ანუ მშრალი მეცნიერული იწყოიბა.

§ 7

კანტმა პირველმა დასაბუთებულად განსაზვავა ურწმინდებისაგან ურის მიზრე ჯეორიული, მეცნიერული და, მეორეს მიზრე, არამეცნიერული აზროვნება, დაადგინა რა სამი ძირითადი ჟილოსფიერო სფერო: ჯეორიული, პრაქტიკული და ესეტიკური. ჯეორიული, ანუ მეცნიერული გონება განსაზვავება სიმბოლურისაგან, ვინაიდან სიმბოლური აზროვნებით უნარი საჭერულად უღვს პრაქტიკულსაც, ესეტიკურსაც, რელიგიურსაც /კანტის კლასიფიკაციის მიხედვით/. მან დაამტკიცა, რომ აზროვნების მეცნიერულ უნარს არ ძალუძს სიკუთის, მშვენიერების, იწმინის, რენ დაუზაგებდით: მიხელოგონის და ეჭისტენგიადურის ზუსტი, ურწმინდველვინად ვნებების დადგენა, ვინაიდან ისინი გადონ მისი კომპლენგიის გარეშ. საეროოდ, აზროვნების სიმბოლური უნარის პიოდექტიბი მოკლედ შეიძლება შემდეგი საბით რადიკალ-

ლიბელებს:

1. პრეზიდენტი სტერო. აქ შეესაძლებელია ვიმსჯელოთ სიკეთის სიმბოლო-
ზე და არა ცნებაზე. სიკეთეს ყოველი ადამიანი გაიანგრიებს საკუთარი ყო-
ფიერების საზრისთან შეჯარებოთ, რაც სიკეთის სიმბოლოს შინაგანობას
ანეჭებს. ყოველ ცნებას კი აინტერესებს სიმრავლე, ხოლო სიმრავლე კი,
როგორც ქველი იტყვას, გულგრილია ინდივიდუალური სადმი. შეუძლებელია
კეთილი ქვევის დაგება ან დაგებებზე, როგორც ეს სიკეთის ღირებუ-
ლებითი გაგების მომხრეებს /მაგ. კანტს პრეზიდენტი გონების კრიტიკაში/
აქვთ წარმოდგენილი, შეუძლებელია კეთილი ქვევის განსაზღვრა, რაიმე
ზოგადი წესების შენახვად, ვინაიდან ქვევა ყოველთვის ინდივიდუალურია.
სწორედ ამიტომ იმსახურება კრიტიკას ფილოსოფიის ისტორიაში წარმოდგე-
ნილი ყოველგვარი იმპერატივი, შეუძლებელია კეთილი ქვევა იმპერატივი-
ბის მიხედვით, ვინაიდან იგი გამორიგებას ყოველგვარ ინდივიდუალობას
/როგორც ინდივიდუალურ ყოფიერებას, ასევე ინდივიდუალურ წებებზე, სი-
სიკეთის/, რის გამოც იგი შევის დროზე ყველაზე მკაცრად გაკრიტიკებუ-
ლი იქნა, ფ.ნიცშეს მიერ, ნიშნე სწორედ მიხვდა, რომ ადამიანური ყოფი-
ერების საზრისის ძეგლა არ უნდა წარმართოს არც ცნების და არც ღირებუ-
ლებათა ანალიზის გზით, ვინაიდან ისინი გამორიგებავენ ინდივიდუალურს,
ყოფიერებისკენ და ბშირად მასთან წინააღმდეგობაში, კონტრაქტში იმყო-
ვებთან. საჭიროა ისეთი სტეროს ძეგლა, რომელიც გამორიგებას ღირიერებას
და პრეზიდენტსაც /შეცნობილი პრეზიდენტის აზრით/, მაგრამ მიუთხებებს
უფრო მაღალ სტეროზე. ეს სტერო ბელოვების სტეროა. ნიშნე სწორედ აღ-
ნიშნა ცნებისა და ღირებულების, ღირიერებისა და პრეზიდენტის განსხვავე-
ბულობა და ბშირად კონტრაქტურობაც კი, რთაც კიდევ ურთხე მიუთხება,
აზროვნების განსხვავებული სტეროს საჭიროებაზე სიკეთისა და კეთილი
ქვევის გაგებისათვის.

2. უსტეკიერი. /უსტეკიერის უნებუნებზე მსჯელობისას ცნებითი აზრო-
ვნება უაღვილია. შეესაძლებელია ვიმსჯელოთ მშვენიერებისა და ამაღლებულის
სიმბოლოზე და არა მის ცნებაზე/.

3. **რელიგიური.** შესაძლებელია ვიმსჯელოთ მხოლოდ ჩვენების სიმბოლოზე /კანტი/ და არა ღმერთის ცნებაზე, რაც შეაღსაჩინოდ იქნა დამტკიცებული შუა საუკუნეებში არსებული ღმერთის დასაბუთების არგუმენტების კრიტიკით კანტის მიერ. ღმერთის ცნება ყოველთვის საკამათო იყო ღმერთ რელიგიურ წრეებშიც კი, იგი ყველას თავისებურად ემზოდა, რაც ჯავის დროზე ლკ-მაც აღნიშნა¹.

4. **მიზეზოლოგიური.** მიზეზოლოგიური რომ ცნებებისაგან განსხვავებულ ამროვნებით საფუძველზე აღმოცენდება, ეს დამტკიცდა ანტიკურმა ფილოსოფიამ მიზეზოლოგიურის უარყოფით, ანტიკური ფილოსოფია კი, როგორც ცნობილია მუენიერელობის, ცნებებით ამროვნების წინადაგება იღვას. /მიზეზოლოგიურ ამროვნებაზე რეფლექსია მოხდენილ იქნა გვიანდელი შვიდნების ფილოსოფიაში, კასორერთან და გარკვეული ამროთ ექსისტენციალიზმში/.

5. საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების ძიება, ანუ ე.წ. "ექსისტენციალური" /ექსისტენციალური ძიება/ სიმბოლოა საკითხის დასმა - რა ვარ მე, რატომ ვიქნები ამ ქვეყანაზე, რაშია ადამიანის დანიშნულება, რომა მდე პასუხი ურთმნიშვნელოვანი, ზოგადი ჭოროთ არ არსებობს/.

§ 8

დღი განსხვავებაა კანტიანული წარმოსადგით უნარსა /*Denkvermögen*/ და ამროვნების სიმბოლური უნარის შორის. წარმოსადგის უნარი აწარმოებს ამროვნების მუენიერეულ კომბინაციებს, აქედებს ახალ მუენიერეულ აღმოჩენებს და მიქიდროდას დაკავშირებულ ამროვნების ინტორმაციულ დონესთან, მუენიერეუბასთან.

ამროვნების სიმბოლური უნარი უპირველეს ყოვლისა ეძიებს ადამიანური ყოფიერების საშროსს და აქედან გამოსული ალაგებს საშროსისკენ სიმბოლოებს, მისჯვის უცხოა მუენიერეული კომბინაციები.

ადამიანური ყოფიერების საშროსის სიმბოლური ამროვნებით უნარის სა-

1. ამ პრობლემას ეძღვნება გ. ლოკის ორი ცნობილი ნაწარმოი: Дж. Локк. "Опыт о веротерпимости", "Послание о веротерпимости". Соч. Т. 3. М., 1988, с. 66-133.

ფრთხილზე დადგენა ყოფიერების დანარჩენი სიმბოლოების დადგენასაც გულის-
ხამობს. ისინი დადასტოვებენ ყოფიერების მშავარი სიმბოლოს ირგვლივ. ადა-
მიანური ყოფიერების საზრისი, მისი შემოქმედების საზრისი სიმბოლოების
დადგენასა, მათ პიროვნულ გამოხატვას, განყდაშია.

ვინაიდან ამოკვების სიმბოლოები უნარი უძიებს ყოფიერების საზრისს,
ცხადია, რომ იგი ინდვიდუალურ უნარს უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც
ქმნის პიროვნებას, იგი განსხვავდება მეცნიერული უნარისაგან ადამიანში,
ამ საფრთხელზე წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის მალაი მუ-
ნიერული ამოკვებისა, არ გამოიძინარებს მისი პიროვნული დონე /მორა-
ღერი, უსაბუთო და სხვა.

§ 9

ამოკვების სიმბოლოები უნარის სფეროში მტკიცება სილოგისტური, ამ
სხვა ლოგიკური, მეცნიერული მეთოდებით შეუძლებელია, ვინაიდან, როგორც
აქლენიძე, სილოგისტიკა, დემონსტრაცია, ცნობითი ამოკვების სფეროა,
ამოკვების სიმბოლოები უნარის "დასაბუთება" შეუძლებელია მხოლოდ იმ
შემხვევებაში, აუ მას დავაშვებ და ამავე დროს გავიხვალისწინებ უამრავ-
ვი ჭაჭილარი ხდომილებების არსებობას ამოკვებისა და კლკურის ისტორია-
ში, როგორცაა მწუბა, ხელოვნება, რელიგია, მიწოლოგია და სხვა. ამ
შემხვევებაში აუცილებელია ადამიანმა ჩაიხედოს საკუთარ მუს სიღრმეში
/აუ ეს შეუძლებელია/ და იქიდან გამოსული გაიგოს ის უამრავი მნიშვნე-
ლობები, სიმბოლოები, რომელთაც ვერ გავიგებთ მეცნიერული ამოკვებით.

სიმბოლოები ამოკვებითი უნარის მექანიკური უარყოფა ყველას შეუძლია
/ისევე, როგორც ყველაფრის უარყოფა და "არ გაიგება" შეუძლებელია/, დასაბუ-
თება კი - მხოლოდ საკუთარ ამოკვებაში ჩახედვს.

სიმბოლოები ამოკვებითი უნარი საჭრთვლად უდევს იმას, რასაც ადამი-
ანი მეცნიერების მეთოდებით ვერ ხსნის და ვერც ქმნის, მაგრამ იის შე-
საბუთაც ყველას რაღაც საზრისი გააჩნია. ამოკვების სიმბოლოები უნარის
პროდუქტების გაღება ხდება ადამიანის შინაგანი სიღრმეიდან, გარეგანი,
ანუ იბიექტურ-ლოგიკური დასაბუთება აქ შევის საზღვრებს გარეშა და

მასზე არ ვრეკლდებამ.

მავისებურად, ყველაზე ითვის პიროვნულად რა არის მშვენიერება, მაგრამ მუსტად მშვენიერებას, ურთმნიშვნელოვნად, ვერაზონ საზღვრავს. ახვევა სოკუთის, ადამიანური ყოფიერებისა და სხვა პირობების შეზღუდვაში. ყველას გარკვეული აზრი აქვს სოკუთის ბესაზე, მაგრამ დღეშივე ვერ მოხერხება მისი საყოველთაო ცნების დადგენა; რაც, ჩვენის აზრით, შეუძლებელია. ვინაიდან მშვენიერების სფეროს საფუძვლად უდევს ცნებები აზროვნებისაგან გასხვავებული აზროვნებითი უნარი. სოკუთის "ცნება", უფრო სწორად, მისი მნიშვნელობა აუცილებლობითაა დაკავშირებული ინდივიდის შინაგან ყოფიერებასთან, რომელსაც ცნებები აზროვნება ვერ სწვდება. სოკუთის ცნებითი გაგების შეუძლებლობა ისაა, რომ სოკუთის ცნების ძიება ხდება სოკუთის ყოფიერების სიღრმეში: საზრისთან კავშირის გაფაციანწინების გარეშე.

§ 10

ისმება კითხვა: რომელია პირველადი, აზროვნების მშვენიერი უნარი ან სიმბოლური უნარი? აზროვნების მშვენიერი უნარი ცდილობს სამყაროს გაგებას, აზროვნების სიმბოლური უნარი კი, სამყაროში ირიქტაციას. მშვენიერად და სიმბოლური უნარი აზროვნების ირიქტაცია, რომელთაგან პიროვნებისათვის პირველადი სიმბოლურია, ბოლო მურობა-მშვენიერი. ამის დასადასტურებლად შეიძლება მოვიყვანოთ ის გარემოება, რომ ვეღვრს, ან გაანადგებლად ადამიანს არ გააჩნია სამყაროს მშვენიერი სურათი, ვინაიდან მასში არაა განვითარებული აზროვნების მშვენიერი უნარი, რაც ადამიანში განადგულებით შეიქცაება, მაგრამ მას გააჩნია გარკვეული, არამშვენიერი ინდივიდუალური-ყოფიერებითი შეზღუდვა სამყაროში, რაც მას საშუალებას აძლევს სამყაროში ირიქტაციისა.

§ 11

აზროვნების სიმბოლური უნარი განსხვავდება ინტელექტუალური ინტელიგენციისაგან. ჯერ ურთი, ინტელექტუალური ინტელიგენცია უსაა, როგორც ცნობილია, მშვენიერების ურთ-ურთი მუთადი, საშუალება, ვეწმარობების საფუძვლად,

ვინაიდან იგი ბასილადება ცნებისავენი . მანბასილადები ნიშნებზე, ეს-
 ნა - სიფხადე და გარკვეულბა. ინტელექტუალური სწრეჭა უშუალოდ წვდება
 საგანდა შორის ქანონიზირი ქვეშირებს, ზოგადს, ქვეტეორიას, მათ გადას-
 ვლებს და სხვა. ათვის შინაარსზე იგი ნივთობრივია, ობიექტურია, ვინაიდან
 ნივთა ქვეშირების სწრეჭის ნაბტომისებურ მუხოდს წარმოადგენს, რომელნიც
 უშუალოდ არ არიან მიცემული ცდაში. მუორე, ინტელექტუალური ინტეიციის
 ინტერესა ქვეტეორიული შინაარსები და ქვეტეორიული ქვეშირები, რომ-
 ლიც განსჯის საჭრებრებს აღებაჭება და საკუთრივ მუენიურული გონების
 უნარს, საშუალებას წარმოადგენს, იგი სამყაროს მუემცნების ერთ-ერთ
 საშუალებას.

აზროვნების სიმბოლურ უნარს არ აქისრია სამყაროს მუემცნება, არამედ
 სამყაროში ადამიანის ყოჭირების ორიენტაცია, ადამიანური ყოჭირების
 საშრისისა და მასთან დაკვენირებული ფრომენების ურთირეობის გარკვევა.
 ეს ფრომენები უწარნებთან სიმბოლოებს, რომლებიც მთავარი არიან ამ ფრ-
 ნომენში, ზოლო მავის მხრივ ეს სიმბოლოები გარკვეულ ურთირეობაში, მნიშ-
 ვნელობაში არიან მთავარ სიმბოლოსთან - ადამიანური ყოჭირების საშრისის
 დაჯენასთან. მაგალიდად: მწუბა ის ფრომენია, რომელიც უწმენა სიკუ-
 თის სიმბოლოს, მელვინება- მწერნიერების სიმბოლოს, რელიგია - ღმერთის
 სიმბოლოს და სხვ. აღნიშნული სიმბოლოები საშრისის ორენენ ადამიანური ყო-
 ჟირების სიმბოლოსთან მიმარებაში, რის გარეშეც აღნიშნული ფრომენებიც
 ქარგავენ მნიშვნელობას. სიკუთის სიმბოლოს აშრი აქვს ადამიანური ყოჭირ-
 უბასთან მიმარებაში. ყოჭირება-საკუთარი სიღრმიდან უნდა მდმავდეს სი-
 კუთეს და ზორტებას, მხილოდ მასთან მიმარებაში ადგენდეს ღირებულებებს,
 ღირებულება მავის არსებზე განისაზვერება აღნიშნული ფრომენის /ამ მუ-
 მდმევაში მწუბის/მთავარი სიმბოლოა. რეკირიკაა მთავარი სიმბოლოს საშ-
 რისის ყოჭირებისავეის, ისევეცა ღირებულებანი. მათასადამე, ვჭირობ
 მარებალია სქემა: ადამიანური ყოჭირება განსაზვერავს ღენომენთა /მწუ-
 რბა იქნება ეს, მუ რელიგია და სხვ/. მთავარ სიმბოლოს, ზოლო ეს უკანასკნე-
 ლი მავის მხრივ განსაზვერავს ღირებულებათა საშრისის ფრომენში /განსაზ-
 ვერება ხდება რა მქმა უნდა არა კუბაღურად, ობიექტურად, არამედ საშ-
 რისსკედად, შინაარსიანად/.

მაცო I. ცენტრისა და სიმბოლოს განსხვავების პრობლემა

§ I. ლოგოკურ-ცენტრი და სიმბოლური ამოცანების სპეციფიკა.

როგორც ცნობილია მცენიერული ამოცანების ძირითადი კომპონენტებია ცენტრს, მსჯელობა და დასკვნა-დასაბუთება, რომელთა ძირითადი მიზანია ობიექტური ფაქტის მიღება. ობიექტურობის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანია მკუთხული ცენტრის შინაარსის დამოუკიდებლობა ადამიანის ნებისაგან, ადამიანის განფრთხილასგან, როგორც ასახვა და სხვა; წინააღმდეგ შემხებვევაში მცენიერული შინაარსი დაკარგავდა აუცილებელ, ზოგად, არსებობ, ობიექტურ ხასიათს. ცენტრის საკითხის მკვლევართა უმრავლესობა იმ ამრის არის, რომ ცენტრს არის ამრიგ საგანთა გარკვეული ქლასის არსებობი ნიშნის მესახებ. ამ ამრს ახუძნება: მაგ. ღუნინი "მატურიალიზმსა და უმპირიოკრიტიციზმი" /მაცო II, 64-არსებობს ეს არა ობიექტური კუთმარებება?, სადაც ვ.ი.ღუნინი აყალიბებს მატურიის ცენტრის ობიექტური კუთმარებების საკითხს ზოგდანოვისა და სხვა უმპირიოკრიტიკოსების კრიტიკისას, ობიექტურობის საკითხის კიდევ უფრო ღრმა ანალიზს გუაძღვეს ღუნინი აღნიშნული ნაშრომის იმავე მავის მე-5 პარაგრაფში. იგი წერს "მატურიალისჭობა ნიშნავს იმ ობიექტური კუთმარებების აღიარებას, რომელსაც გრძნობათა ორგანოები გვიმხეღუ? ობიექტური, ვ.ი. ადამიანისა და კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელი, კუთმარებების აღიარება ნიშნავს აბსოლუტური კუთმარებების ასე ესე აღიარებას"¹. მასსადამე, ობიექტური, უნდა გავიგოთ, როგორც ადამიანისა და კაცობრიობისაგან დამოუკიდებლობა; ობიექტურობა კი ცენტრის აუცილებელი ნიშანია. ს.წერეხელი ამ საკითხის მიმარე წერს, მავის "დიალექტიკური ლოგიაში", რომ "ეს ცენტრს ობიექტურობას წავარხმეუთ, მაშინ ის იწუნება ამ I. სუბიექტური-ესიქიკური ამრი, რაც ლოგიკის საგანში არ მვეა, ანდა 2. ფარული სიჭყვა, რომელთანაც ლოგიკის არ აქვს საქმე, მას სხვა მცენიერება მეთს წავლის. ლოგიკა მხოლოდ ობიექტური შინაარსის მქონე ამრს სწავლობს"².

1. ვ.ი.ღუნინი, მატურიალიზმი და უმპირიოკრიტიციზმი, თბს. გ. 14.

მბილისი 1950. გვ. 159.

2. ს.წერეხელი, დიალექტიკური ლოგია, მბილისი, 1965. გვ. 386.

ფ.ი. ღვინძის "ფილოსოფიური რვეულებში" აღნიშნავდა რომ ცნებების შექმნა-
ვება უკვე გვიწინდებს სამყაროს ობიექტური კავშირების ყოფნას, მარტი-
ვი ცნების შექმნაველა წინააღმდეგ უკვე სამყაროს ობიექტური კავშირის
ღრმა შექმნებას¹. ანალოგიურ აზრს ავითარებს მ.მ. როზენბერგის შავის
"ფილოსოფიური ლოგიკის პრინციპებში". იგი წერს "ცნებები - უნაა საგან-
თა არსებობის, კანონზომიერი მიმართებებისა და კავშირების ასახვის ფორ-
მა უმარტივესაში"². უ. ბაქრაძის აზრით, ცნება საგანთა არსებობის, საგნის
არსებობის ნიშნების ასახვაა³, მაშასადამე, პირველ რიგში, ცნების შინა-
არსი ასახვას ობიექტურ, საყვავილეთ, აუცილებელ კავშირებს სამყაროში,
სადაც არ შეუძლება იჭრებოდეს რაიმე პიროვნებისადმი, ინდივიდუალურ-
ყოფიერებისადმი. ობიექტურობისა და ზოგადობის, აუცილებლობისა და კ-
ანონზომიერებისადმი ნიშნები კამოიციებად შეგნეიერებდნენ და მისი მთა-
ვარი კომპონენტებიან პიროვნული სამყაროს საკითხებს. კონკრეტულ შეგნეი-
ერულ ყოფნას აინტერესებს ადამიანში მისი შექმნიკური, ქიმიური, ბიოლოგი-
ური, ფიზიოლოგიური, სოციალური და სხვა ობიექტური სქიქტურები და კანონ-
ზომიერებანი და გამოიიგებას ადამიანის პიროვნული ყოფიერებისადმი მთა-
რეს. შეგნეიერული აზროვნებისათვის მიუღებელია ადამიანური ყოფის ექსის-
ტენციადები, იგი უარყოფს ყველგვარ ადამიანურს სამყაროშიც და ადამიან-
შიც, ვინაიდან იგი ადამიანში ხედავს ატომებს, ბოლეკლებს, პროტონებს,
მიზილეობას, ვაქმილეობას, ერთი სიჭყვიხ ობიექტურობას, და უარყოფს
ადამიანური ბუ-ს შინაგან ასპექტს, პიროვნულ ყოფიერებას.

"შეგნეიერული შექმნიკება", წერს კუსერი, "მხოლოდ იმის კონსტატი-
რებაა, თუ რაგორ გამოიყურება ფაქტური სამყარო, ფიზიკურიც და გონითიც
რამდენადაც სუბიექტურობის პრობლემები არ ემხვევიან ფაქტების პრობლ-

1 Денки В.И. Философские тетради. Соч. т. 38. М. 1947, с. 153.

2 Розенталь М.М. Принципы диалектической логики. М. 1960, с. 214.

3 უ. ბაქრაძე, ლოგიკა, მბიოლისი, 1955, გვ. 85.

მებს, ამდენად ისინი ამოვადნენ ტაქტებზე მუცნიერებზედად გარდაქმნის .
გონის მუცნიერებებიდან, რომ ის მოიყავდა ყველა შესაძლო პრობლემას, ე.ი.
დაფუძნებდა წარმოდგენებს ყოფიერების ყველა შესაძლო სახეზე, შეწყვიტა
შავისი დადაპირველი პრეტენზიის გამარჯვება. ჩვენი დროის გაბატონებუ-
ლი ფილოსოფია-პოზიტივიზმი სწორედ გონიერების, უმკაცრობისა და გონიერ-
ბის პრობლემებს გამოიჩინებდა მუცნიერული ამოცანების სფეროდან, სპიტი-
ტური ყოფიერების პრობლემების შემეყენების სფეროდან, ამით პოზიტივიზმი,
ასე ვთქვათ, შავს. ყველს ფილოსოფიას"1.

ვინაიდან, ცნება არის სამყაროს თბიერება, მოგადი, აუცილებელი ბასი-
აქის მქონე კანონზომიერების არსებობის მხარის შემეყენების ერთ-ერთი მას-
ვარი ფორმა, იგი, ასევე აუცილებლობით, გამოიჩინებდა შავისი შავიდან
არსებობის ბასიანის შემეყენებას, ადამიანის პირველი ყოფიერების არ-
სებობის მახასიათებლებს, პირველი ყოფიერების სფეროს, რომელსაც სამყარ-
ოს თბიერება ასახვის ფორმისაგან განსხვავებულ შეიძლება, წინასწარ,
სამყაროს სპიტიტური ასადა ეწოდება. ამ თრი უმკაცროგამოხიყბული
ამოცანებით ფორმის ერთანობა წარმოქმნის ამოცანებას როცა ასეა,
რომელიც წვდება მუცნიერული ამოცანების გარკვეულობას და რეალურად
ამდენს მუცნიერული ამოცანებისაგან განსხვავებულ სფეროზე რეალურად მუ-
ცნიერების მუცდები, ცნება შავის მიზანს ვერ აღწევს. აღნიშნულ სფეროს
შეიძლება ეწოდოს არა მუცნიერული ამოცანების სფერო, რომელშიც მთავარი
კომპონენტი იქნება არა ცნება, არამედ მისგან განსხვავებული ფორმები.

არამუცნიერული ამოცანების სფეროზე ბევრი დანერგება, მუცნიერული
ამოცანების გამოყვანა არამუცნიერულსაგან უპირველეს ყოვლისა კანტის
კლასიციზმის, რომელშიც ერთმანეთისაგან გამოყოფილი, პრაქტიკული და

1. *Hum, Bd. VI, Heft 1962, S. 7.*

ესაუბრებო. მაგრამ როგორც ვიხსენებ და შევხსენებ ადრინდელ დროს კანტაძის დიპლომატიის ინდივიდუალურ წარმომადგენელს, არ იყო კავშირი ჯეროვან და პრაქტიკულ-ესაუბრებულ შიშს. ხანამდებრივ ბუნებაშივე ფილოსოფიური მეტონიმიკისა და არამეტონიმიკი აზროვნების განხილვა მათს დაპირისპირებაში წარმოდგენილია მაგალითად რეჟისორი ე. კუსტურაძის და სხვა, რომელიც გაბოზებულია მათ მიერ მეტონიმიკი აზროვნების და კულტურის კრიტიკით და სუბიექტურად მისი მიზანშეწონის შეფასებაში. როგორც აღნიშნავს მ. კაკაბაძე "ეკონომიკური მეტონიმიკის კრიზისზე" ლაპარაკის დროს კუსტურაძის მხედველობაში აქვს კრიზისი ადამიანის ცხოვრებისათვის მათი მნიშვნელობის დაკარგვის აზრობა¹. მეტონიმიკის მიღმა ირება შინაგანი ადამიანური სამყარო, ადამიანური გამოხატულება ფენობიდან, ლოგიკური ამრიდან, როგორც ობიექტური ფენომენიდან, ლოგიკური ამრი, მეტონიმიკა განსხვავებულია ყოველდღიური ცხოვრების ტრადიციისაგან. ჩვენს ცხოვრებისეულ ვაჭირვებაში - წერს კუსტურაძე - ეს მეტონიმიკა ვერაფერს გვატყვის. ის პირინგიპულად გამოხატავს სწორედ იმ საკითხებს, რომლებიც ყველაზე უფრო გადაუღებელია ადამიანებში სახვის ჩვენს ბედურად დროში, რაც მათ თავს დასტვინათ საბედისწერო გადაჭრისაღებები, ის გამოხატავს საკითხებს ადამიანური არსებობის ამრინობასა და უსაზრისობაზე², ადამიანებს როგორც ავინსუფად მოქმედ არსებებს, პირველ რიგში სწორედ ამ საკითხებში ირიტინიკა სჭირდება.

კუსტურაძის პერიოდში არამეტონიმიკი აზროვნების შესაბამის ბევრს მსგულობაში საბჭოთა ფილოსოფოსებიც, რაც პირობების აქტუალობაზე მიუთითებს. ისინი სხვადასხვა ასპექტით წარმოგვიდგენენ არამეტონიმიკი აზროვნების შესაძლებელ ლაბირინთებს, მაგალითად, შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი:

1. მ. კაკაბაძე, "ეკონომიკური კრიზისის" პირობება და ედმუნდ კუსტურაძის ტრანსფორმაციური ფენომენოლოგია. ლბილისი. 1985 წ. გვ. 49.
2. Hua, Act. VI. 3. 1.

Костян В. Что такое художественный образ. А. 1962. Борев Ю. Ленинская теория отражения и борьба вокруг проблем гносеологии образного мышления. - Ленинское наследие и литература XX века. А. 1959. Борев Ю. Ленинская теория отражения и природа образного мышления. - Вопросы литературы, 1969. № 9. Басин Е. Семантическая философия искусства. А. 1973. Тихомиров О. Структура мыслительной деятельности человека. А. 1969. Славян А. Наглядный образ в структуре познания. А. 1971. Михайлова И. Чувственное отражение в современном научном познании. А. 1972. Яковлев Е. Проблемы художественного творчества. А. 1973. Крымский С. Научное знание и принципы его трансформации. Киев. 1974. Лойд Д. Математическое открытие. М. 1976. Громов Е. Художественное творчество. М. 1970. Рунин Б. Логика науки и логика искусства. - Содружество наук и тайны творчества. М. 1968. Раппопорт С. Искусство и эмоция. А. 1972. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. М. 1976. Свасян К. Проблема символа в современной философии. Ереван. 1930. Андреев А. Место искусства в познании мира. М. 1960. Шинкарук В., Орлова Т. Художественное мышление в системе видов мыслительной деятельности. "Вопросы философии". 1984. № 3. М. Дядица М. Об идеальном и реальном. "Вопросы философии" 1984. № 10. Рубцов А. О "многозначности" искусства и "однозначности" науки. "Вопросы философии" 1985. № 7. Басин Е. Творчество и эмпатия. "Вопросы философии" 1987. № 2. Свасян К. Человек как творение и творец культуры. "Вопросы философии" 1987. № 6. Гапоненко П. От исторической герменевтики к "герменевтике бытия". Критический анализ эволюции М. Хайдеггера. "Вопросы философии". 1987. № 10. Багдасарян А. О природе философского познания. Тбилиси. 1989. и др.

შეუძლებს თუ არა ამროვნების ეს ღიჭურვნიცაფიას ყველა ცნებას, როგორც ამსტრატკურს ასევე კონკრეტულს? განვიხილოთ ზვიშველი მახგანო.

ამსტრატკული ცნება შეიძლება ვუწოდოთ ამსტრატკული ზოგადობის მქონე აზრს. უკვე ამსტრატკულობის ცნება გულისხმობს ამსტრატკუიას კონკრეტულ-ბინსაგან მას შეიძლება ვუწოდოთ ზორბალური ლოგიკური ცნება, ანუ განსჯის საფუძვარებზე მყოფი ამროვნება. ამ საკითხის შესახებ ქველი ლავის "ლოგიკის მუცნიერებაში" წერს: "როდესაც ცნებაზე ლაპარაკობენ, მხოლოდ ამსტრატკული ზოგადობა დაუდგება ხოლმე გონების ზედაწინ, და მაშინ ცნებას განსამდგურავენ როგორც ზოგად წარმოდგენას. ამისდა მიხედვით ლაპარაკობენ ჭერის, მცენარის, ცხოველის და ღ. ი. ცნებებზე და ჭიქრობენ, ეს ცნებები იმისი წყალობით წარმოიქმნენ, რომ ჩამოაფილებენ იმ კერძო განსაკუთრებულ მხარეებს, რომლებიც ურამანთისაგან განსამხვავებენ ჭერს, მცენარეებს, ცხოველებს და ა. შ. და შეინახება ის, რაც საეროთ აქვს მათ. ეს სწორედ ცნების გაგების განსჯისადაც წესს წარმოადგენს და გრძნობა მარხალია, როდესაც ამგვარ ცნებებს უშინაარსოდ და ფარიულ ცნებებად, მხოლოდ უბნალო სქემებად და არჩეილებად აცხადებს"¹. ქველი ამსტრატკული ცნების კრიტიკასთან ურხად გუაძღვეს მისი კონკრეტულობის გაგებას. იგი წერს: "მაგრამ ცნების ზოგადობა არაა მხოლოდ საეროთ, რომელსაც უპირისპირდება განსაკუთრებული, რომელსაც ლავისი საკუაირი არსებობა გააჩნია, არამედ იგი არის ლით ლავისი ლავის განმკერძობელი / ლით ლავისი ლავის მას-ქვეფიერებული / და ლავის სდაში შეუძლებელი სიგხადით ირება ლავის ლავთან. უდიდესი ბნიშვნილობა აქვს, როგორც შეიძლებინსაღვის, ასევე არსტკიკული მუქმედებისაღვის, იმას, რომ მხოლოდ საეროთ არ ავერით ჭეშმარიტებად ზოგადში უნივერსალურში"². მათსადაძვე, ამსტრატკული ცნება ესაა

1. ქველი, ლოგიკის მუცნიერება, მბილისი, 1962, წ. გვ. 349.

2. იქვე.

ჭრმაღურ-ლოგიკური ცნება, ხოლო კონკრეტული, ესაა ისეთი ზოგადობის მქონე ცნება, რომელიც თავის თავში შეიცავს თავის უარყოფას, მაშასადამე იგი დაპირისპირებულაა ერთიანობას ნარმოადგენს. აღნიშნულ საკითხს საფუძვლიანად განვითარებს ვ. ი. ლენინი თავის ცნობილ ნაშრომში "დიალექტიკის საკითხისათვის". იგი წერს: "ზოგადი არსებობს მხოლოდ ცალკეულში, ცალკეულის მეშვეობით. ყოველი ცალკეული არსი /ასევე ზოგადი, ყოველი ზოგადი არის ცალკეულის /ნაწილი, ან მთავრად, ანდა არსება/... შემთხვევითი და აუცილებელი, მოვლენა და არსება უკვე არის იქ, რადგან როგა ვაბზობთ ივანე ქაფია, ცუგა ძაღლია, ეს ხის ჭაფლია და ა. შ. . . ჩვენ უკუაგებებ მხედ რიგ ნივნებს, როგორც შემთხვევითს, ჩვენ გამოვყოფთ არსებობს მოუღწევადისაგან და ერთმეორეს ვუპირისპირებთ"¹.

ცნების კონკრეტულობის ფაქტობრივი ჭრმაღური ლოგიკისაგან განსხვავებით, ნარმოადგენს დიალექტიკური ლოგიკის ფაქტობრივს. დიალექტიკური ლოგიკაში, ს. წერეთლის ფაქტობრივით, ცნება დგინდება დაპირისპირებულ მსჯელობაში ერთიანობით და ერთიანობაში. სწორედ ამიტომ ცნება კერძო-ზოგადის ერთიანობა, რომელიც არის ერთიანობა ირი ცალმხრივობისა: 1. "კერძო არის ზოგადი" და 2. "კერძო არ არის ზოგადი"². მაშასადამე, აბსტრაქტული ცნება კონკრეტულისაგან განსხვავდება იმით, რომ ზოგადი თავის თავში გულისხმობს ერთეულსაც, მაგრამ არა როგორც თავის თავთან უშუალოდ იგნორირების, არამედ როგორც უარყოფით გამოვლენებს თავის სხვასთან, ეს სამყაროს შემეცნების ობიექტური კანონზომიერებაა, რომელიც შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ ცნებით გამოიხატოს /იგულისხმება, რომ დიალექტიკური ლოგიკის მიხედვით ცნება თავის თავში მოხსნილი საბით იწინავეს მსჯელობასა და დასკვნასაც/, ცნება დგინდება დასკვნა-დასაბუთებაში, მსჯელობასა

1. ვ. ი. ლენინი, დიალექტიკის საკითხისათვის, თბი., გ. 38. მხილისი, 1963, წ. გვ. 373 - 374.

2. ს. წერეთლი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 383 - 384.

და დასკვნის გაკეთებულ ადვოკატი ვენება აღარაა ვენება, ის მხოლოდ ფარული სიტყვას წარმოადგენს¹;

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ ს. ნურუდინის ამრიგ იმის შესახება, რომ, ეს ვენებას წავარაზივთ მის ერთ-ერთ არსებობა ნიშანს - "ოპორტიუნობას, მათინ ჩვენ უკვე ვენებასთან აღარ გვქვევება საქმე", არამედ იგი ან იქნება სუბიექტური - "ფსიქოლოგიური ამრიგ, რაც ლოგიკის საგანში არ შევსა, ან ფარული სიტყვა", რომელსაც ღინჯვისტიკა შეისწავლის. მათთანადავ, არაფრებობი სფერო უსაა, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტური სფერო, მაგრამ, ჩვენის ამრიგ სუბიექტური ფსიქოლოგიკა მეტად თავისი მინიშნებობით, ვინაიდან, როგორც ზემოთქმულიდან სჩანს სუბიექტური, უპირველეს ყოვლისა, არის არაფრებობი და ვინაიდან სუბიექტური უპირისპირდება ობიექტურს, ობიექტური კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ვენება /სულ ერთა იგი ამსტრატულია ეს კონკრეტული, ფორმალურ-ლოგიკური ეს დიდიქტიკური/;

მაშასადამე, ვენება, როგორც ობიექტური, მეცნიერული ამოცნების მთავარი კომპონენტი გამოიჩინება თავისი თავისაგან სუბიექტური, არამეცნიერული ანუ არაფრებობი ამოცნებას. როგორც აღვნიშნულიდან სჩანს სუბიექტურში ჩვენ გვესმის არაფრებობი ამოცნება, როგორც ასახვის სუბიექტური ფორმა,

როდესაც ვაანალიზებთ სუბიექტური და ობიექტური ამოცნების ურთიერთმომართებას წინასწარ უარყოფითი განსაზღვრების სახით უნდა აღვნიშნოთ, რომ სუბიექტური ამოცნებაში არ გვესმის არც მეტყველები და არც ფიზიკური სუბიექტური ამოცნების ფორმა, არამედ უპირველეს ყოვლისა როგორც მთავარ არსებობაზე განსხვავებული სუბიექტურობა, რომლის მიხედვით არაა საძიარის შედეგება, არამედ საძიაროში ირიტება²; საძიაროს შედეგება,

1. იქვე, გვ. 384.

2. ბერძინი "ირიტება" აღვნიშნეთ გვაქვს, საძიაროში ადამიანის ირიტებადობის, ყოფნის სპეციფიკური ფილოსოფიური გაგებით, საპირისპირო შედეგ-სამოქმედო საფუძველზე მიჩნეული იყო, რომ საძიაროში ადამიანის ირიტებადობის უზახებრება მეცნიერება, მაგ. იასპერსთან, მაგრამ ეს ამრიგ არ

როგორც ავღწიწნეთ, უკანაძღვლები მხოლოდ იმ შემთხვევაში შე ხდება
ის დადგენა, რომელიც გამოიხატება სამყაროს ობიექტური განვიწყობის
წინგზიერება, ხოლო, სადაც არ ხდება ცნების ობიექტური მნიშვნელობის და-
გენა, იქ საქმე არ გვაქვს ობიექტურ ამოვლებასთან, შემეცნებასთან, რომლის
მიზანია ობიექტური კომპარატივის დადგენა.

ისმეთა კითხვა: შე ცნება წარმოადგენს ობიექტური შემეცნების ძირითად
კომპონენტს რა წარმოადგენს სუბიექტური ამოვლების ძირითად კომპონენტს?

უპირველეს ყოვლისა, ჩვენის ამოვ, სუბიექტური ამოვლების ძირითად
კომპონენტ, ცნების, როგორც ობიექტური მდგომარეული ამოვის გამომრიგბველი
ფუნქციონი უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ რა შიქდება იყოს ცნების უარყოფა
ცნების უარყოფა ს. წერელების თანახმად შესაძლებელია იყოს მუქანოპური ალ-
რიგბვა, სქემა და სიმბოლო. იგი წერს "ცნების დაყვანა სინბოლომ, სქემატ

უნდა იყოს საყოველთაო და აუცილებელი, უნიკალად ადამიანს მუციონება
ვირ აძლევს სამყაროს შემეცნების გოგალურ სურათს. ეს რომ განხორციელე-
ბულიყო, მათნ შიქდებაოდა საწინააღმდეგო ამოვ გამოკუეჭება, მაგრამ
ვიცრე ქვი ეს მომენტი არ დამდგარა ადამიანმა ითვლებელია იგბვიროს
მელიან სამყაროში, როგორც შემე, ნებაში, ასევე შეუმეცნებელში და შესამეც-
ნებელშიც, მის უსასრულობაში. ადამიანთა უმრავლესობა არ იცნობს ბირთვული
ენერგიის კანონებს, არ უნაღლესი მახემატიკის პრინციპებსა, დან სხვა მეც-
ნიერებებს, მათ მელიანობაში, უფრო მეტიც, ადამიანთა უმრავლესობა უმეცა-
რის და წარმოგდენაც არ აქვს მეცნიერული შემეცნების მეოფებისა და ტორ-
მების შესახებ და არ განიცდის მეცნიერული ამოვლების მოთხოვნილებასა,
მაგ: ელვარისათვის სამყაროში ყველა საგანი გასაღლირებულია /არმიბიბი/,
მას რაღაც სიმბოლური საზრისი აქვს მინიჭებული, იქნება ეს კონკრეტული
შე აბსტრაქტული, გაურკვეველი სიმბოლოები, რომელთა გამოხატვა, და მიხ
უმიტეს, გამოთქმა, შეუძლებელია. ელვარს არ გაუნაშლებელ ადამიანს არ გა-
აზრისა სამყაროს შესახებ მეცნიერული სურათი, მაგრამ მხოვბდავად იმისა
იგი ცხოვირობს, მოქმედებს, ირეუტევირებს. /ამ საკითხზე უფრო დავვირეღ-
ვიხ უვეთო გვექნება მსჯელობა/

«**მეტანნიკურ აღრიცხვაზე ეს არის ფუნდამენტური, როგორც ლოგიკური აზრობის უარყოფა**»¹;

მაშასადამე, ფუნდამენტური უპირობებებია უპირობებებს ყოველსა სიმბოლოთა, სტრუქტურა და მეტანნიკურ აღრიცხვას. ნათქვამია, რომ აქ ფუნდამენტური, როგორც მეტანნიკების ძირითადი კომპონენტი, უარყოფს სტრუქტურა და მეტანნიკურ აღრიცხვას შინაარსის მიხედვით, მაგრამ ფორმით ფუნდამენტური, სტრუქტურა და მეტანნიკური აღრიცხვით მეტანნიკების სტრუქტურა განვითარებებიდან, უფრო მეტიც, როგორც ფილოსოფიისთან ფუნდამენტური სტრუქტურის გაგრძელება ვერ დაუკავშირდება ფილოსოფიის განვითარებას /ქანტი/, ხოლო მეტანნიკური აღრიცხვის გაგრძელება არ იარსებებდა არც მეტანნიკურ, მატერიალურ და სხვა.

სრულიად, განსაკუთრებულად გამოიხატება ფუნდამენტური და სიმბოლოთა განსხვავება, ვინაიდან, ჩვენი აზრობით, სიმბოლოთა არ დაიყვანება არც სტრუქტურა და არც მეტანნიკურ აღრიცხვაზე. სიმბოლოთა და სტრუქტურის მკვეთრი განსხვავებაა, ჯერ კიდევ, ქანტისა და ვაიტი "მსჯელობის უნარის კრიტიკაში". აქ 59 პარაგრაფში იგი განსახილველს სტრუქტურის სიმბოლოთაგან, როგორც გრძობადობის განხორციელების ორ ფორმას. "ყოველი პირობების მიხედვით /პირობების გამოხატულება/, როგორც გრძობადობის განხორციელება, არის ორივე: ესაა ან რაღაც სტრუქტურის როდესაც ბუნებას, რომელსაც აღიქვამს განსჯა, უფრო მეტად მისი პირობული ვიწროება, ან რაღაც სიმბოლოთა, როდესაც ფუნდამენტური, რომელსაც მოიხილავს მხოლოდ გონება და რომელსაც არ შეიძლება მიხედოს მისი მიხედვით გრძობადი ვიწროება, ვიწროება მანაც უფროა. აქ, მსჯელობის უნარის ბერებში მხოლოდ და მხოლოდ ანალოგიურია იმისა, რა მიხედვით შეიძლება სტრუქტურის მიხედვით იმის, ე.ი. მათ შეუძლებლობა მხოლოდ ნებისმიერი და არა მხოლოდ შინაარსი, მაშასადამე ისინი უნდა იქნებოდნენ უმსგავსებელი მხოლოდ რეალურის ფორმის მიხედვით და არა შინაარსით"². სიმბოლოთა ნაწილობრივად, ქანტის მიხედვით, ინტუიციური გაურკვეველ საბუთებს. ინტუიციური მასთან იყოფა

1. ს. ნიკოლოზი, დიდი ბრიტანეთის ლოგიკა, გვ. 386.
2. Кант И. Критика способности суждения. С. Пд, 1898. с. 232.

წარმოგენის ორ ძირითად სახედ: 1. სტუმარად და 2. სიმბოლოად "უკანასკნელი /ინვეტიციური/ შეიძლება დავყოთ წარმოგენადა სტუმარ და სიმბოლო სახეობად"¹, სიმბოლოსა და სტუმის კანტონულ განსხვავებას იმართება შედინგო შავის "გრანსგენდენტალური ფილოსოფიის სისტემაში" /1800/, მისი აზრით სტემა უნდა განსხვავდეს, როგორც ხატის ასევე სიმბოლოსაგან² უფრო დანერვილებით სტუმისა და სიმბოლოს განსხვავებაზე იხილეთ ჩემს სტატიაში "სიმბოლოს გაგების კრიტიკული შეფასება გერმანულ ელასტურ იდეალიზმში" "მაგენ". შბილისი. 1987 წ. №2/;

სიმბოლო განსხვავდება მექანიკური აღრიგებისაგან, ვინაიდან მექანიკური აღრიგება არის საგანთა და მოვლენათა არსების მიმართ გულგრილი, რაფინობრივი მხარის აღრიგება. მას არ აინტერესებს საგანთა და მოვლენათა არსებითი მხარეები, როგორც ამას გნება მოიხზოვს, და არც სიმბოლორი მინაარსები, როგორც ამას სიმბოლო მოიხზოვს. როგორც ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან ვლინდება, გნება უნდა უპირისპირებოდეს არა სტუმისა და მექანიკურ აღრიგებას, არამედ უფრო სიმბოლო, ვინაიდან სტემა და მექანიკური აღრიგება მეტ-ნაკლებად მეგნიერებას მიუკავშირება და არა სიმბოლო, ვინაიდან სტემაში და მექანიკურ აღრიგებაში, ისევე, როგორც ყველა სხვაგვარი აღრიგების შემთხვევაში სუბიექტური ავეგილებლობით გამოირჩევა. მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ გნება, როგორც მეგნიერული შემეგნების კომპონენტი, კონტრადიქტორულად არ გამოირჩევა სტუმისა და მექანიკურ აღრიგებას, არამედ მხოლოდ სიმბოლოს, როგორც სამყაროს სუბიექტური ასახვის ფორმას.

შეიძლება თუ არა სიმბოლოს ექნოდეს სინამდვილის ასახვა? თუ სიმბოლო არის ასახვა, მაშინ ის შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბიექტური ასახვა, ვინაიდან სამყაროს ობიექტური ასახვა, როგორც ზემოთ გავარკვეეთ არის ობიექტური კომპონენტის, ობიექტური კანონზომიერების დადგენა, ეს მეგნიერების

1. იქვე.

2 Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. М. 1936, с. 231.

შეორივლი ამროვნების სჯეროა, რომელიც დამოუკიდებელი და დანმუნდელი უნდა იყოს ყოველგვარი ადამიანურიისაგან, სუბიექტურიისაგან. მამასადაბე, ნიძდებმა ვიმსჯელოთ სინამდვილის ობიექტი და სუბიექტი ასახვანე სად- ად: 1. ობიექტური ასახვა ხდება ცნების, კატეგორიების დაღენის საჯუძველე ბე, 2. სუბიექტური ასახვა ხდება სიმბოლოების საჯუძველე / ვინაიდან, სუ- ბიექტური ცნების ცნება ლოგოური წინააღმდეგობისაა, ცნება შეიძლება მხოლოდ ობიექტი კანონზომიერების ასახვას უწოდოს/.

§ 2. სიმბოლოს განსაზღვრების პრობლემა ფილოსოფიაში.

რას ნიშნავს სუბიექტური, არაყნებოთი ასახვა და რამდენად შესაძლე- ბულია ასეთი რამ?

არაყნებოთი ასახვა, ჩვენის აზრი, არის არსებული ობიექტური, საგნობ რივი ვიხარების საჯუძველე წარმოშობილი სუბიექტის პოზიციის საჯუძველი საბყაროს ოვლენათა მსვლელობის აპრეჰენსია, მისი მეცნიერული ანალიზის გარეშე, ასე ვთქვათ "დავისმავად".

ეს ცნება ასახვებს სინამდვილეს ობიექტური ანალიზის საჯუძველე, გა- მოყოფს რა მრავლის საეროთ ნიშანს, ზოგადს, სიმბოლო სინამდვილეს ასა- ხავს მდიანობაში დანაწევრებისა და ობიექტური ანალიზის გარეშე. ამ უკანასკნელის არსებოთი ნიშანია არა ობიექტის სტრუქტურული ანალიზი, არა- მედ მისი ნიშანი, დაღვნილი სუბიექტის განდოთ პრიზმაში გადატების საჯუძველე, რაც ჩვენის აზრი უნდა ქმნიდეს სუბიექტურის, სიმბოლოს განსაზღვრების სიმბოლეს. სუბიექტურის არსებოთი ნიშანი არის არა ობი- ექტური აზრი, არამედ ისეთი სუბიექტური, რომლის ძირითადი ნიშანი არის სინამდვილის განდოთი აღქმა, განაზრება. განდოთი აღქმა ისევე განს- ხავდება მეცნიერული აღქმისაგან, როგორც სიმბოლოსაგან ცნება. მეცნიერუ- ლი აღქმა ისევე დაღილი და დანმუნდელი უნდა იყოს ყოველგვარი ადამი- ანურიისაგან, როგორც ცნება. მაგრამ, შესაძლებელია ეს არა ვიღარაკოთ აღქმის სხვადასხვაობაზე?

აღქმის სხვადასხვაობაზე შესაძლებელია მსჯელობა იმდენად, რამდენად-
აქ გარე სამყაროდან ადამიანში შემოსული შეგრძობების საჭუძველზე წარ-
მოქმნილ აღქმას ადამიანის სული სხვადასხვაანაირად აშინაგავენს თავის-
თვის. ამროვნება აღქმას კვაკშირდება ან მყენიერული სქემის /კანტი/, ან
განდრთი ჟენომენების მეოხებიო. ადამიანისაჟვის, თავისთავად, აღქმა,
როგორც გარე სამყაროსთან კავშირი, შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ ურთი
ოყოს, მაგრამ მისი ამრობრივი გრანსჯორმაგნა ძირიდადად ირი საბოიბისა
უნდა იყოს მყენიერული და არამყენიერული, იბიექტური და სუბიექტური,
ენება და სიბოლო. /წინასწარი უნდა აღნიშნოს ის გარემოება, რომ სუბიექ-
ტურის არსებიო ამრობრივი კომპონენტი სიბოლო შეიძლება იყოს და იგი
აქ, ჟურ კიდვე, კიპოჟეტი დაშეებას წარმოადგენს. ავლვეა გვირვეუნებს
ამ დაშეების საჭუვილიანობას/.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ შეიძლება ავილოთ, მაგალითად, რომელიმე
საგნის ან მოვლენისადმი ადამიანის შესაძლებელი მიმართება: ბუნებრივი
ლანდშაჟის აღქმისას, რა ჟება უნდა, თავისთავად ურთია, მაგრამ მისდა-
მი ადამიანის ამრობრივი დაბოკიჯებულება შეიძლება იყოს მყენიერული და
არამყენიერული, იბიექტური და სუბიექტური, შეიძლება მისი ენებიოთ გამო-
თავება მათემატიკური ან გომეტრიული განზომილებებიო, ან გოლოგიური ან
ისტორიული და სხვა მრავალი კუთბიო, რაც არსებიოდა იქნება განსხვავებუ-
ლი ამავე ლანდშაჟის აღქმის სიბოლოდ, განდრთი გამოთავვისსაგან მა-
გალითად: მისი კიექტური /მაგალითად "შეზოლამება მანმინდაზე"/, ან
ჟურიერული, მუსიკალური და სხვა მრავალი გამოთავვისსაგან. აქ სხვაობა
თვალშისაგეშიო.

ბათასადათვე, თავისთავად აღქმა, როგორც გარე სამყაროსთან კავშირი,
შეიძლება იყოს ურთი, მაგრამ მისდამი ამროვნების დაბოკიჯებულება განს-
ხვავებულა ამროვნებიოთ უნარების საჭუძველზე შესაძლებელი, განსხვავებუ-
ბულა აგრეჟვე მათი არსებიოთ კომპონენტები ენება და სიბოლო, განს-
ხვავებას ქმნის ის, რომ არსენებიოთ, სიბოლოდ ამროვნება უპირველეს

ყოველსა არის არა ობიექტური, არამედ განდგინს შინაგან პრიზმაში გადატო-
ბილი ამოყვანება. მაშასადამე განდგინს ული აუცილებელი სიმბოლო საფუძვლის.
განდგინს მიმდინარე არ იკვლინს მხედება ცნებაში, პირიქით, იგი მას აუცილებლ-
ბით გამოირჩევა ახსნის ახსნის და. ვინაიდან განდგინს მკაცრად ინფორმაცი-
აღიარა, მისი "გაგება" შეიძლება მხოლოდ ადამიანის შინაგანი რეაქციად
და არა სხვისი გადმოცემით, ვინაიდან გადმოცემა შეიძლება ობიექტური ამ-
რისა სიტყვების მიმდინარეობით. სუბიექტური ამრი, ვინაიდან იგი "დგინდება"
განდგინს პრიზმაში გაცვლის საფუძველზე, სწორედ ამიტომ უპირისპირდება
ცნებას. ადამიანს უნარი აქვს სწორი კომუნიკაციისა, ობიექტურ ცნებასა
საფუძველზე, მაგრამ უნა უძღვრება გადმოსცეს ადამიანის ინფორმაციული
შინაგანი ყოფიერება, თითოეული ადამიანი მაგალითად მხატვრული ნაწარმო-
ებში გადმოცემულ გმირების შინაგან ემოციებს კი არ "გუბლობს" ან "აღ-
იქვამს", არამედ მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რა შეიძლება და ფიქს მას, როგორც
ყოფიერებას, განუცხადა ნაწარმოებში აღნიშნული საგნობრივი ვითარების შე-
საძლებელი ხდომილების დროს. მხატვრული ნაწარმოების კომპონენტს მკითხველ-
ი, როგორც ინფორმაციული ყოფიერება, გუბლობს ამ ნაწარმოებიდან მხოლო-
დ ობიექტურ, ცნებით შინაარსებს, მაგრამ ყოველთვის საკუთარი ყოფიერ-
ების შინაგანობიდან გამოსული განიცდის გმირის განცდებს, ე. ი. ავტორი
ნაწარმოებში მას გადასცემს გმირის განცდების გამოთხატულ შესაძლებელ
სიტყვიერ კავშირებს, მაგრამ ამ სიტყვიერი კავშირებში სიმბოლური შინაარსს
მკითხველის ინფორმაციული ყოფიერება ასაბრისებს. ამის საფუძველზე შეი-
ძლება აიხსნას ამრთა სხვადასხვაობა ურთი და იგივე მხატვრული ნაწარმო-
ების შესახებ.

სწორად სხვა ვითარებასთან გუბუნება საჭირო შეიძლება გრაფიკების
შესწავლის დროს. აქ უნა ცნების დონეზე იკვირება, ცნება, მისი ობიექ-
ტური მიმდინარეობის გამო, მუსიკად შეესაბამება როგორც შინაარსს, ასევე
იმი შინაარსის აღნიშნულ ობიექტურად მუსიკად დადგენილ სიტყვას, როდ-
ესავე უფრობით ურთიკას, აქ მაგალითად აჭიბის ცნებას, მუსიკად შეესაბამე-

მა ძველი ბერძნული სიტყვა "επισημη" კონვენციის საფუძველზე და არაკანონი მნიშვნელობა ატომის გნუბისაგვის არა აქვს იმას ღუ რას, ან როგორ განიგ დის ატომის საფრთხეს ივანე, პეტრე და სხვა. მდგნირებაში ჩვენ საქმიე არა გვაქვს ადამიანურ სამხრისუბან, სიმბოლოუბან, განდებუბან, არამიე სიტყვის მიურ გნუბის ზუსტ კონვენციონალურ გამოხატვასთან. უნა განსჯიარ. ამროვნების დონეა, რამიე ჩვენ სავსუბიე ვუხანბმუბიე არსუბუე ღურიკუე დასკვნებს, მაგრამ, სწორედ ამიჭობი, უნას არ ნუქლია ჩანსვიეს ადამიანის მინაგან ყოფიერებას და იძულებულია ფარიელი სიტყვებოე მკურიკუბეს ამ სფერიში, რომლებიე კი არ გამოხატავენ ინდივიდუალურ სამხრისუბს, ყოფიერებას სიმბოლოებს, არამიე მბოლოე და მბოლოე მიანიშნებუნ რადეაზე, გაურკვეველიზე, რომლიე ყოველი ინდივიდუალური ყოფიერებაი ადისი მინაგანდ მუბიდან უნდა განიგადოს. აღნიშნულ ამრს ადგილი აქვს არა მბოლოე უნებში, არამიე გამოხატვის ყველა სხვა საშუალების შეხედუვაში /უარიერაში, მესიკაში, ეუბრლი, ტუსტიკულიაფიში, უნდაეუბაში, არქიტექტურაში და სხვა უნაში/.

სიძველე იმაში მდგომარუბს, რომ ამროვნებას სურს გაურკვეველი ამრიე გარკვეული ჟორიოე გამოხატოს და გადმოსუეს, მაგრამ ადამიანს გაარჩი მბოლოე გარკვეული ჟორიები გარკვეული შინაარსუბის გამოსახატაუად. გაურკვეველობის ქვეშ ჩვენ ვგჯინბობთ სავრეე დეკურიმინანტის არ არსუბობას, რომელსაე დუქვემდებარუბოეა განდეა, სიმბოლური შინაარსუბი, და არა ამსოლუბარ უსამრისობას. სიმბოლოს განსაზღვრუბის სიძველე მის განდფისულე მბიენტიში უნდა მდგომარუბდეს, მაგრამ სიმბოლო არ დაიყვანება მბოლოე განდდაზე. სიმბოლო განდფის პრისმაში გადატვირილი ამრია. არ შეიძლება ურემანუბზე დავიყვანოთ განდდა და ამ განდფის შესახებ აბრი მაც: სიყვარულის განდდა, როგორე განდდა და ამრი სიყვარულის შესახებ. განდდა პრეფესორი ამრია, მაგრამ ამრი იმანერტურია სწორიე ამ პრეფესონსა, რომელსაე მდლანობაში განდფის ინდივიდუალური ყოფიერება. სწორედ ამიე განსხვავდება ურემანუბისაგან შეგნებება და გრძობა, როგორე განდდა. აღ-

ქმამდე მოეუბნეო შეგრძნება შესაძლებელია არ ფლობიერებოდე ეს ყოფიერებას მის მიერ, მაგ: დაბალი სიბიჩიის ბგერებისა, აუ ყერიების შეგრძნება. მაგრამ სრულიად სხვა ვიხარებასთან გვაქვს საქმე გრინობის, როგორც განცდის შეშხევევაში. გრძნობა მოიყავს სჯის მის მხლიანობაში, შეგრძნება კი მოლოდ ნაწილობრივ. მაგ: შეხების შეგრძნება არ გულისხმობს არც მხეველობის, არც სმენის და არც სხვა შეგრძნების ორგანოს, ან მის მონავემებს მათ მხლიანობაში. შეგრძნებამ შეიძლება გამოიწვიოს რაიმე გრძნობა, მაგრამ მხლიანობაში იგი აუცილებლობით, ვერ მოიყავს მხელს ყოფიერებას მის შინაგანობაში.

ქერ-ქერობით შეიძლება ვიქვამ, რომ სიმბოლო არის განცდის საბრისი, მნიშვნელობა.

ინის გამო, რომ სიმბოლო არის განცდის საბრისი, ხოლო განცდა კი მკაცრად ინფივირებალურია. არ არსებობს განცდა, როგორც საყოველთაო რამ, სიმბოლო გარკვეულობისა და გარკვეულობის დიალექტიკურ ერთხიანობას უნდა წარმოადგენდეს. გარკვეულობისა, იმდენად, რამდენადაც გარკვეულობა საყოველთაოობას გულისხმობს აუცილებელ მომენტად ჰავის ჰავში, გარკვეულობისა იმდენად, რამდენადაც განცდა და სიმბოლო რაღაცნაირი ფორმით მანერე გარკვეულია ინფივირებალური ყოფიერებისათვის შინაგანად, მაგრამ ეს გასაბრისება მოლოდ მისთვის, როგორც ინფივირებალური ყოფიერებისათვის იქნება არსებული, ხოლო "სხვა" მის მიმართ უსაბრისო იქნება, ან აუ "სხვას" ექნება რაიმე საბრისი ეს იქნება საურთო საფუძველი იმსჯელოს სხვისი ყოფიერებისული განცდებისა და სიმბოლოების შესახებ, აქ სრული ჰავისსუფლებლობა არსებობს.

ამ აბრით, შევეიძლია დავასკვნამ, რომ სიმბოლო, რომელიც ყოველთვის წარმოადგენს განცდის საბრისს, ჰავისი არსებობით, დიალექტიკურია, როგორც გარკვეულობისა და გარკვეულობის ერთხიანობა. გარკვეულობა სიმბოლოში შემიძინს იმ აუცილებლობით, რომ ის მნიშვნელობა, რომელიც მნიშვნელობს ყო-

ფიქრებისაშენის, რაღაც ფორმიზ უნდა უძლეოდეს მას.

აქედან გამომდინარეობს სიმბოლოს, ცნებისსაგან განმასხვავებელი ყოველი ერთი ნიშანი - ესაა სივსადე და გარკვეულობა. თ, ცნების იბიექტურობიდან, მოგადობი დაწ, აუცილებლობიდან, ლგიკურად გამომდინარეობს სივსადე და გარკვეულობა, სიმბოლოს სუბიექტურობიდან, ინდივიდუალობიდან და არა - აუცილებლობიდან გამომდინარეობს მისი გაურკვევლობა/ცნების საპირისპირო ასპექტი/სიმბოლოს არსებობი მახასიათებელი გაურკვევლობაა, გაურკვეველი /ყველასაშენის ურწინარად გასაგები ესაა, როგორც ვიცი, ცნების, განსჯის პოზიცია/ მნიშვნელობა, რომელიც რაღაც ფორმიზ უნდა განიბა-ტოს, აქ გაურკვევლობა იძულებულია რაღაც გარკვეულობით გამოსახოს. გარკვეულობა გულისხმობს შავის შავში ყველასაშენის გასაგები ფორმიზ ყველასაშენის გაურკვეველი ინდივიდუალური ყოფიერების სიმბოლური შინაარსების გადმოცემას, რაც უმინის სიმბოლოს უნობრივი გადმოცემის სიძველეს. ადამიანის ყოფიერებისუკუი უნა ეს არის სიმბოლოების უნა, რომელიც არსებობად არ უკავშირდება კომუნიკაბული უნას, ვინაიდან კომუნიკაბული უნა შავის შავში გულისხმობს საყოველთაობისა და განსჯის მომენჯს, რაც აუცილებლობით უკავშირდება კონვენციას.

სიმბოლოს მნიშვნელობის გაურკვევლობას საფუძვლად უდევს ინდივიდუალური ყოფიერების მიერ სიმბოლური მნიშვნელობების განცდობი მომენჯი. ყოფიერება განცდობს პრიმიტივი გადატეხილი ცდილობს რაღაცნაირად გამოსატყოს, სხვადასხვა ფორმიზ, სიმბოლოს მნიშვნელობა, შვიცა ამ განცდობის სრული გამოსატყვის ხერხებში ყოფიერება შეგლეუდლია. პოეტები, მწერლები, მუსიკოსები და სხვანი უსადებობდენ იბისდა მიიეციით, შუ ვინ უკუთ გადმოსტემა და საკუთარი ყოფიერების მიმარებას სიმბოლური მნიშვნელობების განცდობისადმი. მაგალითად შუა საუკუნეებისა და აღორძინების უპოქის ფიქრებში სრულიად სხვადასხვა საბუებით იყო წარმოგეზნილი ქრისტიან სიმბოლო, ყოველი ყოფიერება ცდილობდა ახალი ფორმიზ გადმოცემა ამ სიმბოლოს გაურკვეველი მნიშვნელობა საკუთარი ყოფიერებასთან მისი მიმარებას განცდობს

საფუძვლები.

მარჯალია, სიმბოლოს მინაპარის სრული გადმოცემის ჟორნალები ყოფიერება შექმნილია, მაგრამ იგი მანვე დიდიდაა ყველაზევე გასაგები ჟორნალები, ანუ, რაც იგივეა, კულტურული ჟორნალები გამოუბაჭა სიმბოლოები მინაპარები. სიმბოლოს გადმოცემის ბერებმა ფრანკურაში-ბაჭი, პოეზიაში, პრინციპში სიგვამ, მუსიკაში-ნოტები, ქანდაკებაში და არქიტექტურაში-პლასტიკური ჯამა, და სხვა.

შედეგად, ჩვენის აზრით, არსებობს ისეთი სიმბოლოები მინაპარები, რომლებიც ადამიანს მინაპარად აქვს, მაგრამ მათ გამოუბაჭვის საშუალებები არ არსებობს, აქ ამოკლება მიმართავს გარკვეულ კომპლექტებს მნიშვნელობა და გამოსახატვად, რომლის მთავარი ფუნქცია არის მინიშვნება. მაშასადამე, სიმბოლო შეიძლება ფუნქციონირებდეს მნიშვნელების მომენტსაც, რაც ფუნქციონირებს მთელი დაპირისპირებული მომენტის ერთობიანად. ესენია: ნაფიქრი და უფრო სიმბოლოები. სიმბოლო არის ნაფიქრი და უფრობის ერთობიანად, ნაფიქრი სიმბოლოში არის ჟორნა, უფრობი კი-მინაპარია.

როგორც ბევრად აღინიშნა სიმბოლოს მნიშვნელობის გაურკვეველობას, უფრობობას საფუძვლად უდევს ყოფიერების მიერ სიმბოლო მნიშვნელობა და განფიქრი მომენტები. განფიქრი მომენტები მიუთითებს აგრეთვე სიმბოლოს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან აგრძობებზე, როგორცაა უსასრულობა. სიმბოლო უსასრულო აზრით, რომლის ერთმნიშვნელოვანი, საყოველთაო და აუცილებელი ფუნქციონირება შეუძლებელია. სიმბოლო უსასრულო აზრით, როგორც ქვეყნისკენადაც აქვე ინტენსიურად.

სიმბოლოს ქვეყნისკენი უსასრულობა გამომდინარეობს ყოფიერების განფიქრი უსასრულო სიმბოლოებიდან, ხოლო ინტენსიურად სიმბოლო უსასრულო ფუნქციონირებს, როგორც გაურკვეველი, განუსაზღვრელი მინაპარია.

ქვეყნისკენი უსასრულობა ფუნქციონირებს ადამიანურ განფიქრი და მნიშვნელოვან საფუძველს. ადამიანური განფიქრების საფუძველი აუცილებელი მომენტია ქვეყნისკენი დაფუნქციონირების. ვ.ი. ლეონი დიდ მნიშვნელობა

ანტიქრისტიანული ადამიანური განცდებს, ებოძებინა... "ადამიანური ებოძების გა-
შე" არასოდეს არ ყოფილია, არ არის და არც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტების
ადამიანური ძიება"¹. აქ ვ. ი. ლენინი ჭეშმარიტებაში და მის ადამიანურ
ძიებაში გულისხმობს ჭეშმარიტების არა მხოლოდ მცდერივე, ებოძებისა
და ყოველივე ადამიანურის გამოზრდივად იხილვად ჭეშმარიტებას, არამედ
ჭეშმარიტებას მისი სრული, ოცნებით, ჭარბად აზრით, რომელიც არ შეიძლე-
ბა არ იყოს "ადამიანური ძიების" საფუძველზე დადგენილი, საკუთრივ ადა-
მიანური, სუბიექტური ჭეშმარიტება.

სიბოლოს უსასრულობის, მისი შესაძლებელი გამოხატვისი ფორმის დადგე-
რა სიძველეს წარმოადგენს. სიბოლოს ფორმის დადგენის მცდელობის შედეგად
მანვე ჩრება ის, რაც არ გამოიხატება უსასრული ფორმით და რომელიც მიუღ-
წველი და გაუფორმებელი ჩრებაა, ეს მომენტის სიბოლოს უსასრულობისა შე-
ძრული და გაანალიზებული აქვს ფიზიკალური საბჭოთა ფილოსოფიის ა. ჭ. ლოსკის.
იგი ამის შესახებ წერს: "შეიძლება იმეფას მხოლოდ ის, რომ ნივთის სიბ-
ოლო, ჭეშმად იგი მოგადად რომ ვმეფას, წარმოადგენს მის ასახვას, სინამ-
დვილიში ჭეშმად ჭეშმად შეიფასეს გაყოფებით უფრო მეტს, ვიდრე ჭეშმად საგანი
მის უმეტეს გამოვიჩნდებაში. ჩვენ ხომ ვხედავდ საგანს ისე ვხედავდ, რ-
გორც იგი არის მოცემულ მომენტში, ჩვენს მიერ მისი განვიჩნვის მომენტში.
რაც შეეხება საგნის სიბოლოს, იგი ჭარბი ფორმით შეიფასეს ჭეშმად
ნივთის ყველა შესაძლებელ გამოვიჩნდებას მოგადად. ეს მისი უაღრესად გან-
მოგადადებლობა და მისი იდეური სიხვედრე ხედავდ ჩვენი ფიზიკური ნივთის
ხედავდ რადაც იდეების მქონეს"². ანალოგიურ აზრს სიბოლოში მინა-
არსის სიხვედრით გაფორმების სიძველეს შესახებ ავითარებს სიბოლოს პრობ-
ლემის მკვლევარი ვ. ა. სუპანოვი. მისი "სიბოლოს პრობლემა ჭარბად
როცე ფილოსოფიაში" იგი წერს: "სიბოლო სრულად არ დაიყვანება არც ურ-
თის გაფორმებულობაზე... სიბოლო იგივენივენივე და განსხვავდება კიდევ

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч. т. 25. с. 112.

2 Лосев А. Ф. Проблема символа... с. 17.

ყველა მათგანი ზორმისაგან. იგვეუბონს ასპექტში იგი არის ზორმა, ხოლო განსხვავების ასპექტში იგი არის რაღაც უფრო მეტი, რომელიც აღემატება ზორმას, უსხვდება მას¹.

სიმბოლოს უსასრულო შინაარსის იდეალიზებას ქველი შემდეგნაირად განმარტავს. მისი აზრით, ის, იდეალიზება რომელიც ახასიათებს სიმბოლოს ზორმის მეოხებით არ გამოიხატება სრულიად, და ამის მიზეზი სიმბოლოში კი არა, არამედ ზორმაში უნდა ვუძიოთ. ზორმა კი არ გვიხსნის ამოცანას, არამედ გვიმალავს. "ნამდვილი სიმბოლო იდეალიზა მათგან მათში, რამდენადაც ის გარეგანი, რომლის საშუალებითაც რაღაც საყოველთაო მნიშვნელობა უნდა გახდეს ჭერების საგანი, ჯერ კიდევ ირება განსხვავებული იმ მნიშვნელობისაგან, რომელიც მან უნდა გამოსახოს, და ამიტომ ირება უკვეს ქვეშ, თუ როგორი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ გამოსახულება. მაგრამ გამოცანა უკვესის ცნობიერი სიმბოლოების სტრუქტურა და ჩვენთვის ნათელი ხდება მისი განსხვავება ნამდვილი სიმბოლოსაგან, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ამოცანის მოგონება ცხადად და სრულიად იყის მნიშვნელობა, და მისი ჩვენგან დათარგმნის საბუ, რომლის გავლითაც ჩვენ უნდა გამოვიყენოთ იგი, განვუბ არის მოგონილი იმისათვის, რომ დახაროს ეს მნიშვნელობა. ნამდვილი სიმბოლოები არიან ამოცანები, რომლებიც არ გადაწყდებიან არც მათ არჩევამდე და არც არჩევის შემდეგ, ხოლო ამოცანა კი პირიქით მათგანაა უკვე გადაწყვეტილია...².

მაშასადამე, სიმბოლოს შემთხვევანი ზორმა მდლიანად არ შეივას ნინა-არსს, შინაარსი ზორმის მიღმა ირება. თუ, მაგალითად, მათემატიკაში, ან-ტი-ტიკაში ცნების მიერ მცენიერული შინაარსის მოცვა მდლიანად ხდება, სიმბოლოს შემთხვევაში ასეთი გამოხატვა ხშირად არ იძლევა სასურველ შედეგს. ზორმას მხოლოდ შეუძლია მინიშნოს სიმბოლოზე, ან სიმბოლოზე შინაარსზე, მაგრამ მისი ერმენიშვნელოვანი გაფორმება ნუსაოცებლობას მოკლებულია. ამ სახეზე გვაქვს უსასრულობის და სასრულობის დიალექტიკა.

1 Свасьян К.М. Проблема символа в современной философии. Ереван. 1980, с. 91.

2 Гегель. Лекции по эстетике. Соч. т. 12. М., 1938, с. 405.

ისმება კიდეა: რატომ ხდება ისე, რომ ჭორმა მხოლოდ მიანიშნებს შინაარსზე და სრულად ვერ გამოხატავს მას სიმბოლოს შიშველუკეთაში? ჩვენი აზრით აქ საქმე შეიძლება იყოს: როდესაც მსჯელობა ეხება ჭორმასა და შინაარსს, ჩვენ გრადიციულად უნდა განვიხილოთ, უნდა სიმბოლოზე ვაყრდნობთ მას. როდესაც ჭორმა და შინაარსი ერთ განხილვად ერთად აღებული, საქმე მარტივად წყდება: ჭორმა განისაზღვრება როგორც შინაარსის ელემენტების მოწესრიგებულობა, ანუ სტრუქტურა. ამ განხილვებში უნდა ვიგულისხმოთ ჭორმისა და შინაარსის ურთიერთობა. მაგ: ჭორმა და შინაარსი ან უნდა იყოს ორივე მატერიალური, ან იდეალური. მაგალითად სახლის ჭორმა და მისი შინაარსი ორივე მატერიალურია, შეგრძნებათა და აღქმათა მრავალგვარობა, როგორც შინაარსი ცნებაში ჭორმდება. მატერიალური იდეალურს სიტყვის პირდაპირი გაგებით ვერ გააჭორმებს და, პირიქით, იდეალური მატერიალურს, მატერიალური მატერიალურით ჭორმდება და იდეალური იდეალურით. აზრის ჭორმა ყლავ აზრია, ასევეა მისი შინაარსიც. აზრის უსასრულო შინაარსი ყლავ აზრით გამოიხატება, მაგრამ, როდესაც ჩვენ დავაპირებთ აზრის უსასრულო შინაარსის სასრულო ჭორმით გამოხატვას, სწორედ აქ აქვს ადგილი იმ ასპექტს, რომელიც ჩემთვის აღინიშნება. სიმბოლო უსასრულო აზრია და მისი სასრულო ჭორმით გამოხატვა შეუძლებელია სრულად, ყოველთვის იქნება უსასრულობის გააჭორმებელი შინაარსი. ის, რაც ჭორმაში ეკავს უსასრულოს კი არ გამოხატავს, არამედ მხოლოდ რაღაც მიანიშნებს წარმოდგენს, სურთა, როგორც ჭორმით ვაპირებთ ჩვენ სიმბოლოს უსასრულობის გააჭორმებას. ენობილია სიმბოლოს გამოხატვის ირი შესაძლებელი სურთ მატერიალური და იდეალური. მაგრამ რომ ვიმსჯელოთ, "განხილვა", შეიძლება მხოლოდ მატერიალურად ხელშესახები ჭორმით. ვინაიდან იდეალურს პირდაპირი აზრით გამატერიალურება შეუძლებელია. აქ შეიძლება მხოლოდ გადაჭარბებით მივიხილოთ და აპარატი, შეიძლება იდეალური განხილვით გადაჭარბებით მივიხილოთ, მაგრამ იდეალური რომ ვერ განხილვება მატერიალური ეს თავის თავად ვხედავ.

მანსადამე, სიმბოლოს გაგების სიძნელე ჭორბის გაგების სიძნელედაც იწყება, სიმბოლური მინაარსი აზრობა, მაგრამ არა უბრალოდ კონკრეტული აზრი, რომლის გამოსახატავი ეთმინიშვნელოვანი ჭორბა არც კონკრეტულ, განსჯივ ცნებაში შეიძლება იყოს და არც, მით უმეტეს, მატერიალური სამყაროში, როგორც ვაჭვით გაჭორმება შეიძლება კონკრეტული სინამდვილისა, როგორც მატერიალურის, ასევე აზრობრივისა. არ არსებობს უსასრულო ჭორბა, არსებობს მხოლოდ უსასრულო სამყარო და უსასრულო აზრი.

ამიტომ, სიმბოლო უპირველეს ყოვლისა არის უსასრულო აზრი, საიდანაც გამომდინარეობს მისი გაუჭორმებლობა, იქ, სადაც არ ხდება მუსტი ჭორბის დაჯგანა, ადგილი აქვს როგორც ვაჭვით, მინიშნებას. ეს აგრძობტი არსებობის ხასიათისაა სიმბოლოსათვის, როგორც განცდაში გადატვიზილი სუბიექტური უსასრულობისათვის, აქედან გამომდინარეობს სიმბოლურის ყველა დანარკრუნი წიშები და მინაარსული გაშლა სხვადასხვა სტერეოტიპში.

§ 3. სიმბოლოს პირველი დამოკიდებულება ჭორბისადმი.

სიმბოლოს უსასრულობა განსხვავდება აზრის ლოგიკური უსასრულობისაგან იმით, რომ აზრის ლოგიკურ უსასრულობაში არ შედის ადამიანის განცდით სიმბოლური უსასრულობა. ლოგიკური უსასრულობა მუდმიური აზრის განვიშარების უსასრულობაა მხელი მისი აგრძობტი - უსასრულო დასჯენა იბიექტური დასჯენა და სწორედ ამიტომ არ შეიძლება იყოს სუბიექტური უსასრულობა. სიმბოლოს უსასრულობა განსხვავდება აგრძევე სამყაროს უსასრულობისაგან, უნიადან სამყაროსათვის ისევე, როგორც ლოგიკური უსასრულობისათვის არაკითარი მნიშვნელობა არა აქვს ინდივიდუალური ყოჭიერების წუხილს, მისს, ტარვილს, სიხარულს და სხვა, ურთი სიტყვით, განცდით სიმბოლიკას. ამიტომ სიმბოლო, როგორც განცდით პრიშმაში გადატვიზილი აზრი, სრულიად განსხვავებულ უსასრულობას წარმოადგენს. იგი ისეთი უსასრულობაა, რომელსაც ადამიანური ყოჭიერება განიცდის სამყაროსა და ლკის ლკით მინარეობაში, განცდის პრიშმანი გადატვიზილი, რადებული. ამიტომ, ყოველი სიმბოლო ლკის ლკში აკრეონებს ირ ძირითად ასაქტს უსაა: საკრეოვ ინდივიდუალური

ყოფიერებისკუთხედი და სამყაროსკუთხედი ადამიანში.

სამყაროსკუთხედი მომენტში სიმბოლოში ნიშნავს იმას, რომ იგი არის სამყაროს ასახვა, სამყაროსადმი დამოკიდებულების ანარქული-დამიანის ყოფიერებაში, ხოლო ინფორმაციული ყოფიერებისკუთხედი მომენტში, ესაა სამყაროს ასახვის მიმართ ადამიანის ყოფიერების მიმართება, როგორც გარე სამყაროსადმი ასევე საკუთარი ყოფიერებისადმი, სუბიექტურობის, ანუ განვითარების გეგმობა.

მასსადავს, სიმბოლო იკლავს უსასრულო ამრთა, რომელიც წარმოადგენს სამყაროს განვითარება-სუბიექტურობის საფუძველზე წარმოქმნილ ასახვას, ყოფიერების აქტიურ მიმართებას სამყაროსადმი. ამ ამრთა შეთქმება დავუახლოვებთ ა. ბულის მიერ წამოყენებულ სიმბოლოს მე-10 განსაზღვრებას, რომელიც გვანწყობს რომ "სიმბოლო არის შემოქმედების ურთიანობა განუდათა ფორმებში"¹. მაგრამ, ეს განსაზღვრება თავის თავში გულისხმობს მხოლოდ შემოქმედებით მომენტს ხელოვნებაში, და გულისხმობს ასახვის მომენტს, რის გამოც ეს განსაზღვრება გაშლას მოიხიბვის /ჩვენ ქვემოთ უფრო დაწვრილებით გვსაა ანალიზებთ ა. ბულის შეთქმულებას სიმბოლოზე/.

როგორც ქვემოთ აღნიშნულიდან სჩანს, სიმბოლოს გაგების ურთ-ურთ მთავარ სიძველეს ქმნის ფორმისა და შინაარსის ურთიერებადამოკიდებულების ას-პექტი. ჩვენის ამრთა, სიმბოლოს ფორმისა და შინაარსის ურთიერებადამოკიდებულებაში შეთქმება გამოიყოს კიდევ ურთი ასპექტი, რომელიც, ურთი შე-ბუღობთ, მოგვსაგონებს ფორმისა და მატერიის კატეგორიითა და მსგავსებას არის-გობლეს მეტაფორიკით:

1. პირველი მომენტში სიმბოლოს ფორმისა და შინაარსის ურთიერებაში გა-ბოლიბატება მხოლოდ ფორმით, ე. ი. როდესაც გვაქვს ფორმა, რომელიც დაყლილია შინაარსისაგან - გვაქვს ე. წ. ნიშნა ფორმა. მათ რიგებს მოკუთხედა მათემატიკური სიმბოლოები და მსგავსი სიმბოლოები, რომლებიც თავისი თავ-ის გარდა არაფრის არ გამოთავავენ. ფაქტურად ჩვენ ამ შემთხვევაში საჭ-

1. Белый А. Эмблематика смысла. - Сб. А. Белый. Символизм. М. 1910, с. 131.

მე არა გვაქვს სიმბოლოსთან სიტყვის საკუთრივი გაგებთ, არამედ მხოლოდ რაღაც ნიშანთან, ან უმბღემასთან. ამ მომენტში სიმბოლო აღარაა სიმბოლო, საკუთრივ განსაზღვრულობაში, ვინაიდან იგი დაყლილია ყოველგვარი ადამიანური უფროეებისაგან, განყდისაგან, რის გამოც სიმბოლო ხდება ნიშანი წმინდა ჭრმა, რომელსაც აღარ გააჩნია სიმბოლოება და გააჩნია მხოლოდ რაღაც ობიექტური მნიშვნელობა. ამ ასაქვტში შესაძლებელი ხდება ვიმსჯელოთ ე.წ. მეცნიერული სიმბოლოებზე, ჯემცა ეს შეუხადამობად მიგვარჩნია. უფრო მარჯბული იქნებოდა გვემსჯელა მეცნიერულ ნიშნებზე და არა სიმბოლოებზე. აქ სიმბოლო, ვინაიდან იგი დაყლილია ადამიანურ-განყდითი შინაარსისაგან ძაღზე ახლოს მიდის მეცნიერულ ამროვნებასთან მისი უაღრესად ჭომალური ხასიათის გამო. აქ სიმბოლოსაგან რჩება მხოლოდ და მხოლოდ მისი აკრიბუაი, ჭომალური ნიშანი-მინიშნება. მაგალიდად: უსასრულობის სიმბოლოდ, მათემატიკაში, მიჩნეულია ნიშანი "∞", როდესაც სადმე ადამიანი შეხვედება ამ ნიშანს მათემატიკაში მან უკვე ითვის, ყოველგვარი განყდითი დაზოკიდებულების გარეშე მისდაში, რომ ნიშანი "∞" ნიშნავს უსასრულობას და სხვას არაჭრის, ჯემცა არ არის გამორიყბული, რომ აღნიშნული ნიშანი, მათემატიკის გარეშე აღებულიც, ნიშნავდეს სხვა რაიმესაც. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე უმბღემის შემხებვევაში, უმბღემა ისევე, როგორც ნიშანი კონვენიციურია, როგორც მეცნიერებაში, ასევე ყოველღიური ცხოვრებაში, ამიტომაც მათი შესწავლა შესაძლებელი - მათი სამართის საყოველთაოა.

მაშასადამე, ჭომალური სიმბოლოები შესაძლებელია, ჯავიანთი ჭომალურიობის გამო გამოყენებული იქნეს მეცნიერულ სვეროშიც და ყოველღიურ სვეროში. აქ, ჯე შეიძლება ქველისეკრი ტერიმინოლოგია გამოვიყენოთ, სიმბოლო მდლიანად იგულისხმება ჯავის სხვაში. ე.წ. ჭომამბი /ჯე შესაძლებელია სიმბოლოზე მსჯელობა ლოგოური ტერიმინებიდ/. ჭომამ ამოსწავლეს ჯავის ჯავში შინაარსს, იგი ჯავისი ჯავის იგვეუბრირვია. ამ ამროთ შეიძლება ვიმსჯელოთ სიმბოლოზე როგორც ნიშანთა და უმბღემათა უითარობაზე რომელსაც გვაძლევს ა.ბელი სიმბოლოს მე-2 განსაზღვრებაში: "სიმბოლო"

ბილი არის უმბღეშაჲა ურთიანობა¹.

რამდენადღე ჭორბაღურ სიბზოლთა გამოყრებზას მისი ჭორბაღური, მათასა-
დაშე ყრულასაღვის გასაგები, ჯანსჯიითი ბასიასის გამო, რასაღე ქბინის ჭორ-
ბაღურ სიბზოლთა ადამიანური ყოჭიერების განყდისჯულბისაგან დაღდა, ად-
გილი აქვს მრავად სჭეროში? ეს ქბინის სიბზოლს ჭეჭმარბიტი გაგების დაჭარი
ვის საშობოობას, რაღე მდგომარეობს სიბზოლს ზოგადობის დაშეჯებაში. მაგ.
ასღე ამის გუანჭდის კ. სჯასიანი როღესაღე შერს: "...შე სიბზოლო კულტუ-
რულად გამოვღენიღაა შავის კერძო სპეციჭიკაცინაშა სიბზრავღეში, როგორღე
ღნებაში, ნაჭინი, ნიშანში, და ა. შ. მისი ზოგადი ბუნება ბოლომღე არ არ-
ის ამბზინიღი ამ სპეციჭიკაცინებში. სიბზოლო შეიძღება განბიღელი იღუნეს
ჭიბიკაშიღე, ჭიოლსოჭიკაშიღე, ლგოკაშიღე, ესეჭიკაშიღე და საურთოღე რიგ კულ-
ტურღე ღომინანტებში². აღნიშნული ამრის მიბარე შეიძღვირი მოსაბრება გუაქ-
ვის: 1. სიბზოლო არ შეიძღება ზოგადი ამრი იყოს, ზოგადი მბოლოღე ღნება და
კატეგორიასა,

2. სიბზოლოშე, მღენიერებაში მსჯულობისას, მბღღელბაშა მბოლოღე მი-
სი ჭორბაღური ასპექტი. მღენიერებაში, როგორღე საბყაროს იბიღექტარ ასამ-
ვაში, შეიძღება უბისჯღოე მბოლოღე ჭორბაღურ, ადამიანური ყოჭიერების
განყდისჯული მომინტებისაგან, კ. ი. სუბიღექტარობისაგან დაღლიღ სიბზოლო-
ებზე, ნიშნებზე, უმბღეშებზე.

3. ზემოე ლქმულიდან გამომდინარეობს ის ამრიღე, რომ სიბზოლო არ შეიძღ-
ღება საერო იყოს ღნებისღვისაღე, სქემისღვის და სღვა, ვინაიღან ისინი
განსბუავებელი ამროვნებოი უნარების კროღექტებოა. ამ ამრს ᦄბადაღე გა-
მოაქვამს ა. ლსჯვი: "სბუა სიჭყვებოე რომ ვაქვამე, არსებობს უშუალო-ინ-
ტაიციური ბერიბი ნიღებბის სარგებლობისა და არსებობს ამროვნებოე-ღისკერ-
სიული. შე რეღვ სრულიად გავნიამრებე რეღნი ᦄნობიერებბისაღვის სინამღღო-
ლის მოღების ამ ირი ბერიბს, მა შინ, როგორღე რეღვ გავღონა, გაიჩკვავა

1. იქვე

2. Свалюя К. А. Проблеме опыта... с. 90.

სრული განსხვავება სიმბოლოსი ცნებისაგან¹.

ჟარგად შენიშნავს ქ. სვასიანი განსხვავებას ნიშანსა და სიმბოლოს შორის, რაშიც მას შეუძლება დავთმანბნოთ. იგი წერს: "ყოველი ნიშანი არის რაიმეს სამჩინისკული ასახვა, მაგრამ არა ყოველი ნიშანი წარმოქმნის ბედულად რაიმეს. ეს ნიშნავს: სიმბოლო ყოველთვის არის ნიშანი ჰავისი მორფემის ასპექტით, მაგრამ ყოველ ნიშანს არ შეუძლია გახდეს სიმბოლო., აქედან გამომდინარეობს, რომ სიმბოლო, წარმოადგენს რა მოდელურ კატეგორიას, ვლინდება ნიშანში, როგორც ასეთში, ჰიპოთეტურად. სიმბოლო არის ნიშნის პოტენცია, რომელსაც შეუძლია მასში აქტუალურად იქნეს მოცემული ბოლო პრინციპის მიხედვით სიმბოლო არ დაიყვანება ნიშანზე"².

მანსადამე სვასიანი მარადილა, როდესაც სიმბოლოს განსხვავებას ნიშნისაგან და მას ნიშნის პოტენციას უწოდებს, მაგრამ ჩვენი აზრით აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცნების გამოყენება სიმბოლოს სპეციფიკაციადა ქასი-რეჩისკული შეფიქრება. კასირერს თიარნდა რომ ენა, მიჯოსი, რელიგია, ბულოვება, მეცნიერება და ისტორია ადამიანური საქმიანობის ფორმებია, სიმბოლური ფორმებია. "ცნება" "გონება" მეტისმეტად ვიწროა, რაჟა დაიგოს ადამიანის კულტურული არსებობის ფორმები მთელი ჰავისი სიმდიდრითა და მოცულობით, მაგრამ ყველა ეს ფორმა სიმბოლური ფორმებია"³.

ჩვენ მიგვაჩნდა, რომ ცნება; და სიმბოლო მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. სვასიანიც, ერთის მიხედვით, პრინციპულ სხვაობას სახავს სიმბოლოსა და ცნებას შორის, მაგრამ იქვე ცნებას აცხადებს პოტენციალურ სიმბოლურად. თუ პრინციპულად განსხვავდება სიმბოლო ცნებისაგან, როგორ შეუძლება იმავე დროს ვამტკიცოთ მისი საწინააღმდეგო - რომ ცნება მაინც

1 Досев А.Ф. Проблема символа...с180.
2 Свасьян К.А. Проблема символа...с.96.

3 ქ. კასირერი, რა არის ადამიანი, ჰბილისი, 1983 წ, გვ. 59 , 117, 228.

მიუხედავად პრინციპული განსხვავებისა, სიმბოლოსაგან, იხველება ამ ...
ნასწავლის საეციოფიკაციად. სვასიანი წერს: "ეს შევარდნებში: სიმბოლო
პრინციპულად განსხვავდება ცნებისაგან, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც კი ცნე-
ბა, როგორც ბოიკოტი, თავის თავში პოტენციურად აყარებს სიმბოლოურობას
ე.ი. როგორც ყოველ ნიშანს მასაც შეუძლია გახდეს სიმბოლო"¹. აღნიშნული
აზრი დაბნელებას ბოიკოტის-ცნება ვერ გახდება სიმბოლო, ვინაიდან ცნება
სრულად სხვა ამოკვეთისი უნარის პროექტია, ვინავე სიმბოლო და მათ,
როგორც ზემოთ ნაწილობრივ აღნიშნა, განსხვავებული ნიშნები ახასიათებთ.

§ 4. სიმბოლოს მეორე დამოკიდებულება ფორმისადმი

სიმბოლოს პირველი დამოკიდებულება ობიექტურობისადმი განსხვავდება
მეორე, შედარებით უფრო სიღრმისეული, დამოკიდებულებისა ობიექტურობას-
თან, ანუ ფორმასთან, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მეორე საფუძვრის სიმბო-
ლო. თავისი განვიხილვის მეორე საფუძვრივ. აქ, აზრი წვდება ფორმის გა-
რეზან ბასისთან და უარყოფს მას, როგორც თავის სხვას. ამ ეჭვამვე სიმბოლო
შეიძლება შეესაბამის ფორმებს და, თითქმის, ნაბეჭებს ყოველ მათ ენაღერის
გარკვეულ ბლომილებში, მაგრამ არა მხოლოდ ენაღერის ბლომილებში,
არამედ ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც, მაგრამ, როგორც კი სიმბოლო გაფორმდუ-
ბა რაიმე ფორმით, იმ შემთხვე იგი უკან იხვეს, გვისხილება ბელიდან, ყო-
ფიერებას აღარ აქმაყოფილებს "სხვის" მიერ გაფორმებული სიმბოლო, არა-
მედ ყოველი ყოფიერება ცდილობს თავისი საკუთარი ბუბიდან, საკუთარი
განცლებიდან გამოვიდეს და ისე ბილეს ეს სამყარო, ზეინონ სამყაროს
სამყაროს უსასრულობა, ეს საკუთარი არაა. ამ საფუძვრივ ყოფიერება ცდი-
ლობს გამოხატოს ისევე სიმბოლოები, რომელთა გამოხატვა ნაწილობრივ ბაინც
შეიძლება. ამ ეჭვამვე ბორცივდება სიმბოლოს სამყარო გაგება, რომელიც
წარმოადგენს ფორმისა და სიმბოლოს ურთიანობას, ირი უკიდურესობის სინ-
ჯებს-მასში გაურკვეველი, არა ურთიანებულებანი, არაგზადი უნდა გამო-

1 Свасьян К. А. Проблемы искусства... с. 103.

ინტეგრირების გარკვეული ფორმით. მაშასადამე, სიმბოლო გარკვეული გაურკვეველობაა, სადაც გარკვეულობას გაურკვეველობა სჭარბობს. ეს ომბინტი სიმბოლოს განვიხილავთაც ყველაზე უკეთ გამოიხატება, ანუ გაურკვეველი სიმბოლოური მინაარსი გამოიხატება გარკვეული ფორმით, მაგალითად, ბელოვნი ბაში, სადაც გამოხატვის ფორმების სიძლიერითა და სიღრმით პირველ ადგილზე დგას ჟერმინა, ვინაიდან მას წარმოადგენის ყველაზე მეტი ნიშანი ანა-სიხაობას და აღქმის ყველაზე ინფორმაციულ საშუალებასთან - ზედალანა და-კავშირებულია.

მინაარსული მხარის გაურკვეველობა წარმოქმნის სიმბოლოს ფორმალური მხარის სტატუსის პრობლემას. სიმბოლოს ფორმალური მხარე პრობლემატურია, რის ბუდეგადაც შეიძლება აიხსნას ერთი და იგივე სიმბოლოური მინაარსი გამოხატვის საშუალებების შაობაზე არსებული განსხვავებული ინტერპრეტაციები, მაგალითად ბივენიტეტების სიმბოლო სხვადასხვაანარსად გამოიხატება ჟერმინაში, სკვლავტრაში, პოეზიაში, მუსიკაში და სხვა. ერთი სიტყვით, ბელოვნიბაში.

მთქმის ყველა მოაზროვნე გარდა კასიკრიკისა სიმბოლოს, უმეტესად, სწორედ აღნიშნული საფრთხიდან გამოსული, უშვებს. ისინი სიმბოლოს განიხილავენ როგორც ფორმისა და მნიშვნელობის ერთიანობას. ასე ფიქრობს კანტი, შელინგი, პეტელი, შოპენჰაუერი, ლსკვი და სხვები. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სიმბოლოს ასეთი გაგება არის მხოლოდ და მხოლოდ მუორე რანგის სიმბოლო და იგი შესაძლებელია მხოლოდ ბელოვნიბის სფეროში, სადაც ფორმა-მინაარსულად აქტუალურია, ხოლო სიმბოლოური მინაარსი ერთი შეხედვით გამოხატული და დაფიქსირებული ჩანს, აღნიშნული მოაზროვნეები სიმბოლოს განიხილავენ მხოლოდ ბელოვნიბის ფილოსოფიის ასპექტით, როგორც ბივენიტეტების გამოხატვის საშუალებას. აქ მარჯებული იქნება სიმბოლოს განსაზღვრების მე-სამე ნიშანი, რომელსაც იძლევა კ. სვასიანი. იგი წერს: სიმბოლო არის სიმბოლო რადაცისა, ე. ი. იგი არის დიალექტიკური საზრისი, და არა ფორმალურ

ლოგოპრი და არასოდეს არ ემხმვევა თავის თავს თავის თავთან სრული იგონების შემთხვევაშიც კი¹. სიმბოლოს მსგავსი გაგება ებუება თეორიულ განგის სიმბოლოებს, სადაც მარჯაღია, სიმბოლოს გაურკვეველობა, ყოფიერება, ფიქრობს გამოიხატოს კონკრეტულ მხატვრულ ფორმებში, მაგრამ სრულყოფილად ამის გაკეთება არ ხდება, უნაიდან სიმბოლო თავის არსებობს უსასრულოა. მაშასადამე, ხელოვნება არის ფორმათა უსასრულო ძიება სიმბოლოს უსასრულოების გამოხატვის მიზნით, ე.ი. ხელოვნება არის არა შინაარსი, არამედ გამოხატვის ფორმათა ძიება, რომლის შინაარსი ყოფიერების საფუძვლის დადგენილად, ხელოვნება არის მშვენიერების სიმბოლოს უსასრულობის გამოხატვის ფორმათა ძიება ინდივიდუალური ყოფიერების მიერ.

არ არსებობს მშვენიერის ცნება, შინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა არსებობდეს მშვენიერების საგანთა გარკვეული ქლასი, რომლის ზოგადი, ობიექტური, აუცილებელი ნიშანი იქნება მშვენიერება, რომელიც მიიღება საგნების ანალიზის შედეგად და რომელიც, როგორც ცნება მოთხოვს, ობიექტური, დამოუკიდებელი იქნება ადამიანის განცდების საგან, ადამიანის შინაგანი ყოფიერების საგან. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ იარსებებდა ხელოვნებაში ერთი, განსაკონტრული, დადგენილი, ობიექტური გაგება ხელოვნებისა, მაგალითად: ქლასიციზმისა, და არ გვექნებოდა საქმე ძიებასთან, ძიება კი ახალ ფორმათა ძიებაჲ, ხოლო სიმბოლო ერთი - მშვენიერება. მშვენიერების სიმბოლო გაურკვეველია, ამიტომ არ არსებობს მშვენიერების ცნება, მაგრამ გაურკვეველობა არაა უაზრობა, არამედ მხოლოდ დეტერმინანტის არ ქონება.

მშვენიერების გაგების ერთ-ერთ საყურადღებო დამახასიათებელს იძლევა ე.კლასიკური. იგი წერს: "...მშვენიერება არის ადამიანური გამოცდილების არსებობის ელემენტი, რომელსაც უშუალოდ განვიცდით, ფილოსოფიის ინტროიუქციონი მშვენიერების ფენომენი მუდამ იხვედბოდა ერთ-ერთ უდიდეს პარადოქსად. ფილოსოფია მშვენიერების შესახებ უტოლდება ჩვენი ესპეციური გამოცდილების დაყვანის ფასს ამ გამოცდილების ჯარით მიღებარე პრინციპებზე.

¹ იქვე, გვ. 94.

ი. კანტი იყო პირველი, ვინც თავისი "მსჯელობის უნარის კრიტიკაში" ნათლად და დამატებლად დასაბუთა ბუღვინების ავტონომიურობა. ფილოსოფიურ ელემენტების ყველა სინტაქსის, მანამდე, ბუღვინების პირინქის ან ჟორილი მებუღვინების სფეროში დაუბდა, ან მნუბის სფეროში, ბუღვინების საწყისთა მიკვლევა ჟორილ მუქმუღებამი მოთხოვდა იმ ლაგოკრ მესთა ანალიზს, რომლებსაც მოქმუღების ეს ფორმა ემორჩილება, მაგრამ, მაშინ თავად ლოგოსს ერევერდა მდლიანობა. იგი ისახსრებოდა ურთიერ დაშორებულ და მუღარებოთ ურთიერდამოუკიდებელ ნაწილებად. დადგა აუცილებლობა იმისა, რომ წარმოსახვის უნარის ლოგოს განვსხვავებინათ რაციონალური და მუღენიურული ამოღვინების ლოგოსისაგან¹, აღნიშნული ციგაგის ანალიზის დროს ნუბლება დავთაანბნოთ კასირერს ირ რაიშიში: 1. იგი მარბუბლად მუღენიშავს, რომ მუღენიურება არის განცდის საფუღველზე დადგენილი ადამიანური გამოცდილების არსებოთი უღებენტი. მუღენიურება როგორც სიბოლო, როგორც მუღოთ ავღნიშნუთ, უკავშირდება განცდას, რის გარეშეც მუღენიურება, როგორც სიბოლო ან არსებობს, მაგრამ, ისიც ავღნიშნუთ, რომ ყოველი განცდის საფუღველზე ან ხდება მუღენიურების დადგენა, მაშასადამე, ყოველი სიბოლო ან არის მუღენიურება. კასირერი მხოლოდ მუღენიურებას უკავშირებს განცდას და არა სიბოლოს საეროთ. მუღენიურება კი სხვა არაფერია ჟე არა სიბოლო, რომელიც წარმოადგენს სიბოლოს მუღოც დამოკიდებულებას იბიექტურობისადმი.

2. კასირერი სწორედ მუღენიშავს იმ გარებობას, რომ პირველი, ვინც განსხვავდა და დასაბუთა ბუღვინების ავტონომიურობა, იყო ი. კანტი, ეს ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ მუღსაძებელი განდა განსხვავების დადგენა ენებანსა და არაენებოთ სფეროებს შორის. კანტიმ არაენებოთი ოკუანნიდან, რომელსაც ადამიანური ცხოვრება უწოდება, გამოყო ენება არაენებოთიისაგან. არაენებოთი მან ძირითადად იგულისხმა პრაქტიკული ფილოსოფოს

1. ე. კასირერი, რა არის ადამიანი? გვ. 218.

და ხელოვნების ფილოსოფია და მისი კიდევ ის ძირითადი კომპონენტები არა-
ფენომენი ამჩვენებისა, რომელსაც სიმბოლო ეწოდება,¹ უფრო მეტივე შეიძლება
იქცეს, რომ კანტმა ამით დაასაბუთა არა ხელოვნების ავტონომიურობა, არა-
მედ მეცნიერებისა, გამოყო რა იგი არაფენომენი ამჩვენებისაგან, ხოლო რაც
შეეხება სიმბოლოს, იგი მხოლოდ ხელოვნებაში დარჩა. /ამ საკითხზე, საკუთ-
რვე ვმსჯელობთ სტატიაში "სიმბოლოს გაგების კრიტიკული შეფასება გერმა-
ნულ კლასიკურ იდეალიზმში", მაგნე, №2, 1987 / მხოლოდ ამიტომ ჩავთვა-
ლეთ კანტიც სიმბოლოს გაგების მხოლოდ ხელოვნების ასპექტით ინტერპრეტა-
ციის მიმხრედ რიგგეში.

ჩვენის ამრიგ, სიმბოლოს დადაგენა მხოლოდ ხელოვნების სფეროში ისეთი-
ვე ნაკლებანია, როგორც სიმბოლოს განვრგობა მველი ფილოსოფიის პრინცი-
პშივე, როგორც ამას, კასირერი ვეღის, ვინაიდან როგორც ავლნიშნეთ სიმ-
ბოლო არსებობად განსმევედება ცნებისაგან, იგი წარმოადგენს არაფენომენი
სფეროს ძირითად კომპონენტს; ცნება ქერ კიდევ კანტმა გამოირგება არაფენ-
ომისაგან. ხელოვნება არის ურთადერთი შესადებელი გამოზატვის საშუა-
ლება სიმბოლოსი, კერძოდ, კი მშვერიერების სიმბოლოსი, მაგრამ სიმბოლოს
მეღიანი ფორმალური მოცეა არც ხელოვნებაში ხერხდება, სიმბოლოს უსასრუ-
ლობის გამო.

სიმბოლო, როგორც განვდის პრინციპად დადაგებილი ამრი, ხელოვნებაში
შავისი განვიშარების მეორე საფრებარება, სადაც იგი შავის შავს იამრებს,
როგორც უარყოფილი ფორმა, და წარმოადგენს ამ ასპექტით ფორმისა და ფორ-
მის უარყოფის ურთიანობას. ამ ასპექტით მარჯებელია კ. სვასიანის მოსამ-
რება: I. სიმბოლო ყოველთვის დიადექტიკურია. მისი ლოგიკა-არის წინააღმდე-
გობაშა ლოგიკა, და იგი მოამრებადია როგორც კონკრეტული სინთეზი ცვაღ-
ბადობისა და მუღმივობისა, ფორმისა და მინაარსისა, იგვეუობისა და განს-
მევეებისა, ურთისა და სიმრავლისა, ურთობისა და მოძრაობისა, უსასრულობი-
სა და სასრულობისა. მითხებელი ი. სვასიანი არიან სიმბოლოს მუღების

I Кант И. Критика способности суждения. §59.

რასაკლები, რომლებიც მას გვიხსნიან სხვადასხვა მიზნად... რადგან სიბ-
ბოლო არაა სიბრტყე, განსხვავებას გააჩნია სტაბილური და საბოლოო აზრი,
არამედ სივრცითი ზიგურაა, ან კონტრასტულია, რომლის მეშვეობით სხვადას-
ხვა მიმართულებით მივითარებინათ. ¹ აქ სვასიანს შეიძლება დავუთარებოთ
იმ დაშვებით, რომ სიბოლო დიალექტიკურია, რომ იგი, ჩვენის აზრით, ბო-
ლოდ ხელვებამთა, ზორმისა და ბინაარსის ერთიანობაა, მაგრამ არ მიგ-
ვაჩნია მარტებულად სიბოლოს შარბოგენა ერთისა და სიბრტყის, ურსო-
ბისა და საეროდა ყველაფრის დიალექტიკური ერთიანობა. თავის დროზე ქე-
გელი ანალოგიური საყვედურს გამოსძევამდა შეღინგის მიმართ განსხვავების,
როგორც ბომენტის ჯეროვან შეუთასებლობაში, და ადარებდა განუსხვავებლობ-
ას "სიბნელეს, სადაც ყველა კაჭა შავია"². გარდა ამისა ერთისა და სიბ-
რტყის, ბორსობისა და ურსობის და სხვა ზიბიკური, მე ქიმიური და სხვა
მანასიაებლები, როგორც ვაქვით გნების, ბეზნიერების სტეროა და სიბო-
ლოს აქ შეიძლება ბოლოდ გარეგანი, ზორმალური გამოყენება ქონდეს. გარ-
და ამისა, სიბოლოს უსასრულობის გაგებაც განსხვავებული აქვს სვასიანს.
მას სიბოლოს უსასრულობა უბრის არა როგორც განყდასა სიბოლოური უსას-
რულობა, არამედ როგორც სიბოლოს გამოვლენის უსასრულობა სიბოლოური ზორ-
მებში საერთოდ, როგორც ზოგადისა თავის ურთულეობში. იგი წერს: 2. "სიბ-
ბოლოს ბოლოური ყოფიერება ბოლოებლის სიბოლოური ზორმეაა გრადაციონში, რომ-
ლებიც გვაძლევენ ადგურას, როგორც სიბოლოზიგისის პროცესს. /კასიორის
ანალოგიური აზრები ქონდა, რომელიც ჩვენთვის მიუღებელია - ა.ბ./ ჩვენ
უნდა გავარჩოთ სიბოლო მისი გამოვლენის უსასრულო ზორმებისაგან, გრ-
დაციონის ყველ რგოლში იგი საქვიფიერებელი და განუბორებელია... სიბო-
ლოს შეიძლება ვუწოდოთ ამ სიბრტყის სიძლიერე, იგი არის ბრტყელი, ბოე-
ბელი როგორც ერთი. ნატურალური რიყბვა ნებისმიერი რიყბვი შეიფავს თავ-
ის თავში ნამდვილ რიყბვა სიბრტყელს, და ამასთან ერთად იგი თავის თავ-

1 Свасия К. А. Проблема... с. 176.

2 Гегель. Феноменология духа. Соч. т. 4. М. 1959, с. 8.

ში ყოველთვის ინდივიდუალურია, ვერსობრიობის შემცველია ე.ი. განუყოფელი სიმბოლო /ამ აზრით- ა.ბ./. არის სწორედ უსასრულო სასრულობა, აქედანაა მისი ძველად გრადაციული ხასიათი. ერთი სიმბოლო ანდატექსტი, სულ სხვაა სიმბოლო მათემატიკაში. ერთი იგი "მარჯვენა ხელის ელექტრომაგნიტურ მუ- სებაში", სულ სხვაა-ლეონარდო და ვინჩის მიერ დახატულ ოთხე წაღიხსობებ- ლის ხელის მტკვნის მოძრაობაში".

სიმბოლოს უსასრულობა უნდა გავიგოთ არა როგორც ზოგადის უსასრულობა, მაგრამ ჩვენ ვერ განვასხვავებთ ცნებას სიმბოლოსაგან, ვინაიდან ირივე ზოგადის უსასრულობა გამოდის, ზოგადი უსასრულობა ცნებას ახასიათებს და არა სიმბოლოს, სიმბოლოს უსასრულობა განცდის უსასრულობას გულისხმობს, რომელიც პირდაპირად გამოიხატავს ზოგადის უსასრულობას.

§ 5. სიმბოლოს მესამე დამოკიდებულება ფორმისადმი.

სიმბოლოს უსასრულობა, მისი განუსაზღვრელი ხასიათი, კარგად სჩანს მესა- მუ რანგის სიმბოლოების გარკვევას. აქ, სიმბოლო იმყოფება აქეთი თავად. მესამე რანგის სიმბოლოები არსებითი ნიშანი, ესაა-სიმბოლო ფორმის გარე- წე. ესაა ისეთი სიმბოლოები რომელთა ჯანცდა შეიძლება, მაგრამ გამოხატ- ვა არა. ესაა გარკვეული პირობებში სიმბოლოები ზომისა და მინიარ- სის ურთიერთდამოკიდებულების გაგებაში. ასეთი მნიშვნელობაა სიმბოლო- ბი, ან უბრალოდ-სიმბოლოები ძალზე გავრცელებული და არაერთმნიშვნელოვანია. ასეთ სიმბოლოებს შეიძლება ეწოდოს საკუთრივ ყოფიერებისეული სიმბოლოები, რომელთა მიზანი შეიძლება იმეორებოდნენ მხოლოდ ფარული სიტ- ყვები, რომელთა საზრისი, მნიშვნელობა გამოუთქმელია. ასეთ ვითარებას- თან გვაქვს საქმე, რომელსაც ვებობთ მწერის, რელიგიის და საკუთრივ პიროვნული ყოფიერების სფეროებს. აქ არსებულ სიმბოლოებს უკირთ ისეთი გარკვეული, კონკრეტული ფორმის ჰოვნა, რომელიც მთარბმდებდა აღნიშნულ მნიშვნელობებზე, როგორც ამას ადგილი აქვს ხელოვნების სფეროში, შეუძლე-

ბუნია რელიგიის სიმბოლოს, სიკეთის სიმბოლოს, პიროვნული უფროსების სიმბოლოს რაიმე კონკრეტული ფორმით არა თუ გამოსახება, არამედ მინიმუმ-ბაფ კი /შესაძლებელია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამოვიყენოთ მხოლოდ ტერმინი მინიმუმება და არა გაფორმება, ვინაიდან სიმბოლოს გაფორმება შეუძლებელია მისი უსასრულო ხასიათის გამო/, ვინაიდან აქ სიმბოლო იმყოფება უშუალოდ თავის თავთან, რაც წარმოადგენს სიმბოლოს შესამე დამოკიდებულებას იმპერატორისადმი. აქ უფრო ღრმად საზრისის სიმბოლოები ბუნება, მისი კონკრეტული გამოხატვა შეუძლებელია. გამოსული შესამე რანგის სიმბოლოს გაფორმების სიძველიდან, შესაძლებელია ავხსნათ ის გარემოება, რომ შესამე რანგის სიმბოლოთა გაფორმებისათვის, გამოცხადებისათვის პიროვნული უფროსება სუბხელობს ბელოვნებისაგან გამოხატვის საშუალებას.

ამიგომბა, რომ სიკეთის გამოხატვისათვის პიროვნული, ადამიანური უფროსება უფროსების იყენებს ბელოვნების ამა თუ იმ ნაწარმოებს, რომლის ძირითადი იდეა არის ან სიკეთის იდეა, ან ღმერთისა, ან ადამიანური უფროსებისა. ამ ამრივ შეიძლება გარკვეული ამრივ მივიღოთ კანტის იდეა, რომლის მიხედვითაც "სიღამაზე არის მწუხრის სიმბოლო"!

შეიძლება შემოგვედგონ, დავუშვათ რომ შესაძლებელია მიგვარჩია მსჯელობა არა სიკეთის გნების შესახებ, არამედ სიკეთის სიმბოლოს შესახებ. ჩვენ წამოვყავნებთ შემდეგ არგუმენტს: თუ სიკეთე გნებაა, რასაც ხშირად ამტკიცებენ, მაშინ იგი წამოშობილი უნდა იყოს მრავალი კუთრი ქვევის გაანალიზებისა და მათგან საერთო ზოგადი, აუცილებელი, იმპერატორის განიხილვა-დადგენით, რაც შეუძლებლობას წარმოადგენს: 1. ჯერ ერთი, ან არსებობს ყველასათვის მისაღები კუთრი ქვევა, 2. სხვადასხვა სიტუაციონი, კუთრი ქვევა შეიძლება ბოროტად იქცეს და 3. იცნება კუთრი ქვევის ჩადენის სიჭარბეობი, საგანთა და ადამიანთა ცვალებადობის მიხედვით, და 4. ადამიანი სიკეთეს ჩადის საკუთარი უფროსებიდან, საკუთარი

ჭანდუბიდან გამოსული, რომელიც ისევ ცვალებადია, როგორც საგანთა წესი და რიგი. თუ შეუძლებელია სიკეთის ზოგადი, ობიექტური და ავტორიტეტული ნიშნის დადგენა, მაშინ შეუძლებელია მიგვაჩინოს სიკეთის ცნების დადგენა, ხოლო ვინაიდან ყოველი კონკრეტული კეთილი ქმედება დამოკიდებულია სიტუაციის პიროვნებისკენ გაწყობაზე და შეფასებაზე, ამიტომ მიზანშეწონილად მიგვაჩინოს სიკეთის არა ცნებაზე, არამედ როგორც სიმბოლოზე მსჯელობა. ცვალებადია არა მხოლოდ სიკეთის ქმედება, არამედ სიკეთის ქმედების სიტუაცია და ამ სიტუაციის შეფასება. კონკრეტული ვითარებანი და ქმედანი ცვალებადი ხასიათის არიან, მთხ უმეტეს, რომ მათთან ერთვის მრავალი გვერდითი გარემოებანი, რომლებიც აგრეთვე ცვალებადი ხასიათის არიან. აქ, როგორც კრატერი იტყობა "ურთ მდინარეში ერთხელაც ვერ შეხვად, ისე სწრაფად იცვლება იგი".

ბნეობის სფეროში შეუძლებელია, "კეთილი საგნის", შეგრძნების ორგანიზმში მოგვმა და მასზე ექსპერიმენტალური დაკვირვება, როგორც ამას ადგილი აქვს ბუნებრივების მეტეზხვევაში. ბუნებრივებას ვნდა გააჩნდეს კონკრეტული საგანი, რომელზედაც შესაძლებელი იქნება ექსპერიმენტის დაყენება. მაგრამ შეუძლებელია სიკეთის ცნების დადგენა, იგი არ არსებობს არც როგორც კონკრეტული და არც როგორც ზოგადი, რომლის გაზომვა, დამუშავება და სხვა შეუძლებელია. შეუძლებელია ვიმსჯელოთ მხოლოდ და მხოლოდ სიკეთის სიმბოლოზე, ვინაიდან იგი ადამიანურ ყოვლურებათა ურთიერთობის სფეროს განეკუთვნება, ვინაიდან ის სიმბოლო არ არის სიმბოლო, რომელშიც არ არის ადამიანის ყოვლურებისკენი მიმართვა, ხოლო სიკეთე მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა ყოვლურებისკენ მიმართვის წარმომადგენელია. არაქმადური, არაყოვლურებისკენი სიმბოლო შეუძლებელია იყოს, მხოლოდ ნიშანი, რომლის იგვეკობროვს ადამიანთა, მეტაფორას და სხვა. სიმბოლო ადამიანური ყოვლურების გარეშე არაა სიმბოლო, ამიტომ

წილიდან იმდენს, რამე "რომ არის არა ძალის სიმბოლო"¹, არამედ ძალის
 ნიშანი, მუცაფრო, უბნდება, ან ალვეგორია, ეს უკანასკნელნი არიან სიმ-
 ბოლოს აგრძელების-მინიმუმების ქვესახეები, დაბალი საფუძვრი სიმბოლოებად
 შედარებით.

მასთანადავე, სიკეთე არის არა ფუნქცია, არამედ სიმბოლო. ამ ამრთხ, სი-
 კეთის სიმბოლოდ გაგებანსავე შეუძლებელია ქანჯის ის ამრი სიკეთის წე-
 სახებ, რომლის ღიბედვიმად "მორალის ობიექტური პრინციპი იმედება აგრეთ-
 ევ საყოველთაოდ, ე. ი. აქვს რა მნიშვნელობა ყველა სუბიექტურისაგვის და
 ამასთანავე იმავე სუბიექტის ყველა ქვევისსაგვის, მაგრამ ამასთანავე
 იგი შეიძლება ზოგადი ფუნქციის საწვადებით"². მორალის ობიექტური პრინ-
 ციპი, როგორც ასეთი არ არსებობს, არსებობს ღირებულებები, რომლებიც
 უანსაზღვრავენ მორალურ ქვევას. მორალურ ღირებულებად და მათ მიმართუ-
 ნადვე სიმბოლოებად იყავნე მადვი გვექნება მსჯელობა, მაგრამ აქ გვიწვა
 ავღნიშნოთ ის გარემოება, რომ მორალის არსებობი პრინციპი სიკეთის სიმ-
 ბოლოა, რომელსაც არ შეიძლება გააჩნდეს ობიექტური ხასიათი. ობიექტური
 ხასიათი აქვს ღირებულებას, ვინაიდან იგი არის არა მინაგანი კეთილი
 ქვევისსაგვის, არამედ გარეგანი, კონვენციური. მორალური ნორმა არ არსე-
 ბობს სხვაგვარი ფორმიე მე არა კონვენცია, რაც გამოიხატება მის ძალდა-
 განებით ხასიათი /ად. ს. ს. ს. ს. მორალური ღირებულება არის ქვევის გარეგანი
 რეჯერ აგორი და შემყასებელი, მაგრამ იგი არ განსაზღვრავს ადამიანური
 ყოფიერების მინაგან სიმბოლოებს-სიკეთეს. სიკეთე მადის არა ღირებულებო-
 დან, არამედ ადამიანური ყოფიერების მინაგანი განწყობად. ამიჯომ სიკე-
 თე არ შეიძლება ობიექტური საფუძველი იყოს, ობიექტური ძალის მქონე
 მბოლოდ ფუნქციები და ღირებულებანი, ჯემეა მათ შორისაც არის არსებობი
 სხვაობა. ამის ბუნებურ ქანჯი აღნიშნავს "ზნუბის მუცაფრიკამი", რომ
 "მომვალუბონს ფუნქცია ავვისაგვად იკვე არის ფუნქცია რადაც ძალდაგანებისა,

1 Гегель. Лекция по эстетике, с. 314.
 2 Кант И. Критика способности суждения, с. 235.

კანონის მიზიდვამ, ზღვირუთადაც წებვისმიჯნობის მიზანთ. ეს ძალდატანება
შეიძლება იყოს გარკვეანი ძალდატანება, ან ზვირუთადაც ტანება. მორალური
იძულება აცხადებს ზვირის ატევირული მსჯელობის საშუალებით /უპირ-
ბო მთავალთა/: ესაა ძალდატანება, რომელიც უბება, ამტყარაფ, ანა გონებ
რაც არსებებს საერთოდ /რომელთა შორის შეიძლება იყოს მბინძარება/, არა-
მედ ადამიანებს, რაგორც ბუნებრივ გონიერ არსებებს, რომლებიც საკმარის-
ად არაწმინდარები არიან, რათა მათ შეიძლება გაუჩნდეს სურვილი დაარღვი-
ონ მორალური კანონი, ზემოა ისინი ცნობენ მის ატვირთვებს და მათიწყ
ვი, რაყა ისინი იყავენ მას, ამას ისინი უხაღისოდ ატეხებენ /უბრძვან
რა ზვირის მიდრეკილებებს/ რაზიც, საკუთრივ, მდგომარეობს ძალდატანება¹.

ყველას ბუძლია გაიგოს რა არის ღირებულება, ვინაიდან იგი იბიქვტ-
რია, მაგრამ რა არის სიკეთის სიმბოლო-გაურკვეველია, ვინაიდან იგი არ-
ის გარკვეულ საგნობრივ წესისა და რიგის მიზანთ სუბიქტის, ყოფიერების,
განცდის საჭუძველზე არსებული აზრი, რომელთაც იგი ბეღმბეწარეობს კონ-
კრეტული ქვევისას, /ამ ქვევის რეგულირებას და შეუასებას, გარედან აბ-
ედებს ღირებულება /არის სიმბოლო, ამ შემთხვევაში, სიკეთის სიმბოლო, რომ-
ლის საჭუძველზე წარმოიშობა მორალური ღირებულება, რაგორც ტანსაცხიქ-
ტური საზრისი ქვევათა რაგორცებისათვის, და რაგორც კონვენციონალურ,
იბიქვტურ, მასიათს ატარებს. ღირებულების შემთხვევაში იბიქვტური წარ-
მოიწობა სუბიქტურის ტარყოფთ. ღირებულება არ იხვალისწინებს ყოფიერ-
ბის შინაგან განცდებს, ამ საჭუძველს მბოლოც სიმბოლო ეყრდნობა, ზვირის
მბრივ, დადგენის პროცესში, ღირებულება უნდა იხვალისწინებდეს სიმბოლო-
ის, რაგორც საჭუძველს.

სიკეთის სიმბოლოს, გარდა მესამე რანგის სიმბოლოებს მკეცაფუნება,
აგრეთვე, ზებუნებრივი ძალების, ღვერთის სიმბოლო. ღვერთის სიმბოლო, არ-
ის, უნდაღის სიკეთებთ რაგორც ვეწვათ, ბუნების ანუ სამყაროს, ადამიანური

I Кант И. Метафизика нравов. Соч. т. 4/2, М. 1965, с. 312.

უფორმებისადმი დაპირისპირებული შეუფერხებელი ძალების, ფანტასტიკური ანაბ-
ვა ადამიანის აბრავენებაში, მაგრამ ბურჟუაზიული ძალები თავის ბებუნებრივ
სტატუსს იღებენ მხოლოდ მას შერბევს, რაც ადამიანის განცდის პრიმაში
გადატყუებულს და არა მათი უორიულ-განსჯით განალიზების შემდეგ. ამ
მხრივ სრულიად გამარჯვებულად მიგვაჩნია კანტის მიერ რაციონალური ლო-
გიკის კრიტიკა, აუბი კანტი ამ კრიტიკას სრულიად სხვა კუთხით წარმარ-
ჯავს. მაგრამ ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია. ამჟერად არა ვივთ ეს
კუთხე, არამედ ამ კუთხით წარმოებული კრიტიკის შედეგი-განსჯას, ცნებას
საქმე არა აქვს ლოგიკიანთან და მის საგანთან. მანასადაბე, არ არსუ-
ბობს ღმერთის ცნება და, შესაბამისად, არც მისი დასაბუჯება შეიძლება
რაციონალური ბეჯიღებთ. ღმერთის ცნების დასაბუჯებლად არ გამოდგება
არც ობიექტივიზმი, არც ფორმალური ლოგიკიზმი და არც კოსმოლოგიური დასა-
ბუჯება, ვინაიდან დასაბუჯება შეიძლება მხოლოდ ცნებისა და არა სიმბოლო-
სი.

აქ შეიძლება წამოიჭრას საკითხი: რატომ ვიყუებთ ბერძინ სიმბოლოს
და არა იდეას ღმერთის მიმართ, როგორც ამას კანტი აკუთხება? უფრო მეტი
კანტი ღმერთის გაგებას იდეალს¹ უწოდებდა. "მანასადაბე, - შენს იგი
წმინდა გონების იდეალი არის გრანსუენდენტალური ლოგიკიის საგანი"².
ჟე მხედველობაში მივლივთ სიმბოლოს განსაზღვრების ჩვენს ჟვალსაზრისს,
რობლის მიხედვითავე სიმბოლო არის განცდის პრიმაში გადატყუბილი უსასრუ-
ლო ამრი, მათინ ნაბელი გახდება ღმერთის ცნების და, მით უმევეს, იდეისა
და იდეალის აბსტრაქტული ხასიათი. აქ არ არის გაფვალისწინებული ადამი-
ანის უფორმების განცდისული მომენტი, ღმერთის იდეისა და იდეალის აბს-
ტრაქტული ხასიათბე - "იდეები უფრო დამორბუბლნი არიან ობიექტური იდეალობ-
ისაგან, ვიდრე აბტეგორიები, ვინაიდან არ შეიძლება ვიპოვნიოთ არც ერთი
ობიექტი, რომელიც მათ წარმოვიდგენიოთ in se in se. ისინი თავის თავში

1 Kant И.Критика чистого разума,Соч.т.3.М.1964,с.506.

2 იქვე, გვ. 509.

მუდგავერნ ერხჯვარ სისავესუს, რომელსაც ვერ აღწევს ვერც ურთი უმპირიული
ლოდნა და, ამავდებოვან, გონება ვლოზს მხოლოდ სისტემატორ ერთიანობას მუ-
გრძნებაში, და ამ ერთიანობით იგი ფილოზს მიაღწიოს უმპირიულიდ მესაძ-
ლებელ ერთიანობას, ვერასოდეს აღწევს რა მის სრულ ვლოზას.

მაგრამ, ნახელია, რომ უფრო დაშორებულია იდეისაგან ის, რასაც მუ-
ვნიოდებ იდეალს, რის ქვეშაც ვვლინებობთ იდეას არა მხოლოდ *in concreto*
არამედ აგრეთვე *in abstracto*, ე. ი. როგორც ერთველ საგანს, რომელიც განისაზ-
ღვრება მხოლოდ იდეით¹.

ჩვენ ავღნიშნულ, რომ სიმბოლოც დაშორებულია ობიექტურობისაგან, მაგ-
რამ ობიექტურობისაგან დაშორებულია არ სვამს ჭოლოზის ნიშანს იდეასა
და სიმბოლოს შორის. იდეა, როგორც დაკონახებთ ამსტრაქტული მუენიერული
აზროა, რომელიც დაშორებულია ფაქტი მისი მესაბამისი ობიექტური საგნის
არსებობისაგან, მაგრამ იგი მაინც ობიექტური საგნობრიობისაგან არის მი-
მარჯული მისი ობიექტური, მუენიერული ამსნის მუალსაზრისით. მაშასადამე,
იდეა, უპირველეს ყოვლისა, ობიექტურობისაგან მიმარჯული ამსტრაქტული
აზროა, მუენიერული პიპოტებაა, რომელსაც არავიფარი მიმარჯება არ მუიძ-
ლება პქონიუს ადამიანის განცდებთან, წიგნალმდებ მუიხმუევაში იგი არ
იქნებოდა ობიექტური მუენიერული აზრი.

სრულიად განსხვავებული ასაქტი გააჩნია სიმბოლოს განსხვავებას ობი-
ექტურობისაგან, რასაც ქმნის სიმბოლოს განცდისუვალ-ამრობრივი მუუბა,
სიმბოლო საზყაროს სუბიექტური ასადვას. აქედან გამოსული ქანტს მუიძღუ-
მა დაუქანებშით იმ აზროთ, რომ იგი ღმერთის იდეას არ მიაკუთვნებს განს-
ჯით-ღისკურსიული აზროვნების სფეროს, მაგრამ მუიძღება არ დაუქანებშით
ღმერთის წმინდა გონების იდეად დასვებაში, ურნადან გონების იდეას მი-
კუთვნება მუენიერების სფეროს, იგი არის მუენიერული პიპოტება, ხოლო
ღმერთის "იდეა", ან აზრი ღმერთის მუსახებ ადამიანს უჩნდება მას მუი-
ღებ, რაც მას უპირისპირდება საზყაროს მუენიერული მადლები და გამოიწვევს

1. იქვე, გვ. 501.

მისდაძირი ადამიანური ყოფიერების განვლით მიმართებას, რაც პირველ რიგში არის სამყაროს არამეცნიერული, "ფანტასტიკური" /ჯნგელის/, სიმბოლური ასახვა. /ამ ამრთ გერმინ "ფანტასტიკურში" ჯნგელის უპირველეს ყოვლისა ჯნდა გულისხმობდეს მეცნიერული ასახვის საპირისპირო ასახვის არსებობაზე ადამიანის ამრვინებაში და არა იმ ამრს, რომელიც "ფანტასტიკურობაში" მხოლოდ ეცე რაიმეს ბედავს და რომელზეც არ ჯნდა ვიმსჯელო/.

ვინაიდან, რელიგია და რელიგიის "საგანი", არის სამყაროს მეცნიერბელო ძალებს ფანტასტიკური, არამეცნიერული ასახვა ადამიანის ამრვინებაში, ამბეჯნად მას ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს არც განსჯნ-მისჯურისა და არც პრაქტიკური ამრვინებაში, ვინაიდან ირივე მეცნიერების სფეროა და აგებადებს პრეკტის რბილქერობაზე, მანასადაძე, ამრს ღმერის შესახებ არ არის არც ენება და არც იცეა, იგი მხოლოდ სამყაროს სუბიექტური ფანტასტიკური ასახვაა ადამიანური ყოფიერების განვლისეული მიმართებადან გამოსული სამყაროს მეცნიერბელი ძალების მეტოქეებებისა ყოფიერებაზე, იგი სიმბოლოა:

რომ გადავბელო რელიგიათა ისტორიას, რელიგია გულისხმობს ადამიანის განვლისეული მიმართებას ღმერისაძეში, ღმერისაძეში სიყვარულს, ღმერის დაწახვას არა ადამიანის გონებშიდან, არამედ გულიდან. სულ სხვაა ჟელოგია, იგი არის ეცე ღმერის მისჯურისა დასაბუებისა, ბოლო ჟელო რელიგია ნიშნავს ბოჭმენის, ყოფიერების ღმერისაძე კავშირს, რომელიც შეიძლება განბორციულდეს მხოლოდ მისი განვლით. ენიბილი საკეცესო მორეაქტივეჯარი ავგუსტინე არა ურბეღ ახსენებს ჟავის შრომებში ღმერის "გულთა სიყვარულს". იგი წერს: "ავერად რა საამერი გაბდა რებვის მრეკეობი ამქვეყნიურ სობეა! -ადრე ვნიშობი ბოლიე ბელიდან არ გამსხდტობდა რომელიე მახგანი, ენდა კი სიხარულიე ვამბობ ჯარს მახზე. შერ განდევრე ისინი რებგან, რებმარიტო და ებწნავსო სიკებობეავე, აოტნე იგინი, ბოლო მახ სანაველოდ ჟელო მეომბევი რებში ნერ-ჯკბიღესო ყოველგარ სიკებობეაშე შორის, გაინა არა ბორცისა და სისხლისაშვის, შერ ეწნადესო

ყოველგვარ წახედება შორის, გარნა ყველაზე დაფარული ყოველგვარი საიღუ -
 ლთა შორის! -შენ უმეტესი ყოველგვარ პატივთა შორის, გარნა იბაძევის,
 ვინაც ვეით აღიმაღლებს თავს"¹. მარხალია ღმერთისადმი სიყვარული აღრუ-
 ვლია ადამიანის სიყვარულთან რელიგიაში /აღრუველია იმიტიომ, რომ ეს ირი
 სხვადასხვა სიმბოლური სფეროა/, მაგრამ ეს მიმდინჯი კიდევ უფრო ხაზს უს-
 ვამს ღმერთის სიმბოლოს განყდისველ შინაარსს. "ადამიანის სიყვარული
 ადამიანებისაგან, წარმოადგენს მისი ღმერთისადმი სიყვარულის განყდის
 დასაბუთებას"². განყდისველ მიმდინჯვე მიჯნობებს ვეით ქრისტეს ლაღადიფი,
 როდესაც იგი მიმარხავს ხაღბს, მას შემიდევ რაც მან დაასრულა თავისი
 ბრძანებები შორმეტი ბრძანების მიმარხ და "შარვიდა მიურ ქადაგებად და
 სწავლად ქაღაქებასა მათსა". "აღიღუთ უღელი რეში ჭქუენ შედა და ისწავლეო
 რეშგან, რამეჯუ ბმუიფ ვარ და მდამად გულითა, და პპოო განსუენებანი სუ-
 ლთა ჭქუენითაი. რამეჯუ უღელი რეში გებიდ არს და გურიანი რეში მყირე
 არს"³. ასუთრევე ამროსა იოანეს გაბოჭქმასი - "ღმერთი არის სიყვარული"⁴.

მაშასადამე, ღმერთი არის სიყვარული, სიყვარული არის განყდა, მაშასა-
 დამე, ღმერთი არის განყდის პირიშმაში გადატებნილი ამრი, ეს უკანასკნელი
 სხვა არაფერიოა, ჭუ არა სიმბოლო. ღმერთი, მაშასადამე, არის არა ცნება,
 არა გონების იღუა, არამედ სიბოლო. ამ მიმარხებაში. საფრეველმოყდებულ-
 რა სპინოზას "Deus est esse et scire" პრინციპის რაციონალისტური გაგება, რომ-
 ელიფ სპინოზასთვის შემიყენების საფრეველია. ღმერთის სიმბოლოს ინტელექ-
 ტუალური⁵ ანუ გონებრივი სიყვარული გაუმარხლებელია. დისკურსიულ ამროვ-
 ნებაში არ იგულისხმებუა განყდა. მაშასადამე, ღმერთის სიმბოლო და მისდა-
 მი სიყვარული მხოლოდ იბამე მიჯნობებს, რომ ღმერთის სიმბოლოს "გაგება"
სხვათაღსდაგვარად შეუძლებელია, ჭუ არა განყდის საფრეველზე, სიყვარული
 18უჭარი ავგენსტიწე, აღსარება, საქარეველის უღელსიის კაღენდარი, ჭბიღისი,

1985 წ. გვ. 274 - 275. წიგ. 9.
 2 Богословские труды, Сб. IO. M. 1972, с. 160.

3. იბნაიშვილი ი. ქარეული იბბავის ირი ბოლო რედაქცია, ჭბიღისი, 1979,
 ტაქე XI, I, 29, 30, გვ. 291 - 294.

4. I კოანე, IV 8.

არ შეიძლება ინტელექტუალური, ანუ დისკურსიული იყოს, იგი მხოლოდ განუ-
ფიქვლია, ხოლო, ვინაიდან რელიგიური მთავარ მიმართებად ცხადდება სოც-
იალური ღმერთისადმი, მაშასადამე იგი განუფიქვლია, სიმბოლურია. აქედ-
ან გამომდინარე, ღმერთის სიმბოლო გაურკვეველი უნდა იყოს დისკურსიული,
გნებრივი ამოუვლებინსაფვის, მაგრამ იგი რაღაცენაირად "გარკვეულია" ბიზ-
მუნის განუფიქვი - სიმბოლური ამოუვლებინსაფვის. ამ მიმართებით სრულიად
გასაგებია გერკულიანეს სახელგანთქმული დებულება- "Die Götter sind nicht
zu verstehen" მას ურისტეს მკვდრეთით აღდგომის შესახებ. მისი ამრიგ, აბ-
სურდი იყო ეს მამტიკოვებელი გონებისაფვის და არა აფვისმადად, და ტურჯ
ლოანე ასწავლიდა, რომ სულად არ არის საჭირო ეს დამტიკოვების მადიებელი
გონებლო¹.

ღმერთის შესახებ, როგორც ადამიანური არსების შესახებ, როგორც ფი-
ზილია, ამრი გამოთქმული აქვს აგრეთვე ლ. ფოიერბახს. იგი პირდაპირ შერ-
რობ "ღმერთი ადამიანური არსებაა, მაგრამ გაგებელია როგორც "სხვა" არ-
სება. სოციალურია ის, რომელიც რელიგიის დაფარულ არსს აამტიკარავებს, ხო-
ლო რწმენა კი ისაა, რაც მის შეგნობილ ჟორმას ადგენს. სოციალური აიგის
ებს ადამიანებს ღმერთთან, ხოლო ღმერთს ადამიანებთან, ამიტომ იგი აიგ-
ივებს ადამიანს ადამიანთან².

მაშასადამე, ღმერთის შესახებ ამრი არის ადამიანური კოფიერებისა და
არა გონების, გონების პოზიციიდან ღმერთი აბსურდია, როგორც ამას გერ-
კულიანე აუაუწყებს, მაგრამ როგორც სოციალური იგი ადამიანურია, რომელ-
იც "რელიგიის დაფარულ არსს აამტიკარავებს". რელიგიის დაფარული არსის
ფოიერბახისკვლ გამოამტიკარავებას დიდად აფასებდნენ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი
სი, ვინაიდან ფოიერბახის ბოლღვრება კიდევ ურთი მატურიადისჭერი დაძს-
ჭვრება იყო იმ ამრიისა, რომ რელიგია შეუთავსებელია განსჯილ-დისკურსიულ

1. მ. გოგინბერიძე, რ. ფოიერბახის მემორიებიანი, კ. 3. მბილისი, 1972წ. გვ. 27
2. ფოიერბახი ლ, ურისტიანობის არსება, მბილისი, 1956 წ. 309.

მეცნიერულ გონებასთან და რომ იგი წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანურ არსებობის გასხვინების შედეგს. მარჯალია, მარქსი და ენგელსი აღნიშნავენ ფორმების სხვადასხვა ადამიანის გაგების ნაკლებობას და მის მიყვარებულებთან ხასიათს: "ფორმების რელიგიური არსება ადამიანურ არსებაზე დასყავს. მაგრამ ადამიანის არსება, როგორც აბსტრაქტი, რომელიც ცალკე ინდივიდში ცხოვრობს, თავის სინამდვილეში იგი საზოგადოებრივ ურთიერთობაშია ურთიერთობაში. ამიტომ ფორმების, რომელიც ამ ნამდვილი არსების კრიტიკას არ აწარმოებს იძულებულია:

1. აბსტრაქტირება მოახდინოს ესტორიული მსვლელობისაგან, ფიქსაცია უყოს რელიგიურ გრძნობას /წესები/ თავისთავად და ადამიანური ინდივიდი იკლავს-ბნობს აბსტრაქტულად, იზოლირებულად.

2. ამიტომ, ადამიანური არსება, მისი აზრობა, შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც "მოდელი", როგორც ნიშანდანი, მუდმივ ურთიერთობა, რომელიც მხოლოდ მუდმივად აკავშირებს მრავალ ინდივიდს".

აღნიშნული ციტირებულ ნაშეობა, რომ მარქსი და ენგელსი აკრიტიკებენ ფორმების მიერ არა ღმერთის დაყვანას ადამიანურ არსებაზე, არამედ ადამიანური არსების აბსტრაქტულ გაგებას, რაშიც მდგომარეობს ფორმების ფილოსოფიის ძირითადი ნაკლი. ადამიანური არსება არ არის აბსტრაქტული, მუდმივი მარქსი, მის ემეტეს, ჩვენის აზრობა, არ შეიძლება აბსტრაქტულობა მივაწეროთ ადამიანის ყოფიერების სულ-განწყობილად ასაქმეს, რომელიც დამოკიდებულია ადამიანის არსებაზე, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობაშია ურთიერთობაზე. ეს ადამიანის არსება არ არის აბსტრაქტი, არ შეიძლება აბსტრაქტი იყოს არც მისი ყოფიერება. მანასადავ, მარქსი მიუთითებს ადამიან-

1. მარქსი ე. მუდმივი ფორმების შესახებ, ჟურნალი № 6, დამატება წიგნისა: ე. ენგელსი - ლექსი ფორმების და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, მბილისი, 1970 წ. გვ. 66.

ნური ყოფიერების კონკრეტულობაზე, მიუხედავად რა ადამიანის არსების კონკრეტულობაზე, ხოლო ადამიანის ყოფიერების კონკრეტულობა კი არ არსებობს განცდილი კონკრეტულობის გარეშე.

ჭოკერბახის მიერ რელიგიის კრიტიკიდან მარჯვნივ მის მიერ ღმერთის არსებად ადამიანის გამოცხადება, რომლის იქნეა, როგორც აღნიშნავს მარქსი, იგი აღარ წასულა. რელიგიის მატერიალისტური კრიტიკა ხოლომდე არ იქნა მიყვანილი, ამიტომ იქნენ შეიძლება მივიღოთ ჭოკერბახის მიერ რელიგიის კრიტიკის მატერიალისტური ჭორმა, მაგრამ არ აკავშირებებს მისი მჭვრეტელობით, ამსტრაქტული მეგობრი. ამსტრაქტულობა გამოირიცხავს ადამიანის ყოფიერების კონკრეტულ-განცდილ მომენტს.

ყოველგვარი რელიგიის ძირითადი იდეის-ღმერთის შესახებ გავრცელებული უამრავი ზედსაზღვრების მიმართ ზედის ურთი, შედაპირველი გადავლებითაც კი ნახული ხდება ღმერთის იდეისა და ყოფიერების განცდისუფალი მომენტის აუცილებელი ურთიერთკავშირი, რომელიც წარმოადგენს ბუნების შეუწყობელი ძალების მიმართ ყოფიერების განცდისუფალ-სუბიექტურ ასახვას, რომლის ძირითად. კომპონენტს გაურკვეველი ამრი - სიმბოლო წარმოადგენს. მაშასადამე, ღმერთის შესახებ ამრი შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლო იყოს და არა გნება, ან იდეა.

ღმერთის გნება რომ შეუძლებლობას წარმოადგენდეს ამას მოწმობს მრავალ რელიგიასა და სუქტების არსებობა და მრავალ მიმდინარეობასა არსებობა ზოგად ამ რელიგიებს შიგნით, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ებრძოდნენ ერთმანეთს იმ ამრით, რომ მათ მიერ "გაგებული" ღმერთი იყო ჭეშმარიტი, ხოლო სხვა დანარჩენი არაჭეშმარიტი, ურესი. ამ ამრს აანალიზებს ე.ჭოკერბახი, როდესაც განმარტავს საარწმუნოების ფაქტს: "ფაქტის უარყოფას უდანაშაულო, უწყინარი, განურჩეველი მნიშვნელობა როდი აქვს, არამედ მას ვედი ბორალური მნიშვნელობა აქვს. იმ ბოვლენაში, რომ ქრისტიანობაში ზავისი საარწმუნოებრივი სიმბოლოები გრძნობად, ე.ი. ურეს, ხელშეუხებელ ფაქტებად აქვია, მაშასადამე გრძნობადი ფაქტებში გონებას სძლია, სული

დასტურება, ჩვენ ვხედავთ იმ ამხანა-განმარტების კრებში, საბოლოო, მაგ
დაპირველ საფუძველს, ეს ქრისტიანობაში და არა მარტო კათოლიკურში, არა-
მედ პროტესტანტულშიც, მთელი ჟორბალბი და მუშობი რატომ და როგორ
შეიძლება და გამოქვეყნდეს და დადგენილიყო პრინციპი, რომ მშვიდობა,
ე.ი. სარწმუნოების რომელიმე ფაქტის, ან შარბოდეგუნის უარყოფა, საერთო
ხელისუფლების მიერ გახვალისწინებული სასჯელის გზიქტია ე.ი. დანაშაუ-
ლია. გრძობადი ფაქტი ჟორბაში, არაქტიკაში გრძობად მადობორებად
იქცევა¹. იქვე ჟორბაში ავიშარებს რელიგიის სუბიექტობის ხვალსა-
რისს, აკრიტიკებს რა გრძობად რელიგიის ფილოსოფოსებს იგი შერს: "ოჰ,
მქვენი, ბევრ გრძობად რელიგიის ფილოსოფოსებო, მქვენი, რომელიც მავს
გვავრობ რელიგიური ფილოსოფიის ფაქტებს, რაფ გრძობა ჩვენი გახარება
და ჩვენი, მქვენი მავშვერი ფილოსოფიის ბონებად გვავრობ, განა ვეწ
ხედავთ, რომ ფაქტები ისევე რელატიური, ისევე სხვადასხვანაირი, ისევე
სუბიექტიური არიან, როგორც რელიგიური შარბოდეგუნები². ჟორბაში სავ-
სებო მარაღია, როდესაც რელიგიას სუბიექტი, გრძობად სფეროდ მიიჩ-
ნებს და მასზე აფუძნებს, ვინაიდან, როგორც მუშო ავლნიშნე, არც მვიც
რელიგიის მფსველები უარყოფენ, არამედ ამტკიცებენ რელიგიის კავშირს
სუბიექტის განცდით-გრძობად საბყაროსთან, მაგრამ ჟორბაშისაგან იმ
განსხვავებო, რომ ისინი სუბიექტის გრძობად-განცდის ღებოისსაგან მავ-
ლნილად მიიჩნევენ. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ჟორბაშის მატირიალიზმის
მიერ რელიგიის აღნიშნული კუბოთ ქრიტიკა მადზე მნიშვნელოვანია რელი-
გიის სიბოლოური ბუნების მტიკიებაში. ამ ამროთ, გამოსული მუშო აღნიშ-
ნული მსჯელობიდან, რომ არ არის საფუძველბოკლებული რელიგიის, ღებოის
სიბოლორობის გაგება.

1. ე. ჟორბაში, ქრისტიანობის არსება, გვ. 262.

2. იქვე, გვ. 263.

უნდა აღინიშნოს, რომ ღმერთის სიბზილო და სიკეთის სიბზილო არის ყოველი მისი ადამიანი, განურჩევლად სიბზილოების, ვინაიდან ისინი მართლაც არიან "სხვანაირი"-სა და მიმართებაში ადამიანური ყოველგვარების განყოფილება-სიბზილოები მიმართებას. სიკეთის სიბზილო ყოველგვარს ურთობს სხვა ყოველგვარსა და მიმართებაში, რომელიც ქვეყანაში გამოიხატება, ხოლო რელიგიის სიბზილო ადამიანის ყოველგვარს ურთობს, როგორც ადამიანთა, სამყაროს მუდმივმოქმედელი სფეროს მიმართ ღმერთის-სიბზილოების ანაბუნის საფუძველი. ახლა ჩვენ მივადექით განვიხილოთ იმ მხრის, სადაც ადამიანური ყოველგვარს განვიხილავთ ურთობლობაში არა "სხვანაირი", როგორც ღმერთის სხვანაირი, არამედ ღმერთის სხვანაირი, როგორც ყოველგვარსა და.

ყოველგვარის ღმერთის სხვანაირი ყოველგვარსა და სიბზილოების-ის ვარაუდს, ეს არის მადეარო სიბზილო ყოველგვარისა და სხვის. აქ კითხვა ისინი არა მუდმივების სფეროების მუ-ს, არამედ მეს როგორც ყოველგვარის საფუძველისა, რომელიც დგინდება ყოველგვარის მიერ ღმერთის სხვის, როგორც ყოველგვარის, განვიხილავთ საფუძველი. მასთანადაც მუ-ს ყოველგვარისგან განვიხილავთ განსხვავდება მუ-ს, როგორც მუდმივების სფეროების სიბზილოებისა, როგორც სიბზილოებისა და როგორც სიბზილოების-სიბზილოების განსხვავებას. ეს უკანასკნელი მუდმივებისგან განსხვავდება და იმდენადვე სიბზილოების საფუძველი, რომელსადაც საქმე გვაქვს მუდმივებისაში.

მადეარო სიბზილოებს "დაცემის" მუდმივად "დგინდება" დანართნი სიბზილოები: "ის არის სამყარო", რომელიც მუდმივად მიმართის მიმართებას, როგორც ადამიანური ყოველგვარს, არის იგი ადამიანი, ეს სამყარო, ეს იგივე ურთობლობაში ვარაუდის მიმართებით სამყაროში? ყოველი ადამიანი მარჯვს ღმერთის სხვანაირი და სამყაროს მიმართ წინაშე, რომელიც სიკეთის მიმართ გამოიხატება, აქ მას, როგორც ყოველგვარს, ვერაფერი შეუძლია. აქ გაურკვეველობა, მუდმივებისა და, კითხვების დასაბ, სწავლობს მასების განვიხილავთ, მადეარო: როგორ არ მუდმივების ადამიანთა ღმერთის სხვისი მიმართ? ან როგორ სხვანაირი ღმერთის დანართნი მუდმივად, რომელიც მას იმდენად უკანადა? ან ურთობს, ეს ურთობს და-

ინახოს ყოფიერებაში "ივან ილიჩის" სიკვდილში? და სხვა კრძალები რომლებიც
იგი პრინციპულად შეიძლება აწინააღმდეგოს ადამიანის ყოფიერებას.

ბედნიერობა უნდა იყოს, ვინაიდან იგი არ აცნობიერებს ამ სიმბოლოებს, იგი
შავრადღუნული და გაურბინარებული, მას არ გააჩნია სიკვდილის შიში და საბ-
ყარული წუხილი. აღნიშნულ სიმბოლოებს დიდი ყურადღება ექცევა ექსისტენ-
ციალიზმში, ხოლო ზოგი ამ სიმბოლოებს ექსისტენციური ეწოდება. "ადა-
მიანში იმ განზომილებების გვერდით, რომლებიც იმეორების ყოფიერების წე-
სი აქვს, შეიძლება განდეს იმეორება, საგანი და ამდენად, არასოდეს არ შე-
იძლება იყოს არა მარტო მეცნიერების მეორებით შემუშავებული, არამედ სა-
ერთოდ შემუშავებული. ეს განზომილება ადამიანის ყველაზე არსებითი ფუნქცია,
რომელსაც კონკრეტულად შენობობით, იასპერსი ექსისტენცია ეწოდება"¹. "პარ-
ადგურის ამრიგად, "ადამიანის ყოფიერება, როგორც ექსისტენცია თავს იკავებს
"მრუტვად" /ბრუტო/, ყოფიერებისაგან მოწყვეტის გაცნობიერება, და მისგან-
ში დაბრუნების გაცნობიერებულ, ამ გაცნობიერებულ, მაგრამ მუდამ "გა-
გებულ" /გაგებობა/სწრაფვად. მრუტვის არსებად პარადგური დაადგენს დრო-
ულბას, რომელიც ადამიანური, სასრული დროულბა, დაბადებასა და სიკვ-
დილს შიშა მოქცეული"².

ადამიანური ყოფიერება გავრცეებულია, გავრცეებულია იგი არა თავისი
შევისაფხვის, არამედ სხვისაფხვის, შინაგანად იგი განცდის საკუთველზე დგინ-
დება, რაც უბნის მის იმეორებელ გავრცეებულბას. ჩვენის მხრივ, ექსისტენ-
ციალიზმის მიზანად უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიმბოლო, მარტალია, წარმოადგენს
ექსისტენციურბას ყოფიერებისაფხვის, მაგრამ არ უგოდდება მათ, ვინაიდან
სიმბოლო და სიმბოლური აღმოჩენება უფრო უარყოფითად ვიდრე მხოლოდ ექსისტენცია

1. ბუჩილი შ. კარლ იასპერსი, XX საუკუნის ბერეჟამიული ფილოსოფიის
ისტორია. 1970. გვ. 561.

2. ავსტალიუ გ. მარტინ პარადგური, XX საუკუნის ბერეჟამიული ფილოსოფიის
ისტორია გვ. 541.

აღები. სიმბოლოში ექსისტენციალურის გარდა შედის, როგორც ვთქვით, მისი მიმართება სამყაროსადმი როგორც თავისი სხვისადმი, რაშიც იგულისხმება სხვა, როგორც სხვა ყოფიერება და სამყარო, როგორც სამყარო; მაგრამ მიმართება სამყაროსადმი გულისხმობს ყოფიერების განყენებულობას, რაც, როგორც ავლენიშნუთ, სიმბოლური ამოვნიების და სიმბოლოს არსებობა მომდევნო მიგვაჩინა.

ექსისტენციალიზმმა, მარაღალია, პირველმა გაამაზვილა ყურადღება ადამიანური ყოფიერებას და მის არსებობა მახასიათებლებზე-ექსისტენციალებზე, მაგრამ მათ მთელი ამოვნიება ადამიანური ყოფიერებითა და მისი ექსისტენციალებით შეიშარგლეს და დააკანონეს. ჩვენი ამრიგ, ექსისტენციალები სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერების მესამე რანგის სიმბოლოები, რომელშიც მთავარი ადგილი უჭირავს ღვთის ყოფიერების სიმბოლოს, ანუ ყოფიერების მიერ თავისი თავის განყენებულ ამოვნიებას. მაგრამ დანარჩენი სიმბოლოების დაყვანა ექსისტენციალებზე არ უნდა იყოს მართებელი, სიმბოლოში არ იგულისხმება მხოლოდ ექსისტენციალები, რომლებიც უშუალოდ "ყოფიერების" გამოთხატებენ არიან, სიმბოლოში იგულისხმება სამყაროს შეუცნობელი ნაწილის ასახვის ჟანგასტრუქტურა აქვსაც, /ღმერთის სიმბოლო/ სამყაროს, როგორც "სხვა" ყოფიერებასთან მიმართების განყენებულ /სიკეთის სიმბოლო/, მშვენიერის სიმბოლო და სხვა. მაგალითად: ღმერთის სიმბოლო, როგორც ვთქვით არის არა ადამიანური ყოფიერების თავის თავზე მიმართული განცდა, არამედ სამყაროს შეუცნობელი ძალების ჟანგასტრუქტურა ასახვა, მათთანადამი, ადამიანური ყოფიერების განყენებით მიმართება "სხვისადმი". ამისაგან გამსხვავებით, ექსისტენციალიზმში, არაჩასადმი მიმართული ყოფიერების განყენება ან /ღმერთა/ ექსისტენციალად მიიჩნევის. ჩვენი გაგებით, ექსისტენციალი არის მხოლოდ და მხოლოდ თავის თავისადმი მიმართული ადამიანური ყოფიერების სიმბოლო, მათთანადამი კომპლექსის დასმა არა იმის თაობაზე თუ რა არის სამყარო ჩემთან როგორც ყოფიერებასთან მიმართებაში /ეს იქნება ან სიკეთე, ან ღმერთი, / არამედ კომპლექსის დასმა იმის თაობაზე, თუ რატომ ვარ მიტოვებული სამყაროში, რა ვარ მე, როგორც ყოფიერება, ან რატომ მოვე-

დი ამ ქვეყნად, რაშია ადამიანური უფიერების საზრისი და სხვა. მაშასადამე, ის, რაც ადამიანური უფიერებიდან განდგინს საფუძველზე გარეთ, "სხვაგვარა" მიმართული არ არის ექსისტენციური, სიტყვის საკუთრივი გაგებ-
 ნით, არამედ სიმბოლო, ეს არის, ჩვენი აზრით, საერთოდ სიმბოლოსა და ექ-
 სისტენციულისა¹ უფრო მკვლევარ არ ადამიანური უფიერების სიმბოლოს შორის
 განმასხვავებელი საფუძველი.

მაშასადამე, საკუთრივ ადამიანის უფიერებისუღი ექსისტენციულები
 მიუკუთვნებიან მესამე რანგის სიმბოლოებს, სადაც სიმბოლო იმყოფება თავ-
 ის თავთან და ფორმის შესაძლებლობა მხოლოდ მიწიწიწებაზე არის დამოკიდე-
 ბული. აქ რაიმე კონკრეტული ფორმა ვერ აღწევს სიმბოლოს. სიმბოლოს ყვე-
 ლა საკუთარი უფიერების შიგნიდან განიგდის. ამ აზრით კარგად აქვს კ.
 სვასიანს ნათქვამი: "...სიმბოლოები არ დაჰარაკობენ. დაჰარაკობენ არა-
 უბი და ალვეორიები, ცნებები და ანალოგიები, ალბედნი განსჯისუღად.
 ხოლო სიმბოლოები თავს გვიქვეყენ უსიტყვოდ"¹. "უსიტყვოდ თავის დაქვეყა-
 ში" სწორედ ის უნდა ვიგულისხმობ, რომ მესამე რანგის სიმბოლოებს, როგორ-
 იგვას სიკუთხის, ღმერთისა და ადამიანის უფიერებისუღი სიმბოლოები, უჭირთ
 გარკვეული ფორმით გამოხატვა, რაც კიდევ ერთხელ მიუთხიებს სიმბოლოს
 განდგინსუღ უსასრულობაზე.

მესამე რანგის სიმბოლოები თავისი გამოხატვისათვის საჭიროებენ ბე-
 ლოვნებისუღ ფორმებს, უნიადან მხოლოდ ბელოვნების ნაწარმოები ღობს
 გამოხატვის შესაძლებელ ფორმას. რა ზემა უნდა, აქ, ჩვენ საქმე გვექრე-
 ბა, როგორც ნაწილობრივ ავლნიწნეთ, არა სიმბოლოს გამოხატვასთან ამ აზ-
 რის პირდაპირი გაგებით, არამედ მხოლოდ მიწიწიწებასთან, ალვეორიასთან.
 ამიტომ ბელოვნებაში საქმე უშუალოდ სიმბოლოსთან კი არ გვაქვს, არამედ,
 ალვეორიასთან, რომლის კიდევ უფრო კონკრეტულ მხატვრულ ფორმას მუჭაფორა
 წარმოადგენს. მიწიწიწება როგორც დავადგინეთ ზემოთ, სიმბოლოს გამოხატვის

1 Свасиан К. А. Пролетариат... с. 163.

მისი ობიექტურობასთან, ანუ ჭორბასთან დაბოკიდებულებანი გამოვლენილი არსებნივთ ნიშანია, რომლის ხელოვნებისეულ სფეროში გამოვლენას აღვეგონა ეწოდება. აღვეგონივთ გამოვლენას ყველაზე ხელნუსაბები ჭორბივთ ღიჭურაგურაში, მაგალითად, არაკი წარბოადგენს. არაკის ჭორბივთ ხდება სიკეთის სიჭილოზე, ღმერბის სიბილოზე ბიბივთ, ვაქვამ, დიდაქტიკურ თხზულებასა, თუ ეპიკურ წარბობებში, ბიბლიაში თუ საბარებამი; საკუბრივთ ყოჭიერბისეული სიბილოებზე ბიბივთ ხდება ღირიკაში, თუბა ვნდა აღინიბნოს, რომ ასეუთ დამოყა არა არსებნივთ ბასიამს აჭარებს, მუსაძლებელია მაგალითად ღირიკა წარბული იყოს ეპიკურ წარბობებსა, თუ ბიბლიაში /მაგ. "ქება-თა ქება"/ და ა.შ.

სიბილო, როგორც განვდივთ. აბრი თავის განვიბარებანი გარეის სამსაჭებურს: ნიბნის, ჭორბისა, საბრისის საჭებურებს . რომელიც თავისი არსებნივთ წარბოადგენს ჭორბისა და წინაარისის დიდაქტიკას თავისი გარბითარბის სბვადასბვა საჭებურზე. იგი ბებთ წარბობელი მსჯელობის საჭებურზე მუბილება განისაბლჭროს, როგორც უსასრულო აბრი, რომელსად ბინბენ; ლბა აქვს ადამიანის წინაგანი ყოჭიერბის საჭებურებზე და ყოჭიერბისამჭის, რომელიც სბვა არაჭურს წარბოადგენს თუ არა საბყარის სუბიექტურ ასაბვას.

მადრი II. ღირებულებისა და სიმბოლოს მიმართების პრობლემა
XIX საუკუნის დასაბრუნებასა და XX საუკუნის
პირველი ნახევრის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

§ 1. ღირებულებაში კრიტიკა ფ. ნიეშეს მიერ სიმბოლოში
აზროვნების პოზიციებიდან

ღირებულებაში არაყოფიერებისკენ ხასიათში ბედავდა, როგორც ფენობილია, ნიეშე მათი გაუფასურების ძირითად მიზეზს და უეროპული ნიჰილიზმის საფუძველს. "შენ ვნდა" არის "უარსებელი", რომელიც ბიჭავსს ყოფიერს, ღირებულებითი სამყარო არის ზეგრძობადი სამყარო, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანური ყოფიერების ყოფიერებას. ნიეშე ბოლობოვს, რომ ეს ღირებულებითი ზეგრძობადი სამყარო დაყენებული იქნეს კიბების ქვეშ და მათი საზრისის შივება ხეობიღეს მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებისკენი ასაქვეყნო /აქ ნიეშე ძალიან ახლოს მიდის უქსისჭერნილიზმთან/. ნიეშე შერს: ჭეშმარიტად ყოველი სივრდე და ბორბება შექმნეს ადამიანებმა მავისთვის. ჭეშმარიტად არ უსუსხიათ და არ უპოვნიათ იგი, იგი არ ჩემოსულა მათთან, ვითარცა იმა ზევისსაგან. პირველად ადამიანმა ჩადო ღირებულებანი მის გარემოში, რათა ამით უხსნა ფეოთ მავისი მავი, მან მიანიჭა მავაპირველად საზრისი ნივთებს, ადამიანური საზრისი, ამიტომაც იწოდება იგი "ადამიანად", ე. ი. შეიჭასლებდა, შეასასო ნიშნავს შექმნას: გუნთით შექმნი შემოქმედნი? მავისმავის შექმნება - ადამიან ყველა შექმნაბული ნივთის მავარი ღირებულება. შექმნების შეყლობით ჩედება ღირებულება პირველად, შექმნების გარეშე კი ყოფიერების ჩრველი ფაროელი იქნებოდა. ღირებულებაში ფელა - ესაა შემოქმედმა ფაბლებადობა. შედობუად არადგურებს ის, უსი დანიშნულებათა იყოს შემოქმედი, აგრე შემოქმედნი იყენენ ხალხები,

მხოლოდ მოგვიანებით გახდნენ პიროვნებანი, ჭეშმარიტად დამოუკიდებელი პიროვნება არის უფრო მოგვიანო შემოქმედება¹. პირველგორის ამრთხ, ყველა აქამდე არსებული უმაღლესი ღირებულებების კრიტიკა ნიցშესთან ნიშნავს: დადგენილი ღირებულებების საეჭვო წარმოშობის ნათელიყოფას და მათთან ერთად, აქონ ამ ღირებულებების საეჭვობის დასაბუთებას².

საინტერესო პრობლემას წარმოადგენს ღირებულებათა წარმოშობის ისტორია და მისი წარმოშობის სუბიექტის საკითხი. როდის და როგორ წარმოიშვება ღირებულებათა წყობა და ვინ არის მისი ნებოქმედი სუბიექტი, მაგალითად: ცნობილი ათი მცენება სინამდფილში მოსე წინასწარმეტყველის შექმნილია, აქ იგი მთელი კაცობრიობის შემოქმედებაა, რომელმაც თავისი სასიოფოცლო ინტერესების კონფენტირებული გამოხატულება ამ ათ მცენებაში ნახა? ჩვენის ამრთხ, სავარაუდოა, რომ არაცნობიერი ფორმით ეს ათი მცენება და მისი ძირითადი იდეა იმთავითვე არსებობდა ადამიანურ ყოფიერებაში, მის შესრულებაში. მოგვიანებით შემოჭანნილ და დადგენილ იქნა ახალი ღირებულებანი, რომლებიც საყოველთაო კაცობოყვარობას მოიხმოდნენ და ავალბდნენ ადამიანს.

როგორც ნაწილობრივ ავლენინეთ, ღირებულებათა გაუფასურების ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად ნიციუს მიარნდა ღირებულებათა არაყოფიერებისეული ხასიათი, მათი ამრორული ხასიათი. მისი ამრთხ, ღირებულებები კი არ უნდა აძლედნენ საზრისს ადამიანურ ყოფიერებას, არამედ ადამიანური ყოფიერება აძლევს საზრისს ყოველ ღირებულებას. ნიციუს უარყოფს პლატონის იდეოლოგიას და ზეიის, რომ არ არსებობს არავითარი მიღებრი სამყარო, არამედ არსებობს და საზრისი აქვს მხოლოდ იმას, რაც თავის თავში ამოქაყვებს ძაღას, ნებას სიფოცდის ძაღისა *Der Wille zur Macht* არსებობს ერთადერთი

1. Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra Werke*, Bd. 4 B. 19 1986
 „ათასი და უთო მიზნიშ უესაქებ“.

2. Heidegger M. Nietzsche Bd I. *Stuttgart*. 1961. s 35.

სამყარო, რომელსაც წიგნში მიწას უწოდებს, მისი აზრით, საჭირო არაა ბიღური სამყაროს ცვრეტვა და მასში ჩაძირვა, არამედ ბიწიური სიფიფხილსად-ბი სიყვარული.

ადამიანური ყოფიერებისა და ღირებულების მიზანუბნის პრობლემა უბ-ერში ცენტრალური პრობლემაა წიგნის ფილოსოფიანი. მისი აზრით, ადამიან-ური ყოფიერება და ღირებულება აიპოსტასირებულია უბმანუბისაგან ალატონ-ის ფილოსოფიის მიერ, სადაც დამტებულია, რომ ღირებულება არა მხოლოდ აიპოსტასირებულია ადამიანური ყოფიერებისაგან, არამედ იგი ავადებულ-ებს მას, უპირისპირდება მას, წიგნის აზრით, ისევე ფილოსოფია, რომელიც ღირებულებაა და ადამიანურ ყოფიერებას უბმანუბს აშორებს და ავადებს რომ ღირებულება განსამღვრავს ადამიანურ ყოფიერებას, დომოჭმული, არა-ჭრმარიტი ჟერიასა. ასევე ჟერიასში ღირებულებაა საჭრმველია ღმრთი, რომელიც ვადებულებს, "უნდას", განმსამღვრელია ყოველი ღირებულებსაა-ვის. ვინაიდან ყურაზე მალალი ინსტანგნა ადამიანური ყოფიერების გარე-შაა, ამ მალალი ინსტანგნის მიერ დაღვრული ღირებულებანი "გარედან" ავ-ადებულებენ ადამიანს, ვიღრე ეს ვადებულება გარკვეული დროის განმავ-ლობაში არ ჭადრუბვეა ადამიანის შინაგანად. ეს დრო ალტურის ისტორია-ში უბმავვეა პროტესტანტიზმის წარმოშობის აურიოდს. ამიერიდან ღმრთმა უეროპული კულიტრის ისტორიაში ბრყველი აომიგნა მიიღეს.

უბმალესი ღირებულებანი უნდა უბრუნებოდეს ადამიანურ ყოფიერებას ძვე-ლია ადამიანის მიგნება - წერს წიგნში, მაგრამ უფრო ძველია საკუთარი შავის მიგნება, კონი ხშირად /წეღებ / ჭყუის სული /ბეღე/ შუასაბნა

მაგრამ შავისი შავი იპოვა იბან ვინც ამბობს: ეს ჩუბი სიკუთა და ჩუბი ბორყებაა, ვინაიდან ამ გმით მან დაამტუნა მბუნელა და ჯუჯა, რომლებიც ამბობდნენ: ყოველივე კუბილია, ყოველივე მიროტია¹, დაშასტბუ-ლია არა საურთოდ სიკუთე, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, არამედ კუბილ

1. *Nietzsche F. Als sprach Zarathustra „ბუნის სიმბოლიზატიონი“.*

ადამიანი, მშვენიერი ადამიანი, ადამიანური და საეროად სიყოფილი და ა.ბ. ტრადიციული ღირებულებანი მოძვედნენ, რაც წიგნსაშარ გამოიხატა მისი გნობილი გამოთქმით: 'ღმერთი მკვდარია'.¹ ამ ღებულებიდან შიქიღება გაყა-
კუთხე რაბღენიშე სახის მნიშველუვანი დასკვრმა:

1. ძველი ღირებულებები მოძვედნენ, საჭირთა ახალი განსხვავებული ხასიათის ღირებულებების დადგენა,
2. ღირებულებები ეშვემღებარებიან დროს, ისინი ძვედღებთან, იგვლებთან,
3. ღირებულებათა გვალბაღმბის საფუძველია ადამიანური ყოფიერება,
4. ადამიანური ყოფიერების ყველაზე პირველადი მომენტი ანუ, როგორც ჰეიდეგერი ავღნიშნუე, სიყოფილის უნარი² ძალინ წება.

ჰაიდგერის აზრით, წიგნსაშარ "შე ყოველი ყოფიერი შარბოადგენს ძალ-
ის წებას, მაშინ მხოლოდ იმას აქვს ღირებულება და ისაა მხოლოდ ღირებუ-
ლება, რასაც ავსებს მის არსებაში ძალა². სიყოფილის ძალინ უნარი პირველ-
ადია ადამიანურ ყოფიერებაში, მაგრამ, ჩვენის აზრით, იგი არ არის საყ-
მარისი ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციალური ებანაგისის სიმბოლური
სფეროს ამოსაქურავად, ამასთანაშვე, ღირებულება არ უკავშირღება მხოლოდ
სიყოფილის ძალინ უნარს ადამიანურ ყოფიერებაში, წიგნშე აქ ნაკლებ ყურად-
ღებას აქვევს ისეუ სიმბოლურ უნარებს, როგორიგაა სიყვდილის,³ ანუ ძაყის-

1. იქვე,

2. Heidegger *Al. Nietzsches. Bd. II. S. 116*, 1961. S. 37.

3. ჰაიდგერი აღნიშნავს ამ უნარს, როგორც "სიყვდილისაკენ ყოფიერებას"
როგორც *ნ. გორღეზიანი მიუთხიებს*, ჰაიდგერსაშარ კირქვეგორის "სასიყვდილ
დაყადება "გრანსტორბირღება", ადამიანის ყოფიერება მას ესმის, როგორც
"სიყვდილისაკენ ყოფიერება" /იხ. მსუ შრომები /148/, მბ. 1972/. ჩვენ გამ-
სხვავებით ჰაიდგერისაგან სწლის "სიყვდილის უნარში" ვგაღისხმობთ, აგ-
რეუთე ძაყისსფლების უნარსაც, წერღვის უარყოფის დიონისურ /წიგნშე/ უნარ-
საც.

უძლები უნარი და, რაც მთავარია, ჩვენი უნარი. ეს საბო უნარი ურთიან-
ობაში იძლევა ადამიანურ-სოციალურ უსისტიმლოდ უმანკოთა მათის
მავთი, რომელმაც უძლებს ყველი ღირებულება და ღირებულებათა სის-
ტემა.

ნივში მკაცრად არ განსაზღვრავს იმას, თუ რა არის ღირებულება, ისე-
ვე როგორც მ. შვედერი, ნ. ჯარგბანი და სხვები, ღირებულებათა კრიტიკაში
მას უბიძგის და გულისხმობს, საერთოდ, უკრძალავს კულტურულ ღირებულებებს,
რომელიც შეიქმნა პლატონის ფილოსოფიის, უბრალო რელიგიისა და ქრისტი-
ანობის საფუძველზე. პლატონის ფილოსოფიაში, როგორც ვნობილია სამყარო
გაყოფილია ორ სფეროდ - გრძნობად და მტკიცობად სამყაროდ, გრძნობად
სამყარო ფეხდება, არამყარია და ამიტომ არაქვეყნიერია, უნდა არსე-
ბობდეს რაღაც სიმყარე, რაღაც ადამიანი გაერკვეს მოვლენათა ფეხდება-
ბაში, რომლებიც წინასწორობას აკარგებენ სულს. უნდა არსებობდეს ისე-
მე სამყარო, ფიქრობდა პლატონი, რომელიც ვით არ იქნება ფეხდება, მაგ-
რამ სამხრისს აძლევს, უფრო მეტიც, რეალბას ანიჭებს ყოველებს. ასეთი
სამყარო, არის იდეათა სამყარო, რომელიც მიღება, ვეაღიზილი, ფეხდება-
ფი ყოველებსაგან. იდეები წარმოადგენენ ყოველებს ყოველის შვეს. იდე-
ების გარეშე არ არსებობს სამყარო. იდეები წარმოადგენენ უმაღლეს ღირე-
ბულებებს, რომელთა საფუძველი სიკეთის იდეა ფასს. სიკეთის იდეა არაა
ურთგვარობანი, არამედ წარმოადგენს საბო იდეის - სიკეთის, მშვენიერე-
ბისა და ქვეყნიერების ურთიანობას. საბო უმაღლესი იდეა, ღირებულება
პლატონისათვის ურთიანობაშია. ისინი არ მოახლოვნიან ურთიერთს გარე-
შე, სადაც არის სიკეთე, არის მშვენიერება და ქვეყნიერება. ეს საბო
უმაღლესი ღირებულება ანიჭებს ადამიანს ადამიანობას. ამ გაღებთ მ. შვე-
დერის, ნ. ჯარგბანის და სხვათა მოძღვრება ღირებულებათა სტატუსის შესა-
ხებ ადამიანური ყოველებს მიბარა; მისი საქვილის მიბარა, შეიძლება
იძვას, რომ პლატონის იდეოლოგიის პრინციპთა ურთგვარი გამოვლენაა. ნივ-

მე არ, პირიქით, მკაცრად აკრიტიკებს არა მხოლოდ გრადიციულ ღირებულებებს, არამედ უპირველეს ყოვლისა, მათ ძალდატანებით ხასიათს ადამიანური ყოვნიანების მიმართ, იგი ღვინს, რომ, პირიქით, ღირებულებებს, იღუპებს, ჩვენს გრძობებს განსამღვრავს ისეთი უფრობი ბრძენი, რომელსაც ღვინობა /*ვინც* /*წოდება*. იგი ჩვენს სხეულში ცხოვრობს და სწორედ ის არის ჩვენი სხეული. ჩვენი ამრებისა და გრძობების უკან, ძმებო წერს ნიგში, დგას ძლიერი ბრძანებელი, უფრობი ბრძენი, რომლის სახელია ღვინობა, - იგი ჩვენს სხეულში ცხოვრობდა, და სწორედ ის არის ჩვენი სხეული. "მე"-ამბობ შენ და ამყობ ამ სიტყვით. მაგრამ მასზე დიდია შენი სხეული ღვინის ღირსი გონების: იგი არ ამბობს "მე", არამედ ქმნის ამ "მე"-ს!

ნიგშეს ფილოსოფიის ისარი მიმართულია უპირველეს ყოვლისა ღირებულებათა მრავალეობით ბუნების მიმართ, უინადან გრადიციული ღირებულებებანს სიკეთე, მშვენიერება და ჭეშმარიტება შარბთადგენს ძალდატანებით, იღულებით ხასიათის ბრძალს, მშვენიერებას და ჭეშმარიტებას. იგი ამ ღირებულებებს განიხილავს მხოლოდ "უნდა"-ს *Sollen*-ის ასაქტებით და ღვინს, რომ ღირებულებათა გაქვასურების მიზნით არის ის, რომ მათ ახასიათებს საყოველთაობა და აპროორულია. სიკეთის, მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების საყოველთაობა და აპროორულია სავადლებულ ხასიათისაა. ნიგშეს ამროთ, არ არსებობს საყოველთაო და აპროორული ხასიათის ღირებულება, ღირებულება, სულებითა რა ხასიათისადა არ უნდა იყოს იგი, უფროა ადამიანის საფრის, იგი მას გარედან ებრუნა ღვინს, უპირისპირდება მის უღრმეს ადამიანურ "მე"-ობას. არ არსებობს აპროორული ხასიათის მქონე სიღამაზე, მშვენიერება, სიკეთე და სხვა ღირებულებები. ნიგშეს ამროთ, "ქველმოქმედება", "მოვალეობა", "სიკეთე ღვინისადა", უპროორული ზოგადი სიკეთე არ არსებობს, ყველაფერი ეს არის მოგონილი, რასად იგი ეახტს ახრადებს ყველაფერი ეს არის, მდგარი იმსიგინტეი საზოგადო და კერძოდ, ბუნების

1. Die deutsche F. Altsprach Zusatzkurst „სხეული ღირებულებები“

საწინააღმდეგო ინსტიტუტი, ჯერმანელი *decadence* როგორც ფილოსოფია - ა
და არის კანტი¹, ამ ადგილას ნიყშიე კირკვეტილის უშუალო მეტყვიერე გა-
ბოდის სიკეთისა და ბოროტების გაგებაში, კირკვეტილის აზრით სიკეთე და
ბოროტება დამოკიდებულია მხოლოდ ადამიანურ უწყიერებაზე. იგი წერს: "აზ-
როვნების პროცესი... მე ვფიქრობ აბსოლუტში. მხოლოდ საკუთარი თავის
აბსოლუტური არჩევანის შედეგად ვიმეცნებ ჩემს თავს ჩემს აბსოლუტურ და
უსასრულო მნიშვნელობაზე, - მე ვეიხ ვარ აბსოლუტი და მხოლოდ ჩემი თავ-
ის არჩევა შემიძლია აბსოლუტურად, რის შედეგადაც მე ვხედავ თავისუფალი,
შეგნებელი /ცნობიერი/ პიროვნება და რის შედეგადაც მე გადამთქვება აბ-
სოლუტური განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის... სიკეთე, გაბი-
ლინდება იმით, რომ მე მსურს იგი, სხვანაირად მას არ შეუძლია არსებობს.
მაშასადამე, სიკეთე განპირობებულია თავისუფალით. სწორედ ასევე ბორო-
ტება არის მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მსურს იგი"², ხოლო მ. შტირნერის პირ-
დაპირ ბოიბოუს ინფივიდის განმარტისულები უველა გარე ინსტანციისაგან,
ლირბულებებისაგან, ინფივიდი მისთვის უსარგებლო ჩუმიბირებებს ისევე
უნდა იფილებდეს თავიდან, როგორც სარეველა ბალახს³.

ლირბულება გაუცხოებელია, აქტივისტური მდგომარეობაში მყოფი ადამი-
ანის ბუდერია. მხოლოდ ადამიანს უვირის თავისი თავის ჭარება! - შტირს
ნიყშიე - იმიტომ, რომ იგი ძალიან ბევრ უცხო ჭვირს აგარებს ჭვირთ.
იგი იჩილებს როგორც აქტივიტი წინა ვუბებზე და უყვებას აძღვეს სხვას გუ-
დაგულ დაჭვირთოს იგი. განსაკუთრებთ ძლიერი და ამგანისადამიანი, რომ-
ელსაც უნარი აქვს ღრმა თავუანისუებისა: ძალიან ბევრს იჭვირავს იგი
თავის თავზე, ჯარზე, მძიმე სიჭყურებსა და ღირბულებებს - და სიფიცილი
წარმოუდგება როგორც მას როგორც უდაბნო.

1. იქვე, "სამი გარდასახვის შესახებ".

2. Кьеркегор С. Наполащение и полн. С.П.И., 1894, с. 302-303.

3. Штирнер М. Единственный и его собственность. Мюнхен-СПб., 1906, с. 236.

ვერსიისგან, ბევრი რამ საკუთარივე კი ძველია სატარებლად! ბევრი რა-
მაცა ადამიანში, რომელიც თავის მხრივ აგავს ლოკონას, სამიზლს, ღრ-
მონას და რწვედ გასახსნულს¹. ვადეზულებრივი მასიანის ღირებულებებს
უნდა დავაპროსპირდეს ადამიანის თავისუფალი ბუნება, რომელსაც წიგნი
ღობის სიმბოლოთ გამოხატავს. ღობისათვის არ არსებობს "უნდა" არამედ
"ღობის სული ამბობს" "მე მსურს". "ვინ არის ის ვინცდესი დრკონი, წერს
წიგნი, სულს აღარ უნდა რამ უწოდოს ამიერიდან მატონი და ღებრთი? ვინ-
ცდესი დრკონი ეს არის "შენ უნდა", ხოლო ღობის სული ამბობს: "მე მსურს".
"შენ უნდა" ძვეს მის გზაზე, ბრწყინავს რა რწროთი, ფარფლიანი მხეცის,
რომლის თხოველ ფარფლზე რწროთი ბრწყინავს: "შენ უნდა", ადამიანის
ღირებულებანი ბრწყინავენ ამ ფარფლებზე, და ასე ამბობს ყველა დრკონ-
თა შორის უღირესი: ესაა ყველა წიგნითა ღირებულებანი, რომლებიც ბრწყინ-
ავენ ჩემს გზაზე. ყველა ღირებულება აკვე შექმნილია და ყოველი შექმნი-
ლი ღირებულება—ეს მე ვარ, ვერსიისგან, "მე მსურს" აღარ უნდა არსებობ-
დეს! ასე ამბობს დრკონი. ახალი ღირებულებების შექმნა არ შეუძლია
ღობს: მაგრამ თავისუფლების შექმნა ახალი შებოქმელებისათვის—ეს ღობის
ძალიან შეესაბამება, იმისათვის, რას შევიქმნათ თავისუფლებას და
მინდა ვარყვთ მთავრობისავე კი—ამისათვის, ძმებო, საჭიროა და ღობის
ძალიან², ღირებულებათა მთავრება ავით ღირებულებითა ვადეზულებრივი მას-
სიანითა გამოწვეული, ამ მიზეზს, წიგნებს ამრთ, მან ურთვის ადამიანში
თავისუფალი სულის, ღობის სიმბოლოს რამყალიბება, რომელსაც აკვე აღარ
აქმყოფილებს მხოლოდ მონის მდგომარება, გამოხატული აქტობის სიმბოლო-
თი. წიგნი მოიხზავს გადარბულ იქნეს ეს მონური მდგომარება. მონური
სიმბოლო, რომელსაც საჭიროა ადამიანმა გადარბოს საკუთარი თავი, სა-
კუთარი შეზღუდობა. ადამიანი ისეთი რამაა, — წერს იგი —, რაც გადარ-

1. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra „სულს სიმბოლისათვის“.
2. იქვე, „სამი გარდასახვის შესახებ“.

ღაბული უნდა იქნეს¹, ადამიანის მიერ თავის თავის გადარღვევა უნდა . . .
იწყოს უპირველეს ყოვლისა საკუთარ თავში რეფლექსირებოთ, საკუთარ თავში
ძაღვის ბოძებნივ და, საბოლოოდ ნებისმი საკუთარი ძაღვის ბოძებნისა.

ღირებულების დაყვანა ადამიანური ყოვნიერების და მისი გარდაქმნის სა-
ფუძველზე, წიგნსაგან ხდება თავისუფლების სიმბოლოს დაშვებოთ. თუ მოიხ-
სნება ის "უჩინველი", რომელსაც ეწოდება "უნდა" და, რომელიც შინაგანი
"უნდა" კი არაა, არამედ გარეგანი, თავს მოხვეული "უნდა", მაშინ იქმნე-
ბა გრადულის საფუძველი, მაშინ ადამიანში ურთმანუთს ურთმევეთა "მე
მსურს" და "უნდა", სურვილისა და მოვალეობის დიალექტიკა ადამიანური
შინაგანი გრადულის საფუძველია, რომელიც, წიგნს მიხედვით, ადამიანს
აყოყრანებს სიკეთისა და ბოროტებასშირის. ამიტომ, მოხმობს იგი ადამი-
ანის მიერ თავის თავის გადარღვევას, გაუცხოების მოხსნისკენ სწრაფვას,
მის დაძლევას, რომელიც ამავთ დროს იწმება აგრეთვე შესაძლებელი გორბა
იბ პრობლემის გამოხატვისა, რომელიც ვლინდება ადამიანში "უნდა"-სა და
"მე მსურს"-ს შორის წინააღმდეგობაში, უფრო მეტიც, კონფლიქტში, თავის
თავის გადარღვევა, "უნდა"-სა და "მე მსურს" გაურთიანება შესაძლებელია
მხოლოდ ისეთ ადამიანში, რომელიც მოიპოვებს თავის თავში ძაღვის ნებას,
ამაღლებს "უნდა"-სა და "მე მსურს" შინააღმდეგობას. ასეთი რამ შეუძლ-
ებელი გახდება, მაშინ როდესაც ადამიანი მოიშორებს ღირებულებათა ბაგ-
ობას და დაადგენს თავისუფლების სიმბოლოს ყოველგვარი ღირებულების სა-
ფუძველად და წყაროდ, რაც თავისი არსებობა იწმება "მე მსურს". ასეთი რამ
წიგნს ამჩნობ, არ შეუძლია უბრალო მონური სულით შეაკრობოდ ადამიანს
/რომლის თავისუფლება არის ღირებულებათა მოძრაობა/, არამედ მხოლოდ
ძლიერი ნების მეშვე ადამიანს, რომელიც შექნის რად, უბრალო, რეველებრი-
ვი ადამიანი კი არაა, არამედ შეადამიანი *Albert Einstein* /. შეადამიანის
მოხმობა ლეგალად გამოიძინებოთს უფროველი ნიჰილიზმის იდეოლოგია, კო-

1. იქვე, "სიბიარულისა და უნებათა შესაბუნა".

ნაიდან ავტოსამყად ნიპილიზმს არ ძაღუძს რაიმე ახლის შექმნა, ახალი ღირებულებების დადგენა. იუზენბა გარყვეული სიონვეღ, რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ ღირებულებათა გაუჭასურებას ადგენს ადამიანი, ხოლო ახალი ღირებულებების, ახლა უკვე შეიძლება იქვეას, - სიმბოლოების დადგენა/სიმბოლოების - იმიტომ, რომ სიმბოლოები ღვით წარმოადგენენ ადამიანურ, აუ ზუადამიანური შინაგანი "მე"-ობის განყდისკვეღ, სურვილისკვეღ მახასლო შებღებს, ისინი მის უღრმეს შინაგან "მე"-ობიდან გამომდინარეობენ/ ძაღუძს მბოლოე ზუადამიანს, რომელიც ავტოსკუადალი იქნება "უნდასა" და "მე მსურს" კონჭიღიჭისაგან, ე. ი. სბვა სიჭყვებით რომ ვმქვათ, იგი ავტოსკუადალი იქნება, როგორც შინაგანად, ისე გარეგანად. მბოლოე ამ ჭორშით ავტოსკუადალი ადამიანი შეიძლება იყოს ზუადამიანი და; პირიჭით, მბოლოე ზუადამიანს შეუძლია ჭლობღეს ავტოსკუადლების სიმბოლოს.

ზუადამიანმა უნდა დაადგინოს ახალი ღირებულებები, რომლებიც მბელი ავტოსი არსებით უკვე აღარ იქნება ღირებულება, არამედ სიმბოლო, უიწიდან იგი უკვე აღარ იქნება "უნდა", არამედ განყდისკვეღი "მე მსურს"; ღვთის სიმბოლო გამობაჭავს სკლის იმ ბომუნტს, როცა მისი ძირითადი მისწრსკებაა "მე მსურს". ღვთი ანგრკვეს ყოველგვარ დადგენილ ღირებულებებს, წერმას და უკუაგღებს მათ, იგი წარმოადგენს ავტოსკუადლების სიმბოლოს. მარსაღ ღვთისკვეღი მდგომარეობანი მყოფ სკლს არ ძაღუძს არავტოშარი. ახალი ღირებულებების შექმნა, ავტოსკუადლების სიმბოლოს საჭუძვეღმე, არამედ იგი შეპყრობიღია წგრკვისა და სიკვედილის ნებით, დიონისკური პათოსით, ახალი ღირებულებების დადგენა შეუძლია მბოლოე ბავშვის მდგომარეობაში მყოფ სკლს. ზარსკვისტრას ის აღარ პრის რაც იყო, ზარსკვისტრას გაბდა ბავშვი - წერი სიგმე - ახლა იგი იღვიძებს ¹. ბავშვი ურდგროკდაე პრის უგოღკვეღი და ამბვე დროს იგი არ ცნობს არავტოშარ ღირებულებებს, მისღვის არ არსებობს არავტოშარი "უნდა". ბავშვისათვის უგებია ის ღირებულებითი ვადღებუღარანი, რომ

1: იქვე, ზარსკვისტრას მესკვადლი".

ღებშიადა ოპერირებს საზოგადოება. ბავშვის სიბზილი გამოხატავს სჯლის უპირველეს მდგომარეობას, რომელიც სხვა არსებობა ან არა "მე მსურს", მაგრამ ამ სიბზილის პირობებში სჯლის სხვა მდგომარეობასთან შედარებით იმის მდგომარეობის, რომ იგი არის უყოველი, აკონსტანცი, ბუნებრივი უყოველობა. უყოველობა - წერს ნიგმე - არის ბავშვი, დავიწყება, ახალი საწყისი, ამაში, ავთის ავად მგორავი ბორბალი, პირველი ბიძგი - წმინდა და "ღიან" ნაქვამი. ღიან, შემოქმედებით ამაშისავეის, ძმანო ჩებნი, საჭიროა წმინდა ზესაძებლობა იქვას "ღიან": ავთის წვანს ექვმდება-რება მზილიც ადამიანის სჯლი, ავთის საბყარის მოპოვებს მისი დამკარგავი. სჯლის სამი გარდასახვა მოგოცვანუ მე აქვან: სჯლი ჯერ განდა აქ-ღებში, შემდეგ აქვლებიდან გადმოქვა ღიანდა ბოლის, ღიანიდან ბავშვიც¹,

აღნიშნულის გაგებით, ბავშვი წარმოადგენს ადამიანის უმაღლეს უმაღლეს სიბზილს. ვფიქრობთ, რომ სჯლის ბავშვის სიბზილს ყოველებს იღვანად წარმოსახვა, შეიძლება გაგებულ იქვს არა მზილიც ისჭირილ საზრისში, არამედ აგრეთვე ადამიანური ყოველებს იმანდგერი საზრისში. მაშასადამე, ადამიანი არა მზილიც ისჭირილად განიფის აღნიშნულ სიბზილთა ცელ არამედ წვიშლება იქვას, რომ ადამიანური ყოველებს იმანდგერად არის მოცემული, სტრუქტურად, სჯლის სიბზილიც გარდასახვათა აღნიშნული სა-მიცე ვორმა: აქვლები, ღიანი და ბავშვი.. საკონი, იმის შესახვბ, ან რომელი სიბზილი იქვანს გაბატონებელი სჯლიც და რომელი დაქვებდებარებელი დამოკიდებელია იმ გარემო პირობებში, რომელიც უბდება ყოველებს ადამიანური სიყოფილის. ყველაზე უმნიშვნელიც ადამიანშიც კი, მოცემულია მეტ-ნაკლები ზომინანტობით აღნიშნული სამი სიბზილი, იღვანად, ნიგმეს ბიბუფიო, ცხადდება სჯლის ისეთი სიბზილიც წყობა, როდესაც მიუთვდავად მათი წყობისა, ადამიანური ყოველებს, ავთის ავთი მოაღვებს ბავშვის სიბზილს, ღიანსა და აქვლების სიბზილებს დაძვრის პედვად, ეს კი ავთის ავთ:

1. იქვ, "სამი გარდასახვის შესახებ".

მკაცრსადაც მადის სიმბოლოს, რომელიც გამოიხატება ტერმინით - "მადის წება".

ნიცხეს ამრიგად, მკაცრი, მკაცრადიანი ადგენს ახალი ღირებულებებს. რას უნდა ნიშნავდეს ეს მსჯელობა სიმბოლური ამოცანების პოზიციიდან? ღირებულება მადის მადში ავერღებლობით შეიცავს აპროპრიუმას, ვადებულებას, "უნდა"-ს, სულ ერთად-ძველი იქნება ეს ღირებულება, თუ ახალი, წინა-აღმდეგ შემთხვევაში იგი არ დაკმაყოფილებს ღირებულების ცნების მოხერხებას. გარკვეული ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ნიცხე მადის უწინააღმდეგება მადის მადს, როდესაც იგი მკაცრადიანის მიხედვით ახალი ღირებულების დადგენას. მკაცრადიანი, მკაცრი მას პირინციპის რანგში დაუბრუნებ, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ იგი ვერ იგანს ვერაფრით "უნდას", ვერც ძველსა და ვერც ახალს, ვერც გარდასანს და ვერც მიწაგანს: გარდა ამისა მკაცრადიანის სიმბოლო მადისაა წინააღმდეგობის შემცველი და გარკვეული.

აქვე შემიფრება მორე საკითხი: რატომ უნდა დაადგინოს ღირებულება მკაცრადიანმა, რა იქნება სიკეთისა და ბოროტების საფუძველი, სადა არის საერთოდ კრიტერიუმი სიკეთისა და ბოროტებისა, და საერთოდ რა არის სიკეთე და ბოროტება, მკაცრი ღმერთი მოყვდა?" საყოველთაო კრიტერიუმის "საყოველი" შეშისთ, ნიცხე მის ადგილას აყენებს სიკეთისა და ბოროტების რელატიურ კრიტერიუმს - ასეთი კრიტერიუმია მკაცრადიანი. მაგრამ გასარკვეული რაღა საკითხი - რას ნიშნავს მკაცრადიანის სიმბოლო, ინდივიდუალურად. მკაცრადიანს, თუ მკაცრადიანს საერთოდ? ერთი რამ ცხადია, რომ "მკაცრადიანი საერთოდ" ინდივიდუალურად სიკეთისა და ბოროტების მიმართებით საფიქსირებულად, მკაცრადიანის სიმბოლო მადის მადში გულისხმობს უპირველეს ყოვლისა ადამიანურ ყოფიერებას განსაკუთრებულად ძლიერი და მის მიერ დადგენილი სიმბოლოებით მადისადვის, როგორცაა სიკეთე, ბოროტება, მიწვენი იქნება და სხვა სიმბოლოები, რომლებსაც ნიცხე წარმოადგენს ადამიანის გრძობისადაც და სხვადასან კაცობის. იგი აღნიშნავს: "მადის მიფრინავს"

ჩვენი გრძნობა: იგი არის ჩვენი სხეულის სიბზოლო, ამაღლების სიბზოლო. ამ ამაღლებადა სიბზოლოები - სიკეთეა სახელებია. იყავით ყურადღებიანი, იმანი ჩემო, ყოველი წამისადმი, როდესაც ჩვენი სული მოინდობებს სიბზოლოებში ლაპარაკს - ეს დასაწყისიან ჩვენი სიკეთისა. მაშინ ამაღლება სხეული და აღსდგება: ავთისი სიბარული იგი წარიტყვებს სულსაც, რომელიც მის მუხებშია ხდება შემოქმედის და შემტასებელიც, სიყვარულიც და სიკეთის მოქმედის. მოქნილი, ვით ავთის შესახებ მოლაპარაკე სხეული, ესაა მოცუვავე, რომლისთვისაც სიბზოლოს წარმოადგენს ავთისათვად მოხიბვე სული, ასეთი სხეულის და სულის ვთიხმზიარულებას ეწოდება "სიკეთე" და სიკეთეები სიკეთისა და ბოროტების შესახებ ასეთი ვთიხმზიარულები-სა იგაყენ მას, როგორც წმინდა ტყვეები; საკუთარი ბედნიერების სახელით იგი განდევნის ავთისი ავთისაგან ყველაფერ საზიზღარს¹. რაც შეეხება ზეადამიანის სიბზოლოს, მივხვს მიზარე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიბზოლო არ არის საყოველთაო და აპროორული, ვინაიდან მინაგანად ბოლოვი ვსიკეთე-ლოგის მქონე ადამიანს არ სურს იყოს ზეადამიანი, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში იგი ვთიხ ატებს პასუხს საკუთარი ავთისუტლები-სავთის. ავთის+უტლება აუტარული ტანჯვაა ადამიანისავთის, ავთისუტლების სიბზოლო მზოლოდ მორიდან იზიდავს ადამიანურ ყოფიერებას, ვინაიდან ავთისათვად ანამიანურ იო ყოიერება მანზობილ არსავთისუტლებს წარმოადგენს. ამ მომენტს ვთიხ მივხვე იხვალისწინებს, როდესაც შენს იმ წმინდანის ამრებს, რომელიც პი-ველი შედგება ბარატესტრას მთებიდან დაშვების შებღვ: "ახლა მე მიყუ-არს ღმირები: ადამიანები მე არ მიყვარს. ჩემთვის ადამიანი ძალზე არასრულყოფილი არსებაა. ადამიანისადმი სიყვარული მომკლავდა მე... არ მისცე მათ არაფერი, - სექვა წმინდანმა. უკუეუსთ აილე მათგან და მათ-მან ურთად ავარე... გაფრთხილიდი, მიიღებენ კი ისინი შენს განრველს! ისინი უნდობლად უკიდებთან შეუძახებუნს და არ სურთათ როცა ჩვენ მიუფრავ

1. იქვე. "ბოროტების სამი საბის შესახებ".

რათა ვუძღვინათ¹. ზეადამიანი სიწმინდეებში არ შეიძლება იყოს კაცობრიობის მომავლის სიმბოლო, ვინაიდან ადამიანს ვერ შეარზოვდებოდა საკუთარი თავისუფლება, მისი არსება გაუცხოვებაშია. თავისუფლების სიმბოლო თავისი არსებით წვესგურობაა, ვინაიდან თავის თავში ავსებლობით გულისხმობს აზარას სიმბოლოდ *nihiel*. აზარა შენიღბულია, შეუმსილია იმ ღირებულებით, რომელსაც შიშობს უცხადებს ნიგში. ღირებულებების მოხსნით ადამიანი უპირობაობდება საკუთარი თავისუფლების აზარას, ანუ იგი იძენს აზარას თავისუფლებას: აზარას თავისუფლება საშინისს უპარგავს ადამიანურ ყოფიერებას და ადამიანური ყოფიერება ხდება აზარა, იხსნება გაუცხოება ღირებულებებსა და ადამიანურ. ყოფიერებას შორის. ადამიანური ყოფიერების მიერ საშინისის დაკარგვასა და მის ხელახლა პოვნას შორის დგას დროის სტრემა, რომელიც აწვადებს ადამიანური ყოფიერებისა და აზარას ურთიერთდაპირისპირებას. ადამიანური ყოფიერება უპირობაობდება აზარას, ე.ი. ვით ხდება აზარა. თავისუფლების სიმბოლო თავის თავში ავსებლობით შეიგავს აზარას სიმბოლოს.

მანასადავს, გაუცხოების მოხსნისაკენ სწრაფვა არის ადამიანური ყოფიერების, ექსისტენციის სწრაფვა თავისუფლების სიმბოლოსაკენ, ანუ აზარასაკენ. თავისუფლება ვეით არის აზარა, რომლის წინაშეც ექსისტენციი შიშის. ადამიანური ყოფიერებისათვის ყველაზე დიდი შიში არის არა გაუცხოებაში, როგორც ამას ექსისტენციალიზმი მიიჩნევს, არამედ მის მოხსნაში, ე.ი. მაშინ როცა ექსისტენციი აღმოჩნდება ისეთი უდიდესი აზარას წინაშე როგორცაა თავისუფლების სიმბოლო. უდიდესი აზარა თავისუფლებაა და პირობით, თავისუფლების სიმბოლო უდიდესი აზარა და, ფილოსოფიაში, ვიღაც ეს ირა სიმბოლო - თავისუფლება და აზარა არ არის რეალუტორიზაციი როგორც ექსისტენციალიზმი იღვრება, მანამ გამართლებული იქნება ის აზრი, რომელსაც ამტკიცებს ექსისტენციალიზმი - ადამიანური ყოფიერების მიშანია გაუცხოების

1. ი. ი. "მარტვისტრას წინასიტყვაობა".

ბიზნა.

გაუცხოება არის ადამიანის ჯანსაღი, უკანასკნელი ჯანსაღი საფაე ექსისტენციური ღვაწლი იფარავს ღვაწლუღების სიმბოლსაგან, არარასა-
 გან, ზოგჯერ იგი მისი მინაგანი უნარი არ იყოს ისე, რომ ამავდენ დროს იგი
 ბიზნისაგვის ღვაწლუღებისაყენ. მას ჯგონია, რომ არარასაგან ღვაწლს დაღ-
 მუღი იგი ღვაწლუღებას მიაღწევს და არ აყენობიერებს იმ ექსისტენციური-
 სიმბოლურ სიღრმეს, საფაე ღვაწლუღება და არარა იღუნტური სიმბოლუბია,
 ესაა უმალესი ექსისტენციური იღუნტობა, რომლის მინაშეე ზოგჯერ ექსისტ-
 ტენცი. იგი გავრბის ზოგჯერ არარას მინაშეე და უღებს ღვაწლუღებას, მანერ
 როგა უღიღესი ღვაწლუღება ზოგჯერ არარა /ამ ექსისტენციური ღვაწლს ჯე-
 როგან უღრადღებას არ აქვეუღენ არე ჯიღიღერი და არე იასაუღსი, ხსონი
 გაუცხოებას უარყოღიზად აგვანებენ და არ აიღიღებენ ღვაწლუღებისა და არა
 რას სიმბოლუბს/.

ექსისტენციური გავრბის არარას მინაშეე და აყენობიერებს მას, უღებს ღვაწ-
 ღლუღებას, რომელიც მისი არაყენობიერი არარაა. ზოგჯერ ღვაწლუღების
 ჯიღიღესს ხშირად გამოზაგაღუნენ, როგორც სვლას ღვაწლუღებისაყენ და ამო-
 რებენ მის იღუნტურ სიმბოლს-არარას. ეს ირი გერმინი არსებიაღ ურთი
 ექსისტენციური სიმბოლს ირი სხვადასხვა გამოზაგაღუნებაა-ჯუნდაღიღერი
 სიმბოლსა. ზუნის ამროგ, ნიყმეს მინაშეე მინაშეე უღრადღერი ესაა არა-
 რას სიმბოლს გავრბობიერების ექსისტენციური ღვაწლუღები, მაგარბ რომელიც ჯერი
 ჯიღეს არ აყენობიერებს უმალეს ექსისტენციური-სიმბოლურ იღუნტობას და
 ექსისტენციური ღვაწლს გარაგრობის გზების რიგებას ღვაწლუღების სიმბოლსაყენ,
 ანაშეებს რა ნიყმესთან ღვაწლს ღვაწლს როგორც "ღე ადამიანს", რომელსაღ ჯერი
 ჯიღეს აქვს იმედი, რომ გაზღება ღვაწლუღების სიმბოლს მჯლოღელი. ნიჟი-
 ლობი უკანასკნელი საჯებრია, რომელიც, ზუნის ამროგ, ჯერი ჯიღეს მინა-
 ვრელიღუნდა ღვაწლს უმალეს ექსისტენციური-სიმბოლურ იღუნტობას-ღვაწლუღ-
 ღების სიმბოლსა და არარას სიმბოლს იღუნტობას, და ჯერი ჯიღეს მინაშეე
 ღვაწლუღების რიგებას. ნეგარ არს ადამიანის, უღიღე რგი დარბიღუნებუღა,

რომ უიღბს ავთოსტრელებს და ისწრაფვის გაუცხოების მოხინაყენ, გაუცხოების მოხსნით იგი მიაღწევს ავთოსტრელებს, არ აყნობიერებს რა იმას, რომ ავთოსტრელებს ავითას არაფას სიმბოლო. ესაა იღვშია, ურალღესი ექსისტენციალი იღვშია. თოპენკავერი ნიგვანას მხოლოდ არაფას ეწოდება, ჩვენი აზრით, უფრო სრული იქნებოდა, რომ ნიგვანასათვის მას ავთოსტრელებაც ეწოდებინა. შეიძლება ითქვას, რომ ურალღესი სიმბოლოერი იღვტობა არის ტრინიტები: ნიგვანა, არაფა, ავთოსტრელებს. სწორედ ავთოსტრელების საყუბურზე სულს ეუფლება მარტოობა, რომელიც, ჩვენის აზრით, ურალღეს იღვტობას შემდეგნაირად გარდაქმნის: ურალღესი ექსისტენციალიერი იღვტობა სამი სიმბოლოთი წარმოადგება სულს ესენია: ავთოსტრელებს, მარტოობა, სიკვდილი, ეს არის ის სამი მტანჯველი ურალღელი, სამი სიმბოლო, რომელიც ეუფლება და განკავს ადამიანურ ყოფიერებას. ჭეშმარიტი ავთოსტრელებს არის მარტოობისა და სიკვდილის ნება *Mex. Willzum Tode* / და არა ობიექტური ავთოსტრელებს. ჭეშმარიტი ავთოსტრელებს არის ავთოსტრელებს არა მხოლოდ "სტრესაგან", ობიექტისაგან, არამედ უპირველეს ყოველისა, ავთოსტრელებს. ავთოსტრელებს - ესაა /უპოქე/ ანუ ავთოსტრელებს შეკავება ავთოსტრელების სიმბოლოს დაუღვებისა, ძიებისა, რაც ავთოსტრელებს შეუძლებლობას შეიგავს. ურალღელი ვანესი სიმბოლოერი დიღვს ავთოსტრელებს აეროთანებს ხსენისა და მისი შეუძლებლობის სიმბოლოებს. ხსენის სიმბოლო ესაა ავთოსტრელების სიმბოლო მისი შეუძლებლობაში /ყ. კამიუს სიხიყეს მითი/. ხსენის სიმბოლოს მალდა იმადება ურალღესი სიმბოლოერი იღვტობა, რომელიც ხსენის სიმბოლოს მოიგავს ავთოსტრელებს და წარმოადგენს ავთოსტრელებისა და არაფას სიმბოლოს იღვტობას. ხსენის სიმბოლო, ჩვენის აზრით, შედარებით ურალღეს სიმბოლოერი იღვტობასთან, ყოველთვის უფრო შეუძლებლობა /მაგალითად ქრისტიან სიმბოლო/, რომელიც ურალღესი სიმბოლოერი იღვტობა იმადება. ადამიანის მისია არის ავთოსტრელების სიმბოლოს ძიება, რაშიც უპოყებს იგი ბედნიერებას და არა ავთოსტრელების მოპოვება, ან უფრო მეტი, მისი ჭილობა. ჩვენის აზრით, ესაა

აღმთავრობის უფროსების მუშაობის კანონი და ვინაობის შესახებ კანონი სიბ-
ლო, პოლიტიკა და არა მხოლოდ, კანონის დაცვა და არა გადამწყვეტია, ე.ი.
ლიბერალიზმის, როგორც ამას ექსპანსიონალიზმში უნდა, ბუილუბა იმეორება, რომ
მავისუფლების სიბოლონ ძიება არის გაუცხოება და, პირიქით, გაუცხოება
არის მავისუფლების ძიების საფუძველი, რაც ამავც დროს არის ადამიანური
უფროსების ერთადერთი მავისუფლები და ექსპანსიონალიზმ-სიბოლონი ძიების
საფუძველი, მხოლოდ გაუცხოებაშია ადამიანი მავის მავთან, განსხვავებით
ექსპანსიონალიზმისაგან, რომელიც ერთმანეთს ამოიღებს არამისა და მავი-
სუფლების სიბოლონ, რაც ჩვენის ამრიცხ ბუილუბას წარმოადგენს. გაუცხო-
ების გარეშე არ არსებობს ადამიანური უფროსება, იგი მისი არსებობა,
ავიცილებელი და მინაგანი განსამდგურებაა, მხოლოდ გაუცხოება /მე ეს
შესაძლებელია/ და მუქვე დაკარგავთ ადამიანს, მუელი ეუროპული გოღება
ადამიანის გაუცხოების შესახებ, ჩვენის ამრიცხ, ეს არის ექსპანსიონა-
ლიზმის სიბოლონი ილუზიის საფუძველიც წარმოიბოლი ვინამერი, რომელიც არ
ავიცილებს მვიც ექსპანსიონალიზმ ილუზიას და ადამიანის მისიაც წარ-
მოადგენს მისი ვინამერი სიბოლონ მხოლონის მისწრაფებას, იგი "მისი
სიბოლონ" სუფლის მვიც მისი მხოლონ, რიპილიზმი ამერიის გაუცხოების მუ-
ღვი, როგორც ეს ნიუშესთან იყო წარმოადგურელი, პირიქით, იგი გაუცხოებ-
ის მხოლონის, ექსპანსიონალიზმი გასუფლის, განმავების ბუილუბა, წინამდებუ-
მუილუბაში რიპილიზმის ვინამერიც არსება გაუცხოებრი რუება. ვიციც ად-
მიანი გაუცხოებელია და მის უპირისპირებება ღირებულებანი მის არ უიონა
რიპილიზმის, ვინამერიც მის აქვს მავისუფლები მავისუფლების სიბოლონა-
გან, ეს მავისუფლები ღირებულება და ღირებულებათა სისუფლია.

მხოლოდ მსიქილოგოის ბუილუ ადამიანს არ სუის მავისუფლება, არ სუის
ილუს მავისუფელი, არამავისუფლების, გაუცხოების ბუილუბაში მისუფლის-
მუილუბა მავისუფლებისაგან ავისრია ღირებულებას, ღვირთს, საგოგაღ-
ებას და სიუ, მხოლოდ მავისუფლების ბუილუბაში სავილუ გუაქვს მავისუფ-
ლების მისუფლისმუილუბათან. ადამიანის მინაგანი უნარია არა მხოლოდ

ფიზიკური და სხვა მხარეების ინსტიტუტები, რომელიც ვლინდება სიკეთესა, მსუბუქების სიმბოლოებში, არამედ აგრეთვე ბორკებისა და ბატონობის ინსტიტუტები. ფიზიკური და სხვა მხარეების, სიკეთისა და ბორკების უნარები და სიმბოლოები მანამდეა და მოცემული ადამიანური უფრობებში, ფიზიკური და სიკეთის სიმბოლოა პირობიკული, ადამიანში ეს ირი უნარი იბრუნის და ბორკობის დასახლებით ისე, როგორც ამას მანიჭებულობა გუბულობა.

ჩვეულებრივ ადამიანს არ სურს ღირებულებათა "სიკეთილი", ვინაიდან იგი ღირებულებათა არამნიშვნელოებაში ხედავს საკუთარ სამართლს. ადამიანი "სიკეთის" მნიშვნელობაში ხედავს საკუთარ მნიშვნელობას. მას არ სურს ღირებულებათა "სიკეთილი" და არც მათი მოვალეობით ხასიათის წყევლა, რადგან ეს უსაზღვრელი იტარებს მას ამნიშვნელოვანი ცვალებადობის ქაოსიდან, ადამიანი მნიშვნელოვან მუხიმს, მიიხსნება ვიწრობისაგან, არასაკუთრად, რასაც ამნიშვნელობა ადამიანური კულტურის ინსტიტუტის მხელი მსუბუქობა. ადამიანი ვერ იტანს ღირებულებათა "სიკეთილს", ვინაიდან ეს მას აფხიზებს უმთავრესის წყაროებისაგან. ადამიანისაგან მიიღება მნიშვნელოვანების სიმბოლო, რადგან იგი უმთავრესს მას მოიხსნებასაკუთრად, ნგრევისაგან სიკეთილისაგან. მნიშვნელობის სიმბოლო ესაა მოძრაობის მნიშვნელობა.

მონღო ადამიანს სურს უძრაობის მნიშვნელობა, ადამიანის განკუთვნილი მნიშვნელობის მნიშვნელობის სიმბოლოს გამოუთქმელობა, მას არ სურს ღირებულებათა "სიკეთილი", რაც მისდავე სიკეთილს მოასწავებს.

კუდადამიანობის სიმბოლო ეწინააღმდეგება ადამიანის მონღო სურს, წამოიჭრება იგნვე წინამდებლობა, რაც "უნდასა" და ადამიანის უძრაობის მონღოს. კუდადამიანის სიმბოლო იყავებს "უნდა"-ს ადგილს და ფიქრს ხედავს იესო. ადამიანის მონღო სურსაგან არაფერი არ იცვლება, მდებარე ქრისტიანული ადამიანობის სიმბოლო იყო.

ეს ადამიანს მინაგანად სჭარბობს სწრაფად ბედნიერებისაგან, სიწყნარისაგან; კუდადამიანში უნდა სჭარბობდეს სწრაფად მსუბუქი უსასრულო უბედურებისა, ნგრევისა, მღვრივი განახლებისა ნგრევა და ამრთა სამყაროში

/რომანტიზმის იდეაზე გავლენა ნიყშიზე/ ეს ადამიანში ბატონობს აპოლონიური სამყოსის, ზეადამიანური უნდა ბატონობდეს დიონისური სამყოსის სიმბოლო/, ვინაიდან ვნახე სამყაროში სამყოსის ბჭონე. /სამყაროს ირი სამყოსის შესახებ ჟილოსოვიტი მოძღვრებას თავისი გრადიციები გააჩნია გერმანიულ ელასიკური ჟილოსოვიტი. ეს იდეა ი. ბოლმესა, ი. კარტისა და ვ. შულენგის ნააზრევში ბუნებასადაც არის მოცემული. მაგ: შულენგი ჯერ ტოდუ 1809 წელს დაწერილ "გამოკვლევაში ადამიანის თავისუფლების შესახებ" შერდა, რომ ბოროტება ისევე, როგორც სიკეთე მოუშორებელია ადამიანის არსებობასთან, მაგრამ ადამიანი არაა დაბნელებული საკუთარ ბოროტებაში, ვინაიდან ვნახე სამყაროშია ჩადებული ბოროტების პრინციპი.

ისივეა კითხვა: შეიძლება თუ არა ნიყში ჩაიხველოს ახალი ევროპული მუჭაფიკიონის კუთვნილებად როგორც ამას ქალიგური ამტკიცებს? ვნახე რამდენად, რომ ღირებულებაზეა გაუფასურების იდეის წამოყენებით, ღირებულებაზეა კრიტიკის განხორციელებით ნიყშეს შეზღუდვის, ევროპულ მუჭაფიკიონის სიმბოლური ამოცნების მეთოდი, რომელიც ყველაზე ახლოს დგას ადამიანურ ყოვნიერებასთან, მის განყენებულ ამოცნებასთან ღირებულებაზეა საპირისპიროდ. ამ შესაქვით ნიყშეს ბევრი რამ ახალი შეზღუდვის ამოცნებაში. ღირებულებაზეა გაუფასურების შედეგად ნათელი ბედაც ის ვერტიმენი, რომელიც უშუალოდ გამოხატავს ადამიანის განყენებულ ყოვნიერებას, ეს ვერტიმენია არა ღირებულება, არამედ სიმბოლო.

ზეადამიანის სიმბოლო, რომელიც ნიყშიმ ზემოთქანა, გამოხატავს ადამიანის მიერ თავისი თავის გადარღვას. ადამიანის მიერ თავისი თავის დაძლევა დასაბამიდანვე იყო ადამიანმა გვარის გვარუბითი მიზანი, სიმბოლო, რომელიც მძელი თავისი არსებით უსასრულო ამოცანას წარმოადგენს. ეს სიმბოლო არანეობიერი საზოგადოების ყოველთვის იყო ადამიანში, რამაც თავისი ასაბევა ქალიგა ევლერის ისტორიაში. ევლერის ისტორიაში თავის თავის გადარღვების სიმბოლო ვეაღსაჩინოდ ვაზიხებაც ძველ პოლითეოსტურ მიმოლოგიებში.

რომლებიც გამოხატავენ მას ღვაწლებრივი მიზეზის შორით. ძველი უცხო-
გური, ბერძნული და სხვა ლმერები სხვა არაფერს წარმოადგენენ თუ არა
ადამიანებს, რომლებმაც შეძლეს თავისი თავისი შეჩვეულობის გადალახვა,
ძველი ბერძნული ლმერები იმდენად ლმერები არ არიან რამდენადაც ზედა-
თიანები, ისინი, როგორც ქსენოფანე კოლოფონელი ამბობდა, ისევე წაქლ-
ვანი არიან, როგორც ღვით ადამიანები.

მიზეზობრივი თავისი სიმბოლური განვიხარება ქალა ახალ რელიგიამში,
განსაკუთრებით კი ქრისტიანობაში, სადაც ქრისტეს სიმბოლოში ნათლად გა-
მოიხატა მისი ზეადამიანური ბუნება. სასწავლო მთელი სიმბოლური შინაარ-
სი არსებობდა მოწმებებს ქრისტეს ზეადამიანურ ბუნებაში. მას სურდა
ხალხი დაერწმუნებინა არა მხოლოდ საკუთარ "მე"-ობაში, არამედ აგრეთვე
"ადამიან"-ურობაშიც.

**§ 2. ა. ბერგსონის ნეგატიური ფაქტობრივი სიმბოლო
შესახებ და მისი შეფასება.**

თუ ზემოთ აღნიშნული ბერიები, იძლევიან სიმბოლოს გაგების სხვადას-
ხვა ჭრილებს და შეიძლება კლასიფიკირებული იქნან, როგორც პოზიტიური,
განსხვავებულ ფაქტობრივი სიმბოლოს შესახებ იძლევა ცნობილი ფრანგი
ინტელიგენისტი ა. ბერგსონი, რომელსაც შეიძლება სიმბოლოს ნეგატიური ფაქ-
ტობრივი ვიწოდოთ. განვიხილოთ, თუ როგორ, ბერგსონის ნეგატიური ბერი-
ობის შესახებ.

ადამიანის გონების უნარში, რომელსაც გაგება ეწოდება, ბერგსონი ბე-
დავს მხოლოდ და მხოლოდ დაწამებს ადამიანის ბიჭებების უნარისადმი. აქ-
ედან გამოიძინა რაობა, რომ რველის გონება /y.m/, სიჭყვის ვიწრო გაგებ-
ით, წარმოადგენს რველი არსებობის უმრავლესესს გარე სამყაროში, იგი
არის ამრით წვდომა საგნისა, მაგრიისა, ადამიანის გონება თავს კარ-
გად გრძობს უსალო საგნებსა და, ნაწილობრივ, კი მყარ საგნებს შორის.

ჩვენი ცნებები წარმოშობილია მყარი სხეულების ჯორმის მიხედვით, ხოლო ჩვენი ლოგიკა უმთავრესად, წარმოადგენს მყარ სხეულთა ლოგიკას. ჩვენი გონების აღმოჩენები გეომეტრიის აღმოჩენებია, რაშიც ვხადავ ჩანს ლოგიკური აზრის რაფქსაობა უსულ მატერიალსად. მაგრამ, ამ რაფქსაობიდან, ბერკსონის აზრით, ნახელი ხდება ის გარემოება, რომ ჩვენი ლოგიკური აზრი, თავისი სიმყარის გამო, ვერ წარმოადგენს სიფოცხლის ნამდვილ ბუნებას, ევოლუციური მოძრაობის ღრმა საზრისს. ლოგიკური აღმოჩენება ზეჰმნა სიფოცხლის მანვიოთარებას, რათა მას შემოქმედება მიუხედავად განსამღვრულ საგნებზე. აზრი წარმოადგენს სიფოცხლის მხოლოდ ერთ-ერთ გამოვლინებას, რომელსაც, როგორც ნაწილს, არ შეუძლია მთლიანობაში მოიყვას სიფოცხლე, იგი წარმოადგენს ევოლუციური მოძრაობის ერთ-ერთ ეტაპს. ისევე კატეგორიები როგორცაა ერთიანობა, სიმრავლე, მიმდებრობა, მიმანშეწონილება და სხვა არ შეუძლება მოუყვანოთ ცოცხალ საგნებს. ვერავერ იტყვის სად იწყება და სად შეუდება იმდვილდობა, რა აზრით შეუძლება ცოცხალ არსებაზე ვილაპარაკოთ, ერთია და მრავალი იგი, ეგრედ ერთიანდება ირგანობიდან და, პირიქით, ირგანობი იყოფა უგრედებად. ჩვენ ვერ ჩავტვთ ცოცხალ ირგანობის რაიმე ჩარჩოში. მიუხედავად ამისა, ევოლუციური ფილოსოფია დაუფორმებლად ავრედებს ცოცხალ საგნებზე იმ მოაზრებას, რომლებიც გამოსადეგია უსულ ნივთიერებისაფქსა, იგი მხოლოდ და მხოლოდ გონებაფორმით აზრით თავისუფლად იკვლევს ყველა ნივთებს და მასთან ერთად ფილოზს გამოიკვიროს ფილო სიფოცხლე. ჩვენ ვწვდებით, ამბობს იგი, არა ფილო სინამდვილეს, არამედ მხოლოდ მის მსგავსებას, უარო მუსტად ვი მის სიმბოლურ ხატს. ჩვენ არ ვიგით და არ შეუძლება ვიფოდეთ ნივთების არსება: ამსოლუციური ჩვენთვის მიუწვდომილია, უნდა შევჩერედთ შეამუენებადის წინაშე. უწინდელი უაღრესი სობაყე ადამიანის ჯობით, შეუე-უაღა, მარხალი რომ ვფქვათ, მისი უაღრესი დამფორმობა¹.

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М. 1909, с. 4.

მამასადაბე, ბერგსონის ამრიგ, გონების ცნებები, ამრუბი და სხვა ამრან არა სინამდვილის, ე.ი. სიყოფილის ასახვა, არამედ მხოლოდ მისი სიმბოლური ბაჭი, რომელიც არ ასახავს საგანთა არსებას. რამდენადაც შემიყვანებას საჭიბ აქვს არა სულიერი საგნებთან, იგი იძლევა მხოლოდ მის სწორ ვერაც სურათს, და არა მთრავ: სიყოფილებს. მას აუცილებლობით გა- ამრნა ბელოვური და სიმბოლური შინაარსი, მასიათი, სადაც ჟაჭვიურად ცნება დაიყვანება სიმბოლოზე. შემიყვანების ბერიონს შეუძლია მხოლოდ ჟაჭვიბის მოქყვას შინასწარ გამზადებულ რაროებში, რომელიც, მისი ამ- რით, საბოლოა. ამგვარად, იგი ღებულობს სიმბოლიზმს, რომელიც შესაძ- ლა ბელსაყრელია, აუცილებელიც კია დადებითი ბეგნიერებისათვის, მაგრამ არა მისი საგნის პირდაპირ ჭვირება¹.

სამყაროში არსებულ საგნებს შორის ადამიანშია ყველაზე უარგად იყის ბავისი საკუთარი ბავი, განიხილავს რა სხვა საგნებს როგორც გაჩვენარ წარმოდგენებს. ბავის ბავს ადამიანი იბეყრებს, ბინაჯანად და ღრბად, იგი ბუბავს, რომ იგი ბუბიბე ყვალბებამაბია. ბეყნიერება სინამდვილი- რი იძლევა ბელოვური ბოდელს შინაგანი ცხოვრებისა, მის სჭაჭვიკვი უკო- ვალბებს, რომელიც უკო გამოსადეგია ღეგოყისა და ურისათვის, რადგანაც მისჯან გამორიგებულია რუაღერი ღრო. ბოლო, რაც შეუბება ჟსიჭვიკვი ცხოვ- რებას და როგორ გაიშლება იგი მის დაბჭარაც სიმბოლოებში, ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ ღრო ქბნის მის არსებობ მასალას². მამასადაბე, სიმბოლი კი არ წარმოადგენს ყოჭვირებას, არამედ იგი წარმოადგენს რუა- ღერი, ღროული ყოჭვირების დაბჭარავს, ვინაიდან მას არ შეუძლია დაჭო- რის ყოჭვირების ცვალბებობა ღროში.

ადამიანი ჟეოთონ ქბნის საკუთარი ცხოვრებას, რომლის ყოჭვირი ცვალ- ბადი ბომბეტი შებიქმეღეჭას წარმოადგენს, ამიქობი მასთან საჭიბ არ შე- იძლება უჭონდეს აბსტრაქციუბს, ანე ცნებებს, სიმბოლოებს, როგორც ამა:

1. იქვე, გვ. 6.
2. იქვე, გვ. 11

ადგილი აქვს გამოვიტყვი. ყველამ შეიძინა უნდა ამოხსნას საკუთარი მ-
 რების ანოცანა, არსებობა მდგომარეობს ცვალებადობაში, იყვლება რა ადა-
 მისანი, იგი მარტოა, სიმშობიანი კი იგი შეზღუდულად ქმნის თავს-გოქრობს
 ბერგსონი, ამ პუნქტში ბერგსონის ფილოსოფიის ძალად ახლოს მიდის პა-
 დეკრის აზრთან, რომლის მიხედვითაც ადამიანური ყოფიერება შეიძლება ქმნის
 ირრებს თავის თავს.

გარდა ამისა, რომ ცვალებადია ადამიანის შინაგანი ბუნება, ბერგსონის
 აზრით, ცვალებადია აგრეთვე სამყაროც, ნივთებიც, სამყაროში ყველაფერი
 იყვლება მხოლოდ შინაგანად რის გამოც ურთი და იგვევ კონკრეტული ვიშარ-
 ბა არასოდეს არ მუდრდება. განმუდრება შესაძლებლად მიაჩნია ბერგსონს
 მხოლოდ აბსტრაქციისაში, ის, რაც მუდრდება არის სინამდვილის მხოლოდ ურთი
 მხარე, რომელიც გამოიყოფა ჩვენი გონებისა, გონება კონკრეტულია მხოლო-
 დ განმუდრებად, რითაც ადამიანის ცნობიერება მუდრს აქვეყნს დროის
 ვერტებას, იგი მუდრდება განწყობილი მიმდინარისადაც.

ადამიანი ვერ აზრებს რეალური დროის შესახებ, იგი მხოლოდ გარე-
 დის მას, რადგანაც სივრცეზე უფრო ფართოა, ვიდრე შეძლებს, გონების
 კავშირები დაიყვანებნიან რაღაც აბსტრაქტურსა, საბოლოოსა და აუხსნელზე.
 გონება თითქოს ვიდან ვიშარდება თავისი ფორმებიდან, ისევე, როგორც
 ყოველი ჩვენი განი იზადება თავისი სახის ნაცვებობა¹, ჩვენი ინტელექტი
 ცხადად ნაბოიბდება მხოლოდ უძრავს².

ინტელექტის დამახასიათებელი ნიშანია საგანთა დარღვა ნებისმიერი კა-
 ნონის მიხედვით და მისგან ნებისმიერი სისკუმის შექმნა. მხოლოდ ინტელ-
 ექტისათვის არის დამახასიათებელი შორისა, რომელიც მას სურს მიიღვას
 არა მხოლოდ მკვდარი მატერია, რომელთანაც მას ბუნებრივად უნდა აქონდეს
 საქმე, არამედ აგრეთვე სივრცეზე და მთელი აზრებუბაც, იმისათვის, რათა
 გონებამ საზროს თავისი თავი, მან უნდა დაყოს თავისი თავი, რომელ დაყო-

- 1. იქვე, გვ. 130.
- 2. იქვე, გვ. 133.

ჭასაც წარმოადგენენ ცნებები. ამიტომ ისინი ისევე გამოყოფილი არიან ურთმანეთისაგან, როგორც სივრცისკული საგნები და ისევე მდგრადი არიან, როგორც ეს უპანასკნელნი, რომელთა მსგავსადაც არიან ქვეყნილი ეს ცნებები.

ცნებები თავის ურთმანობაში წარმოადგენენ გონების სამყაროს, რომლებიც არსებობენ აქვს მყარ სხეულთა სამყაროს, მაგრამ, ბურგსონის ამრიგ, ცნებები უფრო მარტივი არიან, ვიდრე მყარი საგნების შემთხვევაში, მაშასადამე, სინამდვილეში გამოდის, რომ ცნებები წარმოადგენენ ნივთების უშუალო ასახვას, არამედ იმ ფაქტის წარმოდგენას, რომლისაგან იმდენადვე ავითარებენ მათ. ისინი უკვე აღარ არიან ნატები, არამედ უფრო მათი სიმბოლოები, ხოლო ჩვენი ლოგოსა წარმოადგენს იმ წესების კრებულს, რომლისაგან უნდა ვიხილოთ ცნებების ამ სიმბოლოებთან მიმართების დროს¹. ვინაიდან, აღნიშნული სიმბოლოები წარმოიქმნებიან მყარი სხეულებისაგან გასაგებობა, რომ ლოგოსა გაბატონებულა იქ, სადაც საჭირო აქვს მყარ საგნებთან, მაგალითად, გეომეტრიკაში. ლოგოსა და გეომეტრიკა ურთმანობისაგან განსხვავებულია და ურთმანობის აუსებურ.

სწორედ ამიტომ, რომ იმდენადვე წარმოადგენს სინამდვილის რეკონსტრუქციას იგი, ამის გამო, ვერ იხვეწის იმას, თუ რა არის ახალი დროის ყოველ მომენტში. იგი არ უშვებს გააზვადისწინებულს, არამედ მხოლოდ გასაზვადობს. ამის გამო, იგი უარყოფს შემოქმედებას. ვინაიდან, იმდენადვე განმეორებადსა და რეკონსტრუქციულს იხვეწისწინებს, მას არ შეუძლია აღნიშნული მუდმივი შეუსწავლოს ცოდნის მეთრე უნარი, როგორცაა იმსპინქტი.

იმსპინქტი, ანუ იმსპინქტი წარმოადგენს ცნობიერების იმ მსპინქტს, რომელიც მიმართულია მეთრე სივრცისაგან. იმსპინქტი და იმსპინქტი წარმოადგენენ ცნობიერების იმ საპირისპირო მიმართებულებას, სადაც იმსპინქტი

მიზანდევითა, როგორც იქნება, უძრავ მატერიაში, ინტუიციის ძირითადად იმ
ფორმულაში და იგი უნდა იქნეს სიფიფიციის უფრო ინტენსივობა, იქნება მუ-
ს უპასუხებელი არ არის მუდმივობის საჭივ. მუდმივობის არსებობას, სი-
მამდვივობი, მუდმივობის მისი მანძილადივობი ნიშნობისადმი ან სიმბოლოები-
სადმი, რომლისად იგი იქნის მუდმივად საგნებში¹.

მუდმივობა ახასიათებს მატერიალურ ფორმის უძრავობას, როგორცაა
ინტუიციის და ანალიზის. ინტუიციისადმი და მხოლოდ მასში მუდმივობა მოკვდევს
ახსოვლადი, მამი, როგორცაა უფრო დანამადი ადამიანად ანალიზში, ინ-
ტუიციის მატერიალურ ფორმებს ინტენსივობადი სიმამივის სახეს, რომლის მუ-
დმივობად გადამდვივობა საგნის მუდმივობა, რად მუდმივობა იმას, რად არის
მასში განუძრავობელი, მამსადამ, ურადამ, ბოლო ანალიზი კი, პირი-
ქით, მამამადმუდმობის მატერიალურად, რომლისად საგანი დამადმუდმობა უფრო
მუდმივობა, ე.ი. ამ და სხვა საგნისადმის საუბრად. ანალიზი ნიშნავს
ნივთის გამომამამობის იმის უფრომობა, რად არ მამამადმუდმობს მუდმივობა
მამსადამ, უფრო ანალიზი არის, ამგვარად, გამამამობა, განუძრავობა
და სიმბოლოები, მამამადმუდმობა... მუდმივობა დამამამობადი სურვილი მამ-
მამს საგანი, რომლის ინტენსივობა იმ მამამობას, ანალიზი უპასუხად ამრად-
მობს მამამამამობას, რად მუდმივობა მუდმივობა მამამობა, გამამ-
რადობს სიმბოლოებს, რად სურვილს გამამამობა... მამამობი მუდმივობა-
მის მუდმივობადი ფორმობა ანალიზი. იგი უამრადმუდმობს უფრომობა მუდმივობას
სიმბოლოები². მუდმივობა იქნება საგნისადმი იმას, რად მას საუბრად ამრად-
მობს საგნობად... მუდმივობა ახსოვამამობას და მამამობა ამრადმობს. მუდ-
მივობა ახსოვამამობას საუბრადი მამამობას, მამამობა რად მას, მამამობა, მამამობა
მამამობა³.

1. იქნება, გვ. 283.

2 Бергсон А. Введение в метафизику. Соч. т. 5. СПб-1914, с. 6.

3. იქნება, გვ. 11.

ბერგსონის აზრით, არსებობს ორი რიგის სიმრავლე. პირველი რიგის სი-
რავლეს ქმნიან მატერიალური საგნები, რომლებიც პირდაპირ წარმოადგენენ
რიგბუბებს, მეორე რიგის სიმრავლეს ქმნიან ცნობიერების ფაქტები, რომელ-
მაც შეუძლია მიიღონ რიგების საბუ მხოლოდ და მხოლოდ რაღაც სიმბოლური
წარმოდგენის საშუალებით, რომელშიც აუცილებლად გადადიან სივრცითი ელ-
მენტები¹. ცნობიერება რომელიც გამსჭვალულია განსხვავების ალკუსები
სარეილით, ცელის რეალობას სიმბოლოთი და ხუდაეს რეალობას მხოლოდ სიმ-
ბოლოა პირიშის მუხებით². ამასთანავე სიმბოლო ბერგსონს ესმის მხოლო
და მხოლოდ ნიშნის გაგებით. იგი აიგივებს ნიშანსა და სიმბოლოს იმისა-
ვის, რაში აქედან გამოიყვანის ინტელექტის კრიტიკა, რომელსაც ბერგსონ
თან გაიკვეთილი მიზანი გააჩნია. აღნიშნულ ვიშარებას კარგად აღნიშნავს
ვ. ასმუსი. იგი წერს: "ინტელექტის, რომელსაც ეუთონება მეცნიერული შე-
მეცნება, პირდაპირი კრიტიკით ბერგსონის ფილოსოფიის ქათესი არ აღი-
წერება. ბერგსონის მიერ ინტელექტის კრიტიკა ვიშარდება ინტუიციის შე-
საბუბ მოძღვრების ფონზე. ბერგსონთან ანტიინტელექტუალიზმი გამოდის
ანტიინტელექტუალური ინტუიტივიზმის ფორმაში. აკრიტიკებს რა ინტელექტ-
ალური ცოდნის ფორმებსა და მეშოდებს, ბერგსონი გამოდის წინასწარ დაშე-
ბული დებულებიდან, თითონ არსებობს უფრო სრულყოფილი და სიღრმისეული
ცოდნის ფორმა. ეს ფორმაა ინტუიცია"³.

ბერგსონის ანტიინტელექტუალიზმი, ვლინდება არა მხოლოდ როგორც ინტე-
იტვიზმი, არამედ როგორც ანტისიმბოლიზმი. უნდა იშქვას, რომ ამ მიზარ-
ბით ბერგსონის კრიტიკა უმისამართაა. იგი აკრიტიკებს სიმბოლოს, ნიშან-
და მასში გულისხმობს ცნების კრიტიკას. სიმბოლოს არ განასხვავებს ცნე-
ბისაგან და მას აცხადებს ინტელექტუალისტურად, მეცნიერულად, რაც რეფ-

1 Бергсон А. Время и свобода воли. Собр. Соч. т. 2, СПб-1914, с. 64-65.

2 იქვე, გვ. 94.

3 Асмус В. Ф. Бергсон и его критика интеллекта. - Асмус В. Ф. Историко-
философские этюды. М. 1984, с. 242.

ის აჩინო, მის მეორე შეცდომად ღიძობება ჩაიხვალის სიმბოლოს გაგებაში. იგი აიგვივებს სიმბოლოს ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე ცნებასთან და ინტელექტთან, ანუ მეცნიერულ განსჯასთან, და მას აგნოსტიკურ ფილოსოფიას მიაწერს იმ მიზნით, რომ მას, როგორც ცნებას, არ შეუძლია მოგვეყვას სიტყვების გაგება, ვინაიდან იგი მხოლოდ მყარ, მატერიალურ საგნებს გამოხატავს. ახალი მეცნიერება, რომელიც სიმბოლოების გარეშე იაბრებს საბუნების და უყრდნობა, მხოლოდ და მხოლოდ არა სიმბოლურ წარმოდგენას, არა სიმბოლოებს, როგორც ცნებებს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ინტუიციას, არის მეტაფიზიკა. მაშასადამე, - წერს ბერგსონი, მეტაფიზიკა არის მეცნიერება, რომელსაც აქვს პრეტენზია იარსებების სიმბოლოების გარეშე¹.

მეტაფიზიკაში რომელიც უყრდნობა ინტუიციას და არა მყარი, უძრავი საგნების სიმბოლოებს, უნდა შეისწავლოს მოძრაობა, სიცოცხლე, რომელიც განუწყვეტელ ფაქტობრივობაშია, მოძრაობაშია. ცნებებში, რომლებშიც, როგორც ნიშნებში, დაკვირვება ინტუიციის გზა, მეცნიერები ყველაზე მინიმუმად შეაჩერებდნენ ხელზე თავის მშენებს, რაც უფრო განიხილავდნენ ისინი ინტუიციის ამ დანადგარს, რომლებიც გადადან სიმბოლოში, მთხ უფრო მიაწერდნენ ისინი ხელს მეცნიერებას სიმბოლურ ხასიათს და, რაც უფრო სწამდა მათ მეცნიერების სიმბოლური ხასიათი, მთხ უფრო მეტად უსვამდნენ ხაზს და არტალიზმდნენ მას².

მეცნიერებისა და მეტაფიზიკის გაგებაზე დაპირისპირებში ანალიზისას ბერგსონი იძლევა ი. კანტის ფილოსოფიის კრიტიკას ამ კუთხით. ბერგსონის აზრით, მეტაფიზიკა, ძველი გაგებთ და მეცნიერება თავისი თავის გარეშე მოქალაქის სიმბოლოთა მდებარე ქსოვილს მძელი ანალიზური განვიხილვისასაა. ამიტომ საჭიროა მეტაფიზიკა კავშირი გაწვევით სიმბოლოებთან. რამდენადაც იგი მუშაობს მიმართებათა ცნებებში იგი მიდის მეცნიერულ სიმბოლოებთან, რამდენადაც იგი იპერიტებს ნივთების ცნებებში, იგი მიდის მეტაფი-

¹ Bergson A. *Введение в метафизику*, с. 7.

ბიკური სიზმლობით¹, ბურგსონი ამ მიზანშეუბნებელი აკრძოების კანტს. მას თიარნია, რომ კანტისხეული კრიტიკის მთავარი მიზანია განავიშაროს, უკიდურეს საზღვრამდე სიზმლობითისა, მუტაფიზიკა და მუენიერება. კანტი არ ენობდა ამ უკანასკნელთა კავშირს ინტელექტუალური ინტელიციანსთან, რაც ბურგსონს კანტისხეული კრიტიკის უდიდეს ნაკლად თიარნია. იგი ქურს:კანტისხეული კრიტიკის მთავარი ბურიბი მდგომარეობდა იმამი, რომ დიფიჩროს სიტყვითი მუტაფიზიკოსი და მუენიერი, განავიშაროს მუტაფიზიკა და მუენიერება სიზმლობითის უკიდურეს საზღვრამდე, სადამდე მათ მუედლიათ თიარნობი და, სადაც ისინი აღწევდნ, თავისთავად, მამირვე გონება დიფიციტს მისჯენს ძალზე საზიფათი დამოუკიდებლობის მოხმონას. ვინაიდარ მუენიერება და მუტაფიზიკა არ უკანასკნელბა მასთან ინტელექტუალური ინტელიციანს, კანტისსაჯენს ძველი არ იყო ურვეუბინა, რომ რვენი მუენიერება სრულიად მუფარდებინია, ბილი მუტაფიზიკა სრულიად ბელევირია², ბურგსონის ამროთ, ვინაიდარ ინტელექტუალური ინტელიციან გამოიჩიება კანტთან მუენიერებინად და მუტაფიზიკიდარ, ეს უკანასკნელი მასთან წარმოსდგებინა მბოლოდ და მბოლოდ როგორც ჟირმისხეული გარსი. მუსაბამისად: მუენიერება წარმოსდგენს კანტთან ჟირმის გარსს, ბილი მუტაფიზიკა სხვა არაფერიია ჟე არ მატერიის გარსი. ასეუი გაგებინს მუემდე, ბურგსონის ამროთ, აღარ არის განსაკვირი ის გარემოება, რომ კანტთან მუენიერება წარმოსდგენს რაროს რადებულს რარობი, ბილი მუტაფიზიკა, სხვა არაფერიია, ჟე არა მარვეუბინათა ანბინიდევირბა.

აღნიშნული გაგებინს საჭურველზე, ბურგსონი ძალზე უარყოფითად აფასებს კანტის კრიტიკიბისს. მისი ამროთ, კანტმა მუენიერებას და მუტაფიზიკიანს თიარვეა ისეუი ბიბივე დარყება, რომ ისინი თანამეფიჩროვი XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისს უბამრევი ვერი გამორკვეულარ საკუთარი

1. იქვე, გვ. 41.
2. იქვე, გვ. 41 - 42.

დასაბუთო-საგანგებო¹. ადამიანის გონება კანტის იდეების საფუძველზე კარგად გაგება იმას, რომ მეცნიერება წარმოდგენილი იქნეს შეფარდებით: ცოდნად, ხოლო მეტაფიზიკა ფარულ გონებით ვერცხად. ბერესონის ამრიგ, დღესაც, ბევრი მთავრობებს ეტყობა, რომ კანტის კრიტიციზმი მიზანშეწონილია ყოველ-გვარი მეცნიერებისა და ყოველგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, მაგრამ სინამდვილეში ეს კრიტიციზმი ებება, მხოლოდ და მხოლოდ, მანამდე არსებულ ფილოსოფიას, უმეტესად, ანტიკურს, გარდა ამისა, ამ ამრთ, ებება მანამდე არსებული ფილოსოფიისადაც, რომლებიც ამოკვეთილ ადგილზე სტატიის.

კანტის წინდა გონების კრიტიკა, ბერესონის ამრთ, სხვა არაფერია ეს არა იმის დადგენა, რომ პლატონისმი უსაზრისა მათზე, ეს იდეები გაგებული იქნებიან როგორც მიზანშედეგი და ამ ამრთ, მიწაზე ჩამოყვანილი იდეა წარმოდგენს საერთო საფუძველს ამრთსა და ბუნებისათვისა ასე ფიქრობდა პლატონი. ბერესონის ამრთ, წინდა გონების კრიტიკა უფროა. იმ პოსტულატს, რომ ჩვენი ინტელექტის უმარი სხვა არაფერია ეს არა პლატონისმი ე. ი. მას შეუძლია მხოლოდ და მხოლოდ ის, რომ ყოველი ნუსა-ღებელი ფა შეუძლებს წინასწარ გამსაღებელ ფორმებთან. ამ ამრთ მეცნიერება არის მარტივი, წინასწარფორმირებული ბუნებაში, როგორც ეს სურ და კანტს და როგორც ამას ფიქრობდა არისტოტელე. უფიქრი ადამიანები წამოდებენ მხოლოდ ფაღვარე გამაქებებს ამ წინასწარფაღვარე ლოგიკისა, რომელიც ახასიათებს საგნებს, ნივთებს, ისევე, როგორც საბჭოთა საღამომი მიწვევების კონკურებს მანამდამდეც გამაქებებს სინამდის ალი.

მეტაფიზიკის კანტისეული გაგება, ძირითადად წარმოდგენილია ბერესონის ამრთ, გონების ორი, ურთიანი, მაგრამ საპირისპირო მიზანშეწონილი მეცნიერების წინააღმდეგობის წარმოდგენით, რომლის გამოთქმაც ებება იქნება ყოველთვის ნებისმიერი არაფერი ამ იმ ებებულებას ღირის. ეს არაფერი მეცნიერება: ეს ანტირობილები ადგილზე მას სიყოფიერება და სიყვედიერება. მ

ლო ჭეშმარიტება უი იმადი მდგომარეობას, რომ დაწამებდრევე მცენიერება
არ წარმოადგენს სწორბაზობრივ სიმარტყივს, ბოლო დაწამებდრევე მტყაფობი-
კა ასევე ურყვე წინააღმდეგობებს¹.

შესაბამისად, ბერგსონი ფიქრობს, რომ ღვალსაზრისუბნი, რომელიც უყრდნო-
ბიან ინტელექტუალურ ინტუიციას, საპირისპირთა კანტისუელი სიმბოლიზმისა.
კანტისუელი სიმბოლიზმს მხედველობიდან რქება ცოცხალი მცენიერება და ცოც-
ხალი მტყაფობიკა. რომლის შესაწავლის თბიქტია ღვალუბალობაში მყოფი
ცოცხალი სამყარო... ის დოქტრინები, - წერს ბერგსონი, - რომელთაც სა-
ფუძელი აქვს ინტუიციას, უსხეუბიან კანტისუელი კრიტიკის იმ ზომით, რა
ზომითაც ისინი ინტუიციური არიან, ეს დოქტრინები არიან მტყაფობიკაში,
ქუ ავიღებთ ფილოსოფოსთა ცოცხალი მტყაფობიკას, და არა მტყაფობიკას მკ-
დარი და გაყინული ღვარისუბის ფორმი².

მაშასადამე, ბერგსონი აიგვიებს ურდინუთხან სიმბოლოს და ცნებას და
მათ ურთი ბნიშენულობით იგებს. ცნებას იგი სიმბოლოსთან აიგვიებს იმ ამ-
რით, რომ მათ, არც ურთს, არ შუდლიათ, მისი ამრიც, ცოცხალი სინამდვი-
ლის ასახვა. ამდენად, ცნებას სიმბოლოურიბის პრედუკატი მიუწერიება უარ-
ყოფითი გაგებით, უარყოფითობა ცოცხალი სინამდვილის გაბობაჭვის ურდარ-
ობაშია. მაშასადამე, ბერგსონის ამრიც, აქ ნაწილობრივ გვაქვს საქმე,
ვიწინად ცრება ასახუჭის მხოლოდ და მხოლოდ მყარ ნივთებს და მხედველო-
ბიდან რქება სიციცხლე, მისი ბიძარობა განვიხარება. ამ ამრიც, ბერგსო-
ნის მიერ სიბოლოს გაგება წარმოადგენს უკასირერიის ღვალსაზრისის სა-
პირისპირთა, ღებუა კასირერი ისუვე არ განასხუვაუებს ცნებას სიმბოლოსა-
გან, როგორც ბერგსონი. მაგრამ, ქუ ბერგსონის ღვალსაზრისის სიმბოლოს უ-
სახებ შუიძლება დახასიაშდეს როგორც ნუგაჭარი, კასირერიის ღვალსაზრისით
სიმბოლო პიზიტივირია და მისგან უნდა უვლიდოთ ცივილიზაციისაკურ დაბიან-
ის ახალი გზის რქებებას. იგი წერს: "ცნება "გობება" მუჯისმუჯად ვიწრია,

1. იქვე, გვ. 44.

2. იქვე, გვ. 45.

ჩვენს დიპლომატიურ და პოლიტიკურ კავშირებს შორის მთელი საკითხის
სიმძიმეობა და მთავრობის, მაგრამ ყველა ეს ფორმები სიმბოლური ფორმე-
რია, იმის შესავალი, რომ ადამიანი გაცივდეს როგორც *აღსრულ რაციონალ*
იგი უნდა განვსაზღვროთ როგორც *აღსრულ რაციონალ*. ამით, მის გან-
საკუთრებლად შეინიჭებოდა სამოქალაქო და იმ ახალ განსაყვანებას მნიშვნე-
ლობა, რომლითაც მხოლოდ ადამიანს ძალედს ნაჩვენებია-განსაკუთრებით
აშრო განსხვავებითა ბერესტინისა და კასპიურის შედარებითობებს შორის სიმ-
ბოლოს ყველა ადრე გამოაქვეყნე აქვს კ. სუბსტანს, შევის მოთმარე "სიმბოლ-
ის პრობლემა ფილოსოფიაში". ბერესტინი და კასპიური ურთი ანიან სიმბოლ-
ისა და ცენტრის განსაზღვრებლობაში, რაშიც მკვრივს აშრობ, მდგრადობებს
მთლიან მთელი სიმბოლოს გაგებაში. ამ აშრობა, ბერესტინი არ არის რაიმე
საკითხის ერთიანი იმ ასაკებში, რომ კანცია პირველად განსაზღვრეს ცენტრ
და სიმბოლო, გამოყო რა ცენტრის სფერო არაფრებშიც სფეროსაგან, ხანცა
სანსტაბო არც კარვის მიერ მატარებელი გამოხატულება ბინალური ცენტრის
და სიმბოლოს შორის. სიმბოლოსა და ცენტრის განსაზღვრება მკვლევარული იქნებ-
ოდა ამ სიმბოლოს არ გაცივდეს კასპიურს ყოველსა, როგორც განცდის
პრობლემა დადასტოვებულ სანსტაბო აშროს.

რამისადაც, სიმბოლო შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ადამიანური ფი-
ლოსოფიის განცდის უნიკალური დადასტოვებული სანსტაბო იქნის, როგორც ჩანს
უნიკალური სამყაროსთან და შევის შეყვანა უნიკალური სინსტაბოს საფუძველი.
ამ აშრობა, სიმბოლო არ შეიძლება იყოს ცენტრ, და პირიქით. შეესაბამისა,
აშრობების ის უნარი, როგორც ექსპონირება განცდის უნიკალური სანსტაბოს,
არის აშრობების სიმბოლური უნარი. ამ აშრობა, სიმბოლო გადის მნიშვნელო-
ბის კავშირით საინტელექტუალური სანსტაბო. ცენტრის მნიშვნელობა განსაზღვრება ღირ-
ნიანის, უნიკალური მნიშვნელობისაგან, სიმბოლო განსაზღვრება ცენტრის
ლი და ღირნიანობის მნიშვნელობისაგან, იგი განცდის უნიკალური სანსტაბო,

1. კ. კასპიური, რა არის ადამიანი, გვ. 39.

რომელსაც გამოიჩინებს პირველი ორი. ბნიშველომა წიშნავს ძალას, ამრის ძალას, სიბზოლ განდგენილი ძალა, რომელიც აღმოცენდება უშუალოდ ადამიანური ყოფიერების საფუძველზე. მაშასადამე, იგი ადამიანის ყოფიერების სული ძალა, რომელსაც ბნიშველომა აქვს ადამიანური ყოფიერების მთელი მინაგანი სამყაროსათვის. აუ, ცნება შეიძლება განისაზღვროს სამყარო ადგილ ადამიანური ყოფიერების ობიექტური მიმართების ამრობრივ გორბად, ხოლო ღირებულება სამყაროსადმი მიმართების ქუარისსიკვლ-ობიექტურ გორბად, მესამათისად სიბზილო განისაზღვრება, როგორც განდგომ-სუბიექტური მიმართება ადამიანური ყოფიერებისა სამყაროსთან, სხვა ადამიანური ყოფიერებასთან და ზღვის ზღვთან.

§ 3. უ-სასიერის სიბზილოს გორიისა და გუქვიონალიბის
ურთიერთდამოკიდებულების პირობება.

სასიერი, ისევე, როგორც ზიამინგერი და სხვა უ-სასიერებები აბო-ის სარკის გილოსიის მიერ დაყენებული საერო პირობებაგოყიდან და ი-ვლევს ისევე სეერიებს, რომელთა დადგენად საფუძველს აძლევს მას ზღვისი პირობებაგოყის დაყენებისათვის. სასიერის ამრივ, სარკის "მსგელობის უნარის კრიტიკაში" დამუშავებულია ურთიერი ბნიშველოვანების და ურთელ-ული ადგილი რომელიც შეიძლება გამოყენებული იქნეს სიბზილური ამროვებ-ის გილოსიური პირობებაგოყის დაფუძნებისათვის. "მსგელობის უნარის კრიტიკაში" სარკი მოიხივს, რომ ნადვად იბისა, რომ ვამტკიცოთ: ადამიანის განსჯა ისევი განსჯა, რომელიც საჭიროებს ბატებს, ურთიერის იგი ისევე განსჯათ მიუიროთ, რომელსაც სიბზილოები სჭირდება. სასიერი ურთიერობა სარკის აღნიშნულ მოსამტრებას და ზღვის ს. ბიბიონისა, ზიამინგერიისა და სხვათა კვლად, რომ "ადამიანური შედეგება, არსებობად, სხი-რედ სიბზილოური შედეგება. ეს ზღვისება ზანაჭრად აბასიათებს როგორც ამგეარი შედეგების ძალას, ასევე მის საბღვირებს. სიბზილოური ამროვებ-

ისაჯვის გამოდევალა ნაბევილისა და შესაძლებლის, ჭაჭისა და იდეალის
მკაცრი განსხვავება. სიბოლო არ არსებობს რეალურად, როგორც ბუნების
ნაწილი, არამედ იგი "ბნიშვნილობის" მქონეა¹, კასიოვერის ამროს, ჭაჭი-
სა და იდეალის, ბნიშვნილობის სფერო და არსებობის სფერო ურთიანულისაგან
განსხვავდება ამროვნიობის განვიმარების გამოყველ სახეებზე, ასევე გან-
სხვავდება ჩვენ არ ავხვდება პრიმიტივის ამროვნიებაში, სადაც ძალიან ძველ
საქმებს შარბოადგენს ყოფიერებისა და ბნიშვნილობის სფეროს განსხვავება,
პრიმიტივი აპროვნიებაში გაკლებულა ისევე და შეიქმნა "თიქოს" ზეფს სიბ-
ოლო არსებობდეს როგორც ბუნების ნაწილი და იგი აღჭარავილი იყოს მაგო-
ური და ზონიკური ძალებით. მაგრამ ადამიანის კულტურული განვითარება ბიო-
ლოგია და განსხვავებას ურთიანულისაგან რეალურ საგნებს და სიბოლოებს. მა-
შასადამე სულ უფრო აქტუალური ხდება განსხვავება ნაბევილსა და შესაძლებ-
ლობას შორის.

კასიოვერი დიდ ბნიშვნილობას ამიჭებს კანტისკულ შედეგებისსეორიულ
განსხვავებას შესაძლებლობასა და სიბაბევილეს შორის სიბოლოური ამროვნი-
ობის საუბიოგოის გაკვირისათვის. ბიოს ამროს, განსხვავებას საგანთა შესაძ-
ლებლობისა და სიბაბევილეს შორის შარბოადგენს ადამიანური შედეგების
თიროსად, არსებობს მიზანს, რომელიც საშუალებას გაძირვეს განსხვავებო
ადამიანის ადგილი ყოფიერების მოგად სკრეტივარში და რომელიც არ ახასია-
ებს არც ადამიანის ქუბიგობ და არც ადამიანის შედეგობ არსებებს, ურთა-
ოდამ ქუბიგობი არსებები ჩაკვილი არიან ზევიანთ გრძობად აღქმებში
და გაღიზიანებებს შესაძამისად რეაქციებთ კასეობებზე, ბიო ადამიანის
შედეგობი არსებობისათვის შესაძლებლობისა და სიბაბევილეს შედეგებისსეო-
რიული განსხვავება არ არსებობს, ურთაოდამ დღურთ არის შიბიდა აქტი,
პ. ი. სიბაბევილი. განსხვავება შესაძლებლობასა და სიბაბევილეს შორის ბიო-
ლოგ ადამიანური განსხვავების არის დამახასიათებელი, იგი შედეგებისსეო-

1) პ. კასიოვერი, რა არის ადამიანი, გვ. 18

ორივესა და არა მუცხარეობისა¹.

მაშასადამე, ურბანული საზოგადოების განსვადგინებლის შესაძლებლობისა და სწავლების კატეგორიები მნიშვნელობისა და ზღვარიანი მოხერხებების გზებები. კასიონის ახრთ, მარხალია, ჟორიანი რიბელიც არ უყრდნობა ზღვარებს წარმოადგენს სიტყვათა მათხს, მაგრამ ეს ამ პირობებთან უფრო ღრმად ჩაუკვირებლის და საუბრისადაც გავაანალიზებთ აღმოჩნდება, რომ ზეით ზღვარს საკითხი წარმოადგენს პირობებთან. მეცნიერული ზღვარი სხვათა არაფერს ნიშნავს, ეს არა წინასწარი ჟორივლად, გომბორივად მომხადებულ მოხარულიყოების მქონე დაკვირვებას. მაშასადამე, მეცნიერული ზღვარები ზეით ზღვარი მედამ შეიფარებ არა რეალური, არამედ ჟორივლ, ე.ი. სიმბოლური უღებებ². კასიონი რიქობს, რომ მეცნიერების ისტორიისა და ჟორიანთი არსებობა მრავალი ქობოლებსა უფრო ადრე, ვიდრე ისინი ზღვარით დასაბუთებდნენ. მაგალითად, გალილიეო ზეით ღრმადი სასუბრისა და უფრო სრულად იზილირებული, არაარსებული, ანუ შესაძლებელი სხვების არსებობის იდეა, რომელიც მოძრაობა ზეით-ზეითად გარეგანის ჩაუკვირად. ასეო სხვები არ იყო ზღვარიანი, არამედ შესაძლებელი სხვები, რომელიც ზეით ზღვარი მეუბრებლობასა შეიფარდა, მაშასადამე ეს სხვები არ იყო ზღვარიანი, არამედ ზღვარიანი, რიგორც ამას ზეით-ზეითი იტყობა და რასაც, ჩვეთის ახრთ, არსებობად, კასიონი იზიარებს. კასიონი ზეით-ზეითის მსგავსად მოუბრებს, რომ ზეით ის გზება, რომელიცაა მიგვიყვანა მაგალითად იბრ-ფონის პირობის აღმოჩენამდე მექანიკის, არამედ და არამე არ არის გასა-გზები, არ არის ფადი, ამ ზეით-ზეითი გასაგზები. ასეო გზებები მეუბრებლობას ამ შესაგზებების მოხარულივებს ამსუბრისადაც მოუკვირებობად. მოუბრისადაც ამისა, ზეით ზეით-ზეითი, ამ სასუბრით "არარეალური" უღებათა დაუბრებლად გალილიეო ვერ შექმნიდა ზეით ჟორიანს მოძრაობის ზეით-

1. იქვე.

2. იქვე, გვ. 103.

უმ და იგი ვერც იმ"ანად შეუნიერებას" განაცხადებდა, რომლის მიხედვითაც
"იანე მეტლია". ამასვე ბიჭობის თხოვნის ყველა სხვა სახის ბრძენული-
ვანი შეუნიერული ჟურნალა. პირველივე განმარტებისას ისინი გრძობენ იმდენად
შარტანსკურ შეზღუდულობაზე მხარვედობას, რომ მათი განიარება და დაე-
ვა უთუფ გონების ურეკლო სიმამრებს მიიხმობდა. ამ ვითარებას ყველაზე
სარგად გონსურაშობს მათემატიკის განვითარებაც, სადაც ადგილი აქვს "გოტ-
ფრიდ რიხტერს" /*Richard Feynman* /¹. შარტანსკური რიხტერები ზოგი უდიდესი
მათემატიკოსებისთვისაც იმდენად ვიდიდეს გამოცანად, მაგრამ, გარდა ამ-
ისა, მათემატიკის უნივერსიტეტული ცენტრები თავის თავში წინააღმდეგობრივ-
ივ არიან, რაც გაუგებარი რჩება მაშინ, სადაც არ დაუშვებს, რომ მათე-
მატიკა არის არა საგანთა, არამედ სიმბოლოების ჟურნალ, "გაუიხმობთ გა-
პირებების და ს. მათთვის ანალოგიური ამრები/. კასირერი ზღის, რომ მა-
თემატიკა არ არის უთადური შეუნიერება, სადაც შეუნიერება უდიდეს სიმბო-
ლოური ამრებების როგორც უნივერსიტეტ². სიმბოლოური ამრებების საფუძველზე
შესაძლებელია აგრეთვე უიკური იდეების და იდეების უთხოვობის სის-
ტემატიკური განიარება. კასირელი განსხვავება შესაძლებლობასა და სიმბო-
ლოების შორის აქტუალურია არა მხოლოდ ჟურნალი გონსურისთვის, არამედ
კასირერის ამრით, იგი შეუნიერება არაქტიული გონების ყველა არსებობა მთ-
არსად. დიდი უიკოსების პირველ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს მათ მიერ
უნივერსიტეტული ამრების უიკური ჩარჩობის გადართვა და ტრანსფორმირება
ლორებალებში შექცევა, რაც შარტანსკურს ყველაზე უიკური შეუნიერებ-
ის წინაპირობას აქვს კასირერი უნივერსიტეტა მ. შეუნიერება და მ. კარტანის აქ-
სოლოგისა/. კასირერობის ღირებულებით გონითი შეუნიერება უნივერსიტეტული
უნივერსიტეტა მნიშვნელოვან დამსახურებას. მათ გამომაქცეობა კუნივერსიტეტის
შეუნიერება შარტანსკურს უიკური ღირებულებათა მათემატიკური შარტანსკურა, რაც უი-

1. იქვე, გვ. 104.
2. იქვე, გვ. 105

აქი ქვეყანის ცხოველყოფილებას და დამატებლობას ანიჭებს¹, აღნიშნული ამრევნიდან მათელი ხელება, რომ კასიორი არა მხოლოდ ჭეორიულ ვეშმარიტებაში ადგენს სიბოლერი ამროვნების მოქმედებას, არამედ იგი ღირებულბასაც სიბოლოდ და სიბოლერი ამროვნების პრედუქტად მიიჩნევს, და მათ საჭუძვლად ადგენს შესაძლებლობისა და სიწამღვილის კატეგორიასა კანტორსულ განსხუვეებას, ამროვნებას შესაძლებლობის კატეგორიის საჭუძვლად იგი მიიჩნევს საერთოდ ამროვნების ძირითად მახასიათებლად, სიბოლერი ამროვნებად.

კასიორი აღნიშნავს, რომ პლატონსა და მის მიმდევრებს ბრავადევი უსაჭუძვერებდენ იბის გამო, რომ მათი მბმულებები ებებოდა გამოგონილ, შარბოსახეით სამყაროს, მაგრამ მათ ამის გამო უარი არ უქვეამთ მავრობე მუბედულებებზე, კანტის მიამდ და პლატონის "სახელებიყო" არა "მოყლილი" მობროვბის" /ეს ამრი ვ. ბუკონის "ახალ ირგანოწ შიე" არის გამოქმული/ ჭარბამიის მყოფად, არამედ სრულად შესაძლებლობის მქონე იდეათა სიბოლერი სისტემად, რომელსაც სრულადაც არ უსაჭიროება ჭაქტზე მიიჩება, არც ერთი ჭორბისა და საბოვნების უტოპური ჭეორია, იქნება ეს ჭომას ბორისა, აუ კამპანელას სახელებიყოს ნიბში, არ შარბოადგუბს იუალერი საბყაროს ასამებას, ამ წამღვილად არსებული რომეოიდე შესყობილების დახასიათებას, უტოპური სახელებიყო არსად და არასოდეს არ არსებულა, იგი არ არსებულა, მაგრამ, კასიორის ამროს, სწორედ ასემა სიბოლერიმა სახელებიყომ გუადლი დროთა გუალბადობას და გეობქმედებას ახედენ ამროვნების განვითარებაზე, ასეოი ამროვნებოი კონსტრუქციისასევის არსეოთარი ამრო არა აქვს მოყმულთან მამბობას, იგი არ აიბნდება მოყმულთან მამბობით, ასეოივე ჭეოსებების მატქრებული მწეობრივი სიწამღვილ, რომლისევისაც სიწამღვილ არასოდეს არ არის მოყტიული, იგი შესაძლებლობების საჭიროს მოკუაუბრება და, ამდებად, იგი მუდამ მუდამდა განბორყოკლებას საჭიროებს.

კასიორი იბრძვის გოჯეს ამის შესაძლებლობის შესახებ, რაც მიხედვით იმას, რომ წაშვალ რაიმე ისე, "მითოს" იგი შესაძლებელი იყოს. მისი ამრიგ რუსის "ბუნებრივი ადამიანის" იდეა გაგიღებოთ უფრო ჭარბი ენება ვიდრე ებიორიული ენება, იგი ჭეშმარიტად სიბოლონ შარბაადგენს. "ბუნებრივი ადამიანის" ენება სხვა არაფერია, ეს არა სიბოლორი კონსტრუქციონ /ან სიბოლორი ფუნქციონ, ჭარბიბგერის სიტყვებით რომ უფროა/, რომელიც მთავრებული იქნა კაცობრობის ბოძაულის მიხამწასაბაულებად. ყოველგვარი უტოპია და მწუბრივი სრულყოფილების ყოველგვარი იდეა, კასიორის ამრიგ ენება სიბოლორი ამროვებანს, რომელიც გადაღაბავს ადამიანის ბუნებრივ ბეონარებანს და მას ამიჭებს ახალ უნარს - ბუბამ ახლებურად ააგოს მავისი ადამიანური საბყარო"!

სიბოლორი ამროვებანს არსებობად შარბაადგენს ფიქციონს და არა სუნსტაბი ფილობანს, იგი შარბაადგენს გომიონ ამროვებანს დაშვებანს როგორც ფუნქციონ-მას. კასიორი ჭარბიბგერის მსგავსად ფოგოკარი ამროვებანს იგებს როგორც ფუნქციონს, რომელიც ებსაბურებანს ადამიანის საჭიბანობანს, კარტურალ ბოლუ-შობანს, ამ გნის ჩვენებანს შარბაადგენს კასიორის "სიბოლორი ფორმას ფილოსოფიონს" მიხამანს. იგი ქერს, რომ სიბოლორი ფორმას ფილოსოფიონს ამოსაბ-ლად უღვეს შებიდეგი დაშვებანს: მუკი არსებობს ენება, "ადამიანის" რაიმე ეფიქციონიონ /იგულისხმებანს, რომ ასეუი ეფიქციონიონ ლოგოკარად შესაძლებელია, იგი ბოლოც ფუნქციონბაური შეთბებანს იყოს და არა სუნსტაბიფიკაური, ე.ი. ადამიანს ეკრე იბ იბანწებური პრიბციონს განსასაბებურად, რომელიც ბეჭაჟ ფოგოკარი არსს დაგვიბებდნ და ეკრე აბა ეს იბ მანდაყოლილი უნარით, უ-ქვამ იბსტონქტით, რომელიც ებიორიულად დასაბუბებანს იქნებოდა. ადამიან-ის მუბაბიწაბებთ, მიხამწებოლივი ვეისებანს, რაც ადამიანის არსებობით ვეისე-ბანს და რაც მას ყველა საღებბეილისაგამ განსაბეუბებანს, მისი ბეჭაფოგოკარი ბუნებანს ამ მისი ფოგოკარი ბუნებანს ეი არ არის, არამედ მისი საჭიბანობანს.

1. იქვე, გვ. 108.

ეს არის საქმე, ე.ი. ადამიანური მოყვანების სისტემა, რომელიც ადამიანის სტეროს წარმოქმნის. უნა, მიზისი, ხელოვნება, რელიგია, მუნიციპალიტეტი და ინტერნატი ამ სტეროს ფორმული უბუნება¹, რომელიც საბოლოო საბინი უნა მიზისად გონით გუნტეობა, სიბინიერი ამოგუნტეობა და დარგუნტეობან. მიზისი, რელიგიის, ხელოვნების, უნასა და ბინი მუნიციპალიტეტისა და ინტერნატი გუნტეობის უნა საბინი ბინი ვარიაციონად².

ადამიანი აღარ არის, კასიციონის ამოგ, ბინიცი მუნტეობის საბინის მიზისი, ანამდე იგი სიბინიერი საბინის მიზისი, რომელიც არის უნის, მიზისი, რელიგიის, ხელოვნების და მუნიციპალიტეტის უნაბინობა, ეს უნასაბინი ბინი წარმოადგუნტე ადამიანის სიბინიერი საბინის მიზისადგუნტე ნაბინი. ამ უნასაბინი ბინიციონადგუნტე იქსტეობა სიბინიერი ბინი, ადამიანი გუნტეობის მიზისადგუნტეობის ბინი. ადამიანი ცხიციონის მიზისადგუნტეობა აღარ უნება სინამდვილეს. ადამიანთა, განსხვავებულ ცხიციონისაგან, ბინი რეპროდუციონ და უნასაბინი სისტემაბინისა, ვინებინი მიზისადგუნტეობა რელიგის, რომელსაც სიბინიერი სისტემა უნებუნება. ეს ანამი ბინიციონი ბინი ანამ გარდაბინის ადამიანის არსებობის, იგი მას ანამ განსიბინიებაში წარმოგუნტეობს. ადამიანს არ ბინის, კასიციონის ამოგ, სინამდვილეს ბინი ბინი მიზისადგუნტე. ბინი, რაც უნა ბინიციონ სიბინიერი ამოგუნტეობა და ბინიციონ ბინი ბინი მიზისადგუნტეობის მას ხელოვნებელი სინამდვილე. ნამდვილე ბინი საბინი ბინიციონის დამარცხებისა, ადამიანი გარდაბინი გუნტეობა, მიზისი ბინიციონის ბინი არის გარდაბინი. იგი იქსტეობის ბინიციონის მიზისადგუნტეობა, ხელოვნების ბინიციონებში, მიზისი სიბინიციონებში, ეს რელიგიური ბინიციონებში, რომ არ ბინის რამდე ბინიციონ, არ აღიციონს ამ ხელოვნური ბინიციონს გარდაბინი. ბინი სინამდვილე უნასაბინი, იგი იქსტეობის ბინიციონის მიზისადგუნტეობის სინამდვილე და ბინიციონის სინამდვილე.

1. იქსტე, ბინი. 116 - 117

2. იქსტე, ბინი. 121.

ბის, ამ ზედისა უშუალო სურვილების და მოხმარებების მიხედვით, იგი უფრო მეტად ცხოვრობს წარმოსახული ფაქტების, იმედებისა და მიზნის, იღუბლებისა და იღუბისა რღვევის, საკუთარი ჭანჭანისა და იმედების სინამდვილეში¹, თუ ადრე ადამიანი განისაზღვრება როგორც რაციონალური არსება /*homo rationalis*/, კასირერის მოხმარება გვლის ამ ჭრბულირებას, ახალ ჭრბულირით, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არის არა რაციონალური, არამედ *homo symbolicus* ეს განსაზღვრება წარმოადგენს გასაღებს არა მხოლოდ ადამიანისა, არამედ არსებობის კულტურული ჭრბების ურთიანობაში გაგების გასაღებსაც, სადაც მთავარი კომპონენტი არის გონის ურთიანი ამომხივი კონსტრუქცია - სიმბოლო.

კასირერის ამრიგ, სადაც აღარ არის ის ფაქტი, რომ სიმბოლური ამრბუნება და სიმბოლური მოქმედება ადამიანური არსებობის მოყვრებული ზვისუბება და რომ სიმბოლური ამრბუნების გარეშე მოუამრბუნია კულტურის წინსვლა.

სიმბოლური ჭრბისა შორის კასირერი, იღუბ, როგორც კასირერი ყველაზე დიდ ბრბუნებას ანიჭებს მისს, რომელიც ჭრბისა აღმარბუნს და ადგენს გონის ურთიანობის ისე ჭრბის, რომელიც იმყოფება ყველა კულტურულ ბრბუნებაში და ურთიანობას ანიჭებს კულტურის სიყადასიყა ჭრბის მისს კულტურის სიყადასიყა სადაც შორის ყველაღ შორისა წრბდა როგორც ჭრბისიყაგან, ჭრბისიყაგან იღუბიური ამრბუნებისაგან, რომელიც კასირერის ამრიგ, არ უპირისპირდება რაციონალური ჭრბისიყაგან ამრბუნებას, ამ ირი ამრბუნებით ჭრბის ურთიანობისაგანსიყაგანს არბუნება წარმოადგენდა მის საკულტურის ჭრბისიყის ამყადას. ურთი მიხედვით, ზვისი იგი, ჭრბისიყაგან სიმბოლური განმარბუნება შეუძლებელიც კი მისს და შესაძლებელიც ყდაში არ კულტურულს კარბინული მისამრბუნით. მისაღობად მისიყაგან ამრბუნება ურთი მიხედვით უმინააღმდეგება კიდევ მისიყაგანს.

1. იღუბ, გვ. 57 - 58.

რელიგიას, ხოლო რელიგია ცდილობს აავიოს იდეალი დაიჭაროს მიხილსა და ბე
ლოვრულის ჭარბადიხის მოძალებინსაგან. მაგრამ ფილოსოფიური სინთეზი უფრო
ღრმად ვიდრე გონის მოქმედებათა ფაქტური ფორმები. ჩვენი ინტერესის
საგანია - აღნიშნავს კასირერი - არა კულტურის პროექტთა ერთმანება, არ
ამდე - შემოქმედებითი კულტურული პროცესის ერთმანება. კულტურის განვი-
შარებაში უნდა მოიპოვებოდეს ისეთი ნიშანი, ისეთი ზოგადი მახასიათებელი,
რომელიც ყველა ფორმას ქარბინიულად შეაქანბმებს. კულტურის ფორმასა სხვა-
დასხვა მხრივ მისწავლელი იდეალური მოქმედება ჩვენს ამოცნებაში ერთ
მხილანებაში იკვრება¹.

ფილოსოფიური სინთეზი წარმოადგენს შემეცნების უმაღლეს ფორმას. ზეთ
შემეცნება ფილოსოფიის უმაღლეს მიზანს წარმოადგენს. ეს მიზანია, კასი-
რერის აზრით, ის მიზანი, რომელმაც გაუძლია სხვადასხვა ინტელექტუალურ
ბრძოლებს და ავიოსათვად წარმოადგენს ანტიბედის საყრდენ შენობის. ზეთ-
შემეცნების არსებობასა და შესაძლებლობას ვერ უარყოფდნენ ყველაზე კრთ-
ლქსადური სკვატიკოსებზეც კი. სკვატიციზმი, კასირერის აზრით, ფაქტ-
ტურად ერთად, წარმოადგენს კულტურის უფრო საბედო და სასარგებლო მუხლ-
ვიდრე ღრმატიციზმი. ფილოსოფიის ისტორიაში სკვატიციზმი ხშირად წარმოსდგ
ზოდა მებრძოლი ქრისტიანობის გამოთხატვლად, ვინაიდან იგი გარე სამყაროს
რბილქტური არსებობის უარყოფიდან გამოსული, შემეცნების მაგივრად ზეთ-
შემეცნებას აღიარებს და უშვებს ადამიანის ყოფიერებას, როგორც ერთად-
ერთი ქრისტიანული ყოფიერებას. სკვატიციზმის მიხედვით ზეთშემეცნება და-
შვებულთა ზეთგანმორციკლების პირველ საფუძვლად. ამისათვის, კასირერის
აზრით, ჩვენ უნდა გავსეფიცოთ გარესამყაროსთან შემაერთებელი ჟაქვი, რ-
თა მოფიკოთ ქრისტიანული ავიოსულება².

მაგრამ, კასირერის აზრით, სკვატიციზმისაგან არ არის დაშვებული არც
ამგვარი ზეთშემეცნება, ინტროსპექციის მუხლი. ახალი ფილოსოფია დანბ-

- 1. იქვე, გვ. 120.
- 2. იქვე, გვ. 24.

ყო ზილსოფიური უცვიის ახალი მიზანბეჭდებით, რომელიც უცვის უძველესად და ადამიანის საკუთარ არსებობას და მის შინაგან შესაბუნებობას ამოწმებდა. მარხალია თანამედროვე შესწავლაგები უკვე აღარ იზიარებენ ინგროსპეტვიის მეთოდს, მაგრამ კასიური ფენის, რომ ამ მეთოდის გაუქმებისა და უარყოფის უფლება ჩვენ არ გვაძლენია. პირიქით, ინგროსპეტვიის გარეშე, გრძობების, ავტოტების, აღქმებისა და აზრთა უშუალო გრძობების გარეშე ფიქსირებული საგანის ძველი განსაზღვრავია, შემთხვევით ინგროსპეტვიის მეთოდის მეთოდითავე ვერ ჩავსვდებით ადამიანის ბუნებას, ვინაიდან ინგროსპეტვიის გვახდენს მხოლოდ ინფორმაციური გამოცდილების ვიწრო სფეროს და არა მთლიანად მთლიანობაში ბუნებას ადამიანურ სამყაროს.

არისტოტელე ფიქსირებდა ამოცნებდა, რომ შექმენება ადამიანის ბუნებისაგან ბოლომდეა და ფიქსირებს ადამიანის ქცევებსა და მოქმედებებში. შექმენება განსაზღვრავს გრძობადობის სფეროს. ბუნებთა უკვე ადამიანი შექმენებისაგან იხსნაფიქსირებს, რასაც ბუნებთა მათი მისწრაფება შეგრძობებისაგან, ისინი მისწრაფებენ შეგრძობებისაგან და უსანებთან მათ. არისტოტელე, კასიურის აზრით, ფიქსირებს, პლატონის საპირისპიროდ, იდეური სინამდვილე. ახსნას სიფიქსირებს პირიქითადად ამოცნელი. არისტოტელეს აზრით, იგივე სფეროში ვადასტურებთ ურთიანი უწყვეტ ურთიანობას. ბუნებაში იხსნა, როგორც ადამიანში, მაღალი ფორმები დაბლისაგან უნაგრება. აღქმა, გამოცდილება შარბისაგან და გონება ურთიანობაში იმყოფება და შარბადაგებენ ურთი და იგივე ურთიანობისაგან აქტიურობის, ადამიანურ საქმიანობის, ბუნებების ფუნქციონებს, ე.ი. როგორც ფიქსირებდა იდეალა "ადამიანურ სამუშაობებს" შარბადაგებენ ადამიანურ მოქმედებისაგან.

ადამიანური შექმენება ფიქსირებს პირველ საფეხურზე არ არის გამოყოფილი სინამდვილისაგან, ვინაიდან ადამიანი მთლიანად არის მისივე ბუნებაზე მთელი ფიქსირებული და პრაქტიკული ინტელუგენტობა. მისი არსებობის თითოედი მანისაგანველია გარემოპირობებთან შეკვეთა, რის გამოც ადამიანის პირველი გონითი ნაბიჯები სხვას არაფერს

შარბიადგუნენ, ეს არა გონივრულ შედეგებს აწვდის. მაგრამ კასიკური ხელის
რამ აწვეოდა თავს იქნება ადამიანური გონის მიმართულებით საპირისპირო გუნ-
დუნება, რაც იმაში გამოიხატება, რომ გარე სამყაროს შედეგუნებას, თან
სდევს აგრეთვე შინაგან სამყაროში შედეგების ტანდუნება, რაც კიდევ უფრო
ძლიერდება ადამიანური კულტურის წინსვლასთან დაკავშირებით. ამ პირობე-
რის ანარქული შედეგება დავინახოთ კულტურული ცხოვრების უმეტეს ზონებ-
ში დაკვირვებით. მაგალითად: პირველი მიხედვით კონსტანტინე პოლკოვნიკოვი
შეიძლება დავინახოთ პირიქითადად ანტიკონსტანტინე პოლკოვნიკოვი,
სამყაროს შარბიანობის საკითხი თავის თავში ავსებლობით მოიგვას საკ-
ითხს ადამიანის შარბიანობის შესახებ. უკვე პირველყოფილ რელიგიებში მო-
ცილებულ აგრეთვე პირველადი მიხედვითა, როგორც პირველადი კონსტანტინე
და ანტიკონსტანტინე. რელიგია ინახავს თავის თავში ამ პირველად ზონებებს
და ანტიზონებს და აღნიშნავს მათ. აქედან მოყვლებული ვიხედოვებით, კა-
სიკურის აზრით, ხდება ადამიანის უპირველეს მოვალეობად და იგი უკვე აღ-
არ იხედება წმინდა გეორგილ საქმედ. რელიგიური მოპირველები საკანტონ-
ოდ მაგისტრატად და უდიდეს მწიგნობარს საქმედ ველოან ვიხედოვებით მო-
ცილების განხორციელებას, რაც გამოიხატება უმაღლეს კულტურულ მოხიზვნაში
-შეიგან თავი შენი. ეს მოწოდება განდა უმაღლესი მწიგნობარი კანონი და
რელიგიური დოგმა. კასიკური ხელის, რომ ამან გამოიწვია ყველა არსებული
ღირებულების გადუფლება, რაც ნადავლად ჩანს იდუგულებად, ბუნებრივად, ეს
ქრისტიანობა მოძღვრებაში.

ვიხედოვებით პირიქითადად აქტუალურობასა და მის მიხედვითადად ადამი-
ანებს ზოგადი აზრების განხორციელების ინტერესად. პირველი ზოგადი
ზონები მიხედვით და მიხედვით ბუნების შარბიანობის, არხეს პირობებით არიან
დაინტერესებულნი. მათ შორის, კასიკურის აზრით, მიხედვით ქრისტიანობაში
შესაძლო ზოგადი კულტურა არსებობდა გამოვლენად ადამიანის თავის კულტურის
იდეით, რომელმაც ადამიანს სრულ სიბრძნეს სთქმავს ზოგადი აზრების მიხედვით
და რომელიც ადამიანის კულტურის მოხიზვნით უმხიზნება წინა ზოგადი

განვიხილავთ. სოკრატე ბიოლოგიური პრობლემატიკა დაადასტურა უნდა სკოლა გონივრულ ტენდენციას აჩვენებდეს, ადამიანური სამყაროს გაჩვენებში, ღრუბელი კასნიერის აზრით, ეს პრობლემა სოკრატესთან გადაჭრული ჩანს. იგი არ გადაჭრილა არც სოკრატეს შემდგომი ბიოლოგიის განვითარებაში, ღრუბელი ყველა მანამდევე შევიწყობდა განხილავდა აღნიშნულ პრობლემას. ისტორიულმა განვითარებამ ცხადყო, რომ ადამიანი არ არის მარტივი ბუნების მქონე არსება, რომ მას არ გააჩნია მარტივი, პრობლემატიკური უწყობა, ადამიანის სული მუდამ მრავალფეროვანი და მრავალმხრივი, სადაც ბოლომდე ვერ აქვს ვერაულოდარი შევნიშვნა და ვერაულოდარი ლოგია, რომ ადამიანური აზროვნება გონივრულ და საბოლოო საბოლოო მუქმედი არსებობს ზღვრებას.

ადამიანის აქტიური მოვლენათა მხრის მიხედვით და რელიგია უნივერსალურება ლოგიკური სქემებში მოქცევას. აქვს დროზე პასუხი ვეღვა, რომ ადამიანი იძულებულია ალოგიკურია, რომ მის ბუნებაში შენაღებებ არსებობს მხოლოდ ისეთი საშუალება, როგორცაა რელიგია. მთელი და რელიგია წარმოადგენს საპირისპირო წარმოადგენათ ბლანს. აქტიურის ბიოლოგია მიხედვით, უნდა მხრით, როგორც წარმოადგენათ უნივერსალ, ბოლო მხრის მხრით, რელიგია იძულებულია უნივერსალის საკითხის დასმას, მაგრამ ეს საკითხი არ შეიძლება უბოღეს საგნებს, როგორც ამათ მიხედვით მეტაფიზიკა და ეპოლოგია. კასნიერის აზრით, ბუნებისა და ადამიანის სინამდვილის მოვლენაში არსებობს ისეთი, რაც არ ახილავს ბოლომდე და არ მიხედვით მიხედვით იმტერ-პრეკაციას. კასნიერი ველოს, რომ მარტული, მიხედვით წარმოადგენილი სხვადასხვა ბუნების მიხედვით და მიხედვით წარმოადგენებით, მაგრამ მიუხედავად ამისა მიხედვით აზროვნებას გააჩნია გარკვეული უნივერსალურება. უნდა და იგივე მიხედვით წარმოადგენები მთელს მსოფლიოშია გარკვეული ბუნი¹, აღნიშნულ ვითარებას ადგილი აქვს რელიგიის ისტორიაშიც. მსოფლიოში არსებობენ განსხვავებული, საპირისპირო ეპოლოგიური სისტემები, რომ-

1: იქვე, გვ. 123.

ლებივ ურმანებს უბრძვიან, ვინაიდან საპირისპიროა არა მხოლოდ მათი ღრ-
მები¹ არამედ აგრეთვე ეთიკური იდეალებიც, მაგრამ ეს ბრძოლა და დაპირის-
პირება თავის თავში გულისხმობს რელიგიური ამროვნების შინაგან მიღი-
რობას და რელიგიური გრძობის განსაკუთრებულ ჟორბას.

განსხვავებით რელიგიისაგან მიზის ზოლოსთიური გააგრება იმეავიფე
შააწყდა დიდ სიძნელებს, ვინაიდან კასირერის ამრივ, მიზი, თავისი არ-
სებით, არაერთივლია, მას არ ესადაგება, ურთის მბრვი, ლგიკური ამრივ-
ების კატეგორიები ისეთი ჟორბით, როგორც ისინი გამოიყენებიან უბპირი-
ლი და მეწიერული ამროვნების სფეროში. მაგრამ ზოლოსთია მაინც დილობს
მააქროს მიხოსური ჟორბები გასაგები საზრისების ფარგლებში, მიხოსური
სინამდვილე შარბოგვიდგება ბელივნი სინამდვილე, შერის კასირერი, რომელ-
იც სინამდვილე თავის თავს ასალებს მხოლოდ და მხოლოდ მიხოსს აქონია,
რომ ვეშმარბებებს გვააწყებს, ნამდვილად კი ისინი ერევეშმარბებებია,
მიხოსის კვლევის თანამეფრევე მეზოდები იმივ განირჩევა ადრინდელი ალე-
გორილი განმარბებებისაგან, რომ მას მიხოსი აღარ ესაბება შიშველი ფარ-
ბათის ნაყოფად, რომელსაც ამა ვე იმ მიზნის მესრულება ევალება, არამედ
იგი მას განიხილავს როგორც ფიქციას, თეშეა კი როგორც გაუცნობიერებულ
ფიქციას. პრიმიტიული ადამიანის გონებას არ შეეყნო საკუთარი ფარბათის
ბრბაპარბა ამრი და ბნიშველობა¹, კასირერი ველის, რომ თანამეფრევე
მეწიერებამ უნდა ეხადყოს მიხების შინაგანი საზრისი, რომელიც დაფარ-
ლია ფარბასებით და შარბოდგენების ბაგებით. მიხების ანალიზი, მისი ამ-
რივ, შეიძლება შარბარბოს ორი მეზოდის გამოყენებით, ობიექტური მეზოდი
აშარბობებს მიხოსურ ობიექტსა კლასიფიკაციას, სუბიექტური კი მიხოსი მე-
ბნის ძირითად ბოგვთა ანალიზს და კლასიფიკაციას, რომლის მიზანია მიხოს
დაყვანა მარბვი საფრეველზე, ურთ მარბვი ბოგვზე. მაშასადამე, კვლევა
უნდა შარბარბოს მიხოს სუბსტანციური ფულის გამოსავლენად, მაგრამ ვერ

1. იქვე, გვ. 124.

ერში ეს მიზეზი წარმატებას ვერ აღწევს, ვინაიდან ისინი ცდილობენ მიი-
სერი მივლენები ახსნან გარკვეული პრინციპიდან მათი რეგონალური გამოყ-
ვანის მიმდევრობით, მოგვეცნენ მიზეზის ერთნაირი არაწინააღმდეგობრივი სურა-
თი, რაც მშინად ხორციელდება ფაქტების დამახინჯებით.

ქასიორი მიმხრეა მიზნის დინამიური, გლობალური, მარაღი, მი-
თხსნი ლორიული ელემენტი მხატვრულ სუბიტირება, მაგრამ მათ შორის მა-
ნიფ დიდი განსხვავება არსებობს. ჯერ კიდევ კანტი აღნიშნავდა ესეტი-
კური ჭვირების დაუბეჭველებლბას. ეს მომენტი არის ძირითადი განსახვა-
ვებელი ესეტიკურსა და მიმოსურს შორის, ვინაიდან მიმოსური ფანტაზიისა-
ჯვის დიდი მნიშვნელობა აქვს რწმენის აქვს. ლავისი სავნის რეალბის
რწმენის გარეშე, ლელის ქასიორი, მიხს აღარ ექნებოდა სუბიტირვი წიდა-
გიჲ ეს მომენტი განსახვავებს მიხს არა მხოლოდ ბელევენბის სტეროსაგან,
არამედ, აგრეშე, მიყნიერების სტეროსაგანაც. რასაკვირველია, აღნიშ-
ნავს ქასიორი, აზროვნების ეს ჭორბები ვერ რაიხელება თანხარი რამგო-
სად, მაგრამ ისინი ერთ მიმანს ისახვევენ, საბელბობრ, რეალბას¹.

მიმში აღნიშნება, ერთის მხრივ, ცნებინე-ლოგიკური აზროვნების მიმა-
წილეობა, რის გამოც მას გარკვეული ინტელექტუალური სტრუქტურა გააჩნია,
ბოლო, მიორის მხრივ, მათ თიქუს გააჩნია ინტოლოგიური სტრუქტურაც. მი-
თხსნი, ქასიორის აზრობ, მხოლოდ აღრეული, ბუნდოვან წარბიდებლბათ ერთ-
ანობა კი არ არის, არამედ იგი ბეიძლება იქვასს, რომ წინაგან და გარე-
გან გამოცდილებლბაც გულისბობს ლავის ლავში. მითხსავის არ არსებობს
ბუნებრივი კანონზომიერება. მიხსნი არის ბუნებრივ ძალთა ბრძოლისა და
მიჯახების დრამატული სინამდვილე, სადაც ადამიანის აღქმა ერწყობის კოს-
მოსური გრძნობებს. მიმში სამყაროსული ძალები გასულიერებლბა, ცოცხალი
იგი ან ბგრობს ადამიანს, ან კუთლად არის მისდაბი განწყობილი. სამყარ-
ოსს მიმოსური გაგება, რომელიც დაფუძნებლბა პრიტივილ აღქმამე, მიკუთ-

1. იქვე, გვ. 127.

რად უპირისპირდება ჟორიჯლ ბუნებისმეცნიერებას. მეცნიერული ამოკლება
ისწრავს მთავარი მსახვერებების აღმოფხვრას. "ბუნებისმეცნიერება,
აღნიშნავს კასირერი, უნდა გადმოვიდეს ამ გონივრად შეცვლებას, ეს მი-
ნად ისახავს გადმოსვლას შვილის ჟორიჯლ ამოყვანას-სამყაროს ცნებებზე რი-
ვეტერ შედეგებს. მაგრამ იგი ვერ შეასრულებს რადიკალურად გამოირიგებს
ისინი შვილის საკუთარი მთავრებულელობიდან. მარტალია, სუბიექტურ შე-
ცვლებას შედეგული მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებისათვის, მაგრამ ისინი
ქრავს გზას უკანდავინ ბუნების მეცნიერებას¹.

კასირერი მთავრებს, რომ დაშვებული იქნას პირველდაწყებითი კავშირი
მანამდე რაც დაშვების ლოკაცასა და პირიტივიზის ლოკაცას შორის და ა-
ღნიშნავს, რომ ვიღვე ამოკლებების დაშალი და მალალი ფორმა გათიშული იქ-
ნება ურთიანუთსაგან და ურთიანუთსაგან იქნება დაპირისპირებული უპი-
რული ფაქტების გაგება შეუძლებელი იქნება. მარტალია, ფიქრობს კასირე-
რი, მთავრის კუბიარტიკი საფუძველი არის გონივრება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს
იშას, რომ მთავრული და პირიტივილი რელიგიის ამოკლებების ფორმები
სრულიადაც არ არიან მოკლებული შინაგან მხლანობას. მათი შინაგანები
არც უპირა და არც გონებასთან შეუთანხმებული. იღონე მათი შინაგანი
მხლანობა უფრო გონივრით ურთიანობას უყვარება, ვინებ ლოკაციის ამოკ-
ლებების ურთიანობას. იგია პირიტივილი შინალოკაციის ამოკლებების ურ-
თიანუთსაგან მათორაველები². ეს ჟორიჯლ ამოკლება თირიანდაც ანალო-
გური ამოკლებაა, ამის საპირისპიროდ პირიტივილი ამოკლება სინტეზური
ბუნებისაა, რომელიც არ გამოყოფს ურთიანუთსაგან ბუნებას და ცხოვრებას
პირიტივილი ცხოვრებას განიყვის როგორც უწყვეტ ურთიან მდინარებას, უპი-
რისას. პირიტივილი ამოკლებების დაშლისათვის სამყაროს სიყოფილის
2. მოგადი განუდა, ე.წ. "სიმბოლოური პოლიფია", რომელიც კასირერის ამოკ-

1. იქვე, გვ. 130.

2. იქვე, გვ. 136.

არც წმინდა ღვთისმშობელი და არც წმინდა არქანგელები. მთლიან წარმოიშვეს
გარკვეული ენოფიქსის საფუძველზე, რომელიც ზემოქმედებას ახდენს პირთ-
გული ადამიანის ცხოვრებაზე, მოქმედებაზე. ეს შევადარებთ მთის აგებ-
ის წესს: მდებრივი შედეგების აგების წესს, კასიორის ახრით, ეს
"წესი მუდმივმდებრივი ენების აგების ლოგიკური გუნდის საპირის-
პირია. მთის აგების შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ობ-
ექტივაციის საფუძვრების ცალკეული ჭაბებისა და რიგების განვსვავებლობ
ასთან. მარჯვნივ, აღნიშნავს კასიორი, ჩვენი ცდის უშუალო საზღვარი, ის
საზღვარი რომელიც ჩვენ ყველანი ვიმყოფებით, ვიძრე არ ავსაძღვებთ
ფრობორ, კრიტიკალ-მდებრივი რეაქციის დონეზე, შევადგინოთ ისეთ ტერ-
მინოლოგიას, რომელიც ამავდროულად აღნიშნავს პირველიდან აღნიშნული უნდა რე-
ნე მხოლოდ როგორც მთლიანი. განსაკუთრებით მიმდებარეობის ცნება, "მა-
ლის" ზოგადი ცნება გამსჭვალავს შედეგის მთლიანი ზეგნის სფეროს სა-
შედეგობით უფრო ადრე, ვიდრე იგი გადაწყდება ფუნქციის მათემატიკურ-
გოგირ ცნებაში. ასე ხდება ყოველთვის ადამიანის აღქმების ფორმირების-
ას, სადაც სინამდვილე აღნიშნება როგორც საკუთარი სიფრთხილის მთლი-
რი საფუძვლის და პირველადი მოტივების გაგრძელება. ამ მოტივებს, არაფრ-
რი საზომობით არ შევსაბამებთ სინამდვილეში, მაგრამ ისინი მანერ არ-
ან, საერო, საზომობის გზაზე, რადგანაც მასში წარმოსდგება არა
შემთხვევითი, არამედ ავცილებული საბე გონიერი ფორმირებისა. აქედან
გამოსული, მთის ობიექტივობა მდგომარეობს უწინარეს ყოველისა იმაში, ...
რომ იგი, გულანდობილი რეალიზმისა და დამატებით საპირისპიროდ, მოცუ-
ბული მუდარისს ასადაც კი არ არის, არამედ. ღვთის არის შექმნის საკუთრი-
ვი ტიპური წესი, სადაც ცხოვრება გამოდის გრძობადი მათემატიკულობა-
ის მოქმედი რეაქტივობისაგან და მას უპირისპირდება. მათსადაც,
პირთიყვისტული ამოვრება ობიექტივი საზღვარს ასადაც კი არ წარმოსდ-

1. Kassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. II. Darm-
stadt, 1964. S. 19-20.

გუნდს, არამედ სამყაროს შეთქმულად გადაშეშავებას და გადმოცემას. რეალური სამყაროს საპირისპიროდ, რომელიც ბატონობს და მოიგვას ადამიანს და მისი მოღვაწეობის სფეროს, პრინციპული უპირისპირდება დამოუკიდებელი საკლერგო სამყაროს, სადაც ძალზე მნიშვნელოვან როლს მამამოხს მისი მშაბვედობები, ამიგობი პრინციპების შეთქმულება მიხის სფეროში ატარებს არა თავისუფალი გონის მოქმედების ხასიათს, არამედ ბუნებრივი აუცილებლობის ხასიათს, განსაზღვრული ფსიქოლოგიური "მექანიზმის" ხასიათს თავის თავად. ამ საფუძვალზე, ვინაიდან ადამიანი აქ დგას გონებითი პროცესის მღვრიბზე, რომელმაც ურთმანთისაგან, უნდა შეშოსამღვროს "მე" და "სამყარო", საქმე გვაქვს ახალი ნიშნების გაჩვენასთან, რომელიც ფიქს ცნობიერებას მოველინება, როგორც მნიშვნელოვანი სონამღვრილის სურათი. მიხის ყოველი საშყისი, აღნიშნავს კასიორი, განსაკუთრებით ყოველი მავიური მსოფლგატება, გამსჭვადლია მნიშვნელოვანი არსებობისა და ნიშნის მნიშვნელოვანი ძალის მსმენით. სიკვითი "ჯადოქრობა", "ხატის ჯადოქრობა" და "ნაწერის ჯადოქრობა" ქმნიან მავიური მოქმედებებისა და მავიური შეხედულებების არსებობის საფუძველს. მე კარგად ჩავკვირებობ მიხიური ცნობიერების მონაგან სტრუქტურას, შეიძლება გარკვეული საბის პარადოქსი ნახოთ, რადგან მე ზოგადად გაბატონებული გატების მიხედვით მიხის ძირითადი ტენდენციის არის მიგრაცილება სამყაროს მოვლენათა გასულიერება და არსის ელემენტების კონკრეტულ-ფიქტული დაშლლება და გადმოცემა უნდა იყოს, მაშინ როგორ ხდება ის, რომ ეს მიგრაცილება მიუბარება განსაკუთრებული ინტენსივობით სწორედ "არანამღვრილსაკენ" და უსიყვებლობასკენ: რომ სიკვითის, ხატის და ნიშნის ჩრდილოვანი სამელო იღებს ასე სუბსტანციისაღრი ძალას მიხიური ცნობიერების მიმართ. როგორ მიღის იგი ამ მსმენასთან, "ახსტრუქტული" - სობოლოს ამ კულტთან, სამყაროსთან სადაც ზოგადი ცნება არაფერი, ხოლო შევრძება, უშუალო რტოვია *Friedl*, გრძობადი აღქმა და ფიქრება ყველაფერია?¹ ამ კოხტვაზე პასუხს იძლევა მხელი "სიბობიური ფორმათა ფ

ელსოფია". კასიკრის აპრიო, აღნიშნულ კომპლექსზე კასიხი შეიქმნა თავი
შავში შეშლევრი ხანსათის მსჯელობებს: საქმე იმაში გახლავთ, რომ მიხედუ-
რი სამყარო არ არის იმდენად კონკრეტული, რამდენადაც ეს გვერვებზეა მა-
შინ, როდესაც გრძობადად გაფორმებულ შინაარსებთან გვაქვს საქმე. ეს
გრძობადად მიხედური შინაარსები თავისი თავიდან ახსოვლებს არ გამოჩე-
ხავენ ბნიშვნილად ახსტრუქტურ ბიშვნილებს და ნიშნებს, არამედ ისინი თა-
ვის თავში შეიქმნენ ირავე ბიშვნილებს - ნიშნებს, და ბნიშვნილებს. ეს
ორი ბიშვნიტი განსხვავების გარეშე გადადის ერთმანეთში და უშუალო ერთ-
ანობას წარმოადგენენ, ე.ი. "კონკრეტული" არიან. გრძობადად საბ-
ყაროს საპირისპიროდ მიიბარება მიხი, როგორც ჟორბაქობის პირველდაწყ-
ბი მიხი ქუნი. იგი წარმოიქმნა ხელოვნებისა და შექმნილების მსგავსად განს-
ხვავების პირობებში ე.ი. უშუალოდ ბიშვნილებასთან, "ნაბიშვნილებასთან" გა-
თიყვანში. იგი თავის თავს აამბობს გონიერად ნიშნის სამყაროს მიხი, მა-
გრამ ისე, რომ იგი ცვლის ნიშნის სამყაროს თავისი ჟორბიბი და ხატ-
ბი, რაც გონს ნიშნების ბირკილებსაგან განსხვავებულებას ანიჭებს. მაგ-
რამ გონს წარმოადგენს თავისუფალ შექმნილებას, რომელიც "ნაბიშვნი-
ლებას" სამყაროში თავის თავს ახალ მიბარებაში ადგენს, რაც იმაში
გამოიხატება, რომ მარხალი, გონი ამ ბიშვნიტი, მიხი, უშუალოდ ცოცხალ
შეაბიქვნილებში ცოცხლებს, მაგრამ მაინც, ამახანადაც, სხვა წესით და-
ში პირველადს ჰქრებს და ამით გრძობადად შეაბიქვნილებზე თავის თავს ამ-
ბობს. ეს ბიშვნიტი წარმოადგენს მიხედურის სტრუქტურის საკონკრეტო
რის სტრუქტურის გადასვლას იგი მიხედობს იმ პუნქტს სადაც მიხი და რე-
გია არა მიხედობს განსხვავებობას, არამედ აგრეთვე ერთანობაში იმყოფები
ან.

მსგავსს დიდალქვიკვირ ერთანობასთან გვაქვს საქმე, კასიკრის აპრიო,
როდესაც ვებობით და განვიხილავთ მიხს სიბიბილური გამოხატვის სხვა ჟორ-
ბიბთან შედარებაში. უნის ანალიზისას ჩვენ ვხედავთ, რომ აქ საქმე არა
გვაქვს მკვერთ მხედრლ გაყოფასთან, რომლის შედეგობაც ერთანობასაგან

მკვლარად განსხვავდებოდა სიტყვა და ბისი ბნიშენელობა, წარმოადგენის ნიშნული შეშველება და ნიშნის შეშველება. ასეთი განსხვავების მაგონად ჩვენ ვხედავთ წარმოადგენისა და ნიშნის უშუალო ერთხანუხე დახმდეუვას. კასიორის ამროთ, ნოთინაღისტური შეხედულება, როღის მიხედვიმად სიტყვები სხვას არაფერს წარმოადგენენ, მე არა ბოლოდ და ბოლოდ კონვენიონალურ ნიშნებს, წარმოადგენს შედარებით უფრო მოგვიანო რეფლექსონის შედეგს. ნოთინაღისტი: არ იზიარებს უშუალო, ენიბრივფ, ბუნებრივი ფრობიურების ფვალსამრისს. ენის წარმოშობის ბუნებრივი, უშუალო ფვალსამრისი, სახელებისა და ნიშნების წარმოადგენების სრული ნუსტყვისობა, საბუთდება "პრომიტივი" და ბავშვის ფრობიურებაში. ენის საბყარო, მსგავსად ბოთისა, წარმოადგენს სიტყვისა და არსების, ბნიშენელადისა და ბნიშენელობის ერთხანობას, რომელიც ჩვენ გვეძლევა იბედნად, რაბედნადაც მასში შეშოღის ფრომდყოფადი ამრობრივი ძირითადი ფორმა, ლოგოსის საკუთარივი ძადა. ბოლოდ ფროსიკურ მენარსში და ყველა ფროსიკურ მოქმედებაში, საპროსპირიდ ყველა სხვა ფორმისა, სიტყვა გამოდის, როგორც საკუთარივი შენობენი, წმინდა იდეეღური, "სიგნიფიკატივილი" ფუნქციონად¹.

ბოთისა და ენის, როგორც სიბოღური გამობატვის პირველად, უშუალო ფორმას ეზიარება, აგრეფე, ხელოვნებად. აქ, კასიორის ამროთ, საწყისიდაწვე არ არსებობს მკვეთრი და ფხადი გამიჯენა, იდეეღურისა და რეღურისა. აქ ბატო განიშეღება არა როგორც შემოქმედების შედეგი, არამედ როგორც წმინდა შექმნა, ქმნადობის ერთხანობა. სამეოთხ ხელოვნების საწყისები ფვსტვადგებულთ იბ სფეროში, სადაც ფოთ საბუთა, შექმნა ირგანულადაა შერწყმული მაგონრ წარმოადგენამა წრეში და ჯანსაბღურღი მაგონრი ბიშენბისაფვის არის განკუთენილო, მამასადაბე, ხელოვნები ნაწარმოებს, ბატს ჯერ კიდევ არ გაარნოა ესტეტიკური ბნიშენელობა. მაგრამ მკვე გამობატვის ამ ფორმაში ადგილი აქვს გონის საფუხეურებრივი სუღის საწყისს

ბელოვნიბაში, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ამ შემთხვევაში, უპირველეს ყოვლისა, ნაგებობის სამყარო უპირისპირდება ნიუთონს სამყაროს და წიბნდა იმანდნტერ ღირებულება და ჭეშმარიტებას ღებულობს. იგი არ მიიზარება და არ მიუთხოვებს სხვაზე, არამედ იგი "არის" უბრალოდ და არსებობს ღვით ღავის ღავში. მამასადაზე, ღვილის კასიორი, რვენ მიზორი და უნ-ობრავი ბნიშენელობის სტერობიდან გადავღივართ იბ სტერობი სადავ მუქბ-ნის არსებობასთან გვექნება საქზე, როგორც ასეღთან, რთავ მუქბნის /Bildens/ სამყარო პირველად ჭორმდება ღავის ღავში რაკეტილ კოსმოსად, რომელიც უყრდნობა ღავის საკუთარ სობობის ღებტრს, სადავ გონი პირვე-ღად ნახულობს მის მიზართ ჭეშმარიტად ღავისუფალი; მიზართებას. ესევე-კური სამყარო, მესამამისად, კასიორის ამრით, იქნება იბიქვერი სამყარ-ის მასტტამბენისა, რუადისტარი მუხედულების; ბორვენების სამყარო. მაგ-რამ, როდესავ ეს ბორვენება უშუალო სამყაროზე, რომელიც ამასთანავე ბო-რავის მაგორ-მიზორი ჭვირჭა, ამადღება და მას მიტოვებს ღავის უპარ, ამით იგი ღავის ღავში ღგამს სრულიად ახალ მახიჯს ჭეშმარიტებისაკურ. ასეოი ჭორბის მივიღრო ურთორთობაში იმყოფება, მამასადაზე მიითი, უნ და ბელოვნიბა, რომდენადავ ისტორიულ ბოვლებში ეს ჭორმები უშუალო ურთ-ანობაში იმყოფებოან. ეს, აგრეზე, პრვენებს გარკვეულ განსაზღვრულ სის-ტმატურ საფებურებრივ წინსვლას იღველერ ჭორბაში. ამ იღველერი წინს-ვლის მიზანი მდგომარეობს იმაში, რომ გონი ღავის საკუთარ ქობილებში, ღავის ღვითშექმნილ სობობოლებში არა მილოდ არის და ტოვებობს, არამედ იგი იგებს მათ ისე, როგორც ისინი სონამღვილეში არიან¹. აქ კასიორი ქვეღლის ღვალსამრისს იზიარებს, რომელსავ იგი "გონის ჭენობნეოლოგიაში" ავითარებს გონის ჭორბათა განვითარების მესამებ, სადავ გონიერი სამრი-სი განიბილება არა მილოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ აგრეზე, ასეოი-ვე სობიღროთ, იგი უნდა განიბიღებოდეს როგორც სუბიქტი. კასიორის ამ-

1. იქვე, ღვ. 34.

რთ, ამ ზვალსაშროსში იკვლიხსებებიან ის პირობებები, რომლებიც ამოიჭრ-
დებიან "მიმლოცვის ფილოსოფიადან" და რომლებიც ფილოსოფიისა და მედიე-
რების ლოკოსასაგან წარმოსდგებიან მეცნიერება ასხვავებს თავის თავს გო-
ნიერი ცხოვრების სხვა საფეხურებიდან არა იმიო, რომ წიძნებისა და სიბ-
ბოლოების საშვალეზო გაშვალებას მიიხიოვს და ამოხ უსაზრვულო ქვითარი-
ტებას, "რეზოხ თავისთავადის" ქვითარიტებას უპირისპირდება, არამედ იმი-
ო, რომ სიბბოლოებს, რომლებსაც იგი იყუნებს სხვავებარად და უფრო ღრმად
იგებს, ვიდრე ის ამ უნარებს იფრობს და ესმის. ესაა მიმარუება გონისა
საკუთარი ქმნილებებთან, რომელიც ვიდრე იგი არ არის გაფრობიერებული და
არ არის მიღწეული ეს მეტეცება, ფიქრას არ მეტეცია მისი საკუთარი პირო-
ბებები სხვანაირად დაინახოს და გამოხატოს ეს არა საგრობრივად, უ. ი.
ნახვერად-მიხიურ ფორმით¹.

როგორც ტეზო აღნიშნა, "სიბბოლო ფორმათა ფილოსოფიის" საყრდენი
აბრები, წარმოსდგუნენ კანტის კრიტიკულ ფილოსოფიაზე ამუნებულ ფილოსო-
ფურ ზვალსაშროსს, რომლის მიხედვითაც საგანი სინთეტიკური ურთიანობის წიბ
და გარეშე კი არ არსებობს, არამედ, პირიქით, საგანი ზვიოხ მეტეცების
პროცესში და მეტეცების მიერ არის კონსტიტუირებული. მეტეცების საგანი,
მაშასადამე, მეტეცებას თავს კი არ უხვევა გარედან, არამედ მისი აქტი-
ური მეტეცებებით პროცესის მედეგია, პროდექტია. მაშასადამე, "სიბბო-
ლო ფორმათა ფილოსოფია" იღებს ძირითად კრიტიკულ აბრებს რათა ისინი მე-
ტეცეში განვითაროს. იგი იკვლევს საგრობრივი ცხოვრების კატეგორიებს
არა მხოლოდ ზეორიულ-ინტელექტუალურ სფეროში, არამედ იგი იბ დაშვებინდან
გამოდის, რომ ამ სახის კატეგორიები უკვლავან უნდა მოქმედებდნენ, სადაც,
საერთოდ, მხატვრობებთან ჟანსიდან კოსმოსი, დამახასიანებელი და კიპი-
რი "სამყაროს სურათი" ფორმდება. სამყაროს ყოველი ასუიი ხატი მეტეცე-
ბელია მხოლოდ იბიექტუალის განსაკუთრებული სახის აქტის საშვალეზო,

მეშველი "შეხამდეფილებების" გარდასამხვიმ ღვინს ღვინი გარკვეულ და გამჭორბებულ "შარბოდეგენებად"¹.

ქასორების ამრიგ, უმპირიული შეშვენების საფუძვრზე უნდა გვახსოვდეს, რომ იგი მართლადგენს ობიექტივაციის პროცესს. ამ საფუძვრზე, ობიექტივაციის ამ უტყაპზე, მხედველობიდან არ უნდა გამოკერკოს ის გარემოება რომ შობინდა დენსკულ ამროვნებაში საბეჭდა ობიექტივაციის პროცესის დაპირისპირება მიხილვად და ლორილად. აქ ქასორი ლიბნივის ამრებს იზიარებს, რომლებიც მან გამოხატვა ლტის უმპირიობის კრიტიკისას. ლკი როგორც ვნობილია, ამტყივებდა, რომ უმპირიულ დენსკულ შეშვენებაში არაფერი არ არის ისჯი, რაც არ იყოს მოცემული შეგონებებში. ლკის ამ ფუძელბას ლიბნივმა მიუხერა პატარა დანარჩი - "გარდა ღვინი გონებისა", რაც იბას მიხინდავს, რომ აღქმის აგებამი და მის კონსტანტობაში მონაწილბობას ლებლობს ღვინი გონება და არა მხოლოდ შეგონებები. დენსკული ამროვნების ლგკური ფორმა, აღნიშნავს ქასორი ძალზე მკვეთრად ჩანს, ლ რვერ მას მის უმაღლეს სრულყოფაში, ჭორბიებაში და მუენიერების აგებამი, განსაკუთრებნი ზუნების "მუსტი" შეგონებების დაფუძნებაში, გამვი ხილავთ. მაგრამ, რაც აქ უმაღლეს სრულყოფაში არის მიღწეული, ის ღან ახლავს მკვე უმპირიული მსჯელობის მიხილვად უმარტივებს აქტს, უმპირიული შედარებისა და გარკვეული აღქმიანი მონაარსების მიხერსივებბას. მუენიერების განვიმარებას მივყავარ მხოლოდ პირნივიებბად, რომლებბადაც, ქამტმან ერმად რომ უხატვათ უყრდნობა "ყველა აღქმის შესაძლებლობა".

ასჯი მიმარება გონსა და აღქმის ჭვირებად საძყაროს მიმარ, მუთლბა აღნიშნის, რეაღერ საძყაროში ორიენტირებისას, სივრთი მიმარებაების დადგენის დროს. მარტივი სივრთი მიმარებაში, როგორცაა "მან" და "გვერდით", "ერმბანუთის მუბიბლად" და სხვა, ღვინს ღვინი შეიფავებ, გრძობბად მასალასმან ერმად, აგრეჯე, უმაღლესი ამროვნების გონის კომ-

¹ ინივე, გვ. 28¹

ბეჭელებს. როდესაც ჩვენ განვიხილავთ საგნებს სივრცეში, ვადგენთ მათ სიდიდეს, ფორმას, სივრცით მიმართულებებს სხვა საგნებთან, ჩვენ ამ შედეგებში საჭირო გვაქვს არა უბრალო ჰიპოთეზით უდინამო, არამედ ჩვენ ვიყენებთ გრძობად მიზნებებს რეალური და სისტემატარ, კატეგორიული კავშირები, რომელიც საბოლოო ჯამში სხვა არაფერია ვუ არა მსჯელობა კავშირი. ყოველი დაყოფა სივრცეში, აღნიშნავს კანონიერი, შენაძინებელი გულისხმობს თავის თავში გარკვეულ მსჯელობას დაყოფის შესახებ. ყოველგვარი დიფერენციალური ადგილისა, სიდიდეებისა, დაშორებისა და სხვ. მხოლოდ იმით არიან გაგებადი, რომ მათთან ახლავთ სხვადასხვა ბრძენებლობა¹, მათთანადავ, მთელი აღქმის საშუალო და სივრცითი შესრულები, როგორც მთელში, ასევე ცალკეულში დაიყვანება იდენტიფიკაციის განსხვავებების, შედარების, დაქვემდებარების და სხვ. ინტელექტუალური აქტებში, ე.ი. დაყოფა სივრცეში და სივრცით მიმართულებებს სხვა არაფერია ვუ არა ჭეოიური ბრძენებლობის დაფინანსება, შესაბამისობა და დაფინანსება წუთდებელია ჭეოიური, ზოგადი ბრძენებლობის მქონე დაფინანსების გარეშე. სწორედ ეს ჭეოიური ბასილის ბრძენებლები ქმნიან "ობიექტურობის" მტკიცე აღმავლობას და ამასთანავე მტკიცე საყრდენს /შედეგს/. ჭეოიური ბასილის ბრძენებლებით აკონსტრუირებს გონი ცდის ობიექტების არსს. მაგრამ ამით, აგრეთვე, მოყვებილი ის, რომ "ყოველი გაგება განსაკუთრებული ემპირიული "შედეგისა", ან განსაზღვრული ემპირიული ხეობილებინა, ამასთანავე, თავის თავში ხეობავს ხეობების აქტს"². აქ ობიექტურობის სამტკიცებელი სანტიქტურობის სანტიროსპირობე უი არ არის დადგინილი, არამედ ღირებულებითი მომენტებში, ზოგადი ბრძენებლობაში, იმთავითვე მიწაშილობას ღებლობაზე ყოველგვარი ობიექტის ფორმირებაში, მათ ჭეოიური დაფინანსებაში, რაც სხვას არაფერს, შენაძინებელს ვუ არა გონის მუდმივად განახლებად მუშაობას, მუდმივ მოქმედებას.

1. იქვე, გვ. 40

2. იქვე, გვ. 41

დებას. მუშაობა არსებობდა შარბოაძენს კრიტიკული ღირებულების მქონე .: ფიქრობს კასირერი, ვინაიდან გონის ამგვარ მუშაობაში სულ უფრო და უფრო უკან ჩრება შეიხმუვეთი, არარსებოი და "იზიუქტარი" ედებუნტები. მასსადამე, ცალკეული განსაკუთრებული არსი და კონკრეტულ-განსაკუთრებული ხდომილება არის და არსებობს, მაგრამ ეს მისი არსებობა არის მისთვის მხოლოდ იმიო უზრუნველყოფილი და თავებული /*Verfügung* /, რომ ჩვენ მას განვიხილავთ და მოვინაგრებთ როგორც ზოგადი კანონის განსაკუთრებულ შემხმუვევას, ამ კრებოი ცნებისა. სამყაროს ამ სურათის იზიუქტრობა სმვა არაფერი, მუ არა სრულყოფილი ჩაკეტვილობის გამოხატულება, როგორც იმ ფაქტის გამოქტმა, რომ ჩვენ ყოველ ცალკეულში, ამასთანავე, ვინაგრებთ მთელის ჟორმას და ცალკეულს, ამიო, ამასთანავე მხოლოდ როგორც განსაკუთრებულ გამოხატულებას, როგორც ამ მთელი ჟორმის "შარბოაძენებას" განვიხილავთ¹.

ემაიროული ამოუვნებისა :და კრიტიკული განსჯის, როგორც იზიუქტივა-ციის განსხვავებული საღებურების ურთიურბოქმელება საბეება არა მხოლოდ მუენიერების სჯეოში, არამედ აგრევეუ მითის სჯეოში, სადაც კასირერის ამრიო, ჩვენ მუკველნი ვარო ეს მინაარსები იმ ჩომიო განვიხილოთ როგორც "სომბოლური", რამდენადაც მათ უკან მოძებნილი იუნება დაჯარული საჩროსი, რომლებსაც ისინი გამუადებულად ცხადყოლენ. ამ სახიო მითი მდება მისტერია: მისი საკუთრივი მნიშუნელობა და მისი საკუთრივი სიღრმე მვეს არა იმაში, რასაც იგი მავის საკუთრივ ჟორმებში აცხადებს *Affekt* / არამედ იმაში, რასაც იგი ვარავს. მიოიური ცნობიურება აგავს მიფრების მინს *Lebenszeit* /, რომელიც მხოლოდ განსაგები და შეკიხმუადია იმისათვის, ვინც ვლობს მის გასაღებს². აქ კასირერი მალიან ამღოს მინის როგორც მუიინგის "მიოლოგიისა და გამოცხადების ფილოსოფიასთან", ასვეუ კ. ნასპერის კ. შ. "მიფრების" მუორიასთან.

1. იქვე, გვ. 42 - 43

2. იქვე, გვ. 50.

მიხი, ვინაიდან მასში არ არის ერმანდუონსაგან განსხვავებული ვადკუ-
ული და ზოგადი, ეპიორული და მისი საჭრუველი, შარბოადგენს შავის შავ-
ში რუალური იღრბრბის მიმარბებას, სადაც ხატი ნივთს კი არ შარბოადგენს
არამედ ლიხ არის ნივთი, ხატი, ლიხ მოქმედებს რუგორც ნივთი, რაც არ-
ის მიხიური ცნობიერების დაბახასიაბებელი ნიშანი. მიხიურ ცნობიერებას
კასიორის აბრიხ, არ გაარჩია "იღველურის" კატეგორია და, რბ იქ, სადა
აღ შობნდა ბნიშვენლობის შესახამისი მოცუბულობა ებღვეა მიხიურ ცნობიერ-
ებას, იბუბებლია იგი დაბდგინოს საგნობრივ საჭრუოში. ამავდ ბირიხად
მიმარბებას აქვს ადგილი მიხიურ მოქმედებასა შესრუბების დროს. ყოველ
მიხიურ მოქმედებაში არის ისეი მობუნტი, რბულშიც მოქმედების საბიერ-
ტი ბბრბად, ან ბუბონად იქვეა. ეს უკანასკნელი შარბოადგენს ბაგვირ
მოქმედებას საჭრუველს პირბიგიულ იღრიგიბებში. კასიორის აბრიხ, რიბუა-
ლური მოქმედებანი შინ უსშრბებენ მიხს. ბარბებულად ესბება ხატი იბას,
რბ მიხისა და რიბუალის მიმარბებას შორის, რიბუალი არის უფრო ადრეული,
ბილი მიხი უფრო მოგვიანი¹. რიბუალი და კალტი შარბოადგებენ ისეი მიხი-
ურ პირველად ჟორბებს, სადაც ადამიანი დეილობს გარკვეული მოქმედებნი
ჟიბიკური საბყაროს საიღებო ბალბბე ბუბოქმედების მოხდენას შავისი ბი-
ბნების განბორციუბების სასარბებლოდ.

ბაბსადაბე, ეს ბეგნიერული ბუნდენბია, რბულიც შარბოადგენს ანალი-
ბურ-კრიტიკულ აბრიუნებას, იქიხკენ მიუბარბება, რბ სულ უფრო და უფრო
განშავისუფლდეს ეპიორული შარბოადგენბისაგან, საპირისპიროდ ამისა, მიხი
ური ცნობიერება ბეული შავისი იბიერბებნი და შინსარბებნი უკავშირდება
სბუბლას საბყაროს, ჟიბიკურ საჭროს. კასიორი ლენის, რბ განსხვავება
ეპიორულ-ბეგნიერული და მიხიური საბყაროს ხატებისა ებყარება არა იბას,
რბ ისინი ნამდვილის გამბარბებონსა და ცხადქმნისას გამოიკებებენ სრულიც
განსხვავებული საბის კატეგორიბებს. განსხვავებუ ბეგობარბობს არა კატე-

გორნათა სხვაგვარ შექმნას, ან შეიკონტროლებინ, არამედ მოძალბაში. ცო-
მისა და შექმნილების თორიული საგნის აგებაში ურთი და იგივე კატეგორი-
ები მონაწილეობენ. ამ მიზარებში უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ
ყველა ამ ლოგიკურმა ფორმებმა, კატეგორიებმა, ვიძირე ისინი თავის ლოგი-
კურ გამოკვეთას და ფორმას მიიღებენ, უნდა გაიარონ მიხილური წინა სტა-
დია, ამით აიხსნება, კასირერის აზრით, ის ჭაჭი მიყვნიერებისა და აზ-
რებების ისტორიაში, რომლის მიხედვითაც, მაგალითად, ასტრონომიას, რო-
გორც მიყვნიერებას ციური სხეულების მოძრაობის კანონზომიერებათა შესაბ-
ებ, წინ უსწრებდა ასტროლოგია, რომელიც წარმოადგენდა ციურ სხეულთა მოძ-
რაობის ფიზიკური მიხილურას, ასევე ჯორიულ მიქანისას, როგორც სხეულ-
თა მოძრაობის მათემატიკურ სურათს, მოგვს წინ უსწრებდა "შესაქმეს"
მიხილური პირობება "პირველი მათემატიკების" გეგმა, რომელსაც მან სდევ-
და მათემატიკის, რიგზეთა მიხილური გაგება და სხვ.

მიხის გაგება, როგორც უმპირიულია და ჯორიულის ურთიანობა ჯეო-
უმპირიულ ჭაჭში, თავის თავში მოიგავს, აგრეთვე, იმისთვისა და სუბი-
ექტის გეგმათა ინიტიერენტობას "ობიექტში", რომელიც წარმოადგენს ად-
ამიანური გონის შეიკონტროლებიან პირველ საფეხურს, რომელიც საგნობ-
რივი გეობიერების საფეხურიდან მიუბარება "ფეიქობის" გეობიერებისაკენ,
რამიც უღინდება გონის განვიქარების დიადექტიკა. აქ კასირერი, იმპირ-
ბს შეღინებისა და ქვედის ფილოსოფიის შეაღსაბრისს, მიიღო იმ განსხვავ-
ებებში, რომ კასირერი ამსოლექტის განვიქარებაზე კი არ ლამარკობს, არა-
მედ ადამიანური, კულტურული გონის დიადექტიკურ განვიქარებაზე ნუკან-
ტიანურ ტრადიციით.

საერთოდ, როგორც ეს ნაწილობრივ აღინიშნა ზემოთ, კასირერი მიიხილვის,
რომ სამყაროს გაგების ძირითადი ფორმების კვლევის საბოლოო მიზანი ჯეო-
ადამიანის გაგებაა, ვინაიდან სამყაროს აგებს სუბიექტი. "სამყაროს გა-
გების ფორმებში "გამგებნი" უნდა დავინახოთ. ვინ არის ეს გამგებნი? რა
არის ადამიანი? ესაა ურნსტ კასირერის საბოლოო კითხვა. მისი წყაღვა

"სიმბოლური ფორმების" ავორიოს საფუძველზე ხდება: ადამიანი არის სიმბოლოთა მწარმოებელი არსება. ადამიანის დამახასიათებელი ნიშანი სიმბოლოთა წარმოებაა. სიმბოლური ფორმების მდიანობა ქმნის ადამიანურ კულტურას, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც "ადამიანის ფეოდალური-ვისუფლების პროექტი". ფეოდალ სიმბოლური ფორმების განვითარება ამ პროცესის ფაქტური ფაზებია, და ზემოთ ეს ფაზები ურთიერთდაპირისპირებული-ბით ხასიათდება /სიმბოლური ფორმები საზოგადოების განსხვავებულ ფორმებს გვაძლევენ/, მაგრამ მდიანობაში ისინი ურთიანულს ავსებენ: ფეოდალური მათიანი გვერდობა ადამიანის არსის რაიმე მხარის დანახვისა და გაგებაში!

ფეოდალ სიმბოლოს ფუნქცია კანონების მიხედვით, განიხილება ისევე როგორც მნიშვნელობად, საზოგადოებად, რომელსაც ობიექტურ საზოგადოებრივ ან შეუსაბამება. სიმბოლო ანუ როგორც მნიშვნელობა შეიქმნება მათიანობაში გონის მიერ, არა რეალური ასახვით, არამედ ინტელექტის შექმნილებების საფუძველზე. ეს შექმნილება გამოვლინდება ფეოდალური-ვისუფლების შექმნილების სხვადასხვა საფეხურზე, სადაც შეიქმნების-უპირიქედ საფეხურზე იგი გვაძლევს კლასურის ისევე ფორმებს, როგორცაა უპირიქედს ყოველსა მითი. მითი საფუძველად უღვეს უნას, რელიგიას, ხელოვნებას, მეცნიერებას და სხვ. როგორც სიმბოლური გონის განვითარების პირველადი ძირითადი ფაზა. მარტად, კანონების ნეოკანტონალური-სიმბოლური შექმნილება სიბნელე, რომელიც კულტურის ფორმების სიმბოლურ გონზე დაფუძნებული მდგომარეობა, მაგრამ ფეოდალ სიმბოლოს გაგებაში იგი არსებითად არაფრით ან განსხვავდება სხვა ნეოკანტონალური-სიმბოლოსგან. სიმბოლო წარმოადგენს განსხვავებულ სახელს მნიშვნელობის, ანუ ღირებულების პრობლემისა მაგალითად: ვინდობანდ-როკრატის ღირებულების ფილოსოფიაში, ან ფიქციისა ა. ფაიქციონის ფიქციონალიზმში. ღირებულება, ფიქცია და სიმბოლო არსებითად მსგავსი ფუნქცია ნეო-

1. გ. ვინდობაძე. ე. კანონები. კრ. - IX საუკუნის ბერძნული ფილოსოფია. მბილინი, 1970. გვ. 229.

სანტონულობაში, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს მნიშვნელობის კატეგორიაში. არც ღირებულება, არც ზოგენა და არც სიმბოლო, აღნიშნულ მთარგმნელობაში არ წარმოადგენს არსის კატეგორიას, არამედ ურარსისა, შესაძლებლობისა, ე.ი. მათზე შეიძლება მხოლოდ ვთქვათ, რომ ისინი მნიშვნელობენ *Sellus* / ვინაიდან ასახვის კატეგორიის ნაცვლად გინის სიმბოლო ურარა-სა შემოქმედების კატეგორია.

სწორედ ამგვარი შემოქმედება წარმოადგენს, კასიკურის ამრთ, ყველა გონიერი, კულტურული მიხრახულებების პირველად საწყისს. იგია ადამიანის უფლები ძალა და მისი ბუნებრივი საზღვარიც. უნასა, რელიგიასა, ბელოვნი მასა და შევნიერებაში ადამიანი აღმარავს სიმბოლო ურარა-სა სინამდვილეს, რაც მას შესაძლებლობას უქმნის ახსნას, გაიგოს და გონით მდინარე-ში მარწერისგან თავისი გამოყოფილება და განვადები... ადამიანური კულტურა, როგორც მდინარე, შევნიერია ადამიანის ღვიფანთავისუფლების პრეტსად დავსახობ. უნის, ბელოვნების, რელიგიისა და შევნიერების განვითარება ამ პრეტსის ცალკეული ვაშება. ასეუ სიმბოლო ურარა-ში მარწერი და გამოსვად ადამიანმა ახალი ძალა, რომლის შემწეობაც აღმარა საკუთარი "იდეალური" სამყარო. ზოლოსტა ბელს ვერ აიღებს ამ სამყაროს ურარაში საჭუძვლის ძეგება. ადამიანური სამყაროში ძალთა მარაშის კომპონენტები ურარა-ში ავსებს და აპირებს. ყოველი მარწერი ვამდინებს ადამიანის ბუნების ამბა ღვ იმ მარწეს, ბოლო შემარბმული მარწეობაში თავისივე თავთან: 'დაპირისპირებულთა პირმონა, მსგავსად მშვიდობსა და ღირსსა'.

§ 4. მ. შევნიერ და ნ. პარგმანი ღირებულებათა იმიტეპრობისა და განვადისული სუბიექტრობის მიმარების შესახებ.

ღირებულება ურარა შევი მოვლობისაა, ვიდრე მხოლოდ ღორიული ცოდნის

I: ე. კასიკური. რა არის ადამიანი? გვ. 340 - 350

სჯერო, ცნების სჯერო. იგი მოიყვას აგრეთვე მწერების სჯეროსაც, მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი მაინც შეიყვას იმ არსებობ ნიშანს, რომელიც მათთანსაა შეხება, მაგრამ იგი ცნების სჯეროსადმი, ცნებისადმი. ეს არსებობ ნიშანი იმპლიკაცია, რომელიც მწერების სჯეროში გარკვეულ ცვლილებას განიცდის. აქ, მაგალითად, ჟურნალში, ღირებულება "სამკვებების კვებების ჯამი უფროს 2", ამსოლუტურად გულგრილია არსებობისადმი, აქ არსებითი ჯერარსი არ არსებობს ჟურნალ ღირებულებასა და არსებობას შორის, მწერების სჯეროში ღირებულებასა და ზუსტობას შორის დგინდება ჯერ არსი. ღირებულება განმარტებულება იგი აქ არა, მიუხედავად ამისა მათნიც ღირებულებად დაჩვენება, ხოლო ჯერარსი ნყვებს ჯერარსად არსებობას, აქ მას რეალიზაციის შესაძლებლობა არ გააჩნია ავსილავში. აქრიტყუებს რა კანტის კატეგორიულ იმპერატივს მ.შეღერი ფელის, რომ სადაცააქვე ჯერარსს ებება, იქ უკვე ღირებულების გაგებად უნდა გაქონდეს. მთხებრა - "ეს არ იმ ასე უნდა იყოს" უფლებად გაგებას - "ეს არ იმ არის კუთლი". ვინაიდან ეს ავსილავად ღირებულება ნიშნავს, რომ "ეს ასე უნდა იყოს". ამ ამრთ გასაგებობა, რომ ყველა ჯერარსი ღირებულებაში უნდა იყოს დაჭუძებული ე.ი. მხოლოდ ღირებულება უნდა იყოს და არ უნდა იყოს¹. მათთანადმი, ღირებულება ისეთი საშროსია, რომელიც საჭუძვლად უღვეს ყოველ ჯერარსს. უფრო საჭუძვლიანად აქ გაყვანადიშებთ პრობლემა შეიძლება დავასკვნათ, რომ ღირებულება არის ჟურნალის დაგებრა პრაქტიკის სჯეროში, რასაც ნ.ჟარტმანი "ღირებულების ამრორულობის" ცნების შემოყვანით აღნიშნავს².

განსაზღვრების წესის მიხედვით ღირებულება განსხვავდება ცნებისაგან. მაგალითად, მ.შეღერი ნიშანდებვრა ღირებულებამდე, ვილჟანაკო

1. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik. Bd. 2. Bern. 1954. S. 102.

2. Hartmann W. Ethik, 3 Auflage. Berlin. 1949. S. 110.

მათი საერთო /წინებისათვის დამახასიათებელი - ა.ბ./ ნიშნების დადგენის საჭიროებაზე. ჯერ უნდა, ღირებულების არსის გასაგებად /თუ ღირებულებით სიბრძნევი არ გვჭირს/ უნდა დავიხსნოთ საჭიროები, ან უნდა დავიხსნოთ ადამიანის საკმატროსა, მუორევი, როგორც არსებითი აზრი არა აქვს ქვედა დონე, ან ყველა ნიშნული გულის საერთო ფონების შესახებ კითხვის დასმას, შესაგვისად ამისა უნდა კითხვის დასმა კუთხილი ან ბოროტი საჭიროებს, კუთხილი ან ბოროტი ადამიანის საერთო ფონების შესახებ. მთელი სამყარო გაქვითილია გარკვეული ღირებულებითი ფონობით, რითხებიც საგანთა გარკვეულ სფეროს ქვნიან. ღირებულებანი არ არიან მნიშვნელოვანი, არამედ ნადავლად შესაგროვებნი ფუნქციონები¹. თუ ფონის განსაზღვრება შესაძლებელია გარკვეულობით საგანთა საერთო ნიშნების დადგენის საჭიროებაზე შედარებით ფუნდამენტალური ღირებულების დეტალიზაციას შეუძლებლობას შეიძლება თავის თავში, ვინაიდან იგი ფონის სტატუსით არა გამოიყვანილი, მაგრამ მუორეს მხრივ, შედური იყვანება გამოქვნიან "ღირებულების ფუნქციონები", რაც გარკვეულ სტრუქტურულ მონაარსს შეიძლება. კითხვაზე რა არის ღირებულება, შედურის აზრით, შეიძლება ვუპასუხოთ, რომ ღირებულება, როგორც ასეთი, არ არსებობს, რაც სხვას არაფერს ნიშნავს, რომ იგი არის არაფერი, ხოლო არაფერი არ ექვემდებარება დეტალიზაციას. "მთელი სამყარო, შედურის მხრივით, გაქვითილია ღირებულებით: ყველაფერი, მათ შორის მისწრაფება, მოვალეობა, ჯერარსი სამხრის იღებს მხოლოდ ღირებულების არსებითობით. ღირებულების დეტალიზაცია, რეალურადვე ფორმალურ ლოგიკური ნუსით შედურს შეუძლებლად მოაქვს. ვერც ლოგიკური დასაბუთება უშველის საჭივს. აქ მთავარია ღირებულების "რეკონსტრუქცია" დეტალიზაციის². მათსადავად, შეუძლებელია ღირებულების დეტალიზაცია, შესაძლებელია მხოლოდ მისი მითითება, რეკონსტრუქცია. მაგრამ

K. Scheler M. Der Formalismus... 39.

2. გ. შეშინაშვილი. ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა. თბილისი. 1987. გვ. 23.

აქ გარკვეულ სიძნელეს ქმნის ღირებულების, როგორც არაბის სტატუსი, შე-
ჯდებლია იმის "დომინანტაცია" და "ჩველება" რაც არ არსებობს, რასაც
არ გააჩნია არსი. აქ შედეგს, უნდა გამოუყენებინა ტერმინი "გაგება",
საც შედეგში ქვემოთაღნიშნულ გამოკვეთს, ვინაიდან სხვაგვარად, ღირებულებ-
ის "ჩველება" გაგებას არ შეიფასეს, მიუხედავად, რომ შედეგი და სხვა ბი-
აბროვრებზე ურთიან არიან იმაში, რომ ღირებულება იდეალური თბილქა-
და ყოველგვარი ფასულობისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, და ყველაფერი
სამართის იღებს ღირებულებისაგან. როგორც აღნიშნავდა რიკერტი, მხოლოდ
მიმარება ღირებულებასთან *Wertbeziehungen* განსამდღვრავს ინდივიდუა-
ლურ განსხვავებასა სიდიდეს. მათი წყალობით ჩვენ ვამჩნევთ ერთ პიროვნის
და უკანა პლანზე ვაყენებთ მეორეს... არც ერთი ისტორიკოსი არ დაინტერეს-
ებოდა იმ ერთგვარად და ინდივიდუალური პიროვნებებით, რომლებიც ინდებთან
აღიქმნებოდა, ან რომანტიკულ სკოლად, თუ ეს პიროვნებები, მათი ინდივიდუა-
ლობის წყალობით არ ექნებოდნენ მიმარებაში პოლიტიკურ, ესთეტიკურ, ან
სხვა ზოგად ღირებულებებს. ისეთ სიტყვებს, როგორცაა "არსებობი", ან
"საინტერესო", "დამახასიათებელი", "საყურადღებო", "მნიშვნელობის ქონა",
რომელთა მიმარება ისტორიკლისადმი ყოველთვის შესაძლებელია, არ გააჩნ-
თ არავითარი ვეალსაჩინო სამართის, რაიმე აღიზნებელი ღირებულებების და-
შვების გარეშე¹.

ღირებულებას ახასიათებს კიდევ ერთი არსებობი ნიშანი, რომელიც გა-
ნასხვავებს მას ყნობისაგან. ეს ნიშანი იმაში მდგომარეობს, რომ თუ ყნ-
ბა დგინდება თბილქადა საერთო ნიშნების დადგენის საფუძველზე და გამოუ-
ლებლია მთელი როგო ისეთი აბროვრებითი ოქერაციების, რაც ახასიათებს
განსჯას, როგორცაა ანალიზი, აბსტრაქცია, სინთეზი და სხვა, საპირის-
პიროდ ამისა, ღირებულების დადგენა არ ხდება ამ მუშაობითი მეთოდების
საფუძველზე, არამედ უშუალოდ აბროვრებითი განსჯისუელი ოქერაციების გა-

1 Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятия. СПб-
1903, с. 315-316.

რეჟი. შეღერი პრინციპულად წინააღმდეგია ღირებულებამდე, სიკეთემდე, მიწის
ტყუამდე, ვიღაცაგანთ მათი საერთო ნიშნების დადგენის საფუძველზე. ღირ-
ებულება არის ჟენომენი, რომელიც მოცემულია გრძობითი მაგრამ, ამავე
ფრას, სრულიად დაბოლოებულია გრძობისსაგან და. მით უმეტეს მგრძობელი
ინფორმისსაგან. ამას ასახელებს ისიც, რომ შეღერის ამრით ღირებულება
დაბოლოებულია ყოველგვარი მიზნისსაგან, სადაც ნიშანი წარმოადგენს, ის-
ეა რაიმეს, რომელიც მოცემულია გარკვეული მიზნის, რომელიც შევისადა-
ში მოიგავს განხორციელების შესაძლებლობას. მიზნის არსებობას ღირებუ-
ლება განსაზღვრავს. მათსადამი, ღირებულება შევის შევისსაგან გამოირი-
ბავს ყოველგვარ მიზანს. მიზანი ყოველთვის სუბიექტურია შევისსაგან. მა-
შასადამი, ღირებულება შევისსაგან გამოირიბავს სუბიექტს და მის მიზნებს.
ამ ამრით ყნება და ღირებულება ერთ განხორციელებში დაინაბება. ეს განხორ-
ცილებსა რბიქტურობა და ინფორმაციულისაგან დაბოლოებულია, ღირებუ-
ლება სუბიექტში წებობის ღირებულებითი ნივთების გავლით გრძობაში. ეს
შეშისვლა სუბიექტში არ ქგავს მისკარსიული ყნების წებუშავების პროცესს
ყნობიერებაში. იგი უშალო გრძობისსეულია, მაგრამ შე ღირებულება არ შე-
შობის მისკარსიული გნით ყნობიერებაში, საკითხავსა რაგორ შეება მისი
დაშობიერება, რაგორე სიაბივება-უსიაბივების გრძობის საფუძველზე გა-
გებელი რამისა, რაგორ წებობება ემოციური აქტში, ამ რაგორე მას შეღერი
უნობებს - "ღირებულებით ყდაში". დაინაბით ღირებულება, ვინაიდარ ღირ-
ებულების შეშისვლა გრძობიბანი ქერი ყიდვე არ ნიშნავს ღირებულების დადგენ-
ას, ვინაიდარ, ყვენის ამრით, ღირებულება წარმოადგენს რადაც შევისობრიობ-
ას, რომელიც რბიქტური სტატუსით ბასიაშება, მაგრამ შე იგი რადაც შევი-
სობრიობსა, მანერ უნდა მთხებს მისი დადგება, მაგრამ იქ, სადაც არის გაბ
სამღვრება, ავეცილებლობით უნდა იყოს დეტურიბინაცია, ბოლო სადაც არის დე-
ტურიბინაცია, ავეცილებლობით არის განსჯა. მათსადამი, მიწობება არ მიწო-
ბების აქტს, არაყნობიერება საფუძველად უდევს მიწობებულის, ამ სასიაბი-
ნის ყოდება. სიაბივება-უსიაბივების გრძობა რბაბი გრძობისსა, რამ-

დუნადაც იგი სასოამოვნოა—ფრთხილია და რამდენადაც რეალურად იქნება, ცნობილია აქვე აღარაა სიამოვნება. სიამოვნების ცნობილიება, ანუ, ამ-
 რი სიამოვნების შესახებ განსხვავდება ზოგი სიამოვნების გრძობისაგან
 თავისი საკმარისობით, რომლის სამუდამოდაც რვედვისი იხსნება ობიექტ-
 რი ღირებულება, რომელიც ამასვე დროს ვადებულებას წარმოადგენს. გრძო-
 ბათი ღირებულების შემოსვლა ნიშნავს ობიექტურის შემოსვლა სუბიექტში,
 ანუ, როგორც რაქორტი იტყობა გრანსფენდერის შემოსვლა იმანდერში,
 რაც, შედეგის ამრით, შეუძლებელია დავასაბუთოთ, არამედ აქ შეიძლება
 მხოლოდ "უშუალოდ განვიცადოთ". ეს ღირებულების 'ობიექტურობას ვადარებთ
 და დავუშვებთ, რომ სუბიექტი მას უშუალოდ განიცდის, მაშინ განცდითი
 შეუძლებელია "დავასაბუთოთ", რომ იგი ობიექტურია და იგი ღირებულები ნი-
 ვისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. შესაბამისად ღირებულები ნივთის განს-
 ხვავება ზოგი ღირებულებისაგან შესაძლებელია განსჯისადმი დასაბუთების
 საჭიროებაზე, რომელიც თავის თავში გულისხმობს განსხვავების, იგულისხმებს,
 მიზანობის, "უპირატესობის" დადგენას. ის, რომ ურთი ღირებულება "უპი-
 რატესობა" მუდამს მიმართ, არ არის აბსოლუტურად "უტყვი" მსჯელობის გა-
 რეში მდგომარეობა, იგი ადგილობრივად გულისხმობს გარკვეულ რიგს: არა-
 ცნობილი, უტყვი მსჯელობისა, რომელიც წინ უსწრებს "უპირატესობას",
 მის დადგენას, და ადგილობრივად გულისხმობს თავის თავში გულისხმობის
 დაშვებას. ურთიდან, ეს ღირებულების რეალისტიკისაგან დავუშვებთ გრძო-
 ბას, განცდას პირისთვისაგან, მაშინ ღირებულების ობიექტურობის გაგება
 აც გარკვეულ პირისთვის—ყოველთვისადე ასაქვეყნს შეიძენს, რაც ემუქრება
 ღირებულების ობიექტურობას ამრობრობას. ეს ღირებულების განსნა ბე-
 ბა გრძობით, და არა ინტელექტუალური ინტელიტით, მაშინ ობიექტურობა უ-
 ურთება სუბიექტურობას მისი ყველაზე სუბიექტური გაგებით, გრძობით, რ-
 მელიც ისევე არამყარია და არაობიექტურია როგორც ზოგი ცნობილება, დრო.
 ეს ობიექტურობას დავუშვებთ, მაშინ ადგილობრივად უნდა დავუშვათ მისი
 შემთხვევითად უარის ცნობილობის შესაძლებლობაც, უ.ი. ინტელექტის

ხედავს, ვინაიდან გრძნობა, განცდა ვერ წვდება ობიექტურს ღირ-
ბელებით ანალოგიით. მონონება-არამონონების გრძნობა, წვდება ნივთობრივ-
ის, მაგრამ მასში ღირებულების, ტრანსცენდენტურის "დანახვა" გრძნობის
კომპლექტების საშუალებებს მიღმა რჩება. მთხ უბეჭვს, რომ ზეით შეღერა
აღიარებს, რომ "ნებისყოფა მოძრაობს" არა "გორბალური კანონის" მიხედ-
ვით, არამედ მიმდევრებებში მრავალ ღირებულებით მაკრონაში შედარებით
უფრო მაღალი უსიყურების შემდეგების მიხედვით¹. აქ შეღერი ამათებლად
იყენებს ტერმინ "შემდეგებას", ვინაიდან, ჯერ კიდევ კანტმა დასაბუთა
რომ შემდეგებას ადგილი არა აქვს იქ, სადაც არ არის ცდა და განჯა. შე-
მდეგებას არაფერი საქმე არა აქვს ნებისყოფასთან და მიმდევრებებთან,
როგორც თავის დროზე აჩვენა შოპენჰაუერი, ნება ძვეს შემდეგების ჭარგ-
ლებს მიღმა და მის საფუძვლად. ამიტომ, რაც არ უნდა მოვიწოდოთ "უფრო
მაღალი ღირებულების შემდეგება", ეს შეუძლებელია გრძნობაზე საფუძვლად.
ხოლო ეს გრძნობებს დავეყრდნობით, ობიექტურობა გამოჩნდება და აპრო-
ბულობა მთხ უბეჭვს აპრობულობა საყოველთაობას და აუცილებლობას ნიბ-
ნავს, რაც თავისი თავისაგან გამოჩნდება, არა მარტო პირველ- უსიყურე-
ბისადაც განდებებს, არამედ ზეით ნებისყოფის მიმდებარე.

ეს ღირებულება გრძნობებთან არის დაკავშირებული, მაშინ მის აპრო-
ბულობას საფუძვლი უნდა, ვინაიდან გრძნობები, უბოცები არიან მხინ-
და პირვნებისადა-უსიყურებით, მათი მეოცობა ხდება ნიბილად პირვნება-
ში შესვლა და არა მისგან გამოსვლა ტრანსცენდენტურის სფეროში. ეს ღირ-
ბელება დაინახება მხოლოდ გრძნობებით, სიამოვნება-უსიამოვნებით, მონო-
ნებით, მაშინ ეს იქნება მხოლოდ "რეზი ღირებულება", "რეზი შეხედვლება",
უბეჭვათ, "ღირებულები ნივთის", ან სამყაროს შესახებ და მე არ გამოარჩია
ლოგიკური საფუძვლი იმისაგან, რომ "აპრობულობა უბეჭვივი" რეზი გან-
დისვლი ამროვნების საფუძვლად წარმოქმნილი მინარტების ობიექტურობა.

ობიექტურობა, ღირებულება; აპროპრიულობა, როგორც ზეითმ ავლენიწნეა, თავისი თავიდან გამოირიგებავეს განედისკველ სუბიექტური აზროვნებას, ექსისტენციალური-სიბზილერს, ხოლო აუ არსებობს ობიექტური ღირებულება, იგი როგორც აპროპრიულობის სახედაველზე უნდა იყოს შიგადასაყვობრო ღირებულება, ანუ ჭორმალური ღირებულება, როგორც ასეთი, ღირებულება ყოველთვის აპროპრიულობა, გრანსვენდენტურია, ჭორმალურია, მაგრამ აუ იგი გრძნობება-თან არის დავაუბირებელი /პროპრიუბისსავეის/, და არა, სავერთოდ, ჭორმალური გრძნობასთან, არამედ იქმს ადამიანური-ყოტიერებისკველ განედებთან, აუ-თოდ კი სიამოვნება-უსიამოვნებასთან, /როგორც ამას ავეის დროზე კანტი აკვებდა/ მაშინ "ღირებულება", აუ იგი არსებობს სუბიექტისსაგან დამოუკიდებლად და აპროპრიულობა, მაშინ იგი ავეისი რეალიზაციისსავეის მითხივის სუბიექტის პირიველ სტატუსს. აქ ავეისსებური წინააღმდეგობაა. ღირებულება თხოლოდ მაშინაა ღირებულება, აუ იგი ასე აუ ისე შეიძების გრძნობაში, მაშინ აქ ღირებულებას აპროპრიუობის და ობიექტურობის დავარგვის სახედავე ექვერება, ვინაიდან გრძნობისსავეის არსებობს თხოლოდ ავეისი ავეი, ე.ი. ადამიანური ყოტიერება აქ ავეის ავეშია. ის, რაც ადამიანურ ყოტიერებას, ანუ განედისკველ ყოტიერებას ეძლევა, არ არის ობიექტური ღირებულება, ხოლო ის, რაც არის ობიექტური ღირებულება ეს მას განედებში არ შეიძლება მიეცეს. იგი თხოლოდ შეიძენებოთ უნარიო, აუორიული გრენბოთ შეიძლება მიეწველ იწუნს, ვინაიდან საქმე ის არ არის, თხოქოს ღირებულება სადავო არის და პირივერებაში, სერს ეს მას აუ არა, იგი უნდა მიიღოს. აუთიიი ქვერის დროს ადამიანი ხშირად მიქმედებს არა ღირებულების გარკვევის, ანალიზის შეიძევ, აუ რომელი ღირებულება მიესადაგება ამ ყოტიერკველ სიტუაციას და თხოლოდ ასეთი ანალიზის შეიძევ იქვევა "კეთილად", არამედ ადამიანი ხშირად აუი იქვევა კეთილად და შეიძევ ხდება, როგორც საკუთარი, ისე სხვის საქმიეილის შეჭასება. აუთქრობთ შეჭასება ყოველთვის განსჯისკველი აქყია და არა ემიციონალური. სიკეთე ადამიანური ყოტიერებისკველია, იგი არ არის ღირებულება. როგორც ასეთი ესაა ჭორმალბობი, ანუ იდეალიზბობი

მწუბის სფეროში, ვინაიდან პიროვნულ ყოფიერებისკენაა როგორც სიკეთე, ისე მისი შექმნა. თავისთავად, ეს ღირებულება დამოუკიდებელია გრძობისაგან, მაშინ შექმნის აქვს, რომელიც მადამ ღრმად ყოფიერებისკენაა ადამიანური ყოფიერება უნდა უღის საფუძვლად და არა ღირებულება. მაშასადამე, რომ ვიმსჯელოთ არა მხოლოდ განსჯის პირობებიდან, არამედ აგრეთვე გრძობაშია პირობებიდან, ღირებულებაში კი არ არის პიროვნული. ისა და კუთრი ქვეყნის საფუძველი, არამედ, პიროვნება, ადამიანის მიწაგან ყოფიერებაში უნდა იყოს ღირებულებაშია საფუძველი, მაგრამ მაშინ "ღირებულება თავისთავად" უარყოფება და მის ადგილს, უფრო სწორედ მის საფუძველს, ქმნის სრულიად სხვა, წმინდა განდობისკენი ჭეშმარიტი, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის მწუბრაც საქმიანს, მის ყოფიერებისკენი ირრეგაციონას, ხოლო შეშედეგ კი ღირებულებებთან კავშირს. ნივთი სრულიად მარტალი იყო, როდესაც ღირებულებებში ყოფილიყო ჭეშმარიტს ბედება, ხოლო მის აპროპრიულობაში სავალდებულობას *Wollen*/ვალდებულების გარეშე არ არის ღირებულება, თუცა რაც ავალდებულებს ყველგანის გარეგანობა ადამიანური ყოფიერებისაგანის ადამიანური ყოფიერებისა ავით უნდა-ერთი საფუძველი ავით მისი საკუთარი სიღრმისკენი მუშა, კუთხისკენი, სიბოლო და არა ღირებულება. ის, რასაც შედეგი ღირებულებას უწოდებს, არაა პიროვნული ღირებულება, არამედ იგი არის იბიკუტარი-მეტიწინება, სამართალი, რომელიც გვირდება თავისთავად. მაგრამ ღირებულება, როგორც ეს შედეგს სურს წარმოადგინოს, კვცე აღარ არის ღირებულება თავისთავად. ადამიანური ყოფიერების საფუძველი არ შეიძლება იყოს იბიკუტარი, მისგან დამოუკიდებელი გრძობ-ღრმეწინი ღირებულება, არამედ, პიროვნება, ადამიანური ყოფიერება არის ყოფიერებაში სამართლის/*Wollen* /საფუძველი, რაც არ უნდა წმინდად წარმოვიგინოთ სიკეთე, იგი ყველგანის დაძობილებლად ადამიანური ყოფიერებისა. ღირებულება, ეს იგი სავალდებულობაა პიროვნების მიმართ, ავცილებლობა გულისხმობს თავის თავში სიფიციენტობას, აპროპრიულობას, რთაც იგი თავს ებედავს ჭარბად. პიროვნებებს, ვინაიდან, ეს ღირებულება აპროპრიულობა, მაშინ

ამრიცხველად ზეით პიროვნებას და იგი მოკვებებიანი პიროვნებას, გრძელვადიანი პიროვნება ხდება, იყარება "ღირებულებებიდან დღის" საზღვარი, რამდენიმე შეზღავდეს შედეგს. ასეთი ცდა მუშაობის დასაბრუნებას, საუბრის, და უკუდინება განდობისა, ე.ი. სიმბოლოა ამიროვნებას, სიმბოლოს, როგორც უკუდინებისა და უკუდინებისა. ამდენი და ნ. პარტიზანი, სიკვდილს აპრობირდ ღირებულებად აღგებენ, რაც ფილოსოფიურ გონიერებას და მნიშვნელოვანი იდეალიზმის სახეს ღებულობს, რის საფუძველი არ არსებობს სიკვდილი, ვინაიდან აღაშინებელი უკუდინების გარეშე არ არსებობს სიკვდილი, როგორც აპრობირდელი ღირებულება, როგორც სიკვდილი საუბრის.

ეს ღირებულება არის ობიექტური, აპრობირდელი მნიშვნელობა, მამინდელი შეფასების აქტი უსაფრთხოება, ვინაიდან, ობიექტურად ეს ვიზუალიზაცია, რეალური უკუდინებისა და შეფასების გარეშე ღირებულება ღირებულებად აღგება, სულ ურთა მას ვინ აფასებს, გარდა ამისა ეს შეფასებაზე უკვე აღარ არის შეფასება, არამედ ობიექტური მსჯელობა, რომელიც აპრობირდელს გულისხმობს თავის თავში. ღირებულებას სრულიად ინდივიდუალური იმისადად, ეს ვინ აფასებს მას, ვის უპირისპირდება იგი. მე რომ საუბროდ არ ვარსებობდე ღირებულებას ამით არაფერი არ დააყრდნობა, მას გააჩნია პირინგიული შეფასებლობა აპრობირდელი შეფასებისა. უსისტიზაციის მიმართ ღირებულება სრულიად გუგრობია, ისევე, როგორც ქვეყნის აბსოლუტური იდეა უმპირიული ფაქტის მიმართ. ღირებულება ღირებულებად რჩება ყველა შემთხვევაში, იგი თავისი თავის იგულებას, მასში არ იგულისხმება არსებობა. ღირებულებები არსაშეუძლია არ ქვეყნდება სიმბოლოური ცნების დონეზე, სიკვდილი არსებობს თავისთავად და თავისთავის და თავისუფლად განპირობებული ასევე თავისთავად და თავისთავის არსებულების მიერ... სიკვდილი გამოვიღებდეს იმით, რომ მე მიზნად იგი... სწორედ ასევე, ბოროტება არის მხოლოდ იმით, რომ მე მიზნად იგი¹. ისევე, როგორც ცნებაში არ შედის არსებობა /კანტი/, ასე-

ეუ არ შედის არსებობა ღირებულებაში /რეკორტი, შედეგი, ნ. ჯარგმანი, /
 ეს ღირებულებაში არ შედის არსებობა, მაშინ იგი არც შეიძლება გრძნობა-
 ში მოგვეყვას, ვინაიდან გრძნობაში გვეძლევა ის, რაც არსებობს, უფრო მე-
 ტიერ რაში ვაქვამ, გრძნობა არ არის საგნობრივი, სიტყვის პირდაპირი გაგე-
 ბით, როგორც შევგრძნობთ. იგი საგნობრივია იმ აზრით, რომ მას იწვევს სა-
 განი, საგნობრივი ვიზუალიზაცია, ან მოვლენა, ან სიტყვა, რომელიც გარკვეულ
 მნიშვნელობას ატარებს. აქვს იმისა, რომ გრძნობა ობიექტურია, საგნობრი-
 ვია, არ გამორიცხავს გრძნობის სუბიექტურ სტატუსს. ეს რეკორტისავე, შედეგისავე
 შედეგისავე შედეგის გრძნობა არის ღირებულებისავე ტრანსფერენტუ-
 რისავე გასვლის საშუალება, ჩვენთვის განსხვავებით შევგრძნობსავე,
 გრძნობა, განვსა არის ურთიერთობის საწყისი ადამიანური უფროვლებათი,
 ექსისტენციური შედეგად, რომელიც ამოკლებას ეძლევა არა როგორც
 მისგან დამოუკიდებელი და მისგან დამოკიდებულების დამდებნი ღირებულება,
 არამედ როგორც წინადა ადამიანისავე-უფროვლებისავე, ექსისტენციური-
 განვსავე აზრი-სიმბოლო. ღირებულება უფროვლის გულისხმობს ამოკლე-
 თბას და ობიექტურობას, მაშინ როდესაც სიმბოლო სიმბოლისავე-უფროვლებისა-
 ვეა, ბოლო ჯარგმანის აზრით, როგორც მოსალოდინეა, გონის ღირებულებანი
 არიან "იდეალური არსებანი". იდეალური არსება, არის ბუნებისავე ან რე-
 ალური ნივთისავე დამოუკიდებელი, ავთენტური არსებელი წარმოქმნი¹.
 მათსავე, ღირებულების როგორც იდეალური არსებობის უფროვლების წესი
 განსხვავდება, როგორც ემპირიული მოცულობისავე, ასევე სუბიექტის
 წესისავე. "ღირებულებანი ჯარგმანთან ისევე, როგორც შედეგთან, წესს
 გ. შეთანავე, არიან შენაარსები, მატერიები, რომლებიც ნივთებს, მიმა-
 ლებებს, პერსონებს, რაიმე სპეციფიკურს ემატებენ, როდესაც მათთან უფ-
 თიერი შედეგან².

ღირებულების ამოკლეობის დამდებნი იწებენ ავთენტური დამდები

1. Hartmann H. Ethik. S 106.

2. გ. შეთანავე. ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა. გვ. 59.

ღირებულებისა და გრძნობისა. პირობებმა იმაში მდგომარეობას, ეს როგორ
შეიძლება ადამიანურ უფროებებაში გრძნობა, აქტი გრძნობა არის წმინდა
ადამიანური სულიერი მდგომარეობა, ე.ი. სუბიექტური მდგომარეობა, რომელ-
იც სრულიად არ ხასიათდება აპროპრიული სტიმულით და არც აქსიოლოგიური
ორიენტაციით, აქვისადაც, მიხ უმეტეს, რომ წ. ქარტიანი აღნიშნავს, რომ
ადამიანს, სასიამოვნოსა და არასასიამოვნოს მასშტაბი იმეორევე ვნება
ქონებს, ნივთები და მიმართულებანი მის ქვეშ ვნება მოუქმდენ, ამ მასშტაბ-
ის მიხედვით ვნება დაიყოს ნივთების სასიამოვნო და არასასიამოვნო ნივთ-
ებად. უნდა სიტყვით ღირებულება არის არბე, საწყისი, პირინგი, რომლის
წყარობითაც ყველა დანარჩენი-საქმიანი, განმარტვა, ჟურარსი, მიმანი და
სხვ. იღებს აქვის საზროსს და გამარტლებას. რამდე შეიძლება იყოს ღირ-
ბული მხოლოდ აქვისი მიმართების მეშვეობით აქითონ ღირებულებასთან¹, წ.
ქარტიანის აღნიშნული მონაბრების გამო შეიძლება ითქვას, რომ სასიამო-
ნოსა და არასასიამოვნოს მასშტაბი არ შეიძლება აქით სიამოვნებისა და
არასასიამოვნოს მიღმა იყოს. სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის
საქმიანი ადამიანურ უფროებებაში, რეში სიამოვნება-უსიამოვნების მას-
შტაბი შეიძლება იყოს მხოლოდ აქით მე, ვინაიდან შესაძლებლობას არაა მო-
ღებული აქვისადაც ის გაქტი, რომ მე შეიძლება რაღაც მოსიამოვნებებს,
ან არ მოსიამოვნებებს აქვისადაც, უფროვეარი ობიექტისა და მასშტაბის
გარეშე. სიამოვნება სუბიექტურობის მდინარობის გამოთხატველი მდგომარე-
ობაა, განვდა და არა ობიექტური. შესაძლებლობას არაა მოქმედული ის, რომ
მე სიამოვნებას განვიფიფი ისე, რომ არ იყიფი მე მას რისგან განვიფიფი
ღირებულებისაგან, ეს აქით რეში აქვისაგან. მხირად სიამოვნების განვდა,
ან უსიამოვნება არაფრობიფი და მას არაფრობიფი მიმართება, პირინგი-
ად, აქვისადაც, არა აქვის არაფრობიფი ღირებულებასთან, ან უსიამოვნებასთან,
ან ღირებულ ნივთთან, ან მოუღნასთან, მიშის, ძინოლის, მიფიფიფიფიფი

1. Hartmann H. Ethik. S. 111.

და სხვა ექსისტენციალურ სიზმროებს ადამიანური ყოფიერება განიცდის უპირველეს ყოვლისა ამოკლული საკუთარი ადამიანური ყოფიერებიდან და არა ღირებულებიდან.

შეიძლება ითქვას, რომ ღირებულების დადგენით, მისი ამჩოვრობის და ობიექტივობის დაშვებით იქმნება აქსიოლოგიური დუალიზმი, სადაც ღირებულებაც და გრძობაც წარმოადგენენ მონადებს, რომლებშიც არ გააჩნიათ ჭარ-ჭრები¹ ერთმანეთის პირისპირ, მათი ჭარჭრები მიზანრღელა მხოლოდ თავისი თავისივე. ეს ღირებულება, ურთის მხრივ, არსებობს თავისთავად, სული, თავის მხრივ, თავისი განმედიბით უფრო მეტ თავისთავადობას წარმოადგენს. როგორც კი რკვეპოი აღნიშნავს, ინდივიდის შინაგანი, სულიერი ცხოვრება უკუნიის მხოლოდ მას და არაკუთარი ისტორია, არაკუთარი მსოფლიო ისტორია არ უნდა შევბეს ამ სფეროს, სფეროს, რომელიც საბედნიეროდ ეს სამწუხაროდ ამ ინდივიდუალობის მარადილ და განუყოფელ საკუთრებას შეადგენს. სწორედ ამ სფეროში ბაგონობს აბსოლუტური რან-ანი². ამიტომ შესაბამისად, სიამოვნება უსიამოვნების მასშტაბში შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ ვეით ადამიანურ ყოფიერებაში იყოს, რასაც უკვე უწდება არა ამჩოვრული ობიექტური, არამედ ექსისტენციალურ-სიზმროური მნიშვნელობა. მაშასადამე, სიამოვნება-უსიამოვნების მასშტაბი, ვეით სიამოვნება-უსიამოვნებაშია, ბიუ-ებში და მოვლენები შეიძლება დაიყონ სასიამოვნოდ და არასასიამოვნოდ მხოლოდ და მხოლოდ ჩუბთვის და არა ღირებულებიისათვის. მაშასადამე, ასე გაკავალი ღირებულება შეიძლება იყოს მხოლოდ არაღირებულება. ღირებულებს უი არ არის ვეით ჩუბი, ან ჩუბი ქვევოს საფუძველი, არამედ, პირიქით, ჩუბი სიღრმისკული ყოფიერება არის ყველგვარი ღირებულების საფუძველი. ყოველი ღირებულება საზრისს იღებს ჩუბი ყოფიერების საფუძველზე, უ. ი. ღირებულება უი არ არის სასიამოვნისა და არასასიამოვნის მასშტაბი, არამედ, პირიქით, სიამოვნება-უსიამოვნება ვეით არის ჩუბი ყოფიერების ექ-

1 Давынич Г. Монахология. Соч. т. I. М. 1982, с. 413.
2 Кьеркегор С. Назад к началу и др. с. 245.

სისტუნგიანური-სიმბოლური გაშთავლება და, მათთანადამე, ამდენად, ყოველ-
გვარი ღირებულების საფუძველი და მასშტაბი 20 არ არის არზე, როგორც
ამას წ. ქარგმანი ამჟიყიებს, არამედ ადამიანური ყოფიერება, მისი სული-
ური ებანაგია შავის შავში. ერთადერთი მასშტაბი, ობიექტურობისა არის
ადამიანური ყოფიერება, ყოველგვარი ობიექტური ღირებულება გარდა ჟორი-
ჯისა, საბოლოო ჯამში; შესაძლოა პრინციპულად ყოველთვის ადამიანურ ყო-
ფიერებაზე, მის ექსისტენცზე დაიყვანებოდეს, რომელსაც ექსისტენციურ გაან-
აშებს სიმბოლური აღმოცენებით უნარის საფუძველზე და რომელიც სხვა არა-
ფერია, შე არა განვიდისველი პრინციპი გადატვირთი უსასრულო აზრი.

ღირებულება პრინციპულად გარეგანია ღირებულებითი ცნობიერებისაგან.
ღირებულებების შავისშავადობის დაშვება, წ. ქარგმანის აზრით, განსაკუთ-
რებული მნიშვნელობისა უიყოსაშვის. აღნიშნული დებულება მეტს ნიშნავს
ვიდრე ღირებულების ბედვის აპრიორულობა და დანახული ღირებულების აბსო-
ლუტურობა. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს შავისშავის არსებულ ღირებულებათა
სამთლი, ნამდვილი ნოქტური კოსმოსი, რომელიც როგორც სინამდვილის, ისე
ცნობიერების ბილა არსებობს¹. ეს ორი პოლუსი-ღირებულება და ღირებულ-
ბითი ცნობიერება ქმნის, ქარგმანის აზრით, პირველად პრინციპებს ყოველ-
გვარი უიყოსაშვის, მნიშვნელო საქვიელს. იგი საფუძველად უდევს სინდისის
საკუტრობას, რომელიც არის პირველადი ღირებულებითი ცნობიერების ძირი
და ფორმა, სინდისი არ ლაპარაკობს მამინ, როჯესაც მას უნახიან, ან რა-
ცა მას იყვილებ², იგი ლაპარაკობს მხოლოდ დაუთახებლად, მხოლოდ, საკუთა
რი კანონზომიერებით, ეს არის, ამჟამად დამოუკიდებელი, ვეოთმქმელი და
ლ ადამიანებში, ხმა სხვა სამყაროდან-ღირებულებათა იდეალური სამყარო-
დან. სინდისი არის შეკუთონება მნიშვნელო ღირებულებათა მესახებ, რუ-
ღურ ცნობიერებაში. იგი არის ღირებულების გრინობის შავდაპირველი ფორ-
მა. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შეუთაპირველად არ

1. Hartmann ა Ethik. S. 140

სებულნი არიან. ისინი არიან სინდისის შესაძლებლობის პირობები¹, აღნიშნული ამრიგად გამოძიებარებას ის, რომ ღირებულებითი ცნობიერება სხვა არაფერია თუ არა "გარე" მიმართული ცნობიერება, ანუ ვრანსცენდენტურობისა. ანუ მიმართული ცნობიერება. იგი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც "სხვის-კენ" მიმართული ცნობიერება. სინდისი შეიძლება გაუგოთ, როგორც ვრანსცენდენტურობა მიმართული, ირრეფერენციული გრძობა, მაგრამ ეს ვრანსცენდენტურობა, აპროპრიული ღირებულება, ნ. კარვანის ამრიგად, ვეიხ სინდისის გუნდში არსებობს. მაშასადამე სინდისში, როგორც გრძობაში ვნა იგულისხმებოდეს ღირებულება, სიკეთის და ბიროჰების ღირებულება. "არაკეთარი აპროპრიული ღირებულების ცნობიერება არ არსებობს სინდისის გვერდით, მაგრამ ასეთი რამ არსებობს ვეიხონ სინდისში. ის, რასაც სინდისს ვენდებთ, არის ყოველი ადამიანის გრძობაში მდებარე ღირებულების პირველი ცნობიერება, ყოველი ადამიანი-სინდისს ქვეშ გულისხმობს დაწინების /ან მოწოდების/ შინაგან ინსტანციას, სიკეთისა და ბიროჰების გარკვეული მარცხს "ხმა", რომელიც საკუთრად არსებობს სიღრმეში დასაწყობს, კატეგორიულად და დამატებლად. ეს "ხმა" არის აპროპრიული². ვინაიდან, სინდისი ნ. კარვანს ესმის, როგორც ღირებულებაში ირრეფერენციული, არ უფრო სწორად ღირებულების თავის თავში მატარებელი გრძობა, ამბუნად ვეიხ გრძობა, რომელიც ღირებულებას თავის თავში ატარებს, ვეიხ ნარბოციუსს აპროპრიუს. საბამისად, გრძობა, რომელიც აპროპრიუს, უკვე თავისთავად აარგავს ვრანსცენდის სტატუსს და, ამისთანადე იგი, როგორც გრძობა, კარგავს არა მარტო სტატუსს, არამედ იგი, უპირველეს ყოვლისა, კარგავს თავის საფუძვლს, თავის თავს-ადამიანურ ყოველგვარს. სინდისი რომელიც არის აპროპრიული, კარგავს თავის თავს და გაუცხოვდება კატეგორიულად, აპროპრიულად.

1. იქვე, გვ. 135 - 136.
2. გ. შუბანაშვილი. ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა. გვ. 60-61

§ 5. ადამიანური უფიქრების სიმბოლური ემანაცია და ღირებულების
ობიექტივობის პრობლემა.

მასასადამე, სინდისი, როგორც ღირებულებითი მნიშვნელობის მატარებელი წარმოადგენს არა პირველად, როგორც ამას ნ. ჯარგმანი ამტკიცებს, არამედ მეორად, ნაწარმოებ გრძნობას, რომელსაც საჭურველში პირველადი ექსისტენცილები, ადამიანური უფიქრების მახასიათებლები უძვეს. ვინაიდან, სინდისის არსებობას ადამიანში განსაზღვრავს მისი ადამიანური უფიქრება, ეს ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ სინდისი ადამიანური უფიქრებას უარდება სულის ღვთისმადეში ემანაციის მესამე ეტაპზე, როგორც არის ჩნდება. სინდისის კატეგორია რომ პირველადი და ამოორველი იყოს ადამიანური უფიქრებისათვის, მანინ არ უნდა არსებობდეს უსინდისობის კატეგორია. სინდისის გრძნობა რომ მოვიღებელი, ანუ ამოორველი /შეღერის და ნ. ჯარგმანის გაგებთ/ იყოს ადამიანისათვის, მანინ მას არ უნდა შეუღლოს უსინდისო ქვევა, ეს მისთვის არსებობად შეუღებლობას უნდა წარმოადგენდეს. სირცხვილი და სინდისი ადამიანისათვის არ არის პირველადი, აუცილებელი სასოფხლო გრძნობა, წინააღმდეგე შეზღუდუვაში იგი პირინფიქლად ყველა ადამიანს უნდა გააჩნდეს. მაგალითად უღერს, არამზადას და მავშეს არ გააჩნია სირცხვილისა და სინდისის გრძნობა, რაც მხოლოდ და მხოლოდ, ჩვენის ამრით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ სინდისი და სირცხვილის გრძნობა უპირველეს ყოვლისა სოციალური, მორალური და ე.ი. შეუღნილია და სრულიადე არ წარმოადგენს ამოორის, როგორც ნ. ჯარგმანს მიაჩნია. ადამიანში ბევრი მინაგანი მომენკია სინდისისა და სირცხვილის საწინააღმდეგე. გავიხსენით, ლენინის "ოიდიპოსის ღიბიღალური კომპლექსის" არსებობა ადამიანში /რაც ღვთის დრე შე აჩვენა მ. ფროიდმა/, ადამიანი ღვთის მინაგან მეობაში ანტისოციალური, ანუ ღვთისუღალი ეგოისტია, რომელსაც მოჭავს, აკავებს სოციალურობა, მორალობა და გრძნება.

სინდისის გრძნობა, და მესამაბამისად, ღირებულება, სულს არ გააჩნია არც

უკოიბმის, რომელიც სხვას არაჭერს წარმოადგენს ეს არა სიციფილის /ბერგ-სონი/, ანუ ძალის ნებას *Der Will zum Macht* /ნიცშე/ და არც თავისუფლების უტამბე, რომელიც სხვას არაჭერს წარმოადგენს, თავისთავად, ეს არა უარყოფას, უპ.ყოველისა თავის თავის წგრევის დიონიზურ უნარს, სიკვდილის ნებას *Der Will zum Tod*/. სონდისის და ღრუბულების ორიენტაცია სულ ურდება უმანადიოს მესამე საფეხურზე, რომელსაც უწოდება *რემენა*, როცა იგი იმყოფება თავის თავთან მთლიანობაში, ანუ შემოქმედების უნარზე. სალი, რომელიც გაფაღბავს სიციფილისა და სიკვდილის ნებას მათ შინაგან ურთიერთგამომრიცხველ ბრძოლას, ხდება პირველება, შემოქმედების ნება, ანუ შემოქმედება.

შემოქმედების შესახებ ნიცშე აღნიშნავს, რომ საკუთვსო სიმბოლოები უნდა ლაპარაკობდნენ დროისა და შემოქმედების შესახებ: ისინი უნდა იყონ ქებათა ქება და გამარჯობა ყველაზე იძისა, რაც მიხდება! შემოქმედება, ესაა - უდიდესი განთავისუფლება განუცოცხლებელ და სიციფილის მუხუბუქება. იმისათვის რათა იყო შემოქმედი, უნდა განიგადო განჯვა, სიღაბაყე და ბრავალი გაიდასახება. ესაბ ბრავალი ბნარე სიკვდილი უნდა იყოს მქვენს ცხოვრებაში შემოქმედნი!

ღუბი მგზნებარე მიხნრატება შემოქმედებისათვის სულ უფრო ახლიდან მიმაქანებს მე ადამიანისაკენ, როგორც მიუხნრატის ურ ქვისბკენ.

ო, ადამიანებო, ღუბთვის აქ ქვაში ხვლებს სიმბოლო, სიმბოლო ღუბი ხატებისა! .. მან უნდა იხვლიობს ყველაზე მტკიცე, ყველაზე ღად ქვაში!

რემენის უნარის გარეშე არ არსებობს არავითარი ღრუბულება და არა-უთხარი სონდისი, ეს უკანასკნელი რდებათ მხოლოდ მას შეძლება, რაც სული ანაღლება სიციფილისა და სიკვდილის შინაგან წინააღმდეგობაზე და დაადგენს თავის თავს როგორც შინაგან მთლიანობას, პირველებას, უნიადან სიციფილის, ანუ უკოიბმის საფეხურზე სული არის მხოლოდ საკუთარი თავის

1. Nietzsche F. *Als Zarathustra* „წყუხო ყუქმუღებინ უკ.ტპ“

შავის წიბნდა იგეგმებაში, მისთვის არ არსებობს "სხვა" როგორც მომწიბო, ესაა სულის პირველადწყობილი იდეალა. შავისაველებს, ანუ სიკვდილის უმარის ვეამდე იგი ვარყვას, ვბრძვის, როგორც საკუთარ შავს, ისე სხვას, აქ სული ამსოღებურად გაუბიძგებელია როგორც შავისი შავისაგან ისე სხვისაგან, რაც არის საფუძველი შავისი შავისა და "სხვის" წგრევისა, სიკვდილის წებისა. შავისაველებს ვეამდე არ არსებობს მეშანბიშება სიციციბილესა და სიკვდილის წებას შორის, აქ, ამის გამო, არ ბუთილება ვილაპარაკოთ, რაზე ღირებულებიში ცნობიერების, ამ გრძნობის წესახებ, ვინაიდან რაიმეს, შექსახება, სიბილსი და ღირებულება აკვე არის რაიმეს დადგურა. დაიგება ექსისკენციალური ამროთ და არა ლგიკური, იბიჯეკური ამროთ იგება რწმუნის საფუძველზე, შექსახება, სიბილსი და ღირებულება, მთელი შავისი არსების მიხედვით პოსტექსისკენციალურია. წ. ჯარყმანი მიუთხიებს, რომ არსებობს ირგვარი ავტობიბია, ანუ ირი ავტობიბიის ანკობიბია. საყვრელთა, ანუ პირნიიპის, ღირებულების ავტობიბია და იბივირეპალური ავტობიბია. საყვრელთა და იბივირეპალური ავტობიბია /სსვეე კურარსი და წებისყვთა/ შანა-არსებობებ, ვინაიდან ვრთბუროის გარეზე მათი ყოფნა ბეუბიბელია. პირნიიპის საყვრელთა და იბივირეპალური ავტობიბია არსებობს, როგორც კერ არსის მოხიბვრა მბილი იბივირეპალური პერსონისახვის ჯა პერსონის იბივირეპალური ავტობიბია არსებობს მბილი პირნიიპის საყვრელთა ავტობიბიის მიბარს, როგორც მასზე მიბარბული მოხიბვრა¹. იბივირეპალურ-ექსისკენციალური შავებია იქ, სადაც იწყება იბივიკურობა, აპროორკლებია.

მაშასადამე, ამროკებში ბუთილება ვრთბუროისაგან გამოვყოთ პირველადი და ბუროადი გრთობებში, პირველადი გრთობები განიხამბევირება, როგორც ექსისკენციალური, სიბბილური, მბილი ბუროადი-როგორც ღირებულებიში, შექსახამისად ღირებულებას, ისევე, როგორც ღირებულებიში გრთობას, საფუძველი ვდევს ექსისკენციალურ-სიბბილური. აქედან გამოიბიბინარე, ბუთილება

1. წ. ჯარყმანი, კრკა გ. 789.

თქვამთ მათზე გვაძანაოთ ის ჭაჭარი, რომ არ არსებობს ყველასათვის საკუ-
ლებლო სიკეთე და სიბედისი ქვეყნა, არ არსებობს ყველასათვის საკულებ-
ლო სიამოვნება და უსიამოვნება. ეს ადამიანი მათზე მიიწოდებდა ასეთ
მტკიცების წარმოებას იგი უდამტკობაში ვარდება, ვინაიდან სიკეთე, რ-
გორც ამჩინოვლი, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ სოციალური ასპექტით, მა-
ნის მას უქნაა მარალური სჭაჭესი, კანონის ხასიათი, კანონი, როგორც აღ-
ნიშნავს ლ. ჭოიკიშვიტი, რომელიც ჩვენ მხოლოდ მარალურ სრულქმნილებას გუ-
ბოვს, არც უნდა ჩვენსაგანთ კმაყოფილი არ არის, მაგრამ სწორედ ამიტომ
ვერც კანონი აკმაყოფილებს ადამიანსა და მის გულს. კანონი განიხილავს
დასაღწავლად, გული კი, ცოდვილსავე შეუბრალებს და შეუბრალს. კანონი მუ-
დამტკიცებებს როგორც მხოლოდ ამსტრიაქვალ არსებას, გული კი - როგორც
ნამდვილ არსებას, გული მუ მათეცვის იმის შეცვლებას, რომ მუ ადამიანი ვერ
კანონი კი მხოლოდ იმის შეცვლებას, რომ მუ ცოდვილი ვარ, რომ მუ უბნის-
ვერც არაჩაობა ვარ, კანონი იმორჩილებს ადამიანს, სიყვარული ამავსიკ-
ლებს მას... რადგან როდესაც იგი მიმიბრუნს, ეს რა უნდა ვიყო მუ, ამით
იმავე დროს პირვენიდან იმასავე შეცვლება, ეს რა არ ვარ მუ¹. აქ ჭოიკი-
შვიტი კარგად ამის ავიხარებს, რომლის მიხედვითაც ის, რაც ჩვენ საკუთარ
მსჯელობაში ჩვენს გაბეზრებულ წარმოდგენას ჩვენს ადამი არეკვებს, ის
გვაბეზრებს ჩვენ. ამრიგად, მარალური კანონი ავეცილებლად ამყარებს ყოველ
ადამიანს, რადგან ეს უკანასკნელი მას მავისი ბუნების გრძობად მიყრ-
კილებას ადარებს.

მავისათვის "უცხო" -სამეისი, სოციალურსავეის, როგორც ავტონომიისათვის
არ არსებობს არავითარი ღირებულება და არავითარი სიბედისი, უცხო არის
მხოლოდ წმინდა დაბალი, არამკურთხელობა მუ მავის იგვერდში. მავისავე-
ლებისათვის, სიკეთეის ნებისათვის არ არსებობს არავითარი ღირებულება
და არავითარი სიბედისი; როგორც ამჩინოვ, მხოლოდ და მხოლოდ იწმენა ქმნის

¹ სოციალიზმი, ქრისტიანობის არსება. გვ. 85 - 86.

ადამიანში პირუნიების ღირებულებისა და სინდისის არსებობის პოტენციას, ვინაიდან იმდენა არის ადამიანური ყოვნიერება მის მთლიანობაში. რწმუნის გარეშე არ არსებობს ღირებულება და სინდისი. შესაბამისად, ღირებულებით სინდისი უპ. ყოველსა სოციალური ჭუნომენიკა, მუროადია, რასაც მისი იბიკუ-ტორია და ამრორული განსაზღვრავს. ადამიანი სინდისის "ხმას" გუბუ-ობს მხოლოდ სოციალრობაში და მორალრობაში, სოციალრობის მოხსნის სამ-ქვიით მოიხსნება ადამიანის უ.წ. ამრორული ხმა". ეს ხდება იბიკუობ, რომ განმსაზღვრელი, ღრმა ჭუნდამენტიკური, ადამიანში არის არა ღირებულება და არა სინდისი, ეს უკანასკნელნი იწარმოებოიან უფრო ღრმა და უკანასკნელ საჭუდელებზე, რომელსაც ადამიანური ყოვნიერება, უქსისგუნგი ეწოდება.

მორალბა, სოციალობა განსაზღვრავს სინდისს, როგორც ღირებულებას და ღირებულებას როგორც სინდისის საჭუდელებს, სინდისი რომ ამრორული იყოს, როგორც ამას ბიოირვეს ნ. პარტიმანი, მაშინ იგი აუცილებელი მამასსაბებუ-ლი უნდა იყოს ადამიანური ყოვნიერებისათვის, ამას ნიშნავს ამრორულიობა. ეს სინდისი აუცილებელი და ამრორულია ადამიანური ყოვნიერებისათვის, მა-შინ იგი როგორც გრძობა, მოცუბელი უნდა იქნეს სულის, ანუ, ადამიანური ყოვნიერების გრანსკუბდენტიკალური ებამაფიის, უფრო სწორად უი "უქსისგუნ-ფიალური ებამაფიის" რომელიც საჭუბურზე მამასსაბებუ, სინდისი უნდა იყოს ისეთი ღირებულებითი გრძობა, რომლის გარეშეც მოუამრებელია, აწ საუბოად არ არსებობს სული, ადამიანური ყოვნიერება.

რეუნიის ამრობ, ადამიანური სულის ებამაფია ბავის ბავიში, რაც ქვერ ნაწილობრივ აუღიბიბუე "რბაგნე" №1, 1989/ მოუბარება საბი ადამიანური უნარის ერობრობის საბიბ:

1. ებამაფიის პირველი საჭუბურია "ბე", როგორც მარტივი, უბო, ბვიბ-შუნაბუა /სოცოფბილის ნება/,
2. ებამაფიის მუორე საჭუბურია ბავისუბუბა, უარყოფის პოტენციის /სოცოფილის ნება/,
3. ებამაფიის მესამე საჭუბურია იწმენა, როგორც სოცოფბილისა და სოც-ოფილის ნების ერობრობა/იუბიქბებუბის ნება/

შესაბამისად, გრძობაში სიძრაველ უნდა დაღაგდეს სული უმანაგონი
პოეტრიკალი უნარების მიხედვით:

1. სიყვარულის ნებას შეესაბამება - სიყვარულის გრძობა,
2. სიყვარულის ნებას შეესაბამება - სიძველილის გრძობა,
3. იმბუნა, შეძრქმეღების ნებას - უყვარვები გრძობა.

დასაბუთება:

სიფრფილის ნებაზე უყრდნობა სიყვარულის გრძობა უპირველეს ყოვლისა
შავისი შავისაფიმი /უგოიშიმი/ რიშელიგ უკიდვანია უსასრულა. სიყვარულ-
ის შესაბუნა ფიქრებაში წერს: უკვლაჭურს, რაგ არსებობს, აველიღებლა მის-
წონს შავის გაბარებულა შავისი შავით, უყვარს შავისი შავი და უყვარს
საბარებლიანად, როდესაგ მისადა, აუ რაგ უყვარს მას შავისი შავი, აბით
შენ მას უსაყვეღარებ, აუ რაგ არსებობს იგი. ყოფნა ნიშნავს შავისი შა-
ვისი დაბჭიკიებას, დადასჭურებას, შავისი შავის სიყვარულს, უისაგ სიფრფ-
იღე მიხებრება, იგი სიფრფილეს ისაობს. სიყვარულის წვეგება არის ის,
რობილთაყ ადამიანი შეურიგებია ღრმობს, ანუ, უფრო სწორად, შავისი შავს,
შავისი არსებას, რობელსა, იგი უარობნი უპირისპირება შავისი შავს, რობილ
სადა არსებას... სანაბ სიყვარული არ ამაღლებია სუბსტანციანად, აღნიშ-
ნავს ფიქრებაში, აუთი არსებაბადე იქამადე სიყვარულიყ უსან იფარება სუ-
ბიქტი, რობელიგ ავინიერ სიყვარულისა წარმოადებებს კიდე რადაგ შავისი-
შავისი არსებულს, უგული უარობულს, დებინერ არსებას, რობილის პიროვნება,
სიყვარულისაგან განმსადავეული და ნაბევილად განსაბუთებელია... სიყვარ-
ულია ათუღა დებითი უარი უმუა შავისი დეაბებრობაბაღ¹.

სიყვარულში, მათსადაბაბე, უპირველეს ყოვლისა არის ადამიანური ყოფი-
ერების "დაბჭიკიებას, დადასჭურებას, შავისი შავის სიყვარულს", ადამი-
ანის დაბჭიკიებას ად რიგა მას სადა უყვარს, ან სადეს, მას აგონია, რომ თი-
1, ე. ფიქრებაში, ურისტანობის არსება. გვ. 88 - 104.

ქრისტიანულ მან "სხვა" უყვარს, აქ კი მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარულია საბუდე, ადამიანს "სხვა"-ში უყვარს მხოლოდ თავისი თავი, ზვით ღმერთშივე ადამიანს მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავი უყვარს. ჭოგობაში აღნიშნავს ამის შესაბამე, რომ იქ, სადაც გრძობა უყვანა რიგში არაა გადამადილი და დახრწვენილი, როგორც სტოიკოსების მოძღვრებაშია, სადაც გრძობას აჩვენების ნება უძლევა, იქ მას რელიგიური ძალა და მნიშვნელობა უბოძა, იქ იგი ისეა საფუძვრზეა აყვანილი, რომელზეც შეუძლია თავის თავში აიხსნოს და აირეკლოს, ღმერთში როგორც /გრძობის/ საკუთარ სარკვეში ჩაიხედოს. ღმერთი არის ადამიანის ქაბე... ადამიანისათვის წმინდა არის მხოლოდ ის, რაც მისი უშინაგანდესი, მისი უსაკუთრესი რამ, საბოლოო საფუძველი, მისი ინიციაციული არსება არის... სიყვარულის შეგრძობა არის ის, რომლისავე ადამიანი შეურიგდება ღმერთს, ანუ უფრო სწორად თავის თავს, თავის არსებას, რომელსაც იგი კანონში თავის თავს უპირისპირებს როგორც სხვა არსებას¹. სიყვარულის შესაბამე მოყვასის მიმართ ნიგმდე აღნიშნავს, რომ ეს სიყვარული არის, უპირველეს ყოვლისა, სიყვარული თავისი თავისადმი. იგი წერს: ჟვერე უყვრთ მოყვასს რისთვისაც ჟვერე გაქვთ ლამაზი სიბავებნი. მე გააწყებთ ჟვერე: ჟვერნი სიყვარული მოყვასისადმი არის უღამაზი სიყვარული ჟვერნი თავისადმი. ჟვერე გაზობიართ მოყვასთან საკუთარი თავისაგან და გსურთ ამისაგან სიყვარე შექმნათ: მაგრამ მე ნათლად ვხედავ ჟვერეს "უანგარობას"... ჟვერე არ შეგიძლიათ ჟვერნი თავის ჭომა და არასაკმარისად გიყვართ თავი ჟვერნი: და აი ჟვერე გსურთ ჟვერნი მოყვასის შედეგება საყვარლთ და იქროთ შეშოსთ ჟვერნივე თავი მისი შედეგით². განხნავებთ ამისა, სიყვარულის ნებას, როგორც სიყვარულს უარყოფას უყრდნობა სიძველელის გრძობა, ვინაიდან სიძველელი თავისი არსებით არის უარყოფითი ნებაგარი ჰყვრენია.

1. იმავე.

2. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra, ბიყვანის ბიყვანობის შესახებ.

მ. შელერი ინტენციონალურ-უბოცოური ცხოვრების უმაღლეს საჩუქრზე სოციალურსა და სოციალიზს აყენებს. მისი აზრით, სოციალური არასოდეს არის აბსტრაქტული რაბ, იგი ყოველთვის კონკრეტულია. ე.ი. ჭოვირბანის მსგავსად მ. შელერიც სოციალურს კონკრეტულ პიროვნებას უკავშირებს. სოციალური, ზოქრობს მ. შელერი არის მოძრაობა, რომელშიც ყოველი საკანნი, რომელიც ღორბეულებას აჭარბებს, მისთვის შესაძლებელ უმაღლეს ღორბეულებას აღწევს, ამ სავის იდეალური ღორბეულებით, არსს წვდობა¹, სოციალიზიც გამონა სოციალურის საწინააღმდეგო მიზარბება, იგი დაბად უარყოფით ღორბეულებებზე მიზარბულ გრძობაზე წარბოუდგება შელერს. მისი აზრით, სოციალური შექოქმეულებით როცს ასრულებს და ბელს უწყობს აფაბიანს უმაღლესი, დადებოი ღორბეულებების დაწაბუაში. სოციალიზი სოციალური არის დაჭოუბელი, უბანი დაბ სოციალური უპირატესია სოციალიზთან შედარებოთ. აქ, ჩვერის აზრით, შელერს ურბგვარი შეუპატბონური იდეა შებოაქვს, რომლის მიბედეოთაც "ბორბტება საურბოე უბდა გაევიგოთ როგორც სოციალის წაკოვანება", ვეოთ შესაძლებლობა გაუარესებინსა, "წაბდებინსა" ჭლისბობს სავის სავეი პირველადე ბუნებაში შესაძებელ "სოციალს"². საურბოე უბოის გამარბლების სოღრბისუჯი კანონბობიერებაზე მ. შელერი ბორბრევს სოციალურიისა და სოციალიზის კანონის აღბორებას³. მაგრამ შელერს განბსეაუებლად უბბის სოციალური, უბორე ჭოვირბანს. ჭოვირბანისსავეის სოციალური, როგორც უბანებე უბოთ, არის უპირველეს ყოვლისა სავის სავის სოციალური, რომელზედაც უბოუნება "სბვის", მაგ. ღბერიბის, "სბვა აფაბიანის!" სოციალური, ბოლი შელერი-სავეის სოციალური არის უპირველეს ყოვლისა დადებოი ღორბეულებოი ბბურსა, "დადებოი ღორბეულებოი მოძრაობა", სადაც ღორბეულება დგას აფაბიანური ყოჭიერებასა და სავის სავის ბორის, ბოლი სოციალიზი დეადდება "სოც-

1. Scheler M. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass*. Halle, 1919. s. 62.

2. საჭარბეულის ურესოის კაღრბარი. ბბილისი. 1985. ბვ. 485.

3. მ. შელერი. ჭორბალიზში უბოკაბი. ბვ. 275

ვარდის საპირისპირო მოძრაობად" ე.ი. ვარსკოთი ფირველუბებზე მიმარ-
ჯულ გრძნობად. შედეგი მარტალა იმანი, რომ სიყვარულს და სიძულვილს
სამოქალაქო ფირველუბებისაგან, მაგრამ არ უნდა იყოს მარტუბელი იმის
დაშვება, რომ სიყვარული და სიძულვილი ურთიმუროისაგან განსხვავებულან
მხილოდ და მხილოდ ფირველუბი ირიტგაფიოთ. უფოროთ, სიყვარული და
სიძულვილი ურთიმუროისაგან განსხვავებულან არა ირიტგაფიოთ, მოძრაობით,
არამედ იმით, რომ ისინი არიან ადამიანური ყოფიერების დადებითი და უარ-
ყოფითი უნარებს შეთანხმებული გრძნობები: სიყვარულის გრძნობა ეს, როგორც
ჭიკობანი აფრინავს არის უპ. ყოფილის სიფიცილის მიერ ავიისაჟვის სი-
ყვარული, აქედან კი შეთქლება დავასყვანათ, რომ სიძულვილი არის სიფიცი-
ლის მიერ ადამიანური ყოფიერების მიერ ავიისი ავიის, უპირველეს ყოვლი-
სა, და შედეგად, "სიციის", ვარსკოთის ჰიტუნგიის უპირველესი შესაბამისი
გრძნობა და არა ვარსკოთი ფირველუბებზე ირიტგირველი გრძნობა, რო-
გორც ამას შედეგი ამტკიცებს.

სიძულვილის გრძნობა ადამიანური ყოფიერებაში შეესაბამება არა სიფიცი-
ლის უნარს, არამედ სიყვარულის უნარს რომელიც ავიის ავიში წარმოადგენს
ავიისუფლების, "არას" ჟების ავიისუფლების უნარს, როგორც ავიისი ავიის
ასევე "სიციის" ჰიპარა. ამ უნარის შესახებ გ. ნიგეშე წერს: მე უაქებ ჩემს
სიყვარულს, იმ ავიისუფლად სიყვარულს, რომელიც მოძის ჩემთან იმის გამო,
რომ მე მართს იგი... ავიისუფალი სიყვარულისადმი და ავიისუფალი სიყვარულ-
ში წარმოსტევათს იგი წმინდა "არას", მანინ, როცა უკვე აღარ არის "თან"-
ს ჟების დრო: აი მისი გაგება სიფიცილისა და სიყვარულისა¹. ფირველუ-
ბებს ადამიანური ყოფიერება ადგენს, არა სიყვარულისა და სიძულვილის
გრძნობებზე დაყრდნობით, არამედ მორსად გრძნობებთან კავშირში, როგორც
სიამოვნება, უსიამოვნება და წეგარება, ჩვენის ამროთ, აფორელებიან
ადამიანში მხილოდ მას შედეგად, რაც იგი დავსულა დავდავების გრძნობას

1 გ. ნიგეშე. მარტუნტა. "ავიისუფალი სიყვარულის შესახებ".

რწმუნის, ანუ შებოქმულებიან ზების, უნარის საჭუძველზე. უკვდავების გრძობა ადამიანს ურწმუნა, რწმუნის, სიყვარულისა და სიძულვილის გრძობა ამა ბრძოლის ურწმუნობის საჭუძველზე. უკვდავების გრძობა რწმუნა შებოქმულებიან პიროვნებში.

ფიქრებაში მუშევე არჩს ავიშარებს უკვდავების გრძობის შესახებ. იგი წერს: მუშეობა-საქმიანობაში განსამზღვრავურ ადამიანის მსჯულობას, ამრო ზების წესს, განწყობილებას. და, რამდენადაც მაღალია მუშეობა საქმიანობის საბუ, მით უფრო მეტი გაიგვლება მუშეობა ადამიანისა მასთან, საერო-ოფ, რასაც ადამიანი ავიუსი ფიქრების არსებობა მიზნად იხფის, მას იგი ავიუსი სულად ავიშარებს, რადგარ მასში მოძრაობის პიროფიპია. მაგრამ ავიუსი მიჩნების წყალობით, იმ შებოქმულებიან წყალობით, რომლითაც იგი ამ მიზანს ავირფიქრებს, ადამიანი იმავე დროს არსებობს როგორც ავიუსიფიუსი, ასევე სიფიუსიფიუსი, ზიგად საყრველათსიფიუსიფიუსი გვიარუბიანსიფიუსიფიუსი. ამიჭობ, უიწფ ფიფილობს გვიარუბიანს, როგორც ჭეშმარიტების მუშეებობით, იგი ავიუსი 'ყოფას სიფიუსიფიუსი ფიუსი, ავიუსი საქვეყნი საზიგადიფიუსიფიუსი, საერო სასარგებლი ყოფიურება მიარწმუნა ისევე ყოფიურება, რომელიც მისი, არსებობს დედაარსი, მას იგი ფიუსი ავიუსი უკვდავ არსებობს. ის მთელი სულით, მთელი გულით ფიფირობს ავიფიფიფიუსიფიუსი... მაშასადამე, იგი არის რწმუნა პიროვნების მარადისობისა და უსრულობისა და მასთან არა მისი /პიროვნების/ იმ მოფიფიუსი, მისი იმ გვიარუბიანს ამიგადიფიუსი, რომელიც მუშეობს ავიუსი რწმუნობიფიუსი იმწმუნა და ვიშარდება, არამედ ამ უკვე არსებული იმფიფიფიუსი ამიგადიფიუსი, - მაშასადამე, ის არის ადამიანის რწმუნა ავიუსი ავიუსი-სადამი¹. უკვდავების გრძობა, ფიქრებაშიანს ამირო, არის ადამიანის მიერ ავიუსი ავიუსი რწმუნის უნარის საჭუძველზე აღროფიფიუსიფიუსი პიროვნადი გრძობა, რომელიც მან ავიუსი შებოქმულებიან პიროვნეს. ისევე, როგორც რწმუნის, შებოქმულებიან უნარი, ზება, ავიუსი ავიუსი მოიფიფიუსი სიფიფიფიუსი და სიყვარ-

1. ფიქრებაში. ქიუსიფიანობის არსებობა. გვ. 224 - 238.

ღის უნარებს და არ არსებობს მათი გაშვების გარეშე, ასევე, უკმა-
ვების გრძობა ბიოგავს თავის თავში სიყვარულისა, როგორც თავის თავს
სიყვარულის და იგუვობის და სიბუნებრივს, როგორც თავისი თავის უარყოფ-
ის, თავისუფლების გრძობებს და არ მოიხმრება მათ გარეშე. მაგრამ ღირ-
ბულები გრძობები, რომლებმაც გიორგობი დაპარაკობს მოგაფსაყოფ-
ით ამითა ჯერ კიდევ არ არის დაგებნილი უკმაყვების გრძეში. ღირებუ-
ბითი გრძობები, რომლებიც წარმოადგენენ შეფასების აქტს, არიან არა ჰი-
ველადი გრძობები - სიყვარული, სიბუნებრივი და უკმაყვება, არამედ მუ-
რადი გრძობები. ჰიველადი გრძობებთან არც ღირებულებას და არც შეფასე-
ბა, რომელიც წარმოადგენს სიბუნებრება-უსიბუნებრების გრძობას, არ გრძე-
ფობიერებენ. ღირებულებანი, როგორც ამას იმტკიცებენ. შედეგი, მ. შარგ-
მანი და სხვები შეფასების აქტის გარეშე არ შეიძლება გრძობა, ანუ არ შე-
იძლება ადამიანური ყოფიერებაზე. შეფასების აქტი არ უშვალავ უფროება
სიბუნებრებას და უსიბუნებრების მუროვად გრძობას. შეფასების აქტი ად-
ბიანური ყოფიერებისათვის მუროვად გრძობებს უფროება.

მარსადაც, როგორც მაღალ და მანს მტრთა მოყვანობიდან, შედეგისადაც
ღირებულებითი გრძობა არ უმნიერება სულის სიბუნებრივი. იგი არ გრძეობა
უქსისადაცის სიბუნებრივი უმნიერების არც ურთ მობუნებრივი. იგი მისდაც
გრძეობა, მას არ შეიძლება ადამიანური ყოფიერების არც ურთი მობუნ-
ბრი ჰიბუნებრივი, მარსადაც, იგი არ შეიძლება მათ უყვანობიდან. ამასვე
აღნიშნავს მ. შარგმანი რაც მარსიბუნებრივი, მტრთადაც იმტკიცება, როცა იგი ამტკი-
ვებს, რომ ჰიბუნებრივი აქვს საკმაო ავტონობა, აქვს მისი ყოველი, რად
დუნებაც იგი მტრთადაც თავისუფალია, ამ ჰიბუნებრივი მობუნებრივი აქ-
ვს არა, აქვს მისი განმარტებული უნდა იყოს ჰიბუნებრივი რად, რომელიც
ჰიბუნებრივი ავტონობისადაც დაბუნებრივი იქნება. მარსადაც, აქვს
მისი მტრთადაც ჰიბუნებრივი გარეშე უნდა ჰიბუნებრივი საკმაო, იმტკიცებ-
ნი ავტონობა¹.

შესაბამისად, ეს ამრიგ შეთქმვა იწვევს გაგებელი ასეთ არსებობს ადამიანური ყოფიერება, როგორც თავისი თავის საჭრუველი და მხოლოდ შემდეგ ამრიგ აქვს მსჯელობას სიბედობაზე, როგორც ამართლებს გრძობაზე, ღირებულებაზე და წიგნებზე და არა პირიქით, თითქოს ვერ არსებობს ამართლები გრძობა და მხოლოდ ამის შემდეგ ადამიანური ყოფიერება.

ღებოთ აღნიშნული უბანაგონის საჭრუველების მიხედვით შეთქმვა დაღაგდეს მუორადი გრძობები, ეს გრძობებია ის გრძობები, რომლებზედაც მსჯელობს შედეგი, წ. კარგმანი, ლტვი და სხვები, რომლებიც სიაბრუნება-უსიაბრუნებას საჭრუველად ეძებენ ღირებულებით შებენებას¹.

მუორადი გრძობები, ჩვენის ამრიგ, სიმბოლურად უკავშირდება პირველად გრძობებს, სიფიციენის უბანს პირველად, როგორც ღებოთ აღნიშნულ უკავშირდება სიყვარულის გრძობა თავისი თავისადმი, როგორც თავის თავთან უშუალო იგვეტობის საჭრუველებზე აღმოებრებული გრძობა. თავის თავთან ადამიანური ყოფიერების უშუალო იგვეტობა განიგდება, პირველად როგორც თავის თავთან სიყვარული, ხოლო მუორად, როგორც სიაბრუნება, რომელსაც ესწრება ყველი ადამიანური ყოფიერება. თავის თავთან უშუალო იგვეტობა ფილტვების კანონების მიხედვით თავის თავში მოიგავს არასას, თავის თავის უარყოფას, თავისი თავის უარყოფის უბანს, რომელსაც სიყვარულის, ანუ თავისაგების უბანი ეწოდება და წარმოადგენს ნებაგერ პოტენციას ადამიანური ყოფიერებისა. აუ, თავის თავის იგვეტობას უკავშირება დაღებობი გრძობები სიყვარული და სიაბრუნება, შესაბამისად ნებაგერ პოტენციას, სიყვარულის უბანს უნდა უკავშირებოდეს უარყოფითი გრძობები: სიძულვილი და უსიაბრუნება. როგორც ამის შესახებ აღნიშნავდა კონფოლიკი "სიყვარული - ეს იგვეტა, რაც სიაბრუნება და წდება, ხოლო სიძულვილი - ეს იგვეტა, რაც წანება, განიგებოდეს უსიაბრუნებას რაიმე საგნის არსებობისაგან"².

1. გ. შ. კანანაშვილი, ღირებულების იდეალისგერი გაგების კრიტიკა. გვ. 15

2. Кондашьяк .Трактат об ошущении. Соч. т.2. М, 1982. с. 213.

შესაბამისად, ჩვენთვის ანუ შემოქმედების უნარს, როგორც სიფოფბილისა და სიკვდილის უნარის სინამდის უფროდება, სიყვარულისა და სიძულვილის სინამდის - აკვდაკვების გრძობა, ხოლო აკვდაკვების პირველად გრძობას უფროდება უფრო მაღალი გრძობა, რომელიც ღმერთის მიხედვით წარმოადგენს პირველი ორი, მუროდნი გრძობის, სიამბოვნისა და სიამბოვნების სინამდის-ბეჭარებას.

შესაბამისად, მუროდნი გრძობაში სიმბოლოები გრძობა შედეგი სახით შეიძლება წარმოვიგინოთ:

1. სიფოფბილის უნარს შეესაბამება - სიყვარულის გრძობა - სიამბოვნება, სიამბოვნისა და სიძულვილი.
2. სიკვდილის უნარს შეესაბამება - სიძულვილის გრძობა - სიამბოვნება, განჯვა, შიში და სიძულვილი.
3. ჩვენთვის, შემოქმედების უნარს - აკვდაკვების გრძობა - ბეჭარება

დასაბუთება:

მუროდნი გრძობებს, ჩვენთვის აჩვენებს, უფროდება ისეთი სიმბოლოები, როგორც ესაა სიყვარული, ბიროგება და ბეჭარება. ადამიანური ყოფიერებისათვის სიყვარული უფროდება სიამბოვნებას, მაგალითად სიამბოვნება ქედონიშის მიხედვით განსაზღვრავს ადამიანის სიამბოვნის მორალური ღირებულებას, სიამბოვნებას უფროდება სიყვარული, სიამბოვნების უარყოფას უფროდება ბიროგება, ბიროგება არის სიამბოვნების უარყოფა. ადამიანური ყოფიერების პირველიდან უფროდები ადამიანი ქედონიშის ახლოს ბიროგებაში მასთან. სიამბოვნები და სიამბოვნებიდან განსაზღვრავს ღირებულება შეიძლება ჩაითვალოს ღირებულება, მაგ, ბიროგებაში, აპრობა, მაგრამ, ჩვენთვის აჩვენებს, სიამბოვნება-სიამბოვნების გრძობაში და უფროდები შეიძლება იყოს ბიროგება განსაზღვრავს სიამბოვნის აჩვენებს, რამდენად როგორც ქედონი ადამიანებს, ღირებულება.

მა არის შეფასებული აქტის ინტენციონალური კორელატი¹. ეს სხვათა არაგა-
ნიშნავს, ეს არა იმას, რომ ვეით ინტენციონალობის შინაგანობის გამო-
ხატველი ვნება იყოს არა მისი "კორელატი ე.ი. ღირებულება, რომელიც მის-
გამ დამოუკიდებელია, ობიექტურია, არამედ სხვა, ვეით "ინტენციონალობის"
იმატენტური უსასრულობის გამოხატველი აზრი - სიმბოლო, როგორც განფი-
სველი უსასრულო აზრი. "ინტენციონალობაში", ჩვენის აზრით, აქ ვნება იკუ-
ლისხმებოდეს არა მხოლოდ მიმარჯვება ობიექტისაკენ, არამედ აგრეთვე გან-
ფიხსველი უსასრულო აზროვნება, სიმბოლური აზროვნება თავის თავად. შე-
ფასება, თავისთავად და თავისთვის სხვა არაფერია, ეს არა განფიხსველი
უსასრულო აზრი, სიმბოლური აზროვნება. შეფასების აქტის მიხედვით ხდება
ისეთი ღირებულებების დადგენა ადამიანური ყოფიერებისათვის, რომლებიც
სიმბოლოებს უფრო წარმოადგენენ, ჩვენის აზრით, ვიდრე ღირებულებებს ობი-
ექტური გაკვირვებით, ნეტარების გრძობას შეესაბამება - მშვენიერების სიმ-
ბოლო.

გრძნობადა აღნიშნულ ჭრადეულ გარეგანობას ადამიანური ყოფიერებაში,
ჩვენის აზრით, უფროება სიმბოლოთა შექმნის: /შეღიხის და სხვათა გაკუ-
რით ღირებულებათ/გრიად:

1. სიამოვნებას შეესაბამება სიკეთე,
2. სიამოვნებას შეესაბამება ღირსება,
3. სიამოვნებას შეესაბამება სიკეთე.

დასაბუთება:

ადამიანური ყოფიერება მხოლოდ იწმინის, შეიქმნელების უნარის სახე-
ვლზე წარმოშობილ გრძნობასთან - ნეტარებასთან პოვობს მშვენიერების უნა-
ქლო მნიშვნელობას, სიმბოლოს. ამ აღებულება მშვენიერება, რომელიც თავის
თავში დაბრუნებელი სიკეთეა, ბოროტებაზე გაცილი, მშვენიერება სრულიად
მინიერი, ე.ი. უარყოფით, ბოროტებით დამთხმებული სიკეთეა, რომელზეც ამოს-

¹ Husserl E. Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänome-
nologische Philosophie. Bd. I. Haag, 1950. S. 380.

წინა ბოროტება ძავის ძავეში და კვლავ ძავის საფუძველს დაუბრუნდა, ასე
თი სიკეთე არის მშვენიერება.

ნებალება უმაღლესი გრძობაა, რომელიც გააჩნია ადამიანური ყოფიერე-
ბას, იგი უმაღლეს სიბოლოსთან არის დაკავშირებული - მშვენიერებასთან.
ნიჭში მას "ზოგბას" უწოდებს. სხვა გრძობა მშვენიერების განსაფიქვად
არ არსებობს ადამიანში, ისევე, როგორც არ არსებობს სხვა საფუძველი
მშვენიერების არსებობისა, ეს არა ჩწმუნის, შემოქმედების უნარი.

ეს არის კანტის კოპერნიკისებული გადაჭრილობის ჭოიერბახილელი გა-
გრძლება მწუბინსა და ბელოვნების სფეროში, რომელიც მოკლედ ასე გამო-
იბატება: სიკეთისა და მშვენიერების ღირებულებების გაჩვეუბო კი არ გრ-
ალებს ადამიანი, არამედ სიკეთე და მშვენიერება არსებობს ადამიანური
ყოფიერების საფუძველივე, სიკეთე და მშვენიერება გროალებს ექსისტენციის
ჭარვებო.

ურთაღერიბი უნარი ადამიანური ყოფიერებაში, რომელიც აერზიანებს სიკე-
თესა და მშვენიერებას, მწუბობს და ბელოვნებას, ჩვენი ს მროთ, არის
ჩწმუნის უნარი, ვინაიდან ვერც ეგოისტი, რომელსაც მხოლოდ ძავისი ძავი
ჟევაარს და ვერც ძავისსუფალი ადამიანი, ადამიანი, რომლისთვისაც წინა
პლანზეა ძავისსუფლება, აწუ სიკვდილის წება, წგრევის ღიონისტერი პათოსი,
ვერ წვდება მშვენიერებას, ისევე, როგორც იგი ვერ წვდება შემოქმედებას.
მხოლოდ შემოქმედება წვდება მშვენიერებას, უმაღლესი სიკეთე არის მშვენი-
ერება. ამ ამროთ, სავსებოთ მარჯებლად უნდა მივიჩნიოთ კანტის "მსჯე-
ლობის უნარის კრიტიკის" ის ადგილი, რომელიც გუბძლევს იღუას შემდეგი
ჭორმულირებოთ "მშვენიერება არის მწუბობის სიბოლო". მშვენიერება არის
სიკეთის, მწუბობის სიბოლო. მაგრამ არა მარტოვი სიკეთისა, ეგოისტური
სიკეთისა, არამედ ბოროტებოთ, ე.ი. ეგოიზმის ჟარყოფოთ, გამიღიერებელი სი-
კეთე, როგორც ძავის ძავეში დაბრუნებელი სიკეთე. კანტში სწორად განსქერი
ჭა სიბოლერი ურთიანობა მშვენიერებასა და სიკეთეს შორის, მაგრამ დაყ-
ლო, ჩვენი ამროთ, ბოროტების შეალობოთ სიბოლო, ვინაიდან, როგორც შე-

ლინტი "გამოკვლევაში ადამიანის თავისუფლების შესახებ" აღნიშნავდა წ.-
პლატონიკოსების მსგავსად, ბოროტება მოუფიქრებელი ადამიანისაგან და სო-
კრატისაგან, ბოროტება ადამიანის შინაგანი მოუშირებელი სიზმარია. ნუგა-
რი ავგუსტინე აღნიშნავდა, როდესაც იგი თიანშიწვდა ამბროსის ქადაგუ-
ბებზე, რომელსაც ბოროტების გამომწვევ მიზეზად ავრისუფალი ნება თიარდა
რომ "ბოროტება იმასაც ქვეია, რასაც სრადის ადამიანი და იმასაც, რასაც
განიფდის იგი. პირველი ფოფაა, მორე კი-სასჯელი... ადამიანი იმ ბო-
როტებას სრადის, რომელიც სწადია მას, და იმ ბოროტებას განიფდის "რო-
მელიც არ სურს ავრისთვის" /მანიქველთა წინააღმდეგ/, რომ ბოროტება
დამოუკიდებელ სუბსტანციას კი არ წარმოადგენს, არამედ გარდაქმეულებას
ნებისას... ამ საკითხის საბოლოო გადწყეებას ავგუსტინე გვაძლევს ა-
ვრის წამრომებში: "ავრისუფალი ნებელობის შესახებ", 3, 17, 47 და გან-
საკეობრებით "წონატიანთა წინააღმდეგ, 12, 7-8¹.

რევენ მიერ აღნიშნული მოყვანილი გროადისაგან განსხეეებთ, ერეკუა-
რი გონსლოგიური ელფერი გააჩნია გრძობების შეღერიხეულ ელსიფიკაფო-
ას. შეღერი გრძობათა რეე საბეს გამოყოფს, რომელიც იზიექტერი სერათს
გვაძლევს და არა შინაგან ექსისტენციადურს იგი წერს: "არსებობს: 1. ებ-
პირიული გრძობა, ანუ შეღრძენითი გრძობა, 2. სხეაღისეული გრძობები
/როგორც მდგომარება/ და სხეაღისეული გრძობები /როგორც ფრექციები/,
3. წმინდა სეღისეული /*Seele*:*Seele*/ გრძობები /წმინდა მუ-ს გრძობები,
4. გონისეული გრძობები /პირიუნებისეული გრძობები"².

ეპირიული გრძობა, როგორც ვეით შეღერი აღნიშნავს, არის ისეეი
გრძობა, რომელიც ხასიათდება მუელი რიგი დამხასისათეული ვეისეებთ.
"იგი მოფეშელია, სხეა დანარჩენი გრძობებისაგან განსხეეებთ, სხეულ-
ის განსამღვრეად ადგილებში, როგორც გაჭაროებელი და ლეკიღიბელი. იგი

1- საქარეველს ვეღესიის კაღენდარი, მზიღისი, 1985, გვ. 481

2- Scheeler M. *Formalismus in der Ethik und die materiale Werthe*. Halle. 1927. s. 344.

დარგოლილია მეგრანკებამდე, სხვების ფხადად გამოხატული ორგანოების ურთი-
ანობის მიხედვით¹. მაშასადამე, ემიგრული გრძნობა არის სხვების გარ-
კვეთილი ლოკალური, ამ გაფართოებული ადგილის რეაქცია, გაღმოსაწება რაი-
მის მიმართ.

ემიგრული გრძნობა არასოდეს არაა გამოყოფილი მეგრძნებებისაგან, იგი
თან ახლავს მათ ყურადღებაში და არასოდეს არაა საკვირო, ეს ამგვარი მი-
წანარსების რომელი ჯგუფი განვსაზღვრებთ მათ. ემიგრული გრძნობა არასოდ-
ეს არ არის ობიექტის გარეშე, მაგრამ, შედეგის აზრობა, ეს გრძნობა არ
არის ინკრეტორულად, არამედ იგი შეიძლება გამოიხატოს, თავისი არსებო-
ბით ავტორიტეტით, როგორც მდგომარეობა და არასოდეს როგორც შედეგი, ამ
აქტი. ინკრეტორულად პირიტივილი ჯორბა "სიხარულის ქონება რაიმის მი-
მართა" არ ღვობს წმინდა ემიგრულ გრძნობებს². მაშასადამე, შედეგის აზ-
რობა, ემიგრული გრძნობა არ არის გამოყოფილი მეგრძნებებისაგან და თან
ახლავს მათ ყურადღებაში, მაგრამ ამ შემთხვევაში, შესაძლებელი არ უნდა
იყოს მსჯელობა გრძნობაზე, როგორც გრძნობაზე. უპირველეს ყოვლისა, უნდა
დადგინდეს ის განმასხვავებელი ნიშანი, რომელიც განმასხვავებს გრძნობას
მეგრძნებისაგან. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის გრძნობა, რომელიც მოუ-
ხვებს შედეგს, იწინებს მიიღოდ მეგრძნება და არა გრძნობა, მით უმეტეს,
რომ იგი ზეით აღიარებს ემიგრული გრძნობის "ლოკალურობას" სხვების გა-
რკვეულ ადგილას სივრცეში, მაშინ იგი უბრალოდ შეხების მეგრძნება იწინე-
ბა და არა გრძნობა. გრძნობა, განსხვავებით მეგრძნებისაგან, არ ხასი-
აფდება არავითარი ლოკალურობით და არ არის დამახასიათებელი სხვების არც
ერთი რეაქტივისაგან. შესაძლებელია სხვებზე მოვებნობ მეგრძნების ლ-
კალური ადგილი და შეუძლებელია ასეთივე წარმავტობა გრძნობის მიხედვით
სხვებზე, ვინაიდან გრძნობა არ არის სხვების დამახასიათებელი ფორმა:

1. იქვე, გვ. 345.

2. იქვე.

სბუღალის დამახასიათებელი ზვისება მხოლოდ რეგულაცია და შევსებაა. გრძობა შეიძლება ამასთანავე მხოლოდ სულს, ვინაიდან გრძობა სულს მოიფასებს მის ბაღიანობაში და არა მის რომელიმე ნაწილში. გრძობა განსხვავებით შევსებაში სხვადასხვადასთან ბაღიანობის, იგი გლობალურია სულის მიმართ, გრძობა ისევე გლობალურია, როგორც ზვით სულს აქ არ არის სიმრავლე, გრძობა არ არსებობს სულის რომელიმე ნაწილში, ისევე, როგორც შევსება სბუღალის რომელიმე ლოკალურ ნაწილში. ჩვენის ამ-რით ლოკალიზაცია არის სბუღალური შევსების დამახასიათებელი ზვისება, ხოლო გლობალიზაცია დამახასიათებელია გრძობისათვის. რაშიც შევსებაში მხოლოდ ზვისებას შევსებას ჩვენს სბუღალში, ჩვენ გვიჩვენებს სბუღალის გარკვეულ ლოკალურ ადგილას დაუშვავს გლობალურ შევსებას. ჩვენ შევსებით სხვადასხვადასთან ადგილში ჩვენს სბუღალში ასევე ლოკალურ ადგილში, მაგრამ ჩვენ ასევე წარმატებით ვერ შევსებთ მხოლოდ ის ადგილს, ეს სად გვიყვარს, ან სად გვიჩინა, ან სად განვიფიქროთ მარჯობას. ეს შევსება-ლოა, იმის გამო, რომ შევსებასა და გრძობას შორის არსებობს განსხვავება: შევსება ყოველთვის ლოკალიზაცია სბუღალის მიმართ, გრძობა ყოველთვის გლობალურია სულის მიმართ, ისევე, როგორც ის, რომ შევსება ყოველთვის სბუღალთან არის დაკავშირებული და სბუღალური ირგანოები გვანდობან მათ გარე სამყაროსთან კონკრეტობის შევსებას, ხოლო განსხვავებით შევსებაში სხვადასხვადასთან, გრძობები დაკავშირებული არიან მხოლოდ სულთან გლობალურად და ჩვენთან მხოლოდ და მხოლოდ შევსებაში მრავალ-გვარობის სტრუქტურისა და დროის შევსებაში უნარების საფუძველზე მოწეს-რიგების შემდეგ.

მაშასადამე, შევსება, როგორც ცნობიერების კავშირის სბუღალური ჯორბა გარე სამყაროსთან, ხასიათდება მაკრიალური სამყაროსათვის დამახასიათებელი ნიშნით - მრავალგვარობით, ზვისის ინტერმედიულ შინაარსში. შევსება არის ის ნერვული, სადაც ურთიანობაში ბოლის, ურთიანობაში იმყოფება სბუღალი და ცნობიერება, ჩემი მაკრიალური კონკრეტული სბუღალი

ბიანის შინაგან პოზიციას და მიზნებს.

წ ბ. განდობს - სიმბოლური ამოცანა და ღირებულება
ფიქციური მისი პირობა.

გრძობაში შედგენილი ქალაქისთვის პირველი ორი საბუთი გრძობის-
 სა და შექმნილი არ არის გრძობა, არამედ მხოლოდ შეგრძობები. მაშასადე-
 ბი, უმნიშვნელო გრძობა და სხვადასხვა გრძობები განკუთვნილიან, რე-
 ნის ამრიგ, მხოლოდ შეგრძობებს მათი ღირებულება და არაგლობაღირს ბუნ-
 ბის გამო, ის გრძობები კი, რომლებიც აღმოგონებებიან შეგრძობაში და
 აღქმაში შეძლებს არიან სულიერი გრძობები /*სულიერი შეგრძობა* /,
 რომელთაც შედური მათი ქალაქისთვის ნიშნად ბუ-ს გრძობებს უწოდებს,
 განსხვავებით სულიერი გრძობებისაგან უმნიშვნელო გრძობა, მისი არსების
 მიხედვით არის განსაკუთრებულად აქტიური ნაბიჯი მდგრადობა. ეს,
 შედურის ამრიგ, ნიშნად იმას, რომ უმნიშვნელო გრძობისთვის არ არს-
 ბობს არაკუთხარი კუთხარობი გრძობადი განსულება და გრძობადი მოლოდინი,
 ანუ უფრო მეტად რომ უფრო - არ არსებობს არაკუთხარი "განმარტობის
 გრძობა", არაკუთხარი ნიშანგრძობა, ამის გამო არ არსებობს არაკუთხარი
 "მანგრძობა" უმნიშვნელო გრძობისა, მისი განსაკუთრებული ფორმა არის
 მისი დრო და ადგილი სხვადასხვა. რეგულაციები შედგენილია მოგონების და
 რეპროდუქციის საშუალებით მოვიგონოთ ის სახეები, რომლებიც იყვნენ ამ
 არიან მისი გამოცდილებები და ამის საფუძველზე მსგავსი უმნიშვნელო
 გრძობა რეგულაციის /კლები ბარისებრი/ გამოვადინოთ. მაგრამ ეს, შეძლებს,
 არის ახალი უმნიშვნელო გრძობა და მოგონება, აგრეთვე, როგორც ასეთი.
 შედური მარტობა იმას, რომ უმნიშვნელო გრძობის "მანგრძობა", ან "ნიშ-
 გრძობა" შედგენილია, მაგრამ რეგულაციის ამრიგ "მანგრძობა" და "ნიშგრძობ-
 ბა" შედგენილია სადრეოდ გრძობის სფეროში, უნდაიყოს ეს არასოდეს სი-

მუსიკა და სიგზადი არ შეიძლება უიფოდე, რას და როგორ განიფდის სმვა, არამდე მე განვიფდი მხოლოდ ჩემს ძავსა და ჩემი ტარვილით "უაგდენ" მსგავს სიგზადიში სხვის ტარვილს, უ.ი. მე სხვისი უი არ მტარვა, არამდე მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი ტარვილი. ეს არის ყოველი ადამიანური ყოფიერების ურმესი საფუძველი, ვფიქრობთ, ეს არის იღვნი, "თეოქოსი" /*№ 08* /, რომლის ძამაბმად ადამიანს "თეოქოს" შეუძლია სხვისი გარნიობის განფდობის განიარება, მაგრამ სინამდვილეში იგი მხოლოდ საკუთარი განფდობის იმარებას, სხვისი განფდობის განიარება, ამ გაგებას არის ფიქცია, რომელიც წარმოიბობა უსაფუძველი ანალიგის საფუძველზე. აღნიშნული მისამტება გარკვეულ ანტისოფიანური უფერს აყარებს, მაგრამ ეს, მხოლოდ ურთი მებდევიით. ადამიანი ყოველ სიგზადიში ფიქრობ ირრეუს /*უიკვეტირი*/ ძავის ძავს, მას არ გააჩნია სმვა საკუთარ საფუძველი, ეს არა ძავისი საკუთარი ყოფიერება, რომელიც სმვა არაფერი, ეს არა განფდისუქალი ყოფიერება, „სხვისეკენ, სამყაროსაკენ "გასვლა", არის ძავის ძავში უქსისტრეფიანური განაძება". ადამიანური ყოფიერება ანაძებს მხოლოდ საკუთარი ყოფიერებაში. ეს სმვა არაფერი, ეს არა სიმბოლური ამროუნება ძავის ძავის ფიქცია საკუთარი განფდობის საფუძველზე. მე დარწმუნებული ვარ, რომ იბიუქტივი ღირებულებებს ვწვდით: სინამდვილეში მე ღირებულებებს უი არ ვწვდები, არამდე მე მგონია რომ "თეოქოს" /*№ 08* / ღირებულებებს ვწვდები, სინამდვილეში, ჩვენის ამრო, მე ვწვდები მხოლოდ ჩემს საკუთარ განფდისუქალი ყოფიერებას სიმბოლური და არა აქსოლოგიური ამროვნებას საფუძველზე. ჩვენის ამრო, ადამიანი არის არა სხვისი სამოტი, როგორც ეს სოფისტებს ვგონათ, არამდე ადამიანური ყოფიერება არის მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ყოფიერების საბოტი. საკუთარი განფდისუქალი ყოფიერების საფუძველზე ადამიანი მხოლოდ ძავის ძავში ჩება, ურნადარ იგი გარწმობიგყბულია შეგრძობებებისა და აღქმების ფიბესიბაგრო. მას ჭგონია, რომ შეუძლია განიფადოს "სმვა", სამყარო, ადამიანური ყოფიერება და სკლის უკვადება, უ.ი. გაბოვიფეს ძავისი ძავიდან უა შეაღწიოს "სმვაში", დარნახოს იბიუქტივი, აპროორული

ღირებულებები, მაგრამ ამაოდ, ეს სიზიჟეს უსასრულო მუშაობად ჩაება; ამაშია ადამიანთა გვარობითი იღვწია, მიხწრახება. მე ვერასოდეს ვერ გავიგებ სხვის განცდებს, გრძობააა ინტენსივობას, შიშს, მწუხარებას, ვინაიდან მე ამისათვის არ გამაჩნია არავითარი სხვა საკმაო საფუძველი თუ არა, მხოლოდ და მხოლოდ, ჩემი განცდისკენი ყოფიერება, ანუ სიმბოლური ამოცნება. მე ვარ საკმაო საფუძველი მხოლოდ ჩემი განცდისკენი ყოფიერებისათვის და არა სამყაროსათვის, ან სხვა ადამიანისათვის. საკმაო საფუძველის ქანონი ყველაზე მკვეთრ გამოხატულებას წინაშე განცდისკენი ყოფიერებაში პოვლობს და არა ლოგიკაში, ლოგიკაში იგი ურთ-ურთ რიგით ქანონად იცვლება. შეიძლება ითქვას, რომ აქ ლოგიკური და სიმბოლური ურთიერთშეხებაში მოიხად.

სხვა ყოფიერება, სამყარო და სხვა ადამიანი რომ არსებობს ამაში მე ვევი იმდენად არ შეიძლება შემექაროს, რომ ისინი შეიძლება მე ჩემი ექვტირ ტყაში და მათ მიმართ შეიძლება გამოიხევეს სინთეზურ-პარიოტული მსჯელობა, მაგრამ თუ როგორ განიხილოს სამყარო ან სხვა ადამიანი თავის თავს, ეს ჩემთვის ნაკლებია რის შესახებაც მე არ შემიძლია არაფერი მიხერას იმ იხილვეური სამყაროს შემეცნების უნარმა, რომელიც აქერიებს ცნებებით და სინთეზურ-პარიოტული მსჯელობებით. ამდენად უბოგოწადურ, ანუ ექსის უნდვილად ჟენომენოლოგიას, სიმბოლურს არაფერი არ აქვს საერთო გნოსოლოგიურ სოლიპსიზმთან. ჩვენის ამრიგ, გნოსოლოგიური სოლიპსიზმი ჩნდება იქ, სადაც გრძობებისა და ექსისტენციალურის სჯეროში ბელოვნებად შეაქვთ შემეცნების სჯეროც, ცნების სჯეროც, როგორც მაგალითად ამას ადგილი აქვს ქ. ნასპერსთან /ამ ასაქვეთი ქ. ნასპერსის ექსისტენციალისმის ზოგოვრით მხარე გაანალიზებულია თავში "ადამიანური ყოფიერება და სიმბოლო/".

იმისათვის რომ მე გავიგო, ვნებუ სხვა ადამიანის ან სამყაროს განცდებს, მე ამისათვის გამაჩნია მხოლოდ ჩემი საკუთარი განცდები ამ ამრიგ, შეიძლება ამ დებულებას სოლიპსიზმის უღერი აქონდეს მაგრამ ეს მოსაზრ-

ბა შეიძლება ჩაითვალოს მარტოვლად ან დამტკიცება, რომ არსებობს არც
აბსოლუტურად ერთნაირი, იგივეობრივი განცდა და მისი უმეტეს არსებობს
არც აბსოლუტურად იგივერი ადამიანური უწყობრება. ჯერ ყოველ ლაბინიბა
დასტკიცება, რომ არ არსებობს არც აბსოლუტურად იგივეობრივი უმთლივი კი,
რომ ადარ ვილაპარაკებ ისეა ურბულს ტენობინბე, როგორცაა ადამიანური
უწყობრება და მისი უქსისტენიბი, სიმბოლოები.

უქსისტენიბი სიმბოლიბინებრებარ ბელავნებრბულ გამოსახულებად
ბეიძლება ჩაითვალოს ე.წ. "მსახობის ტენობინი გარდასახვის ნიშანბრებე"
რაც ნიშნავს ბეიბეგს: მსახობი ბვილის, რომ მან უნდა შეასრულოს მისბვის
ჯანკუბინი რილი სტენბე, რაც ბოიბივის "სბვა"-ში განტფისეულ ბელბე-
ვის და ბავისი ბავიბან გამოსვლას. ესაა მსახობის ტენობინის რბიუქტ-
რი ბავება. ტილოსტოსბა კი ივის, რომ მსახობის ტენობინი, გარდასახვა
ნარბიბეგენს არა "სბვა"-ში ბეცვლას, როგორც ეს ურბი ბებებრბე, რბიუქ-
ტურად გამოიყრება, არბეუდ "სბვის" ბიბის, სბვისი განტების ბიბის
ბავის ბავში.

ეს მსახობი "სბვა"-ში ბეცვლას ტილობს და ივი ასე გამბის სტენ-
ბე, ივი, უკუბეს ბეიბეგებში, ნარბიბეგენს საბეალო საბეს. ბოლო, რობე-
საც ივი ბავის სულში, განტებში იბებება და, საბეებეს ბეიბეგებში,
"ბოლობს" "სბვისი" სურის განტფისეულ ბიბრბიბებს, სიმბოლობს, ბავის
ბავში, ტრბებრბე ბავიბე, ბბილოდ მბინ უნდა ბიბიბოს მან აღიბრება
და უბაბესი კბარბისი, რბიბესაც /ამ უკანასკნელს/ მსახობბან ურბე
განბვის ბვიბ ბავებებელი, ბბილოდ იბ ბეიბეგებში, ეს ბავებებელი
ასრებებს იგივე სიმბილერ ბავრბიბის და ტილობს საბეებარ სულში ბანიბა-
ბის, იბიბოს "სბვისი" განტებში, რომელიც სინბბიბილიბი სბვა არაბერიბა,
ეს არა ბვიბინ.

ბა, იბიბინა ის მსახობი, რომელიც ბავის ბავს კი არ ბბიბობს, ბავის
განტებებს კი არ ბანიბებს და გამბიბება, არბეუდ ბბილობს იბბი-
ბის "სბვა", ბეაბინის სბვაში, ტილობს ბბიბიბეს ბავისი ბავიბინ, ბბ-

ინწყება ბისი ებოფიერი, ან გნოსტოლოგიური გადამზეპავება. შესაძლებელია, ჩემში შემოვიდეს სიჭყვა, წინადადება, სმუნის ან ბედვის და სხვ. მე-გრძნობის ორგანოების საშუალებით, მაგრამ ჩემში, ამით, არ შემოიღის სხვისი განგებნი, არამედ მხოლოდ ნიშნები.

განგდა გარყვეული ამრით ღვითაა ენა, განსხვავებით განსჯისუელი ენი-საგან, იგი ჭეშმარიტ განგებბ არ ესაჭიროება, აქ ქე რმუსი ღვევის ეშე-ალობასა და ეპირობობაშია. უფიქრობ როდესაღ საქმე გვაქვს ჭეშმარიტ განგდასთან, გრძნობასთან, ადამიანებს ამით გასაგებად არ ესაჭიროებათ სიჭყვები, რომღებო ამ შემთხვევაში, მხოლოდ მუორებარისხოვან რღს ღამაშობენ. სიჭყვები, ვინაიდან ისინი განსჯისუელი ბუნებისა არიან, ე-ღუნნი სჩანან გრძნობათა გადმოგებამში, ისინი მხოლოდ გარეგან ჭორობას წარმოადგენენ "სხვისსავეის", ისინი მხოლოდ ყურადღებას იკყრობენ, მაშინ, როდესაღ განგდათა ჭეშმარიტი გაგება სრულიად სხვაა. იგი იმდენად შინა-განი და ღრმაა, რომ გარეგანი სიჭყვა მას ეერ მოიგავს. ჭეშმარიტია გრ-ძნობა, რომელიც არსებობს სიჭყვებამდე, სიჭყვებით არ ამოიწურება და სი-ჭყვების სიკვდილის შედეგე აკულობს ღვეის უმადღეს. ჭენიშენალობას და სიმბოლურიბას.

ასევეა საქმე ღირებულებების შემთხვევაში: მე ღირებულებებს ეი არ ვწვდები, რომღებო ჩემგან დამოკიდებულთა, ობიექტურთა და ამოროღული არამდე მე მგონია, რომ "გოგოს" /*Als Ob* / ვწვდები ამ ღირებულებებს სონამდვილეში მე ვწვდები მხოლოდ ჩემს საკუთარ განგებისუელ ყოფიერებას სიმბოლური ამოკუნების და არა "აქსოლოგიურის" საჭუთვეღბე; ეს უკანას-კნელი სიმბოლური ამოკუნებისაგან განსხვავდება.

მაშასადამე, ჩვენის ამრით, ის ჭაქტი, რომ მე უნარი მაქვს მივწვდო ღირებულებებს, სონამდვილეში სხვას არაჭერს წარმოადგენს ღე არა გარკვე-ული საბის "გოგოსს", ჭაქტიას. აქ უდაყოფ ნაღლად გვაქვს გარკვეული შე-ბების მომენტე ღირებულებასა და ჭაქტიას შორის. ღე ბოლომდე ღანმიმდე-ღუნნი ეიქნებით, ღირებულება ღვეის ღვეში შეიგავს ჭაქტიერობის მომენტს.

უქსისტენტის პოზიციიდან ამოსული - ეს "თეოქოსია" კ. ფაილინგერთან ნიშნავს სამყაროს გარკვეული მოვლის, კონსტრუქციის შექმნას მთარგმნე ლოგოკრიტიკის გონების მიერ¹, ჩვენის აზრობა, ღირებულების, როგორც ობიექტურის და აპრიორულის ნეგატივმა უსაძლებელია იმდენად, რამდენადაც მე ზოგად ვქმნი ურველი ობიექტური ღირებულების საკუთარ პიროვნულ-ყოფიერებისკენ, ე.ი. განვფიქვრებ მოვლას- სიმბოლოს, რომლის დროსაც მგონია, რომ ეს სიმბოლო არის სწორედ იმ ობიექტური ღირებულების განვფიქვრული ანალიზია, სწორედ ეს ანალიზია არის ლოგოკრიტიკის ფუნქცია, თეოქოს მე ვწვდები ობიექტურ ღირებულებას მაგრამ, სინამდვილეში მე შემიძლია მივწვდე მხოლოდ საკუთარ განვფიქვრებს, სიმბოლოებს და ვხვლი. მათ "თეოქოს" ისინი არიან რაღაც ობიექტური ღირებულებანი, რის უფლებაც მე, როგორც უქსისტენტს, არ გამოიწინა და, ეს უქსისტენტი მანვე მოინდომებს ამის გაკეთებას, იგი ანალიზის ვერ გასდებდა. მე განვიფიქვრებ მხოლოდ იმას, რასაც მხოლოდ მე განვიფიქვრებ, მე მხოლოდ ჩემს საკუთარ განვფიქვრებთან და სიმბოლოებთან მათეს საქმედ. ამ აზრობა, პიროვნულის უქსისტენტისაღიშში უფრო ახლოს მივდივარ პიროვნული ყოფიერების პრობლემების გაგებასთან, ვიდრე შეიძლება და პარამანის აქსიოლოგია, რომელშიც მანვე ხაზს უსვამენ ობიექტურის დამინიჭებას ღირებულების გაგებაში, რითაც იკარგება ზოგად უქსისტენტი და ღირებულება გამოდის როგორც ობიექტურის ძიება პიროვნულად მიმარტებაში, ზემოთ, შეიძლება გრძობების გაანალიზებისას, გარკვეული აზრობა, იგონება უქსისტენტისაღიშში მომენტები. მაგალითად: როდესაც იგი ახდენს გრძობების განსხვავებას იგი გამოყოფს ერთერთ გრძობას ყველა სხვა გრძობისაგან, როგორცაა სიფიციენტის გრძობა. იგი წერს: "სიფიციენტის გრძობაში ჩვენ ვგვლისობობთ ზოგად ჩვენს სიფიციენტს, ე.ი. ჩვენს ამ გრძობაში გვეძლევა რაღაც, როგორცაა მისი "ამბივლება", მისი "დაცემა", მისი "აუადრეყოლება" და "ჯანმრთელობა", მისი საფრთხე /*Wesens* / და მისი "მომავალი". ეს კი იხველება მე

1. Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob. Lpz. 1920. S. 18.

სამართლსა და რწმენას საკუთარ სიფრთხილზე მიბრუნებული სიფრთხილის გრძობისა, როგორც ისეთი სიფრთხილის გრძობისა, რომელიც შექცევა მისადაგებულთა გარეგანი სამყაროს სხვა ფრთხილი არსებებისადმი "ბომბევენი გრძობაში" /*Meckföhlen*/ და "შანაგრძობაში" /*Mitföhlen*/ და ვიგალური სიმპათიით, მაშინ, როდესაც უპირობო გრძობები არაკუთარი ამროთ არ გაფიან მათი არსებობის /*Existenz*/ პრეტყულობის გარეშე, ამის საპირისპიროდ, სიფრთხილის გრძობაში მოცუბულთა რწმენის აგრეთვე გარეგანი სამყაროს საკუთროვი ღირებულებითი შინაარსი¹.

როგორც ვხედავთ მ. შველერი ახლოს ბიფის შანამეფროვე ექსისტენციალიზმთან, მაგრამ იგი ვერ ამალდა ექსისტენციისა და ექსისტენციალების გაგებამდე იმ მიზნით, რომ იგი ღირებულებაში უძებდა ობიექტურს და აპრორულს და არა აპროვენი-განფიქსელ-ყოფიერებისკენს, ანუ სიმბოლურს. ეს, ბოთ უფრო ნათელი გახდება, თუ შევადარებთ ურთმანებს შველერის "ღირებულებით შეძვეებას" და ჯიბეჯერის "ღიარებას". აქ ნათელია, რომ შველერი მანც შეძვეებით აოზიფიანვე დგას, ღემფა იგი ღირებულებით შეძვეებას განსამევეებს რწმენებრივი შეენიერული ფნებითი შეძვეებისაგან, მაგრამ იგი ვერ შევისტყდებდა ბოლიმდე გნოსოლოგიზმისაგან, რის ძირითად ბომცეს შეადგენს ობიექტიფიკაბა, ღემფა იგი ადგენს რომ ღირებულებითი შეძვეება განსაკუთრებული უმოყოვი აქტივის დაბმარებით ხდება. შველერი განსამევეებს უმოყოვი აქტივის სამ სანეს: ინტენციონალური გრძობა, განსმევეებით გრძობის მდგომარეობისაგან, რომელიც მდგომარეობითს განდგან წარმადგენს, რაიმეზე მიბრუნებაა, გრძობის მდგომარეობანი მოკუფვენბან შინაარსებს და მოვლენებს, ინტენციონალური გრძობა უბო მათი აღქმის ფრტეობებს. გრძობის მდგომარეობანი არაკუთარი ობიექტზე არ მიბმარებობს, ინტენციონალური გრძობას უბო ღირებულებებზე ღეოთბომარეშეველება ანასამევეებს. გრძობის აქტი, განსმევეებით გრძობის მდგომარეობისაგან, შეძვე-

1. Scheler M. Formalismus. . . 353.

ნებისმიერი აქტის, იგი ღირებულების შესახებ გნობის მიხედვითაა¹.

"ღირებულებით შეძენებასთან" შედარებით "ლუბობა" გამოიყოფა უკვე აღვარ ობიექტურობას /საბიექტურობის საპირისპირო ასპექტის/ "ლუბობა" ექსტრინსიკული არსებითი მახასიათებელია საპირისპიროდ ყოველგვარი ობიექტურობისა. ამით ინტენციონალური გრძობა, რომელიც შედგის საფუძვლიდან გამომდინარე ღირებულებების მიხედვით და, რომელიც "გეგმიური" და "არაგეგმიური" აქტის გრძობის აქტივობის ახორციელებს, შეუძლებელია წარმოადგენდეს შეძენებით აქტს, ანუ იგი ღირებულებით შეძენებით აქტს, ვინაიდან გრძობა, განდგა არის ნებისმიერი საბიექტურობის, პიროვნულ-ყოველგვარი, სობიექტური გეგმიური, რომელიც გამოიყოფა, ადვილად, ყოველგვარი ობიექტურობის, მახასიათებელია, ყოველგვარი შეძენებასა და გრძობას. გრძობის დაგვიანება წარმოადგენს შეუძლებელს შეძენებაში დასაბამად, რომელიც ადვილად, ადვილად, ადვილად ობიექტურობას. შესახებთან, ანუ ღირებულება შეუძლებელია ობიექტურობას, მაშინ შესაძლებელია მხოლოდ მისი შეძენება და არა განდგა. ვინაიდან ამის განდგის მიხედვით შესახებ წინააღმდეგობრივია და უმართლესად შეუძლებელია. ბოლო ანუ ღირებულება ობიექტურობა და შესაძლებელია მისი შეძენება, მაშინ გამოიყოფა მისი განდგა, - ანუ განდგის "შეძენება". მაშასადამე, ღირებულების განდგის მიხედვით, გეგმიური აქტის ახორციელებს წარმოადგენს. მაგრამ, ეს წინააღმდეგობა არ ნიშნავს იმას, რომ განდგის ამოცანაზე შეუძლებლობას წარმოადგენს, მაგრამ ანუ შეუძლებელია ანუ ამოცანაზე ამოცანა ანუ ღირებულებით განდგის მიხედვით, რომელიც ეს შეუძლებელია წარმოადგენს, არაშეუძლებელია ამოცანაზე, რაც სხვა არაა, ანუ არაა, ანუ არაა, ანუ ობიექტური /ე.ი. არაა-ღირებულებით/, ე.ი. სობიექტური ამოცანა.

1. გ. შენარქივი. ღირებულების იდეალური გაგების კრიტიკა. გვ. 32.

შეღერის ამრიგე, არსებობს უმოგვირე აქტების სხვა, შედარებით ინტენ-
ციონალურად, უფრო მაღალი ფორმები, როგორცაა უპირატესობისა და დაქვემ-
დებარების აქტები. ღირებულების სფეროს, შეღერის ამრიგე, ახასიათებს გა-
რკვეული რანგობრივი ნუსრიტი, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ერთი ღირე-
ბულება "მაღალია" მეორესთან შედარებით. ამ ნუსრიტს ღირებულებათა მრ-
რის ვიდეებზე განსაკუთრებული შემდეგებითი აქტის საშუალებით, რომელსაც
შეღერი "უპირატესობას" უწოდებს. უპირატესობას და დაქვემდებარებას ურთი-
ერთდასაბუთებლად ღირებულებათა შორის შეღერი ანიჭებს თავისთავად
მნიშვნელობას და მას ღირებულებათა მაღალი ყოფიერების არსისკენ აუფრ-
ღებლობას უწოდებს. ეს აუფრღებლობა კი მხოლოდ უპირატესობათა მრგებელი,
საინტერესოა ის გარემოება, რომ შეღერი არ აიგივებს უპირატესობის აქტს
არჩევანის აქტთან, ვინაიდან იგი არჩევანის სფეროს მხოლოდ საქმიერის
სფეროში ნებისაზღვრავს. როგორც აღნიშნავს გ. შეშანაშვილი, ღირებულების
მაღალი ყოფიერება არსისკენი აუფრღებლობით მხოლოდ უპირატესობათა მრ-
გებელი. ვინც ამას უარყოფს მან უპირატესობა არჩევანთან უნდა გააიგი-
ვოს. ეს კი საქმის ნამდვილ ვითარებას არ შეესაბამება. არჩევანის სფე-
რის შეღერი მხოლოდ საქმიერით შემოფარგლავს, მაშინ როცა პერსონის მრე-
ობრივი ღირებულება და ნებისყოფის აქტი უპირატესობაში გუბრდება. არჩე-
ვანი დაუფრღებელია ღირებულების მაღალი ყოფიერების შემდეგებაში. ე.ი.
წინასწარი გულისხმობს უპირატესობის აქტს, ამიყობ, შემდომად მათი გა-
გივება"1.

აქ, უპირატეს ყოვლისა, უნდა გავსანალიზოთ "უპირატესობის" უმოგვი-
რე აქტი. იგი, შეღერის მიხედვით, შემდეგების განსაკუთრებული ფორმაა.
შეღერს შეიძლება დავთხანებოთ იმ ამრის დამდებანი, რომ ღირებულებათა
შემდეგება ბუნადებელია, მაგრამ ეს შემდეგება არ წარმოადგენს უმოგვირე
აქტს, ვინაიდან მათ უმოგვირე არ წარმოადგენს შემდეგებას, არამედ მხო-
ლოდ და მხოლოდ ადამიანური ყოფიერების მდგომარეობას. შეღერს შეიძლება

1. იქვე.

დავუბნებთ იმაში, რომ "უპირატესობა" არის ემოციური აქტი, მაგრამ ამათ დაკლებებზე, მაშინ იგი არ შეიძლება გავიგოთ, როგორც ისეთ რამ, რაც ახასიათებს ღირებულებას თავისთავად, ე.ი. წარმოადგენს მის არსი-
სკვლავ ეფიციენტობას. აქ უნდა გვარი წინააღმდეგობა: ღირებულების არსისკვ-
ლი ეფიციენტობა არ არის უპირატესობა, ბოლო ეს მას მაინც მიუჩინებს
უპირატესობად ერთი ღირებულებისა მეორის მიბარე, მაშინ იგი არ შეიძლე-
ბა იყოს ემოციური აქტი, რამდენც მხოლოდ პიროვნებისკვლავ-ყოველმხრივსკვლავ
მაშასადამე, ეს დაკლებებზე "უპირატესობას", როგორც ეს შედრის აქვს წარ-
მოადგენილი, მაშინ იგი არ იქნება ემოციური და ეს მაინც დაკლებებზე "უპი-
რატესობის" ემოციურობას, მაშინ ლეი "უპირატესობა" იქცევა ემოციურად,
ე.ი. პიროვნულ-ყოველმხრივსკვლავად. შესაბამისად, "უპირატესობის" ემოცი-
ურობის დაშვება თავის თავში უკანსმომს იმას, რომ ვინაიდან ემოციურობა
აღაბიანურ-ყოველმხრივსკვლავია, მაშასადამე "უპირატესობად" აღაბიანურ-ყო-
ველმხრივობა და არა ღირებულებობი, ვინაიდან ყოველი ღირებულებობი უპი-
რატესობის საბოლოო საჭუძველი ლეი ღირებულებადი, ან მან წესრიგში უ
არ ძვეს, არამედ პირიქით ყოველგვარი ღირებულებობისა და ღირებულებობი
სისკვების საბოლოო საკმაო საჭუძველი აღაბიანურ-განდფისკვლავ-ყოველმხრი-
ვობა, სწორედ ამ უკანასკნელში მდგომარეობს, რვერის აბრით, კანკის ყ-
ველმხრივობი გადაჭრიალები არსი პრაქტიკული სკვროსათვის - ღირებუ-
ლება, ან ღირებულებათა სისკვება უი არ განსაზღვრავს აღაბიანურ ყოველ-
მხრივობას, არამედ, პირიქით აღაბიანური ყოველმხრივობა განსაზღვრავს ყოველგვარი
ღირებულებას, ეს ღირებულებათა სისკვებას, "დაქვემდებარებას", ეს "უპი-
რატესობას", ბოლო, ვინაიდან აღაბიანური ყოველმხრივობა სდვა არაჭერია, ეს
არა განდფისკვლავი აბროვნება მის უსასრულობადი, ამიგომ არ შეიძლება იყ-
ოს ღირებულებობი, იბიქვარი აბროვნება, არამედ მხოლოდ განდფისკვლავი, ს-
ბოლოერი.

კანკმა ყოველმხრივობი გადაჭრიალება მათიდან შედეგების სკვროში,
რაც გამოიბატებოდა იმ ვორმულირებაში, რომ გნებები უი არ შეუსაბამებინა.

ნიუტონს, არამედ, პირიქით, ნიუტონი შეესაბამებოდათ ტენიუნს, მანასადავთ ტენიუნები წარმოადგენენ ყოველგვაროცოდნის საფუძველს. ვთქვირთმ მგავსთ ვადატროალება პრატქიკული სტრუქტური პირველად მონდენილ იქნება ე.წ.ოიკრმას-ბის ჟილოსტრუქტური, სადაც რელიგიის, რელიგიური ღირებულებების /თუ გავი-ვვალისწინებთ იმ გარემობას, რომ იმ დროისათვის რელიგია თავის თავში აკრთონებდა თითქმის ყოველგვარ ღირებულებას/ ერთადერთი საკმაო საფუ-ვლად დაშვებულ იქნა ადამიანი და გამაბვილებული იქნა ყურადღება მის გა-ვფილსვლ-უბოგური მხარეზე, რაც სხვადასხვა ასპექტით შეიძლება განვიგთ-რგბული იქნა სხვა მონაბრძენების მიერ.წოიკრმასბის დამსაბურებას და კრ-ტოკას თავის დროზე იძლეობდენ მარქსიზმის კლასიკოსები.

განფილსვლ-უბოგური მხარეზე, ღირებულებათა შეიძენების საქმეში, შე-ღერიც ამბავილებს ყურადღებას და დიდ მნიშენვლომას ანიჭებს მათ. იგი "უპირატესობას" განასხვავებს არრევანისაგან და როგორც მუთმ ვნახეთ ერთმანეთთან აღრევას შეფდომად მიიჩნევს. არრევანის აქვს იგი განამხვა-ვებს არა მხოლოდ უპირატესობისაგან, არამედ, აკრეფვთ ნებისყოფის აქტი-საგან და გვიღის, რომ ნებისყოფის აქტი და პერსონის მნიშობრივი ღირებუ-ბა უპირატესობაში გვქალვება. შეღერის მიხედვით, უბოგური ცხოვრების უმაღლეს საფრებურზე სიყვარული და სიძველილი დგას. ეს უკანასკნელი არ იმეებოდათ ღირებულებით შეიძენებთ აქვებად, მათ შეუძლიად ღირებულებით შეიძენების დაფუძნება. სიყვარული ღირებულების გრძნობის შეიძენა კი არ მადის, არამედ მას წინ უძღვის, როგორც მისი პიონერი და ბელადი¹.

აქ უნდა გამოიყოს, ჩვენის აზრით, იგი მნიშენვლომანი მომენტი: 1. შე-ღერი მარშალია იმამი, რომ სიყვარული და სიძველილი არ არის შეიძენება, და 2. სიყვარული წინ უსწრებს ღირებულებით შეიძენებას, როგორც მისი საფუძველი, წანამდღვარი. ირივე ეს დებულება მიუთითებს იმაზე, რომ ყ-ვლგვარ ღირებულებას და ღირებულებით შეიძენებას წინ უძღვის, უბოგ ღრმა

1. Scheler M. Formalismus... S. 275.

საფუძველი, რომელზედაც აღმოცენდება სოციალური და სოციალური, ეს საფუძველია ადამიანური-განგებულური-ყოფილება, რომელიც უბანაგოის გარკვეულ საფუძვრზე წარმოიშობა სოციალური და სოციალური, სადაც სოციალური როგორც უქსისკუნთივალური უბანაგოის პირველი საფუძვრისაგან დასაბუნა-შებელი გდნობა, ჩვენის აზრით, წინ უსწრებს სოციალურს, რომელიც სოციალის უბანის საფუძვრზე, ანუ თავისუფლების საფუძვრზე წარმოიშობა. შედეგით აღნიშნავს იმას, რომ ყოველი სოციალის აქტი სოციალურად არის და-შედეგებული და წინ უსწრებს მას, ე.ი. არსებობს სოციალის მიმართ სოციალის პირდაპირი, იგი ღვლის, რომ უბანის საბოლოო გამართლება შედეგად მიზნად /სოციალის/ სიღრმისეული კანონზომიერების დაგვიწით, ყოველი უბანა, სოციალისა და სოციალის კანონის აღმოჩენით შედეგად¹.

მაშასადამე, ყოველგვარი უბანა, შედეგის აზრით, მიმართულია იმ სა-შედეგისაკენ, რომელიც მის გარეშე, ადამიანურ-ყოფილებაში იღვს, იგი მიმართულია სოციალისა და სოციალის კანონის აღმოჩენისაკენ, რომელიც უფრო ღრმა საფუძვლის არსებობას ეულისმობს, ვინაიდან სოციალის და სოციალის არსებობის ღრმა საფუძველები განგებულური-ყოფილებაშია. ჩვენ-შვი აქ საინტერესოა ის დასკვნა, რომ შედეგის უბანის მიზნად კანონს "სოციალის პირდაპირ სოციალის მიმართ", გააჩნია უფრო ღრმა საფუძველი, ესაა ადამიანურ-განგებულური-ყოფილება, რომლის მიზნად გადის ღრმბუნების სფეროს გარეშე და, ჩვენის აზრით, სიბოლოო განგებულური აზრებუნას წარმოადგენს, ვინაიდან სიბოლოო, ღრმბუნებისაგან დასაბუნა-შედეგით არ უბანს იბიუქტარს, ეს მის შედეგებში არ შედის, არამედ იგი არის წმინდა განგებულური პირდაპირი გადგებილი საბიუქტარი უფრო მუნაგაე-ქო, უქსისკუნთივალური უსასრულო აზრით, რომელიც ბშირად გარესადაყარსადა უბანობაში წარმოიშობა სულში.

შედეგად დასკვნა, რომელიც შესაძლებელია გაკეთდეს ზემოთ მოყვანილ

1. იქვე.

აწრთა მსვლელობიდან; ეს არის ის, რომ ყოველგვარ ღირებულებას ან ღირებულებათა სისტემას, გარდა მუხნიერვილისა, წინ უძღვის და საჭურველად უძვეს განდგინებული ამროვნების არსებობი ტერმინი - სიმბოლო.

სიმბოლო უფრო სიღრმისკვერია, ვიდრე ღირებულება. ღირებულება მხოლოდ "უნდა"-ს /*სიღმინ/* სკეროს წარმომადგენს, სიმბოლოერი ამროვნება კი უშუალოდ პირიქველ-ყოფიერებისკველ მამასთამებლებს, როგორცთა შიში, წუხილი, საბყარული მიტოვებულობა, მარტობა, ერთი სიტყვით, ექსისკვენციადურს. მამასადამე, სიმბოლო, მისი ტუნდამუნტური გაგებით, უშუალოდ, წარმომადგენს ადამიანურ ყოფიერებას, სიმბოლოერი უშუალოდ წარმომადგენს ღვით ადამიანური ყოფიერების, სკლის ემანაგონს და მის უსასრულობას ღავის ღავში, ადამიანური ამროვნება არის განდგინკველ-სიმბოლოერი ამროვნება.

ღირებულება გულგრილია პირიქველი ყოფიერების მიმართ, ექსისკვენციადურის მიმართ. ჯერ ადამიანური ყოფიერება "ადგენს" სიმბოლოს და მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს ამრი ღირებულებათა დადგენას. სიმბოლო განსამდგერავს არა კადმადურად /კადმადური მიგნიერვილის სტეროთა/, არამედ სამროსისკველად, მნიშვნელომისკველად ღირებულებას. სიმბოლოსა და სიმბოლოერი ამროვნების გარეშე ამრი არა აქვს ღირებულებას, იგი არ არსებობს როგორც ასეთი.

ღირებულება არა მხოლოდ გულგრილია ადამიანური ყოფიერებისა, ექსისკვენციის მიმართ, არამედ იგი გარკვეულ მოვალეობასაგ გულიხმობს. ამ მხრივ ღირებულებასა და სიმბოლოს შორის დიდი სხვაობათა: ეს ღირებულება ჯერარს "შენ უნდა" /*სიღმინ/* "მძიმე გვირთად ანკება ადამიანის სკლს" /ნიგში/, სიმბოლო, ეს შეთოდება ასე იმეფას, იმედს-სამრიისს აძღვეს ადამიანურ ყოფიერებას, ექსისკვენცის. ეს ღირებულება და ღირებულებათა სისტემა გარეგანია, იბიექტურია ექსისკვენციის მიმართ, სიმბოლო მისი ტუნდამუნტური გაგებით ღვითაა ექსისკვენციადური. მაგრამ სიმბოლოერი მღლიანად არ დასყვანება ექსისკვენციადურზე, ვინაიდან, მკუნის ამრით, სიმბოლოერი ამროვნება უფრო ტარათა, უფრო ღრმია, ვიდრე მხოლოდ ექსისკვენციადური, რადგანგ ნაწილობრივ კვევ გვირდა საუბარი/"სიმბოლო და ადამიანური ყოფიერება". (მთაგნე, № 1, მბილისი, 1990).

**მანი III. სიმბოლოს განსაზღვრების შენაშენივე დღათა
კრიტიკული შეფასება.**

სამჭოთა ღიგურაგურათი პირველი სისტემატური კვლევა სიმბოლოს პრინციპებსა და მათსა და სიმბოლოს სისტემას. ლსკვის ამრი, რომ "ნიგვის სიმბოლო არის მისი ასახვა გნობიურებაში" უნდა გავიგოთ, როგორც სამყაროს განგდისკულ ასახვა, ზორებ, ზე იგიი სურთოდ ასახვაჲ გამოვსახებაჲ, მათინ იკარგება სიმბოლოს გნებოსსაგან განსხვავების საგვძველი. იბისქება, მხოლოდ, რომ "გვერდების ყოველი სიმბოლო ავტილებლად არის რადიგის სიმბოლო, ე.ი. რადიგ ყოფიურებისა, რადიგ რეალობისა, რადიგ სონამდვილისა" ან არის საკმარისი ასახვის ჭორბათა საქვიფიკური ნიშნის გამოყოფისაგვის. სიმბოლოს საქვიფიკური ნიშანი ასახვის სნება ჭორბებს მორის, გვერდის ამროთ, არის მისი განგდით-ყოფიურებისკული ნასიათი.

"სიმბოლო არის არა უბრლო ასახვა, არამედ იგი არის სამჩრისკული ასახვა", იგი არის ნიგვის გნებება. სიმბოლოს გამოგნებაჲ სამჩრისკულ ასახვაჲ ნიშნავს სიმბოლომ რაყურებას ღირებულებისა და გნების რიგში, როთაჲ, გვერდის ამროთ, იკარგება ის არსებოთი განმსახვავებელი ნიშანი, რომელიც გამოყოფს სიმბოლოს გნებისა და ღირებულებისაგან. სამჩრისკი გააჩნია გნებასაჲ, ღირებულებასაჲ და სიმბოლოსაჲ. სიმბოლო, გვერდის ამროთ, ისკვი სამჩრისკული ასახვაჲ, რომელიც განგდის პრინციპობაჲგადაგებოლი, განგდისკულობა ჭმინის სიმბოლოს სამჩრისკული საქვიფიკიას, ზებნა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არც გნება და ღირებულებაჲ ერთმანეთვერეკვანი.

ა.გ.ლოსკვი იძლევა სიმბოლოს განსაზღვრების 9 შესახებულ სამჩრისკულ ვარიანტს, რომელთა ანალიზი საგვძველს მოგვცემს გავგურკვეთ სიმბოლოს

I. Досев А.Ф. Проблемы символизма... с.37.

2. იქვე, გვ. 38
3. იქვე, გვ. 39.

განსაზღვრების რთვ ბუნებაში.

1. ნივთის სიბზოლო ნაბდვილად არის მისი ხაზრისი, მზოლო, ეს ისჯოი სარრისი, რიბვილი მას აკონსტრუირებს და მოდელურად ქმნის. ნივთის სიბზოლო არის არა პასიური, არამედ აქტიური ასახვა, რიბვილი მოვიის მოვიში უნდა გლინსმოხდეს იბავე სინამდვილის ძალას და ვინაიდან, უიქრებს ლსკვი, იგი გადამუშავდება გნობიურბაში, იწმინდება ყოველივე შებოხვე- ჟოისსაგან და აღწევს საგანთა შინაგან კანონზოიბიურბას. ამ ამრით უნდა გავიგოთ ნივთის წარმოქმნა სიბზოლოსაგან. ეს შელწევა არის მზოლოდ შელწევა მოით საგანთა სიღრმისკვილ და კანონზოიბიურ საჭუძველიში, რიბვილი მოკვევება გრწობად ასახვაში მზოლოდ ძალღე ბუნდოვნად, განუსაზღვრლად, ქოიკურად¹. აღნიშნული გიგაგიდან გამომდინარეობს, რომ სიბზოლო შეაღწევს საგანთა სიღრმისკვილ და კანონზოიბიურ საჭუძველიში უ.ი. იგი იბიექტურად ასახავს სამყაროს. მარბალია, სიბზოლო არის სამრისისკვილი ასახვა, მაგ- რამ, რეწნის ამრით, სამყაროს საგანთა კანონზოიბიურბას და სიღრმისკვილ მახასიათებლებს, რგორიგაა არსებობბა, მოგადობა, იბიექტურბა და სხვა. წვიდება არა სიბზოლო, არამედ მეწნიურბა, გნება, რაბილე ბეობო გვიწონდა მსკვლბა. ეს სიბზოლოს დავაკისრებო იბიექტური კანონზოიბიურბის შეგწო- ბას, მანინ გნების უწიქოა უარიყოფბა, იკარგება განსხვავება სიბზოლო- სა და გნებას შორის, ისინი იდენტიური რეობან ურბანეისსადები რგორიგ სამრისისკვილი ასაქვიბო, ასკვეე უწიქიის მიხვედვიბად, მამინ როდესაგ სიბზოლო არის არა იბიექტური, არამედ სუბიექტური, განდდოთი ასახვა, რი- ბვილი იბიექტურ სამყაროს და მის კანონზოიბიურბას ყოფიურბისკვილ-განდდო- სკვილი პოიბიურბიდან განიბილავს.

მაშასადამე, სიბზოლოს სამრისისკვილოის დამვიბიდან არ ბვიძლება და- ვასკვნათ მის იბიექტურ კანონზოიბიურბაში შელწევის უწიქიბაბე, ვინაი- დან იბიექტური კანონზოიბიურბა გამოიიბხავს და ბშირად უპირისპირდება,

1. იქვე, გვ. 65.

არ იმუშავებს და ამიტომ მისი მუშაობის შედეგად, მის განვითარებას, იმედობს. კანონმდებლობაში შედგება მხოლოდ გზების, მუშაობების ღირ-
ფისა.

2. "ნივთის სიმბოლო არის მისი განვითარება". მაგრამ ეს ისეთი გა-
ნათქვამია, რომელიც არის ცოცხალი, არა ფარული, არამედ ისეთი, რომე-
ლიც საშუალებას გვაძლევს ავლავ დაუბრუნდეთ განვითარებულ საგნებს, შე-
ვიტანოთ რა მათში საჭიროს სხვა კანონმდებლობას. სხვა სიტყვებით რომ
ვთქვათ, ის მოგაძლავს, რომელიც არის სიმბოლოში სარგებლობა და მათ
შევიტანოთ საგნებს, რომლის სიმბოლოც არის იგი, შენდაც იგი უსას-
რული იყოს¹.

ამ განსაზღვრებაში სიმბოლო გაგებლია ბუნებრივად ასაქმად,
კერძოდ კი როგორც ჭიკის გზება, რომელიც ცოცხალი სახეში დარღვევით
აუთიანებს ფორმასა და საზღვრებს. მოგაძლავს აქ უნდა წინადადებს ბიზნეს-
ლობას, რომელიც მათში აუთიანებს განსხვავებულ მხარეებს. მაგრამ
ეს ბიზნესობა არაა გზებისადმი მოგაძლავს, რომელსაც ლსენი "ფარული
მოგაძლავს" გულისხმობს /ფორმალურ-ლოგიკური მოგაძლავს/, ჩვენ სიტყვის
ბიზნესის აღრვეის მათიდან ასაფიქსირებლად ცოცხალი მოგაძლავს ნაგვლად
"სიმბოლოს უსასრულობას" ვებარებთ. მაგრამ კიდევ უნდა აღვნიშნოთ, რომ
სიმბოლოს მუშაობაში საქმე არა გვაქვს განვითარებასთან. ყოველ მუშა-
ობაში ბუნებრივად სურვილი სიმბოლოს გაგება საზღვრად, რომელსაც ფორ-
მა იპოვება, ნაწილობრივ გამართლებულია, როგორც მუშა რანგის სიმბოლოსი,
მაგრამ, როდესაც სიმბოლოზე ვმსჯელობთ, რომელიც ნაწილობრივ განვითარ-
ებას რაიმესი, მათში მხედველობაშია არა სიმბოლო, არამედ ჭიკი, როგორც
ბუნებრივი გამოხატვის ფორმა საქმიანობის ფორმა.

ამასთანავე, სიმბოლო მათში მათი მათი საგნებს, საზღვრებს,
იგი არის მართალია საზღვრებს ასახვას, მაგრამ განვითარებულ პირობაში გა-

დატვირთი ამრი, ბნიშენელობა, რომელიც თავის თავში შეიფარეს საგნისად-
მი რეაქციას, საგნის განდგამს და არა მბიქტარი ასახვას, მბიქტარი ასა-
ფვა სწორედ იბიგობა მბიქტარი, რომ იგი ფნებაში, ბიხსნილი საბიო, გუ-
ლისბიობს მბიქტს, ყოველგვარი სუბიქტარობისაგან დაწმენდილს. ამ ამ-
რობ, სიბიოლოსაფვის არაა აუფილებელი სამყაროს მბიქტარი სურათი. ადა-
ბიანს რომელსაც არ გააჩნია სამყაროს ფნებიოი, მბიქტარი სურათი, ვერ
გააგებინებ რომ იგი ბიკვდავია, სიფოფბლის განვიფარების მბიქტარი კ-
ნიონების გამო მას აქვს თავისი განფიფსუელი ბიფელი ამ ვიფარების ბი-
ბარბ-უსაა იბქვეყნიური სიფოფბლის გაგრძელება, ამ მაგალიფად, კუბილი
ქვევისსაფვის სიფლებიო არ არის აუფილებელი ვიქვაო წყალფიფობის ბიბე-
ბების ფიფა, ამ ბიფის ატებლებების ფიფა, რომელიდანაც ვიქვაო, გადა-
ვარდა ადაბიანი და იბრიბა, ამ ფიბიკის კანონების ფიფა-რამდე რიგი
წყალს გაბიფენის წყალწალებელი აფიფებელ ბიფინარში რავარფინისას, არა-
ბედ ადაბიანის ყოფიერება საგანთა წესისა და რიგის უშუალო განფიფის სა-
ფუფველები უშვილება წყალწალებელს, ე. ი. სწაფის სიკუფეს. მაგრამ, რა არ-
ის სიკუფე? ეს საკიფი ვერო ღრბაა, ვიფიერ კუბილი ქვევა. რვენ შეკვირ-
ლია ვარფის სილაბაბის განფიფის საფუფველები გაბიფიფვაო მსჯულობა, რომ
ეს ვარფი ლაბაზა, ბივენიერობა, მაგრამ რა არის სილაბაბი, ბივენიერება,
ეს ბიოლოდ იბ ადაბიანურბა ყოფიერებაბი "იფის" განფიფის საფუფველები, რ-
ბელიც უშუალოდ ჰიერებს ბივენიერქსაგანს, მაგრამ, რომ შევეკიფიფთ მას
გაბიფიფებებს რას განიფიფის, ამ რგორ განიფიფის, ამას იგი ვერ ბიანბერ-
ბებს. იბ განფიფაში, რომელსაც მაგ. ვარფის ბივენიერული განიფიფის, ბიო-
ლოდ და ბიოლოდ საკუფარი განფიფის შიგნიდან შეიფლება "რახბევა", მაგ-
რამ, ვინაიდან ბივენიერული განფიფა განსბვაფებება რბი განფიფისაგან, ამ-
გობ სიბიოლოში "რახბევა" შეიფლება ბიოლოდ საკუფარი განფიფების პრიბ-
ბის გავლიო. ამ ამრიო, შეუალებელია სიბიოლო იყოს განბიგაფებება, ვინაი-
დან განფიფის განბიგაფებისას ბელი გვირება ფარული სიბყვა-სიბიოლო,
რომელიც ბიოლოდ საკუფარ სამრისს ებებს, გაბიფიფი საკუფარი ყოფიერე-

ბის განგდისაგან, და ბიხ უბეგუს, შეუძლებელს იგი ღვიის ღვიში შვიფ .3-
ღუს რაიბე წიფთს, წინააღმდეგ შეზღუდუფაში სიბბოლსაფვის, ბისს სჰჰჰ-
რვი გჰგუბიფ, განგდისუკოლბ სრულიფ ზეფმეტი იქუბიფ, იგი ფრუბა იქ-
ნუბოფ. სიბბოლს, როგორფ განგდის პრბბაში გჰგუბილი აბრს შეიძლება
ბიფუბუბნოფ რაიბე წიფთი, რომელიფ ბბოლფ ბიანიშნუბს ბასზე, როგორფ
ბნიშენულობაზე, ბაგრბთ იბის ზქბა, რომ ეს წიფთი შეფის სიბბოლში გჰ-
უბარზღებელია: ლბი სრულიაფაფ არ იგულისბბუბა ბალის ბნიშენულობაში, ბა-
ლისაფვის, როგორფ ბნიშენულობისაფვის გარუგანია ლბი, სიილ და სბუა,
ასუვე, სიკუთის სიბბოლსაფვის გარუგანია. კუბილი ქგუვა, შეიძლება ბე-
ორე ბიბარზღებოფ, ბორბუბა იყოს და, პირიქოფ, ბორბი ქგუვა, შეიძლება,
ბუორე ბიბარზღებოფ, კუბილი ქგუვაფ რაიფვალს, ამ აბრიფ, რჰფვალუფ ბე-
ბოფ, რომ სიკუთის ფნუბის დაფუბა შეუძლებელია, სიკუთე არის სიბბოლი,
"უტყვი ბნიშენულობა", რომელიფ დაინაბუბა ყოჭიურბის ბიერ განგდის პრბ-
ბიფან, სჰდაფ გამორიფბულია იბიკუქტური განბოგაფება, სჰყუველბობა, ბმეფ-
ნიერბუბის სიბბოლსაფვის გარუგანია ვარბი, როგორფ ბმეფნიერი სჰგანი,
აფაბიანრსაფვის, რომელიფ არ განიფდის ვარბის ბმეფნიერბბას, ე.ი. რომ-
ლისაფვისაფ ბმეფნიერუბა სბუა სჰგნის განგდის უჰჰუბირფუბა, ვარბი, ბბ-
ლოფ უკლიანი ბეფნარუა. ვრსაფ არ გააბრია ბმეფნიერბუბის ღანგფ იგი ვერ
დაინაბჰვის ბმეფნიერბუბის სიბბოლს ბბაგრულ საბუში გამბობჰვას, ბაჰა-
ლიზაფ: რუბენსისა, ზუ ბიქულიანულის ქბნიღებუბში. აქ სრულებოფაფ არ გუაქ-
ვის სჰქმე რაიბე იფუალიბბბან, რომელიფ ვრთის შებუფოფ, შეიძლება კჰფს
ბორუენის ბსუკლობაში, ვრბიფან რეუბ სიბბოლი გჰფესაბღვირუფ, უ.ს.ყოველ-
სა როგორფ გარუგანი სჰბჰაროს ჰუბიკუქტური ასაბუა აბრრუენბაში აფაბიან-
ური ყოჭიურბის განგდისუკულ პრბბაში გჰგუბილი და რომელიფ სჰბჰაროსა-
კუნ არის ბიბარზღელი. სიბბულეს სიბბოლს გჰგუბაში ქბნის სწორეფ აფაბიან-
ური ყოჭიურბის განგდის არჰერზბნიშენულობა, გჰურკუველობა, და ამბენაფ
უსასრულიობა, ზეფა იგი წარბობაფგუბს რუაქვისას სჰბჰაროს ჰუბიქმეფუბაზე
აფაბიანური ყოჭიურბის ბბიფან, ბის აქჰორ ბბბენგს, ვრბუარი სჰჰჰ-

ბი რეაქციას საგნობრივი ეთიკების მიმართ.

არ არსებობს ზოგადი სიბზოლო, ზოგადი, ყველასათვის სახელმძღვანელო მშვიდობა, სიკეთე, ან ღმერთი, ყოველი ადამიანური ყოფიერება საკუთარი განვითარების სიღრმისადაც ადგენს საგანთან ან სხვა ადამიანთან ურთიერთობას, ან რა არის სიკეთის, მშვიდობიერების, ადამიანური ყოფიერების და სხვა. სიბზოლოები.

არ არსებობს ზოგადი სიბზოლო, მაგრამ იგი არც კონკრეტული წიგნია, ამაშია მისი "გაგებობა" სიტყვად; გაგებობისათვის ადამიანს მხოლოდ დისკუსიონული ამბობება გააჩნია, რომლისთვისაც არსებობს ან ზოგადი, ან კონკრეტული საგანი, რომელიც ფაქტში შეიძლება შეიშინდეს, სიბზოლო არც ზოგადობა და არც კონკრეტული წიგნია, არამედ რაღაც შესაბამის-განვითარების პრიზმა-ში გადატვირთი ამბობა.

3. "წიგნის სიბზოლო არის მისი კანონი, მაგრამ იცხადი კანონი, რომელიც საზრისისათვის წარმოშობს საგანს, ბუნს არ ახლებს რა მის მხრიდან ეტიკონულ კონკრეტულობას." აქ დასაბუთებულია "წარმოშობის" გაგება-რა ამბობს წარმოშობს სიბზოლო საგანს. სიბზოლო ფაქტში არის წარმოშობილი საგნობრივი მიმართების განვითარების ყოფიერებისათვის საფუძველი. ან სიბზოლო წარმოშობს საგანს საზრისისათვის, მაშინ საგანსა და სიბზოლოს შორის უნდა იყოს დიფერენციალური ურთიერთობის შესაბამისობა-ურთიანობა, რაც გამოიხატება სიბზოლოც არსებობს ფიგურას-მიწოდებას. მხოლოდ ფუნქცია შეიძლება იყოს წიგნის კანონი, რომელიც ვერ იხმენს გამოხატულებს და არაერთმნიშვნელოვანებას, ფუნქცია არ ესაჭიროება მიწოდება, რომელიც ფიგურების /Willkür / მიმართებს შეიძლება, არამედ იგი ფაქტის კანონიერი ძალიერობის ფაქტის წიგნებსა და სახლებს საზრისისათვის. ამ ამბობს, შესაბამის მიმართებას გამოიხატურობს ბე-4 ნიშანი:

4. "წიგნის სიბზოლო არის წიგნის კანონზომიერი მიწოდებისათვის... მიწოდებისათვის მიმართული".

5. "წიგნის სიბზოლო არის მისი მიწოდების-გამოხატულობა, მაგ-

რამ გაყოფილებული, მისი კონსტრუირების ზოგადი პრინციპის აღნიშვნაა. ა. ა. ვე მი-რ ნიშანი გვახსენებს, რომ "ნივთის სიმბოლო არის მისი სტრუქტურა რომელიც აღსავსეა სასრულო ან უსასრულო რიგებით, რომლებიც შეესაბამებოდა ამ სტრუქტურის ერთეულ გამოვლინებებს". ჩვენის ამრთ აქ წარმოშობება ერთგვარი სიძნელე. საქმე იმაში გახლავთ, რომ 7 და 8, სიმბოლოს განსაზღვრავს როგორც ნიშანს, რომელიც არის მწარმოებელი ამ ნიშნისა და, ამავდროულად, მას არ გააჩნია არავითარი საერთო ანუ ის ერთეულად უფრო ადვილად აღიქმება. ეს სიმბოლო ნიშანსა, მათზე როგორღა არის იგი წარმოშობი მთელი და სტრუქტურა, შეიძლება სტრუქტურა და ის, რისი სტრუქტურაც ის არის, ერთი და იგივე არ იყოს? მათ როგორღა ის, რისი სტრუქტურაც არის სიმბოლო, ნიშანი ანუ ისი სტრუქტურისა? ნიშანი ელვისებობს ანუ ის ანუ ისი ორ განსხვავებულ ასპექტს-ერთი ნიშანს და იმას, რისი ნიშანისც ის არის ისე, რომ მათ შორის გარკვეული მსგავსებაა.

ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ სიმბოლო არ დაიყვანება რიგშიც. ნიშანი არის სიმბოლოს პირველი, შედაპირული, არასიღრმისეული საფუძვრი, სადაც ყოფიერების განფენები მიწიშობამდეა დაყვანილი.

ეს არ გავითვალისწინებთ ყოფიერების განფენსეულ ასპექტს სიმბოლოს განსაზღვრებაში, და მას წარმოვიგებთ ნიშანდ რაიმე საგნისა, რაიმე, ამ ამრთ, ცნებად შეიძლება გავიგოთ, როგორც რაიმე საგნის ნიშანი, მაგალითად: იარაღის მკვეთლობა არის ადამიანის, როგორც საგნის ნიშანი, რომელიც გარკვეულად იგლისებება ერთ ადამიანის, მისნილი სახით. ნიშნობ-რობა ცნებასაც ანაბათებს გარკვეული ამრთ და იგი, ამავდროულად, სიმბოლოს განვიხარების პირველი საფუძვრის არის, სადაც ჟორბა სჭარბობს მინარსეულ მხარეს სიმბოლოში, ხოლო, საკუთრივ გაგებით, სიმბოლო უფრო სიღრმისეულია ვიდრე ჟორბა. ამიტომ, სიმბოლოს განსაზღვრება, როგორც ნიშნისა, კარგავს მისი სპეციფიკას. შედარებით სხვა ნიშნებთან-ცნებასთან, პირბით ნიშნებთან, უმბელუბასთან და სხვ. ყველაფერი ამ ნიშანი გამოდის, ამ ცნება, ამ სიმბოლო და ა. შ.

სიბზოლოს გაგება როგორც ნიშნისა და, შინაგანობისა და გარეგანობის ერთიანობად, შესაძლებელია მხოლოდ პირველი და მეორე რანგის სიბზოლოებში, სადაც მუტ-ნაკლებად შეიძლება ვილაპარაკოთ ჭორბისა და შინაარსის, შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობაზე სიბზოლოში, მაგრამ ამ მახასიათებლების დანახვა დისკურსიული ამროვნების პოზიციებიდან ე.ი. მხოლოდ ჭორბისა და შინაარსის კატეგორიებიდან, ადამიანის შინაგანი, ყოფიერებისკუთრი განგდის პოზიციის გაუთვალისწინებლად, რომელიც ქმნის ამ სტეროვი ჭორბისა და შინაარსის კატეგორიასა სპეციფიკური მოქმედებას, გაუგებარი დარჩება ზვით სიბზოლოს და სიბზოლორი ამროვნების შევისებურება და ყველაფრზე, რასაც ვაპირთა ჭორმა და შინაარსი შეიძლებადა გვემსჯელა როგორც სიბზოლოზე, ან როგორც ფუნდაზე, ან საერთოდ, ისინი გამოგვეგებადუნა სიბზოლოს "სპეციფიკაგინად".

ბიუბედავად მუთო აღნიშნული სიძნელებისა სიბზოლოს განსაზღვრებაში ა.შ. ლსკვი სწორ დასკვნას გვაძლევს სიბზოლოსა და ფუნების განსხვავების შესახებ და ზეის, რომ ზე ბოლომდე გავაანალიზებთ ფუნდასა და სიბზოლოს როგორც განსხვავებულ ამროვნებში უნარების პრადექტებს, მაშინ შეიძლება გამოვადღინოთ მათი ძირეული განსხვავება ერთმანეთისაგან. .დგი. ფუნდას მიაკუთვნებს დისკურსიული ამროვნების სტეროს, ბიო სიბზილოს-ინტეიგურის სტეროს, რომელიც არის საგანთა გამოყენების უშუალო ინტეიგური ბერბი¹.

ზე გავაანალიზებთ რა უნდა გვესმოდეს "უშუალო ინტეიგურიზამაში", დ-თრამბავთ, რომ არსებობს შესაძლებლობა ინტეიგორის სხვადასხვა ჯაგებისა ინტელექტუალური, გრძობადი და პრაქტიკალ-საგნობრივი. გავარჩიოთ ზვი-თეული მათგანი, რათა უფრო ზუსტად გავიგოთ სიბზოლორი ამროვნების უნა-რი.

შეიძლება ზე არა პრაქტიკალ საგნობრივი გამოყენებიდან მთლიანად გამ-ოკრიგებოდ დისკურსიული ამროვნება? მაშინ როგორ ავხსნათ ბუენიერების

პრაქტიკული, საგნობრივ-გამოყენებითი ბილვაწობა და რეგორდა ექნება პრაქტიკა ჭეშმარიტების კრიტერიუმში? პირველ რიგში პრაქტიკა, მარქსიზმის კლასიკოსების მიხედვით, არის შედეგების ჯერიის საფუძველი. ამ პუნქტის შესახებ წერს ედვინი: "რევენ დაინახე რომ მარქსს 1945 წელს და ენგელსს 1888 და 1892 წლებში პრაქტიკის კრიტერიუმი შეაქვს მატერიალიზმის შედეგების ჯერიის საფუძველში. პრაქტიკის გაქვეშე საყოფნის დასმა "შეესაბამება ეს არა ადამიანის ამოცნებას საგნობრივი /ე.ი. ობიექტური/ ჭეშმარიტება, სურათსადა, ამბობს მარქსი მორე შენისში ჭოიერებახის შესახებ. კანტიანური და იუმისტური აგნოსტიციზმის, იხვევ რეგორე სხვა ფილოსოფიური უბიკობის /ბეკუაღღა / რეკოფას პრაქტიკა იძლევაო, - იმორებს ენგელსო. რენი მიქმედების წარმატება ამჟიფებს, რომ რენი აღქმანი უმანმებთან /შეესაბამებთან.../ აღსაქმელი ნიფეების საგნობრივ /ობიექტურ/ ბუნებას, - უსასუბებს ენგელს აგნოსტიკოსებს". "მატერიალიზმისათვის ადამიანის პრაქტიკის წარმატება ამჟიფებს, რომ რენი ნფობიფებები შეესაბამებთან იმ საენების იბიექტურ ბუნებას, რმელათ რევენ აღვიქვამთ, სოლიფსისტიკისათვის წარმატება არის უქლაფერი ის "რეფ მე მჭიორება პრაქტიკაში, ბილო პრაქტიკა შეუძლება განბილუბი რუნუს შედეგების ჯერიის დამოკიდებლად. ეს პრაქტიკის კრიტერიუმს შედეგების ჯერიის საფუძველში შევიტანთ, აფილბლად მატერიალიზმს მივიღებთ, - ამბობს მარქსისტი".

ედვინის აღნიშნული ამოცნება გამოიძინაქმებს, რომ პრაქტიკა არ არსებობს შედეგების ჯერიისადა, ე.ი. პირველ რიგში დისკურსული ამოცნებობდა დამოკიდებლად, იგი არ არის დამოკიდებელი უმარი საგნობრივ გამოყენებაში, ამიგომ იბის ჟქმა, რომ ტუნება არის დისკურსული ამოცნებობის, ბილო სიბბილო საენების სარკებლობის უქალო ინტუიციის სფერო შე-

1. ე.ი. ედვინი, მატერიალიზმი და უმპირროკრიტიციზმი, გვ. 166.

2: იქვე, გვ. 168 - 169.

უსამართლობა. ინსტრუქციული და საგანთა სარგებლობის, ანუ პრაქტიკის უზ-
მანუაზისაგან დაშორება შეუძლებელია, მაშასადამე, შეუძლებელი გამოდის
ფუნქციონალი და სიმბოლოს დაშორება, განსხვავება.

პრაქტიკა, ჯორიული ფუნქციონალი საფუძვლიანად და მისი ჭეშმარიტების კრი-
ტიკული, ამ მხრივ, ირრვე, ფუნქციონალი, ობიექტური შემეცნების საფუძვლიანად
პრაქტიკა, ამ გაგებით, წარმოადგენს საპირისპიროს სუბიექტური ასახვი-
სა, რომლის არსებითი მიზნებს ქმნის არა "ინტუიციონალი", არამედ განცდი-
ლობა. ინტუიციონალი შეუძლებელია ობიექტური იყოს ინტელექტუალური და ინსტიტუტუ-
ციონალი, წინასწარ შეუძლებელია იქნას, რომ არც ერთი და არც მეორე
არ არის პირდაპირ კავშირში განცდილობასთან როგორც ასეა.

პრაქტიკა ობიექტური ფუნქციონალი საფუძვლიანად, ამდენად იგი გამოირჩევა
სუბიექტური ასახვისა, არ იმეორისწინებს მას. შესაბამისად, ანუ პრაქტიკა
არის ფუნქციონალი ჭეშმარიტების საფუძვლიანად და მისი კრიტიკული, მას არ
შეუძლებელია საქმე ქონდეს სიმბოლოსთან, როგორც სუბიექტური ასახვის ფორ-
მასთან. იგი არ შეუძლებელია იყოს მოშორებული ჯორიული ფუნქციონალი და,
შესაბამისად, არ შეუძლებელია წარმოადგენდეს სინამდვილის მოცემის რაიმე
განსაკუთრებულ ფორმას, რომელიც გვიჩვენებს "სრულ განსხვავებას სიმბო-
ლოსი ფუნქციონალი". აქედან გამომდინარე სიმბოლოსა და ფუნქციონალი განსხვავების აუ-
ცილებლობის მოხილვანა, იმდენად დასაბუთებულად უნდა ჩაიხვედროს საბჭოთა რე-
კონსტრუქციონალი.

პრაქტიკა სწორედ ამიტომ არის პრაქტიკა, რომ მან უნდა განმარტდეს ობ-
იექტური, ფუნქციონალი ფუნქციონალი-განცდილობის მიზნებისაგან. ამ გაგე-
ბით, პრაქტიკა კონსტრუქციონალი სიმბოლოსა. ამ ამრიგ, მისაღებად
უნდა ჩაიხვედროს იმდენად ამრიგ მისი შესახებ, რომელიც იმდენად, როგორც
რელიგიონის სიმბოლო სუბიექტური კონსტრუქციონალი წარმოადგენს. "მიზანი, აღებუ-
ლი შევისმავად, არის ურთავარი ურთავარი კონსტრუქციონალი /ასეა მისი "რწმე-
ნის სიმბოლო" და ყველა რელიგიონის სიმბოლოები წიგნები/, რომელიც შეუძლებელია

მა ასეადა დაჩქვს, მხოლოდ ადამიანური სუბიექტის ფარგლებში¹, ლსვეს უნდა დავეთანხმებოთ იმ აზრობას, რომ ინფორმაცია გააძლიერებს სიმბოლო და, რომ იგი სუბიექტური კონსტრუქციისაა, მაგრამ აღნიშნულ აზრს უწინააღმდეგეობა ის, რომ ვთქვათ, "ინფორმაციის სიმბოლო" უფროა "სიმბოლოების სარგებლობის ინტეგრირებული ვარიანტი". ჩვენ მიგვაჩნდება, რომ "ინფორმაციის სიმბოლო" ისევე როგორც სხვა სიმბოლოები წარმოადგენენ, პირველ რიგში, საბუნების სუბიექტურ-განწყობილად ასახვას, რომელსაც შეუძლება ვენიჭოთ აჩრუვების სიმბოლოები უნარი, ხოლო მის პირველ-სიმბოლო, ამ უკანასკნელს გამოიყენებს "სიმბოლოების სარგებლობის" პრაქტიკული ვარიანტი, ხოლო ინტეგრირების სიმბოლოებსა და აქვს საერთო. მათსადაც, ლსვეს სიმბოლოს სუბიექტურ კონსტრუქციას მიიჩნევს, ამაში იგი სავსებით მარაბლია, მაგრამ ჯერ უნდა, მას სუბიექტურის ჩვენგან განსხვავებული გაგება აქვს-იგი სუბიექტში არ გულისხმობს განწყობილობას, რომლის გარეშეც არ არსებობს სუბიექტურება კონსტრუქციის საზღვრით და, მეორეც, იგი სუბიექტურს, სიმბოლოს, ახლანდებს "სუბიექტურ საგნობრივი სარგებლობის უშუალო ინტეგრირება", რაშიც გაჩვენებული გაუარესებლობა იქმნება. ყოველი შემთხვევაში აღნიშნული აზრთა მსგავსობა დასტურდებას მიიხედოვს. მით უმეტეს, რომ ზოგ ადგილას ლსვეს აჩრუვებს ფუნქციონალსა და სიმბოლოს. იგი უნდა: ყოველი ფილოსოფიური ფუნქცია წარმოადგენს სიმბოლოს საზღვრისგან განსხვავებას, რამდენადაც იგი თავის თავში შეიცავს უსაზღვრო სინამდვილეში ირრუნებადობას და მასში გამოხატული მარაბების გაგებების აქტიური პირინგობა... ჩვენ უნდათ იმის შეტყობვას, რომ ჭრეული საკვლეობის ყველა სხვასთან მიმარებაში არის სიმბოლო².

ბევრი აქვს საერთო ლსვესა და მისი მარაბის სუბსტანციის შეხვედრებებს სიმბოლოს შესახებ. სუბსტანციის გამოყენების სიმბოლოს სამი ზოგად ნიშანს.

1. სიმბოლო არის იმუქტურად მოცემულის საზღვრისგან ასახვა;
 2. სიმბოლო არის სინამდვილის საზღვრისგან ასახვა/პირველადი მოცემული/
- I Лосев А.С. Проблема символа...с.191.

2. იქვე, გვ. 189.

3. სიმბოლო არის რაიმეს სიმბოლო, ე.ი. იგი არის ფილელქტიკური საზრისი და არაფორმალურ-ლოგიკური და არასოდეს არ ემხმდებება თავის, თავს თავის თავთან სრული იგივეობის მიუხედავად¹.

პირველი იგი ნიშანი გავაანალიზოთ ლსუვის შეხედულებებში სიმბოლო სესახებ, შესამე ნიშანი კარგად გამოხატავს იმ ასპექტს, რომ სიმბოლო თავისი ბუნებით ფილელქტიკურია, იმ აჩრით, რომ იგი წარმოადგენს ჭორბისა და შინაარსის ფილელქტიკურ ერთიანობას. მაგრამ ასეთ გაგებას, ჩვენი აზრით, ადგილი აქვს პირველი და მეორე რანგის სიმბოლოების შემხმდებებაში, შესამე რანგის სიმბოლოებზე, როგორც ავღნიშნეთ, ჭორბისა და შინაარსის კატეგორიისა მიქმედების ხასიათი განხმხვებულა, მათი გაჭორბება სიძველეს წარმოადგენს, ღამეა უჭდა აღნიშნოს, რომ ლსუვისა და სვასიანსაგ /სვასიანთან ეს მიმეტი უჭრე გაღრმავებულა/ შემჩნეული და არა ერთხელ აქვთ აღნიშნული სიმბოლოს წამევილი ბუნების პოტენციკალიზობა. "სიმბოლოს სტრუქტურა, წერს სვასიანი, გამოიყურება როგორც რელი ფილელქტიკური პროტესი, რომელიც უჭრის, მაგრამ დაეუბით ქლასიკი იხსნება ტრბილი, მაგრამ უარყოფითი ქლასიკის გავლით, მეჭამორჭება გამოვიღნდება მორჭების გავლით².

სიმბოლო არის ნიშნის პოტენცია, რომელსაც შეუძლია მასში აქვალური განდეს, ხოლო პრინციპულად სიმბოლო არ დაიყვანება ნიშანზე, ამავე დროს "სიმბოლო ყოველთვის გზადდება ნიშნად თავისი მორჭების ასპექტით, მაგრამ არა ყველა ნიშანია სიმბოლო³". აქ ერთი რამ ასახსნელია, როგორ არის, რომ სიმბოლო ერთიქა იმავე დროს პრინციპულად არ დაიყვანება ნიშანზე და ამავე დროს იგი შეუძლება ნიშანი ტყოს. პრინციპული განხმხვებება ნიშნისაგალ გამორიგხავს სიმბოლოს ყოველგვარ ნიშნისულომას, წინააღმდეგ შემხმდებებაში პრინციპული განხმხვებებას ადგილი არ უქნება და, ღე ამ უკანასკნელს აქვს ადგილი, მათინ იგი ნიშნად არ უნდა იხედებოდეს. პოტენციკობა სიმ

I Свасиан К. А. Проблемы..... с. 94.

2. იქვე, გვ. 93.

3. იქვე, გვ. 96.

ბოლოსი დასაშვები ამრია, მაგრამ აუ პოტენციას პრინციპულად დავამორჩე-
ბისი გამოვლენის, აქტუალურის სტეროს, უბნ საფუძვლზე შევკოთლოა ვამბ-
ყოფთ მისი აქტუალურობა? ჩვენის ამრით, სიმბოლოსა და ნიშანს შორის არ
არის პრინციპული სხვაობა, როგორც ამას სვასთან ვუწვებს. ნიშანი მისი
ობიექტური მნიშვნელობით როგორც ბეჭით ავლნიშნუ, არის ადამიანური ყო-
ფიერების განვდისკულობისაგან დაფილი სიმბოლო, რომელიც შესაძლებელია
გამოყენებული იქნეს მეფნიერების სტეროში, სადაც ნიშანსა და, იმას შო-
რის, რაც არის ადსანიშნავი, ჭოლბა დენდება ადამიანური ყოფიერებისუ-
ვლი კონვენციონალბის საფუძველზე. მაშასადამე, ნიშნის შემხვევაში, მარ-
შალია, განვდები მინიმუმამდეა შეფიერებული, მაგრამ რაება ადამიანის
ყოფიერება, როგორც განვდებისაგან დაფილი ნებისმიერობა. ამიჭობ ისევე
გაგებობ, როგორც ეს სვასთან სნის, ნიშანი შესაძლებელია აგებული
იქნეს თირიშადად ბელენებაში. ნიშანი შეფიერებაში, ფიქვიერებაში არის
ის, რისი ნიშანიც ის არის და ის "ნოუბელეობა", რომელიც სვასთან-
ნი მსკელობს, ნიშანს, როგორც მეფნიერულ კომპონენტს არ ამათავებს. ნიშ-
ნის შუბხვევაში სიმბოლოს მილოდ ურთ ნიშანთან საქმე-მინიერებასთან,
და არა ავიც სიმბოლოსთან.

სიმბოლოს გაგება სინამდვილის ნარბორქმერულ ნოდელად, არ ურთ იყოს
მარშებული, ვინაიდან ასევე გაგება გნებას არო შევფიერება, რომელიც
ნარბოადგენს სინამდვილის ობიექტურ ასახვას, ამდურად, ბოდელიერების სა-
ფუძველსაც სნორედ ქმნის, ვინაიდან ობიექტური ასახვის გარეშე ამრი არა
აქვს ნოდელიერებას, ამ სიჭყვის ობიექტური გაგებაც, რომელიც ნარბოადგენს
"სინამდვილის სარბისისკულ აგებას" ფნიბიერებაში, შეფიერებაში უ.ი. გნუ-
ბაში. ბანასადამე, სვასთანს აქ სხვევლობაში აქვს გნება, როგორც სიმ-
ბოლოს "სიკვიფიკაცია", რაც, ქვენის აშრით, არ შეფის სიმბოლოს სტერორი.

სიმბოლო ნარბოადგენს სამყაროს სარბიექტურ-განვდისკულ ასახვას, მაგ-
რამ იგი არ ნარბოადგენს სამყაროს ობიექტურ მიდელს, რომელსაც მეფნიერე-
ბა ორევა გნების საფუძველზე, ამიჭობ, აუ ვიყენებთ ჭარიბინ "მიდელს"

სიმბოლოს დასაბასსათაობებლად, ეს დასაბასთაობა, იბივეტურად, გნებინს დას-
სათაობება იქნება. გარდა ამისა, გერმინი "მოღელი" ყოველთვის გულისხმობს
აოქრველ საბეს, ჭორმას, სტრუქტურას, რაც ჯავის მხრივ, ენიწაღმდე-
გება სიმბოლოს "მოღველომის", აოქრენიერობის ჟვალსაჭირისს, ვინაიდან
"მოღელი", ანუ სქება, არის აქტვალური და არა აოქრენიალური. ამ ამრიგ,
სიმბოლოს აოქრენიალურიობის გაგება ვერ ეგება, მის "მოღელად" დაშვებას,
ჟენდაც იგი სინამდვილის წარმომქმნელი იყოს. მაშასადამე, სიმბოლოს წარ-
მოღენა მოღელად, იგეგვა, გარკვეული ამრიგ, რაც მისი წარმოღენა წიშ-
ნად. მოღელი არ არის აოქრენია, მოღელი განხორიგეღებელი აოქრენია, მაგ-
რამ აოქრენია იბიგომ არის აოქრენია, რამ იგი არ გარდაიქმნება მადიანად
მოღელად, მით ებეგეს, რამ მორე ადგილას ჟვიმ სვასთან ადნიშნავს, რამ
"სიმბოლო არასოდეს არ დაიყვანება ჭორმაგე"¹. მაგრამ, ჟე სიმბოლო ჭორ-
მაგე არ დაიყვანება, მაშინ რაგორე შეიძლება იგი იყოს მოღელი, ჟე მო-
ღელში სბვა არაგერი იგულისხმება, ჟე არა ჭორმა და სქება, ხოლო სქება
სიმბოლო არ არის, ეს ჟეი კიდევ კანგმა დასასაბუთა. მაშასადამე, სიმბო-
ლოს შეიშმდევეთი, სქემე არ გუაქვს მოღელირებასთან, მოღელირება გნებინს,
მეგნიერების სჭროა, სქემეგობმა. სიმბოლო, რაგორე მეომ ავღნიშნეღ,
კანჭის ამრიგ, ისჯეი ამრიგ, რამელსაც არ შეიძლება გეაში რაიბე ვერევა
მოღებნოს, ასჯეი ვერევა გააჩნია მხოლოდ გნებინს, ესაა-სქება, ანუ, რ-
გორე მას სვასთან ენიგებს, მოღელი. ხოლო, ვინაიდან, სიმბოლოს არ შე-
იძლება ადექვატური ვერევა მოღებნოს, სწორედ ამის გამო, გუაქვს სქემე
მასზე არაადექვატური მიწნიშებასთან, გადაჭანილი ამრიგ ხმარებასთან და
სბვა. ამ ამრიგ მიღებელია არა მხოლოდ მოღელისა და სიმბოლოს გაიგეღება
არამედ აგრევე შეიწინგისველი ამრიგ იბის შესაბებ, რამ სიმბოლო არის ზო-
გადისა და ერეველის იწიგერენგობა, სადაც არე ზოგადი არ ადნიშნავს გა-
ნსაკეობებულს, და არე განსაკეობებული ზოგადეს, მაგრამ სადაც ერეიგა და

მეორე აბსოლუტურად ერეიანა...¹ სიმბოლო არ არის არც ზოგადი, არც ერეული და არც მათი აბსოლუტური ერეიანობა, იგი განედის პრინციპში გა-
დაკვიბილი უსასრულო აბრია, როგორც ეს ზეობა აღინიშნა, ბოლო მიდელი, ანუ
სქემა, ზოგადი, ტნება და სხვა, გამოირიგბავს მავის მავიდან ყველგვარ
განედისტელობას, ანუ სუბიექტურობას, მიხ ებეკეს, რომ სვასიანი "მიდუ-
ლის ლოგიკური პათოსს უნოდებს კანონს"², ე. ი. მისი აბრია სიმბოლო არის
"მიდელი", ბოლო "მიდელის ლოგიკური პათოსი" არის კანონი, რასაც, რვეუნი
აბრია, სიმბოლოს გაგებასთან არ გააწინა საუროთ, ჯერ ერია, სიმბოლო არ
არის მიდელი, ანუ სქემა და, მეორეც, სიმბოლოს არსებად ტნადდება ლოგი-
კური კანონი, რაც მეორე მვესაბამობას ნაბრიადტუნს. სიმბოლო არ მვერ-
დება იყოს კანონი და არც კანონი მვერდება იყოს სიმბოლოს "ლოგიკური პა-
თოსი", ვინაიდან სიმბოლო საპირისპიროა ტნებისა, ლეგიკოსა და კანონისა,
მავისი განედისტელი უსასრულო ბუნების გამო. კანონი არ მვერდება იყოს
კანონი, მა იგი არ არის იბიექტი, ბოლო, სადაც იბიექტური ტრედა და სა-
ყველმათ კანონია, იქ სიმბოლოს არაჭერი ესაქმება, იგი გამოირიგბელია მი-
სგან.

ვინაიდან სიმბოლო, სვასიანის აბრია, "ლოგიკური პათოსი" მავის კორ-
ქრეკელი გამოვლინებებისა, იგი, საბოლოო ჯამში, მათთან უპირისპირო ლო-
გიკური აბრის საბელს ლებაუბს, "რომელიც არასოდეს არ დაიყვანება მავ-
ვის ჟორმაზე. იგი მისი გავლით ანამედს საპროსისტელ სიღრმეებში. ტორმა
პირიბიანა... მაგრამ პირიბიანობაც არის უპირიბიბის გამოხატულება"³ სა-
ეოროდ, სიმბოლო ქველის აბსოლუტური იდვის მსგავსი რამ გამოდის, რომე-
ლიც არის უპირიბო ლოგიკური აბრი და რომელიც სასრულო ტორმებში გამოვ-
ლინდება, სადაც გამოვლენის ტორმებს შორის განსხვავება მარისიბიბიკოსა
და არა მვესაბრევი. ტნება, მიდელი, სიმბოლო, აღტეორია და სხვა ტრავა-

1 Веллинг 4. Философия искусства. М. 1966, с. 106.

2 Сваоян К. А. Проблема... с. 143.

ლი წარმოადგენს ერთი უპირობო საფუძვლის-სიმბოლოს გამოვლენის უსასრულო ჭრილებს. ამ შემთხვევაში იყარება განსხვავება სიმბოლოსა და ტვებას შორის, ვინაიდან სიმბოლო და ტვება უსასრულო აზრობა ადვის ადვილი, მად-რამ იმ განსხვავებით, რომ ტვება უსასრულო ლაგოვერი, ობიექტური აზრობა, ხოლო სიმბოლო უსასრულო - განდობი, სუბიექტური. ეს ეს განსხვავება არ იქნა დატოვი, ყველაფერი საბოლოო ჯამში ან ტვება გამოვა, ან სიმბოლო, როგორც ამას ადგილი აქვს, პირველ შემთხვევაში ქვედაა, ხოლო მეორე შემთხვევაში კასირიგაან, ქველინსაშვის აზროვნების ძირითადი ლაგოვერი სიფოტბი ტვებას, კასირიგისაშვის კი სიმბოლო წარმოადგენს ყოველი კულ-ტურული აზროვნების და ხდომილების ძირითადი ჭრილას.

ეს ამ კუთხით გავსაანალიზებთ ა. ბელის შეხედულებებს სიმბოლოს შესა-ბამის დაუნახავთ რომ სიმბოლო მასთანავე ანსოლუტური აზრობა არის ადებელი, შემეფრება და შემოქმედება სიმბოლო ერთიანობაზე ელურება- ა. ბელი მა-ვის ფიზიკი შიობაში "საზრისის ემბლემატკა" გვაძლევს სიმბოლოს შესაძ-ლებელი განსაზღვრების 23 ვარიანტს. უნდა იქვას რომ ა. ბელი ყველაზე ახლოს მივიდა სიმბოლოს განდობსულობის ავალსაზრისთან, მაგრამ არ არის გაჭარბული განსხვავება შემეფრებასა და განდობს შორის.

პირველი და მეორე განსაზღვრება სიმბოლოს განიხილავს, როგორც ემბლე-მათა ერთიანობას, რის მიზანზე უნდა გამოიქვას ის აზრობა, რომ "ემბლემა-თა ერთიანობა" ან შემოქმედება იყოს სიმბოლო, ვინაიდან ემბლემა ჩვენ გან-ვსაზღვრეთ როგორც სიმბოლოს გარეგანი გამოხატულება, ხოლო გარეგანი ნი-შანთა არც ჯამი ეს არც ერთიანობა არ იძლევა შინაგანიობას. ემბლემა განისაზღვრება, როგორც განდობსულობისაგან დაგლილი ჭრილას. ამიტომ, მა-ვისაშვადა, სიმბოლო არ დაიყვანება ემბლემათა ერთიანობაზე. მაგალითად, ავალსაშვის ქალიშვილი სანწირითა და მადვილით ხელში არის სამარტლის ემბლემა, სხვა ჭრილსა უსასრულობის ემბლემა, მეფოტინის ემბლემა და სხ-ვა, მაგრამ მათი ერთიანობა არ შეიძლება იყოს სიღრმის სიმბოლო, ან მწვე-რიერებისა, ერთიანობა სხვა არაფერია, ეს არა განსხვავებული მომენტების

ეროვნობა, რასაც არ აქვს ადგილი სხვადასხვა ებნეუბათა ეროვნობისას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მსჯულებენ არა ეროვნობაზე, არამედ ეროვნობაზე, ჯამზე, რაც, როგორც აღინიშნა, არ გამოდგება სიმბოლოს განსაზღვრებისას. აქედან გამოსული არც სიმბოლოს მესამე განსაზღვრება იქნება სრულყოფილი¹. სიმბოლო არის შემოქმედებისა და შემეფიქრებლის ებნეუბათა ეროვნობა², რადგანაც, როგორც აღინიშნა, სიმბოლო არ შედის შემეფიქრებაში, ცნებაში, ბოლო, რაც შეეძება შემოქმედებას, აქ, აღნიშნა, მთავრული შემოქმედებაა წაგვიღისმეფი, რომელიც ასევე განსხვავდება შემეფიქრებასაგან, რომელიც ობიექტურ შემოქმედებას, მეფიქრულ მოვლასთან წარმოადგენს, მათ შორის ეროვნობის დადგენა არ არის სიმბოლოს ფუნქცია, არამედ ამოკვეთისა, საეროე. ეს შემოქმედებას ეკუთვნის მხოლოდ, იგი, ისევე, როგორც ადამიანური ამოკვეთება, ორი ასაქმების წმენკული იქნება-ობიექტური და სუბიექტურისა, სადაც ობიექტური შემოქმედება გამოიხატება სქემათ, მოცულობით, ხოლო სუბიექტურ-განმედილური-სიმბოლური ჭრილობით.

აღნიშნული განსხვავება კარგად გამოიხატება მე-4 განსაზღვრებაში - "სიმბოლო არის განცდამათ შინაარსის შემოქმედების ეროვნობა"³, ეს განსაზღვრება ფუნქციურ ახლოს მიდის სიმბოლოს კლასიკურ განსაზღვრებასთან, მაგრამ მას უფრო მკაფიო აქვს, იგი სიმბოლოს მდებარე მხოლოდ მთავრული შემოქმედების განცდითი შინაარსით, რაც სიმბოლოს გაგების მხოლოდ მთავრულ საფუძვლს შეესაბამება და ყურადღების გაქვრებ მოკვებს პირველ და მესამე საფუძვრითა შევიკნებურებებს. გაჩნდა ამისა მთავრული შემოქმედების გაგება და საკონკრეტული. ამას ცხადად მოწმობს მე-5 განსაზღვრება - "სიმბოლო არის შემეფიქრების შინაარსით შემოქმედების ეროვნობა". გაჩნდა ამისა, ა. ბულის შემეფიქრებითი მომენტის შექმნის, ჩვენის ამოკვრებით, განმედილობით, რავედაც მოკვებით სიმბოლოს მე-6 განსაზღვრება "სიმბოლო არის

1 Белий А. Эмблематика смысла. - Сб. А. Белий. Символика. М. 1970, с. 131.

განცდათ შინაარსების შემიჯნების ურთიანობა", სიბოლო არ შეიძლება იყოს შემეფნება არც ობიექტური საბყაროსი და არა, ბიჭ უმეფეს, განცდითი შინაარსისა. სიბოლო განცდის პრინციპში გადატვირთი უსასრულო ამრია და არა შემეფნება და მუორვე, როგორ რა სანაულებით უნდა შევიმეფნოთ უ.ი. ვნებაში, მივუპვიოთ განცდა, ვმეფნათ, სიბარღისა, შიშისა, სიყვარღისა და სხვა. შეიძლება შევიმეფნოთ, ვმეფნათ, განცდის გამომეფნვი ობიექტური საბყარო, მაგრამ როგორ უნდა შევიმეფნოთ განცდა-გაუგებარია, განცდა შეიძლება განვიფნათ.

სიბოლოს აყნადებს შემეფნების ურთიანობად არა მხოლოდ მე-6, არამეფ მეფვიდე, მეჩვი, მეფხრე და მეფორმეფე განსამეფრება. მეფ. მეფხრე განსამეფრება პირდაპირ აიგოვებს შემეფნებისა და შის ფორმებს სიბოლოსად - "სიბოლო არის შემეფნების ურთიანობა შემეფნების ფორმებში". მეფეფ განსამეფრება წარმოადგენს მეფხეფ განსამეფრების განმეორებას - "სიბოლო არის შემეფნების ურთიანობა განცდისად ფორმებში".

მუორე რანგის სიბოლოს ენება მეფორმეფე განსამეფრება, რომელიც სიბოლოს წარმოგვიფენს, როგორეფ ფორმისა და შინაარსის ურთიანობას. მე-13, მე-14, მე-15 განსამეფრებები წარმოადგენენ მე-2 და მე-3 განსამეფრების გაშლის, სადაც სიბოლო წარმოფენილია, როგორეფ ემბლემათა უყან მეფორმეფე საზრისი, სადაც ირი ირგის ემბლემათან გვაქვს საქმე-შემეფნებოთ და შემეფნებოთ ემბლემათან, რომლებშიაფ "შემეფნება" სიბოლო.

ასეფეფეფ მეფეფნსმეფე განსამეფრება, რომელიც სიბოლოს სინამეფილის უ.ი. ფორმის მიახლეობად აყნადებს შემეფნების პიოყესში. "სინამეფილე უახლეფება სიბოლოს შემეფნების, ან შემეფნებობით სიბოლოზაფილის პიოყესში". "ამ პიოყესის დროს სიბოლო ხდება სინამეფილე". "შემეფნებისა და შემეფნების საზრისი სიბოლონია".

საყვარაფეფეფეფ მეფეფნისა მე-20 განსამეფრება, სადაც ადაბიანობ ყოფორება იხსნება სიბოლორეფ ფორმებში, მაგრამ ამ ფორმების განუსხეფებლობა შემეფნებისა და შემეფნებისაგან უსაფეფილეა. ადაბიანის ყოფორებას,

მარშალია, საქმე აქვს სიმბოლური ჭორბუბი, მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, მას საქმე აქვს სიმბოლოებთან, როგორც განცდის პირობაში გადატვირთი. უსასრულო აჩრებან და არა ჭორბუბთან. "ჩვენი ყოჭიურების საზრისი, - წერს ა. ბელი, - იხსნება შეშუყნებისა და ნუბოქმეღების სიმბოლური დისციპლინების იერარქიაში¹. მანასადაზე, ზემოთ აღნიშნულიდან შეუძლება დავას-კვნათ, რომ მარშალია, ა. ბელი სიმბოლოს უკავშირებს ყოჭიურებას, მაგრამ იგი ყოჭიურებას უკავშირებს აგრეთვე შეშუყნებასაც. სიმბოლო შესაძლებ-ლად ცხადდება როგორც შეშუყნებაში, ასევე ნუბოქმეღებაში. აუ, სიმბოლური ჭორბუბში ვიკლდისხმება კლტურის ჭორბუბს, მაშინ წინ წარმოკვესაბუბა კლტურის კასირურისუელი გატების დაფარსი, რომლის მიხედვითაც კლტურის ჭორბუბი სხვა არაჭურია, აუ არა სიმბოლური ჭორბუბი. სიმბოლური ჭორ-ბუბისა და კლტურის ჭორბუბის ურთიანობის შევალსაზრისით შესაძლებელია გავიგოთ სიმბოლოს მე-17 განსაზღვრება, რომელიც ზემოთ აღნიშნულთ. იგი ღუაუნყებს, რომ "სიმბოლორბაცის პიოფუსის დრის სიმბოლო ხდება სიმბოლო-ღუ².

მარშალია, ა. ბელის სიმბოლო უსმის განცდისუელ კავშირში, მაგრამ ეს განცდისუელია მას მხოლოდ მხატვრული შენოქმეღების პიოფუსით აქვს შე-თლორკლული და იგი მხოლოდ მუორე რანგის სიმბოლოს უბება და არა, საერ-ლოდ, სიმბოლოს. ამიჭობაა, რომ იგი სიმბოლოს შენოქმეღებას უკავშირებს. ამ აზრის იგი ავიშარებს და კოწერეკებს მევის ცნობილ შრომაში "კლტურის პიობღება", როდესაც წერს: "სიმბოლო არის ბატი, რომელიც მევის მე-ში აერთიანებს მხატვრის განცდებსა და ხაზებს, აღებულს ნუნებიდან, ამ აზრით, ბელიურების ყოველი ნაწარმოები არსებობად სიმბოლორბა³.

სიმბოლოს წარმოდგენა განცდითა ურთიანობად დასაზუსტებელია, ვინაიდან

1. იქვე, გვ. 132.

2. იქვე.

3. Белый А. Проблема культуры. - Сб. А. Белый. Символизм. с. 8.

სიბილო, ჩვენი აზრით, არც განცდაა და არც განცდათა ურთიანობა, არამედ იგი უსასრულო აზრია, რომელიც განცდის პრიზმაშია გადაკუბილი. შიში ან ძიწილა, როგორც განცდა, არ არის სიბილო, ან შიშის, სიყვარულის და სხვა განცდათა ურთიანობა, არამედ აზრი, რომელიც წარმოიქმნება ურთიანობის ურთიანობის შიშის, ძიწილის, სიყვარულის, და სამყაროსთან სხვა განცდითი მიმართების საფუძველზე. განცდა პიროვნობა, ბოლო აზრი, რომელიც ამ პიროვნის გაივლის განსხვავებულია მისგან-სიყვარულმა, ან შიშმა, როგორც განცდამ, როგორც პიროვნობა შეიძლება შეწყვიტოს არსებობა, მაგრამ აზრი სიყვარულის, ან შიშის განცდისა რჩება და იგი მყარად ურთიანობისუკლებია. ამ აზრით, სიბილოს დაყვანა განცდამდე და, აქედან განცდათა ურთიანობამდე არ უნდა იყოს მიმართული.

იგივე უფრო აკონკრეტებს თავის აზრს სიბილოსა და სიბილორბობის ბელოვნებისუკლები და შეშვერებისუკლები გაკუბის შესახებ ა.ბერი, რომსაც იგი ბელოვნებას იღებებს შეშვერებად ღვიის. ბელოვნებაში ადარირი იბეუნებს იღებს, აქყავს რა ბატი სიბილორბდე. ბისი აზრით, სიბილორბი არის ბელონი იღების გამოხატვის სახეებში. აქ უფრო კონკრეტდება ის აზრი, ან რა უბის სიბილოს უბე ა.ბერის. "საგნების ბელოვნებას სხვა საგნებთან, ან მის ნაწილებთან, ბელონი საგანი აქყავს რაღაც ბესამბედე. ეს ბესამბე იბეუნა რაღაც მიმართებად, რომელიც ბრავალს აერბებს უბად უ.ი. სიბილორბ" სიბილოს აღნიშნული განსაბელოვნება უწინააბელოვნება ბელონი აღნიშნულ ა.ბერის ბვალსაბრისს სიბილოს განცდათა ურთიანობად დაბეებისა. ან სიბილოს საგანთა მიმართებათა "რომელიც ბრავალს აერბებს უბად", მაშინ რომელ განცდითობამდე არის მსჯელობა? ან შეშვერებაში იგი ურთიანობა საგანთა იბიუბელონი სიბილორბის ბესამბე აბრბი-უნებაში, რომელიც, ჩვენი აზრით, ბაბრბიბებას განცდითობას, სიბილოსა და ცნებას ბერის განსხვავება იყავება. ან სიბილო "განცდათა ურთიანობათა", მაშინ იგი არ შეიძლება საგ-

წიბრივი ვიზარება იყოს, ზუნდაც იგი მრავალს აერებდეს, და პირიქით.

აღნიშნულ ამრს აძლიერებს ა. ბულის შრომაში „კრიტიციზმი და სიმბოლიზმი“ მოყვანილი ამრი სიმბოლის შესახებ, რომლის მიხედვითაც იდეათა შერეულობა დროულ მოვლენებში აღმოაჩენს მათ უდროს, მუდმივ საზრისს. ეს შემეყნება აერთიანებს განსჯასა და გრძნობას რაღაც მათგან განსხვავებულიში, რომელიც მათ შარავს. ამის გამო, იდეათა შემეყნებისას საძმე გვაძვის ინტუიციური შემეყნებასთან. ძველი ბერძნული სიგყვა *ἔμφρασις* - ჭან /ვაერთებ ერთად/ ნარმოხდგარი ცნება სიმბოლის შესახებ მიუთხებებს სიმბოლიური შემეყნების გამაერთიანებულ საზრისზე¹.

აღნიშნულის მიმართ შეიძლება ითქვას, რომ იდეათა შემეყნება დროულ მოვლენებში აღმოაჩენს მათ უდროს, მუდმივ საზრისს, მათსადაძმე, ობიექტური კანონზომიერებას, რომელიც არ შეიძლება სიმბოლი იყოს, მიუხედავად კანონზომიერების „შემაერთებელი“, ანუ ზოგადი ბუნებისა. ა. ბულის განსახლვრების მიხედვით ის რაც „აერთებს“, ლვერის ამრით, შეიძლება მხოლოდ ცნება იყოს. „შემაერთებელი“, ანუ, ზოგადის ჟუნვერია, ცნების ნიშანია, ამასთანავე, და ამის გამო, აქ, სიმბოლის მიმართ უადგილია სიგყვა „შერეულობის“ გამოყენება, ვინაიდან ამ უკანასკნულის ჟრუ და საჯრძველი ცნებაა.

სიმბოლის ხელოვნებისკულ. ჟვალსაზრისს იზიარებს აგრესვე გ. წ. პოსპელოვი, რომლის მიხედვითაც სიმბოლი ჟვერის მნიშვნელობის ძირითადი გაგების მიხედვით, ესაა დამოუკიდებელი მხატვრული სახე, რომელსაც გააჩნია უმოცონიდანურ-სხვაგვარად ჟქმის საზრისი, რომელიც უჯრძნება ცხოვრებისკულ მოვლენათა მსგავსებას... ბუნების სიგოცხლის გამოზაგვა ნიშნავდა ადამიანის ცხოვრების გამოზაგვას, ამით მან მიიღო სხვაგვარად ჟქმის² გადგანითი მნიშვნელობა². სიმბოლი, ჟქრობს გ. პოსპელოვი, ეს ისუთი ხაგია, რომელშიც უმოცონიდანური მიმარება ადამიანის ცხოვრებასთან არ გამოზა-

1 Белья А. Критицизм и символизм. - Сб. А. Белья. Символизм, с. 29,
2 Пospelов Г. Н. Художественная речь. М. 1974, с. 101.

ტება პირდაპირ სიტყვებში, არამედ მხოლოდ იგონება, იკლვისებება¹.

ადმიიანის პიროვნებასთან მიმართებაში განიხილავს ხელოვნებისეული სიმბოლოებს აგრეთვე ვ. ივანოვიც. იგი აღნიშნავს სიმბოლოს გამაერთიანებელ ბუნებას, ა. ბელის მსგავსად, და ზღვის, რომ იგი /ე. ი. სიმბოლო-ა. ბ. ჭეშმარიტად არა მხოლოდ აერებებს, არამედ უმანებებს. უმანებება ორი, "მესამეი და უმაღლესი. სიმბოლო, ეს მესამე, უღრება ცისარტყელას, რომელიც იჭრება სიტყვის სხვისა და სულის სინთეზებს /ზღაღი/ შორის, რომელიც ირცელავს სიტყვას"... ამ ამრთ, ხელოვნება, როგორც სიმბოლონი დაკავშირებულია პიროვნების მდიანობასთან როგორც ვეით მხატვრისა, ისევე ხელოვნებისეული მხატვრების განმედელია².

მაშასადამე, სიმბოლოს დაკავშირება განმედასთან სიმბოლისტების მიერ დაჭრებულა ხელოვნების განმედისეული მომენტზე, მაგრამ, ჩუენის ამრთა უჭირება განმედისეული მიმართებაშია არა მხოლოდ ხელოვნებასთან, არ ხელოვნებისეული შემოქმედებასთან. სიმბოლისტების მიერ სიმბოლოდ ცხადდება ცნება, შემეყნება და შემოქმედება. მაშასადამე, ამ ურთავარ უკიდურ სობასთან ვვაქვს საქმე: ამ ქვეელი ყველაყერს ცნებად აცხადებდა, ხოლო კასირერი სიმბოლოდ, სიმბოლისტები შემეყნებასა და შემოქმედებასა, ანუ ხელოვნებას, სიმბოლოს განმედისეული მხარის გაამსოლიტებთ წარმოკვიდედუნენ. შემეყნების დაყვანა განმედაზე, სიმბოლოზე ისევე "სამღერის გადაღბვის" შეუთმაშ წარმოადგენს, როგორც, პირიქით, სიმბოლოს დაყვანა ცნებაზე, შემეყნებაზე. მაგრამ, აქვე უნდა აღნიშნოს ის გარეობა, რომ განსხვავება მიანიც უნდა დავინახოთ რეს სიმბოლისტებსა და კასირერის სიმბოლისტებს შორის. კასირერის მიერ სიმბოლო მხოლოდ გონებრივი მნიშვნელობის ასაქმე, განმედისეული მომენტის დაჭვალისნიტების გარეე, ამ ამრთ იგი ურთავარი "რაციონალისტია"³-კრტერის ღილსოფიაში.

1 Писпелов Г. Н. Теория литературы. М. 1940, с. 33.
2 Иванов Вяч. Мысли о символизме. - "Труды плтя". М. 1912, с. 7.

ქასიერის სიმბოლოს გაგებისაგან განსხვავებული ჟორბან სიმბო. მნი
ხელოვნებაში, რომელიც სიმბოლოს მხოლოდ "ჯანყდათა ურთიანობად" წარმო-
გვიდგენს და, ამ ამრით, იგი არ აღიქვამს განსხვავებას ხელოვნებისადა
შემოქმედებასა და შემეცნებას შორის და შემეცნებასაც სიმბოლოურ გან-
ფინსადად წარმოგვიდგენს.

შემოთ ავლნიშნუთ სიმბოლო რომ განდესაანა დაკავშირებული, მაგრამ
ეს არ ნიშნავს სიმბოლოს გაგების მხოლოდ და მხოლოდ ხელოვნების სფეროთი
შემოჭარგელას, ვინაიდან, ჩვენის ამრით, ადამიანი განედოთ მიმარებება-
თა არა მხოლოდ ხელოვნებასთან, არამედ ცხოვრების სხვადასხვა მხარეებ-
თან, საზყაროსთან, სხვა ადამიანებთან და, რაც მთავარია, საკუთარ ყო-
ფიერებასთან. ამიტომ, მიგვაჩინა სიმბოლოს აღნიშნული განსაზღვრებები
ნაკლებანად-ისინი არ ითვალისწინებენ სიმბოლოს განსაზღვრებისას ყველა
ამ მომენტის აუცილებლობას და იჭარგლებიან მხოლოდ სიმბოლოს რომელიმე
ასპექტის წინ წამოწვევით, განსაკუთრებით ხელოვნებისადა ასპექტის წინა
პლანზე წამოწვევით, სადაც, როგორც ავლნიშნუთ, ყველაზე ნაღდად შეიძლე-
თა გადმოიყეს ჟორბისა და შინაარსის პრინციპა სიმბოლოში.

განფინსადად ადამიანური ყოფიერების მიმარებება არა მხოლოდ ხელოვნე-
ბაში, არ ხელოვნებისადა შემოქმედებასთან, არამედ მისი ურთიერთობა სა-
ზყაროსთან, სხვა ადამიანებთან და, აგრეთვე, საკუთარ თავთან. გამოსუ-
ლი აღნიშნულ ამრთა წყობიდან, ჩვენ მიგვაჩინა, რომ სიმბოლო, როგორც
განფინსადად პრინციპში გადატეხილი უსასრულო ამრი, აუცილებლობით მოიგავს
ყოფიერების დანარჩენ არამეცნიერულ, არაყნობით მიმარებებს თავისი თა-
ვისადმი, თუ "სხვისადმი", აღნიშნული მიმარებები, ამ მოსაზრებით, სიმ-
ბოლოური მიმარებებია და მათ საღვრდად სიმბოლო უდევს.

დასკვნა

სიმბოლოს ფუნქციონირების, სიმბოლური ამროვნება და მისი სწორი გაგება-
აქტუალური პრობლემაა თანამედროვე ფილოსოფიაში. სიმბოლოსა და სიმბოლუ-
რი ამროვნების საკითხი ფილოსოფიაში ძველმეგანვე მიმდინარეობს, მაგრამ
მისი ახლებური გადაწყვეტა და კონკრეტულ-მეცნიერული ამროვნებისაგან გა-
მიჯნვა პირველად კანტმა მოახდინა. კანტმა ურთმანუთისაგან გამოყო მე-
ცნიერული, ცნობიანი სქემატური ამრი და არამეცნიერული, სიმბოლური და დად-
გინა მათი შესაძლებლობის პირობები. მისი ამროთ, ურთმანუთისაგან უნდა
განვასხვავოთ სქემა, როგორც მეცნიერული, ცნობიანი და სიმბოლო, როგორც
არამეცნიერული ამროვნების სფერო.

სქემისა და სიმბოლოს განსხვავება შემდგომში გამიარებულ და შევიწ-
ვური ფორმით განვიხარებულ იქნა შედინგის მიერ. ამ უკანასკნელისაგან
განსხვავებით სიმბოლოს პრობლემის ურთგვარი გააბსოლუტუების ცდას წარმო-
ადგენს ს. მამონის ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომელიც აკანონებს და-
იბნივისაგან აღებულ ტერმინს - "სიმბოლური შეხედულება" და ფიქლებს მის
გავრცელებას მთელს შეხედულებათ, რაც მასთან ფიქტიურ შეხედულებას უტოლ-
დება.

ქველი როგორც ცნობილია ცნობიანი ამროვნების გმას დააგვა და ველიდა
რომ მხოლოდ ცნება წარმოადგენს ამროს განვიხარების ჭეშმარიტ-ლოგიკურ
ფორმას. სწორედ ფორმისა და შინაარსის ცნებებზე დაყრდნობით ფიქლებს
იგი გაიგოს სიმბოლოს პრობლემა ბელოვნების სფეროში.

ქველის ფილოსოფიური სკოლის დაშლის შემდეგ, როგორც ცნობილია გა-
რედა და ილუთი ფილოსოფიური ფედლამრიტები, რომლებიც უარყოფენ ამროვნე-
ბის ცნობით ფორმას და წინა პლანზე წამოსწევენ სიმბოლურ ამროვნებას,
მაგრამ ასეთი ფედლამრიტები ჯერ კიდევ შედინგის /მეგვიანო პერიოდი/
და მოპუნაპუნის ფედლამრიტებში იქნა საფუძველდებული, თუმცა ეს უკან-
დასკნელი თეო სიმბოლოს მხოლოდ მეორეხარისხოვან კომპონენტად ველიდა.

არაფრები. ამროვნების წინ წამოწევას ფრები ამროვნების საპირის-პირად ახდენენ ს. კირკვტორი, მ. მჭირნერი და ფ. ნიფი, რომელთა სიმბოლო-რი ამროვნების პოზიციებიდან ანარბოებს არა მხოლოდ ფრები ამროვნების, არამედ აგრეთვე საერაოდ გრადიციად ღირებულებათა კრიტიკას.

სიმბოლოსა და სიმბოლო-სიქვიარი ამროვნების პოზიციებს აანალიზებენ ფრები ნუკანტანდელი ა. შაპინგერი და ე. კასირერი. ე. კასირერი სიმ-ბოლო ამროვნებას უკავშირებს საერაოდ ადამიანურ-კულტურულ ამროვნებას და ადამიანს აფხადებს სიმბოლოების მწარმოებელ არსებად, ხოლო გონი-სტეროს სიმბოლო ამროვნების სტეროდ.

სიმბოლოს გაგებაში ახლებურ ფეაღსაზრისს ქმნის ფრები რუსი სიმბო-ლისტი ა. ბელი, რომელიც სიმბოლოს ფენიშენს უკავშირებს განვიდის სტეროს და ფილოს ადამიანის სულიერ კულტურულ მუშაობებში ყველაფერი გან-დაში დაიყვანოს, ამ კუბიზ დანახელი იგი ე. კასირერის ერგვარ ანტიპოდს წარმოადგენს, ეს კასირერს ყველაფერი სიმბოლო-გონი ამროვნებად და-ყავს, სამაგეროდ ა. ბელის ყველაფერი სიმბოლო-განვიდის სტეროდ მიაჩნია, ერიც და მუილე ფრები, მუენიერად ამროვნებას სიმბოლო ამროვნებაში გულისხმობენ.

რუნის აპრიზ, სიმბოლოს განსხვავება ფრებისაგან ულუნება მის განვიდ-სტერობას, მაგრამ არც მხოლოდ განვიდა სიმბოლოსათვის ჭამბასსათებელი. სიმბოლო ისეთი უსასრულო ამრია, რომელიც ურნდება ადამიანს გარე სათყ-რისთან, ფეოურებასთან, სხვა ადამიანებთან განვიდსტერი მიმარშების სა-ჭურულზე. ეს უკანასკნელი კი წარმოადგენს მშინდა პირივნულ-ადამიანურს, მის ლინაგან სულიერ ფეოურებას, რომელსაც გამოივიდავის მავისი მავიდან ფრება. განვიდსტერობის გარეში მოკამრებელია ადამიანური ყოვირება, მი-სი ღრმა-პირივნებისტერობა მის განვიდსტერი ამროვნებაში. განვიდსტერი პირიშმაში გადატეხილი მიმარშება ადამიანისა, უპირველეს ყოვილისა, მავის

შავთან და გარე სამყაროსთან აისახება არა ცნებაში, არამედ სიმბოლოს
ქრომენტში. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ სიმბოლო სხვა არაფერია, თუ არა
განცდილად პრინციპში გადატეხილი უსასრულო ამრი, რომელიც წარმოიშობა
სრული ადამიანის შავის შავთან და გარე სამყაროსთან ურთიერთობის ასახ-
ვის საჭურველში.

Резюме

Феномен символа, символическое мышление и его истинное понимание является актуальной проблемой философии. Вопрос понимания символа и символического мышления не нов. Он исходит еще с аляческих времен. Своеобразное решение проблемы в новое время дал И. Кант. Он первым установил различие между научно-понятийным мышлением и ненаучно-символическим, в основе которого положил различие между схемой и символом.

Различие между схемой и символом, в указанном смысле, было в своеобразной форме развито Ф. Шеллингом. В отличие от последнего, проблема символа и символического мышления обретает абсолютную значимость в философских воззрениях С. Маинона. Он узаконил взятый у Декарта термин - "символическое познание" и возвел его в ранг основополагающего принципа познания вообще, что у него обретает форму "фактивного познания".

Гегель, как известно, сторонник понятийно-категориального мышления. По его мнению истинной обладает лишь понятие, как основная логическая форма самопознания. На этой основе он дает понимание проблемы символа в сфере искусства.

После распада философской школы Гегеля, как известно появились также философские воззрения, которые отрицали понятийную абсолютность логической формы мышления. Некоторые из них предпочтению отдали непонятливую, символическую форму мышления.

Также воззрения мы встречаем и у Шопенгауера и у Шеллинга/поздний период/, хотя Шопенгауер символ считал второстепенным компонентом искусства и сводил его к простому знаку.

На первый план ставят непонятливое мышление в противовес всеобщности логического понятия С. Кьеркегор, М. Штирнер и Ф. Ницше, последний с позиции символического мышления критиковал не только понятийное мышление, но и традиционные ценности вообще.

Проблемой символа занимались также известные неокантианцы, как Г. Факхингер и Э. Кассирер. Последний все мышление, человеческое сознание считал символическим.

Оригинальное понимание создает известный русский символист А. Белый, который феномен символа сводит к человеческим переживаниям.

Думаем, что принимая во внимание все выше изложенные воззрения, можно заключить: символизм является не что иное, как переломленная в призматическом переживании бесконечная мысль, которая возникает в душе человека на основе отражения взаимоотношения с самим собой и с внешним миром.

შესავალი 3

თავი I. ცნებისა და სიმბოლოს განსხვავებას პრობლემა . . . 17

 § 1. ლოგიკურ-ცნებითი და სიმბოლური აზროვნების
 სპეციფიკა 17

 § 2. სიმბოლოს განსაზღვრების პრობლემა ფილოსოფიაში . . . 28

 § 3. სიმბოლოს პირველი დამოკიდებულება ფორმისადმი. . . 38

 § 4. სიმბოლოს მეორე დამოკიდებულება ფორმისადმი. . . 43

 § 5. სიმბოლოს მესამე დამოკიდებულება ფორმისადმი . . . 49

თავი II. ღირებულებისა და სიმბოლოს მიმართების პრობლემა

 XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის პირველი
 ნახევრის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში 67

 § 1. ღირებულებათა კრიტიკა ფ. ნიცშეს მიერ სიმბოლური
 აზროვნების პოზიციებიდან 67

 § 2. ა. ბერგსონის ნეგატური თვალაზრისი სიმბოლოს
 შესახებ და მისი კრიტიკა 80

 § 3. ე. კასირერის სიმბოლოს თეორიისა და ფიქციონალიზ-
 მის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა 98

 § 4. მ. შელერი და ნ. შარტმანი ღირებულებათა ობიექტურო-
 ბისა და განუდისებელი სუბიექტურობის მიმართების
 შესახებ 125

 § 5. ადამიანური ყოფიერების სიმბოლური ემანაცია და
 ღირებულების ობიექტურობის პრობლემა 140

 § 6. განუდისებელ-სიმბოლური აზროვნება და ღირებულებათა
 ფიქციურობის პრობლემა 159

თავი III. სიმბოლოს განსაზღვრების თანამედროვე ელათა
 კრიტიკული შეფასება 173

დასკვნა 196

Резюме 199

Бурджалиани Арсен Александрович
«ФЕНОМЕН СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ»
(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ
1990

დაიბეჭდა საქართველოს მინისტრთა საბჭოს გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და წიგნის ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის დადგენილებით.
ბრძ. 143.08.04.1990 წიგნის ავტორის ხარჯზე გამოცემის შეჯამება.

გამომცემლობის რედაქტორი შ. თ. ფ. რ. ი. ა.
მხატვარი გ. ლ. მ. ი. ძ. ე.
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბ. ო. კ. ე. რ. ი. ა.

გადაეცა წარმოებას 20.12.90; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11.12.90;
ქალაქის ზომა 60x84/16; ქალაქი ოფსეტური; ბეჭდვა ოფსეტური;
პირობითი საბეჭდო თაბახი 12.5; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 9;

ტირაჟი 550;

შეკვეთა № 3126;

ფასი 1 მან. .90 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Типография АН Грузия, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19