

ე. კოღუა

ისტორიის საზრისის საკითხისათვის

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1976



მონოგრაფიაში განხილულია არამარქსისტული კონცეფციები ისტორიის ყოფიერებისა და საზრისის საკითხებზე. ავტორი შეეცადა მარქსის, ენგელსისა და ლენინის დებულებებზე დაყრდნობით მოეცა უსაზრისობისა და ტრანსცენდენტური საზრისის თანამედროვე ბურჟუაზიულ თეორიათა კრიტიკული დაძლევა.

წიგნი განკუთვნილია ფილოსოფოსების, სოციოლოგების, ისტორიკოსებისა და აღნიშნული საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1976

წი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ზ ა

ისტორიული პროცესის გააზრება მრავალი ასპექტით შეიძლება. ერთ-ერთი ასპექტია სოციალური ისტორია, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება ბუნების ისტორიისაგან და სპეციფიკური კატეგორიებით გამოისახება. სოციალური ისტორიის სპეციფიკა ორი სახისაა: ჯერ ერთი, განსხვავებულია საზოგადოებასა და ბუნებას შორის არსებული საერთო მომენტებიც (მაგალითად, ბუნების კანონზომიერება და საზოგადოების კანონზომიერება), მეორეც, სოციალურს გააჩნია მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები. ესენია: საზრისიანობა, ინტენციონალობა, მიზნობრიობა, ღირებულება და სხვა.

ისტორიის ფილოსოფია მოიცავს ისტორიის ყოფიერების, ისტორიის ლოგიკის, ისტორიის თეორიის, ისტორიის საზრისისა და სხვა მრავალ საკითხს, მაგრამ როგორც ისტორიის ფილოსოფიის განვითარებამ გვიჩვენა, ისტორიის ფილოსოფიურ გააზრებაში ძირითადია ისტორიის საზრისის პრობლემა.

წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამ საკითხს ეხება. მისი მიზანია გააანალიზოს სოციალური ისტორიის სპეციფიკა, მისი საზრისიანი ბუნება და ამ მიმართებით განსაზღვროს სოციალური ისტორიის ექსისტენციელები. მიუხედავად იმისა, რომ ეს თემა მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაში ერთ-ერთი აქტუალურია, იგი მარქსისტულ ლიტერატურაში უკანასკნელ დრომდე შედარებით მკრთალად იყო იგაზრებული. წიგნი ნაწილობრივ მიანიც შეაქსებს ამ ზარეზს. მასში კრიტიკულად არის

განხილული ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მონაპოვარი ამ საკითხში, ნაჩვენებია მისი გადაჭრის შეუძლებლობა იდეალიზმის პოზიციებიდან. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ზემოაღნიშნული თეორიები მოკლებულია ღირებულებას. გავიხსენოთ, რომ ისტორიის მატერიალისტური გაგების წყარო გახდა არა მარქსამდელი მატერიალიზმი, არამედ ჰეგელის იდეალისტურ-დიალექტიკური ფილოსოფია, რომელიც მარქსმა და ენგელსმა კრიტიკულად გადაამუშავეს და აითვისეს. ენგელსის სიტყვებით, „ჰეგელის აზროვნების წესი ყველა სხვა ფილოსოფოსის აზროვნების წესისაგან განსხვავდებოდა უდიდესი ისტორიული ალლოთი, რომელიც მას საფუძვლად ედო, თუმცა ფორმა უადრესად აბსტრაქტული და იდეალისტური იყო, მაგრამ მისი აზრების განვითარება ყოველთვის მსოფლიო ისტორიის განვითარების პარალელურად მიდიოდა... იგი პირველად შეეცადა დაემტკიცებინა ისტორიული პროცესის განვითარება და შინაგანი კავშირი და რაგონდ უცნაურადაც გვეჩვენებოდეს ჩვენ ახლა ბევრი რამ მის ისტორიის ფილოსოფიაში, მაინც მისი ძირითადი შეხედულებების გრანდიოზულობა დღესაც კი გაკვირვების ღირსია, განსაკუთრებით თუ შევადარებთ ჰეგელს მის წინამორბედებს ან იმათ, ვინც მის შემდეგ ნებას აძლევდა თავის თავს ზოგადად ემსჯელა ისტორიაზე. მის „ფენომენოლოგიაში“, „ესთეტიკაში“, „ფილოსოფიის ისტორიაში“ — ყველგან წითელ ზოლადაა გავლებული ისტორიის ეს გრანდიოზული გაგება, და ყველგან მასალა განიხილება ისტორიულად, განსაზღვრულ, თუმცადა დამახინჯებულ, აბსტრაქტულ კავშირში ისტორიასთან.

ეს ეპოქის შემქმნელი გაგება ისტორიისა ისტორიის ახალი მატერიალისტური გაგების უშუალო თეორიულ წინამძღვარს წარმოადგენდა“. (3,309). ამის გამო აღნიშნავდა ლენინი: „ჰეგელიანი იდეალიზმი უფრო ახლოსაა ჰეგელის მატერიალიზმთან, ვიდრე უჭკუო მატერიალიზმი“ (27, 280).

ნაშრომში დაწვრილებით არის დალაგებული და კრიტიკულად გაანალიზებული ისტორიის სა-

ზრისის ბურჟუაზიული თეორიები. მათი არამეცნიერული ხასიათის გამოვლენა მხოლოდ ამ გზით შეიძლება და არა გაყალბებით. როგორც ცნობილია, ვ. ი. ლენინმა თავის გენიალურ ნაშრომში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ ჯერ ვრცლად დააღაგა და განიხილა ბერკლის თეორია, ხოლო შემდეგ მოგვცა მისი გამანადგურებელი კრიტიკა. მოწინააღმდეგის გაყალბებასა და სიტყვიერ ლანძღვაზე აგებული კრიტიკა მიზანს ვერ ხედება.

ნაშრომში განხილულია სოციალური ისტორიის საზრისი, ცალკეა გამოყოფილი ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის საკითხი, ნაჩვენებია მათი იგივეობა და განსხვავება. განსაზღვრულია საზრისის ძირითადი მნიშვნელობები; მითითებულია სულიერი სამყაროს კრიზისის მიზეზებზე; მოცემულია ისტორიის საზრისის თანამედროვე თეორიათა კლასიფიკაცია, მათი ნაკლოვანი მხარეები; ისტორიის ცვალებადობა ახსნილია ისტორიის არსების საფუძველზე, რომელიც განსაზღვრულია ადამიანის, როგორც ისტორიის შემოქმედის, არსებით. ადამიანის არსება გამოიხატება თავისუფლებაში, რომელიც თავის მხრივ წარმოადგენს ყოფიერება-ჯერარსობის ერთიანობას. ეს უკანასკნელი მარადიულ განხორციელებაშია, რაც განაპირობებს ისტორიის უსასრულო ქმნადობას.

ისტორიის საზრისის საკითხის განხილვა აუცილებელია ადამიანის ადგილის განსაზღვრისათვის სამყაროში. შეიძლება მართებულად ჩაითვალოს ერთ-ერთი სოციოლოგის მტკიცება: „ადამიანი უკმაყოფილოა, უბედურია, დეზორიენტირებულია, შეცდომაშია შეყვანილი, სათამაშოა ბედის ხელში, სანამ თავის ადგილს იპოვინდეს სამყაროში“. ფილოსოფიის ამოცანაა გააცნობიეროს ადამიანის ყოფიერება და საზრისი. ახალი სამყაროსათვის ბრძოლა, ჩაგრული ერებისა და პროლეტარიატის „განთავისუფლება არის განთავისუფლება იმ თეორიის თვალსაზრისით, რომელიც ადამიანს ადა-

შიანისათვის უმალლეს არსებად აცხადებს... რო-
დესაც ემანსიპაცია ადამიანის ემან-
სიპაციაა, ამ ემანსიპაციის თავი ფილოსო-
ფიაა, ხოლო გული მისი — პ'როლეტარი-
ატი“ (მარქსი).

ნაშრომის მიზანია ხელი შეუწყოს ისტორიის
საზრისის გაცნობიერებას. როგორ შევძელით ეს,
დაე, საქმეში ჩახედულმა მკითხველმა განსაჯოს.

შესავალი

1. საწყის ცნებათა გარკვევისათვის

ნაშრომი ეხება ისტორიის სფეროს, ამიტომ აუცილებელია პირველ რიგში დავადგინოთ „ისტორიის“ ცნების მნიშვნელობა.

„ისტორიის“ ცნება მრავალი მნიშვნელობის მქონეა უპირველეს ყოვლისა, უნდა განვასხვაოთ ონტოლოგიური, ანუ ფაქტობრივი ისტორია ისტორიის შესახებ ცოდნისაგან. პირველი ეხება ფაქტობრივ ნდომილებათა სამყაროს, ანუ, სწვანაირად, ობიექტურად მიმდინარე პროცესებს, მეორე კი — მის გამოხატვას ცნებათა სისტემაში.

გერმანელები ცდილობენ ეს განსხვავებული ცნებები განსხვავებული ტერმინებით გამოხატონ, სახელდობრ: Geschichte და Geschichtswissenschaft (ან კიდევ Geschichte და Historie). ერთმანეთისაგან უკეთ გამიჯვნის მიზნით, მათთვის ჩვენც განსხვავებულ ტერმინებს — „ისტორიას“ და „ისტორიის მეცნიერებას“ გამოვიყენებთ. პირველი გამოხატავს ობიექტურად მიმდინარე პროცესებს, ყოფიერებას, მეორე კი — მის ასახვას ცნებათა სისტემაში.

მეცნიერთა უმრავლესობა აღიარებს ისტორიის ამ ორ განსხვავებულ მნიშვნელობას, მაგრამ არიან მოაზროვნეები, რომლებიც უარყოფენ ჩვენგან დამოუკიდებლად მიმდინარე ობიექტურ პროცესებს, ვინაიდან, მათი აზრით, ისტორია (როგორც წარსული) არსებობს მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებაში. მეცნიერებებს საქმე აქვს არა ისტორიულად მომხდარ ფაქტთან, არამედ მის გამოხატვასთან აზრის ფორმით. კოლინგვედის მიხედვით, აზროვნების გარეშე არ შეიძლება ისტორიული პროცესის გადმოცემა, აზროვნება კი თავის თავს გადმოცემს და არა მისგან დამოუკიდებელ პროცესს. „ადამიანი თვითონ ქმნის თავის ადამიანურ ბუნებას. იგი თავის აზროვნებაში აღადგენს იმ წარსულს, რომლის შემკვიდრეც თვითონ არის... ეს შემკვიდრეობა გა-

დაეცემა აზროვნების გზით.. ამიტომ არ არსებობს ორი განსხვავებული პროცესი: საკუთრივ ისტორიული პროცესი და ისტორიის შემეცნების პროცესი... ისტორიული პროცესი თავისთავად აზროვნების პროცესია და ის არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც აზრი აცნობიერებს მას“ (106,246).

კოლინგველდი განასხვავებს მოვლენის აღმოჩენას მისი მიზეზის აღმოჩენისაგან. ასეა ბუნებისმეცნიერებაში. ისტორიაში კი ისინი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან, ვინაიდან ისტორიას აინტერესებს არა ისტორიულად მომხდარი ფაქტი (მოვლენა), არამედ მისი გონითი ფორმა, მასში გამოხატული აზრი, მისი გაგება. მაშასადამე, ასკენის კოლინგველდი, „ისტორიის შემეცნება მხოლოდ ისტორიის შემეცნებას შეიძლება ემყარებოდეს“. როგორც ვხედავთ, კოლინგველდი აიგივებს ისტორიულ პროცესს მის შემეცნებასთან, მაგრამ ეს შეუძლებელი იქნება მაშინაც კი, თუ ისტორიულ პროცესს აზრის შედეგად მივიჩნევთ, რადგან შემეცნება ყოველთვის რეფლექსიაა რაღაც მოცემულობაზე, ხოლო მოცემულობა არაა შემეცნება.

მარქსი აკრიტიკებს რეალური ისტორიის გაიგივებას ცნობიერებასთან. ის „ყოველი ადამიანური არსებობის, და მაშასადამე ყოველი ისტორიის“ წინამძღვრად თვლის „მატერიალური ცხოვრების წარმოებას“. „თუ ჩვენ, მიუხედავად ამისა, მაინც ისტორიაზე აქ უფრო დაწვრილებით ვჩერდებით, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ გერმანელები მოჩვიდნენ სიტყვებს „ისტორია“ და „ისტორიული“ ხმარებისას წარმოიდგინონ ყველაფერი, რაც ვნებათ, მხოლოდ არა ზინამდვილე“ (8, 46). მარქსმა პრუდონის კრიტიკის დროს საფუძვლიანად უარყო რეალური ისტორიის ისტორიულ ცნობიერებაზე დაყვანის პეგელისეული გზა (პეგელის თვალსაზრისს იზიარებს კოლინგველდი). იგი აღნიშნავს, რომ თუ რეალურ პროცესს რეალობას წავართმევთ, დაგვრჩება მისი გამოხატულება კატეგორიაში. ამ კატეგორიის ერთადერთად და დამოუკიდებლად მიჩნევა ნიშნავს მთელი რეალობის დაყვანას აზრამდე. ფაქტობრივად კი აზრი სხვა არაფერია, თუ არა ამ რეალობის მხოლოდ თეორიული გამოხატულება, რომლის გააზრების „მასალას შეადგენს ადამიანთა მოძრაე და მოქმედი ცხოვრება“. რეალობა განსაზღვრავს მისი გააზრების პროცესს. ისტორიის მეცნიერება რეალური ისტორიის ასახვაა. ამიტომ, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, „საიდანაც ისტორია იწყებს, იქიდან უნდა იწყებდეს აზრთა მსვლელობაც, და მისი შემდგომი განვითარება სხვა არაფერი იქნება, თუ არა ისტორიული პროცესის ასახვა აბსტრაქტული და თეორიულად თანამიმდევრული ფორმით; ასახვა შესწორებული, მაგრამ შესწორებული იმ კანონების შესაბამისად, რომელთაც თვით ნამდვილი ისტორიული პროცესი იძლევა“ (3, 311).

ამრიგად, არსებობს, ერთი მხრით, რეალური ისტორიული პროცესი — ონტოლოგიური ისტორია და, მეორე მხრით, ამ ისტორიული პროცესის გამოხატვა აზრებში — ისტორიის მეცნიერება. ისტორიის საზრისის საკითხი ეხება არა შემეცნებას, არამედ ისტორიულ პროცესს. ეს ისტორია ყოფიერების სფეროს მიეკუთვნება; იგი ობიექტურად არსებული პროცესების ერთობლიობაა და არა გონების მიერ შექმნილი.

„ისტორიის“ ცნებას ონტოლოგიური მნიშვნელობით სხვადასხვა შინაარსი აქვს. მაგალითად, გამოჩენილი ინგლისელი ისტორიკოსი ტონიზი წერს, რომ გავრცელებული თვალსაზრისით ისტორიის ცნება მრავალმნიშვნელოვანია. ფართო აზრით ის მოიცავს მთელ სამყაროს, უფრო ვიწრო მნიშვნელობით — ადამიანურ სფეროს, კიდევ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით — ადამიანთა საზოგადოებრივ საქმიანობას, რომლიდანაც გამორიცხულია კერძო მომენტი. ტონიზი ილაშქრებს ასეთი ხელოვნური დაყოფის წინააღმდეგ. მისი აზრით, „ჩვენ ადამიანთა ისტორიის ყალბ სურათს ვქმნით, როდესაც ვცდილობთ ადამიანთა ისტორია მოვაცილოთ მის არა-ადამიანურ გარემოსა და წინააღმამიანურ საფუძველს“ (152, 83).

ხშირად ისტორიას განიხილავენ დროსთან მიმართებაში წინააღმდეგ ბუნებისა, რომელსაც სივრცეს უკავშირებენ. ამ თვალსაზრისით, რომლის წარმომადგენელიცაა დროიზენი, ბუნება, როგორც დროის მიმართ გულგრილი წრებრუნვის პროცესი, გამორიცხულია ისტორიის სფეროდან. გუსტავ დროიზენი „ისტორიულ ხდომილებათა“ ცნების დადგენისას წერდა: „სიტყვა ისტორიით ჩვენ ვიაზრებთ იმის ჯამს, რაც დროში ხდება (რამდენადაც ჩვენი ცოდნა სწვდება მას), ისე როგორც ანალოგიურად ვიყენებთ სიტყვა ბუნებას იმის მიმართ, რაც სივრცეშია (რამდენადაც ის ჩვენი კვლევისთვისაა მისაწვდომი)“ (151, 10). ხდომილება მოძრაობის გამოხატვაა. ამ მხრივ ბუნების მოვლენები ისეთივეა, როგორც კულტურის მოვლენები. მაგრამ, ბაუერის აზრით, ყოველი ხდომილება, ყოველი მოძრაობა არაა ისტორიული. ისტორიული არ არის მიწისძვრები, დღედამის ცვლილება ან სხვა მათი მსგავსი მოვლენები, ვინაიდან ისინი დროში გამეორებადი და დროის მიმართ გულგრილი არიან. მაგრამ არსებობს ორგანული საშუაროს გავითარების საფეხურები, სადაც დროულობა აუცილებელი მომენტია, რადგან ეს მოვლენები მხოლოდ გარკვეული მიმართულებით ვითარდებიან დროში შეუბრუნებლად. ამ შემთხვევაში თითქოს შეიძლება ისტორიის ფართო აზრით გამოყენება, მაგრამ არც ესაა ნამდვილი ისტორიის სფერო. ნამდვილი ისტორიის ცენტრი ადამიანია. ამიტომ „ისტორიას, ვიწრო აზრით, საქმე აქვს სულიერ მოვლენებთან... ხდომილებათა ამ შინაარსს ვუწოდებთ ჩვენ ისტორიულს, რადგან ეს არის

ნედლი მასალა, რომლიდანაც ისტორიკოსი აფორმებს ისტორიას (სუბიექტური აზრით)“ (129, 8—9).

ისტორიაზე ამ ორი განსხვავებული თვალსაზრისის სინთეზირებისა და შერიგების ცდას წარმოადგენს თეორია, რომლის მიხედვითაც ისტორიული, მართალია, ადამიანთა და დაკავშირებული, მაგრამ ადამიანით კი არ შემოიფარგლება, არამედ ვრცელდება ყველაფერზე. რასთანაც ადამიანი ამყარებს მიმართებას, რაც მასზე ახდენს გავლენას და რასაც მისთვის რაიმე მნიშვნელობა აქვს. ამ თვალსაზრისით არსებობს ერთი სამყარო — ადამიანის მუწყოფიერების სამყარო. სხვა ყველაფერი ადამიანით არის განსაზღვრული, ადამიანის ისტორიული სამყაროს პორიზონტშია მოქცეული. მზე, მთვარე, ვარსკვლავები სხვადასხვა ადამიანისათვის სხვადასხვაგვარად გამოვლინდება მისი ინტერესების, მოთხოვნილებების, მისწრაფებებისა და სხვათა შესაბამისად. ყველაფერი, რაც ჩვენს მიღმაა, ადამიანისა და მისი სამყაროდან არის გააზრებული, მოფიქრებული და წინასწარ ნეგარაუდფეი. იგი განსაზღვრულია კოორდინატთა ისტორიულ-ადამიანური სისტემით.

ისტორიის ზემოთ განხილული სამი ცნება — 1) ისტორია, როგორც მთელი სამყარო, 2) ისტორია, როგორც ადამიანური სამყარო, 3) ისტორია, როგორც ადამიანური და მასთან დაკავშირებული გარე სამყარო წარმოადგენს ისტორიის ისეთ მნიშვნელობებს, რომლებიც მოიცავენ მთელ ადამიანურ სამყაროს. განსხვავებას ქმნის ამ ადამიანური სამყაროს გარეთ ისტორიის გავრცელება-გაუვრცელებლობა.

გარდა ზემოაღნიშნული თეორიებისა, არსებობს შეხედულებანი, რომელთა მიხედვით ისტორია მოიცავს ადამიანური მოღვაწეობის ცალკეულ სფეროს, იქნება ეს ეკონომიური, შემეცნებითი თუ პოლიტიკური, და არა საერთოდ ადამიანურ სამყაროს. პირველი დამახასიათებელია ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენლებისათვის. მეორე — პოზიტივისტ ჟორდანისათვის, ხოლო მესამე — პოლიტიკური ისტორიის მიმდევრებისათვის, რომლებიც ჩანკედან ამოდიან.

მარქსისტული თვალსაზრისით ისტორია ნიშნავს ქმნადობას განვითარების სახით, რაც დროსთან არის დაკავშირებული. ამ თვალსაზრისით ისტორიის ცნება შეიძლება მიფუყენოთ სინამდვილეს და სამყარო გავიგოთ ორი განსხვავებული ისტორიის სფეროდ: ისტორია ფართო მნიშვნელობით მოიცავს მთელ სამყაროს, ვიწრო მნიშვნელობით — ადამიანთა საზოგადოებას, საიდანაც გამოიყოფა ბუნების ისტორია. ამიტომ წერდნენ მარქსი და ენგელსი: „ისტორია შეიძლება განხილულ იქნეს ორი მხრიდან: იგი შეიძლება დაიყოს ბუნების ისტორიად და ადამიანთა ისტორიად“ (8, 24).

როდესაც კ. მარქსი განასხვავებს ისტორიის ამ ორ სფეროს,

საკითხს ასე აყენებს: „როგორც ვიკო ამბობს, კაცობრიობის ისტორია იმით განირჩევა ბუნების ისტორიისაგან, რომ პირველი შექმნილია ჩვენს მიერ და მეორე კი — არა?“ (1, 472). ყოველ შემთხვევაში ამ გამოთქმაში მოცემულია ერთი არსებითი მომენტი კაცობრიობისა და ბუნების ისტორიის განსხვავებისა: ბუნების ისტორია და-მოუყოლებელია ადამიანისაგან, საზოგადოების ისტორიას კი თვით ადამიანები ქმნიან. ენგელსის აზრით, „საზოგადოების განვითარების ისტორია ერთ პუნქტში არსებითად განსხვავდება ბუნების გან-ვითარების ისტორიისაგან. ბუნებაში (თუ მხედველობაში არ მივი-ღებთ ადამიანის უკუმოქმედებას ბუნებაზე) შეუფერებელი, ბრმა ძა-ლები მოქმედებენ ერთიმეორეზე და ზოგადი კანონი მხოლოდ მათ ურთიერთქმედებაში აშკარავდება. აქ არსად ჩანს შეგნებულად დასა-ხული მიზანი.. პირიქით, საზოგადოების ისტორიაში ცნობიერებით და-ჯილდოებული ადამიანები მოქმედებენ, რომელთაც განსაზღვრული მიზნებისაკენ მოსაზრება ან ვნება ამოძრავებთ: აქ არაფერი ხდება შეგნებული განსაზღვრის, სასურველი მიზნის გარეშე, მაგრამ.. მას არ ძალუძს შეცვალოს ის ფაქტი, რომ ისტორიის მსვლელობას შინა-განი ზოგადი კანონები განაგებს...

ადამიანები აკეთებენ თავიანთ ისტორიას, როგორც არ უნდა იყოს მისი მსვლელობა“ (6, 469—470).

სწორედ აქედან გამომდინარეობს სხვა განსხვავებანიც, სახელ-დობრ, ადამიანის ისტორიის სოციალურობა და სხვა. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ადამიანის ისტორია მოწყვეტილია ბუნების ისტორიას, რომ სოციალური ისტორია მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობის სფეროა? ისტორიის ამ ორი სფეროს ასეთი გათიშული სახით წარმოადგენ-და არ იქნებოდა მართებული, რადგან ადამიანი წარმოიშვა ბუნებიდან და ცხოვრობს ბუნებაში. ადამიანთა სამყარო ყოველთვის დაკავშირე-ბულია ბუნების სამყაროსთან, რომელიც თავის მხრივ ზეგავლენას ახ-დენს ადამიანის სამყაროს ჩამოყალიბებაზე თავისი ბუნებრივი პირო-ბებით, რომელთა ერთობლიობას გეოგრაფიულ გარემოს უწოდებენ. ბუნების ისტორია ორგანულად არის დაკავშირებული ადამიანთა ისტო-რიასთან: კ. მარქსი წერდა: „ორივე ეს მხარე განუყრელადაა ერთმა-ნეთთან დაკავშირებული: ვიდრე ადამიანები არსებობენ, ბუნების ის-ტორია და ადამიანთა ისტორია ერთიმეორეს განაპირობებენ“ (8, 24).

საკითხი ბუნებისა და ადამიანის ისტორიის კავშირის შესახებ შე-იძლება ორი თვალსაზრისით იქნეს განხილული: პირველი ეხება ბუნე-ბის გავლენას ადამიანთა საზოგადოებაზე, მეორე კი პირიქით — ადა-მიანთა ზემოქმედებას ბუნებაზე. ადამიანთა ყოველი ისტორიის პირ-ველი წანამძღვარი — ეს არის, რასაკვირველია, ცოცხალ ადამიანურ ინდივიდთა არსებობა. ამიტომ, პირველი კონკრეტული ფაქტი, რო-

მელიც კონსტატირებულ უნდა იქნეს, ეს არის ამ ინდივიდთა სხეულებ-
რევი ორგანიზაცია და ამით გაპირობებული დამოკიდებულება მათი
დანარჩენ ბუნებასთან. ჩვენ აქ არ შეგვიძლია, რა თქმა უნდა, ღრმად
შევისწავლოთ არც თვით ადამიანთა ფიზიკური თვისებები, არც მათ
მიერ მზად ნაპოვნი ბუნებრივი პირობები — გეოლოგიური, ორო-ჰიდ-
როგრაფიული, კლიმატური და სხვა ურთიერთობანი. ყოველი ისტო-
რიოგრაფია უნდა ამოდიოდეს ამ ბუნებრივი საფუძვლებიდან და
მათი იმ სახეცვალებებიდან, რომელთაც ისინი ისტორიის მსვლელო-
ბაში ადამიანთა მოქმედების მეოხებით განიცდიან“ (8, 28—29). ის-
ტორიისათვის ადამიანისა და ბუნების მიმართების განხილვის აუცი-
ლებლობა არ არის გაპირობებული ადამიანის ცალმხრივი გავლენით
ბუნებაზე, არამედ განსაზღვრულია ბუნების ზეგავლენითაც საზოგა-
დოებაზე. „ეს ურთიერთობანი განაპირობებენ ადამიანთა არა მარტო
თავდაპირველ, ბუნებრივად აღმოცენებულ სხეულებრივ ორგანიზა-
ციას, განსაკუთრებით რასობრივ განსხვავებებს მათ შორის, არამედ
მთელ მის შემდგომ განვითარებასაც — ანდა განუვითარებლობას —
დღემდე“ (8, 29).

თუ ბუნებას თავისთავად გამოვეყოფთ ადამიანის მიერ გარღვასახუ-
ლი ბუნებიდან (ბუნება ადამიანისთვის), და ამ უკანასკნელს შევი-
ტანთ ადამიანთა სხვა ურთიერთობებში, მივიღებთ ადამიანურ სამ-
ყაროს, რომელსაც სოციალურ სფეროს უწოდებენ. სოციალურ პრო-
ცესთა გაგება შესაძლებელია სოციალურის არსებობის გაგების სა-
ფუძველზე. მაშასადამე, უნდა გავარკვიოთ რა არის სოციალურობაში
ძირითადი, რა ქმნის სოციალურობას და, შესაბამისად, რა შეადგენს
სოციალურ ისტორიას. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ
სოციალური ისტორიის საზრისის შესახებ.

სოციალური, უპირველეს ყოვლისა, წარმოგვიდგება ურთიერთო-
ბათა სახით. სოციალური არ არსებობს ურთიერთობათა გარეშე, სო-
ცილობა ურთიერთობაში ვლინდება. როგორც პიტირიმ სოროკი-
ნი აღნიშნავს, „სოციოლოგიის ობიექტი არის... ამა თუ იმ ცენტრე-
ბის ურთიერთქმედება, რომელსაც სპეციფიკური ნიშნები აქვს“ (89,
59). მაგრამ ახლა საკითხი ისმის იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს
ეს ურთიერთქმედების ცენტრები, როგორი ურთიერთქმედება ატა-
რებს სოციალურ ხასიათს.

სოციოლოგთა ერთი ნაწილი სოციალური ურთიერთობის გან-
მსაზღვრელად თვლის ინდივიდთა ურთიერთქმედებას, მეორენი —
ჯგუფთა ურთიერთქმედებას, მესამენი კი — იმ სოციალურ ინსტიტუტთა
ურთიერთქმედებას, რომლებიც ადამიანთა მიერ არის შექმნილი. მათ
შორის საერთო ის არის, რომ ყველა მათგანი სოციალურს ადამიან-
თან აკავშირებს. მაშასადამე, სოციალურის ცენტრში დგას ადამიანი,

სოციალურს ქმნის ადამიანი. თავის მხრივ, ადამიანს სოციალურად ხდის საზოგადოება, რომელიც „არსებობს იქ, სადაც რამდენიმე ინდივიდუალური ურთიერთქმედებაში შედის“ (83, 115).

ადამიანი ბუნების პირველი, ამიტომ ის პირველ რიგში გარკვეულ მიმართებას ამყარებს ბუნებასთან. ამ მიმართებისათვის დამახასიათებელია ანტაგონიზმი ბუნებასა და ადამიანს შორის. ადამიანი ბუნებიდან იღებს მისთვის საჭირო სავსებას, მაგრამ გარდაქმნილი ფორმით, ე. ი. ეწევა წარმოების პროცესს. ეს არის ადამიანის ბრძოლა ბუნებასთან, ადამიანის მიერ ბუნების დამორჩილების პროცესი აღსანიშნავია, რომ ბრძოლას ბუნებასთან თავიდანვე ასეთი ხასიათი არ ჰქონია. პირველ ეტაპზე, როდესაც ადამიანი მთლიანად ბუნებაზე იყო დამოკიდებული, მისი მოქმედება მასთან შეგუებით განისაზღვრებოდა. შემდეგ იწყება ბრძოლა ბუნებისაგან განთავისუფლებისათვის. ამ საფეხურზე ადამიანი ესწრაფვის ბუნებაზე გაბატონებას, რისთვისაც აუცილებელია მისი ახსნა. ასე იქმნება ბუნებისმეცნიერება. ამროგად, ბუნებასთან ურთიერთქმედება არის საფუძველი იმისა, რომ ადამიანი იწყებს წარმოებასა და ბუნების შემეცნებას. ამ დამოკიდებულების შედეგები განისაზღვრება ბუნების შემეცნებისა და წარმოების დონით. ამ მიმართებაში ადამიანის ისტორიულობის მაჩვენებელია წარმოებისა და ბუნებისმეცნიერების შედეგები. ეს შედეგები შესაბამისად ვლინდება საწარმოო ძალთა განვითარებასა და ბუნებისმეცნიერების მიღწევებში. „გინიდან საწარმოო ძალების განვითარება ნიშნავს ბუნებაზე ადამიანის ბატონობის ზრდას, ნათელია, რომ საწარმოო ძალთა გადიდება ნიშნავს აბსოლუტური უფიცობის შემცირებას“ (პლენაროვი). აბსოლუტური უფიცობა კი „ადამიანზე ბუნების ბატონობის“ მაჩვენებელია. მაშასადამე, მისი შემცირება არის ადამიანზე ბუნების ბატონობის შემცირება და ბუნებასთან ადამიანის მიმართების შეცვლა. ეს არის სოციალურის ერთი მხარე.

სოციალურს მეორე მხარეც აქვს. ესაა ადამიანის დამოკიდებულება ადამიანთან. ურთიერთობის ეს სფერო გამოიხატება ადამიანებს შორის არსებულ მიმართებათა მრავალი სახით, დაწყებული ნათესაური და ოჯახური მიმართებებით და დამთავრებული წარმოებითი ურთიერთობებით. ამ ურთიერთობათა გზით ჩამოყალიბებულ ერთობლიობებს წარმოადგენს: ოჯახური, წარმოებითი, გვაროვნული, ეროვნული, კლასობრივი, წოდებრივი, ხალხთა მასისა და საკაცობრიო ურთიერთობანი შესაბამისი დაწესებულებებით. თითოეული მათგანი მოიცავს მრავალი სახის ურთიერთობასა და მიმართებას. ამ ურთიერთობებში ვლინდება ისტორიულის ერთ-ერთი მხარე, რომელშიც გამსაზღვრელია წარმოებითი ურთიერთობანი. მაშასადამე, სოციალური ისტორია ამ ორი სახის ურთიერთობათა ერთობლიობაა, სახელდობრ:

ადამიანისა — ბუნებასთან და ადამიანისა — ადამიანთან. სოციალურის რომელიმე მომენტამდე დაყვანით ისტორიის ცნება ვიწროვდება. ამიტომ ილაშქრებდნენ მარქსი და ენგელსი „კრიტიკული კრიტიკის“ მხრივ ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულების იგნორირებისა და ამ დამოკიდებულების გარეშე ისტორიის გაგების ცდის წინააღმდეგ. „კრიტიკოსების“ კითხვაზე — „ნუთუ თქვენთვის ცნობილია თუნდაც ერთი ისტორიული პერიოდი, რომელიც ნამდვილად უკვე შეცნობილი იყოს?“ მარქსი პასუხობს: „ნუთუ კრიტიკული კრიტიკა ფიქრობს, რომ მან ისტორიული შემეცნების თუნდაც მხოლოდ დასაწყისს მიღწია, გამორიცხა რა ისტორიული მოძრაობიდან ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული დამოკიდებულება ბუნებისადმი, ბუნებისმეტყველება და მრეწველობა? ნუთუ იგი ფიქრობს, რომ ნამდვილად შეიცნო რომელიმე ისტორიული პერიოდი, მაგალითად, ამ პერიოდის მრეწველობის, თვით ცხოვრების უშუალო წარმოების წესის შეუცნობლად?“ (27, 32).

ისტორიის ეპოქებს ვერ ამოწურავს და ვერ ახსნის ისტორიის დაყვანა მის ერთ-ერთ არსებით მომენტამდე. როდესაც მარქსმა და ენგელსმა მთელი მანამდე არსებული ისტორია დაახასიათეს, როგორც კლასთა ბრძოლის ისტორია, ენგელსმა საჭიროდ დაინახა ამ დებულებაში შესწორების შეტანა, რადგან აღმოჩნდა პირველყოფილი საზოგადოება, რომლისთვისაც ეს სტრუქტურა უცხო იყო. ასევე გამარჯვებული სოციალიზმის ქვეყანაში კლასთა ბრძოლა აღარაა ისტორიულობის მაჩვენებელი, რადგან იგი მოისპო ექსპლოატორული კლასების გაქრობასთან ერთად.

სოციალური ისტორიის ცნება უნდა განისაზღვროს ისეთი ნიშნით, რომელიც მოიცავს ადამიანის ადამიანთან და ბუნებასთან მიმართებას ყველა ეპოქაში. ასეთია წარმოება. ამიტომ, მარქსის აზრით, „ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა თანამიმდევრული ცვლა ცალკეული თაობებისა, რომელთაგანაც თვითთელი იყენებს ყველა წინააღმდეგობის თაობის მიერ გადმოცემულ მასალას, კაპიტალსა და მწარმოებლურ ძალებს; ამის გამო მოცემული თაობა, ერთი მხრივ, აგრძელებს გადმოცემულ მოქმედებას სრულიად შეცვლილ პირობებში, მეორე მხრივ კი, მთლიანად შეცვლილი მოქმედების საშუალებით სახეს უცვლის ძველ პირობებს“ (8, 60).

ამრიგად, სოციალური ისტორიის ცნების გარკვევა გვიჩვენებს, რომ საკითხი ეხება მხოლოდ ადამიანურ სფეროს და არა საერთოდ სამყაროს.

სოციალურ ისტორიაში ჩვენ ვიხილავთ საზრისს. „საზრისის“ ცნების ანალიზამდე აუცილებელია მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გარკვევა, რადგან სიტყვის ყოველდღიური (წინამეცნიერული)

მნიშვნელობა ნაწილობრივ მაინც განსაზღვრავს ცნების მნიშვნელობას. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ისტორიული კვლევის პროცესში მიმართავენ სიტყვათა მნიშვნელობის ანალიზს. ამის ნიმუშია ენგელსის შრომა: „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა“, რომელშიც მოცემულია „ოჯახის“, „გვარის“, „ბაზილევსის“, „მეფის“ და სხვა სიტყვათა თავდაპირველი მნიშვნელობის ანალიზი, მითითებულია მათი ცნებობრივი შინაარსის განსაზღვრულობა სიტყვიერი მნიშვნელობით. ნეოპოზიტივიზმის, ექსისტენციალიზმის და სხვა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მიმართულებათა წარმომადგენლები (განსაკუთრებით ჰაიდეგერი, იასპერსი, ბერდიევი, ორტეგა გასეტი, პოპერი და სხვები) ცნების ანალიზამდე ხშირად მიმართავენ ხოლმე სიტყვის ეტიმოლოგიურ და წინამეცნიერულ მნიშვნელობათა ანალიზს. როგორც ჰაიდი აღნიშნავს, ფილოსოფიური ტერმინების საზრისის საკითხი, ერთი შეხედვით, თითქოს უმნიშვნელოა, მაგრამ სინამდვილეში თუ რომელიმე მათგანი თავისი საზრისის მიხედვით არ არის ნათელი, ფილოსოფიური ანალიზი რთულდება და შეუძლებელიც ხდება. საგანთა ფილოსოფიური ახსნისათვის აუცილებელია ტერმინთა ზუსტი მნიშვნელობის დადგენა. ეს აუცილებლობა კიდევ უფრო იზრდება „ისეთ რთულ კითხვებზე ჰასუსტის გაცემისას, როგორიცაა კითხვები... სამყაროს, ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის შესახებ“ (153, 69).

სიტყვა საზრისის (Sinn) ეტიმოლოგიური ანალიზი მოცემულია აქვს ჰაინს. მისი აზრით, იგი წარმოდგება გოთური სიტყვიდან Sinps. ახალ გერმანულში მისი შესატყვისია reisen, gehen, streben (მგზავრობა, სვლა, სწრაფვა). აქედან გამომდინარე, საზრისი ნიშნავს გონით სწრაფვას ნივთებისაკენ, ანდა — ნივთებიდან გონით ამოსვლას. პირველ შემთხვევაში ადგილი აქვს სუბიექტის სწრაფვას ობიექტისაკენ (S→O), მეორე შემთხვევაში კი — ობიექტის გამოსახვას სუბიექტში (O→S). ორივე შემთხვევაში საზრისი ადამიანის გონთან არის დაკავშირებული, ამიტომ ამოსავალია აზროვნება, სუბიექტი, მე.

სუბიექტის სწრაფვა ობიექტისაკენ შეიძლება ორ ჯგუფად დავყოთ: ა) ადამიანის სწრაფვა ნივთებისაკენ და ბ) ადამიანის სწრაფვა ადამიანებისაკენ. პირველ შემთხვევაში საზრისი შემეცნებითია, მეორე შემთხვევაში კი — ნებელობითი. მაგრამ ისინი არ არიან მოწყვეტილი ერთმანეთისაგან. ორივე უკავშირდება და განაპირობებს ერთმანეთს: როდესაც საზრისი ნებელობითია, მასში მონაწილეობს შემეცნებითი მომენტი და პირიქით.

ჰაიდის აზრით, საზრისის მრავალ მნიშვნელობაზე მიუთითებს აგრეთვე გამოთქმა „ისტორიის საზრისის“ სხვადასხვა მნიშვნელობაც: მასში იგულისხმება საზოგადოების საზრისი, ხელოვნების საზრისი, ცხოვრების საზრისი და სხვა.

ჰაიდი საზრისის მნიშვნელობებს ორ ძირითად ჯგუფად ყოფს. პირველია „საზრისი რაიმესი“ (Sinn von etwas), მეორე — „საზრისი რაიმესთვის“ (Sinn für (zu) etwas). მაგალითად, გაფიცვის (როგორც ცნობიერი მოქმედების) საზრისია (აზრია) ხელფასის მომატება („საზრისი რაიმესთვის“), რაც განხორციელდება ეკონომიკის შეცვლით. ეს იქნება უკვე „საზრისი რაიმესი“. ორივე ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია და ერთიანის ორ მხარეს შეადგენს.

ჰაიდის აზრით, საზრისის შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მოცემულია საზრისის მქონე მოვლენა და საზრისი. საზრისი გულისხმობს რაღაცას, რისი საზრისიც ის არის. ამიტომ ის ყოველთვის მიეწერება რაღაცას, როგორც საზრისის მქონეს, საზრისიანს. ეს ნიშნავს, რომ საზრისი არ არსებობს ყოფიერების გარეშე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველი ყოფიერება არის საზრისის მქონე. ყოველი საზრისიანი, — წერს ჰაიდი, — ნამდვილია, მაგრამ ყოველი ნამდვილი არ არის საზრისიანი, ისევე როგორც ყოველი საზრისიანი ცვლილებას გამოხატავს, მაგრამ ყოველი ცვლილება არ არის საზრისიანი. მაგალითად, პლანეტების მოძრაობა, ზღვის აზვირთება, ვულკანის ამოფრქვევა ცვლილებაა, მაგრამ მათ ვერაფერ ჩათვლის საზრისიანად. საზრისიანად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ნებელობითი ხასიათის (gewollt) ცვლილებანი. ნებელობითი მომენტი შედის საზრისის ყველა ლექსიკურ მნიშვნელობაში, ამიტომ საზრისიანი და საზრისიც შეიძლება მხოლოდ ნებელობის დაშვებისას. ეს ეხება როგორც სამყაროს საზრისს, ასევე ისტორიისა და ცხოვრების საზრისსაც. მამასადამე, აუცილებელია ნებელობის მქონე სუბიექტიდან ამოსვლა, წინააღმდეგ შემთხვევაში საერთოდ შეუძლებელია საზრისის შესახებ საკითხის დასმა.

ჰაიდი „საზრისის“ ლექსიკური ანალიზიდან გადადის მის ცნებობრივ ანალიზზე და ცდილობს მათ შორის საერთოს პოვნას. მისი აზრით, გაფიცვა საზრისიანია, ვინაიდან მიზნად ისახავს ეკონომიკის შეცვლას, ხელფასის მომატებას. გაფიცვის საზრისი არის ხელფასის მომატება და მეურნეობის შეცვლა. ეს ხდის გაფიცვას საზრისიანად. როგორც გაფიცვა (საზრისიანი მოქმედება), ისევე ხელფასის მომატება და მეურნეობის შეცვლა (გაფიცვის საზრისი) დაკავშირებულია ნებელობასთან, ე. ი. ცნობიერ სუბიექტთან. არ არსებობს საზრისი თავისთავად, საზრისის მიმნიჭებელი ნებელობის (სუბიექტის) გარეშე.

ჰაიდი განასხვავებს საზრისს, მიზანსა და ღირებულებას. ისინი, მართალია, ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული და ერთმანეთს განაპირობებენ, მაგრამ მათი გაიგივება არ შეიძლება.

ჰაიდის მიერ „საზრისის“ ყოველდღიური მნიშვნელობის დაკავ-

შირება მის ცნებობრივ მნიშვნელობასთან მრავალმხრივ არის საინტერესო, თუმცა მისი მთლიანად გაზიარება არ შეიძლება.

ჰაიდი ზაზს უსვამს საზრისის კავშირს ნებელობასთან, მის წარმართულობას, მიზნისულობას. მაგრამ საზრისის ყოველდღიურ ხმარებაში სხვა მნიშვნელობაც აქვს. მაგალითად, როდესაც ახალგაზრდა უმტკიცებს თავის სატრფოს, რომ იგი მისი ცხოვრების საზრისია (აზრია), აქ მტკიცება ეხება მიზნისუელს (სწრაფვა სატრფოსაკენ), ამიტომ ამ შემთხვევაში ჰაიდის განმარტება საზრისისა მართებულია. მაგრამ როდესაც ადამიანი უმტკიცებს სხვას, რომ მისი საქმიანობა შეადგენს მისი ცხოვრების საზრისს, აქ საქმიანობა (საზრისი) სწრაფვის ობიექტი კი არ არის, არამედ ცხოვრების შინაარსია. ამ შემთხვევაში საზრისი გაგებულნი უნდა იქნას როგორც შინაარსი (ასეთია ა. ს. იაკოვლევის წიგნის სათაურის — „ცხოვრების მიზანი“ — მნიშვნელობა).

„საზრისის“ ყოველდღიური ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის შესაბამისად თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსი როთაქერი იძლევა „საზრისის“ ცნებობრივ განმარტებას. მისი აზრით, ნივთებს საზრისს აძლევს სუბიექტი, რომელიც ამა თუ იმ შინაარსს დებს მათში. ამ შინაარსის საზრისის, აზრის (ქართულად უფრო აზრი იხმარება, ვიდრე საზრისი) გამოკვლევა შეადგენს გონის მეცნიერების ამოცანას. როთაქერის მიხედვით, თუ „ილიადაში“, „ღვთაებრივ კომედიასა“ და მიქელანჯელოს ქმნილებებში ჩაქსოვილია სხვადასხვა საზრისი, ასე-რივე საზრისიანი იქნება ყოველი ცალკეული მოქმედებაც ისტორიის სფეროში, თუნდაც ცეზარის მიერ რუმბოკონის გადაღახვა. ისტორიულ ბოვლენას აქვს ინტენციური (ნებელობითი, სწრაფვითი) ზასიათი, რომელიც მოითხოვს მისი ინტენციის საზრისის გაგებას.

მამასადაძმე, ისტორიის შინაარსი არის მისი საზრისი. მაგრამ ამითაც არ ამოიწურება საზრისის მნიშვნელობა. გაბროს (ილია ჭავჭავაძის „გლახის ნაამბობი“) ცხოვრება მისი სატრფოს შეურაცხყოფის შემდეგ საზრისიანდება შეურაცხყოფელზე შურისძიებით. აქ ცხოვრება თავის გამართლებას (საზრისს) პოულობს არსებობაში გარკვეული აქტის განსახორციელებლად. ადამიანი გარკვეულ ღირებულებას (ფ. ი. იმას, რაც ამართლებს მის არსებობას) თვლის თავისი ცხოვრების საზრისად და ამ ღირებულების განხორციელებით ასაზრისიანებს მას რომელიღაც მომენტში, მაგრამ ისე, რომ მთელი ცხოვრება იძენს მნიშვნელობას და გამართლებას მაშინაც კი, როდესაც შემდეგ ადამიანის არსებობა უკვე კარგავს აზრს (როგორც გაბროს შემთხვევაში მოხდა). ამ მხრივ ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია უილიამ ფოლკენერის ტრილოგიის („სოფელი“ „ქალაქი“, „სახლი“) — გმირის მინე სნოუპსის ცხოვრების მიზანი (მისი არსებობის საზრისი)

მას შემდეგ, რაც მან მკვლელობა ჩაიდინა და მისმა ბიძაშვილმა ფლემ სნოუჰუსმა არ გამოიხსნა იგი ციხიდან. ჯერ კიდევ სასამართლო პროცესზე მიწე სნოუჰუსს მხოლოდ ერთი მიზანი ამოძრავებს, — მიეცეს შესაძლებლობა მოკლას ფლემ სნოუჰუსი. ამაზე ფაქტობს იგი, როდესაც მიმართავს მოსამართლესა და მსაჯულებს: „გამიშვით თუნდაც ეცირე ხნით, ათი წუთით მაინც იქ, სადაც იგი იქნება, შემდეგ კი დავბრუნდები და თუ გნებავთ შეგიძლიათ ჩამომახრჩოთ კიდევ“. ამასვე იმეორებს იგი 18 წლის ციხეში ჯდომის შემდეგაც, როდესაც გაქცევის მცდელობისათვის კვლავ დააპატიმრეს. „მხოლოდ ათი წუთით გამიშვით ჯეფერსონში, შემდეგ მე თვითონ დავბრუნდები და შეგიძლიათ ჩამომახრჩოთ“. მინეი 38 წელი იჯდა ფარჩმენის ციხეში და მოთმინებით ელოდა განთავისუფლებას არა ახალი ცხოვრების დასაწყებად, არამედ შურის საძიებლად. მისი მიზანი იყო ფლემის მოკვლა. ამ მიზნის განხორციელებით დაასრულა მან თავისი სიცოცხლე.

ამ შემთხვევებში ღირებულება ემთხვევა მიზანს (ე. ი. იმას, რისკენაც ისწრაფვის სუბიექტი გარკვეულ მომენტში). გარკვეული მიზანი (ეთქვათ, შურისძიება) შეადგენს ღირებულებას, რომელიც ასაზრისიანებს სუბიექტის ცხოვრებას. აქ საზრისი შეიძლება გაგებულ იქნეს ღირებულებად. მაშასადამე, ლექსიკური მნიშვნელობით საზრისი განიხილება ოთხ ასპექტში: საზრისი, როგორც სწრაფვა; საზრისი, როგორც მიზანი, საზრისი, როგორც შინაარსი და საზრისი, როგორც ღირებულება, გამართლება.

საზრისი ცნებობრივი მნიშვნელობით გამოხატავს იმას, რაც განსახლვრელია, შინადაგანია, არსებითია. კრებულში „საზრისი და ყოფიერება“, რომელიც მიეძღვნა გერმანელ მოაზროვნე რინტელენს, მოცემულია საზრისის ცნებობრივ მნიშვნელობათა ყველა ასპექტი, დაწყებული ფილოსოფიის საზრისისა და თვით ტერმინ „საზრისის“ საზრისის გამოცვლევით და დამთავრებული სამყაროს საზრისის საკითხით. აქ მათ ჩამოვთვლით შესაბამისი ანალიზის გარეშე, რადგან ეს უკანასკნელი სცილდება ჩვენი შრომის მიზანს.

საზრისის თეორიულ ანალიზს ახდენს ფილოსოფია. რა არის ფილოსოფიის საზრისი? ეს კითხვა შეიძლება ენებოდეს ფილოსოფიის შინაარსს, რაც მას ანიჭებს დამოუკიდებლობას თეოლოგიასა და მეცნიერებასთან შედარებით. მაგრამ ეს კითხვა შეიძლება ენებოდეს ფილოსოფიის ღირებულებასაც. ი. მარიასის აზრით, ფილოსოფია არ არის თავისთავად გასაგები რეალობა, ამიტომ ყოველთვის წამოიჭრება ასეთი კითხვა: „რატომ უნდა ვუძღვნა მე ჩემი თავი ფილოსოფიური წიგნების წერას და მკითხველმა — მათ კითხვას?“ ფილოსოფიის საზრისი (გამართლება) მდგომარეობს ჩვენი დროის ადამიანის რეალური სიტუაციის აღწერაში (1534, 44).

ფილოსოფიის საზრისის ძიებამდე დგება თვით „საზრისის“ საზრისის საკითხი. „საზრისის“ საზრისია მისი მნიშვნელობა, შინაარსი.

ვინაიდან ფილოსოფიური კვლევის ობიექტს წარმოადგენს სინამდვილე, როგორც მთლიანობა, ფილოსოფიის საზრისის საკითხი უშუალო კავშირშია სინამდვილის საზრისის საკითხთან.

სინამდვილის მიმართ საზრისის საკითხის დასმა მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: რა არის სინამდვილის საზრისი? სანამ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემდეთ, გავარკვიოთ, რას ვგულისხმობთ სინამდვილეში.

სინამდვილე არის ყოფიერებისა და ცნობიერების ერთიანობა, მთელი სამყარო. ფენომენოლოგები მას უმართებულოდ აერთიანებენ ფენომენის ცნებაში. მათთვის ფენომენოლოგია არის მოძღვრება სამყაროზე, როგორც გამოვლენილზე, ისე გამოუვლენელზე (ფენომენს მოვლენის ანალოგიურად ორი მნიშვნელობა აქვს: ფენომენი, როგორც გამოვლენილისა და გამოუვლენელის ერთიანობა და ფენომენი, როგორც მხოლოდ გამოვლენილი. უკანასკნელი მნიშვნელობით ფენომენს იყენებდა კანტი და მას უპირისპირებდა ნოუმენს, როგორც თავისთავად ნივთთა სამყაროს). არ არის სწორი ჰაინემანი, რომელიც ფენომენოლოგიას განსაზღვრავს როგორც მოძღვრებას გამოვლენილ სამყაროზე და უარყოფს თავისთავადი სამყაროს არსებობას. არც ისაა სწორი, რომ ფენომენოლოგია, როგორც ფენომენთა ლოგოსის შესახებ მოძღვრება, წარმოადგენს მოძღვრებას საზრისზე, კანონზე, საფუძველზე (153₅, 190—191).

ყოფიერების შესახებ საკითხის დასმა გულისხმობს ორ წევრს: ყოფიერებასა და საზრისს. ყოფიერება, რომელსაც ახასიათებს საზრისი, და საზრისი, რომელიც ყოფიერების დამახასიათებელია. ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან, ამიტომ მართებულია ლოტცის მიერ საკითხის დასმა — „ყოფიერებიდან საზრისისაკენ“. იგი წერს: „ყოფიერება და საზრისი არ ემთხვევა ერთმანეთს... საზრისი ამოიღება ყოფიერებიდან, ვინაიდან იგი გამოხატავს იმას, რასაც პირდაპირ ვერ ვსწვდებით ...ყოფიერება არასდროს არ არის საზრისის გარეშე, ასევე არც საზრისია ყოფიერების გარეშე. ყოფიერებაში ყოველთვის მოცემულია საზრისი, ხოლო საზრისი მუდამ გულისხმობს ყოფიერებას“ (153₆, 293). ლოტცის აზრით, ყოფიერება ესწრაფვის საზრისს და საზრისი — ყოფიერებას, რადგან საზრისის გარეშე ყოფიერება არაა ყოფიერება და ყოფიერების გარეშე საზრისი არაა საზრისი.

ლოტცთან ყოფიერება უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე მთელი სინამდვილე, ხოლო უფრო ფართო, ვიდრე მუნყოფიერების (ადამიანური ყოფიერების) ან ადამიანის ცნებები.

საკითხის თავისებური დასმაა ჰუსერლის ცნობიერებისა და ჰაიდეგერის მუნყოფიერების ფენომენოლოგიები. ორივე შემთხვევაში საზოგადოების კვლევა ნიშნავს შესაბამის სფეროთა (ცნობიერებისა და მუნყოფიერების) არსების განსაზღვრას, მათ ანალიზს ფენომენოლოგიური მეთოდით.

საზრისის ონტოლოგიურ თეორიათა შემდგომი საფეხურია ადამიანის ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის საკითხები. სანამ მათ განვიხილავდეთ, საჭიროა აღინიშნოს ის, რომ საზრისის აქვს გნოსეოლოგიური და გრამატიკული ასპექტები, რასაც ხაზი გაუსვა ჰუსერლმა. ხოლო შემდეგ — რიკერტმა. ჰუსერლმა განასხვავა მსჯელობის აქტი მსჯელობის საზრისისაგან. ყოველი მსჯელობის აქტი განსაზღვრულია დროითა და გარკვეული მიზეზებით, მაშინ როდესაც მსჯელობის საზრისი ზედროულია და არამიზეზობრივი. მაგალითად, მსჯელობის აქტი $2 \times 2 = 4$ შეიძლება განხორციელდეს გარკვეულ დროს გარკვეული მიზეზით, მაგრამ მისი საზრისი, რომელიც მსჯელობის იდეალური შინაარსია, დამოუკიდებელია მისგან. იგი ზედროული ქეშმარცხებაა.

რიკერტი მსჯელობაში გამოყოფს სამ მომენტს: „ნამდვილი მსჯელობა“ (Urteilen), მისთვის დამახასიათებელი „მსჯელობის საზრისი“ (Urteilssinn) და მისგან დამოუკიდებელი „მსჯელობის შინაარსი“ (Urteilsgehalt). შემდეგ რიკერტი განასხვავებს ორი სახის საზრისს: იმანენტურსა და ტრანსცენდენტურს. იმანენტური საზრისი მსჯელობის თავისთავადი, სუბიექტური საზრისია ობიექტთან რაიმე მიმართების გარეშე. ტრანსცენდენტური საზრისი კი ობიექტთან მიმართებას გამოხატავს, ამიტომ იგი ობიექტური საზრისია (90, 192—195).

რიკერტის თეორიაში საზრისის ცნებას ძირითადი ადგილი უყავია. იგი წარმოადგენს სინამდვილისა და ღირებულების მკაცრი მიზნობრივ რგოლს. საზრისის საშუალებით სდება გადასვლა არსებობიდან მნიშვნელობაზე (ღირებულებაზე). ორი სახის საზრისი; — იმანენტური და ტრანსცენდენტური, — რიკერტს სჭირდება იმისათვის, რომ იმანენტური სინამდვილე დაუკავშიროს ტრანსცენდენტურ ღირებულებას. იმანენტური საზრისი კავშირშია ტრანსცენდენტურ საზრისთან. რადგან ორივე საზრისია. ამ გზით იმანენტური სინამდვილე და ტრანსცენდენტური ღირებულება დაკავშირებულად ცხადდება.

გარდა ამისა, რიკერტი სინამდვილეს ყოფს ორ ნაწილად: ერთია სინამდვილე, რომელიც მოკლებულია საზრისს (ბუნებრივი სინამდვილე), მეორეში კი ადამიანი დებს საზრისს. ეს არის ადამიანური სინამდვილე, რომელსაც რიკერტი „კულტურას“ უწოდებს.

საზრისის სხვა ასპექტთა შორის შეიძლება დაეკავშირებოდნენ სემან-

ტიკურ ანალიზში, კერძოდ სახელდების თეორიაში, ფ რ ე გ ე ს მიერ შემოტანილი და სემანტიკოსების მიერ განვითარებული სახელისა და წინადადების საზრისის თეორია. ამ თეორიაში საკითხი ეხება განსხვავებას სახელის ნომინატსა და მის საზრისს შორის. სახელის ნომინატი არის სახელდებული ობიექტი, ხოლო საზრისი ის ხერხია, რომლითაც გვეძლევა ეს ობიექტი ამ სახელით. ჩო რ ჩ ი ასეთნაირად განმარტავს ფრეგეს აზრს იმის შესახებ, თუ რატომ უნდა გავარჩიოთ საკუთარი სახელის შინაარსი მისი დენოტატისაგან: „სერ ვალტერ სკოტსა“ და „ვევერლეის ავტორს“ ერთი და იგივე დენოტატი აქვთ, მაგრამ შინაარსი — განსხვავებული. პირველი გამოხატავს იმას, რომ აღნიშნული პიროვნება არის რაინდი ან ბარონეტი, რომლის სახელია ვალტერი, ხოლო გვარი — სკოტი. მეორე შემთხვევაში კი სხვა შინაარსი გვაქვს (დასახელებულმა პირმა დაწერა „ვევერლეი“). ეს ორი ფრაზა სხვადასხვა შინაარსისაა, ვინაიდან მათ განსხვავებული საზრისი აქვთ. „ჩვენ ყოველ საკუთარ სახელს დენოტატის გარდა მივაწერთ შინაარსის მეორეგვარობას — მის საზრისს და ვიტყვი, მაგალითად, რომ „სერ ვალტერ სკოტსა“ და „ვევერლეის“ ავტორს აქვთ ერთი და იგივე დენოტატი, მაგრამ განსხვავებული საზრისი“ (69, 18).

იგივე შეიძლება ითქვას წინადადების შესახებ მსჯელობისას, რადგან ამ შემთხვევაშიც საკითხი ეხება განსხვავებას ნომინატსა და საზრისს შორის. თუ ჰუსერლთან და რიკერტთან ლაპარაკი იყო განსხვავებაზე მსჯელობის აქტსა და მსჯელობის საზრისს შორის, აქ ლაპარაკია წინადადების საზრისსა და ნომინატზე.

საბოლოოდ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „საზრისის“ ცნებობრივი მნიშვნელობის საფუძველი მის ყოველდღიურ მნიშვნელობაშია. იგი შეიძლება გავიგოთ როგორც სწრაფვა, შინაარსი, მიზანი ან ღირებულება.

2. ისტორიისა და ცხოვრების საზრისის საკითხისათვის

როდესაც ისმის ისტორიის საზრისის საკითხი, მხედველობაში აქვთ დიდი სოციალური ერთობლიობანი, დაწყებული სოციალური და ეთნიკური ჯგუფებით და დამთავრებული კაცობრიობით. ცხოვრების საზრისის კვლევა კი პიროვნებებს, როგორც სოციალური არსების, ცხოვრების აზრის გარკვევას გულისხმობს. პიროვნება არის იმ დიდი ერთობის ნაწილი, რომელსაც კაცობრიობას უწოდებენ. მაშასადამე, საკითხი მთელისა და ნაწილის დამოკიდებულების ფორმას იღებს. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ისტორიის სუბიექტებთან. ისტორიულ სუბიექტში ივლისსხმება არა მხოლოდ პიროვნება, არამედ სოციალური ერთობანიც. მარქსი, მაგალითად, მიუთითებდა „სუბიექტი — წარცობრიობისა“ და „ობიექტი — ბუნების“ შესახებ. კი-

დევემეტი, იგი გარკვეულ ერთობას საზოგადოებრივი ორგანიზმის სახით განიხილავდა როგორც „საზოგადოებრივ სუბიექტს“ (3, 259). მაგრამ კ. მარქსი საზოგადოებას არ განიხილავდა ერთიან სუბიექტად: „განიხილო საზოგადოება როგორც ერთიანი სუბიექტი, ნიშნავს განიხილო იგი მცდარი თვალსაზრისით — სპეკულაციურად“ (3, 271). ინდივიდუალურ სუბიექტსა და სოციალურ ერთობას (როგორც სუბიექტს) შორის შეიძლება კავშირის სხვა ფორმაც მოიძებნოს. ამიტომ მართალია პოპერი, როდესაც იგი ცხოვრების საზრისსა და ისტორიის საზრისს შორის ანალოგიის დასაბუთების შესაძლებლობაზე მსჯელობს, მაგრამ ცდება, როდესაც მათ აიგივებს ერთმანეთთან და ცხოვრების საზრისის მიხედვით წყვეტს ისტორიის საზრისის საკითხს. ის მოაზროვნეებიც, რომლებიც ამ ორ საკითხს ერთ ასპექტში განიხილავენ, აღიარებენ მათ შორის სხვაობას. მაგალითად, ალბერ კამიუ შემდეგნაირად სვამს კითხვას: აქვს თუ არა მეოცე საუკუნის კატასტროფულ ისტორიას ჩვენი გონებისათვის მისაწვდომი საზრისი? როგორია იდეს ადამიანის ბუდი დედამიწაზე, რა არის პიროვნების მოვალეობა და როგორ შევუთავსოთ იგი ბუდნიერების მოთხოვნას? რა შეიძლება იყოს მორალური დახლართულ „საზღვრით“ სიტუაციებში, რომელშიც ჩაგვყენა ჩვენმა ეპოქამ? (81, 110). საზრისის პირველი მნიშვნელობის მიმართ კამიუ აბსურდის პოზიციაზე დარჩა, მეორის მიმართ კი მან თვალსაზრისი შეიცვალა. აქ ყველაზე ნათლად ჩანს კავშირი ისტორიისა და ცხოვრების საზრისს შორის, მაგრამ ამავე დროს ნაჩვენებია ისიც, რომ ეს არის ორი განსხვავებული სფერო: ერთი ეხება ისტორიის გააზრებას, მის თეორიულ და ფილოსოფიურ ახსნას და ამდენად ისტორიის ფილოსოფიის საკითხია, ხოლო მეორე — ადამიანის მოვალეობას, ამიტომ ეს უკანასკნელი ეთიკის საკითხია. ამ ორი საკითხის ანალოგიასა და განსხვავებაზე მიუთითებს მათი როგორც ერთგვარად, ასევე განსხვავებულად გადაჭრის შესაძლებლობა. ზოგი თეორია ორივეს უარყოფითად ან დადებითად წყვეტს, მაგრამ არის თეორია, რომელშიც ეს საკითხები განსხვავებულად არის გადაჭრილი. მაგალითად, რიკერტი ისტორიის საზრისს უარყოფს, მაგრამ ცხოვრების საზრისს აღიარებს. კიდევ მეტი. მისი აზრით, ფილოსოფია ორიენტაციას იღებს ამ საკითხზე.

საზრისის ფილოსოფიური და ეთიკური ასპექტებით არ ამოიწურება ადამიანის ყოფიერების საზრისის კვლევა. ადამიანის ცხოვრების საზრისს განიხილავს ის ფილოსოფიური სისტემაც, რომელიც ფილოსოფიის საზნად ღირებულებებს აცხადებს. რიკერტის აზრით, ფილოსოფიას საქმე არა აქვს ყოფიერების პრობლემასთან. ყოფიერება სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის ობიექტია. ფილოსოფიას არც სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხი აინტერესებს, რადგან

ისიც ყოფიერების სფეროში შედის. ფილოსოფიამ უნდა გასცეს პასუხი კითხვას: რა ადგილი უჭირავს ადამიანს სამყაროში. იგი წერს: ჩვენ გვსურს... გავიგოთ ჩვენი ცხოვრების „საზრისი“, ჩვენი „მე“-ს მნიშვნელობა სამყაროში... მაგრამ საზრისისა და მნიშვნელობის გაგება სულ სხვაა, ვიდრე ყოფიერებისა და სინამდვილისა. საზრისისა და მნიშვნელობის შესახებ საკითხის დაყენებით ჩვენ ვცდილობთ გავიგოთ... სამყაროსადმი ჩვენი დამოკიდებულების, ჩვენი ნებელობისა და მოქმედების უკანასკნელი მიზანი. საით მივდივართ? რაშია ამ არსებობის მიზანი? რა უნდა ვაკეთოთ? (91,25). რიკერტის აზრით, ცხოვრების საზრისის კიბევა სპეციალური მეცნიერების საგანი კი არ არის, არამედ მსოფლმხედველობის საკითხია. ამიტომ ყველა დიდი ფილოსოფოსი სვამს ამ კითხვას, რადგან ვერც ერთი ფილოსოფოსი მოძღვრება მას გვერდს ვერ აუვლის.

საკითხის დასმა სამყაროს მნიშვნელობის შესახებ შეუძლებელია მოვწყვიტოთ ჩვენი ცხოვრების ღირებულების საკითხს. რიკერტის აზრით, მსოფლმხედველობამ, თუ სურს მას აწინასამყაროს მნიშვნელობა, პასუხი უნდა გასცეს შემდეგ კითხვას: „აქვს თუ არა ღირებულება ჩვენს ცხოვრებას და რა უნდა ვაკეთოთ იმისათვის, რომ მას იგი მიეცეს. თუ სუბიექტის მიზნები მოკლებულია ღირებულებას, მათ არ შეუძლიათ გაასაზრისიანონ ჩვენი არსებობა“ (91,29). სუბიექტის ადგილის გარკვევა სამყაროში, მისი ღირებულების გაგება შეუძლებელია, თუ საკითხი არ დაისვა ფართო მასშტაბით — საერთოდ ღირებულების შესახებ. „მსოფლმხედველობისათვის, — წერს რიკერტი, — რომელსაც სურს გაიგოს (და არა აწინასამყარო, საკმარისი არ არის სუბიექტის გაგება, იგი უნდა ამოდიოდეს ღირებულების გაგებიდან. მხოლოდ ღირებულების პრობლემის გადაწყვეტით შეიძლება სუბიექტის პრობლემასთან მისვლა“ (91,30). ეს ნიშნავს, რომ ცხოვრების საზრისის კითხვა უნდა გასცდეს ეთიკის სფეროს და მივიღეს მსოფლმხედველობის სფეროდ, უნდა მოიძებნოს მისი თეორიული საფუძველი ღირებულებათა სახით. „თუ გვინდა ნათელი გაგება ცხოვრების საზრისი, სუბიექტი უნდა დავაფუძნოთ მკვიდრს საძიკველს. ეს საფუძველი მხოლოდ ღირებულებათა და მნიშვნელობათა სამეფო შეიძლება იყოს“ (91,31). ღირებულებანი არსებულს არ მიეკუთვნებიან, ისინი მხოლოდ მნიშვნელობენ. კულტურის ღირებულებათა შემთხვევაში მათ მნიშვნელობას ადამიანი განსაზღვრავს. მხოლოდ ღირებულებაზე დაყრდნობით შეგვიძლია პასუხი გავცეთ კითხვას: „საით ვისწრაფვით? რაშია ჩვენი არსებობის მიზანი? რა უნდა ვაკეთოთ? მხოლოდ მაშინ გახდება ჩვენი ნებელობა და მოღვაწეობა მიზანდასახული“ (91,54). ამრიგად, რიკერტთან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია ღირებულება. იგი ცხოვრების საზრისის გარ-

კვევის საფუძველია. რიკერტს მხედველობაში აქვს თეორიული და ექსპერიმენტული ღირებულებანი, რომლებიც მეცნიერული და პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველსა და შედეგს წარმოადგენს.

ადამიანის ყოფიერების საზრისის გარკვევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ონტოლოგიურ-ფილოსოფიური სისტემის კვლევის საგანი ხდება ექსისტენციალიზმის სახით. ექსისტენციალიზმი, როგორც ონტოლოგიური თეორია, აყენებს საკითხს ყოფიერების შესახებ. იგი სხვა ყოფიერებაგან გამოყოფს ადამიანის ყოფიერებას, რომელსაც მუხყოფიერებას უწოდებს და სვამს კითხვას მისი საზრისის შესახებ. ჰაიდეგერი ყოფიერების შესახებ კითხვის ფორმალურ სტრუქტურაში გამოაცალკევებს სამ ელემენტს: 1. ის, რასაც ვეკითხებით ანუ შეკითხული; 2. კითხვა რაიმეზე ანუ დაკითხული; 3. ის, რაც საკითხავია. პირველი არის ყოფიერება (Sein), მეორე — ყოფიერი (Seiende) და მესამე — საზრისი (Sinn). ამრიგად, კითხვა „უნდა დაისვას ყოფიერების საზრისის შესახებ“. ეს ყოფიერება კი მუხყოფიერებაა და მასთან დაკავშირებით, ფილოსოფია, როგორც ონტოლოგია იკვლევს მუხყოფიერების საზრისს. კითხვის ასეთი დასმა განსხვავდება ადამიანის ყოფიერების საზრისის ისტორიულ-ფილოსოფიური, ეთიკური და ღირებულებით-ფილოსოფიური კვლევისაგან. მაგრამ ექსისტენციალიზტებს შორის არის მოაზროვნე, რომელიც ადამიანის ყოფიერების საზრისის საკითხს აყენებს არა ონტოლოგიურ სფეროში, არამედ ეთიკური განხრით. ეს არის ალბერ კამიუ. მისი აზრით, ფილოსოფიისათვის არაა ძირითადი ონტოლოგიური პრობლემატიკა და საერთოდ ადამიანის გარეშე სამყაროს შესახებ ჭეშმარიტებათა ძიება. დავა იმის შესახებ მზე ბრუნავს დედამიწის გარშემო, თუ დედამიწა მზის გარშემო, ვერ გადაწყვეტს ადამიანის უმნიშვნელოვანეს პრობლემატიკას. ადამიანისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ როგორ გადაიჭრება ეს საკითხი. გალილიემ უარი თქვა მეცნიერულ ჭეშმარიტებაზე, რადგან იგი არ ღირდა სიცოცხლის ფასად. კამიუს აზრით, ონტოლოგიური ჭეშმარიტებისათვის არავის მოუკლავს თავი, მაგრამ ადამიანები ხშირად იკლავენ თავს იმის გამო, რომ ცხოვრებას ღირებულებად აკარგულად თვლიან, ანდა კიდევ იდეისათვის, რომელიც მათ ცხოვრების საფუძველად მიაჩნიათ. „ცხოვრების საზრისის საკითხი ყველაზე გადუღებელი საკითხია“. ეს ნიშნავს კითხვის დასმას იმის შესახებ, ღირს თუ არა ცხოვრება თუ ის აბსურდია. გამოსავალი თვითმკვლელობა უნდა იყოს, მაგრამ მაშინ თვითმკვლელობას უნდა ჰქონდეს ღირებულება. ეს ნიშნავს, რომ თვითმკვლელობის გააზრება ძირითადი ხდება ადამიანისათვის და ცხოვრების საზრისის საკითხი თვითმკვლელობის საზრისამდე დაიყვანება. „არის მხოლოდ ერთი სერიოზული ფილოსოფიური პრობლემა: თვითმკვლელობა,

რომელიც პასუხია ფილოსოფიის ძირითად კითხვაზე — ღირს თუ არა ცხოვრება. სხვა ყველაფერი (სამყაროს სამი განზომილება აქვს თუ არა, ანდა გონს — ცხრა თუ თორმეტი კატეგორია) შემდგომი საკითხია“ (104,9). როგორც ვხედავთ, კამიუს პრობლემატიკა ეთიკურ-ფილოსოფიურია. იგი ეთიკის კატეგორიებს თავისებური მეტაფიზიკაა.

ასევე თავისებურია სიცოცხლის ფილოსოფიაში ცხოვრების საკითხის დასმა, რომელშიც საზრისის საკითხი მის ერთ მხარეს წარმოადგენს. ცხოვრების ფილოსოფიის მახედვით, „კოსმოსი თავის ყოფიერებაში ცოცხალი ადამიანის ვანცდების ტოლია და მის მსოფლმხედველობას, როგორც ადამიანური არსებობის საზრისის გამოკვლევას, სიმძიმის ცენტრი გადააქვს elan vital-ზე“ (60, 26—27).

როგორც ვხედავთ, ადამიანის ყოფიერებისა და ადამიანის ცხოვრების საზრისის კვლევა მრავალი მიმართულებითა და ასპექტით წარმოებს და ყოველთვის განსხვავებულ შედეგს იძლევა. ეს იმას ნიშნავს, რომ არა მარტო ადამიანის ყოფიერებისა და ადამიანის ცხოვრების საზრისის საკითხები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ მათთან დაკავშირებული სხვა პრობლემებიც.

ისტორიისა და ცხოვრების საზრისის ურთიერთმიმართება შეიძლება გაიკვეთს მათი ასპექტების ჩვენებით. განვიხილოთ ცხოვრების საზრისის მნიშვნელობა და ასპექტები.

რას ნიშნავს კითხვა ცხოვრების საზრისის შესახებ? რას ვგულისხმობთ მასში? ამ საკითხს სერჯეი ფრანკი შემდეგნაირად აყენებს: „აქვს თუ არა ცხოვრებას საერთოდ საზრისი, — წერს იგი, — და თუ აქვს, სახელდობრ როგორი. რაშია ცხოვრების საზრისი? თუ ცხოვრება უბრალოდ უაზრობაა, უაზრო... პროცესია ადამიანის ბუნებრივი შობის, აყვავების, მომწიფების, ჰენობისა და საკვდილისა, როგორც ყოველი სხვა ორგანული არსებისა?“ აქვს თუ არა რაიმე გონიერი საფუძველი იმ ოცნებებს „სიკეთესა და სიმართლეზე, ცხოვრების სულიერ მნიშვნელობასა და საზრისიანობაზე, რომლებიც სიყრმიდანვე აღელვებენ ჩვენს სულს და გვაიძულებენ ვიფიქროთ, რომ ამაოდ არ დავბადებულვართ, რომ მოწოდებული ვართ განვახორციელოთ სამყაროში რაღაც დიადი და გადაწყვეტი, რითაც განვახორციელებთ საკუთარ თავსაც და შემოქმედებით იმპულსს მივცემთ ჩვენში მთელეზარე... სულიერ ძალებს, რომლებიც თითქოს ქმნიან ჩვენი „მე“-ს ქვეშეობით არსებას“. ყველაფერი ეს ბრმა ვნებათა ნაპერწკლები ხომ არ არის ცოცხალ არსებაში, რომელთა საშუალებით გულგრილი ბუნება თავის უაზრო მარადიულ ერთფეროვნებაში — თაობათა ცვლაში ახორციელებს ცხოველური არსებობის შენარჩუნების საქმეს?... „მამაკობის, სიკეთის, თავგანწირული სამსახურის, დიადი და ნათელი საქმისათვის თავ-

დადების წყურვილი არის თუ არა უფრო მეტი და საზრისიანი, ვიდრე ფარული, მაგრამ უსაზრისო ძალა, რომელიც მიაქანებს პეპელას ცეცხლში?

აი ის, როგორც ამბობენ, „წყეული“ კითხვები, ანუ, უფრო სწორად, ის ერთიანი კითხვა „ცხოვრების საზრისზე“, რომელიც სულის სიღრმეში აღელვებს და აწვალებს ყველა ადამიანს“ (64, 7—8).

როგორც არ უნდა იყოს ადამიანის მდგომარეობა და როგორც არ უნდა ეცადოს ის ხელი ჩაიქნოს ცხოვრების საზრისის კითხვაზე, მისი ყოველდღიური ცხოვრება ყოველ ნაბიჯზე აყენებს მას. ყოველი მისი საქმიანობა მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: რისთვის კეთდება ეს, რა აზრი აქვს ყოველივე იმას, რასაც ვაკეთებთ? რა არის ის ფანტომი, რომელიც სიკვდილის წინაშე დგას ყოველ წუთს, მაშინაც კი, როდესაც მასზე არ ფიქრობთ. შეიძლება თუ არა მისი დაძლევა და თუ შეიძლება, როგორ? ეს კითხვა „პურია ჩვენი არსობისა“. რაც უფრო მშვიდად მიეძინება ცხოვრება, მით უფრო ღრმაა „სულიერი საფლავი, რომელშიაც დამარხულია კითხვა ცხოვრების საზრისზე“. ცხოვრების საზრისის გაცნობიერების გარეშე პიროვნება თუ სოციალური ჯგუფები ვერაფერს შექმნიან მნიშვნელოვანს, რადგან მან უნდა მისცეს მათ საქმიანობას ღირებულება და ძალა. ამის გარეშე ადამიანთა მოქმედება დაკლილი იქნება შინაარსისაგან. მაგალითად, ლენინი აკრიტიკებდა სოციალისტ-რევოლუციონერებს, რომელნიც უარყოფდნენ საზრისის გაცნობიერებას და ეს შიანდათ „დოგმისაგან თავისუფლებად“. ამის გამო, — ვ. ი. ლენინის თქმით, — „როგორც კი საქმე საქმეზე მიდგა, სოციალისტ-რევოლუციონერებს არ აღმოაჩნდათ არც ერთი პირობა იმ სამი პირობიდან, რომლებიც აუცილებელია თანმიმდევარი სოციალისტური პროგრამის წამოსაყენებლად: არც ნათელი იდეა საბოლოო მიზნისა, არც იმ გზის სწორი გაგება, რომელსაც ამ მიზნისაკენ მივყავართ, არც ზუსტი წარმოდგენა ახლანდელ მომენტში საქმის ნამდვილი ვითარებისა და ამ მომენტის უახლოესი ამოცანებისა“ (13, 251).

კითხვა „რა ვაკეთოთ?“, რომელსაც აყენებდნენ სოციალური მოძრაობის დიდი წარმომადგენლები — ჩერნიშევსკი, ლენინი, პლენჩანოვი და სხვები ეხება ცხოვრებისა და სოციალური ისტორიის მოძრაობის მიმართულებას. ეს კითხვა ნიშნავს, რომ ინდივიდსა თუ სოციალურ ერთობებს გარკვეული გაგება აქვთ მათი ყოფიერების საზრისისა და ამ გაგებაზე აგებენ თავიანთი მოქმედების პროგრამას. კითხვა „რა ვაკეთოთ?“ საერთო ფონია როგორც ცხოვრების, ასევე ისტორიის საზრისისათვის. მაგრამ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ეს მათ იკრევობას არ ნიშნავს. ერთ შემთხვევაში ცხოვრების საზრისი ეხება ცალკეულ ინდივიდს, განსაზღვრავს მის მონაწილეობას მთელ-

ში, მის ადგილს მთელის სისტემაში. ჩემი ცხოვრების საზრისის საკითხი არის ჩემი საკუთარი კერპის განსაზღვრა, რაც შესაძლებლობას მომცემს ავაგო ჩემი სამყარო საზრისიანად. „თუ მე ვიცი, რისთვის ვცხოვრობ“, რაზეა დამყარებული ჩემი ყოფიერება და რას ემსახურება იგი, თუ ჩემი ცხოვრება გამთბარია და ნასაზრდოები ნამდვილი რწმენით, რომელიც მძლევს სიხარულს, სიმხნევებს და სიცხადეს, მაშინ შევძლებ ავაგო ჩემი სახლი, დავადგინო ცხოვრების წესრიგი და ის გარეგანი პირობები, რომლებიც განსაზღვრავს ჩემი ცხოვრების შინაგან შინაარსს. „ცხოვრების ეს წესრიგი და პირობები ჩემთვის უშუალოდ განისაზღვრება ჩემი ცხოვრების უმაღლესი მიზნით და მე მექნება მყარი საზომი მათი შეფასებისათვის. მეცოდინება, რატომ მიყვარს და ვაღიარებ ერთს და უარყოფ მეორეს“ (65, 32).

კითხვა „რა ვაკეთოთ?“, დასმული სოციალური ერთობების მიმართ, გულისხმობს მოქმედების „ხასიათისა და მთავარი შინაარსის“ განსაზღვრას, „ამოცანებისა და გეგმის“ მოხაზვას. ასე აყენებს საკითხს ლენინი თავის შრომაში „რა ვაკეთოთ?“.

მაშასადამე, კითხვის დასმა იმის შესახებ, თუ „რა ვაკეთოთ?“, არის მოქმედების პირობის განსაზღვრა საზრისის განსახორციელებლად. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა მიგვითითებს გავარკვეოთ ცხოვრების უმაღლესი მიზანი და ღირებულებათა იერარქია, ასევე ადგილი, რომელიც უნდა დაიკვიროთ ამ იერარქიაში. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ კითხვა „რა ვაკეთოთ?“ ყოველთვის ამ მნაშენელობით ისმის. იგი შეიძლება გარკვეულ მომენტში მოქმედების განსაზღვრას გულისხმობდეს. მაგალითად, საშიშროების შემთხვევაში მე დავსახავ გარკვეულ პროგრამას და ვმოქმედებ მის შესაბამისად, მაგრამ ეს არაა მოქმედება. მიმართული ცხოვრების საზრისის განსახორციელებლად. იგი საშუალებებია კონკრეტული საკითხის გადასაჭრელად და არა ცხოვრების მიზანი. ასეთივე შინაარსი აქვს ამ კითხვას სოციალური ერთობების მიმართ ცალკეულ კონკრეტულ ვითარებაში. ამ შინაარსით იყო იგი დასმული ლენინის მიერ შრომაში „რით დავიწყოთ?“. „საკითხი: „რა ვაკეთოთ?“, — წერდა იგი, — უკანასკნელ წლებში ვანსაკუთრებულა სიძლიერით წამოიჭრა რუსეთის სოციალ-დემოკრატიების წინაშე. აქ ლაპარაკია არა გზის ამორჩევაზე (როგორც ეს იყო 80-იანი წლების დამლევს და 90-იანის დამდეგს), არამედ იმაზე, თუ რა პრაქტიკული ნაბიჯები უნდა გადავდგათ გარკვეულ გზაზე და სახელდობრ როგორ. ლაპარაკია პრაქტიკული მოღვაწეობის სისტემასა და გეგმაზე“ (12, 5). აქ ლენინი ნათლად განასხვავებს კითხვის ორ ასპექტს: კითხვა, რომელიც დასძულია მოქმედების მიეღი გზის განსაზღვრას მიზნით და კითხვა, რომელიც გზის გარკვეულ მონაკვეთზე მოქმედების პროგრამის დასახვას გულისხმობს.

ამრიგად, ეს კითხვა ცხოვრების საზრისს რომ ეხებოდეს, მიზნის შესახებ უნდა იყოს დასმული. ეს პირობა თუმცა აუცილებელია, მაგრამ არ კმარა, რადგან ყოველგვარი მიზანი არაა დაკავშირებული საზრისთან. მიზნის მომენტი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად მიმართულ მოქმედებაშიც არის, მაგრამ ამით იგი არ ხდება საზრისისეული. განსაზღვრული სამოქმედო პროგრამა, რომლის მიზანი სხვა რაიმის განხორციელების საშუალებაა, არ არის საზრისისეული. მაგალითად, საკითხი პროფესიის შერჩევის შესახებ მიზნისეულია, მაგრამ იგი განსაზღვრება უფრო მაღალი მიზნებითა და იდელებით. ამიტომ აქ პასუხი კითხვაზე — „რა ვაკეთოთ?“ არაა ცხოვრების საზრისის განსაზღვრა. საკითხის ნათელსაყოფად განვიხილოთ კონკრეტული მაგალითი ყოველდღიური ცხოვრებიდან. ახალგაზრდა მიზნად ისახავს დაეუფლოს ამა თუ იმ მეცნიერებას. ამ მიზნით ის ირჩევს სათანადო საშუალებებს (წიგნებს, ლაბორატორიულ ხელსაწყოებს და სხვა). მაგრამ ეს მიზანი (მეცნიერების დაუფლება) არის საშუალება სხვა მიზნის განსახორციელებლად. ის არის საშუალება ადამიანის ორიენტირებისათვის შესაბამის სფეროში. ეს ორიენტირება კი საშუალებაა სხვა, უფრო მაღალი მიზნის მისაღწევად (გარკვეული წესით არსებობა) და, ბოლოს, თვით ეს არსებობაც არ არის საბოლოო მიზანი, რადგან არსებობა საზრისი როდია. არსებობა მხოლოდ პირობაა (მაშასადამე, საშუალება) საზრისის განსახორციელებლად. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ არსებობა ადამიანს თავიდანვე ეძლევა, საზრისის განხორციელებისათვის კი იგი იბრძვის. გარდა ამისა, ადამიანი არ კმაყოფილდება ყოველგვარი არსებობით. მისი მისწრაფებაა შინაარსიანი არსებობა. არსებობა კი საზრისიანდება თავისუფლებით, შემოქმედებით ან სხვა რაიმე განსაზღვრული ნიშნით. ეს ნიშნავს იმას, რომ არსებობა არაა საზრისი. ადამიანის წინაშე ყოველთვის დგას კითხვა — „რისთვის ვცხოვრობთ?“. ეს კითხვა მიუთითებს, რომ ცხოვრება არ არის საბოლოო მიზანი, იგი ყოველთვის მოქმედებაა, მისწრაფებაა რაიმესაკენ. ყოველი წუთი, თავისუფალი ამ სწრაფვისაგან, სიცარიელეა. დიდი რუსი მწერალი დოსტოვესკი მართებულად აღნიშნავდა, რომ უმაღლესი მიზანი არ შეიძლება დაყვანალ იქნეს სიცოცხლის შენარჩუნებამდე იმის თვალწინ კი, ვისაც, როგორც დამნაშავეს, სიკვდილი ან კატორღა მოელს. „დანაშაული და სასჯელის“ გმირი რასკოლნიკოვი უიმედო თვალებით უყურებს თავის ცხოვრებას სასჯელის მოხდის შემდეგ, როდესაც იგი 32 წლას იქნება. შეიძლება თავიდან დაიწყოს ცხოვრება? „რისთვის იცხოვროს? რა უნდა ჰქონდეს მხედველობაში? რას ესწრაფვოდეს? იცხოვროს იმისთვის, რომ იარსებოს? მაგრამ ის უწინაპრ ათასჯერ მზად იყო მიეცა თავისი არსებობა იდეისათვის, იმედისათვის, ფანტაზიისთვისაც კი. მხოლოდ არსებობა მისთვის ყოველთვის ცოტა იყო.

მას ყოველთვის მეტი უნდოდა“. ანალოგიურად სვამს საკითხს დოსტოევსკის გმირი ივანე კარამაზოვი:

«.. Тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлеба».

ცხოვრება, თუ ის საზრისიანია, რაიმე მაღალი იდეალების სამსახური უნდა იყოს. არსებობის შენარჩუნება არ არის უმაღლესი მიზანი. არსებობა არ შეიძლება იყოს საზრისი, რადგან კითხვა ეხება არსებობის საზრისს, ე. ი. შინაარსიან, ანუ საზრისიან არსებობას. აქედან გამომდინარეობს იმ მოსაზრებათა მცდარობა, რომელთა მიხედვით არსებობაა საზრისი და რადგან ის არ არის მარადიული (ადამიანი მოკვდავია), ამიტომ ადამიანის ცხოვრება უსაზრისოა.

ამ თეორიათა მცდარობის დასამტკიცებლად გავარკვიოთ რა მიმართებაა საზრისსა (როგორც სიცოცხლის უმაღლეს ღირებულებას) და ღირებულებებს შორის, რომლებიც მხოლოდ საშუალებებია ამ უმაღლესი ღირებულების მისაღწევად.

ღირებულებათა იერარქიაში უნდა გავარჩიოთ შემდეგი ცნებები: „მიზნის საშუალება“, „მიზან-საშუალება“ და „უმაღლესი მიზანი“. მიზნის საშუალება გამოხატავს იმ პირობათა ერთობლიობას, რომელიც აუცილებელია განსაზღვრული მიზნის მისაღწევად (ზემომოტანილ მაგალითში: წიგნები და ლაბორატორიული ხელსაწყოები — განათლების მისაღებად). „მიზან-საშუალება“ არის ისეთი მიზანი, რომლის განხორციელება მოითხოვს სხვა საშუალებათა გამოყენებას, მაგრამ, თავის მხრივ, იგი თვითონ არის საშუალება სხვა, უფრო მაღალი მიზნის მისაღწევად. მესამე ცნება კი („უმაღლესი მიზანი“) ცხოვრების ძირითად შინაარსს, საბოლოო იდეალს, აბსოლუტურ ღირებულებას, გამოხატავს, რომელიც, თავის მხრივ, ინდივიდის ცხოვრების სფეროში არ შეიძლება სხვა რაიმეს მიღწევის საშუალება იყოს. მაშასადამე, ცხოვრების საზრისი არის სიცოცხლის უმაღლესი ღირებულება, სხვა ღირებულებანი კი საშუალებებია ცხოვრების საზრისის მისაღწევად. ამიტომ კითხვას — „რა ვაკეთოთ?“ სწორედ ამ ასპექტში აქვს ცხოვრების საზრისისეული მნიშვნელობა.

არის თუ არა იგივეობრივი მომენტი ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის კითხვებს შორის? არსებითად ისინი არ ემთხვევიან ერთმანეთს. ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის საკითხი განსხვავებულ სფეროებს ეხება (ერთ შემთხვევაში — ინდივიდის საზრისს, მეორეში — ისტორიული და სოციალური ერთობების საზრისს კლასების, ხალხების, ერებისა და კაცობრიობის სახით). მაგრამ, ამავე დროს, მათ

შორის გარკვეული იგივეობაა: ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია საზრისზე. უფრო კონკრეტულად ეს იგივეობა ვლინდება კითხვის ანალოგიურობაში. კითხვა ცხოვრების საზრისის შესახებ ეხება ინდივიდის ცხოვრების უმაღლეს მიზანს, ხოლო კითხვა სოციალური ერთობის საზრისის შესახებ დაკავშირებულია ჩემი და სხვათა — სოციალური ერთობის წევრთა ცხოვრების მიზანთან. ორივე შემთხვევაში საკითხი ეხება იმას, „რა ვაკეთოთ?“, რათა გავასაზრისიანოთ ინდივიდუალური და სოციალური ერთობების ცხოვრება? „როგორია ის ერთადერთი და ყველა ადამიანისათვის საერთო საქმე, რათაც საზრისიანდება ცხოვრება და რომელშიაც მონაწილეობის გზით პირველად იქნეს საზრისს ჩემი ცხოვრებაც?“ (64, 25). ესაა „საზრისი კითხვისა „რა ვაკეთოთ?“ მე და სხვებმა, რათა გადავარჩინოთ სამყარო და ამით გავამართლოთ ჩვენი არსებობა“ (იქვე).

კავშირი ისტორიისა და ცხოვრების საზრისებს შორის ვლინდება არა მხოლოდ მათ შესახებ კითხვის საერთო სტრუქტურაში, არამედ მათ ურთიერთგაპირობებულობაშიც. საკითხი ინდივიდუალური ცხოვრების საზრისის შესახებ არ შეიძლება დაისვას მთელი კაცობრიობის ცხოვრების საზრისისაგან მოწყვეტით, რადგან ინდივიდუალურ ცხოვრებას თავისთავად არა აქვს საზრისი მთელთან მიმართების გარეშე. როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფოსი აღნიშნავს, ჩვენს ემპირიულ ცხოვრებას მთელთან კავშირის გარეშე ისევე არა აქვს საზრისი, როგორც არა აქვს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა წიგნიდან ამოხეულ ფურცელს. ინდივიდუალური ცხოვრებას შეიძლება საზრისი ჰქონდეს მხოლოდ სოციალური ერთობის ცხოვრებასთან კავშირში. სოციალური ერთობის გარეშე ჩვენ ვერ განვხატობთ ჩვენს თავს. როგორც ფოთოლი იკვებება ხის ტანიდან, ასევე ვსაზრდობთ ჩვენც მთელის მაცოცხლებელი წვენიდან და ვჰკენებით, თუ მთელი უსიცოცხლოა. იმისათვის, რომ ინდივიდუალურ ცხოვრებას ჰქონდეს საზრისი, საჭიროა, რომ საზრისი ჰქონდეს საერთოდ ადამიანთა ცხოვრებას, რომ კაცობრიობის ისტორია იყოს დაკავშირებული და გასაზრისიანებული პროცესი (64, 68).

ამრიგად, ინდივიდუალური ცხოვრების საზრისი დამოკიდებულია კაცობრიობის ცხოვრების საზრისზე, ხოლო კაცობრიობის ცხოვრების საზრისი, თავის მხრივ, გაპირობებულია ინდივიდუალური ცხოვრების საზრისით. მათ ურთიერთმიმართებებსა და ურთიერთკავშირშია საზრისიანობა-უსაზრისობა. მაგრამ ამითვე საბუთდება ამ ორი სფეროს საზრისის განსხვავებულობაც.

ყოველივე ეს საფუძველს იძლევა სოციალურ ერთობათა ისტორიის საზრისის პრობლემა გამოვაცალკევოთ ადამიანის ცხოვრების საზრისის პრობლემისაგან. ამით ისტორიის საზრისის საკითხი, რო-

ვორც სოციალური ისტორიის არსებისა და ღირებულებისა (მისი მნიშვნელობის, ტენდენციისა და მიზანსახვის საკითხი), დამოუკიდებელი კვლევის ობიექტად იქცევა და გამოიყოფა ადამიანის საზრისის საკითხისაგან.

ისმის კითხვა: როგორია ისტორიის საზრისის საკითხის სტრუქტურა? შეიძლება თუ არა მისი დანაწევრება სხვადასხვა ასპექტებად?

ისტორიის საზრისის საკითხის დასმა და გადაწყვეტა თანამედროვე ფილოსოფიურ თეორიებში სხვადასხვა ასპექტში ხდება. ასე მაგალითად, რიკერტი ცდილობს ისტორიის უსაზრისობა დაამტკიცოს ისტორიის კანონზომიერებისა და აღმავალი განვითარების უარყოფის გზით. ლესინგთან ისტორიის საზრისი განხილულია აუცილებლობის, მიზეზობრიობის, კანონზომიერებისა და ლოგიკურობის ასპექტში. ისტორიის რელიგიური ფილოსოფია ისტორიის საზრისის საკითხს განიხილავს მიზნის ასპექტში, ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლები კი (შპენგლერი და ლიტი) მას ისტორიის მნიშვნელობის ასპექტში განიხილავენ. როგორც ჩანს, აღნიშნულ საკითხს მრავალი ასპექტი აქვს. ძირითადად იგი გამოხატავს ისტორიის არსების, მისი რეალობის, მისი შინაგანი შინაარსის, მისი ყოფიერების პრობლემას.

როგორია ისტორიის შინაგანი კავშირი — ობიექტური თუ სუბიექტური? არსებობს თუ არა მემკვიდრეობა კულტურებსა და ეპოქებს შორის და თუ არსებობს, რაში მდგომარეობს იგი? რა არის ის ერთიანი ხაზი, რომელიც მთელ ისტორიას გასდევს და ამავე დროს ქმნის ისტორიის არსებას, მის შინაგან სტრუქტურას? ეს არის ისტორიის საზრისის პირველი ასპექტი. ამ ასპექტს უმართებულად აფაროვებს შულცი, როდესაც ჩამოთვლილ საკითხებს უმატებს ისტორიის აღმავლობის საკითხსაც და ისტორიის საზრისის ერთი მნიშვნელობის ქვეშ აერთიანებს ისტორიის არსების, მისი მამოძრავებელი ძალებისა და მსვლელობის ხასიათს (97,134). აქ ფაქტობრივად სამი განსხვავებული საკითხია, რომლებიც ისტორიის განსხვავებულ მხარეებს გამოხატავს.

როგორია ისტორიის ხასიათი — კანონზომიერი თუ შემთხვევითი, აუცილებელ-ლოგიკური თუ ალოგიკური? ეს იქნება ისტორიის საზრისის მეორე ასპექტი.

ისტორიის საზრისის მესამე ასპექტი ეხება ისტორიის მსვლელობისა და ტენდენციის საკითხს. ისტორია აღმავალი განვითარებაა, თუ მარადიული წრებრუნვის პროცესი? ამ საკითხის გადაწყვეტა დამოკიდებულია იმაზე, როგორ იქნება გაგებული ისტორია — ერთიანად, თუ ერთიმეორისაგან მოწყვეტილ ცალკეულ კულტურებად. მესამე ასპექტი დაკავშირებულია პირველთან, მაგრამ არ ემთხვევა მას. იგი დაკავშირებულია საზრისის მეორე ასპექტთანაც, რადგან ისტორიის

აღმავლობა თუ წრებრუნვა შეიძლება დამტკიცდეს მისი კანონზომიერების ან შემთხვევითობის საფუძველზე.

ისტორიის საზრისის მეოთხე ასპექტთან გვაქვს საქმე, როდესაც საზრისი გაგებულნი აქვთ როგორც მიზანი, რომლის განხორციელებაც არის ისტორია. აქ ძირითადია მიზანი, განზრახვა, მისწრაფება, რომელიც ამოძრავებს ისტორიულ ძალებს. ისტორიის საზრისი მიზნისეულ მნიშვნელობას უმოავრესად რელიგიურ-ფილოსოფიური თეორიები იცვლევენ, რაც არ გამოირიცხავს ამ საკითხის მეცნიერულ-ფილოსოფიურად დასმისა და გადაწყვეტის შესაძლებლობას. მაგალითად, ვ. ი. ლენინი თავის მოწინააღმდეგეებს უსაყვედურებდა, რომ „სოციალიზმის საბოლოო მიზანი მათ მხოლოდ დააბნელეს“ (13, 251).

ისტორიის საზრისის ამ ოთხი ასპექტიდან ისტორიის არსებობა და მისი ტენდენციის სახით ჩვენ ძირითადად პირველსა და მესამე ასპექტს განვხილავთ. ეს ასპექტები მოიცავს საკითხებს: ისტორიისა და ისტორიულის, ისტორიის არსებობისა და ერთიანობის, მისი მსვლელობის ზასიათისა და ისტორიულის კრიტიკიკრიტიკის შესახებ, რაც საშუალებას გვაძლევს ისტორიული ხდომილება გამოვყოთ არაისტორიულისაგან.

აქ კიდევ ერთი საკითხი ისმის. სახელდობრ, ჩვენ ვლაპარაკობთ „სოციალური ისტორიის საზრისის საკითხზე“. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ საზრისის საკითხი მხოლოდ სოციალურ ისტორიას მიუდგება, თუ ის შეიძლება საერთოდ ყოველგვარ ისტორიას მიუყუენოთ? ვ. ი. საზრისის სფერო მხოლოდ ადამიანურია, თუ იგი მთელ სამყაროს მოიცავს? კასუხი კითხვაზე — საზრისი მხოლოდ სოციალურ ისტორიას აქვს თუ საერთოდ ყოველგვარ ისტორიას, დამოკიდებულია ისტორიულის გაგებაზე. ის, ვინც უარყოფს ისტორიის ფართო გაგებას და ისტორიულობას მხოლოდ ადამიანური სფეროთი ზღუდავს, ბუნებრივია, გამოირიცხავს სხვა სფეროს მიმართ საზრისის საკითხის დასმას. ვინც ისტორიულობას ავრცელებს მთელ სამყაროზე, იგი საზრისის საკითხს აყენებს ან მთელი ისტორიის, ან მხოლოდ ადამიანური ისტორიის მიმართ. შეიძლება ისტორიული ფართოდ იყოს გაგებული, მაგრამ საზრისი ვიწროდ გაგებულ ისტორიას მიეწერებოდეს. ისტორიულის ფართო გაგებისა და მასში საზრისის აღიარების ნიშნითა ტეიარ დე შარდენის თვალსაზრისი. მისი აზრით, არსებობს ერთიანი უნივერსალური ისტორია, რომელიც მოიცავს მატერიას, სიცოცხლესა და ადამიანს. ამ უნივერსალური ისტორიის სფერო სამყაროს სახით ექვემდებარება ერთიანი მეცნიერების შემეცნებას, რომელიც შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც „სამყაროს ბუნებრივი ისტორია“. იგი ასაბუთებს ამ უნივერსალური ისტორიის მი-

მართლებას, მისი ევოლუციის კანონზომიერებას, რააა აღმოაჩინოს მისი შინაგანი საზრისი, როგორც განვითარების ტენდენცია და მატერიალისა და ცნობიერების ერთიანი ევოლუციის საზრისი. ისტორიული მას დაკავშირებული აქვს ევოლუციურთან. სამყაროში ყველაფერი ერთიანი ევოლუციური სისტემით ვითარდება. ამდენად ყოველივე ისტორიულ პროცესს ეპოჩიზაცია, დაწყებული გალაქტიკით და დაშთავრებული ადამიანით. ისტორიულის საზრისის პირობაა გონება. მისი აზრით, ცნობიერების უნარი გააჩნია ყველაზე დაბალი განვითარების მატერიალაც კი. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა უშაღლეს საფეხურზე ცნობიერების არსებობის ახსნა. მთელ მატერიას ახასიათებს სიცოცხლე და ცნობიერება, განსხვავება მხოლოდ ხარისხშია. ანრიგად, ევოლუცია, რომელიც მიმართულების მქონეა, არის ისტორიის საზრისის პირველი პირობა, რადგან ტრანსფორმაცია ევოლუციას აძლევს მიმართულებას, რითაც ასაბუთებს კიდევ. რომ მას აქვს საზრისი“. ევოლუციის საყოველთაობა ასაბუთებს იმას, რომ სამყაროს საფუძველში... ძვეს თავისუფლება (63, 145, III).

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ზოგიერთი წარმომადგენელი აღიარებს მთელი სამყაროს ისტორიულობას, რამდენადაც ეს სამყარო კავშირშია ადამიანთან, გააღმაწერებულა და ამდენად, ადამიანის პრიზმაში გარდატეხილი სამყაროს მიმართ საზრისის საკითხის დასმის შესაძლებლობასაც.

საზრისის საკითხი მთელი სამყაროს მიმართ ისმის ისტორიის რელიგიურ ფილოსოფიაშიც, რადგან იგი როგორც ადამიანს, ასევე მთელ სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნილად აცხადებს. მაგრამ რელიგიური ფილოსოფიის ზოგიერთი წარმომადგენელი უარყოფს მთელი სამყაროს მიმართ საზრისის საკითხის დასმის შესაძლებლობას. მაგალითად, ლოვიტის აზრით, ბუნების მიმართ შეიძლება დაისვას მხოლოდ მოვლენათა მნიშვნელობის საკითხი, მაშინ როდესაც ადამიანთა სამყაროს მიმართ ისმის საზრისის საკითხი. „ბუნების მოვლენები, დედამიწისა და კოსმოსის ისტორია არაა ისტორიული ადამიანური აზრით. ისინი სიყვეთისა და ბოროტების, საზრისისა და უსაზრისობის მიღმა არიან. შეიძლება საკითხი დავსვათ ისტორიულ-რევოლუციურ საზრისზე, რომელშიც მათი მნიშვნელობა აიხსნება, მაგრამ არა სიტყვა-სიტყვით გაგებულ რევოლუციათა საზრისზე, ე. ი. ციურ სხეულთა კანონზომიერ მსვლელობაზე. ცივილიზაციათა აღმოცენება და ჩასვენება არ ხდება ისე, როგორც მზის ამოსვლა და ჩასვლა. ამასთან ჩვენ ბუნების კატასტროფას სხვაგვარად განვიცდით, ვიდრე მსოფლიო-ისტორიულს. თუმცა ქალაქის დანგრევა მიწისძვრის შედეგად თავისი

ეფექტით არ განსხვავდება ტექნიკურად დაგეგმილი დაბომბვის შედეგისაგან“ (152, 31).

ბუნების მიმართ საზრისის საკითხი გამორიცხულია იმ თეორიებში, რომლებშიც ბუნება ისტორიის მიღმა რჩება და ისტორია მხოლოდ ადამიანის სამყაროთია შემოფარგლული.

მარქსისტული თვალსაზრისით საკითხი ისტორიის საზრისის შესახებ შეუძლებელია მივუყენოთ მთელ სამყაროს ისე, თუ არ მოვანდინეთ საზრისის ასპექტთა დიფერენცირება, რადგან საკითხი საზრისის შესახებ მოიცავს ღირებულებისა და მიზნის ასპექტებსაც, რაც მხოლოდ ადამიანთა სამყაროს ახასიათებს.

მთელი სამყაროს ისტორიულობის მიუხედავად, საზრისის ყველა მნიშვნელობა მას არ მიეწერება. საზრისის ასპექტები: არსების, ტენდენციისა და კანონზომიერების სახით მთელ ისტორიულ სამყაროს ახასიათებს, მაგრამ საზრისის ღირებულებითი და მიზნის ელემენტები მხოლოდ ადამიანურ სამყაროს მოიცავს. გარდა ამისა, სამყაროს ისტორიის არსება, ტენდენცია და კანონზომიერება განსხვავდება ადამიანთა ისტორიის არსების, ტენდენციისა და კანონზომიერებისაგან. ამიტომ სოციალური ისტორიის საზრისის ამ მნიშვნელობათა გარკვევა არ ნიშნავს საერთოდ ისტორიის საზრისის მნიშვნელობათა გარკვევას.

როგორც ვხედავთ, „სოციალური ისტორიის საზრისის“ ცნება შემოფარგლავს ისტორიისა და საზრისის მნიშვნელობათა მხოლოდ გარკვეულ წრეს.

3. კულტურისა და ადამიანის კრიზისი, საზრისის საკითხის აბსტრაქციაცია

მეოცე საუკუნის მოაზროვნეთა წინაშე განსაკუთრებით მწვავედ დაისვა კულტურისა და ადამიანის პრობლემები. დასავლეთის მოაზროვნეთათვის ძირითადი გახდა ადამიანის „ვაუტსობა“, მისი დეფორმირება და არაადამიანურობა. ადამიანისა და კულტურის საკითხი ასე მწვავედ არც ერთ ეპოქაში არ დასმულა. ეს არ არის შემთხვევათი. ჩვენი საუკუნე განსაკუთრებით მწვავედ აყენებს კაცობრიობის ბედის, ადამიანისა და მის ქმნილებათა საკითხს, რადგან გამოიკვია, რომ ადამიანის სამყარო არც ისე მყარი ყოფილა, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ. ბუნების მეცნიერებათა განვითარების საფუძველზე ზოგიერთმა ახალმა თეორიამ დაიწყო დასაბუთება სამყაროს ენერჯის გაფანტვისა, რაც დროთა განმავლობაში მზის ენერჯიის ამოწურვას გამოიწვევს. ეს თეორია მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან სამყაროს სიბუჩი კვდომის მოძღვრების სახელითაა ცნობილი. იგი მეოცე საუკუნეში შეავსო თეორიებმა, რომლებიც ქადაგებენ ადამიან-

თა სამყაროსთვის აუცილებელი მიწიერი რესურსების ამოწურვას, დედამიწის ატმოსფეროს გაქუჩყიანებას, რის გამოც იგი აღარ გამოდგება საცხოვრებლად, და ა. შ. აღნიშნული თეორიები და ჭარბი მოსახლეობის წარმოქმნის მრავალრიცხოვანი პესიმისტური ფილოსოფიური სისტემები ადამიანური სამყაროს „შერყეულობის“ თეორიული წყარო გახდა. ამას დაემატა სხვა გარემოებანიც...

ორმა მსოფლიო ომმა გიგანტური მასშტაბის ხოცვა-ჟლეტითა და სისასტიკით, ფაშისტურმა საკონცენტრაციო ბანაკებმა, გამალებულმა შეიარაღებამ ადამიანები დააფიქრა მომავალზე. კაცობრიობის ისტორიაში პირველად დადგა მომენტი, როდესაც ადამიანის მიერ შექმნილი პროლუქტი ატომური იარაღის სახით კაცობრიობას მოსპობით დაემუქრა. ამ ვითარებას ასე ახასიათებს ბერდიაევი: ჩვენ ვეღარ ვგრძნობთ სამყაროს ჰარმონიას, ჩვენ ამოვარდნილი ვართ საერთო რიტმიდან... სამყარო, ჩვენი პლანეტა შეირყა, ადამიანს აღარა აქვს ფეხქვეშ მყარი ნიადაგი, რომელიც მას სამყაროს წყაროგთან დააკავშირებდა (34, 214—215). გლობალური ომებისა და კატასტროფების საშუალებანი რეალურ საფრთხეს უქმნიან კაცობრიობას. ამას ერთხმად აღიარებენ მარქსისტებიც და არამარქსისტებიც. ზოგიერთის გაზვადებული წარმოდგენით, „ჩვენს დროში, სამყაროს აგონიის დღეებში, მწვავედ იგრძნობა, რომ გადაულახავი წინააღმდეგობებით დაფლეთილ, დაცემულ სამყაროში... დანაშაულისა და ფანტაზმების სამყაროში ვცხოვრობთ... ადამიანს ყოველი მხრიდან საფრთხე ემუქრება, მან არ იცის, რა იქნება ხვალ“... სამყარო ბნელმა მოიცვა, დაიწყო ნგრევის, ისტორიულ და კოსმიურ კატასტროფათა... ეპოქა (35, 12—13). აღნიშნული საფრთხის შეგრძნებამ განაპირობა წარმოშობა კულტურის ფილოსოფიისა, რომლის მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები (შპენგლერი, კლაეისი, ჰეილინგი, ვებერი, კაიზერლინგი და სხვ.) ცდილობენ განჭვრატონ კულტურისა და ცივილიზაციის ბედი. „ჩვენს დროში არ არსებობს უფრო მწვავე თემა ცხოვრებისა და შემეცნებისთვის, ვიდრე კულტურისა და ცივილიზაციის თემა... ეს თემა ჩვენს მომავალ ბედს ეხება, ხოლო ადამიანს ისე არაფერი არ აღელვებს, როგორც თავისი ბედი“ (36, 249).

დასავლეთში ყოფიერებისა და საზრისის თეორიათა სიმრავლე იმის მაჩვენებელია, რომ ადამიანს გაუძნელდა თავისი მდგომარეობის გაგება. მან დაკარგა სიპშივიდე, ის სვამს კითხვას კაცობრიობის მომავალი ბედის შესახებ. წარსული ასე თუ ისე გასაგებია, მას განსაკუთრებით აინტერესებს ის, რაც ხდება დღეს და რაც უნდა მოხდეს ხვალ. რას გვიქვამს მომავალი? „ეს საკითხი (ისტორიის სწრაფვის შესახებ) მით უფრო აქტუალური გახდება, რაც უფრო შეანჯღრევს ადამიანებს ისტორიული მოვლენები. ასე მიდის ადამიანი ფილოსო-

ფიური კითხვის აუცილებლობამდე. ყველამ იცის, როგორ აღელვებს ადამიანის გონებას ისტორიულის დასასრულს საკითხი. მასზე მრავალჯეროვან პასუხებს... მივყავართ აპოკალიფსამდე, რომელიც დღეს მნიშვნელობს როგორც ეპოქალური ჰოვლეა. „აეთი ცხოველი ინტერესი ესხატოლოგიური საკითხებისადმი კარგი და საჭიროა“ (137,14).

ადამიანს აშინებს ის საფრთხე, რომელიც კაცობრიობას დაემუქრა ახალი სახეობის იარაღის გამოგონების შედეგად. მანამდე ყველაზე დიდი მასშტაბის ომებიც კი ადამიანთა ნბოლოდ გარკვეული ნაწილის არსებობას ემუქრებოდა. ამჟამად მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა. შესაძლებელია დროის მცირე მონაკვეთში მთელ დედამიწაზე მოისპოს სიცოცხლე. ატომისა და წყალბადის იარაღის შექმნა ბუნებრივებისა და ტექნიკის განვითარების შედეგია. ყოველივე ამაზე იწვევდა დაყენა საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა ადამიანის შემოქმედების პროდუქტი ყოველთვის გონიერებისა და საზრისიანობის მაჩვენებელი და შეუძლია თუ არა ადამიანს, სანამ გვიან არ არის, მის მიერვე შექმნილი ბოროტი ძალები მოთოკოს. ეს გარემოება ისევე აყენებს ისტორიისა და ადამიანის ცხოვრების საზრისის საკითხს. იასპერსის თქმით, „ტოტალური მოსპობის შიში უკან, მუნყოფიერების საზრისის გააზრებისაკენ გვიბიძგებს“ (117, 24). ატომური ბომბის საკითხს იასპერსი თვლის მუნყოფიერების საკითხად, რომელიც თავის აჩრდილს ჰყენს ყველაფერს, რაც ადამიანს ეხება. არსებულმა ვითარებამ ყველაფერი მისი გამართლების აუცილებლობის წინაშე დააყენა, რასაც ფილოსოფიაც დაეჭვებდებარა. საკითხი დაისვა მისი საზრისის შესახებ. როგორც აღნიშნავენ, „ფილოსოფია დღეს გვერდს ვერ აუვლის საკითხს ყოფიერებისა და საზრისის შესახებ“. საზოგადოდ „ინტერესი ყოფიერებისა და საზრისის მიმართ დღევანდელობამ გააღვიძა“.

მეორე მხრივ, მე-20 საუკუნე კაცობრიობის ისტორიაში მსოფლიო მასშტაბის მოვლენათა არუნად იქცა — ერთიანი მსოფლიო-ისტორიული მოვლენები ამ დროიდან იწყება. მსოფლიო რევოლუციურმა ხანძარმა მოიცვა. ჩვენი საუკუნის პირველი ორი ათეული წლის მანძილზე მარტო რუსეთში სამი რევოლუცია მოხდა. დიდი ოქტომბრის სოციალისტურმა რევოლუციამ საფუძვლიანად შეარყია ძველი სამყარო და დასაბამი მისცა ახალ ერას. გამარჯვებით დავიერგვირდა სახალხო-დემოკრატიული რევოლუციები ევროპისა და აზიის ბევრ ქვეყანაში. პირველმა რევოლუციამ თავისი პრინციპები გაატარა ამერიკის კონტინენტზეც. ეროვნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ საფუძველი გამოაცალა კოლონიალიზმის სისტემას. უკანასკნელი 50 წელი ადამიანის მოქმედების მხრივ ყველაზე ინტენსიური პერიოდი იყო. ეს მოითხოვდა დაფიქრებას, მოვლენათა მსვლელობის გაანალიზებას,

ადამიანისათვის სამოქმედოდ ახალი ჰორიზონტის დასახვას, ახალი ადამიანის ნიშნების შემეცნებას. ამისათვის აუცილებელი იყო ეპოქის თეორიული გააზრება. ვ. ი. ლენინმა ღრმად გააცნობიერა ძველი ეპოქის წარმავლობა, ახლის დადგომა და გარდამავალი პერიოდის მოვლენათა თავისებურება: „უდავოა, ჩვენ ორი ეპოქის მიჯნაზე ვცხოვრობთ, და უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენები, ჩვენ თვალწინ რომ ხდება, შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ მაშინ, თუ ანალოზს გავუყეობთ, უწინარეს ყოვლისა, ერთი ეპოქიდან მეორეზე გადასვლის ობიექტურ პირობებს. ღაპარაკია დიდ ისტორიულ ეპოქებზე; თვითეულ ეპოქაში არის ხოლმე და იქნება ცალკეული, ნაწილობრივი მოძრაობა ხან წინ, ხან უკან, არის ხოლმე და იქნება სხვადასხვა გადაწვევა მოძრაობის საშუალო ტიპიდან და საშუალო ტემპიდან. ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რა სისწრაფითა და რა წარმატებით განვითარდება ამა თუ იმ ეპოქის ცალკეული ისტორიული მოძრაობა, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ და ვიცით, თუ რომელი კლასი დგას ამა თუ იმ ეპოქის ცენტრში და განსაზღვრავს მის მთავარ შინაარსს, მისი განვითარების მთავარ მიმართულებას, მოცემული ეპოქის ისტორიული ვითარების მთავარ თავისებურებებს და ა. შ. მხოლოდ ამ ბაზაზე, ე. ი. თუ გავითვალისწინებთ, უწინარეს ყოვლისა, სხვადასხვა „ეპოქის“ (და არა ცალკეული ქვეყნების ისტორიის ცალკეული ეპიზოდების) განსხვავებებს ძირითადი ნიშნები, შეგვიძლია სწორად ავაგოთ ჩვენი ტაქტიკა; და მხოლოდ მოცემული ეპოქის ძირითადი ნიშნების ცოდნა შეიძლება გამოდგეს ამა თუ იმ ქვეყნის უფრო დეტალურ თავისებურებათა გათვალისწინების ბაზად“ (18, 164).

საზრისის საკითხი კაცობრიობის აწმყოსა და მომავლის საკითხია. ამიტომ მისი დაყენება მარტო კატასტროფული და საშიში მოვლენებით როდია გამოწვეული. საზრისის საკითხის დასმა განაპირობა განვითარების უჩვეულო და სწრაფმა ტემპმა. კაცობრიობა მე-20 საუკუნემდე მიჩვეული იყო განვითარების ერთგვარ სტაბილურ ტემპს. მას შეეძლო გუშინდელი დღით განესაზღვრა დღევანდელი დღე, ხოლო დღევანდელით — ხვალინდელი. მისი ცხოვრების რიტმი ზომიერი იყო, ხოლო ისტორიული დრო არ უსწრებდა კოსმიურს. მე-20 საუკუნემ ვითარება არსებითად შეცვალა. დაიწყო ახალი, რევოლუციებისა და გადატრიალებათა ერა არა მხოლოდ პოლიტიკურ და ეკონომიურ ცხოვრებაში, არამედ მეცნიერებისა და ტექნიკის სფეროშიც. ადამიანს უცვე უჭირს თვალი ადევნოს ამ რადიკალურ ცვლილებათა მრავალფეროვნებას. უნივერსალურ ადამიანს ცვლის ვიწრო სპეციალობის წარმომადგენელი. ისტორიული დრო აჩქარდა, რამაც ძნელი გახდა და ხვალინდელი დღის განსაზღვრა. უფრო მეტიც, ზოგიერთის აზრით, არა მარტო მომავლის განქვერცთა გახდა ძნელი, არამედ „ბუტრუსმა მო-

იცვა აწმყოც“. ეს გამოწვეულია ახალი, წარსულში არნახული და განუყოფელი სიტუაციით. ადამიანის დღევანდელი მდგომარეობა არა ჰგავს წარსულის არც ერთი პერიოდისას და ყოველი შედარება, თუნდაც დაწვრილებითი ანალიზის საფუძველზე, მხოლოდ ზერულე და გარეგნულია, რადგან აწმყო წარსულის რიტმის დარღვევა უფროა. ეიდრე გაგრძელება. ლენინმა მკაცრად გააკრიტიკა კაუცკი და პოტრესოვი, რომლებიც თანამედროვეობის ახსნას წარსულას ანალიზით ცდილობდნენ. მან აჩვენა, რომ კაუცკისა და პოტრესოვის „მთელი რაგი ან ალო გიური ისტორიული მაგალითები ეხება „სწორედ არა იმ ისტორიულ ეპოქებს“, რომელთა „მიჯნაზე“ ჩვენ ვცხოვრობთ. ვუწოდოთ იმ ეპოქას, რომელშიც ჩვენ შევიდვართ (ან შევედით. მაგრამ რომელიც თავის დასაწყისს სტადიაშია), თანამედროვე (ან მესამე) ეპოქა. ვუწოდოთ იმ ეპოქას, საიდანაც ჩვენ ეს-ეს არის გამოვედით, გუშინდელი (ან მეორე) ეპოქა. მაშინ იმ ეპოქას, რომლიდანაც ა. პოტრესოვი და კაუცკი თავის მაგალითებს იღებენ, უნდა ვუწოდოთ გუშინწინდელი (ან პირველი) ეპოქა. როგორც ა. პოტრესოვის, ისე კაუცკის მსჯელობის აღმამფოთებელი სოფიზმი, აუტანელი სიყალბე სწორედ ის არას, რომ ისინი თანამედროვე (მესამე) ეპოქის პირობებს გუშინწინდელი (პირველი) ეპოქის პირობებით ცვლიან“ (18, 165).

კაცობრიობის წინაშე დღეს ორი ძირითადი საკითხი დგას. ესაა აწმყოს განსაზღვრა, ადამიანის ადგილის პოვნა თანამედროვე სამყაროში და მომავლის გაგება. პირველი კითხვა დასავლეთის ოცი ცნობილი მოაზროვნის კრებულში იასპერსის სიტყვებითაა ფორმულირებული: „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“. მეორე კითხვა კი დასმულია მარქსისტული და არამარქსისტული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა დისკუსიის მასალების კრებულში: „როგორია კაცობრიობის მომავალი?“. ეს არაა მხოლოდ ორი წიგნის სათაური. ეს არის თანამედროვეობის ორი ყველაზე მტკივნეული საკითხი.

ეპოქისა და ადამიანის მუხყოფიერების დიაგნოზირებისათვის განსაზღვრელია კითხვა „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“ დასავლეთის მოაზროვნეთა უმრავლესობა აღიარებს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის სიძნელესა და თვით კითხვის სირთულეს. პიპერის თქმით, „თვით ეს კითხვა არას პრობლემური“, რადგან იგი მოითხოვს პასუხს, რომელიც გააშუქებს აწმყოს არა რომელიმე მხრით (ტექნიზაცია, ურბანიზაცია, კოლონიალიზმის დასასრული და სხვა), არამედ მთლიანად. სად ვიმყოფებით ჩვენ, ისტორიული გზის დასაწყისში თუ ბოლოში? პასუხი ამ კითხვაზე მოითხოვს მთელი გზის ცოდნას, „რაც ერთ წერტილზე მყოფს არ შეუძლია. ამიტომ საზრისიანი პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე შეუძლებელია“.

პიპერის აზრით, პრობლემურია არა მარტო მთლიანად აღებული კითხვა, არამედ მასში შემავალი ყოველი ელემენტი. კითხვა ეხება გარკვეულ სუბიექტს „ჩვენს“ სახით, მაგრამ ვის ეგულისხმობთ მასში: ევროპელს, კაცობრიობას თუ ცალკეულ ინდივიდს? პიპერის აზრით, კითხვის დამსმელი უნდა იყოს ინდივიდი და მას შეუძლია უპასუხოს ამ კითხვას სიკვდილთან მიახლოებაზე მითითებით. ეს პასუხი თუმცა მართებულია, მაგრამ არსებითად ამ კითხვის პასუხი არაა. დასმული კითხვა პასუხად გულისხმობს, რომ ადამიანს შეუძლია სიკვდილამდე შიალწიოს მიზანს. ეა კი ადამიანის გონების შესაძლებლობას აღწევა, „ამიტომ არავის ძალუძს თქვას, სად ვიმყოფებით ჩვენ ამჟამად“. თუ ევროპელზე ან მთელ კაცობრიობაზე გავავრცელებთ ამ კითხვას, უნდა ითქვას, რომ „ჩვენ საერთოდ არ ვიმყოფებით ერთ რომელიმე წერტილზე, ჩვენს მოგზაურობას არა აქვს გაჩერების წერტილები, ამიტომ თუ შეიძლება საზრისიანი იყოს კითხვა — „სად ვიმყოფებით დღეს ჩვენ?“, პასუხი იქნება: „ჩვენ... არ ვიცით, საით მიდის... კაცობრიობა და, მასთანადამე, არც ის ვიცით სად ვიმყოფებით დღეს“ (154, 68, 72).

საკითხის სტრუქტურა ისეთია, რომ იგი მთელ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე დიფერენცირებას და თითოეული კომპონენტის ცალცალკე განხილვას მოითხოვს. შელსკის აზრით, კითხვაში „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“ ყველა სიტყვა გასარკვევია, ამიტომ მასზე პასუხი ყოველთვის სუბიექტური იქნება. „სად?“ უკვე მოითხოვს პასუხს კითხვაზე, თუ რა უნდა იყოს ამოსავალი: ადამიანის გაწმინდანება, კეთილდღეობა, ჰუმანურობა თუ ბუნებაზე ბატონობა. გარდა ამისა, კითხვაში „სად ვიმყოფებით?“ გაუგებარია ადამიანი მოძრაობის სუბიექტად იგულისხმება თუ ობიექტად. კიდევ უფრო გაურკვეველია, ვინ უნდა იგულისხმობს „ჩვენის“ ქვეშ? კაცობრიობა? ევროპელები? გერმანელები? ყოველ მათგანს ხომ განსხვავებული სოციალური ცნობიერება აქვს, რომელიც ამ კითხვას აზრს აძლევს. ასევე პრობლემურია, რა იგულისხმება სიტყვაში „დღეს“, 1960 წელი თუ სხვა დრო? იქნებ ეს კითხვა არ ეხება ადამიანის მთელ ექსისტენცს, არამედ ყურადღებას მისი ცხოვრების მხოლოდ რომელიმე მხარეზე ამახვილებს. ყოველ შემთხვევაში, შელსკის აზრით, ჩვენ ამჟამად არ შეგვიძლია მასზე პასუხის გაცემა. ეს საერთოდაც შეუძლებელია, რადგან იგი ეხება წუთიერს, რომლის დაჭერა და განსაზღვრა არ ხერხდება. მიუხედავად ამისა, შელსკის არ მიაჩნია უაზრობად ასეთი კითხვის დასმა.

ყოველივე ეს გარკვეულ ეჭვს ბადებს: იქნებ კითხვა მცდარად არის დასმული და ამიტომ ვერ შეძლო ადამიანმა მასზე პასუხის გაცემა? აქედან გამომდინარე, იუნგერი მოითხოვს დასმულ კითხვას

კითხვითვე ვუპასუხობთ. კითხვას — „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“ საპირისპირო კითხვამდე მივყავართ — „საერთოდ ვიმყოფებით სადმე?“ ცხადია, ადამიანი მოძრაობს, მაგრამ ეს არ გამოიხატება გადაადგილებით ანდა სხვა რაიმე ცვალებადობით. მისი მოძრაობა ყოველთვის მასზე არ არის დამოკიდებული. იგი ხშირად მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ ხდება. ამ ფაქტთანა დაკავშირებული როგორც შიში, ასევე იშვები (154₂, 163).

აწმყო არა ჰგავს წარსულს, ამიტომ, პიკარდის აზრით, წარსულის ანალოგიით აწმყოს გაგება შეუძლებელია. პირიქით, აწმყომ უნდა პოპტინოს შუქი წარსულს, აწმყომ უნდა გაანათოს იგი ჩვენთვის. ანტიკური შიში და სიცარიელე შეუძლებელია შევადაროთ დღევანდელს. ადამიანის სამყაროს გაფართოებამ აწმყო დიდ პოტენციალთა სვეროდ აქცია. მათი რეალური გამოთვლა ან მათი საშუალებით ადამიანის სიტუაციის განსაზღვრა იმდენად ძნელი გახდა, რომ მასზე უარს ამბობენ. ადამიანის პოტენციალი იქცა რაღაც ირაციონალურ ძალად, რომელიც გაგებას არ ექვემდებარება. ასეთ ვითარებაში, მაქს პიკარდის აზრით, მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ადამიანი კი არ იმყოფება, არამედ „გადაადებულია პოტენციალში“, ხოლო როპკეს თქმით, მართალია, ძნელია აწმყოს ლაბირინთებში ორიენტირება. მაგრამ მაინც აუცილებელია საკითხის დაყენება და მასზე პასუხის გაკეთება საკაცობრიო მასშტაბით, ვინაიდან „კაცობრიობას ბედი ამჟამად ისე დაუკავშირდა კონტინენტალურ ჩახლთა ჯგუფების ბედს და ისე მჭიდროდ შეერწყა მას, რომ კითხვა „სად ვიმყოფებით ჩვენ?“ მხოლოდ მთელის საშუალებით შეიძლება გაირკვეს“ (154₃, 246).

მარქსიზმის თვალსაზრისით, ყოველი ეპოქის გააზრება დაკავშირებულია განსაკუთრებულ სიძნელებებთან, რადგან, როგორც ლენინი აღნიშნავს, „ეპოქა სხვადასხვაგვარ მოვლენათა ჯამია, რომელშიც ტიპურის გარდა მ უ ღ ა მ არის სხვაგვარი“. სიძნელების გამო ეპოქის გააზრებაზე მარქსიზმი არასოდეს იღებს ხელს. აწმყოს გააზრება ყოველთვის ორი თვალსაზრისით ხდება: ერთი იმედის თვალთ შუკურებენ მას და იგი წარსულზე გამარჯვებულ მიაჩნიათ, სხვანი კი აწმყოს წინაშე შიშისაგან თრთიან და მასზე მალლა წარსულს აყენებენ, ანდა ერთნაირად „უარყოფითად“ აფასებენ ერთსაც და მეორესაც. ასევეა მომავლის მიმართაც. აწმყოსა და მომავლის ამ ორი საზით გააზრებას ლენინი „ისტორიულ ოპტიმიზმსა“ და „ისტორიულ პესიმიზმს“ უწოდებდა. პირველს შეესაბამება მიმართულება, რომელიც „ისწრაფვის ხელი შეუწყოს, დააჩქაროს, გააადვილოს ამ გზით განვითარება, თავიდან მოიშოროს ყველა ის დაბრკოლება, რომელიც ხელს უშლის და აფერხებს ამ განვითარებას“. ამ „მიმართულებას ახასიათებს ის, რასაც შეიძლება ისტორიული ოპტიმიზმი ვუწოდოთ:

ჩაც უფრო შორს და უფრო სწრაფად წავა საქმე ისე, როგორც ახლა მიდის, მით უკეთესიო“... მეორეს, „პირიქით, ბუნებრივად მოვყავართ ისტორიული პესიმიზმისაკენ: რაც უფრო შორს წავა საქმე ასე, მით უარესიო“ (10, 655). ეს ორი ცნება — „ისტორიული ოპტიმიზმი“ და „ისტორიული პესიმიზმი“ წარმოადგენს საკვანძო პუნქტებს ისტორიული აწმყოს თანამედროვე გააზრებაში. მესამე შესაძლებლობა არ არსებობს. ყოველი მოაზროვნე საბოლოოდ ან ერთ ბანაკში აღმოჩნდება, ანდა — მეორეში!

განვიხილოთ როგორია დასავლეთის მოაზროვნეთა აზრი აღნიშნულ საკითხებზე, როგორ აფასებენ ისინი ადამიანის მდგომარეობას დღევანდელ სამყაროში.

ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ხაზს უსვამენ ადამიანის მარტოობას და სიცარიელეს ტექნიკის არნახული აღმავლობის ეპოქაში. ადამიანს, რომელმაც ყველაფერს მიადო, არაფერი აღარ უყვირს, მისთვის ყველაფერი ბუნებრივი გახდა, მას არაფერი იზიდავს, არაფერი ახარებს. იგი გულგრილია ყველაფრის მიმართ. „რალაც მოკვდა ჩვენს სულში, ყოველგვარი აღტყინება და აღფრთოვანება გაქრა. ჩვენ ძლივს ვიგონებთ მათ, რადგან დავბერდით და სელიერად გავიყინეთ“. ფრანკის თქმით, ჩვენ იმ მოხუცებს ვგავართ, რომლებიც გაკვარვებით იგონებენ ქაბუკობისდროინდელ უგონო გატაცებას. „ჩვენ დაუბაჩვებთ ევროპის დედაქალაქთა ლამაზ, კეთილმოწყობილ ქუჩებში. რომლებიც ოდესღაც ასე გვიხილავდა და გვალელებდა, დღეს კი არ გვესმის, რა არის მათში კარგი. ასულტის სწორი ზედამირი, უნაათო არქიტექტურის ერთფეროვანი მალალი სახლები. ზეჟილით დაქრიან ავტომობილები, რომლებიც უსაქმურ დარდიმანდებს, ძუნწ სპეკულანტებსა და სულით ლატაკ საქმოსნებს დაატარებენ. ყოველ შენობაში ათობით და ასობით მეშჩანურად მოწყობილი ერთგვაროვანი ბინაა, რომლებშიც ირევა ოჯახურ უჯრედებად დანაწევრებულ ადამიანთა საჭიანჭველო. რა უნდა გვინაროდეს ჩვენ? ირგვლივ მოწყენილობაა, საშინელი მოწყენილობა... ჩვენ უკვე აღარ გვახარებს მეცნიერების პროგრესი და მასთან დაკავშირებული ტექნიკის განვითარება. მოგზაურობა ჰაერში — ეს ჩიტის გაფრენა, რომელზედაც კაცობრიობა

! საესებით უმართებულად მივაჩინა მარტან ჰაღვეერის დასკვნა, რომ „ოპტიმიზმი“ და „პესიმიზმი“ სასაცილო სიტყვებია. მისი აზრით, მსოფლიოს გონითი დაცემა იმდენად შორს წავიდა, რომ ხალხი ემუქრება უკანასკნელ კონათ ძალთა დაკარგვა, რომელიც შესაძლებლად ხდის ამ დაკემულობის დანახვასა და შეფასებას. ამ მარტივ დასკვნას არაფერი აქვს საერთო პესიმიზმთან ან ოპტიმიზმთან. რადგან სამყაროს დაზნელებამ, ღმერთის გაუჩინარებამ, დედამიწის დაზრევამ, ადამიანის გამასობრივებამ იმ ზომას მიადო, რომ ისეთი ბავშვური კატეგორიები, როგორცაა „პესიმიზმი“ და „ოპტიმიზმი“, სასაცილოდ იქცა“. კაცობრიობის წინაშე დაისვა შემდეგი კითხვები: რისთვის? საით? და შემდეგ რა? (171, 29).

საუკუნეების მანძილზე ოცნებობდა, უკვე ყოველდღიური მოვლენა გახდა. მაგრამ ვის რაში სჭირდება ეს, თუ მთელ სამყაროში მოწყენილობა, გამოუვალი სულიერი მარტოობა და უშინაარსობა ბატონობს?“ საერთოდ საჭიროა თუ არა ადამიანის ბედნიერებისათვის ტექნიკის ასეთი უსაზღვრო განვითარება? „ადამიანის გადაქცევა ნივთის, მანქანის, ტელეფონისა და სხვა მის ნაწარმთა და მკვდარ საშუალებათა მონად? ჩვენ არ გავგაჩნია პასუხი ამ კითხვებზე, მაგრამ გვაქვს ექვი და უნდობლობა, რომელიც ადრე უცნობი იყო“ (65, 41, 44, 45).

უწინ ადამიანი ნდობით უყურებდა სამყაროს. მისი ცხოვრება სამყაროსადმი რწმენით იყო ნასაზრდოები. ბუბერის თქმით, ახლა რწმენა შეირყა და ნდობა დაიკარგა. ადამიანები ერთმანეთისადმი მტრულად არიან განწყობილი. ისინი ვერ პოულობენ საერთოს, ამიტომ დაბნეულები უიმედოდ შესცქერიან მომავალს. იასპერსის აზრით. ეს იგივეა, იქნე მოქმედ ვულკანზე და ელოდებოდე მის ამოფრქვევას. წარსული კულტურები გაქრა, დღევანდელს კი საფრთხე ემუქრება. ამიტომ ვინც წინ იხედება, მას ყოველივე უაზროდ ეჩვენება, ისიც, რასაც ახლა აკეთებს.

ადამიანის ეს შინაგანი სიცარიელე, მისი მარტოობისა და მოწყენილობის გრძნობა არ არის გამოწვეული მხოლოდ შინაგანი სამყაროს ცვლილებით. შეიცვალა გარესამყარო სოციალური გარემოს სახით. ადამიანს აღარა აქვს საყრდენი წერტილი გაფაშრებულ გარესამყაროში. „ჩვენ გამოკიდებული ვართ ჰაერში უცნაურ სიცარიელესა და ბურუსს შუა და ბობოქარი სტიქია, რომელიც ჩანთქმას გვიქადის, ვერ გავვირჩევია მყუდრო ნაპირისაგან, სადაც შეიძლებოდა ნავსაყუდარი გვეპოვა“ (65, 51). გარემო, რომელმაც მოამზადა ადამიანის სულიერი კატასტროფა, თვითონაც კატასტროფულია. ჰუიციנגას სიტყვებით, ჩვენ ვცხოვრობთ მძვინვარე სამყაროში... ალბათ არავის გაუკვირდება, თუ ჩვენი დროის სიგჟეე გაცოფებამდე მივა, რომელიც შთანთქავს ღარიბ ევროპულ კაცობრიობას... ძრავები იგუგუნებენ, დროშები იფრიალებენ, მაგრამ გონი მოკვეთილი იქნება. საყოველთაო ექვი სოციალური სისტემისადმი. რომელშიც ვცხოვრობთ, უსაზღვრო ძრწოლა უახლოესი მომავლის წინაშე... არ არის სიცოცხლის აღი შეუზბრალელებელი წვის გრძნობა. ეს არის კარგად მოფიქრებული მოლოდინი, დაფუძნებული აღქმისა და მსჯელობაზე, ჩვენს შემავიწროებელ ფაქტებზე. ის, რასაც ოდესღაც თაყვანს ვცემდით, დღეს საოცრად მერყევი და არასაიმედო გახდა (112, 9).

შინაგანი და გარეგანი სამყაროს შერყევა ნიშნავს მთელი სამყაროს ტრაგოკულობას. სამყარო არა მარტო შეგრაქნებით არის ტრაგოკული, არამედ თავისი ყოფიერებითაც. გარდა აუტანელი ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობისა, ბერლიაევის აზრით,

სამყარო სულიერ დეგრადაციას განიცდის. ადამიანი გახდა უგონო, მას დაეუფლა დემონური კოსმოსური და სოციალური ძალები. თანამედროვე დეჰუმანიზაციას კაცობრიობა სიგიჟემდე მიჰყავს (35, 80).

რელიგიურად მოაზროვნე პიპერის აზრით, უკვე დასრულდა ქრისტიანული ერა და დაღვა ანტიქრისტეს ბატონობის პერიოდი. ეს არის ტოტალიტარული ბატონობის, ტოტალური პროპაგანდისა და გლობალური ომების ეპოქა. როგორც ექიმი დაავადების სიმპტომების საფუძველზე სვამს დიაგნოზს, ასევე თანამედროვე მოაზროვნეები ახდენენ ეპოქის დიაგნოზირებას: „ჩვენ ფაქტობრივად განვცდით როგორც ცალკეული ადამიანის, ასევე მთელი კულტურის ღრმა კრიზისს, რომელიც საბოლოოდ.. თვით ღირებულებათა კრიზისია“ (1537, 796) — ასეთია მათი დასკვნა.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, აქ ლაპარაკია ორი ფენომენის — ადამიანისა და კულტურის კრიზისზე. ის, რაც ამჟამად ხდება სამყაროში, არ არის ჰუმანიზმის კრიზისი — ეს მეორეხარისხოვანი თემაა. სამყარო ადამიანის კრიზისმა მოიცვა. საკითხი ასე იხმის: ის არსება, რომელსაც მომავალი ეკუთვნის, უნდა იწოდებოდეს თუ არა ადამიანად? ჩვენ მოწმე ვხდებით კულტურისა და საზოგადოების ყველა სფეროს დეჰუმანიზაციის პროცესისა (117, 152), რაც გამოიხატება ადამიანის მიერ თავისი თავის დაკარგვაში, მის გაუცხოებაში.

რაც შეეხება კულტურის კრიზისს, აქ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. ყოველი მოაზროვნე კულტურის კრიზისის რომელიმე ასპექტს უსვამს ხაზს. ბერდიაევის აზრით, „კულტურის კრიზისი დაკავშირებულია იმასთან, რომ ყოველ კულტურას ახასიათებს არისტოკრატიული საწყისი, რომელსაც დემოკრატიზაცია და მასების ბატონობა უდიდეს საფრთხეს უქმნის. ჩვენ ვცხოვრობთ კულტურის არისტოკრატიული საწყისის წინააღმდეგ პლებეური აჯანყების ეპოქაში“ (35, 70). ჰელმუტ ტილიკის აზრით, დღევანდელი კრიზისი ან უფსკრულამდე მიგვიყვანს, ანდა ახალ ნაპირამდე.

თანამედროვე კრიზისის გამცნობიერებლები ცდილობენ თანამედროვე ვითარებას თავისი ადგილი მოუნახონ ისტორიულ კრიზისთა სისტემაში. ამ მიზნით მას სხვა ისტორიულ კრიზისებს აღარებენ, თუმცა ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად შელსკი, ასეთი შედარების მიმართ ეჭვს გამოთქვამს, რადგან ჩვენ განვიცდით მხოლოდ აწმყოს, ამიტომ არ შეგვიძლია განვიცადოთ წარსული, ხოლო მომავალი ჭერ არ დამდგარა. აქედან გამომდინარე, აწმყომ მიიღო დამატებითი, არადამაკმაყოფილებელი სახე.

იმის გამო, რომ ადამიანი აწმყოს უფრო მძაფრად განიცდის, ხოლო წარსულს — ბუნდოვნად, ცნობიერებას არა აქვს საშუალება გარკვეოს, რომელი კრიზისი იყო უფრო მძიმე. მიუხედავად ამისა, მო-

აზროვნეთა უმრავლესობა უყოყმანოდ აღიარებს, რომ დღევანდელი კრიზისი ყველაზე მწვავეა ისტორიულ კრიზისებს შორის. „მე არ ვიცი რომ ისტორიაში ისეთ ღრმა და ყოვლისმომცველ კრიზისს, როგორიც ჩვენია“ — წერს ორტეგა გასეტი. ანალოგიურ აზრებს ავითარებენ შვეიცერი, ჰეიციინგა და სხვები.

ის, რაზედაც თანამედროვე ბურჟუაზიის იდეოლოგები მსჯელობენ და რასაც ისინი კულტურის კრიზისით აღნიშნავენ, ვ. ი. ლენინმა გააანალიზა ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის მიჯნაზე, როდესაც ახალი ეპოქა ის-ის იყო იწყებოდა. მან იგი შეაფასა, როგორც მსოფლიო ისტორიის „კრიზისული“ ეპოქა (20, 279). ახასიათებდა რა ამ პერიოდს, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, რომ ეს არის „დავიწყებულ სიტყვათა, დაბნეულ პრინციპთა, თავდაყირა მდგარ მსოფლმხედველობათა“ დრო. ჩავვრის „დაუასრულებელი საშინელების“ ეპოქამ განვლო და „იგი შეცვალა შედარებით ბევრად უფრო მძაფრმა, ნახტომისებრივმა, კატასტროფულმა, კონფლიქტურმა ეპოქამ, როდესაც მოახლოების მასებისათვის ტიპური ხდება არა იმდენად „დაუასრულებელი საშინელება“, რამდენადაც „საშინელი დასასრული“ (19, 118, 119). ლენინის აზრით, „მესამე ეპოქა, რომელიც მხოლოდ ახლა იწყება, ბურჟუაზიას ისეთ „მდგომარეობაში“ აყენებს; როგორმეც ფეოდალები იყვნენ პირველი ეპოქის განმავლობაში. ეს არის ეპოქა იმპერიალიზმისა და იმპერიალისტური, აგრეთვე იმპერიალიზმიდან გამოძინარე, შერყევებისა“ (18, 166). ესაა ეპოქა, როდესაც „მომწაფებულთა კაპიტალიზმის დამსხვრევის ობიექტური პირობები და როდესაც არსებობენ სოციალისტური პროლეტარიატის მასები... ეპოქა, როცა უკვე მომწაფებულთა პროლეტარიატის ინტერნაციონალური რევოლუციით ბურჟუაზიულ სამშობლოთა დანგრევა“ (18, 129).

ამრიგად, ბურჟუაზია გარკვეული ეპოქის შერყევებსა და მსხვრევას სახავეს საერთოდ ისტორიის მსხვრევად, მარქსისტები კი — ბურჟუაზიის ისტორიის მსხვრევად.

ახლა გავარკვიოთ რა იგულისხმება კრიზისში. იგი ყოფიერების სხვადასხვა მხარეს მოიცავს. შესაბამისად შეიძლება გვექონდეს „კარბი წარმოების ეკონომიური კრიზისი“, „იდეოლოგიური კრიზისი“, „პოლიტიკური კრიზისი“, „სულიერი კრიზისი“, „სისტემის კრიზისი“, „მეცნიერების კრიზისი“, „სოციალური კრიზისი“. „ადამიანის კრიზისი“, „ეკულტურის კრიზისი“ და სხვა. თითოეული მათგანი გამოხატავს რაღაც საერთოს, იგივეობრივს, რაც მათი ვაერთიანებს საშუალებას იძლევა ერთი ტერმინით — „კრიზისი“. რა არის ის საერთო, რომელიც ამ ცნებებს აერთიანებს? ეს არის განსაზღვრული ტიპის პროცესები, რომლებიც გარკვეულ მოვლენათა მწკრივში სიძნელეთა, დაბრკოლებათა, ზღუდეთა სახით გვევლინებიან. ყველა შემთხვევაში „კრიზისი“

გამონათგავს ჩვეულებრივ მოვლენათა მსვლელობაში რაღაც არაჩვეულებრივს, ბუნებრივ მსვლელობაში — არაბუნებრივს, ზომიერში — უზომოს, ნორმალურში — ანანორმალურს. მაგალითად, ორგანიზმის შემთხვევაში კრიზისი შეიძლება გამოიწვიოს როგორც ორგანიზმის ზრდამ, ასევე ზრდის შეჩერებამ. ამის მიხედვით ორგვარ რღვევად პროცესს არჩევენ: ერთი გამოწვეულია ორგანიზმის ზრდითა და განვითარებით, მეორე — ორგანიზმის გაზრწნით. ერთის დაძლევა იწვევს ორგანიზმის შემდგომ ზრდას, მეორის დაძლევა კი, მართალია, ორგანიზმის განვითარების საშუალებას არ იძლევა, მაგრამ შესაძლებლობას ვუძლევეს გავაზანაღროძლიეთომისი არსებობა. ორივე შემთხვევაში საქმე ვუძქვს არა ცნობიერების რეფლექსიასთან გარკვეულ მოვლენებზე, არამედ თვით ამ მოვლენებთან, უშუალოდ ობიექტურ საძნელებებთან. ნოკლედ რომ ვთქვათ, ობიექტური, ჩვენგან დამოუკიდებელი კრიზისული მოვლენები უნდა განვსაზღვაოთ ჩვენი ცნობიერების რეფლექსიისაგან ამ მოვლენებზე. ეს განსზღვაება ძალაში რჩება მაშინაც, როდესაც კრიზისულ მოვლენებზე რეფლექსიაც, ე. ი. ცნობიერებაც კრიზისულია. კრიზისული მოვლენები იწვევს კრიზისულ ცნობიერებას, მაგრამ ისინი იგივეობრივნი არ არიან.

კრიზისული ცნობიერება თავის განვითარებაში შედარებით დამოუკიდებელ მნიშვნელობასაც იძენს და გარკვეულად უკუშოქმედებს ყოფიერების კრიზისზე, აღრმავებს და შემდგომ ავითარებს მას. ამიტომ ეს ორი სახე კრიზისისა — ყოფიერების კრიზისი და კრიზისული ცნობიერება ურთიერთს განაპირობებს. განმსაზღვრელი მათ შორის მანაც ყოფიერების კრიზისია. ამრიგად, ტერმინი „კრიზისი“ ნეგაციის და ნეგატიურის გამომხატველია, მაგრამ ნეგაცია და ნეგატიური ობიექტურად მიმდინარე პროცესებში ცნობიერებას კი არ შეაქვს როგორც უარყოფითი რეფლექსია ცნობიერებისა ყოფიერებაზე (მოკლედ რომ ვთქვათ, იგი შეფასებითი დამოკიდებულება კი არაა), არამედ თვით ყოფიერებისეულია, ობიექტურაა, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია. ასეთი ნეგატიური პროცესები ყოფიერების სზვადანსვა მხარეს მოიცავს, ამიტომ შესაბამისად მრავალი ცნებით გამოიხატება.

ჩვენი გამოკვლევის მიზანია კრიზისის სახეობა, რომელიც ეხება სოციალური სამყაროს ძირეულ ფენომენს და რომელსაც სოციოლოგები ცნება „კულტურით“ აღნიშნავენ, და მასთან დაკავშირებული ადამიანის კრიზისი.

კულტურის ცნება ძირითადად ორი მნიშვნელობით იხმარება: ერთი — ფართო მნიშვნელობით, როდესაც მასში იგულისხმება ყოველივე ის, რაც „არაბუნებრივია“, რაც „ადამიანისეულია“, რაც „სოციალურია“, ხოლო მეორე, ვიწრო მნიშვნელობით. მასში გაიგება სო-

ციალურის შიგნით მოვლენათა გარკვეული რიგი „სულიერი მოვლენების“, „სულიერი პროდუქციის“ სახით. „კულტურის კრიზისის“ ცნებაში კულტურა უმთავრესად ფართო აზრით იგარაუდება. მოკლედ იგი იგივეობრივია სოციალურისა, ადამიანურისა. ამდენად, კულტურას კრიზისი მოიცავს მთელ ადამიანურ სამყაროს, მთელ „სოციალურ ისტორიას“ გარკვეულ ეტაპზე. კულტურის კრიზისი ეხება კულტურის შემქმნელსა და მატარებელს, კულტურის სუბსტანციას ადამიანის სახით. კულტურის კრიზისი ადამიანის კრიზისია.

ადამიანი, როგორც კულტურის შემოქმედი, ვანსაზღვრავს კულტურის ბუნებას. თუ ადამიანი შეესაბამება თავის თავს, მაშინ კულტურაც ადამიანურია. თუ ადამიანი არ შეესაბამება თავის თავს, თუ მას დაკარგული აქვს ადამიანობა, თუ ის არაადამიანურია, მაშინ კულტურაც არაადამიანური იქნება. მარქსი ადამიანის კრიზისის არსებითი ნიშნად თვლიდა ადამიანის არსებობის, მისი ყოფიერების შეუსაბამობას მის არსებასთან და აღნიშნავდა, რომ ადამიანის ყოფიერება შეწყვეტს ადამიანის არსებად ყოფნას, თუ იგი არ შეეფერება ადამიანს (8, 72—73).

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, კულტურის ბუნების განსაზღვრა ადამიანის ბუნების განსაზღვრავს, კულტურის ხასიათი და სახე ადამიანის სახე და ხასიათია. ეს განაპირობებს კულტურის ფილოსოფიის ორიენტაციას ადამიანზე.

ადამიანის კრიზისის ფენომენი სხვადასხვა ტერმინით გამოიხატება. იყენებენ როგორც „კულტურის კრიზისს“, ასევე „ისტორიულ კრიზისსაც“. ორივე ტერმინი ერთი ცნების გამომხატველია, მოვლენათა ერთ რიგს აერთიანებს. ეს არის ადამიანისა და ადამიანური სამყაროს გაარაადამიანურება, რაც გამოხატულებას პოვებს ყოველ „ადამიანურ“, ყოველ „კულტურულ“, ყოველ „ისტორიულ“ ფენომენში. ამიტომ კულტურის კრიზისის გამცნობიერებლები, მართალია, ხშირად სხვადასხვა მხრიდან აშუქებენ ამ ფენომენს, მაგრამ საბოლოოდ ერთ საერთო პუნქტამდე მიდიან — ადამიანი არის კულტურის ცენტრი და სუბსტანცია. ყველა გზა ადამიანისაკენ მიდის. კულტურისა თუ ისტორიის კრიზისი ადამიანის კრიზისია. იგი განსხვავდება ყველა სხვა სახის კრიზისისაგან. კულტურის კრიზისი მოიცავს სხვა სახის კრიზისებს, მაგრამ იგი მათი უბრალო ჯამი როდია. იგი უფრო მეტი და ღრმად, ვიდრე რომელიმე მათგანი ცალ-ცალკე ან ყველანი ერთად. იგი ეხება მთელ სოციალურ სამყაროს და არა მის რომელიმე მხარეს.

ადამიანური სამყაროს კრიზისი აისახება ცნობიერების მიერ. ეს არის ადამიანის ცნობიერება და იმ სამყაროს ნაწილი, რომლის კრიზისსაც ის ასახავს. საკითხი ისმის — არის თუ არა ცნობიერება იმავე კრიზისული ნიშნების მქონე, რაც მის ასახულ სამყაროს გააჩნია. ცნო-

ბიერების მიერ კრიზისის ასახვა ნიშნავს ცნობიერებაში იმ რეალური ვითარების გამოხატვას, რომელიც მისგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ ცნობიერება არ დაიყვანება სინამდვილის უბრალო ფიქსაციამდე. ცნობიერება არა მარტო ასახავს არსებულ ვითარებას, არამედ გარკვეულ რეაგირებასაც ახდენს მასზე, განსაზღვრულ პოზიციას იჭერს წის მიმართ. ამიტომ საკითხი კრიზისის ამსახველი ცნობიერების ხასიათის შესახებ გადაწყდება არა იმის მიხედვით, ასახავს თუ არა ის კრიზისს, არამედ იმ პოზიციის საფუძველზე, რომელსაც იგი იჭერს მის მიმართ. კრიზისის ასახვა, მისი გაცნობიერება ცნობიერებას აქცევს კრიზისის ცნობიერებად, მაგრამ კრიზისის ცნობიერებაში არ ჩანს ცნობიერების პოზიცია კრიზისის მიმართ. ცნობიერების პოზიცია კრიზისის მიმართ ერთ შემთხვევაში იმაში გამოიხატება, რომ კრიზისის აღიარების შემდგომ ცნობიერება ეძებს მისი დაძლევის გზებს, ის ოვითონ კრიზისის გარეთ დგება და არ ექვემდებარება კრიზისულ ვითარებას. ცნობიერება მალდება კრიზისზე. ასეთი ცნობიერება კრიზისის გაცნობიერებაა ისე, რომ მას არ ახასიათებს კრიზისი. სხვა ვითარებაა, როდესაც კრიზისის ამსახველი ცნობიერება თვითონაც ექვემდებარება კრიზისს, ვერ ხედავს მისგან გამოსავალს და თვითონვე ხდება კრიზისული სინამდვილის შემადგენელი ელემენტი. ასეთი ცნობიერება არა მარტო კრიზისის ცნობიერებაა, არამედ კრიზისული ცნობიერებაც და ეს არის მისი არსებითი განსხვავება პირველი სახის ცნობიერებისაგან.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ ავიღოთ ერთი ეპოქის ორი მოაზროვნე — მარქსი და კირკეგორი. ორივე ეპოქის კრიზისის გამცნობიერებელია, ორივე კარგად ხედავს ადამიანური სამყაროს კრიზისს, მაგრამ ორივეს ცნობიერება კრიზისული არ არის. მარქსი პოულობს გამოსავალს კრიზისიდან, ამიტომ მისი მსოფლმხედველობა ოპტიმისტურია. კირკეგორი ვერ ხედავს ვერავითარ გამოსავალს შექმნილი სიტუაციიდან. მისთვის ადამიანი არის ყველაზე უბედური არსება, რომელსაც არც წარსული აქვს, არც აწმყო, არც მომავალი. ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს კრიზისულ ცნობიერებასთან.

ამრიგად, კრიზისის გაცნობიერება განსხვავდება კრიზისული ცნობიერებისაგან. მართალია, ორივე ერთი ეპოქის პროდუქტია, მაგრამ განსხვავება მდგომარეობს მათს დამოკიდებულებაში ამ კრიზისის მიმართ. ოპტიმისტური ცნობიერება ხედავს კრიზისის ბნელეთიდან გამოსავალს და ამიტომ იმედით შესტკეერის მომავალს. კრიზისული ცნობიერებაც იხედება მომავლისაკენ, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ მომავალი მას უფრო მუქ ფერებში ეხატება, ვიდრე წარსული და აწმყო, ანდა კიდევ, მისთვის ერთნაირად ბნელია წარსულიც, აწმყოცა და მო-

მავალიც. ამის ნათელი გამოხატულებაა კირკევორის სიტყვები: „ადამიანის ცხოვრება მოუსვენარია. იგი მოკლებულია ყოველგვარ შინაარსს. მისთვის უცხოა აწმყო, უცხოა მომავალი, ვინაიდან მან უკვე განიცადა იგი. მისთვის უცხოა წარსულიც... ადამიანი მარტო, მხოლოდ თავისი თავის ანაბარაა უსაზღვრო სამყაროში. მას არა აქვს აწმყო, რომ შეეძლოს დასვენება, არა აქვს წარსული, რომ სევდით მოგონოს, არა აქვს მომავალი, რომლის იმედიც შეუძლია ჰქონდეს“ (47, 37, 38). რა ამოძრავებს კრიზისულ ცნობიერებას? კირკევორის სიტყვებით, ეს ასე გამოიხატება: „ერთადერთი, რასაც მე ვხედავ, სიცარიელეა. ერთადერთი, რითაც მე ვცხოვრობ, სიცარიელეა. ერთადერთი, სადაც მე ვმობრძობ, სიცარიელეა. ჩემი სულის შხამიანი ექვილრღნის ყველაფერს. ჩემი სული ჰგავს მკვდარ ზღვას, რომელსაც ვერ გადააფრინდება ვერც ერთი ჩიტე“ (47, 52).

კრიზისულ ცნობიერებას ხშირად „აპოკალიფსურ ცნობიერებას“ უწოდებენ, რაც თავისებურად სწორად გამოხატავს მის ბუნებას.

კულტურის კრიზისის მრავალფეროვან თეორიათაგან განვიხილოთ ერთ-ერთი მათგანი — ჰეიციინგას თეორია. ამ მეტად საინტერესო მოაზროვნემ ჭერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომამდე მოგვცა კულტურის კრიზისის დაწვრილებითი ანალიზი. მან კულტურის კრიზისი გააცნობიერა არა მხოლოდ აწმყოს, არამედ მომავლის თვალთახედვითაც და მთელი ფენომენი განიხილა როგორც კრიზისული.

ჰეიციინგა კრიზისს ახასიათებს, როგორც ადამიანის სამყაროს გაფაშრებას და აღნიშნავს მე-20 საუკუნის კრიზისული ცნობიერების სპეციფიკას. კრიზისული ცნობიერება მე-19 საუკუნეშიც არსებობდა, მაგრამ იგი არ იყო გაბატონებული — დეკადენტური განწყობილება უმთავრესად ლიტერატურული მოდა იყო. მომავლის რწმენა ადამიანებმა მე-20 საუკუნეშიც — პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ პირველ წლებამდე შეინარჩუნეს. მხოლოდ ამის შემდეგ მოიცვა ცნობიერება კულტურის კრიზისმა, ამის შემდეგ გახდა იგი კრიზისული, რამაც პირველი სერიოზული გამოვლენა პოვა შპენგლერის ნაშრომში „ევროპის მზის ჩასვენება“. ჰეიციინგა უარყოფს იმ მოსაზრებას, თითქოს დღეს კრიზისის ცნობიერების ასეთი საყოველთაოობა გამოწვეული იყოს კრიზისის გამოსახატავად იმ მძლავრი მეცნიერული აპარატის არსებობით, რომელიც წარსულ ეპოქებს არ გააჩნდა. ცნებათა სისტემამ, რასაკვირველია, შესაძლებელი გახადა კრიზისის უფრო ნათელი დასურათება, მაგრამ ძირითადი განსხვავება წარსულისა და აწმყოს კრიზისის გამოხატველ ცნობიერებას შორის თვით ამ კრიზისითა განსხვავებაშია. ჰეიციინგა ახახელებს სამ დიდ კრიზისს, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის პერიოდში, შუა საუკუნეებიდან ახალ დროზე გადასვლისა და

მე-18 — მე-19 საუკუნეთა მიჯნაზე. სამივე კრიზისი წარსულს ეკუთვნის და მათი გაცნობიერება ჰქირს, რადგან ჩვენ ცოტა რამ ვიცით მათი მიზეზების შესახებ. ჰუიციנגმა აზრით, კრიზისი გვაქვს არა მარტო მსხვერვის ეპოქებში, არამედ კულტურის ინტენსიური ქმნადობის პერიოდშიც. მოვგონოთ ისტორიული მნიშვნელობის მქონე ფაქტებით მდიდარი მე-15 (სამყაროს აგებულების შესწავლა, ეკლესიის გათიშვა, კულტურის აყვავება და სხვა) და მე-19 საუკუნეები. ისტორიის სეისმოგრაფი ორივეში იპოვის მძლავრ მოძრაობას. მიუხედავად ამისა, მოვლენათა ღრმა ანალიზი გვარწმუნებს, რომ წარსულის კრიზისებმა „საზოგადოების საფუძვლები გაცილებით ნაკლებ შეანჯღრია, ვიდრე ამჟამად“. მაშინ კიდევ ჩანდა იმედი, იდეალი, მსხვერვის საშემროება არ ემუქრებოდა მთელ კულტურას. ადგილი არ ჰქონდა მძაფრ სოციალურ ძვრებს, მწვავე კლასობრივ ბრძოლებს. აქედან გამომდინარე, წარსული კრიზისები ნაკლებად გამოდგება ახლანდელი კრიზისის გასაგებად. ამიტომ ისტორიული პარალელი გამოუსადეგარია. ჰუიცინგა ილაშქრებს შენგლერის ანალოგიის პრინციპის წინააღმდეგ და ამტკიცებს, რომ აწმყოს კრიზისი მხოლოდ აწმყოს ანალიზით გაიგება. ეს არ ნიშნავს კრიზისის მოწყვეტას ისტორიული წარსულისაგან და წარსულს კრიზისთა იგნორირებას. ჰუიცინგსათვის „კულტურის კრიზისი არის ისტორიული ცნება. ამიტომ მხოლოდ ისტორიის შემოწმებით, წარსულთან შედარებით შეიძლება მივიანოთ ამ ცნებას ობიექტური შინაარსი, რადგან ჩვენ ვიცნობთ ძველი კულტურის კრიზისების არა მხოლოდ დასაწყისსა და მსვლელობას, არამედ საბოლოო შედეგსაც“ (112, 20).

ჰუიცინგა აცნობიერებს კულტურის ფენომენის განსაზღვრის, მისი საზღვრების დადგენის სიძნელეს და, აქედან გამომდინარე, კულტურის ცნების ერთმნიშვნელოვნად და ამომწურავად განსაზღვრის შეუძლებლობასაც. იგი კულტურის ცნების განსაზღვრების ნაცვლად ცდილობს გააანალიზოს კულტურის ძირითადი ნიშნები, როგორც კულტურის პირობები. მაშასადამე, საკითხი ეხება იმ ღირებულებებს, რომელთა გარეშე ფენომენი ვერ დაიშახტურებს კულტურის სახელს. ასეთ ღირებულებათა მწკრივში ჰუიცინგა, უპირველეს ყოვლისა, ისახელებს სხვადასხვა სახის ღირებულებათა წონასწორობას. კულტურაში არსებული სულიერი და მატერიალური ღირებულებანი ურთიერთშეხებაში უნდა იქნენ მოყვანილი. ამ სულიერ ღირებულებებს, თავის შრივ, აქვს ინტელექტუალური, მორალური, ესთეტიკური და სპირიტუალური ქვეღირებულებანი. წონასწორობის დაცვა აუცილებელია მათ შორისაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჰარმონია დაირღვევა მთელში. ჰარმონია საბოლოოდ თავის გამოხატულებას პოულობს საზოგადოების ცხოვრების წესრაგში, რიტმში.

ამრიგად, კულტურის პირველი ძირეული ნიშანია ღირებულებათა ჰარმონია.

კულტურის მეორე ძირითადი ნიშანია სწრაფვა. კულტურა არის ყოფიერება, წარმართული ერთობლივი იდეალსკენ. ერთობლივი იდეალი უფრო მეტია, ვიდრე ინდივიდის იდეალი, მაგრამ ის არ არის ერთსახოვანი, ერთობლივ იდეალში შეიძლება იგულისხმებოდეს გონითა, სულიერი, ღვთისეული იდეალები, თავისუფლება, შემეცნება, ქალაქუფლება, სიღიადე, სიმდიდრე, კეთილდღეობა, ჯანმრთელობა. მათი დაჯგუფება შეიძლება გონით, შემეცნებით, საზოგადოებრივ, ეკონომიურ და ჰიგიენურ იდეალებად. ნებისმიერ შემთხვევაში კულტურის წევრთათვის იდეალე წმინდაა.

კულტურის მესამე ძირითადი ნიშანია ბუნებაზე ბატონობა. „კულტურა ნიშნავს ბუნებაზე ბატონობას“. ადამიანი თავის სამსახურში აყენებს ბუნებას. ის არის მწარმოებელი ადამიანი. ბუნება მის ხელში ხდება იარაღი მძი ყოფიერების დასაცავად. ბუნება არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ ობიექტურ ყოვეიერებად. ადამიანსაც აქვს თავისი შინაგანი ბუნება და კულტურა. მასზე ბატონობასაც ისაზავს მიზნად. ადამიანი ცდილობს გაბატონდეს მის ცნობიერებაში არსებული დანაშაულის შესაძლებლობაზე და მას უპირისპირებს მოვალეობას. აქ ძირითადი ხდება „სამსახურის“ ცნება. ადამიანის გონში სამსახურებრივი მოვალეობის დანერგვა არის კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა. ამ ნიშანთა გაერთიანების ბაზაზე ჰუიციანგა კულტურას განსაზღვრავს როგორც ადამიანთა ერთობის მიზანდასახულ მოქმედებას, მიმართულს ბუნებაზე გაბატონებისაკენ მატერიალურ, მორალურ და გონით სფეროებში, რომლის შედეგები ბუნებრივ ურთიერთობათა შედეგებზე უკეთესია. იგი ხაზს უსვამს სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა ჰარმონიულ წონასწორობას და ჰომოგენურად განსაზღვრულ იდეალს, რომლისკენაც ისწრაფვიან საზოგადოების წევრები.

თანამედროვე ვითარების დასახასიათებლად საჭიროა გაირკვეს, არის თუ არა განხორციელებული კულტურის ეს ძირეული პირობები. როგორც აღნიშნული იყო, ერთ-ერთ პირობას შეადგენს ბუნებაზე ბატონობა, რომელიც, თავის მხრივ, იყოფა გარე ბუნებასა და ადამიანის შინაგან ბუნებაზე ბატონობად. გარე ბუნებაზე ბატონობა ექვს არ იწვევს, რასაც მოწმობს ბუნების მეცნიერებათა და ტექნიკის განვითარება. სხვა მდგომარეობაა შინაგან ბუნებაზე ბატონობის მხრივ. ადამიანი ვერ გაბატონდა საკუთარ ბუნებაზე, კაცობრიობამ ვერ შექმნა მოვალეობათა სისტემა, რომელიც გამორიცხავდა დანაშაულს.

ასეთივე სავალალო მდგომარეობაა კულტურის მეორე ნიშნის — იდეალთა ერთიანობის მხრივაც. ყველა ადამიანსა და სოციალურ

ჯგუფს თავისი იდეალი აქვს. ღმერთის, სამართლიანობის, სიკეთისა და სიბრძნის იდეალთა მსხვერვის შემდეგ კაცობრიობამ დაკარგა საერთო იდეალი და შეიმუშავა ეროვნულ და კლასობრივ კულტურათა ცნებები. კულტურის ცნება დაექვემდებარა კეთილდღეობის, ძალაუფლებისა და უშიშროების ერთიმეორისაგან მოწყვეტილ იდეალებს, რითაც მან დაკარგა საზრისი. ასეთივე მდგომარეობაა სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა წონასწორობის მხრივაც. ჰუიციზმს აზრით, ზემოთ აღნიშნულ ღირებულებათა შორის როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში წონასწორობა დარღვეულია. ორივე სფეროში არათანაბარი ინტენსიური წარმოებაა. ყველას შიშს ჰგვრის ის ფაქტი, რომ იწარმოება მასალა, რომელიც არავის უნდა. ჰარმონია დაირღვა ხელოვნების სფეროში, ბრძოლა წარმოებს სულიერ სამყაროშიც. დღეს ხელოვანი დამოკიდებულია პრესაზე, მოდასა და კომერციულ ინტერესებზე. ამრიგად, კულტურის სამი პირობიდან არც ერთი არაა განხორციელებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ჩვენი ეპოქა კულტურისა და აყვავების ეპოქა კი არ არის, არამედ კრიზისისა და მზის ჩასვენების ეპოქაა“.

ჰუიციზმა სვამს საკითხს: თანამედროვეობის აღქმა მუქ ტონებში ხომ არ არის ჩვენი განწყობის შედეგი? ანდა კიდევ: როდესაც ჩვენი კრიზისი ყველაზე საშინლად გვეჩვენება, ხოლო ანტიკურობა კი — ჰარმონიის სამყაროდ, ხომ არ არის ეს გამოწვეული იმით, რომ ანტიკური ეპოქა დღევანდლობისაგან დაშორებულია და ამიტომ ჩვენთვის წაშლილია მისი რღვევადი ნიშნები. იქნებ რაღაც უმნიშვნელო დაავადებამ შეიპყრო ორგანიზმი და ამიტომ ვერ ფუნქციონირებთ იგი ნორმალურად. შეიძლება თუ არა ამ ვითარების მიმართ დაისვას კრიზისის დიაგნოზი? ჰუიციზმა ფიქრობს, რომ შეიძლება. „კრიზისი, — წერს ჰუიციზმა, — არის ჰიპოკრატესეული ცნება. საზოგადოებისა და კულტურისთვის არ არსებობს უფრო ზუსტი შედარება, ვიდრე სამედიცინოა. უექველია, რომ ჩვენს დროს ახასიათებს ციებ-ცხელება და ეს ციებ-ცხელება არის კრიზისი“. ჰუიციზმს აზრით, „წარმოებისა და ტექნიკის პროგრესი არ უარყოფს კრიზისს“, რადგან მათი ზრდა საბოლოო მიზნის გარეშე ხდება, მაშინ როდესაც ნამდვილი პროგრესი საბოლოო ღირებულებებისკენ სწრაფვა უნდა იყოს. ამდენად, საფუძვლიანია მტკიცება, რომ „კულტურა არსებითი წინსვლისას შეიძლება გადაგვარდეს“.

ჰუიციზმა არ ეძებს კრიზისს მხოლოდ იქ, სადაც წინსვლა შეფერხებულია. მისი აზრით, კრიზისი ერთნაირად ახასიათებს როგორც განვითარებად, ისე რღვევად სფეროებს. ჩვენს დროში ყველაზე სწრაფად მეცნიერება ვითარდება. ამიტომ ჰუიციზმა მეცნიერების ანალიზით იწყებს. იგი ცდილობს უჩვენოს კავშირი მეცნიერების პროგრესისა და

მის კრიზისს შორის. მეცნიერების სფეროს გაფართოება და მისი შინაარსის გაღრმავება წინსვლის მაჩვენებელია, მაგრამ გარკვეული არაა, საით მივყავართ მას. არ ჩანს იდეალი მეცნიერების გზაზე, ამიტომ წინსვლამ „მეცნიერება მიიყვანა კრიზისამდე, საიდანაც გამოსავალი ჯერ კიდევ ბერუსითაა მოცული“. ამ გარემოებამ მეცნიერება კულტურის სფეროს გარეთ დატოვა, რის გამოც დაიძვრა აზროვნების საფუძველი, აზროვნების ძველი პრინციპები, ობიექტური კანონები, მიზეზობრიობა და სხვა გახდა რყევის ობიექტი. მოხდა მეცნიერებათა დიფერენციაცია და ამავე დროს კონვერგენცია. მეცნიერებათა წარმატებები აღამიანზე დამთრგუნველად მოქმედებს. მასში მარტოობის, უსუსურობისა და მოწყენილობის გრძნობას იწვევს. მეცნიერების უსასრულოდ განვითარების შესაძლებლობამ აღამიანს დაანახვა მისი უმწეობა უსასრულო სამყაროს წინაშე, რამაც აღამიანი მზის ჩასვენების ნსოვლშენველობაზე მიიყვანა. ამგვარად, „ჭეშმარიტად არსებობს საფუძველი ვილაპარაკოთ კრიზისზე, ისეთ ფუნდამენტურ და მყარ კრიზისზე, როგორც ადრეულ ეპოქებში არ შეიძლებოდა ყოფილიყო“ (112, 52).

ჰუიციანგა უარყოფს იმას, რომ მეცნიერების კრიზისი პოლიტიკის შედეგია. ბუნებისმეცნიერების კრიზისი გამოიწვია თვით ბუნებისმეცნიერების განვითარებამ. ჰუიციანგას აზრით, მეცნიერებას სამი ფუნქცია აქვს: ცოდნის მოპოვება, საზოგადოების აღზრდა და ტექნიკის განვითარება. წარსულში ძირითადად პირველი ორი ფუნქცია იყო წინ წამოწეული. ამჟამად კი მადომინირებელი გახდა მესამე ფუნქცია — ტექნიკა. დღევანდელი კულტურის კრიზისის მიზეზია მეცნიერების ბოროტად გამოყენება. ბუნებისმეცნიერება ჩაყენებულია მასობრივი მოსპობის საშუალებათა წარმოების სამსახურში, ხოლო საზოგადოების შესახებ მოძღვრება ქმნის რასისტულ თეორიას, რომელიც ისევ პოლიტიკური ბატონობის იარაღი ხდება. ყოველივე ამან მეცნიერება დემონურ ძალად აქცია.

კრიზისის ერთ-ერთ ნიშნად ჰუიციანგა თვლის მსჯელობის უნარის საყოველთაო შესუსტებას. იგი აღიარებს, რომ დღეს აღამიანის ცოდნა გაცილებით უფრო ღრმა და ფართოა, ვიდრე ოდესმე, მაგრამ საშუალო აღამიანთა ფართო ფენა მსჯელობის უნარის შესუსტებით ხასიათდება. მეცნიერებათა სწრაფ ზრდას შედეგად მოჰყვა მეცნიერთა ისეთი ვიწრო ჯგუფის შექმნა, რომლის შემეცნებითი საქმიანობა სულ უფრო მოუწვდომელი ხდება საშუალო აღამიანისათვის. საშუალო აღამიანი იღებს ცოდნას, მაგრამ არ მონაწილეობს საჭყაროს შემეცნებაში. აღამიანი იმ ფართო ინფორმაციას, რომელსაც ის იღებს დილას საუზმესთან ერთად გაზეთით, შუადღისას — სადილთან ერთად რადიოთი და საღამოს — ვახშამთან ერთად ფილმის ნახვით, ურევს მეცნიე-

რულ ცოდნაში. სინამდვილეში იგი არაფერს არ სწავლობს, მას შეუძლია ყველაფერზე იმსჯელოს, მაგრამ მხოლოდ ზედპირულად, რასაც გარდუვალად მივყავართ მსჯელობის უნარის შესუსტებამდე. ასევეა ზელოვნებასა და სპორტშიც. ყველა ცეკავს და ყველა სპორტსმენია, მაგრამ ამავე დროს დღითი დღე იზრდება ზღვარი, ერთი მხრივ, აქტიურ ხელოვანსა და სპორტსმენს, მეორე მხრივ, კი — პასიურ მკვრეტელს შორის. „საყოველთაო განათლება იწვევს აზროვნების შესუსტებას, და აქედან გამომდინარე — საზოგადოების გადაგვარებას“.

ჰუიციנגას აზრით, კულტურის კრიზისის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიმპტომაა შემეცნების იდეალის შეცვლა. აზროვნებისა და ცოდნის იდეალი შეიცვალა ცხოვრებისა და საქმის იდეალით. „კონფლიქტი ყოფიერებასა და ცოდნას შორის კულტურის კრიზისის ძირითადი მომენტია“. ჰუმპარიტება დაქვემდებარა ცხოვრების ინტერესებს, ფილოსოფია და ადამიანის მთელი სულიერი მოღვაწეობა დაიშრნა ცხოვრებამ, გაბატონდა ანტიინტელექტუალიზმი. თანამედროვე კულტურისათვის დამახასიათებელია ჰუმპარიტების უარყოფა და გონების შეცვლა ინსტინქტით. გონებისა და შემეცნების კულტურა შეცვალა ცხოვრების კულტურა. ჰუიციנגას აზრით, ამან განაპირობა ექსისტენციალიზმის პოპულარობა. ცხოვრების ფილოსოფიამ მწვავედ დააყენა ყოფიერების დასაძრულის საკითხი. ამიტომ გადაიქცა სიკვდილის ფენომენი ესოდენ ფართო განხილვის ობიექტად.

ჰუიციנגა კულტურის კრიზისის ერთ-ერთ სიმპტომად თვლის მორალურ ნორმათა დაცემას. სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც შეიქმნა გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში, გადაგვარდა. მათ რიცხვს მიეკუთვნება სახელმწიფოც, რომელიც დაცვის საშუალებიდან ძარცვისა და დაპყრობის იარაღად გადაიქცა“. „სახელმწიფო სახელმწიფოსთვის მგელია“, — ესაა სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობის პრინციპი. შეიცვალა ადამიანური მოქმედების შეფასების კრიტერიუმიც. ადამიანის თავგანწირულ მოქმედებას გმირობა ეწოდებოდა, დღეს კი გმირობა სიყალბისა და ფარისევლობის საფარი, რიტორიკული მოწოდების ობიექტი გახდა. მე-19 საუკუნეში ჰეროიკა შეცვალა დიდი ადამიანის კულტურა. მე-20 საუკუნე ისევ დაუბრუნდა ჰეროიკას, მაგრამ არა ძველი გაგებით. ჩვენს ეპოქას ჰეროიკული ტონი დასჭირდა მისი სისუსტის გამო. ჰეროიზმის რეკლამირება უკვე თავისთავად კრიზისული მოვლენაა. „საზოგადოების სამსახურის ცნებამ საბოლოოდ დაკარგა თავისი შინაარსი“.

ჰუიციנגა ასახელებს კრიზისის კიდევ ერთ სიმპტომს, რომელსაც ის პუერილიზმს უწოდებს. ეს ფენომენი, რომელიც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ჰუიციנגასთან, არც ერთ სხვა მოაზროვნესთან არ იგებდება. საზოგადოების პუერილიზმი გამოიხატება იმაში, რომ

მოაწოდებული და ჩამოყალიბებული თაობა ბავშვივით იქცევა, ბავშვობას უბრუნდება. კაცობრიობას აქვს უამრავი საოცარი საშუალებანი: თვითფრინავი და რადიო, ავტომატური დანადგარები, მაგრამ ამავე დროს მისთვის სამყარო გადაიქცა თამაშის იარაღად. „თამაშისა და სერაოზულობის აღრევა... ჩვენი დროის დაავადების ყველაზე ძნიშვნელოვანი ნიშანია“ (112, 151).

კულტურის კრიზისის გამომსახველია ისიც, რომ გაბატონდა ცურწმენები, რომლებიც ჰშირად განსაზღვრავენ ადამიანთა მოქმედებას. ის, რაც გაუმართლებელია, გამართლებას პოულობს ცურწმენათა გზით.

კრიზისის სიმპტომები, რომლებიც ზეით განვიხილეთ, უმთავრესად მეცნიერებასთან იყო დაკავშირებული. ადამიანის მოღვაწეობის მეორე დიდი სულიერი სფერო — ხელოვნება განხილული არ ყოფილა. ჰუიციენგას აზრით, კრიზისის სიმპტომთა მეორე რიგს იწვევს ხელოვნება, რომელიც ანტიინტელექტუალიზმის გზას ადგას. პოეზიამ დაკარგა კრიტიკიუმი ლოგიკური გაგებადობის სახით. ნიმუშად ჰუიციენგა რაინერ მარია რილკესა და პოლ ვალერის ასახელებს. სახვით ხელოვნებაში ამ მდგომარეობამ გამოხატულება აღქმადი ფორმებასადმი ზურგის შექცევაში პოვა. ასევეა უსიკაიიცი (ვაგნერი). ჰუიციენგას აზრით, ხელოვნება უფრო მეტადაა მექანიზებული და მოდერნიზებული, ვიდრე მეცნიერება. გამრავლდა „იზნები“, რომლებიც მისი საზის დაკარგვასა და სუბიექტთა თვითნებობას გამოხატავენ. ხელოვნების კრიზისის ნიშანია სტილის დაკარგვა. რომანული, გოთური ანდა ბაროკოს სტილი წარსულს ჩაბარდა, მათი შემცვლელი კი არ ჩანს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეპოქის გაგება ხელოვნების საშუალებით სულ უფრო და უფრო შეუძლებელი ხდება. შემოქმედებაში გაქრა რაციონალური მომენტი. მთელ კულტურას ემუქრება საშიშროება. ყოველივე ეს, ერთად აღებული, არის კულტურის კრიზისის სიმპტომთა არასრული, მაგრამ არსებითი დახასიათება. ჰუიციენგა თვლის, რომ ის მხოლოდ დიაგნოზს უსვამს სამყაროს ორგანიზმს და აღნიშნავს მის მძიქე დაავადებას. ეს დიაგნოზი არ ეხება კულტურის შემქმნელთ — ადამიანებს. მათი სულიერი რაობა ცალკე მსჯელობის საგანია.

ჰუიციენგას აზრით, ადამიანი, როგორც კულტურის შემოქმედი და წყარო, დეფორმირებულ და კრიზისულ კულტურას ქმნის იმიტომ, რომ თვითონაც დეფორმირებულია და კრიზისს განიცდის. აქედან გამომდინარე, კულტურის კრიზისის საფუძვლიანი ახსნა შეუძლებელია ადამიანის კრიზისის ახსნის გარეშე. ყოველივე ეს აყენებს საკითხს ადამიანის შესახებ. „დღეს ჩვენი ეპოქისა და მასთან ერთად ისტორიის ძირითადი თემა, — წერს ბერდიევი, — არის ადამიანის ბედის თემა“. ამიტომ კითხვა — „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“ გულისხმობს

არა მარტო კულტურის ჩასიათის განსაზღვრას, არამედ ადამიანის მდგომარეობის, მისი არსებისა და განზორციელების, მისი ყოფიერებისა და შესაძლებლობის გაგებას. საკითხი „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“, რომელიც ისმის კულტურის მიმართ, „წინასწარ გულისხმობს პასუხს კითხვებზე: „სად იმყოფება მისი შექმნიდან ადამიანი? რაში გამოიხატება ძირითადი ადამიანური სიტუაცია? რა არის საერთოდ ადამიანი? როგორია მისი პოზიცია და რა ამოცანები დგას მის წინაშე?“ (154, 38).

ეს საკითხები დომინირებენ დღეს როგორც ფილოსოფიურ და სოციალურ ანთროპოლოგიაში, ასევე ონტოლოგიასა და ისტორიის ფილოსოფიაში. ონტოლოგია გახდა ანთროპოლოგიური — ყოფიერების კვლევა წარმოებს ადამიანის ყოფიერების კვლევით. ასევე შეიცვალა ისტორიის ფილოსოფიაც. ისტორიის ლოგიკის პრაბლემების ადგილი ისტორიაში ადამიანისა და ღირებულებათა საკითხმა დაიკავა. როგორც ჰაიმპელი აღნიშნავს, ისტორიზმს ბოლო მოეღო, ისტორია ანთროპოლოგიური გახდა. ისტორიკოსს ამჟამად წარსული კი არ აინტერესებს, არამედ ის, თუ „როგორი უნდა იყოს ადამიანი“. ამის მიზეზია ადამიანის გაუცხოება, მისი გაარაადამიანურება.

კულტურის ფილოსოფია ძირითადად კულტურის კრიტიკას სახით ჩამოყალიბდა. იგი ეყრდნობა ისტორიის ფილოსოფიას, რომელიც პრობლემატიკით ანთროპოლოგიას უახლოვდება. ამიტომ ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად ცნებას პროგრესისა და წინსვლის სახით კულტურის კრიტიკაში ამჟამად ცვლის ადამიანისა და მისი დამახასიათებელი გაუცხოების ცნება. ეს ნიშნავს იმას, რომ თანამედროვე კულტურის ფილოსოფიას მიყვავართ ანთროპოლოგიამდე (154, 202—203).

მე-20 საუკუნის გააზრების ცენტრში „კულტურის კრიზისის“ დასმა, ბატავიას თქმით, ნიშნავს „ადამიანის არსების საკითხის დასმას“. ეს ნიშნავს იმას, რომ „ადამიანს არ ესმის თავისი თავი, არ ესმის მისი ყოფიერების საზრისი“, ე. ი. ადამიანი კრიზისის განიცდის. „ადამიანის, როგორც ინდივიდუუმის, კრიზისი ამავე დროს კულტურის კრიზისაც ნიშნავს“ (153, 797).

კრიზისი დღეს მოიცავს არა ერთ რომელიმე სფეროს, არამედ აგი საერთოდ მუხყოფიერების კრიზისს წარმოადგენს. შპრანგერო, რომელიც კრიზისს მხოლოდ ერთ სფეროში ეძებს, საკითხსაც არამართებულად სვამს: „კითხვა ისმის: ვისთვისაა საზიანო კულტურის კრიზისი? ცალკეული ადამიანი გრძნობს თავს ცუდად, თუ ზეინდივიდუალური კულტურა მძღის ქაოსამდე, სადაც მისი ფუნქცია იშლება?“ (154, 10).

საერთოდ საკითხის დასმა — ვისთვისაა კულტურის კრიზისი საზიანო

ნო, მართებულია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი აუცილებლად მიეწერება მხოლოდ ინდივიდს ანდა სოციალურ კოლექტივს. კრიზისს თანაბრად შეუძლია მოიცვას როგორც ერთი, ისე მეორე სფერო. იასპერსის თქმით, თანამედროვეობის ალტერნატივაა ადამიანის მოსპობა ან შეცვლა, ვინაიდან ადამიანი დგას ტოტალური საშიშროების წინაშე. რომელიც ერთნაირად ემუქრება როგორც ინდივიდს, ასევე საერთოდ ადამიანის მუხყოფიერებას. იასპერსი ასახელებს იმ ემპირიულ ფაქტებს, რომლებიც შეგარძნობადს ხდიან კრიზისს. მისი აზრით, გაქრა ძველი სტილის დიდი პიროვნებანი. თანამედროვე ხელოვნება, პოეზიისა და ფილოსოფიის ნაწარმოებები ვერ შეედრება წარსულისას. სულის ადგილს იკავებს მოდა, გაქრა მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობა, დიდ აღმოჩენებს ტექნიკასა და ბუნებისმეცნიერებაში ახლენენ არა დიდი პიროვნებანი, არამედ ფუნქციონერები, რომელთა აზროვნება მოკლებულია ფილოსოფიას. მოხდა სახელმწიფოს გაბსოლუტურება-ცენტრალიზაცია, ბიუროკრატიზაცია და აპარატიზირება. რწმენა დაიკარგა, აზროვნება დესტრუქტიურებული გახდა.

ტექნიკამ ადამიანი გაუთვალისწინებელ სინამდვილეში გადაიხროლა. მან გამოიწვია ადამიანის აპარატიზირება, ანუ გაარადამიანურება. „ადამიანის მუხყოფიერება მიდის დასასრულისაკენ და ამას ვერავინ უშველის“.

კრიზისი, რომელმაც ადამიანის არსება მოიცვა, ძირითადად ადამიანის მიერ თავის თავის დაკარგვაში, მის გაუცხოებაში მდგომარეობს. ადამიანური „მე“ დაიშხვრა, სუბიექტი ამოვარდა თავისი ბუნებრივი კლასპოტიდან. თუ გაუცხოებამდე ადამიანი იყო ბუნებრივ გარემოში, რომელიც მისთვის ყოველდღიური ხედვის არეს წარმოადგენდა, გაუცხოებამ შექმნა ადამიანის ბუნებისათვის უცხო სიტუაცია. შეიცვალა ადამიანის დამოკიდებულება გარე სამყაროსადმი. ჩვეულებრივ მდგომარეობაში ადამიანი აკვირდებოდა გარე სამყაროს და შეინწავლიდა მას. დღევანდელ შეცვლილ ვითარებაში კი შეცვლილი ადამიანი თავისი თავის შემეცნებას იწყებს. ეს არის სუბიექტის ისტორიის ორი პერიოდი, ორი ეპოქა — საცხოვრებლის ქონებისა (Behauptheit) და უსახლკარობისა (Hauslosigkeit), როგორც ბუბერი ამბობს. პირველ ეპოქაში ადამიანი ცხოვრობს სამყაროში, როგორც საკუთარ სახლში, მეორეში კი — გაშლილ ველზე, სადაც კარვის სამაგრი ვერ მოუნახავს. პირველ შემთხვევაში ანთროპოლოგიური აზრი მცირე ნაწილია კოსმოლოგიურისა, მეორეში კი იგი იძენს თავის სიღრმეს და მასთან ერთად — დამოუკიდებლობას (102, 23).

ბუბერის აზრით, ანთროპოლოგიური პრობლემა ისტორიულ კრიზისთა პერიოდებში წარსულშიც ბევრჯერ დაამულა (მაგ., ავგუსტინე, პასკალი, კანტი, ნიცშე, კირკეგორი), მაგრამ ძირითად პრობლე-

მად იგი მხოლოდ ჩვენს დროში იქცა. ერთი მიზეზი ამისა ისაა, რომ დაიშსხვრა ადამიანთა ურთიერთობების ძველი ორგანული ფორმები — საწარმოო ამხანაგობანი, სოფლისა და ქალაქის თემი, ოჯახი და სხვ., რომელთა მეშვეობით ადამიანი სამყაროს სამშობლოდ შეიგრძნობდა. მათ ნაცვლად შექმნილ ურთიერთობათა ახალი ფორმები (პროფესიული კავშირების, პარტიებისა და სხვადასხვა სახის გაერთიანებათა სახით), მართალია, ადამიანის ცხოვრებას კოლექტიური განცდებით აღავსებს, მაგრამ, ბუბერის აზრით, ძველს მაინც ვერ ცვლის. ამიტომ-მა, რომ ასე მწვავედ დგას მარტოობის პრობლემა.

მეორე ფაქტორი, რომელმაც ანთროპოლოგიური პრობლემა აქტუალური გახადა, არის ის, რომ ადამიანი უკვე ვეღარ იმორჩილებს მის მიერ შექმნილ ძალებს. ეს განსაკუთრებით სამ — ტექნიკის, ეკონომიკისა და პოლიტიკის სფეროში შეინიშნება. ყოველმა მათგანმა გადააჭარბა ადამიანისათვის სასურველ ფარგლებს. ადამიანი უკვე ვეღარ წარმართავს მათ და მათ უბრალო დანაშაუდ იქცევა. ბუბერის აზრით, შემთხვევითი არაა, რომ უმნიშვნელოვანესი შრომები ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სფეროში პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ გამოქვეყნდა. მისი აზრით, არც ის არის შემთხვევითი, რომ პირველი ანთროპოლოგიური ამოცანა ჩვენს საუკუნეში წამოჭრა გერმანელმა, იმ ხალხის წარმომადგენელმა, რომელმაც იძიებდ და საბედისწეროდ განიცადა ორივე ფაქტორი — ძველ ორგანულ ფორმათა მსხვრევა და ადამიანის უსუსურობა მის მიერვე შექმნილი სამყაროს წინაშე.

ადამიანის საკითხი ორ ასპექტში განიხილება: ადამიანის კრიზისის გადაჭრა ინდივიდუუმისა და კოლექტივის გადაჩინის გზით. ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ადამიანის კრიზისიდან გამოყვანისა და მისი გადაჩინის გზების ძიებას. ეს კრიზისი არის „კოსმიური და სოციალური უსახლკარობა, ძოწოლა სამყაროსა და სიცოცხლის წინაშე... მარტოობა ისეთი სახით, როგორიც არასოდეს ყოფილა“ (102, 160).

ადამიანის კრიზისის არსება — ადამიანისათვის სამყაროსა და საკუთარი თავის გაუცხოება წარმოადგენს გაბრიელ მარსელის ანალიზის საგანს შრომაში „ადამიანი, როგორც პრობლემა“. ამ შრომის ძირითადი ცნებაა „ადამიანის თვითგაუცხოება“. მარსელი პრეტენზიას აცხადებს, რომ მან ეს ცნება გაცილებით უფრო ფართოდ მოხაზა, ვიდრე მარქსისტულ ლიტერატურაშია. თვითგაუცხოება, წერს იგი, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანისათვის საკუთარი არსება იპდენად უცხო ხდება, რომ მის არსებობაში ეჭვი ეპარება (128, 18).

მარსელის აზრით, ადამიანის კრიზისმა, უპირველეს ყოვლისა, გამოხატულება პოვა ხელოვნებაში, სადაც ადამიანი დეფორმირებულ

არსებადაა წარმოდგენილი. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მარსელს ყველაზე მნიშვნელოვნად მიაჩნია ჰანს ცეპრერის მიერ საკითხის დაყენება შრომაში „ადამიანი ამ ეპოქაში“. მასზე დაყრდნობით იძლევა იგი ადამიანის კრიზისული სიტუაციის დახასიათებას, გვიჩვენებს, რას ნიშნავს ადამიანის უსახლკარობა, რა არის მარტოობა და დაკარგულობა.

მარსელი ნიმუშად იღებს ცეპრერის მიერ აღწერილ ტიპს. ეს არის „კაცი ბარაკიდან“. მისი ბიოლოგიური ჰაბიტუსის გადმოცემას სოციალური ვითარების დახასიათება მოსდევს. ეს არის ყოფილი ადამიანი, რომელსაც ჰქონდა სავშობლო, სახლი და კარი, ჰყავდა ცოლი და შვილი, შშობლები, ნათესავეები, მაგრამ ტრაგიკული შემთხვევის გამო იგი მარტოდმარტო, საკუთარი თავის ანაბარა დარჩა. მას აქვს უოველდღიური სამუშაო, რომელიც უზრუნველყოფს მატერიალურად, შეუძლია დამატებითი სამუშაოს აღებაც, რომელიც მის ბიუჯეტს ღვინისა და თამბაქოს ფულს შემატებს, მას არ აკლია ოფიციალური ყურადღება თემის მხრივ, მაგრამ იგი მაინც მოკლებულია კომუნიკაციას. იშვიათად თუ იტყვის რამეს, საუბრის თემა მხოლოდ წარსულს ეხება, მხოლოდ წარსულით ცოცხლობს და საუბრის დამთავრებისთანავე ისევ თავის თავში იკეტება. მხოლოდ წარსულის მოგონება უბრუნებს მას ადამიანობას, რომელიც მოგონებასთან ერთად ქრება. ის თავის თავს უსვამს კითხვას: „ვინ ვარ მე, რისთვის ვცხოვრობ და რა აზრი აქვს ჩემს ცხოვრებას?“ ვინ უნდა გასცეს პასუხი ამ კითხვებს? სახელმწიფომ? მარსელის აზრით, სახელმწიფო უძლურია, რადგან ის ვერ შეიჭრება ინდივიდის შინაგან სამყაროში. სახელმწიფოს შეუძლია უზრუნველყოს ის სამუშაოთი, მაგრამ ვერ დაუბრუნებს მას დაკარგულ ადამიანობას. ვერც საზოგადოება შეძლებს ამას, რადგან ისიც აბსტრაქტულ ცნებათა ჩარჩოში მოძრაობს. სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის ეს ადამიანი არის ერთ-ერთი იმ მრავალთა შორის, რომლებიც რეგისტრირებული არიან კარტოთეკის ბარათებზე განსაზღვრული ნომრით. ეს ადამიანი სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის არის მხოლოდ გარკვეული ნომრის მქონე არსება. სინამდვილეში კი ის არის ინდივიდი, „მე“, რომელსაც ჰქონდა სახლი, ჰყავდა ცოლი და შვილი, ინდივიდი, რომლისთვისაც ყველაფერს ინდივიდუალური მნიშვნელობა გააჩნდა.

იქნებ სხვა ადამიანს შეუძლია უშველოს „კაცს ბარაკიდან“, უპასუხოთ მის კითხვას? გაბრიელ მარსელი ამ შესაძლებლობასაც გამოირიცხავს. საუკეთესო შემთხვევაში სხვას შეუძლია ამ კაცს გაუყოს თავისი ქონება და ჩააბას გარკვეულ საქმიანობაში, მაგრამ ის ვერ შეცვლის მის ცხოვრებას, პასუხს ვერ გასცემს მის კითხვას, რადგან სანამ თვითონაც ამ მდგომარეობაში არ ჩავარდება, მისთვის ეს კითხვა არ

არსებობს. ხოლო თუ ისიც მსგავს ვითარებაში აღმოჩნდება, მაშინ მისი მდგომარეობა ისევე მძიმე იქნება, როგორც „კაცისა ბარაკიდან“ და კითხვა ამჯერადაც უპასუხოდ დარჩება. მარსელის აზრით, დღეს ეს კითხვა საავდრო ღრუბელივით კიდია ყველა ბარაკის თავზე. მთელი სამყარო კი ამ ბარაკებისაგან შედგება. ყველაფრისაგან განძარცული და უფსკრულის წინაშე მდგარი ადამიანი მარტო არაა. იგი ისტორიული განვითარების უკანასკნელი სტადია და უკიდურესი შესაძლებლობაა. 30-იანი წლებიდან ეს კითხვა... მთელ პლანეტას გადასწვდა (128, 20).

საკითხი ისმის, რა დაკარგა ადამიანმა და რამდენად დიდია ეს ღანჯარგი? მარსელი შექმნილ ვითარებას აღარებს იმ ბუნდური ქმარის მდგომარეობას, რომელიც ერთ მშვენიერ დღეს აღმოაჩინეს. რომ მისი ბუნდურება მოჩვენებითი ყოფილა, რადგან ცოლი თურმე მთელი ცხოვრების მანძილზე ღალატობდა მას. ამ ადამიანისათვის უაზრო გახდა არა მხოლოდ წარსული და აწმყო, არამედ მომავალიც. ასეთივეა ბედი „კაცისა ბარაკიდან“, ოღონდ განსხვავება ისაა, რომ მოტყუებულ ქმარს შეუძლია მიუთითოს თავისი რწმენის მსხვერვის მიზეზზე, ამ კაცს კი არ შეუძლია თქვას, რამ გახდა მისი ცხოვრება ასეთი უაზრისო. მას მხოლოდ ნიპილიზმის გზა აქვს, მისთვის ყველაფერი გახრწნის კანონს ემორჩილება, რადგან „ღმერთი მოკვდა“, ხოლო ღირებულებათა გადაფასება ხდება ისეთი მასშტაბით, რომელიც მხოლოდ ვალუტის საყოველთაო დევალვაციას შეიძლება შევადაროთ. ეს იწვევს სიკვდილის საკითხზე დაფიქრებას და გააზრებას ცენტრში სიკვდილის პრობლემის დასმას. ამრიგად, ადამიანის კრიზისი გამოიხატება მარტოობით, სამყაროსა და სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციის დაკარგვით. „მე“-ს მსხვრევით, რაც სოციალურ ფონზე ნიშნავს მთელი კულტურის ღირებულებათა გაუფასურებას, გაურკვევლობას საჭეთარ ძალებში. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა — „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“, რომელიც ასე მწვეველ ისმის, კრიზისული სიტუაციის დამახასიათებელია.

ადამიანის კრიზისულობის, მისი გაუცხოების პრობლემის დასმა არ არის ბურჟუაზიული აზროვნების კუთვნილება. ეს პრობლემა მარქსისტული მსოფლმხედველობის განხილვის ერთ-ერთი თემაა. ჯერ კიდევ თავის ადრეულ შრომებში მარქსი მწვეველ აყენებს ადამიანის პრობლემას, მისი ადამიანურობის საკითხს. მისი აზრით, ადამიანი თავის თავის იგივეობრივია, როდესაც იგი მისი ყოფიერების შესაბამის ვითარებაშია, ე. ი. როდესაც ინდივიდი უდრის თავის თავს, როდესაც მისი არსება და არსებობა იგივეობრივია, როდესაც „მე უდრის მე“-ს. მარქსი ადამიანის მიერ თავისი ყოფიერების დაკარგვას არსებულ სოციალურ სამყაროში თვლის ადამიანის გაუცხოებად. მასთან გაუცხო-

ება ნიშნავს ადამიანის მიერ თავის თავის დაკარგვას, რაც მხოლოდ ადამიანს შეიძლება ეხებოდეს, რადგან გაუცხოება მხოლოდ იქ შეიგრძნობა, სადაც დაკარგული ყოფიერება ეკუთვნის ცნობიერ არსებას, ასეთი კი მხოლოდ ადამიანია. თუ დაკარგული ყოფიერების ვითარება არ იწვევს წუწილსა და ტანჯვას, ის არ ჩაითვლება გაუცხოებად. როდესაც ადამიანი თავის საშუაროს კარგავს, ვერ ეუფლება მის შინაგანობას და იძულებულია გარეგანით შემოიფარგლოს, მაშინ ის გაუცხოებულია, რადგან გარეგანისადმი წარმართულობა მისი ბუნების საწინააღმდეგოა, იძულებითია, მისი თავისუფლების დაკარგვაა. ამიტომ წერდა მარქსი: „უცხო არსება... შეიძლება იყოს მხოლოდ თვით ადამიანი“ (4, 568).

მარქსისთვის გაუცხოება არის არა მხოლოდ ისეთი ფენომენი, რომელსაც ადამიანში აქვს ადგილი, არამედ ისეთი, რომელიც მხოლოდ ადამიანის გზით შეიძლება მოხდეს. ამიტომ ამბობს ის: „არაღმერთი და არა ბუნება, არამედ მხოლოდ თვით ადამიანი შეიძლება იყოს ის უცხო ძალა, რომელიც ბატონობს ადამიანზე“.

მარქსთან გაუცხოების რაშდენიშე ასპექტია დასახელებული. სახელობრ, გაუცხოება, გამოწვეული ისეთი სოციალური ინსტიტუტებით, როგორცაა ეკონომიკა, რელიგია, სახელმწიფო, სამართალი, მორალი, ოჯახი, მეცნიერება, ხელოვნება და სხვა. ამ ასპექტებს იგი ორ ძირითად რგოლში აერთიანებს: გაუცხოება ადამიანის „რეალურ ცხოვრებაში“ ეკონომიური გაუცხოების სახით და გაუცხოება „ცნობიერების სფეროში“. მარქსის განხილვის ობიექტს ძირითადად შეადგენს გაუცხოება „რეალურ ცხოვრებაში“, ცნობიერების სფეროში გაუცხოების პრობლემატიკა მასთან შედარებით მკრთალად გამოიყურება. ეს არ აიხსნება გაუცხოების ეკონომიურ ასპექტზე დაყვანით, საამისოდ მარქსს ორი მიზეზი ჰქონდა. ჯერ ერთი, ჰეგელისა და ფოიერბახის ფილოსოფიურ სისტემებში სულიერი გაუცხოების ასპექტები უყვე იყო ნაჩვენები. ამიტომ მარქსმა მიზნად დაისახა მათგან განსხვავებით ეჩვენებინა გაუცხოება ობიექტურ ადამიანურ ურთიერთობათა სფეროში. გარდა ამისა, მარქსისთვის სულიერი გაუცხოება დამოკიდებულია მის განმსაზღვრელ ეკონომიურ გაუცხოებაზე. „რელიგიური გაუცხოება, როგორც ასეთი, — წერს იგი, — ხდება მხოლოდ ცნობიერების სფეროში, ადამიანის შინაგანი საშუაროს სფეროში, მაგრამ ეკონომიური გაუცხოება არის ნამდვილი ცხოვრების გაუცხოება“ (4, 589).

გაუცხოების მრავალ მნიშვნელობათაგან მარქსი განიხილავს ადამიანის შრომაში გაუცხოების სამ სახეს: ესაა გაუცხოება შრომის პროცესში, გაუცხოება შრომის პროდუქტების მიმართ და გაუცხოება საზოგადოებისაგან. გაუცხოება შრომის პროდუქტების მიმართ ნიშნავს

იმას, რომ ადამიანი ხდება მონა მის მიერ წარმოებული პროდუქტისა. ადამიანის დამონება პროდუქტის მიერ ხორციელდება იმით, რომ მწარმოებელს არ უბრუნდება წარმოებული პროდუქტი. ის, რაც ადამიანმა შექმნა, რაშიც მან თავისი მეობა ჩააქსოვა, მას არ ეკუთვნის. რაც უფრო მეტ ენერგიას აქსოვს მწარმოებელი პროდუქტში, მით უფრო მეტი სიცარიელე რჩება მასში, რადგან მისი შრომის პროდუქტია მისთვის უცხოა, გარეგანი ძალაა, რომელზედაც თვითონ კი არ ბატონობს, არამედ, პირიქით, პროდუქტი ბატონობს მასზე. მუშა ხდება მისი წარმოებული პროდუქტის მონა. ეს პროდუქტია წარმოადგენს მისი ყოფიერების ნაწილს — „ადამიანური სამყაროს“ ნაწილს, ბუნების გაადაპიანურებულ სახეს. მაგრამ ეს უკანასკნელი არ ეკუთვნის იმას, ვინც ის გაადაპიანურა, ვინც შექმნა და მისთვის უცხოდ რჩება ამის საფუძველზე. კიდევ მეტი, ის, რაც მისი ქმნილებაა, ხდება მისი ბუნების საპირისპირო. მისი პროდუქტი აცლის მას ადამიანობას, უპირისპირდება მას როგორც მისი საპირისპირო ძალა. მარქსი ამას ასე განმარტავს: „მუშის მის საგანში თვითგაუცხოება გამოიხატება იმაში, რომ რაც უფრო მეტს აწარმოებს მუშა, მით უფრო ნაკლებს პოულობს შეუძლია მას. რაც უფრო მეტ ღირებულებებს ქმნის ის, მით უფრო მეტად გაუფასურდება თვითონ და კარგავს ღირსებას“ (4, 562).

გაუცხოების, ანუ ადამიანის ყოფიერების დაკარგვის მეორე ფორმა, რომელსაც მარქსი განიხილავს, არის გაუცხოება შრომის პროცესში. ადამიანი თავის ყოფიერებას თავისუფლებას სახით ინარჩუნებს, მაშინ, როდესაც მისი საქმიანობა წარმოართება საკუთარი ნებელობით, როდესაც მასზე არ მოქმედებს რაიმე გარეგანი ძალა და არ განსაზღვრავს მის საქმიანობას. ადამიანი, როცა იგი საკუთარი ინტენციებით მოქმედებს, თავისუფალია. ის, რაც მისი შინაგანი სამყაროს მოთხოვნებით არის განპირობებული, მისი ყოფიერების შესაბამისი ქცევაა. ასეთ მოქმედებათა კატეგორიას არ ეკუთვნის მუშის შრომა, რადგან ის იძულებითია. შრომა მუშის არსებობის აუცილებელი პირობაა და მის სურვილზე არაა დამოკიდებული. მარქსის თქმით, მუშის ყოფიერების შესაბამისად მხოლოდ მისი უშუალო მოთხოვნილების — საკვების მიღება, დასვენება და სხვათა დაკმაყოფილება ხდება. რაც შეეხება მის საზოგადოებრივ საქმიანობას, მის მონაწილეობას საზოგადოებრივი წარმოების პროცესში, ეს განპირობებულია არსებობის შენარჩუნების აუცილებლობით. ამდენად მუშა მის გარეთ მდებარე ძალებით არის განსაზღვრული, რაც მის საქმიანობას მისთვის უცხოდ ხდის — მუშა წარმოებით საქმიანობაში გაუცხოებულია. კითხვაზე — „რაში მდგომარეობს შრომის თვითგაუცხოება?“ მარქსი უპასუხებს: უპირველესად იმაში, რომ შრომა მუშისათვის წარმოადგენს

რალაც გარეგანს, რომელიც არ გამოხატავს მის არსებას; იმაში, რომ ის თავის შრომაში კი არ ამტკიცებს თავის თავს, არამედ უარყოფს, თავის თავს გრძნობს არა ბედნიერად, არამედ უბედურად; თავისუფლად კი არ შლის თავის ფიზიკურ და სულიერ ენერჯიას, არამედ ქანცს ატლის თავის ფიზიკურ ბუნებას და არყევს თავის სულიერ სამყაროს, „ამიტომ მუშა მხოლოდ შრომის გარეთ გრძნობს თავის თავს თავისად, ხოლო შრომის პროცესში თავის თავს გრძნობს მისი თავისაგან მოწყვეტილად“ (4, 563).

გაუცხოების ეს ორი სახე (გაუცხოება შრომის პროდუქტების მიმართ და გაუცხოება შრომის პროცესში) მარქსის თეორიაში შემდეგნაირად არის განსხვავებული: გაუცხოება შრომის პროდუქტის მიმართ ნიშნავს ნივთის მიერ ადამიანის დამონებას, ადამიანის განივთებას, ნივთიერში დაკარგვას, ნივთის გაბატონებას ადამიანზე. ამიტომ აქ ადამიანის გაუცხოება გვაქვს. მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი თვითაუცხოებს თავის თავს შრომის პროცესში ჩაბმით. ამდენად აქ ადამიანის თვითგაუცხოებასთან გვაქვს საქმე. ეს განსხვავება ერთი ფაქტის ორ მხარეს ეხება და ამდენად მისი შინაგანი განსხვავებაა.

გაუცხოების მარქსისტული თეორიის თავისებურება ისაა, რომ ანალიზი იწყება არსებითი, პირველადი, განმსაზღვრელი მხარეებიდან თვით გაუცხოების პროცესში. მაგრამ მარქსი არ ჩერდება მხოლოდ განმსაზღვრელის ანალიზზე. იგი განიხილავს იმ ფორმებსაც, რომლებიც წარმოებულია პირველადი გაუცხოებისაგან, მაგრამ არსებითი ხასიათის ნიშნებს იძლევა ადამიანის ყოფიერების დაკარგულობის დასახასიათებლად, მისი არაადამიანურობის გასაშუქებლად. ადამიანის ადამიანური არსება არის მისი სოციალობა. ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა და როდესაც იგი მისი არსების შესაბამისია, მისთვის სოციალობა არის არა რაიმე გარეგანი ძალა, არამედ მისი ბუნების გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმა. „ადამიანი არის გვარეობითი არსება იმ აზრით, რომ ის თავისი თავისადმი მიმართებაშია, როგორც უნივერსალური და ამიტომ თავისუფალი არსებისადმი“ (მარქსი). მაგრამ იქ, სადაც ადამიანი გაუცხოებულია თავისი თავისაგან, შრომის ხასიათის გამო, იგი გაუცხოებულია საზოგადოებისგან, როგორც საკუთარი გვარისაგან. გაუცხოებული შრომა ადამიანისაგან გააუცხოებს მის „გვარეობით არსებასაც“. ეს ნიშნავს ადამიანის მიერ თავისი თავის დაპირისპირებას საზოგადოებისადმი, გათიშულობას საზოგადოებისაგან, რის გამოც ადამიანი კარგავს თავის ადამიანობას და ცხოველურ მდგომარეობას უბრუნდება. ადამიანის დაბრუნება ცხოველური მდგომარეობისადმი უპირველესად შრომის გაუცხოების შედეგია, რადგან ადამიანი მხოლოდ შრომის პროცესის გარეთ გრძნობს თავის თავს საკუთარ „მე“-სთან შესაბამისობაში. ეს ნიშნავს, რომ მისი არსებიდან რჩება

მხოლოდ კვება, სქესობრივი მოთხოვნების დაკმაყოფილება და დასვენება, რაც ცხოველებსაც ახასიათებს. ხოლო ის, რაც სპეციფიკურია ადამიანისათვის და რაც მას განასხვავებს ცხოველისაგან — წარმოება და სოციალობა — ორივე ადამიანის ბუნებას ეწინააღმდეგება გაუცხოების პროცესში. ამდენად ადამიანი მხოლოდ ცხოველურს ინარჩუნებს. სოციალურში კვება, სქესობრივი მოთხოვნების დაკმაყოფილება და სხვა მომენტები ახალ სოციალურ ფორმას იძენენ, მაგრამ რადგან ადამიანი კარგავს სოციალობას, ამდენად ეს ფუნქციებიც (კვების, დასვენების და სხვა მოთხოვნებისა და დაკმაყოფილებისა) კარგავს სოციალურ ხასიათს. ამრიგად, გაუცხოების მესამე ფორმა მარქსთან არის გაუცხოება საზოგადოებასაგან, რაც თანამედროვე ბუურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ცნობილია მარტოობის, არაკომუნიკაციურობისა და იზოლირებულობას სახელით.

ადამიანის მიმართება საზოგადოებასთან გაშუალებულია ადამიანის (როგორც ინდივიდის) მიმართებით სხვა ადამიანებთან, ინდივიდებთან. ადამიანი მიმართებაშია არა მარტო სოციალურ კოლექტივებთან, არამედ ინდივიდებთანაც. ასევე სოციალური კოლექტივები მიმართებაშია სოციალურ კოლექტივებთან და ინდივიდებთან. ამ მრავალფეროვან მიმართებათა შორის ერთ-ერთი ძირითადია ინდივიდის მიმართება ინდივიდთან. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ინდივიდი უკავშირდება სხვა ინდივიდს არა მარტო საზოგადოებრივი საქმიანობის — შრომისა და წარმოების პროცესში, არამედ კერძო ურთიერთობების დროსაც (მიმართება ოჯახის წევრებთან, მეგობრებთან და სხვა).

გაუცხოება შრომის პროდუქტისაგან უკვე ნიშნავს ადამიანის გაუცხოებას მეორე ადამიანისაგან, რადგან შრომის პროდუქტთან მიმართება ფაქტიურად არის მეორე ადამიანთან მიმართება. ამის მიზეზია პროდუქტის წარმოების საზოგადოებრივი ხასიათი, ანუ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება. გარდა ამისა, ადამიანისა და საზოგადოების წინააღმდეგობა ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი უპირისპირდება საზოგადოების რომელიმე ინდივიდს მაინც. არ არის სავალდებულო ეს დაპირისპირება გავრცელდეს საზოგადოების ყველა წევრზე, რადგან საზოგადოება არაა კრებითი ცნება. ყოველივე ამის გამო ასკვნოდა მარქსი: „იმის უშუალო შედეგს, რომ ადამიანი გაუცხოებულია თავისი შრომის პროდუქტიდან, თავისი სასიცოცხლო მოღვაწეობიდან, თავის გვარეობითი არსებიდან წარმოადგენს ადამიანი ს გაუცხოება ადამიანიდან, როდესაც ადამიანი უპირისპირდება თავის თავს, მაშინ მას უპირისპირდება სხვა ადამიანი“ (4, 567). ეს დაპირისპირება არ გამოიხატება მხოლოდ წინააღმდეგობით საკუთრების მქონესა და ლატაკს შორის. საქმე ისაა, რომ ადამიანის მიმართებისას ნივთებთან და სხვა ადამიანებთან მიზანი იქცევა საშუალებად და პი-

რიქათ. ასე მაგალითად, ადამიანი ადამიანისათვის უნდა იყოს მიზანი, ნივთი კი — საშუალება, მაგრამ მესაკუთრისთვის მუშა საკუთრების ზრდის საშუალებაა, მუშისათვის კი მესაკუთრე წარმოადგენს მისი არსებობის შენარჩუნების წყაროს. ნივთი, როგორც კაპიტალისტისათვის, ასევე მუშისათვის გადაიქცა მიზნად, ვინაიდან ერთი გამდიდრება და მეორის არსებობის შენარჩუნება მხოლოდ ნივთიერი სამყაროთი არის შესაძლებელი.

მწარმოებელი თავის არსებას სოციალობაში ავლენს, ამიტომ, ვინაიდან წარმოება არსებობის შენარჩუნების საშუალებაა, ასეთივე ხასიათისა იქნება სოციალობაც, ანუ სხვანაირად — ადამიანთა „საცხოვრებო მოღვაწეობა“, „მათი გვარეობითი არსება“. ადამიანის არსებად იქცა არსებობის შენარჩუნება. ადამიანის მოღვაწეობა თავისუფალი უნდა იყოს, ფაქტობრივად კი იძულებითი ხასიათისაა, რაც ცნობიერ ხასიათს ატარებს. ადამიანი ცნობიერად მივიდა ამ მეტამორფოზამდე, რომელიც მისი ბუნების საპირისპიროა, რადგან მას სხვა საშუალება არ გააჩნია. „ადამიანი... თავის საცხოვრებო მოღვაწეობას, თავის არსებას აქცევს მხოლოდ თავის არსებობის შენარჩუნების საშუალებად“ (4, 566).

როგორც ვხედავთ, გაუცხოების ერთ-ერთი ფორმა — ადამიანისა და ნივთის მიმართებათა შეცვლა მარქსს გამწილული აქვს თავის აღრეულ შრომებში.

აწმყოს საშიში ზიტუაციის ფილოსოფიურ გააზრებას თან ახლავს ამ ზიტუაციის ემპირიულ-სოციოლოგიური გააზრების ცდაც, რომლის ერთ-ერთი წარმომადგენელია ალფრედ ვებერი. 1935 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „კულტურის ისტორია, როგორც კულტურის სოციოლოგია“ იგი მიზნად ისახავს გაიგოს აწმყო ყოველგვარი ფილოსოფიური გააზრებისაგან დამოუკიდებლად, წმინდა ემპირისტულად. იგი სვამს საკითხს: სად ვიმყოფებით ჩვენ ისტორიის მდინარეებში არა როგორც ცალკეული ხალხი, არამედ ამ მდინარეების მიერ წაღებულ კაცობრიობა? საით მივყავართ მას? ჩვენ ვგრძნობთ, რომ იგი საშინელი სისწრაფით მიგვაქანებს ახალი მუნყოფიერებისაკენ... სადაც ბევრი შეიძლება ტექნიკურად კმაყოფილი იყოს, მაგრამ უმეტესობა მოკლებულია თავისუფლებასა და სულეერ სიმდიდრეს, ამიტომ მათი ხვედრი ბურჟსითაა მოცული (148, 1).

ვებერი არ ეძლევა პესიმიზმს ასეთი საშიში ვითარების გამო და სიძნელეთა მიუხედავად ცდილობს თანამედროვეობის სოციოლოგიური ანალიზითა და წარსულის გათვალისწინებით გარკვეული დასკვნები გამოიტანოს, მდგომარეობიდან გამოსავალი იპოვოს. მისი თქმით, ჩვენ ისტორიას შევცქერით იმედითა და ცნობისმოყვარეობით, რადგან მობრუნების პუნქტში ვიმყოფებით. ჩვენ გვინტერესებს რამდე-

ნად მოიციავს იგი ადამიანურ სფეროებს, რა დარჩება ძველი მუნყოფიერებისაგან და რა ადგილს დაუთმობს იგი ახალს, თუმცა ამის გაგება მთელი სისრულით ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება. ადამიანს სურს თანამედროვე ვითარების ახსნა, მიიჩნევს მნიშვნელობის გარკვევა, რათა ამ გზით ნაწილობრივ მაინც გაიგოს, რა ბედი ელის მას (148, 1).

კულტურისა და ადამიანის ბედის საკითხი არ ამოიწურება დღევანდელი დღის გარკვევით. კულტურის აწმყო ამოსავალი წერტილია მისი მომავლის გასაგებად. აწმყოს კრიზისის აღიარება არ ნიშნავს პესიმიზმს, თუ არსებობს მომავლის იმედი, რომელიც დასაბუთებულია კულტურის განვითარების რეალური ტენდენციებით. სრულყოფილი რომ იყოს ისტორიული ოპტიმიზმისა თუ პესიმიზმის სურათი, ანალიზი უნდა გაუკეთდეს მომავალს.

კაცობრიობის მომავლის პრობლემებისადმი ინტერესი ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ მე-20 საუკუნე ამ მხრივაც თავისებურია. მომავლის განზომილებაში შევტრს, მისი წინასწარი განსაზღვრის ცდების მახედვით იგი ყველაზე ინტენსიურია. ეს პროცესი იმდენად ძლიერია, რომ „პროგნოსტიკა“ გაფართოვდა და გადაიზარდა სპეციალურ დისციპლინაში „ფუტუროლოგიის“ სახით. მომავლის ზუსტი განსაზღვრა, ცხადია, შეუძლებელია. ამ მიმართულებით წარსულის ყოველი ცდა იმდენ კურონოზულ მომენტს შეიცავდა, რომ არმან ლანუს ჰქონდა საფუძველი ეთქვა: „ხვალინდელი დღის წარმოდგენის ცდა სამყაროში ყველაზე უფრო ქიმერული ღონისძიებააო“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მომავლის ხედვაზე უარის თქმას. „ადამიანს ისევე უყვარს მომავლის ჭვრეტა, როგორც წარსულის მოგონება. კიდევ მეტი, თუ მას უნდა იცხოვროს, უნდა განკვირდეს მომავალი, ისევე როგორც უნდა მოიგონოს წარსული“ (არმან ლანუ).

ფუტუროლოგიამ განსაკუთრებით ფართო გაქანება პოვა დასავლეთის სამყაროში, რომელიც მომავლის პროგნოზებისადმი არანაქუნა ინტერესმა მოიკვა. იური ოსტროვიტიანოვის სიტყვებით, „60-იან წლებში მეცნიერება მომავლის შესახებ — ფუტუროლოგია დასავლეთში ცოდნის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული დარგი ხდება. პროგნოსტიკურმა ციებ-ცხებებამ შეიპყრო ფილოსოფოსები და ისტორიკოსები, ეკონომისტები და სოციოლოგები, პოლიტიკოსები, ქადაგნი, საზოგადოებრივი მოღვაწეები და სამეცნიერო და მსხვილ სამრეწველო კომპანიათა ხელმძღვანელები.

ამერიკაში, ინგლისში, საფრანგეთსა და იტალიაში ზედიზედ იქმნება კომისიები, რომლებიც სწავლობენ მომავალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის კონტურებს ჩვენი და ახალი საუკუნის მიჯნაზე. არსდება ფუტუროლოგიური ჟურნალები, იწვევენ სპეციალურ კონფერენციებს, სემინარებს, კოლოკვიუმებსა და რელიგიურ კრებებსაც კი. ნამ-

დვილი კორიანტელი დადგა სხვადასხვა პროექტებისა და... წინასწარ-მეტყველებისაგან“.

პროგნოსტიკას მიმართავენ მარქსისტი ფილოსოფოსებიც, სოციოლოგები, სხვადასხვა დარგის მეცნიერების წარმომადგენლები, ხელოვნების მოღვაწეები.

ჩვენი საუკუნისათვის დამახასიათებელია პროგნოსტიკის განვითარება ყველა სფეროს — ტექნიკის, ადამიანის, ხელოვნების, მეცნიერების, სოციალური სამყაროსა და სხვათა მიმართ. ამავე დროს აზის ცვლები განისაზღვროს არა მხოლოდ ცალკეული სფეროების, არამედ მთელი კულტურის, კაცობრიობისა და მთელი სამყაროს მომავალი. დღეს ფუტუროლოგია არაა მხოლოდ ფანტასტთა კუთვნილება. მომავლის განსაზღვრის საქმეში აქტიურად ჩაებნენ სულიერი სამყაროს ყველა სფეროს მოღვაწენი. შეიქმნა მომავლის განსაზღვრისა და პროგნოზირების სპეციალური ინსტიტუტები. ამ საქმის სამსახურში ჩაყენებულია ელექტრონული მანქანები და მთელი თანამედროვე ტექნიკა. ამერიკელ მეცნიერთა გაერთიანება „რესტ კორპორეიშნ“ კარგა ხანია აქვეყნებს „ელექტრონული ორაკულის“ პროგნოზირების შედეგებს. ქვეყნდება შრომები, რომელთა სათაურები მიუთითებს მათ გამაზნელობაზე. შეიძლება დაგვესახელებინა: „21-ე საუკუნის საფუძვლები“ (გ. შენკი), „კოსმიური საუკუნე“ (ყ. პაიში), „რეპორტაჟი XXI საუკუნიდან“ (ავტორთა კოლექტივი) და სხვ. მომრავლდა ამ თემაზე პუბლიცისტური წერილებიც. აი ზოგიერთი მათგანი: „ელექტრონული ცივილიზაცია“ (დ. ბელი), „ვიდრე ჰხვალ, სამყარო?“ (ს. ლემი), „2000 წლის სამყარო — ცეცხლის მომტაცებელთ“ (ა. ლანუ), „ასი წლით ადრე“ (ყ. მარაბუ) და სხვ. მათი მიზანია კაცობრიობის ბედის გაანალიზება, მისი მომავლის ნათელი და ჩრდილოვანი მხარეების ჩვენება.

არ შეიძლება ორი სამყაროს იდეოლოგია ისე დავეყოთ, რომ ბურჟუაზიული სამყაროს ფუტუროლოგია მხოლოდ პესიმიზტურად განვიჯახადოთ, ხოლო სოციალისტურისა — უსაზღვროდ ოპტიმიზტურად. ბურჟუაზიულ ფუტუროლოგთა შორისაც არიან ოპტიმიზტები, ხოლო ბევრი იმათგან, ვინც პესიმიზტურად უყურებს მომავლის საკითხს, მთლიანად არ იწყვეტს იმედის ძაფს. სოციალისტური ბანაკის ფუტუროლოგები მომავალში მხოლოდ კარგის შესაძლებლობას როდი ხედავენ. მომავლის საშიშროებათა გაუთვალისწინებლობა დღეს წარმოუდგენელია იმისთვის, ვისაც ნამდვილად სურს მომავლის ანალიზი, ისე როგორც მხოლოდ საშიშროებათა დანახვაც არ იძლევა მომავლის იმ სურათს, რის საფუძველსაც გვაძლევს ჩვენი წარსული და აწმყო. უკონფლიქტო მომავლის გულუბრყვილო, ოპტიმიზტური ხედვა არ არის აგებული ისტორიის გაკვეთილებზე. როგორც შევიცარიელ მეცნიერთა ჯგუფმა გამოთვალა ელექტრონული მანქანების საშუალებით,

არსებობის 5200 წლის მანძილზე კაცობრიობამ გადაიტანა 14513 ომი, რომელმაც 3 მილიარდ 640 მილიონი ადამიანის სიცოცხლე იმსხვერპლა. ომების სამზადისთან და წარმოებასთან დაკავშირებული ხარჯები შეადგენს 2150 ტრილიონ შვეიცარიულ ფრანკს. ამ თანხით შესაძლებელი იქნებოდა დედამიწის გარშემო ეკვატორზე ოქროს ვზის გაყვანა 161 კილომეტრი სიგანითა და 10 მეტრი სისქით. თუკი ადამიანის წარსული ამდენ უაზრობას შეიცავს, როგორ შეიძლება მომავალი მთლიანად უკონფლიქტოდ დავსახოთ? გამომავალიშებით, იმავე 5200 წლიდან მხოლოდ 292 წელი ყოფილა მშვიდობიანი. „მომავალი წარსულია და აწმყოს გაგრძელება და რამდენადაც არ უნდა სჭობდეს იგი მას, მთლიანად ვერ განთავისუფლდება მემკვიდრეობისაგან“. როგორც სტანისლავ ლემი აღნიშნავს, მომავლის განჭკურება ცდას ორი მხარე აქვს. „მონეტის ერთი მხარეა ტექნიკური სრულყოფილობა, მომავალი ცივილიზაციის ავტომატიზებული ფუფუნება, მეორე კი — რადიაციის უხილავი ცეცხლი, ტოტალური დაღუპვა. მომავალი ალბათ გააყეთებს არჩევანს ამ ორ უკიდურესობას შორის, მაგრამ ვინ მოგვცემს იმის გარანტიას, რომ ავტომატიზებული სამოთხისა და წყალბადის შხამის გარდა მომავალში სხვა არაფერი იქნება?“ ამ საკითხის მარტივად გადაწყვეტა ლემს შეუძლებლად მიაჩნია. არა მარტო მომავლის იმ სურათის განხორციელება შესაძლებელი, რომელსაც ოპტიმისტები სახავენ, არამედ იმ სურათისაც, რომელიც გვიხატავს კაცობრიობის დასასრულს. სწორედ ამიტომ აქვს საზრისო ბრძოლას გონიერი პოლიტიკისა და მკაცრი კონტროლისათვის. ლემი სავსებით სამართლიანად თვლის, რომ „მომავალი არ შეიძლება იყოს ქიმიურად გაწმენდილი თანამედროვეობის ზრუნვის, ტვივისისა და შიშისაგან; აბსოლუტურად მოხერხებული, მდიდრულად გამოჭრილი კოსტუმში ჩვენი თანამედროვე ჩვევების საჭიროებისა და შეხედულებებისათვის“.

დასავლეთის მოაზროვნეთა უმრავლესობა მომავალს უნუგეშო თვალით შესცქერის. მათი თეორია მზის ჩასვენებისა და კატასტროფის დასაბუთებაა. პასუხი კულტურის კრიტიკის ერთ-ერთ ცენტრალურ კითხვაზე — „საით მიდის კაცობრიობა?“, „როგორია კაცობრიობის მომავალი?“ ორგვარია: ისტორიული ოპტიმიზმის წარმომადგენლები მარქსისტებისა და მცირერიცხოვანი ოპტიმისტების სახით ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის ბანაკიდან, კაცობრიობას უწინასწარმეტყველებენ ნათელ მომავალს, თუმცა აღიარებენ ისტორიულ სიძნელეებს და საფრთხეს მომავლის განხორციელების გზაზე; ისტორიული პესიმიზმის წარმომადგენლები, ცხოვრებისა და კულტურის ფილოსოფიის სხვადასხვა განმტოებების სახით, კაცობრიობის „მზის ჩასვენებას“ ამტკიცებენ და მომავალი აპოკალიფსის განხორციელებად მიაჩნიათ. ამ მიმართულებას ბაუმერმა სამართლიანად უწოდა „აპოკალიფს“.

სურია ცნობიერების“ მიმართულება. ამ ცნების შინაარსი რელიგიაში დაკავშირებულია ამქვეყნიურის დასასრულთან. ცნობიერება აპოკალიფსურია მაშინაც, როდესაც იგი ამქვეყნიურის დასასრულს აღიარებს იმქვეყნიურის დასაწყისად და მაშინაც, როდესაც ამტკიცებს როგორც ამქვეყნიურის, ისე იმქვეყნიურის დასასრულს. ცნობიერება, რომელიც ისტორიის დასასრულს აღიარებს, კრიზისული, ანუ აპოკალიფსური ცნობიერებაა. ასეთ მიმართულებას ეწოდება ისტორიული პესიმიზმი. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ისტორიული პესიმიზმის წარმომადგენლები თავიანთ თეორიას პესიმიზტურად არ თვლიან. ასე მაგალითად, ისტორიის მზის ჩასვენების პირველი დიდი დამსაბუთებელი მე-20 საუკუნეში — ოსვალდ შპენგლერი უარყოფდა თავისი თეორიის პესიმიზტურობას. სარტრის აზრით, ნამდვილი ჰუმანიზმი ექსისტენციალიზმია, რადგან იგი შექმნილი ვითარებიდან გამოსავალს ადამიანის მოქმედებაში ხედავს. ადამიანის კრიზისში თვით ადამიანია ღამნაშავე და მისგან მხოლოდ საკუთარი თავი თუ იხსნის. სარტრის თავს ვალდებულად თვლის დაიცვას ექსისტენციალიზმი შემდეგი ბრალდებებისაგან: 1. რომ ექსისტენციალისტები ქადაგებენ განწირულობას; 2. რომ ადამიანში ხედავენ მხოლოდ ბილწს; 3. რომ ისინი ღმერთის უარყოფით უარყოფენ ადამიანის მოქმედების რეალობას. მისი აზრით, ათეისტური ექსისტენციალიზმის არსება იმაშია, რომ იგი ადამიანის არსებობას აცხადებს მის არსებაზე უფრო ადრეულად. ადამიანს ჭერ აქვს არსებობა და მერე აყალიბებს იგი თავის არსებას. ის თავისუფალია თავის მოქმედებაში და არაა დეტერმინირებული არავითარი ძალით. ამიტომ ადამიანის მოქმედებას სწორედ ამ გზით ენიჭება მნიშვნელობა. „ეს პესიმიზმი კი არ არის, — წერს სარტრი, — არამედ ოპტიმისტური სიმკაცრეა“. „ადამიანის ბედი ადამიანის ხელშია“, — აცხადებს ექსისტენციალიზმი. ეს „ნამდვილი ჰუმანიზმია, რადგან იგი ადამიანს თავისი თავის ბატონ-პატრონად აცხადებს. ეს ნამდვილი ოპტიმიზმია, რადგან იგი ადამიანის ხსნის შესაძლებლობას თვითონ ადამიანში ხედავს“.

ზემოთ განხილული იყო ჰეიციინგას თეორია, რომლის პესიმიზტურობა ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ჰეიციინგა კატეგორიულად უარყოფს ამას და თავისი შრომის პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში აღნიშნავს: „შესაძლოა ბევრმა პესიმიზტი მიწოდოს, რაზეც ეუპასუხებ, რომ მე ოპტიმისტი ვარ“.

ფრანგი პოეტი და პუბლიცისტი პოლ ვალერი შრომაში „გონის კრიზისი“ აღიარებს ინტელექტუალური კრიზისის მწვავე ხასიათს, რაც გამოვლინდა ათასობით ახალგაზრდა მწერლისა და მხატვრის გონით სიკვდილში. ევროპის კულტურა დაკარგული ილუზიებით ცოცხლობს. შეცნობიერება სასიკვდილოდაა დაქრილი, იდეალიზმი — ღრმად დაცარიელებული, რეალიზმი კი — გულგატეხილი და დათრეფნილი. არყევა გემზე ისეთი ძლიერი იყო, რომ ბოლოს საფუძვლიანად დამა-

ვრებული ნათურებიც გადაყირავდა“. ევროპის ჰამლეტს მილიონობით ადამიანთა აზრდილები უდგას წინ. ის ღრმად განიცდის ჰემზარიტებათა „ყოფნა-არყოფნის“ საკითხს და მიაჩნია, რომ უტყუარია სწრაფვა მარადისობისაკენ. მისთვის მნიშვნელობა დაკარგა ნებისმიერმა დიდმა ინტელექტმა. ყოველი თავის ქალა, ლეონარდოს იქნება ის, ლაიბნიცისა თუ კანტის, კარგავს მნიშვნელობას. რა მოხდება, ჰამლეტმა რომ გადაყაროს ისინი? ეს ეშუქრება ინტელექტებს, რომლებიც მოჩვენებით სამყაროდ გადაიქცნენ. ასეთ ვითარებაში შეუძლებელია სამყაროს განვითარების: პერსპექტივაში რაიმე სიცხადის შეტანა. ისტორიკოსი და წინასწარმეტყველი ორივე ერთ ორმოში ზის. კრიზისი ცხადი გახდა იმით, რომ უჩვეულო ძრწოლამ შეიპყრო ევროპის ტვინი... მან მთელი თავისი აზრობრივი კვანძებით შეიგრძნო, რომ ეშუქრება დაკარგვა თვითცნობიერებისა, რომელიც შეძენილი იყო საუკუნეების მანძილზე განცილები უბედურებით. ევროპამ ამ კრიზისს უპასუხა უკანასკნელი გაბრძოლებით: მან აღადგინა ათასობით ინტელექტი, იგი დაეწაფა წიგნებს, მაგრამ ამაოდ. ინტელექტუალური შუქის მთელმა სპექტრმა გამოავლინა... ევროპის გონის აგონია (80, 72).

პოლ ვალერი ევროპის კრიზისს აცხადებს არა უშუალოდ დაღუპვის ნიშნად, არამედ დაღუპვის მაუწყებლად. „ყველაფერი არ დაღუპულა, — წერს იგი, — მაგრამ ყველაფერმა შეიგრძნო მოსპობის საშინელება“. ასეთ ვითარებაში ბუნდოვნებასა და გაურკვეველობას ძღვეს კრიზისული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი უიმედობა. პოლ ვალერის იმედი მიაჩნია ადამიანის უძლურების მაჩვენებლად, როდესაც გონების საპირისპიროდ ადამიანი ქმნის ილუზიას, გადარჩენის მოჩვენებით გეგმებს სახავს. სინამდვილეში არავის შეუძლია თქვას, რა მოკვდება ან რა დარჩება ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში, ესთეტიკაში. არავინ იცის, რა იღევბი და მათი გამოხატვის რა წესები შევა დანაკარგთა სიაში, რა სიახლენი გამოვა დღის სინათლეზე (80, 73). ყოველ შემთხვევაში იმედისთვის ადგილი არ რჩება. გადარჩენა შეუძლებელია. ამას ადასტურებს წარსულიცა და აწმყოც. მთელი ისტორია მხოლოდ იმის საბუთია, რომ „უზარმაზარ სასაფლაოზე მთელი კაცობრიობა დაეტევა და ცოცხალ კულტურათა ადგილს საბოლოოდ მუმიები დაიკვირენ“. პოლ ვალერის კრიზისული ცნობიერების უკანასკნელი სიტყვა ასეთია: ჩვენ ცივილიზაციები ვართ. ჩვენ ვიცით ამყამად, რომ მოკვდავები ვართ. გაკვიგონა ადამიანებზე, რომლებიც უკვალოდ გაქრნენ, იმპერიებზე, რომლებიც ჩაიძირნენ მთელი თავიანთი ადამიანებითა და ტექნიკით, საუკუნეთა სიღრმეში ჩაძირულებზე თავიანთი ღმერთებითა და კანონებით, აკადემიკოსებითა და მეცნიერებებით, კლასიკოსებით, რომანტიკოსებითა და სიმბოლისტებით, კრიტიკოსებითა და კრიტიკოსთა კრიტიკოსებით. ჩვენ კარგად ვიცით, რომ მთელი ხილული დედამიწა შექმნილია ფერფლისაგან...

ისტორიის სიღრმეში ჩვენ ვხედავთ ფანტომებს დიდი გემებისა, რომლებიც ჩაიძირნენ... ჩვენ არ შეგვეძლო მათი გამოთვლა, მაგრამ ეს მსხვერველი არ გვეხებოდა. ელამი, ნინეფია, ბაბილონი ჩვენთვის მხოლოდ მშვენიერებით მოსილი ზღაპრული სახელებია და მათი რღვევა ჩვენთვის ისევე არაფრისმთქმელი იყო, როგორც მათი არსებობა. მაგრამ საფრანგეთი, ინგლისი, რუსეთი... ისინიც შეიძლება მხოლოდ ლამაზ სახელებად იქცნენ. ლუსიტანიაც ზომამაზად უღერს. ჩვენ ვხედავთ, რომ ისტორიის უფსკრული საკმაოდ ტვეალია ყველასათვის. ჩვენ ვვარძნობთ, რომ ცივილიზაცია ისეთივე სუსტია, როგორც სიცოცხლე, გარემოებანი, რომელთაც შეუძლიათ კიტისა და ბოდღერის ქმნილებებს გააზიარებინონ მენანდრეს ქმნილებათა ხვედრი, ყველაზე ნაკლებ არის მიუწვდომელი. ნახეთ რომელიც გნებავთ გაზეთი (80, 69—70).

ანალოგიური აზრები ფართოდაა გავრცელებული დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში. ბაუმერს მოჰყავს ზოგიერთი მათგანი: „სამყაროს ყველა საათის ისარი უღმობლად მიიწევს წინ 12-საყენ“ (კარლ შაიმი). „იყო აპრილის ნათელი, ცივი დღე და საათმა ჩამოჰკრა ცამეტი“ (ჯორჯ რუელი). „25-ე საათი — ეს არაა უკანასკნელი საათი, ესაა უკანასკნელის შემდგომი საათი. ეს დასავლეთის ცივილიზაციაა მოცემულ მომენტში, ეს ჩვენი დღეებია“ (ვირჯილ გეორჯუ). „ამჟამად მე ვფიქრობ, რომ ევროპა განწირულია, რომ ისტორიის ეს თავი უახლოვდება დასასრულს“ (არტურ კესტლერი). (78, 34).

პესიმისმისა და კრიზისული ცნობიერების გამოვლენის მეორე ფორმაა ის თვალსაზრისი, რომელიც აღიარებს აწმყოს კრიზისს და უიმედოდ შესცქერის მომავალს. მაგრამ უიმედობას „რბილ“ ფორმაში გამოხატავს, თითქოსდა იმედსაც კი სახავს, მაგრამ არ მოუთითებს ამ იმედის რაიმე რეალურ პირობებზე. ასეთი თეორიები, ჩვეულებრივ, გაურბიან რადიკალურ პესიმისმს, ასევე უარყოფენ რადიკალურ ოპტიმიზმს და მათ შორის საშუალო პოზიციის დაჭერას ცდილობენ. ამ თეორიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ვილჰელმ როპკე ნათლად აყენებს ოპტიმიზმსა და პესიმისმს შორის ნიველირების ამოცანას. ის წერს: ხომ არ შეინიშნება თანამედროვე კაცობრიობის განვითარების დიაგნოზირებასა და პროგნოზირებაში როგორც ყალბი ოპტიმიზმი, ასევე ყალბი პესიმისმი და ხომ არ უნდა ვეძებოთ მათ ნაცვლად იმედისა და შიშის საფუძვლები, რომლებიც უკეთ შეესაბამებთან ჰუმარტებს? ჩვენი შეცდომა ხომ არ არის ის, რომ მიმატების ნიშანს ვსვამთ იქ. სადაც უნდა იყოს გამოკლების ნიშანი და პირიქით? ხომ არაა ეს ისეთი მდგომარეობა, რომელსაც... პესიმისტები „კულტურის კრიზისად“ ნათლავენ?... ხომ არ იქნებოდა სწორი ორიენტირებისა და სწორი მოქმედების უმნიშვნელოვანესი წინამძღვარი ყველა ილუზიისა და იაფფასიანი ნუგეშის უარყოფა და ამ „პესიმისმის“ გა-

მოყენება ბოროტების წინააღმდეგ, რაც ადამიანის მოქმედებას საზრისს მისცემდა? ამით ჩვენ თავიდან ავიცილებდით როგორც ყალბ ოპტიმიზმს, ასევე ყალბ პესიმიზმს (154, 73).

მაშასადამე, ვ. როპკე ყალბ პესიმიზმს მიჯნავს ნამდვილი პესიმიზმისაგან და ცდილობს ამ უკანასკნელის გამოყენებას ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალებად. დაახლოებით ასეთსავე მოთხოვნას აყენებს აასპერსიც. მისი აზრით, კაცობრიობის გემი დაიღუპება, თუ იგი არ გააცნობიერებს შექმნილ ვითარებას. კრიზისული ცნობიერება ღრის საშუალება, რომელიც კაცობრიობას საშუალებას მისცემს თავიდან აიცილოს მოსალოდნელი ხიჯათი.

როპკეს აზრით, მხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარებამ შეიძლება გამოიწვიოს სამყაროს კატასტროფა. ცნობიერების ანესთეზირება ამ მომენტში დამღუპველია. კაცობრიობა თვითონვე სჭედს მისი მოსპობის საშუალებას, მისი მორალური კომპანი ვერ უჩვენებს სწორ მიმართულებას. ასეთ ვითარებაში ოპტიმიზმი უარსაყოფია იმის გამოც, რომ ყველა საშიშროებაზე თვალს ხუჭავს. ინდუსტრიული საზოგადოება მრავალ საშიშროებას შეიცავს. ამის მიზეზია მასის ფსიქოლოგია, ტოტალიტარიზმი, კომუნისტიკის მოსპობა, განცალკევება და უკონტაქტობა, განიფთება, გადაგდებულობა. ყოველივე ეს ადამიანს განძარცვავს ტრადიციისა და მომავლის რწმენისაგან, „უსაზრისოდ ხდის მის ექსისტენცს“.

ოპტიმიზმს ტოტალიტარიზმი კაცობრიობის განვითარების ერთ საფეხურად მიაჩნია და არა უფსკრულად. როპკეს აზრით, არც უიმედო პესიმიზმია გამართლებული, რადგან იგი ადამიანის მოქმედებასა და ბრძოლას უაზროდ ხდის. როპკე თავის შეხედულებას ინდუსტრიული საზოგადოების შესახებ ავრცელებს კომუნისტურ საზოგადოებაზე. სინამდვილეში კი მხოლოდ მარქსიზმი სახავს კრიზისიდან გამოსავალს და უარყოფს კრიზისულ ცნობიერებას, როგორც პასიურობისა და განწირულობის გამოსაბუნებებს.

კრიზისული ცნობიერების წარმომადგენელთა მესამე ჯგუფი ცდილობს პესიმიზმის დაფარვას, თითქოს გარკვეულ იმედსაც სახავს, მაგრამ ვერ პოულობს მისი განხორციელების რეალურ საშუალებას. მათ რიცხვს პირველ რიგში მიეკუთვნება ჰუიცინგა, რომელიც გარკვეული სახით ინარჩუნებს ადამიანის რწმენას. ის თავის თავს აკუთვნებს იმ მოაზროვნეთა რიცხვს, რომლებიც პესიმისტებსა და ოპტიმისტებს შორის დგანან, ხედავენ დროის მახვერებას, არ იციან როგორ გადაარჩინონ ის, მაგრამ იმედს არ კარგავენ და მზად არიან შესაბამისი მოქმედებისათვის. ასეთი იმედის გამოშხატველია ჰუიცინგას რწმენა განწმენდისადმი — „კათარზისი“¹. როგორც ის უწოდებს.

¹ ჰუიცინგას განმარტებით, კათარზისს ბერძნები უწოდებდნენ გონის მდგომარეობას, რომელიც მოსდევს ტრაგედიის პერტას, გულის დამშვიდებას, რომელიც

ჰეიციგა მოითხოვს ადამიანის შინაგანად გაკეთილშობილებას, მისი გონითი ჰაბიტუსის შეცვლას. იგი მომხრეა ისეთი განახლებული კაცობრიობისა, რომელიც ახალი კულტურის მატარებელი იქნება. ჰეიციგა უარყოფს სოციალურ გადატრიალებათა გზით ინდივიდის გაკეთილშობილების შესაძლებლობას, მაგრამ სხვა გზის შესახებაც არაფერს ამბობს. ასეთივე აზრისაა არტურ ჟორესიც, რომელსაც ადამიანის განახლებისათვის აუცილებლად მიაჩნია სამი პარობის განხორციელება: 1. ადამიანის ცხოვრება უნდა იყოს მის შესაძლებლობათა განხორციელება; 2. ადამიანს სჭირდება სიყვარული, ყურადღება და აღიარება როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში; 3. მან თავისი ცხოვრება უნდა დაუქვემდებაროს უმაღლეს მიზანს, რომელიც მას მოსწყვეტს მისი პატარა „მე“-საგან (154გ, 242). როგორ უნდა განხორციელდეს ეს, ჟორესისათვის უცნობია.

ჩვენი საუკუნის მიჯნაზე ფილოსოფიისა და ხელოვნების წარმომადგენლებმა მწვავედ დასვეს ადამიანის ყოფიერებისა და ბედის საკითხი-საქმარისია გავიხსენოთ გოგენის სურათი „საიდან ვართ?, ვინ

ტანჯვას და შიშშია. ეს არის განწმენდა გონისა, აღმოცენებული სივითა სიღრმისეული საფუძვლების გაგებიდან (112, 193). ეს კათარზისის მხოლოდ ერთი მნიშვნელობაა. სინამდვილეში ამ ცნებას მრავალი მნიშვნელობით ხმარობდნენ ძველ საბერძნეთში. კათარზისი ყველა გაგებით განწმენდას ნიშნავს, მაგრამ თვით ამ განწმენდას სხვადასხვა შინაარსი აქვს. კათარზისის თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკავშირებული იყო იმ ცოდვებისაგან რელიგიურ განწმენდასთან, რომელიც ადამიანს ჰქონდა ჩადენილი რელიგიურ საზოგადოებაში მოხვედრამდე. ჰიპოკრატეს სამედიცინო მოძღვრებაში იგი ნიშნავდა ორგანიზმის ფიზიკურ განწმენდას ავად-წყოფობის გამომწვევი მიზეზისაგან.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მას სხვადასხვა გაგება აქვს. კათარზისი პლატონთან ეთიკურ განწმენდასთანაა დაკავშირებული. არისტოტელესთან იგი ნიშნავს ტრაგედიის ხილვით განწმენდას (შიშისა და სიბრალულის გზით), მაგრამ არა ეთიკური, არამედ ესთეტიკური აზრით. განმარტავს რა ამ პოზიციას პროფ. ს. დანელია აღნიშნავს: „უქციკის რა თეატრში ტრაგედიის გმირის ცხოვრებას, მის სულიერ ტანჯვას, მისი „მე“-ს წვალებას, მყუერებელი იესება თანაგრძნობით ამ გმირის მიმართ და მას ავიწყდება თავისი საკუთარი უსიამოვნებები, რომლებიც აწუხებდნენ მას თეატრში მოსვლამდე და სწორედ ეს არის ის „განწმენდა“, ის „შემსუბუქება“ და „სიამოვნება“, რომელსაც აძლევს მყუერებელს ტრაგედიის ქება“ (29, CVII—CVIII). ს. დანელიას დასახელებულ ნაშრომში სრულად არის გაანალიზებული კათარზისის ცნების ბევრი სხვა მნიშვნელობაც (იხ. 29, LXXVI—CXI). კათარზისის მნიშვნელობა, რომელზედაც ჰეიციგა მსჯელობს, არ ემთხვევა ანტიკურ ფილოსოფიაში არსებულ განწმენდის მნიშვნელობებს, რადგან ადამიანის თანამედროვე კრიზისული სიტუაცია და კრიზისი მოითხოვს ადამიანის არა მხოლოდ რელიგიურ, ეთიკურ ან ესთეტიკურ განწმენდას, არამედ მთელი მისი მატერიალური და სულიერი სამყაროს განწმენდას და ამდენად კათარზისი დღევანდელი გაგებით უფრო ფართო სფეროს ეხება და სხვა საშუალებებს მოითხოვს მის განსახორციელებლად, ვიდრე ძველ საბერძნეთში იყო ცნობილი.

ვართ? და საით მივდივართ?" (1897 წ.), ანდა ბლოკის სამყაროს დაღუპვის იდეით გაუღენთილი სიტყვები:

Увижу я, как будет погибать
Вселенная, моя отчизна.
Я буду одиноко ллковать
Над бытия ужасной тризной.

Пусть одиноко, но радостен мой век,
В уничтожение влюбленный,
Да, я, как ни один великий человек,
Свидетель гибели вселенной.

(1900)

უფრო ადრე შარლ ბოდლერის ჩანაწერებში ვკითხულობთ: „აბლო არის სამყაროს დასასრული“. კიდევ უფრო გაამწვავა აპოკალიფსური ცნობიერება დოსტოევსკის რომანებში. ყოველივე ამის საწყისი და წყარო იყო ნიციშეს მოძღვრება ღირებულებათა გადაფასებისა და ღმერთის სიკვდილის შესახებ.

მიუხედავად ამისა, წუთი ის ოფლის სურათი არასოდეს ყოფილა ისე შემზარავი, როგორცაა თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიასა და ხელოვნებაში.

ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, რომ კრიზისულმა ვითარებამ დააფიქრა ადამიანი მისი ისტორიისა და საკუთარი მუნყოფიერების საზრისზე და მოითხოვა მისგან ამ საზრისის გაცნობიერება და დასაბუთება, რაც შეუძლებელი აღმოჩნდა კრიზისული ცნობიერების ფარგლებში. კრიზისული ცნობიერების წარმომადგენელთა უმრავლესობა მარქსიზმს თვლის ერთადერთ გაუმართლებელ ოპტიმისტურ თეორიად, გულუბრყვილო და არამეცნიერულ რწმენად სამყაროსა და ადამიანის უკეთესი მომავლისადმი. სინამდვილეში კი მარქსისტული ოპტიმიზმი სამყაროს განვითარების კანონზომიერებისა და ადამიანის ბუნების გაგებას ემყარება. ამდენად იგი სრულიადაც არ არის გულუბრყვილო. გარდა ამისა, ოპტიმისტური არამარქსისტული თეორიებიც არსებობს. ერთ-ერთი მათგანი ეკუთვნის ფრანგ ანთროპოლოგს ტეიარ დე შარდენს. მის შრომებში გაანალიზებულია ადამიანისა და სამყაროს კატასტროფის ყველა შესაძლებელი შემთხვევა, გაცნობიერებულია თეორიული შესაძლებლობა „ფანტასტიკური და გარდუვალი მოვლენისა, რომელიც ყოველდღიურად გვიანლოვდება — ყოველგვარი სიცოცხლის დასასრული დედამიწაზე, პლანეტის სიკვდილი, ადამიანის ფენომენის დასკვნითი ფაზა“. ტეიარ დე შარდენი სეაშუა საკითხს ყოფიერების არსებობის შესაძლებლობის შესახებ. მას უპასუხებს, როგორც თვითონ აღნიშნავს, „აუღელვებლად და ლოგიკურად, აპოკალიფსის გარეშე“. ის მიუთითებს სამყაროს დაღუპვის პროგნოზზე. მისი აზრით,

ასეთი პროგნოზებისთვის არსებობს გარკვეული საფუძვლები. შესაძლებელია მნათობები დაეჭახონ ერთმანეთს ანდა ენერჯიის დეგრადირებამ გამოიწვიოს ცოცხალ არსებათა მოსპობა. არსებობს სხვა საფრთხეც: მიკრობთა შექმნევა, ცვლილებანი ბიოსფეროსა და ნოოსფეროს წიაღში, ომები. კატასტროფები და სხვ. „ხვალ დედამიწა შეიძლება შეირყეს და ფეხქვეშ ნიადაგი გამოგვეცალოს, ადამიანის ნებელობამ უარი გვითხრას ერთიანობის გზით სვლაზე. მე ამასაც ვუშვებ“ (63, 269). როგორც ვხედავთ, ტეიარ დე შარდენს გაცნობიერებული აქვს სამყაროს კრიზისი. მაგრამ იგი არ მიდის დაღუპვის გარდუვალობის იდეაზე, უფრო მეტი, ის დაღუპვას შეუძლებლად მიიჩნევს. ყოველივე იმაზე დაყრდნობით, რასაც ჩვენ გვასწავლის წარსული ევოლუციები, — წერს იგი, — შე შესაძლებლად ვთვლი ვამტკიცო, რომ ჩვენ არ უნდა გვეშინოდეს არც ერთი უბედურებისა. თეორიულა შესაძლებლობის მიუხედავად, კაცობრიობას სრული საფუძველი აქვს დააწინაურებოს იყო, რომ კატასტროფას ადგილი არ ექნება (63, 270). ტეიარ დე შარდენის აზრით, შეუძლებელია სამყაროს უმაღლესი პროლექტი — ადამიანი გადაშენდეს სამყაროს კატასტროფით, ან კიდევ, თვით ადამიანის კატასტროფით, რადგან „ერთხელ, მხოლოდ ერთხელ პლანეტის არსებობის მანძილზე დედამიწა დაიფარა სიცოცხლის საფარველით. ამის მსგავსად, ერთხელ, მხოლოდ ერთხელ შეძლო სიცოცხლემ ამაღლებულიყო აზროვნების საფეხურამდე... მწვერვალს ამ მომენტიდან ადამიანი წარმოადგენს. მასში... კონცენტრირდება... საბოლოო ანგარიშით კოსმოგენეზის მომავლის იმედები. როგორ შეიძლება ის დროზე ადრე გაქრეს, შეჩერდეს ან დაეცეს თავის განვითარებაში, თუკი მასთან არ დაიმსხვრევა უნივერსუმიც, რაც ჩვენ აბსურდად მიგვაჩნია“ (63, 270—271).

სამყაროს ევოლუციის ანალიზის საფუძველზე ტეიარ დე შარდენიც მიდის ოპტიმისტურ დასკვნამდე, თუმცა მისი თვალსაზრისი მარქსიზმის საპირისპიროა. ასეთივეა ჯულიან ჰაქსლისა და სხვათა ოპტიმიზმი. ამ ტიპის მოაზროვნეთა შორისაა კულტურის ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენელი ალბერტ შვეიცერი. იგი ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც მეოცე საუკუნის დასაწყისში გააცნობიერა მოვლენები, რომელთა ერთობლიობამ კრიზისული ყოფიერება შექმნა. სწორედ ამ მოვლენებმა მისცა ბიძგი შვეიცერის თეორიულ-ფილოსოფიურ მოღვაწეობას და შეიქმნა კრიზისის გამაცნობიერებელი ჰუმანისტური თეორია, რომელიც ეძებს კრიზისიდან გამოსავალს ადამიანისა და კულტურის ჰუმანისტურად დაფუძნების შესაძლებლობებზე მითითებით. მიუხედავად იმისა, რომ შვეიცერი კრიზისს ნათლად აცნობიერებს, ამის გამო მისი ცნობიერება არ ხდება კრიზისული. პესიმიზმისა და გულუბრყვილო ოპტიმიზმის კრიტიკასთან ერ-

თად იგი ეძებს ახალი ოპტიმიზმის გზებს. ამდენად აქ თავისებურ მოაზროვნესთან გვაქვს საქმე.

უმართებლოდ მიგვაჩნია ზოგიერთი მკვლევრის მტკიცება, თითქოს შვეიცერი ახალს არაფერს ამბობს და იმეორებს იმას, რაც დიდი ხნის წინათ იყო ნათქვამი, რომ მისი აზროვნება მოდიდან გასულია (იხ. ლევალას წინასიტყვაობა პ. პეტინგის წიგნისა „შეხვედრები შვეიცერთან“). შვეიცერი თუ ეპიგონია, მისი აზრით, ეს მთელი ეპოქის ნიშანია, მაგრამ ამავე დროს ამ ეპიგონურ ეპოქაში შვეიცერი გამოარჩევა კულტურის კრიზისის საკითხების ორიგინალური დაყენებითა და მათი გადაჭრის გზების ძიებით.

შვეიცერის დამსაზურება მდგომარეობს კრიზისის გაცნობიერებაში, რომლითაც მან, მეოცე საუკუნეში ერთ-ერთმა პირველმა, გამოაცხადა კულტურის ფენომენის საფრთხის არსებობა. 1923 წელს გამოსულ შრომებში იგი განიხილავს კულტურის კრიზისს და უსაყვედურებს გულუბრყვილო ოპტიმიზმს, რომ ვერ ამჩნევს, არ ძალუძს გააცნობიეროს კულტურის დაქანება დაღუპვისაკენ (167, 33. 34). ყოველივე ეს კონცენტრირებულად გამოთქმულია შვეიცერის წინადადებაში: „ჩვენი კულტურა განიცდის მძიმე კრიზისს“. შვეიცერი არ სჯერდება ფაქტის კონსტანტირებას. იგი აყალიბებს ამ კრიზისის ძირითად ნიშნებსა და მიზეზებს; ამავე დროს ედავება იმას, ვისაც კრიზისის მიზეზი და შედეგი ვერ გაურჩევია ერთმანეთისაგან. ის უარყოფს იმ მოსაზრებას, თითქოს კრიზისის მიზეზი იყოს ომები; სინამდვილეში ისინი კრიზისიდან გამოსვლის ძიების შედეგია. შვეიცერის მიერ კრიზისის მიზეზებისა და ნიშნების დასურათებაში არის ერთი თავისებურება, სახელდობრ, კრიზისის ნიშანი და მიზეზი უმეტესად ემთხვევა ერთმანეთს. მიზეზი და შედეგი ერთმანეთში გადადის და ქმნის კულტურის დაცემის სურაოს.

რა ნიშნებით ახასიათებს შვეიცერი კულტურის ამ დაისს? შვეიცერის აზრით, კულტურისათვის განსაზღვრელია გონითი პროცესები და მათგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მსოფლმხედველობა, რომელიც იკვლევს სამყაროსა და ადამიანის საზრისს. ადამიანის სიცოცხლეს ამოცანად ესახება საკუთარი არსების წვდომა ყოველერუნისადმი უნივერსალურ ლტოლვაში. ამის საფუძველზე შვეიცერი უმაღლეს ადგილზე აყენებს იმას, ვინც მსოფლმხედველობას იჭეუშავებს. იგი ედავება პლატონს, რომელსაც მიაჩნდა, რომ სახელმწიფო იდეალური იქნება იმ შემთხვევაში, თუ მას სათავეში ჩაუდგებიან ბრძენნი, ე. ი. ფილოსოფოსები. შვეიცერის აზრით, ადამიანის მოღვაწეობის სფეროში სახელმწიფოს მართვა არ არის უმაღლესი საფუძველი. სახელმწიფოს მმართველები შემსრულებელნი არიან სხვისი განკარგულებისა, ისე როგორც მოქმედი არმიის უმაღლესი სარდლები ახორციელებენ გეგმებს, რომელთაც ისინი კი არ შეიმუშავებენ, არამედ

სამოქმედო ასპარეზიდან დაშორებული გენერალური შტაბები. ფილოსოფოსი განასახიერებს იმ გენერალურ შტაბს, სადაც მუშაობდა ეპოქის იდეები, რომელთაც ხორცს ასხამენ და ახორციელებენ ყველა სხვა სფეროში დასაქმებული ადამიანები მაშინაც, როცა არც კი აქვთ გაცნობიერებული ეს იდეები. კანტი და ჰეგელი ბატონობდნენ იმ ადამიანთა სულიერ სამყაროზეც, რომელთაც არც გაეგოთ მათი სახელები, რადგანაც ამ ორი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობა წარმართავდა ეპოქას. საკითხი ეჭება იმას, თუ როგორი უნდა იყოს მსოფლმხედველობა, რომ მას შეეძლოს გაზღვს კულტურის შემოქმედი ძალა. მსოფლმხედველობისადმი უპირველესი მოთხოვნაა სიცოცხლისუნარიანობა: იგი არ უნდა იყოს წარსულის მემკვიდრეობის უბრალო გადმოტანა, ანდა არსებული ვითარებებს მჭვრეტელი და მათემატიკური; იგი აქტიური უნდა იყოს სინამდვილის მიმართ; მას უნდა ჰქონდეს სინამდვილის გარდაამქმნელი ძალა. ამით შევიცერი უახლოვდება მსოფლმხედველობის მარქსისტულ დახასიათებას, კერძოდ იმ შეხედულებას, რომელიც გადმოცემულია „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკის შესავალსა“ და „თეზისებში ფოიერბახის შესახებ“.

შევიცერის აზრით, მსოფლმხედველობა არ უნდა იყოს ავტორიტარული. ყოველი პიროვნება თუ სოციალური ერთობა საკუთარი გააზრების გზით მიღებულ მსოფლმხედველობას უნდა ატარებდეს. მსოფლმხედველობა უნდა იყოს კულტურისა და ეპოქის მიერ დაყუხებულ პრობლემატიკაზე საზრისიანი და გაცნობიერებული პასუხი. მსოფლმხედველობის შესახებ შევიცერის მოძღვრებაში ძირითადია მსოფლმხედველობის არსებისა და ორიენტაციის საკითხი. მსოფლმხედველობა უნდა არკვეოდეს ადამიანის არსებას. იგი უნდა იყოს დაფიქრება იმაზე, თუ რა ადგილი უკავია ადამიანის ყოფიერებას სამყაროს ყოფიერებაში და რა საზრისი აქვს სამყაროში ადამიანის ყოფიერებას. ამ საკითხის მიმართ ყოველგვარი გულგრილობა, შევიცერის აზრით, მსოფლმხედველობის უქონლობას უდრის. მსოფლმხედველობისთვის მთავარია, რომ იგი არის მათემატიკური ძალა, რომლის განხორციელება მას მხოლოდ მაშინ ძალუძს, თუ გაარკვევს ადამიანის ყოფიერების საკითხს. ყველა სიტუაციაში ჩვენი გააზრების ძირითადი თემა საკუთარი ცხოვრების საზრისი უნდა იყოს. ამ დასკვნამდე შევიცერი მივიდა ლევ ტოლსტოის ნაწარმოებთა გაცნობის შემდეგ, რომლებშიც ცხოვრების საზრისის საკითხის ღრმა და მრავალმხრივ მოფარებული დაყენება მოცემული. ადამიანი ყოველგვარი მოქმედების დროს, სანახაობა იქნება იგი თუ სამგლოვიარო პროცესია, იმის ნაკვალად, რომ ლაპარაკობდეს არაფრისმოქმედ ფაქტებზე, უნდა უფიქრდებოდეს ჩვენი ყოფიერების საზრისს. ამით, შევიცერის აზრით, რადიკალურად შეიცვლება ჩვენი ყოველდღიური ყოფაც (167, 92). მოკლედ რომ ვთქვათ, შევიცერი მოითხოვს ექსისტენციალისტების მიერ დას-

მული კითხვების — „ვინ ვარ მე?“ „რატომ ვარ ამ სამყაროში?“ და ა. შ., აგრეთვე ჩვენი ყოფიერების გარშემო თუ სიკვდილის წინაშე ძრწოლის ტოლსტოის გმირისეული განცდის უნივერსალიზაციას. წვეიცერის აზრით, დღეს არა მარტო არა გვაქვს მსოფლმხედველობა, არამედ მისი მოთხოვნილებაც კი არ ჩანს. ჩვენში ჩამკვდარია იმის აუცილებლობის შეგრძნება, რომ დავაყენოთ სამყაროსა და ცხოვრების არსების საკითხი. ჩვენი მსოფლმხედველობა ამ უკანასკნელის უქონლობაა და ეს ყველაფერზე საშინელია, რადგან იგი ნიადაგს აცლის საზოგადოების ცხოვრებას საზოგადოდ. კულტურის საფუძველი განსაზღვრული ტიპის მსოფლმხედველობის სახით არ არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ ამოიწურა კულტურის იდეალები და ის წყაროები, რომელნიც მას ასაზრდოებენ (167, 88). მსოფლმხედველობა, რომელსაც შვეიცერი მოითხოვს კულტურისთვის, ოპტიმისტურ-ეთიკური უნდა იყოს. ასეთი მსოფლმხედველობა გამოიმუშავა მეთვრამეტე საუკუნეში, მაგრამ იგი დღენაკლული აღმოჩნდა, რადგან მისა ოპტიმიზმი იყო გულუბრყვილო, ბუნებრივი პროგრესის თეორიაზე დაფუძნებული და გამოორიცხავდა პესიმიზმს, რომლის ვარაუდით მსოფლმხედველობა ვერ იქნებოდა ქმედითი. ეთიკაც არ იღუა რეალურ ნიადაგზე, რადგან პიროვნების დაფუძნების ნაცვლად მას საზოგადოების მონად აქცევდა. ეთიკა ყალიბდებოდა, როგორც სოციალური და არა ინდივიდუალური ფენომენი. სამყაროსა და სიცოცხლის ყოფიერების დაფუძნების ნაცვლად მსოფლმხედველობა მიმართული იყო შემეცნებაზე და მთლიანად აგებული რაციონალიზმის პრინციპებზე; რაციონალიზმით კი სიცოცხლის საზრისის გაგება შეუძლებელია. რაციონალიზმი უნდა შევსებულიყო მისტიკით. მისტიკის უარყოფა იყო მსოფლმხედველობის დეგრადირების ერთ-ერთი მიზეზი (167, 104). თანამედროვე კულტურაში დაირღვა ჰარმონიულობა, კულტურის წარმმართველი ძალა — გონი დაექვემდებარა მატერიალურ ელემენტს, რომელიც კულტურისთვის მეორადია. თანამედროვე კულტურა შეიძლება შეედაროს გემს, რომელსაც მართვა დაკარგული აქვს და კატასტროფისკენ მიექანება. გემის კურვის შედეგი დამოკიდებულია არა მისი მოძრაობის სიჩქარეზე, ან იმაზე, თუ რა ამოძრავებს მას — იალქანი თუ ძრავა, არამედ მისი კურსის სისწორეზე და მართვის სისტემის გამართულობაზე. კრიზისშია კულტურის შემოქმედი და მატარებელი ადამიანიც. ადამიანი, რომელსაც დაკარგული აქვს თავისი ძირითადი განსაზღვრულობა, აზროვნების ნაცვლად შთაგონებით ხელმძღვანელობს. იგი უბრალოდ იმერებს იმას, რასაც სხვები შთააგონებენ. ეს ფაქტი მიუთითებს ადამიანის არსებით შეზღუდულობაზე — თავისუფლებადაკარგულობაზე.

კრიზისის ერთ-ერთ ნიშანს შვეიცერი ხედავს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის შეფარდების შეცვლაში. კულტურის აყვავების

პერიოდში ინდივიდი ქმნის იდეებსა და იდეალებს, რომელთაც მიჰყვება საზოგადოება. კულტურის კრიზისის პერიოდში კი ინდივიდები ნიველირდება და წარმმართველი ძალა ხდება მასა. საზოგადოებრივი აზრი ცვლის ინდივიდისას და ბატონდება პრესის, პროპაგანდის, ფინანსებისა და მოსყიდვის ყველა საშუალებებით. შვეიცარიის აზრით, როდესაც საზოგადოება უფრო ძლიერ მოქმედებს ინდივიდზე, ვიდრე ინდივიდი საზოგადოებაზე, მაშინ იწყება კულტურის დეგრადაცია და აღრე თუ გვიან დგება კატასტროფა. რაც უფრო ვითარდება საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა ორგანიზაცია, მით უფრო მეტი უნარი აქვთ მათ პიროვნებაზე გავლენისათვის და მით უფრო მეტად მოქმედებენ ისინი მასზე მანქანისებურად. მათში პიროვნება იკარგება. ორგანიზებულიობის აუცილებელი პირობაა დისციპლინა და დაქვემდებარება (მორჩილება შესაბამისი ინსტიტუტების მიმართ), ეს კი ადამიანის თავისუფლების მტერია; რაც უფრო მეტია ორგანიზებულიობა, მით უფრო ძლიერია დისციპლინა და დაქვემდებარება. შესაბამისად მით უფრო შეზღუდულია პიროვნების თავისუფლება. ორგანიზებული ერობა ბატონობს ინდივიდის გონზეც, რადგან ის იმუშავებს გარკვეულ აზრთა სისტემას, რომელსაც კოლექტივის აზრი და რწმენა ეწოდება და რომლის კრიტიკული განხილვის უფლება ინდივიდს არა აქვს, ვინაიდან ეს იქნებოდა კოლექტივისადმი დაპირისპირება. ინდივიდი საზოგადოებიდან ლებულობს მზა იდეებს და ხდება მათი მომხმარებელი, რითაც საზოგადოება შთანთქავს ინდივიდს. შვეიცარიის აზრით, ეს შუა საუკუნეების თავისებური აღდგენაა, როდესაც რელიგია ცხადდებოდა ყოველგვარი განაზრებისაგან თავისუფალ სფეროდ და ბატონობდა აბსოლუტური დოგმატიზმი. თანამედროვე ვითარებაში ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არ ეძიებს ქვეყნარტებასა და სიმართლეს, მათ ადგილს იკერს პროპაგანდა; ქვეყნარტებისადმი რწმენა დაკარგულია.

თანამედროვე ადამიანის ყველაზე არსებით ნიშნად შვეიცარი მიიჩნევს საზოგადოების მიერ პიროვნების ნიველირებას. საზოგადოება მას მზა სახით აწვდის ეროვნულ, პოლიტიკურ და რელიგიურ შეხედულებებს. ადამიანი დაემსგავსა უხეირო ბურთს, რომელსაც ყოველი დარტყმის შემდეგ უჩნდება ჩანახნეჭი. კოლექტივიზმისადმი უსაზღვრო რწმენით გამსჭვალული, ინდივიდუალობას მოკლებული ადამიანი არ შეიძლება რაიმე ახალი იდეების წყარო გახდეს (167, 49).

შვეიცარიის აზრით, აზროვნების კრიზისულობა არ ამოიწურება მხოლოდ ნიველირების უქონლობით; იგი იმავით გამოიხატება, რომ კულტურისა და ღირებულებათა გაგებაში მცდარი აზრები ბატონობს. კულტურის პათოლოგია, როდესაც მხოლოდ მისი მატერიალური მხარე განიცდის პროგრესს და ითრჯუნება გონითი მხარე, მხოლოდ ფაქტობრივი სურათი როდია; იგი ცნობიერების მხრივაც ბუნებრივად და ჭერარსულადაა მიჩნეული. კულტურის პათოლოგია აპოლოგიური-

ბული ხდება პათოლოგიური ცნობიერებით. ყალბი კულტურა ემყარება ყალბ ცნობიერებას. ეს ცნობიერება ამტკიცებს, რომ კულტურა არის მეცნიერებისა და ტექნიკის, ნაწილობრივ კი მხატვრული სფეროს პროდუქტი. იგნორირებულია კულტურის ეთიკური საწყისი და ელემენტი. გონიერი ეთიკური იდეალებით ხელმძღვანელობის ნაცვლად ემპირიული სინამდვილიდან იღებენ არსებული სოციალური ინსტიტუტების შეფასების კრიტერიუმს. როდესაც ცდაზე დამყარებული იდეები ხდება ერთადერთი საზოგადოებრივი სინამდვილის მგმართ, მაშინ მთელი გონითი ცხოვრება დაყვანილია ცოდნაზე, რომელსაც ენდობიან შემოწმების გარეშე.

კრიზისული ცნობიერების შემადგენელი ნაწილია ისტორიის ფილოსოფიისა და ისტორიზმის კრიზისი.

თუ მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში ბურჟუაზიული ისტორიის ფილოსოფია და შესაბამისად ისტორიოგრაფია ძირითადად ცდილობდა ისტორიული პროცესები აეხსნა პროგრესისა და მომავლისადმი რწმენის საფუძველზე, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან სურათი არსებითად იცვლება. იმპერიალიზმის ხანას ბურჟუაზიული ისტორიის ფილოსოფიისა და ისტორიოგრაფიის კრიზისი მოჰყვა. ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთა მთელმა პლედამ ეს კრიზისი ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეშივე გააცნობიერა. ბურჟუაზიის ცნობილი იდეოლოგი არტურ შოპენჰაუერი წერს, რომ ბუნებისმეცნიერებთა და ტექნიკის ეპოქა „სულ უფრო მეტად ააშკარავებს თავის საპირისპირო მხარეს — შიშის საუკუნეს“ (68, 14).

ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ბოლოს იაკობ ბურკჰარდტი აღნიშნავდა: „მომავალში თანამედროვე კრიზისი საბედისწეროდ გადაეჯაჭვება ხალხებს შორის საშინელ ომებს“. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში კრიზისის გამცნობიერებლები საფუძველს უყრიან ახალ „აპოკალიფსურ“ (წინასწარმეტყველურ) ცნობიერებას რელიგიური აპოკალიფსის ანალოგიურად. „აპოკალიფსური ცნობიერება სულ უფრო მეტ მიმდევრებს იძენს მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, მას შემდეგ, რაც ისეთმა ფილოსოფოსებმა და მწერლებმა, როგორც იყვნენ ბურკჰარდტი, ნიციშე და დოსტოევსკი დასავლეთის ცივილიზაციის დაღუპვა იწინასწარმეტყველეს“ (78, 33).

თუ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში კრიზისის მხოლოდ პირველი ნიშნები შეინიშნებოდა, მეოცე საუკუნე ბურჟუაზიულ სამყაროში კრიზისული ცნობიერების ბატონობის პერიოდი გახდა. ამ პერიოდის ბურჟუაზიული ისტორიის ფილოსოფიას შოპენჰაუერი „შიშის ჩასვენების ფილოსოფიას“ უწოდებს. მე-20 საუკუნეში კრიზისის გაცნობიერება ყველა დარგში ხდება. ბაუმგარტის თქმით, დაღუპვის იდეით ინსპირირდება „თანამედროვე თეოლოგია და ფილოსოფია, პოეზია და

რომანი, ისტორიის ფილოსოფიასა და თვით ასტროფიზიკასთან დაკავშირებული საკითხებიც“ (78, 33).

კარლ იასპერსი 1932 წელს წერდა: „იზრდება გარდუვალის დაღუპვის წინათგონობა, დაღუპვა ემუქრება ყველაფერს, რისთვისაც ღირს ცხოვრება“. ბერლიაევიმა ჯერ კიდევ 1907 წელს გამოაქვეყნა წერილი თანამედროვე ცნობიერების კრიზისის შესახებ, ხოლო 1915 წელს დაბეჭდა სტატია სათაურით: „ევროპის მზის ჩასვენება“. მოგვიანებით იგი შპენგლერს იმაშიც კი შეედავა, რომ თითქოს მან პირველმა გააცნობიერა ევროპის დაღუპვის გარდუვალობა. რუსეთიდან ემიგრაციის შემდეგ ბერლიაევი სულ უფრო ხშირად უბრუნდება ევროპის დაღუპვისა და საერთოდ ცივილიზაციის მოსპობის საკითხებს. მან თავისი აპოკალიფსი მსოფლიო ისტორიის მიმართ სრულად გადმოსცა შემდეგი სიტყვებით: „მსოფლიო ისტორიის საათის ისარი აჩვენებს საბედისწერო დროს, მომავალი მწუხრის ეამს, როცა დროა დავანთოთ კოკონი და ვემზადოთ ღამისთვის“ (36, 249).

მეოცე საუკუნის ოცდაათიან წლებში ბურჟუაზიულ ისტორიოგრაფიაში გაიშალა დისკუსია, რომელიც ცნობილია „ისტორიზმის კრიზისის“ სახელით. ამ დისკუსიის ხასიათზე ყველაზე ნათლად მეტყველებს რელიგიის ისტორიკოსის კარლ ჰოისის შრომა „ისტორიზმის კრიზისი“. ჰოისის აზრით, ისტორიზმის კრიზისი, რომელიც პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოიშვა, შეეხო ისტორიოგრაფიის ყველა პრობლემას. ისტორიოგრაფია მოიცვამს ანტიისტორიულმა სკეპტიციზმმა. პანო კესტინგის აზრით, ისტორიზმის აყვავების მაჩვენებელი იყო ადამიანის იმედი მომავლისადმი. მისი აზრით, საერთოდ იმედი ისეთი სოციალური პროდუქტია, რომელიც ეპოქამ უნდა მოუტანოს ხალხებს და რომლის მიმწოდებლები ისტორიოგრაფები არიან. „იმედი სოციალური პროდუქტია სამართლიანი განაწილებისა, საყოველთაო თავისუფლებისა, მაღალი სასიცოცხლო მინიმუმისა, სოციალური დამოუკიდებლობისა, შინ და გარეთ მშვიდობისა. იგი დედამიწაზე, სიკეთისა და დოვლათის იმედი. ისტორიის ფილოსოფოსები იმედის აგენტები არიან. მათ იციან მომავლის გზა“ (120, XII).

თუ ისტორიის ფილოსოფოსები მე-19 საუკუნის დასასრულამდე იმედს არ კარგავდნენ, ჩვენი საუკუნის მიჯნაზე ისინი სკეპტიციზმმა მოიცვა. თუ მე-20 საუკუნემდე სკეპტიციზმი აქა-იქ გამოსკვივრდა ბურჟუაზიული ისტორიის ფილოსოფიაში, მე-20 საუკუნეში იგი გაბატონებული გახდა. ამ პერიოდის ბურჟუაზიის სულისკვეთებას შეხანიშნავად გამოხატავს შპენგლერის წიგნი „ევროპის მზის ჩასვენება“. ჰოლბშერის აზრით, საკითხების თანამედროვე დაყენება და მოაზროვნეთა მხრით მათი გააზრება გვაიძულებს დავსვათ კითხვა: „ხოლო არ კვდება აზროვნება?“ ამ კითხვაზე შეგვიძლია გავცეთ დადებითი პასუხიც, რაც ზედმეტს ხდის ფილოსოფიასაც. ამერიკელი ფსი-

ქოლოგისა და სოციოლოგის ერის ფრომის აზრით, „ადამიანის ისტორია ესაა სასაფლაო დიად კულტურათა, რომლებმაც კატასტროფული დასასრული პოვეს“. ბურჟუაზიის იდეოლოგები ბურჟუაზიული სამყაროს სულიერ კრიზისს ამართლებენ მეორე მსოფლიო ომის საშინელებებით. იმედის დაკარგვა კაცობრიობის მომავლისადმი, პროგრესის უარყოფა და ილუზიად გამოცხადება, კესტინგის აზრით, ხიროსიმასა და ნაგასაკის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს. მისი თქმით, საერთო ვითარებას კარგად გამოხატავს სორელის წიგნის სათაური „პროგრესის ილუზია“. ბურჟუაზიული ისტორიოსოფიის განვითარების გზის დამახასიათებელია თვით კესტინგის წიგნის აგებულებაც. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველში განხილულია ისტორიის ფილოსოფიის სისტემები მე-18 საუკუნიდან, ძირითადად ისინი, რომლებიც პროგრესს ქადაგებდნენ. წიგნის მეორე ნაწილის შინაარსს კარგად შეესატყვისება სათაური „ევროპის მზის ჩასვენება“ და ქვესათაური „ისტორიზმის კრიზისი“. ამ ნაწილში კესტინგი იხილავს ნიცშესა და თანამედროვე ისტორიის ფილოსოფიურ სისტემებს, რომლებიც უარყოფენ პროგრესსა და სამყაროს მომავლას შემეცნების შესაძლებლობას. წიგნის ორ ნაწილად გაყოფა არაა შემთხვევითი. იგი გამოხატავს ბურჟუაზიული კულტურის განვითარების ორ პერიოდს. პირველ პერიოდში, როდესაც აღმავალი კლასი იყო, ბურჟუაზია ქმნიდა ისეთ იდეოლოგიასა და ხელოვნებას, რომლებიც ამართლებდნენ პროგრესს და ქადაგებდნენ წინსვლის აუცილებლობას. ეს იყო სწორედ ხვალისდელი დღის რწმენის პერიოდი, რომელიც დასრულდა მე-20 საუკუნის დასაწყისში.

ამჟამად მეტად დიდი ადგილი ეთმობა კაცობრიობის ისტორიის გააზრებას არა მარტო საკუთრივ ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში, არამედ მხატვრულ ლიტერატურაშიც. ამ მხრივ აღსანიშნავია ელზა ტრიოლეს რომანი „დიადი არადრო“, რომლის გმირები ისტორიისადმი ნიჰილისტური განწყობილებით არიან გამსჭვალულნი. მათი აზრით, ისტორიის მიზანია ადადგინოს გარდასულ დროთა სურათი, რაც შეუძლებელია. ნაწარმოების მთავარი გმირის რეეის ლალანდის თქმით, ისტორიკოსი ჰგავს იმ რეეისორს, რომელიც დგამს უცხო პიესას, რომელიც სინამდვილის დამახინჯებაა... თითქოს რეეისორს ყველაფერი ხელთა აქვს: ცხოვრება სხვა ქვეყანაში, მისი მოქალაქეები, მისი ხელოვნება და დამწერლობა, ყველა საჭირო საბუთი, მაგრამ მაინც ნაწილად ფრანგი, რომელიც ითამაშა ამერიკელმა ამერიკის სცენაზე, ანდა აზია ევროპის სცენაზე. წარმოდგენილი მამკეს როგორ გაოცდებოდა არისტოფანე ან შექსპირი. ხელოვნების ნაწარმოებს უფლება აქვს მიზნად დაისახოს სხვა რამ და არა სიზუსტე. ისტორიას კი? ვფიქრობ, ჩვენი წარმოდგენა წარსულზე უკეთეს შემთხვევაში კარიკატურაა (92, 16).

ისტორიის სურათის აღდგენის სიძნელეები ცნობილი იყო ისტორიის გააზრებაში, რადგან ისტორიის პროცესის მონაწილე უშუალოდ მხოლოდ ერთ მონაკვეთს ზედავს, ხოლო აღდგენა სჭირდება მთელს. პეველის აზრით, ისტორიკოსი უნდა ამალდღეს ისტორიულ ხდომილებას. იგი ჭეჭრუტანიდან კი არ უნდა ჭვრეტდეს მოვლენებს, არამედ გარკვეული სიმაღლიდან. რეჟის ლალანდის თვალსაზრისი ამას უარყოფს. თუ ჭეჭრუტანიდან მცირე მონაკვეთი მოჩანს, მაღლა ფრენა კიდევ უფრო შეუძლებელს ხდის ისტორიას, რადგან ზემოდან კონკრეტული სახეები არ გამოჩნდება და ისტორია ამორფულ სახეს მიიღებს. მისი თქმით, ეს ჭვავს ტელეფონით იმ ორი დის საუბარს, რომელთაც ორმოცი წელი არ უნახავთ ერთმანეთი, ამასთან ერთი პარიზში ცხოვრობს, მეორე კი — მოსკოვში. როდესაც პარიზელმა დამ უთხრა მოსკოველს, რომ დახატა დედის სურათი, მოსკოველმა უპასუხა — ალბათ მასში შეიძლება დედის ცნობაო. პარიზელის პასუხი ასეთი იყო: კი, თუ გარკვეული დისტანციიდან შეხედავ. კი მაგრამ რა საჭიროა დისტანცია იმისათვის, რომ ვიცნო დედა? — ეკითხება მოსკოველი. რეჟის ლალანდი ანალოგიურ კითხვას უსვამს საკუთარ თავს: როგორი იქნება მადლენა დისტანციიდან, ემსგავსება თუ არა იგი თავის თავს? მაგრამ რატომ უნდა ვუყურო მას მე დისტანციიდან? განა მკითხველი იმას, რასაც მე ვწერ, შეხედავს განსაზღვრული მანძილიდან? ანალოგიად, ისტორიული სურათის აღდგენა შეუძლებელია მაშინაც, როდესაც მას უშუალოდ ვჭვრეტთ, და მაშინაც, როდესაც მისგან გარკვეული მანძილი გვაშორებს. ორივე შემთხვევაში ისტორია შეუუმეცნებადი უსასრულობაა.

იხე როგორც შოპენჰაუერი უარყოფდა ისტორიას მისი ერთიანობის უარყოფის საფუძველზე, ასევე ტრიოლეს გმირების მსჯელობაში ისტორიის უარსაყოფად გამოყენებულია ისტორიის სუბიექტების — ადამიანების ცხოვრების წყვეტადობა. როგორი აღმოჩენებიც არ უნდა გააყუთონ ადამიანებმა, ისინი ბოლოს მაინც ქრებიან. თაობებს ცვლიან თაობები. ასე რომ ისტორია არაა ერთიანი ჯაჭვი, რადგან მისი ყოველი რგოლი წყდება. გამწყდარი რგოლების აღდგენა კი შეუძლებელია, ვინაიდან ისინი წარსულს ეკუთვნიან. დრო შეუბრუნებელია, ის ერთხელ და სამუდამოდ ქრება და არა ჭვავს კინოლენტს, რომელიც შეიძლება დააბრუნო და თავიდან გადაიღო. ისტორია არის მიახლოება ფაქტთან, მაგრამ ოდნავი შეცდომაც კი ისტორიას უაზრობათა გროვად ხდის.

ანტიისტორიზმი ყოველთვის ეწეოდა სპეკულაციას ისტორიული ფაქტების თავისებურებით, იმით, რომ როცა ფაქტი ისტორიული ხდება, იგი უკვე აღარაა რეალობა. მისი ინტერპრეტაცია სუბიექტური ღირებულებითი პოზიციებიდან დანახვაა. ამიტომ იგი არ შეესაბამება ფაქტობრივად არსებულს. კარსავინის აზრით, ისტორია არის ფაქ-

ტობრივის შერწყმა შეთხზულთან, რომელშიც შეთხზულს წარმოგვიდგენენ ფაქტობრივად. ისტორია ამის გარეშე იქნებოდა ქრონოლოგიური ცხრილი. ჰანიბალის ბრძოლები ან კარლოს დიდის კურთხევა ტანტზე ისეთი სახით, როგორც მას ისტორიკოსები აკვიწერენ. არასდროს არ ყოფილა. ისტორიკოსმა იგი ჩასვა კონკრეტულ ჩარჩოში და მას ფაქტის სახე მისცა. ანალოგიურ აზრებს ავითარებს ელზა ტრიოლეს გმირი რეჟის ლალანდი. „როგორც ბევრ სხვას, მე არ მწამს ისტორიული სიმართლის დადგენის შესაძლებლობა. წარსულის შემოწმება არ შეიძლება, მაშასადამე, იგი სადავო და არასაწმუნოა. მსოფლიო ისტორია ისე იწერება, როგორც წერენ თანამედროვე გაზეთები. ფაქტებიც კი სადავოა, ხოლო საზრისი ხომ მთლიანად გაზეთის მიმართულებაზე დამოკიდებული. მოვლენათა სურათი პარდაპირ კავშირშია იმასთან, რა კუთხით განიხილავს მათ ჟურნალისტი ან ისტორიკოსი. უშუალო, ყველაზე პატიოსანი მოწმეების ჩვენებაც კი არასდროს არ ვმთხვევა ერთმანეთს. არსებითად ყველანი ცრუმოწმეები არიან“ (92, 15). ერთადერთი, რისი დადგენაც ზოგჯერ შესაძლებელი ხდება, არის წვრილმან დანაშაულობათა მწკრივი, ხოლო „მსოფლიო ისტორიის ჭეშმარიტების დადგენა ნიშნავს უდიდესი დანაშაულის სურათის აღდგენას მოწმეთა, ცრუმოწმეთა, ფანტაზიორთა, დასაბუთებთა, აღნაბუქდთა დიდი სიმრავლის საშუალებით... უფაქიზესი ყნოსვის მექანიზმიც კი ვერ იპოვის გახევებულ კვალს, რომელიც იკარგება დროის წყვილიადში“ (92, 15—16). იმას, რომ ისტორიული ფაქტის დადგენა შეუძლებელია თანამედროვეთა ჩვენებითაც კი, ელზა ტრიოლე ასაბუთებს ლალანდის შესახებ მისი მეგობრების აზრთა სხვადასხვაობის ჩვენებით. ერთ-ერთმა მეგობარმა ისიც კი დაწერა, რომ რეჟისს უყვარდა ოპერა, თუმცა მისი მეუღლის — მადლენას თქმით, მას ამის შესავსი რამ არასდროს გამოუმყვავნებია. ელზა ტრიოლეს მოჰყავს მისი მეუღლის — ლუი არაგონის მოგონება ჩარლი ჩაპლინისა და პიკასოს შეხვედრაზე, რომელსაც ტრიოლეს ესწრებოდა და ადარებს მას იმავე ნეხვედრის შესახებ მეორე მონაწილის — ჩარლი ჩაპლინის მოგონებას. არაგონის მოგონებაში აღნიშნულია, რომ ჩარლი ჩაპლინსა და პიკასოს შორის იმ საღამოს საუბარი ვერ გაიბა, რომ ორივე გენიოსი დუმდა და რომ მათ ეს საღამო გაატარეს ცოლ-ქმარ პოზნერებთან ერთად. ჩარლი ჩაპლინი კი წერს, რომ საღამოზე იყო სარტრი და რომ საუბარი გაძნელდა, რადგან ინგლისურად მხოლოდ არაგონს შეეძლო ლაპარაკი. მესამე პიროვნება — ელზა ტრიოლე ორივე ვერსიას ასწორებს. მისი თქმით, სარტრი იმ დროს მათთან საერთოდ არ ყოფილა და ჩარლიმ, როგორც ჩანს, ეს საღამო აურია სხვა საღამოში, ხოლო ინგლისურად ლაპარაკობდნენ ცოლ-ქმარი პოზნერებიც; რომელთაც ჩარლი ჩაპლინი ამერიკაში ცხოვრების პერიოდის იცნობდა. ისტორიკოსს მოუხდება სულ მცირე ამ სამი ვერსიით ოპერირება, თუ პოზ-

ნეკლები ამ საღამოს შესახებ თვითონაც არ დაწერენ რაიმეს. უეჭველია. „ისტორიკოსი ვერასოდეს დაადგენს ფაქტობრივ ვითარებას“, რადგან თვით ფაქტის მონაწილეებმა ვერ შეძლეს მისი ზუსტად გადმოცემა. თვით რეჟის ლალანდის მიერ შედგენილი ეკატერინე მეორის მეფობის ისტორია, რომელმაც მას დიდი ისტორიკოსის სახელი მოუხვეჭა. სხვა არაფერი იყო, თუ არა მადლენას მიერ რეჟისისთვის მოყოლილი შეთხზული ამბავი იმ პრიმიტიული წარმოდგენებით ეკატერინესა და რუსეთზე, რომელიც შეიძლება ჰქონოდა ახალგაზრდა ფუქსავატ ქალს, რომელსაც არც ერთი წყარო არ წაეციოთხა, და არც ერთი რუსი არ ენახა, მაგრამ რომელმაც გარკვეული ფორმა მიიღო თხრობისა და წერის პროცესში.

ასეთივე სიყალბედ ცხადდება ავტობიოგრაფიაც, რომელიც ყოველთვის ყალბი სურათია არა მარტო იმიტომ, რომ მის ავტორს რაინე როლის გათამაშება სურს, არამედ იმიტომაც, რომ მისი ცხოვრების ყოველ მხარეს ის ვერ აღადგენს სურვილის შემთხვევამიც. კიდევ მეტი. შეიძლება მან მისი საქმიანობა ვერ გადმოსცეს ისე, როგორც ეს სინაზდვილუში იყო. ფაქტები, რომელთაც ისტორიკოსს უწოდებენ, ამ თვალსაზრისით მთლიანად ყალბია (კარსაგინი). ამიტომ ისტორიკოსს ისეთივე შენათხზია, როგორც პოეზია. მაგრამ პოეზია შოპენჰაუერის მტკიცებით ისტორიაზე მალა დგას. ამ თვალსაზრისს იმეორებენ ტრიოლეს გმირებიც. რეჟის ლალანდი „უპირატესობას ანიჭებს პოეტურ პეიზაჟს ისტორიული მკვლეტის წინაშე“, რომანს — ისტორიის წინაშე. მაგრამ ეს უპირატესობა რომანს იმით კი არ მოუპოვებია, რომ უკეთ ასახავს წარსულს, არამედ იმით, რომ მას არა აქვს წარსულის აღდგენის პრეტენზია. იგი დამოკიდებულია გარემოებასა და ეპოქაზე. ახალი დროის დადგომასა და ძველის წასვლასთან ერთად მძღის რომანიც, რომელიც ძველს შეესაბამებოდა და არ შეესაბამება ახალ დროს. ისტორიკოსი მხოლოდ მაშინ დგას თავის სიმაღლეზე, როდესაც მის ნაწარმოებში არაა დრო. ისტორიკოსის ამ ძირითადი კატეგორიის — დროის წინააღმდეგაა მიმართული ანტიისტორიზმის ყველა შეტევა. ანტიისტორიზმის მიხედვით წარსულის რეპროდუქცია რომ შესაძლებელი იყოს, უნდა გვქონდეს წარსული დრო. დრო კი მხოლოდ მომენტიცაა. ისაა, რაც ამ მომენტშია. დრო მომენტიცაა და სხვა არაფერი. ამდენად ისტორია მხოლოდ მაშინ იქნება ისტორია, როდესაც ის განისაზღვრება ამ მომენტით, მოცემულობათ, მოცემულობა კი ჩვენთან ერთადაა. რეჟის ლალანდის აზრით, ისტორიკოსისათვის ფაქტს არა აქვს მნიშვნელობა. ის ხედავს მხოლოდ იმას, რაც მასთან ერთადაა, მისი შეხედვით იქმნება. ამ თვალსაზრისით ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ისტორიკოსის შემოქმედება და იმდენი ისტორია არსებობს, რამდენი ისტორიკოსიცაა. ისტორიკოსის შემოქმედებას განსაზღვრავს არა წარსული, არამედ თანამედროვე ეპოქა თავისი მო-

თხოვნილებებით. ამის მიხედვით აგებს ისტორიკოსი წარსულის სურათს. ეს უკიდურესი პრეზენტიზმი ისტორიას აცლის ისტორიკოლობას. ამ თვალსაზრისით წარსული წინა საფეხურია აწმყოში, რომელიც უფრო სრულყოფილი წარსულია. ამიტომ აწმყოდან უფრო კარგად ჩანს, რას წარმოადგენდა წარსული. „ყოველი ეპოქა თავისი დროით ცხოვრობს. ისტორიკოსის კომენტარები იმ ეპოქის ნაწილია, რომელშიც ის იწერება და არა იმ ეპოქისა, რომლის ფაქტების კომენტირებასაც ის ახდენს“ (92, 16). აწმყოდან რეტროსპექტია აუცილენელია წარსულის რეალობის გასაგებად, რადგან თვით წარსულში არაა მისი გაგების გასალები. „წარსულის გასალებია აწმყო“, ისევე როგორც „ადამიანის ანატომია არის გასალები მიმჟუნის ანატომიისა“.

ყოველი ისტორიკოსი თავისი თვალსაზრისით შესცქერის წარსულს. იგი წარსულში იმას კი არ ეძებს, რაც იყო, არამედ იმას, რაც მას სჭირდება და იმას კი არ პოულობს, რაც სინამდვილეში იყო, არამედ იმას, რასაც ეძებდა. ეს ნიშნავს, რომ ისტორიაში არაა ერთიანი ჰემმარიტება და არც ერთიანი ღირებულება. ყოველ ისტორიულ სურათს მისი შემდგენიანათვის აქვს მნიშვნელობა და მხოლოდ ამდენად შეიძლება იგი განხილულ იქნეს ჰემმარიტებად. „მთელი ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა სასამართლო პროცესი — ყოველ ადამიანს თავისი სიმართლე აქვს და მას ასაბუთებს, მისთვის იბრძვის... არსებობს სიმართლის ასობით სახეობა და ამდენივე ბერძნი მისი გამოყენებისა“ (92, 78). ყოველ ადამიანს, ყოველ ხალხს ერთი და იმავე ფაქტის თავისებური განცდა და სიმართლე გააჩნია. ის, რაც ჩინელისთვის ერთნაირია, ევროპელისთვის სხვაგვარია და, რაც მთავარია, ორივე მართალია ამ ფაქტის შეფასებაში. ისტორია, ამდენად, რეალური ცხოვრების სურათი კი არ არის, არამედ უბრალოდ „წერილობანებია, რომლებიც წარმოდგენას გვაძლევენ მხოლოდ იმაზე, როგორ ტრიალებს ეს ცხოვრება. ის თითქოს თიხის ნაჭერია და ფორმას იღებს მექოთნის ხელში — იძვრება, იხვეწება, მრგვალდება, ხდება ლარნაკად“ (92, 97).

ტრიოლეს გმირები გვევლინებიან ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლებად. მათთვის ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა ბრძოლა არარაობასთან, გამოწვეული სიკვდილის შიშით. ეს შიში იმდენად ძლიერია, რომ ადამიანი მოწიწებით იხდის ქუდს არარაობის წინაშე, როდესაც ხედავს მისი მსგავსის გასვენებას, რომელზეც არარაობამ გაიმარჯვა. ადამიანი ებრძვის არარაობას და ცდილობს გაიზანგრაძლიოს სიცოცხლე მისი საზღვრების გადაწვევით, დაბადებასა და სიკვდილს შორის დროის შუალედის გაფართოებით. მიცვალებული რეკის ლანდის სიტყვებით ავტორი პესიმისტურ სულისკვეთებას გადმოსცემს: „სამყაროს წინაშე ადამიანის უძლურობა ჩემთვის მაშინ განდნათელი მთელი თავისი თვალისმომჭრელი სიცხადით, როდესაც ჩემს ცხოვრებაში შემოვიდნენ ექიმები, რომლებიც უშუალოდ აწარმოე-

ბენ ბრძოლას არარას წინააღმდეგ... მარადიული „ყოველი დროისათვის“, სიცოცხლის „მარადისობისათვის“ (92, 22). მაგრამ ლალანდის თვალსაზრისით, სკალპელითა და ასპირინით პრძოლა „არარას“ წინააღმდეგ სასაცილოა. ორჯერაც რომ გაიზანგრძლივოს ადამიანმა ცხოვრება, მაინც ვერ იჯერებს გულს და სიკვდილის მსახვრალი ხელი მას მაინც გაისტუმრებს არარაობის სამეფოსაკენ. კუბოზე დაყრილი ბელტების ხმაური რევის ლალანდს სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხზე დააფიქრებს. „ჩვენი სავარგულები აქ თავდება, აი ესაა ჩვენი ღობე... დროდადრო ჩვენ საშუალება გვეძლევა გავაფართოვოთ ჩვენი სამფლობელოები და გადავწიოთ ღობე, მაგრამ სასწაული რომ მოხდეს და ჩვენი კომპოსტოს თავივით მრგვალი. პაწაწინა თავის ქალა დედამიწის სფეროსოდენა გაზდეს, მაინც არაფერი შეიცვლება. ამიტომ ვიცხვროთ ჩვენი მასშტაბებით. ეს შიშისაგან განკურნების ერთადერთი საშუალებაა. მოკვდეთ ჩვენი მასშტაბებით“ (92, 21). ეს ნიშნავს იარაღის დაყრას სიკვდილს წინაშე, ეს ნიშნავს კრიზისული ცნობიერების გამარჯვებას. ანალოგიურად წყდება ისტორიის საკითხიც. ისტორია არის (და — მარადიული გავხადოთ ადამიანთა ცხოვრება ძეგლებითა და მონუმენტებით. „პირამიდები და მუმები... სამლოცველოები, ბალზამირება, ფრესკები, მხატვრობა და სკულპტურა, პროზა და პოეზია... ყველაფერი... მხოლოდ იმისთვისაა, რომ ადამიანის ხაოვნა შემოვიანახოთ. სიკვდილო, რას იტყვი შენ ამაზე? დუმხარ, პასუხის ღირსად არ გვთვლი... ნუ წუხნარ, ყოველივე ეს არარაობის გროვაში ჩაცვივა“ (92, 115). ასეთია ტრაგიკული განაჩენი, რომელიც გამოაქვს ისტორიის მიმართ ანტიისტორიზმს და არა მარტო ისტორიის ფილოსოფიურ თეორიებში, არამედ მხატვრულ ლიტერატურაშიც.

კაცობრიობის მომავლის პესიმისტური ხედვა და ისტორიის უსაზრისობის მტკიცება უპირისპირდება ისტორიული პროგრესისა და ისტორიის საზრისის აღიარებას და ოპტიმიზმს ისტორიული პროცესის მიმართ. ამ ორი საპირისპირო თვალსაზრისის წარმომადგენელთა დისკუსიის მასალები გამოქვეყნდა სათაურით — „როგორი მომავალი მოელის კაცობრიობას?“ ამ დისკუსიის შესახებ ფრანგი ფილოსოფოსი ეან ვალა წერდა: „როგორი მომავალი მოელის კაცობრიობას? აი რა იყო ჩვენი გააზრების თემა“. მისი აზრით, აქ შეიძლება ტრაგიკულა ელემენტი ვეძიოთ, რადგან გაურკვეველაა პასუხი კითხვაზე: „როგორი მომავლის საშინელ ნაგებობამდე მიყვავართ ჩვენი გონების ეშმაკობას?“.

ალჯრედ ვებერის აზრით, ყოველა კრიზისული პერიოდი წარმოშობს ისტორიის ასეთ გააზრებებს. ასე მაგალითად, რომის დანგრევამ წარმოშვა ავგუსტინეს ისტორიის ფილოსოფია, საფრანგეთის რევოლუციამ — ფრანგული ისტორიის ფილოსოფიის მთელი სკოლა,

ხოლო მე-20 საუკუნის კრიზისულმა სიტუაციამ — „შპენგლერიზმი“. როგორც არ უნდა იყოს თანამედროვე ისტორიის თეორიები, ისინი წარმოადგენენ „იმპულსს იმისათვის, რომ შეგვექმნოს ორიენტირება იმ ადგილიდან, სადაც ამჟამად ვიმყოფებით ისტორიის მდინარებაში“ (148, 5).

1961 წელს გამოცემული კრებულის „ისტორიის საზრისის“ ერთ-ერთი ავტორი გოლო მანი წერს, რომ ამ კრებულში მოცემულია აზრები ისტორიაზე, თანამედროვეობასა და უახლოეს მომავალზე მისი იმედებითა და საშიშროებებით. მისი აზრით, ისტორიაც, აწმყოცა და მომავალიც მიუთითებს კრიზისის ცნობიერების არსებობაზე, რომელიც წარმოიშვა მე-19 საუკუნეში და მას შემდეგ არ გამჭკალა.

რუდოლფ ბულტმანის აზრით, ისტორიის ფილოსოფია იძლევა პასუხს ადამიანის ყველაზე მწვავე საკითხზე, მისი ყოფიერების საკითხზე. თანამედროვე ინტერესი ისტორიის პრობლემებისადმი იმით არის გამოწვეული, რომ ადამიანი მის ისტორიულობას მეტად მწვავედ განიცდის ისტორიულ პროცესში მისი ჩაძირულობის გამო. „რწმენა კაცობრიობის ისტორიის მუდმივი პროგრესისადმი დაიკარგა. ისტორიული პროცესი წარმოგვიდგება როგორც მარადიული ცვალებადობა ქმნადობიდან გარდაშლებამდე, რომელშიც ტრადიცია იმსხვრევა და მემკვიდრეობით მიღებული ღირებულებანი და ნორმები თავის ნამდვილობას კარგავენ. ესაა პროცესი, რომელსაც არავითარ გარკვეულ მიზანმდე არ მივყავართ და რომელიც მედამ წინასწარხედვის გარეშე მიმდინარეობს; სანამ კატასტროფა არ დაასრულებს მას. მაშასადამე, ესაა უსაზრისო პროცესი, რომელშიც ცალკეული ადამიანის ცხოვრებას დაკარგული აქვს თავისი საზრისი. რას უნდა მოვლოდეს ადამიანი კიდევ?“

ამ დაბნეულობის შედეგებს აღწერა არ სჭირდება. დასასრული არის სკეპსისი, რომელსაც ნიჰილიზმამდე მივყავართ“ (152ა, 50—51). პანო კესტინგის აზრით, „პირველი მსოფლიო ომით გამოწვეულმა ნგრევამ გამოიწვია სულიერი ნგრევაც. რომელმაც მოიცვა ისტორიოგრაფიაც და გამოცდის წინაშე დააყენა მისი წინამძღვრები“ (120, 124).

ბურჟუაზიის სექტტიკური სულისკვეთება თავის ასახვას პოულობს ისტორიოგრაფიის საკითხებისადმი სექტტიკურ მიდგომაშიც. ისტორიზმი შეცვალა ანტიისტორიზმმა.

ბურჟუაზიული ისტორიის თეორეტიკოსთა შორის არიან მოაზროვნეები, რომლებიც არ იზიარებენ შეხედულებას თეორიული ისტორიის გაყოტრებისა და ისტორიზმის უარყოფის შესახებ და ცდილობენ ისტორიზმის გადავადებული დროშა ისევ ხელთ აიღონ. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ლიტი, ანდერლე და ზოგიერთი სხვა. ლიტის საყვედური ისტორიზმის დავიწყებაზე და ანდერლეს შრომა „თეორიული ისტორიის დაცვისათვის“ წარმოადგენს ერთეულ-

ლთა გამოძახილს, რომელსაც ახშობს მასობრივი პესიმიზმი და ურწმუნობა ისტორიზმისა და ისტორიული მეცნიერებისადმი. ისტორი-
ზმს საანჯავროს წინაშე დაყენება და მისი უსაზრისობის განცდა ძი-
რითადი საკითხია ბურჟუაზიული სამყაროს მოაზროვნეთათვის. ის-
ტორიის გასაპარალელებისა და საკუთარი ეპოქის ტრაგიკულობის გან-
ცდას გამოხატავს სარტრის პიესის — „ალტონელი განდევნების“
გმირი ფრანც ჰერლახი, როდესაც მიმართავს მომავალ საუკუნეებს:
„მომავლო საუკუნეებო, ლაბარაკობს ჩემი საუკუნე, ეული, დასახიჩრე-
ბული, განწირული საუკუნე... ბრალდებული, რომელსაც მე ვიცავ,
სისხლისაგან იცლება, თეთრი ლიმფა მოედინება მისი ვენებოდაც. ეს
პისხლია, რომელშიც არაა წითელი ბურთულები. მსჯავრდებული შიმ-
შილით კვდება. მე მინდა თქვენ გავიცხადოთ ამ რთული მეტამორფო-
ზის საიდუმლოება. ჩემი საუკუნე არ იქნებოდა ასე გამოუსწორებლად
ცუდა, ადამიანს რომ არ გაეზრწნა იგი. უსასტიკესი მტერი — ველური,
ბოროტი, ყოვლისშთანბრებელი ცხოველი — ადამიანი, რომელმაც დაი-
ფიცა დაღუპოს ადამიანი... აი ჩემი საუკუნის საიდუმლოება. ჩვენში
ფარულად ცხოვრობდა მზეცი, რომლის მზერას მყისვე ვგრძნობდით
მახლობელთა თვალის გუგებში და მაშინვე მივუგებდით დარტყმით...
რა უზრობაა, საიდან, ვისგან მაქვს ეს დამპალი, მწარე გემო პირში?
ადამიანისაგან? მხეცისაგან? თვით ჩემგან? ეს საუკუნის გემოა. ბედნიე-
რო საუკუნეებო, თქვენთვის უცნობია ჩვენი სიძულვილი... ჩემმა მსჯავ-
რდებულმა თავს ლაფი დაისხა. მან იცის, რომ ის შიშველია. მშვენიე-
რო შვილებო, თქვენ მოხვალთ... ჩვენს ნაცვლად. ჩვენი საუკუნე ჰგავს
ქალს, ის გათავისუფლდება ტვირთისგან. რომელი თქვენთაგანი გაბე-
დავს მსჯავრი დასდოს თავის დედას? ჰა? მიპასუხეთ! ოცდამეათე საუ-
კუნე ღუმს. იქნებ აღარც დადგეს ეს მომავალი საუკუნე, იქნებ ბომბ-
მა ჩაუქროს სამყაროს თვალისჩინი და მაშინ ყველაფერი იქცევა ფერ-
ულად, თვლებიც, მსაჯულებიც, დროც და ირგვლივ უკუნი ღამე და-
ისადგურებს“. ასეთია დანაშაულებრივი სამყაროს განაჩენი საკუთარი
თავის მიმართ. აქ არის მისი იმედი და უიმედობა.

უიმედობის, განწირულობის სოციალური საფუძვლები ლენინს
ახსნილი აქვს წერილში „ლ. ნ. ტოლსტოი და მისი ეპოქა“. მისი აზრით,
„პესიმიზმი, წინააღმდეგობლობა, მიმართვა „სულისადმი“ წარმოად-
გენს იდეოლოგიას, რომელიც აუცილებლად ჩნდება ისეთ ხანაში,
როცა მთელი ძველი წყობილება „გადატრიალდა“ და როდესაც ამ
ძველ წყობილებაში აღზრდილი მასა, რომელსაც დედის ძუძუსთან
ერთად შეუწოვია ამ წყობილების საფუძვლები, ზნე-ჩვეულებანი,
ტრადიციები, რწმენანი, ვერ ხედავს და არც შეუძლია დაინახოს, რ-
ო რ ი ა ის ახალი წყობილება, რომელიც „ეწყობა“, რა საზოგადოებ-
რივი ძალები და სახელდობრ როგორ „აწყობენ“ მას, რა საზოგადოებ-

როც ძალებს შეუძლიათ ხსნა უამრავ, განსაკუთრებით მწვავე უბედურებათაგან, რომელნიც „მსხვერვის“ ეპოქებს ახასიათებენ“ (16, 42).

4. ისტორიის საზრისის თეორიათა კლასიფიკაცია

~~თანამედროვე ისტორიის ფილოსოფიაში არსებობს ისტორიის სა-~~
~~ზრისის ორი ძირითადი რამდენიმე კლასიფიკაცია. ერთ-ერთი ყველაზე~~
ზოგადი თვალსაზრისი არჩევს საზრისის ორი სახის თეორიას, რომელ-
თაგან ერთი აღიარებს ისტორიის საზრისის არებობას, მეორე — უარ-
ყოფს. ასეთი კლასიფიკაციის მომხრეა იასპერსი, ბერდიაევი და სხვ.

ბერდიაევის მიხედვით, ისტორიის საზრისის საკითხი აღაშინებს
ბედის საკითხია. იგი ორგვარ გადაწყვეტას იღებს: ევოლუციურსა და
რელიგიურს. ამის შესაბამისად ორი სახის თეორია უნდა გავარ-
ჩიოთ: 1. ევოლუციური, რომელიც ისტორიის შიგნით ეძებს საზრისს
და 2. რელიგიური, რომელსაც საზრისის განხორციელება ისტორიის
გარეთ გააქვს (36, 104).

ისტორიის საზრისის თეორიათა ასეთი კლასიფიკაცია ისტორიის
გამააზრებლებს ორ ჯგუფად ყოფს: ოპტიმისტებად და პესიმიტებად.
ოპტიმისტები ისტორიაში ხედავენ საზრისს, პესიმიტები კი მას უარ-
ყოფენ. მაგრამ თანამედროვე ვითარებაში ეს ორი ძირითადი ტენდენ-
ცია ასე მკვეთრად ყოველთვის არ ჩანს. ზოგიერთი მოაზროვნე თანა-
მედროვე ისტორიის პესიმიტურად აღსაქმებს, მაგრამ საერთოდ ისტო-
რიის შინაგან ოპტიმისტურად უყურებს (ბუბერი, იასპერსი და სხვ.).
ასეთ ვითარებაში ძნელი ხდება მათი მიკუთვნება გამოკვეთილად პესი-
მიტებისა თუ ოპტიმისტებისადმი. ჰუცინგა ცდილობს გაითვალისწი-
ნოს ეს სიძნელე და ოპტიმისტებსა და პესიმიტებთან ერთად ასახე-
ლებს მოაზროვნეთა მესამე ჯგუფს, რომელიც გარკვეულ იმედს არ
კარგავს. მისი აზრით, ოპტიმიზმი ბატონობდა მე-20 საუკუნის პირველ
ათეულ წლებამდე. პირველმა მსოფლიო ომმა და მე-20 საუკუნის პირ-
ველმა ქართველობამაც კი ვერ წაართვა კაცობრიობას იმედი. „პირვე-
ლი მსოფლიო ომის შემდგომში პირველმა წლებმა ინდუსტრიისა და
საქმონის მოჩვენებითი აყვავების შედეგად ბევრისათვის ჩაიარა...
ოპტიმისტურ მოლოდინში... საყოველთაო პესიმიზმი რამდენიმე წლით
გადაიდო“ (112, 9).

ჰუცინგას აზრით, საყოველთაო პესიმიზმის პირველი სივრცელი
იყო შპენგლერის „ევროპის მზის ჩასვენება“. ასეთი ცრიზისული
ცნობიერება 30-იანი წლებიდან უკვე მადონინირებელი გახდა ისტო-
რიულ სამყაროში. ასე ჩამოყალიბდა საყოველთაო პესიმიტური ცნო-
ბიერება, „რომელიც შეიჭრა კულტურის კრიზისის შეუავლში“. დღეს
„პესიმიტებსა და ოპტიმისტებს შორის დგანან ისინი, რომლებიც

ზედავენ დროის მსხვერველს, მაგრამ არ იცინა. როგორ გადაარჩინონ იგი. მიუხედავად ამისა, ისინი „მანც იღვეიან და იმედს არ კარგავენ“ (112,9).

ისტორიის საზრისის თეორიათა ასეთი კლასიფიკაცია ძირითადად სწორად აღნიშნავს ამ კლასიფიკაციისათვის აუცილებელ საწყის მომენტებს. სახელდობრ, ორ ძირითად საპირისპირო ტენდენციას ამ ლაქობში, მაგრამ იგი ამაზე შორს არ მიდის და მეტად ზოგადი განსაზღვრულობის ფარგლებში რჩება. ის ვერ ითვალისწინებს ისტორიის საზრისის სხვადასხვა შესაძლებლობებსა და სახეებს, ასევე მისი უარყოფის სხვადასხვა ფორმებს. ეს კლასიფიკაცია შინაგანად კი არ სწავდება ისტორიის საზრისის თეორიებს, არამედ უბრალოდ აღნუსხავს გარეგნულ კონტრასტებს. იგი ვერ არკვევს საზრისის თეორიათა მოდიფიკაციებს და მათ ურთიერთმიმართებას თავისი აბსტრაქტული ხასიათის გამო.

ისტორიის საზრისის თეორიათა კლასიფიკაციის თავისებური სქემა აქვს ალფრედ ვებერს. იგი მუხნყოფიერებას აიგივებს ისტორიულთან და მუხნყოფიერების საზრისზე პასუხი შიანია ისტორიის საზრისის თეორიად. ადამიანის ბედი, როგორც ისტორიული მუხნყოფიერება და კითხვა მისი საზრისის შესახებ სამი განსხვავებული პასუხით გამოირჩევა: 1. მუხნყოფიერების ტრაგიკული ხედვა, 2. მუხნყოფიერების საზრისის სპეკულაციური, ანუ მედიტაციურ-ფილოსოფიური თეორია და 3. გამოცხადების თეორია. ვებერის აზრით, მეორე და მესამე, ე. ი. ფილოსოფიური და რელიგიური თეორიები მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან, მაშინ როდესაც საზრისის ტრაგიკულ თეორიას ადგილი აქვს მხოლოდ იმ სფეროში, სადაც არ ვრცელდება მეორე და მესამე ტიპის თეორიები (149, 39).

ვებერი ცდილობს ისტორიის საზრისის ტრაგიკული ახსნა გამოცოს საერთოდ ფილოსოფიურ-სპეკულაციური თეორიებისაგან და მას ადგილი სოციოლოგიურ თეორიათა მწკრივში მიუჩინოს, რათა ამით დააშოროს მსოფლმხედველობასა და რწმენას და მას მეცნიერული თეორიის ხასიათი მისცეს. ამიტომ, მისი აზრით, წიგნში მოცემულ შეხედულებებს „ფილოსოფიასთან არავითარი საქმე არა აქვს, თუმცა მის სფეროს ეხება“ (148, 421). ისტორიის საზრისის ფილოსოფიური და რელიგიური ახსნის შემდგომ დიფერენციაციას ვებერი არ იძლევა. საშავიეროდ ის გამოყოფს ტრაგიკულის გავების სხვადასხვა ასპექტს, რომელთაგან მხოლოდ ზოგიერთი შიანია მას ისტორიის საზრისის ნამდვილ ახსნად. აქედან გამომდინარე, ტრაგიკულ თეორიათა რამდენიმე ქვესახეს ვიღებთ.

ტრაგიკულის პირველ სახედ ვებერი თელის ტრაგიკულის გავებას მიგელ დე უნამუნოსთან, რაც გამოიხატება ადამიანის უკვდავების სურვილის განუხორციელებლობაში. ისტორიის განვითარებაში ტრა-

გიკულის მეორე გაგება დაკავშირებულია კლავესის თეორიასთან კულტურის დაღუპვის შესახებ. ტრაგიკულის ამ სახეობაში, ესე როგორც პირველში, ჯერ კიდევ არაა დანახული ისტორიის ქვემარტი ტრაგიკულობა. ტრაგიკულის შემდგომი გაგებანი დაკავშირებულია კონფლიქტთან მუწყოფიერების კაუხალური მსვლელობის შესაძლებლობასა და ღირებულების განხორციელებას შორის, აგრეთვე კონფლიქტთან თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის.

დასასრულ, ვებერის აზრით, ყველა ამ ელფერის მიღმა არსებობს ტრაგიკულის ნამდვილი საზრისისეული სურათი, სადაც „ტრაგიკული ფაქტი“ განსხვავებულია მისი მუწყოფიერების ცენტრალურ საკითხად გადაქცევისაგან. ვებერის აზრით, „ისტორიის ტრაგედიის“ ტრაგიკულის ბედვა მოცემულია ბერძნულ ტრაგედიებში, ასევე შექსპირის „ოტელოსა“ და „მეფე ლირში“.

ისტორიის საზრისის თეორიათა კლასიფიკაციის შემდგომ სახეობას წარმოადგენს ჰანს იურგენ ბადენის თვალსაზრისი. ის აკრიტიკებს ისტორიის საზრისის თეორიათა დაყოფას ოპტიმიზტურად და პესიმიზტურად. მისი აზრით, ოპტიმიზმი არ უპირისპირდება პესიმიზმს ისე, როგორც ამას ამ კლასიფიკაციის მომხრეები ხატავენ, პირიქით, ოპტიმიზმსა და პესიმიზმს ერთი საერთო ნიადაგი აქვს, ამიტომ, ბუნებრივია, მათ აქვთ შეხების წერტილები. „ისტორიის პესიმიზმსა და ოპტიმიზმს საერთო აქვს ერთი რამ: ორივე ეფუძნება აწმყო დაცარიელებას, ნეგაციას, დისკრედიტიზაციას. ოპტიმიზტური თვალსაზრისი აწმყოს ცვლის მომავალზე, პესიმიზმი კი — წარსულზე. აწმყო ემსგავსება ვაკუუმს, რომელიც ყველა სიძნელეს, კრიზისს, პრობლემას, საჭიროებას იწოვს“ (103, 120).

როგორც პესიმიზმი, ასევე ოპტიმიზმიც აწმყოს უარყოფს. ერთა წარსულს მისტირის, მეორე კი — მომავალს შესცქერის იმედის თვალთ. ორივე შემთხვევაში აწმყო ასრულებს მხოლოდ და მხოლოდ დაკარგული ბედნიერების როლს. პესიმიზმიცა და ოპტიმიზმიც აწმყოს უსაზრისოდ აცხადებს და საზრისს მის გარეთ ეძებს. ამდენად, მნიშვნელობა არა აქვს იმას, პიროვნულობას მოკლებული სუბიექტი, ანუ Man-ი, საიდან მოელს ამ ბედნიერებას — წარსულიდან თუ მომავლიდან. „ისტორიის განხილვისას პესიმიზმი თუ ოპტიმიზმი სრულიად არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს ისე, როგორც Man-ი ვარაუდობს. ისინი არსებითად ერთი და იგივე თვალსაზრისის მოდიფიკაციებია. ისტორიის საზრისი ძვეს ჩვენს უკან ან ჩვენს წინ, შავრამ იგი არასდროს არ ჩანს იქ, სადაც ვიმყოფებით“ (103, 120).

ამათგან არსებითად განსხვავებული თვალსაზრისი საზრისს აწმყოში ეძებს, „ისტორია მთელი თავისი სიღიადით აწმყოშია... მხოლოდ აწმყოს შეუძლია გამოგვიმელავნოს ჩვენ საზრისი“, — წერს ბადენი, (103, 120). როგორც ვხედავთ, ისტორიის საზრისის თეორიები ერთ-

მანეთისაგან განსხვავდებიან აწმყოს საზრისისადმი დამოკიდებულებით. აქედან გამომდინარე, ისტორიის საზრისის სამი ინტერპრეტაცია არის შესაძლებელი: იდეოლოგიური, სექტიკური და მეტაფიზიკური.

ისტორიის საზრისის პირველი თეორია ისტორიას განიხილავს ღირებულებათა თვალსაზრისით, რომლებიც წმინდა ადამიანურია, განურჩევლად იმისა, იქნება ეს ისტორიკოსის, გარკვეული სოციალური წგუფისა თუ ეპოქის ღირებულებანი. აქ ეს სოციალური ძალები მათ თვალსაზრისს ხდიან ისტორიის განხილვის წანამძღვრად და მათი იდეებისა და ღირებულებების მასშტაბით ზომავენ ისტორიას. იურგენ ბადენის განსაზღვრებით, ყოველი იდეოლოგია არის ეპიპირიული იდეის პრეტენზიის ქონება მთელი ცხოვრების მიმართ და სურვილი იყოს ერთადერთი ქეშმარიტება, ამასთან სულ ერთია, ეს იდეა პოლიტიკურია, მეურნეობრივი თუ მსოფლმხედველობრივი (103, 268). აქედან გამომდინარე, ისტორიის საზრისის მრავალი თეორია იქმნება — ყველა ერთნაირად თვითნებური და პრეტენზიული. შემდეგ იწყება მათ შორის უსასრულო ბრძოლა, რომელიც გამოავლენს ისტორიული კრიზისის ყოველ დაფარულ ფორმას და აჩვენებს, რომ არ აქვს ბოძს მუდმივად მნიშვნელოვანი შიდაისტორიული მასშტაბი. ისტორიის საზრისის იდეოლოგიური ფორმა ისეთი „ნაპრალების მქონე ნიადაგია, რომელზედაც არ ღირს დავაფუძნოთ ისტორიის საზრისის საკითხი“, ვინაიდან მისგან ვერ მივალთ ამ საზრისის ობიექტურობასა და ქეშმარიტებაში უნივერსალური ისტორიის ჩარჩოებში. სინამდვილეში აქ საქმე გვაქვს არა საზრისთან, არამედ იდეოლოგიურ „ფიქციასთან“. ანეთი ფიქციები საზრისის პრეტენზიით ისტორიის შიგნით შეიძლება მრავალი იყოს. ამიტომ ყველა მათგანს თანაბარი უფლება აქვს.

იდეოლოგიურის საპირისპირო თვალსაზრისია სექტიკური შეხედულება ისტორიის საზრისის საკითხზე. იგი ამოდის იდეოლოგიური თვალსაზრისის გადაუწყვეტელი წინააღმდეგობებიდან და უარყოფს ყოველგვარ საზრისს. სექტიკური თვალსაზრისი „გაბედული პოზიციაა, მაგრამ მისგან გამოსავალი არ ჩანს“. „ისტორია ხდება უსაზრისობის დემონსტრაცია, Man-ი თვითონ იკლავს თავს. იგი ემსახურება პრიმიტიულ ევდემონიზმს, რომელშიც მთლიანად არის ჩაფლული. ამდენად ყოველგვარი საზრისის საკითხი მოხსნილია“ (103, 323).

ბადენის თვალსაზრისით, არც პირველი და არც მეორე თეორია არ აყენებს სწორად ისტორიის საზრისის საკითხს. ასეთი რამ მხოლოდ მესამე თეორიაშია მოცემული. ესაა ისტორიის საზრისის მეტაფიზიკური თეორია, უფრო ზუსტად, ისტორიის საზრისის თეოლოგიური ახსნა. ბადენი, რომელიც ამ თეორიის წარმომადგენელია, დაწვრილებით განიხილავს „მეტაფიზიკური ახსნის“ უპირატესობებს. მისი აზრით, მეტაფიზიკური ახსნა თავისუფალია იდეოლოგიური ახსნის ყოველგვარი წინააღმდეგობებისაგან. აქ გამორიცხულია მრავალი მასშ-

ტაბი ისტორიის საზრისისთვის და აღიარებულია ერთადერთი ობიექტური და საყოველთაო მასშტაბი, რომელიც შიდაისტორიულში კი არაა ნაპოვნი, არამედ ისტორიის მიღმა სფეროში. მაშინ როგორღა იგი შიდაისტორიულის მასშტაბი? ბაღენის აზრით, „არის ყოფიერება, რომელიც ისტორიიდან არ აღმოცენდება, მაგრამ ისტორიაში უმაღლეს რეალობად შედის. ეს ყოფიერება მოდის ისტორიის გარედან, მარადიულის სივრციდან. იგი ჩვენთვის ქრისტეს სახელით აღინიშნება. ქრისტე ისტორიის წევრია, მაგრამ ის ისტორიაში არ შემოდის. ქრისტე ისტორიაში ცხოვრობს როგორც აღამიანი სისხლითა და ზოცით, მაგრამ ის ამავე დროს პარადოქსულად არის ისტორიის გარეთ“ (103, 341).

ამრიგად, ბაღენის აზრით, მოაწმუნე აღამიანისათვის ისტორიის საზრისი მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს გამოცხადებით არის მოცემული. ისტორიაში საზრისი მხოლოდ გარედან შემოიტანება. „ეს არის ერთადერთი რეკოლუციური ფაქტი, რომელიც იმსახურებს ამ სახელს“. ისტორიის საზრისი მოაწმუნე აღამიანებში ნამდვილდება, რადგან მოაწმუნეა ქრისტეს სამფლობელო წევრი. აღამიანას სამყარო გარდამავალი და დანაშაულებრივია, ქრისტეს სამყარო გარდუვალია და წმინდაა. უკანასკნელის დამტყიცებით ხორციელდება ისტორიის საზრისი, მაგრამ ამით ისტორია მთავრდება კიდევ, რადგან „ისტორიის გაყვანა სიკვდილის გარეთ არის მიზდინარე ისტორიის დასასრული“.

ბაღენის თვალსაზრისი ორმხრივ უნდა იქნეს განხილული. ჰერ ერთი, წარმოადგენს თუ არა იგი საერთოდ თანმიმდევრულ კლასიფიკაციას და მეორე, რამდენად სწორია ის აზრი, რომ მეტაფიზიკურა ინტერპრეტაცია თითქოს ხსნის ყველა წინააღმდეგობას, რომლებიც საზრისის სხვა თეორიებშია. ბაღენის სამწვერა კლასიფიკაციაში არაა ერთიანი პრინციპი გამოყენებული, რადგან პირველი (იდეოლოგიური) და მესამე (მეტაფიზიკური) ფორმები ისტორიის საზრისის აღიარებას წარმოადგენს და, მაშასადამე, ერთი ჯგუფის თეორიებია. ისინი ამ ჯგუფის შიგნით გამოიყოფიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ არ წარმოადგენენ საზრისის საკითხის ისეთ საპირისპირო გადაწყვეტას, როგორცაა მეტაფიზიკური და სკეპტიკური ან იდეოლოგიური და სკეპტიკური თეორიები. კლასიფიკაციის ძველი პრინციპით, იდეოლოგიური და მეტაფიზიკური ერთნაირად მიეკუთვნება ოპტიმისტურ თეორიებს. მათ უპირისპირდება სკეპტიკური. არაა მართებული ბაღენის მოსაზრება, თითქოს მეტაფიზიკური, ანუ თეოლოგიური თეორია თავისუფალი იყოს იდეოლოგიურის წინააღმდეგობებისაგან და წარმოადგენდეს ერთიან, საყოველთაო და ჭეშმარიტ საზრისის თეორიას. ჰერ ერთი, თეოლოგიის შიგნით ყოველთვის როდი გვაქვს საქმე საზრისის აღიარებასთან და ამ საკითხის ოპტიმისტურ გადაწყვეტასთან. ის თეოლოგები, რომლებიც ქრისტესა და ეშმაკს შორის ისტორიის უკანასკ-

ნელი შერკინების დროს გამარჯვებას ეშმაკს უწინასწარმეტყველებენ, ნიკუთენებთან სკეპტიკური თეორიის წარმომადგენლებს. ალოიზ ვენცლი მათ შორის ასახელებს კრასინსკის, სოლოვიოვსა და ბერდიაევს იმის საფუძველზე, რომ „მათ არ სჯეროდათ ღმერთის სამყაროს განხორციელება და მიაჩნდათ იგი ეშმაკის სამყაროდ“. მასარიკის აზრით, ზემოაღნიშნული ავტორები გამოდიოდნენ ქრისტიდან, რომელიც აცხადებდა, რომ სატანა ამ ქვეყნის მმართველი და საბოლოო დრო ანტიქრისტიანია. როგორც ვენცლი აღნიშნავს, ამით ამ ავტორებმა „მოგვცეს ისტორიის აპოკალიფსურ-პესიმისტური ახსნა“. გარდა ამისა, ისტორიის საზრისად ღმერთის გამოცხადება განსხვავებულ მსოფლიო რელიგიებში განსხვავებულ თეორიებს იძლევა. კიდევ მეტი, თვით ქრისტიანული რელიგიაც არ ხსნის ერთნაირად ისტორიის საზრისს. ის ფაქტი, რომ ბადენიც აღიარებს მეტაფიზიკური საზრისის თეორიის მნიშვნელობას მხოლოდ მორწმუნეთათვის, ნიშნავს იმას, რომ თეოლოგიური ინტერპრეტაცია სრულიადაც არაა საყოველთაო და ერთიანი, რომ არაფერი ვთქვათ მის ობიექტურობაზე. დაბოლოს, ისიც საკითხავია, ისტორიის დასასრულის აღიარება ნიშნავს თუ არა ისტორიისათვის საზრისის მინიჭებას, რადგან ისტორიის საზრისის არსებობა უნდა ნიშნავდეს ისტორიის რეალურ განხორციელებას. ამ თეორიის მიხედვით კი რეალური ისტორია იხსნება. როგორი სახისაც არ უნდა იყოს ეს მოხსნა, იგი მაინც ისტორიის სიკვდილია და, მასთანადავ, უსაზრისობა.

ისტორიის საზრისის თეორიათა თავისებურ კლასიფიკაციას იძლევა ინგლისელი მარქსისტი ჯონ ლიუისი. მისი აზრით, ისტორიის საზრისის თეორიები საერთოდ დაკავშირებულია ფილოსოფიურ თეორიათა ტიპებთან და განპირობებულია ამ თეორიებით, რადგან „ცნობიერად თუ არაცნობიერად თანამედროვე ფილოსოფია მხარს უჭერს არა მხოლოდ შეხედულებებს ადამიანის დამარცხებულობაზე, არამედ ისტორიის თეორიებსაც, რომლებიც უმეტესად ან სკეპტიკურნი... არიან, ანდა აშკარად რეაქციულნი“ (53, 96).

ჯონ ლიუისი იძლევა ისტორიის საზრისის არამარქსისტული თეორიების კლასიფიკაციას და მათ ოთხ ტიპად ყოფს. ესენია: ოპტიმისტური, პესიმისტური, ისტორიული სკეპტიციზმისა და ტრადიციონალიზმის თეორიები. პირველი ორი ძირითადად ზოგადფილოსოფიურია, მეორე ორი — უმთავრესად ისტორიულ-ფილოსოფიური. ოპტიმისტურს ის აკუთვნებს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის იმ წარმომადგენლებს, რომლებიც მნიშვნელობას ანიჭებენ რეალურ დროსა და ისტორიას. ამ თეორიის წარმომადგენელთათვის ღმერთი ამქვეყნოურში აზორციელებს თავის სამეფოს. დღეს ამ თეორიის გამოხატულებაა ქრისტიანული სოციალიზმი.

ოპტიმისტური მსოფლმხედველობის მეორე სახე აღიარებს „სამ-

ყაროში ზნეობრივ წესრიგს“, რომელიც „უზრუნველყოფს სამართლიანობის საბოლოო გამარჯვებას“.

ოპტიმიზმის ერთ-ერთი სახეა ისტორიის ქრისტიანული ფილოსოფია, რომელიც აკრიტიკებს კაპიტალიზმს, ხედავს მასში ბოროტებას და გამოსავალს ამ ბოროტებიდან ეძებს ღმერთის ტრანსცენდენტურა სამყაროს განხორციელებაში.

ოპტიმიზმის მესამე სახეა პროგრესის ლიბერალური რწმენა. იგი მოითხოვს თავისუფლების გაფართოებას და ემყარება გონებისა და პუმანიზმის პრინციპებს ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ისტორიის პესიმისტური თეორიებიდან აღსანიშნავია ნეგატიურა ქრისტიანობა, რომელიც ადამიანის პირველშენილი ცოდვის აბსოლუტურობას აღიარებს და შეუძლებლად თვლის მის გამოსყიდვას; პესიმიზმის წარმომადგენლები არიან წრებრუნვის თეორიების ჰომბრენიცი შპენგლერის, ტოინბის, აბტეკერისა და სხვათა სახით. მათთვის ისტორია უსაზრისოა.

მარქსისტულ თეორიებში ეს კლასიფიკაცია ისტორიის საზრისის თეორიათა სისტემატიზაციის ერთ-ერთი პირველი ცდაა, მაგრამ არ მოიცავს ყველა შესაძლებელ და რეალურ ტენდენციას.

ისტორიის საზრისის თეორიათა სისტემატურ კლასიფიკაციას იძლევა კრიტიკული რეალიზმის წარმომადგენელი ალოიზ ვენცილი. მისი აზრით, ისტორიის საზრისის თეორიები იყოფა ოპტიმისტურ და პესიმისტურ თეორიებად. თითოეული მათგანი შეიცავს სამ ქვეტიპს.

ვენცილი თავის კლასიფიკაციას სქემატური სახით ასე წარმოგვიდგენს:

	ოპტიმიზმი	პესიმიზმი
ისტორიის იმპენტური ახსნა	განეთარებისა და წინსვლის ოპტიმისტური ხედვა, განსაზღვრული ნაწილობრივ ემპირიულად, ნაწილობრივ რაციონალისტურად	პოზიტიური განეთარების ფაზები ერწყმება დაღმავლობასა და დაცემას. კულტურათა შვის ჩასვენების მოძღვრება (შპენგლერი)
ახსნა ზემდგომი მეტაფიზიკური სისტემებიდან	სამყაროს იდეის დიალექტიკური გაშლა — ყოველივე მომხდარი არის გზა აღმავლობისაკენ (ჰეგელი)	სამყაროს უარყოფით უარყოფა ისტორიისა, როგორც „კინკლაობათა“ ჯაქვისა (შოპენჰაუერი)
რელიგიური ახსნა	ისტორია არის ღმერთის სამეფოს წინასწარი მომზადება (ალექსანდრეულები)	ისტორია არის აღზევება „ძლიერთა ამა ქვეყნისათა“, მათ სამფლობელოთა ზრდა-განეთარება, მაგრამ მიიმართება შვის ჩასვენებისაკენ (აპოკალიფსური განხილვა)

ვენცილი არ გამოორიცხავს ამ თვალსაზრისთა სინთეზის შესაძლებლობას. ასეთ თეორიათა რიცხვეს იგი მიაკუთვნებს ავგუსტინეს, ტონზისა და იასპერსის ისტორიის ფილოსოფიურ სისტემებს (1538, 814).

მაშასადამე, ვენცილი ოპტიმიზტებში გამოყოფს სამ ქვეტიპს. მისი აზრით, მეტაფიზიკური ოპტიმიზმის წარმომადგენლები არიან ფინტე, შელინგი, ჰეგელი. უფრო ადრე — კონტი, პერდერი, შილერი, გოეთე. უახლოესი წარსულის ოპტიმიზტურ თეორიებს შორის იგი ასახელებს ბურჟუაზიულ ლიბერალიზმსა და რევოიუციონისტულ სოციალ-დემოკრატიულ მსოფლმხედველობას.

ვენცილის აზრით, მარქსის ისტორიის ფილოსოფია ეკუთვნის მეტაფიზიკური ოპტიმიზმის სახეობას, რადგან ამ მოძღვრების მიხედვით ადამიანები ანიჭებენ ისტორიას საზრისს, მიჰყავთ რა იგი კლასთა ბრძოლის გზით უკლასო საზოგადოებისაკენ. ამ ჩვეულებაში ვენცილი აერთიანებს ოპტიმიზმის პირველ ორ ქვეჯგუფს: იმათ, ვინც აღიარებს, რომ ისტორიის საზრისს ქმნის ადამიანთა საქმიანობა და მოღვაწეობა, და იმათ, ვინც ისტორიას განსაზღვრავს ობიექტური კანონზომიერებით. ასეთი გაერთიანება ვენცილის შესაძლებლად მიაჩნია იმის გამო, რომ ერთი თვალსაზრისი არ გამოორიცხავს მეორეს. ხშირად ეს ორი თვალსაზრისი ერთად გვხვდება.

შემდეგ ვენცილი განიხილავს ისტორიულ პესიმიზმს. მე-19 საუკუნიდან ისტორიაზე პესიმიზტური შეხედულება სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება შოპენჰაუერთან, ედუარდ ჰარტმანთან, ბურკჰარდტთან, შპენგლერთან, თეოდორ ლესინგთან, კლაგესთან. შოპენჰაუერი ისტორიაზე პესიმიზტურ თვალსაზრისს ავითარებს; თუმცა ის საკუთრივ ისტორიის ფილოსოფიის წარმომადგენელი არ ყოფილა. პესიმიზტური ისტორიის ფილოსოფიის პირველი წარმომადგენელია ედუარდ ჰარტმანი. შემდეგ მოდის ბურკჰარდტი, რომელმაც ტექნიკის პროგრესის, მასებისა და პროპაგანდის პესიმიზტური განხილვით დიდი ზეგავლენა მოახდინა შპენგლერზე.

ვენცილი აერთიანებს პესიმიზტური ისტორიის ფილოსოფიის ორი ჯგუფის წარმომადგენლებს: იმათ, ვინც თვლის, რომ ისტორიას არა აქვს საზრისი, რადგან იგი წრეში ტრიალს წარმოადგენს და ემორჩილება ორგანული სამყაროს კანონზომიერებას, და იმათ, ვინც ისტორიაში გამოორიცხავს ყოველგვარ კანონზომიერებას და თვლის მას უსაზრისოდ, რომელსაც შემდეგ ასაზრისიანებენ ისტორიკოსები. ბოლოს ვენცილი განიხილავს საზრისის პესიმიზტური და ოპტიმიზტური ახსნის შესაძლებლობას. პირველი ოპტიმიზტური საზრისის თეორიებად დაიყოფა ის მოძღვრებები, რომლებიც სამყაროს თვლიან ან ეშმაკის, ანდა ღმერთის განხორციელებად. პირველი მიმდინარეობის წარმომადგენლები არიან კრასინსკი, ბერდიაევი, სოლოვიოვი (რუსული ისტორიის ფილოსო-

ფიის სკოლიდან). პესიმისტებთან ახლოს დგას ორტეგა გასეტისა და მარტენის თვალსაზრისი.

ამ ფრთას უპირისპირდება რელიგიის ოპტიმისტური ისტორიის ფილოსოფია, რომელიც საბოლოო საზრისად აცხადებს აპოკალიფსში მოცემულ ღმერთის ათასწლიანი ბატონობის იდეას. ამ თეორიის წარმომადგენლებია რელიგიური ისტორიის ფილოსოფიის თეორეტიკოსთა უმრავლესობა, დაწყებული აგვისტინეთი და დამთავრებული ლოვიტიანა და ბალთაზარით. როგორია ვენცლის დამოკიდებულება ამ თეორიების მიმართ და რომელს შეიძლება მიეკუთვნოს მისი თვალსაზრისი?

ვენცლის აზრით, ყველა წარმომადგენელი ერთნაირად ცალმხრივია, მაგრამ ყოველ მათგანში მოიპოვება ჭეშმარიტების მარკვალი. ამიტომ ეს საპირისპირო ტენდენციები მუდამ ქმედითია. ისტორიის საზრისის შესახებ ფაქტობრივად არაფერი შეიძლება ითქვას იმეტი, რომელიც სავალდებულო იქნება ყველასათვის. ისტორია ჰგავს მოგზაურობით მიღებულ შთაბეჭდილებებს, რომლებიც მდიდრდება. ეს მოითხოვს მომავლის წინასწარმეტყველებას, რაც აღემატება ადამიანის შესაძლებლობებს. მისი აზრით, კარგია, რომ ჩვენ არა ვვაქვს საზრისის გაგებში უნარი. ვენცლი კონტის დამოწმებით აცხადებს: სწორედ ეს უცოდინარობა გვაქვს უნარს ნამდვილად მორალური მოქმედებისათვის. ისტორიის საბოლოო მიზნის უცოდინარობა იწვევს საზრისისაკენ ლტოლვას. ჩვენ გვსურს ჩვენი მოქმედების შინაარსი ავამაღლოთ საზრისამდე (162, 9). ამრიგად, ვენცლი ავნოსტიკურ პოზიციას იჭერს ისტორიის საზრისის საკითხის მიმართ.

ასეთია ვენცლის კლასიფიკაცია და დამოკიდებულება საზრისის საკითხისადმი. მისი კლასიფიკაცია გაიზიარა გერმანელმა მარქსისტმა შულცმა. ზემოგანხილულ კლასიფიკაციებთან შედარებით ამ კლასიფიკაციას მთელი რიგი უპირატესობები გააჩნია. უპირველეს ყოვლისა, იგი უფრო დიფერენცირებული მდგომარეობაა ამ თეორიებისადმი. აქ არა მარტო ფორმალური დაყოფაა მოკუმული, არამედ ამ დაყოფის მიხედვით საზრისის ახსნის თითოეული ტიპი დალაგებულია და კრიტიკულად გაანალიზებული. ნაჩვენებია თითოეული თეორიის დადებითი და უარყოფითი მხარეები, მითითებულია იმ წინააღმდეგობებზე, რომელთაც იძლევა საკითხის ასე თუ ისე გადაწყვეტა. ამის მიუხედავად, ვენცლის კლასიფიკაცია არ არის ყოვლისმომცველი, რადგან მის გარეშე ჩრება თვით ვენცლის თვალსაზრისი, რომელსაც სხვებიც იზიარებენ. ისტორიის საზრისის საკითხისადმი ავნოსტიკური მიდგომა იშვიათი მოვლენა არაა. ვენცლი ამ მიმართულების ერთ-ერთი წარმომადგენელია, მაგრამ ეს თვალსაზრისი მის კლასიფიკაციაში ადვილს ვერ პოულობს. გარდა ამისა, თეორიათა ტიპოლოგიაში ვენცლი განასხვავებს საზრისის იმ თეორიებს, რომლებიც ადამიანთა მოქმედებას

ენყარებიან და იმათ, რომლებიც კანონზომიერებაზე არიან აგებული. შემდგომი განხილვის დროს კი ის მათ აერთიანებს. თუ ეს თეორიები ერთი და იგივეა, ტიპოლოგიაში არ უნდა იყოს ცალ-ცალკე ვაშოყოფილი, ხოლო თუ განსხვავებულია, ეს ნაჩვენები უნდა იყოს მათი განხილვის დროს. გარდა ამისა, არის თეორიები, რომლებიც ადამიანის მოქმედებას აერთიანებენ კანონზომიერების აღიარებასთან. აქ საჭირო იყო უფრო დაწვრილებითი ანალიზი. არ არის სწორი ჰეგელისა და ჰერდერის ერთ ქვეჯგუფში მოქცევა. ორივესთან ოპტიმიზტური ისტორიის ფილოსოფია გვაქვს, მაგრამ ეს ოპტიმიზმი განსხვავებული გზებით ვითარდება. სახელდობრ, ჰერდერთან ისტორიის საზრისად აღიარებულია ჰუმანიზმი, მაშინ როდესაც ჰეგელისთვის ისტორიის საზრისს წარმოადგენს თავისუფლების გაცნობიერება.

ამრიგად, კლასიფიკაციის არსებულ ცდათა ძირითადი ნაკლი ისაა, რომ ისინი არ მოიცავენ ყველა შესაძლებელ და რეალურ თეორიას და არ ახდენენ იმ თეორიათა დიფერენცირებულ განხილვას, რომლებიც ზოგადად ერთ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, მაგრამ განსხვავებულ ქვეჯგუფში შედიან. ამ ძირითადი ნაკლის გათვალისწინების საფუძველზე ისტორიის საზრისის თეორიათა კლასიფიკაციის სქემა შემდეგი სახით წარმოგვიდგება. უპირველეს სახეს წარმოადგენს არა ოპტიმიზმი და პესიმიზმი, არამედ მათ მიღმა მდგარი შემეცნებითი პოზიცია საზრისის საკითხის მიმართ. როგორც პესიმიზტები, ისე ოპტიმიზტები ისტორიის საზრისს შეცნობადად თვლიან, რაც მათ აერთიანებთ ერთ საერთო ჯგუფად. ამის საწინააღმდეგოდ არსებობს შეხედულება, რომელიც შეუძლებლად თვლის ისტორიის საზრისის შემეცნებას. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლებს მიეკუთვნება გოლო მანი, დრიში, ვენცილი... ეს უკანასკნელი სვამს კითხვას: რა არის ისტორიის საზრისი და აქვს თუ არა მას საერთოდ საზრისი? მისი აზრით, ამ კითხვაზე ყველაზე თავშეკავებული პასუხი გაცაა დრიშმა, რომელიც წერს: ისტორია არის ერთჯერადი პროცესი, რომლის შუაგულში ჩვენ ვიმყოფებით. მისი ექსპერიმენტირება შეუძლებელია. ამიტომ ამ კითხვაზე პასუხი ვერ გაიცემა და იგი უნდა მოიხსნას (162,3). ამავე თვალსაზრისის იზიარებს გოლო მანიც, რომლის მიხედვით ისტორიის საზრისის საკითხი, ისე როგორც ისტორიის ფილოსოფიის სხვა საკითხები, არის უზოგადესი და ფართოდ მნიშვნელადი საკითხი, მაგრამ სარწმუნო პასუხი მასზე ვერ გაიცემა, ამიტომ იგი მეცნიერების ფარგლებს გარეთ რჩება (152₁, 12).

ავნოსტიციზმს ისტორიის საზრისის საკითხისადმი მრავალი არგუმენტით ასაბუთებენ. განვიხილოთ რამდენიმე მათგანი.

1. ისტორიის საზრისის საკითხი არის მთელის მნიშვნელობის საკითხი, ჩვენ კი ამ მთელის ერთ წერტილში ვიმყოფებით. ამიტომ, რო-

გორც უმნიშვნელო მონაკვეთის მოწმეებს, არ შეგვწევს ძალა გავიგოთ მთელის საზრისი.

2. ისტორიის საზრისი არ განხორციელებულა წარსულში, არაა აწმყოში. იგი უნდა იყოს მომავალში. ისტორიული მომავალი კი გამოუთვლადია. ამდენად ისტორიის საზრისი შეუქმნებელია. ისტორიის საზრისის აგნოსტიკურ გადაწყვეტას, ლეონარდ რაინიშის თქმით. ხელს უწყობს ის გარემოებაც, რომ „საკითხი ისტორიის საზრისის შესახებ ეკუთვნის კაცობრიობის იმ საკითხებს, რომლებზედაც სრულყოფილი ადამიანური პასუხი არ გაცემულა. აქედან მრავალს გამოჰყავს დასკვნა, თითქოს საკითხის დასმა უსაზრისო იყოს“ (152, 8).

აგნოსტიციზმი ისტორიის საზრისის საკითხისადმი განსხვავებულია ირაციონალიზმისაგან და ასევე ისტორიის საზრისის უარყოფისაგან.

ისტორიის საზრისის წვდომის შესაძლებლობის აღიარება წინაპირობაა საზრისის არსებობისა თუ არარსებობის მტკიცებისათვის, ამიტომ ისტორიის საზრისის საკითხში იგი წინ უძღვის ყოველგვარ ოპტიმიზმსა და პესიმიზმს. რასაკვირველია, იგი ერთნაირ დამოკიდებულებაში არაა მათთან. სკეპტიციზმი საზრისის საკითხში უფრო ახლოსაა პესიმიზმთან, მაგრამ ეს მას არ ხდის პესიმიზმად, ასევე საზრისის წვდომის შესაძლებლობის აღიარება არაა თავისთავად ოპტიმიზმი. აქ ლაპარაკია არა საზრისის არსებობა-არარსებობაზე, არამედ მისი გაგების შესაძლებლობაზე.

გარდა აგნოსტიკურისა, არსებობს თეორიები, რომლებაც აღიარებენ საზრისის გაგების შესაძლებლობას. აქ კლასიფიკაცია უკვე შეიძლება მოვახდინოთ არა გაგების საშუალებათა განსხვავების მიხედვით (მაგალითად, ცოდნის თუ რწმენის გზით აღიარებენ საზრისის გაგებას შესაძლებლად), არამედ იმის მიხედვით, მიაჩნიათ თუ არა მათ ისტორიის საზრისი არსებულად. ამის მიხედვით არჩევენ პესიმისტურ და ოპტიმისტურ თეორიებს. პესიმისტურ თეორიათა ჯგუფისათვის საერთოა ისტორიის ობიექტური საზრისის უარყოფა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისტორიის უსაზრისობას ისინი ერთნაირად ახაბუთებდნენ. ისტორიის ობიექტური უსაზრისობის მტკიცების შემდგომ იწყება მათ შორის განსხვავება. ერთნი თვლიან, რომ ისტორიას არაფითარია საზრისი არა აქვს, რადგან ისტორიის საზრისის აღიარება დაკავშირებულია მიზანთან, მიმართულებასა და წინსვლასთან, ისტორია კი წარმოადგენს ციკლურ პროცესთა ერთობლიობას, სადაც ყოველი ახალი ციკლი თავიდან იწყებს ქმნადობას და ისევე ისპობა, როგორც წინა ციკლები. ესაა ისტორიის წრებრუნვის თვალსაზრისზე აგებული უსაზრისობის თეორიები. მათი წინამორბედებია ვიკო, ნიცშე, დანილოვსკი, ხოლო თანამედროვე წარმომადგენლები — შპენგლერი და გასეტი.

მეორე ქვეჯგუფს მიეკუთვნებიან მოაზროვნეები, რომლებიც უიჭირობენ, რომ ისტორიას არა აქვს არავითარი ობიექტური საზღვარი, მაგრამ მას ასაზრისიანებენ ისტორიული სუბიექტები ისტორიულ პიროვნებათა სახით. ეს არის ისტორიული სუბიექტის მიერ უსაზღვრის გასაზრისიანება. ამ მოაზროვნეთა შორის შეიძლება დავასახელოთ როთაყერი და პოპერი.

მესამე ჯგუფს ეკუთვნიან მოაზროვნეები, რომლებიც უარყოფენ ისტორიის ობიექტურ საზღვრის ან უსაზღვრო ისტორიის გამსაზრისიანებლად სახავენ არა ისტორიულ პიროვნებებს, არამედ თვით ისტორიკოსებს, რომლებიც ისტორიის უსაზღვრო პროცესებს ისეთ საზღვრის ანიჭებენ, რომელსაც ვერც კი წარმოიდგენდა ისტორიული პიროვნება. ეს გასაზრისიანება ხდება ფაქტობრივ ისტორიულ ხდომილებათა შემდგომ. ამათ რიცხვს ეკუთვნიან, პირველ რიგში, თეოდორ ლესინგი.

დასასრულ, ყველაზე უკიდურესია ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ისტორიას არა აქვს არც ობიექტური საზღვრის და ვერც მოქმედი სუბიექტი (ვთქვათ, ისტორიკოსი) მცანიჭებს მას საზღვრის, რადგან ისტორია მთლიანად ირაციონალური პროცესია და მისი გაგების საშუალება არ არსებობს. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლები არიან შოპენჰაუერი, კლაგესი, კამიუ და სნგა. შოპენჰაუერი, მაგალითად, ერთნაირად უარყოფს როგორც ისტორიის ფილოსოფიის შესაძლებლობას, ასევე ისტორიის მეცნიერებისაც, რადგან მიაჩნია, რომ შეუძლებელია ისტორიული ვითარების მნიშვნელობისა და საზღვრის გაგება ისევე, როგორც მისი მეცნიერული სისტემატიზაცია.

ისტორიის საზღვრის ობტიმისტური თეორიებიც იყოფა ქვეჯგუფებად. მათ აერთიანებს საზღვრის აღიარება. არსებითი განსხვავება მათ შორის ისაა, თუ როგორ აღიარებენ ისინი მას ისტორიულს გარეთ, მის მიღმა სფეროში ტრანსცენდენტურის სახით, თუ ისტორიულის შიგნით, თვით ისტორიულისთვის იმანენტურის სახით. აქ ორივე შემთხვევაში ობიექტური საზღვრის აღიარებული, მაგრამ ურთი ისტორიულის გარეთ არსებულია, არაისტორიული ძალაა ღმერთის სახით, ღმერთისა და მისი სამეფოს სახით, მეორე კი ისტორიის შიგნით ეძებს საზღვრის. პირველს ისტორიის საზღვრის ტრანსცენდენტური თეორია შეიძლება ვუწოდოთ, მეორეს კი — ისტორიის საზღვრის იმანენტური თეორია. იმანენტობა-ტრანსცენდენტურობა აქ არაა გაგებული შემეცნების თეორიული თვალსაზრისით, წინააღმდეგ შემთხვევაში აქ განსხვავება უნდა იყოს ობიექტური და სუბიექტური საზღვრის აღიარებას შორის. ფაქტობრივად გვაქვს მხოლოდ ობიექტური საზღვრის აღიარება, მაგრამ ისტორიულის მიმართ ეს ობიექტური საზღვრის შინაგანად თუ გარეგანად, ამის მიხედვით იყოფიან ისინი იმანენტურად და ტრანსცენდენტურად. თავისთავად ცხადია, რომ ისტორიის საზღვრის აღიარების რელიგიური თეორიები მიეკუთვნება ტრანს-

უენდენტური საზრისის თეორიებს. მათ შორის შეიძლება მრავალი სხვაობა იყოს. თვით ქრისტიანული რელიგიის შიგნითაც ბრუნნიგი განასხვავებს კათოლიკურ, სქოლასტიკურ და პროტესტანტულ სახეობას. განსხვავება არსებობს საზრისის განხორციელებისა და მისი წვდომის გზების ძიების მხრივაც. შეიძლება ერთი ისტორიულ ქრისტიანობას ემყარებოდნენ და მხოლოდ მის დოგმატურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენდნენ, მეორენი კი — ისტორიულ ქრისტიანობას აკრიტიკებდნენ და ამ ნიადაგზე ქმნიდნენ ისტორიის საზრისის რელატიურ ფილოსოფიურ დასაბუთებას, ხოლო მესამენი საფუძვლით ემპირიული ნიადაგიდან ცდილობდნენ ამოსვლას და ისტორიის ემპირიულად გააზრებას, მაგრამ ამის შეუძლებლობის გამო მივიდნენ ტრანსცენდენტური საზრისის აღიარებაზე. ეს სამი განსხვავებული ჯგუფი მართლაც არსებობს ისტორიის საზრისის რელიგიურ თეორიებს შორის. პირველს მიეკუთვნებიან ბალთაზარი, ბულტმანი, ლუდოვიკო მაქნაბი, უმბერტო პადოვანი; მეორეს — ბერდიაევი, ლოვიტი; მესამეს — ოსპერსი, ტონინი და სხვები.

ისტორიის საზრისის იმანენტურ თეორიებს აერთიანებს საზრისის ძიება ისტორიულის შიგნით, მაგრამ ისინი განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ რას თვლიან ისტორიულში საზრისად. ერთ-ერთ პირველ იმანენტურ თეორიას წარმოადგენს ისტორიის საზრისად ჰუმანიზმის აღიარება. ეს თეორია დაკავშირებულია ჰერდერის სახელთან და იგი ამჟამადაც პოპულარობით სარგებლობს. ამის მაგალითია თუნდაც მარქსისტი ისტორიკოსის კონრადის მიერ ისტორიის საზრისად ჰუმანიზმის აღიარება. დასავლეთის მოაზროვნეებიდან საზრისის საკითხში ჰუმანიზმის თვალსაზრისზე დგანან ტეიარ დე შარდენი, ჯულიან პაქსლი და სხვ.

მეორე მიმართულება ისტორიის საზრისს ეძებს თავისუფლებაში. აქ ერთიანდებიან როგორც ექსისტენციალისტები, ასევე კრიტიკული რეალიზმისა და ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლები, მათ შორისაა ნეოჰეგელიანელი კროჩე. ეს თვალსაზრისი განსაკუთრებით მკვეთრად ვლინდება იასპერსთან, ალფერდ ვებერთან, აუგუსტ ბრუნერთან და სხვ. მარქსისტებიდან ამ თვალსაზრისის ავითარებს იური სემიონოვი.

მესამე მიმართულება ისტორიის საზრისს ეძებს არა მთლიანად ისტორიულში, არამედ მის ამა თუ იმ ეტაპში. ასე მაგალითად, მემარჯვენე სოციალ-დემოკრატიის თეორეტიკოსები ეიხლერი, ბიოზე და სხვანი ისტორიის საზრისად აცხადებენ დემოკრატიულ სოციალიზმს, ხოლო გერმანელი მარქსისტი შულცი — კომუნისმს.

ასეთია ძირითადად ის ტენდენციები, რომლებიც ისახება ისტორიის საზრისის საკითხში. რადგან თითოეულ ქვეჯგუფში გაერთიანებული მოაზროვნეები, მართალია, ძირითადად ერთნაირად წყვეტენ

ისტორიის საზრისის საკითხს, მაგრამ განსხვავდებიან მისი დასაბუთების გზებით, ისტორიულის გაგებით, ზოგადი მსოფლმხედველობითა და თვით საზრისისადმი სხვადასხვა ელფერის მინიჭებით ან საზრისის განსხვავებული მომენტების ხაზგასმით, ამდენად თითოეული ჯგუფის წარმომადგენლებიც მოითხოვენ ინდივიდუალურ განხილვას და მათ თეორიათა კრიტიკულ ანალიზს. იმის მიუხედავად, რომ იმანენტური საზრისის თეორიათა კლასში შედის საზრისის როგორც მარქსისტული, ისე არამარქსისტული თეორიები, ეს გარემოება არ გამოირიცხავს მათ შორის არსებით განსხვავებას. კიდევ მეტი, იმ შემთხვევაშიც, როდესაც საზრისად როგორც მარქსისტებთან, ისე არამარქსისტებთან აღიარებულა ერთი ფენომენი — თავისუფლება, ჰუმანიზმი თუ სხვა, მათ შორის არსებითი განსხვავება რჩება ამ ფენომენისა და მისი მიღწევის გზების განსხვავებული გაგების გამო. ამდენად ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია იმანენტურის შიგნით დაჯგუფება მოვანდინოთ არა იმის მიხედვით, რა ფენომენს აღიარებს საზრისად (თავისუფლებას, ჰუმანიზმს თუ ისტორიის ერთ რომელიმე ეტაპს დემოკრატიული სოციალიზმის ან კომუნისმის საბით), არამედ იმის მიხედვით, საზრისის გაგება მარქსისტულია თუ არამარქსისტული. ეს მოსაზრება შინაარსობრივის გარდა დიდაქტიკური მოსაზრებებითაცაა გამართლებული. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ასეთი სქემა შედგეს:

I ისტორიის საზრისის უარყოფელ თეორიათა წარმომადგენლები:

1. ო. შპენგლერი
2. ო. გასეტი.

II ისტორიის საზრისის სუბიექტივისტური ინტერპრეტაციის მიმდევრები:

1. ე. როთაყერი
2. კ. პოპერი
3. თ. ლესინგი

III ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის თეორიათა წარმომადგენლები:

1. ა. ტოინბი
2. ნ. ბერდიაევი
3. კ. ლოვიტა
4. კ. იასპერსი
5. ა. ბრუნერი

IV ისტორიის იმანენტური საზრისის თეორიათა წარმომადგენლები:

- ა) ისტორიის იმანენტური საზრისის არამარქსისტულ თეორიათა ფუძემდებლები:

1. თ. ლიტი
 2. ა. ვებერი
 3. ბ. კროჩე
- ბ) ისტორიის საზრისის მარქსისტული იგაგების მიმდევრები:
1. დ. გრლიჩი
 2. რ. შულცი
 3. ნ. კონრადი
 4. ი. სემიონოვი
 5. ი. ზაბელინი

ოსვალდ შპენგლერი, ლუდვიგ კლაგესი, ხოსე ორტეგა ვასეტი თვალსაჩინო წარმომადგენლები არიან იმ თვალსაზრისისა, რომელიც ისტორიის საზრისს ან სკეპტიკურად განიხილავს, ანდა საერთოდ უარყოფს. ისინი ქადაგებენ „ისტორიის მზის ჩასვენებას“, ხოლო სინამდვილეს „კრიზისულ ყოფიერებად“ აცხადებენ. ეს მოაზროვნეები ცხოვრების ფილოსოფიის ტრადიციებს აყრდნელებენ, მაგრამ სპეციალიზდებიან ისტორიის პრობლემატიკაში. ისინი კულტურის ფილოსოფიის წარმომადგენლებად გვევლინებიან. მათ თეორიებში მრავალა საკითხი, განსაკუთრებით ისტორიის თეორიული პრობლემები, შოპენჰაუერის თვალთახედვით არის გადაწყვეტილი.

1. შპენგლერი და „ევროპის მზის ჩასვენება“

ოსვალდ შპენგლერი მეოცე საუკუნის ფილოსოფიაში უსაზრისო ისტორიის პირველი დიდი წარმომადგენელია. მან 1917 წელს გამოსცა პირველი ტომი თავისი თხზულებისა სათაურით „ევროპის მზის ჩასვენება“ (მსოფლიო ისტორიის მონახაზი). წიგნს უმეგალითო წარმატება ჰქონდა. ამაზე მიუთითებს ისიც, რომ ერთი წლის განმავლობაში იგი ოცდაათორმეტჯერ გამოიცა, ხოლო სამი წლის განმავლობაში — ორმოცდაცამეტჯერ. მეოცე საუკუნის დასაწყისში ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთა შორის ასეთი დიდი პოპულარობა იშვიათი მოვლენა იყო. გერმანიასა და ავსტრიაში ჩამოყალიბდა შპენგლერის შემსწავლელი საზოგადოებანი, შეიქმნა კულტურის მორფოლოგიის საკვლევი ინსტიტუტი. შპენგლერის თეორიის შესახებ გაიმართა კამათი, გამოითქვა ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრები. ერთნი მას აღიღებენ და მეოცე საუკუნის უდიდეს მოაზროვნედ თვლიან. თომას მანის თქმით, „შპენგლერის შრომამ მსოფლიო დიდება მოიპოვა მისი უდაუო ღირსებების შედეგად“. სერგეი ფრანკის აზრით, შპენგლერის წიგნი არის „გაელ-

ვება სიბნელეში“. შპენგლერმა აღაფრთოვანა არა მარტო თანამოაზრეები, არამედ მოწინააღმდეგეებიც. კარსავეინი, მაგალითად, მას უფარვის ფილოსოფოსად თვლიდა, მაგრამ აღიარებდა მის დიდ ნიჭს და მოითხოვდა, რომ მისი ნაშრომი, რომელიც კარგად ხსნის ისტორიის არსებას, ისტორიკოსებს სამაგიერო წიგნად გაეხადათ (51, 11). სწევნი შპენგლერის თეორიას „აზრდილად“ (ლენარდო ნელსონი) ანდა კიდევ „საყმაწვილო მუხუნ პენად“ (ნოირატი) აცხადებენ¹. მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, შპენგლერის თეორიის წარმატება უმაგალითო იყო. ზოგი ამ წარმატებას შპენგლერის ლიტერატურული სტილით ხსნიდა², ზოგი კი (მაგ. მარკარიანი) — „ევროპოცენტრიზმის კრიტიკით“ (55, 21). მოაზროვნეთა დიდი უმრავლესობა ამ წარმატების მიზეზად ეპოქის ხასიათს აცხადებს. მსოფლიო ომმა კაცობრიობის წინაშე მწვავედ დააყენა აღაშინის არსებობის საზრისის საკითხი. თომას მანი წერდა: „მოაზროვნე ადამიანების წინაშე ჭერ არაქოლდეს მდგარა ასე მწვავედ ადამიანის ყოფიერების პრობლემა (სხვა ყველაფერი ამ პრობლემის განშტოებანი და ობერტონებია), რომელიც დაუყოვნებლივ მოითხოვდა გადაწყვეტას. რა გასაკვირია, თუ დაძმობულმა სინდისმა ხალხებისა, რომლებმაც განიცადეს შურისძიებისა და დამარცხების საშინელება და რომელთაც უხდებათ ისტორიული სამყაროს გარდატეხის უშუალო განცდა, ძალუმად უბიძგა მათ მომხდარის გააზრებისაჲენ?“ (87, 611). განსაკუთრებით მწვავედ დადგა ეს საკითხი გერმანელების წინაშე. თვით ევროპის გაბატონებულ კლასებს არ

1 «Придавать какое-либо серьезное научное значение историко-философским построениям Шпенглера я не намерен и считал бы своим долгом обратить внимание всех будущих читателей Шпенглера на крайнюю легковесность научного багажа этой книги». (169, 224).

2 «В лице Шпенглера мы имеем дело с незаурядным литературным явлением. Освальд Шпенглер принадлежит к числу тех писателей, которые не столько доказывают, сколько приказывают. Тон его речи — тон властолюбца, который не столько логическими доводами, сколько непосредственным воздействием на волю старается увлечь за собой adeptов. Этот повелительный тон действует неотразимо по-видимому на многих читателей, часто из интеллигентных кругов, но недостаточно осведомленных в вопросах истории, чтобы противопоставить диктовке Шпенглера свои собственные знания... Вообще Шпенглер натура необычайно широкая... Его горячий пафос действует увлекательно. С удивительным мастерством, какого я никогда не встречал в историко-философских сочинениях, он умеет извлекать из одной и той же основной темы сотни вариаций.

Его изобретательность в деле приискаания эпитетов и прилагательных совершенно неисчерпаема. Одно и то же явление он умеет разлагать призмой критического анализа на десятки составных красок, никогда не впадая в повторение или в банальность. И этот поток красноречия безусловно увлекает за собой людей, лишенных зрелой критики». (169, 225).

ნეექლოთ არ დაესვათ საკითხი იმ ღირებულებათა შესახებ, რომლებიც მთლიანად ან ნაწილობრივ გააუფასურა მსოფლიო ომმა¹.

შპენგლერის წიგნის წარმატება, ეკონომიური და პოლიტიკური პირობების გარდა, განაპირობა იმ ფაქტმაც, რომ მასში ანტიინტელექტუალიზმი ყველაზე ძლიერი იყო. შპენგლერის წინამორბედებმა ვერ შექმნეს ასეთი მძლავრი სექსისის თეორია. მეოცე საუკუნის „ანტი-ინტელექტუალური მანიფესტი“ შპენგლერის წიგნის სახით იყო დაგვირგვინება შოპენჰაუერისა და ნიცშეს სექპტიციზმისა, რომელმაც მეოცე საუკუნეში ფილოსოფიის გარდა ლიტერატურაშიც პოვა გამოვლენა. ახასიათებს რა მეოცე საუკუნის დასაწყისის უიმედობის მსოფლმხედველობას, არტურ შიუბშერი წერს: მეოცე საუკუნეში ისტორიის ფილოსოფიის გაგებას... საფუძვლად უდევს უშუალო მუქარისა და საფრთხის ცნობიერება.

კრიზისის აზრი თავის პროგრამულ გამოხატულებას პოულობს უკვე რატენაუს „თანამედროვეობის კრიტიკაში“ (1913 წ.), სადაც ცხოვრების საყოველთაო შექანიზაცია პირველად განიხილება თანამედროვეობის მთავარ პრობლემად. ერთი წლის შემდეგ ჰამახერმა წიგნში „თანამედროვე კულტურის მთავარი საკითხები“ სცადა აეხსნა ისტორიული მიზეზები იმ მდგომარეობისა, რომელშიც კაცობრიობა იმყოფება. „პირველმა მსოფლიო ომმა მოაახლოვა ყველა მანამდე არსებული სასიცოცხლო მორალის ფორმების, ღირებულებათა და ყოფიერების მსხვრევა. გაიშრა რუდოლფ ჰანვიციის გამაფრთხილებელი ძახილი ევროპის კულტურის კრიზისზე, ხოლო ოსვალდ შპენგლერი შეუდგა თავისი თხზულების პირველი ტომის წერას“ (68, 16). ასეთი იყო სულიერი ვითარება ბუჩუუაზიის ინტელექტუალურ სამყაროში შპენგლერის წიგნის გამოსვლის დროს. წიგნის მეორე ტომი ოთხი წლის შემდეგ გამოქვეყნდა. იგი მხოლოდ ერთგვარ კომენტარებს შეიცავდა და ნაწილობრივ აფართოებდა პირველ ტომში დასმულ საკითხთა წრეს. ამიტომ არც მას და არც შემდგომ დასტამბულ შრომებს — „ადამიანი და ტექნიკა“, „გადაწყვეტილებათა წლები“ და სხვ.

¹ «Каждая эпоха выдвигает писателей, которые, по выражению Белинского, являются центральными натурами для своего времени, и творчество которых служит как бы собирательным стеклом для идей, волнующих их современников. Именно такая книга появилась в Германии еще в 1918 году в два прошедших года имела головокружительный успех, почти гипнотически действуя на немецких читателей. Это — книга «Крушение западной культуры» Освальда Шпенглера. Раз какое-нибудь сочинение, через некоторое время после своего появления, оказывается способным в такой мере привлекать к себе общественное внимание, то можно заранее сказать, что оно в каком-либо отношении утолило и духовную жажду момента. Такие книги... весьма показательны для известного состояния умов и интеллектуальных вкусов» (169, 224).

არ ჰქონია ისეთი დიდი რეზონანსი, როგორც წილად ხვდა „ევროპის მზის ჩასვენების“ პირველ ტომს.

შპენგლერის მოძღვრება მრავალმხრივი განხილვის საგანი გახდა მარქსისტულ ლიტერატურაში. მას სხვადასხვა ასპექტით აშუქებენ. დებორინი შპენგლერის თეორიას უმთავრესად პოლიტიკური თვალსაზრისით განიხილავს. მარკარიანი და ფრანცევი კულტურათა მიმართების საკითხებს ანიჭებენ უპირატესობას, კონი — მეთოდოლოგიურ საწყისებს. ყველაზე სრულყოფილი სახით შპენგლერის თეორიის დალაგება და კრიტიკა მოცემული აქვს ასმუსს, რომელიც იხილავს ისტორიისა და ბუნებისმეცნიერების ლოგიკურ დუალიზმს, ბიოლოგიზმსა და ირაციონალიზმს.

შპენგლერის თეორია შეიძლება მრავალმხრივი კრიტიკის ობიექტი გახდეს, მაგრამ ძირითადი ხაზი კრიტიკისა უნდა გამოვლინარეობდეს იმ საკითხიდან, რომელიც არსებითი იყო მისთვის (სხვა ყველაფერია ნათან ამ ძირითადი საკითხის გაშუქებას ემსახურება). ასეთ საკითხად შპენგლერთან უნდა ჩათვალოს იმ კულტურის ახანა, რომლის წარმომადგენელიც ის არის, და იმ ეპოქის მიმართულების ვაგება, რომელშიც ის მოღვაწეობს. შპენგლერის აზრით, ყოველი მოაზროვნე საკულტურო ეპოქის შვილია, ამიტომ მისი ამოცანაა ახსნას თავისი ეპოქა. დასახელებული შრომის წინასიტყვაობაში იგი აღნიშნავს: ეს წიგნი წარმოადგენს კომენტარებს იმ დიადი ეპოქისა, რომელშიც განსაზღვრა მისი სახელმძღვანელო იდეები. შპენგლერს სურს გაიზაროს არა მხოლოდ აწმყო, არამედ განუკრიტოს მომავალიც. ამ შრომის მიზანია. წერს იგი, „განსაზღვროს ისტორიული მომავალი. მისი ამოცანა თვალი გაადევნოს იმ კულტურის შევლდომ ბელს, რომელიც ამჟამად დედამიწაზე ერთადერთია და დასრულების პერიოდში იმყოფება, სახელდობრ, დასავლეთ ევროპის კულტურას მის ყველა ჯერ კიდევ დაუსრულებელ სტადიაში“ (71, 1). ამ ძირითად საკითხთან დაკავშირებით განიხილავს შპენგლერი რელატივიზმისა და ობიექტივიზმის, კულტურათა ციკლური განვითარების, ორგანიციზმისა და სხვა საკითხებს¹.

¹ «Имя О. Шпенглера сейчас на устах у всех. Его книга «Гибель Запада» — несомненно литературное событие. К сожалению, все более и более распространяется поверхностный взгляд на эту замечательную книгу, как на книгу пророческую... А между тем, те кто прочел эту книгу, конечно знают, что трактует она совершенно о другом, и что значение ее велико именно в той области, к которой большая публика обнаруживает обычно весьма мало интереса: в области научного исследования исторических методов. Труд Шпенглера прежде всего устанавливает и защищает новый взгляд на способы наблюдения и оценки событий мировой истории. С этой новой точки зрения открываются подлинно новые перспективы... Эта новая точка зрения дает более или менее ясные и несомненные завоевания. Открытие новой точки зрения было в некоторой степени подвигом». (162, 230).

იმის თაობაზე, თუ რამდენად ორიგინალურია შპენგლერის ნაზრები, სპეციალისტთა წრეში აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება. ბერლიავე ამტკიცებს, რომ შპენგლერთან ახალი არაფერია, რომ ეს დიდი ხნით აღრე ითქვა რუსეთში და რომ თვით სათაურიც კი — „ევროპის მზის ჩასვენება“ მოცემული იყო 1915 წელს გამოქვეყნებულ მის ერთ-ერთ წერილში. დებორინის მტკიცებით შპენგლერი განიხილავს იმ პრობლემატიკას, რომელიც დაშლილი იყო დანილოვსკის მიერ. ამავე აზრითაა მარკარიანიც. „ევროპის მზის ჩასვენების“ გამოქვეყნების შემდეგ შპენგლერისა და დანილოვსკის აზრთა შედარების მიზნით გერმანულ ენაზე სპეციალურად გამოსცეს ამ უკანასკნელის „რუსეთი და ევროპა“. სტეპნუნი მიზნად ისახავს შპენგლერის ორიგინალობის დადგენას და ამტკიცებს, რომ თუმცა ცალკეულ საკითხებში შპენგლერის აზრებს მოეძებნება წინაპრები გოეთეს, ნიცშეს, ზიმელის, კონის, რუსული ფილოსოფიის, რიკერტისა და ვინდელბანდის, ვიკოსა და დანილოვსკის სახით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „შპენგლერის ფილოსოფია ორიგინალურია, რადგან იგი არის ახალი მეტაფიზიკური სისტემა ცნებებისა. იგი არის ევროპის ცხოვრების განცდა და განმარტება“ (43, 30).

შპენგლერის ფილოსოფიას მართლაც აქვს კავშირი მის წინამორბედ ფილოსოფიურ სისტემებთან, რასაც არ უარყოფს თვით შპენგლერიც. მაგრამ მისი ისტორიის ფილოსოფია არის საკითხის ერთგვარად ახლებურად დასმა. ეს გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, მონაგლის ისტორიული სურათის განჭვრეტის ცდასა და საერთოდ ისტორიული ყოფიერების საზრისის საკითხის დასმასში. შპენგლერი თავისებური მეკვლეა ექსისტენციალისტური ფილოსოფიისა, რამდენადაც ის აყენებს საკითხს ინდივიდისა და ისტორიული არსებობის საზრისის შესახებ. სწორედ ამ მომენტმა შეუწყო ხელი შპენგლერის თეორიის პოპულარიზაციას და არა ევროპოცენტრიზმის კრიტიკამ. მეოცე საუკუნის ყველაზე დიდ ფილოსოფიურ პრობლემად შეიძლება ჩაითვალოს არსებობის საზრისის საკითხი. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში შპენგლერი იყო პირველი, ვინც მეოცე საუკუნეში ეს საკითხი დააყენა. „შპენგლერი იყო პირველი ექსისტენციალისტი ყოველივე იმისა, რაც არსებულს ეკუთვნის“. შპენგლერთან ექსისტენციალიზდება არა მარტო ისტორია, არამედ მისი „პოტენციალ — კულტურა“ (87, 612).

შპენგლერის თეორიაში დაშლილი საკითხებიდან უმნიშვნელოვანესია ისტორიის ობიექტურობის, ციკლურობის, ისტორიის მეთოდოლოგიისა და სხვა პრობლემები.

მას შემდეგ, რაც კოპერნიკმა უარყო პტოლომესეული წარმოდგენა სამყაროზე, რითაც გადატრიალება მოახდინა სამყაროს გაგებაში, „კოპერნიკისეული გადატრიალება“ გახდა ზიზბოლო იმ რადიკალურ

ცვლილებათა აღსანიშნავად, რომელთაც ადგილი აქვთ მეცნიერების ნებისმიერ სფეროში. ამ ცნებამ ფილოსოფიაშიც პოვა გამოყენება. სახელდობრ, კანტმა ერთ-ერთმა პირველმა გამოაცხადა კოპერნიკისეული გადატრიალებად ფილოსოფიაში მის მიერ კვლევის ობიექტად არა სამყაროს, არამედ ჩვენი შემეცნების უნარის არჩევა. შპენგლერიც იმ აზრისაა, რომ მან ისტორიის მეცნიერებაში კოპერნიკისეული გადატრიალება მოახდინა. ამ გადატრიალების არსი, შპენგლერის აზრით, მდგომარეობს ევროპოცენტრიზმის, პროვინციალიზმისა და პარტიულობის უარყოფასა და ისტორიის განხილვაში ახალი თვალაზრისით, ისტორიულობაზე ამაღლებაში, ისტორიულის განხილვაში ღმერთისეული თვალაზრისით. თუ როგორ წარმოუდგება ეს შპენგლერს, ამას დავინახავთ თითოეული მათგანის განხილვისას. შპენგლერი მიზნად ისახავს ახლებურად გაიფოს მსოფლიო ისტორია. მისი აზრით, ძველი ისტორიის არამეცნიერულობას განაპირობებს მძალი სუბიექტური ხასიათი და მსოფლიო ისტორიის განსაზღვრა გამცნობიერების ადგილსამყოფელიდან.

ისტორიის განხილვისას, უპირველეს ყოვლისა, ისმის საკითხი ისტორიულ მოვლენათა პერიოდული სტრუქტურის შესახებ. არსებული პერიოდული სტრუქტურა, რომელიც ერთადერთია და რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ისეთ დოგმად იყო მიჩნეული, რომ მის ჭეშმარიტებაში ეჭვიც კი არავის შეუტანია. შპენგლერის აზრით კი, იგი უსათუოდ იმსახურებს იმას, რომ მას ეჭვის თვალთ შევხედოთ.

ისტორიულ პერიოდებად აღიარებულია ანტიკური, ანუ ძველ სამყარო, საშუალო საუკუნეები და ახალი დრო. როგორი შესწორებაც არ უნდა შეიტანონ ამ სქემაში, მისი საშუალებათ ისტორიის გაგება მაინც შეუძლებელი იქნება, რადგან მასში დასაწყისად და დასასრულად არის მიჩნეული ის, რაც სინამდვილეში არც დასაწყისი იყო და არც დასასრული. რატომ უნდა იყოს, მაგალითად, რენესანსიდან დაწყებული რომელიმე საუკუნე მიჩნეული ახალი ისტორიის დასაწყისად? რატომაა, რომ ანტიკურობა ათასეულ წლებს მოიცავს, ხოლო შუა საუკუნეები მხოლოდ რამდენიმე ასეული წლით განსაზღვრება? ასევე „რატომაა მე-18 საუკუნე მორფოლოგიურ მიპართებაში უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე ერთ-ერთი მის წინა სამოცთაგანი? განა სასატილო არ არის დაუპიროსპიროთ რომელიღაც „ახალი დრო“, რომელიც მოიცავს რამდენიმე ასეულ წელს და ამასთან ლოკალიზებულია მხოლოდ და მხოლოდ დასავლეთ ევროპით, „ძველ სამყაროს“, რომელიც იმდენივე ათასწლეულისაგან შედგება?“ (71, 16). ასეთი სქემა იმდენად ხელოვნურია და მოუხერხებელი ისტორიის გასაგებად, რომ ისტორიკოსი იძულებულია ანტიკური ისტორიის პრელუდიად გამოაცხადოს ისტორიულ პერიოდთა და კულტურათა მთელი ფორმები, რომელთაგან თითოეული გამოდგებოდა უფრო დიდი სურათის გადმო-

საქმად. ვიდრე „მსოფლიო ისტორია“ ჩვენი წარმოდგენით. ის, რაც ამ სქემაში ვერ თავსდება, ისტორიკოსებს სქოლიოებში ჩააქვთ ან კიდევ მათ იგნორირებას ახდენენ არატიპიურობის მოტივით. მსოფლიო ისტორიის ასეთი გაგება იმ ზანგის აზროვნებას ჰგავს, „რომელიც სამყაროს ყოფს თავის სოფლად, თავის ტომად და სხვა დანარჩენად და რომელიც ფიქრობს, რომ მთვარე ღრუბლებზე ბევრად უფრო პატარაა და რომ ისინი მას ნთქავენ“ (71, 16). აჟიოდიზაციის ეს სქემა ავებულა ოპტიკურ მოჩვენებითობაზე, რომლის საფუძველზე მთელი ათასწლეულების ისტორიული მასალა, რომელიც განსაზღვრული დისტანციითაა ჩვენგან დაშორებული (მაგალითად, ეგვიპტისა და ჩინეთის), ბინიატურულ სიდიდეს იღებს, ხოლო მაყურებელთან დაახლოებული ათეული წლები (ლუთერიდან და ნაპოლეონიდან დაწყებული) უსაზღვროდ დიდი გვეჩვენება. იგივე შეიძლება ითქვას ღრუბელზე, რომელიც რაც უფრო შორსაა ჩვენგან, მით უფრო ნაკლებ მოძრავი ჩანს ანდა კიდევ მატარებელზე, რომლის მოძრაობა შორიდან ძნელი შესამჩნევია. აქედან გამომდინარე, ადამიანებს სჯერათ, რომ „ადრეული ინდოეთის, ეგვიპტისა და ბაბილონის ისტორიის ტემპი უფრო ნელი იყო ჩვენი ახლო წარსულის ცხოვრების ტემპთან შედარებით. ჩვენ მათი არსება უფრო ღარიბი გვგონია, მათი ფორმები კი ნაკლებ განვითარებული და მოკლე. ამის მიზეზი ის არის, რომ ადამიანებმა ვერ ისწავლეს გარეგანი და შინაგანი დაშორებულობის გათვალისწინება“ (71, 15).

ძველი, საშუალო და ახალი დროის სქემა ეკლესიიდან მოდის. მას საფუძვლად უდევს ფაქტი, რომელიც მოხდა სპარსეთსა და აბერძნეთს შორის მდებარე ქვეყნებში და ცნობილია ანტიკურისა და აღმოსავლურის სახელით. პირველი გულისხმობდა წარმართობას, მეორე კი — მის დაძლევას ქრისტიანობის მიერ. შპენგლერი აღნიშნავს, რომ დასავლეთეუროპელმა ამ სქემას მიუმატა მესამე პერიოდი „ახალი დროის“ სახით, რითაც ეს გახევებული სქემა მოძრაობაში მოიყვანა. მაგრამ „ახალი დრო“ იმდენად ხელოვნური და თვითნებური ცნებაა, რომ ყოველი ისტორიკოსი მას იწყებს მისი სურვილის ან პოლიტიკური მრწამსის მიხედვით იმ მოვლენებიდან, რომლებიც მას მიაჩნია მნიშვნელოვანად. ასევე თვითნებური აღმოჩნდა მთელი სქემა, რადგან მსოფლიო ისტორიის გაგების მრავალი ვარიანტი გამოვლინდა „ისტორიკოსის, მოაზროვნის ან მხატვრის პირად გემოვნებაზე დამოკიდებულებით“ (71, 17). ძველი სამყაროს სურათი ფაქტობრივად ძველ სამყაროს კი არ ასახავს, არამედ გამოხატავს ჩვენს სურვილებს, რომლებიც შექმნილია ჩვენივე სულის მიერ. ყოველი მოაზროვნე თუ პოლიტიკური მოღვაწე „ანტიკური სამყაროს“ სურათს ქმნის მისი იდეების შესაბამისად და საკუთარ პოლიტიკურ იდეალებს გადმოსცემს ანტიკურ მოღვაწეთა სახელებს ამოფარებულად. „ყოველი მათგანი წინა

პლანზე აყენებს ანტიკურობის იმ მონაკვეთს, რომელიც შეჰაზვევით ყველაზე მეტად შეესაბამება მის პირად ინტერესებს. ნიცშე უპირატესობას ანიჭებს წინასოკრატულ ათენელებს, ეკონომისტები — ელინისტურ პერიოდს, პოლიტიკოსები — რესპუბლიკურ რომს, პოეტები — იმპერატორთა დროს“ (71, 11). თვით ანტიკურობის ცნება შეფარდებითი ხასიათისაა და მოკლებულია აბსოლუტურ შინაარსს. ის, რაც ჩვენი აზრით, ანტიკურია, სრულიადაც არაა ანტიკური თავისთავად, რადგან თუ ავიღებთ ეგვიპტელ ისტორიკოსს, რომელიც მოღვაწეობდა პომპროსამდე ათასი წლით ადრე, მისთვის ანტიკური სარულებით არაა ნერძნების ისტორია. კიდევ უფრო განსხვავებული ხასიათისაა ისტორიის ეს პერიოდი სხვა კულტურის ისტორიკოსისათვის.

ასეთივე თვითნებურია ცნება — „შუა საუკუნეები“. იგი მოიცავს უფორმო, მუდმივად მზარდ მასას, რომელიც არაერთაზრ კავშირში არ არის დანარჩენ ორ (ძველ და ახალ) შემადგენელ ნაწილთან (71, 21). შპენგლერის აზრით, ამას ასაბუთებს გაუგებრობანი, დაკავშირებული არაბული, ახალსპარსული და რუსული ისტორიის შეფასებებთან. ის, რაც ერთისათვის შუაა, მეორისათვის ძველია, მესამისათვის კი — ახალი. მათ საერთო ნაკლს კარგად გამოხატავს ჰეგელი, რომელიც იგნორირებას ახდენს იმ ხალხებისა, რომლებიც არ ეტყვიან მის მიერ შექმნილ ისტორიის სისტემაში.

განსაკუთრებით სწრაფად იზრდება მოჩვენებითობა მესამე პერიოდის — „ახალი ისტორიის“ მიმართ. „მე-19 საუკუნე გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი და მდიდარი გვეგონია, ვიდრე, მაგალითად, მე-19 საუკუნე ქრისტეს შობამდე, მაგრამ მთვარეც ხომ გაცილებით უფრო დიდი გვეჩვენება, ვიდრე იუპიტერი და სატურნი?“ (71, 101). დანავლეთევროპელისათვის 1500—1800-იან წლებში ევროპაში მომხდარი ამბები მსოფლიო ისტორიის მესამედს მოიცავს, ჩინელი ისტორიკოსისათვის კი ეს დრო უმნიშვნელო ეპიზოდს წარმოადგენს. სავაგიეროდ ხანთა დინასტიის ბატონობის პერიოდს ის მსოფლიო ისტორიის ეპოქად მიიჩნევს.

შპენგლერის აზრით, მსოფლიო ისტორიის დროულ მოჩვენებითობას საფუძვლად უდევს მცდარი თვალსაზრისი, სახელდობრ, მსოფლიო ისტორიის განხილვა გარკვეული დროულ-ვრცეული ცენტრიდან. ეს არის ე. წ. ევროპოცენტრიზმი, ანუ პტოლომეს სისტემა ისტორიაში. ისე როგორც, პტოლომეს აზრით, დედამიწის გარშემო მოძრაობდა ყველაფერი, ისტორიის ამ სქემის მიხედვით დასავლეთ ევროპის ქვეყნები წარმოადგენს ცენტრს, რომლის გარშემო მორჩილად ბრუნავს ისტორიის მშფოთვარე ათასწლეულები და შორეული დიდი კულტურები (71, 15). აქედან გამომდინარე, ისტორიკოსები ევროპას უპირისპირებენ აზიას. სინამდვილეში კი ევროპის ცნება უსაფუძვლოა. უნდა ვილაპარაკოთ არა ევროპა — აზიაზე, წერს შპენგლერი, არამედ აღმო-

საგლეჯასა და დასავლეთზე. შვენგლერი არ უარყოფს, რომ დასავლეთის კულტურისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ათენის, ფლორენციისა და პარზის არსებობა, მაგრამ ამ გარემოების დასახვა მსოფლიო ისტორიის პრინციპად სიყალბე იქნებოდა. თუ ისტორიულ ქვეყანათა თუ მხარეთა წარმომადგენლებისთვის მნიშვნელოვანს ჩავთვლით ისტორიის ახსნაში ამოსავლად, ამ შემთხვევაში, ვთქვათ, ჩინელი ისტორიკოსი უფლებამოსილი იქნებოდა უყურადღებოდ დაეთოვებინა დასავლეთის ისტორიისთვის ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენები, როგორცაა ჯვაროსნული ომები, რენესანსი, ცეზარი და ფრიდრიხ დიდი.

შვენგლერის აზრით, ევროპოცენტრიზმისა და პროვინციალიზმის გამოვლენა ისტორიის განხილვა მატერიალისტური ან იდეალისტური თვალსაზრისით. არ აჩსებობს ისტორია, რომელიც შეიძლება ავხსნათ ან მხოლოდ მატერიალური, ან მხოლოდ იდეალური მოტივებით. ისტორიის ცალკეულ მოვლენებში განმსახლვრელია მატერიალური, ეკონომიური ფაქტორები. ამ ფაქტორების გარეშე შეუძლებელია, მავალითად, რომაელთა ისტორიის გაგება, მაშინ როდესაც საბერძნეთის ისტორია შეიძლება ისე ავხსნათ, რომ მათზე არაფერი ვთქვათ. შვენგლერისათვის ისტორიის განხილვა მატერიალისტურად თვალსაზრისით დონკიხოტობაა, ხოლო იდეალისტური თვალსაზრისით — საკითხისადმი სანჩო-პანსასეული მიდგომა. „სავსებით სულერთია წარსულს შევხედავთ დონ კიხოტის თუ სანჩო-პანსას თვალსაზრისით. არც ერთ და არც მეორე გზას არ მივყავართ მიზნამდე“ (71, 30). ე. ი. როგორც მატერიალიზმი, ისე იდეალიზმი ისტორიას ცალმხრივად ვანიხილავს, ამიტომ არც ერთი მათგანი არ გამოდგება ისტორიის ასახვად.

შვენგლერი განსაკუთრებით ილაშქრებს ისტორიის მეცნიერებაში პარტიულობის თვალსაზრისის შეტანის წინააღმდეგ. მისი მტკიცებით, ეს ისტორიკოსს პოლიტიკოსად აქცევს და საშუალებას აძლევს მას ობიექტურად შეიმეცნოს მოვლენათა მსვლელობა. პარტიულობა და იდეოლოგიური მიდგომა ისტორიას აახლოებს ისტორიკოსის ადგილსამყოფელთან და ამორებს მას ნამდვილი ისტორიისაგან. ორივე შემთხვევაში ისტორიის გადმოცემის ნაცვლად საქმე გვაქვს მის შეფასებასთან, რაც გამოხატავს პრაქტიკული მოღვაწის პირად პოზიციას. რასაკვირველია, ყოველ პოლიტიკურ მოღვაწესა და კრიტიკოსს სხვა ეპოქების შეფასებისას შეუძლია იხელმძღვანელოს თავისი გემოვნებით, მაგრამ მოაზროვნე, რომელსაც ისტორიკოსობის პრეტენზიაც აქვს, უნდა ამალდეს ყოველგვარ პირადულზე.

შვენგლერი ილაშქრებს ისტორიაში ეროვნული ინტერესების შეტანის წინააღმდეგ. ისტორიკოსისათვის მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს იმას, გერმანელია ის, ბერძენი თუ რომაელი. საერთოდ ისტო-

რიკოსმა, თუკი მას სურს სწორად გაიგოს ისტორიული ეპოქის შინა-
არსი, არ უნდა შეაფასოს იგი. ისტორიულ „მოვლენებს უნდა შევხედ-
დოთ არა რომელიმე თვალსაზრისით, არამედ ზედროული სიმაღლი-
დან“.

შპენგლერის მიხედვით, პროვინციალიზმი, ევროპოცენტრიზმი
და სხვა ამგვარი თვალსაზრისი, რასაც იგი ისტორიის პტოლომესეულ
სისტემას უწოდებს, ამახინჯებს ისტორიულ სურათს. იგი მოითხოვს,
რომ ბუნებისმეტყველებათა მსგავსად ისტორიაზეც კოპერნიკისეული
შეხედულება გაბატონდეს.

ისტორიის კოპერნიკისეული სისტემის ძირითად ნიშნად შპენ-
გლერს მიაჩნია დროული დისტანციის სწორი ქვრეტა და ობტეკური
მოჩვენებითობის უარყოფა. ასეთი მიდგომის დროს თანაბარმნიშვნე-
ლოვანია ყოველი ეპოქის ცალკეული პერიოდი და ამ პერიოდთა ცალ-
კეული მოვლენები. არც ერთ მათგანს არ ენიჭება პრიორიტეტი. ისტო-
რიის განხილვა ასეთი თვალსაზრისით გამოავლენს მრავალი ეკვივალენ-
ტური მნიშვნელობის მქონე კულტურას. ამ საერთო სურათში დასავე-
ლეთ ევროპის კულტურას არავითარი უპირატესობა არ ექნება ინდო-
ეთის, ბაბილონის, ჩინეთის, ეგვიპტის, არაბეთისა და მაიას ტომის
კულტურასთან შედარებით. ისტორიის განხილვა ასეთი თვალსაზრისით
წარმოადგენს არა მარტო წარსულის სწორად განჭვრეტის გზას, არამედ
მომავლის გაგების გასაღებსაც. თუ წინათ მხოლოდ ბუნებისმეტყვე-
ლებს შეეძლოთ ყოველგვარი იდეალისა და სურვილის გარეშე საი-
მედრო დისტანციიდან განეხილათ მოვლენები, ასევე იქნება ისტორია-
ში, როდესაც მისგან გამოირიცხება ყოველგვარი პტოლომესეული და
ისტორიკოსი „ისტორიული კაცობრიობას მთელ ფენომენს მიპოიხი-
ლავს ღმერთის თვალით“ (71, 100).

ამრიგად, შპენგლერი მიზნად ისახავს ისტორიის განთავისუფლე-
ბას დამკვირვებლის პირადი ცრურწმენისაგან. აქედან გამომდინარე,
ცდვ გამოირიცხავს ყოველგვარი იდეალისა და ღირებულების, სუბიექ-
ტურობისა და შეფასების შესაძლებლობას ისტორიაში. შპენგლერის
აზრით, ეს იქნება დაძლევა ძველი ისტორიის ნაკლისა, გარღვევა იმ
ცრუმეტყველებული ბლოკადისა, რომელშიც იმყოფებოდა ისტორია.]

შპენგლერის ზემომოყვანილი მოსაზრებები შეიცავს მთელ რიგ
მართებულ არგუმენტებს ტრადიციული ისტორიის წინააღმდეგ. შპენ-
გლერი ღრმად და გონებამახვილურად აკრიტიკებს ისტორიის მეც-
ნიერების ნაკლს, მაგრამ თქმა იმისა, რომ მან დაძლია ევროპოცენტ-
რიზმი ან შეძლო კოპერნიკისეული გადატრიალების მოხდენა, ისეთი-
ვე „ობტეკური მოჩვენებითობა“ იქნებოდა „ევროპის მზის ჩასვენე-
ბის“ მიმართ, როგორცაა ევროპოცენტრიზმი მსოფლიო ისტორიის

მიმართ (55, 21). აქ ორი საკითხი ისმის: შეძლო თუ არა შპენგლერმა საკუთარი ადგილსამყოფლის გავლენის გარეშე გადმოეცა მსოფლიო ისტორიის მსვლელობა და საერთოდ შესაძლებელია თუ არა ასეთი რამ.

შპენგლერის მოაზროვნა ობიექტური ისტორიის მეცნიერების შესახებ შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ და მხოლოდ ობიექტური ქეშმარიტების აღიარებით. ეს კი, როგორც ვ. ი. ლენინი გვასწავლის, ნიშნავს ჩვენი წარმოდგენების ისეთ შანაარსს, „რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დააოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე“ (15, 145). მაგრამ შპენგლერის თეორია აგებულია სწორედ ამის საწინააღმდეგო პრინციპზე. შპენგლერის მიხედვით არ არსებობს არავითარი ობიექტური ქეშმარიტება, რადგან არ არსებობს ერთიანი სოციალური გარემო, ერთიანი კაცობრიობა და ერთიანი ისტორია. ყოველ ეპოქას საკუთარი ისტორია და საკუთარი ქეშმარიტება აქვს მშპინაც, როდესაც მოაზროვნე თავის აზროვნებას იმანერს საყოველთაობას, ობიექტურ მნიშვნელობას, ის აზროვნებას მხოლოდ თავისი კულტურის ფარგლებში თავისებური ინტელექტით. ღასავლეთეფროპელ მოაზროვნეს არ ესმის ისტორიულ-შეფარდებითი ხასიათი თავისი დასკვნებისა, რომლებიც მართებულია მხოლოდ განსაზღვრული, ამ ერთი კატეგორიის ხალხისათვის, მას არ ესმის ის, რომ „მისი უდავო ქეშმარიტებანი“ და „მარადიული მსჯელობანი“ ქეშმარიტნი არიან მხოლოდ მისთვის და მარადიულნი — მხოლოდ მისი მსოფლქვრეტის თვალსაზრისით“ (72, 4) შპენგლერი შემეცნების ყოველი სუეროს მიმართ ასაბუთებს ქეშმარიტების ეპოქალობას. პლატონის, კანტის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს ფილოსოფიური სისტემები, მიუხედავად მათი პრეტენზიებისა საყოველთაო ქეშმარიტობაზე, ფაქტობრივად ქეშმარიტია მხოლოდ განსაზღვრული პერიოდისა და ხალხისთვის და უაზრობად იქცევა სხვა ეპოქებისა და ხალხების მიმართ. აქამდე არსებული ყველა ფილოსოფიური თეორია საექვოა, ვინაიდან ყოველ მათგანს აქვს საყოველთაობის პრეტენზია. შპენგლერის აზრით, ამ თეორიებში არაა გაგებული ის, რომ „ფილოსოფიური საკითხი წარმოადგენს მხოლოდ შენიღბულ სურვილს მიღებულ იქნეს განსაზღვრული პასუხი მოცემულ კითხვაზე“. ყოველი მოაზროვნისათვის საკითხი თავისებურად ისმის და პასუხიც თავისებური მიიღება. „განსხვავებული კულტურები, განსხვავებული გამოხატულებანი, განსხვავებული ხალხები, განსხვავებული ქეშმარიტებანი“ (72, 7). ადამიანის აზროვნება არა მარტო დროულია შპენგლერის მიხედვით, არამედ გარყვეულ ვრცელ პრინციპებსაც ემორჩილება. „თანამედროვე ადამიანის აზროვნება გეოგრაფიულად არის განსაზღვრული და სახეს იცვლის

ქვეყნის ნაწილების მიხედვით“ (72, 3). [ყოველი ფილოსოფია, შპენგლერის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ თავისი დროის გამოხატულებაა. ეს ენება ისტორიასაც, რადგან „ყოველი ნამდვილი ისტორიული გამოკვლევა არის ნამდვილი ფილოსოფია“]. ადამიანის აზროვნების საფუძველში დევს გარკვეული აუცილებლობა, რომელსაც ადამიანი ემორჩილება როგორც განსაზღვრული კულტურის წევრი. ამიტომ „ისტორიის განცდის წესი სხვადასხვა ხალხებს ძალზე განსხვავებული აქვთ“.

არელატივიზმი და სუბიექტივიზმი ფილოსოფიისა და ისტორიის გარდა შპენგლერთან ვრცელდება ბუნებისმეტყველებასზეც. მისი აზრით, ყოველ კულტურას ახასიათებს ბუნების განცდისა და დანახვის ინდივიდუალური გზა, ან, რაც იგივეა, ყოველ მათგანს აქვს თავისი საკუთარი ბუნება, რაც არ შეიძლება იდენტური იყოს სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენელთათვის (71, 171). შპენგლერის მიხედვით, ყოველ კულტურას თავისი მათემატიკა და გეომეტრია, თავისი ფიზიკა და ასტრონომია გააჩნია. ის, რაც ერთ კულტურაში დროსა და სივრცის თეორიაა, მეორეში უაზრობაა. თავისთავად არც დრო არსებობს და არც სივრცე, ეს არის ადამიანის მიერ სამყაროს განცდის ფორმები. სივრცის მხოლოდ ერთი განზომილება არსებობს — მიმართულება ჩვენგან სიღრმეში. ყოველი ასეთი მიმართულება ინდივიდუალურია. იგივე ენება დროსაც.

შპენგლერი მარტო მეცნიერებაში როდი უარყოფს აზროვნების საყოველთაო ფორმებსა და ცოდნის ობიექტურობას. ასევე უარყოფს იგი მეტყველებისა და ადამიანთა კომუნიკაციის. საყოველთაობასაც. მისი აზრით, ყოველ კულტურას თავისი სიმბოლიკა და საკუთარი საზრისი აქვს. ჩვენ ვერასოდეს შევძლებთ სხვა კულტურათა საზრისის ამოკითხვას, რადგან ჩვენი მაჭელობა სხვა კულტურების შესახებ დაფუძნებულია არა მათი საზრისის გაგებაზე, არამედ ჩვენ მიერ ამ კულტურათა თავისებურად განცდაზე, რაც სრულიადაც არ შეესაბამება მათ არსებას. საზრისისა და მნიშვნელობის გადაცემის შესაძლებლობა აღემატება ჩვენს ძალებს. „ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ფორმა, მაგრამ ვერასოდეს გავიგებთ, რა გამოიწვია მან სხვის სულში. ჩვენ ამის შესახებ შეიძლება გვეკონდეც მხოლოდ ვარაუდი, რომელიც მთლიანად ჩვენს პირად განცდაზე იქნება დამყარებული“ (145, 65).

შპენგლერის აზრით; საზრისის აღდგენის შეუძლებლობა გამოწვეულია ენის ბუნებით. ენა გამოხატავს მხოლოდ ერთჯერადსა და განუმეორებადს. ენის გზით შეიძლება ვაცნობოთ და გადავცეთ სხვას რაიმე, მაგრამ ამ ცნობებში ფიძლები ვერ იგებს გადამცემის მიერ ნაგულისხმევ საზრისს.

ცნობიერებისა და მეტყველების ამ აბსოლუტურად რელატივისტურ ინტერპრეტაციას აფსებს შპენგლერის მიერ სამყაროს პლურალისტურ-სუბიექტივისტური გაგება. ის უარყოფს არ მარტო ერთიან კოდნას, არამედ ერთიან სამყაროსაც. მისი აზრით, ყოველი ინდივიდი თავის სამყაროს ქმნის. სამყარო თავისთავად მოჩვენებაა, ქიმერაა. აბსებობს მხოლოდ სამყარო ჩემთვის, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ჩემ მიერ შექმნილი ჩემივე სამყარო. ასევეა ისტორიული სამყაროც, რომელიც მთლიანად სუბიექტის შემოქმედების ნაყოფია. „რას წარმოადგენენ ცეზარი, რამზესი, ვალენშტეინი, თუ არა ისტორიული სურათის ფენომენებს, რომლებიც... შექმნა მაღალგანვითარებულმა სულმა?“. „სხვა“ ადამიანები, რომლებიც აღიბეჭდებიან ისტორიის მესსიერების სურათში, „ერთი“ სულის გამოხატულებანი არიან. ყოველთავე, რასაც ყველა დროის ხალხები აკეთებენ და წარმოიდგენენ, მაშასადამე, მთელი ქმნადი, ბედს დამორჩილებული სამყარო, არის მხოლოდ ნიშანი და სიმბოლო იმისა, ვინც მას განიცდის“ (71, 165).

სამყარო შპენგლერს წარმოუდგება სუბიექტის სულის პროექციად ვრცელში, შინაგანი ყოფიერების განხორციელებად და ასახვად სხვაში. მე კი არ ვახორციელებ შესაძლებელს, არამედ ის ხორციელებდა ჩემი, როგორც ემპირიული პიროვნების, მეშვეობით. ის აღმოცენდება გრძნობადი და მესსიერებითი ელემენტებიდან როგორც ჩემი ინდივიდუალობისათვის არსებული. ამიტომ სამყარო ისევე მრავალრიცხოვანია, როგორც წვეთები ჩანჩქერში. „იმდენივე სამყარო არსებობს, რამდენიც ხალხი და კულტურა და ეს მოჩვენებითად ერთადერთი, დამოუკიდებელი და მარადიული სამყარო, რომელიც, თითოეული ჩვენგანის აზრით, ზუსტად ასეთივე უნდა იყოს სხვებისთვისაც, სინამდვილეში არის მარად ახალი, ერთხელ არსებული და განუმეორებადი განცდა“ (71, 166).

შპენგლერის რელატივიზმი, როგორც წინააღმდეგობა მის თეორიასა და ამოსავალ პრინციპებს შორის, შპენგლერის კრიტიკოსებმა თავიდანვე შენიშნეს. შპენგლერი შეეცადა უარყოფს ეს ბრალდება. მისი მტკიცებით, რელატივიზმი მასთან განსაკუთრებული სახისაა. იგი აუცილებელია ყოველი თეორიისათვის, ვინაიდან იძლევა ბევრ ისეთ თანაბარღირებულ კულტურათა აღიარების შესაძლებლობას, რომელთა შიგნით თითოეული თავისი მსოფლმხედველობით გამოირჩევა. თითოეულის შიგნით იგი აბსოლუტურია, სხვასთან მიმართებაში კი — უაზრო. ამით, ამბობს შპენგლერი, „უარყოფილია ერთი ყველა-

ზე სულელური ბრალდება ჩემი თეორიის წინააღმდეგ, სახელდობრ ის, რომ თითქოს რელიგიიზმი თავის თავს უარყოფს“ (73, 19). შპენ-გლერი აქ არაფერს ამბობს ყოველი კულტურის შესაბამის მეცნიერებაზე, სამყაროსა და აზრებზე, რომლებიც გაუგებარია სხვა კულტურებისათვის. მაგრამ შპენგლერი ასე ვიწროდ ინტერპრეტირებულ რელიგიიზმის დროსაც კი უარყოფს თავის თეორიას, რადგან თუ ყოველი კულტურის იდეები მხოლოდ ამ კულტურის შიგნით მნიშვნელობს და მათი მეშვეობით სხვა კულტურას ვერც გავაგებთ და ვერც ავხსნით, შპენგლერიც ხომ ერთ-ერთი კულტურის წევრია, ამიტომ მისი თვალსაზრისი მხოლოდ მისი კულტურის მიმართ არას ძალის მქონე და ყოველი მჯავლობა, რომელიც სხვა კულტურებს ეხება, უაზრობას წარმოადგენს. ამით შპენგლერის რელიგიიზმი უარყოფს ისტორიის შპენგლერისეულ სურათს და საერთოდ ისტორიის ყოველგვარი შემეცნების შესაძლებლობას.

შპენგლერის თეორია უარყოფს ისტორიის შემეცნების შესაძლებლობას მხოლოდ მატერიალისტური ან მხოლოდ იდეალისტური თვალსაზრისით. მაგრამ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, შპენგლერი სამყაროს იდეალისტურად იგებს. შპენგლერის იდეალიზმი სიციოცხლის ფილოსოფიის ნაირსახეობას წარმოადგენს. მან დილთაის აზრების საფუძველზე სცადა სამყაროს, განსაკუთრებით ისტორიული სამყაროს გააზრება. ნოირატი საპარტლიანად უკავშირებს შპენგლერის მსოფლმხედველობას დილთაისას და აღნიშნავს: „შპენგლერთან შეინიშნება იმ აზრთა.. გამოძახილი, რომლებიც ჩვენს დროში დილთაიმ წამოაყენა“ (130, 81). შპენგლერის ისტორიის ფილოსოფიაში სიციოცხლის კატეგორია და მასზე აგებული ისტორიის განცდის მეთოდოლოგია ნოლიანად დილთაისეულია.

შპენგლერი მოითხოვს ყოველი კულტურის ახსნას ან მატერიალური, ანდა სულიერი წანამძღვრებით. მაგრამ ეს მოთხოვნა მის თეორიაში არ განხორციელებულა. /ის საერთოდ ყველა კულტურას გაიხილავს სულის გამოვლენის ფორმებად და ყოველი კულტურის საფუძვლად შესაბამის სულს თვლის. ეპოქა, რომელსაც შპენგლერი თავისი კვლევის ობიექტად თვლის დასაკლებთ ევროპის კულტურის უკანასკნელი პერიოდის სახით, მის მიერ წინააღმდეგობრივად აიხსნება. „თანამედროვე ეპოქა არ არის იდეალების ეპოქა“, წერს იგი, ამიტომ ამ პერიოდს კარგად ის გაიგებს, ვინც სულიერ მოღვაწეობას შეცვლის მატერიალურით, რადგან ხელოვნებამ და მუსიკამ ამოწურეს თავისი შესაძლებლობანი. ამ ეპოქის ადამიანმა ხელი უნდა მოჰკიდოს „ტექნიკას ლირიკის ნაცვლად, ზღვაოსნობას — ფერწერის ნაცვლად, პოლიტიკას — შემეცნების თეორიის ნაცვლად“ (71, 40). და მიუხედავად იმისა, რომ შპენგლერი ამ ეპოქაში მხოლოდ მატერიალურს ხედავს, მას მაინც მხოლოდ სულიერით ხსნის.

შენგლერმა მოითხოვა ისტორიის ობიექტურობა, მისი განთავი-სუფლება პარტიულობისაგან, მაგრამ მსოფლიო ისტორიის საკუთარი მორფოლოგია მკაცრი პარტიული პრინციპით ააგო. ეს გამოიხატა, უპირველეს ყოვლისა, წარსულისა და აწმყოს შეფასებაში. † შენგლერი რომანტიკოსების მსგავსად მისტირის წარსულს და იდეალურად თვლის იმ პერიოდს, როდესაც სოფელი იყო კულტურის კერა, ხოლო მადონინირებელ ძალას წვრილი ბერკუაზია და სამღვდელთა წარმოადგენდა. მეორე მხრივ, ის ცდილობს გააპართლოს იმპერიალისტური ექსპანსია და ქება-დიდებას ასწავს სესილ როდისის დამპყრობლურ ლოზუნვს ტერიტორიული გაფართოების შესახებ და მის ექსპანსიონისტურ პოლიტიკას სამხრეთ აფრიკაში. ამის საფუძველზე შენგლერის წერილებისადმი წამძღვარებულ წინასიტყვაობაში კოტანეჯი მას „იმპერიალიზმის წარმომადგენლად“ თვლის. შენგლერის იმპერიალიზმი გადაჭაქველია ნაციონალიზმთან, რაც გამოიხატება პრუსიელებისა და პრუსიული სოციალიზმის ქებათა ქებაში.

შენგლერის კლასობრივი პოზიცია კარგად ჩანს მის მიერ მუშათა კლასის უარყოფაში. ის ცდილობს კლასობრივი სტრუქტურა ნეკვალოს ფენობრივი სტრუქტურით, ხოლო კლასებისადმი კუთვნილების კრიტერიუმში (საკუთრება და სხვა) — რანგობრივი კრიტერიუმის შემოღებით. იგი უარყოფს მუშათა კლასის იდეოლოგიასა და კომუნისმის იდეალს. შენგლერის პარტიულობის ნათელ გამოვლენას წარმოადგენს მის მიერ მუშათა კლასისა და სოციალიზმის ეპოქის შეფასება როგორც სიკუდილის ეპოქისა. შენგლერი აშკარად აღიარებს თავისი თეორიის იდეოლოგიურ ხასიათს... „ჩვენ, — წერს იგი, — განსაზღვრული საუკუნის, ერის, წრის, ტიპის ადამიანები ვართ. ეს პირობები აუცილებელია იმრათების, რომ ჩვენს არსებობას მივანიჭოთ საზღვრისი და სიღრმე, ვიყოთ მოღვაწეები“ (74, 69). შენგლერს ისტორიკოსის განსაზღვრულ ფაქტორთა შორის შეაქვს კლასობრივი წარმომავლობა და რელიგიისადმი კუთვნილება. ის აღიარებს, რომ ყოველი მოღვაწის მოქმედება განსაზღვრულია მისი დაბადების დროითა და ადგილთ. „ყოველი ადამიანი იბადება განსაზღვრულ ხალხში, განსაზღვრულ რელიგიაში, განსაზღვრულ კლასში, განსაზღვრულ დროში, განსაზღვრულ კულტურაში“ (73, 21). მისი აზრით, ადამიანი დაბადებულანვე მიეკუთვნება გარკვეულ წრესა და გარკვეულ იდეებზე.

† შენგლერი მოითხოვს ისტორიის განთავისუფლებას ყოველგვარი შეფასებისაგან, მაგრამ საკუთარ თეორიას მხოლოდ შეფასებებზე აგებს. ის შეფასებებს ხდის ისტორიის უმაღლეს პრინციპად, როცა ამოდის წინამძღვრიდან: ისტორია არის ცხოვრების სარბიელი, ცხოვრება კი გადაჭაქველია რასაზე, ხელისუფლებისაყენ სწრაფვაზე და არა ჰენრიტების გამარჯვებაზე. ამიტომ, შენგლერის აზრით, „მსოფლიო ისტორია არის სასაპართლო სამყაროზე. მას ყოველთვის ეყავა ძლიერის

მხარე ...ქვეშარიტება და სამართლიანობა მსხვერპლად ეწირებოდა ძლიერებასა და ჩასას“ (75, 74).

ღამრიგად, შპენგლერის მიერ ევროპოცენტრიზმის უარყოფა და ობიექტივიზმის დაფუძნება მხოლოდ სიტყვიერი აღმოჩნდა. ფაქტობრივად მისი ისტორიის სურათი „ევროპული კულტურის“ თვალსაზრისზეა დამყარებული.)

ღმენგლერი აყალიბებს ისტორიის მეთოდოლოგიისა და ლოგიკის გარკვეულ სქემას და მასზე დაყრდნობით ქმნის მსოფლიო ისტორიის სურათს. მისი აზრით, ისტორიის ლოგიკა მომავლის შეცნობებია. არისტოტელესა და კანტის სისტემებში მოცემული ლოგიკა ისტორიას ურევს ბუნებაში. სინამდვილეში ბუნება და ისტორია ორი დამოუკიდებელი სფერო კი არ არის, არამედ სამყაროს ქვრეტისა თუ გავების ორი სახეა იმის მიხედვით, რა საშუალებებითა და გზებით ვიმეცნებთ მას. „ბუნება და ისტორია — აი ორი უკიდურესად სპირისპირო ხერხი, რომლითაც სინამდვილე მოგვყავს სამყაროს სურათის სისტემაში. სინამდვილე არის ბუნება, თუ მთელ ქმნადობას განვიხილავთ ქმნილის თვალსაზრისით. სინამდვილე არის ისტორია, თუ ქმნილს დავუქვემდებარებთ ქმნადობას“ (71, 102). ბუნებისა და ისტორიის პირველი განმასხვავებელი ნიშანი ქმნილისა და ქმნადობის განსხვავებაა. ბუნება წარმოადგენს ჩამოყალიბებულის, ჩამოსხმულის, გაქვავებულის სფეროს. იგი მყარია, ისტორია კი არის სიმყარეს მოკლებული პროცესი, ცვალებადობისა და ქმნადობის სფერო. რადგან ბუნება გაქვავებულის სფეროა, იგი სივრცეშია და მისი ლოგიკა სივრცის ლოგიკაა (ლოგიკით აქ შპენგლერი აღნიშნავს აუცილებლობას), ხოლო რადგან ისტორია ქმნადია, მისი ლოგიკა, ანუ აუცილებლობა დროშია. მაშასადამე, ბუნებისა და ისტორიის დაპირისპირება ვლინდება სივრცისა და დროის დაპირისპირებაშიც. ის, რაც ვრცელდება, შპენგლერის მიხედვით, ემორჩილება მიზეზობრიობის პრინციპს. მაგრამ მიზეზობრიობის გადატანა ისტორიაში ისტორიის სრული გაუგებრობაა, რადგან ისტორიული აუცილებლობა ბედისეულია და არა მიზეზობრივი. შპენგლერის მიხედვით, ბედის იდეისა და მიზეზობრიობის პრინციპის დაპირისპირებისათვის არავის მიუქცევია ყურადღება და ამიტომ ვერ გაიგვს ისტორია. მიზეზობრიობა გამორიცხავს შემთხვევითს. იგი კანონის კატეგორიას ემთხვევა. ბედი კი, გამორიცხავს რა მიზეზობრივ აუცილებლობას, გამორიცხავს კანონსაც. ბედი არის სიცოცხლის აუცილებლობის მქონე, ისტორია კი სიცოცხლეა. ამიტომ ნამდვილი ისტორია ბედის მქონეა. მაგრამ არა კანონისა. [თუ ბუნება წარმოადგენდა როგორც მიზეზობრიობას დამორჩილებული სივრცისეული, ე. ი. მექანიზმი, ისტორია წარმოადგენს მის სპირისპირო — დროულ ზდინარებას დამორჩილებულ — ორგანიზმს. არ შეიძლება მექანიზმისა და

ორგანიზმის გაიგივება. მექანიზმი მოკლებულია ყოველგვარ მიმართულებას, ორგანიზმი კი დროულობის გამო მიმართულების მქონეა აქედან გამომდინარე, ბუნებასა და ისტორიას შორის განსხვავება მდგომარეობს იმაშიც, რომ ბუნება, როგორც ვრცელი, მოკლებულია ერთგვარობას. ისტორია კი, როგორც დროული, მხოლოდ ერთგვარია, ამიტომ ისტორიაში ბატონობს „როდის“ და არა „რა“. აქ მთავარია, რას ნიშნავს იდეები, რომლებიც სიმბოლურად გამოიხატებიან, და არა ის, თუ რას წარმოადგენენ ისინი.

შპენგლერი ისტორიას უპირისპირებს ბუნებას შემეცნების სფეროში. თუ ბუნება, როგორც კანონს დაქვემდებარებული მყარი, მათემატიკურად შეისწავლება და ჩამოყალიბდება ცნებებისა და მსჯელობების სახით, ისტორიისთვის ეს გზა გამორიცხებულია. იგი არ ექვემდებარება ცნებათა ლოგიკას. შპენგლერი ისტორიას საერთოდ გამოირიცხავს შემეცნების სფეროდან. შემეცნება ზდება ცნებებით. მისი მიზანია კანონების დადგენა, რაც მხოლოდ ბუნების სფეროში შეიძლება. ისტორია კი ორგანულია. იგი, როგორც ცოცხალი, შეიძლება მხოლოდ განიცადონ. ისტორია განცდის სფეროა.

ცნებები გამოხატავს მკვდარ ფორმებს, ისტორია კი ასეთი ფორმით არ გვეძლევა. ისტორიულის ლოგია პირველად გოეთემ შექმნა, ამიტომ პირველად მან შეძლო ისტორიულობის გაგება — ისტორიული ნეთოდის ელემენტებად გოეთესთან მიჩნეულია ჰომოლოგია და ანალოგია, რომლებიც ბიოლოგიიდანაა აღებული. ორგანიზმა ჰომოლოგია ბიოლოგიაში გამოხატავს მორფოლოგიურ ტოლფასოვნებას, ორგანიზმა ანალოგია კი — მათი ფუნქციების ტოლფასოვნებას. ისტორიაში ჰომოლოგიურია, მაგალითად, ბერძნული პლასტიკა და ჩრდილოეთის ინსტრუმენტული მუსიკა, პირამიდები და გოთური ტაძრები, ბუდიზმი და სტოიციზმი, ალექსანდრე მაკედონელისა და ნაპოლეონის ლაშქრობანი. ჰომოლოგიურობა არ გულსხმობს აუცილებლად მსგავსებას. მისთვის საკმარისია შესაბამისი ორგანიზმის იგივეობრივ ორგანოდ ყოფნა. ამიტომ ის, რაც ჰომოლოგიურია. ყოველთვის არაა ანალოგიური. ჰომოლოგიურია, მაგალითად, დიონისოს მოძრაობა და რენესანსი, ანალოგიურია დიონისოს მოძრაობა და რეფორმაცია. შპენგლერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიაში ანალოგიის მეთოდს, როგორც ისტორიულის გაგების ძირითად ხერხს. თანაქედროლოგიულობა რომ განვიცადოთ. და გავიგოთ ჩვენი მომავალი, ამისთვის, მისი აზრით, საკმარისია ისტორიულ კულტურებში მოვნახოთ ანალოგიური პერიოდი. ისტორიაში ანალოგიას ადრეც იყენებდნენ, მაგრამ მას ზერელე ხასიათი ჰქონდა. შპენგლერის აზრით, მისი ანალოგია შინაგანი და აზრებითი ხასიათისაა.

ბუნებისა და ისტორიის დაპირისპირება მათი გაგების საშუალებათა განთავსებად ვლინდება. ბუნების გაგება შემეცნების გზით ხორციელდება, მისი ფორმად ცნებითი შემეცნება. რაც შეეხება ისტორიას, მის-

თვის გამორიცხულია როგორც შემეცნება, ასევე ცნება. ისტორია განიცდება. ამიტომ ისტორიის საშუალებებია განცდა და აკვირება. შედარება, ფანტაზია, შინაგანი დაწმენებულობა. ისტორიული განცდა ყალიბდება სახეებში და მიმდინარეობს სიმბოლოების ახსნის გზით. ამ ახსნაში ძირითადია განცდა, რომელიც ცხოვრებასეულ განცდას წარმოადგენს. ისტორიის გაგება შემოქმედებითი პროცესია. აქ სიმბოლო რაღაც მნიშვნელობაზე მიუთითებს, ამიტომ მისი ინტერპერატაცია განცდის ფანტაზიის სიძლიერეზეა დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, ბუნების შემეცნებას შეიძლება დაეუფლოს ადამიანი, მაგრამ ისტორიის მცოდნედ კი უნდა დაიბადოს; მისი შესწავლა შეუძლებელია.

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, შპენგლერი ისტორიის შემეცნებიდან გამორიცხავს ყოველგვარ რაციონალურს და ისტორიის აბსოლუტურ გზად რაციონალიზმს აღიარებს. ეს არის ისტორიის ალოგიკური ფილოსოფია. ლოგიკური, მისი აზრით, სივრცისეულია, მყარის დამორჩილების გზა, ვინაიდან „ლოგიკა უმოძრაოა, ყველაფერს უძრავად აქცევს და მხოლოდ უძრავის სფეროში მნიშვნელობს“. ლოგიკურ აზროვნებას არ შეუძლია გამოხატოს ბედის გრძნობა. იგი ქინადის სამყაროს გამორიცხავს. მისთვის უცხოა „სიკოცხლე“, რადგან მას არ შეუძლია გაზომოს სინამდვილე ისე, თუ არ მოკლა ოგი და მემიად არ აქცია. „გონება, ცნება შემეცნებით კლავენ. ისინი შემეცნებულს აქცევენ გახევებულ საგნად, რომლის გაზომვა და გაყოფა შეიძლება. ჰერტა კი ასულდგმულებს“ (71, 109). ამ მხრივ, შპენგლერის აზრით, ისტორია და პლენდა ერთიანობაშია, ორივე შემოქმედებისა და ფანტაზიის სფეროა. მეცნიერება კი მათი საპირისპიროა. ის, როგორც ზუსტი აზროვნება, გამორიცხავს საზრისს და საზრისისეულს. იგი მექანიზმის გამოხატვაა და არა ორგანიზმისა. ამიტომ ისტორიის სფეროში ლოგიკისა და გონების ადგილს იკებს ფიზიოგნომიკა და ინტუიცია. სისტემატიკას უპირისპირდება ფიზიოგნომიკა. სამყაროს გაგების წესებს შპენგლერი უწოდებს მორფოლოგიას, რომელშიაც არჩევს ორ საპირისპირო მეთოდს: სისტემატიკასა და ფიზიოგნომიკას. სისტემატიკას ის უწოდებს „მეცნიერებას, რომელიც აღმოაჩენს და სისტემაში მოიყვანს ბუნების კანონებსა და მიზეზობრივ კავშირს, ხოლო ფიზიოგნომიკა ეწოდება ყოველივე იმას, რაც წარმოადგენს ორგანულის, ცხოვრებისა და ისტორიის მორფოლოგიას, მორფოლოგიას ყოველივე იმისა, რაც ექვემდებარება მიმართულებასა და ბედს (71, 107). სისტემატიკა, შპენგლერის აზრით, წარსულის მემკვიდრეობაა და მომავალში ფიზიოგნომიკით შეიცვლება; ფიზიოგნომიკაში მოცემულია ქეშმარიტი გზა მოვლენათა წვდომისა, როგორც ისტორიის, ისე ბუნების სფეროში, რადგან ყოველი მეცნიერება, მათემატიკით დაწყებული, წარმოადგენს არა თავისთავადის ახსნას, არამედ სულის აღსარებას. „ყოველ მეცნიერებაში მიზნისა და შინაარსის მხრივ ადამიანი

მოკვითხრობს თავისი თავის შესახებ. მეცნიერული შემეცნება არის თვითშემეცნება“ (71, 108).

შენგლერი, ერთი მხრივ, მოითხოვს ისტორიის ობიექტურობას, მეორე მხრივ კი, ასაბუთებლ საპირისპირო მეთოდოლოგიურ პრინციპს — ისტორია მიეკუთვნება შემოქმედების სფეროს და დაკავშირებულია პოეზიასთან, რომელსაც არ მოეთხოვება ობიექტურობა. მასში განმსაზღვრელია არა ობიექტი, არამედ სუბიექტის შეგრძნება და ვანტაზია. შენგლერი უარყოფს არა მარტო სხვა კულტურათა გაგებისა და შემეცნების შესაძლებლობას, არამედ იმ კულტურისაც, რომელსაც ისტორიკოსი ეკუთვნის, რადგან, მისი აზრით, ყოველ მოვლენას კულტურაში აქვს საკუთარი საზრისი, რომლის გადაცემა და გავება არ შეიძლება. ამავდროს შენგლერს მსოფლიო ისტორიის საკუთარი მორფოლოგია ესახება არა მარტო დასავლეთ ევროპის, არამედ ყველა კულტურის გაგებად. თუ შენგლერი მის თეორიაზე არ ავრცელებს რელატივიზმისა და აგნოსტიციზმის პრინციპს, ეს პრინციპი ძალას კარგავს და მთელი მისი ისტორიის მორფოლოგია უსაფუძვლოდ გამოიყურება, და თუ ავრცელებს, მაშინ მსოფლიო ისტორიის შენგლერიანული ზოგადი სურათი ზედმეტი გამოდის. შენგლერი ამტკიცებს, რომ ისტორია პოეზიის ხასიათისაა და, როგორც შემოქმედების სფერო, შეიძლება მრავალგვარად გამოვსახოთ. ამათგან არც ერთ მოგონს არ ექნება უპირატესობა სხვაასთან შედარებით, რადგან თითოეული მათგანი იქნება მსოფლიო ისტორიის ინდივიდუალური განცდა. ამავდროს შენგლერი ამტკიცებს, რომ მის მიერ დახატული მსოფლიო ისტორიის სურათი არის ერთადერთი შესაძლებელი, მისი ისტორიის ფილოსოფია კი — უკანასკნელი დასავლეთ ევროპის ნიადაგზე.

ისტორიის ალოგიკური მეთოდოლოგიის დასაფუძნებლად შენგლერი იყენებს ლოგიკური შემეცნების თავისებურებას, იმ ფაქტს, რომ ცნებითი შემეცნება წარმოადგენს მოძრაობის გამოსახვას უძრავად, მის მოცემას მყარ ფორმაში. „ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, გამოვხატოთ, გავზომოთ, გამოვსახოთ მოძრაობა, თუ არ შევწყვეტთ შეუწყვეტელს, არ გავამარტივებთ, გავაუხეშებთ, არ გავყოფთ, არ გავამკვდარებთ ცოცხალს. მოძრაობის გამონახტვა აზრის მიერ ყოველთვის არის გაუხეშება, გამკვდარება, — და არა მარტო აზრის მიერ, არამედ შეგრძნების მიერაც; და არა მარტო მოძრაობისა, არამედ ყოველი ცნებისაც“ (27,264). მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ამის საფუძველზე უნდა უარყოფთ შემეცნება და გადავიდეთ განცდაზე, უარი ვთქვათ რაციონალურ ფორმებზე და ავიღოთ ირაციონალური? საკითხის დასმა სრულიად არ მოითხოვს ასეთ ალტერნატივას. საკითხი შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ იმას, რამდენად სწორად გამოხატავს მოძრაობას და განვითარებას ჩვენი ცნებები, რომლებიც შედარებით მყარნი

და უცვლელნი არიან, და თუ მათ არ შეუძლიათ მოძრაობის გამოხატვა, მაშინ საკითხი ისმის იმის შესახებ, რომ ცნებებშიც აღმოჩნდეს ცვალებადობა და განვითარება. ასე აყენებდა საკითხს ჰეგელი და საკითხის ასე დასმა არის შემეცნების სიძნელეთა გადაწყვეტა შემეცნების შიგნით. ამიტომ აღნიშნავდა ლენინი ჰეგელის მიმართ, რომ მიუხედავად პედანტიზმისა, „გენიალურია ძირითადი იდეა: მსოფლიო, ყოველმხრივი, ცოცხალი კავშირისა ყოველივესი ყოველივესთან და ამ კავშირის ასახვა — მატერიალისტურად გადმოყრაცებული ჰეგელი — ადამიანის ცნებებში, რომლებიც უნდა იქნენ აგრეთვე გათლილი, მოტეხილი, ნოქნილი, მოძრავი, რელატიური, ურთიერთდაკავშირებული, ერთიანი დაპირისპირებულობებში, რათა მოიცვან სამყარო“ (27, 140). საკითხი ასე ისმის: „თუ ყოველივე ვითარდება, შეეხება თუ არა ეს აზროვნების ყველაზე ზოგად ცნებებსა და კატეგორიებს? თუ არა და, მამასადამე, აზროვნება არაა ყოფიერებასთან დაკავშირებული. თუ — კი, მამასადამე, არის ცნებათა დიალექტიკა, და შემეცნების დიალექტიკა, რომელსაც აქვს ობიექტური მნიშვნელობა“ (27, 260).

შპენგლერს აინტერესებს არა ცნებების მოძრაობისა და განვითარების აღმოჩენა, არამედ ცნებისა და სინამდვილის გათიშვა. იგი ცნებისა და სინამდვილის მიმართებაში არსებულ სიძნელეებს იყენებს იმის საბაზად, რომ ისტორიული სინამდვილე გამოყოს რაციონალური შემეცნების სფეროდან და დაუქვემდებაროს მისტიკასა და რელიგიას. ამ მხრივ შპენგლერი უპირისპირდება ნეოკანტიანელებსაც. თუ რიკერტთან ბუნებისა და ისტორიის დაპირისპირება რჩებოდა ლოგიკის სფეროს შიგნით, ოღონდ დრი ლოგიკის აუცილებლობის ფარგლებში, შპენგლერი ბუნებისა და ისტორიის დაპირისპირებას მიიყვანს ლოგიკისა და ალოგიზმის, შემეცნებისა და ინტუიციის, ცნებისა და განცდის, კანონისა და ბედის დაპირისპირებად და ისტორიას საბოლოოდ დაუქვემდებარებს ინტუიციასა და ბედისწერას. შპენგლერის მიერ ისტორიის გამორიცხვა მეცნიერული შემეცნების სფეროდან არ ნიშნავს, რომ ის ბუნებას ტოვებს შემეცნების ფარგლებში. იგი ფორმალურად აღიარებს ბუნების შემეცნების შესაძლებლობას, რათა ეს ბუნებისა და ისტორიის მეთოდოლოგიის დაპირისპირებისათვის გამოიყენოს. სინამდვილეში მასთან ბუნებაც შეუმეცნებადია, რადგან, მისი აზრით, ბუნებისმეცნიერებაში ადამიანი საკუთარ თავს ხედავს და თავისებურ შინაარსს ღებს. ის მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ფიზიკა, მათემატიკა, რელიგია სავსებით იგივეობრივია; მეტიც, ბუნების ყოველი შემეცნების საფუძველში, მისი აზრით, დევს რელიგიური რწმენა და ამ რწმენისაგან მეცნიერების განთავისუფლების ყოველი ცდა შპენგლერს წარმოუდგება მეცნიერების თვითმოსპობად. მეცნიერებისა და რწმენის გაიგივებას შპენგლერთან ორმაგი აზრი აქვს. „უპირვე-

ლესად მისი მიზანია ხაზგასმა რწმენის პირველადობისა... მისი უპირატესობისა მეცნიერულ ცოდნაზე... მეორე ...რწმენის გაიგივება ცოდნასთან, რელიგიისა — მეცნიერებასთან შენგლერთან ნიშნავს ინტელექტუალიზმის სრულ მსხვერვას“ (32, 268). ასეთია ის მეთოდოლოგიური წინამძღვრები, რომლითაც შენგლერი უდგება მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგიურ კვლევას.

შენგლერს ისტორიის ყოველი თეორიის ძირითად საკითხად მიანია ისტორიის სუბიექტის საკითხი. ისტორია, როგორც მოვლენათა ერთობლიობა, გულისხმობს გარკვეულ სუბიექტს, რომლის მეშვეობით იგი იქცევა სინამდვილედ. აქამდე ისტორიის თეორიებში საკითხი იმყოფა მხოლოდ იმის შესახებ, თუ რა არის ისტორია, მაგრამ არავის უკითხავს, ვისთვის არის ისტორია. ამ საკითხის არსებითი ხასიათი ნათელი გახდება იმის დასაბუთებით, რომ ყოველი ობიექტი გულისხმობს სუბიექტს, რომ „სუბიექტის გარეშე ობიექტი არ არსებობს“. ყველაფერი, რაც კი ობიექტად წარმოგვიდგება — დედამიწა, მზე, ბუნება, სამყარო წარმოადგენს „პირად განცდებს და მათი არსებობა დამოკიდებულია ადამიანის ცნობიერებაზე“. შენგლერი ამ საკითხს სკვამს იმისათვის, რომ გაარკვიოს რა ფორმებშია ისტორია შესაძლებელი. თუ ისტორიას განვიხილავთ ერთიანი სუბიექტის ობიექტად, მაშინ მსოფლიო ისტორია უნდა იყოს ერთიანი, განსაზღვრული მიზნით წარმართული პროცესი, რომლის სუბიექტი იქნება არა ესა თუ ის ხალხი ან მისი სული, არამედ კაცობრიობა. შენგლერი ამტკიცებს, რომ კაცობრიობის გამოცხადება ისტორიის სუბიექტად ისტორიის მცდარი წინამძღვარია. ის ნომინალიზმის პოზიციებიდან წყვეტს ზოგადის საკითხს და ამტკიცებს, რომ „კაცობრიობა“ დასავლეთეუროპელის გამოგონებულია და მასში ის თავის თავს გულისხმობსო. საერთოდ, კაცობრიობის ცნებას, ნომინალისტების აზრით, არ გააჩნია რეფერენტი. თუ ჩივი ამას იმით ასაბუთებს, რომ კაცობრიობის დაძახებაზე თქვენ არავინ არ გამოგვხმაურებთ, შენგლერთან რეფერენტის უქონლობა დასაბუთებულია სხვადასხვა ეპოქის ადამიანის მიერ ისტორიის სხვადასხვაგვარად განცდით. შენგლერის აზრით, კაცობრიობის ცნების დამწევა ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ ყოველ ეპოქაში ისტორიულობა ერთნაირად განიცდებოდა, და რადგან ამ განცდას განსაზღვრავს მისი ძირითადი ჩეკრეზენტანტი დროის სახით, ამიტომ ყველა ეპოქაში უნდა ყოფილიყო დროის განცდა. მაგრამ ისტორიულად ეს ასე არ იყო. ძველ ბერძნებს არ ჰქონდათ დროისა და დროული დისტანციის და, მასასადამე, არც ისტორიულობის შეგრძნება. ანტიკური ეპოქის ადამიანის ცნობიერება მოკლებულია მეხსიერებას, წარსულისა და მომავლის გრძნობას, მისთვის მხოლოდ აწმყო არსებობს. ამას მოწმობს, ჯერ ერთი, ძველ საბერძნეთში ასტრონომიის განუვითარებლობა და, მეორეც, მიცვალებულთა დამარხვის წესი.

თუ ეგვიპტელები მუმიების განსასვენებლად პირამიდებს აგებდნენ და ამით ხარკს უხდიდნენ მარადისობას, ჰომეროსის ეპოქის ბერძნები მიცვალებულთა გვამებს წვედენენ, მოგვიანო ხანაში კი — მარხავდნენ, რაც დროულობისადმი მათი სრული გულგრილობის მაჩვენებელია. ამის დამადასტურებელია ისიც, რომ ძველ საბერძნეთში საათმა ვერ დაიკავა ის ადგილი, რომელიც მას ჰქონდა მოჰდევნო, დროულობის შემგარძნობ ეპოქებში: ამრიგად, მსოფლიო ისტორიის მთელ ბერძნულ პერიოდს არ ახასიათებს ისტორიულობა, რითაც იგი უპირისპირდება დასავლეთ ევროპას და რაც გამოირიცხავს მათი გაერთიანების შესაძლებლობას ერთიანი კაცობრიობის ცნებით. შპენგლერის აზრით, კაცობრიობის ცნება შეუძლებელია იმიტომაც, რომ ყოველი ისტორიული მოვლენა წარმოადგენს გარკვეული სულის განხორციელებას, საერთო-საკაცობრიო სული კი არ არსებობს. შპენგლერი უარყოფს ჰეგელისეულ ერთიან აბსოლუტურ სულს, რომელიც სხვადასხვაგვარად ვლინდება. მისი აზრით, არ არსებობს არაფერი, რაც ამ ერთიანობას დაასაბუთებდა, რადგან ერთი ეპოქის სული მეორისას გამოირიცხავს.

✱ შპენგლერი ერთიანი კაცობრიობის ისტორიას უარყოფს პროგრესისა და საზრდისა ერთიანობის უარყოფის გზითაც. ის უტყუადებს იმ თეორიებს, რომლებიც ისტორიას აგებენ პროგრესული განვითარების საფუძველზე და პროგრესის კრიტერიუმად ასახელებენ „გონების სიმწიფეს, ჰუმანურობას, უმრავლესობის ბედნიერებას, ეკონომიურ განვითარებას, განათლებას, ხალხთა თავისუფლებას, ბუნების დამორჩილებას, მეცნიერულ მსოფლმხედველობას და სხვ.“ (71, 18). ასეთი იდეალების დასახვა და ისტორიის გაგება როგორც მათეკნ სწრაფვისა, შპენგლერის აზრით, ისტორიის სრული უცოდინარობის მაჩვენებელია, რადგან ისტორიული ათაწლეულები ასეთ მიზანს არასდროს არ ისახავდა. ისტორიული პროგრესის თეორია ნიშნავს ისტორიის პროგრამირებას, სინამდვილეში კი ისტორიას არა აქვს არავითარი პროგრამა. პროგრესის თეორია ისტორიას სახავს გარკვეული შედეგებისადმი სწრაფვად, ეს არ ეხება თვით ისტორიულ ცხოვრებას. საპირისპირო აზრს გამოთქვამს გოეთე: „ცხოვრებაში საქმე ეხება თვით ცხოვრებას და არა მის შედეგს“.

შპენგლერი უარყოფს პროგრესს როგორც საერთოდ, აქვე მისი კერძო გამოვლენის შესაძლებლობასაც. მისი აზრით, ხელოვნების ფილოსოფიის, მეცნიერების ისტორია არ წარმოადგენს ერთიან ნაკადს. ხელოვნების ყველა დარგს, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას აქვს თავისი საკუთარი სიცოცხლე და განსაზღვრული სასიცოცხლო სივრცე, რომლის მიღმა იგი არ მნიშვნელობს, ამიტომ ე. წ. საყოველთაო ისტორიები სხვა არაფერია, თუ არა ვარეგანი და შექანიკური გაერ-

თიანება რამდენიმე სხვადასხვა მოვლენისა, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო სახელისა და ზოგიერთი... ხერხის გარდა (71, 18).

ისტორიული პროცესის მიმართ კაცობრიობისა და პროგრესის ცნებათა გამოყენება რომ შეუძლებელია, ამას ადასტურებს მისი ორგანული ხასიათი. ისტორიული ორგანიზმები წარმოიშობიან, ვითარდებათ და კვდებიან. არსებობს მზარდი და კვდომადი კულტურები, მაგრამ არ არის ბერებადი კაცობრიობა და უსასრულო განვითარება, ამიტომ ორივე ცნება ორგანული სამყაროდან გამოირიცხებოდა.

ისტორიული პროგრესისა და კაცობრიობის ცნებები საჭიროებს მესამე ცნებას ისტორიული პროცესის საზრისის-სახით. თუ ისტორიული პროცესი ერთიანია და პროგრესულად ვითარდება, მას უნდა ჰქონდეს მიზანი, ე. ი. საზრისი. შპენგლერის აზრით, საზრისის საკითხი სრულიად კანონზომიერია ყოველი ცალკეული პერიოდის მიმართ. მაგრამ ერთიანი საზრისის ცნება უაზროა, რადგან უაზროა ერთიანი მიზნის ცნებაც. „კაცობრიობას არა აქვს არავითარი მიზანი. არავითარი იდეა, არავითარი გეგმა, ისევე როგორც არა აქვს მიზანი პეპლებს ან ორქიდეას სახეობას. კაცობრიობა ცარიელი სიტყვაა“ (71, 19). არ შეიძლება არსებობას, ასეთ დიად ფენომენს, მიზნად დაფუძნებით ისეთი წვრილმანი რამ, როგორც არის უპრავლესობის ბედნიერება. „უმინობაშია დრამის სიდიადე. ისტორიაში მთავარია სიცოცხლე, ხოლო მას არა აქვს არც სისტემა, არც პროგრამა, არც გონი“ (74, 69). შპენგლერი თავის განმარტებაში — არის თუ არა ეს პესიმიზტი, აბტიცეებს, რომ მისი პესიმიზმი არ უარყოფს ამოცანებს. რომლებიც გადასაწყვეტია, მაგრამ მას ეს ამოცანები ესმის ოპტიმისტების საპირისპიროდ, რომელთა მიხედვით, კაცობრიობის მიზანს იდეალებისაკენ სწრაფვა შეადგენს. შპენგლერის აზრით, იდეალების ეპოქა წაშლია ისევე, როგორც ხელოვნებისა. ამიტომ ასეთა ოპტიმიზმი მხოლოდ უაზრობაა. ოპტიმიზმმა მიმართულება უნდა შეიცვალოს, რადგან თანამედროვე ეპოქა აყენებს ტექნიკის ამოცანას, ამიტომ ადამიანის მოქმედებაც აქეთკენ უნდა წარიმართოს. ახლა უფრო მნიშვნელოვანია რომელიმე ტექნიკური გამოგონება, ვიდრე ფილოსოფიულობა. პოეზია და ხელოვნება შეცვალა ხელოსნობამ. „რაც შეეხება კაცობრიობის მიზანს, მე საფუძვლიანი და მტკიცე პესიმიზტი ვარ. კაცობრიობა ჩემთვის ზოოლოგიური სიდიდეა. მე ვერ ვხედავ ვერავითარ პროგრესს, ვერავითარ მიზანს, ვერავითარ გზას კაცობრიობისათვის.. მე ვერ ვხედავ... მისწრაფებათა, გრძნობათა, წარმოდგენათა ერთიანობას ამ შიშველ მასაში“ (73, 25). ამრიგად, ყოველ ეპოქას საკუთარი ისტორია და საკუთარი ისტორიული სურათი აქვს. კაცობრიობის მსოფლიო სურათი მხოლოდ ჩვენი ეპოქის. დამახასიათებელია. „მსოფლიო ისტორია ეს არის ჩვენი სურათი სამყაროსი და არა კაცობრიობის კუთვნილება“.

კაცობრიობის პროგრესისა და ერთიანი საზრისის არსებობის უარყოფით შენგლერი ნიადავს ამზადებს მისი თვალსაზრისის განვითარებისათვის, რადგან, როგორც ლოვიტი აღნიშნავს, „დროისა და ისტორიის ორი დიდი კონცეფცია, ბერძნული და ქრისტიანული, წრებრუნვა და ესნატოლოგია ამოწურავს ყველა შესაძლებელ ისტორიულ თვალსაზრისს“ (126, 26). რადგან შენგლერი გამოიცხადებს წინსვლის შესაძლებლობას, ამიტომ, მისი აზრით, რჩება ერთადერთი გზა — ისტორიული პროცესის ციკლური გავება მისი დანაწევრების გზით. შენგლერის აზრით, ისტორიული პროცესის ყოველი ნაწილი დამოუკიდებელი მთელია თავისი წარმოშობითა და დასასრულით. პროგრესს აქ ცვლის წრებრუნვა ერთი და იმავე საფეხურების მარადიული განმეორებით. ამ თვალსაზრისის დასასაბუთებლად შენგლერი მიმართავს ორგანიციზმს.

კაცობრიობის ცნებას შენგლერი ცვლის კულტურისა და კულტურის სულის ცნებებით. მისი აზრით, მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს რამდენიმე ერთმეორისაგან დამოუკიდებელ კულტურათა სურათს. მათი გაერთიანება ამ კულტურათა ფორმებისა და შინაარსის განსხვავებულობის გამო შეუძლებელია. ყოველ ცალკეულ კულტურას საკუთარი სული აქვს და თავისი გზით ხორციელდება. მსოფლიო ისტორია, რომელიც მოიცავს ექვსი ათას წელს, წარმოადგენს რვა ერთმეორისაგან იზოლირებულ და თანაბარმნიშვნელოვანი კულტურის ისტორიას. ესაა ჩინური, ბაბილონური, ეგვიპტური, ინდურა, ანტიკური, არაბული, დასავლეთისა და მაიას ტომის კულტურები. მათ გარდა, შენგლერი უშვებს არსებობას ჩანასახოვანი კულტურებისა, რომლებიც ვერ განვითარდნენ. ასეთებად ის თვლის სპარსულ, ხეთურ და კიტშუს კულტურებს. იგი აღნიშნავს აქეჰად აღმოცენებად კულტურას რუსული კულტურის სახით.

შენგლერის მიხედვით, კულტურები წარმოიშობა ეთნოგრაფიულ და სოციალურ ჩვეულებათა ბაზაზე. ესაა გვარები და ტომები, ხალხები და ერები მათი შესაბამისი ტერიტორიებთან. შენგლერი ძირითად ისტორიულ კატეგორიად იღებს კულტურის ცნებას, როგორც ისტორიული პრაფენომენისა, და ამ ცნებით ცვლის კაცობრიობის ცნებას. ის ნომინალიზმს ავრცელებს კაცობრიობაზე, კულტურაზე კი არა, თუმცა ორივე ცნება თავისი ბუნებით ზოგადია.

ოსვალდ შენგლერის თეორიის ძირითადი წინააღმდეგობა ვლინდება მის მიერ ცალკეულ კულტურათა ახსნისას, მათი ცვლილებების დადგენისას¹. შენგლერი, რომელიც სასტიკად ებრძოდა ბუნებისა და

¹ შენგლერის თეორიაში არსებული წინააღმდეგობანი სადაოდ არ შეიძლება კრიტიკოსებს. აი ერთ-ერთი მათგანის აზრი: «Вообще Шпенглер натура необычайно широкая. Ему ничего не стоит в третьей главе опровергнуть то, что он говорил во второй, а в четвертой объявить ересью то, что утверждалось во второй и третьей». (169, 225).

ისტორიის გათქვევას და ისტორიისათვის სპეციფიკურ მეთოდოლო-
გიას ქმნიდა, საბოლოოდ მივიდა იმის აღიარებაზე, რომ კულტურის
ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ორგანიზმის კანონზომი-
ერების გზით. შპენგლერი დასცინის სოციალ-დარვინიზმს და უარ-
ყოფს მარქსისტულ მეთოდოლოგიას, როგორც ბიოლოგიზმის სახეს-
ხვაობას ისტორიის თეორიაში. თვითონ კი ბიოლოგიზმის პრინცი-
პებს სოციალ-დარვინისტებზე მეტად იყენებს. ორგანიზმის წარმო-
მადგენლები, მაგალითად, ცდილობენ დაასაბუთონ ანალოგია საზო-
გადოებასა და ორგანიზმს შორის განვითარებისა და სტრუქტურის
თვალსაზრისით, მაგრამ უარყოფითად ეკიდებიან ორგანიზმსა და სა-
ზოგადოებას შორის ასაკობრივი ანალოგიის შესაძლებლობას. ორგა-
ნიციზმის წარმომადგენელი რენე ვორშის სევანს საკითხს: აუცილებე-
ლია თუ არა საზოგადოება პიროვნებასთან ერთად გადიოდეს დაბადე-
ბის, ყრმობის, სიჭაბუქის, მოწიფულობის, სიბერისა და სიკვდილის
საფეხურებს და უპასუხებს, რომ ამისათვის არ არსებობს არავითარი
ლოგიკური საფუძველი. მართალია, ბევრი საზოგადოება მოკვდა, მაგრამ
ვერც ერთის შესახებ ვერ ვიტყვით დაბეჭივით, რომ იგი მოკვდა სი-
ბერის გამო (44, 196—197). იგივე პრობლემა ისმის შპენგლერის თე-
ორიაში. სახელდობრ, არის თუ არა ყოველი კულტურისთვის ისეთი
აუცილებელი საფეხურები, რომელთა ფავლის გარეშე შეუძლებელია
კულტურა და თუ არის, ხომ არ მიუღდება მათ ორგანული სამყაროს
ცნებები: დაბადება, სიკვდილი, სიჭაბუქე, სიბერე? ი. ი. ხომ არ არის
ყოველი ისტორიული პროცესის საფუძველში ინდივიდუალური ცხოვ-
რების დამახასიათებელი ნიშნები? (71, 1).

შპენგლერის აზრით, სხვა მეცნიერებები ადამიანს თვლიან ორგა-
ნიზმად, რომელიც ხასიათდება მცენარეთა და ცხოველთა ორგანიზ-
მების საერთო ნიშნებით. ისტორიისათვის კი რატომღაც გამორიცხა-
ვენ ამ შესაძლებლობას, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანთა ისტორიაც
ჰგავს მცენარეთა და ცხოველთა ისტორიას. შპენგლერის აზრით, ცალ-
კეულ კულტურათა მთელი სიმდიდრის გამოსავლენად აუცილებელია
მოვსებნოთ შგავსება ორგანიზმსა და კულტურას შორის და მაშინ ბავ-
შვობა, განვითარება, ფაფურჩქვნა და ქცნობა ისტორიული სინამდვი-
ლისადმი ჩვენი სუბიექტური დამოკიდებულების გამომნატველი ცნე-
ბები კი არ იქნებიან, არამედ ისინი ობიექტურ შინაარსს შეიძენენ.
ამის საფუძველზე შპენგლერი ამტკიცებს, რომ კულტურები, რომლე-
ბიც მოიცავენ მსოფლიო ისტორიის ექვსი ათას წელს, „წარმოადგენენ
ორგანიზმებს, კულტურათა ისტორია კი მათი ბიოგრაფიაა“. ყო-
ველი კულტურის ისტორია, იქნება ეს ჩინური თუ ანტიკური კულ-
ტურა, მორფოლოგიურად საფსებით ანალოგიურია ცალკეული ადა-
მიანის, ცხოველის, მცენარის ისტორიისა. მორფოლოგიამ უკვე კარგა
ხანია შეიმუშავა მეთოდები მათი სტრუქტურული შედარებისათვის

(71,111). ყოველი კულტურა ცალკეული ორგანიზმის ბუნებისაა, ხოლო ორგანიზმის ნიშანია წარმოშობა, ზრდა, სიბერე და სიკვდილი. იგივე ახასიათებს კულტურებსაც. „ყოველი კულტურა გადის ცალკეული ადამიანის ასაკს, ყოველ მათგანს აქვს თავისი ბავშვობა, სიჭაბუკე, მოწიფულობა და სიბერე“ (71, 114). შპენგლერის თეორიის არსებითი ნაკლი მდგომარეობს ინდივიდისა და კულტურის კანონზო-პიერების გაიგივებაში, კულტურისა და კაცობრიობის განხილვაში ინდივიდუუმის თეალსაზრისით. როგორც ტეიარ დე შარდენი აღნიშნავს, „დედამიწის უკანასკნელ დღეთა ყველა პესიმისტურ სურათს ისა აქვს საერთო, რომ მათი შემქმნელები შესწორების გარეშე ავრცელებენ მთელ სიცოცხლეზე ცალკეულ ინდივიდუუმთა კვდომის თავისებურებებსა და პირობებს, როგორც მის ელემენტებს: დამსხვრეულობა, დაავადებანი და დაჩაჩანაკება. ასეთია ადამიანის სიკვდილი, ასეთი იქნება კაცობრიობის სიკვდილიც“ (63, 270).

მცენარეთა და ცხოველთა განვითარება განსაზღვრულია მათი ჰაბიტუსით. ამაში იგულისხმება ყოველი მათგანის სპეციფიკა (სახე, ხასიათი, სტილი, სიცოცხლის ხანგრძლივობა და განვითარების ტემპი). შპენგლერის აზრით, კულტურის მიმართ ამ ცნებებს გამოყენება საშუალებას გვაძლევს დავადვინოთ კულტურის (როგორც განვითარებადი და ქმნადი პროცესის) ძირითადი მიმართულება და მისი ჩამოყალიბების მთავარი ხაზები. ჰაბიტუსის ცნების გამოყენება ისტორიაში, შპენგლერის აზრით, არის ფიზიოგნომიკის პრინციპის გავრცელება ისტორიაზე, რომელსაც არაცნობიერად ყოველთვის აყენებდა ისტორიის მეცნიერება. ამას ედასტურებს სტილის პრობლემა ისტორიის მეცნიერებაში. შპენგლერი კულტურის ჰაბიტუსში ვულისხმობს კულტურათა სტილს რელიგიური, სულიერი, პოლიტიკური, სოციალური და ნეონომიური სტილის სახით. ჰაბიტუსი მოიცავს ყოველი კულტურის უმაღლეს სასიცოცხლო ფუნქციებს. ჰაბიტუსის ცნება ვრცელდება ყოველ დიდ პიროვნებაზე, ყოველ დიდ ქალაქზე. ჰაბიტუსით განსხვავდებიან ანტიკური კულტურის პიროვნებები და ქალაქები დასავლეთის კულტურის პიროვნებებისა და ქალაქებისაგან. ჰაბიტუსს მიეკუთვნება ყოველი კულტურის ხანგრძლივობაც. გარკვეული ათეული წელი ზუსტად განსაზღვრავს კულტურას ასაკს. „ყოველი კულტურა, ყოველი საწყისი, ყოველი აღმავლობა და დაცემის, ყოველი მოსიათუცილებელი ფაზა განსაზღვრულია... მუდამ ტოლი, სიმბოლოს მნიშვნელობით მქონე განმეორებადი დროული მონაკვეთებით“ (71, 116).

როგორც მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროში ცალკეული თავისი ზრდა-განვითარებითა და თავისებურებით იმეორებს მთელის ისტორიას, ასევეა, შპენგლერის აზრით, საზოგადოებამიც; კულტურის ყო-

ველი წევრი მინიატურულად გადის ყველა იმ საფეხურს, რომელსაც გაივლის მისი კულტურა. ყოველი ევროპელი ბავშვობაში მონაწილეობს ჭვაროსნულ ლაშქრობებში, ყოველი ბერძენი ცხოვრობს პომეროსის ცხოვრებით.

კულტურათა ჰაბიტუსი საშუალებას იძლევა დავადგინოთ როგორც თითოეული კულტურის ასაკი, ისე მისი პარალელი სხვა კულტურებთან. შპენგლერს შემოაქვს „ერთდროულობის“ ცნების ახალი კავება. ჩვეულებრივ, ერთდროულად ითვლება პარალელურად მიმდინარე ისტორიული მოვლენები. შპენგლერის მიხედვით კი ერთდროულია ორი ან რამდენიმე ისტორიული მოვლენა, რომელთაც საკუთარ კულტურებში ერთნაირი მდგომარეობა და სავსებით შესაბამისი მნიშვნელობა აქვთ. ერთდროულია, მაგალითად, ანტიკურ და დასავლეთის კულტურებში შეპლდეგი პიროვნებები: პითაგორა და დეკარტი, პლატონი და ლაპლასი, არქიმედი და გაუსი. შპენგლერის აზრით, ყველა კულტურისათვის ერთდროულად მოხდა კულტურის გადასვლა ცივილიზაციაში. ანტიკურობაში ამას ეწოდება ფილიპეისა და ალექსანდრეს ეპოქა, დასავლეთში — რევოლუციისა და ნაპოლეონის ეპოქა. ამ თვალსაზრისით, პარალელურია, ერთი მხრივ, ვოლტერი, რუსო, მირაბო, ბომარშე და, მეორე მხრივ, სოკრატე, არისტოფანე, პაპონი, იზოკრატე. მათ, როგორც დაცემის ეპოქის მთუწყებელთ, ერთი და იგივე ნიშნები ახასიათებთ. ნაპოლეონს, როგორც ჯარისკაც-იმპერატორს, მოეძებნება პარალელი ანტიკურობაში დიონისე სირაკუზელის სახით. შპენგლერი ასაბუთებს, რომ „რელიგიის, ზელოვნების, პოლიტიკის, საზოგადოების, მეურნეობის, მეცნიერების ყველა დიდი ქმნილება და ფორმა ყოველ კულტურაში ერთდროულად აღმოცენდება და ერთდროულად ქრება, რომ ერთის შინაგანი სტრუქტურა სავსებით შეესაბამება ყველა სხვას, რომ არც ერთ ისტორიულ სურათში არ არის ღრმა ფიზიოგნომიკური მნიშვნელობის მქონე მოვლენა, რომელსაც არ მოეძებნებოდეს პარალელი სხვაში“ (71. 120). შპენგლერის აზრით, ისტორიულ მოვლენათა წვდომა უნდა ზღვებოდეს მათი პარალელიზმისა და მათში გაშვრებითობის აღიარების საფუძველზე. ეს მოითხოვს შედარებით-ისტორიული მეთოდის გამოყენებას და კულტურათა ისტორიის აგებას მის კომპონენტებზე, რომელთაგან ძირითადია ანალოგიისა და ჰომოლოგიის პრინციპი.

შპენგლერი აქ წინააღმდეგობაში ვარდება თავის ამოსავალ პრინციპებთან. მისი ძირითადი თეზისია ისტორიულ მოვლენათა ერთგვარადობა, რის გამოც ისინი გამორიცხული არიან მიზეზობრიობისა და კანონის სფეროდან და მიეკუთვნებიან ბედსდამორჩილებულ მოვლენათა სფეროს. შემდეგ აღმოჩნდება, რომ ისტორიაში ყველა მოვლენა მეორდება სხვა კულტურათა იმავე საფეხურზე და ისტორიულ მოვლენათა ძირითადი ნიშანია განმეორებითობა. როდესაც შპენგლერი

ისტორიის სფეროდან მიზეზობრიობასა და კანონს გამორიცხავს და ბედის იდეას ასაბუთებს, არგუმენტად იყენებს ისტორიულ მოვლენათა ერთგვარადობას, მაგრამ როდესაც დღის წესრიგში დგება ისტორიულ მოვლენათა გაგება და „ერთდროულობის“ კატეგორია, მას შემოაქვს ცნება განმეორებითობისა, როგორც ისტორიულ მოვლენათა ძირითადი ფენომენისა. შენგლერს მოცემული აქვს მსოფლიო ისტორიულ მოვლენათა ერთდროულობის ცხრილი, რომელშიც შეაქვს სულიერი ცხოვრების, ხელოვნებისა და პოლიტიკურ მოვლენათა ერთდროულობა. მათ იგი განსაზღვრავს წელიწადის დროების მიხედვით. თითოეული შეესაბამება ცალკეულ კულტურათა ასაკს. მაგალათად, ინდოეთის კულტურის გაზაფხულს — მითოლოგიის პერიოდს — ანტიკურობაში შეესაბამება კომეროსის ოლიმპიური მითი, არაბულ კულტურაში — აღმოსავლური კულტები, დასავლეთის კულტურაში — გერმანული კათოლიციზმი. ყოველი კულტურის გაზაფხული გრძელდება სამას წელს. ინდოეთის ისტორიაში იგი მოიცავს ქრისტეს შობამდე 1500—1200 წლებს, ანტიკურობაში — ქრისტეს შობამდე 1100—800 წლებს, არაბულ კულტურაში — ქრისტეს შობიდან 0—300 წლებს, დასავლეთის კულტურაში — 900—1200 წლებს. ყოველი კულტურის ზაფხული შემდეგი საფეხურების შემცველია: ინდურ კულტურაში იგი ძირითადად წარმოდგენილია ცნობიერების მომწიფებულობით, ბრამანით და თავისებური რეფორმაციით; ანტიკურობაში — დიონისოს რელიგიით, წინასოკრატელობითა და პითაგორაით; არაბულში — მონოფიზიტების გამოყოფით და მაჰმადით; დასავლეთის კულტურაში — პროტესტანტიზმით, გალილეით, დეკარტით, პასკალითა და პურიტანობით. შემოდგომა ინდურ კულტურაში წარმოდგენილია განმანათლებლობით, ანტიკურობაში — გონების ყოვლისშემძლეობისადმი რწმენით, არაბულში — ბუნების კულტით, დასავლეთში — გონიერი რელიგიით. უკანასკნელი ეტაპი არის ზამთარი. ამ პერიოდში ყველა კულტურის საერთო ნიშანია მსოფლიო ქალაქის ცივილიზაცია, სულიერი შემოქმედებითი ძალის ქრობა, ცხოვრების პრაგმატურობა, მსოფლიო ქალაქის მცხოვრებთა ეთიკურ-პრაქტიკული ირელიგაურობა.

ხელოვნების ერთდროულობის ცხრილში სამი ძირითადი პერიოდი: პირველყოფილი, კულტურისა და ცივილიზაციისა. პოლიტიკური ეპოქებიც სამი პერიოდით ხასიათდება: პირველყოფილში — ხალხთა ეთნოგრაფიული ტიპები, კულტურაში — პოლიტიკური იდეებისა და სახელმწიფოს მქონე ხალხები, ცივილიზაციაში — მსოფლიო ქალაქი და კოსმოპოლიტიზმი ფულის დიქტატურით. შენგლერი ამ ცხრილებში თანამიმდევრულად იცავს წრებრუნვის თვალსაზრისს და გამორიცხავს ყოველგვარი პროგრესისა და საზრისის შესაძლებლობას.

შენგლერი წრებრუნვისა და, მათთანადამე, უსაზრისობის თეორიის სხვა მიმართულებითაც ასაბუთებს. სახელდობრ, მასთან მსოფ-

ლიო ისტორიის რვა იზოლირებულ და მნიშვნელობით ეკვივალენტურ კულტურა მხოლოდ დროში არსებობს ერთიმეორის შემდეგ. მაგრამ არავითარი შემკვიდრეობა არაა მათ შორის. ყოველი კულტურა აბსოლუტურად თავის თავში ინახავს თავის შესაძლებლობებსა და სულის გამოვლინებებს, რაც კვდება მის კვდომასთან ერთად. მკვდარი კულტურიდან არაფერი ჩნება და არც არაფერი გადადის ახლად შექმნილ კულტურაში იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მათ შორის მსგავსებაა. დასავლეთ ევროპის კულტურა ბაძავს ანტიკურ კულტურას, მის მიღწევებს თავის იდეალად სახავს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ანტიკურობიდან დასავლეთ ევროპამ რაიმე მიიღო შემკვიდრეობით. მისი სწრაფვა ანტიკურობისაკენ მათი სულთა დაპირისპირების მაჩვენებელია, რაც მიბაძვის საფუძველს ქმნის. ერთი შეხედვით, ამტკიცებს ზენგლერი, გვეჩვენება, რომ ანტიკურობამ არაბულ კულტურას გადასცა რაღაც ტრადიცია, მაგრამ ეს არ არის მართებული. ერთი და იგივე არაა ანტიკური არისტოტელე და არაბული არისტოტელე. ახალი დროის არისტოტელე კი ორივესაგან განსხვავდება. მისი აზრით, ყოველ კულტურას საკუთარი გაგება აქვს არისტოტელესი და, მაშასადამე, საკუთარი არისტოტელე ჰყავს. ამიტომ უნდა დაიწეროს იმდენი არისტოტელეს ისტორია, რამდენ კულტურაშიც მონაწილეობდა არისტოტელეს თეორია. ყოველი კულტურა თავის თავში ჩაკეტილი სიდიდეს. იგი იწყება სავსებით ყამირ ნიადაგზე, ისე რომ შემკვიდრეობით არაფერს იღებს სხვა კულტურებიდან. როგორც ყოველი ორგანიზმი, კულტურაც იზადება, იზრდება და კვდება. ამრიგად, ყოველი კულტურა არის დასრულებული, თავის თავში ჩაკეტილი, დამოუკიდებელი სიდიდე (74, 21).

კულტურის განვითარების სამი ძირითადი ეტაპიდან მშენებელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საკუთრივ კულტურასა და ცივილიზაციას და მათ შორის სხვაობის დადგენას. ამ ორი პერიოდის განსხვავებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება კულტურათა განვითარების ციკლურობის, მათი ორგანიციისტული გაგების დასაბუთებისა და დასავლეთ ევროპის კულტურის მომავლის ბედის განსაზღვრისათვის.

თანამედროვე თეორიებში კულტურის ცნება მრავალი მნიშვნელობით იხმარება. მარქსისტულ ლიტერატურაში ამ ცნებას ორი მნიშვნელობა აქვს: სახელდობრ, ფართო მნიშვნელობით იგი ნიშნავს „სოციალური ინსტიტუტების ჩვევების, პროდუქტების, მთელი ხალხის ინტელექტუალური შრომის ერთობლიობას, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კულტურა არის მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა ერთობლიობა, რომელიც კაცობრიობამ შექმნა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის პროცესში“ (31, 27). ფართო მნიშვნელობით კულტურის ცნება დაკავშირებულია ადაპიანის გამოყოფასთან ბუნე-

ბიდან. ვიწრო აზრით კი კულტურის ცნებაში გაერთიანებულია მხოლოდ სულიერი ღირებულებანი. მარქსისტულ ლიტერატურაში კულტურის ცნება ძირითადად განიხილება ფართო მნიშვნელობით, როგორც მთელი სოციალური საყუაროს აღმნიშვნელი. „ამრიგად, კულტურას ჩვენ ვუწოდებთ ადამიანისა და საზოგადოების მატერიალური, სულიერი და მხატვრული მოღვაწეობის ძირითად შედეგებს, ამ მოღვაწეობის პრაქტიკული განხორციელების საშუალებებსა და თვით ამ მოღვაწეობას“ (77, 65).

ცივილიზაცია, მარქსისტული თვალსაზრისით, კულტურის საფუძვურს წარმოადგენს, რადგან ადამიანი ბუნებიდან გამოყოფას იწყებს ველურობისა და ბარბაროსობის ხანაში პირველი იარაღებითა და სოციალური ურთიერთობის ფორმებით. ცივილიზაცია მხოლოდ გარკვეულ ეტაპზე იწყება. მისი დასაწყისი ენგელსს დაკავშირებული აქვს შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებასთან და, ამასთან დაკავშირებით, სასაქონლო წარმოების წარმოშობასთან. „ცივილიზაცია საზოგადოებრივი განვითარების იმ საფუძვურს წარმოადგენს, რომელზედაც შრომის დანაწილება, აქედან გამომდინარე გაცვლა ცალკეულ პირებს შორის და ამ ორივე პროცესის გამაერთიანებელი სასაქონლო წარმოება სრულ გაშლა-განვითარებას აღწევს და მთელ წინააღმდეგ საზოგადოებაში გადატრიალებას ახდენს“ (6, 388). ამრიგად, მარქსისტული თვალსაზრისით, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის მთელისა და ნაწილის ნიმარტებაა.

კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს აიგივებს არნოლდ ტინბი. იგი არჩევს ოცდაერთ ისტორიულ ცივილიზაციას, როგორც კულტურებს. ასეთი იგივეობის თვალსაზრისს იცავენ ამჟამად ინგლისელი და ფრანგი კულტურის სოციოლოგების უმრავლესობა (კლაფი, ჰარკნესი, ჰილნი და სხვა).

კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს საპირისპირო მნიშვნელობითაც იყენებენ. სახელდობრ, კულტურას, როგორც სულიერ მოვლენათა ერთობლიობას, უპირისპირებენ ცივილიზაციას მატერიალურ მოვლენათა სახით. აქ ლაპარაკია არა მატერიალურის მიერ სულიერის ან პირიქით განსაზღვრულობაზე, არამედ ორ საპირისპირო ტენდენციასზე. ამ თვალსაზრისს იცავენ ვალტერი, ლალუ და ნელი. მათ ერთობლივ შრომაში „კულტურა და ცივილიზაცია“ ეს ორი კატეგორია განსხვავებულია ობიექტურისა და სუბიექტურის გზით. მათი აზრით, კულტურა სუბიექტური სულის გამოვლენაა. მას მიეკუთვნება თეორიები, მსჯელობები, რომლებიც ფორმდება რელიგიის, მეცნიერების, ხელოვნების განვითარებასთან ერთად, ხოლო მათი განხორციელება უკვე ცივილიზაციის კუთვნილებაა. ელექტრომექანიკური კანონები კულტურას ეკუთვნის, ამ კანონების განხორციელება — ელექტროტექნიკა კი — ცივილიზაციას. ამ თვალსაზრისით კულტურა და

ცივილიზაცია ერთიანის მხარეებია, რომლებიც ურთიერთდაპირისპირებულია, მაგრამ ერთიმეორის გარეშე არ არსებობს.

შპენგლერის თვალსაზრისი კულტურისა და ცივილიზაციის შესახებ არსებითად განსხვავდება ყველა ამ თეორიისაგან. შპენგლერი კულტურის ცნებას ორი მნიშვნელობით იყენებს: ფართო მნიშვნელობით კულტურა ნიშნავს გარკვეულ ისტორიულ ორგანიზმს, ვიწრო მნიშვნელობით კი — ისტორიული ორგანიზმის განვითარების ერთ ეტაპს, საიდანაც გამოყოფილია ეთნოგრაფიული და ცივილიზაციის პერიოდები. როდესაც შპენგლერი კულტურასა და ცივილიზაციას ერთიმეორეს უპირისპირებს, ის კულტურის ცნებას იყენებს ვიწრო მნიშვნელობით, როგორც ორგანიზმის მომწიფებულობის აღმნიშვნელს და მას უპირისპირებს ორგანიზმის კვდომის პერიოდს ცივილიზაციის სახით. შპენგლერის მიხედვით, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება ვლინდება მათ ძირითად ნიშნებში. კულტურის საფეხური წარმოადგენს სულის შესაძლებლობათა გამოვლენასა და გამლას. ეს არის სიცოცხლის ეტაპი. ცივილიზაცია კი იწყება სულის შესაძლებლობათა ამოწურვით. იგი სიკვდილის ეტაპია. კულტურა სულის ბატონობაა, ცივილიზაცია — ინტელექტისა. ამდენად კულტურის პერიოდში ღმერთისადმი სიყვარული ბატონობს, ცივილიზაციის პერიოდში კი — უღმერთობა. გაბატონებულ სულიერ ძალებსა და ინტერესებს ცივილიზაციის საფეხურზე ცვლის მატერიალური ძალები და ინტერესები. კულტურა აყვავების საფეხურია, ცივილიზაცია — ბარბაროსობისა. თუ კულტურის ხანაში სოფელი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, ცივილიზაციის დროს იგი კარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას. ცივილიზაცია ხასიათდება ქალაქისაგან ლტოლვით. მსოფლიოს მართავს სამი-ოთხი ქალაქი, დანარჩენები კი პროვინციული არსებობისათვის არიან განწირული. კულტურის საფეხურზე ადამიანი მიჯაჭვულია თავის საცხოვრებელ კუთხეს, მას აქვს პატრიოტიზმის ყველა ნიშანი. ცივილიზაციის დროს კი იგი წარმოადგენს მოხეტიალე კოსმოპოლიტს. თუ კულტურის პერიოდში ადამიანის ენერჯია მიმართულია შემოქმედებისაკენ, ცივილიზაციის საფეხური ხასიათდება დაპყრობითა და გაფართოებისაკენ მისწრაფებით. ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია იმპერიალიზმი. შპენგლერის აზრით, იმპერიალიზმის თანმხლები მოვლენებია: სოციალიზმი, ბუდიზმი და სტოიციზმი. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია პიროვნების გაუფასურება და მისი მსახურში გათქვეფა — ადამიანი კარგავს ღირებულებას. ძირითადი ღირებულება ფული ხდება, ფული ყველაფერია. იგი ხდება ყოვლისშემძლე ძალად, რასაც მოჰყვება ადამიანის დამონება მანქანის მიერ. მანქანა ადამიანს არა მარტო ცვლის, არამედ ამორჩილებს კიდევ — ადამიანის თავისუფლებას ბოლო ეღება. ფულისა და მანქანის როლი იმდენად დიდია ცივილიზაციის პერიოდში,

რომ, შპენგლერის აზრით, ცივილიზაცია შეიძლება განისაზღვროს როგორც ფულის დიქტატურა. ეს არის კაპიტალიზმის ხანა, რომელიც შეიცვლება სოციალიზმით — პოლიტიკური დიქტატურით. შპენგლერთან როგორც კაპიტალიზმი, ისე სოციალიზმი ცივილიზაციის საფეხურებს წარმოადგენს. მისი აზრით, ევროპის პირველ სოციალისტურ მოძღვრებათა შექმნა ცივილიზაციაზე გადასვლის მაჩვენებელია. ცივილიზაციასა და კულტურას შპენგლერი ადარებს საბადოს, კულტურა, მისი აზრით, მადნით სავსე საბადოა, ხოლო ცივილიზაცია ჰგავს იმ საბადოს, საიდანაც მადნის მთელი მარაგი უკვე ამოიღეს. ცივილიზაციის პერიოდის ადამიანის მთელი უბედურება ისაა, რომ მას არ ესმის ეს ვითარება და ცდილობს ახალი მადანი იპოვოს დაკარგულ საბადოში. ცივილიზაციის საფეხურზე ხელოვნებამ და ფილოსოფიამ ამოწურეს თავისი შესაძლებლობანი. ყოველი ახალი მიწართულება და ახალი სტილის შექმნის ცდა იფუშება, ამიტომ ამ ეტაპზე ფილოსოფოსობა შეუძლებელი ხდება, მთელი თანამედროვე ფილოსოფია არ ღირს ერთ პრაქტიკულ გამოგონებად. „მდგომარეობიდან საუკეთესო გამოსავალი იქნება, თუ ახალი თაობის ადამიანები ლირიკის ნაცვლად ხელს მოჰკიდებენ პრაქტიკას, მხატვრობის ნაცვლად — ზღვაოსნობას, შემეცნების თეორიის ნაცვლად — პოლიტიკას“ (71, 40). ფილოსოფიისადმი ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულება, შპენგლერის აზრით, ზედმეტს არ ხდის მის ფილოსოფიას. ცივილიზაციის პერიოდში ფილოსოფია წარმოდგენილია სკეპტიციზმის სახით, ამიტომ შპენგლერის ფილოსოფიაც სკეპტიციზმია. მისი აზრით, ცივილიზაცია, როგორც კულტურის სიკვდილი, შეიძლება შევადაროთ „უზარმაზარ გამხმარ ხეს პირველყოფილ ტყეში, რომელსაც კიდევ დიდხანს შეუძლია შეინარჩუნოს თავისი დამპალი ტოტები“.

ცივილიზაციის ნიშნების ჩამოყალიბებით და იმის აღიარებით, რომ დასავლეთ ევროპის კულტურა უკვე შევიდა ცივილიზაციის ეტაპში, შპენგლერმა გამოთქვა თავისი დამოკიდებულება დასავლეთ ევროპის მომავალი ბედისადმი. მისი აზრით, ეს არის დასავლეთ ევროპის დაისი, ამას ის ასაბუთებს ისტორიული ანალოგიის მეთოდით. კერძოდ, ჩვენი კულტურის ამ ეპოქას იგი ადარებს ანტიკური კულტურის ზამთარს რომაული პერიოდის სახით, როდესაც დაიწყო ანტიკური კულტურის ცივილიზაცია. რომი იყო ანტიკურობის იმპერიალიზმი. ასეთივეა, მისი აზრით, დასავლეთ ევროპის კულტურა თანამედროვე ეტაპზე. დასავლეთ ევროპის კულტურისათვის ცივილიზაცია არის მისი გარდუვალი ბედი. ჩვენი საუკუნე, შპენგლერის მტკიცებით, არის წმინდა ექსპანსიური მოქმედების საუკუნე, რომელიც მოკლებულია უძალეს მხატვრულ და მეტაფიზიკურ პროდუქტულობას. მოკლედ რომ ვთქვათ, დაცემის ეპოქაა. მაგრამ ჩვენ არ ამოგვიჩვენია ეს დრო და არც ძალა შეგვწევს შევცვალოთ ის ფაქტი, რომ დავიბადეთ სრული

ცივილიზაციის — ზამთრის დასაწყისის ადამიანებად. ისლა დაგვრჩენია შევეგუოთ ამ მდგომარეობას და თავი არ მოვიტყუოთ ცრუ ილუზიით, თითქოს ხელგვეწიფებოდეს რისამე შეცვლა (71, 40).

შენგლერი მომავალს წრებრუნვის თეორიის საფუძველზე განსაზღვრავს და რადგან თანამედროვე კულტურას, მისი აზრით, უკვე გავლილი აქვს წარმოშობისა და აყვავების ხანა, იგი გარდუვალი დაღუპვის წინაშე დგას. საკითხი ისმის, როგორ უნდა გავიგოთ თანამედროვე კულტურის დღის: იგი დაიღუპება ცივილიზაციის ასაკის დამთავრების პერიოდში (ორი ათასი წლის ფარგლებში), თუ ისევ გააგრძელებს არსებობას? შენგლერის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში ან საკითხზე ორი აზრია. უმრავლესობის აზრით, შენგლერი დაღუპვის მათწივებელია, ნაწილს კი „მზის ჩასვენება“ არ მიაჩნია დაღუპვად ფიზიკური მოსპობის გაგებით. ამ აზრს იცავს გენკელი, რომლის მტკიცებითაც „მზის ჩასვენება“ ნიშნავს ძველი კულტურის დასასრულს და ახლის აღმოცენებას, მაგრამ არა ძველი კულტურის დაღუპვას. რასაკვირველია, ძველი კულტურა, შენგლერის მიხედვით, ახლის გვერდით ვერ იარსებებს. დიდი კულტურები „აღმოცენდებიან უეცრად. ვრცელდებიან დიად ხაზგზში, კვლავ თანასწორდებიან და ქრებიან. უფსკრულის სარკე კვლავ დევს ჩვენს წინაშე განმარტოებული და მოვლენიარე“. უფრო საინტერესოა საკითხის მეორე მხარე. სახელდობრ, „მზის ჩასვენება“ ისტორიულ კულტურათა საერთო დასასრულია, თუ ევროპის მზის ჩასვენებას უნდა მოჰყვეს ახალი კულტურის აღმოცენება? შენგლერი ამტკიცებს, რომ მომავლის კულტურა არის რუსული კულტურა, მაგრამ ამ აზრს შემდეგ აღარ ავითარებს!

შენგლერმა პირველმა გაიაზრა ევროპის კულტურის ახალი სიტუაცია. მან გააცნობიერა კულტურის კრიზისი და თავისი ცნობიერებაც კრიზისული გახადა. „ევროპის მზის ჩასვენება“ (რომელიც მან ნაშრომის სათაურად გამოიტანა) მას ესახება „მსოფლიო ისტორიულ

¹ ამ მხრივ საინტერესოა დ. შიკოვსკის მოსაზრება: «Прежде всего, в заплуждение может ввести само заглавие книги. Дело идет не о «Гигели Западе», а о том, что на Западе хоронят старую культуру, чтобы дать место новой» (169, 235). ამავე მოსაზრებას უფრო გარკვევით გამოთქვას ე. ბრაუდო. მისი აზრით, შენგლერის გაგება ორგვარად შეიძლება: 1) ჩვენ უძლურნი ვართ ზეჯატერთ კულტურის დაღუპვა, რადგან ისტორიის შინაგანი ლოგიკის შედეგია; 2) კულტურა იღუპება, ვინაიდან დაკარგა შრომის უნარი. ისტორია კვლავ განახლდება ახალი შრომისუნარიანი ხალხების მიერ, რომლებიც აღმოსავლეთში ცხოვრობენ. ეს აზრი შენგლერთან შენიღბულია, რადგან მისი წიგნი რუსეთთან ომის დროს (1918 წ.) გამოვიდა, მაგრამ ფაქტია, რომ შენგლერი სამყაროს განახლების იმედს რუსულ კულტურაში ეძებს, რაც უფრო ნათლად ჩანს მის წიგნში „პრუსიულიზმი და სოციალიზმი“ (169, 227).

ფაზად“, რომლის დასაწყისშიც ვიმყოფებით ამჟამად. შპენგლერის თეორია არის არა მარტო კულტურის აწმყოს დიაგნოზი, როგორც კულტურის ლობობადი ხანისა, როდესაც შემოქმედება შეცვალა ხელოსნობამ, ხოლო აზროვნება — ტექნიკამ, არამედ ეს არის კულტურის მომავლის პროგნოზიც, რომელშიც დასახულია კულტურის კვდომის ბედისეული აუცილებლობა. აქ განხილვის ობიექტი ხდება კულტურის სიკვდილის პირობები და კონტურები. კულტურის კრიზისი შპენგლერს დაკავშირებული აქვს ადამიანის კრიზისთან, კულტურის უკანასკნელი ფაზა — ცივილიზაცია, მისი აზრით, წარმოშობს ახალ ადამიანს. კრიზისული ეპოქის ადამიანი თვითონაც კრიზისს განიცდის. მას აწუხებს დასასრულისა და სიკვდილის პრობლემები. შპენგლერის აზრით, ცხოველმა არ იცის სიკვდილი, თუმცა ხედავს მას. ადამიანმა იცის სიკვდილი და მის წინაშე შიში აიძულებს მას, სოციალური საზყაროს გზით შექმნას მსოფლებედველობა, რომელიც სიკვდილის პრობლემატიკის გააზრებას წარმოადგენს.

ახალი ეპოქის ძირითად ნიშნად შპენგლერი საბავს ტექნიკას. მისი აზრით, ახალი ეპოქა ტექნიკის ეპოქაა. ადამიანის კრიზისი ტექნიკის განვითარებამ გამოიწვია, ამიტომ მისი გააზრების გარეშე შეუძლებელია ადამიანის კრიზისის გაცნობიერება. შპენგლერის „ევროპის მზის ჩასვენებაში“ ტექნიკის იდეები საკმაოდ ვრცლად იყო განხილული, მაგრამ, როგორც თვითონ აღნიშნავს, იგი ყალბად გაიგეს, რამაც გამოიწვია მათი ახლად გაშუქების აუცილებლობა.

ტექნიკის სწრაფი განვითარება მე-19 საუკუნეში დაიწყო და მისი გააზრებაც ამ საუკუნის ამოცანა გახდა, მაგრამ ვერც ტექნიკამ და ვერც მისმა გააზრებამ ვერ გამოავლინა ისტორიისა და ადამიანისათვის ტექნიკის საბოლოო საზრისი. ტექნიკის პრობლემის „ვერც იდეალისტურმა და ვერც მატერიალისტურმა ახსნამ ვერ გასცა პასუხი კითხვას“, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ტექნიკას მსოფლიო ისტორიისათვის. ტექნიკის მნიშვნელობის გააზრება აყენებს შეპდღვ ძირითად საკითხებს: „რას ინიშნავს ტექნიკა? რა საზრისი აქვს მას ისტორიისათვის, რა ღირებულება — ადამიანის ცხოვრებაში, რა მორალური და მეტაფიზიკური წყობა გააჩნია მას?“. ტექნიკა შპენგლერთან უდრის იარაღს, ტექნიკა მას ესმის მოქმედების ტაქტიკად, მთელი ცხოვრების ტაქტიკად, ამიტომ ტექნიკას ის ცხოველებსაც მიაწერს. ყოველი ორგანიზმი, რომელსაც აქვს ქცევის უნარი, ტექნიკის მქონეა. ტექნიკა ბრძოლის საშუალებაა, იარაღი კი ბრძოლის ერთ-ერთი საშუალებაა. ამიტომ, შპენგლერის აზრით, არსებობს მატერიალურა, ლოგიკური და სხვა სახის ტექნიკაც. ტექნიკის შესახებ მსჯელობა ნიშნავს „ისეთი მოღვაწეობის განხილვას, რომელსაც მიზანი აქვს“. ტექნიკის შპენგლერი არ თვლის ეკონომიკის ნაწილად, პირიქით, ეკონომი-

კა და ტექნიკა უნდა ჩაითვალოს ერთი მთლიანი პროცესის — ცენტრების ელექტრონიკად.

ტექნიკის პრობლემის დასმა, შპენგლერის აზრით, უდრის მიზნისა და საზრისის პრობლემის დაყენებას. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ადამიანები გაუბრუნდნენ ტექნიკის განხილვას, რადგან საზრისის, როგორც მიზნის, პრობლემა არის დასასრულის პრობლემა, მიზანა არის დასასრული. როდესაც ისტორიას განიხილავენ როგორც წინსვლას, მაშინაც არ სვამენ კითხვებს: „საით? სანამდის? რა იქნება შემდეგ?“, რადგან ყოველი მათგანი მიუთითებს დასასრულის აუცილებლობაზე. შემოქმედ არსებას — ადამიანს კი ყველაზე მეტად იმ დასასრულისა და სიცარიელის ეშინია, რომელიც მოსდევს განხორციელებასა და სრულყოფას. „განვითარებას ეკუთვნის სრულყოფა, ყოველ განვითარებას აქვს დასაწყისი, ყოველი სრულყოფა არის დასასრული. ახალგაზრდობას მოჰყვება მოხუცებულობა, წარმოშობას — გარდაშეშობა, სიცოცხლეს — სიკვდილი“ (146, 10). მაგრამ მიზნისა და დასასრულის შეშეცნების ამოცანას ადამიანი მაინც ვერ გაექცევა. ეს ამოცანა არ აწუხებს მას კულტურის ჩვეულებრივი განვითარების პროცესში. იგი ისმის კულტურის იმ წერტილზე, როდესაც ის დეფორმირებასა და გადაგვარებას განიცდის. ადამიანს, რომელსაც შეუძლია კულტურის მომავალს ხედავდეს, არ შეუძლია გაექცეს სიკვდილის გარდუვალობას და შიშს სიკვდილის წინაშე. ამის გაცნობიერება ხდება ცივილიზაციის ეტაპზე, როდესაც აღმოჩნდება, რომ ჩვენ ცხოვრობთ მკვდარ კულტურათა ფერფლში. „მხოლოდ კულტურათა უმაღლეს მწვერვალზე — ცივილიზაციაზე გადასვლისას წამოიჭრება ეს შორსმჭვრეტელი შემეცნების ამოცანა“ — ისტორიის შემეცნებისა და მისი გაგების ამოცანა.

შპენგლერის ფილოსოფიის ამოსავალია ცხოვრების ცნება. ადამიანი ცხოვრებისათვის ბრძოლაში სამყაროს უყურებს როგორც თავის ნადავლს, რომელსაც ის დაპყრობით ეუფლება. აქედან გამომდინარე, შპენგლერი ადამიანს უწოდებს მტაცებელ ცხოველს. „მტაცებელი ცხოველი არის თავისუფლად მოძრაობის სიკვდილის უმადლესი ფორმა“. ეს ნიშნავს თავისუფლების მაქსიმუმს სხვებისაგან და თავისთვის, თვითპასუხისმგებლობას, მარტო ყოფიერებას, უკიდურეს აუცილებლობას ბრძოლათ, გამარჯვებით, მოსპობით დამტყიცოს თავისი თავი“ (146, 17). შპენგლერი არ აიგივებს ადამიანისა და ცხოველის ტექნიკას. კითხვაზე — არის თუ არა ტექნიკა ადამიანზე უფრო ძველი, ის უპასუხებს უაჩუყოფითად, რადგან ადამიანის ტექნიკა არსებითად განსხვავდება ცხოველის ტექნიკისაგან. ცხოველის ტექნიკა ხასიათდება გვარის ნიშნებით. მისი არც გამოგონება ხდება, არც დასწავლა და არც განვითარება. ცხოველის ტექნიკა უცვლელია. იგი გამოიხატება სიტყვით „ინსტინქტი“. ცხოველის ტექნი-

კა არაპიროვნულია. ამის საპირისპიროა ადამიანის ტექნიკა. ადამიანი ტექნიკით გამოეყოფა მის გვარობას და ხდება პიროვნებად. მისი ტექნიკა არის ცნობიერი, ნებისმიერი, ცვალებადი, პიროვნული, გამოყენებადი. მისი დასწავლა და გაუმჯობესება ხდება, ადამიანი შემოქმედია თავისი ტექნიკისა; ე. ი. ცხოვრების ტაქტიკისა. ამ შემოქმედების შინაგანი ფორმაა კულტურა.

კულტურა ადამიანისეულია. ადამიანი ქმნის მას. ადამიანთა განსხვავება ცხოველებისაგან იარაღის ხასიათშიც ვლინდება. ცხოველის იარაღები ბუნებრივია, ადამიანისა კი — ხელოვნური. ამით იწყება „ხელოვნება, როგორც ბუნების საპირისპირო ცნება“. ადამიანის ყოველი ტექნიკური მოქმედება, რომელიც ხელოვნებას წარმოადგენს, არის ადამიანის ამბონება მისი მშობელი ბუნების წინააღმდეგ, არის მისი ისტორია. ადამიანის ტრაგედია ბუნების წინააღმდეგ ამბონებაშია, რადგან ბუნება ადამიანზე ძლიერია. მასთან ბრძოლის უიმედობას ამტკიცებს ყველა დიდი კულტურის ტრაგიკული დასასრულიც. ადამიანის მიერ ბუნებრივი სამყაროს გარღვევა არის ორგანულიდან ორგანიზებულ ცხოვრებაზე გადასვლა. ტექნიკამ გაათიშა ადამიანები მშართველებად და სამართაველებად, ბატონებად და დაქვემდებარებულებად. მან ადამიანებს დაუკარგა ერთმანეთის გაგების საშუალება. ეს არის ადამიანის ტრაგედიის წინამძღვარი. „შპენგლერი ვერ ხედავს გამოსავალს ტექნიკის მიერ შექმნილი ვითარებიდან. მისი აზრით, ტექნიკა ვითარდება იმის მიუხედავად, რა მოაქვს მას ადამიანისათვის. ეს ნიშნავს იმას, რომ ტრაგედია ბოლომდე უნდა მივიღეს, კულტურა უნდა დასრულდეს ტრაგიკულად. ყოველი მაღალი კულტურა ტრაგედიაა. ადამიანის ისტორია მთლიანად არის ტრაგიკული (146, 75).

ტექნიკა ადამიანის ქმნილების სახით აღდგა მისი შემქმნელის — ადამიანის წინააღმდეგ ისე, როგორც თავის ღრობე ადამიანი აღდგა ბუნების წინააღმდეგ. განსხვავება ისაა, რომ ადამიანი უფრო ძლიერი აღმოჩნდა ბუნებაზე, ხოლო უფრო სუსტი — ტექნიკაზე. ტექნიკა იმონებს ბუნების დამმორჩილებელ ადამიანს. შპენგლერის თქმით, „სამყაროს ბატონი გახდა ტექნიკის მონა“. ადამიანის ტრაგედია უფრო მეტად ისაა, რომ მას არ ძალუძს გაიგოს ამ დამონების შედეგები. მისი აზროვნება ჩამორჩა მოვლენათა მსვლელობას.

შპენგლერის აზრით, სამყაროს მექანიზება საშიშ ფაზაში შევიდა: შეიცვალა სამყაროს როგორც ორგანული სახე (ტყეების გადაქცევა ქაღალდებად, კლიმატის შეცვლა), ისე მისი ორგანიზაცია. ცივილიზაცია თვითონ გახდა მანქანა. შემოქმედთა ადგილი დაიკავა მანქანამ: გადამწყვეტია რაოდენობა, როგელსაც მანქანა აწარმოებს. კულტურის მსხვერვის ერთ-ერთ სიმპტომად შპენგლერი თვლის ტექ-

ნიკის დალატს, რაშიც იგი ტექნიკის მსოფლიოში გავრცელებას გულისხმობს. ის მისტირის ინგლისისა და ამერიკის თეთრკანიანი მოსახლეობის მიერ ტექნიკაზე მონოპოლიის დაკარგვას და უმუშევრობის გაჩენას მათ შორის. ერთ-ერთ საშიშროებას ის ხედავს მეწარმეთა და მეცნიერთა დაკავშირებაში, როდესაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იქნის ვამოგონებები. უმუშევრობა ევროპის ქვეყნებში გამოწვეულია აღმოსავლეთის ქვეყნებში მრეწველობის განვითარებით, რაც, შპენგლერის აზრით, უბრალო კრიზისი კი არ არის, არამედ კატასტროფაა. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ ფაუსტური ტექნიკის ისტორია დასასრულს უახლოვდება. მისი დამსხვრევა ბედისიერი გარდუვალობაა. თუმცა არავინ იცის, როდის და როგორ მოხდება ეს. ასეთ პირობებში ოპტიმიზმი მხოლოდ სულმოკლეობის მჩვენებელი შეიძლება იყოს. შპენგლერი მოაზროვნეს დასასრულს გზაზე სიამამაციის გამოჩენას. თანამედროვე ადამიანის ბედს ის ადარებს ხვედრს რომაელ ჯარსკაცისა, რომელმაც იცოდა, რომ მას გარდუვალი დაღუპვა მოელოდა, მაგრამ ბრძოლის ველი დროზე აღრე არ დაუტოვებია. ადამიანს შეუძლია ხედავდეს კულტურის დაისს, მაგრამ არ ძალუძს ხელი შეუწალოს მას. ამ ვითარებაში, შპენგლერის აზრით, შეუძლებელია ისტორიას მივაწეროთ რაიმე საზრისი. ისტორია უსაზრისოა, რადგან იგი გარდამავალია.

„შპენგლერიზმი“ გახდა ყოველი სახის პესიმიზმის სიმბოლო. შპენგლერმა გააცნობიერა ადამიანისა და ისტორიის კრიზისი და თავისი ცნობიერებაც დაუმორჩილა მას. იგი გახდა ჩვენი საუკუნის კრიზისული ცნობიერების მედროშე.

ვ. ი. ლენინმა სათანადოდ შეაფასა შპენგლერის პოზიცია და როლი თანამედროვე ვითარების გააზრებაში. შპენგლერიზმს ძან სატყუდელი მოუნახა იმპერიალიზმის სოციალური სისტემის კრიზისისა და თანამედროვე ეპოქის განვითარების გიგანტურ მასშტაბებში. ლენინი აღნიშნავდა, რომ მსოფლიო განვითარების დაჩქარების შედეგად, რაც გამოიწვია ასეულ მილიონობით ახალი ადამიანების ჩაბმამ მსოფლიო ისტორიულ პროცესში, „ძველი ბურჟუაზიული და იმპერიალისტური ევროპა, რომელიც დედაიწის ცენტრად თვლიდა თავს, დაღუპა და გასკდა პირველსავე იმპერიალისტურ ომში, როგორც მყრალი ზეწუკი. როგორც უნდა წუწუნებდენ ამის გამო შპენგლერები და ყველა ის განათლებული მეშხანი, რომლებიც აღტაცებაში მოაყავს მას (ან თუნდაც ინტერესს იჩენენ მისდამი), მაგრამ ძველი ევროპის ეს დაცემა მხოლოდ ერთ-ერთი ეპიზოდია მსოფლიო ბურჟუაზიის დაცემის ისტორიაში, ბურჟუაზიისა, რომელიც ყელთამდე გამქლარია იმპერიალისტური ნადავლით“ (25, 410).

2. ხოსე ორტეგა გასეტი და „ისტორიის კრიზისი“

ცხოვრების ფილოსოფია და ექსისტენციალიზმი ძირითადად ადამიანისა და ისტორიის საზრისის პრობლემატიკას განიხილავს. ხოსე ორტეგა გასეტის ფილოსოფიაც ამ საკითხებს ეხება. ფილოსოფიის ისტორიკოსები მის თეორიას ცხოვრების ფილოსოფიის ნაირსახეობად თვლიან. ერთ-ერთ მთავანს იგი „ცხოვრების ფილოსოფიის ფუნქციონირებადაც“ მიაჩნია. ჰიუბშერის აზრით, ორტეგა გასეტი შეეცადა ბიოლოგიის სფეროში მოქცევნა ცხოვრების პრინციპული საფუძვლები. ნოაკი წერს, რომ გასეტმა წინ წაშლის ბიოლოგიური ცნებები, განსაკუთრებით ცხოვრების ცნება, მაგრამ ეს გააკეთა ბიოლოგიზმის გარეშე. მან კულტურა ცხოვრებას დაუმორჩილა. მიუხედავად ამისა, გასეტი არ არის „ბიოლოგისტი“, რადგან ის ადამიანის არსებას ორგანულ ფუნქციონებაში არ თქვეფს. იგი „ვიტალურ ზონას“ (სხეულებრივ სასიცოცხლო ძალას, რომელიც პიროვნებისა და ხალხის ხასიათის საფუძველია) განასხვავებს „სულიერი და გონითი ზონისაგან“ (131, 97). თვით გასეტი თავის ფილოსოფიას „რაციონალისტურ“ უწოდებს, რითაც ცდილობს თავისი ფილოსოფიის ორი ძირითადი ცნება — აზროვნება და ცხოვრება მჭიდროდ დაუკავშიროს ერთმანეთს. რასაკვირველია, გასეტის ფილოსოფია ცხოვრების ფილოსოფიაა; მაგრამ იგი არ არის შოპენჰაუერისა და დილთაის ფილოსოფიურ სისტემათა უბრალო გაგრძელება. მან ცხოვრების ფილოსოფიის იდეები დაუკავშირა ექსისტენციალიზმს. საერთოდ ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთ ძირითად წყაროს ცხოვრების ფილოსოფია წარმოადგენს, მაგრამ ექსისტენციალიზმში ძირითადი ცნება ექსისტენცია, მაშინ როდესაც გასეტთან ცხოვრება და ექსისტენცია თანაბარმნიშვნელოვანია. აქ სუბორდინაციის პრინციპი შეცვლილია კოორდინაციის პრინციპით. აქედან გამომდინარე, მისი ფილოსოფია არც წმინდა დილთაისეულია და არც ჰაიდეგერისეული. იგი ამ ორი მიმდინარეობის სინთეზია.

ორტეგა გასეტმა ამ ორი ფილოსოფიიდან, ძირითადი ცნებების გარდა, გაიზიარა მათი ამოსავალი პრინციპები. ცხოვრების ფილოსოფიიდან მან აიღო კულტურის მიმართ ორიენტირება. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ჰიუბშერი, დილთაის იდეამ ცხოვრებისა და ისტორიის ცნებებს შორის კავშირის შესახებ დიდი გავლენა მოახდინა მის შემოქმედებაზე. ამიტომ განიხილავენ ჰიუბშერი და ნოაკი ორტეგა გასეტს იმ მოაზროვნეთა შორის, რომლებიც კულტურის პრობლემებს იკვლევენ და კულტურის კრიზისის გამცნობიერებელთ მიეკუთვნებიან. მაგრამ ორტეგა გასეტის ფილოსოფია ექსისტენციალიზმის ამოსავალ პრინციპსაც ეყრდნობა, კერძოდ, ფილოსოფიური გააზრების ცენტრად მან ადამიანი დასახა. უნდა აღინიშნოს, რომ ორტე-

გა გასეტი ექსისტენციალისტებს მექანიკურად არ მისდევს. თუ ჰაიდელგერის ექსისტენციალიზმი წარმოადგენს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, სადაც ადამიანის ყოფიერების პრობლემა ონტოლოგიურ განზომილებაში განიხილება, ორტეგა გასეტი ადამიანს სოციალურ ასპექტში განიხილავს. ადამიანი როგორც ინდივიდი და როგორც სოციალიზირებული არსება — აი, მისი ფილოსოფიის ქვაკუთხედი.

გასეტის ფილოსოფიის დასახასიათებლად საჭიროა მრავალი კატეგორია: ცხოვრება, სუბიექტი, ყოფიერება, სინამდვილე, ქეშმარიტება, მიმართება „მე“-სა და „შენ“-ს შორის, „მე“-სა და დანარჩენს შორის, ელიტა, მასა, ხალხი, „Man“-ი, გაუცხოება, ინტორიული კრიზისი, სოციალიზება და სხვა. მაგრამ ყველა ეს კატეგორია ერთი ცენტრალური ფიგურის გარშემო, ერთი ძირითადი კატეგორიის გარშემო მოძრაობს. ეს არის „ადამიანი და მისი გაუცხოება“. ყველა საკითხი, რომელთაც ორტეგა გასეტი განიხილავს, ან უშუალოდ ადამიანის გაუცხოების საკითხია, ანდა მის ფოკუსშია გარდატეხილი.

ორტეგა გასეტი, უპირველეს ყოვლისა, ემიჯნება ტრადიციული ფილოსოფიის სისტემებს, რომლებიც ორი ძირითადი წინამძღვრიდან ამოდიოდა: ნივთებს გააჩნიათ არა მარტო მოვლენის სინამდვილე, არამედ თავისთავადი სინამდვილეც ყოფიერების სახით, რომელიც უშუალოდ არ გვეძლევა, მაგრამ მაინც არსებობს. სხვაგვარად, არსებობს ობიექტური, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული სამყარო მაშინაც, როცა მას არავინ აღიქვამს, არსებობს „თავისთავადი“ სამყარო. ეს „თავისთავადი“ სამყარო, ანუ ყოფიერება უნდა აღმოაჩინოს ადამიანმა. მაშასადამე, აქ დასმულია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი თავისი ორი მხარით და იგი მიჩნეულია ტრადიციული ფილოსოფიის ამოცანად. ორტეგა გასეტი ემიჯნება ფილოსოფიის ასეთ გაგებას; არ სურს ლაპარაკი ყოფიერებაზე, რომელიც მას არ ეძლევა და მასთან რაიმე მიმართებაში არ იმყოფება. გასეტი უაზრობად მიიჩნევს საკითხის ასეთ დასმას, რადგან წინამძღვარში მიღებულია ის, რომ მე უნდა შევიკუმავო ნივთებზე აზრები, რომლებიც შეესაბამება მათ ყოფიერებას. ამის გარეშე ნივთის შესახებ მე არ გამაჩნია ცოდნა და იგი ჩემთვის პრობლემა ხდება. მაგრამ არსებობს უსასრულოდ მრავალი ნივთი, რომელთა ყოფიერებასაც მე არ ვიცნობ, ნივთები, რომელნიც ერთხელაც არ აღმიქვამს და არავითარი მიმართება არ გამაჩნია მათთან, და მაინც, ამ თეორიის მიხედვით, გამოდის, რომ ისინი ჩემთვის პრობლემას წარმოადგენენ, რადგან მე მათ ყოფიერებას არ ვიცნობ. ორტეგა გასეტი ფიქრობს, რომ, გარდა იმ წინააღმდეგობისა, რასაც პრობლემის ასეთი დასმა შეიცავს (ჩემთვის პრობლემად იქცევა ის, რაც ჩემთან მიმართებაში არაა და, მაშასადამე, არც პრობლემა შეიძლება იყოს), უბრალო ადამიანური თვალსაზრისითაც მიუღებელია, ადამიანს პრობლემად დაუხასხო იკვლიოს ნივთები, რომლებთანაც

არავითარი საქმე არა აქვს. „რატომ უნდა ვეწამო ამ სავარაუდო ყოფიერებით... ნივთთა ყოფიერებით, რომლებიც ჩემთვის, როგორც ნივთები, უცნობია, რომელთა ექსისტენცზე მე არავითარი წარმოდგენა არა მაქვს?“ (132, 64).

მე მეხება მხოლოდ ის, რასაც ჩემთან მიმართება აქვს, ამბობს გასტი, ადამიანმა, რომელიც ერთხელ ცხოვრობს სამყაროში, უნდა იცხოვროს ისე, რომ არ დავეალოს დაინტერესდეს ნივთთა ყოფიერებით, თუკი ეს ყოფიერება ნივთებს გააჩნიათ მისგან დამოუკიდებლად.

ორტეგა გასტის აზრით, ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც გვინტერესებს, არის ჩვენი სინამდვილე, ჩვენი სამყარო, ჩვენი ცხოვრება. რა უნდა გვესპოდეს ამ ცნებებში? უპირველესად ხდება ცხოვრების ექსპლიკაცია, რადგან ის მიჩნეულია „რადიკალურ სინამდვილედ“. ადამიანი, რომელიც განსაზღვრავს თავის სამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, თავისთავს პოულობს განსაზღვრულ შესაძლებლობებში, რომლებიც მისი ცხოვრების სფეროს შეადგენს. მისი არსებობა მოითხოვს მოღვაწეობას, მოღვაწეობისთვის კი საჭიროა შესაძლებლობანი, სადაც ის თავის გადაწყვეტილებებით იმოქმედებს. ამიტომ ადამიანი ორმაგ მიმართებაშია ცხოვრებასთან: ერთი მხრივ, ის პოულობს თავისთავს ცხოვრებაში იმე, რომ ეს მასზე არაა დამოკიდებული. ის არ ირჩევს ცხოვრების დროსა და ადგილს, არც პირობებს, ყოველივე ეს მას ეძლევა, მასში ის თავისდაუნებურად ექცევა. ეს არის სამყარო, რომელსაც ის პოულობს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანი თვითონ განსაზღვრავს თავის ცხოვრებას იმდენად, რამდენადც ცხოვრებაში მას ეძლევა მხოლოდ შესაძლებლობანი და არა თვით ცხოვრება მზა ფორმით. თუ ცხოველს გარემო მთლიანად განსაზღვრავს და მისი ყოფიერება და მოქმედება თავიდანვე დადგენილი, ადამიანისათვის არ არსებობს ასეთი განსაზღვრულობა, მას შეუძლია აკეთოს ის, რაც წინასწარ არა აქვს მოცემული. „ადამიანი ირჩევს თავის ცხოვრებას, ცხოვრება კი მისი ყოფიერებაა. მასშასადამე, ადამიანი თვითონ ირჩევს თავის ყოფიერებას“. რადგან ცხოვრება არის ადამიანის ყოფიერება, ის არის განსაზღვრელი, ადამიანური სამყარო, გვევლინება ძირეულ სინამდვილედ, „ძირეულ რეალობად“, რომელთანაც მიმართებაში უნდა მოვიყვანოთ სხვადასხვა რეალობა. ამიტომ ცხოვრების ცნება შემდგომ ექსპლიკაციას მოითხოვს. აუცილებელია დაკონკრეტდეს „ცხოვრების როგორც რადიკალური სინამდვილის“ ცნება, რადგან მთელი სამყარო მასზე დამოკიდებულებით გაიგება.

ცხოვრება, რადიკალური სინამდვილის აზრით, არ ნიშნავს ცხოვრებას საერთოდ, იგი ცალკეულის ცხოვრებაა. თუმცა მასში ყოველ ცალკეული იგულისხმება, მაგრამ ამ ცალკეულში „მე“ არის განსაკუთრებული და პირველადი. რადგან ადამიანური ცხოვრება, რადიკალური სინამდვილის აზრით, მხოლოდ ცალკეულის ცხოვრებაა, ყოველი-

ვე დანარჩენი მასთან მომართებაში იძენს მნიშვნელობას, როგორც ნამ-
 ჯილი. „მე“ გაუთქვეფავია „სხვაში“, ყველაზე ახლობელ და ინტიმურ
 „სხვაშიც“ კი. სხვისი სინამდვილე „მე“-სათვის მხოლოდ მის „მეო-
 ზის“ საფუძველზე არსებობს. „მე“-ს ცხოვრება, როგორც რადიკა-
 ლური სინამდვილე, საბუთდება იმით, რომ ის უტყუარია, პირველა-
 და და სხვისთვის აუხსნადია, სხვისი სინამდვილე კი „მე“-სათვის არაა
 უტყუარი, არაა ისეთი, რომელიც არ საჭიროებდეს ჩემს „მე“-სთან მი-
 მართებაში მოყვანას. საილუსტრაციოდ გასეტი იღებს კბილის ტკივი-
 ლის გრძობას. როდესაც სხვას სტკივა კბილი, მე ვხედავ მის გარეგნულ
 გამოვლინებას, შეწუხებას, მაგრამ ეს არ არის ბადალი ჩემი კბილის ტკი-
 ვილისა, მე მას ვერასოდეს განვიცდი, როგორც საკუთარი კბილის ტკი-
 ვილს. ჩემთვის ახლობლის კბილის ტკივილი ჰიპოთეზური სინამდვილეა,
 გარეგან გამოვლენათა საფუძველზე ნავარაუდევია, საკუთარი კბილის
 ტკივილი კი უდავოა, ძირეული სინამდვილე. ჩემი ცხოვრება უტყუა-
 რია, სხვისას კი შეუძლია მომატყუოს, ამიტომ ეს არის ერთ-ერთი
 საფუძველი იმისა, რომ ჩემი ცხოვრება მივიჩნია რადიკალურ სინამ-
 დვილედ. ამის მტკიცება სრულიადაც არ ნიშნავს „მე“-ს გარეშე არ-
 სებულ სხვა ცხოვრებათა უარყოფას, ანდა ჩემი ცხოვრების აბსოლუ-
 ტურად გამოცხადებას. დებულება — „ჩემი ცხოვრება რადიკალური
 სინამდვილეა“ აქ იგი მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ იგი ძირია ყველა
 სხვა სინამდვილისა არა იმ აზრით, რომ მან წარმოშვა ყველა სხვა
 სინამდვილე, არამედ იმ გაგებით, რომ თუ რაიმე ნამდვილია, ის ჩვენი
 ცხოვრების წრეში უნდა იყოს ცნობილი. ჩემი ცხოვრება არის „ნდო-
 ნით აღჭურვილი არენა, სადაც ყველა სინამდვილეს შეუძლია გამო-
 ცხადდეს“. თვით ღმერთმაც, ის რომ ჩვენთვის ღმერთი იყოს, „უნდა
 გვამცნოს თავისი ექსისტენცია“. ვასეტი აიგივებს სავანის ექსისტენცის
 ვიტალურ სიტუაციაში არსებობასთან, რადგან, მისი აზრით, „ექსისტ-
 ტენცია ნიშნავს ვიტალურ სიტუაციას“. ამიტომ ვასეტი არ ეთანხმება
 ექსისტენციის გაგებას ექსისტენციალიზმში, სადაც ექსისტენცია ადა-
 მიანის ყოფიერებასთანაა გაიგივებული. მისი აზრით, ეს არის ამ ტერ-
 მინას თვითნებური გამოყენება, საწინააღმდეგო მისი ათაქლოვანი
 ეტიმოლოგიისა. აღამიანი, როგორც „მე“, ერთადერთია, რომელიც არ
 ექსისტირებს, იგი ცხოვრობს; ზოლო დანარჩენი ნივთები წარმოადგე-
 ნენ იმას, რაც ექსისტირებს, რადგან ისინი საკუთარ თავს ჩემი
 ცხოვრების სამყაროში ავლენენ და ამტკიცებენ.

ცხოვრების ერთ-ერთი თავისებურება მისი გადაუტანადობაა. ის
 არ გადაეცემა სხვას, არავის შეუძლია იცხოვროს ჩემი ცხოვრებით, ისე
 როგორც მე არ შემიძლია ვიცხოვრო სხვისი ცხოვრებით. ეს გადაუ-
 ტანადობა ცხოვრებას ხდის „მარტოობის“ ასპარეზად. „ადამიანის
 ცხოვრება მარტოობაა, რადიკალური მარტოობა“. მაგ-
 რამ აღამიანის მარტოობა არაა იმის დაშვება, რომ მარტო ის არსებობს;

პაერთოდ „მე“-დან ამოსვლა, გასეტის აზრით, არ ნიშნავს არავითარ პოლიფსიზმს. სოლიფსიზმი არის ფილმი, რომელიც უსასრულოდ მიმდინარეობს ჩემში. არსებობა არაა „მე“-ს იგივეობრივი. „მე“ სხვების გარეშე არაა რადიკალური ან ერთადერთი სინამდვილე. ამიტომ, ფაქტობრივად, რადიკალური სინამდვილე ცხოვრებაა, რომელიც უამრავი „მე“-საგან შედგება. ცხოვრება ნიშნავს, რომ უნდა ვიყო აბსოლუტურ გარემოში, რომელსაც სამყარო ეწოდება. ჩემი მარტობა მხოლოდ ჩემს არსებობას კი არ ნიშნავს, არამედ იმას, რომ გადამწყვეტ მომენტში მე ხელს ვერავინ გამომიწვდის.

მაშასადამე, „აღამიანის ცხოვრების რადიკალური მარტობა, ადამიანის ყოფიერება იმაში როდი მდგომარეობს, რომ მის გარეთ არაფერია ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ მ ო ც ე მ უ ლ ი; პირიქით, მის გარეთ არსებობს უნივერსუმზე არანაკლები სინამდვილე მთელი თავისი შინაარსით. მაშასადამე, არის უსასრულოდ მრავალი ნივთი, მაგრამ, და ეს არის არსებითი, ამ ნივთების ცენტრში დგას ადამიანი, მარტო მყოფი თავის რადიკალურ სინამდვილეში... და რადგან მათ შორის სხვა ადამიანებზე მოიპოვებთან, ის მათთანაც მარტოა“ (133, 43).

ორტეგა გასეტის აზრით, სოლიფსიზმის მიწერა ამ თეორიისადმი უაზრობაა, რადგან სოლიფსიზმი ნიშნავს სამყაროს დაყვანას ერთადერთ არსებამდე და ერთადერთი არსება რომ იყოს, მასზე ვერც ვიტყვოდით, რომ ის მარტოა. ერთადერთობას არაფერი აქვს საერთო მარტობასთან. მარტობა არის ამოსავალი სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის დამყარებისათვის: სიყვარული და მეგობრობა არის ორი მარტობის დაკავშირება. მარტობას ექვემდებარება უნივერსუმის ყველა ნივთი და არსება, როგორც ჩვენი გარემოცვა, ჩვენი ცხოვრების ვითარება. ისინი არ ყრწყმთან ჩვენს მეობას და ამდენად აბსოლუტურად სხვანი და უცხონი არიან, ჩვენს გარეთ არიან.

გასეტი განასხვავებს ცხოვრების გარემოს, ანუ სამყაროს ნივთებისაგან. ნივთები წინ უსწრებენ ჩვენს გარემოს, ჩვენს ცხოვრებას. ისინი, როგორც ნივთები, შეისწავლებიან ცალკეულ მეცნიერებათა მიერ. მაგრამ ამ ნივთების შემეცნებასაც ჩვენი ცხოვრება განსაზღვრავს, რადგან, სანამ მეცნიერები ვავხდებოდით, ცხოვრებაში გვქონდა მათთან მიმართება და ისინი რაღაცას წარმოადგენდნენ ჩვენთვის. დედამიწის სურათი, რა სიზუსტითაც არ უნდა აისახოს იგი მეცნიერებაში, ვერ ამოწურავს დედამიწის მთლიანობას, რადგან ის არ იძლევა დედამიწის დახასიათებას, როგორც ჩვენი ცხოვრების კომპონენტისა. მეცნიერება ოპერირებს ნივთების ცნებით, რაც ნიშნავს აბსოლუტურად ჩემგან დამოუკიდებელს, ობიექტურს, თავისთავადი ყოფიერების მქონეს, მაგრამ სინამდვილეში ასეთი რამ არ არსებობს. ყველაფერს აქვს ჩემთან მიმართება, ისევე როგორც მე ვიმყოფები ყველასთან მიმართებაში, ამ მიმართების გარეთ არაფერია ისეთი, რაც

პირველადი იქნებოდა. დედამიწის ქეშმარიტი რეალობა ჩემი ცხოვრების გარემოშია, თვით მეცნიერების მიერ დედამიწის განხილვაც ჩემი ცხოვრების სფეროში შემოდის, რადგან მეცნიერება ჩემი საქმიანობაა; ამიტომ ცხოვრებაზე პირველადი არაფერია. ეს ნიშნავს, რომ სამყარო არის ის, რაც ჩემი მიმართებებისაგან შედგება, რაც პრაგმატულია, რაც იარაღისა ან ხელისშემშლელის როლს ასრულებს ჩემს მიმართ. ეს „არის რადიკალური ქეშმარიტება სამყაროზე“, რადგან „მასშია პირველადი სამყარო, როგორც ჩვენი ცხოვრების ელემენტი... ყოველივე სხვა, რომელთაც მეცნიერება გვაწვდის სამყაროს შესახებ, არის მეორადი, ჰიპოთეზური და პრობლემატური ქეშმარიტება“ (133, 47). ეს უკანასკნელი დებულება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტიცაა ვასილის განმარტებაში. იგი იმას როდი ამტკიცებს, რომ ჩვენი სამყაროს გარდა არაფერია აბსოლუტურად, არც იმას, რომ ჩვენი სამყაროს მიღმა არის ასეთივე უტყუარი ნივთთა სამყარო. საქმე ისაა, რომ ნივთის ცნება გაშორიკბავს ცხოვრების ცნებას. ის, რაც ნივთია, არაა ცხოვრებისეული და, რაც ცხოვრებისეულია, არ არის ნივთი, რადგან ნივთი სახელგობრ ნიშნავს დღეს... რაღაცას, რასაც საკუთარი ყოფიერება აქვს, მაშასადამე, ჩვენგან დამოუკიდებელია. ცხოვრების, სამყაროს შენაღვენელი ნაწილია მხოლოდ ის, რაც არის ჩემი ცხოვრებისთვის და ჩემს ცხოვრებაში, მაგრამ არა თავისთავად და თავისთვის (133,53).

ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო სფეროდან რადიკალური და უტყუარი ნამდვილობა მიეწერება იმას, რაც ჩემთან მიმართებაშია, რაც ჩემს მეობას ეხება. ხოლო მეორე სინამდვილე, სხვა სინამდვილე, ჩემთან კავშირის გარეშე არსებული სინამდვილე არ უარიყოფა, მაგრამ მას არც უტყუარი ნამდვილობა მიეწერება, იგი ჰიპოთეზური, სავარაუდო სინამდვილეა. ამ ორი სინამდვილის განსხვავება გასეტთან ასე აიხსნება: ავიღოთ ვაშლი; ის, როგორც ნივთი, განსხვავებულია იმისაგან, რაღაც მოველინა ადამსა და ევას. ადამი მის ერთ მხარეს ხედავდა, ევა — მეორეს, ამიტომ ადამისათვის ვაშლი არ იყო მთლიანობა, ის ნახევარი იყო. მას, რასაკვირველია, შეეძლო ვაშლის აღქმა აწმყოში შეეცხო წარსულის აღქმის მოგონებით, მაგრამ ამით ვაშლის ყველა მხარეს მაინც ვერ აწმყოფავდა. ყველა შემთხვევაში, მოგონებისა და აღქმის გააწმყოებით, ნივთები და სამყარო გვევლინება ჩვენს ცხოვრებაში როგორც საკუთარი სამყარო და არა თავისთავადად არსებული რამ. ნიშნავს თუ არა ეს, რომ მხედველობისა და აწმყო სფეროს იქით არაფერი არაა? გასეტი მაგალითისათვის იღებს აუდიტორიას, რომელშიც იმყოფებიან მსმენელები. მის კედლებს იქით არაფერი ჩანს, მაგრამ გვაძლევს თუ არა ეს იმის დასკვნის უფლებას, რომ მის მიღმა არაფერია? რასაკვირველია, არა. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ აუდიტორიას ვართ ვერაფერს ვხედავთ, იგი მაინც არსებობს. ამაში დარწმუნებულობა ემყარება ჩვენს ცოდნას, რომელიც უკვე ჩვევად გვაქ-

ცა. თუ აივნიდან ვხედავ გუაღარამოს მთებს, მის არსებობაში ეჭვი არ მეპარება, მაგრამ მე ვიცი, რომ არსებობს ჰიმალაის მთებიც. თუმცა მათ ვერ ვხედავ. ამ მტკიცების საფუძველს გვაძლევს ის, რომ მე შევძლებდი მის დანახვას შესაბამისი სურვილისა და პირობების შემთხვევაში და თუმცა ის მანამდე დაფარულია, მაინც ჩვენი სამყაროს ნაწილია. რა განსხვავებაა „ჩვენი სამყაროს“ ამ ორ ნაწილს შორის — იმას, რომელიც აწმყოშია და იმას, რომელიც არაა აწმყოში, მაგრამ შეიძლება იყოს მასში? გასეტის აზრით, აქ ორი სახის სინამდვილე გვაქვს: აქტუალური და პოტენციური, ანუ ჰაბიტუალური. ამით, გასეტის თქმით, მან დაადგინა „ჩვენი სამყაროს სტრუქტურის“ პირველი კანონი, რომ სამყარო შედგება მცირერიცობიანი ნივთებისაგან. რომელთაც შესაბამის მომენტში ეხედვთ, და ურიცხვ სხვათაგან, რომელნიც დაფარული არიან. აქედან გამომდინარე, გასეტი ადგენს „ჩვენი სამყაროს სტრუქტურის“ მეორე კანონსაც. სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, მიგვითითებს ნივთებსა და მათ მიღმა არსებულ საფუძველებზე, რაზედაც არიან ისინი დამოკიდებული. ეს საფუძველი ნივთისა არის „ჰორიზონტი“. მის მიღმა კი მდებარეობს ჩვენთვის დაფარული სფერო. ამით სამყაროს სტრუქტურა რთული შედგენილობისა აღმოჩნდა: იგი შედგება ნივთებისაგან, რომლებიც ჩვენ გვეძლევა; ესაა მისი წინა პლანი, ხოლო უკანა პლანი არის ჰორიზონტი, მხედველობის სფერო, რომელშიც ის გვევლინება; დაბოლოს, მესამეა ის, რაც მის მიღმაა და დაფარულია, რაც ჰორიზონტში არ შემოდის. აქ გასეტი განასხვავებს ორ ცნებას: გარემოსა და სამყაროს, რათა ნათელი გახადოს ეს რთული სტრუქტურა. გარემო არის ის, რაც ჩვენს ჰორიზონტშია, რაც აწმყოა, რაც ხედვადია. სამყარო მოიცავს როგორც გარემოს, ისე მის მიღმა მდებარე დაფარულ სფეროს. გარემო აქტუალურია და მოცემული გვაქვს, მაგრამ დანარჩენი სამყაროც არაა მისტერია, ისიც შეიძლება იყოს მოცემული ან უკვე იყო მოცემული, მხოლოდ აწმყოში არა გვაქვს და ამიტომ არის ჰაბიტუალური. აქტუალური და ჰაბიტუალურს შორის მდებარე საზღვრითი ზოლი არის ჰორიზონტი.

თავის თვალსაზრისს გასეტი გამოთქვამს ჩვეულებრივი კლასიკური ფილოსოფიის ტერმინებით. ნივთებს, რომლებიც გარემოს შეადგენენ, გასეტის თქმით, შეიძლება ვუწოდოთ გრძნობად აღქმათა ობიექტები. გასეტი აქ განარჩევს ორი სახის ქეშმარიტებას: ერთია უდავო და უტყუარი ქეშმარიტება, რომ შეგრძნებები მოცემულია ფერების, ხმებისა და ტონების სახით, ხოლო ის ფაქტი, რომ ყოველივე ესენი მუნ არიან (da sind), ეს სააღბათო ჰიპოთეზური ქეშმარიტებაა. ის ფაქტი, რომ ამ ნივთებს შეუძლიათ ჩვენს გარეშე არსებობაც, რომ ისინი იარსებებდნენ მაშინაც; თუ ჩვენ არ ვიქნებოდით, გასეტის აზრით, არ არის უეჭველი ქეშმარიტება და ამიტომ ჰიპოთეზურია. უეჭ-

ველა მხოლოდ ის, რომ ისინი ჩვენი ცხოვრების სიგნალია. ისინი მიგვიჩვენებენ რაიმეზე. ლურჯი ცა თავისთავად კი არაა, არამედ საგნალია კარგი ამინდისა. აქამდე „ჩვენი სამყაროს სტრუქტურა“ განხილული იყო ძირითადად დროულ კატეგორიაში; ნაჩვენები იყო აწმყოს განსაზღვრელობა სინამდვილის აქტუალობისათვის. მაგრამ არის მეორე განზომილება, რის გააჩვევც „სამყაროს სტრუქტურა“ არ იქნებოდა სრული. ეს არის ვრცეულობა. ამჟამად აწმყო მიგვიჩვენებს გარკვეულ ვრცეულობაზე. ის არის არა მარტო ჩემი აწმყო, არამედ ჩემი „აქ“ (hier). „მე“ განუყრელია აწმყოსაგან და „აქ“—ისაგანაც, ამიტომ სამყაროს შესაძენ კანონი იქნება სწორედ მისი სტრუქტურის განსაზღვრელობა „აქ“—ით. ამ კანონის მიხედვით, სამყარო „პერსპექტივაა“. „ახლო“ და „შორეული“, როგორც მანძილის აღნიშვნები. ჩვენვან დამოუკიდებელზე და ობიექტურზე კი არ მეტყველებს, არაედ ჩვენს დამოკიდებულებაზე უცხოს მიმართ. ამიტომ აქ მანძილი არაა გეომეტრიული ან ფიზიკური, იგი გრძნობისეულია.

ყოველ ადამიანს, ყოველ „მე“—ს აქვს თავისი „აქ“ და ყოველი „აქ“ განასხვავდება ერთმანეთისაგან. ჩემი „აქ“ მხოლოდ ჩემია და ის განსხვავებულია სხვისი „აქ“—ისაგან. ამიტომ, ისევე როგორც მე ვიმყოფები სხვათა გარეთ, ჩემი სამყაროც სხვათა სამყაროს გარეთაა. ნივთების მდებარეობა განისაზღვრება ჩემი „პოზიციით“.

ძირითადია ის აზრი, რომ ნივთები ჩვენს სამყაროში არ წარმოადგენენ და არც ჩვენი მხრივ განიხილებიან თავისთავად ყოფიერად, არამედ როგორც ყოფიერება „თვის“ (Sein-für), ე. ი. ჩვენ აღვწერთ ნივთებს მათი როლით ჩვენი ცხოვრების რადიკალურ სფეროში. ამ ნივთთა ყოფიერება მათ სუბსტანციალობაში კი არაა, არამედ სამსახურებრივ თვისებაში. ეს არის „პრაგმატული ველი“. ამის საფუძველზე ყალიბდება კიდევ ერთი სტრუქტურული კანონი — ჩვენი სამყარო, ყოველი ცალკეულის სამყარო არაა არავითარი totum revolutum, იგი პრაგმატულ ველებად არის დანაწევრებული. ჩვენი სამყაროს ნივთები დინამიკურია და ამდენად მათ ფიზიკის ანალოგიურად ეწოდებათ ველები ან კიდევ მწკრივები. ყოველ ნივთს თავისი ადგილი აქვს სამყაროს მწკრივში. „კოსტუმის“ გაგონებისას მსმენელი აზროვნებას წარმართავს „ტანსაცმლის ელეგანტურობის“ მიმართულებით. მაშასადამე, ცხოვრება სამყაროში არის სხვადასხვა მხრივ ორიენტირება, რითაც განისაზღვრება ეს სამყაროც.

ყოველივე ეს ვასეტს ზოგად ცნებათა ფორმით აქვს გამოთქმული, მაგრამ ყოველთვის ცდილობს ხაზი გაუსვას იმას, რომ ეს ზოგადი ცნებები მხოლოდ ინდივიდუალურის გამოხატვის ფორმებია. „არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სიტყვა „ადამიანით“ მუდამ მხოლოდ ცალკეულა მოიაზრება, სიტყვა „სამყაროთი“ მხოლოდ ცალკეულის სამყარო და სამყარო ცალკეულისთვის და არა ობიექტური სამყარო, რომელზეც უიზიკოსი ლაპარაკობს. არსებობს თუ არა ფიზიკური სამყარო —

ჩვენ არ ვიცით. ჩვენ არ ვიცით არის თუ არა ობიექტური სამყარო, ე. ი. ისეთი სამყარო, რომელიც ცალკეულის კი არა, ყველა ადამიანი-სათვის საერთო სამყარო იქნებოდა“ (133, 64).

„მე“ და „სამყაროს“ ამ ექსპლიკაციას უფრო დაწვრილებით შევხვებით მაშინ, როდესაც განვიხილავთ გასეტის ფილოსოფიის ესეთ ძირეულ კატეგორიებს, როგორცაა „სოციალურისა“ და „გაუცხოების“ ცნებები. აღნიშნულში ცხადად ჩანს, ერთი მხრივ, ცხოვრების ფილოსოფიის ძირეული იდეებისა და, მეორე მხრივ, ექსისტენციალისტური იდეების დაკავშირება. მთელი ეს განმარტებანი სამყაროს შესახებ, როგორც სუბიექტის პორიზონტის, როგორც მისგან გამოსხივებულ და მისით განსაზღვრულ მხარეთა შესახებ, თითქმის სავსებით ემთხვევა პაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას და არსებითად არ განსხვავდება „ყოფიერებასა და დროში“ მოცემული განმარტებებისაგან.

შეიძლება დაისვას საკითხი ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისით: ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მიხედვით რომელ კატეგორიას უნდა მიეჭუთვნოს გასეტის ფილოსოფია, რომელი „იზმი“ უფრო მოერგება მის ფილოსოფიურ კრედოს? ერთი შეხედვით უდავოა, რომ გასეტის ფილოსოფია სუბიექტური იდეალიზმია; ტერმინოლოგია და ძირითად ცნებებშიც მას ბევრი რამ აერთიანებს ფიხტეს, იუმისა და ბერკლის თეორიებთან და მაინც გასეტი არაა არც ერთი მათგანის ეპიგონი. შეიძლება მის ფილოსოფიას ვუწოდოთ სუბიექტური იდეალიზმი, მაგრამ არა კლასიკური სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისით. გასეტის ფილოსოფია არაა სუბიექტური იდეალიზმი, რომლის დაყვანა შეიძლება სოლიფისმამდე. გასეტის ფილოსოფიას ვერ დავეყვანთ სოლიფისმამდე იმის გამო, რომ მასში აღიარებულია როგორც „მე“, ასევე გარემო და სამყარო. მასში ორი სინამდვილეა აღიარებული. გასეტის სუბიექტურ იდეალიზმზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ იმ აზრით, რომ ამ ორი სინამდვილიდან განმსაზღვრელი და რადიკალური არის სუბიექტი, „მე“. მისგან არეკვლით გვეძლევა სხვა სინამდვილე. მოკლედ, გასეტის ფილოსოფია ამოდის „მე“-დან და მოდის სამყაროსაკენ, ამასშია მისი სუბიექტური იდეალიზმი. ის, რომ სამყარო არსებობს, არაა ისეთივე უტყუარი გასეტისთვის, როგორც „მე“-ს არსებობა. სამყარო არის სუბიექტის პოტენციურ შესაძლებლობათა ერთიანობა. გასეტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სამყარო გადაწყვეტილებათა ერთობლიობაა, რომელსაც ადამიანი შეარჩევს გარესამყაროს მიერ დაყენებული პრობლემებისათვის“ (132, 60).

გასეტის ფილოსოფიის სუბიექტური იდეალიზმი აგებულია იმ რეალურ ფაქტზე, რომ ჩვენთვის პირველადია საკუთარი მე და ჩვენი გარემო. ჩვენ უშუალოდ ამ სინამდვილესთან გვაქვს საქმე და მის საფუძველზე ვასკვნიტ სხვა სინამდვილის შესახებ. მოკლედ, მოკლენათა სამყარო ჩვენთვის გრძნობადად მიწვდომადია და ის გვამცნობს

ნის უკან მდვარ სამყაროზეც, მაგრამ ეს ცნობა არაა ისეთივე უტყუარ-
რი. როგორცაა მოვლენათა ინდორმაცია საკუთარ თავზე, ამიტომ ის
იქცევა პიპოთეზურად პრობლემატურ კეშმარტებად. ეს ნიშნავს,
რომ განსაზღვრელი არის უშუალო მოვლენა. განსაზღვრული და მე-
ორადი კი ის. რისი მოვლენაცაა უშუალო. გასეტი აქ უახლოვდება იუ-
პის პოზიციას, რამდენადაც სარწმუნოდ მხოლოდ მოვლენათა სამყაროს
მიმართ, ხოლო არსების სამყარო სააღბათოდ მიაჩნია. აგნოსტიციზ-
მი არსებათა სამყაროს მიმართ შევსებულია თავისთავადი სამყაროს
პიპოთეზურად აღიარებით.

გასეტი სამყაროს აიგივებს შესაძლებლობებთან, ეს უკანასკნე-
ლი კი ვანხილული აქვს როგორც საკუთარი მოქმედების ასპარეზი,
რადგან შესაძლებლობებს სუბიექტი აქცევს სინამდვილედ. ვამოდის,
რომ სამყაროს აგებს სუბიექტი. მაგრამ შეუძლებელია სამყაროს და-
ყვანა შესაძლებლობებზე. შესაძლებლობა იქ არსებობს, სადაც გარ-
კვეული სინამდვილეა. შესაძლებლობა ყოველთვის სინამდვილის ტენ-
დენციის სახით არსებობს, ამიტომ სუბიექტი უკვე მზა სამყაროს პო-
ულობს. სხვა საკითხია ის, რომ ეს მზა სამყარო მას არ აკმაყოფილებს,
რომ ის აგებს საკუთარ სამყაროს და ასაგებ მასალას შესაძლებლო-
ბის სახით პოულობს მზა სამყაროში. მოკლედ რომ ვთქვათ, სუბიექ-
ტი საბჭეს უცვლის სამყაროს თავის მოთხოვნილებათა შესაბამისად,
აქტიურად ზემოქმედებს რა სამყაროზე, მაგრამ ეს სახის შეცვლა სამ-
ყაროს შექმნა კი არაა, მისი იგარდაქმნაა. გარდა ამისა, აქ მხოლოდ სუ-
ბიექტის აქტიურობას როდი აქვს ადგილი, განსაზღვრული როლი ეკუ-
თვნის ობიექტსაც სამყაროს სახით. თუ არსებული სამყარო არ შეიცავს
მზა სახედ ყოფნის შესაძლებლობას, რაც სუბიექტს სჭირდება, სუბიექ-
ტი ვერ გარდაქმნის მას. გარდა სუბიექტის ზემოქმედებისა, საჭიროა
ობიექტური ვითარება, პირობები, რომლებიც შესაძლებელს იტარებს ამ
ზემოქმედების რეალიზაციას. ის ცალმხრივი ობიექტივიზმი, რომლის
მიხედვითაც სამყარო აქტიურია და სუბიექტი სამყაროს ზემოქმედე-
ბის პასუხური აღმქმელი, გასეტზე შეცვალა ასეთივე ცალმხრივი საპი-
როპირო თეზისით: სამყარო პასუხური ობიექტია სუბიექტის ზემოქმე-
დებისა, გარემოს არავითარი როლი არ აკისრია სუბიექტისა და მისი
მოქმედების მიმართ.

ორტეგა გასეტის ძირითად სააზროვნო ობიექტს შეადგენს
ისტორია აღამიანთან მიმართებაში, ისტორია, ვანხილული როგორც
აღამიანური მოღვაწეობა. გასეტი უარყოფს ყოველგვარ დეტერმინ-
იზმს ისტორიის მიმართ და ამტკიცებს, რომ ისტორია არის აღამიანის
თავისუფალი მოქმედების ასპარეზი მრავალი შესაძლებლობის სფე-
როში. ამიტომ ისტორიულის ვითარება აღამიანის ვითარებაა და ადა-
მანის ვითარება — ისტორიულისა. ამის საფუძველზე დიადი ისტო-
რიული ცვლილებანი გასეტს ვანხილული აქვს როგორც მთელი ის-

ტორიის გლობალური ცვლილებანი. ისეთი მოვლენაც კი, როგორც მსოფლიო ომია, არ შეიძლება იყოს ისტორიული სინამდვილის ანხსნელი. თანამედროვე ვითარება არაა მსოფლიო ომის შედეგი, რადგან, მსოფლიო ომი მხოლოდ ერთი მომენტი ამ რადიკალურ ცვლილებათა მწკრივში. ძირითადი ცნება, რითაც გასეტი ახასიათებს ადამიანისა და ისტორიის თანამედროვე მდგომარეობას, არის კრიზისის ცნება. კრიზისის ფენომენი მრავალი მოაზროვნის კვლევის ობიექტი იყო ვაჟეტამდე. მაგრამ ვაჟეტმა მას მოუწინაა ჰეიკელიცური ასპექტი, განსხვავებული სხვა ნიშნებისაგან და ამით განსაზღვრა ის, როგორც „ისტორიულ კრიზისი“. გასაგები რომ იყოს „ისტორიის კრიზისის“ ფენომენი, განუმარტოთ, როგორ ესმის გასეტს კრიზისი: „ისტორიული კრიზისი არის ცნება, უკეთ რომ ვთქვათ, ისტორიის კატეგორია, მაშასადამე ადამიანის ცხოვრების სტრუქტურის შესაძლო ძირეული ფორმები, მაგრამ ცნებები, რომელნიც ადამიანის ცხოვრების ამ სტრუქტურას განსაზღვრავენ, მრავალფეროვანია, როგორც ცხოვრების განზომილებანი. მაშასადამე, ზუსტად უნდა განისაზღვროს, ამ განზომილებათაგან რომელთანაა მიმართებაში კრიზისის ცნება. ის მიმართებაშია ისტორიულ ცვლილებასთან. კრიზისი არის განსაკუთრებული ისტორიული ცვლილება“ (132, 37). ისტორია, ამტყიცებს გასეტი, არის ცვალებადობა, მოძრაობის პროცესი; ისტორიაში არაფერია მყარი და უცვლელი, ის მთლიანად ქმნადობაა. ასეთი ქმნადობა ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი. ამიტომ ადამიანის ქმნადობა გამოხატავს ისტორიის პროცესს, მაგრამ ეს ქმნადობა ორი სახისაა: არის ცვალებადობა, რომელიც ხდება ჩვენი სამყაროს შიგნით, და არის ცვალებადობა, რომელიც ეხება მთელ სამყაროს. რადგან ისტორია არ არსებობს ცვალებადობის გარეშე, არ შეიძლება არაბუნებრივი იყოს ორივე სახე ამ ცვალებადობისა. ისტორიის პროცესს ერთ-ერთი მათგანი ბუნებრივად ახასიათებს და, მაშასადამე, ეს არაა კრიზისი, ამ ცვლილებებიდან მხოლოდ ერთ-ერთს მიეწერება კრიზისულობა. გასეტის აზრით, ისტორიის ჩვეულებრივი პროცესი ნორმალურ ცვლილებათა ქალაპოტში მიმდინარეობს. არაჩვეულებრივი და არანორმალური არის კრიზისის გამოხატველი, ამიტომ ამ ორი სახის ცვლილების დახასიათებით გაიჩვენება, რომელია მათ შორის კრიზისული: ნორმალურია ის, რომ ერთი თაობისთვის ნამდვილ სამყაროს მეორე მოსდევს. მისგან ოდნავ განსხვავებული და ფაქტობრივად მისი გაგრძელება, ცვლილება ნახტომების გარეშე, რომლის დროსაც სამყაროს ძირეული ნაგებობა რჩება, ანდა მსუბუქად მოდიფიცირდება. არანორმალურია ცვლილება, როდესაც ერთი სამყარო ინერვეა და მის ადგილზე მოდის ახალი, მისგან არსებითად განსხვავებული და მისი საპირისპირო. იმიტომ, რომ უფრო კონკრეტული სახე მიიღოს მსჯელობამ კრიზისის შესახებ, უნდა გავარკვიოთ, რა ცვლილებაზეა ლაპარაკი, რას გულის-

ხზობს გასეტი ჩვენს სამყაროში და, შესაბამისად, როგორ უნდა გავი-
ვოთ სამყაროს ცვლილება და შიდაცვლილება.

ადამიანი, როგორც ისტორიის ცენტრი, გასეტის აზრით, შეიძლე-
ბა მრავალ მიმართულებით იცვლებოდეს, მაგრამ ამათგან მთლიანად
ადამიანის მოშველი და მისი შემცვლელი ცვალებადობა ძირითადად
სამი სახაა: უპირველესად ეს არის ცვლილება, გამოწვეული ადამიან-
ის მრწამსთა ცვლილებით. ადამიანის მრწამსი განსაზღვრავს, გამოხა-
ტავს მის ადამიანობას, რადგან მრწამსი ისეთი რწმენაა, რომელიც ამო-
ტრავებს ადამიანს, აძლევს მას მიზანს. თუ იცვლება ადამიანი, იცვლე-
ბა მისი მრწამსიც, ამიტომ „ისტორიული კრიზისი მაშინ ღდება, როცა
სამყარო იმგვარად იცვლება, რომ... წინა თაობის დაწმუნებულობას
მოხდევს ვითარება, რომელშიც ადამიანი მრწამსის გარეშე, მამასა-
დამე, სამყაროს გარეშეა“. ადამიანი დეზორიენტირებული ხდება. ის
კარგავს სამყაროს, რომელშიც ცხოვრობდა, ისე რომ არა აქვს შეძე-
ნილი ახალი. მას აქვს მხოლოდ უარყოფითი დამოკიდებულება სამ-
ყაროსთან, იცის, რა სძულს, მაგრამ არ იცის, რა უყვარს და რა ამოძ-
რავებს. ამით „ცვლილება გადადის კრიზისში და იღებს კატასტროფის
ხასიათს“.

ცვლილებათა მეორე სახე, რომელიც ადამიანს ეხება და კრიზი-
სულაა, მდგომარეობს სოციალური სტრუქტურის ცვლილებაში. ად-
მიანი სოციალური არსებაა და მას განსაზღვრული სტრუქტურული
კანონი აქვს. ეს არის სოციალური არსებობის კანონი, რაც იმაში მდგო-
მარეობს, რომ სოციალური შედგება ორი მხრისაგან: იმისგან, რასაც
წარმართავენ და ხელმძღვანელობენ (მასა) და იმისაგან, რაც წარმარ-
თავს და ხელმძღვანელობს (ელიტა). მასა და ელიტა ადამიანის ბუ-
ნებრივი ვითარებაა და ისეთივე აუცილებლობას წარმოადგენს, რო-
გორც ფიზიკური სამყაროს სტრუქტურული კანონები. კრიზისის პრო-
ცესში იმსხვრევა ადამიანის ეს ვითარებაც. მასა უკუაგლებს ელიტას
და თვითონ ცდილობს მისი ადგილის დაკავებას. მოკლედ, ხდება „მა-
სის აჯანყება“. ეს არის კრიზისის მეორე სახე.

ცვლილებათა მესამე სახე ეხება ადამიანის „მე“-ობას, რადიკა-
ლურ სინამდვილეს, რომელიც მთელი სამყაროს განმსაზღვრელია.
ადამიანი არის უპირველესად ის, რაც არის, სუბიექტი, რომლის ბუ-
ნებრივი მდგომარეობაა თავის „მე“-სთან შესაბამისობა. ნორმალურ
ცვლილებას აქვს ადგილი, როცა ადამიანის „მე“-ში ხდება ცვლილება
ისე, რომ არ იკარგება მისი „მე“. მაგრამ არის ცვლილება, რომელიც
ეწება „მე“-ს იმ ზომით, რომ „მე“ კარგავს „მე“-ობას, ის გაუცხოვდე-
ბა. აი, ეს გაუცხოება არის კრიზისის მესამე სახე.

ორტეგა გასეტის ნააზრევი ძირითადად ამ სამი სახის კრიზისულ
ცვლილებას ითვალისწინებს. მისთვის ძირითადია აჩვენოს კრიზისის
სამივე სახე და ამით გაუკეთოს მთელ კრიზისს ანალიზი. ამ მიზნით

გასეტი სხვადასხვაგვარად იქცევა. ერთ შემთხვევაში ის კრიზისის მოუ-
ნაბავს ანალოგიურ მოვლენას ისტორიულ წარსულში და განიხილავს
მასთან შედარებით; ბურკჰარდტისა და შპენგლერის მიერ გამოყენე-
ბული ეს ხერხი ერთ-ერთი ძირითადია გასეტის მოძღვრებაში. თუ
შპენგლერი თანამედროვე ცივილიზაციის ბანის ანალოგიას რომის
სამყაროში პოულობდა, გასეტის ყურადღება ანალოგიის ძიებისას
მიმართულია რომშიც, მაგრამ განსაკუთრებით — რენესანსზე. მას არ
აკმაყოფილებს რენესანსის ბურკჰარდტისეული გაგება და ცდილობს
უფრო მეტად გააცოცხლოს, უფრო სრულყოფილად წარმოადგინოს
იგი, რათა ნათელი გახდეს დღევანდელი კრიზისი, რომელიც რენესან-
სის კრიზისის ანალოგიურად მიაჩნია.

მეორე შემთხვევაში გასეტი ანალიზს წარმართავს აწმყოს გათვა-
ლისწინებით და სოციალურის სტრუქტურის ცვლილებას განიხილავს
დღევანდელ ვითარებაში. იგი არსებითად დღევანდელით ზასიათ-
დება და არა აქვს ანალოგი წარსულში არა იმიტომ, რომ მსგავსი მოვ-
ლენები არ არსებობდა, არამედ იმის გამო, რომ ამ მასშტაბის მოვლე-
ნებს არ ჰქონიათ ადგილი. ეს არის მასების აჯანყება, გამოწვეული ტექ-
ნიკითა და ლიბერალიზმით. მასის ეპოქები წარსულშიც იყო, მაგრამ
ისინი ვერ გახდებიან ამ სავსებით თავისებური ეპოქის გაგების წყარო.
ჩვენი, მასის ეპოქა მხოლოდ თავისთავით უნდა აიხსნას, რადგან ტექ-
ნიკა, როგორც მისი წყარო, მანამდე არ განხორციელებულა ასეთი
ფორმით. მას არაფერი აქვს საერთო ანტიკურობის ან სხვა ეპოქათა
ტექნიკასთან, ამიტომ გასეტის ანალიზი აქ მხოლოდ აწმყოს სიტუაცი-
ის, ეპოქის დახასიათებით შემოიფარგლება.

მესამე სახე კრიზისისა (გაუცხოება) გასეტს გაანალიზებული აქვს
სოციალურობასთან კავშირში. აქ ის უსაყვედურებს სოციოლოგებს,
რომ მათ ვერ დაადგინეს სოციალურის ბუნება და ამის შედეგად არც
ადამიანი ჰყავდათ შეცნობილი. გასეტი განიხილავს ადამიანს მის სო-
ციალურობასთან კავშირში და იმ შედეგებს, რაც მას მოუტანა სო-
ციალიზაციამ. სოციალიზებული ადამიანი, როგორც გაუცხოებული;
ჩვენს ეპოქაში ხდება მაუწყებელი განსაკუთრებული კრიზისისა და
ეს არის გასეტის ანალიზის ერთ-ერთი ძირითადი ობიექტი. ასეთია
„ისტორიის კრიზისის“ სამი ასპექტი და მისი ანალიზის გზები გასეტთან
ზოგადად. განვიხილოთ თითოეული მათგანი კონკრეტულად.

ცხოვრების კატეგორია განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებას. ის
ამოსავალია ადამიანის გაგებისთვის. ადამიანი, ცხოველისაგან განსხვა-
ვებით, შინაგანით არის განსაზღვრული. ცხოველის ყოფიერებას გა-
რეგანი სამყარო წარმართავს, ადამიანისას კი — შინაგანი. ადამიანი
აჩირება თავისთავში და იქ პოულობს თავშესაფარს. როდესაც ადა-
მიანი კარგავს საკუთარ თავში ჩაწვდომის შესაძლებლობას. მაშინ მისი
ყურადღების ცენტრში ექცევა ბუნება, ხდება მისი გაბარბარობა,

იქცევა ცხოველად. რას ნიშნავს ადამიანი, განსაზღვრა შინაგანი? ადამიანი არსებობისათვის მუდამ რაღაცას აკეთებს. მისი ცხოვრება შედგება საქმიანობისაგან, რაც ხდება მის გადაწყვეტილებათა საფუძველზე. ამ გადაწყვეტილებებს ადამიანი იღებს არა რაიმე გარეგანი ძალით. არამედ საკუთარი რწმენის, საკუთარი დარწმუნებულობის საფუძველზე. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი მუდამ იმყოფება „რწმენათა დარწმუნებულობაში“¹. რწმენაში დარწმუნებულობა შეადგენს ადამიანის ყოფიერებას. „ამიტომ ადამიანის, ხალხის, ეპოქის დიაგნოზი უნდა დაიწყოს მათ რწმენათა შესახებ რეპორტაჟით“ (134, 10).

რწმენაში დარწმუნებულობას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის საქმიანობისათვის, ის საფუძველია ყოველივე დაწარჩენისა, „თუ გამოვიკვლევთ, რა უღევს საფუძველად ცოდნას და მეცნიერებას, თუ აღმოვაჩინებ ვიტალურ, სიცოცხლისადმი მომსახურე ფუნქციას, როელსაც მოძრაობაში მოჰყავს ცოდნა, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი სხვა არაფერია, თუ არა განსაკუთრებული ფორმა სხვა უფრო ღრმად და გადამწყვეტად დაფუძნებული რწმენის სარწმუნოობის ფუნქციისა“ (132, 10).

გასეტის აზრით, მრწამსი, რწმენათა სარწმუნოობა არაა ცხოვრების ერთი რომელიმე მხარის განმსაზღვრელი. ის მოიცავს ცხოვრებას, როგორც მთელს. „რწმენათა სარწმუნოობა შეადგენს ჩვენი ცხოვრების არქიტექტონიკის უღრმეს საფუძველს“ (134, 20). ეს მრწამსი გარკვეულ იერარქიაში სტრუქტურდება; ამ იერარქიის აღმოჩენით ადამიანი ადგენს საკუთარი და სხვისი, დღევანდელი და წარსული ცხოვრების სტრუქტურას, რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა უღევს საფუძველად ცხოვრებას და განსაზღვრავს მის არქიტექტონიკას. რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა არის ადამიანის ყოფიერება. გასეტი განასხვავებს ერთმანეთისაგან იდეებსა და მრწამსს, ანუ რწმენაში დარწმუნებულობას. იდეები აქვს ადამიანს, „რწმენაში დარწმუნებულობა კი ჩვენ არა მხოლოდ გვაქვს, ჩვენ ვართ ის“. გასეტს თქმით, სიმბოლურად ყოველი ადამიანის ცხოვრებას შეიძლება შევხედოთ როგორც ბანკს. ბანკი ცოცხლობს ოქროს რეზერვით, რომელსაც ის, ჩვეულებრივ, ვერასდროს ხედავს. რადგან რკინის საკანშია შენახუ-

¹ მთარგმნელი ორ ტერმინს ხმარობს ამ გამოთქმისათვის: „Glaubensgewißheit“ და „Glaubensüberzeugung“. მათ ქართულად უფრო შესატყვისება „რწმენაში დარწმუნებულობა“. მაგრამ, გარდა იმისა, რომ ორი სიტყვისაგან შედგენილი ეს გამოთქმა მოუხერხებელია, შინაარსობრივი სიმწიფე ახლავს. თითქონ ზედმეტია ერთ-ერთი მათგანი: თუ რწმენაა, მასში დარწმუნებულობაც იგულისხმება და არ სჭირებს კიდევ ერთხელ გამოხატვას. ამიტომ სახმარად უფრო მოხერხებულია „მრწამსი“, თუმცა „მრწამსი“ შეიძლება საესეებით სრულად ვერ გამოხატავდეს იმას, რისი თქმაც უნდა გასეტს. აქ გამოყენებული იქნება ორივე: როგორც რწმენაში დარწმუნებულობა, ასევე მრწამსი.

ლი. სიფრთხილედ აიძულებს ბანკის მესვეურებს დროდადრო შეამოწმონ საკრედიტო მდგომარეობის ეფექტიანობა; ამით გაიგება ბანკის სიცოცხლისუნარიანობა. ასევე ადამიანის ცხოვრების მიმართაც, რომლის გასარკვევად უნდა შევამოწმოთ მისი რწმენაში დარწმუნებულობის მდგომარეობა.

ადამიანისა და მისი ცხოვრების ცვლილება გამოიხატება რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებით, ამიტომ კრიზისი სწორედ რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებას ეხება. ადამიანი კრიზისის განიცდის, როდესაც გადადის ერთი რწმენიდან მეორეზე და დგას ორი რწმენის დარწმუნებულობას შორის ისე, რომ რომელიმე მათგანში არაა შინაგანად. ადამიანი კრიზისშია მაშინაც, როდესაც კარგავს ერთი რწმენის სარწმუნოებას, არა აქვს მეორე და არც ჩანს მეორე ქმედით რწმენაში სარწმუნოება. ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს რწმენა, მაგრამ ის არ იყოს ქმედითი, ცოცხალი. ასეთი მკვდარი რწმენა კრიზისის მაჩვენებელია, რადგან იგი არაა ცხოვრების წარმმართველი.

იმისათვის, რომ ნათლად გააანალიზოთ თანამედროვე კრიზისი და მისი არსება, გასეტი მიმართავს ისტორიულ წარსულს. მისი აზრით, ადამიანის ექსისტენციის დიაგნოზისათვის, მის რწმენათა ვითარების გამოკვლევისათვის „არ არსებობს სხვა მეთოდი, გარდა შედარებისა სხვა სიტუაციებთან“. ასეთ შედარებას მიმართავს იგი რენესანსისა და ჩვენი ეპოქის განხილვის საფუძველზე და მას უძღვნა შრომა „ისტორიული კრიზისის არსება“.

ორტევა გასეტი განიხილავს ახალი, თანამედროვე ადამიანის წარმოშობის ისტორიულ ეპოქას. იგი მოიცავს 1550—1650 წლების პერიოდს. ამ ეპოქაში გასეტი გამოყოფს იმ თაობას, რომელმაც მოგვცა ახალი ადამიანი. მისი აზრით, თაობის იდენტურობა არის ადამიანის ცხოვრების სტრუქტურის იდენტურობა. ყოველი ისტორიული მოვლენის გაგება ნიშნავს იმის დადგენას, რომელ თაობაში მოხდა ეს მოვლენა, ადამიანის ექსისტენციის რომელ ფორმაში გამოვლინდა ის. ერთი და იგივე მოვლენა სხვადასხვა თაობაში თუ ხდება, კარგავს თავის-თავისადმი იგივეობას და ორ განსხვავებულ მოვლენად წარმოგვიდგება. ამ თვალსაზრისით, „ყოველი დიდი მრუდი 1600 წლიდან იყო მძიმე ისტორიული კრიზისის შედეგი; რომელიც ორი საუკუნე გრძელდებოდა, უსერიოზულესი კრიზისისა, რომელიც ამჟამინდელმა ხალხებმა განიცადეს“ (132, 13).

ეს კრიზისი მდგომარეობდა ახალი ადამიანის ჩამოყალიბებაში. მაშინ წარმოიშვა „თანამედროვე“ ადამიანი. ამ ეპოქას ეწოდება რენესანსის ეპოქა. ეს ეპოქა მზადდებოდა მთელი ორი საუკუნის მანძილზე, სანამ არ წარმოიშვა „კარტეზიანული ადამიანი“, რომელიც ემყარებოდა გონების რწმენას. გასეტი იმოწმებს დეკარტის რაციონალიზმს, როგორც ახალი ადამიანის მაცნეს. ამ ახალი ადამიანის წარ-

პომოზას წინ უძღოდა დაბნეულობის ხანა, რაც ყველა კრიზისისთვისაა დამახასიათებელი. კრიზისი არის ადამიანის გადასვლა ჩვეულ ნივთთა სამყაროდან, რომელთაც ის ემყარებოდა, ახალ სამყაროზე, რომელიც მისთვის ჯერ არაა გამოკვეთილი. მამასადამე, კრიზისი არის ძველიდან ახალ ადამიანში და ამით ახალ კულტურაში გადასვლა. ის შედგება ორი მტკივნეული ოპერაციისაგან. ესაა: ცხოვრებისა და ადამიანის მკვებავი ძველი წყაროსაგან მოწყვეტა და ახლის აღმოჩენა, ე. ი. ახალი პედაგოგიკის გადამღება. ეს ხორციელდებოდა 1350—1550 წლებში. ამ პერიოდში ადამიანი გამოიყურება როგორც „თავისთავდაკარგული“. 1650 წელს დეკარტის სიკვდილით მზადდება ახალი კულტურის ნაგებობა. რენესანსი იყო განთავისუფლება შუა საუკუნეთა მიერ შექმნილი ტრადიციული კულტურისაგან. ასეთი რენესანსი ისტორიაში პერიოდულად ხორციელდება ახალ კულტურათა შექმნის გზაზე. გასეტის აზრით, არაა საკვირველი, რომ ადამიანი პერიოდულად თავისუფლდება თავისი კულტურისაგან. ამ კრიზისის ახსნა საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც, გასეტის აზრით, „ჩვენ ვცხოვრობთ უძლიერესი კრიზისის ეპოქაში, როდესაც ადამიანმა, მისი ლურჯილის მოუხედავად, კვლავ შემობრუნება უნდა მოახდინოს“. პერიოდი, რომელიც წინ უძღოდა ახალი ადამიანის წარმოშობას, იყო მოლოდინისა და წინააგრძლობის პერიოდი. ეს იყო რადიკალურ ცვლილებათა წინათგრძნობა, რომელიც შესაძლებელი იყო იმდენად, რამდენადაც დიადი ისტორიული ცვლილებანი მწიფდებოდა კაცობრიობის წიაღში და ამ მომწიფებას გრძნობდა ადამიანი. გასეტი ამტკიცებს, რომ ახლანდელ კრიზისშიც არის ეს წინათგრძნობა. მაგალითად, მისი თქმით, პირველი მსოფლიო ომის წინ მან საჯაროდ გამოაცხადა მომავალი ისტორიული ძვრების შესახებ. გასეტი წერს, რომ იგი „მას გრძნობდა ისევე, როგორც გრძნობენ ამინდის შეცვლას“. თანამედროვეობის შედარება რენესანსთან შესაძლებელს ხდის რენესანსის გაცოცხლებით (აწმყოსთან მისი დაკავშირებით) დღევანდელ ეპოქას დაეხმოს დიაგნოზი და გაიჩვენოს თანამედროვე კრიზისის სიმპტომები. ამიტომ გასეტი დიდ ყურადღებას უთმობს რენესანსის საკითხს. მისი აზრით, რენესანსის „ისტორიულ კრიზისში“ გალილეი ასრულებს გადამწყვეტ როლს.

მთავარია ადამიანს გაცნობიერებული ჰქონდეს ის, თუ რისი კეთება სურს მას. როდესაც მან არ იცის, რა უნდა აკეთოს, როგორ მოეწყვეს გარემოსა და ნივთებს, მაშინ ცხოვრება კარგავს თავის ღირებულებას.

ასეთ ვითარებაში ადამიანი თავს გრძნობს ეუღლად უცხო ელემენტებს შორის.

ის, რაც რენესანსამდე ადამიანის ყოფიერებას განსაზღვრავდა, იყო რწმენა გამოცხადებისადმი. ამ რწმენით ცხოვრობდა შუა საუ-

კუნეთა ადამიანი; ის თავს ფრხობდა გარემოში, რომელიც მას ესმოდა, მაგრამ შემდეგ დაიბადა ეჭვი ამ რწმენის მიმართ. დაეჭვება არის კრიზისის მალეფყებელი ფენომენი. „ყოველი კრიზისი იწყება ცინიზმის ეტაპით. ევროპის პირველი კრიზისი დაიწყო სწორედ ცინიზმის გამოგონებითა და გავრცელებით“ (132, 35--36). დაეჭვება ყოველივეში, თვით ეჭვშიც კი, მაჩვენებელია მრწამსის დაკარგვისა. შეიძლება ეჭვი იყოს მრწამსი. ამ შემთხვევაში უარყოფითი მრწამსი გვაქვს, როგორც ჰქონდა, მაგალითად, სოკრატეს, რომელიც დარწმუნებული იყო იმაში, რომ არაფერი იცოდა. ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს კრიზისის ფენომენთან. ასეთია დღეს ეჭვის ხასიათი. „ცხოვრება, როგორც კრიზისი, ადამიანისათვის ნიშნავს უარყოფითი მრწამსით ცხოვრებას“. ნეგატიური დარწმუნებულობა ადამიანს ართმევს ნათელ განსაზღვრულობას, ქმედითობას; მისი საქმე, აზროვნება, მეტყველება მხოლოდ აჩრდილია სინამდვილისა. ცხოვრება შინაგან საყრდენსა და სიმყარესაა მოკლებული. კრიზისში მყოფ ადამიანს დაკარგული აქვს სამყარო, მოქცეულია ქაოსში, დეზორიენტირებულია. ყველა სახის ცხოვრება ამ ვითარებაში ნეგატიურ ფაუნას მიეკუთვნება. ადამიანი განიცდის სკეპტიციზმის სიცივესა და შიშს. იგი ცდილობს პერიოკულა სახე მისცეს მის მოქმედებას, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებითი პერიოკაა, ის შიშობს სიცარიელის წინაშე, რომელიც მას კრიზისმა მოუტანა; მან ჩამოიბერტყა მხრებიდან ტრადიციული კულტურა, გაიშვიშვლა თავი და სხვა სამოსიც აღარ აღმოაჩნდა. ეს სიშვიშვლე არის კრიზისი; პერიოდი ამ სიშვიშვლიდან ახალი სამოსის შექნამდე, ახალი მრწამსის მიღებამდე, არის კრიზისული პერიოდი. მაგრამ შეიძლება უარესიც წარმოვიდგინოთ. ამას ადგილი ექნება მაშინ, თუ არა გვაქვს ნეგატიური დარწმუნებულობაც, ე. ი. თუ ჩემი სკეპსისიც, რომელიც ასე თუ ისე მამშვიდებდა (რადგან მაძლევდა ჩემი უმწეობის რწმენას ნივთთა სამყაროსადმი), ეჭვის ქვეშაა. თუ ჩემს სკეპტიციზმში არა ვარ დარწმუნებული და ამით არა ვარ ჩემს თავთან შესაბამისობაში, ამ შემთხვევაში არა მარტო ის არ ვიცი, რა არის ნივთები, არამედ — ისიც, როგორია ჩემი აზრი ნივთების შესახებ. ეს არის კრიზისის უკიდურესი ფორმა. ადამიანის მიმართება გარესსამყაროსადმი არის გამოცანა, რომელიც მას აიძულებს გააყეთოს ინტერპრეტაცია, გამოიმუშაოს აზრები, რომლებიც მას აძლევენ ცხოვრების საშუალებას. როდესაც ხდება გათიშვა აზრსა და პრობლემებს შორის, როდესაც აზრს არ შეუძლია ახსნას პრობლემა, ინტერპრეტაცია კარგავს საზრისს და სიცოცხლისუნარიანობას. ეს არის ისტორიული კრიზისის გაგების გასაღები.

ჩვენსაწინის ეპოქაში, ისე როგორც ყოველ სხვა ეპოქაში, ორი სახის ცვლილება მოხდა: სამყაროსშიგნითა და მთელი სამყაროს მომცველი. მაგალითად, ერთი და იმავე ფაქტმა ორი სახე მიიღო. ეს იყო

კოპერნიკის თეორია. კოპერნიკიდან დეკარტემდე, რამდენიმე თაობის განმავლობაში, ეს თეორია არ იყო საყოველთაო ქვეშაობების პრეტენზიის მქონე, ამიტომ მას არ ჰქონდა საყოველთაო მნიშვნელობა. ეს გამოწვეული იყო იმით, რომ მეცნიერება მაშინ კერძო საქმეს წარმოადგენდა. ამის გამო კოპერნიკის თეორიას ამ ეპოქაში არ გამოუწვევია ისტორიის ცვლილება. მაგრამ როდესაც მეცნიერება გამოვიდა ერთადერთი ქვეშაობების მნიშვნელობით და მეცნიერებისადმი რწმენა მადომინირებულად იქცა, კოპერნიკის აღმოჩენამ ისტორიული სამყაროს ცვლილება გამოიწვია. თანამედროვე ეპოქა, გალილელის დროიდან დაწყებული, წარმოადგენს მეცნიერებისა და ცხოვრების შერწყმის ეპოქას. ეს არის ეპოქა, როდესაც ადამიანის რწმენათა დარწმუნებულობას საფუძვლად უდევს მეცნიერება, როდესაც ადამიანი ცხოვრობს მეცნიერებით. რენესანსი, როგორც კრიზისი, იყო მეცნიერების მიერ გამოცხადების ადგილის დაკავება. ადამიანის მრწამსი გახდა მეცნიერება.

დღევანდელი კრიზისი წარმოადგენს ცხოვრების გაღმერთებას მეცნიერების ნაცვლად, დღეს ვიტალური ძალა არის მრწამსის საფუძველი. ეს ნიშნავს, რომ, ისე როგორც დეკარტესა და გალილელის ეპოქის ადამიანმა უარი თქვა თეოლოგიაზე, დღევანდელმა ადამიანმაც უარყო გონება. „დღეს ადამიანთა უმრავლესობა სიძულვილით უარყოფს გონებას“. გონების რწმენა, რითაც ევროპელი სამი საუკუნე ცხოვრობდა, დაიკარგა, ყოველ შეზღვევაში, ეს რწმენა დღეს სიცოცხლესაა მოკლებული. ეს გამოიწვია იმან, რომ გონების რწმენა იყო ბუნებისმეცნიერების რწმენა, ადამიანს სჯეროდა მეცნიერებისა, რომელმაც ბევრ რამეს მიაღწია, მაგრამ იგი განვითარდა მხოლოდ ბუნების შექმნების გზით, ამიტომ მას მხედველობის გარეშე დარჩა ადამიანი. გასეტის აზრით, ადამიანის სამყაროს გაგებაში მეცნიერება წინ არ წასულა. იგი აქ იმეორებს ვიკოს მსჯელობას. ვიკოც ამტკიცებდა, რომ მეცნიერება იყო მხოლოდ კალმხრივად მანათობელი, რომ საჭიროა შორეუ მხარის გაშუქებაც ადამიანის სახით. ის, რასაც ვიკო აუცილებლად თვლიდა თავისი ეპოქისათვის, გასეტს გაუკეთებლად მიიჩნია დღესაც. მისი აზრით, ამათ გამოიწვია უარის თქმა გონებასა და მეცნიერებაზე. გასეტი ფიქრობს, რომ ფიზიკის წარმატება „ლაბორატორიის ტერორიზმა“, ამიტომ დღევანდელი „მეცნიერება სრული ანაქრონიზმა, ბერძნული კალენდარია“. მეცნიერებისადმი რწმენის დაკარგვამ გამოიწვია პანიკა და შიში ევროპელ ადამიანში.

ადამიანის გაგება ახალმა დრომ თავიდანვე ყალბ ნიადაგზე დააყენა. ადამიანი, გაგებული როგორც გონითი არსება, არასწორადაა შემეცნებული, რადგან მას შეუძლია არსებობა გონების გაღმერთების გარეშეც. გონებისადმი რწმენის დაკარგვა იწყება მე-20 საუკუნიდან. ამჟამად კაცობრიობა სწორედ იმ სტადიაში იმყოფება, როდესაც ადა-

მიანმა არ იცის, რა „უნდა იაზროს... Man-მა იცის ან სჯერა, რომ იცის, რომ მიღებული ნორმები და იდეები ყალბია და დაუშვებელი. ის გრძნობს ღრმა სიძულვილს ყოველივეს მიმართ, რაც ჯერ კიდევ გუშინ სწამდა, მაგრამ სინამდვილეში ჯერ არა აქვს არავითარი დარწმუნებულობა პოზიტიურ რწმენაში, რომლითაც ის მიღებულის შეცვლას შეძლებდა... ამიტომ ადამიანი თავს გრძნობს ორიენტირებადაკარგულად. იგი მოძრაობს აქედან იქით, წესრიგისა და მიზნის გარეშე“ (132, 38—39). ზოგჯერ ადამიანი პოულობს ყალბ იდეას და ეჭიდება მას, როგორც იმედს. განსაკუთრებით მრავლად იქმნება ასეთი ხელოვნური იდეები პოლიტიკურ დოქტრინებში, მაგრამ ეს ყალბი იდეა მხოლოდ ახალგაზრდობისას თუ შეიყვანს შეცდომაში ადამიანს. საშუალო ასაკის ადამიანი ზურგს შეაქცევს ამ ფიქციას.

ფიქციურია კულტურა, რომელიც ადამიანს არ შეუქმნია და მზად ხვდება სხვა თაობათა მიერ. ადამიანი ეწაფება ამ კულტურას, იღებს მას, მაგრამ იგი მისთვის შინაგანი არ ზდება, ამიტომ ადამიანი ცხოვრობს მისთვის ყალბი კულტურით. ეს კულტურა ამორებს მას საკუთარ თავს, ამიტომ ჭანყდება იგი ამ კულტურის წინააღმდეგ, რომელიც ბარიერია ნამდვილ სამყაროსა და პიროვნებას შორის. ამ გზით ადამიანი კვლავ უბრუნდება ბუნებას, რათა თვითონ ააგოს თავისი შესაბამისი კულტურა. ეს დაბრუნება არის რებარბარიზმის პროცესი, რასაც შეიძლება კრიზისი ეწოდოს. კულტურის კრიზისისათვის არაა საჭირო ბარბაროსების შემოსევა, საკმარისია კულტურული ადამიანის გაბარბაროსება.

კრიზისის სქემა, რომელიც აქაა მოხაზული, ეხება კულტურის ფენომენს, რადგან „კულტურა არის ინტერპრეტაცია, რომელსაც ადამიანი აძლევს თავის ცხოვრებას. იგი არის განსაზღვრული ცხოვრების მატერიალურ და სულიერ სფეროთა პრობლემების მეტ-ნაკლებად დამაკმაყოფილებელ გადაწყვეტილებათა მწკრივი“ (132, 53). როდესაც ადამიანის პრობლემათა გადასაწყვეტი გზები არ შეესაბამება გადასაწყვეტ პრობლემათა მწკრივს, როდესაც კულტურა ვერ პასუხობს ადამიანის მოთხოვნებს, იგი გადადის ბარბაროსობაში. ადამიანი უბრუნდება თავის პირვანდელ მდგომარეობას და უშუალოდ დგება კრიზისის ფენომენი. ასეთი იყო რომის სამყარო, ასეთი იყო რენესანსის პერიოდი, ასეთია დღევანდელი ვითარებაც.

ამრიგად, კრიზისი არის ისტორიული კატეგორია, რადგან იგი ადამიანის ექსისტენციის შესაძლო ძირეულ ფორმებს წარმოადგენს. ადამიანებს კრიზისის საპირისპირო ცნებებიც აქვთ შემუშავებული. მათ რიცხვს ეკუთვნის: „კლასიკური“, „კლასიკური ეპოქისა“ და „ოქროს ხანის“ ცნებები. თუ კრიზისის დროს ადამიანი მოკლებულია იმის ცოდნას, თუ რას ეძქარება მისი გადაწყვეტილებანი, კლასიკურ ხანაში მან იცის, რა ამოქმედებს მას და რატომ ღებულობს გადაწყვეტილება-

თა ამ რიგს. მას აქვს მტკიცე რწმენათა სამყარო, რადგან სამყარო ნიშნავს ვადაწყვეტათა ერთობლიობას იმ პრობლემებისათვის, რომელთაც ადამიანს გარესამყარო უყენებს. ოქროს ხანის ადამიანის სამყარო გადაღწევებელ პრობლემათა მხოლოდ მინიმუმს მოიცავს. კლასიკური სამყაროს ადამიანს გადაჭრილი აქვს კონკრეტული ვითარებით წამოჭრილ პრობლემათა მნიშვნელოვანი ნაწილი, მას გადაწყვეტილებანი გამოაქვს თავისთავთან თანხმობით. თავისთავთან ეს ტოლობა იძლევა ცხოვრების ნიშნებს, რომელთაც კლასიკურობის ცნება მოიცავს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს კლასიკურის გამოსადეგობას ყველა ეპოქის მიმართ. ის არაა შტამპი, რომელიც ყველა ეპოქას მოერგება. კლასიკური სრულყოფილია მხოლოდ საკუთარი თავისათვის, სხვა ეპოქებისადმი კლასიკურის მიყენება მათი შინაგანი გაყალბების მაჩვენებელია. რენესანსს წინ უძღოდა შუა საუკუნეთა კლასიკური ხანა — მეცამეტე საუკუნე. მას არ ახასიათებდა ტრაგიკული პრობლემები. ამ სამყაროს ადამიანმა იცოდა თავისი დანიშნულება, იგი იღებოდა სძლევადა ყველა საზოგადოებას. ეს არის მდგომარეობა, როდესაც ადამიანს აქვს პრეზანსი, ის დარწმუნებულია თავის რწმენაში და მის წინაშე არ იშინის კითხვა ამ რწმენის შესახებ. ადამიანი არ ეძებს მის საფუძვლებს, მისთვის ეს რწმენა თავისთავად ცხადია. რწმენის სარწმუნოობის ეს საფუძური ცოცხალი რწმენის საფუძურია, მაგრამ ეს ოქროს ხანა არაა მარადიული: იცვლება ადამიანი, იცვლება თაობა, ძველი თაობის ოქროს ხანა და მისი კულტურა გადადის ახალ თაობაში, მაგრამ არა ძველი მნიშვნელობით. ახალი თაობა სვამს ახალ პრობლემებს. ამ პრობლემებს არ უპასუხებს ძველი რწმენა და ამიტომ იქცევა იგი „მკვდარ რწმენად“. მკვდარ რწმენას არ შეუძლია უზრუნველყოს ადამიანი გადაწყვეტილებათა მწკრივით. ამიტომ ადამიანს ეჭვი შეაქვს ამ რწმენაში. ეს ჭერ კიდევ არაა ურწმუნობა; ესაა სტადია ორ რწმენას შორის მერყეობისა. ეს მერყეობა არის ოქროს ხანის დასასრული და კრიზისის დასაწყისი, „რწმენის სარწმუნოობის აორთქლება“. ამით იწყება ურწმუნობა და გველურება. ეს არის დაბრუნება თავდაპირველ მდგომარეობაში, ეს არის რეფორმა, განახლება, მოკლედ, ესაა რ ე ნ ე ს ა ნ ს ი. „სიკარბით წარმოშობილ ყოველ ისტორიულ კრიზისში ადამიანი ცდილობს გადარჩეს იმით, რომ იგი კულტურას... ათავსოვს უფლებს ყოველადვე ზედმეტისაგან და თავდაპირველ სიმარტივეს ელტვის. თუ ის გრძნობს, რომ ჭარბ კულტურაში იხრჩობა, კვლავ მიმართავს ბუნებას“ (132, 144).

როდესაც ლაპარაკია თანამედროვე ადამიანზე, მის მრწამსზე, ამ მრწამსში იგულისხმება მეცნიერება არა მისი შინაარსის, არამედ მეცნიერებისადმი ნდობის, მისდამი იმედის თვალსაზრისით. ადამიანს შეიძლება ისევე სწამდეს მეცნიერება, როგორც რელიგია. ისტორია, რომელიც განიხილება რენესანსიდან დღემდე, გასეტის აზრით, არის

„ადამიანის გადასვლა ლმერთის ქეშმარიტების რწმენიდან იმის რწმენაზე, რომ მეცნიერება, ადამიანის გონება არის ქეშმარიტება. მაშასადამე, ადგილი აქვს გადასვლას ქრისტიანობიდან ჰემანისტურ რაციონალიზმზე“ (132, 61).

როდესაც თანამედროვე ადამიანმა დაკარგა თავისთავი ნივთთა სამყაროში, ის უკვე არ შეესაბამება საკუთარ თავს, მას არა აქვს არც პოზიტიური და არც ნეგატიური დარწმუნებულობა. ამით ის დაშორდა ქეშმარიტებას, რადგან ქეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა თავისთავთან შესაბამისობა, „მე“-ს თანხმობა საკუთარ თავთან. ამ მდგომარეობიდან გამოსვლა შეიძლება Man-ის მიერ თავისთავის პოვნით, საკუთარ თავთან შესაბამისობაში მოსვლით, იმის ცხადყოფით, თუ რა პოზიცია უკავია მას ნივთთა სამყაროს მიმართ. დღევანდელი ადამიანი ბევრის შცოდნეა, მაგრამ ის დაკარგულია ამ ცოდნაში და არ იცის, რა არის საკუთარი ცოდნა. ეს არის დღევანდელი საშუალო მასის ადამიანის სურათი. იგი გადატვირთულია აზრებით. მაგრამ არ იცის, მათგან რომელს იაზრებს თვითონ, რომელია ფიქტიური მის გონებაში. მას არა აქვს „რწმენითი დარწმუნებულობა“ აზრთა უპრავლესობის მიმართ, რომელთაც ის მექანიკურად იმეორებს, ამიტომ კმაყოფილდება საერთო ნააქვამით, ბანალობით. ეს იწვევს მის მოუხვენრობას. ამას რომ თავი დააღწიოს, ადამიანი იწყებს გაბრუნებას. ეს არის მისი სიცარიელის საფუძველი. იგი ცდილობს თავისი რადიკალობით რაღაც სარწმუნოება შეიძინოს, მაგრამ ეს მოჩვენებაა, ამიტომ მას ყალბ სამყაროში უხდება ცხოვრება.

ყოველივე ზემოთქმული გასცტს შეჯამებული აქვს შემდეგ პუნქტებად:

1. ადამიანი, სურს თუ არა მას, მუდამ იწყობება „რწმენით დარწმუნებულობაში“ ნივთებთან მიმართებისას, რომელნიც მის გარესამყაროს შეადგენენ;

2. ადამიანმა ზოგჯერ არ იცის, ან არ სურს იცოდეს, მრავალ აზრთაგან, რომელთაც ის იაზრებს, რომელია მისი „რწმენითი დარწმუნებულობის“ შემადგენელი ნაწილი;

3. თავდაპირველ საზრისს, რომელიც მოიცავს რაიმე პრობლემას ადამიანისათვის, არა აქვს ინტელექტუალური და მეცნიერული ხასიათი. ადამიანი მათთან ცხოვრებისეულ მიმართებაშია და მათ მიმართ გამოიმუშავებს მრწამსს, ანუ მოქმედების ხერხთა რიგს. ამ მიზნით ადგენს იგი ნივთთა უნივერსუმის გეგმას;

4. სამყაროში ჩვენ იმისთვის კი არა ვართ, რომ ჩვენი ცხოვრება გონით საქმიანობას მიეუძღვნათ, არამედ, პირიქით, ცხოვრება მოითხოვს ჩვენგან საკუთარი აზრების შემუშავებას; განსჯა, მეცნიერება, კულტურა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ცხოვრების საშუალებასა და მიზანს წარმოადგენენ. ინტელექტი არის ცხოვრების

ინსტრუქციები. თუ ადამიანი ცუდად აზროვნებს, ის ცხოვრობს შიშსა და ურწმუნობაში, მოუსვენრობაში; თუ კარგად აზროვნებს, შეესაბამება თავის თავს და ბედნიერია;

5. ჩვენი ნამდვილი აზრები, მტკიცე რწმენა ჩვენივე ბედის გარდუვალი ელემენტებია. ადამიანს არ შეუძლია სასურველის გააზრება; ამიტომ იაზრებს იმას, რაც მისთვის არაა სასურველი, მაგრამ ძალუძს იაზრობს;

6. გონება არაა ადამიანის საბოლოო ნამდვილობა. ევროპის ჰორიზონტზე ამჟამად ამოტივტივდა ადამიანი, რომელიც უპირობოდ უბრალოდ უბრალოდ „რაციონალურ ტიპს“, „კარტეზიანულ ადამიანს“ და სძლევს ნახ. ახალი ადამიანის ნიშანია უარის თქმა გონებაზე; დღევანდლობის ძირითადი საკითხი შეზღვევაა; უგუნურება ნამდვილი სინამდვილეა თუ მხოლოდ სიმპტომაა კრიზისისა და სიყალბეზე დაფუძნებული ექსისტენცია?

ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ, გასეტის აზრით, ნათელია: დღევანდელი ადამიანი აჯანყდა „რწმენის სარწმუნოების“, გონების წინააღმდეგ. მრწამსის დაკარგვა არის კრიზისის ერთი სახე, მაგრამ ეს პროცესი არ გაიგება თვით ამ ეპოქის დახასიათების გარეშე.

მეოცე საუკუნის ყოველი დიდი მოაზროვნე ცდილობს ეპოქის სულის განსაზღვრას და თანამედროვე სიტუაციის გარკვევას. ამ მხრივ ორტეგა გასეტაც არაა გამონაკლისი. მისი ერთ-ერთი პირველი შრომა აწარმოებს ჩვენი დროის ამოცანების განსაზღვრას მიეძღვნა. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ მხრივ არის მისი „მასების აჯანყება“. ამ შრომას თავისი მნიშვნელობით ჰიუმბერის უტოლებს შენგლერის „შხის ჩასვენებას“. მასში მოცემულია თანამედროვე მასის ადამიანის დიაგნოზი. თანამედროვე ეპოქის განსაზღვრის ცდა იყო მისი მეორე შრომაც — „ისტორიული კრიზისის არსება“, სადაც დღევანდელ სიტუაცია განიხილბოდა ისტორიულად. გასეტის აზრით, თანამედროვეობის გაგება აუცილებლობით მოითხოვს წარსულის გადახედვას; დღევანდელი ცხოვრების სტრუქტურა განსაზღვრულია წარსულის ცხოვრების სტრუქტურით, თრივე ერთი ბედის ნაწილია. ამიტომ შეუძლებელია ერთი დროის გაგება, თუ არაა ცნობილი ყველა დანარჩენი.

ისტორიის განსაზღვრა და ეპოქის გაგება შეუძლებელია ადამიანის გაგების გარეშე. ეპოქის ბედი ადამიანის ბედია, ისე როგორც ისტორია ადამიანის ისტორიაა. ისტორიის არსება ცვალებადობაში, არასუბსტანციურობაშია, რადგან სუბსტანციურობა უცვლელია და არაისტორიული. ადამიანი მრავალი მეცნიერების შესწავლის ობიექტია, მაგრამ იგი, როგორც ისტორიული არსება, მხოლოდ ისტორიას ეკუთვნის. ბუნებისმეცნიერებანი ადამიანში ეძებენ უცვლელს, „ბუნებას“, ყოფიერებას, რომელიც, ცვლილებათა მიუხედავად, იგივე რჩება. ამიტომ მათ ადამიანში მხოლოდ იმის გაგება ძალუძთ, რაც ადა-

მიანს საერთო აქვს სხვასთან, რაც ადამიანში არაადამიანურია, ბოლო ადამიანურის, არასუბსტანციურის გაგება მხოლოდ ისტორიას შეუძლია. ეს მას აყენებს ბუნებისმეცნიერებებზე მაღლა. „ისტორია არის... ყოფიერების წესი, რომლის არჩება არის ცვალებადობა (ყოველგვარი სუბსტანციის საპირისპირო). ადამიანი უსუბსტანციოა, იგი განუმეორებადია. ამას ეფუძნება მისი სილატაკე და ბრწყინვალეობა, რადგან მას არა აქვს არავითარი უცვლელი და მყარი მუწყოფიერება, არავითარი „ბუნება“. იგი თავისუფალია და ცდილობს იყოს ის, რაც მას სურს“ (132, 119).

ისტორიის სისტემაში მოცემულაა ადამიანის ცხოვრებას ფორმათა მწკრივი, რომელშიც თაობები ერთიმეორიდან ამოდიან და შეადგენენ ერთიან მელოდიას, „უნივერსალური ადამიანური ბედის მელოდია, ადამიანის დრამას“. ყოველი ისტორიული პერიოდი ადამიანის ცვლილებებითაა წარმოდგენილი. ეს ცვლილებანი წარმოადგენენ ადამიანის ცხოვრების ცალკეულ სიტუაციებს. როგორც წიგნი შედგება ფურცლებისაგან და მატერია — ატომებისაგან, ასევე ჩვენი ცხოვრება შედგება სიტუაციებისაგან. სიტუაცია არის ის, რომელშიაც ვპოულობთ ჩვენს თავს. როგორია ამ სიტუაციათა ჯაჭვი დღეს, როგორია დღევანდელი ადამიანის ბედი, — ამ კითხვებზე პასუხი არის ჩვენი ეპოქის დიაგნოზი და განსაზღვრა. გასეტის აზრით, ჩვენი ეპოქის დამახასიათებელია მასების აჯანყება. ეს არის ის ძირეული ფენომენი, რომელიც განსაზღვრავს ეპოქის ხასიათს, ამიტომ გასეტი ამ ფენომენზე განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას.

„მასების აჯანყებაში“ სიტყვა „აჯანყება“ არ ნიშნავს ბრძოლას იარაღით ხელში, ის არაა რომელიმე კლასის ბატონობის ძალადობით დამხობა. სიტყვები „აჯანყება“, „მასები“, „სოციალური ძალაუფლება“ არ არის მხოლოდ პოლიტიკური მნიშვნელობის შემცველი. მათში მოცემულია გონითი, მორალურ-ეკონომიური და რელიგიური ცხოვრება. მასების აჯანყება ნიშნავს, რომ მასები აღზევდნენ მთელი ცხოვრების წარსამართავად, ისინი ცდილობენ და ეუფლებიან ცხოვრების მართვის პულტს იმის მიუხედავად, შეუძლიათ მათ ეს, თუ არა. მასების აჯანყების ერთ-ერთ ფენომენს წარმოადგენს სიჭარბე (Überflüssigkeit). ყველა სფეროში ჩანს სიმრავლე, რომელსაც ბრბოს სახე მოუღია. „დღეს ჩვენ განვიცდით სიჭარბეს. ქალაქებშიც და სოფლებშიც, სასტუმროებშიც და კაფეებშიც, კინო-თეატრებსა და დასასვენებელ ადგილებში. ყველაზე დიდი პრობლემა ამჟამად არის ადგილის პოვნა“. ამ მოვლენას მრავალი მიზეზი განაპირობებს. მათ შორის უპირველესია კულტურისა და სოციალური კერების კონცენტრირება ქალაქებში. თუ წინათ ადამიანები ცხოვრობდნენ პატარა ჯგუფებად, ახლა მათმა კონცენტრაციამ ქალაქებში უმავალათო მასშტაბებს მიაღწია. გარდა ამისა, გაფართოვდა ურთიერთობა, თავისთავ-

ში ჩაკეტილი ჭვეყნები, ქალაქები და სოფლები დღეს არ არსებობს, ყველანი ურთიერთდაკავშირებული არიან, რაც „გვაძლევს ბრბოს“.

გასეტის აზრით, სოციალური სტრუქტურა ყველა პერიოდში ორა ფენომენით განისაზღვრება — ელიტითა და მასებით. განსხვავება მასებსა და ელიტას შორის შემდეგია: ელიტა არის სპეციალური კვალიფიკაციის ინდივიდები ან ინდივიდთა ჯგუფები, მასები კი მოკლებულნი არიან ამ განსაკუთრებულ კვალიფიკაციას და წარმოადგენენ არაკვალიფიცირებულთა ერთობლიობას. მასა არის საშუალო ადამიანი. მასა სიმრავლით როდი განისაზღვრება; ერთადერთი შესახება: შეიძლება ითქვას, რომ იგი მასაა. მასას მიეკუთვნება ისეთი ადამიანი, რომელიც სხვებისაგან არაფრით გამოირჩევა, ის ისეთია, როგორც ყველა. მასა მტერია განსაკუთრებულობისა, სხვაგვარობისა; იგი არის ნიველირების განმახორციელებელი და თვითონაც ნიველირებულია. მასის ცნება გასეტთან ბრბოს ცნების სინონიმურია, თუმცა, როგორც მისი მიმდევრები აღნიშნავენ, სავსებით არ ემთხვევა მას. ბრბოსა და მასას შორის განსხვავება გასეტის მოძღვრებაში, ერნესტო გრანს აზრით, შემდეგია: ბრბო გულსხმობს ადამიანთა ერთობლიობას, რომელთაც, ადამიანური ყოფიერების გარდა, არაფერი აკავშირებთ ერთმანეთთან. მასა ეწოდება ადამიანთა დიდ რიცხვს, რომელნიც ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული. ბრბო წმინდა რაოდენობრივი ცნებაა, მასა კი უფრო ფსიქოლოგიური, აფექტური მოქმედების გამომხატველია; მასები საერთო ინტერესებით, განცდებითა და იმედებით ხასიათდებიან (136, 142). მასების ბატონობისათვის დამახასიათებელია ცხოვრების გაზრდილი შესაძლებლობანი; ელიტას არა აქვს შესაძლებლობა მართოს მასები, რადგან ისინი თვითონ ახორციელებენ ამას.

გასეტის აზრით, კრიზისზე მსჯელობა ყოველთვის არაა მართებული მოტივების საფუძველზე. დღევანდელი ეპოქა კრიზისულია, მაგრამ არა იმის გამო, რომ დაეცა ცხოვრების დონე, ან კიდევ იმიტომ, რომ არსებობს დეკადანსის ნიშნები; პირიქით, დღევანდელი კრიზისის დამახასიათებელია სიჭარბე, მოყირჭებულობა, თავისთავით კმაყოფილება. ეპოქა მაშინაა არაკრიზისული, როდესაც არაა საკუთარი თავით კმაყოფილი, როდესაც ეპოქის დონე არ არის მიჩნეული უმაღლეს ჰენჭტად; დღევანდელია კი ხასიათდება სწორედ იმით, რომ მისი დონე მიჩნეულია უმაღლეს წერტილად. დღევანდელი დღე ამჟამად თაღი ძალებით და ამავე დროს შაშვია მათ წინაშე. ჩვენი ეპოქისათვის დამახასიათებელია შესაძლებლობათა უსასრულო ზრდა. ან აზრით სამყარო გაფართოვდა, არა მარტო ყველა მოვლენა ზდება პლანეტარული მასშტაბისა, არამედ თვით ცხოვრებაც ყოველდღე ფართოვდება. სამყარო გაიზარდა დროის მზრივაც, რადგან აღმოჩნდა უამრავი წარსული კულტურა, რომლებიც გაცილებით უფრო შორეუ-

ლია კლასიკურ კულტურებზე. სამყაროს გაზრდა ნიშნავს შენაძლებლობათა და ძალთა გაფართოებას, სპორტისა და მეცნიერების გრანდიოზული მასშტაბით ზრდას. სამყაროს ზრდა ნიშნავს მის აღსავსეობას, მაგრამ არა მის უკეთესობას. ორტეგა გასეტის აზრით, არ არის არავითარი დაცემისა და დეკადანსის ნიშნები. რა უნდა დაცემულიყო — ერი? კულტურა? თუ დაეცა, უნდა დაცემულიყო სასიცოცხლო ძალები, ეს კი არ ჩანს, პირიქით, ისინი კოლოსალურად გაიზარდა. ჩვენი დრო ძალების კოლოსალურ სიჭარბეს განიცდის და არ იცის როგორ მიახმაროს ისინი. დღევანდელი თაობის პარადოქსია ისაა, რომ ფლობს მეტ ძალებს, ვიდრე სხვა რომელიმე, და ამავე დროს უფრო მეტადაა ცარიელი მიზნებისა და იდეალების შრივ, ვიდრე სხვა რომელიმე თაობა იყო.

მაშასადამე, ეპოქის დიაგნოზი, ორტეგა გასეტის თქმით, არის იმას აღმოჩენა, რომ ძალთა და შენაძლებლობათა სიჭარბემ მიზნებისა და იდეალების უქონლობის გამო გამოიწვია კრიზისი, რის შედეგადაც გაჩნდა ახალი ტიპის ადამიანი „მასის ადამიანი“. მასა მოკლებულია გადაწყვეტილების მიღების უნარს, თუმცა არსებობს საყოველთაო ხმის უფლება და დემოკრატია. მასა მხოლოდ ირჩევს ელიტის ამა თუ იმ გადაწყვეტილებას. მაშასადამე, მასის ბატონობისათვის დამახასიათებელია მართვა სხვათა გადაწყვეტილებების საფუძველზე. ხელისუფლების მოღვაწეობა კი მხოლოდ დღევანდელით შემოიფარგლება. იგი არ ფიქრობს ხვალისდღელ დღეზე, რადგან არა აქვს ცხოვრების გეგმა; მასამ არ იცის საით მიდის, რადგან, მკაცრად თუ განვსჯით, არსად არ მიდის. მასის ადამიანი მოკლებულია შემოქმედებით უნარს. ის მიზნის გარეშე, სტიქიური დინებით ცხოვრობს და ამიტომ არაფერს აშენებს, თუმცა მისი ძალები განუთავსებელია.

გასეტის აზრით, მასის ადამიანი წარმოიშვა მეცხრამეტე საუკუნეში, თუმცა თავისი ბუნებით ის მეოცეს მიეკუთვნება. მეცხრამეტე საუკუნემ შექმნა საფუძვლები ამ ადამიანის წარმოშობისათვის. ახალი ადამიანი, გასეტის აზრით, რევოლუციურია სიძალის თვალაზრისით. ის არა ჰგავს წინა საუკუნეთა ადამიანებს. ახალი ადამიანი წარმოშვა ლიბერალურმა დემოკრატიამ, ცდისეულმა ბუნებისმეტყველებამ და ინდუსტრიალიზაციამ. ამ ორ უკანასკნელს აერთიანებს ტექნიკა. ეს პრინციპები აღრეც არსებობდა, მაგრამ ისინი მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნემ განახორციელა. ამ ადამიანის მრავალ ნიშანთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია მისი ექსისტენციის განმსაზღვრელი უპასუხისმგებლობა. გასეტის აზრით, უპასუხისმგებლობა გამოიხატება მოვალეობის გრძნობის უქონლობასა და უმადურობაში მისი მასაზღვრელი ცივილიზაციის მიმართ. მასის ანონიმურობის გამო ადამიანს არა აქვს მოვალეობის გრძნობა, ვინაიდან ყოველი საქმე კო-

ლექტიურად ხორციელდება, ამიტომ არაერთაა ინდივიდუალურად პასუხისმგებელი შედეგებზე.

ყველა ეპოქის ადამიანი განსაზღვრული იყო გარკვეული შესაძლებლობით და ამ განსაზღვრულობას შეიგრძნობდა, როგორც გარკვეულ აკრძალვას, თავისი ზღეროს შეზღუდულობას. ახალი ადამიანი განათავსდებოდა ამ შეზღუდულობისაგან. ახალი ღარიბი ადამიანიც კი უფრო მდიდარია, ვიდრე ძველი მდიდარი; მის ხელთაა ქუჩები და საატემროები, რკინიგზები და ტელეგრაფი, სხეულებრივი ვანცბრობა და ვაჰაბრუებელი საშუალებანი. ეს ადამიანი დაწმუნებულია, რომ ყოველი შეზღუდვი დღე მას ახალ სიმდიდრეს მოუტანს. ამან ახალი ადამიანის ფსიქიკა წარმართა: ა) სასიცოცხლო სურვილების გაფართოვრსა და ბ) იმისადმი უზადურობის მიმართულებით, რაც შესაძლებელს ხდის მის მუხყოფიერებას. ახალ ადამიანს ჰგონია, რომ მას ყველაფერი შეუძლია, ამიტომ არაფერს და არავის უნდა გაუწიოს ანგარიში. ადამიანი არავის ემადლიერება იმ სიკეთის გამო, რომელიც მას აქვს, ისე როგორც ჰაერის გამო, რომლითაც სუნთქავს. მას მიაჩნია, რომ ეს „ბუნებრივად“ ასე უნდა ყოფილიყო. დღეს ადამიანებს ყველაზე მეტად ზაკუთარი კეთილდღეობა აწუხებთ, მაგრამ ამავე დროს ებრძვიან მის წყაროს — ცივილიზაციას. ისინი ჰგვანან იმ დამშეულებს, რომელნიც ეძებენ პურს და ამ მიზნით ანადგურებენ პურის საცხობებს. მოკლედ, „ადამიანი, რომელიც ვაანალიზებთ, მიჩვეულია იმას, რომ არავინ შეამჩნიოს თავის წინა და გარე ინსტანციას“.

გასეტი მასის ადამიანს უპირისპირებს არისტოკრატის; ამ უკანასკნელს ის მიაწერს ყველა დადებით თვისებას, მათ შორის თავისი შეზღუდულობის გაგების უნარსაც. ის გრძნობს გარემოს ძალას, ახალ ადამიანს კი ამას განცდის უნარი აკლია და გარემოც არ უწყობს ხელს, რათა იგრძნოს ეს შეზღუდულობა. მასა ყველა სახის საშუალებას ფლობს: ეკონომიურსა და სხეულებრივს, პოლიტიკურსა და ტექნიკურს, ამიტომ ის უფრო ძლიერია, ვიდრე ოდესმე იყო საშუალო ადამიანი. მაგრამ ამითვე დადასტურდა, რომ არ შეიძლება მისი მართვა. ეს ქმნის ცივილიზაციის დამაზვრევის საშიშროებას. გასეტის აზრით, მასის ადამიანი სულიერ განხვევას განიცდის, ამიტომ არ გრძნობს თავის სულიერ სიღატაკეს. ის იმდენად დაბრმავებულია, რომ საკუთარი თავის ღვთიურობას ამტკიცებს. ის თავისთავშია ჩაკეტილი და ცვალობს ყველა საკითხის გადაწყვეტას, მიუხედავად იმისა, რომ საამისოდ იგი ბრმა და ყრუა. გასეტი არ უარყოფს იმას, რომ დღევანდელი მასის ადამიანი ინტელექტუალურად უფრო განვითარებულია, ვიდრე ოდესმე ყოფილა, რომ ის ეწაფება განათლებას, მაგრამ, მისი აზრით, ეს არაა ნაშდვილი განათლება და არც ნაშდვილი იდეები. ნაშდვილი იდეები მიიღება ჭეშმარიტების გზით, ამას კი თავისი წესები

და ნორმები აქვს. მასა არ აღიარებს არავითარ ნორმებს, რომლებიც კულტურის აუცილებელ პირობას შეადგენს; მასა სპობს ყოველგვარ ოპოზიციას პოლიტიკისა და იდეების სფეროში. ის იჭრება ხელოვნებასა და ესთეტიკაში და ამყარებს თავის ბატონობას. ყველაფერი ეს, გასეტის აზრით, ბარბაროსობის მაჩვენებელია. კულტურას ცვლის ზარბაროსობა მასების ურჩობის გამო. ამის მაგალითად გასეტი ასახელებს სინდიკალიზმსა და ფაშიზმს. კულტურის ლიბერალურ დემოკრატიას დაუპირისპირდა ახალი მოვლენები: სინდიკალიზმი და ფაშიზმი. ავით ევროპაში გამოვლინდა ახალი ტიპის ადამიანი, რომელიც უარს ამბობს სიმართლეზე. ასეთი ადამიანი ხელმძღვანელობს არა გონებითა და აზრებით, არამედ ინსტინქტითა და აფექტით. ცივილიზაციამ ცხადყო ლტოლვა საზოგადოებრიობისაკენ, ბარბაროსობამ კი ბოლო მოუღო მას. ლიბერალური დემოკრატია, როგორც ყველაზე ჰუმანური ფორმა, მასებმა დააწყარეს. გასეტის აზრით, ეს არის დათრგუნვა ადამიანურობისა და ჰუმანურობისა. დღევანდელი ადამიანისათვის ნიშანდობლივია გულგრილობა კულტურისა და წმინდა მეცნიერების მიმართ, გატაცება ფუფუნების საგნებითა და ინდუსტრიით. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანმა უნდა ისარგებლოს შედეგებით, მაგრამ არ აღიაროს და ცნოს მათი მიზეზები, ეს ნიშნავს ადამიანის პრიმიტიულობას.

სამყარო, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, ცივილიზებულია, მაგრამ თვით ადამიანი პრიმიტიულია, მოკლებულია ცივილიზებულობას. პრიმიტიული ადამიანი ვერ ასწავებს ბუნებას ცივილიზაციისაგან. ბუნება თავისთავადია, ცივილიზაცია კი ხელოვნური და საქიროება ხელოვანს. მაგრამ ადამიანი, რომელიც ცივილიზაციას ბუნებასთან აიგივებს, არაა მისი ხელოვანი. ის მას უყურებს, როგორც შა პროდუქტს, რომელიც უნდა მიითვისოს, ამიტომ მისთვის კულტურის ღირებულებანი მოკლებულია მიმზიდველობას. ცივილიზაცია უფრო სწრაფად ეზრდება, ვიდრე ადამიანი და ამიტომ წარმოიშობა შეუსაბამობა ცივილიზაციასა და ცივილიზებულ ადამიანს შორის. თუ ცივილიზაციები გაქრნენ იმის გამო, რომ მათი პრინციპები არადაჰაკმაყოფილებელი იყო, ახალ ცივილიზაციას ემუქრება გაქრობა ზედმეტ შესაძლებლობათა გამო. ეს ნიშნავს, რომ ადრე ისტორიულ ცივილიზაციათა მსხვრევა ეხებოდა ძირითადად ცივილიზაციას, ახლა კი — ადამიანს. „იმსხვრევა ადამიანი, რადგან მას არ ძალუძს ფეხი აუწყოს საკუთარი ცივილიზაციის წინსვლას“ (136, 66). ამის დასადასტურებლად ორტეგა გასეტი იღებს თანამედროვე პრიმიტიული ადამიანის დამოკიდებულებას ისტორიისადმი. მისი აზრით, ისტორიის ცოდნა საშუალებას გვაძლევს არ ვავიმეოროთ წარსული შეცდომები; მაგრამ მეოცე საუკუნისათვის დამახასიათებელია ისტორიის იგნორირება. პრიმიტიული ადამიანი მოკლებულია წარსულის ვაგების უნარს. გასეტი ფიქრობს, რომ წარ-

სულის გაუთვალისწინებლობის ბეჭედი აზის „ფაშიზმს“ საერთოდ. ისე როგორც ევროპის მრავალი სხვა მოაზროვნე, გასეტიც ვერ ეტყვევა „ბოლშევიზმის“ ბუნებაში და მას თვლის წარსულ შეც-
 ლომათა გაქორებად. მისი აზრით, ეს გარემოება იწვევს იმას, რომ
 მოვლენები არაა „დროის სიმადლეზე“. გასეტი ფიქრობს, რომ ეს
 მიმდინარეობაც იბრძვის წარსულის წინააღმდეგ და წყვეტს კავშირს
 ტრადიციასთან, მაშინ როდესაც ტრადიციონალიზმი ბოლშევიზმის
 ერთ-ერთი ძირეული წყაროა; ამას ადასტურებს ლენინის ცნობილი
 გამოთქმა: მარქსის „მოძღვრება წარმოიშვა, როგორც ფილოსოფიის,
 პოლიტიკური ეკონომიისა და სოციალიზმის უდიდეს წარმომადგენელ-
 თა მოძღვრების პირდაპირი და უშუალო გაგრძელება... იგი არის
 კანონიერი მემკვიდრე იმისა, რაც კი რამ საუკეთესო შექმნა კაცობ-
 რიობაში მეცბრამეტე საუკუნეში გერმანულა ფილოსოფიის, ინგლი-
 სური პოლიტიკური ეკონომიის, ფრანგული სოციალიზმის საბით“
 (17, 4). ვ. ი. ლენინი ებრძოდა ნაპოლიონ მახალოვსკის იმ ბრალ-
 ლების გამო, თითქოს მარქსისტები უარყოფდნენ მემკვიდრეობას და
 აღნიშნავდა, რომ მარქსისტები „გაცილებით უფრო თანმიმ-
 ჯევაარე, გაცილებით უფრო ერთგული დამცველნი ა-
 რიან მემკვიდრეობისა, ვიდრე ნაპოლიონიკები“
 (10, 657). გასეტი ამტკიცებს, რომ ფაშიზმი ვერ დაძლევს ლიბერა-
 ლიზმს არა იმიტომ, რომ ლიბერალიზმი დაუძლეველია; ლიბერალიზ-
 მი დაიძლევა მხოლოდ ახალი იდეით, ფაშიზმს კი არა აქვს ასეთი იდეა.
 ფაშიზმი უბრალოდ „ანტილიბერალიზმია“, ხოლო ყოველი „ანტი“-ს
 სიახლე ამოიწურება უარყოფით და მისი პოზიტიური შინაარსი მხო-
 ლოდ „ანტობაა“. ევროპა დაიღუპება, თუ მისი ბედის განმგებელი არ
 გახდა ქეშმარიტად „დროის შესაბამისი“ ადამიანი, რომელიც მთელ
 ისტორიულ წარსულს გაითვალისწინებს, დღევანდელი ცხოვრების
 დონეს შეიცნობს და ბოლოს მოუღებს ყოველგვარ პრიმიტიულსა და
 არქაულს. ახალი ადამიანი არის „თავისთავით კმაყოფილი ბატონი“.
 გასეტი აზრით, ასეთი ტიპი მოკლებულია მომავლის ჰერეტის უნარს,
 მისი ყოველდღიურობით ცხოვრება ევროპას აყენებს საშიშროების
 წინაშე, რადგან, როდესაც ტონის მიმცემი „თავისთავით კმაყოფილი
 ახალგაზრდა ბატონია“, კაცობრიობას ემუქრება გადაგვარება. თუ
 ტექნიკა არის საფუძველი მასის ადამიანის წარმოშობისა, თავის მხრივ
 ტექნიკას განაპირობებს მასის ადამიანი, რადგან ის კეთილშობილი
 რომელნიც დღეს მართავენ და რომლებზეც დამოკიდებულია ტექნი-
 კა, მასის წიაღში აღმოცენდნენ. მეორე საუკუნის მასის ადამიანის წარ-
 მომადგენელი მეცნიერი გამოირჩევა ვიწრო სპეციალიზაციით. ეს
 არის ამ ადამიანის ახალი ნიშანი. წინათ ადამიანი ან განათლებული
 იყო, ან გაუნათლებელი. დღევანდელი ადამიანი გასეტს წარმოუდ-
 გება სულ სხვაგვარად: იგი გაუნათლებელი არაა, რადგან თავისი დარ-

გი კარგად იცის, მაგრამ არც განათლებულია, ვინაიდან ვიწრო სფეროს იქით ვერ იხედება. მისი დახასიათება შეიძლება სიტყვებით — „სწავლული უეიცი“. იგი ბარბაროსია თავისი სფეროს მიღმა. ხსნა ახალ, უფრო სისტემატურ „ენციკლოპედიურობაში“, მაგრამ ეს ახალ აღამიანს არ შეუძლია.

გასეტის აზრით, მასისა და ელიტის არსებობა ისეთივე აუცილებლობითაა განპირობებული, როგორც ფიზიკური კანონებისა. მასა მუდამ არსებობდა, ამიტომ მისი მოქმედება მისგან არ გამომდინარეობს. ის სამყაროში იმისთვისაა, რომ მასზე გავლენა მოახდინონ, წარმატონ მისი მოქმედება. ყოველივე ამას ელიტა აკეთებს. თუ მასა ამ კანონისეულ აუცილებლობას არ ემორჩილება, მაშინ საქმე გვაქვს მასის აჯანყებასთან, რადგან ეს არის აღამიანის აღწეობა, მიმართული შეზღუდულობის წინააღმდეგ, მისი კალაპოტიდან ამოვარდნა. ამ მხრივ, ორტევა გასეტის აზრით, ერთ-ერთ ძირეულ საშიშროებას ევროპის კულტურისთვის მასის ისეთი ორგანიზაცია წარმოადგენს, როგორცაა სახელმწიფო. იგი უძლიერესი მანქანაა. მასის აღამიანი მოკრძალებით შეჰყურებს მას და ამავე დროს თავს უფლებამოსილად თვლის მართავდეს მას, ხოლო ამ გზით — მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. სახელმწიფო ერევა ყველაფერში. სახელმწიფოს აიგივებენ მასასთან, რითაც კაცობრიობას ეშუქება დაღუპვის საშიშროება. ფაქტიურად კი სახელმწიფოსა და მასას საერთო მხოლოდ ისა აქვთ, რომ ორივე ანონიმურია. აღამიანი ხდება სახელმწიფოს იარაღი და ითარგუნება მის მიერ. სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო საზოგადოების არსებობის საშუალება; ფაქტიურად საზოგადოება ხდება საშუალება სახელმწიფოსთვის. გასეტი აკრიტიკებდა ფაშისტური ტიპის სახელმწიფოებს — იტალიასა და გერმანიას, რომლებმაც ისტორიაში ისეთივე როლი შეასრულეს, როგორც „ლუციფერის აჯანყებამ ღმერთის ტახტის დაუფლებისათვის“. ორტევა გასეტის აზრით, მასის ნიშნებით ხასიათდება არა მარტო მთელი საზოგადოება, არამედ ცალკეული ერებიც. მასის მსგავსად, მსოფლიოში ხდება ცალკეულ ერთა, სახელმწიფოთა, კონტინენტთა აჯანყება, ბრძოლა ბატონობისთვის. ამიტომ კრიზისის დახასიათება, რაც მასის აჯანყებაში გამოიხატა, შეიძლება სხვა მხრივაც: ვინ ბატონობს მსოფლიოში? ვისა აქვს ბატონობის პრეტენზია? უკანასკნელი ორი საუკუნე, გასეტის აზრით, იყო ევროპის ბატონობის ეპოქა. ევროპაში ის გულისხმობს გერმანიას, ინგლისსა და საფრანგეთს. იგი თვლის, რომ ევროპამ შექმნა მეცნიერება და ტექნიკის დღევანდელი დონე. ევროპამ განააზღვრა ეპოქის ხასიათი. მან მისცა მსოფლიოს თანამედროვე იდეები, ამიტომ დღევანდელი ეპოქა არის „ევროპის ჰეგემონიის ეპოქა“. გასეტი ნორმალურ მოვლენად მიიჩნევს ევროპის ამ ჰეგემონიას და, გამოდის რა ევროპოცენტრიზმის კონცეფციიდან, ამ ჰეგემონიაზე ყოველგვარ ხელყოფას

სახანს კრიზისად, პოლიტიკურ ერთობათა ან კონტინენტთა აჯანყებად. ასეთია, მისი აზრით, ნიუ-იორკისა და მოსკოვის პრეტენზიები იმაზე, რომ მათ განსაზღვრონ ეპოქის სტილი. იზისათვის, რომ აღდამიანთა რომელიმე ჯგუფმა ან კონტინენტმა იქონიოს ჰეგემონიის პრეტენზია, გასეტის აზრით, აუცილებელია მათ ჰქონდეთ საკუთარი შეხედულებანი. შეხედულებანი განსაზღვრავენ მათ ძალას. თუ შეხედულებანი მათ გარედან შეაქვთ, ეს არაა საკუთარი ძალა, ამიტომ — არც მათი ჰეგემონობის პირობა; პირიქით, ეს არის მათზე ჰეგემონიის აუცილებლობის მაჩვენებელი.

როგორია ამ მხრივ, გასეტის აზრით, ევროპისა და ჰეგემონიის პრეტენდენტთა მდგომარეობა? ყველა სულიერი მიმდინარეობანი, მათ შორის მარქსიზმი, შექმნილია ევროპაში, ამიტომ მათი გადატანა მოსკოვსა და ნიუ-იორკში „წარმოადგენს იდეათა გარედან შეტანას. გარედან შეტანილი იდეები კი არაა საკუთარ ნიადაგზე აღმოცენებული, ანტიკომ ისინი ვერც ერწყმიან ძირეულად უცხო მასებს“. გასეტის აზრით, ასეთი იდეები წააგავს თარგმნილ მასალას, რომელსაც საუკეთესო თარგმნის შემთხვევაშიც კი არ ძალუძს დედნის აზრის ზუსტად გადმოცემა. ევროპაში შექმნილმა იდეებმა და ნორმებმა საუკუნეებს გაუძლო, მისი ჰეგემონიის შემცველთ უნდა ჰქონდეთ ასეთივე მყარი საკუთარი ნორმები და იდეები. გასეტის აზრით, დღეს ევროპის კრიზისი იმაში მდგომარეობს, რომ თვით ევროპა დაექვედა თავის ბატონობაში. მან არ იცის, დღეს ბატონობს თუ არა ის. თავიანთად ენ არ იქნებოდა დიდი უბედურება, რომ სხვა ძალას გააჩნდეს ბატონობის უნარი, მაგრამ ასეთი ძალა არა ჩანს. „ევროპას უარი ეთქვა ბატონობაზე, მაგრამ არავინ ჩანს, ვინც უნდა შეცვალოს იგი“. გასეტი მიიჩნევს, რომ ნიუ-იორკსა და მოსკოვზე ევროპა უნდა ბატონობდეს. ევროპის ჰეგემონიის წინააღმდეგ აჯანყებით ისინი მოსწყდნენ მასაზრდოვებელ წყაროს და დაკარგეს საზრისი. ისინი შენიღბულნი არიან, ასე რომ რეალურად ვალტრკვეველია მათი ვინაობა. მოსკოვის მიერ მარქსიზმში, ამ ევროპული ფენომენის, მიღება და მისი მორგება რუსული ზანაპღვილისათვის გასეტს მიაჩნია საზრისსმოკლებულად, რადგან ფიქრობს, რომ მარქსიზმი ინდუსტრიული ქვეყნებისთვისაა შექმნილი, რუსეთი კი არ იყო ინდუსტრიულად განვითარებული. ნიუ-იორკიც გარეგანი საფუძვლით საზრდობს, ეს არის ტექნიკა. ტექნიკა ევროპული ფენომენია და არ შეიძლება ის შინაგანი გახდეს ამერიკისათვის.

გასეტის მტკიცებათა უსაფუძვლობას ასაბუთებს მარქსიზმის განვითარება და ახალ საფეხურზე აყვანა. მარქსიზმში, რომელსაც გასეტი რუსეთისათვის გარეგნულად მიიჩნევს, სწორედ რუსეთში პოვა თავიანი შემდგომი განვითარება. მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეოცე საუკუნის პირველი მეოთხედის მოვლენების განვითარების შე-

საბამისად სწორედ ვ. ი. ლენინმა განავითარა მარქსიზმი ახალ ეპოქაში და შექმნა ლენინიზმი, რომელიც სოციალისტური რევოლუციების ეპოქის, XX ს. მარქსიზმს წარმოადგენს. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, რომ მარქსიზმი მხოლოდ „ევროპული“ ფენომენი ყოფილიყო. გასეტის აზრს უარყოფს ის ფაქტიც, რომ მარქსიზმმა პირველად მსოფლიოში სწორედ რუსეთში პოვა გამარჯვება და ხორცშესხმა. მსოფლიოს პირველი სოციალისტური საზოგადოება მარქსისა და ენგელსის მოძღვრების მიხედვით აშენდა სწორედ რუსეთში. გასეტი ვერ ხედავს, რომ მარქსიზმი არის არა კონტინენტალური, არამედ პლანეტარული მოვლენა, იგი თეორიული იარაღია ყველა ქვეყნისა და კონტინენტის მშრომელთათვის. გასეტი ცდება, როდესაც ამტკიცებს, რომ მარქსიზმი მხოლოდ ინდუსტრიული ქვეყნებისთვისაა გამოსადეგი. სწორედ რუსეთის, ევროპისა და აზიის სახალხო დემოკრატიის ქვეყნებში დასაბუთეს, რომ მარქსიზმი ერთნაირად გამოდგება როგორც მოწინავე ინდუსტრიული, ასევე ჩამორჩენილი ქვეყნებისთვისაც. არც ტექნიკის გამოცხადება მართალი ევროპულ ფენომენად, რადგან ამერიკისა და აზიის კონტინენტებზეც ტექნიკა არანაკლებადაა განვითარებული, ვიდრე ევროპაში. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ამერიკა და იაპონია ტექნიკის დონითა და ტექნიკური საზოგადოების ნიშნებით ევროპის კაპიტალისტურ ქვეყნებზე მაღლა დგანან.

გასეტის აზრით, ევროპის უბედურება ისაა, რომ მისი მიზანი გაზდა საკუთრივ ცხოვრება; იგი ჩაიკეტა ლაბირინთში, რომლიდანაც არ ჩანს გამოსავალი, რადგან ცხოვრებას ყოველთვის სწვა რამ ჰქონდა მიზნად, სწვა ამოძრავებდა, ხოლო როდესაც ეს მიზანი თვით ცხოვრება გახდა, იგი მოჯადოებულ წრეში მოექცა. ის დგას გზაზე, რომელსაც არსად არ მიჰყავს. გასეტი აღიარებს ევროპის სულიერ კრიზისს, მაგრამ, განსხვავებით სხვა მოაზროვნეებისაგან, რომლებსაც მიაჩნიათ, რომ ევროპის კულტურის შესაძლებლობანი ამოიწურა და დაღვა მისი დაისი, გასეტი სხვაგვარად ფიქრობს: მისი აზრით, ევროპას არ ამოუწურავს თავისი შესაძლებლობანი; მისი კრიზისი გამოწვეულია შეუსაბამობით ჭარბ სულიერ ძალებსა და მის პოლიტიკურ ორგანიზაციას შორის. პატარა სახელმწიფოთა ჩარჩოებში ვერ ეტევა ღიღო სულიერი შესაძლებლობანი. ევროპას არ გააჩნია პროგრამა. „ევროპის დრამა ისაა, რომ მის გაზრდილ შესაძლებლობებს არ შეუძლება ძველი პატარა ერების სტრუქტურა“. გასეტი ასკვნის: „ამჟამად სამყარო განიცდის მძიმე მორალურ კრიზისს, რომელიც შეღავნდება მასების დაუმორჩილებლობაში“ (136, 134).

მასების აჯანყება მორალური კრიზისია, რადგან მასის ადამიანი უარყოფს მორალურ ნორმებს და თავისუფლდება მისგან. მასის ადამიანისთვის მორალი არის დაქვემდებარება, სამსახურისა და მოვალეობის განცდა. ამიტომ ამ განცდას მასის ადამიანი უპირისპირებს

არა ამორალურობას, არამედ მორალის უქონლობას, ნეგატიურ მო-
ძალას. ასეთია. მისი აზრით, „მასის ადამიანის“ ძირეული ტენდენციე-
ბი. გასეტის მსოფლმხედველობის მკვლევარი ერნესტო გრასი მასის
ადამიანის გასეტისეულ ნიშნებს შემდეგნაირად აყალიბებს:

1. ანონიმურობა. ქვევის ინდივიდუალობა იკარგება განც-
დათა, აფექტთა გროვაში, რაც ყოველსმომცველია და მხოლოდ ინს-
ტიტუტურად იცვლება;

2. გრძნობით განსაზღვრულობა. გონების აღვილს
იკავებს გრძნობა და ინსტიტუტი. მასის მოქმედებას წარმართავს ემო-
ციები;

3. ინტელიგენტის გაქრობა. მასა ადვილად დაწმენ-
ბადია წინააღმდეგობრივი მსჯელობითაც; ის შთაგონების ობიექტია;

4. პიროვნული პასუხისმგებლობის დაკარგვა.
ეს ხდება ცალკეული პირის მიერ თავის განცდებზე კონტროლის და-
კარგვის შესაბამისად.

ყველა ეს ნიშანი, გრასის აზრით, იძლევა იმის საფუძველს, რომ
გამტკიცოთ: მასის წარმოშობა დაკავშირებულია საზოგადოების გან-
საზღვრასთან არა რაციონალური, არამედ აფექტური მოტივებით. ფი-
ლმის მაყურებელი, გაზეთის მკითხველი, რადიოს მსმენელი მეტნა-
ლებად მასაა.

ორტეგა გასეტმა ეპოქას კრიზისის დიაგნოზი დაუსვა ადამიანის,
როგორც ისტორიის ცენტრის, განხილვის საფუძველზე. მასთან ადამი-
ანი განახლება არა მხოლოდ მისი რადიკალური სინამდვილის, „მე“-ს
თვალაზრისით, არამედ „მე“-ს „შენ“-თან, „სხვა“-სთან მიმართების
წინადაც. ე. ი. „მე“ გაგებულია როგორც სოციალური ფენომენი და გან-
მარტებულია სოციალობისა და საზოგადოების ცნებები. ამ ასპექტში
ძირითად როლს ასრულებს ადამიანის „მე“, საკითხი იმის შესახებ, შეი-
ნაჩუნდა „მე“-მ მეობა, თუ დაკარგა იგი. ეს პრობლემა თანამედროვე
აზროვნებაში გამოიხატება „გაუცხოების“ ცნებით; ამ პრობლემის ექ-
სპლიკაცია ცენტრალურია გასეტის თეორიაში. იმისათვის, რომ გავი-
გოთ, თუ როგორ ესმის გასეტს „გაუცხოების“ ფენომენი, უნდა გაირ-
კვეს გაუცხოების პირობები და შესაძლებლობანი; უნდა დადგინდეს
საწყისი ვითარება, რომელიც არ არის იგაუცხოება და რომლის გაყალ-
ბებით მიიღება გაუცხოება.

ორტეგა გასეტისათვის ადამიანი არ არის ჩამოყალიბებული და
მოცემული ყოფიერება, იგი არაა მზა სახით არსებული. ის თვითონ
ქმნის საკუთარ ყოფიერებას. ადამიანი პროგრამაა; იგი ისაა, რის-
თვისაც ჭერ კიდევ ვერ მიულწევია, რადაც მას სურდა განზღარიყო.
ასეთი არსებობა ავალებს ადამიანს კვლავ და კვლავ დასახოს მისი ნე-
ბელობით განსაზღვრული გეგმები, შექმნას მომავლის დიდი და მცირე
ნოდელები, რომლებიც საერთო-სავალდებულო კანონები კი არ იქ-

ნება, არამედ — კონსტრუქციული ფორმები ძალთა თანამედროვე დიად ჰილილში (68, 82).

ის გარემოება, რომ ადამიანის ყოფიერება ერთგვარ სიცარიელეს წარმოადგენს, რომელიც თვით ადამიანმა უნდა შეავსოს, განასხვავებს მას სამყაროს ყველა სხვა ელემენტისაგან. ნივთებსა და ცხოველებს სამყაროში მზა ყოფიერება გააჩნიათ. ისინი არ აფორმებენ საკუთარ ყოფიერებას — არიან ისინი, რაღაც გაჩნდნენ. ცხოველებს არა აქვთ ყოფიერების არჩევანი და ამიტომ ისინი არც არიან პასუხისმგებელი საკუთარი მოქმედებებისთვის. მხოლოდ ადამიანს გააჩნია არჩევნის შესაძლებლობა და ეს არის მისი პასუხისმგებლობის საფუძველი. ან განსხვავებას ადამიანსა და ცხოველებს შორის ემატება სხვაიც: ყოველი ცხოველი განსაზღვრულია გარემოთი, ის სავსებით გარემოსაკენაა მიმართული. მისი ყურადღების ობიექტი გარემოა. ასე, მაგალითად, ზოოპარკში მაიმუნები დაძაბული ყურადღებით აღიქვამენ გარემოს და ყოველ ცვლილებაზე რეაგირებენ. ან კიდევ მონადირე ძაღლი მუდამ ფიზიკობს გარემოს მიმართ და თუ ყურადღებას ანელებს, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩათვლემს რამდენიმე წუთით; ცხოველს არ ძალუჭა მოშორდეს გარემოს და არ იყოს აქტიურ მზადყოფნაში. ცხოველს გარესამყაროს მოვლენები მუდმივ შიშში აპყროფებს და მარიონეტოვით მართავს მას. ცხოველზე არ ბატონობს მისი მუნყოფიერება. „ის არ ცხოვრობს თავის თავიდან, მას ყურადღება ყოველთვის მიმართული აქვს სხვისაკენ, იქითკენ, რაც მის გარეთ ხდება. თუ, მაშასადამე, ჩვენ ვიტყვი, რომ ცხოველი საკუთარი თავიდან კი არ ცხოვრობს, არამედ სხვის მიერ წარმართება. ეს თანაბარნიშვნელოვანია დებულებისა, რომ ცხოველი მუდამ თავის გარეთ ცხოვრობს, გაუცხოვდება თავისთავისაგან, რომ მისი ცხოვრება არანებთაღ მის გარეთ ყოფიერებაა, თვით. გაუცხოება“ (135, 112). რაც შეეხება ადამიანს, იგი ერთადერთი არსებაა, რომელსაც შეუძლია ყურადღების გარეშე დატოვოს გარემო და ამავე დროს არ თვლევდეს. ადამიანი არის არსება, რომელსაც უნარი შესწევს არა მარტო გარეგანისადმი ყურადღებისა, არამედ საკუთარ სამყაროში ჩაღრმავებისაც. მას შეუძლია გადაწყვიტოს, რას მიაქციოს ყურადღება — გარემოს თუ საკუთარ სამყაროს. ადამიანის უნარი თავისთავში ჩაღრმავებისა არის ის არსებითი, განმსაზღვრელი, რაც მას განასხვავებს ცხოველთა სამყაროსაგან. ადამიანი მხოლოდ გარეგანით რომ ცხოვრობდეს, ის ისეთივე ცხოველი იქნებოდა, როგორც ძაღლი ან მაიმუნი. ადამიანის თავისთავით დასაქმება არის მისი აზროვნება. ამის საფუძველია ნივთებისადმი მონობისაგან განთავისუფლება, რაც მოითხოვს ორ ელემენტს: ძალას — გარესამყარო დატოვოს ყურადღების გარეშე და ძალას — რაღაცის ფლობისა, რათა შეძლოს არსებობა პრაქტიკულ სამყაროსაგან დაშორებით. სამყარო წარმოადგენს ტოტალურ გარე-

განს, რომლის გარეთ მხოლოდ შინაგანი ია. ადამიანის ეს შინაგანობა არის მისი თვითონობა (Selbstheit), რაც იქმნება იდეით. იდეები წარმოადგენენ ჩვენს შინაგანს.

ადამიანი არის არსება, რომელიც აზროვნებისა და თავისუფლების საფუძველზე მისი „მე“-ობის მქონეა. „მე“-ს ტრადიციული გაგება არ აკმაყოფილებს გასეტს. მის ფილოსოფიაში ადამიანის ზოგადი ცნება არ გამოხატავს რაიმე ზოგადობას; ის აღნიშნავს „მე“-ს, როგორც რადიკალურ სინამდვილეს. თუ რატომაა ეს „მე“ რადიკალური სინამდვილე, უკვე აღნიშნული იყო: ახლა საჭიროა განიმარტოს თვით „მე“-ს ცნება, რადგან მის გაგებაზე დამოკიდებული გასეტის ფილოსოფიის ძირითადი მომენტები გაუცხოებისა და სოციალობის სახით. „მე“ ერთ შემთხვევაში შეიძლება ნიშნავდეს ერთადერთ არსებას, რომელიც სამყაროშია და რომელსაც არავინ უპირისპირდება; მისივე აპოიჭურება სამყაროს შინაარსი.

მეორე შემთხვევაში, მრავალ „მე“-თა ურთიერთობაში, ყოველი მათგანი რადიკალურ მარტობაში ცხოვრობს. იგი, მართალია, იმყოფება სხვებთან ერთად, მაგრამ შემოფარგლულია საკუთარი სამყაროთი. აქ „მე“ ყოველი მათგანისათვის გამოიყენება, რადგან თითოეულს თავისი სამყარო აქვს. ის არის „ადამიანის“ გამოხატულება.

მესამე შემთხვევაში საილუსტრაციოდ გამოიყენება შემდეგი მავალითი: ჩვენ შეიძლება ოთახში ვიყოთ და დააკაჯუნონ. კითხვაზე — „ვის არის?“ ისმის პასუხი — „მე“. ეს „მე“ შეიძლება ყოფილიყო ყოველი ადამიანი, მაგრამ ამავე დროს იგი ამ შემთხვევაში არის ყველა დანარჩენ „მე“-თა გამომრიცხავი, ის არის ერთადერთი. „მე“-ს მეორე მნიშვნელობა ყველას ეხებოდა. მესამეში კი ყველა გამორიცხულია ერთის გარდა. გასეტის აზრით, სიტყვა „მე“-ს მეორე მნიშვნელობა, როგორც სამყაროში მცხოვრებისა, იყო ძირითადი ფილოსოფიაში. მასთან კი „მე“ გაიგება მხოლოდ უკანასკნელი მნიშვნელობით. ეს ერთადერთი „მე“-ა, რომელსაც თავიდანვე კი არა გვაქვს, არამედ თანდათანობით გვევლინება გარემოს მეშვეობით. თუ „მე“ ერთადერთია სამყაროში, მაშინ ის ვერ გაიგებს თავის „მე“-ობას. იმისათვის, რომ „მე“-მ გააცნობიეროს თავისი „მე“-ობა, მას უნდა შეხედეს რაღაც ისეთი, რაც არ არის „მე“, რაც მის „მე“-ს შემოფარგლავს. ბავშვის სამყაროს „მე“ უსაზღვროა, სანამ ის არ იგრობოს, რომ მას გარემოს პირველი ნივთები ზღუდავენ. ამიტომ, გასეტის თქმით, მაგიდა და სკამი, რომელთაც ეჯახება ბავშვი, ასწავლის მას საკუთარი „მე“-ს საზღვრებს. „მე“ უპირისპირდება „შენ“-ს; „შენ“ არაა „მე“ და არც შეიძლება გაითქვიფოს მასში. გასეტი ზმირად იმეორებს ზემომოტანილ კბილის ტკივილის მაგალითს, რათა დაასაბუთოს, რომ „შენ“ არაა „მე“ და „მე“ არაა „შენ“, რომ ერთი მეორეს შემომფარგლავინა და, ამდენად, ერთი საშიშია მეორისათვის. „შენ“ არის „მე“-ს საზღვა-

რი და ამავე დროს ის, რაც „მე“-ს მაპოვნინებს. შენი მათემატიკური ნიჭი მიმითითებს იმას, რომ ის მე არა მაქვს, შენი ნაკლოვანება კი იმას, რაც მე მაქვს. ასევე ვადგენ მე ჩემს „მე“-ს შენი გზით. მამსა-დამე, „მე“ არ არსებობს „შენ“-ის, „სხვისი“-ს გარეშე. ახლა საკითხი იპმის ასე: როგორია „მე“ „შენ“-თან მიმართებაში? შეუძლია თუ არა გარემოს ყოველ ელემენტს იყოს „შენ“ „მე“-სთვის და რომელ ელემენტთან ურთიერთობაში პოულობს „მე“ თავის ორეულს?

„მე“ მიმართებაშია თავის სამყაროსთან, მთელ გარემოსთან, რომელშიც ის არსებობს. ცხოვრება მას აკავშირებს როგორც არსებითად განსხვავებულ ობიექტებთან — ქვასთან და მცენარესთან, ასევე ცხოველსა და სხვა ადამიანებთან. ეს კავშირი გარემოს არსებითად განსხვავებულ ელემენტებთან არაა ერთი და იმავე ხასიათისა. ნივთთა მწყობრს: მინერალურს, ვეგეტატიურს, ცხოველურსა და ადამიანურს საერთო აქვთ ერთი რამ — არსებობა. მაგრამ ამ არსებობაში, ნათ მიმართებაში განსხვავებაა. ჩემი მიმართება ქვასთან იმაში მდგომარეობს, რომ მე ვცდილობ ანგარიში გავუწიო მას, რათა საქმიანობაში ხელი არ შემიშალოს, მაგრამ არ ვღებულობ საპასუხო რეაქციას ქვის მხრივ. საპასუხო რეაქცია, წინააღმდეგობის ან ხელის შეწყობის ხასიით, ადამიანს შეუძლია მიიღოს ცხოველისაგან, მაგრამ ცხოველი ზინც არაა მისი პარტნიორი, რადგან ის მოკლებულია „მე“-ობას. ცხოველისათვის ადამიანიც ცხოველია, ამიტომ გამოთქმა „მე და ცხოველი ერთად ვართ“, სხვა საზარისის მქონეა, ვიდრე გამოთქმა „მე და ქვა ერთად ვართ“, ან კიდევ „მე და შენ ერთად ვართ“. მართალია, ქვისაგან და მცენარისაგან განსხვავებით, პირველი საპასუხო რეაქცია ცხოველისაგან მოდის და ამიტომ პირველ კოექსისტენცს აქ ვპოულობთ, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არაა სოციალობა; ცხოველს არ გააჩნია ჩვენი შინაგანი სამყაროს ანალოგიური ბუნება, მისი სხეული არაა ჩვენთვის პრაგმატული ველი, რომელიც შექნიშანივით გვამცნობდა იმ სიგნალებს, რაც შინ ას ამყაროდან მომდინარეობს. ეს მხოლოდ სხვა ადამიანის სხეულს შეუძლია, მხოლოდ სხვა ადამიანის სხეულია გამოხატვის ველი, ამიტომ ნამდვილი საპასუხო რეაქცია, ისეთივე პასუხი ჩემს „მე“-ზე, რითაც მე სხვას ვუმასპინძლდები, მხოლოდ ადამიანთა სფეროშია შესაძლებელი.

ჩემი „მე“ ღიაა და აღიარებს სხვა „მე“-თა არსებობას და მათ ისე ღებულობს, როგორც საკუთარ „მე“-ს, როგორც რადიკალურ სინამდვილეს. ამიტომ აქ მყარდება ურთიერთყოფიერება. ეს არის ჩემი არსებობა მათთვის და მათი — ჩემთვის. ეს ურთიერთყოფიერება ნიშნავს სოციალობას. მიუხედავად იმისა, რომ ცხოვრება რადიკალური მარტოობაა, ის შეიცავს ურთიერთგადასვლის სწრაფვას „მე“-სა და „შენ“-ს შორის, „მე“-ს მიერ „შენ“-ის რადიკალურ რეალობად

ცნობის შესაძლებლობას. ამდენად, იქმნება საზოგადოება, როგორც სოციალური პარტნიორობა. ჩვენ ერთობაში ვართ მშობლებთან, მე-ვობებთან, შვილებთან, რადგანაც ეს არის ჩვენი ცხოვრების მიმართებათა ქსელი. მაგრამ ეს ერთობა არაა გათქვეფა ჩვენი „მე“-სი სხვა-სთან. ეს განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ისეთი ფენომენით, როგორცაა სიკვდილი. გარკვეულ მომენტში ჩვენს ჩვეულებრივ ურთიერთობაში, ერთობაში იჭრება ახალი სიტუაცია, რადესაც ჩემი მახლობელი აღარ მპასუზობს, როდესაც მე ვწყვეტ მისთვის არსებობას და მე მარტო ვარჩები მასთან მიმართებაში. „ეს მარტო ყოფნა არის ის, რასაც სიკვდილს ვუწოდებთ“. სიტყვა „სიკვდილი“ გამოხატავს იმ საწიში ვითარების ინტერპრეტაციას, რომელსაც ჩვენი მარტოობა ეწოდება. „სიკვდილი არის მარტოობა, რომელიც რჩება ერთობლიობიდან“. აღამიანის „ლიაობა“ სხვების მიმართ, ე. ი. მათი აღიარება „მე“-დ გამოხატავს მის ალტრუიზმს. რადგან აღამიანი ცხოვრობს საშუაროში სხვა აღამიანებთან ერთად, ამიტომ ჩვენი ცხოვრება არის ერთად ცხოვრება, ხოლო მის განსაზოვრელებლად პასიური ლიაობა (აღიარება) უნდა გადავიდეს აქტიურში; ამას ეწოდება ნოსტრიზმი, ანუ ჩვენი ურთიერთობა. ეს ურთიერთობა არის პირველი სოციალური რეალობა. ამ ურთიერთობაში „მე“ სულ უფრო მეტად ვეცნობი „შენ“-ს, რითაც ის ჩემთვის სხვათაგან განსხვავებული ხდება. ეს არის სიახლოვის მაჩვენებელი, რასაც ინტიმურობა ეწოდება. ეს ნიშნავს, რომ სხვა „მე“ ხდება ჩემთვის შეუცვლელ ერთადერთ არსებად, „შენ“-ად. მაშასადამე, „შენ“ არის არა ყოველა, არამედ ერთადერთი შეუცვლელი არსება. ამ პოზიციიდან ხდება გადასვლა იმაზე, ვინც „მე“ და „შენ“-ის იქით არიან — „ისინი“. ყოველივე ის, რაც ჩემს გარეთაა, რაც ჩემთვის ტრანსცენდენტურია, ჩემი „მე“-ს მიღმაა, ეკუთვნის ჩემთვის უცხო სამყაროს; რომლის ახსნას და ინტერპრეტაციას ვცდილობ ჩემი „მე“-დან ამოსვლით. ამით მყარდება ჩვენ შორის ურთიერთობა და ეს არის სოციალობის ძირითადი ფორმა.

სოციალური არის აღამიანთა ურთიერთმოქმედების სფერო. ორტევა გასეტი უსაყვედურებს სოციოლოგებს, რომ მათ სოციალური არ აინტერესებთ ან ნაკლებად ცდილობენ მის გახსნას. ერთადერთი გამონაკლისი ამ თვალსაზრისით, მისი შეხედულებათ, დიურკჰეიმი იყო, მაგრამ მან მაინც ვერ გახსნა სოციალური, ვერ გააყვია მისი ანალიზი. გასეტი ფიქრობს, რომ ნამდვილი სოციალობის განხორციელება უტოლიაა, რადგან „მე“ ვერასდროს შეძლებს გაიგოს „შენ“, ანდა „სხვა“ მთლიანად. მისთვის ისინი მხოლოდ ნაწილობრავ არიან მოცემულნი და მათი ურთიერთობა ყოველთვის რჩება ორი რადიკალური მარტოობის შერწყმის ცდად. ერთადერთი რადიკალური სინამდვილე, რომელიც „მე“-სათვის უტყუარია, არის მისი შინაგანი სამყარო, მისი

„მე“. ყოველი მისი მოქმედება, თუ ის ჭეშმარიტია, უნდა შეესაბამებოდეს მის „მე“-ს, უნდა გამომდინარეობდეს მისი შინაგანი სამყაროდან, რადგან ცხოვრება აიძულებს მას ყოველთვის იმოქმედოს, ეს მოქმედება კი გარემოში წარმოებს. ნამდვილი ადამიანი ყოველთვის შინაგანი განსაზღვრულობით მოქმედებს; ეს მოქმედება კი მისი შინაგანი გადაწყვეტილების, მის მიერ შემუშავებული მრწამსის საფუძველზე ხდება. ამრიგად, ადამიანის ნორმალურ მდგომარეობას მაშინ აქვს ადგილი, როდესაც ის საკუთარი „მე“-ს მიხედვით მოქმედებს. „მე“ ღებულობს გადაწყვეტილებას საკუთარი რწმენის შესაბამისად. სინამდვილის უმნიშვნელოვანესი საკითხები, ადამიანის ცხოვრება (მარტობაში) მოითხოვს, რომ თავისი პრობლემები თვითონ გადაწყვიტოს. ეს კი ნიშნავს, რომ მას უნდა ჰქონდეს საკუთარი აზრები, რომლებზეც დამოკიდებულია მისი გადაწყვეტილებანი, მამსადამე, მისი ცხოვრება და ყოფიერება. ეს აზრები რომ „მე“-სია, ნიშნავს: „მე“ მათ იაზრებს, ისინი „მე“-საგან მოდიან და მისთვის ცხადნი არიან. ეს სიცხადე არ შეიძლება ვინმემ მიანიჭოს „მე“-ს, ის მასში ფორმდება. ეს ნიშნავს, რომ მან იცის, როგორ მოიქცეს ნივთებთან. ეს საკუთარი შეხედულება, საკუთარი აზრი, რომელშიც „მე“ დარწმუნებულია, არის პირობა „მე“-ს საკუთარ თავთან თანხმობისა, „მე“-ს თავისთავში დაფუძნებისა, „მე“-ს სინამდვილისა. ადამიანი, როგორც „მე“, არსებობს მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში. საზოგადოებრივი ურთიერთობაა მისი „მე“-ობის არენა, ამიტომ საზოგადოებრივს ახასიათებს „მე“-ს ყველა ნიშანი. გასეტი აჯამებს საზოგადოებრივის „მე“-სთან კავშირს და აღნიშნავს:

1. საზოგადოებრივი არსებობს ადამიანის მოქმედებასა და ქცევაში. ადამიანის ცხოვრება ამ სახით გვეტლევა. ეს კი მუდამ არის ცალკეულის ცხოვრება, ინდივიდუალური, პიროვნული ცხოვრება. ეს ნიშნავს: სამყაროში მე ვაკეთებ იმას, რაც ჩემგან და ჩემი მიზნებიდან გამომდინარეობს. ადამიანური საქმე ყოველთვის პიროვნულია. ეს ნიშნავს შემდეგს:

ა) ადამიანური ჩემში მხოლოდ ისაა, რასაც ვიაზრებ, ვგრძნობ და ვასრულებ, ე. ი. ის, რასაც მე, როგორც „შემქმნილი სუბიექტი“, ვიძლევი, რასაც ჩემს „მე“-ობასთან მიეყავარ.

ბ) ჩემი აზროვნება მხოლოდ მაშინაა ადამიანური, როცა რაღაცას დამოუკიდებლად ვიაზრებ და ვაცნობიერებ მის მნიშვნელობას. ადამიანური არის მხოლოდ ის, რასაც ვაკეთებ, რადგან მას ჩემთვის საზრისი აქვს; ე. ი. ის, რაც მე მესმის.

გ) ყოველ ადამიანურ მოქმედებას ასრულებს სუბიექტი და პასუხისმგებელია მის გამო.

დ) ჩემი ადამიანური ცხოვრება არსების მიხედვით მარტობაა. აზრები, რომელთაც მე ჭეშმარიტად ვიაზრებ და შექანიტურად არ ვი-

შეორებ, მარტომ უნდა ვიზარო. საზოგადოებრივი ჩემი, როგორც ერთადერთის, ცხოვრება კი არაა, არამედ სხვასთან ერთად ცხოვრებაა.

2. ერთად ცხოვრება არის მიმართება ორ ინდივიდუალურ ცხოვრებას შორის. ეს არის ურთაერთქმედება ორი ინდივიდისა, რომელთაგან თითოეული პასუხისმგებელია თავისი ქმედობისათვის, რადგან ესპის, რას აკეთებს და რისთვის.

როდესაც ადამიანი თავის საქმიანობას წარმართავს ადამიანურ-საკენ, როცა თავისი „მე“-ობის მიხედვით მოქმედებს, ის გარემოსაგან მოწყვეტისა და თავისთავში ჩაღრმავების საშუალებას ქმნის ტექნიკის სახით. ტექნიკა ადამიანისათვის ორ ფუნქციას ასრულებს. იგი მას საშუალებას აძლევს თავის თავში ჩაღრმავდეს და თავისი იდეების მიხედვით გარდაქმნას გარესამყარო. ადამიანი იდეებითა და ტექნიკით ადამიანურებს სამყაროს, რათა საკუთარი „მე“-ობის მიხედვით წარმართოს იგი. ადამიანობა ნიშნავს ღრმას, ცხოვრებას ადამიანურობის დაკარგვის მუდმივ შიშში. ადამიანის კონსტიტუცია არის არა უზრუნველყოფილობა. ამაზე უფრო უქვევლი მონაპოვარი მას არ გააჩნია. ადამიანის ცნობიერება დარაჯია ამ არაუზრუნველყოფილობისა. სანამ ცნობიერებას ეს ესმის და არაა დარწმუნებული საწინააღმდეგოში, ადამიანს არ ემუქრება არაადამიანობის საშიშროება.

როგორია ამ მხრივ დღევანდელი ადამიანის მდგომარეობა? როგორ განსაზღვრა ორტეგა გასეტმა დღევანდელი ადამიანური სამყარო? გასეტის დიავნოზი ასეთია: „თითქმის მთელი სამყაროა თავისთავთან გაუცხოებული; თვითგაუცხოებაში იკარგება ადამიანი, მისი ძირითადი თვისება — აზროვნების, თავისთავში კონცენტრირების, საკუთარ თავთან შესაბამისობაში მოსვლის უნარი. მისთვის არაა ცხადი, რა სჯერა მას და რა არა, რას აფასებს ის ნამდვილად და რას უკუაგდებს. თვითგაუცხოება მას ფარავს ბურუსით, აბრმავებს, აიძულებს იმოქმედოს მექანიკურად, როგორც მთვარეულმა“ (135,111).

რადგან „მე“-ს თავისთავში ჩაკეტილობა, თავისთავით განსაზღვრულობა წარმოადგენს მის ყოფიერებას, მის „მე“-ობასთან შესაბამისობას, „მე“-ს გასვლა თავისთავიდან, საკუთარი თავის გარეთ ყოფნა წარმოადგენს მისი „მე“-ობის საპირისპირო მდგომარეობას, იმას, რასაც გაუცხოება ეწოდება. უცნოა ყველაფერი, რაც მე გარს მარტყია, რაც გარეგანია, მაგრამ „მე“-ც უცხო ვხდები, როდესაც ვუერთდები გარეგანს, როცა ჩემი შინაგანობა არაა გადამწყვეტი და ამდენად უცხო წარმართავს ჩემს მოქმედებასა და აზრებს. ეს ნიშნავს, რომ „ჩვენ ეცხოვრობთ თვითგაყალბებასა და თვითგანდევნილობაში“, რადგან აზრთა დიდ ნაწილს არ ვიზიარებთ საკუთარი დარწმუნებულობით. ჩვენ მიერ გამოთქმული მრავალი აზრი ვაცნობიერების გარეშეა, გამოვთქვამთ იმიტომ, რომ თქვა სხვამ, რომ სხვები ასე ამბობენ. ეს ნიშნავს იმას, რომ საკუთარი თავი სხვას გადავეციეთ. იკეშინია მარტო-

ობისა და მიველტვით საზოგადოებას, ამით მას ვექვემდებარებით: ვარ ისეთი, როგორც სხვაა, ვამბობ იმას, რასაც სხვა. მაგრამ ვინ არის ეს სხვა? განსაზღვრულად არააინ. ამიტომ აზრისთვის, რომელიც გავიმეორე, პასუხისმგებელი არა ვარ არც მე და არც სხვა რომელიმე „მე“, რადგან ის არის არაპიროვნული, „ამბობენ“-ის ფორმისა. მის უკან დგას საშუალო ადამიანი Man-ი, ე. ი. არც ეს, არც ის, მოკლედ არააინ. ეს უპიროვნო Man-ი არის პასუხისმგებლობას მოკლებული „მე“, ანუ სოციალური „მე“. „მე“-ს გადაქცევა Man-ად არის „მე“-ს გაუცხოება. გაუცხოება ნიშნავს ადამიანის მოქმედებას ცნობიერების გარეშე, იმის გააზრების გარეშე, თუ რატომ მოქმედებს ის ასე და არა სხვაგვარად; ის უბრალოდ მისდევს სხვას, ბაძავს მას და მოქმედებს ისე, როგორც სხვა. ასე მაგალითად, ადამიანი ესალმება შეშვედრს და ხელს ართმევს მას. ამ შემთხვევაში ის მოქმედებს საკუთარი ნებელობის გარეშე. მას არ ესმის, რატომ ართმევს ხელს მეორე ადამიანს. ეს მოქმედება მისთვის უსაზრისოა. ასეთი მოქმედების წყარო არაა „მე“-ში, „მე“ უბრალოდ აღმასრულებელია. ის მექანიკურად ასრულებს ამ მოქმედებას, როგორც გრამოფონი იმეორებს ჩაწერილ სიტყვებს. ჩვენი მოქმედება ასეთია, იმიტომ, რომ Man-ი მოქმედებს ასე, ხოლო Man-ი მოიცავს ხალხს, მასას, კოლექტივს, ყველას და ამიტომ არააინ. „იმას, რასაც ჩვენ ვიზარებთ ან ვამბობთ, რადგან Man-მა თქვა, და იმას, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, რადგან Man-მა გააკეთა, ეწოდება ჩვევა“.

როდესაც გარემოს ვახასიათებთ, როგორც ნივთაა, მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა ერთობლიობას, ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ამ გზით ამოწურულია ჩვენი გარემო? უარყოფითი პასუხი ამ კითხვაზე გასეტის მხრივ თავისთავად ცხადია, რადგან ერთ-ერთი ძირითადი, რასაც ჩვენს გარემოში ვხვდებით, არის ჩვევები, რომლებიც არც სხვა „მე“-ს ახასიათებს და, მითუმეტეს, არც ცხოველებს. მაშასადამე, მათ უნდა ჰქონდეთ საკუთარი წყარო ჩვენს გარემოში, რომელიც განსხვავდება გარემოს ზემოდასახელებული ელემენტებისაგან. ორტეგა გასეტი იღებს ასეთ მაგალითს: თუ ქუჩას გადავჭრით იქ, სადაც არაა გადასასვლელი, გვაჩერებს წესრიგის დამცველი. რა სახის მოქმედებაა ეს? ეს მოქმედება ადამიანური სფეროსია, მაგრამ ის განსხვავდება მეგობრული ხელისმოკიდებისაგან, როდესაც გვერდზე ვაყვავართ. საკითხი ისმის — ვინაა მოქმედი სუბიექტი პოლიციელის მიერ ჩვენი შეჩერების მომენტში? ეს მოქმედება არ გამომდინარეობს თვით პოლიციელისაგან, ის არაა-მისი ნებელობის შედეგი. პოლიციელი წესრიგს იცავს, რომელიც მას არ დაუდგენია, ის იარაღია სხვის ხელში. ეს სხვა კა, რომლისგანაც ეს მოქმედება მომდინარეობს, არაა კონკრეტული ადამიანი; ის არის სახელმწიფო. „მაშასადამე, სახელმწიფო არის ანონიმური ძალა, რომელიც იწვევს ადამიანის გაუცხოებას; ამოქმედებს ნე-

ბელობის გარეშე ან თავისსავე წინააღმდეგ“. სახელმწიფო წარმოადგენს გარემოს ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტს.

არის სხვა ძალაც, რომელიც ადამიანის მოქმედებას განსაზღვრავს და აპავე დროს მის გარეთაა. თუ ჩირაღდნითა და ნიღბით ვინმე გამოვა ქუჩაში ჩვეულებრივ დამეს, ის საზოგადოების გაკიცხვას დაიმსახურებს, ფესტივალის დროს კი, პირიქით, მოუწონებენ, რადგან ეს ჩვეულებაა. ჩვენ მივდევთ ამ ჩვეულებას, მაგრამ იმიტომ კი არა, რომ ასე გვინდა, არამედ იმის გამო, რომ ასეა მიღებული. თუ დაისმის კითხვა — ვისგან მომდინარეობს ეს? პასუხი ასეთია: ხალხისაგან, საზოგადოებისაგან. მაშასადამე, ჩემს მოქმედებაში მონაწილეობს ძალები, რომლებიც ჩემში არაა. სანამ თვით მე არ ვაზროვნებ და ვიმეორებ Man-ის ნათქვამს (ეს Man-ი ხალხია, საზოგადოებაა, კოლექტივია), ჩემი ცხოვრება არაა საკუთარი და მე არა ვარ პიროვნება, მე ვარ სოციალური ავტომატი. ეს Man, კოლექტივი ადამიანურია, მაგრამ არაა პიროვნება. მას არა აქვს გონი, სული და ამიტომ არაა ადამიანურია. იგი ისეთ სქემიანობას ეწევა, რომელსაც არ წარმართავს შემოქმედი და პასუხისმგებელი სუბიექტი. გასეტის აზრით, ასეთი მოქმედებანი ირაციონალურია; ადამიანური კი უნდა იყოს რაციონალური. Man-ი არის უპიროვნო, ადამიანის გარეშე ადამიანური ძალა, ამიტომ, როცა ჩვენ მის მიხედვით ვმოქმედებთ, ჩვენც Man-ი ვართ.

საზოგადოებაში ადამიანს განსაზღვრავს ჩვევები, მოქმედებანი, რომელნიც მექანიკურ ხასიათს ატარებენ. ჩვევა უპირველესად მექანიკურია იმის გამო, რომ ის გაცნობიერების გარეშე გვაშოქმედებს. დავუშვათ, ადამიანმა სცადა გაიაზროს მოქმედება; რომელიც მას მექანიკურად უნდა შეესრულებინა. თუ ის მიღის სტუმრად, უპირველესად ესალმება მასპინძლებს და ხელს ართმევს. საკითხი ისმის, შედიოდა თუ არა Man-ის განზრახვაში ეს მოქმედება? მოვიდა თუ არა ის ამ მიზნით აქ? რასაკვირველია, არა, მაგრამ რატომ გააკეთა ეს? იმიტომ, რომ ასეა მიღებული. რატომაა ასე მიღებული? თუ ისტორიულად გავანალიზებთ ამ მოქმედებას, აღმოჩნდება, რომ მას გარკვეულ სიტუაციაში ჰქონდა თავისი საზრისი: სახელდობრ, ის ნიშნავდა, რომ არ იყო მტრული განზრახვა ორ შემხვდურს შორის. ამას მოწმობს მისალმების სხვადასხვა რიტუალები: ზოგან ხელს ართმევენ; ზოგან ყურს წამოიწევენ, ზოგან ორივე ერთ ყალიონს წევს; ყველა ესენი მშვიდობისა და ყურადღების სიმბოლოებია. მისალმების სიტყვებიც თითქმის ყველა ენაზე ანალოგიური შინაარსისაა. ამ მოვლენას შეიძლება ჰქონოდა საზრისი გარკვეულ ეპოქასა და სიტუაციაში, როდესაც საჭირო იყო შემხვდურნი დარწმუნებულიყვნენ, რომ მოპირპირეს იარაღი არ ეპყრა ხელთ და არ ჰქონდა განზრახვა მისი გაშოყვნებისა. მაგრამ საჭიროა თუ არა ეს ახლა და ასრულებს თუ არა იგი იმავე ფუნქციას? გასეტი ფიქრობს, რომ არა, რადგან გაუგებარია,

რა საფრთხე უნდა მოელოდეთ აკადემიის წევრებს ერთმანეთისაგან, რომელნიც იკრიბებიან აკადემიაში და ხელს ართმევენ ერთმანეთს მისალმების ნიშნად. ეს არის უბრალოდ მექანიკური მოქმედება. საზოგადოებაში აღამიანის მოქმედებათა უმრავლესობა ასეთი გაუცხო-ბიერებელი და მექანიკურად მიმდინარე პროცესებისაგან შედგება. ამიტომ აღამიანი საზოგადოებაში ყოველთვის გაუცხოებულია. ერთ შემთხვევაში მოქმედების უკან დგას სახელმწიფო, მეორეში — ხალხი, მასა, ორივე სახის მოქმედება წარმოადგენს ჩვევებით განპირობებულს. სახელმწიფო სამართალი ჩვევათა მწკრივს აღგენს უფრო მტკიცედ, ვიდრე ხალხის აზრი, ამიტომ აღამიანის მოქმედების განსაზღვრა არაპიროვნული ძალით ყოველთვის ჩვევით განსაზღვრულობას ნიშნავს. ჩვევა არის ქცევა, რომელიც ავტომატურ ხასიათს ღებულობს, მექანიკურად აღმოცენდება და მიმდინარეობს. ჩვევა დაკავშირებულია სიბშირესთან, მაგრამ ყოველი ხშირი მოქმედება არაა ჩვევითი ხასიათისა. მაგალითად, რეფლექსები: სუნთქვა ხშირად სრულდება, მაგრამ ჩვევა არაა. ჩვევა არის უკვე აზრდაკარგული, უსაზრისო მოქმედება, რომელსაც ოდესღაც ჰქონდა საზრისი და ამჟამად გაქვევებულია. საზოგადოების ამოცანაა აღამიანის მკვდარი წარსულის შთანთქმა, დაკონსერვება და გადარჩენა, რითაც პიროვნული ცხოვრება კვდება. ჩვევათა ეს ნაგებობა, გასეტის აზრით, წარმოადგენს საზოგადოების რეალობას. ყოველივე ზემოთქმული ჩვევათა შესახებ გასეტს შეჩამებული აქვს ჩვევათა სამ ძირითად ნიშნად:

1. ჩვევა არის მოქმედება, რომელსაც საზოგადოებრივი გავლენით ვასრულებთ. ჩვენ გვესახება ფიზიკურ ან მორალურ ძალთა მწკრივი, რომელიც ჩვენს წინააღმდეგ აღდგება, თუ არ შევასრულებთ ჩვევა. მაშასადამე, ჩვევა არის მექანიკურად მოქმედი იძულება;

2. ჩვევა არის მოქმედება, რომლის საკუთრივი შინაარსი ჩემთვის გაუგებარია, მაშასადამე, იგი ირაციონალურია;

3. ჩვევა არის ქცევის ფორმა და იძულება ყოველი ჩვენგანისათვის.

მაშასადამე, ჩვევა არის ექსტრაინდივიდუალური, ანუ არაპერსონალური რეალობა, რადგან საზოგადოება სხვა არაფერია, გასეტის აზრით, თუ არა ჩვევათა ერთობლიობა, ხოლო ჩვევანი ავტომატური, ირაციონალური და არაპიროვნული ხასიათისაა. ამით ნათელი ხდება გასეტის დამოკიდებულება საზოგადოებისადმი. ის მას მიაჩნია პიროვნების მტრად, მისი გაუცხოების ძირითად წყაროდ. გასეტის აზრით, აღამიანი იმყოფება გამოუვალ მდგომარეობაში. ის, ერთი მხრივ, თავისთავზე, თავის სამყაროზე, „მე“-ობაზე დაყრდნობით უნდა მოქმედებდეს, მეორე მხრივ კი, საამისოდ მას ესაჭიროება სხვათა სამყარო, გარემო, საზოგადოება, რომელშიც ის კარგავს საკუთარ თავს, აღარაა მარტო და იქცევა იმად, რაც არის ყველა სხვა. საზოგადოება მას თავს ახვევს ჩვევებს და ამოქმედებს ამის შესაბამისად.

ადამიანის გაუცხოებაზე მსჯელობას არა აქვს დიდი ხნის ისტორია. მიუხედავად იმისა, რომ გაუცხოების ფაქტი დიდ ხანია არსებობს. ყოველი კულტურისათვის დამახასიათებელია სოციალიზება და ამდენად — გაუცხოებაც. გაუცხოების ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტია ინდივიდუალური ცხოვრების გათქვეფა საზოგადოებრივში, რაც უკანასკნელ პერიოდში გოლიათური მასშტაბით იზრდება; შეუძლებელი ხდება ინდივიდუალური, სწვებისთვის დაფარული ექსისტენციის შენარჩუნება. ორტეგა გასეტი იღებს უბრალო მაგალითს, რომლითაც ნათელყოფს გაუცხოების ფენომენს. ესაა ქუჩის ხმაური. ადრე ადამიანის პრივილეგია იყო სიმუცდროვე, სიმშვიდე, სიჩუმე. ამჟამად ქუჩა შეიჭრა ჩვენს ცხოვრებაში, რომელიც დაექვემდებარა საზოგადოებრივი ცხოვრების ხმაურს. ადამიანი, მისი სურვილის მიუხედავად, სხვებს უნდა დაუკავშირდეს; ქუჩის ხმაურმა გამსჭვალა მისი სახლის კედლები. ასევე დაანგრია სოციალიზებამ ოჯახური კერაც. ოჯახი განვითარებულ საზოგადოებაში სულ უფრო ნაკლებად ატარებს ინტაიმერ, შინაგან ხასიათს. სოციალიზებულ სამყაროში ოჯახს ამჟამად, ოჯახის უფროსის ნაკვლად, ხშირად განაგებს შინამოსამსახურე. გასეტი ამ ფაქტს იმდენად ყოველისმომცველად თვლის, რომ მას კანონის სახით აყალიბებს: „ყველა ქვეყანაში ოჯახთა რაოდენობა განისაზღვრება შინამოსამსახურეთა რიცხვით“. ოჯახი არაა განმარტოების ადგილი, იგი ქუჩის ნაწილი ხდება, ქუჩა კი საჯაროობის ფორმაა. არა მარტო ოჯახი, ადამიანის აზრები და გადაწყვეტილებანიც დაემორჩილა სოციალიზებას. ადამიანი არ ძალუძს მარტოობის შენარჩუნება და ადვილად ითქვიფება საზოგადოებაში. ადამიანი მასობრივად სოციალიზდება. საჯარო ცხოვრება სპობს ინდივიდუალობის ყოველგვარ გამოვლინებას და სულ უფრო მეტად შთანთქავს ადამიანის მთელ სამყაროს. ეს საშიში ტენდენცია ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ განსაკუთრებით ძლიერია ამჟამად.

ისტორიული პროცესის ეს კრიზისული სურათი ნათლად გამოხატავს გასეტის თვალსაზრისს. არც ტრადიციულ-ონტოლოგიური და არც გნოსეოლოგიური საკითხები ჰააა გასეტის კვლევის ობიექტა. ის არის კულტურის ფილოსოფიის წარმომადგენელი, ამიტომ მის თეორიაში ძირითადია კულტურათა ბედის საკითხი. ის, რაც აქამდე იყო განხილული, წარმოდგენდა ბურჟუაზიული კულტურის ბედის ანალიზს, მის რეალურ სახესა და ტენდენციათა ჩვენებას. საკითხი ასე იხმის: იძლევა თუ არა გასეტის თეორია ისტორიული წარსულისა და მომავლის ახსნას, თუ მხოლოდ დღევანდლობის დიაგნოზით კმაყოფილდება? კულტურის გააზრებისას შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ კულტურათა წარსულის საკითხს, რადგან ისტორიული პროცესის განხილვა აწმყომი უკვე გულსხმობს რეტროსპექციას წარსულში. გასეტის აზრით, ისტორია არის ბრძოლა სიკვდილთან და არ შეგვიძლია

რაიმე ვთქვათ აწმყოს შესახებ, თუ არ გავვირკვევა, როგორ აღმოცენდა იგი ადამიანის ცხოვრების წარსულიდან. ამიტომ წერს ვასეტი: „ისტორიაში გველისხმობ შრომას, რომელიც მისი წარსულის შესახებ ყოველ მონაცემს დაიყვანს ცოცხალ წყარომდე, ... რათა აიძულოს იგი ერთხელ კიდევ აღმოცენდეს და იარსებოს... ისტორიკოსის შრომა უშედეგოდ ჩაივლის, თუ ისტორია შესაძლებლობას არ გვაძლევს წარსული აწმყოდ გარდაქმნათ და ის, რაც რეალურია, გვიანტურად გავაფართოვოთ“ (136, 12—13).

ისტორიული პროცესის მიმოხილვა გვესაჭიროება აწმყოსა და მომავლის გასაგებად. მომავალი განხორციელებას მოელის, ამიტომ იგი თავისთავიდან არ გაიგება. ჩვენ ყოველთვის მომავლის პირისპირ ვდგებით ცხოვრებაში, ხოლო მომავალი პრობლემატურია, რადგან ჯერ კიდევ არა აქვს საკუთარი სახე. მას შეუძლია სხვადასხვა სახე მიიღოს. ამიტომ მომავალში ორიენტირების სხვა საშუალება არ არსებობს, გარდა წარსულის გამოკვლევისა. „წარსული არის ერთადერთი არსენალი, რომელშიც ვპოუვებთ აღჭურვილობას ჩვენი მომავლის გასაფორმებლად“. ეს ხდება ყოველი მოქმედების დროს. ვასეტის თქმით, აუდიტორიაში შესული პიროვნება ლექციის დამთავრების შემდეგ იგონებს კარებს, რომლითაც შემოვიდა, რადგან მის წინაშე დადგა აუდიტორიიდან გასვლის ამოცანა. შეუძლებელია გავიგოთ რომანის უკანასკნელი თავი, თუ არ ვიცით წინა თავები. ამიტომ აწმყოც და მომავალიც წარსულისაკენ იხრება, იქაა მათი ახსნა. ისტორიული წარსული ნაჩვენები უნდა იყოს აწმყომდე მოყვანიტ, მაშასადამე, უნდა მოიხაზოს ყველა სქემა, რომლითაც ისტორია წარიმართება. ვასეტის აზრით, დღევანდელი სიტუაცია გვაიძულებს გავაცნობიეროთ ჩვენი ისტორიის მსვლელობა და ამით ვიქონიოთ მომავლის ხედვის საშუალება. ეს ნიშნავს ისტორიული პროცესის სქემის შედგენას, ისტორიული პროცესის გარკვეულ გაცნობიერებას. ერთ-ერთ ასეთ სქემას შეადგენს აღმავალი განვითარების სქემა და პროგრესის ცნობიერება. ვასეტი უარყოფს როგორც აღმავალი განვითარების სქემას, ასევე პროგრესის ცნობიერებას. პროგრესის ცნობიერების წინააღმდეგ მისი მოსაზრება ემყარება დღევანდელი სიტუაციის კრიზისულობას. ეს კრიზისი განსაკუთრებით მწვავეა, რადგან ემუქრება ადამიანის მუწყოფიერებას. საერთოდ, ამ ვითარებაში ადამიანის მოვალეობაა სიფხიზლის გამოჩენა, პროგრესის ცნობიერება კი აღუწევს მას. ის არაა ადამიანის თვითდაჯერებულობის მაჩვენებელი, ამტკიცებს არარსებული სუბიექტის — კაცობრიობის აუცილებელ პროგრესს. ეს ნიშნავს, რომ კაცობრიობისათვის წინსვლა უზრუნველყოფილია და არაა საჭირო დაექვევება საკუთარ ძალებსა და მდგომარეობაში. ვასეტის აზრით, ამ იდეამ ვააბრუა ევროპელი და ამერიკელი, დაუკარგა მათ რადიკალური საშიშროების შეგრძნება, რადგან, თუ „კაცობრიობა გარდუევალად პრო-

გრესირდება, მაშინ შეიძლება მოიხსნას ყოველგვარი სიფხიზლე. ჩვენ არ ვეკირდება ზრუნვა, პასუხისმგებლობა, ადამიანის ისტორია დრამატულად განძარცული რჩება. ჩვენი ცივილიზაცია დაემსგავსა გემს მესაპის ვარეშე. ამიტომ არა ვარ მე პროგრესისტი“ (135, 120).

გასეტი თვლის, რომ ადამიანი მუდამ დაძაბული უნდა იყოს, რადგან ყოველივე თვითონ უნდა მოიპოვოს და, თუ მას საშიშროება ემუქრება, ან მიენდოს სხვა ძალას, მუდამ ფხიზელი იყოს ამ საშიშროების მიმართ. ცნობიერების ამ მობილიზებას ეწინააღმდეგება ყოველგვარი იდეალებისა და პროგრესის იდეათა ქადაგება, ამიტომ არ სურს გასეტს აყოს იდეალისტი ან პროგრესისტი. ორივე მათგანში ის ხელდავს ბოროტების წყაროსა და უპასუხისმგებლობას. გასეტი დადებითად აფასებს ნიცშესა და ჰეგელის მოძღვრებას, განსაკუთრებით პირველს, იმიტომ რომ მან მოუწოდა ადამიანებს: ერთადერთი დარწმუნებულობა მათთვის უნდა იყოს ეჭვი, სკეპსისი მათ არსებობაში, რაც მათ აიძულებს იბრძოლონ ამ არსებობის შენარჩუნებისათვის. პროგრესის ცნობიერება, რომელსაც ადამიანი მომავალში გადაჰყავს, ადამიანს უკარგავს ნიადაგს აწმყოსა და წარსულში, აიძულებს მომავლის უსაზღვრო განზომილებაში ეძებოს ჭეშმარიტება. „პროგრესის იდეა, რომელსაც ჭეშმარიტება განუსაზღვრელ მომავალში გადააქვს, იყო კაცობრიობის გამაბრუებელი ოპიუმი“, ამიტომ თქვა უარი ადამიანმა პროგრესის ცნობიერებაზე და დაუბრუნდა სკეპსისს. მაგრამ სკეპსისი ადამიანებს ჯერაც არა აქვთ სწორად შეცნობილი. რწმენის დაკარგვა და ეჭვი ევროპელს მიანია ფეხქვეშ ნიადაგის გამოცლად და ვარდება პანიკურ შიშში. მას ჰგონია, რომ უკვე განიცადა ავარია და სიცარიელეშია. ფაქტობრივად სიცარიელეში იგი პროგრესის ცნობიერების გამო იყო, ხოლო სკეპსისი მას რეალობაში აბრუნებს. ასევე უარყოფს გასეტი ისტორიაში აღმავალი განვითარების თეორიას.

არა მარტო პროგრესის ცნობიერება, თვით პროგრესიც უსაზრისოა, რადგან მას საფუძვლად უდევს ერთიანი ხაზის, უწყვეტი ნაკადის აღიარება. ფაქტობრივად, ისტორია არაა ერთიანი, რადგან მასში სხვადასხვა ეპოქას სხვადასხვა მიმართულება და იდეა ამოძრავებს. ისტორიაში იცვლება იდეათა მწკრივი, მრწამსი და მათი ცვლილება გვაძლევს ახალ ისტორიას. ისტორიის გაგება შეუძლებელია თვით ისტორიულ პროცესში ჩაღრმავების გარეშე და ყოველგვარი სქემა, რომელიც ისტორიულ პროცესზე იქმნება, უნდა გამოდინარეობდეს ამ პროცესის ფაქტობრივი მსვლელობიდან. შეუძლებელია დღევანდელი ისტორიის გაგება წარსულის გარეშე, რადგან წარსულმა მოამზადა და შექმნა იგი. ამ მხრივ ისტორია არის სისტემა, რომელშიც ყოველ ელემენტს თავისი ადგილი აქვს. ამ დიად ორგანიზმს ცვალებადობა-ქმედობის ერთიანი სქემა გააჩნია, რომელიც მეორდება მის მეორე ქვესისტემაში, რადგან ისტორიის განმსაზღვრელია ადამიანი, ხოლო

ადამიანში — მისი სულიერი მდგომარეობა. ამიტომ ისტორიული ციკლი ამ სულიერ მდგომარეობათა ცვალებადობით განისაზღვრება. სულიერი ვითარება ადამიანში სამ საფეხურს გაივლის: ტრადიციონისტურს, რაციონალისტურსა და მისტიკურს. ყოველი მათგანი სპეციფიკურობით ხასიათდება.

ყოველი ტრადიციონისტური ეპოქა წარსულს ეყრდნობა, როგორც თავის გადაწყვეტალებათა წყაროს, წარსულში ეძებს პასუხს ეპოქის კითხვებზე და ტრადიციითაა შებოჭილი. ასეთი იყო შუა საუკუნეთა სულიერი პოზიცია; ის საზრდოობდა ბერძნული სამყაროთი. ამ პერიოდის სულიერი მდგომარეობა უახლოვდებოდა ბავშვის მდგომარეობას, რომელიც დამოკიდებულია მამაზე და მისი ნათქვამი უფრო სწამს, ვიდრე საკუთარი მსჯელობა. ტრადიციონიზმი გამორიცხავს ინდივიდუალიზმს და უპირისპირდება „მე“-ს.

ტრადიციონიზმს ცვლის რაციონალიზმი. რაციონალიზმს ახასიათებს გონების გაბატონება. რაციონალისტები კითხვაზე პასუხს ეძებენ არა წარსულში, არამედ გონების სამსჯავროში. რაციონალიზმი მტერია ტრადიციონიზმისა და კოლექტივიზმისა. იგი ინდივიდუუმის ეპოქაა, „მე“-ს აყვავებაა. ასეთი იყო ახალ ისტორიაში 1600—1900 წლები; ეს არის რევოლუციების ეპოქა. მესამე ეპოქა, ანუ ციკლის მესამე საფეხური არის სკეპსისი. იბადება ეპვი ყოველივეს მიმართ, რაც გონებამ დააფუძნა, რაც მისი შემოქმედების ნაყოფი იყო. იკარგება მრწამსი და „იწყება ანტირევოლუციური დრო“. ეს არის „რევოლუციათა დასასრული“, იგონების დამხობა. ასეთია ახალ ისტორიაში მეოცე საუკუნე. ეს საფეხური, გასეტის აზრით, გრძელდება დღესაც. ამით იხურება ისტორიული ციკლი და თავიდან იწყება მისი წარმოშობა-განვითარება. ასეთი ციკლები ისტორიაში რამდენიმე იყო და ეს მეორდება სამყაროს ყველა პროცესში. ეს ნიშნავს, რომ ეს ციკლი: ტრადიციონიზმი, რადიკალიზმი (რაციონალიზმის სახით) და ანტირაციონალიზმი არის „კოსმიური ხასიათის ისტორიული ციკლი“. ეს ციკლი მოიცავს ყველა ხალხს და იგი ადამიანთა განვითარების ბიოლოგიური რიტმი ხდება. იგი დიად ისტორიულ ასპარეზზე ვლინდება არა მარტო ადამიანთა ერთობლიობასა და კულტურაში, არამედ კულტურის ყოველ წარმომადგენელში, ინდივიდშიც, რადგან კულტურის ძირითად ფენომენს ადამიანი წარმოადგენს. ადამიანის სულიერი პოზიციის ცვლილება არის მისი შინაგანი მდგომარეობის სახეცვლა.

აქედან გამომდინარე, აქ სამი საფეხური შემდეგნაირად გამოვლინდება: 1. ადამიანი თავს დაკარგულად გრძნობს ნივთებს შორის; ეს არის თ ვ ი თ გ ა უ ც ხ ო ე ბ ა. 2. ადამიანი მიჰართავს საკუთარ შინაგან სამყაროს, რათა შექმნას ნივთთა იდეები. ეს არის თ ა ვ ი ს თ ა ე შ ი ჩ ა ძ ი რ ვ ა. 3. ადამიანი კვლავ უბრუნდება სამყაროს, რათა იგი იდეების შესაბამისად განიხილოს; ეს არის მოქმედება. ამ მოქმედებაში

ადამიანი ისევ კარგავს თავის თავს, ისევ იძირება საკუთარ თავში და ასე გრძელდება ეს ციკლი როგორც ადამიანში, ასევე კულტურაში. გასეტის აზრით, კულტურისა და ადამიანის ციკლურობა შეესაბამება ორგანიზმის ბავშვობას, ახალგაზრდობასა და სიბერეს. ეს არის განაფხული, ზაფხული და შემოდგომა.

აქ გასეტი, დგება შპენგლერის პოზიციებზე და რადიკალურად უარყოფს ისტორიის ყოველგვარ აღმავალ სქემას წრებრუნვის სასარგებლოდ. ამიტომ, მისი აზრით, ისტორიას არ შეიძლება გააჩნდეს რაიმე საზრისი. ისტორია არაა პროცესი, წარმართული გარკვეული საზრისის განხორციელებისაკენ. მასში გონებაც არაა საზრისისეული მნიშვნელობისა. ისტორიას არ ახასიათებს წინსვლა; წარსულთან შედარებით დღეს არავითარი წინსვლა არ შეინიშნება სამყაროში. პირიქით, ადამიანი დღეს უფრო ცარიელია, ვიდრე ოდესმე. კრიზისი, რომელიც მრავალჯერ განპეორდა ისტორიაში, დღეს განსაკუთრებით მწვავეა. არც გამოსავალი ჩანს, ამიტომ კრიზისის ცნობიერება გასეტთან გადადის კრიზისულ ცნობიერებაში. ადამიანის გაუცხოება რომ შეიცვალოს თავისთავში დაბრუნებით, ეს არაფერს ნიშნავს, რადგან მას ისევ გაუცხოება მოჰყვება. ჩვენი კულტურის სექტემბერს რომ მაისი მოჰყვეს, ესეც არაა იმედის წყარო, რადგან სექტემბერი ისევ დადგება. ეს ნიშნავს, რომ ისტორია არის ადამიანის სვლა ყოველგვარი საზრისის გარეშე. მსოფლიო ისტორია გვამცნობს, რომ ადამიანს აქვს ამოუწურავი უნარი პროექტთა გამოგონებისა, რომელთა განხორციელება შეუძლებელია, თუმცა საამისოდ ის იღვწის და ქმნის უპირაე რეალობებს, ერთადერთი, რასაც ადამიანი ვერასოდეს აღწევს, არის სწორედ ის, რასაც მიზნად ისახავს. ყოველივე, რასაც ადამიანი აკეთებს, უტოპიურია. ის ცდილობს შემეცნებას და მიაღწევს ვერ ახერხებს სრულყოფილად რაიმეს შეცნობას, ავრცელებს სამართლიანობას და რჩება მის გარეშე, სჯერა სიყვარულისა და რჩება დაპირებათა ჩარჩოში. ყოველივე ადამიანური საქმე პროექტის ფარგლებს ვერ სცილდება, რაც წარმოადგენს მისი მელანქოლიის საფუძველს. ადამიანი რჩება ბოროტ მხეცად, რომლისაგანაც მუდამ საშიშროება მომდინარეობს არა მხოლოდ გარესამყაროს, არამედ საკუთარი თავის მიმართაც. ასეთია გასეტის თვალსაზრისი ისტორიული პროცესისა და ადამიანის შესახებ.

ორტეგა გასეტის თეორიაში მრავალი წინააღმდეგობაა, რომელთა შორის ძირითადია რამდენიმე. გასეტი უსაყვედურებს კომუნისტებს, რომ არ ცხოვრობენ ტრადიციებით, კავშირს წყვეტენ წარსულთან, უარყოფენ მექვილდრობას. ზემოთ გაიკვია ამ საყვედურის უსაფუძვლობა. აქ საკითხს სხვა ასპექტში განვიხილავთ. გასეტის აზრით, წარსულთან კავშირის გაწყვეტა არის „მასების აჯანყება“, ცხოვრება „მხოლოდ დღევანდელით“, მოწყვეტა საკუთარი წყაროსაგან, მასალაზე, ისტორიის კრიზისი. ამავე დროს იგი ამტკიცებს, რომ წარ-

სულით განპირობებულობა, წარსულის სულიერი კულტურის მიღება არის ეპოქის სხვა ღირებულებებით ცხოვრება, საკუთარი ეპოქის შესაბამის ღირებულებათა უქონლობა, საკუთარი სტილისა და თავის დაკარგვა, თავისთავის გაყალბება. ეს ორი საპირისპირო თეზისი ურთიერთს გამოირიცხავს, მათი შეთავსება შეუძლებელია.

გასეტის თეორია თუმცა ისტორიული სურათის გათვალისწინებითაა აგებული, მაგრამ არსებითად ეწინააღმდეგება მას. იგი თვლის, რომ 1600—1900 წლები იყო რევოლუციების პერიოდი, რადიკალიზმის ეპოქა, ხოლო მეოცე საუკუნე ანტირევოლუციური, სეკბტიკური პერიოდია. ფაქტობრივი ისტორიული ვითარება ამის საპირისპიროა. მართალია, 1600—1900 წლებში მრავალი რევოლუციური პროცესი განხორციელდა (როგორც პოლიტიკური, ასევე მეცნიერული), მაგრამ სამასი წლის განმავლობაში მომხდარი ეს პროცესები ვერ შეედრება იმ სოციალურ, პოლიტიკურ და მეცნიერულ რევოლუციებს, რასაც მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში ჰქონდა ადგილი მსოფლიოში. ეს საუკუნე ყველაზე ინტენსიურია თავისი ძვრებითა და სამოქმედო არენით. ამის უარყოფა შეუძლებელია იმის მოუხედავად, თუ როგორ ვაფასებთ ფაქტთა ამ მრავალფეროვნებას, რადგან ეს არის ისტორიის ფაქტობრივ წდომილებათა სფერო.

გასეტის აიგივებს ფაშიზმისა და ბოლშევიზმის პოლიტიკურ ტენდენციებს, რაც ნიშნავს ამ ორი საპირისპირო ხაზის ერთ განზომილებაში განხილვას. ფაშიზმი და ბოლშევიზმი ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც ორი ურთიერთგამომრიცხავი სოციალური მოძრაობა, როგორც ორი საპირისპირო კლასის, პროლეტარიატისა და იმპერიალიზმის ეპოქის ბურჟუაზიის ბატონობის ორი ფორმა, დაპირისპირებული როგორც მიზნებით, ასევე საშუალებებითაც. ფაშიზმის პრინციპია ფიურერისმი: ფიურერია ყველაფერი და მასა — არაფერი. მასა გაიგივებულია ბრბოსთან. ფაშიზმი არის სოციალური უთანაბრობის გამართლება, იგი აგებულია ანტიპუმანიზმის თეორიულ საწყისებზე. რაც შეეხება ბოლშევიზმს, მისი პრინციპია მასის თეორია, მასა ყველაფერია, იგი ამაღლებულია ხალხის ღონემდე, ეს თეორია აგებულია პუმანიტურ საწყისზე, რომლის მიხედვითაც ხალხი ქმნის ისტორიას. ფაშიზმის პოლიტიკურ ხაზში ბატონობა არის მიზანი, რომელიც განსაზღვრავს საშუალებებს; ბოლშევიზმის პოლიტიკურ ხაზში პროლეტარიატის დიქტატურა არის უკლასო საზოგადოების კომუნიზმის მიღწევის გზა, იგი არის მიზან-საშუალება.

გასეტის თეორიაში ფაქტების გაცნობიერების მხრივ შეიძლება განსაკუთრებით აღინიშნოს კრიზისის სიტუაციის გაცნობიერება, მაგრამ ამ გაცნობიერებიდან კრიზისული ცნობიერების გამოყვანა, ამ ფაქტების შეფასება არ შეესაბამება ფაქტობრივ ვითარებას. ძველიდან ახლის წარმოშობის გზაზე არსებულ სიძნელეთა გამო პროგრესის

უარყოფა დამახასიათებელია იმ მოწუწუნე ცნობიერებისათვის, რომელიც წარსულით ცხოვრობს და მომავალს ვერ სწვდება, მაშინ როდესაც მომავალი განსაზღვრავს ისტორიის მიმართულებას, საზრისს.

ორტეგა გასეტიისათვის დამახასიათებელია სინამდვილის გარკვეულ მხარეთა გაზვიადება და შენდგომ ამ გაზვიადებული სინამდვილისაღმი უარყოფითი დამოკიდებულება. ასე მაგალითად, იგი თვლის, რომ ჩვენი ეპოქა ადამიანის სპეციალიზაციის ეპოქაა, რომ ადამიანმა დაკარგა საკუთარი სამყაროს გასაღები და მის მიმართ ძნელია რაიმე კრიტიკიუმის მიყენება, მაგრამ მისი მოსაზრებანი ამ დებულების დასამტკიცებლად ყოველთვის არაა დამაჯერებელი. ის არ ითვალისწინებს საპირისპირო თეორიათა არგუმენტაციას. კიდევ მეტი, გასეტი ხშირად იმეორებს უბრალოდ იმას, რაც ნათქვამია სწავების მიერ ამ საკითხში. ასეთი მიდგომის წინააღმდეგ ჰერბერტ უელსი სამართლიანად შენიშნავდა, რომ ეს ჰგავს გრამოფონის ფირფიტის ტრიალს, რომელიც იმეორებს მასზე ჩაწერილს გაცნობიერების გარეშე.

უელსის მოსაზრებით, ჩვენი საუკუნე არავითარ შემთხვევაში არაა სპეციალიზაციის საუკუნე. კაცობრიობის მთელ ისტორიაში არ ყოფილა საუკუნე, რომლისთვისაც ნაკლები საფუძვლით შეგვეძლო დაგვერქმია სპეციალიზაციის საუკუნე... ჩვენს ეპოქაში ისეთი ცვლილებები ხდება, როგორც არასდროს: იცვლება ყოფა-ცხოვრების პირობები, იზრდება ჰიკოცხლის საშუალო ჩანგრძლივობა, სახეს იცვლის თვით ცხოვრების რიტმი, ყოველივე ეს კი შეუთავსებელია სპეციალიზაციასთან, რადგან ადამიანს ძალუძს სპეციალიზება მხოლოდ სტაბილურ გარემოცვაში“ (94, 356). მეტიც, უელსი ამტკიცებს, რომ დღეს ადამიანის სამუშაო უფრო კოოპერირების ტენდენციას ავლენს, ვიდრე სპეციალიზაციისა. „ვარაუდი, რომ ჩვენი საუკუნე სპეციალიზაციის საუკუნეა, წარმოშობილია „სპეციალიზაციისა“ და „შრომის დანაწილების“ ცნებათა აღრევით... ექვი არაა, რომ ჩვენი საუკუნე სულ უფრო ფართო კოოპერაციის საუკუნეა. ნივთებს, რომელთაც აღრე აკეთებდა მაღალკვალიფიციური სპეციალისტი, მაგალითად, საათებს, ამჟამად დიდი რაოდენობით ამზადებს რთული მანქანები მრავალი ადამიანის ერთობლივი შრომით. ყოველ მათგანს შეუძლია დროდადრო, განსაკუთრებით რთული ოპერაციის შესრულების დროს, გამოავლინოს თავისი მაღალგანვითარებული ინტელექტი, მაგრამ ის არ აკეთებს მთელ ნივთს მთლიანად; იგი არაა სპეციალიზებული“ (94, 358).

სპეციალიზაციის საპირისპირო ტენდენციად უელსი მიიჩნევს სწორედ იმ სფეროს, რომელშიც გასეტი სპეციალიზაციას ხედავდა: ესაა მეცნიერების სფერო. ის ფაქტი, რომ მთელი პრობლემა ამჟამად რამდენიმე ადამიანის განხილვის ობიექტია და თითოეულზე მხოლოდ პრობლემის ნაწილი მოდის, არ ნიშნავს სპეციალიზაციას, რადგან

პრობლემის ის ნაწილიც კი, რომელზეც ცალკეული პიროვნების ყუ-
რადღებაა გამახვილებული, დღეს გაცილებით ფართოა, ვიდრე ფარა-
დების ან ნიუტონის პრობლემები. ამჟამად სხვადასხვა მეცნიერებათა
შორის არაა დადგენილი მტკიცე საზღვრები. ისინი ურთიერთს ერწ-
ყმიან იმდენად, რომ შეუძლებელი ხდება, მაგალითად, განვსაზღვროთ
მეცნიერი ქიმიკოსია თუ ფიზიკოსი. შეიქმნა გაერთიანებული დარგე-
ბი: ბიოფიზიკა, ბიოქიმია და სხვ., რომლებმაც დაარღვიეს მეცნიერე-
ბათა კლასიფიკაციის საზღვრები. შესაბამისად ამ დარგებში მომუშავე
ადამიანებიც არ არიან ცალმხრივად სპეციალიზებულნი, უნივერსალო-
ბას მოკლებული ადამიანები. უელსის ეს მოსაზრებანი, თუნდაც არა-
დამაჯერებლად ჩანდნენ, ისინი გარკვეულ ფაქტობრივ მონაცემებს
ეყრდნობიან. ამიტომ საპირისპირო მტკიცება მოითხოვს ამ მონაცემ-
თა ანალიზს და იმ არგუმენტთა უარყოფას, რომელნიც ასაბუთებენ
აბსულუტური სპეციალიზაციის არარსებობას. გასეტის თეორიამ ვერ
შეძლო ამის გაკეთება.

ამრიგად, გასეტის თეორია ვერ იძლევა მართებულ პასუხს ეპო-
ქის მიერ დასმულ კითხვებზე და ვერ თავისუფლდება იმ კლასობრივი
სოციალური შეზღუდულობისაგან, რომელიც ხელს უშლის მოაზროვ-
ნებს, სწორად შეიცნონ ადამიანური სამყარო.

ისტორიის საზრისის უარყოფის ერთ-ერთ ნაირსახეობას წარმოადგენს ისტორიის ობიექტური საზრისის უარყოფა და სუბიექტის მიერ ისტორიისადმი საზრისის მინიჭების აღიარება. თუ შპენგლერთან და გასეტთან ისტორია უსაზრისოა, საზრისის სუბიექტივისტური თეორია უარყოფს ისტორიის მხოლოდ ობიექტურ საზრისს და სუბიექტის მხრივ უსაზრისო ისტორიის გასაზრისიანების შესაძლებლობას აღიარებს. ეს სუბიექტი არაა ხალხი, მასა, იგი პიროვნება, ინდივიდი. ისტორიის საზრისის სუბიექტივისტური ინტერპრეტაცია თავის მხრივ ორ შტოდ იყოფა: პირველი ამტკიცებს, რომ ისტორიას ასაზრისიანებს ისტორიულად მოქმედი სუბიექტი, პიროვნება, მეორე კი მას მიიჩნევს ისტორიკოსის, ემპათადმწერლის, არაისტორიული სუბიექტის მოღვაწეობის შედეგად. პირველი თეორიის წარმომადგენლებია ერის როთაკერი და კარლ პოპერი, მეორესი — თეოდორ ლესინგი.

1. ერის როთაკერი სუბიექტის მიერ ისტორიის გასაზრისიანების შესახებ

როთაკერის ფილოსოფიური კონცეფცია სუბიექტური იდეალიზმია. იგი უახლესი მიმდინარეობების დიდ გავლენას განიცდის. ასე მაგალითად, სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლას პერიოდში როთაკერი ახლოს იდგა ლამპრეხტის კონცეფციასთან. შემდეგ დილთაის გავლენამ იგი მიიყვანა მის „ნამდვილ ამოცანამდე — ცხოვრების ფილოსოფიის ახალი იდეების გავრცელებამდე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებზე“. მართალია, ცხოვრების ფილოსოფიის გავლენა ყველაზე ძლიერი აღმოჩნდა, მაგრამ როთაკერი საბოლოოდ სხვა მოძღვრებათა გავლენასაც განიცდის. პაუდეგერის „ყოფიერება და ღრობის“ გამოსვლის შემდეგ როთაკერი ცდილობს ცხოვრების ფილოსოფიის იდეები შეუსაბამოს ჰაინ-

დეგერის მოძღვრებას, ხოლო რიკერტის ფილოსოფიის საბოლოო ჩამოყალიბებამ მას ერთხელ კიდევ მისცა საბაზი, გადაეხედა ისტორიის მეტოღოლოგიური პრინციპებისათვის და ბევრ რამეში მიეღო რიკერტის მეტოღოლოგიური წინამძღვრები. ეს, რასაკვირველია, არ ნიშნავს, რომ იგი მთლიანად რიკერტის მიმდევარი გახდა. როთაყერი აკრიტიკებდა კიდევ რიკერტს, მაგრამ მათ მაინც ბევრი რამ აღმოაჩინდათ საერთო. როთაყერი ვერ გაეცა ჰარტმანის ფილოსოფიის გავლენასაც. თავისი მოძღვრება სამყაროს ფენობრივ აგებულებაზე მან მთლიანად ჰარტმანისაგან ისესხა. მიუხედავად ამისა, როთაყერმა შეძლო ისტორიული პროცესებისა და ისტორიის მეტოღოლოგიის თავისებური გააზრება, რითაც დამოუკიდებელი პოზიცია დაიკავა ისტორიის ფილოსოფიაში.

როთაყერი ამტკიცებს, რომ ისტორიის ახსნა არ უნდა იყოს დამოკიდებული სამყაროს მატერიალისტურ ან იდეალისტურ გაგებაზე; როგორც არ უნდა გადაწყდეს სამყაროს საკითხი, — ისტორიული სინამდვილის ყოფიერების ფორმებს ვალიაურებთ როგორც არსებულს, თუ მხოლოდ ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის მქონედ, — სულ ერთია, რადგან ისტორიის ფილოსოფია გამოუყენებელია უშუალოდ ნივთთა სამყაროს მიმართ (141, 5).

როთაყერის აზრით. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება საერთოდ უაზრობაა, რადგან ეს ნიშნავს საკითხის დასმას, ჭერ ერთი, იმის შესახებ, თუ რომელია პირველადი — მატერია თუ სული, და მეორეც, როგორია სამყარო როგორც ერთიანობა: მატერიალური თუ იდეალური. როთაყერის აზრით, ორივე კითხვა უაზროა, ამიტომ მათზე პასუხის გაცემაც შეუძლებელია. სამყაროში მატერიალურისა თუ სულიერის პირველადობაზე საკითხის დასმა ისევე უსაზრისოა, როგორც კითხვა იმის შესახებ, მხედარი იყო უფრო ადრე, თუ მხედრის სული. მხედარი არ შეიძლება იყოს სულის გარეშე, ასევე მხედრის სული ვერ იარსებებს ჟმხედროდ. ასევე უაზროა, როთაყერის მიხედვით, სამყაროს მატერიალობა-იდეალობის საკითხი, რადგან თავისთავად შეუძლებელია სამყაროს მივაწეროთ მატერიალობა ან იდეალობა. თავისთავადი სამყაროს ცნება უსაზრისოა, სამყარო მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც ჩვენ მიერ განიცდება. ჩვენ განვიცდიით არა სამყაროს, არამედ მის მოვლენებს, რომლებიც მხოლოდ ჩვენთან მიმართებაში ღებულობენ საზრისს, თავისთავად კი არარას წარმოადგენენ. როთაყერი აქ უახლოვდება სამყაროს ექსისტენციალისტურ გაგებას. იგი იმოწმებს ჰაიდეგერს და აღნიშნავს, რომ ადამიანი, სანამ შემეცნებელი გახდებოდეს, მწარმოებელია. ერთი მხრივ, ის რაღაცას განიცდის, მეორე მხრივ, აფორმებს მას. მაშასადამე, ადამიანის მოქმედების მიზანია ცხოვრების მოწესრიგება და სამყაროს ახსნა.

ერთი და იგივეა თუ არა სამყარო და ის, რასაც განვიცდიით მოვლენების სახით? როთაყერის მიხედვით, ამაზე შეიძლება დადებითი

პასუხიც გავცეთ და უარყოფითიც; სამყაროში ჩვენ რაღაც გვეძლევა, მაგრამ ის რაღაცა მოითხოვს ჩვენი მხრივ გაფორმებას, მის განვითარებას, ამას კი განსაზღვრავს ჩვენი უშუალო სამოქმედო ამოცანები და ინტერესები. მოქმედებათა საკუთარი წრე განსაზღვრავს ჩვენი მხრივ სამყაროს განცდას, მაშასადამე, მის სახესაც. შპენგლერი ახლოს იყო სინამდვილესთან, როდესაც ამტკიცებდა, რომ ყოველ კულტურას თავისი სამყარო აქვს. მაგრამ რეალურად ეს საკითხი მაინც ჰაიდეგერმა გადაწყვიტა, რადგან მან შეძლო სამყარო დაეყვანა ადამიანთა სპეციფიკურ განცდებამდე. ყოველი ინდივიდი თავისებურად განიცდის სამყაროს და ამიტომ ერთისთვის გარკვეული ობიექტი სხვა საზრისის მქონეა, ხოლო მეორისათვის — სხვა. ჰაიდეგერის აზრით, ყოველი ადამიანი ისეთ ობიექტს, როგორცაა ტყე, სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავს და განსხვავებულ საზრისს დებს მასში თავისი ინტერესის შესატყვისად. ასე მაგალითად, გლეხისათვის ტყე არის ხეები, მეტყვეისათვის — ტყე, მონადირისათვის — სანადირო ტერიტორია, მოგზაურისათვის — გრილი ადგილი, დევნილისათვის — საშალავი და ა. შ. ქვისმთელი და ოფიცერი სხვადასხვაგვარად განიცდის მთას; ასევე განსხვავებულად განიცდება მთა ვაჭრის, მხატვრისა და მოგზაურის მიერ. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის sosein განსაზღვრავს სამყაროს sosein-ს (141, 86).

როთავერი აღნიშნავს, რომ სამყაროს ასეთ გაგებას უწოდებენ რელატივიზმს, მაგრამ ჩვენ უნდა მოვიშოროთ ყოველი ეტიკეტი, რომელიც სალანძღავადაა გამოყენებული და იგანვიხილოთ სამყარო ისე, როგორც მას განვიცდით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აუცილებლად მივალთ სამყაროს სუბიექტივისტურ გაგებამდე. სუბიექტივიზმის დასაბამებულად როთავერს მოაქვს არგუმენტი ცხოველთა და ადამიანთა მხრივ სამყაროს სხვადასხვაგვარად აღქმის შესახებ. ადამიანის ყურის აგებულება სხვანაირი რომ იყოს, ის სხვა ხმებსა და ტონებს აღიქვამდა, ასევე თვალის აგებულების განსხვავებაც სხვა შეგრძნებას მოგვცემდა. როთავერს შეუძლებლად მიაჩნია ლაპარაკი იმ სინამდვილეზე, რომელიც ჩვენთან არაა მიმართებაში. ყოველ შემთხვევაში, ასეთი სინამდვილე „ჩვენთვის გამოუცნობი ამოცანაა“. მაშასადამე, რჩება ის სინამდვილე, რომელიც გვეძლევა, ხოლო ეს „ჩვენთან მიმართებაში მყოფი სინამდვილე ჩვენს მასშტაბებზეა დამოკიდებული, ამიტომ საესებით იცვლის საზრისს“ (141, 91). როთავერის აზრით, ნივთი თავისთავად არ შეიძლება არსებობდეს. ის ყოველთვის რაიმე მიმართებაში ან ჩვენთან, ან სხვა სუბიექტთან. „ქვეა, რომელზეც ხოჭო დადის, არის ხოჭოს გზა და ბიოლოგმა მხოლოდ ამ მიმართებით უნდა განიხილოს იგი. ის არ ეკუთვნის მინერალოგიას, რადგან მისი სიმძიმე და ქიმიური ვალენტობა აქ მკორეხარისხოვანია. ცხოველის სამყარო ის არის, რაც მისთვის მნიშვნელოვანია სამყაროს „მაკონსტრუირებელი“

ელემენტი ობიექტი კი არ არის, სუბიექტია, რომელიც განიცდის სამყაროს. „აღამიანები მრავალნაირად აღიქვამენ სამყაროს და აქ გარესამყაროს მაკონსტრუირებლად გვესახება „არჩევანის“ ცნება. ყოველი მათგანი ამოირჩევს სამყაროს მასალიდან საკუთარი სიცოცხლის შესაბამის მასალას“ (141, 93). სამყარო, რომელსაც მე ვაკონსტრუირებ, მხოლოდ ჩემზეა დამოკიდებული, რადგან „ჩემს სამყაროში შესასვლელს პოულობს მხოლოდ ის, რაც მე მეხება, რაც ჩემთვის რაიმეს ნიშნავს, რაც ჩემს ინტერესებს აღვიძებს, რაც ჩემს ყოფიერებას ეხება, რისი შემჩნევაც ჩემთვის ღირებულია“ (141, 99). სამყაროს განვითარებაზე ლაპარაკი არ ნიშნავს, რომ ჩემგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობს რაღაც პროცესები, რომლებიც ახალს წარმოშობენ. სამყაროს განვითარება მხოლოდ იმის მათუწყებელია, რომ „ახალი აღმოცენდება ახალი ინტერესებიდან, ახალი ნებინდან, ახალი სამყაროს აღმომჩენი ახალი ორგანოებიდან და ფუნქციებიდან“ (141, 96).

მაშასადამე, სამყარო აიგება განსაზღვრული თვალთახედვით. იგი კონსტრუირებულია სუბიექტის მიერ და ამიტომ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი სამყარო უაზროა. საკითხი ისმის იმის შესახებ, თუ რატომ აკონსტრუირებს სუბიექტი სამყაროს ან რა განსაზღვრავს სუბიექტების მხრივ განსხვავებულ სამყაროთა კონსტრუირებას; ეს დამოკიდებულია უბრალოდ სუბიექტის აგებულებაზე, თუ სხვა საფუძველიც აქვს მას? „როთაკერის აზრით, სუბიექტის აგებულებაც გარკვეულ როლს ასრულებს განსხვავებულ სამყაროთა კონსტრუირებაში, მაგრამ განსაზღვრელია ქცევის მიმართულება გარკვეული ობიექტის პოვნისკენ, რაც იწვევს შემდეგს: სუბიექტი იმ საზრისს ღებს სამყაროში, რასაც ეძებს, რაც მას სჭირდება. როთაკერის აზრით, არ დაგვეკარგება ის, რაც არ გვქონია; რაც ჩვენი შემოქმედების შედეგი არ არის; ამიტომ ვერაფერს ვიტყვი სამყაროს შესახებ, რომელიც ჩვენთვის არარსებელია, ე. ი. ჩვენი კონსტრუირების გზით არ მიგვიღია, და ვერც მის დანაკლისს განვიცდით. „დავუშვათ, კაცობრიობას არ გამოეგონებინა ელექტრობა. რამდენად შენიშნავდა ის მაშინ ამ ნაკლს, რომელიც ჩვენთვის — ელექტრობის მფლობელთათვის — მყისვე იქნებოდა შესაგარძნობი ელექტრობის წყაროს შეწყვეტასთან ერთად? განა ძველ ეპოქებში, როდესაც ელექტრობას არ იცნობდნენ, ცხოვრება ასევე არ მიმდინარეობდა? ეს იმას ნიშნავს, რომ იმაზე, რაც მე არ ვიცი, არ უნდა მალაპარაკო“ (158, 11).

რისი თქმაც შეიძლება საერთოდ სინამდვილეზე, იგი უნდა გავრცელდეს მის ერთ-ერთ მხარეზე — ისტორიულ სინამდვილეზე. ისტორიული სინამდვილე, რომელიც არ ყოფილა აღმოჩენილი და არ გამხდარა მოღვაწეობისა და მუშაობის ობიექტი, არ აღიქმება და არც შეინიშნება.

* როთაყერი ამოდის ვინდელბანდის მოძღვრებიდან იმის შესახებ, რომ სამყარო არის არა თავისთავადი, არამედ ისეთი, როგორადაც მას ქმნის ჩვენი გონება. ვინდელბანდის აზრით, „ყველაფერში, რაც ჩვენთვის მოცემულია, იფარება ჩვენი გონების მოქმედება. იმ ფაქტზე, რომ ჩვენ ვქმნათ ნივთებს, დაფუძნებულია ჩვენი შემეცნებითი უფლება მათზე... სამყარო, რომელსაც განვიხილავთ, არის ჩვენი საქმე“ (2. 4). როთაყერის თვალსაზრისით, საგანი იქმნება შემეცნების პროცესში და განმსაზღვრელია ის, რისი შემეცნებაც გვინდა. ინტერესი, რომელიც წარმოართავს შემეცნებას, წარმოართავს შესამეცნებელი სამყაროს ჩამოყალიბება-გაფორმებასაც. სინამდვილეში მხოლოდ ის აღიქმება, რაც ვინმეს აინტერესებს.

როთაყერის აზრით, ცოდნის დღევანდელი დონე და ფარგლები მიუთითებს მხოლოდ იმაზე, თუ რით შემოიფარგლებოდა ჩვენი ინტერესები და რა ამოცანებს ვისახავდით მათ შესაბამისად. მაშასადამე, ისტორიაც ჩვენი ინტერესებითაა განსაზღვრული. სანამ ინტერესი არაა გაგებული, მანამ ისტორიკოსის „ღია თვალები ბრძად გვევლინება“. თავისთავად ახალი ეპოქის ჰუმანიზმი მნიშვნელოვან როლს როდი ასრულებდა ისტორიის განვითარებაში; იგი მნიშვნელოვანი განხადა ისტორიკოსების ინტერესმა ამ მოვლენის მიმართ. როთაყერის აზრით, ისტორიკოსებს ქმნადობაში მყოფი სინამდვილის ქაოსურ მდინარებაში ადრეული ჰუმანიზმი და მისი ბირთვი — რენესანსი რომ არ აღმოეჩინათ, და, მაგალითად, რანკეს არაფერი სცოდნოდა მის შესახებ, მაშინ ჰუმანიზმი, რენესანსი ახალი დროის ჩამოყალიბებაში არ შეასრულებდა თავის როლს (158, 12).

„სუბიექტის ინტერესი, რომელიც განსაზღვრავს სამყაროს სურათს; უშუალოდაა გაპირობებული ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრების სფეროთი. ამიტომ სამყაროს საკითხის ფესვები „წინამეცნიერულ ცხოვრებაში უნდა ვეძებოთ“. ამ პოზიციიდან იხილავს როთაყერი ისტორიის ფილოსოფიის პრობლემატიკას. მისი აზრით, პრობლემათა წრე ორი ნაწილისაგან შედგება: ერთი მხრივ, ეს არის ონტოლოგიური ისტორია და, მეორე მხრივ, ისტორიის მეცნიერება. როთაყერი აღნიშნავს, რომ გერმანულ ენაში ისტორიის, როგორც ფაქტისა და ისტორიის, როგორც მეცნიერების განსხვავება გამოიხატება ორი სხვადასხვა ჰიტყვით — Historie და Geschichte. როდესაც ისტორიის ფილოსოფიის წინაშე დგება საკითხები ყოფიერების საზრისზე; ყოფიერების ფორმებზე, მათ შექმნასა და განმსახიერებელ წესრიგზე, ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მატერიალურ ისტორიის ფილოსოფიასთან. ეს იმას ნიშნავს, რომ მატერიალური ისტორიის ფილოსოფია არის ისტორიული სინამდვილის ფილოსოფია. როთაყერი ამ ისტორიის ფილოსოფიას უკავშირებს საერთოდ ფილოსოფიას, სახელდობრ, ონტოლოგიურ სისტემებს ფილოსოფიაში. ისტორიის ფილოსოფიის წინამძ-

ღვრად იგი მიიჩნევს ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტას. „სპეციალურ ფილოსოფიურ კვლევას მხოლოდ მაშინ ექნება ფილოსოფიური მნიშვნელობა, თუ იგი შეძლებს თუნდაც ჰიპოთეზურად ვაარკვიოს, როგორ ვლინდება ძირეული ფილოსოფიური პრობლემები ამ ასპექტში“ (141, 6).

მაშასადამე, როთაკერს აუცილებლად მიაჩნია ონტოლოგიური სისტემის დაკავშირება ისტორიის ფილოსოფიის ონტოლოგიასთან. ასეთი დაკავშირება მან განახორციელა ორა მიმართულებით: ერთა მხრივ, მის ისტორიის ფილოსოფიას საფუძვლად დაედო სამყაროს ფენობრივი აგებულების ჰარტმანისეული თეორია და, მეორე მხრივ, — სამყაროს ექსისტენციალისტური გაგება.

როთაკერის აზრით, ისტორიის ფილოსოფიის მეორე გავება დაკავშირებულია ისტორიის მეცნიერების პრობლემებთან. იგა მას ფორმალურ ისტორიის ფილოსოფიას უწოდებს. ამ ცნებაში ის გულისხმობს არა ონტოლოგიური ისტორიის, არამედ ისტორიის ლოგიკური ცნების გააზრებას, ე. ი. მასში ნაგულისხმეია „ყველა მისწრაფება, მოფლმხედველობითი და მეცნიერული, რითაც ცხადი ხდება ისტორიული სამყარო“. ამ საკითხში როთაკერი ამოდის დილთაის გავებით ისტორიის ცნებიდან. გავებით ისტორიის ცნება მეთოდოლოგიურად დილთაიმ დააფუძნა. დილთაი ბუნებისმეცნიერებებსა და გონის მეცნიერებებს განასხვავებდა როგორც მათი შესასწავლი ფაქტების ბუნების, ასევე შემეცნების მეთოდების მიხედვითაც. მისი აზრით, ბუნებისმეცნიერების ფაქტები „უშუალოდ არ გამოდის ადამიანის შინაგანი არსებიდან, როგორც რეალობა და ცოცხალი კავშირი“. აქედან გამომდინარეობს მეორე განსხვავებაც, სახელდობრ, ის, რომ ბუნებისმეცნიერების ფაქტი ყოველთვის უნდა აიხსნას ჰიპოთეზების გზით, ხოლო გონის მეცნიერებათა სფეროში, პირიქით, საფუძველია სულიერი ცხოვრების კავშირი, როგორც თავდაპირველად მოცემული. ბუნებას ჩვენ ავხსნით, სულიერ ცხოვრებას კი გავიგებთ (46, 14). ამ გავებაში ბირითადაა განცდა, ანუ „თანაგანცდა“ იმ მოვლენებისა, რომელთა შემეცნებასაც ვახდენთ სულიერი ცხოვრებიდან. თანაგანცდის ეს დილთაისეული ცნება როთაკერთან ერთ-ერთი ძირითადი ხდება ისტორიული პროცესების გასაგებად. გავებით მეთოდრიდან ამოსვლით აგებს როთაკერი ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიურ ცნებას, ანუ ფორმალურ ისტორიის ფილოსოფიას. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, როთაკერი ისტორიის ამოცანად სახავს არა მარტო იმას, რომ გავიგოთ, „საით მიდის საკუთრივ მოფლიო ისტორია“, არამედ ცოცხლად განვიცადოთ ისიც, რაც ჩვენს თაობამდე მოხდა. ისტორიის გავება, როთაკერის მიხედვით, ჩვენ მიერ წარსულის თანაგანცდაზეა დამოკიდებული. „მხოლოდ ისტორიულ თანაგანცდაში ამოიხსნება ამ ცხოვრების საიდუმლოება, ისტორიის ფილოსოფიაა სწორედ იმის დასაბუთება, რომ ისტორიის მეცნიერებას არ შეუძლია სხვა მეთოდებით

ისარგებლოს, თუ არა სუბიექტური „გაგებისა“ და „განცდის“ გზით. ანტიკომ ყოველ ეპოქაში იქმნება ახალი ისტორია, რადგან არაა ერთიანი განცდა წარსულისა. ყოველი ეპოქა თავისებურად განიცდის მის წინა საფეხურს.³ ნათქვამია, — წერს როთაქერი, — რომ ყოველმა ახალმა ეპოქამ კაცობრიობის ისტორია თავიდან უნდა დაწეროსო. რაც ახალია სულში და ეპოქის სამყაროსეულ სურათში, არას აგრეთვე ახლებურად შეგრძნება ძველი ხალხისა და ეპოქებისა; მოვლენათა მსვლელობა ახალ მნიშვნელობასა და საზრისს იძენს (141, 3).

განვიხილოთ, რა შინაარსს დებს როთაქერი ისტორიის მატერიალური ფილოსოფიის ობიექტში. ეს ნიშნავს საკითხის დასმას მსოფლიო ისტორიის შინაარსზე, მის საზრისსა და სუბიექტზე. როთაქერის აზრით, მსოფლიო ისტორიის ერთიანი ზაზის მისაღებად აუცილებელია მსოფლიო ისტორიის სუბიექტის არსებობა. ასეთ სუბიექტად ანუ მკაცრად შიშობელ რგოლად უნდა ვაღიაროთ „ხალხი“. აქედან გამომდინარე, მატერიალური ისტორიის ფილოსოფია არის „ხალხთა სტრუქტურისა და ცხოვრების კანონების“ ერთობლიობა, რადგან „მსოფლიო ისტორიის შინაარსი არის აღმდინათა ჯგუფების ბრძოლა მათი ცხოვრებისა და სამყაროს ვაფორმებისათვის“ (141, 5). ხალხის დასახვა ისტორიის სუბიექტად როთაქერს არ აახლოებს მატერიალისტურ თეორიებთან, რადგან, ისე როგორც ჰეგელთან, როთაქერთანაც ხალხს არა აქვს თვითყოფადი მნიშვნელობა. ის ახორციელებს უფრო ძლიერა ძალის მიერ დასმულ ამოცანებს, ეს ძალა კი არის პიროვნება. ამდენად, უფრო ღრმა განხილვა, როთაქერის აზრით, გვიჩვენებს, რომ ისტორიის ნამდვილი შინაარსი პიროვნებისაგან მომდინარეობს. „ისტორიული მსვლელობა თავის შინაარსს იღებს ხალხის წიაღიდან გამოსულ ხელმძღვანელთა მიერ დასმული იდეალური ამოცანებიდან“ (141, 10). მაგრამ როთაქერი საბოლოოდ პიროვნებასაც დაქვემდებარებულად თვლის უფრო ძლიერი ძალისადმი. ეს არის გონება. გონების განვითარება წარმოადგენს მსოფლიო ისტორიის საბოლოო შინაარსს.)

ისტორია, როგორც სულიერი პროცესი, როთაქერის აზრით, არ შეიძლება განსაზღვრული იყოს მატერიალურით. სულიერი მხოლოდ სულიერით განსაზღვრება; მაგრამ ყოველგვარი სულიერის დასახვა ისტორიის განმსაზღვრელად შეცდომაა. როთაქერი აკრიტიკებს ღირებულების თვალსაზრისს. მისი აზრით, ის, რომ ღირებულება, როგორც ისტორიული ფაქტორი იგარკვეულად მნიშვნელობის მქონეა, ეკვივალენტული ფაქტია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ღირებულება განსაზღვრავს ისტორიას. (ისტორია სულიერი პროცესია და მისი განმსაზღვრელია იდეა. მაგრამ ეს არაა აბსოლუტური იდეა, იგი წარმოადგენს ღირებულებას. ის არ არის ისტორიის ერთადერთი ძალა. ისტორიულ მოვლენათა განვითარების ასახსნელად სულ მცირე სამი მომენტით მინც არის გასათვალისწინებელი: იდეა ანუ პრობლემური კავში-

რი, ტრადიციის კავშირი და ცხოვრების კავშირი. ისტორიული მსვლელობა რომ ღირებულებით არ აიხსნება და ეს სამი კომპონენტი აუცილებელია, ამას როთაყერი ასაბუთებს ასეთი მაგალათით: წარმოვიდგინოთ ისტორიული განვითარება, როგორც გარკვეულ სურათთა გაღერება. რა იქნებოდა მათი ერთიანობის საფუძველი? ასეთ საფუძველად ვკვსახება იდეა. ის აკავშირებს მასალას, აძლევს მას სტრუქტურას და აწესრიგებს. ყოველი ცალკეული სურათი ან მხატვარი უხვევს ამ იდეიდან, მაგრამ მაინც მის გარშემო ტრიალებს და ამიტომ ადგა ასრულებს მკავშირებელი რგოლის როლს ამ სურათთა შორის. მაგრამ მხოლოდ იდეური თუ ღირებულებითი კავშირი რომ არ არის საკმარისი ისტორიული მოვლენების გასაგებად, ეს ჩანს იქიდან, რომ შეგვიძლია დავუშვათ ისეთი სურათი, რომელიც იდეით პოლანდიური იქნება, მაგრამ ეს არ კმარა, რომ სურათი პოლანდიურად მივიჩნიოთ. „სურათი შეიძლება ყველაფერში ჰგავდეს პოლანდაურს. ის, რაც მას აკლია, არის რეალური კავშირი სხვა სურათებთან“ (141, 19). მაშასადამე, (გარდა იდეალურისა, საჭიროა რეალური კავშირის, რეალურა პოლანდიური ობიექტიდან გამომდინარე კავშირის გათვალისწინება. ეს კი არის ტრადიციასთან კავშირა. პოლანდიელ ოსტატებს პოლანდიურ ტრადიციასთან აქვს კავშირი, მაგრამ არც ტრადიცია და არც იდეა არ ამოწურავს ისტორიულ კომპონენტებს. თუ სურათები, რომლებიც პოლანდიური მანერითაა შესრულებული, გერმანული ან ფრანგულია, მათ ვერ მივიჩნევთ პოლანდიურად, რადგან ასეთ სურათებს აკლია „ბაზისი პოლანდიური ცხოვრების, პოლანდიელი ხალხისა და პოლანდიის საზოგადოების სახით.. პოლანდიური/ცხოვრების ამ წყაროებიდან აღმოცენდა ძალები, რომლებმაც გააფორმა ტრადიცია და იდეებს ფერი და მოძრაობა მიანიჭა“ (141, 10). მაშასადამე, (არსებობს ისტორიული მოძრაობის სამი კომპონენტი: იდეა, ტრადიცია და ცხოვრება. ამ სამიდან განმსაზღვრელია ცხოვრება. მთელი ისტორიული მსვლელობა გაიგება სწორედ როგორც ადამიანთა სიცოცხლისათვის ბრძოლის სურათი.)

მიზნებისა და ღირებულებათა მიჩნევა ძირითადად არის ისტორიის მედიატიზება და ეპოქათა გაუფასურება, რადგან მიზნისათვის ყოველი ეპოქა საშუალებად გამოდის და თუ ისტორიაში იდეები, ძირითადი, მაშინ ყოველ ეპოქას საკუთარი იდეები გააჩნია და ყოველ ადამიანს — საკუთარი. (ფაქტობრივად ისტორიის მსვლელობას განსაზღვრავს უფრო ძლიერი ძალა ტრადიციის სახით, მსოფლიო ისტორია არის ანტიკურობის გავლენის შედეგი. ასე რომ: „ტრადიცია დიდი ისტორიული ძალაა და გაუგებარია, რატომ ანიჭებს მას ასე მცირე როლს ახალი ისტორიის ფილოსოფია“) (141, 16). ჩვენი ისტორიულობა ყოველთვის დამოკიდებულია ჩვენს ტრადიციასა და ცხოვრებაზე, როგორც ჩვენც არსებებზე. „ჩვენ არ ვიქნებოდით ის, რაც ვართ, რომ არ

ვყოფილიყავით ისეთი. როგორც ვუშინ ვიყავით. გერმანელი არ იქ-
 ნებოდა გერმანელი, თუ ის როგორც გერმანელი იდენტური არ იქნე-
 ბოდა (რამე ნაწილში მაინც) წარსული გერმანელი ცხოვრებისა“
 (141, 71). (ეს განაპირობებს მსოფლიო ისტორიის განუწყვეტლობას.
 ტრადიციის ვარჯშე მსოფლიო ისტორია იქნებოდა მუდამ ახალი ფურ-
 ცელი არა ერთი წიგნისა, არამედ წიგნთა სიმრავლისა, რომელთა შო-
 რის საერთო არაფერია. ტრადიცია და ცხოვრების ერთობა ქმნის მსო-
 ფლიო ისტორიის განუწყვეტლობას.) ტრადიცია როგორც ცხოვრების
 წესი. გამოხატება ქცევაში, ქცევა მაჩვენებელია ცხოვრების ტრადი-
 ციათა და სტილთა შორის განსხვავებულობისა. ადამიანების ქცევას
 ავლენს მათი ზნე-ჩვეულებები, დამოკიდებულება ცალკეული ადამიან-
 ნებისა და საზოგადოების. აგრეთვე წინაპრებისა და ახალი თაობების
 მიმართ. ადამიანთა ქცევის ახსნა ცხოვრებით ფაქტობით ნაყოფიე-
 რია, ვიდრე სხვა თეორიებით; ამიტომ, როთაქერის აზრით, ბიჰევიორ-
 რიზმი უფრო მალა დგას, ვიდრე სხვა რომელიმე მიმართულება. (იდენ-
 ის. ტრადიციულობისა და ცხოვრების ერთობლიობა ქმნის მთლიან
 სტილს, რომლითაც ხასიათდება ხალხი. ეს სტილი განასხვავებს ერთ-
 მანეთისაგან გარკვეულ ისტორიულ ერთობლიობებს, რომელთა სახე-
 ლია კულტურა. ყოველი კულტურა განსხვავდება სხვებისაგან თავისი
 ფიზიოგნომიით. ფიზიოგნომიური ერთიანობანია: „ეროვნული ხასია-
 თი“, „კულტურის სტილი“, „დროის სული“, „ეპოქის სტილი“ და „კულ-
 ტურული ასაკი“ (141, 55). ისტორიის გააზრების ამ ნაწილში როთაქერი
 განიხილავს შპენგლერის ძლიერ გავლენას) თუმცა ჰიუბშერი არ ასახე-
 ლებს შპენგლერს მათ შორის, ვინც ზეგავლენა იქონია როთაქერზე.

როთაქერის აზრით, ყოველ კულტურას თავისი ინდივიდუალური
 ფიზიოგნომიკა აქვს და ეს არის მისი სტილი. ასეთ ინდივიდუალურ ფი-
 ზიოგნომიკაში როთაქერი აერთიანებს როგორც კულტურის სული-
 ერ — გონით ძალებს, ასევე მათ მატარებლებსაც. შპენგლერის თეო-
 რია ამ მხრივ ზუსტად გამოსაჩვენებს ისტორიულ ვითარებას მხოლოდ იმ
 შესწორებით, რომ ყოველი კულტურის ფიზიოგნომიკა შეუძლებელია
 უშუალოდ იქნეს გამოყვანილი ამა თუ იმ კულტურული ლანდშაფ-
 ტიდან. ყოველ კულტურას თავისი ინდივიდუალური სტილი აქვს და
 მხოლოდ ამ სტილის დამახასიათებელია ესა თუ ის მოვლენა. „ძმები
 კარაპანოვები“ მხოლოდ რუსს შეეძლო დაეწერა, რადგან ის რუსუ-
 ლი სულის გამოხატევაა, რუსული სტილია: ისე როგორც აღმოსავლენ-
 თის ლანდშაფტის დახატვა შეეძლო მხოლოდ იპონელს ან ჩინელს
 და არა სხვას. ამრიგად, სტილი არის კულტურის ინდივიდუალური სა-
 ხე. მისი სპეციფიკა, რომლითაც ის სხვა კულტურებიდან გამოიყოფა.
 სტილი გამოხატება როგორც სულიერი, ასევე მატერიალური კულ-
 ტურის ძეგლებშიც. მხოლოდ მათი ერთიანობა ქმნის კულტურას.

შემწვომი საკითხია ისტორიული პროცესის ობიექტურობა-სუ-

ბიექტურობის პრობლემა. (როთაყერი არ იზიარებს წმინდა ობიექტი-
ვიზმის თვალსაზრისს. მისი აზრით, სული ისტორიული სუბსტანციაა,
მაგრამ არ შეიძლება დავეთანხმეთ ჰეგელს იმაში, რომ ადამიანი ობი-
ექტური სულის უბრალო ნოქარს წარმოადგენს. ისტორიის ობიექტუ-
რობის საკითხი შეიძლება დაისვას ორი მიმართულებით: 1) ისტორია
ობიექტურ მიზეზობრივ კანონებს ემორჩილება, თუ მას ცხოლოდ სუ-
ბიექტთა მიზნები განსაზღვრავს? 2) ისტორიის მამოძრავებელ ძალას
ხალხთა ერთობები წარმოადგენს, თუ ცალკეული სუბიექტები?

(როთაყერის აზრით, ისტორიული მიზეზობრიობის ცნება ბუნე-
ბისმეცნიერების გადმონათობა ისტორიაში და მას არ შეიძლება ის-
ტორიულ სინამდვილეში რაიმე შეესაბამებოდეს. როთაყერი უარყოფს
მიზეზობრიობას ისტორიაში) იმ მოსაზრებით, რომ იგი არის „მათემა-
ტიკური და მექანიკური, რომელსაც ახალ დროში სასიცოცხლო ძალა
მიანიჭა ნატურალისტურმა მსოფლმხედველობამ... ამის გამო ადა-
მიანებმა დაივიწყეს, რომ უბრალო ცხოვრების გამოცდილება უკვე
პოეტურად აღამიანის ცხოვრების კვლევის წესს, რომელიც უფრო ჭეშმა-
რიტია, ვიდრე მიზეზობრიობა“ (141, 42).

ისტორია ადამიანთა მოქმედებაა, რასაც იწვევს არა მიზეზები,
არამედ სიტუაცია. პასუხი სიტუაციაზე არის ისტორიული ფაქტი. რო-
თაყერის აზრით, ისტორიული მოქმედება ჰგავს ჭადრაკის თამაშს. (რო-
დესაც ორ მოთამაშეს ვუყურებთ, არ გვჭირდება მათი სვლების გასაგე-
ბად დავადგინოთ ის პროცესები, რომლებიც მათ ტვინში ხდება. ამ შემ-
თხვევაში ისეთი უბრალო გამოთქმა, როგორიცაა — „ერთი უკეთ თამა-
შობს, ვიდრე მეორე“, გაცილებით კარგად ხსნის მოვლენას, ვიდრე მი-
სი მიზეზების ძებნა. უკიდურეს შემთხვევაში მიზეზს მაშინ დავუწყებთ
ძებნას, როდესაც ერთ-ერთი მოთამაშე სავსებით უაზრო სვლას გადაე-
თქმას. თამაშის ახსნა ხდება მისი წესების ცოდნით და არა მიზეზობრი-
ვი კავშირების დადგენით. ასევეა საზოგადოებაშიც. ადამიანთა ყოველი
საზრისიანი მოქმედება „ემორჩილება თამაშის წესებს, რომლებიც სა-
ყოველთაოა მთელი ადამიანური ქცევის სამყაროსათვის, მამასადამე,
ისტორიული სინამდვილისთვისაც“ (141, 43). (როთაყერი ისტორიის
სფეროდან განდევნის ყოველგვარ დეტერმინიზმს და წმინდა ტელეო-
ლოგიურ ახსნას აძლევს ისტორიულ მოვლენებს.)

(როთაყერის სუბიექტივიზმი ისტორიის გაგებაში მეორე მიმარ-
თულებითაც ვლენდება, სახელდობრ, ისტორიული პროცესების გან-
მსაზღვრელი ძალების დადგენაშიც. იგი აკრიტიკებს ჰეგელს, რომელ-
მაც იმ ფაქტიდან, რომ გონი არის სუბსტანცია, დაასკვნა — ობიექ-
ტური გონი მამოძრავებელია, ყოველივე დანარჩენი კი მისი მსახუ-
რია. (როთაყერი არ უარყოფს ისტორიის მამოძრავებლად გონის და-
სახვას, მაგრამ ეს არის არა ობიექტური, აბსოლუტური გონი, არამედ
პროვნული ძალა, რომელიც წარმართავს ისტორიულ პროცესს. როთა-

კერის აზრით, ისტორია მდგომარეობათა, მოქმედებათა და ქცევათა ერთობლიობაა. ამ ერთობლიობაში განმსაზღვრელი მომენტია სიტუაცია. სიტუაციის განცდა და მასზე დაფუძნებული პასუხი, ან ქცევა ისე, როგორც „ყოველი საზრისიანი სვლა ჭადრაკში არის მოთამაშის „პასუხი“ „ვითარებაზე“, ანუ „სიტუაციაზე“, რომელშიც ის პარტნიორმა ჩააყენა. ასევე ყოველი კონკრეტული ადამიანური მოქმედება არის რაც შეიძლება საზრისიანი პასუხი კონკრეტული ვითარებისა“ (141, 44). ჭადრაკში ყოველ სვლას განსაზღვრავს არა ობიექტური, არამედ სუბიექტის მიერ დაწყებული კომბინაცია. ასევეა ისტორიაშიც. როგორც ჭადრაკში არ არის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი სვლები და ყოველი სვლა ახალ სიტუაციას ქმნის, ისტორიაშიც ადამიანთა ყოველი საზრისიანი პასუხი შექმნილ ვითარებაზე ახალი ისტორიული სიტუაციის შემქმნელია. მაშასადამე, ისტორიულ ვითარებას განსაზღვრავს ადამიანთა მოქმედება ისევე, როგორც გემის ცურვას — კაპიტნის საზრისიანობა და მეზღვაურთა გამოცდილება. გემის სვლის პროცესში ერთსა და იმავე ვითარებასთან როდი გვაქვს საქმე, იცვლება სიტუაცია. ერთ შემთხვევაში გემს ემუქრება მეჩქიჩი, მეორეში — ქარიშხალი, ზოგჯერ მოსწყდება იალქანი და ა. შ. ყოველ მომენტში გემი ახალი სიტუაციის წინაშე აღმოჩნდება. ეს განიცდება გემის კაპიტნისა და ეკიპაჟის მხრივ და მათი ყოველი პასუხი წარმოადგენს გემის სვლის პირობას. „ეს პასუხები კი არაა ობიექტური, არამედ კაპიტნის მოსაზრებულობანი განცდილი სიტუაციის საფუძველზე“. როთაქერის აზრით, არა მარტო მოქმედებაა დაფუძნებული სუბიექტურობაზე, არამედ თვით განცდილი სიტუაციაც სუბიექტურია. ერთი შეხედვით, თითქოს, სიტუაციის განცდაზე მსჯელობისას მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ჯაღაც ობიექტური, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, რომელსაც განიცდის სუბიექტი, მაგრამ არაა სუბიექტური. მიუხედავად ამისა, როთაქერი ამ მოსაზრებიდან შორსაა. მისა აზრით, ვითარების ობიექტურობის აღიარება ნიშნავს ობიექტური სამყაროს აღიარებას. ეს კი იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ყველას მიერ იგი ერთნაირად უნდა განიცდებოდეს, რადგან სამყარო ობიექტურია. მაგრამ, როთაქერის აზრით, სწორედ ამ მომენტშია სამყაროს ობიექტურობის უარყოფა. რა არის სამყარო, რომელსაც განვიცდი? (სამყარო, რომელსაც განვიცდი, ჩემი ინტერესებითაა განსაზღვრული და არა ობიექტური ვითარებით. ამიტომ სამყარო არაა ერთმნიშვნელოვანი, მას მრავალი მნიშვნელობა ახასიათებს, ის პლურალისტურია) (ინტერესთა შესაბამისად). წყალი დალილი მოცურავისათვის სულ სხვას ნიშნავს, ვიდრე თოლასა ან თევზისათვის; თვითმკვლელისათვის სხვას, ვიდრე ტალღებთან მებრძოლისთვის. აქედან გამომდინარე, (როთაქერი უაზრობად მიიჩნევს ადამიანისა და ბუნების მიმართების იმ განხილვას, რომელსაც მატერიალიზმი ახდენს. მატერიალიზმს როთაქერი მიიჩ-

ნევს „ანთროპოგეოგრაფიულ“ მიმართულებად, რომელიც მდგომარეობს ადამიანისა და ბუნების მიმართების სინამდვილისადმი მიახლოებულ ახსნაში. /როთაჯერის აზრით, „ის, რასაც განცდილ ვითარებას ვუწოდებთ, დამოკიდებულია იმ მოთხოვნებსა და საკითხებზე, რომელთაც ადამიანი სამყაროს მიმართ სვამს. ახალი კითხვებისა და თვალსაზრისის გზით აღმოცენდება შეცვლილი თვალსაზრისის შესაბამისი ვითარება“ (141, 53).

როთაჯერი წუხს იმის გამო, რომ მსოფლიო ისტორიის გემის ეკიპაჟი (კაცობრიობის სახით) დაბელოვნებული მეზღვაურებისაგან არ შედგება, რაც დაღუპვას უქადის ამ გემს. მაგრამ, მეორე მხრივ, (როთაჯერი უშვებს ბედისწერის იდეას, რომელიც, მისი აზრით, მსოფლიო ისტორიის ერთ-ერთ ძირითად მომენტს წარმოადგენს. ის ცდილობს ერთმანეთს დაუყავშიროს შენგლერის „მსოფლიო ბედის“ იდეა და ჰაიდეგერის „გადავლდებულობა“.

როთაჯერის აზრით, „ბედისწერის გარეშე მსოფლიო ისტორია სავსებით გაუგებარია“ (141, 111). შენგლერის „ბედისწერა“ ჰაიდეგერმა გაიგო როგორც ადამიანის მიტოვებულობის განცდა, როგორც შიში სიკვდილის წინაშე. „შენგლერის, ჰაიდეგერისა და იასპერსის მიერ განახლებულ ამ შეხედულებებში აქვს გადგმული ფესვები ექსისტენციალისტური აუცილებლობის ყოველ ფორმას“ (141, 149) /ბედისწერის დაშვებით როთაჯერი წინააღმდეგობაში ვარდება თავისავე პირველ/თეზისთან, რომლის მიხედვით არავითარი წინასწარი განზრახულობა არ არსებობს და ისტორია თავისუფალი თამაშია. /

[როთაჯერი ცდილობს განსაკუთრებული როლი მიანიჭოს ფორმას როგორც სულიერი, ისე მატერიალური კულტურის სფეროში. მას ეს ფორმა მიაჩნია სტილის გამოვლენად. იგი, ერთი მხრივ, განსაზღვრულია ბედისწერისებრი აუცილებლობით, მაგრამ არა მიზეზობრიობით, ხოლო მეორე მხრივ კი, ფორმა გამოიძეწება როგორც გარკვეული მოქმედების შედეგი, როგორც პასუხი განცდილ სამყაროზე. საბოლოოდ ისტორიულ კომპონენტთა შორის ბედისწერა მანც უკან იწევს და პირველ რიგში ისევ სუბიექტის მოქმედება და მისი ნებელობა ხდება განმსაზღვრელი. / ისტორიის ასეთი სუბიექტივისტურ-ვოლუნტარისტული გაგება იყო ტოტალიტარიზმის გამართლება. მესამე იმპერია როთაჯერს წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც მსოფლიო ისტორიის ახალი ფურცელი. მისი აზრით, ისტორიის ფილოსოფიის ამოცანაა „გერმანელი ხალხის საგარეო და საშინაო ვითარების გამართლება“ (141, 149).

(როთაჯერის ფორმალური ისტორიის ფილოსოფია ორ წყაროს ემყარება. ეს არის, ერთი მხრივ, ნეოკანტიანელთა იდიოგრაფიზმის მეთოდი, ხოლო მეორე მხრივ, დილთაის ინტუიტივისტური გაგებითი ისტორიის თეორია. როთაჯერი ამტკიცებს, რომ არც ერთ დიდ ისტო-

როულ ფილოსოფიურ სისტემას, რომელიც ონტოლოგიურ თეორიას ემყარება, არ შეუქმნია საკუთარი მეთოდოლოგია, დაწყებული კანტით და დათავრებული მარქსით. მისი აზრით, მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი წვლილი ისტორიის მეცნიერებაში შეიტანეს რანკემ, ვინდელბანდმა, რიკერტმა, ლასკმა და დილთაიმ. ისე როგორც რიკერტი, როთაქერიც ისტორიის ფორმალური ფილოსოფიის პირველ საკითხად მეცნიერებათა კლასიფიკაციას თვლის. როთაქერის აზრით, მეცნიერებათა კლასიფიკაცია მათი შესასწავლი ობიექტების ვხიო ყოველად შეუძლებელია, რადგან ერთი და იგივე ობიექტი მრავალი მეცნიერების საგანია. გარდა ამისა, ეს შეუძლებელს ხდის მეცნიერებათა დაყოფას სპეციალურ მეცნიერებებად. როთაქერის აზრით, აუცილებელია განვასხვავოთ მეცნიერებათა ორი დიდი ჯგუფი, რომლებიც ერთსა და იმავე სინამდვილეს შეისწავლიან, მაგრამ განსხვავებული თვალსაზრისით. მეცნიერებათა ერთ ჯგუფს ამოცანად აქვს ვაიგოს სინამდვილე მის ბუნებრიობაში, შეიმეცნოს ბუნება, როგორც რეალობა. ასეთი მეცნიერებანი წარმოადგენენ ბუნებისმეცნიერებებს. მეცნიერებათა მეორე ჯგუფს აინტერესებს არა ბუნებრივი რეალობა, არამედ ადამიანის ზემოქმედების შედეგი ბუნებაზე, ის საზრისი, განზრახვა (Intention), რომელსაც ადამიანი დებს მის მიერ ბუნების საგნიდან შექმნილ ნივთში. ამ შემთხვევაში შემეცნების ობიექტი რეალური კი არა, საზრისისეული ირეალური, მიზნისეულია. როთაქერი ამ თვალსაზრისს განმარტავს ორი მაგალითით: თუ ავიღებთ ავეჯს, წერს როთაქერი, იგი სხვა თვალსაზრისით განიხილება ბუნების მეცლევრის პიერ და სხვა თვალსაზრისით — მისი საზრისის მეცლევრის მხრივ. ბუნების მეცლევრისათვის ავეჯი წარმოადგენს დროულ-ვრცელ მატერიალურ სინამდვილეს. ხე, რომლითაც ავეჯია გაკეთებული, მრავალ ფიზიკურ პრობლემას მოიცავს და გამოიკვლევა მათემატიკური ხერხებით. მაგრამ ავეჯი შეიძლება განვიხილოთ როგორც მშვენიერი ქმნილება, რომელიც ადამიანის ხელით შეიქმნა. აქ უკვე სხვა პრობლემები დგება, კერძოდ, რა განზრახვა ჰქონდა მის გამკეთებელს, რა საზრისი ჩააქსოვა მასში და სხვა.

ადამიანთა ზრახვები, მიზნები და მისწრაფებანი მატერიალურ სინამდვილეს არ ეკუთვნის, მაგრამ მათ გარეშე რეალური საგნები მოკლებულია საზრისს. მაგალითად, ჩაქუჩს მნიშვნელობა მისცა ადამიანმა. მის გარეშე იგი გაუგებარი ნივთი იქნებოდა. (მაშასადამე, ყოველ საგანს გააჩნია თავისი საზრისი. მეცნიერებებს, რომლებიც ამ საზრისებს შეისწავლიან, როთაქერი უწოდებს გონის მეცნიერებებს.) იგი მათ მიაკუთვნებს „მეცნიერებებს, რომელთაც საგნად აქვთ ცხოვრების ორგანიზაცია სახელმწიფოში, საზოგადოებაში, სამართალში, მორალში, აღზრდაში, მეურნეობაში, ტექნიკაში; სამყაროს ახსნა ენაში. მითებში, ხელოვნებაში, რელიგიაში, ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში“ (142, 3).

ამრიგად, არსებობს მეცნიერებათა ორი ჯგუფი; ამიტომ აზრი მეცნიერებათა ერთიანობაზე თუმცა მეტად გავრცელებულია, მაგრამ არ არის მართებული. „თუ ბუნების ნივთთა შემეცნება ამოიწურება მათი კანონზომიერი სტრუქტურით, გონის მეცნიერება იმეცნებს არა ბუნების საგანს, არამედ ადამიანის ქმნილებას; მისი ამოცანაა იპოვოს მასში ის განზრახვა, რომელიც ჰქონდა მის შემქმნელს. მაშასადამე, მისი ამოცანაა არა რეალურის, არამედ საზრისისეულის შემეცნება“ (157, 244).

როთავერი აღნიშნავს, რომ გონის მეცნიერებათა აღსანიშნავად მრავალი ტერმინი იყო გამოყენებული, კერძოდ, „კულტურისა“ და „ისტორიის მეცნიერებათა“ გარდა, არსებობდა ტერმინები: „მიზნის მეცნიერებანი“, „ნების მეცნიერებანი“, „ისტორიულ-ეთიკური მეცნიერებანი“, „სახელმწიფო მეცნიერებანი“, „ბალხთა ცხოვრების მეცნიერებანი“. ამ ტერმინთაგან ყველაზე სწორი, როთავერის აზრით, არის „გონის მეცნიერებანი“. ის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ამ ტერმინის შექმნაც გერმანელების დამსახურებაა. სახელდობრ, ეს ტერმინი პირველად იხმარა გერმანელმა შილმა, რომელმაც მილის ლოგიკის მეორე ტომის ერთ-ერთი თავის სათაური თარგმნა „გონის მეცნიერებად“. როთავერის აზრით, „გონის მეცნიერებანი“ ყველაზე უკეთ გამოხატავს მის ობიექტს, რადგან ადამიანი გონიერი არსებაა, ხოლო „გონის მეცნიერება — მოძღვრება ადამიანის მიერ შექმნილი სამყაროს შესახებ“ (142, 13).

როთავერის აზრით, თვალსაზრისთა მიხედვით მეცნიერებათა კლასიფიკაციის უპირატესობაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ იგი საშუალებას გვაძლევს მოვახდინოთ დიფერენცირება მეცნიერებნისა კაცობრიობის შესახებ. თუ საგნის მიხედვით განვიხილავთ, კაცობრიობა ერთი საგანია და მეცნიერებათა ერთი ჯგუფი იქმნება, ერთი მეთოდით. მაგრამ თუ ადამიანთა სინამდვილეს შევხედავთ არა როგორც სინამდვილეს, არამედ როგორც ვაგების ობიექტს, აღმოჩნდება, რომ ერთ შემთხვევაში ადამიანთა სამყარო შეიძლება განვიხილოთ როგორც საზოგადოება, მეორეში — როგორც ისტორია, მესამეში კი — როგორც სულიერი სამყარო. ამის შესაბამისად მივიღებთ დაპირისპირებას ერთ შემთხვევაში „ბუნებასა და საზოგადოებას“, მეორეში — „ბუნებასა და ისტორიას“. ხოლო მესამეში — „ბუნებასა და გონს“ შორის. ამის შესაბამისად გონის მეცნიერებათა მეთოდებიც სამი სახისაა: „პოლიტიკურ-ეთიკური“, „ისტორიული“ და „ფსიქოლოგიური“ (142, 14).

ამრიგად, მეცნიერებათა ზოგადი დაყოფა მთლიანად დაუფიქნებელია ფორმალურ პრინციპებზე. აქ ამ პრინციპთა ერთგვარი იერარქია იქმნება, რომელშიც ადგილი არა აქვს საგნობრივ პრინციპს. კლასიფიკაციის ფორმალურ პრინციპთა ეს იერარქია როთავერს ასეთი სა-

ნათ აქვს წარმოდგენილი: „ყოველი მეთოდის უკან დგას „თვალსაზრისი“, ყოველი თვალსაზრისის უკან — თვალთახედვა, ორივეს უკან, ერთი მხრივ, ინტუიცია, მეორე მხრივ — დაინტერესებულობა“ (157, 293). როთაქერი ისტორიის მატერიალურ და ფორმალურ ფილოსოფიას ერთ საერთო პრინციპს გამოუენახავს. თუ ისტორიის მატერიალური ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანი თვითონ აკონსტრუირებს სამყაროს, რომელსაც ის ფანიციდის, და ამ კონსტრუირებაში გადამწყვეტი როლი ეკუთვნის ადამიანის ინტერესებსა და მის მიმართულებას, ფორმალური ისტორიის ფილოსოფიაშიც ინტერესი განსაზღვრავს მთელი ისტორიის თეორიულ ნაგებობას. მეცნიერებათა კვლევის სფეროების კონსტრუირება ადამიანთა წინამეცნიერული ცხოვრების ინტერესებზეა დამოკიდებული. ყველა მეცნიერება საფუძველს იღებს სინამდვილესთან წინამეცნიერულ შეხვედრებში. ეს ინტერესები არ არის წმინდა თეორიული, ისინი ცხოვრების საჭიროებიდან წარმოდგებიან. ამრიგად, ისტორიას როგორც ონტოლოგიურს, როგორც ფაქტს და ისტორიას როგორც ცოდნას, როგორც მეცნიერებას ერთი საფუძველი აქვს — ადამიანთა ცხოვრება და მათი ცხოვრებისეული ინტერესები. ორივე მათგანის გაგების საფუძველი ცხოვრების ფილოსოფიაა.

სინამდვილის შემეცნებისას ერთ შემთხვევაში შეიძლება გამოვიყენოთ მიზეზობრივი ახსნა, მეორეში კი — არა. მაგალითად, თუ გვაქვს დებულება — „ეს ხელოვნება ქეშმარიტია, რადგან ის აკმაყოფილებს გონის მოთხოვნილებას“, მის გასაგებად არაა საჭირო მიზეზობრიობის პრინციპი. მაგრამ თუ გვაქვს დებულება — „ეს ოპერაცია აუცილებელი იყო, რათა შეგვენარჩუნებინა პაციენტის სიცოცხლე“, აქ გამოდგება მიზეზობრივი ახსნა და საერთოდ მოქმედებაც ტექნიკურ სფეროს ეკუთვნის. როთაქერის აზრით, საერთოდ ისტორიული პროცესები შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ინტუიციით. ჩვენ ვერ აღვწერთ ისტორიულ მოვლენას, უბრალოდ უნდა გავიგოთ მისი საზრისი. ამის ერთადერთი გზა კი ინტუიცია, მიხვედრია.

როთაქერის აზრით, მეთოდოლოგიური მნიშვნელობისაა არა მართო ისტორიის ლოგიკა (ცნებათა შექმნის ხერხებითა და მეთოდებით), არამედ მსოფლმხედველობაც. ესა თუ ის მსოფლმხედველობა ყოველთვის წარმოადგენს მეთოდოლოგიურ ამოსავალს ისტორიულ პროცესთა გასაგებად. თუ განვიხილავთ ზოგად ფილოსოფიას, ისტორიის ფილოსოფიასა და ისტორიას შორის მიმართებას, მივიღებთ პირამიდას, რომლის წვერზე ზოგადფილოსოფიური თეორიაა, გვერდები ისტორიის ფილოსოფიას წარმოადგენს, საფუძველი კი — ისტორიას.

(ისტორიის ფილოსოფიაში როთაქერი საბოლოოდ ორი ძირითადი მსოფლმხედველობის დაპირისპირებას აღიარებს — მატერიალიზმსა და იდეალიზმს. როთაქერის აზრით, ისტორიის მსოფლმხედველობითი

საფუძველი არ შეიძლება იყოს მატერიალიზმი, რადგან ისტორია არის გონის განვითარება, იდეალური პროცესი, იდეალური კი შეიძლება იდგეთ ავსნათ და არა მატერიალურით. ამიტომ, როთაქერის აზრით, ისტორიის ფილოსოფია უმთავრესად იდეალისტურია.) მისი აზრით, ისტორიის ფილოსოფიაში მრავალი მიმართულებაა. ერთნი ისტორიაში პირველად თვლიან იდეას, მეორენი — აზროვნებას, მესამენი — ცხოვრებას და ა. შ. ყველა შემთხვევაში გვაქვს იდეალისტური თვალსაზრისი, მიუხედავად იმისა, პირველად ჩაეთვლით აზროვნებას, ლირებულებას, ჭეარასობას, მნიშვნელობას, მიზანს, იდეას თუ სუბიექტს; ცნობიერებას, აზროვნებას, გონებას, სულს, გონს თუ აპრიორულს; ფორმას, ერთიანობას, იდენტურობას, საქმეს, ავტონომიას, სპონტანურობას, თავისუფლებას, ღმერთს და ა. შ. (142, 38). ყოველი საზოგადოებრივი მოვლენა გონების ტყვეობაშია. ამ იდეალისტური თეორიებიდან ყველაზე ნაყოფიერია ის, რომელიც კარგად ხსნის გონების მოვლენებს და იძლევა მათი ჰაეციფიკური გათვალისწინების საშუალებას.

ამრიგად, როთაქერი ერთნაირად იდეალისტურად აგებს როგორც მატერიალურ, ისე ფორმალურ ისტორიის ფილოსოფიას. ის იდეალურ საფუძვლებს მიაწერს ონტოლოგიურ ისტორიას და შემდგომ მათ შესაბამისად ამუშავებს მისი გააზრების მეთოდებსაც.

როგორც ცნობილია, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი მიმდინარეობა (ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი და სხვ.) უარყოფს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მნიშვნელობას, მაგრამ ამავე დროს, გვთავაზობს მის იდეალისტურ გადაწყვეტას. ასეთივეა როთაქერის მეთოდიც. როთაქერის მიხედვით, მატერიალიზმი არ გამოდგება ისტორიულ პროცესთა ასახსნლად, რადგან ისინი სულიერ სფეროს ეკუთვნიან. მაშასადამე, იდეალიზმი არის ისტორიის ახსნის ერთადერთი გზა, მაგრამ არა ყოველი სახის იდეალიზმი, არამედ მხოლოდ დილთაისეული.

(როთაქერის ისტორიის ფილოსოფიის წანამძღვარს წარმოადგენს აღიარება მხოლოდ იმისა, რასაც განვიცდით. მისთვის სამყარო და განცდა ერთი და იგივეა. არსებობა უღრის განცდას. რაც არ განიცდება, მის არსებობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. განცდილი არის არა თავისთავადი სამყარო, არამედ მოვლენა, რომელიც დამოკიდებულია სუბიექტზე. სუბიექტი განსაზღვრავს სამყაროს ორი მიმართებით: მისი აგებულების სტრუქტურით, ერთი მხრივ, და თავისი ინტერესებით, მეორე მხრივ; სამყარო რომ ობიექტით იყოს განსაზღვრული, მაშინ ობიექტი ყველასთვის ერთნაირი უნდა იყოს. როთაქერის აზრით, სინამდვილეში ობიექტს სხვადასხვა ადამიანი სხვადასხვანაირად განიცდის. აქ როთაქერი აიგივებს სამყაროს არსებობას მის მნიშვნელობასთან, უფრო კონკრეტულად, ყოველი ნივთის არსებო-

ბას მის ღირებულებასთან, სუბიექტისათვის მის გამოსადეგობასთან. როდესაც ტყეს სხვადასხვა სუბიექტი სხვადასხვა მნიშვნელობას ანიჭებს, ეს არ ნიშნავს, რომ აქ ობიექტი სუბიექტითაა განსაზღვრული. ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ მოცემული სინამდვილე ერთ სუბიექტს სხვა თვალსაზრისით აინტერესებს, მეორეს — სხვა თვალსაზრისით და არა იმას, რომ ტყის არსებობა სუბიექტზეა დამოკიდებული.)

ამრიგად, როთაქერი ერთმანეთში ურევს საგნის არსებობას და მის მნიშვნელობას, საგნის არსებობა დაჰყავს მის მნიშვნელობაზე. მაგალითად, იგი საგნის მნიშვნელობაში ხედავს მხოლოდ სუბიექტურ შომენტს, იმას, რომ საგანს მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ვილაციისათვის, მაგრამ მხედველობის გარეშე ჩიება ამ საგნის მნიშვნელობის შესაბამისი თვისება. საგანმა თავისი თვისებით უნდა დააკმაყოფილოს სუბიექტის ესა თუ ის მოთხოვნილება, რაც მას ხდის სუბიექტისათვის მნიშვნელოვანად. როთაქერის მოსაზრება: რაც ჩემთვის უმნიშვნელოა და არ ვიცი, არც არსებობს, მის დანაკლისს არ განვიციღ, აგრეთვე მისი მაგალითი ელექტრობის შესახებ, რომლის არცოდნა უდრიდა ადამიანებისათვის მის არარსებობას, წარმოადგენს იმის შედეგს, რომ როთაქერი არ განასხვავებს ერთმანეთისაგან ფაქტის არსებობას, მის ცოდნასა და გამოყენებას. ის ფაქტის არსებობას დაიყვანს მის ცოდნასა და გამოყენებაზე, მაგრამ იმისათვის, რომ ფაქტი თუ მოვლენა გამოვიყენოთ, ის უნდა ვიცოდეთ, ხოლო რომ ვიცოდეთ, უნდა არსებობდეს. ამრიგად, გამოყენება და ცოდნა არ არის ერთი და იგივე. ჩვენ შეგვიძლია მოვლენას ვიცნობდეთ, მაგრამ არ ვიყენებდეთ მას, მაგრამ იმისათვის, რომ მოვლენა გამოვიყენოთ და შევისწავლოთ, იგი უნდა არსებობდეს. ამრიგად, არსებობა წინ უსწრებს მოვლენის ცოდნასა და გამოყენებას. ფაქტი, რომ ადამიანმა არ იცოდა ელექტრობის არსებობა, იწვევდა იმას, რომ ის არ განიცდიდა დანაკლისს მისი არცოდნით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ელექტრობა, როგორც ფაქტი, მხოლოდ მას შემდეგ არსებობს, რაც ჩვენ განვიციდით მის დანაკლისს. ეს განცდა ემყარება მის ცოდნას და თუ მანამდე არ განიცდიდნენ დანაკლისს, ეს გამოწვეული იყო არცოდნით და არა არარსებობით.

მეორე, რასაც (როთაქერი ამტყიცებს, ისაა, რომ ადამიანი ქმნის სამყაროს თავისი ინტერესების შესაბამისად; ეს არ არის სწორი. ადამიანი სამყაროს კი არ ქმნის, არამედ გარდაქმნის ბუნების ნივთებს თავისი მოთხოვნილების შესაბამისად. ადამიანები გარდაქმნიან ობიექტურად არსებულ საგნებს. ის, რომ ადამიანი ბუნების ყოველ ნივთს განსხვავებულ მნიშვნელობას აძლევს, არ ნიშნავს იმას, რომ მათი არსებობა ადამიანზეა დამოკიდებული. ყოველ ნივთს ბუნებაში ადამიანი აქცევს გარკვეული ფუნქციის შემსრულებლად. მაგრამ ამით ნივთობრიობას ვერ გავაგივივებთ ფუნქციონებასთან. ადამიანი კი არ ქმნის, ფორმას უცვლის არსებულ ნივთს. ხისაგან დამზადებული ავეჯი.

სულ სხვა საზრისს ღებულობს იმასთან შედარებით, რაც იყო ის თავისთავად, მაგრამ აქ ორი მომენტია გასათვალისწინებელი: ადამიანის ზემოქმედებამ აქ შესაძლებლობა აქცია სინამდვილედ, ობიექტს მისცა სუბიექტისთვის მიზანშეწონილი ფორმა, მაგრამ ეს ობიექტი მაინც ობიექტად რჩება. ამ შემთხვევაში სუბიექტისათვის შეიცვალა მისი მნიშვნელობა და არა არსებობა. მას სუბიექტთან მიმართებაში ახასიათებს მნიშვნელობა, ხოლო არსებობა — სუბიექტისაგან დამოუკიდებლადაც. ავეჯის განხილვა შესაძლებელია სხვადასხვა თვალსაზრისით, მაგრამ რატომღა შესაძლებელი ავეჯი განვიხილოთ როგორც ხე, როგორც გარკვეული დროულ-ვრცეული ბუნების ნაწილი? იმიტომ, რომ ის ასეთი თვისების მქონეა. ეს ობიექტური, ჩვენგან დამოუკიდებელი თვისება განაპირობებს მის ამ სახით განხილვის შესაძლებლობას. ავეჯის განხილვა როგორც მშვენიერი პროდუქტისა, როგორც ადამიანის ქმნილებისა, შესაძლებელია იმიტომ, რომ ადამიანმა შექმნა იგი და ეს ობიექტურად ასეცაა. სადავოა არა ის, რომ ავეჯის ამ ორ მხარეს შორის განსხვავებაა, არამედ ის, რომ თითქოს ჩვენი თვალსაზრისით ვქმნიდეთ ამ განსხვავებას და სინამდვილეში არ არსებობდეს იგი თვით ობიექტში. ჩვენ ვქმნით ავეჯს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც იგი შეგქმენით, მასზე თვალსაზრისი დამოკიდებულია მის თვისებებზე და არა ჩვენზე. რასაკვირველია, როთაკერი სწორია იმაში, რომ ჩაქუჩი არ არის უბრალო ნივთი; ის, როგორც ადამიანური ქმნილება, შეიცავს მის განმსაზღვრელ საზრისსა და მიზანს. ამ მიზნისადმი ყურადღების მიქცევის გარეშე ის გაუგებარია. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს დასკვნა, რომ მოვლენის ეს მხარე დამოკიდებულია ჩვენს თვალსაზრისზე. სუბიექტური მომენტი არსებობს მოვლენისადმი მიდგომაში; ჩვენ შეგვიძლია რამდენიმე შესაძლებელი თვალსაზრისიდან შევარჩიოთ ის, რომელიც გვაინტერესებს. ობიექტი მრავალ მხარესა და მიმართებას ამჟღავნებს, მათგან ნებისმიერად შევარჩევთ ჩვენთვის სასურველს. ასე მაგალითად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩაქუჩი არის ნივთი, რომელსაც იყენებენ ლურსმნის მისაჭედებლად და ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ ჩაქუჩი, ან შეიძლება ჩაქუჩი განვიხილოთ ნაკეთობის ხელოვნების თვალსაზრისით. ყველა ამ თვალსაზრისად შევარჩევა ნებისმიერია და ისინი ჩვენი ინტერესებითაა განპირობებული, მაგრამ ამ ნებისმიერობის ზღვარი თვით ობიექტია, რადგან მისი თვისებების მრავალფეროვნების ამოწურვით ამოწურება მისი განხილვის თვალსაზრისთა შესაძლებლობანიც.

ანალოგიური მაგალითი მოაქვს ვ. ი. ლენინს ჰიქის სახით. იგი ცხადყოფს, რომ სუბიექტის ინტერესი განსაზღვრავს ჰიქის განხილვას ერთ შემთხვევაში როგორც სასმელი ჭურჭლის, მეორეში — როგორც სატყორცნი ნივთისა. იმის შესაბამისად, თუ რა გვაინტერესებს, ვახდენთ იმ მხარის შემეცნებას, მაგრამ ეს ინტერესი შეზღუდულია

იმ მიმართებებით, რომლებშიც შეიძლება ჰქონდეს გამოყენებუ-
ლი და არჩევანი ამ თვისებათა ფარგლებში ხდება (24, 101, 102). ეს
ნაკლებობები ორი მხრივ ადასტურებს თვალსაზრისის განსაზღვრულო-
ბას ობიექტივით; ჯერ ერთი, საგნის თვისებაა ის, რაც შესაძლებელს
ხდის მის განხილვას გარკვეული თვალსაზრისით, მეორეც, საგნის
თვისებათა ერთობლიობა ამოწურავს მის განსახილველად შესაძლე-
ბელ თვალსაზრისთა ერთობლიობას. ამ ვითარების დამახინჯებიდან გა-
მომდინარეობს როთაკერის სუბიექტივიზმი ისტორიულის გაგებაში.
როთაკერი რანკეს მიაწერს რენესანსისათვის მნიშვნელობის მინიჭე-
ბას, ისე როგორც ახალი დროის ისტორიკოსებს — წარმოებისათვის
მნიშვნელობის მინიჭებას (ამ ფაქტით დაინტერესების გამო), ფაქტი-
ურად ინტერესი კი არ განსაზღვრავს ფაქტის ისტორიულობას, არამედ
ფაქტის ისტორიულობა წარმართავს ისტორიკოსის ინტერესს ამ ფაქ-
ტისაკენ. რენესანსი რანკეს ინტერესმა როლი აქცია მნიშვნელოვნად
ახალი დროის ჩამოყალიბებისათვის; რანკე იმიტომ დაინტერესდა ამ
ფაქტით, რომ მან თავისთავად მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ახა-
ლი დროის ჩამოყალიბებაში. ცეზარის მიერ რუბიკონის გადალახვა
49 წელს ისტორიულია არა იმიტომ, რომ ისტორიკოსი დაინტერესდა
ამ ფაქტით, არამედ იმის გამო, რომ ცეზარს მიერ (და არა სხვის)
რუბიკონის გადალახვას მოჰყვა სამოქალაქო ომი იტალიაში. ამრიგად,
ისტორიკოსი იმეცნებს ისტორიულ ფაქტს და არ ქმნის მას. ფაქტს
ისტორიულობა ახასიათებს მოვლენათა მსვლელობაზე მისი გავლენის
საფუძველზე. როდესაც როთაკერი ისტორიკოსს მიაწერს ისტო-
რიული ფაქტის შექმნას, ის ერთმანეთში ურევს ისტორიული ფაქ-
ტის შემეცნებას და მის შექმნას.

(როთაკერის სუბიექტივიზმი როგორც საერთოდ სამყაროს, ასე-
ვე ისტორიული სამყაროს გაგებაში ამოდის ინტერესის კატეგორიი-
დან. მისი აზრით, ინტერესია განმსაზღვრელი სამყაროს სურათისა,
სამყარო კი ისეთია, როგორ სურათსაც ექმნით, უფრო სწორად, სურა-
თი და სამყარო ერთი და იგივეა, ამიტომ რამდენი ინტერესიცაა, იმდენი
სურათია სამყაროსი და, მაშასადამე, იმდენი სამყაროც. „ინტერეს-
ის“ ცნება მრავალი მნიშვნელობის მქონეა. ის, რაც უპირველესად
თვალში გვეცემა „ინტერესზე“ ლაპარაკისას, ისაა, რომ ინტერესის
უკან უნდა იდგეს სუბიექტი, ინტერესი სუბიექტურია და სუბიექტი-
დან მომდინარეობს; სულ ერთია, ეს იქნება ინდივიდუალური თუ ჯგუფი,
ის არის ვიღაცა, რომელიც ინტერესის მატარებელია. აქედან გამომ-
დინარე, ინტერესი უპირველესად პიროვნულია და ამიტომ ყოველი
პიროვნება თავისებურად შეაფერადებს მას. ინტერესი შეიძლება გამო-
ხატავდეს პიროვნების მიმართებას როგორც მისი ქცევის, ასევე გარე-
სამყაროს მიმართაც, ისე როგორც სოციალური ერთობის მიმართებას
სხვა ერთობების თუ გარესამყაროსადმი. უკანასკნელ შემთხვევაში

საქმე გვაქვს პიროვნების (ან სოციალური ერთობის) და ნივთის მიმართებასთან, რომელშიც პიროვნება (ან სოციალური ერთობა) გამოდის განმსაზღვრელად. ყველა ამ შემთხვევაში ინტერესის ერთი საერთო ნიშანი, მისი საყოველთაო თვისება არის სუბიექტურობა და ამის საფუძველზე — არასუბსტანციურობა. სამართლიანად წერს ვანდერვენი: „რას ნიშნავს ინტერესი? ის სუბსტანციურად არ არის არავითარი სუბსტანცია, არავითარი დამოუკიდებლობა“ (161, 136).

ამრიგად, ინტერესი კი არ აფორმებს მეცნიერებას და მის სამყაროს, არამედ წარმოადგენს სამყაროს მოვლენებში შერჩევის საშუალებას. ინტერესის გზით ვიშეცნებთ სხვადასხვა მხარეს და მოვლენათა მრავალფეროვნება გამოავლენს ჩვენს ინტერესთა შესაბამის მხარეებს. ინტერესი მხოლოდ საშუაროსავე მიმართულების მაჩვენებელია და არა სამყაროს შექმნისა. როთაკერის მსოფლმხედველობის ეს საფუძველი არ აძლევს მას საშუალებას ობიექტურად მიუდგეს ისტორიულ პროცესთა შემეცნებას და მათ ახსნას.

მიუხედავად ამისა, ყოველ სისტემაში არის რაღაც, რაც მის მიერ დაჭერილ მომენტს წარმოადგენს და ხდის მას კრიტიკისა და ანალიზის ობიექტად. იდეალისტური თეორიები მხოლოდ უაზრობა რომ იყოს, მაშინ მათი კრიტიკაც უაზრობა იქნებოდა. ვ. ი. ლენინის შენიშვნა, რომ „იდეალიზმი არის სინამდვილის ერთი მხარის გაბერვა, გაზვიადება, გასივება“, ძალაშია როთაკერის ისტორიის თეორიის მიმართაც. რომელია ამ მხრივ როთაკერის თეორიაში ის მომენტი, რაც ისტორიულობას ახასიათებს? უპირველესად ეს ეხება ისტორიულ ფაქტორთა დახასიათებას, ანუ ისტორიული ერთობის წყაროებს. როთაკერის მიხედვით, ასეთია სამი წყარო: იდეა, ტრადიცია და სტილი. უდავოა, რომ ყოველ ისტორიულ ეპოქას და მოვლენას საკუთარი სტილი აქვს, საკუთარ თვითმყოფობას ატარებს, რაც მას განასხვავებს სხვა ისტორიული ეპოქებისა და დიადი ისტორიული მოვლენებისაგან. ყოველი კულტურა საკუთარი სტილის მქონეა. კულტურის ასეთ სტილთა კვლევა განახორციელა ინგლისელმა ანთროპოლოგმა კრებერმა.

ყოველ ისტორიულ ფორმაციას საკუთარი ფორმა და ისტორიული სტილი გააჩნია, რომელშიც ის გამოძეარწილია და ჩამოყალიბებული. ერთი და იმავე შინაარსის ისტორიული მოვლენა (მაგალითად, ურთიერთობა სახელმწიფოებს შორის) მონათმფლობელურ საზოგადოებაში თავისებურ სტილს ატარებს, ფეოდალურში — მისგან განსხვავებულს. სახელმწიფოებს შორის ომებიც რომ ავიღოთ, ყოველი ისტორიული ეპოქის ომები საკუთარი სტილით ხასიათდება. სტილი განასხვავებს ერთმანეთისაგან ხელოვნების სხვადასხვა მიმართულებაში არსებულ სკოლებსაც. მხატვრობაში პოლანდიური სკოლის სტილი განსხვავდება იტალიური და ფრანგული სამხატვრო სკოლების სტი-

ლისაგან, ისე როგორც ფრანგულ სკოლაში, თუნდაც ერთსა და იმავე პერიოდის მხატვრობაში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია ისეთი მხატვრების სტილი, როგორცაა რენუარი და ვან გოგი, გოგენი და დელაკრუა ყოველი დიდი შემოქმედი საკუთარ სტილს ტოვებს, რითაც განსხვავდება ეპიგონებისაგან. ყოველ დიდ მწერალს საკუთარი სტილი აქვს. ჰეინიგუენის, როგორც „დაკარგული თაობის“ წარმომადგენლის, შემოქმედების სტილი განსხვავებულია ემილ ზოლასაგან. სტილს აყალიბებს არა მარტო პრობლემატიკა, არამედ ამ პრობლემებისადმი დამოკიდებულებაც, ამ პრობლემების გადაჭრის თუ მათგან თავის დაღწევის გზები. ისტორიული ძეგლების აღწერა დიდად არის დამოკიდებული მათი სტილის ვაგებაზე. ისტორიული ნაგებობა არქიტექტურულად აღრინდელ გოთიკურ სტილს ეკუთვნის, თუ გვიანდელ გოთიკას, — ამას ადვილად აგვიხსნის ხელოვნებათმცოდნე ნაგებობის არქიტექტურული სტილის საფუძველზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ სტილი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია ისტორიული ცხოვრებისა და მისი შესწავლა საშუალებას გვაძლევს უკეთ შევიცნოთ ისტორიული სინაპტიკა. ასევე მნიშვნელოვანია ტრადიციის საკითხი; ისტორიულობა არ არსებობს ტრადიციის გარეშე. მოვლენა ყოველთვის გულისხმობს არა მარტო წინა პირობებს, არამედ გარკვეულ მემკვიდრეობას, რომელიც ამზადებს მის ამა თუ იმ სახით განხორციელებას. ყოველ ხალხს საკუთარი ტრადიციები გააჩნია, რაც დაღს ასვას მის ისტორიულ საქმიანობას. ტრადიცია გამოსახება ადამიანთა ქცევის ყველა ფორმით. ყოველი ისტორიული მოვლენის განხორციელებისას ტრადიცია არის მემკვიდრეობა, რაც თაობიდან თაობას გადაეცემა და მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს მის მოქმედებას. თანამედროვე სოციოლოგიაში არის მიმართულება, რომელიც საზოგადოების ისტორიას მთლიანად დაიყვანს ადამიანთა მიმართებაზე ტრადიციულობასთან. ამ გზით იგი ახდენს საზოგადოების დიფერენციაციას ტრადიციულ (ანუ ცვლილებისადმი უარყოფითად განწყობილ), და საერო (ანუ ცვლილების მომხრე) საზოგადოებად. ამ თეორიის ერთ-ერთი ავტორი ბეკერი ქმნის სქემას, რომლის პირველი ნაწილი არის საზოგადოებად რომელიც ყველაზე მეტად ტრადიციულია. სქემის მეორე ნახევარი დათმობილი აქვს ანომიურ, ანუ ტრადიციულობისადმი უარყოფითად განწყობილ საზოგადოებას (79, 167). საზოგადოების დიფერენციაციის კრიტერიუმად ტრადიციისადმი მიმართების დასახვა შედგება ფაქტიური ურთიერთობებისაგან ერთი მხარის ამოგლეჯისა და მისი გაზვიადებისა. მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ტრადიციისადმი საზოგადოების მიმართებას განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს და, როგორც არ უნდა იყოს საზოგადოების მიმართება ტრადიციისადმი, იგი ყოველთვის ახდენს განსაზღვრულ გავლენას საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. მაშასადამე, იგი ისტორიის ერთ-ერთი კომპონენტია. ამიტომ ისტორიის თეორია-

ნაც, ისტორიული მოვლენების შექცევებისას, მხედველობაში უნდა მიიღოს ამ მოვლენის მიმართება წარსულისადმი ტრადიციის სახით. ეს მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ იგი აკავშირებს ისტორიულ წარსულსა და აწმყოს, აწმყოსა და მომავალს და ერთ ბთლიანობად წარმოგვიდგენს ისტორიულ განვითარებას.

ისტორიკოსები ხშირად ახალაღმოჩენილი ისტორიული ძეგლების დასახასიათებლად იყენებენ იმ ტრადიციას, რომელიც ამა თუ იმ ხალხს გააჩნია. მაგალითად, თუ გათხრების შედეგად აღმოჩენილია ნამარხები, ისტორიკოსი მოიშველიებს ამა თუ იმ ხალხის ადათ-ჩვეულებას, მათ რწმენას და მას შეადარებს აღმოჩენილ ნივთებს. ამ გზით ის დაადგენს, თუ რომელ ხალხს შეიძლება ეკუთვნოდეს ეს ძეგლები და რომელი ეპოქისაა ისინი. ეს ნიშნავს შეზღუდვას: ტრადიცია გავლენას ახდენს არა მარტო ისტორიულ ყოფიერებაზე, არამედ წარმოადგენს მეთოდოლოგიურ პრინციპსაც ისტორიული მასალის შექცევების პროცესში. მაშასადამე, ტრადიცია, სტილი და ცხოვრება განსაზღვრულ გავლენას ახდენს ისტორიულ განვითარებაზე, მაგრამ არ შეიძლება დავეთანხმოთ როთაქერს იმაში, თითქოს ეს ფაქტორები ისტორიული განვითარების ძირითადი მამოძრავებელი ძალები იყოს ან ამით ამოიწურებოდეს ისტორიულ ძალთა სიმრავლე.

(როთაქერის ისტორიის ფილოსოფიის იდეალისტური ხასიათი განსაკუთრებით მკვეთრად ვლინდება მის ცდაში — განდევნოს მიზეზობრიობა ისტორიიდან და შეცვალოს იგი ადამიანთა მიზანშეწონილი მოქმედებით. ადამიანთა მოქმედება, მართალია, მიზანშეწონილია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შეიძლება ისტორიის დაყვანა ისტორიულ სუბიექტთა მოქმედებაზე.) ადამიანები ცხოვრობენ გარკვეულ ისტორიულ პირობებში, რაც განსაზღვრავს მათ სურვილებს, მისწრაფებებს. მარქსისტული თვალსაზრისით, მიზანდასახული მოქმედება მხოლოდ მაშინ გამოიღებს შესაბამის შედეგს, თუ სუბიექტს შეცნობილი აქვს ობიექტურად არსებული ისტორიული კანონზომიერება და მოქმედებს მის შესაბამისად.

იგივე შეიძლება ითქვას მიზეზობრიობაზე. მისი უარყოფა მიგვიყვანდა ბედისწერის აღიარებამდე. ისტორიაში მრავალი შესაძლებლობაა. მაგალითად, თანამედროვე პირობებში ომი გამორიცხული არ არის, ასევე მისი თავიდან აცილებაც შესაძლებელია. ორივე შესაძლებლობა განპირობებულია განსაზღვრული მიზეზებით. მაშასადამე, სწორედ იმის გამო, რომ ორი საპირისპირო შესაძლებლობა არსებობს, აზრი აქვს ადამიანთა ბრძოლას შვიდობისათვის, რათა ერთი შესაძლებლობა, ომის სახით, გამორიცხონ და ხელი შეუწყონ მეორე შესაძლებლობის განხორციელებას. მოკლედ რომ ვთქვათ, იქ, სადაც ისტორიული კანონზომიერებაა, მის განხორციელებას სტატეკური ხასიათი აქვს და ეს აძლევს ადამიანთა მოქმედებას საზრისს. ეს ნიშნავს, რომ ისტორიულ-

ლი კანონზომიერების განხორციელება გულისხმობს ობიექტურ პირობებს და სუბიექტის მოქმედებას. როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, ობიექტურ მიზეზებს ემატება სუბიექტური ფაქტორი. როთაყერი აზვიადებს სუბიექტური ფაქტორის როლს და საესეებით გამორიცხავს ობიექტურს. იგი ცდილობს დაასაბუთოს ობიექტურის შეუძლებლობა ისტორიულ განვითარებაში, ე. ი. უარყოს ისტორიის ობიექტური საზრისი.

2. კარლ პოპერის ანტიისტორიზმი და სუბიექტივიზმი საზრისის საკითხში

პოპერი ნეოპოზიტივიზმის პოზიციებიდან იხილავს ისტორიის ფილოსოფიურ პრობლემატიკას და პოზიტივიზმის მეთოდოლოგიით ცდილობს უარყოს ისტორიის ფილოსოფიაში მატერიალიზმისა და პროგრესის თვალსაზრისი. პოპერის აზრით, მისი ბრძოლა ისტორიზმთან ანალოგიურია მარქსის ბრძოლისა პრუდონიზმის წინააღმდეგ: თუ მარქსმა აჩვენა პრუდონის ფილოსოფიის სილატაკე, პოპერმა, მისი აზრით, ცხადყო ისტორიზმის სილატაკე. იგი ამტკიცებს, რომ ისტორიზმი, ბუნებისმეცნიერებათა მეთოდოლოგიისაგან განსხვავებით, ჯერაც არ მისულა გალილეის დონემდე. ამიტომ ისტორიის მეთოდოლოგია უნდა ვეძიოთ ზუსტ მეცნიერებათა სფეროში, ფსიქოლოგიის ჩათვლით. პოპერის აზრით, „ისტორიზმის მიზანია ისტორიული წინასწარმეტყველება, რაც შესაძლებელია ყოველგვარ „რიტმა“, „მიმართულებათა“, „კანონთა“, „მიმდინარეობათა“ აღმოჩენის შედეგად, რომელნიც ისტორიული ევოლუციის საფუძვლებს წარმოადგენენ“ (138, 3).

ამრიგად, (ისტორიზმი, უპირველეს ყოვლისა, მომავლის წინასწარხედვის მეთოდია. ამისათვის ის იყენებს კანონებს, წესროგა და აუცილებლობას, რომელთაც ეძებს ობიექტურ ისტორიულ პროცესებში. მაგრამ, პოპერის აზრით, სწორედ აქ არის ისტორიზმის სილატაკე გამოვლენილი, რადგან არ არსებობს არავითარი ობიექტური ისტორიული კანონი, არავითარი დეტერმინიზმი და ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრულობა, ის, რაც შეიძლება ისტორიაში ვეძებოთ, არ არის ისტორიული კანონი; იგი განსაზღვრული ტენდენციაა, რომელიც არ შეიცავს მომავლის რაიმე აუცილებლობის ნიშნებს.) ტენდენცია მოუთითებს, რომ მოვლენა ამ მიმართულებით ვითარდებოდა წარსულში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მომავალშიც ასე იქნება. ამიტომ ისტორიაში წარსულიდან მომავალზე გადასვლა შეუძლებელია. ეს ტენდენცია არაა ობიექტური; პოპერის მიხედვით, ის მხოლოდ განსაზღვრული ინტერპრეტაციით მიიღება და თავისთავადი ობიექტური პროცესი არაა.

პოპერი განასხვავებს ორი სახის ისტორიზმს: ნატურალისტურს; რომელშიც მარქსისტულსაც გულისხმობს, და ანტინატურალისტურ პოლიზმს. პირველის დამახასიათებელია ისტორიული კანონზომიერების დაყვანა ბუნებრივ კანონზომიერებაზე, მეორე ეძებს განსაკუთრებულ ისტორიულ კანონებს და ნაწილობრივ რელატივისტურად ხსნის ისტორიას. ორივე სახის ისტორიზმი, პოპერის აზრით, შეიცავს გადაულახავ წინააღმდეგობებს, რომელნიც მათ უაზროდ ხდიან (ნატურალისტური ისტორიზმის შეცდომას პოპერი ხედავს ცდამში აღმოაჩინოს ობიექტური კანონები, რომელთა გაცნობიერებით საზოგადოება თავის ისტორიას მომავალში წარმოართავდა რაციონალური გზით, მოახდენდა მისი ცხოვრების ცვლილებათა დაგეგმვას, წინასწარ გაითვალისწინებდა ამ ცვლილებათა ისტორიულ ხასიათსა და შედეგებს. პოპერის აზრით, ეს არის უტოპია, რომელიც ყოველ ისტორიზმს პროექტად ხდის. სულ მცირე, აქ არეულია სოციოლოგიური და ისტორიული წინასწარბედვა. სოციოლოგია, როგორც ემპირიული მეცნიერება საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის შესახებ, ემპირიული გზით აღგენს სოციალურ ფაქტებს და მათ განმსაზღვრელ ფაქტორებს ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში. აქ სოციოლოგია შეუძლია გამოვიდეს სოციალური ინჟინრის როლში, რომელიც ემპირიული მეთოდოლოგიით შეეცდება „ტექნიკური სოციალური მეცნიერების შექმნას“. ამ გზით იგი დაიწყებს სოციალურ ინსტიტუტთა რეფორმებს, ის შეიძლება იყოს საზოგადოებრივი სტრუქტურის გადაკეთების საშუალება. მისი მიზანია არა ზოგად ისტორიულ კანონთა ძიება, არამედ ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში სოციალურ ინსტიტუტთა განვითარების შემზღუდველი კანონების პოვნა. როდესაც ისტორიზმის მომხრენი გეგმურ ცვალებადობას მომავალს უქვემდებარებენ, ისინი ემყარებიან იმას, რომ ისტორია რაციონალური პროცესია და მისთვის საკმარისია რაციონალური არგუმენტები. „ისტორიამ გვიჩვენა, რომ სინამდვილე არაა ასეთი. ისტორიული განვითარება არასოდეს ფორმირდება თეორიული ნაგებობის სახით. ყველაზე მშვენიერი სქემები შეიძლება განიცდიდეს არარაციონალურ ან ირაციონალურ ფაქტორთა გავლენას“ (138, 47).

ამრიგად, ისტორიზმი ერთმანეთში ურევს ისტორიის რეალურ კანონებსა და ტენდენციებს. „ისტორიზმის განვითარების კანონები შემოწმებისას აბსოლუტური ტენდენციები აღმოჩნდება, რომლებიც დამოკიდებული არაა პირველდაწყებით პირობებზე“ (138, 128). (ტენდენცია ერთმნიშვნელოვანი როდია; იგი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში დამოკიდებულია ისტორიულ სიტუაციაზე, მის კონკრეტულ პირობებზე, რის გამოც მისი წინასწარმეტყველება შეუძლებელი ხდება. ამრიგად, (ნატურალისტური, ისე როგორც ანტინატურალისტური ისტორიზმი უსაფუძვლო ფუტურისმია, რომელიც შეიძლება მორალურ

სენტენციებს შეიცავდეს, მაგრამ არა რეალურ ისტორიულ ტენდენციებს.) პოპერის აზრით, ისტორიზმის ჭანსად ელემენტად შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ „ვოედიზმის“. უარყოფა — ისტორიის დაყვანადილ ადამიანთა ისტორიაზე, მაგრამ ისტორიზმი მეორე უკიდურესობაში ვარდება. ის ეძიებს რაღაც საერთოს, ობიექტურს, რომელიც ისტორიას წარმართავს. ამ აბსოლუტურად სუბიექტური და აბსოლუტურად ობიექტური ფაქტორების ნაცვლად (პოპერი გვთავაზობს ემპირიული „სიტუაციის ლოგიკას“, როგორც ისტორიის გაგებას ერთადერთ საშუალებას. სიტუაციის ლოგიკა მდგომარეობს იმაში, რომ ინდივიდუალიზდეს არა მარტო ისტორიული მოქმედების არენა, არამედ სოციალური ინდივიდი, ხალხი, ერი, სახელმწიფო, და სხვ. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უნდა გამოინახოს ისეთი პირობები, რომლებშიც ამ სიტუაციაში ეს აუცილებლობა წარმოიშვა, და სიტუაციის განუმეორებლობის გამო არ გამეორდება სხვა მომენტში. აქ ინდივიდუალური მიდგომის მოთხოვნაა წამოყენებული, რაც გულისხმობს დამატებას ფაქტების შერჩევის პრინციპთა სახილ.) შერჩევის პრინციპი სუბიექტური უნდა იყოს, მაგრამ თვით ფაქტები არ უნდა შეფასდეს სუბიექტურად. მაგალითად, ისტორიას ხშირად აძლევენ ეკონომიურ-პოლიტიკურ ან სხვა სახის ინტერპრეტაციას. ისტორიაში მთავარია ის, რაც იწვევს ძალთა თანაფარდობის შეცვლას დაპირისპირებულ მხარეებს შორის. ასეთი კი, პოპერის აზრით, ცოდნაა. (ცოდნას ეყრდნობა ისტორია, რადგან საბუნებისმეტყველო აღმოჩენები განაპირობებს ისტორიული მსვლელობის ხასიათს. ის გარემოება, რომ ცოდნა განსაზღვრავს ისტორიას, მისი შეხედულებით, თეორიული ისტორიის უარყოფელია, რადგან თეორიულ მეცნიერებას, უპირველეს ყოვლისა, მომავლის წინასწარმეტყველება ძალუძს, ხოლო ისტორიას (სწორედ ცოდნაზე დამოკიდებულების გამო) არ შეუძლია წინასწარხედვა. ეს ნიშნავს თეორიული ისტორიის უარყოფასაც, რითაც ისტორიზმი კრახს განიცდის.) „არსებობს ისეთი რამ, როგორიცაა სულ უფრო მზარდი ადამიანური ცოდნა და ჩვენ დღეს არ ძალგვიძს გამოვიცნოთ ის, თუ რა გვეცოდინება ხვალ“ (138, X). რადგან მომავალი ცოდნაზე დამოკიდებული, ხოლო ცოდნა ჩვენი თაა გაპირობებული, ამიტომ „მომავალი ჩვენზე დამოკიდებული, ჩვენ კი არა ვართ დამოკიდებული არავითარ ისტორიულ აუცილებლობაზე“. პოპერის ამ პოზიციაში ნათლად ჩანს ისტორიის საზრისის საკითხის უარყოფითი გადაწყვეტა, რაც შემდგომში მან კიდევ უფრო დააზუსტა სპეციალურ შრომაში ისტორიის საზრისის შესახებ.

პოპერი ისტორიის მამოძრავებლად ცოდნის დასახებაში თავის წინამორბედად აცხადებს კანტს. (ადამიანისათვის მთავარია მისი თვითგანთავისუფლება. ეს კი მხოლოდ ცოდნით მიიღწევა. ამიტომ (ადამიანის სიცოცხლის საზრისი არის თავისუფლება ღია საზოგადოებაში

პლურალისტური საზოგადოების სახით. პოპერი ისტორიის საზრისის საკითხის დასმისას იყენებს ცხოვრების საზრისის ცნებას და მის ანალოგიურად ცდილობს ისტორიის საზრისის საკითხის გადაჭრასაც.

იგი არკვევს მიმართებას ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისებს შორის. პოპერი „აკრიტიკებს მათ, ვისაც საზრისში ესმის რაღაც დაფარული, რადგან, მისი აზრით, ასეთი თავისთავადი, დაფარული საზრისი ცხოვრებას არ გააჩნია. (მისი შეხედულებით, ცხოვრების საზრისი არაა რაღაც დაფარული, რასაც ვიპოვით ან აღმოვაჩენთ. იგი ისაა, რაც თვითონ შეუგვიძლია მივანიჭოთ ჩვენს ცხოვრებას. ჩვენ შეგვიძლია ცხოვრება საზრისიანი გავხადოთ საკუთარი შრომითა და მოღვაწეობით, ჩვენი დამოკიდებულებით ცხოვრებისადმი, სხვა ადამიანებისა და საერთოდ სამყაროსადმი (152გ, 102). აქ, მაშასადამე, საკითხი იღებს ეთიკურ ელფერს/და შეიძლება ასე დაისვას: რა უნდა გავაკეთო, „რა ამოცანები უნდა დავისახო, რომ ჩემი ცხოვრება საზრისიანი გავხადო?“ ასეთივე ვითარებაა „ისტორიის საზრისის“ საკითხის დროსაც. ამ შემთხვევაშიც ხშირად მოიაზრებენ ისტორიულ პროცესებში დაფარულ საზრისს, განვითარების ტენდენციას ან მიზანს, რომელსაც ესწრაფვის მსოფლიო ისტორია. პოპერის აზრით, აქაც უნდა შეიკვალოს მიდგომის მეთოდი და ცემის „ნაცვლად, რომ ისტორიის დაფარული საზრისი ვეძიოთ, ისტორიას თვითონ უნდა მივანიჭოთ საზრისი“. მსოფლიო ისტორიის მიზანსა და საზრისზე კი არ უნდა დაიწვას კითხვა, არამედ ჩვენს შესაძლებელ მიზანსა და მოქმედების საზრისზე. აქედან გამომდინარე, პოპერი აყენებს თავის ერთ-ერთ ძირითად თეზისს, რომელსაც ის ნეგატიურ თეზისს უწოდებს, რადგან მასში უარყოფილია ისტორიის ობიექტური საზრისი, რითაც შემდგომში ზიადავი მზადდება პოზიტიური თეზისებისათვის. ამ ნეგატიური თეზისის შინაარსი ასეთია: „ისტორიის დაფარული საზრისი არ არსებობს“, ამიტომ უარი უნდა ვთქვათ მსჯელობაზე ისტორიის საზრისის შესახებ ყველა შემთხვევაში, კერძოდ მაშინ, როცა ვგულისხმობთ ისტორიის დრამით დაფარულ საზრისს, განვითარების ტენდენციებსა და კანონებს, რომელთაც მოიცავს მსოფლიო ისტორია და აღმოაჩენენ ისტორიკოსები ან ფილოსოფოსები (152გ, 103).

(ისტორიის ობიექტური საზრისის უარყოფით პოპერი უპირისპირდება არა მარტო პროგრესის თეორიებს, არამედ ვიცოსა და შპენგლერის წრებრუნვის თეორიებსაც. მისი აზრით, პროცესის ყოველი აღიარება ისტორიაში (იქნება ეს წინსვლა, წრებრუნვა თუ უკუსვლა) წარმოადგენს არა ისტორიული პროცესის გაგების, არამედ მისი შეფასების შედეგს; გამოთქმები: „წინსვლა“, „უკუსვლა“, „მზის ჩასვენება“ შეიცავს ღირებულებით მსჯელობებს და, მაშასადამე, ეს თეორიები უკავშირდება ღირებულებით იერარქიას, რაც შეუძლებელია ერთნაირი ტენდენციისა იყოს საერთოდ. მაგალითად, ეკონომიურ ღირებულებ-

ბათა წინსვლა არ ნიშნავს მეცნიერულ, ესთეტიკურ და ეთიკურ ღირებულებათა წინსვლასაც; უფრო მეტიც, ზოგიერთ სფეროში წინსვლა ხდება სხვა სფეროში უკანდახევის საფუძველზე, მსგავსად იმისა, რომ ავტომანქანების რაოდენობისა და სიჩქარის პროგრესი იწვევს მოძრაობის უსაფრთხოების უკუსვლას.. აქედან გამომდინარე, კრიტიკას კერძოდ უძლებს არა მხოლოდ ისტორიის წინსვლის, არამედ ციკლური და უკუსვლის თეორიებიც (ყველა ეს თეორია ფსევდომეცნიერულია.)

სოპერი აკრიტიკებს ისტორიის ობიექტური საზრისის რელიგიურ თეორიასაც. მისი აზრით, ეს თეორია ისტორიას ვერ დასახავს ღმერთის საზრისის გამოვლენად, რადგან ისტორია აღსაქვს უაზრო ომებითა და რბევით, ხანძრითა და სოციალურ-ეკონომიკურ, რაშიც არ შეიძლება ღმერთის ხელი ერიოს. ამიტომ აქაც ისტორია უნდა განვიხილოთ კეთილ და ბოროტ ძალებს შორის ბრძოლად და არა ღმერთის უშუალო გამოვლენად. ყველა თეორია, პროგრესისა და რეგრესის თეორიათა ჩათვლით, პოპერს მიაჩნია ისტორიის რელიგიური ინტერპრეტაციის მემკვიდრეობად, რომელშიც მხოლოდ ის ცვლილება ხდება, რომ „მეტაფიზიკურ ან რელიგიურ კატეგორიებს თარგმნიან ბუნებისმეცნიერულ ან სოციალურ ენაზე“. მათ სჯერათო აქვთ მომავლის წინასწარ-პერსპექტივა ღვთიური სამყაროს, აქვეყნიური სიყუთის ან ბოროტების სახით.) პოპერის აზრით, უნდა გამოირიცხოს ყოველგვარი ოპტიმიზმი და პესიმიზმი მომავლის მიმართ. „ჯერ არ ვიცი რას მოგვიტანს მომავალი; მე არც იმითი მჯერა, ვინც აცხადებს, რომ იციან ეს“. ოპტიმიზმი შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ წარსულის გავლენას. ამიტომ ისტორია უნდა იყოს მხოლოდ წარსულისა და აწმყოსი და არა მომავლის.

(ამრიგად, ისტორიის ობიექტური საზრისის უარყოფელი თეზისი, როგორც ნეგატიური, ამზადებს მეორე თეზისს, რომელსაც პოპერ პოზიტიურს უწოდებს. მისი არსი მდგომარეობს იმაში, „რომ თვით ვანიჭებთ საზრისს პოლიტიკურ ისტორიას. ჩვენ ძალგვიძს დავეუქსახოთ მას აღამიანისათვის ღირსეული საზრისი და მიზანი“ (152, 109). ისტორიის თავისთავადი საზრისი არ გააჩნია, იგი შეიძლება მას მიენიჭოს, მაგრამ რა გზით? აქ შეიძლება საზრისის მინიჭების ორ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი. პირველი, პოპერის აზრით, უახლოვდება კანტის მოძღვრებას იდეათა გზით ისტორიის გასაზრისიანების შესახებ, როდესაც ეთიკური იდეები ხდება ისტორიის გასაზრისიანების საშუალება. მეორე შესაძლებლობაა თეოდორ ლესინგის დებულება ისტორიაში „უსაზრისოსათვის საზრისის მინიჭების“ შესახებ. ეს მეორე ფორმულაც სწორი იქნება იმდენად, რამდენადაც იგი დაიყვანება კითხვაზე: როგორ შეიძლება ეთიკურ იდეათა წარმოშობაში ამოვიკითხოთ ისტორიის საზრისი? (პოპერის აზრით, იდეების გზით ისტორიისათვის საზრისის მინიჭება არ უნდა გავიგოთ როგორც რეალობა. წარსულის ის-

ტორიამ დაასაბუთა, რომ ისტორიისათვის ყველაზე მეტად დამღუპველია იდეები, არა მარტო უარყოფითი, არამედ ჰუმანური და პოზიტიური იდეები, რომელთაც სავსებით ეთიკური ფორმა აქვთ.) პოპერა ასახელებს საფრანგეთის რევოლუციას, რომელმაც ეთიკური იდეების საფარველში — ძმობის, ერთობისა და თავისუფლების ღირებულებით — მეტად მკაცრი ტერორი განახორციელა. იგი ამბობს, რომ იდეათა ასეთი გამოყენების შესაძლებლობა გამორიცხავს თავისთავად იდეით საზრისის მინიჭებას ისტორიისათვის. (იდეა ისტორიის საზრისის საპირისპიროდ მოქმედებს, როდესაც ფანტიკურ რწმენად იქცევა, როცა ის განათლებისა და თვითგანათავისუფლების ნაკვლად აღამიანთა განხეთქილების, ურთიერთწყობის საშუალება გამოდის. ამჟამად ყველაზე ეთიკური იდეა, რომელსაც ისტორიას შეუძლია მიანიჭოს საზრისი, არის მშვიდობის იდეა.) ამ იდეისათვის იბრძოდნენ ერთი რატონადველი, კანტი და კაცობრიობის სხვა საუკეთესო შვილები, მაგრამ ეს იდეა ფანსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ამჟამად, კაცობრიობის მოსპობის საშიშროების გამო. პოპერის აზრით, თავისთავად იდეის არსებობა არაა საკმარისი, თუ არ არის განხილული მისი განხორციელების საშუალებანი. (საზრისის მინიჭება, მისი შეხედულებით, ნიშნავს იმას, რომ ამოცანა დაეუსახოთ არა მარტო ინდივიდუალურ, არამედ პოლიტიკურ ცხოვრებასაც, ცხოვრებას ისეთი აღამიანებისა, რომელნიც შეიგობნობენ უსაზრისო ისტორიის ტრაგედიას (როგორც აუტანელს) და უჩნდებათ მოთხოვნილება ისტორიისათვის საზრისის მინიჭებისა.) (152გ, 111). რადგან მეორე თეზისით (ისტორიისთვის იდეებით საზრისის მინიჭების შესახებ) არ მტკიცდება, რომ საზრისის მინიჭებას ყოველთვის აქვს ადგილი, (პოპერი აყენებს მესამე თეზისსაც: „ეთიკური რეგულატური პრინციპებით შენიღბული საზოგადოების კრიტიკა ზოგჯერ აღწევს მიზანს ბოროტებათა დასწლევის თვალსაზრისით“). (152გ 113). პოპერის აზრით, ისტორიისათვის ზედმეტი ამოცანის დაკისრება უარყოფით შედეგს გვაძლევს. ასეთია ყოველი სოციალური რევოლუციის ამოცანა, რომელიც მიწიერში „ზეციური სამეფოს“ განხორციელებას ცდილობს. პირველ რევოლუციას (ინგლისის რევოლუციის სახით) შედეგად მოჰყვა არა „ზეციური სამეფო“, არამედ „ქარლოს პირველისა და კრომველის დიქტატურა“. (ინგლისმა და შვეიცარიამ აქედან ის დასკვნა გამოიტანეს, რომ ისტორიას არ შეიძლება ღვთიური მიზნები დაუსახო. ამიტომ გახდა შესაძლებელი ამ ქვეყნებში „თავისუფალი საზოგადოების ჩამოყალიბება პლურალისტური და ღია საზოგადოების სახით“. ეს მოწმობს, რომ არაა შეუძლებელი ისტორიისათვის საზრისის მინიჭება. იმასათვის, რომ ისტორიას საზრისი მიეცეს, აუცილებელი პირობაა პლურალისტური საზოგადოებრივი წყობილების არსებობა, სადაც ადგილი ექნება იდეათა თავისუფალ ბრძოლას. ეს კი იმის გარანტიაა, რომ აღამიანები შეეც-

ღამებზე ისწავლიან, რაც მათ თვითგანთავისუფლებას უზრუნველყოფს. /მაშასადამე, თვითკრიტიკა — იდეებისაგან დისტანცირება აუცილებელია კემპარტიტების მისაღწევად. ეს კი ნიშნავს პლურალიზმის ატმოსფეროს აუცილებლობასაც. პოპერის აზრით, ამით დამკვიდრდება არა რელატივიზმი და სკეპტიციზმი, არამედ კემპარტიტება. „ჩვენი დიდი იატორიული ამოცანაა — შევქმნათ თავისუფალი პლურალისტური საზოგადოება“. (პოპერის აზრით, უსაზრისო ისტორია გასაზრისიანდება ეთიკურ იდეათა თავისუფალი ფუნქციონების გზით, რაც იძლევა კემპარტიტ ცოდნას. იგი განთავისუფლების პირობაა და შესაძლებელია ღია საზოგადოებაში. ასეთ საზოგადოებად პოპერს მიიჩნია ზურკუუზანული დემოკრატიის ქვეყნები. ასეთია პოპერის მოძღვრება უსაზრისო ისტორიის სუბიექტური გზით გასაზრისიანების შესახებ.)

პოპერის არკუმენტაცია ისტორიის კანონთა წინააღმდეგ და აქედან გამომდინარე ისტორიული წინასწარხედვის უარყოფა ნასესხებია ნეოკანტიანელთა მოძღვრებიდან, განსაკუთრებით კი, როგორც მიუთითებს იგორ კონი, რიკერტისა და მაქს ვებერის თეორიებიდან. რიკერტი აღნიშნავდა, რომ „ისტორიულ კანონთა არსებობის შემთხვევაში ისტორიას უნდა შეეძლოს არა მარტო წარსულის გაგება, არამედ მომავლის წინასწარმეტყველებაც“ (139, 528). მაგრამ არათუ შორეული მომავალი, არამედ „ის სახეც, რასაც მიიღებს აბსოლუტურად ისტორიული უახლოეს საათებში, აბსოლუტურად შეუუმეცნებადია“ (139, 352). ეს მოწმობს რომ „არ არსებობს არავითარი ისტორიული კანონი... და მწყალობელია განგება, რომელმაც მომავალი დაფარა ჩვეთვის განუქვრეტელი საფარველით“ (139, 472). მართლაც, ისტორიული ხდომილებანი შემთხვევითობათა თავმოყრაა თუ კანონზომიერი პროცესი? ეს კითხვა მოათხოვს ისტორიული პროცესის განვითარების წინასწარჭვრეტის საკითხის გარკვევას. თუ ისტორია გაგებულა შემთხვევითობად, მაშინ ისტორიულს შემეცნება შეიძლება იყოს მხოლოდ წარსულის ცოდნა და მომავლის გათვალისწინება გამორიცხულია; თუ ისტორია კანონზომიერი პროცესია, ისტორიული ცოდნა შეიძლება ჩასწვდეს როგორც წარსულსა და აწმყოს, ასევე მომავალს.

ჩრკერტისა და პოპერს მიერ ისტორიული წინასწარჭვრეტის უარყოფა აგებულია ისტორიულის როგორც წმინდა ინდივიდუალურის გაგებაზე. როდესაც ისტორიულის ცნებაში მხოლოდ ინდივიდუალური იგულისხმება, როდესაც გამორიცხულია ყოველგვარი ზოგადობა და გამეორებითობა, მაშინ მომავლის განჭვრეტის საკითხი უარყოფითად წყდება, რადგან მომავლის ინდივიდუალური სუბიექტის წინასწარ გათვალისწინების ყოველი ცდა არამეცნიერულია.

არ შეიძლება ისტორიულის გაგება მხოლოდ ინდივიდუალურის სახით; ინდივიდუალურში არის გამეორებადი, ზოგადი, კანონზომიერ-

რი, ამდენად შესაძლებელი ხდება მომავლის ისტორიული სურათის განქვერტაც. მომავლის განქვერტეტის შესაძლებლობა ეწყარება ისტორიის კანონზომიერ ხასიათს, რაც ნიშნავს იმას, რომ კანონზომიერება ერთნაირად განსაზღვრავს როგორც წარსულსა და აწმყოს, ასევე მომავალსაც. სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან კანონზომიერების მიმართ დრო ერთგვაროვანია. როდესაც ისტორიას ამოცანად ვუსახავთ არა წარსულის მოვლენათა უბრალო აღწერას, არამედ საზოგადოებრივი განვითარების კონკრეტული მსვლელობის გამოკვლევას და გაგებას, მაშინ შესაძლებელი ხდება წარსულისა და აწმყოს ცოდნის საფუძველზე ვიწინასწარმეტყველოთ მომავალიც, რადგან მომავალი განსაზღვრულია წარსულისა და აწმყოს განვითარების ტენდენციით. მაგალითად, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, რომ ყოველი ადამიანი, რომელიც იცნობს თანამედროვე მეცნიერებას, თუ მას დაეუხვამთ კითხვას: „მოხდება თუ არა სხვადასხვა ეპიტილისტური ქვეყნის თანაბარზომიერი ან პარმონიულ-პროპორციული გადასვლა პროლეტარიატის დიქტატურაზე?“, „უეჭველად, უარყოფითად უპასუხებს“ (22, 357). ეს უარყოფითი პასუხი მიღებულია იმ მოვლენის ანალიზის საფუძველზე, რომლის შემდგომ ისტორიულ საფეხურს წარმოადგენს სოციალიზმი. „არც თანაბარზომიერება, არც პარმონიულობა, არც პროპორციულობა ეპიტილისმის სამყაროში არასოდეს არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო“ (22, 357). მაშასადამე, რადგან წარსულში არსებული წინამძღვარი მომავლის მოვლენათა განხორციელებისა ხასიათდებოდა არათანაბარი განვითარებით, რაც ნიშნავდა მუშათა მოძრაობის არათანაბარ განვითარებასაც, ამიტომ მომავალში არ მოხდება პროლეტარიატის დიქტატურაზე თანაბარზომიერი გადასვლა. ისტორიკოსი ეძიებს არსებულ მოვლენათა მიზეზებს და მას შეუძლია დაადგინოს, რომ მსგავსი მიზეზი მსგავს შედეგებს წარმოშობს მომავალში.

მაშასადამე, ისტორიული კანონზომიერების არსებობა მომავლის წინასწარქვერტეტის პირობაა. ამრავად, საკითხი შეიძლება ეხებოდეს იმას, თუ რა ფარგლებშია მომავლის გათვალისწინება შესაძლებელი. მათი ერთ-ერთი არგუმენტი ისაა, რომ ასტრონომია ზუსტად ითვალისწინებს მოვლენის განხორციელების ადგილსა და დროს (მაგალითად, მზის დაბნელება), ისტორიაში კი ეს შეუძლებელია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ საზოგადოებრივი მოვლენების წინასწარქვერტეტა შეუძლებელი იყოს! არა, ეს ამ წინასწარქვერტეტის თავისებურებას მოწმობს. ასტრონომიული მოვლენები მექანიკური ხასიათისაა და ეს იძლევა მათი მომავლის დროულ-ვრცეული მიმართებით ზუსტად განსაზღვრის შესაძლებლობას; საზოგადოებრივი მოვლენები კი არაა მექანიკური ხასიათისა და ეს გამორიცხავს მათ დროულ-ვრცეული ზუსტი წინასწარქვერტეტის შესაძლებლობას.

როგორია ისტორიული წინასწარქვერტეტის შესაძლებლობანი და

საზღვრები? შეგვიძლია თუ არა განვკვირვოთ მოვლენის ინდივიდუალური მსვლელობა? ისტორიული მოვლენის ინდივიდუალური მსვლელობის წინასწარჭკვრეტა შეუძლებელია, რადგან მოვლენის განხორციელების მრავალი შესაძლებლობა არსებობს და რომელს გაჰყვება მოვლენა, ამის წინასწარ დადგენა არ შეიძლება; შესაძლებელია მხოლოდ აუცილებლობის განვითარების საერთო ტენდენციის წინასწარ განსაზღვრა. ეს ტენდენცია ხორციელდება შემთხვევითობათა გზით, რომელთაც წინასწარ ვერ განვჭკვრეტთ. ისტორიული მოვლენის შემთხვევითი მომენტებია მისი განხორციელების დრო, ადგილი, პიროვნება, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა ამ მოვლენის განხორციელებაში. ამ მომენტების გათვალისწინება არ ხერხდება. წინასწარჭკვრეტისას „ლაპარაკია სწორედ განვითარების გეზზე საერთოდ და მთლიანად და სრულიადაც არა წვრილმანებებსა და ზერელე მოვლენებზე, რომელთაც თავისი მრავალფეროვნების გამო ვერ ავითარი თვორია ვერ გაითვალისწინებს“ (11, 236). ვ. ი. ლენინი „წვრილფეხა შპინგლერებს“ უწოდებდა II ინტერნაციონალის „ბრძენ“ ბელადებს, რომელნიც პრეტენზიას აცხადებდნენ მომავლის ინდივიდუალური სურათის განჭკვრეტაზე. „ხსენებული „ბრძენი“ ბელადები მუდამ ისე მსჯელობენ, თითქოს იმ გარემოებიდან, რომ ჩასახვიდან ცხრა თვის შემდეგ უნდა მოველოდეთ ბავშვის დაბადებას, ფაქტობრივად მშობიარობის საათისა და წუთის, მშობიარობის დროს ბავშვის მდებარეობის და მშობიარის მდგომარეობის განსაზღვრის შესაძლებლობაც და ისიც, თუ ზუსტად რა ტკივილები ექნება და რა საფრთხე მოკლის ბავშვსა და მშობიარეს“ (25, 412).

(პოპერის აზრით, ასეთი წინასწარჭკვრეტა განეკუთვნება სოციალოგიურ და არა ისტორიულ სფეროს. აქ იგი იმავე მოსაზრებას აყენებს, რასაც ისტორიული კანონების წინააღმდეგ. პოპერის შეცდომა ის არის, რომ ერთეულისაგან სწყვეტს ზოგადს და მას ისტორიულის სფეროდ არ მიიჩნევს.) სინაზღვილეში ზოგადი და ერთეული ერთიანობაშია, რაც ქნის შესაძლებლობას ზოგადის განჭკვრეტა ამავე დროს ისტორიული წინასწარჭკვრეტაც იყოს. ისტორიული აუცილებლობა ღებულობს შესაძლებლობათა სახეს და მათი განჭკვრეტა ნიშნავს ისტორიული განვითარების ტენდენციის განსაზღვრას. მარქსიზმმა დაადგინა კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე გადასვლის კანონზომიერება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს „რომ მარქსმა ან მარქსისტებმა იციან სოციალიზმისაკენ წამყვანი გზა მთელი მისი კონკრეტულობით, ეს უაზრობაა. ჩვენ ვიცით ამ გზის მიმართულება, ჩვენ ვიცით, თუ რა კლასობრივ ძალებს მივყავართ ამ გზით, ზოლო კონკრეტულად, პრაქტიკულად, ამას გვიჩვენებს მხოლოდ, მილიონების გამოცდილებები, როდესაც ისინი ხელს მოჰკიდებენ საქმეს“ (21, 340).

(პოპერი ერთმანეთისაგან თიშავს კანონსა და ტენდენციას. ის ისტორიულ კანონს უპირისპირებს ისტორიულ ტენდენციას და უარყოფს პირველს, ხოლო მეორე არსებულად მიაჩნია. სინამდვილეში ისტორიული და საერთოდ ყველა სახის სოციალური კანონები (იქნება ეს სოციოლოგიური თუ ეკონომიური) თავს იჩენს როგორც განვითარების ტენდენცია, როგორც გაბატონებული მიმართულება და არა „რკინისებური აუცილებლობა“, რომლის საპირისპირო გამორიცხულია. საზოგადოებრივ კანონთა ერთ-ერთ სპეციფიკას, ბუნების კანონებისაგან განსხვავებით, ის შეადგენს, რომ ამ კანონების განხორციელება უამოკიდებელია ობიექტურ და სუბიექტურ ფაქტორებზე, აგრეთვე ძალთა თანაფარდობაზე კანონის განმპატივებელ და მის საპირისპირო სოციალურ ფაქტორებსა თუ ელემენტებს შორის. დღეს თანამედროვე რევიზიონისტურ ლიტერატურაში ბევრს მსჯელობენ პროლეტარიატის შეფარდებითი და აბსოლუტური იდატაქების მარქსისეული კანონის წინააღმდეგ, ამ მსჯელობის საფუძველად მუშათა კლასის ეკონომიური მდგომარეობის შედარებით გაუჭკობესება ზოგიერთ კაპიტალისტურ ქვეყანაში. მარქსის კრიტიკოსთა მცდარი წანამძღვარია საზოგადოებრივ კანონთა მექანიკური აუცილებლობით მოქმედების დამუშავება. სინამდვილეში საზოგადოებრივ კანონთა მოქმედება დამოკიდებულია რეალურ ვითარებაზე და თუ ვითარება მის საპირისპიროდ მოქმედებს, ეს კანონი ვლინდება მხოლოდ როგორც ტენდენცია, რომელიც მეტ-ნაკლებად იკაფავს გზას ამ ვითარებაში.

(პოპერი აკრიტიკებს და უარყოფს სოციალურ პროგრესს როგორც ისტორიულ კანონზომიერებას იმის საფუძველზე, რომ ერთი დარგის პროგრესი იწვევს სხვა დარგის რეგრესს და რომ წინსვლასთან ერთად აღგილი აქვს უკანდახევასაც.) პროგრესის მარქსისტული გაგება სწორედ იქიდან ამოდის, რომ პროგრესი არაა პირდაპირი განვითარების გზა, რომ ისტორიული პროცესი აღსავსეა ზიგზაგებით და ამ ზიგზაგებში ზოგადი ტენდენციის სახით თავს იჩენს პროგრესი. ამრიგად, სოციალურ-ისტორიული კანონები ვლინდება როგორც გარკვეული ტენდენციები და შეუძლებელია ვალიაოთ ტენდენციების არსებობა და უარყოფთ კანონები. მცდარია პოპერის მოსაზრება ცოდნით ისტორიის განსაზღვრულობის შესახებ, რადგან საბუნებისმეტყველო ცოდნა საფუძველად ედება ტექნიკას, ხოლო ტექნიკა მთავარია სოციალური პროცესებისათვის. ცოდნით ისტორიის განმსაზღვრელნი ორი ურთიერთმოქმედი ძალიდან (მეცნიერება და ტექნიკა) მხოლოდ მეცნიერების ზემოქმედებას ანიჭებენ მნიშვნელობას და მხედველობის ფარგლებს ტოვებენ ტექნიკის ზემოქმედებას მეცნიერების შემდგომ წინსვლაზე. ბუნებისმეტყველება მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ტექნიკის განვითარების პროცესში, მაგრამ, თავის მხრივ, ტექნიკა შესაძლებელს ხდის ბუნებისმეტყველების შემდგომ წინსვლას, ხოლო ორივე განპი-

რობებულია საზოგადოების მოთხოვნილებებით. „თუ ტექნიკა, — წერდა ენგელსი, — მეტწილად მეცნიერების მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, მაშინ მეცნიერება ვაცილებით მეტადაა დამოკიდებული ტექნიკის მდგომარეობასა და მოთხოვნილებებზე“ (6.612). სოციალური ისტორია არ დაიყვანება მეცნიერების ისტორიაზე და არ განისაზღვრება მისით, რადგან მეცნიერებას სოციალურ ცხოვრებაში დაქვემდებარებული ადგილი უკავია, ის განსაზღვრულია სოციალ-ეკონომიური, პოლიტიკური ძალებითა და ინსტიტუტებით, საზოგადოების მოთხოვნილებით მეცნიერული აღმოჩენებისადმი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერული კვლევა ვერ განვითარდება, და თუ მაინც განვითარდა, — ძალზე მცირედ. ის ვერ შიშხდნენს გავლენას სოციალურ ცხოვრებაზე, რადგან ვერ პოვებს გამოყენებას საზოგადოებაში. ცოდნა, იქნება იგი ჰუმანიტარული თუ საბუნებისმეტყველო, ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის განთავისუფლებას, თუკი მას არ მოსდევს პრაქტიკული მოქმედება. ბუნების მიმართ ადამიანის თავისუფლება გულიანობას არა ბუნების თეორიულ შეშეცნებას, ახსნას, არამედ ამ ახსნისა და შეშეცნების საფუძველზე მის ფარდაქმნას. ასევეა ადამიანის ადამიანთან მიმართების სფეროც. არაა საკმარისი ავხსნათ ადამიანთა ურთიერთობანი და გავიგოთ მათი აჩსება, საჭიროა გარდაგქმნათ ისინი ისე, რომ ადამიანი ადამიანის მიმართ თავისუფალა იყოს; ამისთვის კი აუცილებელია პრაქტიკული რევოლუციური მოქმედება. ამდენად, ცოდნა თავისუფლების განხორციელების მხოლოდ წინაპირობაა, მაგრამ მას არ შეუძლია თავისუფლების უზრუნველყოფა პრაქტიკული საქმიანობის გარეშე. ამიტომ აზობდა მარქსი, რომ „გარემოებათა და ადამიანთა მოქმედების ცვლილების თანამთხვევა შეიძლება წარმოვიდგინოთ და რაციონალურად გავიგოთ მხოლოდ როგორც რევოლუციური პრაქტიკა“ (6, 485). სწორედ პრაქტიკული მოქმედების უგულებელყოფასა და თეორიის მნიშვნელობის გაზვიადებას უსაყვედურებდა მარქსი მთელ მარქსამდელ მატერიალიზმს ფოიერბახის ჩათვლით, რადგან თეორიული მოქმედება უზრუნველყოფს სამყაროს მხოლოდ ახსნას და „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეცვლილ იქნას“ (6, 487).

პოპერი წინააღმდეგობაში ვარდება თავის ძირითად დებულებასთან იმის შესახებ, რომ ამყამად მთავარია მშვიდობა და მშვიდობის იდეა არის ყველაზე ამაღლებული იდეა. მისი მოძღვრების მიხედვით, ამის შეშეცნება საკმარისი უნდა იყოს ისტორიის თავისუფლების გზით წარმართვისათვის. მაგრამ თვითონვე აღნიშნავს, რომ თუმცა კაცობრიობამ იცის მშვიდობის აუცილებლობა და ომის დამლუპველობა, ეს ცოდნა სრულიად არ ათავისუფლებს მას ომის საშიშროებისაგან,

საპნისოდ საჭიროა ქმედითი საქმიანობა, პრაქტიკული მოქმედება და არა საშიშროების განქვრეტა.

(პოპერი ისტორიის სფეროს მორალური იდეების იჯანხორციელებას არენად მიიჩნევს, სადაც მთავარია მორალური იდეების დაცვა, ნაკრამ თვითონვე მოჰყავს მრავალი მაგალითი ამ თეორიის საპირისპიროდ, როდესაც მორალური იდეების პირობებშიც ხორციელდებოდა ამორალური საქმეები. საერთოდ, ისტორიის დაყვანა მორალის სფერომდე წარმოადგენს რეალური ისტორიული პროცესის შეცვლას მორალური ღირებულებებით, რაც ისტორიის პროცესს არ შეესაბამება. ისტორია არ არის მორალის სფერო, სიკეთის ასპარეზი. ისტორიაში ადგილი აქვს წარმოშობასა და სიკვდილს, წინსვლასა და უკუხველს, ამ დაპირისპირებულ ძალთა ბრძოლაშია ისტორიული პროცესი. ისტორიული პროცესისათვის მასშტაბად გამოდგება არა მორალური კატეგორიები, არამედ ბრძოლა ძველსა და ახალს, მზარდსა და მომაკვდავს შორის. მორალური და ამორალური არის შეუუსებითი სფერო, რომელიც შეორაღია ამ ისტორიული პროცესის გააზრებაში.)

(პოპერი ისტორიას, როგორც პროცესს, უსაზრისოდ აცხადებს და ამტკიცებს, რომ ჩვენ შეგვიძლია ის ვაქციოთ როგორც უსაზრისოდ, ასევე საზრისიანად.) ისმება კითხვა, რას გულისხმობს იგი იმ ძალაში, რომელიც შეძლებს ისტორიის გასაზრისიანებას? პოპერი ორ ფრონტზე იბრძვის: ის აკრიტიკებს იმთ, ვისაც დიდ ადამიანთა მოღვაწეობაზე დაჰყავს ისტორია, მამსადაამე, ისტორიას საზრისი არ შეიძლება პიროვნებამ მიანიჭოს; მეორე მხრივ, იგი ებრძვის იმათაც, ვინც მასას აცხადებს ისტორიის შემოქმედად და ამ ნიადაგზე უარყოფს მარქსის თეორიასაც. მაშ, რა ძალები არსებობს, რომელნიც პიროვნებისა და მასის მიღმა მოქმედებენ და აძლევენ ისტორიას საზრისს? ასეთ ძალად პოპერს მიაჩნია მეცნიერთა ფენა, რადგან, მისი აზრით, (ცოდნა ხდება უსაზრისო ისტორიის გასაზრისიანების საშუალება, ხოლო ეს შესაძლებელია პლურალისტურ საზოგადოებაში. ამიტომ მეცნიერთა და კაცობრიობის ეთიკური იდეებით აღმჭურველთა ფენას ემატება პოლიტიკური მოღვაწეთა წრე, რადგანაც ისტორია მხოლოდ პოლიტიკური სახისაა და მას წარმართავენ პოლიტიკური მოღვაწეები. აქ საკითხი, პოპერის აზრით, ეხება მხოლოდ იმას, რომ პოლიტიკური ელიტა შეირჩეს დემოკრატიული პრინციპით და მათ მიენდოთ ისტორიის გასაზრისიანების პირობათა შექმნის უფლება.)

(პოპერი უარყოფს ერთიან ისტორიას, რადგან, მისი აზრით, ყოველი სიტუაცია, ანუ „სიტუაციური ლოგიკა“ აყენებს თავისებურ ამოცანას და მოითხოვს ასეთსავე პასუხს. ამიტომ ისტორიას არა აქვს არც ერთიანი იდეა, არც ერთიანი ღირებულება და არც რეალური ერთიანობა.) თუ ამას ისიც დავმატებთ, რომ ისტორიის ყოველ ცალკეულ „ლოგიკურ სიტუაციას“ შესაბამისი ეპოქის მეცნიერები და პო-

ლიტიკოსები ანიჭებენ საზრისს, ცხადია, ისტორია იქცევა ერთიმეორისაგან მოწყვეტილ ცალკეულ შეფარდებით მონაკვეთთა გროვად, სუბიექტური ნებისა და შემთხვევითობათა თავმოყრად, რომელშიც არაა არავითარი ობიექტური ლოგიკა. როგორც კონი აღნიშნავს: „ასეთი სუბიექტივისტური მიდგომისას სრულიად უსაზრისო ხდება როგორც ისტორიული პროცესი, ასევე ისტორიული ცოდნა... ისტორიისაგან რჩება მხოლოდ უსაზრისო თავმოყრა შემთხვევითობებისა და სისულელეებისა. (პოპერის მიხედვით, სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა საერთაშორისო დანაშაულობისა და მასობრივი ხოცვა-ჟლეტის ისტორია“ (52, 186).

8. თეოდორ ლესინგი უსაზრისო ისტორიის გასაზრისიანების შესახებ

შოპენჰაუერის მიერ წამოწყებული შეტევა ისტორიის წინააღმდეგ ყველაზე მეტად ლესინგმა განავითარა. ლესინგის მოძღვრებას შოპენჰაუერისა და ნიცშეს გზით მივყავართ ისტორიის ექსისტენციალისტური თეორიისაკენ. ლესინგი ისტორიის მიმართ სექტიციზმს იმდენად აახლოებს ექსისტენციალიზმთან, რომ მისი შეხედულებანი ისტორიაზე არის ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი წყარო ისტორიული ყოფიერებისა და ისტორიის პრობლემების გადაწყვეტისას/ექსისტენციალისტთა ძირითადი თეზისი ცხოვრებისა და ისტორიის უაზრობის შესახებ წარმოადგენს ლესინგის ერთ-ერთი შრომის მანიფესტურ სათაურს: „ისტორია როგორც უსაზრისოს გასაზრისიანება“¹ იგი არ კმაყოფილდება ისტორიის უბრალო უარყოფით შოპენჰაუერის მსგავსად; მას სურს ეს უარყოფა ღრმად დაასაბუთოს და ამიტომ ისტორიის ფილოსოფიის პრობლემატიკას მრავალი მიმართებით განიხილავს¹.

(ძირითადი საკითხები, რომელთაც ლესინგი განიხილავს, შემდეგია: ისტორიულის მნიშვნელობანი, ისტორიული ფაქტი, ისტორიული და დრო, ისტორიულის სუბიექტურობა და ობიექტურობა, ისტორიულს ბუნება და მისი შემეცნების შესაძლებლობა, ისტორიული აუცილებლობა და შემთხვევითობა. ყველა ეს საკითხი კონცენტრირებულია მთავარი პრობლემის (ისტორიის საზრისის) გარშემო.)

(ლესინგი განასხვავებს ისტორიის ცნების სამ მნიშვნელობას: 1) ისტორია როგორც ისტორიის აღწერა, 2) ისტორია როგორც ისტორიის აღწერის შინაარსი და 3) ისტორია როგორც ისტორიის აღწერის საგანი. პირველი გავებით, ისტორია მოიცავს ისტორიის მეცნიე-

¹ მართებულია შვარცის მოსაზრება, რომ შოპენჰაუერის მიმდევრებს შორის ისტორიისაგან გაუცხოების საკითხში შოპენჰაუერთან ყველაზე ახლო იდგნენ ლუდვიგ კლავესი და თეოდორ ლესინგი.

რებას; მეორის მიხედვით ისტორიაში იგულისხმება ის, რაც ამ მეცნიერების შინაარსის სახით არის ჩამოყალიბებული, მესამეში კი — ის ობიექტი, რომელსაც ისტორიის მეცნიერება გადმოსცემს როგორც მის შინაარსს.) ეს ერთი შეხედვით ჩვეულებრივი სქემა სრულიადაც არაა ისეთი ბუნებრივი, როგორადაც იგი ისტორიის ჩვეულებრივი ჯაგებისას მოგვეჩვენება. საკმე ისაა, რომ (ლესინგისათვის ისტორიის შინაარსი და ისტორიის საგანი სხვადასხვაა. ისტორიის შინაარსი არ გადმოსცემს მისგან რაღაც დამოუკიდებელ ისტორიულ საგანს.)

(ლესინგი ებრძვის კანტის თეორიაში მოცემულ გათიშვას ეპიორიულ და ტრანსცენდენტურ რეალობებს შორის.) მას სურს კანტისეული დუალიზში დაძლიოს ორი გათიშული სფეროს გაერთიანებით, მაგრამ ეს ხდება არა არსებისა და მოვლენის ერთიანობის დასაბუთებისათვის, არამედ ისტორიულის სფეროში ახალი გათიშვის დასაქანონებლად. (ლესინგი ცდილობს კანტის დუალიზმს დაუპირისპიროს სამწვეროვანი დაპირისპირება ისტორიულს სფეროში, რომელთაგან პირველია ისტორიის ალოგიკური სიცოცხლის ელემენტი (Vitalite), მეორე — ისტორიის ადამიანურად გააზრებული ცნობიერების სინამდვილე (Realite), მესამე — ფორმები, ანუ ღირებულებანი (Verite), რომელთა შესაბამისად ცნობიერება ცხოვრების ელემენტს რატორიულ სინამდვილედ მოიაზრებს (121, 93)

(ლესინგის შრომა შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ისტორიის ობიექტურობის უარყოფა ფაქტის. შინაარსისა და თეორიის სფეროში.) ლესინგი, ისე როგორც ყოველი იდეალისტი, თავისი თეორიის დასაბუთებლად იყენებს შემეცნების გარკვეულ მხარეს, მომენტს, ამ მომენტთან დაკავშირებულ საქმელებს და მათ გაზვიადებაზე აგებს საკუთარ იდეალისტურ თეორიას.

ავიღოთ ისტორიული ფაქტის ობიექტურობის საკითხი. ეს პრობლემა ისტორიის ფილოსოფიაში მისი ჩასახვის დღიდან დგას როგორც ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი. ყოველი შემეცნება მოითხოვს შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს. ეს ორი მხარე აუცილებელია შემეცნების პროცესისათვის, მაგრამ ამასთან აუცილებელია რომ სუბიექტს შეეძლოს მისწვდეს ობიექტს, ობიექტი კი მოცემული იყოს სუბიექტისათვის; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. მხოლოდ იმის აღიარება, რომ შემეცნებისათვის სუბიექტი და ობიექტია აუცილებელი, არ იქნებოდა საკმარისი შემეცნების პროცესის განსახორციელებლად. თუ შემეცნებელი ვერ მივა ობიექტამდე და ობიექტი ვერ შემოვა სუბიექტის ცნობიერებაში, შემეცნება არ განხორციელდება. ამისათვის კი აუცილებელია მათ ჰქონდეთ შეხების საერთო წერტილი. ბუნებისმეცნიერს აქვს ასეთი შეხების წერტილი, მაგრამ ისტორიკოსს არ შეიძლება იგი გააჩნდეს, ვინაიდან ისტორიული ფაქტი წარსულს ეკუთვნის. შემეცნებელსა და შესამეცნებელს

შორის დროული დაშორება აუცილებელი ელემენტი ისტორიის მეცნიერებისა. საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება გავაშუალოთ შემმეცნებლის მიმართება ისტორიულ ფაქტთან და როგორია ეს ფაქტი.

ლესინგის აზრით, „ისტორიული ფაქტი“ არ არის ობიექტური მოცემულობა, რომელიც შემმეცნებელს ხვდება მისგან დამოუკიდებელ რეალობაში. ობიექტური მოცემულობის შესახებ შემმეცნებელმა სუბიექტმა არ შეიძლება რაიმე იცოდეს, რადგან ის იყო წარსულში, ხოლო სუბიექტი აწმყოშია. მათ შორის, პირველ რიგში, დროული ბარიერია, რომლის გადალახვაც შეუძლებელია) რასაკვირველია, შემმეცნებელი ეცდება ამ გათიშულობის გადალახვას, მაგრამ ასეთი ცდა წარმატებით ვერ დაგვირგვინდება. ლესინგი იმეორებს საფრანგეთის რევოლუციის შემსწავლელი ისტორიკოსის მაგალითს, რომელმაც „აღმოაჩინა“ საფრანგეთის რევოლუციის მივარყებული გმირი და როდესაც ეს „აღმოჩენა“ იმდენად რეალურად მიიღეს, რომ საზოგადოებაც კი შეიქმნა ამ გმირის მოსაგონებლად. მაშინ გაიჩევა, რომ ასეთ კაცს საერთოდ არ უცხოვრია საფრანგეთის იმპერიაში. ეს ეხება არა მხოლოდ ცალკეულ ან ნაკლებად ცნობილ ფაქტებს, არაწედ ისეთებსაც, რომელთა „რეალობაში“ ამჟამად ეჭვიც კი არ გვეპარება. ბიოგრაფიებში ჩამოყალიბებული და გაფორმებული „ისტორიული“ პიროვნებანიც კი არ წარმოადგენენ რეალურ ისტორიულ პირებს. ისევე როგორც პეტრარკას ლაურა და დანტეს ბეატრიჩე არ არიან ნამდვილი პიროვნებანი, ასევე არაა ნამდვილი ისტორიის ის სახეები, რომელთა შესახებაც ბევრი გვსმენია; ასეთებია: ლიკურჯი, პათაგორა, სოლონი, სოკრატე, ბუდა და სხვ. ისტორიული პიროვნებანი იმიტომ როდი არიან გმირები, რომ ისინი აღმატებულდნენ უსახელოდ გადაგებულ პიროვნებებს; ისინი ისტორიას შეიმორჩინენ ბედნიერი შემთხვევითობის გამო, ანდა კიდევ იმიტომ, რომ სხვებზე არ იყო მოთხოვნილება. აქედან გამომდინარე, (ისტორიის გაგება ისტორიული სახელებით უაზრობაა.)

ასეთი ისტორიული სინამდვილე მოწყვეტილია კონკრეტულ რეალობას და ემპირიულ ფაქტს. ისტორიის სინამდვილე არის არა თავისთავადი სამყარო, არამედ ჩვენი ნორმებითა და ღირებულებებით გარდატეხილი სიცოცხლე) მოვლენათა ხალიჩა მოქსოვილია საოცნებო ნიმუშთა „მიხედვით“ და, ამდენად, სდამიანთა მოდგმის „მთელი“ ისტორია არის ფანტაზიის შედეგი) მოუხედავად იმისა, რომ ისტორიას საგნად აქვს დროული მოვლენები, იგი მათ გადმოსცემს კავშირებში იმ საბით, როგორც ვძლევა ისინი განმცდელს. ამით განისაზღვრება მათი გასაფრთხილებაც.) აქედან გამომდინარე, ვრცელულ სამყაროში ჩვენ ვვაქვს არა საცოცხლის ელემენტი, არამედ „ცნობიერების სინამდვილე“, რომელსაც აფორმებს ადამიანის ჩვევები ყოველგვარი წესის გარეშე მყოფი ადამიანების ერთობლიობი-

დაწ. ასეთებია ხანძარმოკიდებული ქალაქის ზეხოვრებნი, ომში — ჯარისკაცები და სხვ. ამ უაზრობათა გადმოცემა არის ისტორიული სინამდვილის მოდიფიცირება ჩვევებით.

(ისტორიულ ფაქტებს ვერ ვერწმუნებით) არა მარტო მაშინ, როდესაც ისტორიულ ფაქტსა და ისტორიკოსს შორის დროული მანძილია, ანდა, როცა მათ შორის დროის შედარებით მცირე მონაკვეთი ძვეს, არამედ (მაშინაც კი, როდესაც ისტორიკოსი თვითონ მონაწილეობს ისტორიულ ფაქტში.) მიუხედავად იმისა, რომ აუზაცხელი ლიტერატურა არსებობს იმის გარშემო, თუ რა ფერის თვალები და წვერი ჰქონდა ნაპოლეონ მესამეს, დღესაც სადავო და გადაუწყვეტელია ეს სრულიად უმნიშვნელო და წერილმანი ფაქტი. ისტორიულ ფაქტში მონაწილე ისტორიკოსიც ვერაფერს იტყვის ამ ფაქტის შესახებ, თვითონაც ისე აღიქვამს მას, როგორცაა საგაზეთო ინფორმაცია. ლესინგი იმოწმებს პირველი მსოფლიო ომის მონაწილე ერთ-ერთ ისტორიკოსს, რომელიც აცხადებდა, რომ ჯარისკაცები შთაფრობის ცნობებიდან და გაზეთებიდან გებულობდნენ იმას, თუ რას აკეთებდნენ ან რას განიცდიდნენ თვითონ, შემდგომ კი სჯეროდათ ამ ცნობებისა. ისტორიული ფაქტის ნამდვილობას გამოხატავს პარადოქსული დებულება: „ისტორიის ფაქტიური გაგება მომდინარეობს იმ პირისაგან, რომელიც ყველაზე ნაკლებად მონაწილეობდა მასში, ამიტომ ისტორიკოსს შეუძლია ისტორიულ პიროვნებას ასე უთხრას: „შენი ისტორიის დაწერა მხოლოდ მე შემიძლია, რადგან მე შინა ვარ“. ეს შესაძლებელია იმის გამო, რომ (თავისთავადი სინამდვილე ისტორიისათვის წარმოადგენს უსიცოცხლო ჩონჩხთა გროვას, რომლის მკვლარი საკუქნაო სიცოცხლის ბადად იქცევა მაშინ, როცა პოეტურად გაფორმებული სულის ფანტაზია მკვლარ ფურცლებს გააცოცხლებს“ (121, 264).

უაზროა ისტორიისადმი კითხვის დასმა, არის თუ არა მისი ფაქტი ნამდვილი. ნამდვილობის პრედიკატი ფანტაზიურის საპირისპიროა, ისტორია კი ვერ გამოირიყვას ფანტაზიას ფაქტს სფეროშიც, ამიტომ ათასჯერ მომხდარ ისტორიულ ფაქტებს (ომები, სახელმწიფო გადატრიალებანი) ყოველი ახალი თაობა თავიდან ეცნობა.

მაშასადამე, (ისტორიის ილუზიონისტური ხასიათის საწყისი „ფაქტების დადგენაშია. სინამდვილე არის ქსოვილი, რომელსაც ადამიანის ნებისყოფა ქსოვს, ხოლო დადგენა — სიცოცხლის მეცნიერული დაძლევა“ (121, 136).

ლესინგი აქ რელატივიზმის პოზიციებიდან უარყოფს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ისტორიული რეალობის არსებობას. სინამდვილეში ისტორიული რეალობა (ისტორიული ფაქტის სახით) ხასიათდება თავისებურებით და აქ მიმართება შემეცნებელსა და შესაძლებელს შორის სპეციფიკურია, რადგან შემეცნების პროცესში

თვით ფაქტი არაა რეალურად არსებული. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი საერთოდ მოკლებულია არსებობას; ჯერჯერულად უკვლევს, ისტორიული ფაქტი არსებობს იმ მატერიალური და სულიერი კულტურის ძეგლებში, რომლებიც დავიკოვანა ისტორიულმა წარსულმა. ისტორიკოსი თავისი გონებით, ფანტაზიით და ინტუიციით ამეტყველებს წარსულის ცოცხალ სურათებს მკვდარი ისტორიის ფურცლებიდან, მაგრამ განმსაზღვრელი მონაცემები ის მონაცემებია, რომლებიც ისტორიკოსს ეძლევა, როგორც მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური ნასალა ისტორიულ ფაქტზე. ყოველი ისტორიული ძეგლი წარმოადგენს ამა თუ იმ ისტორიული ფაქტის სიმბოლოს, მისი მატერიალური და სულიერი ერთობლიობის ნიშანს. როგორც პიტირიმ სოროკინი აღნიშნავს, ეკლესია წარმოადგენს ეკლესიას არა იმის გამო, რომ მასში დაკავშირებულია აგური და ხე, ხოლო მუზეუმი — მუზეუმს ამ მასალების სხვაგვარი კავშირის გამო, ან რაფაელის სურათი მხატვრულ ღირებულებას ქმნის იმიტომ, რომ მასში დაკავშირებულია ტილო და საღებავები, არამედ იმიტომ, რომ ყოველი მათგანი არის განსაზღვრული სიმბოლო... და მთელი სოციალური ცხოვრება არის სიმბოლიკა (89, 89). (ისტორიული ფაქტი არსებობს არა მარტო სიმბოლოების, არამედ წერილობითი წყაროებისა და უშუალოდ მის აღმქმელთა მოგონებების სახით) არსაქცირველია, ეს ისტორიული წყაროები უშუალოდ ისტორიული ფაქტები როდია, ისინი თანამედროვეთა მხრივ ფიქსირების შედეგია; ამდენად, შეიძლება შეიცავდეს მრავალ არასარწმუნო, ზოგჯერ მცდარ მონაცემსაც; მაგრამ ეს არ უკარგავს მათ ღირებულებას, რადგან არსებობს ისტორიული ფაქტების შემოწმების სხვადასხვა მეთოდი, რომლებიც უზრუნველყოფს შედარებით სრულ და ამომწურავ ცნობებს ფაქტთა შესახებ. ასეთია, მაგალითად, წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდი. ისტორიული ფაქტი ამ შემთხვევაშიც უშუალოდ არ გვეძლევა, მაგრამ უშუალოდ რომ მისი უფრო დიდი სარწმუნოებისა და ჩრულყოფილების წყარო სრულიადაც არაა, ამას ლესინგიც ადასტურებს. ასე რომ ისტორიული წარსული ისტორიკოსისათვის არაა მიუწვდომელი სწორედ ისევე, როგორც თვით ისტორიული ფაქტი არ წარმოადგენს უბრალოდ რეალობას მოკლებულ მითს (იგი ისტორიული ძეგლების, სიმბოლოებისა და გადმოცემების გზით შემონახული რეალობაა). გარდა ამისა, ისტორიული წარსული აწმყოს გადმოსცემს თავის შემკვიდრებას, ის ერწყმის აწმყოს კულტურას და ამ მხრივაც რეალობაა, რომლის შემეცნება ისტორიკოსს შეუძლია აწმყოდან წარსულისაკენ სვლის გზით. მართალია, ის, რაც ისტორიულ ფაქტად მიგვაჩნდა, შესაძლოა ასეთი არ აღმოჩნდეს (ზოგჯერ „ისტორიული გმირები“ არაისტორიულნი ყოფილან), მაგრამ თვით ფაქტი, რომ ისტორიული ზოგჯერ არაისტორიული აღმოჩნდება, რი-

სი დადგენაც შესაძლებელია, მეტყველებს ისტორიული ფაქტის გაგებისა და დადგენის შესაძლებლობაზე. აქ, ისე როგორც შემეცნების ყველა სფეროში, კემშარიტების შეფარდებითობასთან გვაქვს საქმე; „იმას, რაც ახლა კემშარიტებად არის მიჩნეული, ფარულ მხარე აქვს, რომელიც მომავალში გამოაწკარავდება, როგორც შეცდომა, ისევე როგორც ის, რაც ახლა შეცდომადაა აღიარებული, კემშარიტ მხარეს შეიცავს, რომლის წყალობით იგი წინათ კემშარიტებად შეიძლებოდა ჩათვლილიყო“ (6, 466).

ლესინგის აზრით, სუბიექტურია არა მარტო ისტორიული ფაქტი, არამედ ისტორიული სუბიექტიც. ისტორია არ არსებობს „მე“-ს გარეშე, მაგრამ ეს „მე“ არ ნიშნავს ინდივიდს. აქ „მე“ გაგებულია ფართო აზრით, როგორც ყოველი ისტორიული სუბიექტი. „მე“-ს შიგნით ხალხებისა და კაცობრიობის შეყვანით ლესინგი განასხვავებს მოქმედ ისტორიულ „მე“-ს ისტორიის განმცდელი „მე“-საგან. პირველი ისტორიული სუბიექტი მოქმედის სახით ყოველთვის მეორის პროდუქტია, იგი არ არის თავისთავადი „მე“. თავისთავადი ისტორიული სუბიექტები სახელმწიფოს, ერის, ხალხისა და კაცობრიობის სახით არ არსებობენ. ლესინგი ანალოგიას ავლებს არაეკლიდური გეომეტრიის წარმოსახვით ფორმებსა და ისტორიის სუბიექტის ფორმებს შორის. ისევე როგორც არაეკლიდურ გეომეტრიას არაფერი შეესაბამება და მისი ფორმები წარმოსახვითია, ასევე ისტორიის სუბიექტთა ფორმებიც. (ისტორიისათვის მთავარია კავშირები, რომლებშიც ისტორიული ცხოვრების ელემენტები ერთიანობაში მოეყვანება. ამ ერთიანობის ფორმები ისტორიული კავშირის მატარებელი სუბიექტებია: სახელმწიფო, ერი, სახალხო სული, ადამიანი და სხვ. ეს სუბიექტები ისტორიკოსის მიერაა გამოგონებული, რათა ამ გზით შესაძლებელი იყოს ისტორიის წერა.) თუ ლაპარაკია, მაგალითად, ევროპის ისტორიაზე, სოციალისტური პარტიის ისტორიაზე, მაშინ ევროპაც და სოციალისტური პარტიაც უნდა მოაზრებულ იქნეს როგორც ნამდვილი, სანამ მისი ისტორიის დადგენას შევძლებდეთ, იგი არ აღმოცენდება ისტორიის გზით და არ არის ისტორიის ცდის შინაარსი (121, 15).

ისტორიულ ფორმათა წარმონაქმნები: ინდოეთის, რომის, იუდეველობის, ახალი დროის გოტიკის ისტორიები, რენესანსის სტილი, ტექნიკის ეპოქა, მსოფლიო ომი და სხვანი თვითნებური წმინდა აზრობრივი ფორმებია, შექმნილი ისტორიის გამააზრებელი სუბიექტის მიერ. ამრიგად, (ისტორიის პიროვნული ყოფიერება მხოლოდ და მხოლოდ ისტორიის გამფორმებელი სულის ასახვაა. ისტორიის შემქმნელი საკიროებს ასეთი გამფორმებელი სუბიექტის სულს.)

ამრიგად, (ისტორიული კავშირები არის სუბიექტის მიერ შექმნილი ქსელი, რომელშიც იგი ახვევს ყოველივე არსებულს და ამ გზით

ქმნის ისტორიულ ბადეს. აზრი იმის შესახებ, რომ ბერძნული ისტორია რომაულმა, ხოლო ეს უკანაქვენი გერმანულმა შეცვალა, არის სუბიექტის საშუალო პიპოთეზა, რომელიც წარმოიშობა ამ ცვალებადობის დასასრულს. ამის გარეშე მას არც რეალობა აქვს და არც მნიშვნელობა. ზოგადი ადამიანი ისტორიული სუბიექტი კი არაა, არამედ ჩემი საკუთარი სურათის მოყვანა ჩემთან მიმართებაში. ისე როგორც გერმანელი ერი შედგება ცალკეული გერმანელებიდან და შეუძლებელია მტკიცება სხეულის არსებობისა მის შემადგენელ ელემენტთა გარეშე, უაზროა აგრეთვე, ზოგად სუბიექტთა არსებობის მტკიცება მათ მომაზრებელ სულთა გარეშე. ლესინგი აქ მიმართავს სუბიექტური იდეალიზმს, კერძოდ ავენაროუსის, არგუმენტს იმის შესახებ, რომ, ვინაიდან სამყაროს არსებობა შეუძლებელია დამტკიცდეს მომაზრებლის გარეშე, სამყაროც არ არსებობს უსუბიექტოდ. საქმე ისაა, რომ სამყაროს (ამ შემთხვევაში ისტორიული რეალობის) მოაზრება და თვით ეს რეალობა არაა ერთი და იგივე. მისი მოაზრებისათვის საჭიროა მომაზრებელი, მაგრამ მისი არსებობისათვის კი — არა.

ლესინგის აზრით, ასეთი სუბიექტურობა არაა იმის მაჩვენებელი, რომ ჩვენ გვეკარგება ისტორიის ჭეშმარიტი სურათი. ლოგოსა და მათემატიკაში ფორმულები მით უფრო ჭეშმარიტია, რაც უფრო დაცლილია შინაარსისაგან და წარმოადგენს სიციცხლის საპირისპირო აზრობრივ ფიქციებს. ასევეა ისტორიამიც. „ისტორია სავსებით ცარიელი ფორმაა“; ამდენად, (ჭეშმარიტებას არ სჭირდება სრულდვილესთან შესაბამისობა.)

ლესინგის მტკიცება კაცობრიობის, ერის, ხალხისა და სხვა რეალურ ერთობათა არარსებობის შესახებ, წარმოადგენს ნომინალიზმისა და კონცეფტუალიზმის პოზიციის გავრცელებას ისტორიაზე. თუ ასეთი ერთობა არ არსებობს, მაშინ საკითხავია, რის საფუძველზე ქმნის მათ ცნებას ისტორიკოსი? სრული სუბიექტივიზმის პირობებში ეს ცნებები უბრალოდ სახელები უნდა იყოს, რომელთაც აკლიათ ერთმნიშვნელოვნება. მაგრამ სინამდვილეში, როგორი განსხვავებულიც უნდა იყოს ისტორიკოსთა შეხედულებანი ამა თუ იმ საკითხზე, მათ ამ ცნებებში ესმით საერთო შინაარსის მქონე მოვლენები. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ამ ცნებებს საფუძველი აქვთ არა ისტორიკოსის გონებაში, არამედ მისგან დამოუკიდებელ ობიექტურ რეალობაში. მართალია, განსხვავებული მიმართულებანი სწვადანსხვავებულად განსაზღვრავენ ცნებებს, მაგრამ განსხვავება ყოველთვის თვით ობიექტურ ანუ თუ იმ მხარის წინ წამოწევიითაა მიღებული და არაა გაპირობებული სუბიექტის სურვილებით. როდესაც ამტკიცებენ, რომ არსებობენ ინდივიდები გერმანელების სახით, მაგრამ არ არის გერმანელი ერი, ამ შემთხვევაში არსებობას იგებენ როგორც მხოლოდ ცალკე-

ულის არსებობას და უარყოფენ ერთობლიობას ამ ცალკეულთა ბაზაზე. როგორც მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ტყეში შემსვლელმა დაინახოს მხოლოდ ხეები, ხოლო უარყოს ტყის არსებობა. ერთობლიობა ზოგადობის სახით და ამ ზოგადის კონკლომერატი უნდა ვეძებოთ არა ამ ერთეულთა მიღმა, არამედ მათ ერთობლიობაში. არისტოტელე მართებულად შენიშნავდა, რომ სახლი საერთოდ არაა ხილულ სახლთა მიღმა. მეტიც, „გარკვეული თვალსაზრისით, გარკვეულ პირობებში ზოგადი არის ცალკეული, ცალკეული არის ზოგადი“ (27, 174).

ამრიგად, (როგორც ისტორიული ფაქტი და ისტორიული ობიექტები, ასევე ისტორიული სუბიექტებიც ჩვენგან დამოუკიდებელი რეალობანია.)

ისტორიის საფენის განსაზღვრა და მისი ამოცანის ჩვენება დაკავშირებულია სინამდვილესთან. ისტორიას უწოდებენ მეცნიერებას სინამდვილის შესახებ. ლესინგის აზრით, აქ გასარკვევია არა ის, არის თუ არა ისტორია მეცნიერება სინამდვილის შესახებ, არამედ ის, თუ რა უნდა გვესმოდეს სინამდვილეში. როდესაც ისტორიულ სინამდვილეზე ვმსჯელობთ, საჭიროა გავმიჯნოთ იგი, როგორც თავისთავადი სინამდვილის, ასევე ჭეშმარიტი სინამდვილისაგან.

ისტორიის ამოცანაა ცხოვრების ელემენტების გაგება, მაგრამ ეს ცხოვრება, რომელიც ისტორიულობაში გვექცევა, არაა პირველადი. ისტორიული მეცნიერების მასალა ცნობიერების მიერ გადაშენებული ცხოვრებაა. ამდენად იგი ცნობიერების სინამდვილეა და არა თავისთავადი რეალობა. ისევე, როგორც ისტორიული დრო არაა თავისთავადი და იგი მიიღება დროის გაზომვის ადამიანური საშუალებებით, ისტორიული სინამდვილეც არაა თავისთავადი და იგი ისტორიის გამააზრებელთან ერთად წარმოიშობა.

(ისტორიის სინამდვილე, გაწმენდილი ყოველგვარი ღირებულებითი და იდეოლოგიური ელემენტებისაგან, სხვა არაფერია, თუ არა უაზრო ცხოვრების ტრაგედია ჰიანქველასი, რომელსაც შიშხილი მანამ ამოძრავებს, სანამ მიწის გაცეების ან სხვა რაიმე კოსმიური კატასტროფის შედეგად უკვალოდ არ გაქრება) (121, 21).

სინამდვილეს, რომელიც თავისთავადი იყო, ნთქავს წარსული და იგი ისტორიულ წიგნებში არ გვექცევა. წარსულიდან რჩება ისტორიკოსთა მიერ შექმნილი სურათი. ამიტომ პასუხი კითხვაზე — რა არის ისტორია, ბუნებაზეა დაფუძნებული თუ გონებაზე — უნდა იყოს შემდეგი: (ისტორია არის გონებით შექმნილი ბუნებრივი ფაქტი. ისტორიკოსს თავისთავად სინამდვილეს, რომ წააწყდეს, იგი მას მაინც ილუზიად მიიჩნევს, ხოლო ილუზიას — სინამდვილედ. ასე მაგალითად, ძველ ისტორიკოსთა მიხედვით, უმცროსი პიტი მოკვდა შემდეგი სიტყვებით: „ინგლისო, ჩემო ინგლისო, რა მდგომარეობაში

გტოვებ!“. შემდგომში ლორდმა ბაკანსფილდმა დაადგინა, რომ მან სინამდვილეში შემდეგი სიტყვები თქვა: „მე შევძლებდი კიდევ ერთი პაშტეტის შექმას“. მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი ისტორიულად ნამდვილია, უფრო ჭეშმარიტია პირველი და იგი შემორჩა ისტორიას. ამრიგად, (რეალური სინამდვილე, თუნდაც ცნობილი იყოს, ადვილს უთმობს გონების სინამდვილეს. ეს უკანასკნელი გვევლინება როგორც ბუნებრივი ფაქტი, მაშასადამე, იგი ნამდვილია.)

ლესინგის აზრით, ამ მხრივ არაა დაპირისპირება ბუნებრივმეცნიერებსა და ისტორიის შორის. (სუბიექტურია არა მხოლოდ ისტორიული სინამდვილე, არამედ ბუნებრივმეცნიერებისაც, რადგანაც ბუნებისმეცნიერებაში განიხილება მხოლოდ განცდის სამყარო და შეგრძნებები, რომლებიც გამოითვლება აზრობრივი სიმბოლოებით, მოჩვენებითი სამყაროს ფიქტიური მიმართებებით;) ასეთებია: ატომები, მონადები, მოლეკულები, ენერჯია და სხვ. ყველა ძირითადი კატეგორია გამოხატავს ფიქტიურ რეალობას, (ამიტომ ისტორიისა და ბუნებისმეცნიერების რეალობანი ერთნაირად ფიქტიურია.)

ლესინგის აზრით, მეცნიერების ამოცანა საერთოდ არაა თავისთავადი სინამდვილის გადმოცემა. იგი ორიენტირებაა ამ სინამდვილეში და რამდენადაც ორიენტირება არ ნიშნავს სინამდვილის გაცნობას, ამდენად „თვით სიცოცხლის გადმოცემაზე მეცნიერებას უარი ეთქვა“. ისტორიული პროცესი თავისთავადობას საკუთარ არსებობაშივე ამოწურავს, შემდგომ კი ყოველ ისტორიულ შრომაში იგი ახალ სახეს იღებს.) ისტორიული სინამდვილის ეს განუწყვეტელი მეტაფორფოზა ანალოგიურია იმ ზვავისა, უსასრულო უფსკრულში რომ მიგორავს. ის მუდამ იცვლება, ე. ი. მუდამ ახალ მასალას იძენს. ამის გამო მასში სუბსტანცია არაა. ასეთია ისტორიის თავისთავადობის ბედიც.

ლესინგი აქ (ცდილობს აღიაროს საპი სახის სინამდვილე: თავისთავადი, ჭეშმარიტი და ცნობიერების სინამდვილე და ისინი წარმოადგინოს ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად, გამიჯნულად.) ფაქტიურად სინამდვილე ერთია, ესაა თავისთავადი სინამდვილე. „ჭეშმარიტი სინამდვილე“ არ შეიძლება იყოს არც ჭეშმარიტი და არც მცდარი, რადგან ეს უკანასკნელი მხოლოდ აზრის ნიშანია, ამიტომ ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს თავისთავად არსებული სინამდვილის მხოლოდ სურათი და არა თვით სინამდვილე. რაც შეეხება „ცნობიერების სინამდვილეს“, რომელსაც ლესინგი ორივესაგან მიჯნავს, ის ცნობიერების რეფლექსიის შედეგია და არის სინამდვილის სურათი. მაშასადამე, (ფაქტიურად გვაქვს ობიექტური რეალობა ნამდვილი სინამდვილის სახით და მისი ასახვა ცნობიერებაში.) ფაქტია, რომ ისტორიაში უმუშაოდ ნამდვილი სინამდვილე არ გვეძლევა და საქმე გვაქვს ცნობი-

ერების მოწმობასთან ამ სინამდვილის შესახებ¹. მაგრამ ეს ცნობიერებით გაშუალებულიობა არ ხდის ამ სინამდვილეს ცნობიერების სინამდვილედ, რადგან იგი ცნობიერებისაგან კი არაა შეთხზული, არამედ ნამდვილი სინამდვილის გამოხატვის შედეგია ცნობიერებაში. რასაკვირველია, ცნობიერებაში შეიძლება იყოს როგორც ნამდვილი სინამდვილის, ისე მისი საწინააღმდეგო სურათიც, რომელიც ფიქციურ სინამდვილეს გამოხატავს. მაგრამ ისტორიკოსის ამოცანა სრულიადაც არაა ამ უკანასკნელი სინამდვილის გადაქცევა ისტორიის მასალად. მისი ამოცანაა ისტორიული სურათის ფიქციურობისაგან განთავისუფლება, რეალურ სინამდვილესთან მიზიდება.

ლესინგი ფართოდ განიხილავს საკითხებს, რომლებიც დაკავშირებულია ისტორიის აუცილებლობის პრობლემასთან: სახელდობრ, ის ეხება ისტორიული კანონების, მიზეზობრიობის, ისტორიული ლოგიკის, პროგრესის, შემთხვევითობის, ისტორიული მოტივაციისა და ისტორიის თეორიის სხვა ძირეულ პრობლემებს. ლესინგი ცდილობს ბოლომდე მიიყვანოს ისტორიის სუბიექტურობის თეზისის დასაბუთება და არ დაუშვას რიკერტიანული არათანმიმდევრობა, როდესაც იგი უარყოფდა ისტორიულ აუცილებლობას, კანონზომიერებას და, ამავე დროს, აღიარებდა ისტორიულ მიზეზობრიობას. ლესინგის აზრით, მიზეზობრიობა, კანონზომიერება, აუცილებლობა ისტორიული ლოგიკა, ისტორიული განვითარება და პროგრესი ერთი გვარეობის ცნებებია და შეუძლებელია მათი ნაწილი ვალიარათ, ნაწილი კი უარყოფათ. ისინი გარკვეულ ერთიანობაში იმყოფებიან, რაც ვლინდება ისტორიულ საზრისში. ამრიგად, (ისტორიული პროცესის კანონზომიერების (მიზეზობრიობის) აღიარება დაკავშირებული ისტორიის ობიექტურობასთან, ისტორიის ობიექტური საზრისის აღიარების პირობაა.)

ლესინგი თავს ესხმის მიზეზობრიობის ცნებას. (ისტორიაში არაა არავითარი მიზეზობრივი კავშირები, მიზეზობრიობა მხოლოდ ადამიანის გონების მოთხოვნაა. ადამიანი მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს მიზეზების დადგენით და არავითარი კავშირი არა აქვს მოვლენის წარმოშობის პირობებთან. ეს ჩანს იქიდან, რომ ადამიანს ჩვევად აქვს ეძებოს ყოველივეს მიზეზი. როდესაც ის ცდილობს ყოველი მოვლენის მიზეზის დადგენას და ამით კმაყოფილდება, ის წააგავს იმ ადამიანს, რომელმაც დაავადებული კბილის ნაცვლად ამოიღო ჯანსაღი და ანით იგრძნო კმაყოფილება. ისტორიულ სინამდვილეში რომ არაა მი-

¹ ეს ეხება ისტორიკოსთა და ეპოთაღმწერელთა ცნობებს ისტორიული რეალობის შესახებ, მაგრამ, ამას გარდა, არის წარსულის მატერიალური ძეგლები, რომელიც ისტორიის ობიექტური ყოფიერებაა და არ დაიყვანება ცნობიერების სინამდვილეზე.

ზეზები და მხოლოდ ადამიანებს მიაჩნიათ არსებულად, ეს ფაქტი, ლესინგის აზრით, დასტურდება იმით, რომ ყოველი მკვლევარი განსხვავებულ მიზეზს ასახელებს ერთი და იმავე მოვლენისა. აქ მაგალითად, 1914 წლის ომს ფიზიკის პროფესორი ხსნის ვარსკვლავების სამყაროს აუცილებლობით, ფილოსოფოსი კი — ქვედა ფენების ამბოხებით. თითოეული ადამიანი თავისი სპეციალობის მიხედვით ხსნის ამა თუ იმ მოვლენის მიზეზს. მიუხედავად ამისა, აქ არ არის რაიმე შეუსაბამობა, რადგან ყველა მათგანი აკმაყოფილებს ადამიანებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თავისთავად ჭრელი მოვლენები ჩვენგან იძენენ გენეტურ თანამიმდევრობას.

(ლესინგის აზრით, მიზეზობრიობის ცნებას თავდაპირველად არ გააჩნდა ობიექტური ლოგიკის მნიშვნელობა, იგი წმინდა მორალური მნიშვნელობისა იყო.) ის იმოწმებს მიზეზობრიობის მორალურ მნიშვნელობას ძველ ბერძნულსა და ძველ გერმანულში და ამ ფაქტის დასაბუთებით საბუთად მოაქვს ჩინურ ენაში მიზეზისა და დანაშაულის (ბრალის) მნიშვნელობათა დამთხვევა. ამის საფუძველზე მიზეზის ცნებას ლესინგი ფსიქოლოგიურად აცხადებს. ეს ფსიქოლოგიური მიზეზობრიობა არის მორალური დანაშაულისათვის პასუხისმგებლობის დაკანონება ადამიანის ინსტინქტების დასაოკებლად. ამდენად, ყველა ისტორიულ მიზეზობრიობაში რაღაც არის ჩადებული ანტიკური დანაშაულის ცნებიდან, ე. ი. იგი შეიცავს ანთროპოლოგიურ ელემენტს. (ისტორიაში ასეთი ანთროპოლოგიური მიზეზობრიობა ორი სახისაა: პირველი, როცა მიზეზად ხდება ვაცი განტევებისა, და მეორე, როცა მიზეზია ცოდვილი.) მაგალითად, რომის დამარცხება 390 წ. განიხილება როგორც რომელთა დასჯა ხალხთა უფლებების ფეხქვეშ გათელვისათვის, რაც ფაქტიურად მოვლენის მორალურ ანსხას წარმოადგენს.

(ლესინგი უარყოფს მიზეზობრივ კავშირთა ობიექტურობას, ამასთანავე არ ცდილობს საერთოდ მიზეზობრიობის ცნების მოხსნას; იგი ეთანხმება შოპენჰაუერს იმაში, რომ ყოველი მეცნიერება თავისებურად იყენებს მიზეზობრიობას. ისტორიის მეცნიერების მიზეზობრიობის გამომხატველია მოტივაციის ცნება.) ისტორიული მიზეზობრიობის სპეციფიკა მისივე „შინაგანობაშია“, ეს კი მოტივაციას წარმოადგენს. მოტივაცია არ ეძებს მოქმედების მიზეზს და არც ეხება მას. მისთვის მთავარია ის სურათი, რომელსაც მოქმედება იწვევს სუბიექტში. მოტივაცია არ შეიძლება გავიგოთ ისტორიულ პროცესთა ობიექტურ საწყისად, რადგან მას არავითარი კავშირი არა აქვს ობიექტურ პროცესებთან. (მოტივებს ეძებს და პოულობს სუბიექტი არა ობიექტში, არამედ თავისთავის ანალოგიით. მოტივები არის იმპულსური შემოკლებათა ანალოგიური აღნიშვნანი, რომელთა მეშვეობითაც მეცნიერი ძღვეს სიცოცხლის მრავალფეროვნებას და ამა-

ტივებს მის.) „რეალური სიცოცხლის პროცესებთან ისტორიის ამ თვალსაზრისებს მეტად არაპირდაპირი კავშირი აქვს.“ / მოტივების მიზანია მოვლენათა დაკავშირება ერთმანეთთან ამ ქაოსში გარკვეულობის შესატანად. / ისტორიკოსები მსჯელობენ ასე: „ინგლისი მოქმედების საჭიროებამ მიიყვანა 1914 წლის ომამდე“. „მთელი გერმანია აღიმართა მრისხანედ“. ყოველივე ეს არაა ობიექტურ მონაცემთა და მათ მოტივთა ცოდნა. არავის შეუძლია იცოდეს, რა მოტივებმა გამოიწვია 1914 წელს ხალხის მოძრაობა გერმანიაში, რა სულიერი ძალები ამოძრავებდა თითოეულ ადამიანს, რა სისულელე და ფათერაკების ძიების სურვილი. ამრიგად, (ისტორიული მოტივაცია ფიქტიურია.)

როგორც უნდა იყოს ისტორიული მოტივაცია, იგი არ არის საკანონო ისტორიულობის ასახვად მასობრივი მოქმედებისა, რადგან პიროვნებათა მოტივები განსხვავებულია მაშინაც, როდესაც ერთი და იგივე შედეგი მიიღება. გაბედული მოქმედებანი ყოველთვის გპირობით როდი აიხსნება; მას ჩადიან შიშის გამოც. მაგრამ მოქმედება, რომელიც ხელთა გვაქვს, არ განსხვავდება იმ მოქმედებისაგან, რომელიც გპირობის მოტივით იყო გამოწვეული. ამდენად, არ შეგვიძლია დავადვინოთ ის მოტივი, რომელმაც გამოიწვია მოვლენა და საკუთარი თავის ანალოგიით ვმსჯელობთ ამ მოტივზეც. გარდა ამისა, ისტორიული მოვლენები მოხდა თაობათა და საუკუნეთა მიღმა, თანამედროვე ისტორიკოსისათვის საფუძვლით განუქცარტელია მანუინდელი მოტივაცია. (მეიკვალა ადამიანებიც და მათი მოტივებიც ამიტომ ისტორიკოსი იძულებულია საკუთარი მოტივებით განსაზღვროს მისგან ათასეული წლებით დაშორებულ ადამიანთა მოქმედების მოტივთა ხასიათი. ამიტომ მიღებულ მოტივებს ძალა აქვს მანამ, სანამ მათ არ უყუარდებიან ახალი კვლევა და არ შეცვლის მათ ახალი მოტივებით.)

მოტივთა ეს ცვალებადობა ანალოგიურია ბუნებისმეცნიერებაში ჰიპოთეზათა ცვლილებისა) ყოველი წინა ჰიპოთეზა უარიყოფა შემდგომით და ასე ხდება უსასრულოდ. ამრავად, (ისტორიული მოტივაცია ისტორიული მიზეზობრიობის სახეა, მაგრამ არ ამოწურავს მას. ისტორიულ მოვლენათა ახსნა შეუძლებელია მხოლოდ მოტივების საფუძველზე და საჭიროა ახალი სახე მიზეზობრიობისა. ესაა ღირებულებანი.) ლესინგს თავისი თვალსაზრისის ამოსავალ წერტილად მიანინა ღირებულების აღიარება ისტორიულ მოვლენათა გამოძრავებელ ძალად, რომელიც „მიზეზობრიობის განსხვავებულ კლასს შეადგენს“. პოსამართლე, რომელიც მსჯელობს კანონის საფუძველზე, მორწმუნე, რომელიც მოქმედებს დოგმის შესაბამისად, ენთუზიასტი, რომელიც კარგ საქმეს აკეთებს, სულაც არ საჭიროებს კაუხალურ განსაზღვრულობას ან მოტივირებას. მისთვის საკმარისია ღირებულება როგორც იდეალი და მისი ქცევის განმსაზღვრელი.)

მაგრამ ღირებულების დასახელება მიზეზად არ ნიშნავს რეალურ მიზეზობრიობაში ან რეალურის სფეროში დაბრუნებას. (ღირებულება უფრო არაისტორიულია. იგი ისტორიის მიღმა სამყაროა.)

ისტორიის სფეროდან მიზეზობრიობის უკუგდება, ლესინგის აზრით, მართლდება ისტორიის მიზნითაც. ისტორია მიზნად ისახავს სიცოცხლის ფორმირების ცხადყოფას, ამიტომ იგი არაა მეცნიერება. მეცნიერება სინამდვილის მოვლენების მიღმა ეძებს მიზეზობრივ კავშირებს, ისტორია კი რჩება თვით მოვლენების სფეროში და მათ მიჰყვება იმ იდეათა გამოხატვად, რომელთაც ცნობიერება ახორციელებს. ამრიგად, (ისტორიული გამოხატვისათვის მიზეზობრივი კავშირები არა მართა არარსებელი, ზედმეტიცაა.)

უნდა აღინიშნოს, რომ ლესინგს მიზეზთა ცნება ფსიქოლოგიურ ასპექტში გადააქვს სიტყვა „მიზეზის“ თავდაპირველი ენობრივი მნიშვნელობის საფუძველზე. თანამედროვე იდეალისტური სისტემებში სწორედ ემყარება ასეთ ანალიზს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ამ ანალიზის მართებულობას, რადგან ცნების შინაარსის ძირითადი განმსაზღვრელია არა სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა, არამედ ის, რომელშიც ჩამოყალიბდა იგი საბოლოოდ. ლესინგის მთელი დასაბუთება მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ „ასეთი ეტიმოლოგიური ოიენები იდეალისტური ფილოსოფიის უკანასკნელ თავშესაფარს წარმოადგენს“ (6, 455).

ლესინგი მიზეზობრიობის ცნებას ცვლის მოტივაციის ცნებით. საკითხი ისმის, რამდენად დასაშვებია ასეთი შეცვლა. ყოველი ისტორიული მოვლენა გულსხმობს მოქმედ სუბიექტებს საკუთარი მოტივებით, თუ ისინი უბრალოდ ცნობიერებას მოკლებული ავტომატებით არ მოქმედებენ. მაგრამ საკითხი ისმის, განსაზღვრავენ თუ არა ეს მოტივები ისტორიულ მოქმედებას, ე. ი. განპირობებულია თუ არა ამ მოტივებით ისტორიული ფაქტი. ისტორიკოსს აქვს ისტორიული ფაქტი თავისი შედეგებით და იგი მათ საფუძველზე ცდილობს დაადგინოს მიზეზები, რომლებმაც ეს ფაქტი გამოიწვიეს შესაბამისი შედეგებით. დაეუშვათ, ისტორიკოსმა შეძლო ყოველი მოქმედი ადამიანის მოტივაციის დადგენა, ახსნის თუ არა ეს ამ მოქმედებას? ელემენტარული ქეშპარიტებაა ის, რომ ისტორიული პროცესი არ შეესაბამება იმ მოტივებს, რომლითაც მასში შედიან ინდივიდები და რადგან ამას ლესინგიც არ უარყოფს, აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს ის, რომ ამ პროცესთა გასაგებად არაა საკმარისი ინდივიდუალური მოტივაციის დადგენა. თუ მოტივის ცნებას გადავიტანთ ისტორიულ სუბიექტებზე სოციალური წყუფების სახით, აღმოჩნდება, რომ ეს მოტივაცია შედის ისტორიული პროცესის განმსაზღვრელ მომენტებში და ამიტომ, როცა „საქმე ეხება იმ მამოძრავებელი ძალების გამოკვლევას, რომელნიც შეგნებულად თუ შეუგ-

ნებლად (ძალიან ხშირად შეუგნებლად) ისტორიულ მოღვაწეთა მოტივების უკან დგანან და ისტორიის ნამდვილი უკანასკნელი მამოძრავებელი ძალები არიან, ყურადღება უნდა მიექცეს არა იმდენად ცალკეულ, თუნდ უშეანაზნავესი ადამიანების მოტივებს, რამდენადაც იმ მოტივებს, რომელნიც ხალხთა ღიდ მასებს, მთელ ერებს და თვითველ ერში კიდევ მთელ კლასებს ამოძრავებენ“ (6, 472). ეს მოტივები გაპირობებულია არა ცალკეულ სუბიექტთა მოქმედებით, არამედ იმ ობიექტური და ხანგრძლივმოქმედი მიზეზებითა და კანონებით, რომლებიც განაპირობებენ შეგნებულ თუ შეუგნებელ მოტივაციას ამა თუ იმ სოციალური მოქმედებისათვის. ამდენად, თვით სოციალური მოტივებიც კი განსაზღვრულ ობიექტურ მიზეზთა არეკვლა სოციალურ ჯგუფთა ცნობიერებაში.

სხვა საკითხია, როგორ გამოხატავს ამ მიზეზებს ეს საზოგადოებრივი ცნობიერება, როგორი ზედმიწევნითი სიზუსტით შეიცნობს მათ და რამდენად მოქმედებს მათ შესაბამისად. სოციალურ ჯგუფებს რომ მხოლოდ ერთმნიშვნელოვნად შეეძლოთ მოქმედება, მაშინ ისტორიული მოქმედებისათვის მოიხსნებოდა სოციალურ ჯგუფთა პასუხისმგებლობა. მაგრამ ის ფაქტი, რომ მათ ცნობიერებას შეუძლია სწორად ან დამახინჯებულად ასახოს ვითარება და შეგნებულად თუ შეუგნებლად იმოქმედოს ამ ასახვის მიხედვით, შესაძლებელს ხდის მათ პასუხისმგებლობას ქმედობათა შედეგებისათვის. შეიძლება ისტორიული პროცესის გამოწვევის მიზეზები და მათ გამოწვევთა მოტივაცია არ ემთხვეოდეს ერთმანეთს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ პროცესებს არ გააჩნდეს მიზეზები. მოტივაცია მხოლოდ თეჯირია ნამდვილ მიზეზთა მისაჩქმალავად, ამიტომ ისტორიის მეცნიერება ვერ დაკმაყოფილდება ინდივიდუალურ მოტივთა დადგენით და ვერც დაადგენს მათ. იგი უფრო ღრმად უნდა შეიკრას პროცესებში, რათა დაადგინოს „ღიდი ისტორიული ცვლილებების გამომწვევი ხანგრძლივი მოქმედება. ერთადერთი გზა იმ კანონების შესაცნობად, რომელნიც ისტორიაში ბატონობენ საერთოდ ან ცალკეულ პერიოდებსა და ქვეყნებს განაგებენ, იმ მამოძრავებელი მიზეზების გამოკვლევაა. რომელნიც მოქმედი მასებისა და მათი ბელადების, ე. წ. ღიდი ადამიანების თავებში შეგნებულა მოტივების სახით იხატებიან“ (6, 472).

✓ ასეთივე მდგომარეობაა ღირებულებათა და იდეალთა მიმართაც. ღირებულებანი და იდეალები რომ განაპირობებს სოციალური ჯგუფების მონაწილეობას ისტორიულ პროცესში, ეს ფაქტია, ამიტომ ისტორიის მეცნიერების ერთ-ერთ მიზანს შეადგენს ამ ღირებულებათა და იდეალთა ბუნების დადგენა. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ისტორიული მიზეზობრიობა ამოიწურება ღირებულებისა და იდეალების სფეროთი? ეს რომ ასე იყოს, თვით ამ ღირებულებებსა და იდეალებს არ უნდა განაპირობებდეს მათ უკან მდგარი ძალები. სინამდვი-

ლემი ღირებულებანი და იდეალები განსაზღვრულია სხვა უფრო სიღრმისეული მიზეზებით და, ისტორიკოსს თუ სურს პროცესთა მიზეზებს ჩასწვდეს სრულყოფილად, მან უნდა გამოიყვლიოს ისტორიული პროცესის ამ უშუალო პირობათა გამაპირობებელი მიზეზები. ენგელსი ძველ მატერიალიზმს უსაყვედურებდა, რომ ის ისტორიის ასპარეზზე თავისთავს ღალატობს, „რადგან იგი იქ მოქმედ იდეალურ მამოძრავებელ ძალებს უკანასკნელ მიზეზებად თვლის, იმის მაგივრად, რომ გამოარკვიოს, რა იმალება მათ უკან, რა არის ამ მამოძრავებელი ძალების მამოძრავებელი ძალა. ძველი მატერიალიზმის არათანმიმდევრულობა იმაში კი არ მდგომარეობდა, რომ იგი იდეალური მამოძრავებელი ძალების არსებობას აღიარებდა, არამედ იმაში, რომ უფრო შორს არ მიდიოდა და ამ უკანასკნელთა მამოძრავებელ მიზეზებს არ არკვევდა“ (6, 471). მოკლედ, (ისტორიკოსი არ უნდა შეჩერდეს მოტივთა და უშუალო მიზეზთა კვლევაზე, მან უნდა დაადგინოს ამ მიზეზთა მიზეზებიც, რათა შეძლოს ისტორიული პროცესის სრულყოფილი ახსნა.)

ლესინგის აზრით, (ისტორიიდან მიზეზობრიობის გამოარკვევით გამოირიქება ისტორიის ყოველგვარი ობიექტური ლოგიკა ისტორიულ აუცილებლობათა სახით. მისთვის „ისტორიული აუცილებლობა“ სოფისტური ცნებაა. სამყარო ადამიანისათვის უბრალო მასალაა, რომელსაც ის სურვილისამებრ გამოიყენებს მიზნის შესაბამისად. ამ მოქმედებაში იგი არაა შეზღუდული არავითარი აუცილებლობით. ადამიანს ერთნაირად შეუძლია დედამიწა აქციოს როგორც სამოთხედ, ისე ჯოჯოხეთად. „ისტორიული აუცილებლობის“ დაშვება იქნებოდა ყველა ისტორიული უცნაურობისა და სისულელის გამართლება, ამიტომ იგი არ მოიაზრება არც ლოგიკურად და არც მათემატიკურად. ისტორია ბუნების აუცილებლობის დაძლევაა. ისტორიაში ყოველგვარი აუცილებლობა კარგავს საფუძველს.)

ვინაიდან ისტორია აუცილებლობის გარეშეა, იგი არ შეიძლება კანონთა სფეროს მივაკუთნოთ, რადგან ყოველი კანონი აიგება აუცილებლობის ბაზაზე.) „არ არსებობს არავითარი ისტორიული კანონი, გარდა ადამიანის სისულელის კანონისა“. ლესინგი ებრძვის იმათ, ვინც განვითარებას აღიარებს ისტორიულ კანონად. ის იმოწმებს კირკეგორის დებულებას, რომ „სამყარო არც წინ მიდის და არც უკან; იგი არსებითად ისეთივედ რჩება, როგორც ზღვა, ჰაერი, მოკლედ — როგორც ელემენტი“. ლესინგის აზრით, ისტორიაში არ შეიძლება სიცოცხლის მაღალი ფორმები გამოვიყვანოთ დაბლიდან. (ისტორიაში ზდება განახლება, ცვლილება, ფლუქტუაცია, მაგრამ ეს არაა განვითარება.) ლესინგი უარყოფს იმას, რომ „ისტორიული მოვლენები დროსა და სივრცეში წარმოადგენენ წინამავალ ღირებულებათა საფეხურებს, ე. ი. თანდათანობით ამძლეებას კიდევ უფრო მაღლისა-

კენ, სრულყოფილისავენ". (მისი აზრით, ღირებულებათა რანგებად დაყოფა სუბიექტის თვალსაზრისით ხდება.) მაგალითად, მოველენები: მაღალი, დაბალი, მარტივი, რთული, ძლიერი, სუსტი მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებობს და სინამდვილეში მას არაფერი შეესატყვიება. (ის უარყოფს განვითარებას, რომელიც გულსაწმობს პროგრესს/

(ისტორია რომ პროგრესს განიცდიდეს, არავითარი მოქმედება საჭირო აღარ იქნებოდა და ყოველი ადამიანი თავისით მიიღწევდა უმაღლეს მწვერვალს.) პროგრესი, კულტურა, ხალხთა და სახელმწიფოთა განვითარება — ესაა ცნობილი სიტყვები, რომელთა მიღმა არაფერია, თუ არა საკუთარი გამართლების მომზადება (121, 152). ლესინგის აზრით, ასეთი იყო ჰეგელის ფილოსოფია, რომელშიც მთელი წინა განვითარება გამოცხადებულია როგორც მისი მომზადება. ასეთი თეორიები კი ყველაზე ცხადად ავლენს თავიანთ თვალსაზრისს სინამდვილის მიმართ, როგორც მათი სურვილებით განსაზღვრულს. მათ პრაგმატიკულად წარმოუდგებათ მთელი წარსული ისტორია, რომლის ეპოქები: ბაბილონი, ეგვიპტე, ჩინეთი, ინდოეთი მნიშვნელოვანია, როგორც ბურჟუაზიული სახელმწიფოს მომზადება, პრუსიული თხუნელას სოროს აჯგები საშუალებანი და მის მიერ გაჩაღებული მსოფლიო ომის პრელუდია. დარვინთან და ჰეგელთან განვითარება მიდის საბოლოო შედეგამდე — „საზოგადოებრივი დრომდე“. ისტორიის ასეთი გაგება, ლესინგის აზრით, ეწინააღმდეგება რეალურ ისტორიულ ვითარებას, რადგან, ამ უკანასკნელის მიხედვით, ისტორია, ისე როგორც სამყარო, ექვემდებარება ენთროპიის კანონს. ისტორიის მიმართ ეს კანონი ასეთ ფორმირებას იღებს: ადამიანურმა ისტორიამ შეიძლება მხოლოდ ისეთ ვითარებას მიიღწიოს, რომლის ენთროპია უფრო დიდი იქნება. ვიდრე საწყისი მდგომარეობისა (121, 248). ამრიგად, პროგრესის ცნებას ხსნის ენთროპიის ცნება. ერთადერთი, რაც შეიძლება პროგრესისა და განვითარების მიმართ ითქვას, ისაა, რომ ისინი ობიექტური ისტორიული პროცესები კი არაა, არამედ — ადამიანთა თვალსაზრისები. ისტორიული მიზეზობრიობის, აუცილებლობისა და კანონის უარყოფა ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ისტორია მოკლებულია ყოველგვარ ლოგიკას.)

ლესინგის თეორია ამის დასაბუთებას ისახავს მიზნად. ისტორიის ულოგიკობის ფაქტურ მაჩვენებლად იგი მიიჩნევს ისტორიის მრავალ ფაქტს. სახელდობრ, მას მოჰყავს საფრანკეთის დიდი რევოლუციის დროს ერთი ფრანგი გენერალის მოქმედება, რომელმაც 1793 წელს ფერფლად აქცია ქალაქი მხოლოდ იმიტომ, რომ ოცი წლის წინ, თავისი სამსახიობო მოღვაწეობის დებიუტის დროს, ამ ქალაქის მცხოვრებნი მას სტვენით შეზღუნენ. ლესინგი იმეორებს ანტიკური ისტორიის ფაქტებსაც, მათ შორის დიონისე სირაკუზელის მოქმედებას, რომელმაც 406 წ. მთელი ქალაქი გადაწვა და მისი მცხოვრებლებ-

ბი დაბოცა იმ უბრალო მიზეზით, რომ ამ ქალაქის მკვიდრმა ერთმა ქალმა მას სიყვარულზე უარი უთხრა. ლესინგის აზრით, ეს არაა შემთხვევითი ფაქტები, მთელი ისტორია ასეთი „ლოგიკის“ მაჩვენებელია, რომელიც არანაკლები მნიშვნელობისაა აწმყოს ისტორიისათვის. ამრიგად, (ისტორია, როგორც ლოგიკას და აუცილებლობას მოკლებული, უსაზრისოა. იგი წმინდა შემთხვევითობათა არენაა, სადაც არაფერი არ შეიძლება იყოს რაიმედან აუცილებლობით გამომდინარე, სადაც ფაქტები ერთიმეორის გვერდით და ერთიმეორის შემდეგ ყოველგვარი სისტემის გარეშე.) ასეთი ვითარება მაჩვენებელია ისტორიის სფეროში წმინდა შემთხვევითობის ბატონობისა. ყოველი ისტორიული მოვლენა, რომელსაც საზრისიანად ვთვლით, სინამდვილეში სრულიად შემთხვევით ხასიათს ატარებს და დაახლოებით ასეთი სქენით ხორციელდება: A და B ღვანან ტყვიის წვიმაში, ვის მოხვდება ტყვია? ამას განსაზღვრავს არა რაიმე აუცილებლობა, არამედ წმინდა შემთხვევითობა, თუნდაც ასეთი ხასიათისა: A-მ უთხრა B-ს: „გთხოვთ, აიღოთ ჩემი საველე ჩანთა“. B დაიხარა ჩანთის ასაღებად. ამ მომენტში ტყვია მოხვდა A-ს, B კი გადაარჩა. A თვითონ რომ დახრილიყო თავისი ჩანთის ასაღებად, დაზიანდებოდა B და გადაარჩებოდა A. დგება საკითხი, როგორ აღიქვამს თითოეული მათგანი ამ მოვლენას: A-სათვის ეს იყო სრულიად შემთხვევითი და უსაზრისო, იგი იმსხვერპლა „ბრმა შემთხვევამ“. B-სთვის კი, პირიქით, ეს იყო სრულიად საზრისიანი და ლოგიკური, რადგან ის გადაარჩა. (თავისთავად ამ მოვლენაში არავითარი ლოგიკა არაა, მაგრამ სუბიექტი მას წმინდა შემთხვევითობათაგან და წარმოგვიდგენს ლოგიკურ პროცესად. ამიტომ, მოვლენას შემთხვევითს ვუწოდებთ თუ აუცილებელს, ეს ჩვენს ნებისყოფაზეა დამოკიდებული, რადგან ორივე სიტყვა აღნიშნავს მხოლოდ გარკვეულ მიმართებას და თვალსაზრისის ისტორიული მოვლენის მიმართ, მაგრამ არა თვით მოვლენის თვისებებს) (121, 64).

ისტორიისაგან შემთხვევითის გამორიცხვა ანიჭებს მას „მშვენიერებასა და ლაკონურობას, რომელიც უბრალო ბუნებრივ სინამდვილეს“ არა აქვს. ამიტომ ისტორიული ფაქტობრიობა ჰგავს „ილუზიური ფასადს“, „მხატვრის პალიტრას“, რომლითაც ადამიანი მოქმედებს თავისი ნებელობის შესაბამისად. იგი მისთვის მხოლოდ მასალაა მისი ნებელობის განსაზღვრული ელემენტად.

ზემონათქვამის საფუძველზე უსაზრისო ისტორიას ყოველგვარი აუცილებლობა უნდა ჰქონდეს წართმეული, მაგრამ ლესინგი წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგან ამ „წმინდა“ შემთხვევითობის საშეფოს“ ბედის აუცილებლობას უმოარჩილებს. სფერო, რომელშიც არც ფაქტობრივი, არც ლოგიკური და არც მათემატიკური აუცილებლობა არ იყო, ვახდა ბედისეული აუცილებლობის სამეფო და მთელი დასა-

ბუთება მისი შემთხვევითობის შესახებ ისევ არარაობაზე იქნა და-
ყვანილი.

(ლესინგი უარყოფს მიზეზობრივ და კანონზომიერ აუცილებლო-
ბას, მაგრამ არა ფატალისტურ აუცილებლობას. მას ამ შეუსაბამო-
ბის გამართლება უნდა იმით, რომ თითქოს მიზეზობრივი კავშირა
გარეგანი აუცილებლობის სფერო იყოს, მაშინ როდესაც ბედისეული
აუცილებლობა იმანენტურია ისტორიისა. (ადამიანი არაა თავისუფა-
ლი თავის შემოქმედებაში და მას არ ძალუძს გადალახოს ბედისეუ-
ლი აუცილებლობა) ისევე, როგორც „იხვს არ შეუძლია თუნდაც ერთი
საათით იფრინოს არწივისებურად“. (ისტორიაში ადამიანი ისევე ვერ
სცილდება ამ ბედის გარდუვალობას) როგორც „თევზი — წყალს, ხო-
ლო მცენარე — ნიადაგს“. ამდენად (ადამიანები სულაც არ არიან თავი-
სუფალი ისტორიის შექმნისას და არც ქმნიან მას. ადამიანი ამ მხრივ
ჰგავს უსასრულო სიციოცხლის ნაკადში კუნძულს, ბაღნარში არსებულ
პიტალო კლდეს, რომლის სიციოცხლე მასზე კი არაა დამოკიდებული,
არამედ ბედზე, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს მის აწმყოსა და მო-
მავალს. ბედი გამოდის ისტორიული აპრიორის როლში, ამიტომ ად-
მიანისათვის თავისუფლება უაზრო ხდება.)

(ლესინგი ცდილობს ბედთან შეარჩოს თავისუფლება.) გამოდის,
რომ კანონზომიერება, აუცილებლობა და თავისუფლება შეურიგებე-
ლია, რადგან აუცილებლობა და თავისუფლება საპირისპიროა, მაგ-
რამ, ამავე დროს, შესაძლებელი ყოფილა სხვა აუცილებლობისა
და თავისუფლების შერიგება. ლესინგი ამ საკითხის გადაჭრის
დროსაც მთლიანად უკუაგდებს ლოგიკურ გამომდინარეობას და ერთ
დებულებას უარყოფს არგუმენტით. რომელსაც ძალა აქვს იმ დებუ-
ლების მიმართაც, რომელსაც ტოვებს. მაგალითად, თუ ამოსავალია
აზრი, რომ აუცილებლობა და თავისუფლება გამორიცხავს ერთმან-
ეთს, ეს უნდა შეეხოს როგორც კაუზალურ, ასევე ბედისეულ აუცი-
ლებლობას და არა მხოლოდ ერთ რომელიმეს. თუ აუცილებლობა
და თავისუფლება არ გამორიცხავს ერთმანეთს, მაშინ ნაჩვენები უნდა
იყოს მათი შეთავსების შესაძლებლობა. ლესინგი ისტორიის არალო-
გიკურობას ცხადყოფს ცალკეული ფაქტებით, ასაბუთებს მათ გაპი-
რობებულობას შემთხვევითობით. (ოგი ისტორიაში ცალკეული
ფაქტების შემთხვევით ხასიათს აიგივებს მთელი ისტორიული პრო-
ცესის შემთხვევითობასთან.) ეს არ არის გამართლებული არც ფაქ-
ტობრივად, არც ლოგიკურად: ლოგიკურად იმიტომ, რომ რამდენიმე
ფაქტის შემთხვევითობა და არალოგიკურობა არ ნიშნავს ყველა
მათგანის შემთხვევითობასა და არალოგიკურობას, ფაქტობრივად
იმიტომ, რომ ისტორიის ცალკეული ფაქტები და მცირეოდენი მონა-
კვეთებიც კი შეიძლება ასეთი ხასიათისა იყოს, მაგრამ მთელი ისტო-
რიული განვითარება სრულიადაც არ არის ასეთი. ჰერდერი მართალი

იყო, როდესაც პროგრესის უარყოფელთა არგუმენტაციის ნაკლად
თვლიდა იმას, რომ ისინი ამ უარყოფას აფუძნებენ მცირე ისტორი-
ულ მონაკვეთთა ამოღებაზე ისტორიიდან, მაშინ როდესაც პროგრე-
სი მხოლოდ დიდ ისტორიულ მონაკვეთებში შეიმეცნება. ცალკეული
მონაკვეთები შეიძლება იყოს ისტორიული ზიგზაგებისა და უკანდახე-
ვის ნაჩვენებელი, მაგრამ დიდი ისტორიული ქრილები ცხადყოფს ამ
უკანდახევათა დროებით ხასიათს და საერთო პროცესის აღმავლობას.
ლესინგს სურს ყოველ ისტორიულ ფაქტში ჩანდეს მისი აუცილებლო-
ბა და კანონზომიერება. ეს რომ ასე იყოს, ისტორიიდან შემთხვევი-
თობა გამოირიცხებოდა და ისტორიაში მოქმედება დაკარგავდა ყოველ-
გვარ მნიშვნელობას. (ლესინგისათვის საკითხი ამგვარად იმის: ან შემ-
თხვევითობა, ან აუცილებლობა, ისტორიაში კი ეს საკითხი ასეთი
ფორმითაა: აუცილებლობა შემთხვევითობის ფორმით, შემთხვევითო-
ბა როგორც აუცილებლობის დამატება და გამოვლენა. შემთხვევითო-
ბა არ დაიყვანება აუცილებლობაზე და ყოველი ისტორიული ფაქტი
სულაც არაა აუცილებელი, მაგრამ ფაქტთა მწკრივი, მათი ურთიერთ-
დაკავშირებულობა ატარებს აუცილებლობის ხასიათს და ამას ვერ
უარყოფს ცალკეული ფაქტის შემთხვევითობა.

(ლესინგი პროგრესს მიიჩნევს მხოლოდ შეფასებად) სინამდვილე-
ში კი შეფასების მომენტი პროგრესის თეორიაში ერთ-ერთია, მაგ-
რამ არა განმსაზღვრელი. საერთოდ ყოველი თეორია, წრებრუნვისადაც
და პროგრესისადაც, შეფასების მომენტს შეიცავს, მაგრამ ეს არ ნიშ-
ნავს, რომ იგი ამის გამო სუბიექტივისტურია. შეფასება თუ რეალურ-
ი ვითარების ტენდენციას გამოხატავს, ის ამ პროცესის ობიექტურ
სტრატს გვაძლევს თუნდაც სუბიექტური შეფერილობის ფორმით.
ისტორიაში, ერთი მხრივ, საქმე გვაქვს რეალურ ისტორიულ პრო-
ცესთა ობიექტურ ცვალებადობასთან, რომელთა ხასიათი არაა დამო-
კიდებელი ჩვენს შეფასებაზე; ეს პროცესები თავისთავად შეიცავს
წინსვლას და უკუსვლას. მეორე მხრივ, საქმე გვაქვს ამ პროცესთა
გამოხატვასთან თეორიის სახით, რომელიც შეიცავს როგორც ამ
პროცესთა ახახვას (და აძლენად ობიექტურ ქეშმარიტებას), ასევე
ჩვენს დამოკიდებულებას ამ პროცესებისადმი, რაც მათ შეფასებით
ხასიათზეც მიუთითებს. ამიტომ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს
სემიონოვი, „მსჯელობა საზოგადოებრივი მოვლენის პროგრესულო-
ბის შესახებ თუმცა მხოლოდ სუბიექტის ცნობიერებაში (ინდივიდუ-
ბის, კლასის, კაცობრიობის) შეიძლება არსებობდეს და, ამ აზრით,
შეფასებითი მსჯელობებია, მაგრამ პრინციპში ეს სრულიადაც არ გა-
მორიცხავს პროგრესზე მსჯელობის ობიექტურ, ქეშმარიტ ხასიათს“
(61, 272—3).

(ლესინგი უარყოფს იმ თეორიებს, რომელთა მიხედვითაც ის-
ტორია მიზანდასახული პროცესია.) მისი აზრით, ისტორიის მიზანი
მხოლოდ ოცნების სავანს წარმოადგენს.) ასეთ საყოველთაო ისტო-

რიულ მიზნად სხვადასხვა ავტორი სხვადასხვას ასახელებს: ზოგი — ადამიანთა მოდგმის გაღმერთებას, ზოგი — მსოფლიოს გაგონიერებას, ზოგი — სრულყოფილ სახელმწიფოს, ზოგი — სრულყოფილ ეთიკას ან კიდევ ზეადამიანს. (არც ერთი ეს დებულება არ შეიძლება განხორციელდეს კაცობრიობის ისტორიაში.) თუ გაღმერთებაში მორალიზება ესმით, ეს შეუძლებელია, რადგან იგი იქნებოდა ადამიანის გადალახვა ადამიანის მიერ. თუ ისტორიის მიზნად გაგებულია რაციონალობა, შეუძლებელია დასაბუთდეს სიკვდილისა და სიცოცხლის რაციონალობა. თუკი ისტორიის მიზნად გონის ბატონობა მიაჩნიათ, ამით სიცოცხლეს მანც ვერ დაძლევენ, რადგან გონი სიცოცხლის ქვესახეა. სრულყოფილი სახელმწიფოს იდეაც განუხორციელებელია, რადგან იგი სრულყოფილი მშოლოდ ცალკეულთათვის იქნება. დაბოლოს, თუ ისტორიის მიზნად ზეადამიანია დასახული, ამით სახელმწიფოც და ხალხთა ბედნიერებაც ამ ზეადამიანის ავგიას საჭინებელ იქცევა. ლესინგი დავობს არა იმის შესახებ, რომ სრულყოფილობის ესა თუ ის ფორმა არ შეიძლება წარმოადგენდეს ისტორიის მიზანს, არამედ იმაზე, რომ (ისტორიას შეუძლებელია ჰქონდეს საერთოდ მიზანი და ისტორიის საზრისი არ შეიძლება იყოს რაიმე მიზნის განხორციელება.)

(ლესინგის აზრით, უნდა განვასხვაოთ საზრისის ორი მნიშვნელობა: ერთ შემთხვევაში საზრისი ნიშნავს წესრიგს, რატმს, მეორეში — ღირებულებას. ისმება კითხვა, საზრისის ამ ორი მნიშვნელობიდან რომელი შეიძლება მიეწეროს ისტორიას და რა გაგებით? პირველი მნიშვნელობა გულისხმობს ისტორიული პროცესის წესრიგს, ლოგიკას, თანმიმდევრობას.) ზემოთ ნაჩვენები იყო, რომ, ლესინგის აზრით, ასეთი წესრიგი და ლოგიკა ისტორიას არა აქვს, რომ ისტორია თავისთავად შემთხვევითობათა ქაოსია, რომელთაც არაერთარი თავისთავადი საზრისი არ გააჩნიათ და არც შეიძლება ჰქონდეთ. (არც ბუნება და ისტორია, არც ის, რაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ ისტორიულ მოვლენად, არ ატარებს თავისთავში საზრისს.) მთელი ისტორია, ლესინგის აზრით, სიმბოლურად შეიძლება გამოიხატოს შაქრის ფაბრიკის ბედის სახით ფლანდრიაში, რომელიც 1914-16 წლებში ორმოცდაათჯერ გადავიდა ხელიდან ხელში: ხან გერმანელები იღებდნენ მას, ხან — ფრანგები. ამასთან, ყოველი აღებისას იხრებოდა და სახიზრდებოდა 100-მდე კაცი. ხან ერთი მხარე ზეიმობდა გამარჯვებას, ხან მეორე, მაგრამ ბოლოს ყოველივე ძველებურად რჩებოდა.

‡ ლესინგის შრომის პირველი და მეორე წაგნი განიხილავს ისტორიას როგორც სინამდვილეს. აქედან ლესინგს გამოაქვს დასკვნა: „ისტორია გადაიშლება ჩვენ წინ როგორც სავსებით უსაზრისო“ (121, 227). ისტორიის მოვლენები გამოუცნობი მოულოდნელობებითა და განუსაზღვრელობით ხასიათდება. მათში საზრისის დანახვა შე-

უძლეველია. საზრისის საპირისპირო კი ყოველ ნაბიჯზე) ეს რომ ასეა, ამას ლესინგი ასაბუთებს პირველი მსოფლიო ომის სტატისტიკურ მონაცემთა საფუძველზე. პირველ მსოფლიო ომში დაიღუპა 10 მილიონი კაცი. კაცობრიობას ამ ომის ყოველი წამი დაუჯდა 6000 მარკა, ყოველი წუთი — ნახევარი მილიონი, საათი — 30 მილიონი, ხოლო ერთი დღე — 700 მილიონი მარკა. (ისტორია რომ საზრისიანი ყოფილიყო, ამ დანახარჯებით კაცობრიობა საპარის უდაბნოს აყვავებდა, ატლანტის ოკეანეს ამოაშრობდა, კავკასიას გადაადგილებდა. ისტორიული პროცესების მთელი არემაზე მორწყულია ჯარისკაცთა სისხლით, მოფენილია დანახშირებული პურის ველებითა და გადამწვარი ქალაქებით. რა უნდა ნახოს ადამიანმა ამ ისტორიულ სურათში ისეთი, რომელიც მის საზრისიანობაზე მიუთითებს ან გაამართლებს მის არსებობას? (ლესინგის თქმით, ადამიანი მაინც ცდილობს რაღაც გამართლება მოუძებნოს ამ უაზრობებს და ის, რაც გუშინდელი დღის სისხლიანი სინამდვილე იყო, დღეს აქციოს სასურველ სანახაობად თეატრში. მაგრამ ეს არის ადამიანის თვითმოტყუება, თავისი უეუნურობის გამართლების ცდა. დროში მიმდინარე „ისტორია არ ამკლავებს არავითარ საზრისს“) ლესინგს მრავალი მაგალითი მოჰყავს, ანალოგიური იმ გენერლისა და იმპერატორის მოქმედებისა, რომლებმაც ქალაქები გადაწვეს პირადი განაწყენების ნიღაბზე, და აღნიშნავს, რომ მათში შეუძლებელია რაიმე საზრისის დანახვა. ამავე დროს ისინი ისტორიულ მოვლენებს შეადგენენ. ამდენად, (ისტორიას არც კანონისა და აუცილებლობის, არც წესრიგისა და ლოგიკის თვალსაზრისით არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე ობიექტური საზრისი. მას რომ ასეთი საზრისი ჰქონოდა, ის მოსწყდებოდა ადამიანის ინტერესებს, ღირებულებებს და მეტაფიზიკური საზრისის მქონე იქნებოდა. დედამიწის წრებრუნვა რომ გამოვაცხადოთ საზრისად, ის ისტორიის მიღმა დარჩებოდა, ხოლო ისტორია — ისევ უსაზრისოდ.)

(ლესინგის აზრით, ისტორიის უსაზრისობა ვრცელდება ადამიანურ მოქმედებაზეც. ისტორია არა მხოლოდ თავისთავადაა უსაზრისო, ე. ი. ობიექტური, ადამიანთა მოქმედებისაგან დამოუკიდებელი კანონზომიერების აზრით, არამედ ადამიანის მოქმედების თვალსაზრისითაც. ლესინგი უარყოფს ისტორიაში საზრისის შეტანის შესაძლებლობას ადამიანის მოქმედებით, რადგან ადამიანი, მისი აზრით, არაა ისტორიის შემქმნელი. ადამიანი უძლურია ისტორიის მიმართ, ის წინასწარაა განსაზღვრული ბედისწერით, ამიტომ ვერ მიანიჭებს საზრისის ისტორიულ პროცესს. მაშასადამე, ისტორიის პროცესში სუბიექტს არ ძალუძს შეიციოს საზრისი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისტორიას ვიღებთ უსაზრისოდ, რომ ისტორია გვაქვს ქაოსის სახით. ქაოსს არა აქვს არავითარი ისტორია. მართალია, ისტორიული მოქმედება არ აძლევს ისტორიას საზრისს, მაგრამ ისტორიის შინა-

არსს, რომელსაც ჩვენ ვეცნობით, არ გააჩნია უსაზრისობის ფორმა. პირიქით, წიგნებში გადმოცემული ისტორიის შინაარსი სავსებით საზრისიანი სურათია; ისმება კიბხვა: (სად არის ამ საზრისის წყარო და როგორ მიიღება ასეთი სურათი, თუ მისი დედანი მოკლებულია საზრისს? იმისათვის, რომ დადგინდეს საზრისის წყარო, უნდა გაიმიჯნოს ისტორიის მქონე ისტორიის არმქონისაგან. ისტორია შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმ არაებებს, რომელთაც ძალუძთ საკუთარი თავის წვდომა. ასეთ არსებებს არ მიეკუთვნება არა მარტო ცხოველები, არამედ ადამიანთა დიდი უმრავლესობაც. მხოლოდ იმ ადამიანებს აქვთ ისტორია, რომლებიც პროვიდენციალურ საზრისს ატარებენ. ასეთები კი, ლესინგის აზრით, დიდი ადამიანები არიან. მთელი მასა ისტორიის გარეთ რჩება. მართალია, ეს დიდი ადამიანები ბუნებრივ მოვლენებს ანიჭებენ ამ საზრისს, მაგრამ თვით ბუნებრივი არ არის მისი მატარებელი. ბუნება მხოლოდ ბრმა მოვლენათა სფეროა, ისე როგორც ბუნებრივი ხლომილებანი. საზოგადოებაში ადამიანი მათგან ქმნის ისტორიას. ამ შექმნის პროცესში ადამიანი გზიდან ჩამოშორებს სიცოცხლის უსაზრისო ფაქტებს და ცხოველთა ბუნებრივ სამყაროზე ამაღლებით სინამდვილეს აძლევს საზრისს... ის, რასაც ისტორია გვაწვდის, არაა მექანიკური ობიექტურობა, ისტორია გვათავისუფლებს მისგან; ისტორია გვაძლევს მხოლოდ გულითად სურვილებს (121, 233). თავისთავად ისტორიული მოვლენები „მკვდარი საკუქანოა“, რომელსაც „აყვავებულ ბაღად“ მხოლოდ ადამიანის სულის ფანტაზია გადააქცევს. ამდენად, ისტორიის საზრისის წყარო უნდა ვეძიოთ ისტორიკოსის სულში, მის შემოქმედ გონში, რომელიც უსაზრისო ისტორიას აძლევს სულიერ საზრისს და სულიერ მიზანს. ისტორიკოსი ემსგავსება ადამიანთა მოდგმის მკურნალს, რომელიც კაცობრიობის ისტორიას მნიშვნელოზას ანიჭებს. ჭიგი, პოეტის მსგავსად, აღიღებს სიცოცხლეს იმით, რომ ჩქმალავს ყოველივე უმნიშვნელოს, გამოუხსადეგარს, არაწმინდას, უარყოფითს და აღწერს მხოლოდ დად და გმირულ საქმეებს. ისტორიკოსი ისე წარმოგვიდგენს მთელ ისტორიას, თითქოს ისტორიული სამყარო ისწრაფოდეს მისი შემთხვევლის პოვნისაკენ. თითქოს ყოველი ქმნადობა ესწრაფოდეს აღმწერი და განმსჯელი მოაზროვნის პოვნას. მთელი ეს მიზანდასახულებითი დასაბუთება გამოპდინარეობს ადამიანის ძალებიდან.) ისტორიკოსის საზრისისა და ისტორიის მიმართების ხატოვანად გამოსახვისათვის ლესინგი იყენებს ლაფონტენის ერთ სიუჟეტს, რომლის მიხედვითაც მოხუცმა სიკვდილის წინ თავის სამ შვილს გაუხანწილა ქონება. ორს მისცა მთელი სავარგულეობა, უმცროსსა და უსაყვარლესს კი — მწირი მიწა, ამასთან დააწმუნა, რომ იქ დამალულია ოქროთი სავსე ქილა. პირველმა ორმა შვილმა მალე გააჩანაგა მთელი ქონება, მესამემ კი ოქროს ქილის ძებ-

ნაში იმდენი თხარა ეს მწიარი მინდორი, რომ იგი ნაყოფიერი გახდა და ამ გზით გაჰდიდრდა. შემდეგ, როდესაც მოხუცდა და შვილებმა ჰკითხეს, არის თუ არა ნამდვილად ოქროს ქილა ამ მიწაზე, მამამ ეპასუხა: არის და უსათუოდ უნდა ეძებოთო. ისტორიული ფაქტები, რომლებიც წარსულს ეკუთვნის, თანდათან იქცევა ჩვენთვის უშინა-არსოდ და კარგავს მნიშვნელობას; ამიტომ ისტორია გვევლინება უსაზრისოდ, მწიარ მიწად, რომელშიც ვეძებთ საზრისს — მიწაში ჩაფლულ ოქროს ქილას. ძებნა არ მთავრდება წარმატებით, მაგრამ ამ პროცესში ვასაზრისიანებთ ამ უსაზრისოს, ვანიჭებთ მას მნიშვნელობასა და ღირებულებას. ყოველი შექმდომი თაობაც ამ გზით მიდის. უსაზრისობა არაა იმის საწინდარი, რომ ისტორიკოსმა ხელი აღლოს ისტორიაზე, მან უნდა გააგრძელოს ისტორიის შექმნა და ამით ავი საზრისიანიც გახადოს.) ასე გადაიჭრება, ლესინგის თვალსაზრისით, ისტორიკოსის, საზრისისა და ისტორიის მიმართების საკითხი.

✓ როგორ ხდება ისტორიის გასაზრისიანება? ისტორია თავისთავად წარსული უნდა იყოს; მაგრამ მას წარსულში კი არ ასაზრისიანებენ, არამედ აწმყოში; ისტორიკოსი წარსულის მოვლენას აწმყოში აძლევს საზრისს და, ამდენად, დროის მეორე განზომილებაა განმსაზღვრელი. ამიტომ (ისტორიას საზრისი ენიჭება არა ისტორიულობის პერიოდში, არამედ მას შემდეგ. ამიტომ ისტორიის განსაზღვრება ასეთ სახეს ღებულობს: ისტორია არის „უსაზრისოს უკანა რაცხვით გასაზრისიანება“ (121, 92). ისიც კი, რაც უაღრესად უსაზრისოა, რამდენიმე თაობის შემდეგ ქრება და ბოლოს სისხლიანი ბარბაროსობიდან მიიღება „ღიადი დროის“ განცდა. ეს ღიადი და პატარა დროები და ეპოქები თავისთავად კი არ არიან ღიადნი და პატარანი, არამედ ადამიანებმა დაყვეს წარსული საკუთარი განცდების შესაბამისად. ისე როგორც „მალარიით დაავადებული კანკალებს და ის არაა მისგან დამოუკიდებელი, ასევე ღიადი ეპოქებიც ისტორიკოსის მდგომარეობაა“. ისტორიულ მოვლენათა აღქმა ისტორიკოსის მიერ საზრისიანი ხდება სუბიექტთან ანალოგიით. სუბიექტი, როგორც გონიერა არსება, გონიერს ეძიებს ისტორიულობაშიც; ის, რასაც სუბიექტი გონიერის სახით პოულობს, თავისთავად კი არაა გონიერი, არამედ მისი გონიერების შესაბამისად არის გაგონიერებული. ლესინგის აზრით, (ადამიანის გონს არ შეუძლია ისტორია უსაზრისოდ წარმოიდგინოს, ამიტომ სიტყვა „საზრისი“ გონის შესაბამისად არის შემოტანილი. ყოველი ფილოსოფოსი ისტორიის საზრისის აღიარებას გონს უკავშირებს. ჰეგელთან „მთელი ისტორია გონიერია“, ლაიბნიცთან — „ისტორიის გონის გამოცხადება“. ყველა ამ მოძღვრებაში აღებულება ის, რაც გონებას ეხება, როგორც მისი შესატყვისი, და გამოცხადებულია მთელი ისტორიული პროცესის საფუძვლად. ადა-

ჰიანები მსოფლიო ისტორიას საზრისიანად მიიჩნევენ იმიტომ, რომ მას საკუთარ ისტორიასთან მიმართებაში მოიყვანენ, ხოლო პირად ისტორიასთან მიმართების დამყარება შეუძლიათ მხოლოდ იმათ, ვინც ისტორიაში რჩებიან, ვინც გადაურჩება ისტორიულ ქარიშხალს. ამ ადამიანებისათვის საზრისის მოკლებულია ცნებები: სიკვდილი, მზის ჩასვენება, მაგრამ სამაგიეროდ საზრისიანია ისტორიული პროცესი, რადგან მასში დარჩნენ ისინი, რადგან ისტორიას წერენ გადაარჩენილები, მკვდრები კი დუმან. გადარჩენილი ისტორიას უდგება თავისი გადარჩენისა და გამარჯვების შესაბამისად, ამიტომ მიიჩნევენ იგი ისტორიას საზრისიანად. ამდენად (ისტორია იქცევა გონის ეგოცენტრულად, საკუთარი თავისადმი მიმართებად;) ამიტომ „ნათელია, რომ ისტორიის ერთიანობა გაერთიანებულ აქტშია. ხოლო ისტორიის ღირებულება — ღირებულების მიღების აქტში. ისტორიის საზრისი მხოლოდ ისაა, რასაც ჩემს თავს ვანიჭებ და ისტორიულია განვითარება „ჩვენიდან ჩვენში“ (121, 12)

✓ მაშასადამე, ისტორიის საზრისი წმინდა სუბიექტურია და მას ობიექტში არაა აქვს წყარო და მნიშვნელობა.) ახლა იბადება კითხვა: რა ქმნის მის მნიშვნელობას თვით სუბიექტში? მთელი სუბიექტია მისი წყარო, თუ სუბიექტის რომელიმე აქტი? რა გზით ანიჭებს სუბიექტი ისტორიას ამ საზრისს? (ლესინგის აზრით, სუბიექტი გარემოსადმი ორგვარ მიმართებაშია: ერთ შემთხვევაში სუბიექტი გამოდის როგორც შემეცნებელი და სუბიექტსა და სამყაროს შორის შემეცნებითი ურთიერთობა მგარდება, რის შედეგადაც მიიღება ბუნებისმეცნიერება. ისტორიის სფეროში შემეცნებას მხოლოდ ნეგატიური მნიშვნელობა აქვს. მას შეუძლია დაადგინოს ისტორიის უსაზრისობა, ამდენად ის არის უნუგეშობისა და უიმედობის წყარო. რა უნდა ქნას ადამიანი, რომელიც ივებს სამყაროს უსაზრისობას? თუ შემეცნება და ცოდნა მოითხოვს: არაფერმა მოგატყუოს, სამყაროს შეხედე ფხიზლად, ყველაფერი არარაა, არაფერს არა აქვს საზრისი, მაშინ. ისტორია დამამშვიდებლად ჩურჩულებს: „ეს მე ვიცი და ამიტომ ვარ აუცილებელი“ (121, 271). რადგან მეცნიერება იმედს გვიცრუებს, მას ცვლის ნებელობა. ნებელობა წინ დგას შემეცნებასა და მეცნიერებაზე. შემეცნებისა და ნებელობის მიმართებას ლესინგი ადარებს ჰიპოთენუსისა და ატალანტას შეჯიბრს; როდესაც ჰიპოთენუსს წამოეწევა ატალანტა, ჰიპოთენუსი ოქროს ვაშლს დაუგდებს მას ფეხებთან. ატალანტა იხრება მის ასაღებად, რითაც სარგებლობს ჰიპოთენუსი და უსწრებს მას. ასევე ნებელობა, როგორც კი შეამჩნევს, რომ შემეცნება უნდა წამოეწიოს, გადაუგდებს ოქროს ვაშლს და ივებს მანძილსა და დროს. ისტორიაში ნებელობა ძველი იმედების მსწვრვით ქმნის ახალს და ამდენად ნუგეშს სცემს ადამიანს.) ისტორიას მივაწერთ „სამართლიანი მოსამართლის“ რაღს.

მატალია, მისი სავარაუდოების რწმენა ილუზიაა, მაგრამ მას მაინც შეუძლია დააქვიდროს ადამიანი, რადგან ვერც ერთი მოკვდავი ვერ იცოცხლებდა, თუ ის განუკერტდა მის მსჯელობაში მთელ უსაზრისობასა და თვითნებობას. (ამიტომ ისტორია არაა პესიმისტური, თუმცა არც ოპტიმისტურია. ისტორია ორივეს მიღმა დგას.)

(ლესინგი ნებისყოფას განიხილავს, როგორც სიცოცხლის საზრისის შიშინებელ მნიშვნელობას.) „ჩვენს წინაშე მღვდომი ფაქტობრიობა სულის ძალების გარეშე სხვა არაფერი იქნებოდა, თუ არა უკალაპოტო მდინარება“ (121, 273). ის, რითაც ნებისყოფა ანიჭებს ისტორიას საზრისს, წმინდა სუბიექტურია ღირებულებისა და იდეალების სახით. ღირებულებებს მნიშვნელობა გააჩნიათ ისტორიაში, მაგრამ არა თვით ისტორიულ პროცესებში, არამედ ადამიანებში და ადამიანების გზით. სწორედ ეს მნიშვნელობა ქმნის ისტორიის საზრისის მნიშვნელობას. ღირებულება და იდეალები თვით „ისტორიას“ კი არ წარმოადგენს, არამედ ზეისტორიულ სამყაროს, რომელიც თხზავს ისტორიის ყველა სინამდვილეს. ღირებულება სულის სტილია, რომელიც ფაქტობრივში არაა, მაგრამ მაინც განსაზღვრავს მსჯელობის მიმართულებას იმ პროცესში, რომლის დროსაც ნებელობითი ან მოაზროვნე სული სინამდვილეზე მსჯელობს. ისინი განსაზღვრული ირეალური ნორმებია რეალური სამყაროს მოწესრიგებისათვის.

ისტორიული სამყარო, რომელსაც საზრისი ენიჭება, არ არის ყოველივე ის, რაც ისტორიაა. ისტორიაში ლესინგი განასხვავებს ყოფიერებას მუნყოფიერებისაგან. ისტორიის ყოფიერება წარმოადგენს საზრისისა და უსაზრისოს მიღპურ სფეროს. მისი გასაზრისიანება შეუძლებელია, რადგან ის ჩვენთვის მიუწვდომელია. რაც შეეხება მუნყოფიერებას (Dasein-ს), იგი სწორედ იმ სფეროს წარმოადგენს, რომლის გასაზრისიანებაც ხდება. იგი მისაწვდომია სუბიექტისათვის და ამდენად სუბიექტს შეუძლია მას მიაწეროს საზრისი და მოიყვანოს ღირებულებით წესრიგში. ისტორიკოსი თვითონ არაა დარწმუნებული საზრისის სუბიექტურობაში. მას ჰგონია, რომ ისტორიის ყოველ მარადისობაში პოვებს საზრისს, განვითარებას, მიზანს, გონებას, აუცილებელ ეპოქებს, გარდამავალ ხანას, აყვავებისა და დაცემის პერიოდს და სხვ. ის საზოგადოებას განიხილავს როგორც ორგანიზმს, რომელიც ვითარდება ისე, რომ „არ ესმის ერთი რამ: ის ცარიელ ანალოგიაში და გაადამიანურებაში მოძრაობს“. ისტორიკოსის მხრივ ყოველი ღირებულების დასახვა უკვე ნიშნავს ისტორიისათვის იდეალებისა და საზრისის მინიჭებას. იმის მიხედვით, თუ რა თვალსაზრისით ხდება ღირებულების მინიჭება, შესაბამისი კუთხით შექცდება ისტორიაც. პოლიტიკური, ეკონომიური, კულტურული ღირებულებანი, შესაბამისი თვალსაზრისით, წარმოადგენს ისტორიის საზრისის სფეროს. თუ მეცნიერების ცნებები გონების პროდუქტებია, ისტორიის

ღირებულებანი და იდეალები გულის პროდუქტებია. ამიტომ, ლესინგის აზრით, დებულება — „რასაც თვალი ხედავს, ის სწამს გულს“ ისტორიის სფეროში შეიძლება შებრუნდეს და გამოითქვას ასე: „რაც გულს სწამს, იმას ხედავს თვალი“. ყოველი ხალხი თავისი იდეალებით ქმნის ისტორიულ სურათს „იმის მსგავსად, როგორც მცენარე იღებს ნიადაგის ფერს, ჩიტი — იმ სივრცის ბუნებას, რომელშიც არსებობს“. ბიბლიაში მოცემული სურათები ქრისტეს ცხოვრებიდან იმითომ კი არაა ისტორიული, რომ რეალურად მოხდა, არამედ იმის გამო, რომ გამოხატავდა ევროპელთა სანუკვარ სურვილებს, „რომლებიც, როგორც მათი იდეალების ქვეყნარტება, უფრო მნიშვნელოვანი და ძლიერია, ვიდრე ისტორიის ყველა ქმნილება“.

ისტორიის საზრისის სუბიექტურობა დატურდება არა მხოლოდ ღირებულებათა და იდეალთა სუბიექტურობით, არამედ ისტორიის იდეოლოგიური ხასიათითაც. ეს იდეოლოგიურობა ვლინდება ცალკეული ხალხის მიერ თავისი არსების გაფორმების ცდაში ეროვნულ გმირებად: გერმანელ ფაუსტსა და ზიგფრიდში, ბერძენ აქილეუსსა და ოდისეუსში. ეს გმირები შეიძლება იყოს როგორც მითური, ისე რეალური. ორივე შემთხვევაში ისტორიულობა გააზრისიანებულია რაღაც ნიმუშის მიხედვით. მაგრამ ისტორიის იდეოლოგიურობა ვლინდება არა მხოლოდ ეროვნულ იდეოლოგიებში, არამედ ცალკეულ იდეოლოგიურ მიმართულებებში. ასეთებია ერსა და ხალხში არსებული სხვადასხვა პარტიების იდეოლოგიები მათი პაკიფიზმით, პატრიოტიზმითა და ყველა სახის „იზმებით“. ლესინგი ცდილობს იდეოლოგიური ბრძოლისა და პარტიულობის პრინციპის გაბიბრუებას. მისთვის იდეოლოგიური ბრძოლა, რომელიც არსებობს ორი დაპირისპირებული კლასის პარტიებს შორის, სხვა არაფერია, თუ არა სოფისტური ცდა — ყველამ დაამტკიცოს თავისი სიმართლე. სინამდვილეში კი სხვადასხვა პარტიების ბრძოლა, ლესინგის აზრით, შეიძლება გადმოიციეს შემდეგი ანალოგიით: ერთხელ ორი მხედარი მოსამართლესთან მივიდა საკითხის გადასაჭრელად. მან ისინი რომის პაპთან წაიყვანა, რადგან საკითხი მეტად რთული ეჩვენა. პაპმა ჯერ პირველ მხედარს მოუსმინა, მერე უთხრა: „შენი ლაპარაკის მიხედვით, მართალი ხარ“. მეორის მოსმენის შემდეგაც პაპმა იგივე თქვა. მოსამართლე აღშფოთდა: „თქვენო უწმინდესობავ, შეუძლებელია ორივე მართალი იყოს“. პაპმა მასაც მიუგო: „თქვენც მართალი ხართ“. ასეთივე მდგომარეობაა, ლესინგის აზრით, პოლიტიკური პარტიებისა და მათი იდეოლოგიების ბრძოლაში. ლესინგის ცდა მეტად მარტივია. მას არ სურს სიმართლის სასწორი რომელიმე იდეოლოგიის მხარეს იზრებოდეს; ერთგვარი პლურალიზმის დაშვებით იგი ცდილობს ყველა სახის იდეოლოგიის გაპართლებას და ქადაგებს მტრულ იდეოლოგიათა შერიგებას. მისი აზრით, ისტორიის სფეროში მატერიალიზ-

ში და იდეალიზმი შეთავსებადია. ლესინგს სურს მიჩქმალოს თანამედროვეობის უდიდესი ისტორიული ფაქტი, რომ „თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარეობს ორი იდეოლოგიის — კომუნისტური და ბურჟუაზიული იდეოლოგიის გააფთრებული ბრძოლა“ (28, 442).

ლესინგის აზრით, ისტორიის სუბიექტივიზმის ერთ-ერთი განმაპირობებელი ფაქტორია მისი კავშირი პოლიტიკასთან. პოლიტიკა შეფასებისა და მორალის სფეროა; თუკი პოლიტიკას მიიჩნევენ ისტორიის გაგრძელებად, გამოდის, რომ ისტორიაც შეიძლება შეფასდეს როგორც პოლიტიკა, რომელიც შეიძლება იყოს სწორი და არასწორი, როგორც რეალური და არარეალური. ამით მიენიჭება მას მნიშვნელობა. მაგრამ, ლესინგის აზრით, პოლიტიკასთან ისტორიის დაკავშირება არ ნიშნავს უბრალოდ მორალურთან კავშირს. პოლიტიკის მიღმა სისწორე კი არაა, არამედ ძლიერება. ძლიერი განსაზღვრავს პოლიტიკას, მისი ძლიერება კი — მისი პოლიტიკის სისწორეს. „პარლამენტარიზმი“, „კლუბიზმი“, პუბლიციზმი, ჟურნალისტობა გაიგება როგორც ადამიანის ბოროტი ნების მარეგულირებელი, რომელმაც უნდა შეაქაფოს „ხელისუფლებისაკენ სწრაფვა“ (121, 206). ადამიანი პოლიტიკაში საშუალებად და არა მიზანი, ამიტომ ისტორიაში მართლდება ის, ვინც იმარჯვებს. ამდენად, ისტორიული სამართლიანობა საესებით სუბიექტური ცნებაა. ადამიანი იმას კი არ ცდილობს, რომ ისტორია შექმნას, არამედ იმას, რომ მიემზროს ვინმეს, მასზე ძლიერს, რათა გასამრჯელოდ არსებობის საშუალება მიიღოს. ეს ადამიანს უბედურებაა, რომელსაც იგი ვერ გადალახავს. ცხადია, ლესინგი აქ ყოველგვარი პოლიტიკის მიმართ იყენებს უარყოფით ეპითეტებს და. პაციფისტების მსგავსად, ცდილობს უარყოს ყოველგვარი ომისა და პოლიტიკის წარმოების აუცილებლობა, რაც კაპიტულაციის ქადაგებულ თავისებური საშუალებაა.

ლესინგი ისტორიისათვის სუბიექტური და დამატებითი საზრისის მინიჭებას ასაბუთებს იმითაც, რომ (ისტორია პარტიულია.) იგი მოწოდებულია არა სინამდვილის გამოსახატავად, არამედ გარკვეული კლასებისა და მთავრობების ინტერესთა დამცველად; ამიტომ ის, რაც ისტორიულის სახით ეძლევა კაცობრიობას, წარმოადგენს საეჭვო კავშირებისა და მოძველებული აზრების გროვას, რომელსაც საერთოდ ვერ განიცდის ტვინი. ყველა ამ ამბავს ის მიმართულება ეძლევა, რაც სურს შესაბამის მთავრობას (121, 183). ლესინგის აზრით, ისტორიის პარტიულობის პრინციპი არაფერს მატებს, რადგან იგი ვლინდება მას შემდეგ, რაც ისტორიული აქტი უკვე დასრულებულია. სანაგებოდ, პარტიულობის განმანორციელებელი ისტორიკოსები გამოდიან მოსამსახურის როლში; „ისე როგორც თეატრალური სადამოშუადები ნათამაშევი პიესაზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ ნებაყოფლობით ან დაქირავებულ კლაკებზე“, ასევე მსჯელობა ცხოვრე-

ბის ასპარეზზე დამოკიდებულია ისტორიის აღმწერზე. „ისტორიკოსები არიან ნებით თუ უნებლიედ შეკავშირებული კლასები“, რომელთაც სახელმწიფო და პარტია ქირას უხდის, რათა არ ჩავარდეს ის ატრალური პიესები, რითაც ისინი საკუთარ „პოზიციებს ინარჩუნებენ“ (121, 135). ლესინგი აქ იხილავს პრინციპს, რომელიც საყოველთაო პარტიულობის პრინციპის სახით, მაგრამ როდესაც ის სწვებს ირონიით იხსენიებს ამ პრინციპის გატარებისათვის, თვითონ უნდა იღვეს მასზე მალა. ლესინგის მთელი თეორია პარტიულობითაა გაქვნილი. ის შოპენჰაუერთან, შპენგლერთან და როთაკერთან ერთად იმ დამარცხებულ კლასთა ინტერესების დამცველია, რომელთაც, დამარცხების გამო, ყოველივე არარაობად ეჩვენებათ და საკუთარი უბედურება კაცობრიობის უბედურებად ესაზებათ. ლესინგი სწორედ იმ „მოწუწუნეთა“ რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებიც, ხედავენ რა იმპერიალიზმის საფუძვლების შეჩუყვას, თვლიან მას მსოფლიო უბედურებად. აქ ყველაზე ნათლად ჩანს ლესინგის ტენდენციურობა.

ისტორიის ეს აბსოლუტური სუბიექტურობა, ლესინგის აზრით, წაჩვენებელია იმისა, რომ ისტორიას არ შეიძლება სხვა ამოცანა ჰქონდეს, თუ არა სიცოცხლისათვის აუცილებელი ილუზიების შექმნა. ის არის მითი, რომელიც სიცოცხლისათვის აუცილებელია. ისტორიაში ცნობილი სახელების რეალობის დადგენაც შეუძლებელია. მისი რეალური ადამიანობა შორეულ ბნელ ლეგენდებში იკარგება და სხვა არაფერია, თუ არა ილუზიური ფასადი, რომელსაც მოკვდავი ადამიანის ნებელობა, სურვილები და საჭიროებანი ისე ეხვევა, როგორც ხავსი ნანგრევებს. რაც უფრო ნაკლებია ისტორიული მასალები დიდ პიროვნებებზე, მით უფრო ნათლად ანათებენ მათი სახელები. ლიკურგი, პითაგორა, სოკრატე, ბუდა, მოსე ათასწლეულებში სწორედ იმით ძლებენ, რომ მათი სახელები არ ზღუდავს ადამიანებს რაიმე ისტორიული დოკუმენტაციით და ადამიანთა ფანტაზია აქ თავისუფლად მოქმედებს. ემპირიული ადამიანის ცხოვრებაც არ გადაიცემა ისტორიაში მისი რეალური სახით. ცნობილი ისტორიული პიროვნებანი, რომელთა სახელებს უკავშირებენ დიად საქმეებს, საკუთარ თავს ვერ იცნობდნენ იმ დახასიათებით, რომელიც მათ ისტორიაში ეძლევათ; ისინი ვერ უპასუხებდნენ კითხვას: „როგორ და რატომ გახდნენ ისინი ასეთი?“ მათი ცხოვრება ერთი საუკუნის შემდეგ უკვე მითურ სახეს იღებს და ადამიანები მათ მიაწერენ იმას, რაც თვითონ სურთ, მაგრამ ვერ ახორციელებენ. ისტორიული სახელები მხოლოდ სიმბოლოებია ისტორიის ასახსნელად. მაგალითად, რომის ისტორიის ასახსნელად — რომულუსი. ადამიანები საკუთარი ფანტაზიით მიაწერენ პიროვნებებს ათასგვარ თვისებას, რითაც პეტრეს აქცევენ რუსეთის შემოქმედად, ბისმარკს — გერმანიის ხუროთმოძღვრად, ნაპო-

ლეონს — ევროპულ ფიგურად. „ადამიანის მოღვმის მთელი ისტორია ოცნების შედეგია“. ყველა ხალხს აქვს საკუთარი ლეგენდები უკეთეს ცხოვრებაზე, ოქროს ხანაზე, გმირებსა და მსსნელებზე. ეს თქმულებანი ისტორიული წიგნების გზით გადაეცემა თაობიდან თაობას და საბოლოოდ მიიღება როგორც უეჭველი ჭეშმარიტება, რომელსაც მართლაც ჰქონდა ადგილი ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრებაში. ასევე სურვილისა და სიყვარულის გამოხატულებაა ბიბლიური ლეგენდები. დრო საზღვრის წამშლელია სინამდვილესა და ოცნებას შორის, ამიტომ ის, რასაც ამჟამად „ისტორიას ვუწოდებთ, ათაქეული წლების შემდეგ ჩვენი ცხოვრების საოცნებო ლეგენდა გახდება. რაც ათასი წლის წინ ისტორია იყო, ის ამჟამად ლეგენდაა, მითის მოუწვდომელი კლდეა, ჰყვავის ზღაპრული ყვავილებით და შემოსილია ანეკდოტებით“ (121, 237). ყოველ პერიოდს მოჰყვება ახალი ოცნება და ლეგენდა, რომელიც ერწყმის სინამდვილეს. რაც უფრო მეტი დრო გადის, მით უფრო ძნელი ხდება მისი გამოყოფა სინამდვილისაგან. ამიტომ ისტორიკოსი თხზავს გმირებს და კაცობრიობისათვის ბედნიერებაა, რომ ის მათ არ იცნობს. ჩვენ გვწამს მათი და ეს გვაძლევს ძალას ჩავთვალოთ ისინი რეალობად. ეს მხოლოდ ისტორიის სფეროში როდი ხდება, მთელი ჩვენი ცხოვრება ამით არის აღსავსე. ჩვენ გვწამს მეგობრისა და მიგაწერათ მას იმ თვისებებს, რომლებიც გვსურს რომ ჰქონდეს. დამნაშავე თავს პატივსაცემ ადამიანად თვლის, გარყვნილი — წესიერ ქალბატონად, რადგან ოცნება ერევათ სინამდვილეში. ასეა მთელი კაცობრიობაც, რომლის რეალურ ისტორიას ქმნის ფანტაზია.

ლესინგის თვალსაზრისით, რეალური ისტორიული ვითარება არათუ არაა გადმოცემული ისტორიულ წიგნებში და არ გადადის თაობიდან თაობაზე, არამედ შეუძლებელია კიდევ გადავიდეს, რადგან იგი მიუწვდომელია ადამიანის გონებისათვის. ისტორიული თვითონ არ ემორჩილება გონიერ საწყისს. ის ალოგიკური ლიცოცხლის სფეროა და მისი შემეცნება შეუძლებელია იმის გამო, რომ ისტორიულ სუბიექტთა არსება არ ემთხვევა მათ გამოვლენას. ისტორიული სუბიექტი შინაგანად სხვაა, ხოლო მისი საქმიანობა — სხვა. ლესინგს ამ დებულების დასაბუთებლად მოაქვს ერთი მწერლის მაგალითი, რომელიც ჯერ თავისუფალი მოაზროვნე იყო, შემდეგ ეკლესიის მიმდევარი, ბოლოს კი მრევლის მოძღვარი. მან საეკლესიო დიდების კვარცხლბეკზე აღიარა, რომ ყოველივე ეს მისი მხრივ თამაში იყო, რომ ის ისევ უბრუნდება თავისუფალ აზროვნებას.

შინაგანი სხვა შემთხვევებშიც არ ემთხვევა გარეგანს. ლესინგს მოაქვს საკუთარი ცხოვრების მაგალითი: მას ინგლისელ ისტორიკოსებთან ერთად დაუარსებია საზოგადოება „ისტორიული ხმაურის“ წინააღმდეგ, მაგრამ როდესაც ამ საზოგადოების კონგრესი უნდა შემ-

დგარიყო, იმდენი ცნობა დაიბეჭდა მის ირგვლივ, რომ თვით ეს საზოგადოება გახდა ყველაზე უფრო ხმაურიანი. საერთოდ, ლესინგის აზრით, ყოველი ისტორიული პიროვნების სიტყვა და საქმე სხვადასხვაა, ხოლო მათზე დარჩენილი წყაროები — ორივესაგან განსხვავებული, ამიტომ „ნამდვილი ადამიანების შემეცნება შეუძლებელია“. ისტორია იმ სახით, როგორც იგი არსებობდა, შეუმეცნებადია, მსგავსად „ჩემი ისტორიული „მე-სი“, რომელიც ჩემსა და სხვის ცნობიერებაში სხვადასხვაგვარად აისახება“. იგი ისევე არ ემთხვევა ჩემს საკუთარ ბუნებას, როგორც ის, რასაც ისტორიის ვუწოდებთ, არა „მოხატავს საკუთრივ ისტორიულ პროცესებს“ (121, 171).

(ისტორია არ ექვემდებარება გონით შემეცნებას, რადგან იგი წარმოადგენს სიცოცხლის სფეროს, შემეცნება ყოველთვის სწვდება იმას, რაც მოკლებულია სიცოცხლეს, მკვდარია, განელებულია, რაც კანონსაა დაქვემდებარებული. ისტორია კი ამის საპირისპიროა. ის მოითხოვს მის განცდას და არა შემეცნებას,) ვინაიდან სიცოცხლის სფეროს ეკუთვნის. სიცოცხლის წვდომის გზა არაა ფენოქენოლოგია, ფსიქოლოგია, ინტროსპექცია ან ინტუიცია; ეს შეიძლება იყოს „მიბაძვა სახითა და ფორმით“. საერთოდ სიცოცხლე ცნობიერების სამყაროში ჩიხში ჩანს მომწყვდეული. თვით სიცოცხლის უსაზრისობა და სიგიჟე გამორიცხავს მას როგორც გონიერის, ასევე გონითი შემეცნების სფეროდან. ადამიანში ყოველივე — რელიგიური, მეტაფიზიკური, მისტიკური და სხვა იდეები უზრუნველყოფს მის ანტიინტელექტუალურ ხასიათს. ადამიანის აზროვნება, ლესინგის აზრით, სავსებით უმწეოა ისეთი უბრალო მოვლენის წინაშე კი, როგორცაა სიზმარი. ადამიანის გონება სხვა არაფერია, თუ არა თვითმოტყუება. ის ილუზიას უქმნის ადამიანს და ათრობს მას როგორც ალკოჰოლი, ნიკოტინი და ჰაშიში. მთელი კულტურული სამყარო, როგორც გოლიათური ქმნილება, შეიძლება გავიგოთ შემეცნების მოდუნებად. „ნათელი გონება მხოლოდ მტერია ან, როგორც პოეტი ამბობს, აზროვნება არის უსაშინლესი რამ“ (121, 255). რა არის ის ძალა, რითაც ლესინგი ცდილობს აზროვნების შეცვლას ისტორიის სფეროში? მას შემდეგ, რაც შემეცნებას განდევნიან ისტორიიდან და ისტორიას გონითი შემეცნებისათვის მიუწვდომლად ხდიან, შემოაქვთ ის ანტიინტელექტუალური ელემენტები, რომლებიც კარს უღებს რწმენასა და რელიგიას. ლესინგის თეორიაში, მართალია, რწმენა არაა დასმული ამ ანტიინტელექტუალურ ელემენტებს შორის პირველ ადგილზე, მაგრამ ის მაინც მისი ერთ-ერთი ელემენტია.

ლესინგის აზრით, ისტორიაში სამი ძალა ბატონობს: რწმენა, სიყვარული და იმედი. ამ სამიდან სიყვარულია უდიდესი ძალა. სამი პიროვნება ესახება ლესინგს ამ სამი ძალის განსახიერებად ისტორიაში. სიყვარულის ძალის განსახიერებაა გოეთე, რწმენისა — შილერი,

იმედისა — ჰერდერი. სიყვარული ყველაზე ძლიერია, რადგანაც აწმყოს ძალაა. იგი არ იყურება არც მომავალში და არც მიღმურ სამყაროში. რწმენას მიღმური სამყარო აქვს, იმედს — მომავალი, ამიტომ მათზე დომინირებს აწმყოს ძალა სიყვარულის სახით. ისტორიის აღწერის ძალა მდგომარეობს სწორედ შემეცნებელი სულის უკუგდებაში, ამ ფანტაზიასმოკლებული ძალის უარყოფასა და სიყვარულის აღიარებაში. სიყვარული ანიჭებს ადამიანს იმედს, რწმენას, ნუგეშს, რომელსაც მას შემეცნება უკარგავს. ამიტომ სიყვარული უფრო მალეა დგას, ვიდრე შემეცნება, რომელიც ცდილობს სიყვარულის სიმალეზე ასვლას, რაც არასოდეს მოხდება. მსოფლიო პროცესის მსვლელობა თუ გაიაზრება როგორც შეჯიბრი შემეცნებასა და სიყვარულს შორის, იგი შეედრებოდა ჰიპომენესა და ატალანტას შეჯიბრს. საბედნიეროდ, ატალანტა ჰიპომენესს ვერ ეწეოდა; საბედნიეროდ იპიტომ, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში შეჯიბრის ტანჯვასა და ბედნიერებასთან ერთად დასარულდებოდა სიცოცხლის ილუზიაც. ასეთივეა შემეცნებისა და სიყვარულის მიპართებაც. შემეცნებამ რომ დაიპორჩილოს მთელი ადამიანური სფერო, ისტორიული ბედნიერების ილუზიაც გაქრება, ვინაიდან შემეცნებას მხოლოდ უნუგეშობა და უიმედობა მოსდევს.

ამრიგად, ისტორიის განმსაზღვრელია ნებისყოფა, ხოლო მისი წვდომის საშუალება — განცდები, რომელთაგან გამოიყოფა სამი: რწმენა, იმედი და სიყვარული. მათ შორის დომინირებს სიყვარული.

ბუნებრივია, ლესინგის ამ თეორიაში ადგილი არ რჩება ობიექტური ისტორიული პროცესებისა და ობიექტური ისტორიის თეორიისათვის. მისი შრომის მთელი არსი მოკლედ ასე შეიძლება გამოითქვას: ისტორიაში მთავარია ისტორიული სუბიექტები, რომლებიც, თავის მხრივ, იყოფა მოქმედ და აღმწერ სუბიექტებად. როგორც პირველთა, ისე მეორეთა საქმიანობა უაზროა და მოკლებულია ყოველგვარ საზრისს. ლესინგის აზრით, მათი შედარება შეიძლება ღმერთთა მეფე ურანოსთან, რომელიც ყოველდღე ექვს საათს უთმობდა ხარ ბუზირისს. ეს უკანასკნელი სისულელის განსახიერებაა, რადგან თავისი რქებით ზეცას ებრძოდა, რომლის ჩამონგრევა თვით მას გასარესდა. კიდევ ექვს საათს მეფე ანდომებდა მისი უგუნურობის აღწერას და ყოველდღე ეს პროცესი თავიდან იწყებოდა.

ასეთია ლესინგის ირაციონალური და ალოგიკური ისტორიის თეორიის უკანასკნელი სიტყვა, რომელსაც ის მიიჩნევს „ისტორიის აღწერისა და ისტორიის აღმწერის ახალ სახეობად“.

ისტორიის უსაზრისობა შეუძლებელს ხდის წარსულის ისტორიას. ლესინგი თავისი უსაზრისო ისტორიის სქემის შესაბამისად ავითარებს უკიდურესი პრეზენტინიზმის თვალსაზრისს. მისი აზრით, ვინა-

იდან ისტორია უსაზრისოა და მას უკანა რიცხვით ანიჭებენ ზაზრისს აწმყოში, ამიტომ ისტორია წარსულისა კი არა, აწმყოს ისტორიაა. წარსული არის მითი, რომელსაც აწმყო აცოცხლებს. „წარსულის ისტორია აწმყოს მემკვიდრეობა და ნაყოფია, მისი ცხოვრების ასახვა და გამართლებაა, მისი საზრისი და უსაზრისობაა“, მისი დოვლათისა და ღირებულების ჩადება თანამედროვეობაში, მსგავსად ჩინური წესისა, რომლის მიხედვითაც, როცა ადამიანი გაკეთილშობილდება, „მისი გარდაცვლილი წინაპრებიც კეთილშობილთა ფენაში გადადიან“ (121, 219). დიადი აწმყო ქმნის დიად წარსულს და არა პირიქით. არა მხოლოდ წარსული გაშუქდება აწმყოთი, არამედ მომავალიც. მომავლის იდეალები აწმყოს ნიადაგზე წარმოიშობა, ხოლო მათ გარეშე მომავლის ხედვა შეუძლებელია, ამიტომ მომავლის კონტურებიც აწმყოზეა დამოკიდებული. ყოველი შენება აწმყოს მხრივ იწვევს წარსულის ვაცოცხლებასა და გასაზრისიანებას.

ლესინგის არგუმენტაცია ისტორიის უსაზრისობის შესახებ ემყარება ისტორიული პროცესიდან ცალკეული ფაქტების ამოღებას და მათი უსაზრისობის დამტკიცებას. რასაკვირველია, ყოველი რეალური ფაქტი არ შეიძლება შეიცავდეს საზრისს, მეტიც, ისტორიულ ფაქტთა ნაწილიც, ისტორიული პროცესის თვალსაზრისით, შეიძლება უსაზრისო იყოს. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისტორია იქნებოდა გონიერი პროცესი, წარმართული ერთიანი მიზნით, რასაც ყოველთვის ღმერთის დაშვებასთან მივყავართ. ცხადია ისიც, რომ ისტორიის რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიც არ ცდილობენ ყოველი ფაქტის ახსნას ღვთის მოქმედებით. ფაქტები, რომლებიც მოაქვს ლესინგს და უფრო დიდი მასშტაბის ფაქტებიც, თუნდაც პიტლერელთა მიერ მილიონობით მშვიდობიანი მოსახლეობის გაუღეტა, არ შეიძლება რაიმე საზრისს შეიცავდეს, მათში ვერ დავინახავთ ისტორიული პროცესის აუცილებლობის გამოვლენას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მთელი ისტორიული პროცესი უსაზრისოა. ზოგად დებულებათა დასასაბუთებლად „საჭიროა ავიღოთ არა ცალკეული ფაქტები, არამედ განსახილველ საკითხთან დაკავშირებული ფაქტების მთელი ერთობლიობა, ს რ უ ლ ი ა დ გამოუკლებლივ, რადგან თუ ასე არ მოვიქცით, უსათუოდ დაიბადება ექვი, და სავსებით კანონიერი ექვიც, რომ ფაქტები ამორჩეული ან განზრახ შერჩეულია თვითნებურად, რომ მკლიანი სახით წარმოდგენილი ისტორიული მოვლენების ობიექტური კავშირისა და ურთიერთდამოკიდებულების ნაცვლად გვთავაზობენ „სუბიექტურ“ შენათითხნს“ (20, 360).

ლესინგის არგუმენტაცია ემყარება ისტორიული განვითარებისა და ისტორიის ობიექტური საზრისის გაიგივებას სუბიექტურ შეფასებასთან: ის, რაც ერთნათვის საზრისიანია, მეორისათვის შეიძლება

უსაზრისო იყოს; ის, რაც ერთისათვის განვითარებაა, მეორისათვის — რეგრესი და ა. შ. მაგრამ ნიშნებს თუ არა ეს, რომ ამ საპირისპირო შედეგებს, სუბიექტთა განწყობილების გარდა, სხვა ობიექტური საფუძველი არა აქვს? თუ სოციალური პროცესებისადმი დამოკიდებულებას მხოლოდ სუბიექტის შეფასებაზე დავიყვანთ და მას ყოველგვარ ობიექტურ საფუძველს წავართმევთ, მაშინ ისეთ მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით, რომ მართლაც უსაზრისოდ წარმოგვიდგება მთელი ისტორიული პროცესი. მეტიც: ის, რაც აღამიანებისათვის მიღწევაა და მისი განვითარების მაჩვენებელი, სხვა სახის არსებისათვის შეიძლება სულაც არ იყოს მნიშვნელობის მქონე. რიჩარდ უორმსერის ფანტასტიკურ მოთხრობაში მოტანილია წარმოსახვითი გასაუბრება შიმპანზესა და ამერიკის შეერთებული შტატების, პრეზიდენტ შორის. პრეზიდენტი შიმპანზეს უმტკიცებს, რომ აღამიანი ყველა ცხოველზე მეტად განვითარდა, რადგან „აღამიანი არის ერთადერთი ცხოველი, რომელიც ბატონობს თავის გარემოზე... ამიტომაც ის არის ცხოველი, რომელიც ყველაზე შორს წავიდა ევოლუციის გზაზე“. შიმპანზე არ ეთანხმება ასეთ განსაზღვრებას, რადგან ეს, მისი აზრით, „იმას ნიშნავს, რომ გააკეთო რაღაც და შემდეგ მოიფიქრო, რისთვის გააკეთე ეს და ამით იამაყო“. შიმპანზე სულაც არა გრძნობს თავს უბედურად იმის გამო, რომ არ გააჩნია ხმის უფლება და არ აცდებს ბიულეტენს ურნაში, არა აქვს ბიბლიოთეკები და კომფორტული სასახლეები. მას სჭირდება მხოლოდ „ხშირი ტროპიკული ტყე, უმთავრესად ფოთლოვანი“.

აქ ნათლად ჩანს, რომ ყოველი სახის ცხოველი თავისუბურად შეაფასებდა თავის მდგომარეობას, ამის უნარი რომ ჰქონდეს. აღამიანთა საზოგადოების სოციალური დიფერენციაციის საფუძველზე აღამიანები საკუთარი სოციალური სტატუსიდან აფასებენ სოციალურ მოვლენებს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ამ მოვლენათა ობიექტური ხასიათის დადგენა და რომ აღამიანთა სოციალური სტატუსი მოვლენათა გავების ერთადერთი ფაქტორია. უნდა განვასხვავოთ სოციალურ პროცესთა ობიექტური მდინარეება აღამიანთა დამოკიდებულებისაგან ამ პროცესებისადმი. ისტორიის საზრისის უარყოფისას ლესინგი კმაყოფილდება ცალკეულ ფაქტებზე მითითებით, მათი უსაზრისობის ჩვენებით. ცალკეული ფაქტები შესაძლოა არ იყოს საზრისიანი, შეიძლება საზრისის განხორციელებას ეწინააღმდეგებოდეს და, ამდენად, უპირისპირდებოდეს საზრისს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისტორია უსაზრისოა, რადგან ისტორია არის ერთობლიობა, სისტემა ფაქტთა კავშირებისა და ამ კავშირებში ცალკეული ფაქტებისა თუ მომენტების უსაზრისობა არ ზღის მთელ კავშირებს უსაზრისოდ, მთელ ისტორიას — საზრისსმოკლებულად.

ლესინგის დასაბუთება თავიდანვე ლოგიკურად მცდარად იყო წარმართული, როდესაც ის ისტორიაში რამდენიმე უსაზრისო ფაქტის არსებობას მიიჩნევდა მთელი ისტორიის უსაზრისობის საბუთად. სუბიექტურადაც ლესინგი დაინტერესებული იყო არა ისტორიაზე რეფლექსიით და მასში იმის დანახვით, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო, არამედ წინასწარაღებული თეზისის ილუსტრაციით. სახელდობრ, მას სურდა ისტორიის უსაზრისობის დასაბუთებელი მასალის პოვნა ისტორიის სარბიელზე. ამიტომ ის, რაც ამას ეწინააღმდეგება ისტორიაში, ლესინგთან ადვილს ვერ პოულობს. ასეთი თვითნებობის წინააღმდეგ არის მიმართული ლენინის დებულება, რომელიც ეხება ფაქტებს და მათ შორის კავშირის დადგენის საკითხს. როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, „საზოგადოებრივი მოვლენების სფეროში არ არსებობს იმაზე უფრო გავრცელებული და უფრო უსაფუძვლო ხერხი, როგორცაა ცალკეული ფაქტების ამოვლეჩა, მაგალითებით თანაში. მაგალითების შერჩევა საზოგადოდ ძალიან ადვილია, მაგრამ ამას არც არავითარი მნიშვნელობა აქვს, ანდა ის წმინდა უარყოფითი ხასიათისა იქნება, ვინაიდან მთელი საქმე ცალკეულ შემთხვევათა ისტორიულ კონკრეტულ ვითარებაში მდგომარეობს. ფაქტები, თუ მათ ავიღებთ მათს მთლიანობაში, მათს კავშირში, არათუ „ჩიუტი“ რამ, არამედ უსათუოდ დამამტკიცებელი საბუთიც არის. წვრილმანი ფაქტები, თუ ისინი აღებულია მთლიანის გარეშე, კავშირის გარეშე, თუ ისინი ნაწყვეტ-ნაწყვეტი და მოგონილია, სწორედ რომ მხოლოდ სათამაშოს ან კიდევ რაღაც უარეს რამეს წარმოადგენენ“ (20, 359).

ლესინგი არა მარტო ავიგვებს ისტორიის ობიექტურ ტენდენციას მისივე შეფასებასთან, არამედ მთელი ისტორია დაჰყავს შეფასებაზე და უფლებამოსილად მიიჩნევს მხოლოდ ისტორიის საკუთარ შეფასებას. ესაა ის უკიდურესი სუბიექტივიზმი, რომლის გამართლებას ემსახურება ლესინგის მთელი ირაციონალიზმი.

ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის თეორია უპირისპირდება ისტორიის უსაზრისობას და ამავე დროს იღებს მის ზოგიერთ წინამძღვარს. ეს თეორია უარყოფს ისტორიის უსაზრისობას, მაგრამ ამავე დროს ეთანხმება უსაზრისობის თეორიას იმაში, რომ მიწიერ ისტორიას, იმ სფეროს, რომელსაც ისინი განიხილავენ, არა აქვს საზრისი. ეს არ გამორიცხავს ისტორიულს გარეშე სფეროში საზრისის შესაძლებლობას. ამიტომ, თუ ისტორიულს არა აქვს საზრისი, მის ძიებაზე უარი კი არ უნდა ვთქვათ, არამედ გვაგვარძელოთ საზრისის ძიება ისტორიის გარეთ. ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის თეორიაში ორი ნაკადია: ერთნი ისტორიას ასაზრისიანებენ ისტორიის გარეთ საზრისის დასახვით, ტრანსცენდენტურ სამყაროსა და ტრანსცენდენტურში ღმერთის გამარჯვებით; მეორენი ცდილობენ ისტორიის მიღმა არსებული ღმერთი დაუკავშირონ ისტორიულს და ამ ტრანსცენდენტურს მოაწერენ ისტორიულს ნიშანს — იმანენტობას. ეს იძლევა ისტორიის იმანენტურ-ტრანსცენდენტურ საზრისს.

ისტორიის უსაზრისობა რომ ტრანსცენდენტურს მოითხოვს და ტრანსცენდენტურის აუცილებლობას მიუთითებს, ამას ამტკიცებს არნოლდ ტოინბე; ისტორია რომ ტრანსცენდენტურით საზრისიანდება, ამას ასაბუთებენ ლოვიტი და იასპერსი; ისტორიის საზრისი რომ იმანენტურ-ტრანსცენდენტურთანაა დაკავშირებული, ამის ცხადყოფას ცდილობენ ბერდიაევი და ბრუნერი.

1. ისტორიის საზრისის ტრანსცენდენტურში ძიების აუცილებლობის დასაბუთება

თანამედროვე ბურჟუაზიული ისტორიოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლის — არნოლდ ტოინბის თვალსაზრისი ფართო გამომხატურების საგანაა როგორც მარქსისტულ, ისე არამარქსისტულ ისტო-

რიოსოფიაში. ტონის თვალსაზრისი დახასიათებულია როგორც ლოკალური ცივილიზაციის თეორია, როგორც წრებრუნვისა თუ ისტორიული ციკლების თეორია, რომელიც იგივეობრივია შპენგლერის თეორიისა კულტურათა ციკლური მოძრაობის შესახებ. გამსახვევებს ხედავენ მხოლოდ გარეგნულ ფორმაში: კულტურის ცნების შეცვლაში ცივილიზაციით და შპენგლერის 8 კულტურის ნაცვლად 21 თუ 26 კულტურის დასახელებაში. ასე მაგალითად, სემიონოვი წერს: „საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ციკლური თეორიები უმთავრესად დაკავშირებულია ბურჟუაზიული სოციალური ფილოსოფიის ისეთ ფართოდ ცნობილ წარმომადგენელთა სახელებთან, როგორცაა გერმანელი ოსვალდ შპენგლერი (1880—1936) და ინგლისელი არნოლდ ტონი“ (61, 7). სემიონოვი გადმოსცემს ტონის თეორიას, როგორც შპენგლერის თვალსაზრისის უშუალო გაგრძელებას და უფრო მდიდარი ისტორიული მასალებით დასაბუთებებს. მისი აზრით, „საკითხს „ცივილიზაციათა“ ჩასახვისა და ევოლუციის მიზეზებზე, ისე როგორც საკითხს მათი „სასიცოცხლო ციკლის“ შესახებ, მაგალითად, ტონი ისევე წყვეტს, როგორც შპენგლერი. განსაკუთრებით ბევრია საერთო მათ „კვლევის მეთოდებშიც“, თუმცა ტონი ცდილობს გაემიჯნოს თავისი წინამორბედის ინტუიტივიზმსა და აპრიორიზმს და ყოველგვარად ნიღბავს ციკლური თეორიის ზელოვნურობას და ფაქტობრივ დაუსაბუთებლობას“ (61, 18).

ტონის ისტორიის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მკვლევარი მარკარიანი, ალაგებს რა ტონის შეხედულებებს, აღნიშნავს ტონის ცდას, გაემიჯნოს შპენგლერის წრებრუნვის სქემის ფატალისტურ განსაზღვრულობას, დაშორდეს მის მკაცრ ბიოლოგიზმს. მაგრამ მარკარიანი ფიქრობს, რომ ეს ცდა უნაყოფოა, ტონის თეორია შპენგლერის თეორიის გამეორებაა (55, 62).

ასეთია თითქმის ყველა ავტორის აზრი, რომელიც იკვლევს ტონის თეორიას. ამ შემთხვევაში გამოიციხული არაა ტონის შეხედულებათა ერთგვარი სქემატიზაცია, უცნობის დაყვანა ნაცნობზე ისე, რომ უცნობის სპეციფიკურობა არაა მიღებული მხედველობაში, როგორც არსებითი ამ სისტემისათვის. იგაზვიადებულია ის, რაც აერთიანებს ტონისა და შპენგლერს და არ არის გათვალისწინებული ის, რაც გამოიშავია ამ სისტემებისა. აქ ჩვენ არ განვიხილავთ ტონის ისტორიის ფილოსოფიას მთლიანად, გვინტერესებს მხოლოდ საზრისის საკითხი და მასთან დაკავშირებით განიხილება მხოლოდ ზოგიერთი ასპექტი ამ სისტემისა. რასაკვირველია, ტონის თეორიის ციკლური განვითარების თეორიად მიჩნევისათვის მრავალი მასალა არსებობს თვით ტონის შრომებში და ამ მხრივ ეს დახასიათება არ არის საფუძველმოკლებული, მაგრამ ტონის თეორიის უშენიშნოდ დაყვანა ციკლური თეორიაზე და მისსა და

შპენგლერის თეორიებს შორის განსხვავების დაუნახაობა არ უნდა იყოს მართებული. რომ ავიღოთ ციკლურობით განპირობებული ისტორიის საზრისის საკითხი, უკვე აქ გვეცემა თვალში განსხვავება ტონინისა და შპენგლერს შორის, რადგან ტონინი, თუმცა ბევრ უსაზროსს ხედავს ისტორიულში, ის მაინც არ თვლის მას უსაზროსად. მას ისტორიის საზრისისათვის რჩება ადგილი, რადგან ისტორია, მისი მოძღვრების მიხედვით, ტრანსცენდენტურ საზრისს ახორციელებს, შპენგლერთან კი ისტორიას, როგორც მთელს, არ ახასიათებს არც იმანენტური და არც ტრანსცენდენტური საზრისა. როდესაც ისტორიის საზრისი უარყოფილია, მაშინ ციკლურობის თეორია ნათელია, მაგრამ როცა აღიარებულია ისტორიის საზრისი, მაშინ უფრო კანონიერია მსჯელობა ისტორიის პროგრესისტულ გაგებაზე, ვიდრე ციკლურ ახსნაზე. რასაკვირველია, პროგრესის ეს გაგება არაა სოციალური პროგრესის ჰუმანისტურ და მიწიერ თეორიათა ნაირსახეობა და იგი რელიგიური ფორმისაა, მაგრამ მასში მაინც წინსვლის თეორიასთან უფრო გვაქვს საქმე, ვიდრე წრებრუნვასთან. არ უნდა გამოვკრჩხის მხედველობიდან ის გარემოებაც, რომ ტონინის თეორიაში, ისე როგორც შპენგლერთან, ცივილიზაციები იღუპება და ქრება ისტორიული სარბიელიდან. ეს იძლევა საფუძველს ამ თეორიის ციკლურად მიჩნევისათვის, რომელიც უმართებულო არ იქნებოდა იმ შემთხვევაში, რომ გარკვეული თვისებური ციკლურობის ნიუანსი, რთაც ის შორდება შპენგლერს. ამ მხრივ ტონინის თეორია უფრო ახლოა ვიკოს მოძღვრებასთან, რომელსაც ახასიათებს, ერთი მხრივ, ციკლური განვითარების კონცეფცია და, მეორე მხრივ, ციკლურობის გადალახვა. ვიკოს ისტორიის სამსაფეხუროვანი სქემა ეწინააღმდეგება მისივე შრომის მეოთხე წიგნში გადმოცემულ ერთა აღმავალ განვითარებას, თუმცა საბოლოოდ წრებრუნვა მასთან ძლევს ამ აღმავალი განვითარების აღიარებას. ტონინი შორდება ვიკოსაც. რადგან მასში წრებრუნვა დაძლეულია საზრისისაკენ სწრაფვით. ტონინის მიერ ღმერთის შემოყვანა ისტორიაში, როგორც ისტორიის საზრისისა, როგორც ისტორიული ზღვომილების ციკლური განვითარების დაძლევის გზისა, რასაკვირველია, ხელოვნურია. აქ ტონინი იქცევა მაჟიოს (გრეკებმ გრინის რომანის — „კომენდიანტების“ გმირის) პიტყვების შესაბამისად, რომელიც მიიჩნევდა, რომ „რელიგია შეიძლება იყოს შესანიშნავი თერაპიული საშუალება ისეთ ფსიქიკურ მდგომარეობათა წინააღმდეგ, როგორცაა მელანქოლია, სასოწარკვეთილება, შიში“. მამასადამე, ღმერთის შემოყვანა, როგორც შემდგომაც იქნება აღნიშნული, ტონინის თეორიაში სავსებით პრაქტიკულ მიზანს ისახავს: იმ შიშისა და განწირულების განცდის დაძლევის, რომელიც შექმნა ისტორიული განვითარების უახლესმა ეტაპმა მასობრივი მოსპობის საფრთხის თვალსაზრისით. მაგრამ რა მიზეზები-

თაც არ უნდა იყოს აღიარებული ტრანსცენდენტურის სამეფო ისტორიულის საბოლოო წერტილად, იგი მანაც დაკავშირებულია ისტორიული წრებრუნვის გარღვევასთან.

გარდა ამისა, ანგარიში უნდა გაეწიოს თვით ტონინბის მსჯელობას და წრებრუნვის თეორიათა მისეულ შეფასებას. რადგან „ისტორიის მოძღვრების“ იდეები მცდარად იქნა გაგებული როგორც წრებრუნვის თეორია, ტონინბი შექმნა ამ იდეათა ერთგვარი მოკლე ვარიანტი და გამოთქვა თავისი დამოკიდებულება წრებრუნვის თეორიებისადმი შრომაში: „კრიტიკა თეორიებისა კულტურათა მსხვერვის შესახებ“.

უფრო ნათელი რომ იყოს ტონინბის დამოკიდებულება წრებრუნვის თეორიებისადმი, შედარებით ვრცლად უნდა განვიხილოთ მისი შრომა. ტონინბი აკეთებს ერთგვარ ისტორიულ ექსკურსს წრებრუნვის თეორიათა ისტორიულ საფუძვლებში და აღნიშნავს, რომ მსჯელობა კოსმიური კვლევის შესახებ იწყება ლუქრეციუსიდან და არ შეწყვეტილა დღემდე. ესაა ძირითადად სამყაროს ფიზიკური კვლევებიდან ისტორიისა და კულტურის სიკვდილის დასაბუთება. მაგრამ დღეს ეს დასაბუთება ზღვება არა მარტო კოსმიური პრინციპების მოძარკვებით, არამედ „კულტურის სიკვდილთან ორგანიზმის სიკვდილის ანალოგიითაც. ასეთია შპენგლერის თეორია“. რადგან მაქსის-ტულ ლიტერატურაში ტონინბის თეორია გაიგივებულია შპენგლერის თეორიასთან, ამიტომ საფუძველმოკლებული არ იქნება შპენგლერისადმი ტონინბის დამოკიდებულების უფრო სრულად განხილვა. ტონინბის აზრით, შპენგლერისთვის ძირითადია კულტურის ანალოგია ორგანიზმთან და კულტურის ბედის ასანა ორგანიზმის ბედით. მაგრამ კულტურის ამ შედარებას ორგანიზმთან აკლია ფაქტიური საფუძველი, რადგან საზოგადოებანი სინამდვილეში არც ერთი კუთხით არ არიან ცოცხალი ორგანიზმები. სუბიექტურად საზოგადოებანი ისტორიული კვლევის საზრისიანად გაგებადი სფეროებია. ობიექტურად ისინი საერთო საფუძველია ადამიანთა ინდივიდების ჯგუფთათვის, რომელნიც, თავისთავად აღებული, ცოცხალი ორგანიზმებია, მაგრამ მთლიანობაში არ წარმოადგენენ ცოცხალ ორგანიზმს (1539, 824—825).

ამრიგად, ტონინბი უარყოფს კულტურათა კვლევის დასაბუთებას ორგანიზმთან ანალოგიის საფუძველზე, მეტიც, უარყოფს საერთოდ შპენგლერის მოძღვრებას საზოგადოების ასაკთა შესახებ. ტონინბის აზრით, საზოგადოება განსაზღვრულია მასში მოქმედი ინდივიდებით. აღამიანთა ძალები ერთადერთი განმსაზღვრელია საზოგადოების განვითარებისა და არავის ძალუძს დაადგინოს ან იწინასწარმეტყველოს როგორი უნდა იყოს ურთიერთქმედება ამ ინდივიდთა შორის. დოგმატური მტკიცება, რომ საზოგადოების არსებობის ხანგრძლივობა წინასწარაა განსაზღვრული, ისევე უაზროა, როგორც დებულება იმის

შესახებ, რომ ყოველი ფილმის ფირს უნდა ჰქონდეს ამდენი და ამდენი მეტრი სიგრძე (1539, 826). ტონინბის აზრით, ასევე უნაყოფოა შპენგლერის ცდა — ინდივიდუალურ ორგანიზმთან ანალოგია შეცვალოს ორგანიზმის გვარობასთან ანალოგიით და კულტურაზე პაპიტუსის თეორიის გავრცელებით გადაწყვიტოს კულტურის ბედი.

ტონინბი უარყოფს მესამე სახის წრებრუნვის თეორიასაც, რომელიც დაკავშირებულია პლატონის მოძღვრებასთან, რომლის მიხედვითაც ხელმძღვანელთა საპირისპიროდ ეპიგონების რიცხვის ზრდა მანქანებელია საზოგადოების დაღუპვისა. ეს თეორია თავისებური ჩანსაბა თანამედროვე თეორიისა „მასების აჯანყების“ შესახებ, რომელიც უმთავრესად ლებონის, კაპიუსა და ვასეტის სახელებთანაა დაკავშირებული. ტონინბი უარყოფს ამ მოძღვრებასაც და აღნიშნავს, რომ ეპიგონთა რიცხვის ზრდა სოციალური უკუსვლის მიზეზი კი არა, შედეგია და ეს თეორიაც არაა მართებული. ამის შემდეგ ტონინბი აჯანყებს სამივე თეორიის საერთო ნიშნებს და აღნიშნავს, რომ ისინი დეტერმინიზმის ნიადაგზე დგანან. პირველი თეორიის მიხედვით, კულტურის დაცემის მიზეზია ფიზიკური უნივერსუმის მექანიზმის მოშლა; მეორე, ცოცხალი ორგანიზმის მსგავსად, კულტურას მიაწერს სიცოცხლის შრულს, რომელიც მას მიაქანებს სიკვდილისაკენ. მესამე კი კულტურის დაცემას ხსნის რასის გადაგვარებით. ტონინბი ასახელებს წრებრუნვის მეოთხე თეორიასაც: იგი აღიარებს კულტურის დაქვემდებარებას კანონისადმი ანალოგიურად კოსმოსის საყოველთაო კანონებისა, რომელნიც მოქმედებენ სიკვდილისა და დაბადების წრებრუნვაში. ტონინბი ამ თეორიის მიმართაც უარყოფით დაპოკიდებულებას იჩენს; თუმცა ისტორიის თავისებური კანონზომიერების აღიარება მისი თეორიის ერთ-ერთი მომენტია, მაგრამ ის ფიქრობს, რომ ისტორია არ ექვემდებარება წრებრუნვის კანონს. „თუ ისტორია წრებრუნვის კანონს ემორჩილება, მაშინ ის „სიზიფის შრომაა“. ტონინბის აზრით, კოსმოლოგიური ციკლები არაა ანალოგიური საზოგადოებრივისა, თუმცა ისტორიის პერიოდულობას განსაზღვრული კონცეფციები გააჩნია; იგი არ უარყოფს გამეორებითობას და არ ეთანხმება ისტორიულობის ერთგვარადობას, მაგრამ ეს გამეორებითობა ტონინბის ესმის არა როგორც წრებრუნვა, უბრალო გამეორება და „აღდგენა ძველისა. არამედ როგორც პირობა ახალი, სპონტანური, საკუთრივ შემოქმედებითი აქტისა“. ეს შემოქმედებითი აქტი და ახლის შექმნა, ტონინბის მიხედვით, არაა დაკავშირებული მასთან, მას ქმნის შემოქმედებითი ინდივიდები და უმეცირესობა, რომელნიც ქმნიან საზოგადოებას ადამიანთა განვითარებას. აქ ტონინბის თვალსაზრისი შორდება მეცნიერულ თვალსაზრისს საზოგადოების განმსაზღვრელი ძალების შესახებ, რადგან ცალმხრივად განიხილავს მოვლენათა მსვლელობას. ის ინდივიდის ხელმძღვანელობით განხორციელებულ საქმიანობას

შიაწერს მხოლოდ ინდივიდს, მაშინ როდესაც მასში მონაწილეობს მასა. ეს ისეთივე შეცდომაა, როგორც მასის აღიარების შემთხვევაში ინდივიდის დატოვება მხედველობის გარეშე. ამით ის ინდივიდუალიზმის პოზიციებზე გადადის, მაგრამ ეს არ ცვლის მისი თეორიის სასიათს ისტორიის აღმავლობის საკითხში. ტონინის თვალსაზრისით, ისტორიული მოძრაობა რიტმული ხასიათისაა, მაგრამ ამ რიტმის დახასიათება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მთელის მოძრაობა განსხვავებული იქნება ნაწილის მოძრაობისაგან. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთელის მოძრაობა არ შეესაბამება ნაწილის მოძრაობას. როგორც ფრანკი წერს, «Циклы, связанные с физическими фактами, которые истолковываются как примеры причинных законов, являются малыми циклами в пределах всего мирового процесса, в целом, вероятно, не являющегося циклом» (66, 427).

განსხვავებით მთელის არაბიკლური მოძრაობისაგან, ფრანკი ნაწილობრივ განმეორებითობას ქვეციკლებს უწოდებს, მაშინ როდესაც მთელის განმეორებითობას უარყოფს, რადგან მთელი არის ერთადერთი პროცესი. ანალოგიურია ტონინის თვალსაზრისიც. სამყაროს რიტმულობა ნიშნავს მისი ისეთი სახის მოწესრიგებულობას, როდესაც სამყარო, როგორც მთელი, ერთჯერადი პროცესია და მის ნაწილთა მოძრაობა გაქრობითობით ხასიათდება. ამის წათვლასაყვად ტონინი იღებს ბორბლის მაგალითს როგორც ყოველი ციკლური თეორიის მუდმივ თვალსაჩინოებას. ბორბლის მოძრაობა მისი ღერძის მიმართ მხოლოდ გამეორებაა, მაგრამ ბორბალი გაცეცხვებული და ღერძზე მორგებულია იმ მიზნით, რომ იყოს მანქანის ნაწილი; ის ფაქტი, რომ მანქანას მხოლოდ თავისი ბორბლების საშუალებით შეუძლია იმოძრაოს (რომელნიც მათი ღერძის გარშემო ტრიალებენ), მას არ აძლულებს თვითონაც წრეში იბრუნოს. თუმცა მანქანას წრეში მოძრავე ბორბლებს გარეშე არ შეუძლია მოძრაობა და, ამდენად, ბორბლები გარდუვალია მისთვის, მანქანის კურსს განსაზღვრავს მძღოლი, მგზავრები და არა ბორბლები (153, 835).

მამასადამე, ტონინის აზრით, მთელის მოძრაობა არაა ციკლური ხასიათისა, თუმცა მისი შემადგენელი ნაწილები ციკლურად მოძრაობენ. მთელის მოძრაობა შეუბრუნებადი და ერთჯერადი პროცესია, მაშინ როცა ნაწილების მოძრაობა უწყვეტეადი და გამეორებადია. ამ ორი განსხვავებული სახის მოძრაობის არსებობა, ტონინის აზრით, „წარმოადგენს იმას, რასაც ჩვენ რიტმს ვუწოდებთ“. ასეთი რიტმულობა დამახასიათებელია ორგანული სამყაროსთვისაც. ვარსკვლავთა მოძრაობაში არა მარტო წრებრუნვას აქვს ადგილი, არამედ ამ წრებრუნვის პროცესში ეტყმანეთისაგან სულ უფრო მეტად დაშორებას, რაც ჭმნის „სიტუაციის“ დრამატულ ერთადერთობას. ზე-

წითქმულის საფუძველზე ტონინი ასკენის: „მამასადამე, პერიოდულად ვაპეორებად მოძრაობათა დადგენა კულტურათა წინსვლის ანალიზისას არაა იმის სიმპტომი, რომ ეს კულტურის პროცესი თვით ციკლური მოძრაობის სამსახურში დგას ან ციკლურია; პირიქით, თუ საერთოდ შეიძლება დასკვნა გაკეთდეს ამ ქვემოძრაობის პერიოდულობაზე, მხოლოდ ისეთი, რომ უფრო დიდი წესრიგი, რომელსაც ის თავისი მონოტონური მოძრაობით ახორციელებს, გამეორებადი კი არა, წინმავალია... არ არსებობს არაერთი იძულებითი საფუძველი, რომ წინასწარ განსაზღვრულობის მოძღვრების ციკლური ვერსია მივიჩნიოთ ჩვენი ისტორიის უმაღლეს კანონად“ (153გ, 837). მეტიც, ტონინის მტყიცებით, ეს შედარება საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ისტორიული გამეორებითობა არ გამოირაჯება პროგრესს, მასთან შეთანხმებადია.

ტონინის თეორიის განსხვავება შპენგლერის თეორიისაგან თავს იჩენს ისეთ კარდინალურ საკითხშიც, როგორცაა დამოკიდებულება ევროპის კულტურის ბედისადმი. შპენგლერისათვის ევროპის კულტურის ბედი წინასწარაა გადაწყვეტილი სხვა კულტურების ანალოგიურად. კულტურათა ანალოგიისა და ჰომოლოგიის კანონის საფუძველზე შპენგლერი განჭვრეტს ევროპის კულტურის ზამთარს, მის სიბერეს, საიდანაც იწყება სიკვდილი, რაც ნიშნავს კულტურის სრულ გაქრობას. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ დარჩება ევროპის კულტურა, ის იქნება გამხმარი ხე, რომელსაც ფესვები კადევ ინახავენ, მაგრამ უკვე აღარ ყვავილობს. ტონინისათვის ევროპის კულტურის დაღუპვის არავითარი ფატალური გარდუვალობა არ არსებობს. მართალია, სხვა კულტურები გაქრნენ, მაგრამ; ეს, მისი აზრით, არაა მჩვენებელი ევროპის კულტურის სიკვდილის გარდუვალობისა. მართალია, „ევროპის შვილებს უხდებათ ცურვა ისტორიის უფართოეს ოკეანეში“, სადაც მათ ირგვლივ „მხოლოდ მკვდარი ან მომავლადი კულტურებია“ და, ცხადია, „სიკვდილის კარები არაა დახურული“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აუცილებელია ამ კარის ზღურბლის გადალახვა. ალბათობის კანონის მიხედვით, ერთი ოცდამეხუთედი შანსი მაინც არსებობს, რომ ევროპის კულტურასაც მოიქცევეს თავის კლანჭებში სიკვდილი, მაგრამ არც ისაა გამორიცხული, რომ გულისცემა კვლავ გაგრძელდეს. ღმერთი, რომლის წინააღმდეგაც ვიბრძვით, არაა *Saeva necessitas* (პორაციუსი), იგი მხოლოდ ალბათობაა. არაა გამორიცხული, რომ სასიკვდილო იარაღთან ერთად იგი უკუვაქციოთ ბრძოლის ველიდან, როგორც დიომიდემ ათენელთა სიმღერით გააქცია აფროდიტე.

ყოველივე ეს, ტონინის აზრით, გამართლებულია იმით, რომ მკვდარ კულტურათა სიკვდილი არ იყო გამოწვეული ბედისეული აუცილებლობით და არც ცოცხალი კულტურა განწირული ავარიისათვის. ჩვენი შემოქმედებითი ძალები ამოუწურავია. თუკი აღამიანს

სურს მიაღწიოს დასახულ მიზანს, უდიდეს მნათობებსაც არ ძალუძს მისი ნებელობის დაძლევა.

ასეთია ტოინბის მოსაზრება ევროპის კულტურის მომავლის მიმართ. ცხადია, შპენგლერის პესიმიზმი აქ შეცვლილია ოპტიმიზმით. საერთოდ, ტოინბის თეორიაში, მიუხედავად სიტუაციის ღრმა გააზრებისა, მიუხედავად ყველა სიძნელის გათვალისწინებისა, ოპტიმიზმი სკარბობს პესიმიზმს და სძლევს ამ უკანასკნელს. სხვა საკითხია, რა ძალებს ემყარება ეს ოპტიმიზმი; სადა აქვს საფუძველი: ისტორიაში თუ მის მიღმა. ყველა შემთხვევაში ტოინბი, ისე როგორც იასპერსი, პესიმიზმის მოწინააღმდეგეა, იმ პესიმიზმისა, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი წარმომადგენელი მეოცე საუკუნეში შპენგლერია. ამის შემდეგ ნათელია, რომ კითხვას — შეიძლება თუ არა მათ თეორიათა გაიგივება, უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს. უკანასკნელ პერიოდში ტოინბიმ კიდევ ერთი ნაბიჯი გადადგა ამ მიმართულებით: ერთხელ კიდევ დასვა შპენგლერთან მიმართების საკითხი და ხაზი გაუსვა როგორც იმ საერთოს, რაც შპენგლერის თეორიასთან ააპლოვებდა. ასევე განსხვავებებსაც. ეს საკითხი მან დასვა 1966 წელს გამოშულ შრომაში „ცვლილებანი და ჩვევანი“. შემდგომ კი ლაპარაკური ფორმით გამოხატა წერილში საბჭოთა ისტორიკოსის — კონრადისადმი. ამ წერილის საბაბი გახდა რეკენზია კონრადის წიგნზე „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“, რომელშიც მოხსენიებულია ტოინბის თეორიაც ისტორიის საზრისის საკითხთან დაკავშირებით. აქ ტოინბი გამოყვანილია შპენგლერის მიმდევრად. კონრადისადმი მიწერილ წერილში ტოინბი განიხილავს ამ საკითხს და გამოთქვამს მრავალ მოსაზრებას შპენგლერთან მიმართების შესახებ. ეს მოსაზრებანი შეიძლება ახალი არ იყოს, მაგრამ გამოირჩევა საკითხის ნათლად დასმით და გვაძლევს საშუალებას გავერკვეთ შპენგლერისა და ტოინბის მიმართებაში საერთოდ და განსაკუთრებით ჩვენთვის საინტერესო ისტორიის საზრისთან დაკავშირებით. ტოინბი არ უარყოფს თავის სიმპათიას შპენგლერისადმი, არ მალავს შპენგლერის თეორიით გამოწვეულ აღფრთოვანებას. თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ განსხვავებული თვალსაზრისი აქვს იმ საკითხზეც, რომელშიც არსებითად ეთანხმება შპენგლერს. ეს არის წარსულ კულტურათა ბედის პრობლემა. ტოინბი კონრადს სწერს:

«Вы делаете мне честь, сопоставляя меня со Шпенглером. Я восхищаюсь им — смею сказать, как и Вы, — за генеральность, которая сказывается во многих вспышках его интуиции. Я также согласен с ним во взгляде на историю до ее нынешнего момента (это важная оговорка) как не на единый поток, движущийся сквозь века и охватывающий все человечество, а как на ряд отдельных одновременных потоков. Я думаю — опять в согласии со Шпенглером, — что этот составной поток минувшей истории может быть понят только на основе синоптического взгляда — «сравнительного метода» (86, 175).

რადგან ჩვენს დრომდე ხდომილებათა ეს ცალკეული ადგილობრივი ციკლები არ ერთიანდებოდა ერთიან ნაკადში, რომელიც შეიძლებოდა გაანხარყო ერთიანი ყოვლისმომცველი თხრობის საგანი, ტონში გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ კონრადის კონცეფცია რენესანსის სხვადასხვა საზოგადოებაში დამოუკიდებელი განვითარების შესახებ ანალოგიურია ტონისა და შპენგლერის თვალსაზრისისა. ყოველ შემთხვევაში, აქ ტონები ეთანხმება შპენგლერს იმაში, რომ წარსულში არ იყო ერთიანი ისტორია. ამდენად, ისტორიის სუბათი უნდა განვიხილოთ, როგორც დანაწევრებულ მთლიანობათა სიმრავლე, მაგრამ ეს, ტონების აზრით, ეხება წარსულს და არა აწმყოს ან მომავალ ისტორიას. აქ ის არსებითად ეთიშება შპენგლერს როგორც აწმყოს ისტორიის ერთიანობის, ასევე მისივე ბედის საკითხში.

ზემოთაქმულის დამატებით განმარტებას წარმოადგენს ტონების მიერ შპენგლერის თეორიისაგან გამოიჯენა ორ მნიშვნელოვან პუნქტში. «Я кардинально расхожусь со Шпенглером в двух важных пунктах, впрочем, взаимосвязанных. В отличие от Шпенглера я — не детерминист и поэтому (я искренне убежден в этом) не догматик. Я полагаю, как и он и, как я думаю. Вы, что, когда мы окидываем взором то, что мы знаем о прошлом, мы наблюдаем известные закономерности, единообразие и повторяемость (я называю их «моделями»). Я объясняю их (допускаю ради аргументации, что не ошибаюсь, обнаруживая такие «модели») как результат единообразия человеческой природы — особенно ее иррационального, эмоционального, подсознательного «слоя» — того самого, в котором столько новых открытий совершено уже на протяжении нашей жизни. Однако я не думаю, что «модели» событий, которые можно рассматривать как реально происшедшие в прошлом, были роковым образом predetermined некими свойствами человеческой природы. Я не думаю также, что им, «моделям», роковым образом суждено было повторяться — даже если действительно некоторые из них (например, война, революция, возрождение, подъем и упадок цивилизации) и повторялись в прошлом много раз. И главное, я не думаю, что «модели», которые повторялись очень часто в прошлом (например, войны), в силу этого непременно должны повторяться и впредь» (86, 175—176).

ერთ-ერთი ძირითადი განსხვავება შპენგლერის ორგანიციზმისა და ტონის ცივილიზაციათა თეორიას შორის აქ ნათლად არის ჩამოყალიბებული. სახელდობრ, შპენგლერის თეორიაში კულტურათა ციკლური მოძრაობა აუცილებლობითაა განპირობებული, ისე როგორც ორგანიზმის წარმოშობისა და ზრდის შემდეგ სიკვდილია აუცილებელი. ტონები კი ფიქრობს, რომ წარსული კულტურების სიკვდილი არაა რაიმე აუცილებლობის მაჩვენებელი, იგი მხოლოდ ფაქტობრივ ვითარებას გამოხატავს და, ამდენად, მისგან არ გამომდინარეობს

თანამედროვე და მომავალ კულტურათა სიკვდილიც. ეს ნიშნავს, რომ ცივილიზაციათა სიკვდილი არაა ბუნებრივი ვითარება და აწიყო და მომავალ ცივილიზაციებს შეუძლიათ თავი აარიდონ ამ მდგომარეობას, რაც შპენგლერთან გამორიცხულია. მაშასადამე. აქ ტონიზი აღიარებს იმ აუცილებელ წინამძღვარს, რომლის გარეშე ისტორიის საზღვრისიანობის დასაბუთება შეუძლებელია და რომლის საწინააღმდეგოს მიყვავართ უსაზღვრობის მტკიცებაში იმავე შპენგლერთან.

ა. ტონიზი აკრიტიკებს ო. შპენგლერს და საერთოდ დეტერმინიზმს, რომელსაც აიგივებს წრებრუნვის თეორიასთან, რაც დეტერმინიზმის გაუგებრობას ემყარება და მისი თეორიის ყველა არსებითი შეცდომის წყაროა. ტონიზის თეორიაში ეს ის ნაკლია, რომელიც მას შინაგან წინააღმდეგობაში აგდებს. ტონიზი ფიქრობს, რომ დაპირისპირება წრებრუნვის თეორიასთან ნიშნავს დაპირისპირებას საერთოდ დეტერმინიზმთან და ყოველგვარი თავისუფლების დაშვება ისტორიაში მიაჩნია ინდეტერმინიზმად. მათ რიცხვში ის ათავსებს კონკრეტულ შეხედულებებსაც. ტონიზი ამასთან დაკავშირებით წერს:

«В этом решающем пункте — в том, что я не детерминист, — я расхожусь со Шпенглером и согласен с Вами (если я правильно воспринял Ваш взгляд на историю). В то время как подсознательный уровень человеческой природы общ для человечества и по крайней мере некоторых других разрядов живых существ, две отличительные способности принадлежат только человеческой природе (они взаимосвязаны) — это сознательность и способность, которую нам дает сознательность, сделать выбор. (Я прибегаю к терминологии нашего практического опыта, не вторгаясь в философский вопрос о свободе воли). Конечно, мы, человеческие существа, только частично свободны. Например, мы, как и другие организмы, поднявшиеся над уровнем амебы, подвержены смерти и ограничены сроком своей жизни. Все-таки я думаю, что наша свобода выбора достаточно велика, чтобы быть решающей для судьбы нашего рода» (86, 176).

ტონიზის თავისი არასწორი შეხედულება ხელს უშლის გაიგოს თანაფარდობა თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის, თავისუფლება მიაჩნია აუცილებლობის გამომრიცხველად. ამდენად, სწორად აყენებს რა საკითხს იმის შესახებ, რომ ადამიანისათვის დამახასიათებელია შეფარდებითი თავისუფლება, არასწორად ესმის ეს ფენომენი, როგორც აუცილებლობის გამომრიცხველი. მისთვის არ არსებობს ის გზა, რომლითაც თავისუფლება უკავშირდება აუცილებლობას და რომლის მიხედვით თავისუფლება არის მოქმედება აუცილებლობათა შეცნობის ბაზაზე მაშინაც, როდესაც ის ამ აუცილებლობათა დაძლევაა. ყოველ შემთხვევაში, თავისუფლება არასოდესაა აუცილებლობიდან გაქცევა.

მეორე საკითხი, რომელშიც ტონიბი სოლიდარობას უცხადებს შპენგლერს და ამავე დროს მაინც იმანსხვავებულა მისგან, არის ისტორიულ ხდომილებათა ფორმების პრობლემა. როგორც შპენგლერი, ასევე ტონიბი ისტორიას ყოფენ ცალკეულ ნაკადებად. ეს ნაკადები არ მიაჩნიათ ეროვნული მასშტაბებით შეზღუდულად. თუ შპენგლერი ისათვის ასეთ ნაკადთა სტრუქტურა კულტურით განისაზღვრებოდა, ტონიბისთან — ცივილიზაციებით. ცივილიზაცია შპენგლერთან არის კულტურის ერთი ეტაპი, მაშინ როდესაც ტონიბისათვის ცივილიზაცია არის გარკვეული მთლიანობა, მონადა და ისტორია ასეთი მონადათაგან, მთლიანობათაგან შედგება. ეს მონადღური თვალსაზრისი ტონიბის ასე აქვს გამოთქმული: «Я перехожу к тем единствам, в пределах которых я различаю отдельные, местные, потоки, какими протекала история вплоть до нашего времени.

Как Шпенглер, я думаю, что такие единства в масштабах цивилизаций куда более важны, нежели единства в масштабах нации. Хотя моя работа начала печататься через целых шестнадцать лет после выхода в свет первого издания «Der Untergang des Abendlandes», я еще тогда пришел к мысли о необходимости думать в масштабах цивилизаций. Это была моя реакция на представление об истории в масштабах нации. Я пришел к заключению, что видеть историю в масштабах национальных объединений — значит видеть ее неправильно, потому что мне стало ясно, что ни одно национальное объединение не является самодовлеющим. Цивилизации, как мне представлялось, более приближались к «монадам» в понимании Лейбница» (86, 176).

უკანასკნელ პერიოდში ტონიბიმ კრიტიკულად შეხედა ისტორიის სურათს, წარმოდგენილს ცივილიზაციათა სახით. ის ფიქრობს, რომ წარსული ისტორიის გასაგებად არათუ ეროვნული, ცივილიზაციათა მასშტაბიც არაა საკმარისი და საჭიროა უფრო ფართო სისტემა. ასეთად მას მიაჩნია მსოფლიო რელიგიები: ბუდიზმი, ქრისტიანობა, ისლამი. მისი აზრით, ამ რელიგიათა მასშტაბებში ისტორიის განხილვა უფრო სრულყოფილად გამოსახავს ცალკეულ ისტორიულ ნაკადთა მთლიან სურათებს. ამით ტონიბიმ გადადგა ნაბიჯი უკან და კიდევ უფრო დაშორდა ისტორიის გაგების შესაძლებლობას. ფაქტიურად ეს სქემა, რომელიც ჭერ კიდევ ფოიერბახმა წარმოადგინა, დიდი ხანია უარყოფილ იქნა ისტორიის მეცნიერულ თეორიაში. ტონიბისათვის ასეთი შემობრუნება (სოციალურ მოვლენათა ერთობის გამოშხატველი ცივილიზაციის კატეგორიიდან — რელიგიისაკენ) განპირობებულია ისტორიაზე მისი შეხედულებების შინაგანი სტრუქტურით. მისი ისტორიის თეორია, სახელდობრ, ისტორიის საზრისის გაგება არის რელიგიური, ხოლო რელიგიური თეორია მოითხოვს ისტორიის ყველა ძირითადი პრინციპის, მათ შორის პერიოდიზაციის პრინციპის ახსნას რელიგიით. ამიტომ, სანამ ტონიბი ცივილიზაციის მასშტაბ-

ბით მსჯელობდა, მისი მოძღვრება ერთგვარად წინააღმდეგობრივი იყო, რადგან რელიგიური ისტორიის საზრისის განხორციელებისაკენ ისტორია მიდიოდა სოციალური ცხოვრების გზით, ცივილიზაციათა სახით. საეკლესიო მოძღვრების გზა საეროზე გადიოდა. ეს წინააღმდეგობა ისტორიის საერო შინაარსსა და მის რელიგიურ საზრისს წორის ტონიზმში გადაქრა რელიგიის სასარგებლოდ, რაც მის თეორიას კიდევ უფრო აშორებს ისტორიის მეცნიერული გაგებისაგან. მაგრამ ამ პუნქტში ტონიზმი ემიჯნება არა მარტო ისტორიის მეცნიერულ გაგებას, არამედ შპენგლერის თეორიასაც, რადგან ეს უკანასკნელიც უარყოფს ისტორიის ახსნის რელიგიურ გზას.

დასასრულ, შეიძლება აღინიშნოს ერთი მომენტიც, რითაც ტონიზმის თეორია განსხვავდება შპენგლერის მოძღვრებისაგან. იმის მიუხედავად, რომ შპენგლერი უარყოფდა პესიმიზმს, მისი თეორია, მთლიანად აღებული, პესიმიზტური იყო: მისთვის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა სიზიფის შრომა, რომელიც ყოველ კულტურაში თავიდან იწყება, უსაზრისოა და არ ისახავს არავითარ მიზანს. მოკლედ რომ ვთქვათ, შპენგლერის თეორია წრებრუნვის ხასიათისაა, ტონიზმი კი, პირიქით, აღიარებს, რომ ისტორიის საზრისი განხორციელებადია და შეიძლება ჰქონდეს ადგილი აღმავლობას. ამიტომ ის ოპტიმისტია. თუმცა ამავე დროს ხედავს ყველა იმ სიძნელეს, რაც დგება ისტორიული პროცესის წინაშე. განსაკუთრებით ნათლად ხედავს ტონიზმი მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების შედეგად წარმოშობილ საშიშროებას, რომელმაც კაცობრიობა დააყენა დილემის წინაშე: ვითომსპობა ან გადაარჩენა. ამ ვითარებაში ტონიზმი მოითხოვს ერთიანობის მიღწევას „ისეთ საპკედრო-სასაიციოცხოლო საკითხებში, როგორცაა ატომურ ენერგიაზე კონტროლი. სურსათის წარმოებისა და განაწილების ორგანიზაცია, რომელიც აუცილებელია სწრაფად მზარდი მოსახლეობის გამოსაცევებად.

თუმცა მეცნიერება და ტექნიკა თავისთავად ნეიტრალური ძალებია, მათი გამოყენება არის ის სფერო, რომელშიც ადამიანებს უეჭველად აქვთ არჩევნის თავისუფლება. ატომურ საუკუნეში ჩვენს განკარგულებაშია უკანასკნელი არჩევნის შესაძლებლობა: ისტორიაში პირველად მსოფლიო მასშტაბით მოვანდინოთ ვითომსპობა თუ გავერთიანდეთ“ (86, 177). ასეთი რთული ვითარების მოუხედავად ტონიზმი არ ეძლევა უიმედობას. იგი ფიქრობს, რომ შეიძლება მიღწეულ იქნეს შეთანხმება ყველა ამ საკითხზე. არ უნდა დაჯიუტოთ თვალი საშიშროებებზე და ვიცხოვროთ ატომური საუკუნის ცნობიერებით, რომლის დროსაც ყოველი ახალი ომის წამოწყება „ესკალაციის“ საშინელ რისკთანაა დაკავშირებული.

«Я оптимист, так же как, насколько я понял из рецензии в «Новом мире», и Вы. Я надеюсь, что мы не начнем мировой атом-

ნოი წიწისი ი ჩო შაგ ზა შაგომ მუ ბუდემ პერერა
ჩელოვეჩესკოე ობშესტვო». (86, 177).

ტონინის ეს ოპტიმიზმი ამქვეყნიური ძალების
საზოგადოების მომავალი ერთიანობის შესახებ არს-
ვებს მას იმ აპოკალიფსური ცნობიერებისაგან, რ-
წარმომადგენელს მეოცე საუკუნეში შპენგლერი წარ-
გაუთვალისწინებლობა ტონინისა და შპენგლერის
უძლებელია. როგორც დავინახეთ, ტონინის თეორია
ში განსხვავდება შპენგლერის თეორიისაგან. განსაკ-
ნელოვანი ამ ასპექტთაგან არის ისტორიის საზრისის

ტონინი ისტორიის საზრისის საკითხშიც ემიჯნ
უსაზრისო ისტორიის მოძღვრებას. ეს არის ტონინი
ფიის დამოკიდებულება რელიგიასთან. შპენგლერის
რიცხავს რელიგიური ინტერპრეტაციას და ღმერთის
ტორიის რომელიმე მონაკვეთში, აპიტომ, თავისი ლ-
ძღვრებიდან გამომდინარე, ის მიდის უსაზრისობის
ტონინი უარყოფს უსაზრისობას ღმერთის არსებობ-
როგორც პიტერიმ სოროკინი აღნიშნავს, ტონინის
ლადაა წინააღმდეგობა, რომელიც ხდება შეცდომათ
ბათა წყარო. მისი აზრით, ასეთი გიგანტური მასშტაბ
გორიცაა „ისტორიის გამოკვლევა“, ცალკეული შე-
ვალისა და დასაშვები იმ შემთხვევაში, თუ სწორია ა-
დი კონცეფტუალური სქემა. სოროკინი ამტკიცებს,
ბეცდარია.

სანამ ამ კონცეფტუალური სქემის მცდარობ
დეთ, საჭიროა მისი დახასიათება, რომელიც ტონინი
თავის პატარა წერილში სათაურით „ისტორიის გამო-
დე მე“. ტონინი აღნიშნავს, რომ ისტორიკოსის მოღ-
ბეებელია იმ ეპოქის ხასიათით, რომელშიც ცხოვრობ-
ახალ ისტორიულ კულტურათა ასპარეზია და ჩვენს
ეპოქაში, სადაც ყველაფერი იცვლება, აღმოჩნდა ის
ად ახალი თავები. შუქი მოეფინა შანის, ინდის, ხე
ახალ სახეებს. „ამ შორეული წარსულს აღორძინე-
ბის აშშორებულ მოვლენებთან ერთად, მოგვცა ახა
ინფორმაცია, კაცობრიობის ისტორიის სურათი ფარა
დენადაც ადამიანს ცნობისმოყვარეობა ახასიათებს,
აღმოცენდა მისწრაფება სხვა თვალთ შევხედოთ
თოდ. აქაა ჩემი წიგნის „ისტორიის გამოკვლევის“
მიანის შთაბეჭდილება, მიღებული ისტორიის ახლებ
საფუძველზე“ (160, 1).

ისტორიის დასაწყისიდან რამდენიმე ინტელექტუალური მოდელი შეიცვალა. მათგან ყველაზე ქმედითი იყო ისრაელი მოდელი ევროპული მოდიფიკაცია, რომელმაც შეუვრამეტე საუკუნეებდე იარსება, მისი უარყოფის ბაზაზე აღმოცენებული მოდელი პირველ მსოფლიო ომამდე ბატონობდა. ამჟამად სიტუაცია შეიცვალა, გადაართოდა მსოფლიო ისტორიის ფარგლები, გამოვლინდნენ ახალი ხალხები და კულტურები, რამაც მოითხოვა ახალი ინტელექტუალური მოდელის შექმნა. ზოგიერთი ისტორიკოსის ცდა, უაჩუხოს ისტორიისადმი ინტელექტუალური მოდელით მიდგომის აუცილებლობა, ტონინბის არაღაპაჩერებლად და მხოლოდ ამ ისტორიკოსთა აჯანყონიერი მოდელირების მაჩვენებლად მიაჩნია. „სერიოზულად გერავინ დაიწყებს მტკიცებას, რომ ისტორიულ აზროვნებაში მოდელები არაა, რადგან თვით აზრია ინტელექტუალური მოდელი; ვერც ერთი ისტორიკოსი ვერ მოაზრებს და ვერ დაწერს ვერც ერთ სტრიქონს ისეთ ინტელექტუალურ მოდელთა გამოყენების გარეშე, როგორცაა: „საზოგადოება“, „სახელმწიფო“, „ეკლესია“, „ომი“, „ბრძოლა“, „ადამიანი“. სინამდვილეში საკითხი იმას კი არ ეხება, არსებობს თუ არა ასეთი ინტელექტუალური მოდელები, არამედ იმას, ადამიანთა ურთიერთობის მთელ სფეროს ფარავენ ისინი, თუ მხოლოდ ნაწილს“ (160, 3). ტონინბი ამტკიცებს, რომ ადამიანთა ურთიერთობის ცალკეული მხარეები არ ექვემდებარება მეცნიერულ დამუშავებას. მართალია, ტონინბის აზრით, მისი კვლევის ამოსავალია მეცნიერული მიდგომა, მაგრამ მხოლოდ ამ გზით ვერ აქვსნით მთელ ისტორიას და ამდენად მას „უკან მივყავართ, ისტორიაზე ბიბლიური თვალსაზრისისაკენ“. ამიტომ „ისტორიის გამოკვლევაზე“ სამი ათეული წლის მუშაობის განმავლობაში ტონინბისათვის „რელიგიამ კვლავ დაიკავა ცენტრალური ადგილი სამყაროს მისეულ სურათში“. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ტონინბი, ნაცვლად ქრისტიანული რწმენისა, უპირატესობა მიანიჭა ბუდიზმსა და იუდეველობას. მას ეს ორი რელიგია უფრო დემოკრატიულად მიაჩნია, რადგან ურთედებიან სხვა რელიგიათა არსებობას მათ გვერდით, რაც ქრისტიანობისათვის არაა დამახასიათებელი. ამრიგად, ტონინბის ინტელექტუალური მოდელი მეცნიერულია და რელიგიურის შეერთებაა, ისტორიის საზრიელის გაშუქებაა მეცნიერულ-რელიგიური შექით, რომელშიც საბოლოოდ რელიგიური ქარბობს იმდენად, რომ ტონინბის შრომას „რელიგიურ პოემას“ უწოდებენ. ტონინბის თვალსაზრისი ისტორიის საზრისზე სწორედ ამ რელიგიურობის გამო განსხვავდება შპენგლერის თვალსაზრისისაგან. ეს ელინდება არა მარტო ტონინბის საფრთხე მოძღვრების ფონზე, არამედ მისი შრომის იმ ნაწილზე, სადაც ის კითხვას სვამს ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის შესახებ. ყველაზე ნათლად ეს შეხედულება ტონინბი გადმოსცა წერილში „საზრისი თუ უსაზრისობა?“ და

შრომში „კაცობრიობა — საიდან საით?“, რომელიც წარმოადგენს 1964—1965 წლებში ამერიკის უნივერსიტეტებში წაკითხული ლექციების ციკლს. ტონინი სვამს კითხვას: „აქვს თუ არა ისტორიას ნამდვილად საზრისი და შეგვიძლია თუ არა თანამედროვე სიტუაციაში უქველად და თავისთავად გასაგებად ჩავთვალოთ, რომ ისტორიას ასე თუ ისე აქვს საზრისი?“ (152, 84).

ისტორიის საზრისის საკითხის დასმა აუცილებლად გულისხმობს იმის ვარკვევას, რა ოგულისხმება ცნებებში „ისტორია“ და „საზრისი“. ტონინის მხედველობაში აქვს ისტორია ვიწრო აზრით, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს ობიექტური და სუბიექტური სახე. ობიექტური ისტორია არის ცდა — ინდივიდუალური და კოლექტიური. ტონინის აზრით, „ცდა არის ისტორიის სხვა სახელწოდება“. „როდესაც „ისტორიაზე“ ვმსჯელობთ, ჩვეულებრივ, მხედველობაში გვაქვს ადამიანთა თაობის კოლექტიური ცდა, თუმცა ყოველი ჩვენგანის ინდივიდუალური ცდა ცხოვრების მანძილზე არააქლებადია ისტორია“.

ადამიანი სოციალური არსებაა. ის ქმნის კულტურას. ეს „კულტურული და სოციალური მეშვეობით არის ისტორიის ასპარეზი“. ისტორია ობიექტური აზრით გაგებელი ცვალებადობაა. იცვლება სოციალური და კულტურული არენა და ამით იქმნება ობიექტური ისტორია. სუბიექტური ისტორია კი ამ ცვალებადობის გამომწვევ მიზეზთა კვლევაა. „სუბიექტური აზრით, ისტორია იცვლევს იმას, თუ რატომ შეიცვალა ერთი სიტუაცია მეორით“.

ტონინისთან „საზრისის“ ცნება ძირითადად გააფიქრებულია ისტორიის საბოლოო მიზანთან. ამ საბოლოო მიზანს თვით ადამიანი ისახავს და იგი გარედან არაა თავის მოხვეული: მეტა, ეს მიზანი ადამიანის ბუნებიდან გამომდინარეობს. ადამიანში არის რაღაც სტაბილური, ძირითადი, რაც მისი ადამიანობის განმსაზღვრელია. ტონინი აქ ანთროპოლოგიის როლში გამოდის და აყალიბებს ადამიანურობის ძირითად ნიშნებს, რომლებმაც უნდა აგვისნას სოციალური ისტორია და საზრისი. ეს ნიშნებია: იარაღის კეთება, პულიერობა, თავისუფლება და რელიგია. ამ ოთხიდან ტონინი ყველაზე მაღლა აყენებს რელიგიურ გრძნობას, რომელიც გამოიხატება საბოლოო სულიერ სინამდვილესთან კონტაქტის დამყარების ცდაში. ამ გრძნობიდან გამოჰყავს ტონინის ადამიანის დანიშნულებაც და საბოლოო მიზანიც. მისი აზრით, ეს კარგად იყო ჩამოყალიბებული 1648 წელს შოტლანდიაში კალვინისტების მიერ გამოცემული კატეხიზისის წინასიტყვაობაში, რომელშიც ვკითხულობთ: „რა არის ადამიანის უმნიშვნელოვანესი და უშალღესი მიზანი? ღვთისადმი თავყვანისკემა და საკეთარით თავის მოღვაწეობა გახარება ღმერთით“. ტონინის აზრით, დღევანდელი დასავლეთის ადამიანი ამ სიტყვებით შეიცნობს ჭეშმარიტებას,

რადგან ღმერთის თაყვანისცემა და ამ გზით გახარება ნიშნავს მონაწილეობას მარადიულ სიცოცხლეში აქ, ამჟამად, შორეული მომავლის მოლოდინის გარეშე (147, 210). ამრიგად, ტონინბისათვის მნიშვნელოვანია გაარკვიოს ისტორიის საზრისის საკითხი.

ეს კითხვა დღევანდელ სიტუაციაში განსაკუთრებით მკაცრად დაისმის, რადგან ამჟამად ბევრი რამ მეტყველებს იმ დასკვნის სასარგებლოდ, რომ ისტორია უსაზრისოა. ასეთ მოვლენათა რიგს უპირველესად მიეკუთვნება ბუნების ისეთი ენერჯის საიდუმლოების გაგება, რომელიც საზოგადოების მხრივ თვითმკვლევლობის ჩაღდენის შესაძლებლობას ქმნის. ეს არის უპირველესად ატომური ენერჯის საიდუმლოების ამოცნობის შედეგი. შესაძლოა ადამიანი სხვა მიზნით ეძებდა ამ საიდუმლოს, მაგრამ ფაქტია, რომ ამჟამად პირველ რიგში ამ მიმართულებით პოვნებს ის გამოყენებას. უახლოეს მომავალში ატომური იარაღის წარმოება მიაღწევს იმ დონეს, რომ შეეძლება კაცობრიობის მოსპობა და დედამიწის გადაქცევა საცხოვრებლად გამოუსადეგრად. ეს არის იმ უდიდესი საშიშროების წყარო, რომლის წინაშეც ვიმყოფებით და თუ ისტორიის განვითარებამ დღემდე მხოლოდ ამ უაზრობას მიაღწია, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ ისტორია მართლაც უსაზრისოა“.

ამას გარდა, ისტორიის უსაზრისობას, ტონინბის აზრით, მეტყველებს წარსულის მოვლენები, რომელთა შორის იგი ასახელებს ადამიანთა წარმოშობამდე არსებულ უსაზრისო ცხოველებს. ისინი ადამიანის განვითარების დონეზე არ მდგარიან და თვითმკვლელობას ვერ ჩაიდენდნენ, მაგრამ მაინც გადაშენდნენ ბუნების ძალების გავლენით. მაშასადამე, ადამიანს თვითმკვლელობის გარეშეც მოვლის გადაშენება. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ადამიანს ამჟამად ეს ბუნების დახმარების გარეშეც შეუძლია, ცხადი გახდება რეალური საფრთხე, რაც კაცობრიობას ემუქრება. ყველა ეს ფაქტი მიუთითებს ისტორიის ტენდენციას წრებრუნვისაკენ, მაგრამ ჯერ კიდევ არაა საიმისოდ საკმარისი, რომ ისტორიის უსაზრისობა ვამტკიცოთ. წარსულის დიდი კატასტროფები და აწმყოს საშიშროება ცხადყოფს ისტორიის არასრულყოფილობას და არა მის უსაზრისობას.

ისტორიის უსაზრისობის მამტიციებელი ზემომოტანილი გარემოებანი მიუთითებს ისტორიის როგორც მთელის უსაზრისობას, მაგრამ არის მეორე შესაძლებლობაც: იქნებ ისტორიის ცალკეულ მოქმედებებს ან მთელის შემადგენელ ცალკეულ ნაწილებს ჰქონდეს საზრისი? ტონინბის აზრით, საკითხის ასე დაყენება მცდარია, რადგან ისტორია არაა ცალკეულ ხაზთა უბრალო ჯამი; იგი ერთი მთლიანობაა, რომლის დანაწევრება არ შეიძლება, მაგრამ ადამიანის აზროვნება ამ დანაწევრებას მაინც ახდენს და, ამდენად, მაინც შეიძლება ამ სიბრტყეშიც განვიხილოთ ისტორიის საზრისის საკითხი. ისტორიის ცალ-

აეულ მომენტთაგან, მის შემადგენელ მხარეთაგან უპირველესად თვალში საცემია და ტრადიციულად უდიდესი მნიშვნელობის მქონედ ითვლება მისი პოლიტიკური მომენტი. ეს იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ტრადიციულად ადამიანს განსაზღვრავენ როგორც „პოლიტიკურ ცხოველს“. პოლიტიკური ინსტიტუტები ადამიანთა ცხოვრების ჯაჭვში აუცილებელი რგოლია და მთელი ისტორია, მცირედი გამოკლებით, ამ ინსტიტუტებში მიმდინარეობდა; მიუხედავად ამისა, პოლიტიკურ ისტორიაში ადამიანის ისტორიის საზრისიანობაზე არაფერი ნეტყველებს. სახელმწიფო ორგანიზაცია შეიქმნა ანარქიის საპირისპიროდ, მაგრამ ის თვითონ წარმოადგენს ანარქიისა და ძალადობის იარაღს, ის იმორჩილებს თავის ქვეშევრდომებს კოლექტიური ძალის გზით. ეს კოლექტიური ძალა ბოროტად გამოიყენება როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკაში. სახელმწიფოთა ურთიერთშორის ბრძოლა უფრო მეტ საშიშროებას ქმნის, ვიდრე არაორგანიზებულ ძალთა ურთიერთბრძოლა. გარდა ამისა, თვით ადამიანებიც თავისი მოქმედებისათვის სახელმწიფოში ნაკლებ პასუხისმგებლობას გრძნობენ, რადგან ამ პასუხისმგებლობას ინაწილებს კოლექტივი. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ უკანასკნელა ხუთი ათასი წლის პოლიტიკური ისტორია „უსაზრისობის ასპარეზს წარმოადგენს“. ეს არის უსასრულო და უსაზრისო ციკლი პატარა და დიდ სახელმწიფოთა აღმოცენება-დამხობისა. „ადამიანთა პოლიტიკური ცხოვრება იყო მუდმივი აღზევება და დაცემა, განა შეიძლება ამაში რამე საზრისის დანახვა?“ (152, 92).

ტონინის აზრით, ერთადერთი, რისი გამოყენებაც შეიძლება სასელმწიფოთა იდეოლოგიიდან საზოგადოების მომავალი ორგანიზაციისათვის, არის მსოფლიო სახელმწიფოს იდეა.

ტონინის შრომაში — „კაცობრიობა — საიდან საით?“ მსოფლიო სახელმწიფოს პრობლემაა დასმული, იგი მსოფლიო სახელმწიფოს იდეის დაცვას წარმოადგენს. ამ წიგნის ქვესათაური ნათლად გამოხატავს მის დანიშნულებას: „სიტყვა მსოფლიო სახელმწიფოს დასაცავად“. ტონინის მიზანია დაასაბუთოს, რომ დღევანდელი სიტუაცია არსებითად განსხვავდება წარსულისაგან და მოითხოვს კაცობრიობისათვის საკითხის დასმას „საიდან საით“. თუმცა წარსული არასდროს მეორდება ზუსტად, მაგრამ იგი მაინც გვეხმარება მომავლის განსაზღვრაში. ამიტომ უნდა დაისვას კითხვა — „საიდან“ მოდის და „საით“ მიდის ის. წარსულში უნდა ვეძებოთ აწმყოს ანალოგიური მოვლენები (147, 12). დღევანდელი ეპოქის ძირითადი ნიშანია ისტორიის აჩქარება იმდენად, რომ შეუძლებელია ისტორიის მართვა ძველი ხერხებითა და საშუალებებით. აქამდე მსოფლიო ისტორია იყო ცალკეულ ხალხთა და სახელმწიფოთა ისტორია. დღეს სახელმწიფოთა რიცხვი წარსულთან შედარებით გაიზარდა, მაგრამ ეს შეუქ-

ლებელია გაგრძელდეს მოქალაქეობის მიზნის გამო: ჯერ ერთი, დედამიწის მოსახლეობა სწრაფად იზრდება. მათი გამოკვებისათვის საჭიროა შეიქმნას მსოფლიო მასშტაბის ერთიანი ორგანო, რომელიც მოახდენდა კვების საშუალებათა განაწილების რეგულირებას. მეორეც, თანამედროვე ეპოქაში არსებობს ატომური თვითმოსპობის საფრთხე. ამ ვითარებაში, რაც უფრო დანაწევრებულია მსოფლიო, რაც უფრო მეტ სახელმწიფოს ექნება კაცობრიობის მომაკვდინებელი ეს იარაღი, მით მეტია მისი გამოყენების საშიშროება. ამიტომ აუცილებელი ხდება ერთიანი პოლიტიკური ხელისუფლება, რომელიც შეუძლებელს გახდის ატომურ კონფლიქტს. მაშასადამე, მსოფლიო სახელმწიფოს უნდა გააჩნდეს ორი ფუნქცია: კვების საშუალებათა განაწილებისა და ატომურ იარაღზე კონტროლისა (147, 54, 58). ტონბი მიმოიხილავს ისტორიულად არსებულ მსოფლიო სახელმწიფოთა ფორმებს და აღნიშნავს, რომ არც ერთი მათგანის მოდელი არ გამოდგება მსოფლიო სახელმწიფოს თანამედროვე ფორმისათვის, რადგან წარსულში ყოველი მათგანი ემყარებოდა დაპყრობას და ერთი ერის ბატონობას სხვა ერებზე. დღეს ორივე გზა გამოირიცხულია, რადგან დაპყრობის ყოველი ცდა გამოიწვევს ისეთ მსოფლიო ომს, რომელშიც გამარჯვებული არ აღმოჩნდება, ვინაიდან ორივე მხარეს გარდუვალი დაღუპვა მოეღის. ასევე შეუძლებელია ერთი ერის მეორეზე ბატონობა, რადგან ეს გამოიწვევს კონფლიქტს. ამიტომ, ტონბის აზრით, პირველ რიგში ერთგული საზღვრები უნდა იქნეს გადალახული. თანამედროვე მსოფლიოს სამი იდეოლოგიიდან — ინდივიდუალიზმი, კომუნალიზმი და ნაციონალიზმი — ტონბის ყველაზე უფრო ძლიერად ნაციონალიზმი მიაჩნია. მისი გადალახვის გარეშე შეუძლებელია მსოფლიო სახელმწიფოს შექმნა.

ტონბი ფიქრობს, რომ დღევანდელ ეპოქაში არსებობს მსოფლიო სახელმწიფოს განხორციელების ობიექტური საფუძვლები. ეს არის ტექნიკა. ტექნიკის განვითარება და განსაკუთრებით კომუნიკაციის საშუალებანი იმის გარანტიაა, რომ ერთიანი ცენტრი უკეთ უხელმძღვანელებს მთელი პლანეტის მოსახლეობას, ვიდრე ძველი სამყაროს იმპერიება თავიანთ საზღვრებში. ის უარყოფს წარსულში არსებულ პრეტენზიებს მსოფლიო სახელმწიფოებრიობაზე, რადგან დღევანდლამდე არ ყოფილა მსოფლიო მასშტაბის სახელმწიფო. ტონბის აზრით, ამჟამად უნდა შეიქმნას ასეთი მსოფლიო სახელმწიფო, რომელიც კაცობრიობის ატომური საშიშროებებისაგან განთავისუფლების ერთადერთი გზაა. ვინაიდან იგი გამოირაცხავდა შეტაკების შესაძლებლობას. ამიტომ, ტონბის აზრით, ამჟამად კაცობრიობა დვას ალტერნატივის წინაშე — „ან მსოფლიო სახელმწიფოს შექმნა; ან თვითმკვლელობა“. უდრის თუ არა ეს საზრისისა თუ უსაზრისობის ალტერნატივას? ამაზე ტონბი პირდაპირ არ პასუხობს,

მკრამ მისი თეორიის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ეს ორი მოვლენა არ ემთხვევა ერთიმეორეს, რადგან მსოფლიო სახელმწიფოს შექმნით ატომური თვითმოსპობის საფრთხის გამორიცხვა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიის საზრისიანობას. არ არსებობდა ასეთი საფრთხე, მაგრამ პოლიტიკური ისტორია მაინც არ იყო საზრისიანი. და არც მაშინ იქნება საზრისიანი, როცა აღარ იქნება ეს საფრთხე. ტოინბის აზრით, როგორი იდეალური ორგანიზაციაც არ უნდა არსებობდეს, ის მაინც არ არის საკმარისი ისტორიის საზრისიანობისათვის და, საერთოდ, მიწოდებას საფუძველზე ეს საზრისიანობა შეუძლებელია. ყველაზე რეალური, რასაც მიწოდებდა შეიძლება საზრისიანობა (მიმართულებისა და წინსვლის აზრით) მიეკუთვნოს, არის ტექნიკა. თუ ისტორიას განვიხილავთ როგორც ტექნიკის განვითარებას, ერთი შეხედვით, იგი „უფრო საზრისიანი აღმოჩნდება, ვიდრე პოლიტიკა“.

პოლიტიკური ისტორია დღემდე მუდმივი აღზევებისა და დაცემის არენაა, ხოლო „ტექნიკის ისტორია წარმოადგენს ერთიანი შემეცნებადი მიმართულებით სვლას“. უმარტივესი იარაღებიდან ტექნიკის თანამედროვე განვითარება წარმოადგენს ტექნიკურ პროგრესს, რომელიც შეუძლებელია უგულებელვყოთ თავისი ტექნიკური რევოლუციებით. მაგრამ ისტორია არაა მხოლოდ ტექნიკის არენა. ტექნიკის გვერდით დგას პოლიტიკა, რომელიც მისგან მოუცილებადია. ზეტივ, პოლიტიკა ტექნიკას სამუალებად აქცევს. ტექნიკის განვითარება დამოკიდებულია პოლიტიკურ მიზნებზე. განსაკუთრებით ნათლად ეს გამოვლინდა ატომური ტექნიკისა და პოლიტიკის ურთიერთდაკავშირებაში. სწორედ პოლიტიკის გზით გახდა შესაძლებელი კაცობრიობის მომსპობი ატომური ტექნიკის შექმნა. „ამრიგად, განვითარების უმაღლეს დონეზე ტექნიკური პროგრესი, პოლიტიკასთან გადაჯაჭვის გამო, უდიდეს უაზრობად იქცა“ (152s, 94). ისტორიის არასრულყოფილება და კატასტროფის შესაძლებლობა ყველაზე ნეტად ტექნიკაში გამოვლინდა. ამრიგად, შიდაისტორიული სფეროებიც იმავე ტენდენციებს ავლენენ, რასაც მთელი ისტორია. ესაა კატასტროფათა და აღმოცენებათა განუწყვეტელი ციკლი. ისტორია მისი „კატასტროფებითა“ და „არასრულყოფილებით“ მიუთითებს რალაცაზე, რაც მას აკლია; რაც მიზანია, მაგრამ არ ხორციელდება. აღამიანი ცნობიერი არსებია; მას უნდა შეეძლოს გააცნობიეროს ისტორიის მიმართულება და მთელი სამყაროსაც, მაგრამ მისი ცნობიერება ვერ სწვდება მთელს, როგორც ასეთს. ისეთი გარღვეული ისტორიული ფენომენი, როგორც დროა, მიუწვდომელია აღამიანისათვის იმის გამო, რომ ის დროის მხოლოდ განსაზღვრულ მოხაკეთშია, ხოლო დროის მთლიანობის წვდომა მარადიულობიდანაა შესაძლებელი. ერთადერთი დასკვნა, რომლის საშუალებასაც ის-

ტორია იძლევა, ეს არის ისტორიის დასასრულისაკენ მსვლელობა, მაგრამ ეს ისევ უსაზრისობის მაჩვენებელია. მოკლედ, ტონიზი აქ აკითარებს დასაწყისში წამოყენებულ თეზის იმის შესახებ, რომ ადამიანის ცნობიერება ვერ გასწვდება ყველაფერს, ვინაიდან შეზღუდულია. ამიტომ არსებული არ შემოიფარგლება იმით, რაც ცნობიერებას ეძლევა და ცნობიერების მოწმობა ყოველთვის არაა სააწმუნო. ცნობიერების შემოფარგვლით ტონიზი გზას უხსნის. დგარიის სამყაროს, როგორც ცნობიერებისათვის მიუწვდომელს. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს სამყარო ადამიანურზე მალა დააყენოს, ტონიზის ესაჭიროება იმის დასაბუთება, რომ ადამიანური სამყარო არაა უმაღლესი ქმნილება სამყაროში, როგორც ეს ადამიანის ცნობიერებას ეჩვენება. ადამიანის სისუსტის მაჩვენებელია ის, რომ იგი რაღაცას უნდა აღიღებდეს. ის ეძებს ძლიერ არსებას. მართალია, ისტორიულად ამ ძლიერ არსებად ბუნება იყო მიჩნეული და ადამიანი ბუნებას აღმერთებდა, მაგრამ ბუნებაზე გაბატონების შესაბამისად შეიცვალა ეს წარმოდგენა და ადამიანმა დაიწყო საკუთარი თავის გაღმერთება, თავისი თავი დასახა უძლიერეს არსებად. ეს არის ადამიანის ეგოცენტრიკა, როდესაც იგი საკუთარ ძალას (იქნება ეს პიროვნების თუ კოლექტივისა) აყენებს ყველაზე მაღლა. მოკლედ, ანთროპოლოგიზმი და ჰუმანიზმი არის მომაკვდინებელი ცოდვა, რომლებიც ღმერთის სამყაროს გამორიცხვით აწესებს ადამიანის განუზომელ ბატონობას, რაც ადამიანის თვითმოსაპობის ძირითადი საფუძველია. ტონიზის აზრით, კოლექტივისადმი ადამიანთა რწმენამ სხვადასხვა ფორმა მიიღო: ესენია ნაციონალიზმი, ფაშიზმი და კომუნიზმი. ტონიზის აზრით, რასაკვირველია, არსებობს განსხვავება კომუნიზმსა და ფაშიზმს შორის, მაგრამ ეს განსხვავება სხვა განზომილებაშია და იგი არ ეხება კოლექტივიზმისა და ადამიანის გაღმერთების საკითხს. „ადამიანის გაღმერთების ეს ფორმა უარესია, ვიდრე ბუნების გაღმერთება“. ამიტომ ნამდვილი სულიერი რევოლუცია კაცობრიობის ისტორიაში, ტონიზის აზრით, ადამიანის გაღმერთების პირველი უკუგდება და ღმერთის სამყაროს დადგენაა. ეს ხდება მსოფლიო რელიგიების წარმოშობის პერიოდში, როდესაც წინასწარმეტყველებმა აცნეს სამყაროს ღვთიურის არსებობა. უმაღლესი სულიერი არსების ძიება ბუნებისა და ადამიანის მიღმა „არის უდიდესი სულიერი რევოლუცია კაცობრიობის ისტორიაში“; ეს არის რევოლუცია, რომელმაც ადამიანებს ახალი იმედი მისცა, რადგან მან ისინი აღკურვა მათი ეგოცენტრიკის დამძლვეი საშუალებებით (152, 97).

მსოფლიო რელიგიათა მიხედვით მოქმედება, ტონიზის აზრით, არის იმის იმედის მომცემი, რომ კაცობრიობა არ მივა თვითმოსაპობამდე და მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მიენიჭოს ისტორიის საზრისა რელიგიები იმედის წყაროებია და საკითხი უნდა ეხებოდეს არა იმას,

გცნოთ თუ არა ასეთად ისინი, არავედ იმას, აქვს თუ არა ამ იმედს
უბსტანცია. ეს ნიშნავს დაისვას საკითხი ამ რელიგიათა საფუძვლის
ღვთიურობის შესახებ. აქ ტონიბი აყენებს იმ თეზისს, რომ ყველა-
ფერი არაა შექმენებადი ისტორიაში, ხოლო ამ არაშემქმენებადს
უბრველესად განეუთვნება ღვთიური და მისი მოქმედება. ჩვენ
ვერ ვწვდებით მას ვერც გრძნობებით და ვერც გონებით, არც მისი
ვერტიფიკაცია შეიძლება. ღვთიურის წვდომის ერთადერთი გზა არის
ინტუიცია და რწმენა. ღმერთის რწმენა ტონიბის მოძღვრებაში არ ნიშ-
ნავს მისი არსებობის აუცილებლობას. ის ამტკიცებს: ეს რწმენა
რომ თუნდაც ილუზიური იყოს ის საჭიროა კაცობრიობისათვის და ამ-
დენად იგი უნდა შეინარჩუნოს. აქ ღმერთის შემოყვანა მხოლოდ და
მხოლოდ პრაქტიკული საჭიროებისათვის ხდება. ეს არის ღმერთის იდე-
ის პრაგმატისტული დასაბუთება. ჯემსის ანალოგიურ ცდებს აკრიტი-
კებდა ბერდიევი და აღნიშნავდა, რომ უკეთესია სულაც უარყოთ
ღმერთის რწმენა, თუ ის არ ემყარება მისი არსებობის რწმენას და
მხოლოდ საჭიროების მიზნით არსებობს. ტონიბის აზრით, თანამედ-
როვე რელიგიები მრავალ ნაგავს შეიცავს, რომელთაც ღმერთის არ-
სებობასთან არა აქვთ კავშირი და მათი აღიარება არცაა საჭირო; აუცი-
ლებელია მხოლოდ ღვთისადმი რწმენა სამომსოდ, რომ დაეინახოთ
იმედი და, მამსადადამე, საზრისიც. როდესაც ეს რწმენა რელიგიათა
ურთიერთშეთავსებასა და შემწყნარებლობას დაეფუძნება, როდესაც
რელიგიებს არ ექნებათ მონოპოლიის პრეტენზია და დარწმუნდები-
ან, რომ მხოლოდ ჰემმარიტების ნაწილს მოიცავენ, მხოლოდ მაშინ
შეიძლება ლაპარაკი უფრო გარკვევით ისტორიის საზრისიანობაზე.
ისტორიკოსებისათვის ღვთის რწმენა, ტონიბის აზრით, არის „ნეტა-
რი ხედვის“ წყარო, როცა აღმოჩნდება, რომ „ისტორიის საზრისი,
რომლისკენაც ფაქტებში დაფარულ პოეზიას მივყავართ, ესაა ღმერ-
თის გამოცხადება და მასთან ურთიერთობის იმედი“.

ამრიგად, ტონიბიმ ბუნებისა და ადამიანის ვაჰორიცხვით სცადა
საზრისიანობის საკითხის გადაწყვეტა გადაეტანა ღმერთის სამყარო-
ში და ამ მიზნით დაესაბუთებინა ისტორიისათვის რწმენის აუცილებ-
ლობა, ცოდნისა და რწმენის შეთავსება ისტორიკოსის მოღვაწეობაში,
რადგან მხოლოდ ამ გზით განიკვირდება ისტორიის საზრისი.

ტონიბი ცდილობს თეოლოგიური თვალსაზრისით ისტორიის გან-
ხილვა იმით გაამართლოს, რომ აუცილებლად თვლის განსაზღვრულ
ინტელექტუალურ სქემას ისტორიისადმი მიდგომის პროცესში. სა-
კითხი ეხება არა იმას, საჭიროა თუ არა ასეთი ინტელექტუალური
სქემა; რააკვრველია, ყოველი ემპირიული კვლევა გულისხმობს მე-
თოდოლოგიურ წანამძღვრებს, რომელთა გარეშე მისი განხორცი-
ელება შეუძლებელია, მაგრამ საქმე ისაა, რა ხასიათისაა ეს მეთოდო-
ლოგიური წანამძღვრები და რას მატებენ ისინი მასალის ემპირიულ

და მეცნიერულ კვლევას. ტონის წინამძღვარი ამ მხრივ თავიდანვე ნიადაგს აცლის ისტორიის მეცნიერულ დამუშავებას და ზღუდავს მას რელიგიური განხილვის სფეროთი. აგნოსტიკური წინამძღვარი, რომლითაც ტონი ისტორიას უდგება, მხოლოდ ნიადაგის მომამზადებელია რწმენის სფეროსათვის. ასეთი კონცეფტუალისტური სქემა, რასაკვირველია, არ იძლევა ისტორიის მეცნიერული დამუშავების საშუალებას და, ტონის განცხადების მიუხედავად, რომ მან სცადა ისტორიის მეცნიერული გამოკვლევა, წინამძღვართაც და ფქტიურადაც ეს გამოკვლევა თეოლოგიური და არამეცნიერულია. არ შეიძლება გამართლებული იყოს ისტორიის კონცეფტუალური სქემის დაყვანა ძველ ბიბლიურ ინტერპრეტაციაზე იმის მტკიცებით, რომ ისტორიულ პროცესში ყველაფერი არაა გაგებულა; ეს არ ნიშნავს, რომ საერთოდ არაფრის გაგება არაა შესაძლებელი. შეშეცნების რელატიურობა და შეშეცნების შეუძლებლობა არ წარმოადგენს ერთი სიბრტყის მოვლენებს. ისტორიული სამყარო რომ სრულყოფილად არაა შეშეცნებული, იმას როდი ნიშნავს, რომ ის შეუშეცნებადია; ეს ცხადყოფს, რომ გარკვეულ საფეხურზე ჩვენი ცოდნა ზღვარდებულა ობიექტური და სუბიექტური პირობების შეზღუდულობით და ეს ცოდნა სულ უფრო იზრდება. თვით ტონიც აღიარებს ამას, როცა აღნიშნავს, რომ ისტორიული სამყაროს სურათი გაფართოვდა ახალი აღმოჩენების შედეგად და, მიუხედავად იმისა, რომ მან დაამთავრა მრავალტომიანი გამოკვლევა ისტორიისა, ამით ისტორიული შეშეცნების საგანი სულაც არაა ამოწურული. „ისტორიის მოძღვრებაზე“ წერილის ბოლო ნაწილში ტონი აღნიშნავს: „როცა ამ სიტყვებს ვწერ, მესმის არქეოლოგის ჩაქუჩის მსუბუქი კაკუნი, რომელიც მოხერხებულად გადაახანის ბაკლერსბერის, ბეილსულონისა და პალეპკის დამარხულ ცივილიზაციათა ახალ ფენებს. ამასთან ჩვენი საკუთარი სამყაროს ისტორიის თანამედროვე კრიტიკული თავი დასასრულს უახლოვდება და თუ წარსულ წლებში ფსიქოლოგები სულ უფრო ღრმად იჭრებოდნენ ახალ განზომილებებში, რომლებიც მათ მიუმატეს ჩვენი ცხოვრების პერიოდში აღამიანთა ურთიერთობის გამოკვლევას, ისტორიკოსი არ აღმოჩნდება უსაქმო, სანამ ის გონებას ინარჩუნებს“ (160,4). ამ შეშეცნების თეორიული წინამძღვარიდან ბუნებრივი გადასვლის არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობს თეოლოგიურ წინამძღვარზე, მაგრამ ტონი მაინც აკეთებს ამას. აპიტომ უსაყვედურებს ტონის პიტირიმ სოროკინი, რომ მისი თეორია, ისტორიის ბუნებრივი სურათის საპირისპიროდ, ხელოვნური ქმნილებაა. ისტორიის მეცნიერული სურათის მისაღები კონცეფტუალური სქემის ძირითადი პრინციპია მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ წაოყენე-

ბული თეზისი სამყაროს ახსნისა, ყოველგვარი დამატებების გარეშე. ასეთი ახსნისადგილი არ დარჩება ლეთიურისათვის.

ისტორიის უსაზრისობის დასაბუთებას ტონინი ცდილობს საშიში სიტუაციის არსებობის საფუძველზე. ტონინის მიხედვით, რადგან ამჟამად შეიქმნა კაცობრიობის თვითმოსპობის საფრთხე, ამდენად არც საერთოდ ისტორია და არც მისი პოლიტიკური ან ტექნიკური მომენტები არ იძლევა ისტორიის საზრისიანობის რაიმე საბუთს. ამ საფრთხის გაცნობიერება მოცემულია მარქსისტებთან და სწორედ ამიტომ დასახა სკკ XXIV ყრილობამ მშვიდობის პროგრამა (164, 37—39). ტონინი აქ ისტორიის უსაზრისობის მამტიციებლად იყენებს მხოლოდ და მხოლოდ საფრთხეს, ისტორიის შეწყვეტის შესაძლებლობას, მაგრამ მას არა აქვს ისტორიის შეწყვეტის ან ციკლის არსებობის რაიმე პრაქტიკული საბუთი. ის ფაქტი, რომ დედამიწაზე ოდესღაც არსებობდნენ გიგანტური ცხოველები და შემდეგ იგადამენდნენ, არაა ისტორიის უსაზრისობის საფუძველი; ამ გიგანტურ ცხოველთა არსებობა შეუძლებელი გახდა სწორედ მათი გიგანტურობისა და მოუქნელობის გამო და საბოლოოდ გადაშენდნენ პირველ ადამიანთა გაჩენასთან ერთად. მათი ადგილის დაკავება სხვა, უფრო განვითარებული ცხოველების მიერ მოწმობს იმას, რომ ამ მიმართულებით აღმავლობას აქვს ადგილი და არა უსაზრისო მოძრაობას. რაც შეეხება ატომური იარაღით კაცობრიობის თვითმოსპობის საფრთხეს, იგი მართლაც რეალურად არსებულობს, მაგრამ ტონინი მასაც ცალმხრივად იყენებს ისტორიის უსაზრისობის დასაბუთებლად; ეს ფაქტი ორი შესაძლებლობის შემცველია: ერთი მხრივ, შეიძლება კაცობრიობამ გააჩაღოს ატომური ომი და ამ შემთხვევაში გარდუვალა მისი თვითმოსპობა, რითაც ისტორია გამოავლენდა თავის უსაზრისობას, მაგრამ, მეორე მხრივ, შესაძლებელია კაცობრიობამ თავიდან აიცილოს ეს ომი და მაშინ ისტორია სავსებით საზრისიანი იქნებოდა. როთაკერის შედარება რომ გამოიყენოთ, ისტორიის გეში გარკვეულ კრიზისულ სიტუაციაში იმყოფება: მან უნდა გაცუროს სრულტე კლდეებს შორის; შეძლებს თუ არა კაცობრიობა იგატაროს ისტორიის გეში კლდეებს შორის, ამაზეა დამოკიდებული პასუხი კითხვაზე: აქვს თუ არა ისტორიას საზრისი. ისე კი, თავისთავად ამ კლდეთა წინაშე დგომა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიის უსაზრისობას; ტონინი კი ამ ფაქტს მიიჩნევს ისტორიის უსაზრისობის მაჩვენებლად. აქ ისტორიის კრიზისული სიტუაცია მიჩნეულია მის გარდუვალ დაღუბვად. მაგრამ ასეთი ფატალური გარდუვალობა, მიუხედავად ისტორიის წინაშე მდგარი საფრთხის მთელი სერიოზულობისა, მაინც არ ჩანს.

ამდენად, ტონინი ისტორიის შესაძლებელ უსაზრისობას აიგივებს მის რეალურ უსაზრისობასთან. კატასტროფის შესაძლებლობა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს მის რეალობას, თუ მისი საპირისპირო

შესაძლებლობაც არაა გამორიცხული, მით უმეტეს არ შეიძლება კატასტროფის რეალობას მეტი ალბათობა მიენიჭოს. კატასტროფის შესაძლებლობა და მისი გამორიცხვა თანაბრად და მოკიდებული კაცობრიობაზე. როცა ტონიზი ისტორიის ცალკეულ მხარეთა შესაძლებელ საზრისიანობას განიხილავს, თვითონვე არ უარყოფს ისტორიის კატასტროფის თავიდან აცილების შესაძლებლობას. როგორც რეაქციული და უტოპიურიც უნდა იყოს მსოფლიო სახელმწიფოს იდეა, რომელსაც ტონიზი იცთავაზობს, პრინციპულად ის მაინც ხედავს კატასტროფიდან თავის დაღწევას რაღაც გზას ისე, რომ არ მიმართავს ამ მომენტში ღვთიურისადმი რწმენას. ამით უარიყოფა ისტორიის უსაზრისობის თეორია და ღმერთის ჩარევის აუცილებლობა ისტორიის გასაზრისიანებისათვის. ტონიზის თეორია ძირითადად ამ მეორე თეზისის დასასაბუთებლად შექმნილი. პირველი თეზისიც ზეორეს ემსახურება. ტონიზის მიწიერი საფუძვლებიდან გამოსვლით სურს დაასაბუთოს ღმერთის აუცილებლობა ისტორიისათვის, მაგრამ მისი თეორია ამ პუნქტში უარიყოფა, ჭრ ერთი, თვით მისი მოძღვრებით (როგორც აღნიშნული იყო) და მეორეც, ამ წინააღმდეგობით, რომელიც მიიღება ისტორიის გამსაზრისიანებლად ღმერთის მიჩნევა-სა და ისტორიაში მის არსებობას შორის. ტონიზი თვლის, რომ ისტორიაში მოქმედებენ ადამიანები, რაც იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მათ შეძლეს ისტორიის მიყვანა თვით მოსკობის შესაძლებლობა-დე, მაგრამ მათ შეუძლიათ მსოფლიო სახელმწიფოა გზით მისი გასა-ზრისიანებაც. ამას მოსდევს მტკიცება, რომ ისტორიის ცენტრად ადამიანის დასახვა შეცდომაა, ისტორიაში აუცილებელია ადამიანმა ნიშანთოს მასზე მაღალი არსების რწმენას, რათა ისტორიას მისცეს საზრისი. თუნდაც ისტორია ტონიზის დასახული გზით წარმართოს, იგი ვერ შეძლებდა რეალური საზრისის პოვნას ღმერთის რწმენაში, რადგან იგი ამტკიცებს, რომ ეს რწმენა შეიძლება იყოს „ილუზია“ და არაა აუცილებელი მისი შესაბამისი სუბიექტი არსებობდეს ღმერთის სახით. თუ ეს ასეა, „ილუზიური“ ღმერთი რეალურ ისტორიას ვერაფერს მიანიჭებდა და ადამიანის რწმენა ამ „ილუზიური“ ღმერთისა კიდევ უფრო უსაზრისოდ გახდიდა ისტორიას. თუ ღმერთის რწმენა მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობების მოსაწესრიგებელი საშუალებაა და მარტო პრაქტიკული მიზნით არის ნაკარნახევი, მაშინ მისი შემოტანა სრულიად ზედმეტი ხდება, რადგან არსებობს ამ ურთიერთობის მოწესრიგების რეალური საშუალებანი: ქცევის ნორმები და კანონები, მიწიერი ღირებულებანი და იდეალები და არც ერთი მათგანი არ მოითხოვს ღმერთის რწმენას. როდესაც ღმერთის რწმენა პრაქტიკულად არსებობს, ის მაშინაც სხვა არაფერია, თუ არა არსებულ ნორმათა და კანონთა განმტკიცების დაწმარე საშუალება, რომლის გარეშე ადამიანთა არსებობის შესაძლებლობაც ისტორიუ-

ლად უკვე დადასტურდა. ამრიგად, ისტორიის გასაზრისიანების ცდა ისტორიის მიღმურისადმი ილუზიური რწმენით ისევე უშედეგოა, როგორც ისტორიის საზრისის გატანის ცდა მის გარეთ.

ტონის თეორიის ყველაზე სუსტი მხარეა მისი უნდობლობა ადამიანის მიმართ, ადამიანის ძალებისადმი ურწმუნობა და ანტიპუმიანიზმი. ტონის შიში ადამიანისა და კოლექტივის წინაშე, მისი სიძულვილი სოციალური ერთობისადმი მოწმობს, რომ იგი განეკუთვნება რეაქციულ არისტოკრატიულ კლასს. ყველაზე ნათლად ეს გამოვლინდა ტონის მიერ ფაშინისა და კომუნიზმის, როგორც ადამიანთა კოლექტიური ძალების, მქადაგებელი თეორიების, ერთ სიბრტყეზე დაყენებით. ფაშინისა და კომუნიზმის დაპირისპირებას სხვა ასპექტებში, როგორც თავისთავად ცხადს, ტონი არ უარყოფს, მაგრამ ამას არ ავრცელებს ამ პუნქტზე, თუმცა მათი სხვადასხვაობა აქაც უდავოა და თანამედროვე სოციალურ თეორიებში მას ნათელყოფენ როგორც მარქსისტები, ასევე არამარქსისტთა ნაწილიც. ფაშინში უკიდურესად ნეგატიურად ეკიდება მასებს და ისტორიაში მასების პრინციპი მათ იდეოლოგიაში შეცვლილია ფიურერის პრინციპით. ამიტომაც, რომ ისტორიკოსები ერთი რიგის მოვლენებად მიიჩნევენ რომის პრინციპატსა და ფაშინის ფიურერაიზმს. ფაშინში წარმოადგენს დემოკრატიის, მასების აქტივობის უკიდურეს უარყოფას, მასებს სახავს ბრბოდ, პროპაგანდის ცნობიერებასმოკლებულ ობიექტად. ფაშინის ამ იდეოლოგიის ფსიქოლოგიური დასურათებაა ლებონის შრომები მასების ფსიქოლოგიის შესახებ.

ახსიათებს რა „ელიტის“ ფაშისტურ თეორიას, დრაიტცელი წერს: ამ თეორიის „პირველი ელემენტი არის ელიტის გათიშვა მასისაგან, ზელმძღვანელობის გაიგივება ხალხთან. მათთან დებულებამ: „შენ ხარ არარა, შენი ხალხია ყველაფერი“, ასეთი სახე მიიღო: „შენ ხარ არარა, შენი ფიურერია ყველაფერი“. ამით მათ ხიდგაუდებელი უფსკრული გათხარეს ელიტასა და მასას შორის“ (107, 30). მაშინ როდესაც კომუნიზმის იდეოლოგიის ძირითადი პრინციპია ისტორიის შემოქმედად ხალხის დასახვა. მარქსმა ისტორიის საკუთარ თეორიას საფუძვლად დაუდო ვიკოს დებულება: „ხალხი ქმნის ისტორიას“, რითაც დაუპირისპირდა ფიურერაიზმის პრინციპს; ისტორია მარქსს მით უფრო ქმედითად მიაჩნდა, რაც უფრო მეტად იყო მასში მასები ჩაბმული.

ამრიგად, ტონის თეორია ვერ წყვეტს ისტორიის საზრისის საკითხს, თუმცა მთელ რიგ არსებით მომენტებში ის სცილდება შპენგლერის თვალსაზრისს. მან ვერ შეძლო დაესაბუთებინა ლმერთის რწმენის აუცილებლობა.

2. პარლ ლოკიტი ისტორიის საზრისზე

ისტორიის რელიგიური ფილოსოფიის ორი განშტოებაა ცნობილი — კათოლიკური და პროტესტანტული. ვალტერ ბრუნინგი პროტესტანტულ თეორიებს შორის პირველ ადგილზე აყენებს კარლ ლოვატის თეორიას. მისი აზრით, ლოვიტი ახალი ნაკადის დამწყებია პროტესტანტულ რელიგიურ ფილოსოფიაში, რომელიც ბოლომდე მიიყვანა ბერდიევემა. ბრუნინგის აზრით, „ლოვიტმა დაასაბუთა, რომ პროტესტანტული ისტორიის გააზრება არ არსებობს თეოლოგიის გარეშე წმინდა ისტორიის ფილოსოფიის სახით“ (101, 72).

ლოვიტი ისტორიის რელიგიურ ფილოსოფიას ექსისტენციალისტურად გაიზარებს. ის ჰაიდეგერის მოწაფე იყო, მაგრამ მან უკუაგლო ჰაიდეგერისეული ექსისტენციალიზმი და თავის სულიერ წინამორბედად გამოაცხადა პასკალი და კირკეგორი. მან პასკალში დაინახა ექსისტენციალისტი, ხოლო კირკეგორში — ექსისტენციალიზმის რელიგიური გამაზრებელი.

პასკალის მოძღვრებაში ლოვიტის ყურადღებას იპყრობს მისი გამონათქვამი სამყაროში ადამიანის ადგილის შესახებ. პასკალი წერს: „არ ვიცი, ვინ დამსვა მუნყოფიერებაში, არც ის ვიცი, რა არის სამყარო ან რა ვარ მე, მიუხედავად იმისა, რომ აქა ვარ, უნივერსუმის რომელიღაც კუთხეში. არ ვუწყვი, საიდან მოვედი და საით მივდივარ, რატომ სწორედ აქა ვარ ამჟამად. მე მხოლოდ ის ვიცი, რომ ჩემს მუნყოფიერებას აქვს დესასრული. მაგრამ რა არის სიკვდილი, მე არ ვიცი, ამიტომ მზადა ვარ ამ წარმავლობას ვუყურო უშიშრად და გულჯრილად, არ ვიფიქრო მარადისობაზე“. ლოვიტის აზრით, პასკალის მიერ დახატული თავისთავის გამაზრებელი ეს ტიპი სხვა არაფერია, თუ არ „საყოველთაოდ ცნობილი, საშუალო მუნყოფიერებაში „გადავლდებული“ ექსისტენციალისტი“ (124, 48).

ლოვიტი ცდილობს გაარკვიოს კირკეგორის ადგილი ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში. იგი სვამს კითხვას; „არის თუ არა კირკეგორი ექსისტენციალიზმის უკანონო მამა? თუ არც ფილოსოფოსია და არც თეოლოგი, არამედ უბრალოდ „რელიგიური მწერალია“, როგორც თვითონ იტყოდა ხოლმე?“ (124, 50). ლოვიტის აზრით, კირკეგორი, როგორც ექსისტენციალისტი, სვამს საკითხს ცალკეულის შესახებ, რითაც ცალკეულს გამოყოფს ზოგადიდან. იგი ადამიანს, როგორც ცალკეულს, აყენებს ალტერნატივის წინაშე: „ან ექვისაყენ, ან რწმენისაყენ“. „კირკეგორმა ცალკეულს გააქეთებინა ნახტომი რწმენისაყენ, რითაც ის მიიყვანა ღმერთთან“. ამით, ლოვიტის აზრით, კირკეგორმა ცალკეული კი არ შთანთქა, როგორც ეს ჰეგელის მსოფლიო სულის მიერ მოხდა, არამედ ცალკეულს. აპოვინა საკუთარი

თავი „გემის ყველა სხვა მგზავრთან ერთად, მაგრამ ისე, რომ მას დაუტოვა თავისი კაიუტა“.

კირკევორისათვის ძირითადია საკითხები: სად ვარ მე, რას ნიშნავს სამყარო? ვინ „გადაგადგო“ ამ მთელში და მომცა შესაძლებლობა ასე ყოფნისა? ვინ ვარ მე? როგორ მოვედი სანყაროში? ყველა ეს საკითხი, განსაკუთრებით კითხვა — „ვინ ვარ მე?“ მოითხოვს პასუხს. ამისათვის აუცილებელია იმის გაგება, თუ „სად ვარ მე“. ეს კი მოითხოვს საყაროს ცოდნას.

სამყარო კირკევორისათვის ადამიანთან ღმერთის კავშირის მიმართებულია. სამყარო ადამიანისათვის უცხოა. ადამიანი არის ბუნებას მოკლებული „ექსისტენცია“, რომლის არსება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ის „აბსურდული წესითაა „გადაადგებული“ მისთვის სავსებით უცხო ფიზიკურ სამყაროში“.

კირკევორი იკვლევს მიმართებას მარადისობასა და ცალკეულს, ღმერთსა და ადამიანს შორის, რითაც შორდება ბუნებრივი სამყაროს გაგებას. სამაგიეროდ, მას შემოაქვს „ადამიანისათვის ყველაზე აუცილებელი“ — ღმერთის სამყარო. ლოვიტის აზრით, კირკევორმა ამით საწყისა მისცა იმ ძირითად და ეპოქისშემქმნელ საკითხებს, რომლებიც უნდა დააყენოს ჩვენმა დროებამ.

შრომაში „მსოფლიო ისტორია და გამოსყიდვის პროცესი“ ლოვიტი მიუთითებს, რომ მან კვლევის ძირითადი პრინციპი მიიღო ფილოსოფიური აზროვნებიდან, რომელიც მოიცავს მონაკვეთს ჰეგელიდან ნიცშემდეგ. ჯერ კიდევ 1939 წელს იაპონიაში გამოცემული წიგნის — „ჰეგელიდან ნიცშემდეგ“ წინასიტყვაობაში ის წერს: „ფილოსოფიურმა განვითარებამ ჰეგელიდან ნიცშემდეგ და დროის სულმა, მისმა რევოლუციურმა ძალამ წამოაყენა საკითხი: განსაზღვრავს თუ არა „ისტორიის ყოფიერებასა და საზრისს საერთოდ ისტორია, და თუ არა, მაშინ რა?“ (125, 8). ამ კითხვაზე პასუხს წარმოადგენს მისი შრომა — „მსოფლიო ისტორია და გამოსყიდვის პროცესი“.

ლოვიტის აზრით, საკითხი ძირითადად დასვა კირკევორმა იმით, რომ შემოიტანა ექსისტენციალური ფენომენები: ირონია, მოწყენილობა, მელანქოლია, შიში და დაექვეება. ადამიანის მელანქოლიას ავსებს შიში, რომლის დაფარული საზრისი არის დაექვეება. ორივენი იწვევენ მოწყენილობასა და ირონიას. ამ ექსისტენციალურ ფენომენებს სამი ფუნქცია აქვს: 1) მათ ადამიანი უნდა დააყენონ თავის მუნყოფიერების წინაშე; 2) ამით ადამიანი ღვება სიცარიელისა და არაარს პირისპირ; 3) ეს ნიშნავს, რომ მან უნდა გადაჭრას ალტერნატივა: „ექვისაქენ ან რწმენისაქენ“. იმავე მოსაზრებას პასკალი შემდეგნაირად გამოთქვამს: „ადამიანი აზროვნებისთვისაა გაჩენილი... ხოლო აზროვნების რიგი ასეთია: საკუთარი თავი, შემქმნელი და დანიშნულება“

(56, 25). მაშასადამე, ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავს უსვამს არსებობის საკითხს, მაგრამ ამ საკითხის (ისე, როგორც ექსისტენცთან დაკავშირებული სხვა საკითხების) გადაწყვეტა საჭიროებს განსაზღვრულ საშუალებებს. სახელდობრ, ისმის კითხვა: რა გზით უნდა გადაწყდეს ეს პრობლემები — ცოდნითა თუ რწმენით? როგორ მიიღოს ადამიანი ამ პრობლემებთან? ლოვიტი აქ იძლევა შემეცნების თეოლოგიურ თეორიას, რომელმაც თეოლოგიის სფეროში გზა უნდა გაუკაფოს რწმენას.

ლოვიტის აზრით, შეუძლებელია ისტორიის გააზრება წმინდა ფილოსოფიური გზით. შეუძლებელია „ქრისტიანული ფილოსოფია“. ქრისტიანობასა და ფილოსოფიას შორის არსებული მიმართება არ არის საერთოდ ფილოსოფიის მიმართება ქრისტიანული შემეცნებისადმი (124, 25).

ლოვიტი თეოლოგიური მიმდინარეობის მომხრეა, მაგრამ ის, ბერდიეევის მსგავსად, უარყოფითად ეყიდება ისტორიულ ქრისტიანობას და მის კრიტიკულ ანალიზს იძლევა. ყოველი თეორია იწყებს თავისი შექმნის საშუალებათა ანალიზით და რადგან საამისოდ ორი გზა არსებობს (რწმენა და ცოდნა), ამიტომ ძირითადია მიმართება რწმენასა და ცოდნას შორის. ლოვიტი არ ეთანხმება კანტს, რომელმაც ცოდნა შემოზღუდა, რათა დაეტოვებინა ადგილი რწმენისათვის. ეს, მისი აზრით, ნეგატიური სამუშაოა, რომელსაც შეიძლება არ მოჰყვეს რწმენის განმტკიცება, რადგან ცოდნის შემოფარგვლით საფუძველი ეყრება სკეპსისს, რომელიც შეიძლება გავრცელდეს რწმენაზეც. ლოვიტი არც ავგუსტინეს ეთანხმება, რადგან მან რწმენაში გაიგო უპირობო ნდობა იმ ნივთებისადმი, რომლებიც არ დაინახება და არც შეიძლება ვიცოდეთ. ავგუსტინეს ამოსავალია რწმენის უპირატესობა ცოდნასთან. გზა, რომლითაც ამას ავგუსტინე ასაბუთებს, ლოვიტის აზრით, მიუღებელია ავგუსტინე ადამიანთა ურთიერთობის ბუნებრივ რწმენაზე დაყრდნობით ასაბუთებს ღვთის რწმენის აუცილებლობას. შეილმა არ შეიძლება იცოდეს, ვინ არიან ის ადამიანები, რომლებიც მის მშობლებად იწოდებიან, არიან თუ არა ისინი ნამდვილად მისი მშობლები. საამისოდ არ არის საკმარისი ექიმის მოწმობაც, მაგრამ შეილი, რომელიც ამის გამო არ კარგავს რწმენას დედ-მამის მიმართ, იქცევა მორალურად, თუნდაც ისინი მართლაც არ გამოდგნენ მისი მშობლები. ავგუსტინეს აზრით, ისე როგორც მოსწავლე ენდობა მასწავლებელს, ასევე უნდა ენდოს ადამიანი ეკლესიას. თუ გინმე დასვამს კითხვას ამ პრობლემებზე, ის უკვე ურწმუნობას ნერგავს.

ლოვიტის აზრით, ავგუსტინეს შეცდომა ისაა, „რომ მას ადამიანის ბუნებრივი რწმენის წინამძღვრები: დამოკიდებულება მშობლებისადმი, მასწავლებლებისადმი, მეგობრებისადმი, ექიმებისადმი,

მოსამსახურეებისადმი მიაჩნია წინა საფეხურად, საიდანაც შეიძლება გადასვლა ღმერთის რწმენაზე“ (124, 22). ლოვიტის აზრით, ქრისტიანული რწმენის მიღწევის გზა ფილოსოფიური სკეპსისია, რომელიც არ დაიყვანება ჩვეულებრივ ეპკზე. სკეპსისი ფილოსოფიურად ნიშნავს ძიებას, კვლევას. იგი არის არა ეპკი, არამედ ქეშმარიტება. „ფილოსოფოსობა, სკეპტიკური აზრით, წყდება იქ, სადაც რწმენა იწყება“. დეკარტისეული ეპკი ისევე განსხვავდება ფილოსოფიური სკეპსისისაგან, როგორც პრაგმატისტული რწმენა — ნამდვილისაგან. ფილოსოფიური სკეპსისი ნიშნავს არა რაიმეს დაკარგვას, არამედ ძიებასა და პოვნას. მასში ძიებას ყოველთვის მოსდევს პოვნა უდანაკარგოდ.

ლოვიტი ცდილობს კიდევ უფრო გამიჯნოს რწმენა ცოდნისაგან და ცოდნის ძიების გზა — ეპკი და გაკვირება ჩამოაშოროს რწმენას. რწმენა არ უნდა იყოს პასუხი კითხვაზე — რატომაა ეს ასე, ვინაიდან ყოველი კითხვა შეიცავს უარყოფითი პასუხის შესაძლებლობასაც, რაც რწმენამ უნდა გამორიცხოს. ლოვიტს სურს ღვთის რწმენა გაათავისუფლოს ამქვეყნიური საზრუნავისაგან, მაგრამ ფაქტიურად სავსებით შეუძლებლად ხდის ასეთ რწმენას, ვინაიდან მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ღმერთის რწმენამდე ნისვლა. როგორც ენგელსი აღნიშნავს: „პირადი უკვდავების მოსაწყენი წარმოდგენა გაპოიწვია არა რელიგიური ნუგეშის მოთხოვნილებამ, არამედ იმ გარემოებამ, რომ აღამიანმა, აღიარა რა სულის არსებობა, საერთო შეზღუდულობის გამო ვერ შეძლო აეხსნა, რა მოსდიოდა სულს სხეულის სიკვდილის შემდეგ, სრულიად ამგვარადვე, ბუნებრივი ძალების გაპიროვნების გზით, წარმოიშენენ პირველი ღმერთები“ (6, 444). ლოვიტმა ვერ გაარკვია, რატომ შეიძლება ცოდნის სამყაროში დაეჭვება და რატომ დგას რწმენის სამყარო ეპკეგარეშე. თუმცა ის აკრიტიკებს ავგუსტინეს მიერ რწმენის თავისებურ დესაბუთებას, მაგრამ მან ვერ შეძლო საკუთარი გზის გამონახვა ამ მიმართულებით.

ლოვიტის თეორიისათვის საკითხის ეს მხარე — ცოდნისა და რწმენის მიმართება — ერთგვარი პროლოგია, რომლის შემდეგაც იწყება პრობლემის ნამდვილი დასმა. ყოველი სახის ექსისტენციალიზმი აღამიანის ყოფიერების კვლევაა, მაგრამ ეს ყოფიერება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ინდივიდის ყოფიერება ღმერთთან მიმართებაში, ანდა ინდივიდის მიმართება ბუნებასთან. ლოვიტი პირველი თვალსაზრისის მომხრეა, მაგრამ ერთი შესწორებით: მას სურს ეს ინდივიდი განიხილოს ისტორიაში და ისტორიის გზით მიაყვანოს ღმერთამდე. ამიტომ მისი თეორია ძირითადად ფილოსოფიური ანთროპოლოგია კი არაა, არამედ ისტორიის ფილოსოფია.

ლოვიტის აზრით, თეოლოგიასა და ფილოსოფიას, კერძოდ კი ქრისტიანულ რელიგიასა და ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიას, ერთ-

მანეთთან აკავშირებს „შექმნა და არსებობა“. ქრისტიანული რელიგია ხაზს უსვამს ღმერთის ნებელობას და მის ძალას იმით, რომ მას არაბრადან შეაქმნევენებს სამყაროს. ღმერთის, როგორც შემოქმედის, დაშვებით რელიგია იძლევა საშუალებას პასუხი მიეცეს კითხვას: „საიდან და საით“, ე. ი. მიეუთითოთ საზრისზე, რადგან შემოქმედს შემოქმედებისათვის რაღაც ვანზრახვა, მიზანი ექნებოდა (124, 69). მაშასადამე, საზრისი მიზანთანაა დაკავშირებული, ეს კი ნოითხოვს შემოქმედს. ამ თეორიის ერთ-ერთი საკითხია ადამიანის არსებობა. ვინაიდან ღმერთი, ლოვიტის აზრით, კეთილია და სიკეთეს ისახავდა მიზნად, ამიტომ შექმნა მან სამყარო, მაგრამ თვითონ არაა ეს სამყარო. აქედან გამომდინარე, საკითხი ისმის ამ სამყაროს არსებობის შესახებ. ღმერთს ჰქონდა შემოქმედების თავისუფლება, ადამიანს კი — თვითმოსპობისა. ამაში ელინდება მისი მუნყოფიერება. მაშასადამე, ღმერთსა და ადამიანს აერთიანებთ თავისუფლება, მაგრამ განსხვავებული მნიშვნელობით. ღმერთი, როგორც აუცილებლობით არსებული, მოკლებულია თვითმოსპობის თავისუფლებას, რითაც განსხვავდება ადამიანური თავისუფლებისაგან. რაც შეეხება ცხოველს, იგი განსხვავდება როგორც ღმერთისაგან, ასევე ადამიანისაგან იმით, რომ მას არ შეუძლია არც სიცოცხლის არჩევა და არც თვითმოსპობა. ადამიანს არ ძალუძს თვითწარმოქმნა, მაგრამ შეუძლია თვითმოსპობა ყოველივეზე უარის თქმით, თავისი ექსისტენციის ჩათვლით. მაგრამ ასეთი თავისუფლების გამოყენება ადამიანის მიერ არის აჯანყება ღმერთის წინააღმდეგ. ასეთია ღმერთის გვირის — კირილოვზე მოქმედება, რომელმაც ღმერთს დაუბრუნა სამოთხეში შესასვლელი ბილეთი.

ანტიკური ფილოსოფიისათვის ადამიანი უბრალო ბუნებრივია არსება, ქრისტიანული თეოლოგიისათვის კი — ღმერთის შემოქმედება. ეს თვალსაზრისები მოძველებულია. მათი მოხსნით პირველად ექსისტენციალიზმი მივიდა არსებობამდე.

პასკალი და კანტი, კირკეგორი და ნიცშე, ჰაიდეგერი და სარტრი გვიჩვენებენ „თანამედროვე ადამიანის ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ უსამშობლობას“. ადამიანის საკითხის პირველ ექსისტენციალისტურ დასმას ლოვიტი ხედავს პასკალთან, რომელმაც მიუთითა, რომ ადამიანმა ბუნების მათემატიზირებით თავისი ბუნებაც დაკარგა. პასკალისათვის ადამიანის მდგომარეობა ნულოვანი წერტილია უსასრულოდ დიდსა და მცირეს შორის. საკითხის ექსისტენციალისტური დასმა გამოხატულია პასკალის შემდეგ სიტყვებში:

«Рассматривая малую продолжительность своей жизни, поглощаемую предшествующей и последующей вечностью, memoria hospitalis unius diei proetereuntis¹, незначительность

¹ «Проходить как память об однодневном госте».

занимаемого мною пространства, незаметно исчезающего в глазах моих среди необъятных пространств, невидимых ни мне, ни другим — я прихожу в ужас и изумление, почему мне нужно быть здесь, а не там, почему теперь, а не тогда! Кто поставил меня здесь? По чьему повелению и назначению определено мне это место и это время?» [56, 21].

ასევე სვამს საკითხს კირკეგორი: „ვინ ვარ მე, როგორ მოვედი აქ, რა ნივთია ის, რასაც სამყაროს უწოდებენ? ფონაწილები მე ამ დიად წარმოებაში? და როცა იძულებული ვარ მასში მონაწილეობა მივიღო, ვინ არის ამ წარმოების დირექტორი? მე სიამოვნებით შეგხედავდი მას“.

ლოვიტის აზრით, საკითხის ასე დაყენება უფრო ფართოა, ვიდრე ჰაიდეგერისა და სარტრის ნააზრევში. ლოვიტი მათ უსაყვედურებს, რომ იმთავითვე გამორიცხავენ შემოქმედის არსებობას და საკითხს სვანენ იმის შესახებ, „რატომღაც საერთოდ ყოველი და არა პირიქით — არაა?“ ამ კითხვაზე პასუხის ფაქტმა, ლოვიტის აზრით, მითითების გაფართოებას და პასუხის ძიებას ქრისტიანული რელიგიის „შექმნის“ თეორიაში. თუ მის პასუხს რწმენაში ვიპოვით, მაშინ მას კავშირი არა აქვს ფილოსოფიის ამ კითხვასთან, და თუ ფილოსოფია მას რწმენის გარეშე სვამს, ის „რწმენისთვის უაზრობაა და ამ უაზრობაში მდგომარეობს ფილოსოფია“ (126, 11). როდესაც ექსისტენციის ცნება განიხილება წმინდა ფილოსოფიურად ათეისტურ ნიადაგზე, ექსისტენცი წარმოგვიდგება სრულიად აბსურდულად, როგორც ეს სარტრთანაა. ლოვიტისათვის არ შეიძლება ექსისტენცი აბსურდული იყოს, ხოლო ადამიანი — ყველაფრისათვის პასუხისმგებელი. არც ერთი და არც მეორე არ არის იმედის მომცემი ადამიანისათვის, ყოფიერების გააზრბამ კი იმედი უნდა მისცეს მას. ამიტომ ჰაიდეგერი და სარტრი ექსისტენციალიზმს არასწორად წარმართავენ.

ლოვიტის აზრით, ექსისტენციალიზმი და თეოლოგია ერთმანეთს უკავშირდება ისტორიის სფეროში. ადამიანი საკუთარ ადგილს სწორედ ისტორიის სარბიელზე ეძიებს, ხოლო თეოლოგია თავის თეორიას ძირითადად ისტორიის ასახსნელად წარმართავს. ლოვიტი ისტორიის ფილოსოფიის ცნების შექმნას ფანასხვავეებს ისტორიის ფილოსოფიურ სისტემათა შექმნისაგან. ისტორიის ფილოსოფიის ცნების შემქმნელია ვოლტერი, რომელმაც ეს ცნება გამოიყენა ისტორიის თეოლოგიურ თეორიათა საპირისპიროდ და ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ ისტორიის ფილოსოფია არის პროგრესის თეორია. შემდგომ, პროგრესისადმი რწმენის დაკარგვასთან ერთად, იწყება ამ ცნების მნიშვნელობის შესუსტებაც, ბოლოს კი ისტორიის ყოველ თეორიას ისტორიის ფილოსოფიად ასაღებდნენ. რაც შეეხება რეალურ ისტორიის ფილოსოფიას, იგი წარმოიშვა იუდეველობაა და ქრისტიანობაში, რადგან რეალურად ისტორიის ფილოსოფიური გა-

აზრება მხოლოდ იქ ხდება, სადაც განიხილება ისტორიის საზრისი და მისი მომავალი. ასეთ განხილვას მხოლოდ იუდეველობა და ქრისტიანობა იძლევა. საერთოდ, შეუძლებელია ისტორიის ფილოსოფია ნეცნიერულ ნიადაგზე აიგოს. ისტორიის ფილოსოფია ყოველთვის თეოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ლოვიტის აზრით, „ისტორიის ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს მეცნიერება, რადგან არ ძალგვიძს წმინდანისადმი რწმენა მეცნიერულად დაეასაბუთოთ“ (126, 80). ლოვიტი ამ შემთხვევაშიც გამიჯნავს მეცნიერებასა და რელიგიას, ცოდნასა და რწმენას. მისი აზრით, ისტორიის ფილოსოფია მიჭართულია მომავლისაკენ და მისი აგება მხოლოდ წინასწარმეტყველებაზე შეიძლება, ეს კი მოკლებულია მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობას და მთლიანად რწმენაზეა დაფუძნებული.

ლოვიტის თეორიაში ისტორიის ფილოსოფია გაიგივებულია ისტორიის რელიგიურ თეორიასთან. ფაქტობრივად, როგორც ლიტვიც აღნიშნავს, არსებობდა ისტორიის ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც უპირისპირდებოდნენ რელიგიას. ლოვიტის მოქმედებაში წინასწარმეტყველება რწმენაზეა დაფუძნებული, სინამდვილეში კი წინასწარხედვა მხოლოდ მეცნიერულ ნიადაგზეა შესაძლებელი.

ლოვიტი ბერძენებში ისტორიის ფილოსოფიის არარსებობას იმით ხსნის, რომ მათ წრებრუნვის თეორია ჰქონდათ, რომლის მიხედვითაც სამყაროს განაგებს საკუთარი ლოგოსი. იგი მას ეროვნულად ამოძრავებს, ამიტომ მათთან წარსული, აწმყო და მომავალი იკავებოდა იგი იყო. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ მათ საკუთრივ არც ჰქონიათ ისტორიის გაგება. ამას ლოვიტი ასაბუთებს არისტოტელეს დამოკიდებულებითაც ისტორიის მიმართ, რონელიც ისტორიას პოეზიაზე დაბლა აყენებდა. ბერძენი ისტორიკოსები აღწერდნენ მხოლოდ წარსულსა და აწმყოს, მომავლის განზოგილება კი მათთვის სავსებით უცხო იყო. ამიტომ დარჩა ისტორიის ფილოსოფია იუდეველობასა და ქრისტიანობას. მათთვის ისტორიის განხორციელების დროული განზომილება მომავალშია. მათი ძირითადი ნიშანია ფუტურში. ლოვიტი ისტორიაში ფუტურშიზმის თვალსაზრისზე დგას, რომლის მიხედვითაც წარსულისა და აწმყოს ისტორიას თავისთავადი მნიშვნელობა კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ სამსახურებრივ როლს ასრულებს მომავლის მიმართ. ამრიგად, ნამდვილი ისტორიული აქტი არ ყოფილა არც წარსულში და არც აწმყოში. იგი ლოვიტს მომავალში გადააქვს.

ლოვიტის აზრით, ისტორიის გაგება ნიშნავს ისტორიული მოქმედებისა და ტანჯვის საზრისის გაგებას. ისტორიის თეორიის ძირითადი ცნება საზრისის ცნებაა. მაგრამ საზრისის ცნებას გაარკვევდეს, ლოვიტი იხილავს ისტორიის ცნებას. ისტორიის ცნების მრავალი მნიშვნელობიდან ყველას არ მოუდგება საზრისის ცნება, ამიტომ

ლოვიტი ცდილობს შეარჩიოს ისტორიის ის მნიშვნელობა, რომლის მიმართ მართებული იქნებოდა საზრისის გამოყენება.

ისტორია, რომელსაც შეიძლება საზრისიანობა მიეწეროს, არის სამყაროს ის მონაკვეთი, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს. ციური სხეულებისა და დედამიწის ისტორია, მათში მიმდინარე ბუნებრივი პროცესები არ შეიძლება საზრისის ცნებით გაიზომოს, რადგან ისინი დამოუკიდებელია ადამიანისაგან. ადამიანური ისტორია არ მიმდინარეობს იმავე რიგით, როგორც ციურ სხეულთა მოძრაობა. „ცივილიზაციათა აღმოცენება და მოსობა არ ხდება მზის ამოსვლისა და ჩასვლის მსგავსად. ისტორია არაა მაშინაც, როდესაც ბუნება იმავე შედეგებს იძლევა, რასაც ადამიანის მოქმედება. შეიძლება მიწისძვრამაც დაანგრის ქალაქი, ისევე როგორც დაბომბვამ, მაგრამ პირველი არაა ისტორიული აქტი... მაშასადამე, ისტორიული, ადამიანის აზრით, არის ის, რასთანაც ადამიანია დაკავშირებული... ასე ყალიბდება მსოფლიო ისტორიის ცნება“.

ადამიანური ისტორიის უშუალო კავშირი ადამიანის მოქმედებასთან განსაზღვრავს ისტორიის ხასიათს. ადამიანის მოქმედება ყოველთვის ნებელობითი აქტია, რომლის დროსაც იგი განსაზღვრული მიზნით წარმართავს თავის თავს. ეს წარმართვა, მიზანი არის ძირითადი სიმპტომი ადამიანის ისტორიისაც. ყოველი ადამიანური ქმნილება მიუთითებს განსაზღვრულ მნიშვნელობაზე, რომელიც ადამიანმა მასში ჩააქსოვა. მაგალითად, მაგიდა იმიტომ არის მაგიდა, რომ ადამიანმა მისცა მას ეს მნიშვნელობა. მაშასადამე, ადამიანი მნიშვნელობას დებს თავის ქმნილებაში და ამით ხდის მას მიზნისეულს. მაგრამ მიზნის ჩადება ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ადამიანურ სამყაროს ვანიჭებთ განსაზღვრულ საზრისს. მიზანი არაა საზრისის გარეშე, ისევე როგორც საზრისი — მიზნის გარეშე. ლოვიტის აზრით, „შემთხვევითი არაა ის, რომ ენაში სიტყვებს — „საზრისი“ და „მიზანი“ — ერთი და იმავე მნიშვნელობით ხმარობენ. მიზანი განსაზღვრავს საზრისის მნიშვნელობას. ყველა ნივთის საზრისი, რომლებიც ბუნებრივი კი არა, ადამიანის ან ღმერთის ნებელობის შედეგია, განსაზღვრება საკუთარი მიზნით, წარმართულობით“ (126, 14).

ამრიგად, ისტორიის საზრისის საკითხი, ლოვიტის აზრით, უდრის ისტორიის მიზნის საკითხს. იგი გამორიცხავს საზრისის სხვა გაგებებს, როგორცაა: ობიექტური, კანონზომიერი, მიზეზობრივი და განვითარებადი ტენდენციები. ყოველი კანონზომიერება წრეში ტრიალია, ხოლო ასეთი პროცესი, ლოვიტის აზრით, არაისტორიულია.

ლოვიტს არალოგიკურად მიაჩნია ისტორიის უსაზრისობის მტკიცება, რადგან კაცობრიობის ისტორიის უმიზნობა ნიშნავს საზრისის ძიებას უსაზრისოდ. ისტორიის უსაზრისობა იმ აზრით, რომ მას არავითარი საზრისი არ აქვს, ლოვიტს დაუშვებლად მიაჩნია, მაგრამ,

მისი აზრით, ისტორიის უსაზრისობაზე მინც შეიძლება ლაპარაკი ეხოლოდ ერთი გაგებით: ჩვენ თავისუფალი ვართ ისტორიის საზრისისაგან, რადგან ისტორია არ ანიჭებს ადამიანის ცხოვრებას საზრისს.

მოკლედ, ისტორია არაა უსაზრისო საერთოდ, მაგრამ არც ადამიანთაა გასაზრისიანებული. ისტორიის საზრისიდან ბუნებისა და ადამიანის გამორიცხვით ლოკიტი მხოლოდ ერთ ძალას ტოვებს — ღმერთს. მაგრამ ღმერთის ნებელობათა გაგება და მასი შემეცნება ადამიანისათვის შეუძლებელია, რადგან ღმერთი არაა ადამიანში. ამიტომ ისტორია, როგორც ღვთიურის სფერო, მიუღწეველია ცოდნისათვის. „საკითხის დასმა ისტორიის საბოლოო საზრისზე გადააბიჯებს ყოველგვარი ცოდნის შესაძლებლობას... და გადაგვსვამს ვაკუუმში, რომლის შევსება მხოლოდ იმედსა და რწმენას შეუძლია“ (126, 14).

ისტორიის საზრისის საკითხი არაა ემპირიული ისტორიის საითხი, ამიტომ მასზე ემპირიულად პასუხის გაცემა შეუძლებელია. ეს საკითხი სცილდება ისტორიის სფეროს. მისი დასმის უფლება მხოლოდ თეოლოგიასა და ფილოსოფიას ენიჭება.

ისტორიის გაგება ნიშნავს ადამიანთა ტანჯვის წვდომას, რის პასუხსაც იძლევა პრომეთეს მითი და ჯვარცმის რწმენა. ორივე მიზნისეული ინტერპრეტაციაა, თუმცა პირველს ისევ ბერძნული აზროვნების ნაკლი აქვს წრებრუნვის სახით, ამიტომ, ლოკიტის აზრით, ერთადერთი მართებული დასმა საკითხისა ეკუთვნის იუდეველობასა და ქრისტიანობას. ისტორიული მიზანში ვლინდება, მიზანი კი განხორციელებადია მომავალში. ამიტომ ის, რაც თეოლოგიაში ეხება მომავალს, არის ისტორიულის ახსნა, ეს კი ესხატოლოგიაა.

ისტორიული მოვლენების საზრისიანობა მიზნის საფუძველზე ისტორიულს აყენებს ფაქტურის მიღმა. ამდენად, „არც ცალკეული მოვლენა და არც ცალკეული მოვლენის შედეგები არ არის საზრისიანი და მიზნისეული“. ისტორიულ მოვლენათა საზრისის გაგება ხდება მისი telos-იდან. ეს ხდის ისტორიას უკიდურესად გულგრილს წარსულისა და აწმყოს მიმართ და მთლიანად მომავლის მოლოდინზე აგებულად აქცევს. ამდენად, ლოკიტი ცვლის ისტორიკოსის მიზანს; თუ, ჩვეულებრივ, ისტორიკოსი სვამდა კითხვას: „როგორ მოვედით აქამდე?“ საკითხი, ლოკიტის მიხედვით, უნდა დაისვას ასე: „რა იქნება შემდგომში?“ ამ კითხვის საფუძველი კი „პროპეტიზმია და ქრისტიანული ესხატოლოგია. ორივე ისტორიის ცლასიკურ ცნებას ფუტურის-ტულს აახეს აძლევს“.

ლოკიტის აზრით, „მომავალი არის ისტორიის ქეშმარიტი ცენტრი“. ამ ცენტრის გასაგებად ესხატოლოგია აარულებს კომპასის როლს. „კომპასის მსგავსად, რომელიც სივრცეში ორიენტირების საშუალებას გვაძლევს, ესხატოლოგიური კომპასი არის ორიენტირე-

ბა დროში. იგი უჩვენებს ღმერთის სამფლობელოს, როგორც საბოლოო მიზანსა და დასასრულს“ (126, 26).

ლოვიტის მიერ ისტორიის დაყვანას მომავალზე ორი დანიშნულება აქვს: ჯერ ერთი, ამ გზით ლოვიტი ცდილობს ისტორიული მსვლელობა დაუმორჩილოს რელიგიურ წინასწარმეტყველებას ქრისტეს მეორედ მოსვლაზე, რაც შეუძლებელი იქნებოდა წარსულის ან აწმყოს ნიადაგზე; მეორე მხრივ, იგი სავსებით პრაქტიკული თვალსაზრისით განიხილავს ისტორიას მომავლის ასპექტში. წარსულსა და აწმყოში დასავლეთ გერმანიის მილიტარისტულ ძალებს საიშედო არაფერი აქვთ. ეს მათი დამარცხების ისტორიაა. ლოვიტი მოუწოდებს ყველას ჩაუფიქრდეს მომავალს, ვინაიდან ის, რაც „მოუვიდა ბერლინს, შეიძლება დაემართოს ვაშინგტონსა და მოსკოვს“. ლოვიტი გერმანიის რევანშისტული ძალების მანუფექტუალის როლში გამოიხსნის. მის მსგავს ისტორიკოსებს უელსი ასე მიპართავდა: „თქვენ მონიბლული ხართ ისტორიკოსთა ტრადიციული რომანტიკული წარმოდგენებით ერის ხელისუფლებასა და დიდებაზე, გამარჯვებებსა და რევანშზე“, რომლებიც ამჟამად, როგორც არასდროს, უდიდეს დამანგრეველ ძალას იძენენ. ვერ გაგიაზრებიათ, რომ ამით... მხარს უჭერთ იმ იდეებს, „რომლებიც ხელს უშლის ძირეულ სოციალურ ცვლილებებს და გვიბიძგებს ომისაკენ“ (94, 406).

ლოვიტი ვერ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ შეუძლებელია წარსულისა და აწმყოს ისტორიულობის უარყოფა, რადგან ყოველი მომავალი განსაზღვრულ მომენტში ვადადის აწმყოსა და წარსულში. ის, რაც ისტორიული იყო მომავლის სახით, რატომ დაკარგავს თავის ისტორიულობას აწმყოსა და წარსულში? ვინაიდან ყოველი მომავალი ვადადის აწმყოსა და წარსულში, ამიტომ თუ მომავალი ისტორიულია, აწმყოც და წარსულიც ასეთი უნდა იყოს. თუ აწმყო და წარსული არაისტორიულია, მაშინ მომავალიც არაისტორიული იქნება.

ლოვიტი განიხილავს იმ თეორიებს, რომლებიც წარმოიშვა როგორც ისტორიის არათეოლოგიური გააზრება. იგი აღნიშნავს, რომ ყველა ამ თეორიას საფუძველი აქვს ისტორიის რელიგიურ ფილოსოფიაში. ლოვიტის აზრით, პირველ რიგში ეს ეხება ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიას. ჰეგელმა სწორად შენიშნა სპეციალურ ისტორიულ თეორიათა არაფილოსოფიურობა და მათთვის საზრისის საკითხის მიუწევდომლობა. მაგრამ მან ვერ დაინახა, რომ ფილოსოფიურად შეუძლებელია დასაბუთდეს ისტორიის საზრისი. რომ ისტორიული სამყაროსა და ისტორიული ექსისტენციის „აღმოჩენა“, რომლის საზრისი მომავალში ძვეს, არის არა ფილოსოფიური შეხედულებების შედეგი, არამედ იმედით აღსავსე ფილოსოფიის პროექტი, რომელიც მიმართებაშია ჯერ ღმერთის სამეფოს დადგომასთან,

შემდეგ კი ადამიანის მომავალ სამეფოსთან (152, 37). ლოვიტის აზრით, ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია არის გადაბრუნებული თეოლოგია, რელიგია ფილოსოფიურ სამოსელში. ლოვიტი ცდილობს არა მხოლოდ ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია, მთელი არარელიგიური თეორიებიც (პროგრესის თეორიები, კონდორსეიდან დაწყებული მარქსის ჩათვლით) ესხატოლოგიისა და ისტორიის ფუტურისტული გაგების ჩარჩოებში მოაქციოს, რადგან მათ ახასიათებთ მომავლისაკენ სწრაფვა.

ლოვიტი მარქსის შრომებში ისტორიის შესახებ ვერ ხედავს საზღვრის საკითხის დასმას. მისი აზრით, ეს საკითხი მარქსს დასაძული აქვს „კაპიტალში“ და „კომუნისტური პარტიის მანაფესტში“. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ლოვიტს „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ მიაჩნია, ვინაიდან იგი მთელი თავისი „კონსტრუქციით“ „ესხატოლოგიური წერილია“ და, ამავ დროს, „წინასწარმეტყველური“. ლოვიტი ცდილობს უარყოს მარქსის თეორიის ემპირიული ხასიათი, თუმცა საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მარქსმა თავისი თეორია მთლიანად ემპირიულ მასალაზე შექმნა და ისეთი ფორმით, რომ ის ემპირიული სინამდვილისათვის გამოსადეგი იყოს. მიუხედავად ამისა, ლოვიტი მაინც ამტკიცებს, რომ „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ არის წინასწარმეტყველური დოკუმენტი, მოწოდება მოქმედებისაკენ, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მეცნიერულ ემპირიულ მონაცემებზე დაფუძნებული ანალიზი (152, 46—47).

ლოვიტი პროგრესის თეორიას რელიგიური მოლოდინის ერთ-ერთ სახეობად მიიჩნევს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ანტირელიგიურია თავისი დანიშნულებითა და ბუნებით. რელიგიური განხორციელების იდეა არაა პროგრესი, რადგან იგი არ ხდება თანდათანობით; ის გარკვეულ დროს იწყება და მთავრდება, პროგრესი კი თანდათანობით ხორციელდება. რელიგიური მოლოდინისაგან პროგრესის გასასხვავებლად ლოვიტი განაჩივებს რელიგიის პროგრესს პროგრესის რელიგიისაგან. ეს უკანასკნელი რწმენაა, მაგრამ ამქვეყნიური ბედნიერების რწმენა, რომელსაც განხორციელება არ უწერია. ლოვიტის აზრით, ამ საუკუნის უკანასკნელი წლების რადიკალური ცვლილებანი მიუთითებს იმაზე, რომ ფაქტიური პროგრესი ყველა მოლოდინს აჭარბებს, მაგრამ ისე, რომ „არ ამართლებს იმ იმედებს, რომლებიც მასზე იყო დამყარებული“. სოციალური პროგრესი მთლიანად დამოკიდებულია ამქვეყნიურ ცვლილებებზე, რელიგიური პროგრესი კი მხოლოდ ქრისტეზეა დამყარებული. ლოვიტის აზრით, რელიგიის კრიზისის ერთ-ერთი მიზეზი ისაა, რომ რელიგიური პროგრესი გაუიფივლა სოციალურს. ლოვიტი მათ შორის უფსკრულს ხედავს.

ლოვიტის აზრით, არა მხოლოდ პროგრესის თეორიები, მათგან გამომდინარე რევოლუციებიც რელიგიაზეა დამოკიდებული. ამე-

რიკის, საფრანგეთისა და რუსეთის რევოლუციები ვერ მოხდებოდა პროგრესის იდეის გარეშე. ეს უკანასკნელი კი შეუძლებელია ღმერთის სამეფოს თავდაპირველი რწმენის გარეშე. ლოვიტის ცდა — სოციალური პროგრესი და რევოლუცია დასაბოლოოს რელიგიაზე დამოკიდებულად, უაზროს ხდის მის მტკიცებას ღმერთის არსებობის შესახებ. თუ რელიგიური მოძღვრება ღმერთის განგების განზორციელებას ემსახურება (და ეს კი უნდა ნიშნავდეს ღმერთისაკენ სამყაროს წარმართვას) (126, 194), მაშინ როგორ უნდა გამომდინარეობდეს აქედან ღმერთის საწინააღმდეგო თეორიათა და მოქმედებათა არსებობა? როგორ იცხდა შესაძლებელი, რომ შეიქმნა ასეთი დილემა: „თანამედროვე ისტორია წარმოშობით ქრისტიანულია, შედეგებით კი — ანტი-ქრისტიანული“. ლოვიტი ამის გასამართლებლად იყენებს ისტორიაში საყოველთაოდ ცნობილ ვითარებას, როდესაც ისტორიული მოქმედების შედეგები არ შეესაბამება იმ განზრახვას, რომელმაც გამოიწვია ეს მოქმედება. მაგრამ ეს ხომ ადამიანური სამყაროსა და ადამიანის მოქმედებისთვისაა დამახასიათებელი, რაც არის სწორედ ისტორიაში შემთხვევითობის წყარო. განა ღმერთიც ადამიანივით უძლურია — შესაბამისობა დააწყაროს თავის განზრახვასა და შედეგებს შორის? თუ ღმერთი ამ შემთხვევაში თავისი შესაძლებლობით არ აღემატება ადამიანს და ისტორია არ ხდება მისი განგების მიხედვით, რა მნიშვნელობა აქვს მის იგანგებას და რატომ უნდა ჩაითვალოს ის ისტორიის წარმმართველად?

ლოვიტის აზრით, მიწიერი პროგრესი ვერ მიგვაახლოებს ქრისტეს მიზანთან, მაშასადამე, ისტორიის საზრისთანაც, რაშელიც მდგომარეობს ცოდვებისა და სიკვდილისაგან ხსნაში. მსოფლიო ისტორიის შუქს ჰვენს გამოსყიდვის პროცესი. ისტორიულ მოვლენებს მხოლოდ გამოსყიდვის პროცესთან მიმართებაში ეძლევა მნიშვნელობა. ლოვიტი აქედან ასკვნის: ყოველივე ეს განაპირობებს, რომ „ისტორიის პრობლემა მის საკუთარ სფეროში გადაუწყვეტადია“. ისტორიული მოვლენები ოდნავადაც კი ვერ ასაბუთებს ყოველსმომცველ საბოლოო საზრისს. ისტორიას არა აქვს არავითარი საბოლოო შედევი. ისტორია თავისივე პრობლემებს ვერც ვერასოდეს წყვეტდა და ვერც მომავალში გადაწყვეტს, „რადგან ადამიანური ისტორიის განცდა არის ხანგრძლივი კატასტროფის ცდა“ (126, 175). მაშასადამე, ლოვიტი ისტორიის საზრისს ისტორიის გარეთ იგატანს, მაგრამ შეიძლება თუ არა ისტორიის გარეთ გატანილი საზრისი წარმოადგენდეს ისტორიის საზრისს? ეს შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ქრისტეს მეორედ მოსვლას მოჰყვებოდა ნამდვილი ისტორიის დასაწყისი, მაგრამ ლოვიტისათვის ესეც მიუღებელია. მისი აზრით, „ქრისტეს მოსვლით არ იწყება მსოფლიო ისტორიის

ახალი ეპოქა, რომელსაც შეიძლება ქრისტიანული ეწოდოს; ესაა ისტორიის დასასრულის დასაწყისი“.

ამრიგად, ისტორიის გარეთ გატანილი საზრისი არ შეიძლება ისტორიისათვის რაიმეს იძლეოდეს, გარდა ისტორიის დასასრულისა. ჰართალია, ლოვიტი ებრძვის სარტრს, კამიუსა და ჰაიდეგერს უსაზრისობის გამო, მაგრამ თვითონაც იგივე ემართება, ვინაიდან, თუნდაც განხორციელდეს გამოსყიდვის პროცესი, რომელიც მსოფლიო ისტორიის მიზნად ესახება ლოვიტს, ამით მსოფლიო ისტორიის საზრისი ვერ მიიღება. რადგან ღმერთის საბეფო არავითარ პროგრესივულ პროცესში არ განხორციელდება, ამიტომ ესხატოლოგიურ გამოსყიდვის პროცესსაც არ ძალუძს რამე ახალი განვითარებადი საზრისი მისცეს მსოფლიო ისტორიას (126, 180).

ლოვიტის თეორიის ყველაზე სუსტი მხარე სწორედ ის არის, რომ ისტორიის საზრისის დაცვის ნაცვლად, იგი საერთოდ უაჩყოფს ისტორიისათვის ყოველგვარ საზრისს (როგორც იმანენტურს, ასევე ტრანსცენდენტურსაც). ლოვიტს სურდა ეჩვენებინა ადამიანისა და ღმერთის კავშირი ისტორიის გზით. ისტორია უნდა ყოფილიყო ხიდი, რომელიც ადამიანს ღმერთთან დააკავშირებდა. მისი აზრით, ადამიანის მოღვაწეობა არის ტანჯვა ცოდვების გამოსყიდვის მიზნით. ამ ტანჯვას ბოლო უნდა მოუღოს ღმერთმა დედამიწაზე მისი წარმომადგენლის — იესო ქრისტეს მეორედ მოსვლით. დროის შონაკვეთი ქრისტეს პირველი მოსვლიდან მეორედ მოსვლამდე უნდა გასაზრისიანებულყო როგორც ნამდვილი ისტორიის პრელუდია, როგორც მისი მომზადების აუცილებელი პირობა. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ იქ, სადაც უნდა დაიწყოს ნამდვილი ისტორია, იხურება საერთოდ ისტორიის კარი. ამით ლოვიტს საბოლოოდ ჩაუტყდა ხიდი ადამიანსა და ღმერთს შორის და თვით ადამიანსაც დაუკარგა თავისი ადგილი ამ სამყაროში იმ იმედით, რომ ადამიანს ღმერთის სამყაროში მათათვისებდა, მაგრამ ისიც დახურული აღმოჩნდა მისთვის.

ისე როგორც ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ ახსნა ისტორიის პროცესი და ვერ მოუწახა მას საზრისი, ქრისტიანობის ექსისტენციალისტურმა დასაბუთებამაც ვერ შეძლო ამ საკითხის ვადაწყვეტა. ლოვიტის აზრით, რამდენადაც ფილოსოფია ნამდვილად ქრისტიანულად აზროვნებს, ის არავითარი ფილოსოფია არაა; იგი ისტორიულ მოქმედებათა და განცდათა გაგებაა ჯვარცმით, იმის გარეშე, რომ მიმართება ჰქონდეს განსაზღვრულ ხალხებთან და მსოფლიო ისტორიულ ინდივიდებთან; რამდენადაც ეს აზროვნება ფილოსოფიურია, ის არაა ქრისტიანული. ასე აღმოცენდება განსაკუთრებული სიტუაცია. თუმცა ისტორიის ფილოსოფიის ცდა ბიბლიის ტრადიციას ემყარება, მაგრამ სწორედ ეს ტრადიცია ჩამლის ღმერთის მოქმედე-

ბის ფილოსოფიურად ახსნის ყოველ ცდას (126, 179). ის, რისი გა-
კეთებაც ლოვიტმა სცადა, იყო იმის დასაბუთება, რომ ისტორიის
ფილოსოფია ესხატოლოგიიდან წარმოიშვა, მაგრამ ეს, თვით ლოვი-
ტის აღიარებით, სულაც არაა საკმარისი ისტორიული აზროვნების
პრობლემატიკის გადაწყვეტისათვის, რადგან საკითხი დგება — არის
თუ არა მომავალი ადამიანური მუნყოფიერების შესაბამისი პო-
რიზონტი? მომავალი, როგორც არარეალური, მხოლოდ მოლოდინის
გზით ეძლევა ადამიანს; დგება საკითხი: როგორი უნდა იყოს ისტო-
რიული მომავლის მოლოდინი და აღავსებს თუ არა იგი ადამიანის სი-
ცოცხლეს? ლოვიტის აზრით, ერთადერთი, რაც შეიძლება მომავალმა
მიაწოდოს ადამიანს, ეს არის იმედი, უკეთესი მომავლის მოლოდინი.
მართალია, თავისთავად ყოველი იმედი არაა სიკეთის მომტანი, რად-
გან იმედთა უპირავლესობა მხოლოდ გულს გვიტეხს, მაგრამ, ლოვი-
ტის თქმით, იმედის გარეშე ადამიანს მაინც არ შეუძლია ცხოვრება.
ეს ისევე აუცილებელია ადამიანისათვის, როგორც პრომეთესათვის
ცეცხლი. ქრისტიანული რელიგია თვითონაა იმედისმომცემი და
ებრძვის უიმედო წარმართობას, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ქრის-
ტიანობა ყოველგვარი იმედის მომხრე იყოს. რელიგიის საწინააღმდე-
გოა ამქვეყნიური ბედნიერება და მომავლის იმედი; ქრისტიანობა ერ-
თნაირად ებრძვის როგორც უიმედობას, ისე ამქვეყნიურ იმედსაც.
ადამიანი განიცდის შიშს, ძრწოლას და მისი გადარჩენის გზა იმედია,
მაგრამ არაამქვეყნიური. ის არის რწმენისეული იმედი, რომელიც
გამორიცხავს გონებრივი გამოთვლის შესაძლებლობას. ლოვიტს თავი-
სი რაციონალიზმი ბოლომდე აქვს გატარებული, რადგან იცის, რომ
გონების დატოვება, თუნდაც იმედის სფეროში, რწმენის შერყევა
იქნებოდა.

ლოვიტი ცდილობს რელიგიური იმედის „ფაქტებთან“ შეუსაბა-
მოზა იგამართლოს იმით, რომ ეს იმედი არაა ფაქტებზე დამყარებუ-
ლი და ფაქტებს მისი არც დადასტურება შეუძლიათ და არც უარყო-
ფა. რელიგიური იმედი მხოლოდ რწმენით მართლდება, ეს უკანასკნე-
ლი კი — თავისი თავით. ლოვიტის აზრით, ეს არის გამოსავალი იმ
მდგომარეობიდან, რომელშიც თანამედროვე ადამიანია ჩავარდნილი
ატომის ეპოქაში. თუ ადამიანური იმედი უძღურია ატომური ომით
ცოცხალ არსებათა მოსპობის წინაშე, რელიგიური იმედი ქედს არ იხ-
რის ასეთი საშიშროების მიმართ: კატასტროფა არ გვეჩვენება საბო-
ლოდ და აბსოლუტურად, იგი ღრობებით და რელატიურია. ცინიკური
კემპარიტებაა, რომ მსხვერველსა და მასობრივ ხოცვას ასეთივე მასობ-
რივი გამრავლება და აღდგენა მოსდევს. ამიტომ უგნურებაა მოლო-
დინი, რომ ატომური ბომბებით ომი ცივილიზაციას (ე. ი. სამყაროს
ადამიანურ მიკუთვნებას) ყველა დროისთვის კონსტრუქციული
მსხვერვეთ დაასრულებს (126, 189).

ლოვიტი ამ საკითხშიც ვერ ამართლებს ისტორიაში განგების არსებობას. თუ ისტორიული პროცესი ზეინატორიულ ძალაზე დამოკიდებული, მას არ უნდა მიეცა ადამიანისათვის ისეთი იარაღი, რომელიც ისტორიას მისი ჩარევის გარეშეც მოსპობდა. და თუ ადამიანს მაინც აქვს ეს საშუალება, ისმება კითხვა: ვინ არის პასუხისმგებელი ამ საშიში ვითარების შექმნისათვის? ლოვიტი აღიარებს, ნაწილობრივ მაინც, რომ ქრისტიანობას ეყისრება პასუხისმგებლობა ისტორიის არარელიგიურობის გამო, მაგრამ იქვე ცდილობს მის გამართლებასაც. ის წერს: ქრისტიანობა პასუხისმგებელია იმისათვის, რომ მან შექმნა თავისი სეკულარიზების და ქრისტეს საწინააღმდეგო შედეგების შესაძლებლობა, მაგრამ ღმერთის სამყაროს თავდაპირველი გაცნობა იმას არ ისახავდა მიზნად, რომ სამყარო სამყაროსეული გახდა (126, 195).

როგორც უნდა იყოს ლოვიტის თეორია, ყველა ზემოწამოჭრილი საკითხი მაინც არ იძლევა პასუხს ადამიანის ყოფიერების კითხვაზე. თავდაპირველი ამოცანა — ისტორიის საზრისის საკითხის გარკვევა, მიზნად ისახავდა ადამიანის ყოფიერების გაგებას, მაგრამ თავის მსჯელობებში ლოვიტი მხოლოდ ქრისტიანობის გამართლებას და ანტიქრისტიანული მოძღვრებების მასზე დაყვანას ცდილობს, ამით კი პასუხი ადამიანის ყოფიერებაზე არ გაიცემა. ლოვიტი თვითონვე გრძნობს, რომ მას ძირითადი საკითხი ღია დარჩა. თავისი შრომის ბოლოსიტყვაობაში იგი წერს: „თავს ვერ ავარდებთ ძირითად საკითხს: ბუნებრივ უნივერსუმში ადამიანის მუწყოფიერებისა და ისტორიის საზრისის“. ლოვიტის შრომაში ამ კითხვაზე პასუხი არ არის გაცემული. ამის გამართლებას იგი ცდილობს იმით, რომ იგი აღემატება ადამიანის შესაძლებლობას, რადგან ადამიანმა რომ მოიცივას მთელი სამყარო და გაარკვიოს თავიანი ადგილი უნივერსუმში, ის ამ სამყაროს გარეთ უნდა იდგეს.

ამრიგად, საკითხი ადამიანისა და ისტორიის ყოფიერების საზრისის შესახებ ლოვიტის თეორიაში გადაუწყვეტელი რჩება.

3. იასპერსი ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის შესახებ

ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელია იასპერსი. პირველი ექსისტენციალისტური შრომა, გამოქვეყნებული მეოცე საუკუნეში, იყო იასპერსის „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ (1919 წ.). ამ შრომის მიზანს შეადგენდა ე. წ. მეცნიერულა ფსიქოლოგიის დასაბუთება, მაგრამ ფაქტურად ამით საფუძველი ჩაეყარა ახალ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. იასპერსის აღიარებით, „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ არის უადრესი ნაწარმოები ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიად წოდებული მსოფლმხედვე-

ლობისა. უკვე აქ იყო დასმულა კითხვები სამყაროსა და ადამიანზე, ადამიანის სიტუაციაზე, მის საზღვრით სიტუაციებზე, რომელთაც ის ვერ გაექცევა, დროზე, თავისუფლებაზე, ექსისტენცსა და ა. შ. (155, 19).

იასპერსი ეკუთვნის იმ მოაზროვნეთა რიცხვს, რომელნიც აქტიურად მონაწილეობენ პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების პრობლემატიკის განხილვაში, ეზმაურობიან ეპოქისა და ცხოვრების ამოცანებს. თუ იასპერსი როგორც ფილოსოფოსი საკმაოდ ორიგინალური იყო, იასპერსის შეხედულებანი პოლიტიკაზე ყოველთვის როდი გამოირჩეოდა ორიგინალობით. დიდი ხნის განმავლობაში იასპერსი ამტკიცებდა, რომ დასავლეთი არის თავისუფლების მედროზე, და პროლეტარიატის დიქტატურას აიგივებდა ტოტალიტარიზმთან. მაგრამ ცხოვრების უკანასკნელ წლებში იასპერსმა ჯეროვანი დასკვნები გამოიტანა მოვლენათა განვითარებიდან და მისი პოლიტიკური შეხედულებანი დაუპირისპირდა დასავლეთის, განსაკუთრებით გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის მმართველი წრეების პოზიციას. ეს იყო მკვეთრი მოპარუნება იასპერსის შეხედულებათა სისტემაში, რამაც სათანადო დამოხმობა პოვა მშვიდობისმოყვარე ქვეყნების მხრივ.

უპირველეს ყოვლისა, იასპერსმა გააკრიტიკა გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში არსებული სოციალური ვითარება და მისი პოლიტიკური ხაზი. ეს კრიტიკა შეეხო მთელ სახელმწიფო და პოლიტიკურ აპარატს. იასპერსი აღიარებს, რომ დასავლეთ გერმანიამ მატერიალური კეთილდღეობის მაღალ დონეს მიაღწია, მაგრამ ამით არ წყდება საკითხი. იგი სვამს კითხვას: საიმედოა თუ არა ეს ვითარება და საით მიდის დასავლეთ გერმანია? იასპერსი მთელ რიგ საგანგაშო ნიშნებს ასახელებს, რომლებიც მას აგონებენ ნაცისტების მოსვლას ხელისუფლების სათავეში. მისი აზრით, იგავე მდგომარეობაა დღევანდელ ფედერაციულ გერმანიაში. კერძოდ, ის წარმოადგენს ავტორიტარულ, დიქტატორულ სახელმწიფოს: ხალხის დემოკრატიული მმართველობის ნაცვლად იქ პარტიათა ოლიგარქიაა, ისიც ისეთ პირობებში, როდესაც მხოლოდ რამდენიმე პარტიას უკავია გაბატონებული მდგომარეობა. ახალი პარტიების შექმნა ფაქტიურად შეუძლებელია, რადგან საამისოდ საჭიროა პარლამენტის წევრთა ხუთმა პროცენტმა მაინც განაცხადოს თანხმობა ახალ პარტიაში შესვლაზე. გარდა ამისა, არსებობს სხვა სახის შეზღუდვებიც. კომუნისტური პარტიის აკრძალვა დემოკრატიის მოსპობის მაჩვენებელია.

ყველაზე საშიშ მოვლენად იასპერსი თვლის განსაკუთრებულ კანონების შემოღებას. ამ გზით დამყარდა თავის დროზე ფაშისმის ბატონობა. იასპერსი სასტიკად ილაშქრებს ნაცისტების გამოვლის წინააღმდეგ სამოღვაწეო ასპარეზზე. ის კატეგორიულად მოითხოვს

-პოლიტიკური მოღვაწეობის სფეროდან განიდევენოს ყველა, ვინც იყო ნაციისტური პარტიის წევრი ყოფილ კანცლერ კიზინგერის ჩათვლით, რადგან უდანაშაულო ნაცისტი არ შეიძლება არსებობდეს. საშიშროების ერთ-ერთი წყაროა ბუნდესვერის აღდგენა, რადგან იგი შეიძლება გახდეს მომავალი დიქტატურის საყრდენი. ბუნდესვერის აღდგენის გამართლება შეუძლებელია აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან საფრთხის საბაბით, რადგან ასეთი საფრთხე არ არსებობს. არ შეიძლება კომუნისტური სახელმწიფოები ესწრაფოდნენ ომს, რადგან მათ სურთ არსებული ვითარების შენარჩუნება. ომის მსურველი ისაა, ვინც საზღვრების გადასინჯვას მოითხოვს, ე. ი. გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკა. იასპერსი განსაკუთრებით შემოფოთებულია ნაციონალ-სოციალისტური პარტიის შექმნით და მოითხოვს მის წინააღმდეგ ბრძოლას. დასავლეთ გერმანიისათვის ერთადერთი სწორი პოლიტიკა, იასპერსის აზრით, იქნებოდა სოციალიზმის ქვეყნებთან კარგი ურთიერთობის დამყარება. ოდერ-ნოისეს საზღვრის ცნობა და გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკასთან ახლო კავშირი¹. ის უარყოფს 1953 წლის 17 ივნისის გამოცხადებას ეროვნულ დღედ. მისი აზრით, გერმანიას და საერთოდ ევროპას შეიარაღება კი არ სჭირდება, არამედ განიარაღება, რადგან დღეს იარაღით ევროპის სახელმწიფოები სსრ კავშირსა და ამერიკასთან ვერაფერს გააწყობენ. იასპერსს უაზრობად მიიჩნია საფრანგეთისა და დასავლეთ გერმანიის მეცადინეობა საკუთარი ატომური იარაღის შექმნისათვის. ერთადერთი გონივრული გზა, იასპერსის აზრით, არის ევროპის უატომო ზონის შექმნა.

თუ იასპერსი ადრე ამერიკას ეთაყვანებოდა და ამერიკული დემოკრატია მიაჩნდა თავისუფლების ნიმუშად, ამერიკის ომმა ვიეტნამთან, კენედის მკვლელობამ, ამერიკის მთავრობის დამოკიდებულებამ ზანგთა მოძრაობისადმი მას შეუწყია ეს რწმენა.

იასპერსი უკანასკნელ შრომებში კონვენისა და ტოტალიტარიზმს უყვე აღარ აიგივებს ერთმანეთთან. „ჩვენ უნდა ვხედავდეთ განსხვავებას ტოტალიტარულ სახელმწიფოსა და კომუნისტურ სახელმწიფო წყობილებას და ცხოვრების წესს შორის — აღმოსავლეთის ქვეყნების ცხოვრების წესს შორის, რომელსაც ჩვენ პატივი უნდა ვცეთ, როგორც არსებულ ფაქტს“.

როგორც ვხედავთ, იასპერსის პოლიტიკური პოზიცია საგრძნობლად შეიცვალა და უფრო ობიექტური გახდა მთელი რიგი კარდინალური საკითხების გაშუქებისას. ამასთან დაკავშირებით გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის პრეზიდენტმა მას ღია წერილი გაუგზავნა, რომელშიც აღნიშნულია: „თქვენმა წიგნმა დამარწმუნა, რომ თქვენც იგივე საზრუნავი გალელვებთ, რომელიც გვაძიულებს მე და

¹ გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის მიერ საბჭოთა კავშირთან და პოლონეთთან ხელშეკრულების დადება გარკვეულად შეესატყვისება იასპერსის მოთხოვნებს.

ჩემს პოლიტიკურ მეგობრებს გამოვიყენოთ ყველა შესაძლებლობა გერმანიაში მშვიდობის შესანარჩუნებლად... მე ძალზე ამადლევა იმან, რომ უმთავრეს საკითხებში ჩვენ ანალოგიურ დასკვნამდე მივღეთ“ (76, 21).

იასპერსის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას შეადგენს ის, რომ ანთროპოლოგიაში აქ უფრო მეტად ისტორიულობის გზით საბუთდება. იასპერსი ექსისტენციალისტებს შორის ყველაზე მეტ ადგილს უთმობს ისტორიის პრობლემებს. მან ეს პრობლემები განიხილა საკუთარი ფილოსოფიის საერთო ფონზე, ასევე პოლიტიკური ვითარებისა და სიტუაციის გათვალისწინებით, რომელიც ადამიანში გარკვეული ტენდენციების სახითაა ასახული. ძირითადი სისტემატური ვადმოცემა ისტორიის ფილოსოფიის იდეების მოცემულია წიგნში „ისტორიის წარმოშობა და მიზანი“.

რატომ არის იასპერსის ფილოსოფიაში ასე გადაჭაჭვული ონტოლოგიური პრობლემები ისტორიის ფილოსოფიურ პრობლემებთან და პოლიტიკის ფილოსოფიასთან? საქმე ისაა, რომ იასპერსის ფილოსოფიის ცენტრში დგას ადამიანი, რომელიც არ არის მხოლოდ ონტოლოგიური გააზრების ობიექტი. იასპერსი მას იხილავს ისტორიულ ასპექტში.

იასპერსთან ისტორიის პრობლემატიკა ცენტრალურია. ეს გამოწვეულია იმით, რომ, იასპერსის აზრით, ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ისტორია. მას ემატება ისტორიის ადამიანური პირობები, რომელნიც ადამიანების მიღწაა, მაგრამ ადამიანურ გარემოს შეადგენენ. ისტორიაში ადამიანურის გამოვლენაა ძირითადი, მაგრამ ისტორიაში არ შედის ყოველგვარი მოვლენა, ისევე როგორც ყოველგვარი ადამიანური არსებობა. იასპერსის გააზრების ცენტრში დგას ადამიანი, როგორც ექსისტენცი. აღმოჩნდება, რომ ეს ექსისტენცი მხოლოდ ისტორიულის ფორმით არსებობს და რადგან ისტორიული ექსისტენციის არსებობის ერთადერთი ფორმაა, ხოლო ისტორიულთან საქმე აქვს ისტორიას, ამდენად იასპერსის ექსისტენციალისტური ფილოსოფია აქცენტირებულია ისტორიულზე და ამით — ისტორიაზე. მაგრამ იასპერსი არა დგას იმ თვალსაზრისზე, რომ ისტორიის მეცნიერებას შეეძლოს ისტორიულის ახსნა. ექსისტენცი ისტორიულის სახით მიუწვდომელია ცოდნისთვის. იასპერსი განასხვავებს „ჰისტორიულ“ ცნობიერებას ისტორიული ცნობიერებისაგან („ჰისტორიულისა“ და ისტორიულის განსხვავება გამოიხატება ტერმინებში *historische, geschichtliche*). „ჰისტორიული“ ცნობიერება ისტორიის მეცნიერებაა, მისთვის დამახასიათებელია ზოგადობა; იგი ცალკეულ ინდივიდს კი არა, საერთოდ კაცობრიობას ეკუთვნის. აქ ცოდნა და მკვლევარე ერთმეორეს შორდება, როგორც ცნობიერება საზოგადოდ და ინდივიდი, ანუ „მე“. ისტორიულ ცნობიერებაში კი „მე“ მის ისტორი-

უღობაში შინაგანი ხდება. აქ ყოფიერება და ცოდნა დაუცილებელია. ექსისტენციის ისტორიული ცნობიერება პიროვნულია. მასში მე მოცემული ვარ ჩემი ერთჯერადობითა და სიტუაციებით. მასში „ჰისტორიული“ ისტორიულის წყაროდ იქცევა. როგორც ჰენინგი აღნიშნავს, იასპერსთან ისტორიული სიტუაციის ინდივიდუალური ცნობიერება აღინიშნება როგორც საკუთარი ისტორიულის ცნობიერება, განსხვავებით არასაკუთარი თბიქტურისაგან, რომელიც „ჰისტორიულია“. მიმართება ისტორიას და „ჰისტორიას“ შორის შეიძლება შევადაროთ მიმართებას ექსისტენცსა და მუნყოფიერებას შორის (15510, 561).

მათგან განსხვავებით, ისტორიული არის ჩემი ინდივიდუალური მუნყოფიერების ერთიანობა: ჩემს მეობასთან. ისტორიული არაა უბრალოდ ჩემი მუნყოფიერება. მუნყოფიერება ავლენს ჩემს ექსისტენცს. ექსისტენცს მუნყოფიერების გარეშე ისევე არ შეუძლია განხორციელდეს, როგორც ჩიტს უჰაერო სივრცეში ფრენა, მაგრამ ექსისტენცი არ დაიყვანება მის მოვლენაზე. ამდენად, ჩემი მეობისა და მუნყოფიერების ერთიანობა არის ჩემი ისტორიულობა, მისი შინაგანობა ისტორიული ცნობიერებაა. მხოლოდ მუნყოფიერებაზე დაყვანა იქნებოდა ექსისტენცის მოსპობა და ყოველივეს გაიგივება საგნობრივთან. საგნობრივის გარეშე არაა ექსისტენცი და არც მასზე დაიყვანება. ექსისტენცი როგორც თავისუფლება არასდროსაა ისტორიულში, მაგრამ ექსისტენცი, როგორც თავისუფლების მოვლენა, მხოლოდ ისტორიულში შეიძლება გამოვლინდეს. ისტორიული თავისუფლების გამოვლენის ფორმაა. „ისტორიული საკვანძო პუნქტები თავისუფლების ნაბიჯებია, რომლებშიც იქმნება ექსისტენცი“.

ისტორიულობა და ექსისტენცი რომ ერთი და იგივეა, ამას მათი ნიშნებიც ცხადყოფს. როგორც ექსისტენცის, ისე ისტორიულის ნიშანი თავისუფლებაა. ისტორიული ფორმაა თავისუფლების განხორციელებისა. ისტორიულში ექსისტენცი დგას შესაძლებლობათა წინაშე და თავის ნებელობით ხორცს ასხამს საკუთარ ყოფიერებას. ისტორიულში ქმნას ის არსებას. ექსისტენცის ინდივიდუალობა — ერთჯერადობა, განუმეორებელობა არის ისტორიულის ძირითადი ნიშნები. ასევე როგორც ექსისტენცი, ისტორიულიც არაა ყოველგვარი ინდივიდუალური. მხოლოდ განსაკუთრებული ინდივიდუალურია ექსისტენცი და ისტორიული. ისე როგორც ექსისტენცი, არც ისტორიულია ზოგადი და არ მიიწვდომება ზოგადის გზით. ისტორიულის ღირსებად იასპერსი თვლის მის ერთჯერადობას. ის იმეორებს ვინდელბანდის მოსაზრებას ინდივიდუალური ყოფიერების გამეორების საშინელების შესახებ.

იასპერსის აზრით, ისტორიული მოიცავს ტრანსცენდენტურსაც

იმ მხრივ, რომ ტრანსცენდენცი ჩემთვის მხოლოდ ისტორიულობაშია ცნობილი. მისი აბსოლუტურობა ჩემი ისტორიულობის შიფრშია მისაწვდომი. მე ვარ დროული და არადროული მუხყოფიერება. მე ვარ მარადისობასთან ერთიანობა ჩემს ისტორიულობაში. არ არსებობს მარადისობის ფორმა გარდა იმისა, რაც ისტორიულშია მოცემული ექსისტენციის გზით. ადამიანის დიდი საქმეები მარადიულის ნიშანია. რადგან ისტორიული, ე. ი. ექსისტენცი თავისუფლებაა, ამდენად, მისი წინასწარ განსაზღვრა შეუძლებელია. ისტორია ღიაა როგორც კეთილის, ისე ბოროტისათვის. ის არაა ერთმხრივი განსაზღვრულობა. მიღი აზრით, ისტორიული არც ზოგადია და არც მთელი. იასპერსი იზიარებს ნეოკანტიანელთა მიერ ისტორიის ზოგადობის უარყოფას, მაგრამ უარყოფს მათ მოსაზრებას ისტორიაში მთელისა და ნაწილის მიმართების არსებობაზე. მისი აზრით, ისტორია არ მოიცემა როგორც მთელი. ის საერთოდ ცნებათა სფეროს არ მიეკუთვნება და, ამდენად, როგორც იტყვიან, შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ის „ი რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი ა“, მაგრამ ეს გამოთქმა, იასპერსის აზრით, შეიძლება შეცდომის წყაროდ იყოს. ირაციონალურს მიიჩნევენ ნეგატიურად, რომლის უკუგდებაც არის აზროვნების მიზანი. ისტორია არ შეიძლება ამ გაგებით იყოს ირაციონალური, რადგან ის ნეგატიური კი არა, პოზიტიურია. ამდენად, იასპერსის აზრით, უფრო სწორია იმის თქმა, რომ ისტორია „ზ ე რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი ა და არა ირაციონალური“. იასპერსი ანალიზს უკეთებს ადამიანთა მოქმედებას მათი მოღვაწეობის შესაბამის სფეროთა მიხედვით. ადამიანის მოღვაწეობის სფეროებში ფილოსოფიურ ექსკურსს იასპერსთან (უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ექსისტენციალისტებთან) საფუძვლად უდევს ადამიანის ისტორიულობის გარკვევა. ამის საბუთად გამოდგება მისი მრავალრიცხოვანი შრომები, მიჩვენილი ადამიანის სოციალური ვითარების დახასიათებისადმი.

ამრიგად, იასპერსის მიზანი ნათელია: გაიგოს ადამიანის ყოფიერება. ამისათვის აუცილებელია მისი ისტორიულობის გარკვევა, რაც მოითხოვს სამი საკითხის გადაწყვეტას. ესენია: 1) ადამიანის წარსულის გააზრება, 2) მისი აწმყოსა და მომავლის ტენდენციების დაანახვა, 3) საკითხი ისტორიის საზრისის შესახებ. ყოველივე ეს, იასპერსის აზრით, თავს იყრის აწმყოს გაგების ფოკუსში.

იასპერსის თვალსაზრისით, ისტორიულის როგორც ექსისტენციის ცენტრი აწმყოა. აწმყოში ექსისტირებს ექსისტენცი და აწმყოში ამტიციებს თავისთავს. ეს არის მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ა წ მ ყ ო, რომელშიც განსაზღვრულია მომენტი. ჩემი დროულობა და მარადისობაც ამ მომენტთან არის განუყრელად დაკავშირებული. მომენტი (Augenblick), როგორც უბრალოდ დროითი მონაკვეთი, მიმდინარეა. ის ობიექტურად ქრება, არარაა. ექსისტირების თვალსაზრისით ის, როგორც იგანუწყვეტლობა, იქცევა საკუთრივ მომენტად, „რომელიც არის

მწვერვალი ექსისტირების პროცესში“. ექსისტენცი მომენტში აწმ-
ყოვდება, მის მოვლენას წარმოადგენს მომენტთა თანმიმდევრობა,
რომელშიც ის თავის გადაწყვეტილებათა გზით თავისთავად ხდება.
იასპერსის აზრით, არ არსებობს უსუბსტანციო ისტორიული. ყოველ
ისტორიულს თავისთავში აქვს სუბსტანცია და ეს ნიშნავს, რომ ყო-
ველი ისტორიული, როგორც გარკვეულ დროში მყოფი, თავისთავში
ატარებს მის სავესებობა-განხორციელებას. ამ თვალსაზრისით, აწმყო
არის ცენტრი, რომლის ფოკუსიდან ვკვრეტთ წარსულსა და მომავ-
ალს. იასპერსის აზრით, აწმყო არ შეიძლება წარსულის ან მომავლის
მისახური იყოს. მას საკუთარ თავში აქვს საზრისი და არა მომავალში
ან წარსულში. იასპერსი იმოწმებს რანკეს დებულებას, რომ ყოველ
დროს აქვს თავისი საზრისი და ყოველი დრო უშუალო მიმართუ-
ლებითაა ღმერთთან, ამდენად ისტორიულიცაა. აქ, იასპერსის აზრით,
გამოთქმულია ისტორიული ცნობიერების პარადოქსი, რომ დრო
წარმავალია და ამავე დროს მარადიული. სხვაგვარად შეუძლებე-
ლიცაა, რადგან დროის უსასრულო მსვლელობა კი არაა ისტორიული,
არამედ დროული განხორციელება, რომელსაც ტრანსცენდენტისად-
მი მიმართებით აწმყოში გადმოაქვს ის, რაც თავისთავშია. ექსისტე-
რება არის მომენტის ჩაღრმავება ისე, რომ აწმყო აღსრულე-
ბულია, რომელიც საკუთარ თავში აერთიანებს წარსულსა და მომავ-
ალს, მაგრამ არ წარმართება არც ერთით: მომავლით — იმ
აზრით, რომ აწმყო იყოს მომავლის მისახური, წარსულით — იმ
თვალსაზრისით, რომ ჩემი ცხოვრების საზრისი იყოს წარსულის და-
ცვა და გამეორება (114, 126). ეს ნიშნავს, რომ, იასპერსის აზრით,
მე არა ვარ ისტორიულობაში „არც წარსულის მონა“ და არც მომავ-
ლის „უტოპიურ სიციარიელეში“ დაკარგული.

იასპერსი ისტორიულობას განიხილავს პრეზენტის ფო-
კუსში, „აწმყოდან აწმყოს გაგების სამსახურში“. ისტორიისადმი მიძ-
ღვნილ მის შრომებში ისტორიული წარსული და მომავალი აწმყოს
კრიზისული სიტუაციის გამუქების ფონზე განიხილება. ამიტომ სამარ-
თლიანია გოლო მანის მოსაზრება, რომ „იასპერსის ისტორიული აზ-
როვნება ეპოქის კრიზისის აზროვნებაა ისევე, როგორც ისეთი ცნო-
ბილი მოაზროვნებისა, როგორცაა ტოკვილი, ბურკჰარდტი, მაქს
ვებერი, ნიციე“.

განსხვავებით ისტორიულის სხვა გაგებათაგან, სადაც დროული
მდინარება განსაზღვრავს ისტორიულობას, იასპერსთან ისტორიულო-
ბა სუბიექტითაა განსაზღვრული, დროულობა ერთ-ერთი ელემენტია
ჩემი ისტორიულობისა, რადგან ისტორიულობა ჩემ აწმყო ვითარე-
ბათა რეალიზების შედეგია. ჰენინგის აზრით, ეს ნიშნავს, რომ ექსის-
ტენციალისტური ისტორიული ცნობიერება, ობიექტური ისტორიუ-
ლი ცნობიერებისაგან განსხვავებით, პერსონალისტურია, რომ ექსის-
ტენციალისტური ისტორიული ცნობიერება წარსულზე ისტორიულ

ცოდნას იყენებს, როგორც ნედლ მასალას აწმყო კომუნიკაციის სისტემისათვის. წარსული განიხილება აწმყოსთან მიმართებაში, ხოლო მომავალი ამ შუქზე გაიანზრება. წარსულის ცოდნა, იასპერსის აზრით, აწმყოსთან მიმართების გარეშე არაა ისტორიული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს წარსულის ცოდნის მნიშვნელობის უარყოფას. აქ მხოლოდ ექსისტენციის სამსახურში ჩაყენების მოთხოვნაა წამოყენებული. ამდენად, „ისტორიის ფილოსოფია არის ექსისტენციის ისტორიული ცნობიერების გამოხატვა; იმის ჩვენება, თუ როგორ ხდება წარსულის ცოდნა აწმყოსთვის შინაგანი.“ ისტორიის ფილოსოფიური კონსტრუქციები წარსულსა და აწმყოს აერთიანებს ისე, რომ „ყველა დროის ისტორიის ფილოსოფია აწმყოს ექსისტენციასთანაა მიმართებაში“. ამით წარსულისა და აწმყოს განსხვავება როდი ისპობა: წარსული „ღიადდება“ აწმყოს გზით, ამტკიცებს იასპერსი.

აწმყოს უნივერსალიზაციით იასპერსი კვლავ ამახინჯებს ისტორიულობას. რასაკვირველია, წარსულის გაღმერთება და რომანტიზმი არაა მართებული, რადგან ის აწმყოსა და მომავლის გაუფასურებაა. ისე როგორც მომავლის გაღმერთება, ფუტურისმიც უმართებულა, რადგან წარსულსა და აწმყოს მომავლის საშუალებად აქცევს. მაგრამ ცხადი უნდა იყოს, რომ დროის ყოველი განზომილებას ცალმხრივად გაბერვა და სხვა დროთა გამოცხადება მის მსახურად არაა მართებული და ისტორიულობის შესაბამისი. ამდენად, აწმყოს გაზვიადება ცალმხრიობაა და ისტორიულობის მოხსნა. რომანტიზმისა და ფუტურისმის სამართლიანი კრიტიკიდან იასპერსმა აწმყოს გაღმერთება და პრეზენტიზმის გამართლება სცადა, რაც ისეთივე კრიტიკას იმსახურებს, როგორსაც პირველი ორი უკიდურესობა. მხოლოდ აწმყოთი და მოქნეტალური ამოცანებით განსაზღვრული ადამიანი ცხოველურ ვითარებაში ვარდება, რადგან მხოლოდ ცხოველი ცხოვრობს აწმყოთი, ადამიანი კი იმით დგას ცხოველზე მაღლა, რომ ის იყურება როგორც წარსულში, ისე მომავალში; იგი თავისი აწმყოთი ისტორიის ჯაჭვის რგოლია, რომლის ბოლოები წარსულსა და მომავალშია. ამიტომ მარქსისტული ისტორიოსოფია ერთნაირად უარყოფითად ეყადება როგორც რომანტიზმს, ასევე ფუტურისმსა და პრეზენტიზმსაც. ის იცავს წარსულის, აწმყოსა და მომავლის განუწყვეტლობას. ამიტომ აკრიტიკებდა ვ. ი. ლენინი ოპორტუნიზმს და უარყოფდა მისთვის დამახასიათებელ პრეზენტიზმს. „ოპორტუნიზმი ამქვეყნად ყოველთვის და ყველგან ებლაუქება წუთს, იმოქნეტს, იდევანდელ დღეს, არ ძალუძს გაიგოს კავშირი „გუშინდელსა“ და „ხვალინდელს“ შორის. მარქსიზმი მოითხოვს ამ კავშირის ნათლად შეგნებას, შეგნებას არა სიტყვიერად, არამედ საქმით“ (16, 48).

თანამედროვეობა დაფიქრებას მოითხოვს. იასპერსის აზრით, წავიდა ის დრო, როდესაც ადამიანი საშყაროს იმედის თვალთ უყუ-

რებდა, მას იგი ოქროს ხანის განხორციელებად მიაჩნდა, რომელსაც შეეცვლა არ სჭირდება. დღეს ადამიანი მოწყვეტილია თავის ფეხებს. იგი თავისთავს ზედავს ადამიანის ყოფიერების მხოლოდ ისტორიულად განსაზღვრულ სიტუაციაში. მას არ სჯერა, რომ შეუძლია ყოფიერების შენარჩუნება (115, 5).

იასპერსის აზრით, ამ ვითარების მიმართ ადამიანი უძლურია. სწორედ ეს არის ადამიანის უძლურების შეგრძნების წყარო, რასაც კიდევ უფრო მეტად ზრდის პიროვნების დაშორება ტრანსცენდენტის რწმენისაგან და სწრაფვა საკუთარი ყოფიერების დამტკიცებისაკენ. თანამედროვე ეპოქა მოითხოვს პასუხის გაცემას კითხვაზე: სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს? ეს კითხვა განსაკუთრებით მწვავედ დადგა მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან, როდესაც გამოვლინდა „საყოველთაო სიცრუე“ და „შიში სიკვდილისადმი“, რაც ყველაზე მეტად დასავლეთის სამყაროს ახასიათებს. იგივე „შეიძლება ითქვას საერთოდ კაცობრიობაზე“. ატომური იარაღის გამოგონებამ ადამიანის წინაშე დააყენა ასეთი ალტერნატივა: „ან თავი მოიკლას, ან წავიდეს ნამდვილი გაადამიანურების გზით“. ახალი სიტუაცია, იასპერსის აზრით, ტექნიკური ეპოქის შედეგია. ტექნიკური საუკუნე, ერთი მხრივ, სერიოზულად დაემუქრა ადამიანს, მეორე მხრივ კი, დიდი იმედი მისცა, რაც არ არის რეალური.

იასპერსის შეხედულებით, საკითხი — „სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?“ შეიძლება ორი მნიშვნელობით გავიგოთ: ჭერ ერთი, სად ვიმყოფებით შემეცნებადი მსოფლიო ისტორიის ასპარეზზე და მეორე — სად ვიმყოფებით სიცოცხლის თვალუწვდენელ ჰორიზონტზე. პირველი კითხვა ყოველთვის იყო დასმულა, მეორეს კი ყურადღება არ ექცეოდა, მაშინ როდესაც განმსაზღვრელი სწორედ ესაა. პირველი გულისხმობს გარდუვალობას მსოფლიო ისტორიულ მოძრაობაში, რომელიც ადამიანს ანიჭებს მხოლოდ დამატებით როლს. ადამიანი ნოვაღეა ამ გარდუვალობას დაემორჩილოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი გაისრისება. მეორე კითხვა გულისხმობს ადამიანისათვის აქტიური როლის მინიჭებას. ნაწილობრივ ადამიანზეა დამოკლებული რა გაზდება სამყარო ხვალ. იასპერსის აზრით, შექმნილი საშიში სიტუაცია ადამიანისაგან მოითხოვს იმოქმედოს მთელი შესაძლებლობით. იგი სვამს კითხვას: „რა არის ადამიანი?“ და პასუხობს: „ესაა არსება, რომელსაც ჭეშმარიტების უნარი აქვს, ისწრაფვის მისკენ, ჭეშმარიტების მეშვეობით ახორციელებს მის წინაშე დასმულ ამოცანებს და მისით პოულობს გზას სიკეთისაკენ“. ადამიანისათვის ეს არის ერთადერთი გზა ურწმუნო მდგომარეობიდან გამოსვლისათვის, ეს არის ჭეშმარიტების გზა.

იბადება კითხვა: როგორ უნდა დადგინდეს, რა არის ჭეშმარიტება? იასპერსისათვის ადამიანის მოქმედების რაიმე ობიექტური კრიტე-

რიუმი გამორიცხულია, იგი ამოდის პიროვნების შინაგანი ძახილიდან. ამიტომ ის ადამიანის მოქმედების განმსაზღვრელად აღიარებს ჰინდისს. „მწამს, რომ ყოველივე ისე უნდა გაკეთდეს, როგორც სინდისი მკარნახობს“, თუმცა სულაც არა ვარ დარწმუნებული, რომ ეს მიიყვანს გამარჯვებამდე. მე ვიმყოფები ისეთ ძალთა ბრძოლის ასპარეზზე, რომელთა თვალით დანახვა შეუძლებელია. მე არა ვარ დამშვიდებული, ვინაიდან არ ვიცი, გავიმარჯვებ თუ არა. არც ის მჯერა, რომ ჩემშია ძალა, რომელსაც უნდა დავემორჩილო... ადამიანის წინაშე დგას ამოცანა: გახდეს გმირი, რომელიც ბუნდოვან ისტორიულ სიტუაციაში მოქმედი ქვეშაირების გზით მივიდა თავისუფლებამდე (154, 46).

ადამიანი დგას ისტორიის შუაგულში თავისი აწმყოთი, რომელიც მან უნდა გაიაზროს. მაგრამ „ადამიანის აწმყო უაზრო ზღვება, თუ ის შემოიფარგლება დღევანდელი დღის ვიწრო პორიზონტით“. აწმყოს გაგების ფარგლები უნდა გადიდდეს, მან უნდა მოიცვას ჩვენი ყოფიერების ისტორიული საფუძველი წარსულისა და მომავლის განზომალებებით. მოკლედ: ადამიანის აწმყოს გააზრება მისი ისტორიის გააზრებაა. ეს უკანასკნელი კი „ფრთავაშლილი მოგონებაა“, ამიტომ კვლევა წარმართება როგორც წარსულის, ასევე მომავლის მიმართ. იასპერსის წიგნის — „ისტორიის წარმოშობისა და მიზნის“ სტრუქტურაც ამის შესაბამისია: პირველ ნაწილში განხილულია „მსოფლიო ისტორია“, მეორეში — „აწმყო და მომავალი“, მესამეში კი — „ისტორიის საზრისი“. მაგრამ იასპერსის მიზანი თავიდანვე განწირულია წარუმატებლობისათვის, ვინაიდან იგი უარყოფს როგორც წარსულის, ასევე აწმყოს შექცელების შესაძლებლობას. იასპერსის აზრით, ჩვენ არ ვიცით ისტორიის არც საწყისი და არც ბოლო. მათ მხოლოდ შევიგრძნობთ მრავალი მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოთა ბეუტეაში (116, 17).

იასპერსის აზრით, „კაცობრიობის წარმოშობა წინაისტორიაში ისევე ბურუსითაა მოცული, როგორც მომავალი სამყარო... წარმოშობასა (რომელსაც ჩვენ ვერც მოვიაზრებთ და ვერც წარმოვიდგენთ) და მიზანს (რომელსაც ჩვენ ვერც გავზომავთ და კონკრეტულად ვერც მოვხაზავთ) შორის ხორციელდება ჩვენი ფაქტობრივი ისტორია“ (116, 48). აპრიგად, ჩვენი მიზანია დავადგინოთ ისტორიის საზრისის მასშტაბი და მივუჩინოთ ადამიანს ადგილი სამყაროში. მაგრამ ეს ამოცანა განუხორციელებელია და ადამიანი ჩაძირულია ბნელეთში, რომლიდან გამოსავალსაც ის ვერ პოულობს. ეს აგნოსტიკურ-პესიმისტური თვალსაზრისი კაფკამ მხატვრულად ასე გადმოსცა „რკინიგზის მგზავრებში“: „ჩვენ ვიმყოფებით იმ მგზავრების მდგომარეობაში, რომლებმაც კატასტროფა განიცადეს რკინიგზის გრძელ ვვირაბში, თანაც ისეთ ადგილას, სადაც უკვე აღარ ჩანს დასაწყისი, ზოლო

დასასრული ძალზე შორსაა და მბედველობა მას ამაოდ ეძებს. ჩვენ დასაწყისისა და დასასრულის არსებობაზე კი არ შეიძლება ვიყოთ დარწმუნებული“. ზემოაღნიშნული იძლევა ისტორიისადმი სავსებით სკეპტიკური დამოკიდებულების საფუძველს. ამიტომ იასპერსი არ უნდა ცდილობდეს ისტორიის გააზრებას, ვინაიდან ეს ეწინააღმდეგება მის ამოსავალ დებულებას. იასპერსი, შპენგლერის მსგავსად, აგნოსტიციზმსა და პესიმიზმს ისტორიის საკუთარ გაგებაზე არ ავრცელებს.

იასპერსი მიზნად ისახავს წარმოადგინოს მსოფლიო ისტორიის ერთიანი სურათი, სადაც განმსაზღვრელი იქნება ისტორიულ მოვლენათა ერთჯერადი რიგი და არა ანალოგიები ან კანონზომიერი განმეორებადობა. მსოფლიო ისტორია მთლიანობაში გაიაზრეს როგორც რელიგიური ისტორიის ფილოსოფოსებმა, ასევე კულტურის ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა: შპენგლერმა, ტოინბიმ და ალფრედ ვებერმა. იასპერსის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სქემებს შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა ალფრედ ვებერის თეორია, იგი მაინც მიუღებელია, მათი საერთო ნაკლია არაემპირიულობა და ტოტალობა. იასპერსი ცდილობს უკუაგდოს როგორც ერთი, ასევე მეორე და ისტორიის მთლიანი სურათი (მისი წარმოშობა და მიზანი) ახსნას ერთიანი ემპირიული ნიადაგით.

იასპერსის აზრით, ისტორიის ფილოსოფიის საფუძველი ევროპაში, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანულ რწმენაში უნდა ვეძებოთ. მაგრამ ისტორიის ქრისტიანული გააზრება არ არის დამაკმაყოფილებელი თუნდაც იმის გამო, რომ მას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ქრისტიანებისათვის. ისტორიის სურათი კი უნდა მნიშვნელობდეს ყველასათვის, ამიტომ იგი მხოლოდ ემპირიულ ნიადაგზე შეიძლება შეიქმნას. უნდა მოინახოს მსოფლიო ისტორიის ღერძი, რომლის გარშემოც ტრიალებს როგორც წინა, ისე შემდგომი მოვლენები. მაშინ იქნება ნაპოვნი არქიმედის საყრდენი. იასპერსის აზრით, ასეთი ღერძი მსოფლიო ისტორიისათვის არის 500 წ. ქრისტეს შობამდე. ისტორიის ამ მონაკვეთმა წარმოშვა თანამედროვე ადამიანი. ეს არის „ღერძის დრო“. იგი სხვადასხვა მიმართებით შეიძლება იყოს განხილული: სივრცობრივად „ღერძის დრო“ ჩამოყალიბდა მსოფლიოს სამ სხვადასხვა რაიონში — ინდოეთში, ჩინეთსა და საბერძნეთში, წინა აზიის ჩათვლით. როგორც ვხედავთ, იგი ტერიტორიულად იზოლირებულია, ღროის თვალსაზრისით კი მხოლოდ ხუთ საუკუნეს მოიცავს კაცობრიობის ისტორიის ორმოცდაათი საუკუნიდან. მიუხედავად ამისა, „ღერძის დრო“ წარმოადგენს იმ ცენტრს, რომლის გარშემოც ტრიალებს ისტორია. „ამ პერიოდში ახალია ის, რომ ადამიანი აცნობიერებს ყოფიერებას მთლიანად“, აცნობიერებს თავის თავს და თავის საზღვრებს. ის შეიმეცნებს სამყაროს მრისხანებასა და უძლურებას...

„თავისი სულიერი სამყაროს სიღრმეს და ტრანსცენდენტის სიცხადეს“ (116, 20).

ამ ეპოქაში ჩამოყალიბდა აზროვნების ძირეული კატეგორიები და შეიქმნა მსოფლიო რელიგიათა წინამძღვრები. იასპერსის აზრით, ამ ცვალებადობათა არსი შეიძლება გამოიხატოს ცნებით: „გაგონიერება“. ადამიანმა გააცნობიერა თავისი ყოფიერება და დასვა საკითხი მისი საზღვრების შესახებ. იასპერსი ახასიათებს იმ ფილოსოფოსებსა და მოაზროვნეებს, რომლებმაც ჩაუყარეს საფუძველი ყველა შესაძლებელ მსოფლმხედველობას: ჩინეთში მოღვაწეობდნენ კონფუცი, ლაოცი, ტუშუნგზი, დიაზდი და სხვები, ინდოეთში — ბუდა, ირანში — ზორაასტრა, პალესტინაში — წინასწარმეტყველები, საბერძნეთში — პარმენიდე, პერაკლიტე, პლატონი და სხვები. ყოველივე ეს იყო სამყაროს ახალი შეგრძნება, რომელიც უნივერსალურ ხასიათს ატარებდა. ამან ადამიანი მიიყვანა საზღვრითი სიტუაციის გაცნობიერებამდე და სიკვდილიდან განთავისუფლების გზების ძიებამდე. პირველად ამ პერიოდში სცადა ადამიანმა გადაეღაზა თავისი შესაძლებლობანი. „ღერძის პერიოდში“ იწყებს ადამიანი თავისი საკუთარი ისტორიის გააზრებას. ამ პერიოდში მოიხაზა ისტორიის ყველა შესაძლებელი გზა: უკუსვლა, წრებრუნვა და აღმავლობა.

„ღერძის პერიოდი“ არის ნახტომი არა მხოლოდ გონების, არამედ სოციალურ სფეროშიც. იწყება პოლიტიკურ ერთეულთა ჩამოყალიბება ქალაქებიდან დიდ იმპერიებამდე. ადამიანის ყოფიერებისა და ისტორიის გაცნობიერება ამ პერიოდში ერთი თავისებურებით ხასიათდება: ამ პროცესს აცნობიერებს მხოლოდ ზოგიერთი ადამიანი, რომელიც ყველას ნაცვლად მსჯელობს, ამიტომ ცალკეულის ცვლილებით „მთელი ადამიანური ყოფიერება იცვლის სახეს“.

ისტორიის გაგებაში იასპერსის იდეალიზმი ვლინდება იმაში, რომ მისთვის „ღერძის პერიოდის“ განვითარების განმსაზღვრელია გააზრების პროცესი, მსოფლმხედველობათა ჩამოყალიბება, ხოლო სოციალ-ეკონომიური სტრუქტურები — მეორადი. მათ იასპერსი „სოციალოგიური ვითარებას“ უწოდებს. სინამდვილეში კი პირიქითაა: საზოგადოებრივი ცნობიერება განსაზღვრულია საზოგადოებრივი ყოფიერებით.

იასპერსის გამააზრებელთაგან გოლო მანმა განსაზღვრული შეფასება მისცა „ღერძის დროის“ ცნებას იასპერსთან. იგი აღნიშნავს, რომ „ღერძის დროის“ ცნების შემოტანით იასპერსის ისტორიოსოფიამ გარკვეული უპირატესობა შეიძინა ტონინის ისტორიოსოფიასთან შედარებით: „მსოფლიო ისტორიის სქემა, რომელიც მოხაზულია იასპერსის ცნების „ღერძის დროის“ მეშვეობით, მე უფრო დამაკმაყოფილებლად მიმაჩნია, ვიდრე ტონინისა“ — წერს გოლო მანი. ეს ცნება უკეთ არკვევს კაცობრიობის ერთიანობას და მოძრაობას, აგ-

რეთვე თანამედროვეობის სპეციფიკას, ვიდრე ეს ტონიზიმ გააკეთა. მაგრამ გოლო მანი არ თვლის „ლერძის დროს“ საკმაოდ დასაბუთებულად მისი ორიგინალობის მიუხედავად. ეს გამოწვეულია იმით, რომ „იასპერსი არ იძლევა პასუხს, რატომ აღმოცენდნენ ერთდროულად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარების ერთი დონის მქონე ხალხები“. გოლო მანის აზრით, აქ შემთხვევითობა არ გამოდგება, რადგან მისით არაფერი აიხსნება. ამდენად, იასპერსისათვის გაუგებარი დარჩა კაცობრიობის ერთიანობა ამ პერიოდში (1559, 552).

იასპერსი გრძნობს თავისი თვალსაზრისის სრუსტეს, სახელდობრ იმას, რომ დედამიწის ეს სამი რაიონი (ჩინეთი, ინდოეთი და საბერძნეთი) დამორებულია ერთმანეთისაგან ტერიტორიულად, დროულად და შინაგანი კულტურის მთელი რიგი არსებითი ნიშნებით. ჩინური კულტურის აყვავება არ ემთხვევა ინდური კულტურის აყვავებას, ხოლო ბერძნული კულტურის აღმავლობა ორივესაგან განსხვავებულ დროულ მონაკვეთში ხდება. იასპერსი გრძნობს იმასაც, რომ ამ სქემაში ბევრი რამ ემპირიული კი არ არის, არამედ შეფასება განსაზღვრული პოზიციიდან. იგი ცდილობს აღნიშნული სქემის ნაკლოვანებანი და შესაძლო შეპასუხებანი მინიმუმამდე დაიყვანოს.

იასპერსის აზრით, მართალია, ეს სამი კულტურა ერთმანეთისაგან განსხვავდება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ორიენტირება ხდება არა განსხვავებაზე, არამედ საერთოზე. მაგრამ თუ ეს სქემა ემპირიულია, რატომ არ უნდა იყოს ასახული ამ სქემაში არსებული განსხვავებანი? ამ საკითხზე იასპერსის თეორია პასუხს ვერ იძლევა.

მეორე შეპასუხება, რომლის გათვალისწინებასაც იასპერსი ცდილობს, არის ის, რომ „ლერძის დრო“ საერთოდ არ უნდა იყოს ფაქტი. იგი ღირებულებებითი მსჯელობის შედეგია. იასპერსის აზრით, სხვაგვარად შეუძლებელიცაა, ვინაიდან ისტორიის საზრისის გაგება არსებითად შეფასებაა. ისტორიული სურათი, ფაქტია, მრავალფეროვნებას ემყარება, მაგრამ მართო აქედან არ წარმოდგება. პირველად მხოლოდ გაგება იძლევა ერთიან სურათს ისტორიაზე და „ლერძის დროზეც“. გაგებასა და შეფასებაში მიიწვდომება ყოფიერება. ჩვენი ისტორია არაა მხოლოდ წარსული, იგი ისაა, რასაც თვალს ვერ ავარიდებთ აწმყოში. „ყოველი ადამიანი ხედავს იმას, რასაც ის გულში ატარებს“. ჩვენი ერთადერთი სინამდვილე არის აწმყო, რადგან „ისტორიული შინაარსის რანგობრივი წყობა მიიწვდომება მხოლოდ ადამიანური ექსისტენციის სუბიექტურობით“, ამიტომ ეს სუბიექტურობა წმინდა საგნობრივის ობიექტურობაში კი არ გაითქვიფება, არამედ — საზოგადოებრივი თვალთახედვის, ადამიანის ობიექტურობაში (116, 30).

იასპერსის პრეტენზია მისი სურათის ემპირიულობაზე მოხსნილია თვით იასპერსის მიერ და შეუძლებლადაა გამოცხადებული ის-

ტორიაში ფაქტიური ობიექტურობის მიღწევა. მაგრამ იასპერსი ცდილობს ახალი სახის „ობიექტურობა“ დასახოს. ესაა პრეზენტისტული „ობიექტურობა“ — წარსულის დანახვა აწმყოს თვალთ.

ყოველი აწმყო თავისებურად უყურებს წარსულს, ამიტომ აქ „ობიექტურობა“ კი არა გვაქვს, არამედ რელატივიზმი. ეს არ შეიძლება „ობიექტურობა“ იყოს საყოველთაობის აზრითაც. ვინაიდან ერთი და იმავე ეპოქიდანაც კი შეუძლებელია ისტორიის საყოველთაო აღქმა ერთიანი სურათის აზრით.

იასპერსი ითვალისწინებს იმასაც, რომ ეს სამი რაიონი დროული განვითარების თვალსაზრისით არ ემთხვევა ერთმანეთს და, ამდენად, ამ პარალელურებს არა აქვს ისტორიული მნიშვნელობა. არც დროითი ერთიანობა და არც ფაქტიური ურთიერთობა ამ სამ სამყაროს არ ჰქონია. მაგრამ, იასპერსის აზრით, დრო აქ არ არის ვადაწმყვეტი, ხოლო ის, რომ ეს კულტურები ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად ერთი და იმავე გზით განვითარდა, ამ კულტურათა პარალელურობის მაჩვენებელია.

იასპერსი სვამს კითხვას ამ პარალელიზმის მიზეზის შესახებ. იგი აკრიტიკებს მათ, ვინც ბიოლოგიური ფაქტორით ხსნის ამ პარალელიზმს. ბიოლოგიური საყოველთაოა, პარალელიზმი კი მხოლოდ სამ რაიონს ეხება. იასპერსის აზრით, ყველაზე ახლოს ამ მოვლენის ახსნასთან მივიდა ალფრედ ვებერი, რომელმაც მიუთითა ეკონომიურ მიზეზებზე. მაგრამ ესეც არ არის პარალელიზმის მიზეზი. „არავის ძალუძს საფუძვლიანად გაიგოს რა მოხდა აქ ისეთი, რომ ეს გახდა მსოფლიო ისტორიის ღერძი“. იასპერსის აზრით, ჩვენ წინ არის ფარდაუხდელი საიდუმლოება. „განცვიფრება საიდუმლოების წინაშე თვით არის ნაყოფიერი შემეცნების აქტი, როგორც შემდგომი კვლევის ამოსავალი“ (116, 40). როდესაც იასპერსი აყენებს საკითხს „ღერძის დროის“ საზრისის შესახებ, ღმერთს მიმართავს ასახსნელად და გასაგებად. მისი აზრით, „ღერძის დროის“ საზრისის ახსნა არ ემთხვევა მისი მიზეზების ახსნას. ისევე როგორც არ შეგვიძლია მისი მიზეზის ახსნა, უძლური ვართ საზრისის ახსნაშიც. „ამ ფაქტის დაფარული საზრისი არაა პოვნადი არც ემპირიულად და არც საერთო აზრით“. მის შესახებ კითხვა ნიშნავს მხოლოდ იმის, რასაც ვქმნით ფაქტიდან, რაც იზრდება მისგან ჩვენში (116, 40).

იასპერსის აზრით, „ღერძის დრო“ არის „მსოფლიო ისტორიის ემპირიულად აღქმადი ღერძი ყველა ადამიანისათვის“. „ღერძის დროის“ ცნება არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანული ტრანსცენდენტის რწმენას და ამ რელიგიით მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაციას, რომელიც შოიციავს შემოქმედებას, ცოდვაში შთაუარდნას, გამოცხადებას, გადარჩენასა და მსოფლიო სამსჯავროს. „ღერძის დროის“ ცნება ადამიან-

თა ემპირიული კავშირის მათემატიკა. მასში მოცემულია ყველა ადამიანის უნივერსალური ისტორია.

ლერძის პერიოდის სამსახურებზე, იასპერსის აზრით, არაა არგუმენტი ისტორიის ერთიანობის წინააღმდეგ: პირველად, ის არის მოთხოვნა უსაზღვრო კომუნიკაციებისა, რომელნიც თვით ჩვენშია. რწმენის განსაკუთრებულობის შეცდომის დაძლევა შეიძლება ამ სამსახურებით, რადგან, თუ ერთიანი ისტორია სამსახურებზე ემყარება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთი ღმერთი შეიძლება მრავალი სახით იყოს გამოვლენილი და მისკენ მრავალი გზა მიიმართებოდეს. მაშასადამე, რწმენათა ერთიმეორის გვერდით არსებობა არ უნდა იყოს მათ შორის ბრძოლის მიზეზი.

იასპერსი სვამს კითხვას, არის თუ არა „ლერძის დროის“ საზრისი ყველა შემდგომ დროთა საზრისის განსაზღვრელი? მისი აზრით, მართალია, საწყისი „ლერძის დროიდან“ მოდის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შესაძლებელია დანარჩენ დროთა დაყენება „ლერძის დროის“ საზრისამდე. ყოველ დროს საკუთარი საზრისი აქვს, ამიტომ არის შესაძლებელი ისტორიის პერიოდიზაცია.

აღნიშნული პერიოდის დახასიათება მხოლოდ შესავალი იყო მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაციის განსაზღვრისათვის. დროის ეს მომენტი იასპერსმა იმისათვის გამოყო, რომ დაესაბუთებინა მისი წინა და შემდგომი განვითარება როგორც მსვლელობა ამ ცენტრის გარშემო.

როგორია მსოფლიო ისტორიის სტრუქტურა? რა პერიოდებია და ეპოქებით ხასიათდება იგი? ასეთია იასპერსის ისტორიის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირეული საკითხი.

ყოველი სქემა განსაზღვრული ზომით ამარტივებს მოკლენათა ფაქტიურ მდინარებას, მაგრამ მას მაინც შეუძლია დაიჭიროს არსება, ამიტომ ისტორიას თავისი სქემა აქვს. ასეთ სქემაზე იასპერსს წარმოუდგება ადამიანთა ცვლილებების ოთხი პერიოდი:

პირველია ჩვენთვის მიუწვდომელი წინაისტორიული პრომეთესული ეპოქა (პირველი იარაღების, ცეცხლის და სიტყვის გამოყენება); ეს პერიოდი გრძელდება წინაისტორიულ უმაღლეს კულტურათა დამკვიდრებამდე. ამ დროს ჩამოყალიბდა ადამიანი.

მეორე პერიოდი გრძელდება წინაისტორიულ უმაღლეს კულტურათა დამკვიდრებიდან „ლერძის დრომდე“.

მესამე — „ლერძის დროიდან“, როდესაც ადამიანი სულით და გონითაც ადამიანი ხდება, ტექნიკურ პერიოდამდე.

მეოთხე — მეცნიერულ-ტექნიკური პერიოდიდან დღემდე.

ისტორიის ეს პერიოდიზაცია ეყრდნობა ადამიანის ყოველგვარ ცვლილებას, მაგრამ იასპერსს აქვს სხვა პერიოდიზაციებიც (თვით ისტორიულის ბუნების ცვალებადობის შესაბამისი). ამის მიხედვით

საპი პერიოდი გამოირჩევა: წინაისტორია, ისტორია და მსოფლიო ისტორია. წინაისტორიაში ადამიანი განსაზღვრულია ბიოლოგიური თვისებებით. რაც შეეხება ისტორიას და მსოფლიო ისტორიას, ესენი ადამიანის სოციალობის პერიოდებია. ისინი ერთმანეთისაგან იმით განიარჩევიან, რომ ისტორიის პერიოდში მოვლენები არც ვრცელად და არც მნიშვნელობით არ ატარებს მსოფლიო ისტორიულ ხასიათს. ამ პერიოდში, „ღერძის დროიდან“ ა. წ. მეთექვსმეტე საუკუნემდე, მოვლენები თავიანთი მნიშვნელობითა და გავრცელებით ლოკალურია. მხოლოდ მეთექვსმეტე საუკუნიდან იქცევა მოვლენები უნივერსალურად. ყოველივე ის, რაც „ამჟამად ხდება, უნივერსალურია და ყოველისმომცველი. იგი არაა შემოფარგლული ჩინეთით, ევროპით ან ამერიკით. გადამწყვეტ მოვლენებს ტოტალური ხასიათი აქვს“ (116, 47).

იასპერსის აზრით, მსოფლიო ისტორიის სქემა შეიძლება სხვა თვალსაზრისითაც განვიხილოთ, სახელდობრ, მოპაეღის თვალთახედვით მსოფლიო ისტორიის ორ პერიოდზე, ანუ ისტორიის ორ ჩასუნთქვაზე შეიძლება მსჯელობა. პირველია პრომეთედან „ღერძის დროს“ ჩათვლით, მეორე — მეცნიერულ-ტექნიკური საუკუნიდან ახალ სტრუქტურამდე. ეს იქნება მეორე „ღერძის დრო“. განსხვავება პირველსა და მეორე ჩასუნთქვას შორის მდგომარეობს როგორც მოვლენათა მნიშვნელობის, ასევე ადამიანის ყოფიერების განსხვავებაში. პირველ პერიოდში დაქუტყვაცებულობაა, მეორეში — უნივერსალიზმი და ტოტალიტარიზმი. „ჩვენი დროის ძირითადი პრობლემა დაიყვანება იმაზე, შეძლებს თუ არა მომავალი განვითარება გაუგონარ ტანჯვათა გავლის გზით... ნამდვილი ადამიანის შექმნას?“ (116, 48). იასპერსი სამ განსხვავებულ პერიოდინააციას იძლევა, მაგრამ სამივე კლასიფიკაციას საერთო ნიშნებიც აქვს, რომლებიც მოითხოვს გარკვეულ კითხვებზე პასუხის გაცემას. ესენია:

1. რა ნაბიჯები იყო წინაისტორიაში ადამიანის ყოფიერებისათვის გადამწყვეტი?
2. როგორ აღმოცენდა პირველი მაღალი კულტურები ქრისტეს შობამდე 5000 წლიდან?
3. რა არის „ღერძის დროის“ არსება და როგორ მივიდა ადამიანი მასთან?
4. რა გზით მივედით ტექნიკურ ეპოქამდე და როგორ გავიგოთ ის?

უნდა აღინიშნოს, რომ იასპერსი ზოგჯერ უარყოფს თავის მოსაზრებებს. ასე მოხდა მეორე „ღერძის დროის“ საკითხის მიმართაც. მეორე „ღერძის დროის“ შესახებ იასპერსმა გამოთქვა აზრი „ისტორიის წარმოშობასა და მიზანში“. ამის საფუძველზე გოლო მანმა აღნიშნა, რომ იასპერსი „ღერძის დროის“ სქემით ისტორიის განუწყვე-

ტელ სურათს ქმნის; იგი მსჯელობს „ამჟამად დაჰდგარ მეორე ღერძის დროზე. აჩვენებს მის იგივეობა-განსხვავებას პირველთან“ (155ა, 553).

მაგრამ იასპერსმა გოლო მანისადმი პასუხში უარყო მეორე „ღერძის დროის“ ცნების არსებობა თავის თეორიაში. მსჯელობა მეორე „ღერძის დროზე“, იასპერსის აზრით, მას შრომაში ნიშნავდა მხოლოდ იმას, რომ მან ჩვენი ტექნიკური ეპოქა შეადარა ჩვენთვის უცნობ პრომეთესეულ ხანას. ის ფიქრობს, რომ „ჩვენ მეორე ღერძის ეპოქის წინაშე ვდგავართ, მაგრამ არ ვიცით, როდის დადგება იგი“ (15511, 756). ამით, ცხადია, კორექტივია შეტანილი მეორე „ღერძის დროის“ ცნებაში, რადგან მასში დღევანდელი კი არა, მომავალი ეპოქა იგულისხმება. მაგრამ ამით მეორე „ღერძის დროის“ ცნება საბოლოოდ მაინც არაა უარყოფილი. აჰლენად, შესაძლებელია ეს ცნება დარჩეს როგორც ისტორიის „მეორე ჩასუნთქვის“ გამოშხატველი.

იასპერსის აზრით, წინაისტორია ნამდვილი ისტორიისაგან განიარჩევა იმით, რომ ნამდვილი ისტორია წერილობითი წყაროებიდან იღებს საწყისს. პირველად დამწერლობამ გახადა შესაძლებელი ადამიანებს სხეულებრივად შეეგრძნოთ საკუთარი შინაგანობა, განწყობილება, მისწრაფება. წერილობითი წყაროები ქრისტეს დაბადებამდე 3000 წლის იქით აღარ გვხვდება, ამიტომ ისტორიის ხანგრძლივობა 5000 წელია. მანამდე კი ჩვენ წინაისტორიისთან გვაქვს საქმე. წინაისტორიის ახასიათებს ცვალებადობა, მაგრამ მხოლოდ ცვალებადობა არ ქმნის ისტორიულობას, საჭიროა მისი გაცნობიერებაც.

ისტორიაში უნდა ვიგულისხმოთ წარსული, განათებული ცოდნის შუქით. ისტორია წარმოშობის გაცნობიერებაა, წინაისტორია კა — ფაქტებით დამტკიცებული, მაგრამ გაუცნობიერებელი წარსული (116, 50).

ისტორიის საწყისისა და წინაისტორიის გავებაში იასპერსი ორი მცდარი წანამძღვრიდან ამოღის. ჯერ ერთა, ის ამტკიცებს, რომ წინაისტორიას ეკუთვნის ჩვენთვის უცნობი პერიოდი. აქ წინაისტორიის ცნება განსაზღვრულია არა ამ პერიოდის ისტორიული მნიშვნელობით, არამედ მისი უცოდინარობით. წინაისტორიის ასეთი სუბიექტივისტური გაგების წინააღმდეგ სავსებით სამართლიანად ილაშქრებდა მარქსი: გერმანელებს „მიაჩნიათ, რომ იქ, სადაც მათ არ ჰყოფნიან დადებითი მასალა და სადაც ლაპარაკი არაა თეოლოგიურ, პოლიტიკურ ან ლიტერატურულ უაზრობაზე, იქ არც არის არავითარი ისტორია, არამედ არსებობს მხოლოდ „წინაისტორიული დრო“; ამასთან, ჩვენ არავითარ ახსნა-განმარტებას არ ვღებულობთ იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება ამ უაზრო „წინაისტორიიდან“ საკუთრივ ისტორიაზე გადასვლა. თუმცაღა, მეორე მხრივ, მათი ისტორიული სპეკულაცია განსაკუთრებით ხალისიანად ეწაფება ამ „წინაისტორიას“, რადგან მათ მიაჩნიათ, რომ უზრუნველყოფილი არიან „უხეში ფაქტის“ შე-

კრისაგან და ამასთანავე შეუძლიათ სრული თავისუფლება მისცენ თავიანთ სპეკულაციურ მიდრეკილებას და ათასობით ჰიპოთეზები შექმნან და დაამსხვრიონ“ (8, 47—48). წინაისტორიის წინააღმდეგ წამოყენებული შპენგლერის არგუმენტაციაც სავსებით მართებულია წინაისტორიის იასპერსისეული გაგების მიმართ.

უნდა აღინიშნოს, რომ იასპერსი ეწინააღმდეგება თავის საკუთარ პრინციპს. მისი აზრით, „ისტორიაში უცნაური სიტუაციაა: — მთელი საქმე ადამიანშია“. ისტორია ადამიანის ისტორიაა. თუ ეს ასეა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ჩამოყალიბება და განვითარება მთლიანად ისტორიის კუთვნილებათა, მაგრამ იასპერსი სწორედ ადამიანის ჩამოყალიბების პერიოდს თვლის წინაისტორიად და ეს ხდება არა იმიტომ, რომ იასპერსი უარყოფს ამ პერიოდის მნიშვნელობას ისტორიისათვის, არამედ მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ეს პერიოდი არაა ჩვენთვის ცნობილი, მასზე არა გვაქვს წერილობითი წყაროები. ამით იასპერსმა ისტორიულობის სრულიად სხვა კრიტერიუმში შეპოიტანა, ვიდრე მისი თეორიის ამოსავალ პრინციპში იყო მოცემული. ისტორია, როგორც ადამიანის ისტორია, იასპერსმა შეცვალა ისტორიის, როგორც ცნობიერი ისტორიის, წერილობითი ისტორიის გზით. იასპერსთან ისტორიული პროცესი, ხდომილებათა მწკრივი კი არ განსაზღვრავს ამ პროცესის ისტორიულობას, არამედ მისი გაცნობიერება, ცნობიერების გზით ფიქსირება. ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერებას, რომელიც ყოფიერების გაცნობიერებაა და ყოფიერებაზეა დამოკიდებული, იასპერსი მიიჩნევს ყოფიერებისაგან დამოუკიდებლად და მის განმსაზღვრელად. გამოდის, რომ ფაქტურ პროცესთა მსვლელობა ისტორიულაა არა თავის მნიშვნელობით ისტორიულ პროცესში, არამედ მისი გაგებით ისტორიულობის მიერ. ამის წინააღმდეგ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ჯერ ერთი, შეიძლება არსებობდეს მრავალი პროცესი, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ისტორიულ ხდომილებებში, მაგრამ ჯერაც არაა გაცნობიერებული; გაცნობიერება მათ ისტორიულობას კი არ ანიჭებს, არამედ აღმოაჩენს მათ ისტორიულობას. მეორეც, შეიძლება მრავალი ისეთი პროცესი იყოს გაცნობიერებული, რომელთაც ისტორიულ მსვლელობაზე გავლენა არ მოუხდენიათ და მათ გაცნობიერება ვერ გაზღვის ისტორიისათვის მნიშვნელოვნად, რადგან ობიექტურად არ ჰქონიათ ასეთი მნიშვნელობა.

ამდენად, ისტორიის საწყისად ის მომენტი როდი უნდა მივიჩნიოთ, როდესაც ისტორიული ცნობიერება ყალიბდება; არამედ რეალური ისტორიული პროცესი და ისტორიული აზრი უნდა გაფართოვდეს ამ პროცესამდე. ეს ნიშნავს, რომ აზრთა მსვლელობიდან კი არ უნდა იწყებოდეს ისტორია, არამედ, პირიქით, „საიდანაც ისტორია იწყებს, იქიდან უნდა იწყებოდეს აზრთა მსვლელობაც“ (ენგელსი).

ადამიანს ისტორია აქვს იმიტომ, რომ ის მოქმედებს. „ადამიანებს ისტორია აქვთ იმიტომ, რომ მათ უნდა აწარმოონ თავიანთი ცხოვრება, და თანაც განსაზღვრული წესით“ (8, 49).

იასპერსის აზრით, წინაისტორიამ შექმნა ადამიანი როგორც ბიოლოგიური არსება და ჩამოაყალიბა საფუძველი მისი სულიერობისათვის. ნამდვილი ისტორია ადამიანის სულიერ ჩვევათა განვითარებაა, გამოვლენილი მის ტრადიციებში. ბიოლოგიური თვისებები მემკვიდრეობითია, ტრადიცია კი შექმნილია და არ გადადის მემკვიდრეობით. ამიტომ მას ემუქრება საფრთხე: შეიძლება იგი დაიკარგოს და მაშინ „ჩვენ გავხდებით ქვის ხანის ადამიანები. ის, რომ ჩვენ ამჟამად გვაქვს თვითმფრინავები ქვის ცულის ნაცვლად, არაფერს ცულის“ (116, 51).

წინაისტორია საიდუმლოებით არის მოცული. შეუძლებელია გავცეთ პასუხი კითხვაზე: „რა მოხდა წინაისტორიაში?“ პირველად ადამიანად გახდომა არის უაღრესად დიდი საიდუმლო, რომელსაც ვერავითარი წესით ვერ მივწვდებით (116, 57). წინაისტორიაზე მხოლოდ მითები გვაქვს. არც ეს მითები და არც გათხრები არ იძლევა მისი შემეცნების შესაძლებლობას. მათგან მხოლოდ ჰიპოთეზები შეიძლება მივიღოთ. ისტორიის ძირითად კათხვაზე -- „ადამიანის ყოფიერებაზე წინაისტორია არ იძლევა პასუხს“. მამასადამე, იასპერსის აზრით, ჩვენ არ ვიცით როგორ წარმოიშვა ადამიანი, არც ის ვიცით, „რა არის ადამიანი, არც იმაზე შეგვიძლია პასუხის გაცემა, რა უნდა იყოს ადამიანი“. ეს კი გამოწვეულია არა შემეცნების დროებითი სიძნელეებით, არამედ ჩვენი ბუნებით. „ჩვენ რომ არ ვიცით რა არის საკუთრივ ადამიანი, ეს გეჟთენის ჩვენი ადამიანური ყოფიერების არსებას“ (116, 58).

მიუხედავად ამისა, იასპერსი მაინც იძლევა წინაისტორიის დაწვრილებით დახასიათებას, ისტორიაზე წინაისტორიის გადასვლის ძირითად ნიშნებს. იგი სვამს კითხვებს: „რა მოხდა ადამიანში ისეთი, რომ ის არაისტორიულობიდან ისტორიულში გადავიდა? რამ მიგვიყვანა ისტორიამდე? რა არის ისტორიული პროცესის ძირითადი ნიშნები?“ იასპერსი ცდილობს ადამიანის სულიერ ჩვევათა განვითარებასთან ერთად ხაზი გაუსვას მისი ეკონომიური ცხოვრების მხარეებს, პრაქტიკულ საქმიანობას, რამაც განაპირობა წარმოებისა და მიმოსვლის საშუალებათა განვითარება.

იასპერსის აზრით, ერთი რამ უდავოა: ისტორიულობა დაკავშირებულია ადამიანის მიერ საკუთარი თავისუფლების საზღვრების გაცნობიერებასთან. ადამიანის თავისუფლების ცნებაში იასპერსი გულისხმობს ადამიანის შესაძლებლობათა გაცნობიერებას, იმის გაგებას, რომ „ადამიანის შესაძლებლობანი ამოუწურავია, დაუსრულებელი და დაუსრულებადია მისი ბუნება“, რომ „ის არის არსება, რო-

მელიც ცდილობს ისტორიის გზით გაეიდეს თავისი საზღვრებიდან“. „ისტორიაში ადამიანი იმეცნებს ყოველივეს წარმავლობას“, მხოლოდ ადამიანმა იცის სიკვდილი. „ამ საზღვრით სიტუაციაში ის შეიძენებს დროულ მარადისობას, ისტორიულობას, როგორც ყოფიერების გამოვლენას... ისტორიის შემეცნება მარადისობის შემეცნების ილენტური ხდება“ (116, 73). შემდგომში იასპერსი ისევ უბრუნდება საზღვრითი სიტუაციის ცნებას და უკავშირებს ატომურ ომში კაცობრიობის მოსპობის საშიშროებას. ადამიანის ყოფიერების იასპერსისეული ფილოსოფია, ისტორიისადმი მიყენებული, პირველ რიგში მოწოდებულია პასუხი გასცეს ადამიანის აწმყუა და მომავლის კითხვებზე. წარსულის გააზრება მხოლოდ აწმყოს გაფართოება იყო, რომლის მიზანს ისევ აწმყოს გაგება წარმოადგენს. ისტორიული პროცესის ფილოსოფიური გაგება ვცადეთ იმ მიზნით, რომ გავაშუქოთ ჩვენი დღეების სიტუაცია კაცობრიობის მასშტაბით. ამით ირკვევა ჩვენი ადგილსამყოფელი (116, 107).

იასპერსის აზრით, თანამედროვე ისტორიული ვითარება წარსულისაგან ერთი არსებითი ნიშნითაც განსხვავდება: წარსულში სამ დიდ რაიონში ერთგვარად წარმოებდა განვითარება და არსებითად პარალელიზმი იყო. ამჟამად ეს მდგომარეობა შეიცვალა. ევროპამ, სხვა რაიონებისაგან განსხვავებით, განვითარების ახალი სახე მიიღო, შექმნა ახალი ძალა, რომელმაც განსაზღვრა ჩვენი ეპოქის შინაარსი. ეს არის მეცნიერება და ტექნოკა, რომელმაც თავისი აღმავლობის ზენიტს მიაღწია. თანამედროვე მეცნიერების განმსაზღვრელი ნიშნებია: უნივერსალობა, დაუსრულებლობა, ყველა ფაქტის დაქვემდებარება კვლევისადმი და მრავალმხრივი კავშირების შესწავლა.

იასპერსი მეცნიერების დახასიათების დროსაც არ ღალატობს თავის აგნოსტიციზმს და ამტკიცებს, რომ საკითხი — რატომ აღმოცენდა ახალი მეცნიერება... საბოლოოდ მაინც არ გაირკვა. იგი, როგორც ყოველივე, სულიერ-შემოქმედებითი ისტორიის საიდუმლოებაა (116, 116).

იასპერსი განსაზღვრავს ტექნიკის არსებასაც და მის საზრისად აცხადებს თავისუფლებას ბუნების მიმართ, რომელმაც ადამიანი უნდა გაათავისუფლოს ბუნებაზე ცხოველური დამოკიდებულებისაგან. ტექნიკის სოციოლოგიური ანალიზისას იასპერსი იწყებს ადამიანის ყოფიერებისა და ტექნიკის მიმართების ფილოსოფიურ გააზრებას. ამჟამად დასავლეთის აზროვნებაში ეს საკითხი მრავალმხრივი განხილვის ობიექტია, მას იზილავენ სოციოლოგები და ფილოსოფოსები, მწერლები და კინემატოგრაფისტები. ამ საკითხს უკავია მადომინირებული პოზიციები მხატვრულ სიტყვასა და მეცნიერულ გააზრებაში, ზელოვნებასა და პუბლიცისტიკაში. ამ საკითხისადმი საყოველთაო ანტირესი გამოწვეულია დასავლეთის ადამიანის თანამედროვე სი-

ტუაციით. სოციოლოგი ერის ფრომი ამ ვითარებას ასე აღწერს: „გაუცხოება — აი, ცალკეული ადამიანის ხვედრი კაპიტალიზმის დროს. გაუცხოებაში მე მესმის ცხოვრების ისეთი ტიპი, როცა ადამიანი უცხო ხდება საკუთარი თავისთვის. ის თითქმის „შორდება“, გამოეყოფა თავის თავს. ის აღარაა საკუთარი სამყაროს ცენტრი, თავის ქცევათა გამგებელი; პირიქით, ეს ქცევანი და მათი შედეგები იმორჩილებენ მას, ის მათ ემორჩილება და ზოგჯერ გადააქცევს კიდევ კულტად.

თანამედროვე საზოგადოებაში ეს გაუცხოება თითქმის ყოველის-შომცველი ხდება. ის გამსჭვალავს ადამიანის მიმართებას მისი შრომისადმი, საგნებისადმი, რომლებითაც იგი სარგებლობს, ვრცელდება სახელმწიფოზე, გარემომცველ ადამიანებზე, თვით მასზე“. თანამედროვე ადამიანმა თავისი ხელით შექმნა ნივთების მთელი სამყარო, „რათა მართოს მისივე შექმნილი ტექნიკის მექანიზმი. მან აავო ურთულესი სოციალური მექანიზმი. მაგრამ გამოვიდა ისე, რომ ეს მისი ქმნილება ახლა მასზე მალა დგას და თრგუნავს მას“. ის თავს მიიჩნევს უცვე არა შემოქმედად და ბატონად, არამედ მის მიერ გამოძერწილი გოლემის მსახურად... მას უპირისპირდებიან მისი საკუთარი ძალები, ხორცშესხმული მის მიერვე შექმნილ ნივთებში, ძალები, რომელნიც გაუცხოებული არიან მისგან. „ის თავისი ქმნილების ბატონობის ქვეშ მოხვდა და დაკარგა საკუთარ თავზე ძალაუფლება“ (84, 230). „თანამედროვე მექანიკური ცივილიზაციის“ ორგანული ნიშანია მისი დროული მოწესრიგება: დიახ, ჩვენი ცხოვრება ექვემდებარება მექანიკურ რიტმს... და აქ აღმოცენდება კითხვა — მართლაც ამდენად კეთილისმყოფელია თუ არა ისეთი ტექნიკური მიღწევები, როგორიცაა ტელეფონი, საბეჭდი მანქანა და ავტომობილი? ხომ არ გვართმევენ ისინი უფრო მეტ ძალასა და ენერჯიას, ვიდრე გვიზოგავენ? ხომ არ იწვევენ მატერიალურ დანაკარგებს იმით, რომ „აფართოებენ კავშირურთიერთობას, ზრდიან მოძრაობის მოცულობასა და ტემპს უფრო მეტი მასშტაბით, ვიდრე მასზე მოთხოვნილებაა?“ (84, 239).

ასეთ კონვეიერული წესით, სტანდარტულად მიედინება ადამიანთა ცხოვრება. „ისინი იბადებიან საავადმყოფოებში, ჰამენ სასაუზმეებში, ჭორწილს იხდიან სასტუმროთა რესტორნებში, ხანმოკლე მკურნალობის შემდეგ კვდებიან საავადმყოფოებში, შემდეგ მცირე ხანს წვანან მორგებში და ამთავრებენ თავიანთ გზას კრემატორიუმებში“. ყველა ამ შემთხვევაში მხედველობაში მიიღება მხოლოდ ეკონომია, ხოლო ყოფიერების განუმეორებადობა და მთლიანობა უწყალოდ იდევნება. როცა ადამიანი მხოლოდ ნაწილაკი ხდება ქუჩის მოძრაობისა და ნებით თუ უნებლიეთ იწყებს მოძრაობას საერთო სიჩქარით, მისი ცხოვრების რიტმი კარგავს დამოუკიდებლობას, უშუალო-

ბას, განცალკევებულობას. შუქნიშანი გვიბრძანებს წავიდეთ ან შევიჩერდეთ და თუმცა „გვეჩვენება, რომ ჩვენ ვმართავთ მანქანას, ფაქტიურად მას ვემორჩილებით“ (84, 241).

იასპერსის აზრით, დღევანდელი ეპოქა წარმოადგენს ტექნიკის ეპოქას. ტექნიკის საზრისი, მისი დანიშნულების მიხედვით, უნდა ყოფილიყო ადამიანის განთავისუფლება ბუნების ბატონობისაგან. ტექნიკა არის მცოდნე ადამიანის მხრავ ბუნებაზე გაბატონების ცდა იმ მიზნით, რომ თავისი მუწყოფიერება ჩამოაყალიბოს, გაჭირვებას თავი დააღწიოს და გარესამყაროს შესაბამისი ფორმა მისცეს (116, 128).

ყოველივე ამის გამო მე-18 საუკუნიდან ადამიანი ტექნიკურ რევოლუციას ახდენს. იასპერსის აზრით, მარქსი პირველი ადამიანი იყო, რომელმაც დაინახა და შეიცნო ტექნიკური რევოლუცია და სცადა მისი შედეგების ახსნა. მაგრამ იასპერსი მარქსს დაუსაბუთებლად უსაყვედურებს ტექნიკით გატაცებას და ოპტიმიზმს ტექნიკური რევოლუციის შედეგების მიმართ. იასპერსის აზრით, საჭიროა უფრო ღრმად გავიანზროთ ტექნიკის განვითარების უკუგავლენა ადამიანზე. რა ვითარებაშია ადამიანის ბუნება ტექნიკის ეპოქაში, როგორ უნდა მოახდინოს ტექნიკურმა განვითარებამ ადამიანზე უკუგავლენა, ე. ი. თავისი საბუშაოს, თავისი შრომის ორგანიზაცია? როგორ ცვლის გარემო თვით მას? — ეს არის ისტორიის ძირითადი ხაზი (116, 128).

იასპერსი ერთმანეთს უპირისპირებს „ღერძის დროსა“ და თანამედროვეობას და აღნიშნავს, რომ, მიუხედავად ტექნიკური რევოლუციისა აწმყოში, არა გვაქვს არავითარი წინსვლა. „ღერძის დროისადმი“ მიმართებაში იგი არის „კატასტროფული მოვლენა, სულის სიღარიბე“, „ადამიანობის, სიყვარულისა და შემოქმედებითი ძალების გაღარიბება“.

ტექნიკურმა პროგრესმა შრომას ვერ მიანიჭა შემოქმედებითი ხასიათი; პირიქით, შრომა უფრო მტანჯველად და აუტანლად აქცია. ტექნიკამ შრომა არაშემოქმედებითი და მარტივი გახადა, რითაც უბედურება მოუტანა არაადამიანურად ქცეულ სამყაროს. ტექნიკის გზით ადამიანი ბუნებაზე გაბატონებას ფიქრობდა, რასაც მიაღწია კიდევ, მაგრამ აჰან საშიშროება შეუქმნა თვით ადამიანს, რომელსაც ტექნიკაში ჩახრჩობის საფრთხე ემუქრება. ადამიანის ყოველდღიური ყოფიერება რადიკალურ ცვლილებას განიცდის. მისი მუწყოფიერება გადაიქცა მანქანად. ადამიანი მოსწყდა ყოველგვარ ნიადაგს. იგი დედამიწაზე მცხოვრები არსებაა სამშობლოს გარეშე, რომელიც კარგავს ტრადიციის უწყვეტობას (116, 128). ყოველივე ამით იკარგება პიროვნება, ისტორიის ეს ძირეული მონაპოვარი. ტრადიციისა და პიროვნების გზით გახდა ადამიანი ისტორიული და გამოეყო ბიოლოგიურს, მაგრამ ტექნიკამ შექმნა პირობები და ნაწილობრივ კიდევ

განახორციელა როგორც ტრადიციის, ისე პიროვნების ნიველირება. ცალკეული, საკუთარი თავის დავიწყების ფასად, მსხვერპლად ეწირება მანქანას, კარავს წარსულისა და მომავლის ჰორიზონტებს და იზღუდება ვიწრო აწმყოთი (116, 129).

იასპერსის აზრით, ობტიმისტები დაუტყბრომლად ექებენ ახალ შესაძლებლობებს და ტექნიკური პროგრესის გზებს, მაგრამ მათ არ ესმით, რომ ამას მეორე მხარეც აქვს. მაგალითად, ატომის ენერჯის აღმოჩენა შეიცავს გაუგონარ შესაძლებლობებს, მაგრამ არანახულ საშიშროებასაც. ეს საშიშროება ძირითადად ატომურ ბომბებში კი არაა, არამედ — იმ ძალებში, რომლებიც მათ სულიერ ცხოვრებას ემუქრება ამ ენერჯის მშვიდობიანი გამოყენების შემთხვევაშიც კი. ამჟამად აღამიანს უფრო თავისუფალი დრო აქვს, ვიდრე ოდესმე, რაც ტექნიკის შედეგია. მაგრამ, იასპერსის აზრით, ამაში არავითარი სიკეთე არ არის, რადგან აღამიანი ავ თავისუფალ დროსაც ტექნიკურად ორგანიზებული საქმიანობით ავსებს. აღამიანს სენსაციების გარდა არაფერი რჩება. ის ცოცხლობს კინოთი და გაზეთებით, რომლებიც ტექნიკის უკანასკნელი სიტყვის მიხედვითაა ორგანიზებული. აღამიანი გადაიქცა მანქანის ნაწილად: მოსწყდა საკუთარ წიაღს, დაკარგა ნიადაგი და სამშობლო. თვით სახლი და მიწის ნაკვეთიც მანქანური ტიპისაა: გარდამავალი, ცვალებადი და არაერთგვარადი. აღამიანის ეს განანქანება ასე გამოთქვა ერთმა ამერიკელმა მფრინავმა: „მე ვარ დიდი მანქანის კბილანა“.

ყოველივე ამან ზემოქმედება მოახდინა აღამიანისა და სოციალური გარემოს ურთიერთობაზე. თუ მანამდე სოციალურ სიტუაციაში აღამიანი მოქმედებდა მისი შინაგანი სამყაროდან ამოსვლით და ძირითადად ემყარებოდა გრძნობებს, ამჟამად აღამიანის ქცევაში მექანიკურ გამოთვლებს ენიჭება უპირატესობა. იასპერსის მიერ აქ გამოთქმული აზრი ილუსტრირებულია მაქს ფრიშის რომანში „ჰომო ფაბერი“, სადაც მამა შვილს ვერ ცნობს და საყვარლად იხდის. უბედური შემთხვევის შემდეგ კი შვილის სიკვდილის შესაძლებლობას პროცენტული გამოანგარიშების გზით იკვლევს და რადგან ასეთ შემთხვევაში სიკვდილიანობის პროცენტული მონაცემები 10-პროცენტიან ალბათობას არ აღემატება, ის თვითდამშვიდებან ეძლევა. იასპერსის აზრით, ასეთი გარეგნული მათემატიკური მხარეების დომინირებამ შეცვალა აღამიანისა და ტექნიკის როლი. თუ დასაწყისში აღამიანისათვის ტექნიკა იყო საშუალება, რომლითაც ის თავისუფლების მიღწევას ცდილობდა, ტექნიკის განვითარებით შეცვლილ თანამედროვე სიტუაციაში აღამიანი თვით გახდა ტექნიკისათვის საშუალება, ერთგვარი ნედლეული, რომელიც მიზანშეწონილად მუშავდება. „ამით ის, რაც ადრე მთელის სუბსტანცია და საზრისი იყო — აღამიანი — საშუალება ხდება“ (116, 159). აღამიანის მთელი ცხოვრება ტექ-

ნიკაზეა დამოკიდებული და ტექნიკური აპარატის ყოველი შეფერხება მას უკიდურეს გაჭირვებაში აგდებს. ტექნიკამ ადამიანს წაართვა საკუთარი ადგილი და უკვე ადამიანს არ ძალუძს მისი მოთოკვა. „ადამიანი ტექნიკამ დააუძლურა ისე, რომ ვერ ხედავს, როგორ მოხდა ეს“. ყოველივე ამის „შედევია ისტორიის მსხვერვა... იმ ზომით, რომ მას ანალოგია არ გააჩნია ისტორიის ათასწლეულებში“ (116, 129).

იასპერსმა თანამედროვე სიტუაციის განსაზღვრა ჯერ კიდევ თავის ფილოსოფიური მოღვაწეობის დასაწყისში სცადა. ეს იყო 30-იანი წლები. მაგრამ შემდგომ არსებითი ცვლილებები მოხდა. მეორე მსოფლიო ომმა და ტექნიკის უმაგალითო განვითარებამ ახალი პერსპექტივები დასახა ადამიანის წინაშე. იასპერსი ცდილობს შექმნილი სიტუაციის გააზრებას და მისი ძირითადი ნიშნების ჩამოყალიბებას. ვინაიდან იასპერსთან მთელი ეპოქის სურათს მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება განსაზღვრავს, თანამედროვე სიტუაციაშიც ეს ფაქტორებია მადომინირებელი. მაგრამ მათ გვერდით იასპერსი ჩამოთვლის სხვა ფაქტორებსაც. მოკლედ რომ ვთქვათ, იასპერსისათვის თანამედროვე სიტუაცია კრიზისულია, რისი ახსნაც შეუძლებელია. წარსული ჩვენთვის დავიწყებულია, მომავალი ბნელია და მხოლოდ აწმყოს გაშუქება უნდა იყოს შესაძლებელი, რადგან ჩვენ ამ პუნქტში ვართ. იასპერსის აზრით, ესეც განუხორციელებელია, რადგან აწმყო „ნათელი ხდება მხოლოდ წარსულის სრული ცოდნით, წარსულისა, რომლიდანაც იგი გამოვიდა“, და მომავლისა, რომელიც მასში დაფარულია. ჩვენ შეგვიძლია მივიღეთ ჩვენი დროის სიტუაციის გაცნობიერებამდე, მაგრამ ამ სიტუაციას დაფარული შესაძლებლობები აქვს, რომლებიც მხოლოდ მაშინ გახდება ცხადი, როცა განხორციელდება (116, 162).

მიუხედავად ამისა, იასპერსი მაინც საკმაოდ კატეგორიულად აყალიბებს აწმყოს სიტუაციის ძირითად ნიშნებს. ტექნიკის გამოცლებით ისინი ძირითადად სამი სახითაა წარმოდგენილი: კაცობრიობის რეალური ერთობა, მასების გადაქცევა გადამწყვეტ ფაქტორად და რწმენის დაკარგვა.

იასპერსი ახასიათებს თითოეულ მათგანს. ახალი სიტუაცია ტექნიკური განვითარების შედეგად ვლინდება კაცობრიობის რეალურ ერთიანობაში. მიმოსვლის საშუალებებმა დედამიწის ყოველი კუთხე მისაწვდომი გახადა. ადამიანებს შეუძლიათ რამდენიმე საათში დაფარონ მანძილი პლანეტის ერთი ბოლოდან მეორემდე. ამით დედამიწა ადამიანისათვის დღეს „უფრო პატარაა“, ვიდრე ერთ დროს რონის იმპერია იყო. იმპერიების შექმნისა და დიდი სივრცეების დაპყრობის ცდამ მოამზადა ნიადაგი მსოფლო ისტორიისათვის, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ იყო მსოფლიო ისტორია. პირველი მსოფლიო ომიც არ იყო ნამდვილი მსოფლიო ომი, რადგან ამერიკა და აღმოსავლეთ აზია

არ იყო მასში საფუძვლიანად ჩაბმული. პირველად მეორე მსოფლიო ომმა მოიცვა მთელი პლანეტა, ამიტომ ფაქტურად ის იყო ნამდვილი პირველი მსოფლიო ომი. აქედან იწყება მსოფლიოს, როგორც ერთადერთი მთელის, ისტორია. „სამყარო ჩაიკეტა... გამოვლინდა ახალი საშიშროებები... ყველა არსებითი პრობლემა მსოფლიო პრობლემა გახდა, ყველა სიტუაცია — საკაცობრიო სიტუაცია“ (116, 163).

მეორე ნიშანი შექმნილი სიტუაციისა არის მასების მადომინირებელი როლი. ისტორიის წინა პერიოდი ხასიათდებოდა სტაბილურობით. ისტორიაში მხოლოდ ცალკეული პიროვნებები და ფენები იღებდნენ მონაწილეობას, მოსახლეობის ძირითადი მასა გლეხობის სახით კი არ იყო ისტორიული სუბსტანცია. იასპერსი თანამედროვე სიტუაციის ერთ-ერთ საშინელებად თვლის იმას, რომ ადამიანთა მასები ერთიანნი გახდნენ. ყველა კითხულობს, წერს და სწავლობს, რის შედეგადაც „მასები გადაიქცნენ გადამწყვეტ ფაქტორად. ერთეული უფრო სუსტი გახდა, ვიდრე ოდესმე“. მასისათვის აუცილებელი ხდება ორგანიზაციის ახალი ძალა პროპაგანდის სახით. მასა ხდება კრიტერიუმი შემოქმედისა და პოლიტიკური მოღვაწისა. იასპერსი ცდილობს ანალიზი გაუკეთოს მასის ცნებას. იგი მასას განასხვავებს როგორც ხალხს, ასევე საზოგადოებისაგან. მასა, იასპერსის წარმოდგენით, ჰგავს ბრბოს, რომელიც მცირე ღირებულების მქონეთა შემოპზვევითა თავმოყრას, იგი პროპაგანდისა და შთაგონების ობიექტია. მასების აღმოცენებას იასპერსი უკავშირებს ტექნიკის განვითარების შედეგად ადამიანის მიერ საკუთარი სამყაროს დაკარგვას. მისი აზრით, მასა მოკლებულია ყოველგვარ შემოქმედებით აქტივობას. ვიწრო პორიზონტი, ცხოვრება აქტიური მეხსიერების გარეშე, იძულება უსაზრი-სო სამუშაოთი, გართობა თავისუფალი დროის ფლანგვით, ნერვიულობა, მოჩვენებითი სიყვარული და ერთგულება, ღალატი, ცინიზმი, თავისთავის არალქმა და სხვ. — აი, მასის დამახასიათებელი ნიშნები (116, 165). იასპერსი ცდილობს მასა დაუპირისპიროს ხალხს, რომელიც დადებითი ნიშნებით ხასიათდება და, მისგან განსხვავებით, არ კარგავს ინდივიდის მეობას, თავის ღირებულებას. უკანასკნელი პერიოდის შრომებში იასპერსი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ხალხის როლს. იგი ხალხს განსაზღვრავს როგორც „ცალკეულ ადამიანთა ერთობლიობას... ხალხი არის ერთმანეთთან ყოველმხრივ დაკავშირებული ადამიანთა საზოგადოება, რომელნიც თვითონ აღზრდიან საკუთარ თავს, პოლიტიკური უფიცობის მდგომარეობიდან გადადიან აქტიურ საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და თავისუფლების გაცნობიერებაზე“ (76, 193). იგი წინ წამოსწევს ხალხის პრობლემას. ახასიათებს რა განსაკუთრებით საშიშ სიტუაციას გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში, იასპერსი ამტკიცებს, რომ ამ სიტუაციიდან გამოსავლის საპოვნელად „აუცილებლად უნდა გავადვიოთ ხალხის პოლიტიკური გონება“.

ხალხს არ უნდა წაერთვას რეფერენდუმის უფლება. პირიქით, „კეშპარტი დემოკრატიის ერთ-ერთი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ხალხს მიეცეს საშუალება თვითონ იმოქმედოს, თუკი ამ მოქმედებაზე დამოკიდებული მისი ბედი“ (76, 171). იასპერსი მოითხოვს ხალხის სუვერენიტეტის აღიარებას და მის პრიორიტეტს რჩეულთა მიმართ. მაგრამ, იასპერსის აზრით, ხალხისადმი ნდობა უნდა დაეფუძნოს ხალხის პოლიტიკურ გაცნობიერებას. ხალხი უნდა აღიზარდოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისთვის დამახასიათებელი იქნება მოვლენებისადმი გულგრილობა და მორჩილების გრძნობა. ხალხის აღზრდა უნდა მოხდეს ახალი ტიპის სახალხო სკოლების გზით. ეს აუცილებელია, რადგან „ხალხი (რომელსაც ჩვენ ყველანი ვეკუთვნით) არასრულყოფილია. ის იმსახურებს ნდობას და უნდობლობასაც. ხალხი სუვერენულია, რომელმაც ჭერ თავისთვის უნდა უზრუნველყოს სუვერენიტეტი“ (76, 193). იასპერსის აზრით, ხალხის ბუნების ორმაგობა, მისი არასრულყოფილება არ იძლევა იმის უფლებას, რომ ზურგი შეექციოთ მას. თავისი უკანასკნელი შრომის შესახებ ის აღნიშნავს, რომ იგი „ხალხისთვისაა განკუთვნილი, მისი მთავარი საზრისი იმაში მდგომარეობს, რომ გააღვიოს ხალხში საკუთარი პასუხისმგებლობის გრძნობა... ჩვენთვის პრინციპული ნდობა ადამიანის, ხალხისადმი არის გასაზრისიანებული ცხოვრების წინამძღვარი. ეს ნდობა ეცხადება არა ადამიანს, როგორც ის არის, არამედ იმას, როგორც შეიძლება გახდეს საკუთარი ინიციატივით“ (76, 193).

მართალია, იასპერსი ადრეულ შრომებშიც მიმართავდა ხალხს, მაგრამ ის ასეთი კატეგორიული არასოდეს ყოფილა. პირიქით, მასში ჭარბობდა არისტოკრატიზმი. იგი უკანასკნელ შრომებშიც არ უარყოფს არისტოკრატიზმს, მაგრამ მის გამართლებას ცდილობს იმით, რომ მიიჩნევს დემოკრატიზმის პუცილებელ პირობად. „მართალია, მე მაქვს მიდრეკილება არისტოკრატიზმისაკენ, მაგრამ ისიც ხომ დემოკრატიის შემადგენელი ნაწილია. ხალხს უნდა, რომ მისი წიაღიდან საუკეთესო ადამიანები გამოიყოფოდნენ, დემოკრატია, მოკლებული არისტოკრატიულ მიდრეკილებას ცნობილი ადამიანებისადმი, იკარგება „უმრავლესობის დიქტატურის“ პირობებში“ (76, 188).

როგორც არ უნდა განმარტოს იასპერსმა არისტოკრატიზმი, ფაქტია, რომ მან მოახდინა მკვეთრი მობრუნება ხალხისაკენ და მთელ იმედს მასზე ამყარებს. „ხალხი უნდა იყოს სახელმწიფოში „თვითონობა“. თუ ის უღარდელად ყველაფერს მიუშვებს თვითდინებაზე, ბოლო მოეღება ყოველგვარ იმედს“ (76, 26). იმედი დემოკრატიის გამარჯვებაა, მაგრამ ვის შეუძლია უზრუნველყოს ეს იგამარჯვება? იასპერსი აქაც ხალხზე იღებს ორიენტაციას და არა რჩეულებზე, როგორც ამას აკეთებდა ადრეულ შრომებში. მისი აზრით, მხოლოდ თავისუფლებისაკენ მსწრაფ ხალხს, დარწმუნებულს თავის თავში, შეუძლია დაამყაროს დემოკრატია, განახორციელოს რესპუბ-

ლაცური წყობილება (76, 27). ეს კი შეიძლება მოხდეს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ხალხის მონაწილეობით. „ხალხი დემოკრატიისათვის მწიფდება საკუთარი პოლიტიკური აქტივობის პროცესში. ამიტომ დემოკრატიის წანამძღვარს წარმოადგენს ხალხის მიერ იმის შეგნება, რომ აუცილებელია მასობრივი მონაწილეობა პოლიტიკურ ცხოვრებაში“ (76, 195). იასპერსი მოათხოვს ხალხსადმი ნდობას.

იასპერსის აზრით, ხალხიდან მოხდა გადასვლა მასაზე, მაგრამ იგა არ იყო უშუალო. მათ შორის არის საშუალო რგოლი საზოგადოების სახით, რომელიც, ერთი მხრივ, ხალხის ნიშნებს ინარჩუნებს, მეორე მხრივ კი მასის თვისებებს იძენს. მასაზე გადასვლა, მასის გაბატონება, იასპერსის აზრით, დღეს შეუჩერებელი პროცესია. ამჟამად ისტორიულობის დაკარგვის რეალური საშიშროების წინაშე ვდგავართ. „ღერძის დროიდან“ მოპოვებული მთელი მემკვიდრეობა დაიკარგება. ისტორია ჰომეროსიდან გოეთემდე დაეწეებას მიეცემა. იასპერსის აზრით, გამოსავალი ამ მდგომარეობიდან უნდა ვეძებოთ ახალი სულიერი არისტოკრატიის შექმნაში. მისი აზრით, მასის ბატონობა უნდა შეიცვალოს არისტოკრატიის ბატონობით, რითაც მოისპობა მისწრაფება აღშფოთებისადმი. ჩვენი დროის ყველაზე დიდ საშიშროებად იასპერსს ესახება შემდეგი: თუ წარსული წლების ყველა ისტორიული მოვლენა ნაკლებად ეხებოდა თვით ადამიანის ბუნების სუბსტანციას, ამჟამად მოძრაობაში მოვიდა თვით ეს სუბსტანცია და დარტყმა მისკენაა მიმართული. საერთო მერყეობა ადამიანის წინაშე სვამს კითხვას: რას გააკეთებს ის მუნყოფიერებიდან მისთვის მისაწვდომი ცოდნისა და ტექნიკის მეშვეობით იმ გადამწყვეტ მომენტში, როცა დადგება მისი არსების საკითხი? (116, 168).

უნდა აღინიშნოს, რომ იასპერსი არაა ორიგინალური არც მასებისადმი დამოკიდებულებაში, არც მათ დახასიათებასა და არც სულიერი არისტოკრატიის ბატონობის მოთხოვნაში. ასე მაგალითად, ვ. ი. ლენინი ებრძოდა ბლანკს იმისათვის, რომ იგი თავისი სუბიექტივისტური მიდგომით ამახინჯებდა მასების როლს ისტორიაში და რევოლუციურ პერიოდებს საიყუდ თვლიდა. ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა: „ჩვენს წინაშეა თვითკმაყოფილი ბურჟუაზიული უზამსობის ნიჭი, რომელსაც რევოლუციური გრიგალის პერიოდები სიგაყედ ეჩვენება („ყველა პრინციპი მივიწყებულია“, „თვით აზრი და უბრალო გონებაც თითქმის ჰქრება“), ხოლო რევოლუციის ჩახშობისა და ფილისტერული „პროგრესის“ (დუბასოვი რომ იცავს) პერიოდები — გონიერული, შეგნებული და გეგმაშეწონილი მოქმედების ეპოქად... როდესაც კაცობრიობის ისტორია ლაკომოტივის სისწრაფით მიქრის წინ — ეს „გრიგალია“, „ნიალვარია“; ყველა „პრინციპისა და იდეის“ „გაქრობაა“. როდესაც ისტორია სამნე ურმის სისწრაფით მიიწევს — ეს თვით გონიერება და თვით გეგმაზომიერებაა. როდესაც ხალხის მა-

სები თვითონ. მთელი თავისი ბუნებრივი პრიმიტიულობით, უბრალო, ჩოქუნელი ვაჰხედაობით იწყებენ ისტორიის შექმნას, იწყებენ „პრინციპებისა და თეორიების“ პირდაპირ და დაუყოვნებლივ განხორციელებას, — მაშინ ბურჟუა შიშსა გრძნობს და ყვირის, „გონება უკანა რიგში დგებაო“ (პირიქით ხომ არ არის, ფილისტერობის გმირნო? ისტორიაში სწორედ ასეთ მომენტებში ხომ არ მელავნდება მასების გონება, და არა ცალკეულ პიროვნებათა გონება? აწორედ მაშინ ხომ არ ხდება მასობრივი გონება ცხოველმყოფელ, ქმედით და არა კაბინეტურ ძალად?)“ (23, 436). უფრო ადრე მარქსი და ენგელსი ებრძოდნენ ბაუერების მოძღვრებას კრიტიკულ პიროვნებასა და ინერტულ მასაზე.

ისტორიის ნამდვილ მობრუნებას სწორედ ის აზრი შეიძლება ჰქონდეს, რომ იგი გახდეს მასების სამოღვაწეო ასპარეზი და არა მხოლოდ ინდივიდისა. ისტორიაში მასების აქტიურობა ნიშნავს ისტორიის ობიექტურ ერთიანობას, მსოფლიო ისტორიის პროცესის წარმმართველი ახალი ძალების გამოჩენას, ისტორიის შემოქმედებითი ძალების ერთიანობას. თუ მსოფლიო ისტორია წინგადადგმული ნაბიჯია ისტორიის ერთიანობის გზაზე, ისტორიის წაყვან ძალებში მასების უფრო მზარდი აქტიურობა ამ ერთიანობის ერთ-ერთი პირობაა. იასპერსი არ უარყოფს პირველს, მაგრამ უარყოფს მეორეს. ეს გამოწვეულია მისი სოციალური პოზიციით. შიში მასების წინაშე და ამის ნიადაგზე მასების „ბრბოდ“ გამოცხადება ისევ ბრუნო ბაუერისა და მისი მიმდევრების აზრია. მარქსი აკრიტიკებდა იმათ, ვინც ცდილობდა მასებისათვის მიეწერა ისტორიის წარუმატებლობანი რევოლუციებში და აღნიშნავდა, რომ თუ ისტორიული საქმიანობა, ამ შემთხვევაში რევოლუცია წარუმატებელია არა იმის გამო, რომ „მასა იყო მასში დაინტერესებული... არამედ იმიტომ, რომ მასის ყველაზე მრავალრიცხოვანი ნაწილისათვის, ბურჟუაზიისაგან განსხვავებული ნაწილისათვის, რევოლუციის პრინციპი არ იყო მისი ნამდვილი ინტერესი, არ იყო მისი საკუთარი რევოლუციური პრინციპი“ (9, 105).

იასპერსი შენიღბულად ისევ ალფრედ ვებერის თვალსაზრისზე დგება, როდესაც მოითხოვს სულიერ არისტოკრატიას, ვებერის სიტყვით — „ელიტას“, მაგრამ ვებერი უფრო შორს იყურებოდა. მას ესმოდა, რომ არ შეიძლება მასის იგნორირება, ამიტომ აყენებდა ლოზუნგს — „როგორც მასა, ისე ელიტა“. იასპერსი კი მხოლოდ უკანასკნელს მოითხოვს. თუმცა თავის ბოლო შრომაში იასპერსმა „ელიტის“ ბატონობის მოთხოვნა უარყო და შეცვალა ხალხის ბატონობის მოთხოვნით.

იასპერსის აზრით, თანამედროვე სიტუაციის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს წარმოადგენს რწმენის დაკარგვა. რწმენის დაკარგვა სამი ნიშნით ხასიათდება: აზროვნება იდეოლოგიის ფორმით, დაუშვებელი გა-

მარტივება და სწორება ნეგაციებით. პირველი იმის მაჩვენებელია, რომ აზროვნებაში ქვეშაობა დაიკარგა: იგი შეცვალა იდეოლოგიის პრეტენზიებმა. ეს გამოწვეულია უიმედობით, რამაც გაზარდა მოთხოვნილება ილუზიაზე. პიროვნული მუხროფიერების უდაბნოში იქმნება მოთხოვნილება სინსაციებზე. მეორეა ადამიანის მაროონეტობის ნიშანი, რომელიც მისი სიცოცხლის მაჩვენებელია, ხოლო მესამე ნიშანი რწმენის დაკარგვის საფუძველზე მიღებული „ანტიგანწყობილება“, რომელიც თვითმიზანი ხდება. იასპერსის აზრით, ყოველივე ეს გამოწვეულია რელიგიისადმი ზურგის შექცევით. რელიგია გახდა თავისუფალი არჩევნის შედეგი. ურწმუნობამ და ტექნიკურმა ცივილიზაციამ „გაფუტრქნა ნიპილიზმი მთელ მოსახლეობაში, რომელმაც მასების სახე მიიღო. ყოველივე ეს კაცობრიობას დაღუპვით ემუქრება და ჩვენ არც კი შეგვიძლია ვიწინასწარმეტყველოთ და წარმოვიდგინოთ, რა მოუფა ადამიანს ასეთ პირობებში“ (116, 169).

საკითხი იმის, რამ შექმნა თანამედროვე ვითარება და შეიძლება თუ არა იგი ავხსნათ მხოლოდ ტექნიკური რევოლუციით. იასპერსი ამტკიცებს, რომ ამ მიზეზთა დადგენა საერთოდ შეუძლებელია. „მატერიალურ და სულიერ თანაფარდობათა უსასრულო ჯაჭვში ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ცალკეული რგოლები აღმოვაჩინოთ“, მსოფლიო ისტორიის საიდუმლოების ამოხსნაზე კი უარი უნდა განაცხადოთ.

იასპერსი განიხილავს იმ მოაზროვნეებს, რომლებმაც სცადეს ამ კრიზისის ახსნა. მისი აზრით, ამ საკითხის სწორად გადაწყვეტას მხოლოდ მარქსი და ენგელსი მოუახლოვდნენ, ეინაიდან მათ შეძლეს იმ ახლის დანახვა, რაც კრიზისს მოჰყვა. მაგრამ მათი შეცდომა იყო სულიერად ახალი ადამიანის ყოფიერების ძიება ამ მოვლენაში. იასპერსი ამტკიცებს, რომ აქ ყოფიერების შექნასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ საერთოდ ადამიანური ყოფიერების დაკარგვასთან. მისი აზრით, ტექნიკის გარდა, ამ კრიზისის წარმოშობა განაპირობა სამი სახის მოძრაობამ: განმანათლებლობამ, საფრანგეთის რევოლუციამ და გერმანულმა იდეალიზმმა. სამივე მოვლენა ხელს უწყობდა რწმენის დაკარგვას. ეს მიზეზებაც არაა საკმარისი კრიზისის ახასხენლად, ამიტომ იასპერსი გვორჩევს ვირწმუნოთ ის უბრალო აზრი, რომ „საქმე გვაქვს საუკუნეების მანძილზე კაცობრიობის ბოროტ ბუნებასთან, რომელიც მუდამ უაზრო ომებში გამოიხატებოდა. დღეს ეს მთელ მსოფლიოზე გავრცელდა... ამის შედეგად გამოვლინდა არა მარტო ცივილიზაციის, არამედ ადამიანის სულიერი გაღარიბების დაცემის ნიშნები“ (116, 178).

იასპერსის აზრით, ისტორიის ფილოსოფიური გააზრება გულისხმობს მომავლის შემეცნებასაც. მომავლის ცოდნის გარეშე შეუძლებელია ისტორიის მთლიანი სურათის შექმნა, ეინაიდან ეს იქნებოდა ისტორიის დასრულება წარსულითა და აწმყოთი. მაგრამ შეიძლება თუ არა ვიცოდეთ მომავალი? მომავლის შემთხვევაში შემეცნებელი

მოკლებულია ფაქტიურობას. მომავალი ისაა, რაც ჯერ კიდევ არ დაძვდვარა. ამიტომ, იასპერსის აზრით, „მომავლის გამოკვლევა შეუძლებელია: მიუხედავად ამისა, მისი გაგება აუცილებელია. მომავალი გადაშლილია წარსულსა და აწმყოში. ჩვენ ვხედავთ მას და მოვიახრებთ მის ნიშნებს რეალური შესაძლებლობის სახით. მომავლის ნეჭვეკება უნდა ეფუძნებოდეს წარსულის გამოკვლევას და აწმყოში ნათელ აღქმას“ (116, 181). მომავლის საკითხი ყოველთვის იღვავა კაცობრიობის წინაშე. მომავლის პროგნოზებიც ურიცხვია, მაგრამ მათ ევოლუცია განიცადებს. მე-18 საუკუნის ჩათვლით მომავლის პროგნოზები იმედითა და უკეთესი მომავლის მოლოდინით იყო აღსავსე; მე-19 საუკუნეში ჩაეყარა საფუძველი მომავლის პესიმიზტურ აღქმას; მე-20 საუკუნეში მომავლის დანახვაში ახალი ნაბიჯი გადადგა იმით, რომ მომავლის კვრეტა ეხება არა სამყაროს გაუმჭობესებას ან გაუარესებას, არამედ ადამიანის ყოფიერებას. ადამიანმა აწმყოში გამოაცვლინა ის ტენდენციები, რაც მისი ყოფიერების დაკარგვით ზასიათდება. ეს არის თავისუფლების დაკარგვის ტენდენციები. „საკონცენტრაციო ბანაკებში მთელი თავისი სატანჯველებით, რომლებიც გაზის კანერებითა და საწვავი ღუმელებით თავდება, დაგვანახვა რისი გაკეთება შეუძლია ადამიანს“, როცა ის მის ძალებს წარმართავს თავისუფლების წინააღმდეგ. ეს მიუთითებს ადამიანის ყოფიერების დაკარგვის რეალურ საშიშროებაზე. ეს საშიშროება ჩვენ თავზე აღსებებით აღპართულა. მის წინაშე ძრწოლა კაცობრიობას საშუალებას მისცემს აიცილოს იგი თავიდან. თუ კაცობრიობა დაივიწყებს ამ საშიშროებას, იგი შეიძლება უფსკრულში გადაიჩეხოს. ამიტომ ეს შიში აუცილებელია. ცალკეული ადამიანი უძლურია ამ საშიშროების წინაშე, მაგრამ გაერთიანებული ძალით შეძლებენ მის გადალახვას. „მომავლის საფრთხის თავიდან აცილება ადამიანს შეუძლია მხოლოდ თანამედროვე სინამდვილის ბოროტების ყლორტებთან ბრძოლით“ (116, 192). იასპერსის პოზაციის დანასიათებისას ხშირად აღნიშნავენ მის პესიმიზმს, მაგრამ ეს არ არის მართებული. იასპერსი ცდილობს გამოიხატოს იმედი ადამიანისათვის. ადამიანის ყოფიერების დაკარგვა, მისი აზრით, უფრო დიდი საშიშროებაა, ვიდრე ატომური ბომბი, მაგრამ საბოლოოდ „ადამიანი არ შეიძლება დაიკარგოს, რადგან ის შექმნილია ღმერთის მსგავსად“... ადამიანს შეიძლება დაავიწყდეს საკუთარი თავი, მაგრამ ის არ განდება მაიმუნი ან ჭიანჭველა, ანდა მანქანა (116, 191). იასპერსის მიხედვით, „შიში უნდა დარჩეს ჩვენში, ვინაიდან მისი საშუალებით გადავდივართ აქტიურ ზრუნვაზე“. იასპერსი უარყოფს ყოველგვარ აუცილებლობას. მისთვის ურთიანრად გამოიციხებულია როგორც ბედისწერიით, ასევე ობიექტური აუცილებლობა, ვინაიდან ეს ადამიანის უძლურების აღიარებაა. იასპერსის აზრით, ისტორიაში აუცილებლობა ბატონობს თუ შემთხვევითობა, ამაზე ორი თვალსაზრისი არსებობს: „ერთნი ფიქრო-

ბენ, რომ ისტორიის მსვლელობა აუცილებლად ანე უნდა მომხდარა-
ყო: სხვებს მიაჩნიათ, რომ ისტორიის მსვლელობა ერთადერთია, რაც
აუცილებლობას არ ექვემდებარება, რადგან მასზე ზემოქმედებენ
ადამიანები. ადამიანთა თავისუფალი მოქმედება ის ფაქტორია, რო-
მელსაც მიზეზობრივისაგან განსხვავებული საფუძველი აქვს“ (76, 40).
ამ ორი თვალსაზრისის ილუსტრაციას იასპერსი ახდენს ნაციონალ-
სოციალისტების მიერ ძალაუფლების ზელში ჩაგდების ანალიზით.
პირველი თვალსაზრისით ეს აქტი აუცალკეული იყო, მეორე თვალ-
საზრისით კი, რომელსაც იასპერსიც ეთანხმება, მოხებდავად გაირმო-
ვბათა როგისა, ეს სრულიად არ იყო აუცილებელი. „მხატვრულად
რომ ვთქვათ, ხელისუფლების მქონე ადამიანებს რაბები რომ გაეხ-
სნათ, ფართო ნაკადი კაშხალს ვერ გაარღვევდა. უფრო მეტიც, იგი
შეიძლებოდა შემწყდარიყო...

იმ მოვლენათა მიზეზი იყო არა მათი გარდუვალობა, არამედ შემ-
თხვევითობათა კომბინაციის დიდი რიცხვი და ადამიანთა უუნარობა
— გამოეყენებინათ მათი თავისუფლება“ (76, 41). თუ დავაკანონებთ
ისტორიაში მოქმედებას, როგორც აუცილებელს, იასპერსის აზ-
რით, ეს შეუძლებელს გახდის „ადამიანის პასუხისმგებლობას“. იას-
პერსის აზრით, საშიშროება იზრდება იქ, სადაც არ სჭირათ ამ საშიშ-
როებისა, სადაც შიშის ნაცვლად გულგრილობაა, სადაც ქედმოხრია
აუცილებლობის წინაშე.

იასპერსის მიხედვით, შიში სხვადასხვა სახისაა: ფარული და
აშკარა, ზერელე და ღრმა. შიშმა მოიკცა როგორც დემოკრატიული,
ანევე ტოტალიტარული ქვეყნები. ერთადერთი გზა იმედოვნაენ არის
შიში და მის საფუძველზე — თავისუფალი ადამიანის მოქმედება.

მე-20 საუკუნის საშიში სიტუაციის გამცნობიერებელთა შორის
იასპერსი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნეა, რომელიც ეხმა-
ურება ამ სიტუაციის ცვალებადობას და ცდილობს მის გააზრებას.
პოლიტიკურ სიტუაციას იასპერსი ყველაზე რეალისტურად უკანას-
კნელ შრომებში ახასიათებს. სოციალური სიტუაციის დახასიათება-
ში კი ის იმეორებს წინა შრომებში გამოთქმულ დებულებებს. სა-
ხელდობრ, იასპერსი ეპოქის ძირითად ნიშნად თვლის მის უსაზღვრო
შესაძლებლობებს, რაც გვიახლოებს კატასტროფას. საქმე ეხება იმას,
რომ კაცობრიობა მიაღწევს ახალ, გაუთვალისწინებელ შესაძლებ-
ლობებს ანდა იღუპება. იასპერსი ხაზს უსვამს ჩვენი ეპოქის განსა-
კუთრებულობას: „კაცობრიობა არსებობს ზეთასი ათასი ან უფრო
მეტი წელი, იატორია კი მხოლოდ ექვსი ათას წელს მოიცავს... უკა-
ნასკნელი ორმოცდაათი წლის მოსამზადებელი სტადია რომ გავიარეთ,
ტექნიკის საუკუნის წყალობით შევედით მძაფრ ცვლილებათა პერი-
ოდში. ასეთ პირობებშია მთელი კაცობრიობა. სული ვებუთება, როცა
ვიქრობ მიმდინარე მოვლენებზე და საკუთარ თავს ისტორიის ამ

ორომტრიალში ხედავ. საით მივდივართ? დაღუპვისაკენ თუ ადამიანის ყოფიერების ახალი მდგომარეობისაკენ, რომლის წინასწარმეტყველება არ შეიძლება, ეს ჩვენ არ ვიცით“. მომავლის პერსპექტივა გვესაზიარებდა ფარდაჩამოფარებული სურათის მსგავსად. ჩვენს დროში არაფერია მყარი. ყოველივე ამისაგან გული გვიწუნს.

ისტორია გვასწავლის, რომ ადამიანები თითქმის არასდროს დადიანებულან კაცობრიობის ბედზე და მათ პასუხისმგებლობაზე ისტორიის წინაშე, ან თუნდაც კულტურის რომელიმე განსაზღვრული სფეროს თვითდამტკიცებაზე. ისტორია არ შთაგვაგონებს ოპტიმიზმს. ის უფრო არაგონიერი შემთხვევითი და აბსოლუტური წარუმატებლობის ნიშნითა დემონსტრირებას ახდენს.

იბადება კითხვა: ადამიანები ხომ არ გაიმეორებენ წარსულის შეცდომებს და ხომ არ მოსაზრებენ მთელ კულტურასა და თვით ყოფიერებას? იასპერსის აზრით, სამყაროს „არსებობის ჩვენი სურვილი გვიკარნახებს, რომ კაცობრიობამ არ მოისპოს თავი“ (76, 100).

იასპერსი აცნობიერებს იმ გარემოებას, რომ აქამდე ომისა და მშვიდობის საკითხი არ იყო მთელი კაცობრიობის ბედის პრობლემა. მხოლოდ ატომის საუკუნეში ხდება იგი კაცობრიობის ბედის იდენტური, რაც გამოწვეულია იმით, რომ შეიქმნა შესაძლებლობა კაცობრიობა მოისპოს ატომური ომის შედეგად. ისტორია კი გვასწავლის, რომ ომები კაცობრიობის თანამგზავრია. ეს არ ნიშნავს მის გარდუვალობას, მაგრამ არც შესაძლებლობას გამორიცხავს. მსოფლიო ომის შემთხვევაში „აღმოცენდება შეუღარებელი სიტუაცია. ომი ატომურ საუკუნეში ნიშნავს ტოტალურ ურთიერთმოსპობას“. განსაკუთრებული ვითარება, რომელიც დადგებოდა ასეთი ომის შედეგად, შეუძლებელია თავიდან ავიცილოთ რაიმე საშუალებით. დღეს აქტუალურია ლოზუნგი — „არ დავუშვათ ახალი ომი“. მაგრამ, იასპერსის აზრით, ეს თავისთავად არ მოხდება. ამას სჭირდება გაცნობიერება მთელი სივრცე-სივრცით და მისი მნიშვნელობის გაგება. „ადამიანს, როგორც ასეთს, სურს იცოდეს თავისი ბედი და უყურებდეს მას თვალში“. იასპერსი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს კატასტროფის შესაძლებლობის რეალობას: უნდა გავაცნობიეროთ, რომ „ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში, როცა სულ უფრო ნათელი ხდება, რომ სამყარო მიიწვევს საშინელი კატასტროფისაკენ, რომლის მასშტაბთა წარმოდგენა ძნელია მთელი გარკვეულობით“. მაგრამ იასპერსი სრულიად არ ამტკიცებს, რომ ეს კატასტროფა გარდუვალაია და ჩვენ არაფერი დავგრძენია დაღუპვის მოლოდინის გარდა. მისი აზრით, კატასტროფის შესაძლებლობის გაცნობიერება არ უნდა ავურიოთ კატასტროფის აუცილებლობასთან. არავის შეუძლია ზუსტად იცოდეს, რა მოხდება მომავალში: „სად მიგვიყვანს დღევანდელი განვითარება, კონკრეტულად ამის ცოდნა არავის შეუძლია. შესაძლებლობანი უსაზღვრეა“.

დეროა“. მათ შორის ერთ-ერთია კატასტროფის შესაძლებლობაც. „შეიძლება ყველაფერი დაინგრეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ აქამდე ყველაფერი, დიადიც კი, ილუქებოდა სავსებით ცხადი შეცდომების შედეგად... ამიტომ არაა გაპორიციზული, რომ მთელი კაცობრიობა მიდის იმ გზით, რომელსაც მიყავართ თვითპოსპობამდე. მოაზროვნე ადამიანი მხედველობაში უნდა მიიღოს ასეთი შესაძლებლობა და ის გაიგებს, თუ რა არის ადამიანი და რა შეიძლება იყოს ის. მაშინ ყოველივე ნათელი შუქით წარმოგვიდგება, ხოლო ბეცი ყალბი, გაბერილი ჭეშმარიტებანი გაქრებიან“ (76, 131).

იასპერსი მოითხოვს საშიშროების გაცნობიერებას. ეს ნიშნავს იმას, რომ მთელი სიღრმით გვესაოდეს, რაც შეიძლება მოხდეს და გვეშინოდეს ამ საშიშროებისა. თუ არ იქნება შიში ამ კატასტროფის მიმართ და არსებობას გარანტირებულად მივიჩნევთ, გამოუქნობრებელ შეცდომას დავუშვებთ. იასპერსი ეკამათება ბრენერს, რომელსაც მომავლის წინაშე შიში საჭიროდ არ მიაჩნია. იასპერსი ფიქრობს, რომ პირიქით უნდა იყოს: „ამჟამად პოლიტიკასა და ცხოვრებას თავისი დაღი უნდა დაასვას ზრუნვამ, რომელიც არაა აუცილებელი მხოლოდ შიში იყოს, მაგრამ შიშის გზით უფრო ღრმად იჭრება ადამიანთა ცნობიერებაში... შიში აუცილებელია იმისათვის, რომ ადამიანი მშვიდობის ნამდვილ პოლიტიკამდე მივიდეს. შიშისაგან განთავისუფლება აძლიერებს უზრუნველობას.. აუცილებელია გავაძლიეროთ შიში ნივთთა რეალური ვითარების სწორად გაშუქებით, რათა ვიპოვოთ მშვიდობის გზები და მზად ვიყოთ მსხვერპლისთვის, რომელიც უნდა გავიღოთ ამ გზაზე.“

ის აზრი, რომ ამჟამად კატასტროფისავენ მიუეჭანებით, დღეს ცხოვრების შეგრძნების მუქი ტონია. რა გველის? ყველაფერი უნდა შევცვალოთ, რათა თავიდან ავიცილოთ კატასტროფა“ (76, 62). იასპერსს სახავენ პესიმიზტად, რომელსაც არ სჯერა კაცობრიობის მომავალი, რადგან ფიქრობს, რომ შეიძლება არავის ჰქონდეს არსებობის გარანტია მომავალში. მაგრამ ეს არაა იასპერსის უკანასკნელი სიტყვა. ეს შესაძლებლობაა, რომელიც გვაძრწუნებს. „სამყაროში გარემოებანი გვაძრწუნებენ... ისეთი სახის მიღება, თითქოს ისინი არ არსებობენ, სიბეცის გამოძეღვენებას ნიშნავს. ასეთი პოზიციის დამლუპველი შედეგები გარდუვალაია. საჭიროა შევაფასოთ ვითარება მისი ცვალებადობის თვალსაზრისით: უნდა შეგვეძლოს დავიანხოთ მასში დაფარული შესაძლებლობები. ეს გვინერგავს იმედს და გვიბიძგებს აქტიური ჩარევისაკენ“ (76, 126). შიშისა და საშიშროების გაცნობიერება იასპერსს სპირდება მდგომარეობიდან გაოსავლის საპოვნელად. ეს ერთგვარი მეთოდოლოგიური გზაა, რომელმაც ჩიხიდან გამოსავალი უნდა გვაპოვინოს. ამ მხრივ იასპერსის შიში ჰგავს დეკარტეს ექვსს. ეს ნიშნავს, რომ იასპერსის საბოლოო სიტყვა არაა

მისი პესიმიზმის მაჩვენებელი, რომ ის უარს ამბობს ნიჰილისტურ პოზიციას და მოითხოვს ვითარების შეცვლას აქტიური მოქმედებით, კრიზისული ცნობიერების დაძლევას.

ქურნალ „შიგელის“ რედაქტორისადმი მიცემულ ინტერვიუში იასპერსი აცხადებს: მე ვთვლი, რომ დაუშვებელია განწირულება და გულგატეხილობა. „სანამ ჩვენ ვცხოვრობთ, იმედი არ გვტოვებს. გულგატეხილობა უნდა ნიშნავდეს იმის აღიარებას, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში, როცა კაცობრიობა ბთელი ალბათობით მიდის დაღუპვისაკენ“ (76, 223). მაგრამ ეს ვაა ააა აუცილებელი. იასპერსს სჯერა ადამიანისა. ის წერს: „თუ ადამიანს სურს შეიმეცნოს თავისი ყოფიერების საწყისები და იცხოვროს, არა აქვს უფლება გული გაიტეხოს. მას შეუძლია იაროს მათთან ერთად, ვინც იცავს გონიერი საწყისის წარმატების შანსებს, პატივს სცემს ადამიანურ ღირსებას. არაა გამორაკებული, რომ ადამიანი ბოლოსდაბოლოს გაიმარჯვებს ხაკუთარ ანტიგონებაზე“ (76, 131).

იასპერსის ეს თვალსაზრისი ადრეულ შრომებში არ იყო ასე ნათლად ჩამოყალიბებული. მისი უკანასკნელი შრომები ამ მხრივ დიდ მობრუნებას წარმოადგენს და მისი გაუთვალისწინებლობა შეუძლებელია. მაგრამ იასპერსის ფილოსოფია ამით არ განთავისუფლებულა ძირეული წინააღმდეგობებისაგან. პირველ რიგში ეს არის ადამიანისა და ღმერთის სამყაროს მიმართების საკითხი. იასპერსის თეორია, ერთი შეხედვით, თავისუფალი ადამიანური მოქმედების გზით ეძებს ადამიანის ყოფიერების გადარჩენის გზას. მაგრამ სინამდვილეში ეს თავისუფალი მოქმედება გარეგნული დანაშაულია ღმერთის მოქმედებისა. ღმერთი არ დაუშვებს ადამიანის ყოფიერების შეცვლას მანქანით ან მაიმუნით. ასე რომ ადამიანმა, რომ არ იმოქმედოს კიდევ, მაინც არ დაიღუპება. როგორც ვხედავთ, იასპერსი ღმერთთან მიდის. ღმერთია საიმედო დასაყრდენი. როგორც ჩანს, ადამიანმა რომც არ იმოქმედოს ამ მოვლენათა აღსაკვეთად, ისინი მაინც არ განხორციელდებიან ღმერთის განგებით. და მაშინ საკითხი ისმის, რა როლი აქვს ადამიანის მოქმედებას, თავისუფლებას იასპერსთან. არის თუ არა მასში ბედისწერისებრი აუცილებლობა უარყოფილი? იასპერსის ფილოსოფია ადამიანის მოქმედებას და თავისუფლებას უკარგავს ღირებულებას ღმერთის სპარაგებლოდ. ამით ის ხსნის ადამიანის პასუხისმგებლობას მისი მოქმედების შედეგებისთვისაც და, განსხვავებით პესიმიზტებისა და ნიჰილისტებისაგან, რომელნიც ფატუმს უმორჩილებენ ისტორიას და აუცილებლად თვლიან მის დეგრადაციას, იასპერსი იყენებს იმავე ფატუმს ღვთიური განგების სახით, მხოლოდ არა როგორც ისტორიის უარყოფის საშუალებას, არამედ როგორც მის შემნარჩუნებელს, როგორც საიმედო დასყრდენს ისტორიისათვის. ესაა იასპერსის იმედისა და ოპტიმიზმის საფუძველი და არა ადამიანის მოქმედება.

ადამიანმა რომ ისტორია გაიგოს, ამისათვის უნდა იცოდეს მისი საწყისი და ბოლო. ეს კი მას არ შეუძლია, ვინაიდან იგი ღმერთი არ არის, ისტორიას რომ ზემოდან ჩასწედეს. ამის გამო ადამიანი მიპარტავს რწმენას. იასპერსი უარყოფს რაციონალური გზით ისტორიის საზრისის გაგების შესაძლებლობას, რათა ირაციონალურს გაუკაფოს ვზა.

იასპერსის მიხედვით, ისტორიის საზრისის დადგენა ნიშნავს ისტორიის ერთიანობის საფუძვლებისა და მისი საზღვრების გარკვევას. უპირველესად უნდა გაირკვეს თვით ისტორიულის საზღვარი, ე. ი. რა შეიძლება იყოს ისტორია და რას შეიძლება ჰქონდეს საზრისი. იასპერსის აზრით, საზრისი ისტორიულად შემოზღუდულია. ისტორიული მხოლოდ ადამიანურია, ამიტომ ბუნებას არ შეიძლება ჰქონდეს საზრისი. იასპერსის აზრით, ბუნება არაისტორიულია, ვინაიდან მოკლებულია ცნობიერებას. ისტორიულობა არის გაცნობიერებული ყოფიერება, საკუთარი თავის გამცნობიერებელი ყოფიერება, ბუნებას კი არა აქვს ცნობიერება და, ამდენად, ისტორიის გარეთაა. იგი ისტორიის საზღვარია. ისტორიას აქვს ვრცელ-დროული საზღვრები და იგი ამ საზღვრებს შიგნით ერთ პატარა მომენტს წარმოადგენს. რაც შეეხება ისტორიის ნიშნებს თვით ადამიანურის შიგნით, მისი ძირეული სტრუქტურებია: ინდივიდუალობა, ერთგვარობა და გარდამავლობა. ის, რაც მეორდება, რაც სხვა რამით შეიცვლება, არაა ისტორიული. ყოველი ისტორიული არის ერთგვარადი, მაგრამ არა ყველა სახის, არამედ ცნობიერებისეული. ისტორიული არის ინდივიდუუმი, „როგორც თავისუფლება, როგორც ექსისტენცი, როგორც გონი, როგორც გადაწყვეტილება და დამოუკიდებლობა“. ისტორიულის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფენომენი სიყვარულია, მის გარეშე არაა ისტორიული. ეს კი ყოველ ინდივიდუუმი თავისებურად არეკვლილი ერთობაა.

ისტორიის ძირეულ ნიშანს მიეკუთვნება მისი გარდამავლობაც. ყოველი ისტორიული გარდამავალია, მოძრავია, ამის გარეშე ის არ იქნებოდა ისტორიული.

ისტორიული პროცესის ერთიანობა, მის გამოვლენათა მრავალფეროვნების მიუხედავად, გამოიხატება ისტორიის საზრისისა და ღირებულებაში. ისტორიულ ცვლილებათა მიუხედავად, მისი ერთიანობა ფაქტია, რადგან ისტორიულია ადამიანის ყოფიერება და ცვლილებებიც. რაც მასში ხდება. მაგრამ ჭეჭვრობით არ მომხდარა ისეთი ცვლილებები, რომ მას შეძლებოდა დაერღვია ეს ერთიანი ყოფიერება.

იასპერსი ცდილობს უარყოს ისტორიის პროგრესი. იგი განასხვავებს ისტორიული ყოფიერების წინსვლას მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლისაგან. მეცნიერება და ტექნიკა ვითარდება. „მსოფლიო

ისტორია ამ სფეროში აღმავალია“, მაგრამ ეს არის არა მთელის, არამედ მთელის ერთი მომენტის აღმავლობა. „თვით ადამიანის ყოფიერება, ადამიანის... სიკეთე და სიბრძნე არავითარ წინსვლას არ განიცდის... წინსვლა არის ცოდნაში, ტექნიკაში, მაგრამ არა ადამიანის ყოფიერების სუბსტანციაში“ (116, 317). ამ თეზისას იასპერსი ასაბუთებს ტოინბისა და შპენგლერის მოსაზრებით განვითარებულ ხალხთა დაცემისა და სხვა ხალხთა აღზევების შესახებ. იასპერსის აზრით, ესაა ისტორიის დიადი უკანდახევა, რომელიც არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი ან დროებითი, რადგან მთელ ისტორიულს გასდევს წითელ ზოლად.

იასპერსის აზრით, მსოფლიო ისტორიული ერთიანობის დაპყრობა არ შეიძლება იყოს ცოდნის შედეგი, რადგან ის გაგებას იძლევა და ამით აკავშირებს ცნობიერებას, მაგრამ არა ადამიანებს. „მას არ მოაქვს ნამდვილი კომუნიკაცია და სოლიდარობა“. საერთოდ, იასპერსის აზრით, ერთიანობა ფაქტი არაა და არც შეიძლება იყოს. იგი მხოლოდ მიზანია და დაკავშირებულია ისტორიის საზრისთან. ისტორიის საზრისი მისი მიზანია. ასეთი საზრისიდან გამომდინარე მიზნებია: 1) ადამიანის ცივილიზაცია და ჰუმანურობა, 2) თავისუფლება და თავისუფლების ცნობიერება, 3) უმაღლესი ადამიანი და სულის შემოქმედება, ნათელი ცნობიერება. ყოველივე ეს განსაკუთრებით მკვეთრია საზღვრით სიტუაციებში და ამიტომ ამ დროს ზდება მოახლოება საზრისთანაც. მაგრამ მიზნები ვერ უზრუნველყოფს ისტორიის საზრისის ფაქტურობას. ისინი მხოლოდ ფაქტორებია საზრისისაკენ მოძრაობის გზაზე. ისტორიის მთლიანი ერთიანობის დადგენა შეუძლებელია ორი მიზეზის გამო: 1) თვით ერთიანობა არაა ფაქტი, 2) იგი მომავალში ძეგს როგორც საზრისი, რომელიც არ შეიძლება ისტორიის რომელიმე მომენტში განხორციელდეს, რადგან ეს იქნებოდა ისტორიის დასასრული. იგი ისტორიულს უსასრულო ჰორიზონტია, რომლის აღქმა მთლიანობაში შეუძლებელია. გარდა ამისა, აღმქმელი ისტორიას აღიქვამს მის შიგნიდან; შეიძლება ის გარკვეულად ამაღლებული იყოს და ბორცვზე იდგეს, როდესაც ისტორიის ტაფობს გადაყურებს, მაგრამ ისტორიის ერთიანობა არაა ამ ტაფობში; ის საწყაროს მწვევრვალეზეა და ადამიანმა, რომელიც თავისი შეზღუდული მხედველობით ბორცვზე დგას, „არ იცის მთლიანის მიმართულებანი, მისი შესაძლებელი გზები, მთელის წყარო და მიზანი“ (116, 327).

იასპერსი ორ გზას სახავს: ერთი გზა ემპირიულია (არსებული ისტორიის ერთიანობის მოპოვება გარკვეული ცენტრის დადგენით „დროის დროს“ სახით), მეორე კი უფლისხმობს მთლიანი ისტორიისათვის ერთიანობის განქვერტას რწმენაში, გამოცხადების იდეაში, ესაა ერთიანი წყაროდან — ღმერთიდან გამოსვლა და ერთიან წყა-

როში (ლმერთში) დაბრუნება. ესაა ისტორიის დასაწყისისა და დასასრულის, ე. ი. მთელის სურათი, რომელსაც მეცნიერება ვერ იძლევა და ამიტომ მისი მიღება რწმენით შეიძლება. იასპერსი ჯერ უარყოფდა ღვთაების გამოყენებას ისტორიის დასაბუთების პროცესში და ემპირიზმს ასაბუთებდა, შემდეგ კი მივიდა ისტორიაში ღმერთის შემოყვანის იდეამდე. მისი აზრით, „ისტორიის ფილოსოფია არის ერთიანობის საზრისის, მსოფლიო ისტორიის საზრისის ძიება“; ხოლო ეს ხდება „ღმერთის გზით“. ამიტომ იასპერსის ისტორიის ფილოსოფია რელიგიური და არაემპირიულია. ეს ერთხელ კიდევ ვლინდება აწმყოს პერსპექტივების განსაზღვრაში, ისტორიის საზრისის განხორციელების თანამედროვე ტენდენციების დასურათებაში.

იასპერსის აზრით, ისტორიის პერსპექტივები ამაჟამად სამი მიმართულებით ვითარდება: სოციალიზმის, მსოფლიო სახელმწიფოსა და რწმენის გზით. სამივე ეს პერსპექტივა ემსახურება ისტორიის მიზნის განხორციელებას — თავისუფლებას, თითოეული მათგანი უნდა იყოს თავისუფლების განხორციელების ფორმა. სანამ ამ გზებს დაახასიათებდეს, იასპერსი იძლევა თვით თავისუფლებას ცნების ანალიზს. შვარცი იასპერსს ბრალად სდებს, რომ მას არა აქვს თავისუფლების ცნება და არ განასხვავებს თავისუფლების ფილოსოფიურ ცნებას პოლიტიკურისაგან. ეს არაა მართებული. იასპერსის შრომაში თავისუფლების ცნების მრავალმხრივი ანალიზია წარმოდგენილი და განსხვავებულია თავისუფლების ფილოსოფიური ცნება პოლიტიკური-საგან. სხვა საკითხია, რამდენადაა ისინი მარქსისტული თვალსაზრისით მართებული.

იასპერსის მსოფლმხედველობის გასაღებს ექსისტენცი წარმოადგენს, ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლება. ამდენად, იასპერსთან თავისუფლების საკითხი ცენტრალურია. ამიტომ შეაფასა იასპერსმა დადებითად გოლო მანი, როდესაც მან იასპერსის ფილოსოფიის ცნებად თავისუფლება გამოაცხადა. იასპერსი აღნიშნავს: გოლო მანი თავისუფლების ცნების სახით მიუთითებს „ჩემი ფილოსოფოსობის იმ პუნქტზე, რომელიც ჩემთვის ფუძემდებლურია“. იასპერსი ეთანხმება გოლო მანს, როდესაც იგი ანსხვავებს იასპერსის შეხედულებას თავისუფლებაზე ჰეგელის ნაზარევისაგან. ჰეგელისათვისაც ფილოსოფიის ძირითადი ცნება თავისუფლება იყო; მაგრამ გოლო მანი გამოიჩინა ერთმანეთისაგან იასპერსისა და ჰეგელის თვალსაზრისებს ამ საკითხზე. გოლო მანმა, აღნიშნავს იასპერსი, „ჩაიხედა ჩემი ფილოსოფოსობის ბირთვში“ (155₁₁, 755—756). კაუფმანიისაგან გამსხვავებით, რომელიც იასპერსის ფილოსოფიის ქვაკუთხედად კომუნიკაციას მიიჩნევს, ჰენინგმა აღნიშნა, რომ მთავარია არა კომუნიკაცია, არამედ თავისუფლება, შესაძლებლობა, მომავალი. იასპერ-

სის აზრით, ასეთი გაგება სწორია, რადგან ეს პრობლემა მისი „ცხოვრების მეგზურია“. „ფილოსოფიას, — წერს იასპერსი, — სურს იყოს შესასვლელი კარი ყოველი ცალკეულისათვის... რადგან იგი არის თავისუფლების ფილოსოფია“ (155¹¹, 830). ყოველივე ეს ნათლად მიუთითებს თავისუფლების საკითხის მნიშვნელობასა და როლზე იასპერსის ფილოსოფიაში. ამდენად, ამ ცნების იასპერსისეული გაგება შეიძლება გახდეს მისი ფილოსოფიის ანალოზის ცენტრალური პუნქტი.

იასპერსისათვის თავისუფლებით ცნობიერება მხოლოდ ნებელობასთან დაკავშირებით შეიძლება არსებობდეს. ნებელობის გარეშე თავისუფლება არაა. თავისუფლება მხოლოდ ნებელობის ბეჭედქვეშ ვკვძლევთ. ამდენად, ინსტიტუტურ მოქმედებაში თავისუფლება გამოირიცხებულია. ნებელობა, თავის მხრივ, მხოლოდ თავისუფლებაზე დაფუძნებულია. ნებელობის გარეშე ადამიანი ვერ გადაკეთებდა არჩევანს, ვერ დაადგენდა, რა სურს და რა არა მას. ნებელობა ყოველთვის ორ საპირისპირო პოლუსად თიშავს შესაძლებლობებს. მე მსურს და მე არ მსურს. ნებელობა არის მიზნის ცნობიერება, ნებელობაში ხდება განსხვავება და არჩევანი მიზანსა და საშუალებებს შორის. ყოველგვარი არაცნობიერება და იმპულსურობა გამორიცხავს არჩევანის ფაქტს. არჩევანი გამორიცხულია მაშინაც, როდესაც ცნობიერ არსებას განიხილავენ, როგორც მოტივთა ურთიერთბრძოლის მქვეტელს, რომელთაგან იმარჯვებს უძლიერესი. აქ არ არის სუბიექტის აქტივობა და არც არჩევანია. სუბიექტის აქტივობის შემთხვევაში მოქმედება ხდება არა ძლიერი მოტივის, არამედ სუბიექტის არჩევნის იზხედვით, თუნდაც მოტივი სუსტი იყოს. მაშასადამე, გადაპყვეტია „მე ვირჩევ“, ამის საფუძველი კი არის „მე ასე მსურს“. ეს ნიშნავს, რომ ნებელობა არის მიმართება საკუთარ თავთან, ის არის თვითცნობიერება, რომელშიც „მე“ აქტიურობს.

ნებელობის ასეთი განხილვა იასპერსს მიაჩნია კირკეგორის ლებულების გამართლებად; რაც უფრო მეტია ნებელობა, მით უფრო მეტად ვარ „თვითონობა“. ნებელობა სამყაროს მუნყოფიერებასთან ასეთივე მიმართებაშია, როგორც ნაწარმოების ავტორი კლავიატურასთან. თუ სამყაროს მუნყოფიერებაზე, როგორც კლავიატურაზე, ებრალოდ აბრაზუნებენ, ეს არის იმპულსური მოქმედება. ნებელობა კი ყოველთვის არის საკუთარი ნაწარმოების შესრულება ამ კლავიატურაზე და, ამდენად, იგი ყოველთვის თვითანებური ხდომილებაა. იასპერსის მიერ ნებელობის ფენომენოლოგიის წამმდგარება თავისუფლების განხილვისათვის გამოწვეული იყო სურვილით — თავიდანვე გამოიჩინა თავისუფლების ისეთ გაგებას, რომელშიც სუბიექტის აქტივობა უკანა პლანზე დგას. იასპერსი ხაზს უსვამს სუბიექტის მოქმედებაში მის თვითნებობას, მაგრამ ის არ იზღუდება

ამ თვითნებობით. ის არათვითნებობას და თვითნებობას აერთიანებს ნებელობით, მაგრამ როგორ ხდება ეს გაერთიანება, არაა ცხადი, რადგან ნებელობა თავიდანვე ორიენტირებული იყო თვითნებობაზე. საბოლოოდ, იასპერსის აზრით, ნებელობა არის ადამიანში მომცველი, საკუთრივი ძალა ექსისტენციაში, უსასრულო და ბნელი (როგორც არათვითნებური), სასრული და ცხადად განმსაზღვრელი (როგორც თვითნებობა) (114, 157).

იასპერსი ნებელობას მჭიდროდ უკავშირებს მიზანს, მაგრამ აქაც ზღუდავს მას, გაცნობიერებული უახლოესი მიზნებით. საბოლოო მიზანი კი ნებელობის გარეთ რჩება. ამდენად, მისი აზრით, კითხვები — რისთვის? რა არის საბოლოო მიზანი? განსჯისთვის პასუხგაუყვამდია (114, 159). ეს ნიშნავს, რომ ნებელობა სასრულია, ხოლო უსასრულობა ადამიანის ნებელობის გარეთაა აბსოლუტის სახით. ნებელობა, იასპერსის აზრით, სამყაროს, როგორც შთელია, მიჰყავს უძლეურია, რადგან ის არის სასრული არსების ნებელობა, რომელსაც თავისი ხედვის პორიზონტი აქვს. მის გარეთ რჩება მთელი და მარადისობა. ის მოძრაობს სასრულ დროში. ნებელობის შემოფარგლულობა განსაზღვრავს ადამიანის მოქმედების არესა და მიზანს. იგი გარკვეულ სიტუაციაში გვაპოქმედებს და ისევე შეზღუდულია დროითა და სივრცით, როგორც ეს სიტუაცია. მაგრამ ის ექსისტენციის საფუძველია, ამიტომ არ წარმოადგენს არავითარ გეგმით. ის, როგორც უპირობო, უსაფუძვლო და უგეგმო, ექსისტენციის ყოფიერებაა. იასპერსის აზრით, ნებელობა ხასიათდება ინტენსიურობით, შეუპოვრობით, უპირობობით. ნებელობის ეს ფენომენოლოგია, იასპერსის აზრით, არ არის ნებელობის ცოდნა, რადგან ნებელობა არასაგნობრივია და ცოდნაში კი არ გვეძლევა, არამედ მხოლოდ გაშუქებას ექვემდებარება. ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ ინდივიდუალური გამოფერის გზაა, რომელიც არაა საყოველთაო მნიშვნელობისა. ამით იასპერსი ცდილობს უარყოს ნებელობის შესახებ საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ცოდნა.

იასპერსის ფილოსოფიის ანალიზისას ხშირად აღნიშნავენ მის ინდეტერმინიზმს, მაგრამ იასპერსი არ თვლის თავისთვის ინდეტერმინიზმის წარმომადგენლად. ის უარყოფს როგორც დეტერმინიზმს, ასევე ინდეტერმინიზმსაც. ნებისყოფის თავისუფლების საკითხში ბრძოლა დეტერმინიზმსა და ინდეტერმინიზმს შორის იასპერსს უაზრობად ესახება, რადგან ორივე მიმდინარეობა ამოდის ნებისყოფის თავისუფლების ობიექტივირების, ფაქტური მუნყოფიერების შესაძლებლობიდან. ასეთი რამ კი, იასპერსის აზრით, არ არსებობს.

ინდეტერმინისტები თავისუფლების არსებობას ამტკიცებენ არჩევანით, რომელიც ორი თანაბარი შესაძლებლობის შემთხვევაში — ერთს გააძლიერებდა და ამით შესაბამის მოქმედებას გამოიწვევდა,

ხოლო სადაც ეს შეუძლებელია, იქ თავისუფლება გამორიცხებულია, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ბურიდანის ვირზე გადმოცემაში. იასპერსის აზრით, ეს არის თავისუფლების უარყოფა, რადგან ამ გზით მხოლოდ თვითნებობა და შემთხვევითობა ხორციელდება და არა საკუთრივ თავისუფლება. მაშინაც კი, როდესაც თავისუფლებას განსაზღვრავენ, როგორც მიღმური ძალის გარეშე მოქმედებას, ვერ მიღიან თავისუფლების ნამდვილ გაგებაში და მის ბანალიზებას ახდენენ, რადგან მცენარის ზრდაც შევიდოდა თავისუფალი მოქმედების სფეროში. უკეთეს შემთხვევაში აქ შეიძლება ვამტიცოთ ადამიანის არჩევანი და მოქმედების თავისუფლება; მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმის ჩვენებას, რომ „ეს მე თვითონ მსურს“. იასპერსის აზრით, კითხვა ასე უნდა დაისვას — მაქვს თუ არა ნებელოზის თავისუფლება მოქმედებისა და არჩევანის გარდა? არჩევანი და მოქმედება გულისხმობს მოტივებს. მაგრამ ისმება კითხვები: „ვარ თუ არა თავისუფალი ჩემს მოტივთა სახეობისა და შინაარსის მიმართ?“ „ვარ თუ არა თავისუფალი მათ შორის არჩევანის კრიტერიუმის განსაზღვრაში?“ „შემიძლია თუ არა რაიმეს ვაკეთება ჩემი განწყობილებით?“ „შემიძლია თუ არა სხვა რამეც მსურდეს?“ „არის თუ არა ის, რაც მე მსურს, დამოკიდებული თავისუფალ ნებელოზაზე?“ „ეს არჩევანი არის თუ არა უკანასკნელი წყარო?“ ეს კითხვები მიმიყვანს ჩემი „თვითონობის“ ექსისტენციის გაშუქებამდე, მაგრამ ისინი პასუხგუთქვამდია ობიექტური დაყენების გზით. თვით ნებელოზის ობიექტური გამოხატულება უაზრობად იქცევა და ასეთ ფორმას ლებულობს — „მე მსურს, რომ მსურს“. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა ნებელოზის თავისუფლებაზე ან უაზროა, ან ალტერნატიული. პასუხად მივიღებდით თავისუფლების ობიექტურად არსებობის უარყოფას, რადგან ყოველივეს ახასიათებს არა ნებელოზის თავისუფლება მისი შინაარსისა და საფუძვლის მიხედვით, არამედ არჩევანისა და მოქმედების თავისუფლება. ისე როგორც ის, რაც თავისუფლებაში შეიმცნება, არაა საკუთრივ თავისუფლება, თუ არის ფსიქოლოგიური განხილვის ობიექტი და არ ენება იმას, თუ „სად ვარ მე თვითონ თავდაპირველი აზრით“. მოკლედ რომ ვთქვათ, იასპერსი განასხვავებს თავისუფლების რამდენიმე სახეობას, რომელთაგან საკუთრივ თავისუფლება მხოლოდ ერთია. სახელდობრ, თავისუფლება შეიძლება იყოს ცოდნა, თვითნებობა, კანონი და იდეა. ცოდნა და თვითნებობა არის ფორმალური თავისუფლება. თვითღარწმუნებულობა ჩემთვის ნათელი კანონის ფარგლებში არის ტრანსცენდენტალური თავისუფლება. თავისუფლება, როგორც იდეა, არის ცხოვრება მთლიანობაში, სამყაროში. თავისუფლების ამ სახეთაგან განსხვავებით, საკუთრივ თავისუფლება ექსისტენციალურია.

თავისუფლების ზემოჩამოთვლილი სახეები, ექსისტენციალურის გარდა, ობიექტური თავისუფლების სახეებია. ისინი შეიძლება სხვადასხვა ფორმით იყოს გამოხატული; მაგალითად, ობიექტური თავისუფლება გამოიხატება ძალაუფლების დამოკიდებულებათა ფორმით. სოციოლოგია განასხვავებს პიროვნულ, სამოქალაქო და პოლიტიკურ თავისუფლებას. ესენი სოციოლოგიური ს ი ტ უ ა ც ი ე ბ ი ა. მათი არსებობა შეეკველია, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენენ პასუხს საკუთრივ თავისუფლების კითხვაზე. ამრიგად, არც არჩევანი და მოქმედების თავისუფლება, რომელთანაც ფსიქოლოგიას აქვს საქმე, არც პიროვნების უფლებები და თავისუფლება საზოგადოებაში, რომელსაც სოციოლოგია შეისწავლის, არაა ექსისტენციალური თავისუფლება; თუმცა ისინი, როგორც ობიექტური თავისუფლებანი, თავისუფლების საფუძველზე არსებობენ და მის გარეშე აზარაობად იქცევიან, მაგრამ მათზე თავისუფლება საკუთრივ არ დაიყვანება. თავისუფლების დაყვანა ობიექტურ თავისუფლებაზე საკუთარი „მეობის“ დაკარგვის მაჩვენებელია — ამტყიცებს იასპერსი. ეს ნიშნავს იმას, რომ თავისუფლებას, სულ მცირე, ორი მნიშვნელობა მაინც აქვს. ამ მნიშვნელობათა ილუსტრაციას იასპერსი იძლევა დამოუკიდებლობის ცნების ანალიზით.

დამოუკიდებლობა ჭამყაროში ჩემი თავისუფალი ნებელობის მიზანია; დამოუკიდებელი ვარ იმ ზომით, რა ზომითაც განვსაზღვრავ ჩემი მუნყოფიერების პირობებს. მაგრამ დამოუკიდებლობას შეიძლება მიეცეს გარეგნული დამოუკიდებლობის მნიშვნელობაც, როდესაც ის დაყვანილია ჩემს უზრუნველყოფაზე. ამ ვითარებაში მე ვახორციელებ ჩემს ძალაუფლებას სხვის მიმართ და ყველაფერი ექვემდებარება ჩემს უზრუნველყოფას. ასეთი დამოუკიდებლობა ექსისტენციალური დამოუკიდებლობის საპირისპიროა, რადგან ექსისტენციალური დამოუკიდებლობა გამორიცხავს უზრუნველყოფის ფუნქციების გაბატონებას. ის სხვაზე ბატონობას კი არ ნიშნავს, არამედ სხვასთან კომუნიკაციას. ექსისტენციალური დამოუკიდებლობის მქონე ექსისტენცი უშუალო კავშირშია ტრანსცენდენტთან, მაგრამ სამყაროს მიღმური არქიმედის პუნქტი მხოლოდ შესაძლებლობაა მისთვის. იგი მას აძლევს მუნყოფიერებაში დაბრუნებისა და კომუნიკაციის საშუალებას.

იასპერსის აზრით, დეტერმინიზმის მიერ ნებელობის თავისუფლების უარყოფა მიზეზობრიობის გამოყენებით (ცერძოდ, სტატისტიკური კანონზომიერებით), უაზროა, რადგან სტატისტიკური კანონები ცალკეულის თავისუფლების წინააღმდეგ არაფერს ამტყიცებს. ცალკეული არ ცხოვრობს სტატისტიკური კანონებით და არც კვდება მათ მიხედვით. სტატისტიკა ცალკეულ შემთხვევაზე არაფერს ამბობს და ვერც განსაზღვრავს მას.

ზემოთქმულის საფუძველზე იასპერსი ამტყიცებს, რომ დეტერ-

მინიზმი და ინდეტერმინიზმი კითხვას სვამენ თავისუფლების უარყოფის ან დასაბუთების შესაძლებლობაზე, მაშინ როდესაც თავისუფლება არც უარყოფა და არც დასაბუთდება. დეტერმინიზმის სიყალბე თავისუფლების საგნობრივ ფანტომთან გაიგივებაა და ამ გზით — მისი უარყოფა, მაგრამ ინდეტერმინიზმიც იმავე განზომილებაშია ყალბი, რადგან თავისუფლებად იმის გამოცხადება, რაც არაა საკუთრივ თავისუფლება, ნიშნავს მის უარყოფას (114, 169—170).

იასპერსს სურს ამაღლდეს დეტერმინიზმსა და ინდეტერმინიზმზე არა მხოლოდ თავისუფლების საკითხის გადაწყვეტაში, არამედ მის შესახებ კითხვის დასმაშიც. ის ცდილობს თავისუფლების საკითხი დასვას არა ფსიქოლოგიურ ან სოციოლოგიურ ასპექტში, არამედ ფილოსოფიური თვალსაზრისით.

იასპერსი დასაწყისშივე გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ თავისუფლების ექსპლიკაციაში თავისუფლება განხილულ იქნეს, როგორც შექცებადი ფენომენი. საგნობრივ სფეროში თავისუფლებაზე კითხვის დასმა მისი უარყოფაა. იხევე, როგორც ყოველი თავისუფლება არაა პირველადი, არც ყოველი თავისუფლება რჩება არასაგნობრივი და ცოდნისთვის მიღებული. მხოლოდ ექსისტენციალური თავისუფლებაა ასეთი. ეს ნიშნავს: „თავისუფლების თავი და ბოლო ისაა, რომ თავისუფლება არ შეიქცეება არავითარი წესით, არ მოიპოვება ობიექტურად“ (114, 185). „მე“ რომ საგნად არ იქცევა, ესაა მისი თავისუფლების ნიშანი. თავისუფლების კითხვის წყაროც ჩემშია. ასე რომ კითხვის დამსმელი და ის, რასაც კითხვა ეხება, ერთია. ჩემ მიერ დასმული კითხვა თავისუფლების შესახებ მე მეხება და ჩემს ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ისმის; ის არაა საყოველთაო ცნობიერების კითხვა. აქ იასპერსი ერთხელ კიდევ ხაზს უსვამს ჰეგელისაგან განსხვავებას. ჰეგელისათვის თავისუფლება ფილოსოფიის ძირითადი ცნებაა, როგორც საყოველთაო ცნობიერების საკითხი, იასპერსისათვის თავისუფლება არის „თვითონად“ გახდომის გზა, ექსისტენციის გაშუქების ნიშანი.

იასპერსის აზრით, თავისუფლების გაშუქება ექსისტენციალურ ყოფიერებას მხოლოდ მაშინ სწვდება, თუ საკუთარი ინტერესები ამოძრავებს პიროვნებას თავისუფლებისაკენ. მხოლოდ მაშინ შემძლება მე დავინახო ჩემი თავისუფლება, თუმცა ტერმინი — „თავისუფლების დანახვა“ არაა მართებული, რადგან თავისუფლება არ არის აღქმადი, იგი არის „თავისუფლების ყოფიერებაზე ზრუნვაში მოცემული აქტივობის შედეგი“.

იასპერსი გამორიცხავს თავისუფლებას სამყაროშიც და ტრანსცენდენტშიც. თავისუფლება მხოლოდ ექსისტენციაში, როგორც დროული მუნყოფიერება. თავისუფლება ექსისტენციის დამოუკიდებლობაა, მაგრამ ამით იასპერსი წინააღმდეგობაში ვარდება: ერთი

მზრივ, ამტკიცებს, რომ ექსისტენცი არაა აბსოლუტურად დამოუკიდებელი; ასეთი რომ ყოფილიყო, თვითონ იქნებოდა ღმერთი, მაშასადამე, ტრანსცენდენცხეა დამოკიდებული. სწორედ თავისუფლებით მოიცავს ტრანსცენდენცი ექსისტენცს. მეორე მზრივ, იასპერსი მიიჩნევს, რომ ტრანსცენდენცი კი არაა თავისუფალი, არამედ ექსისტენცი.

ჰეგელთან დაპირისპირების მიუხედავად, იასპერსი არ უარყოფს თავისუფლების იმ მომენტებს, რომელნიც ჰეგელმა ჩამოაყალიბა. დებულებას — „თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“ — იასპერსი გარკვეული შესწორებებით იზიარებს. იგი არ უარყოფს თავისუფლებისათვის შემეცნების მომენტის აუცილებლობას. უბრალოდ ზღოშილება, იასპერსის აზრით, არაა თავისუფალი. უბრალო ზღოშილებისაგან განსხვავებით, „მე“ არა მარტო გარკვეული, არამედ ისეთი მოვლენაა, რომელმაც იცის კიდევ, რომ ის არის „მე“. „მე“ კვდება ყველა სხვა ცოცხალ არსებასთან ერთად, მაგრამ მან, მათგან განსხვავებით იცის, რომ ჰოკვდება. ეს ცოდნა ამაღლებს მას სხვაზე, ეს ნიშნავს, რომ „მე“ ცოდნაში ჭერ კიდევ არაა თავისუფალი, მაგრამ „ცოდნის გარეშე არაა არავითარი თავისუფლება“ (114, 177).

ცოდნა არის შესაძლებლობებში ორიენტირების ერთდერთი საშუალება. მის გარეშე არჩევანის შედეგი არ იქნება ის, რასაც მოველით, მაგრამ თვითონ არჩევანი ცოდნით არაა განპირობებული. ცოდნა წინა პირობაა ჩემი არჩევანისა. არჩევანი კი „თვითნებობის საფუძველზე ზდება“, რაც მხოლოდ ჩემითაა განპირობებული. ამიტომ არ შეიძლება არჩევანის წინასწარ განსაზღვრა. თვითნებობას იასპერსი თავისუფლების არსებით მომენტად სახავს. „თვითნებობის გარეშე არ არსებობს თავისუფლება“ — წერს ის.

იასპერსი არც აუცილებლობას გამორიცხავს თავისუფლებიდან, მაგრამ იგი არაა ბუნებრივი. ის ჭერარსული აუცილებლობაა და მისი შესრულება სუბიექტხეა დამოკიდებული, თუმცა ეს ნორმები კანონის სახით გამოდის. ამიტომ ასკენის იასპერსი, რომ „თავისუფლება არ არსებობს კანონის გარეშე“. კანონების შინაგანად გადაქცევით მიღწეულ თავისუფლებას იასპერსი ტრანსცენდენტალურ თავისუფლებას უწოდებს.

ჰეგელის მსგავსად, იასპერსს შესაძლებლად მიაჩნია თავისუფლება, როგორც ტოტალობა, მაგრამ, მისგან განსხვავებით, იასპერსისათვის იგი არაა თავისუფლების უმაღლესი ფორმა. თავისუფლების უმაღლესი ფორმა ექსისტენციალური თავისუფლებაა.

ექსისტენციალური თავისუფლების უპირველესი ნიშანია არჩევანი და გადაწყვეტილება (არა ტოტალური მთელის, არამედ განსაზღვრული „მე“-სი მის კერძო სიტუაციაში). არჩევანი განსაზღვრავს ჩემს თავისუფლებას ყოველგვარი იდეის გარეშე. სწორედ არჩევან-

ში ვარ მე გაცნობიერებული. „ჩემს თავდაპირველ თავისუფლებას“ მისი სხვა მომენტები ექსისტენციალური თავისუფლების მიმართ მხოლოდ წანამძღვრებია, რომლებიც არც გასაცნობრივდება და არც განზოგადდება. იგი თავის ერთჯერადობას ირჩევს, რითაც საკუთარ ექსისტენცს ხდის ცხადს.

თავისუფლების სხვა სახეთა მსგავსად, ექსისტენციალურ არჩევანში გამორიცხულია მოტივთა ბრძოლა, ალბათობათა გამოთვლა და ობიექტური იმპერატივების დაქვემდებარება. ექსისტენციალურ არჩევანში გადაწყვეტა ის, რომ „მე ვირჩევ“, ეს არის უპირობო გადაწყვეტილება. ის გამოხატავს იმას, რომ „მე ვიცი, რა მსურს ჩემი მუნყოფიერების ისტორიულ კონკრეტულობაში“. ამ გადაწყვეტილების უშუალოებაში ხდება გადაწყვეტილება და თვითყოფიერების დამთხვევა, „მე“-ს მიერ საკუთარი თავის პოვნა. ეს გადაწყვეტილება არაა რაციონალურად წედომადი. ის არის „თვითონობის“ განხორციელება, რომელსაც საკუთარი საზრისი აქვს; მისი წყარო მხოლოდ შინაგანობაა. ამდენად, მასზე მხოლოდ მე ვარ პასუხისმგებელი. ამ გადაწყვეტილებით და მისი შესაბამისი მოქმედებით მე ვქმნი ჩემს თავსაც, რადგან გადაწყვეტილებათა და მოქმედებათა ერთობლიობა ქმნის ჩემს „თვითონობას“. მე ვარ როგორც ჩემი მოქმედების, ასევე ჩემი არსების წყარო მას შემდეგ, რაც ვარსებობ. ეს არის იმ ექსისტენციალური თეზისის გამოხატულება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ადამიანი თვითონ ქმნის თავის არსებას, რომ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას. გადაწყვეტილებას ასეთი გავება შესაძლებელს ხდის გაიგივდეს „მე“ და თავისუფლება, რადგან „მე თვითონ ვარ ამ არჩევანის თავისუფლება“. არჩევანი როგორც თავისუფლება, არის ჩემი თვითონობა (selbst). თუ ვარჩევ, ვარ მე; თუ არ ვარჩევ, მე არა ვარ. მართალია, იასპერსი თავისუფლებას ზედავს არჩევანში, მაგრამ იგი მის ადექვატურ გამოხატვად არ მიაჩნია. ეს კი გამოწვეულია იმით, რომ ასეთი რამ „საერთოდ შეუძლებელია“.

„არჩევანში“ სუბიექტური ღომენტის ტოტალობა ნიშნავს თუ არა თავისუფლებისა და თვითნებობის გაიგივებას იასპერსთან? მიუხედავად იმისა, რომ იასპერსის თეორია ასეთ ინტერპრეტაციას ღებულობს, თვითონ იგი უარყოფს თავისუფლებისა და თვითნებობის გაიგივებას. იასპერსის აზრით, „მე მსურს“ გამოხატავს „მე უნდა“ (ich muß). ეს „მე უნდა“ შინაგანია და, ამდენად, ნიშნავს „მე ვარ“. თავისუფლება, საერთოდ, არის ერთიანობა იმისა, რაც გამოიხატება გამოთქმებით: „მე ვარ“, „მე უნდა“, „მე მსურს“, „მე ვირჩევ“ თავისუფლების ცნობიერებისეული არჩევანი არაა გადაწყვეტილების გარეშე, გადაწყვეტილება — ნებულობის, ნებულობა — ჭერარსობის, ჭერარსობა — ყოფიერების გარეშე.

ექსისტენციალური თავისუფლების ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს წარმოადგენს კომუნეკაციურობა. აქ საკუთარი „თვითონობის“ არჩევანი ხდება სხვისი არჩევანით. ეს არის თავდაპირველი გადაწყვეტილება პიროვნებასთან კომუნეკაციისა, ვისთანაც მე ჩემს თავს საკუთრივად შევიგრძნობ.

ექსისტენციალური თავისუფლების ერთ-ერთი ძირითადი განსაზღვრულობაა უმიზეზობა. თავისუფლება არის საწყისი, რომელსაც მიზეზი არა აქვს. ეს ნიშნავს, რომ თავისუფლება იწყება არააღიდან. იასპერსი უარყოფს თავისუფლების მოთავსებას მიზეზობრიობებს შორის არსებულ ნასვრეტებში. ობიექტური სამყარო მიზეზობრივია და მასში თავისუფლებას არა აქვს ადგილი; არც ატომის მოძრაობა და არც მოვლენათა განსაზღვრულობის სტატისტიკური ხასიათი არაა თავისუფლების მაჩვენებელი. თავისუფლება მხოლოდ სუბიექტურია და, ამდენად, — არამიზეზობრივი, ის არის შექმნა, შემოქმედება, რომლის მიმართულების განსაზღვრა შეუძლებელია. თავისუფლების გზა უპირობო შესაძლებლობაა, ის არც მოტივით განისაზღვრება. ექსისტენციალური და ტრანსცენდენტალური თავისუფლების ერთ-ერთ განსხვავებას იასპერსი ხედავს პირველის უმოტივობასა და მეორის მოტივებით განსაზღვრულობაში. ტრანსცენდენტალური თავისუფლების გამოხატვა ასე შეიძლება: „მე შემიძლია, რადგან მე უნდა“ (ich soll); ექსისტენციალურისა: „მე შემიძლია, რადგან მე უნდა“ (ich muß). აქ „უნდას“ სხვა მნიშვნელობა აქვს. ეს უკანასკნელი, როგორც უპირობო შესაძლებლობა, განხორციელებისას განუსაზღვრელია. „მე“ შესაძლებლობის მიხედვით თავისუფალი ვარ, მაგრამ რეალურად — დამოკიდებული. სწრაფვა ამ შესაძლებლობისაკენ და დამოკიდებულებისაგან განთავისუფლება არის ჩემში საკუთარ თავზე დამყარებულობის შესაძლებლობის გამოვლიძება.

იასპერსის ინდეტერმინიზმის საფუძველია ექსისტენციალური თავისუფლების დასახვა უკიდურესად სუბიექტურად, მაგრამ იგი ცდილობს ეს სუბიექტურობა დაუკავშიროს აუცილებლობას და ამით ექსისტენციალური თავისუფლება დააკავშიროს თავისუფლების სხვა ფორმებთან. ამ მიზნით, ის სვამს კითხვას ექსისტენციალური თავისუფლებისა და აუცილებლობის დამოკიდებულების შესახებ. ექსისტენციალური თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთს უპირისპირდება. ეს დაპირისპირება ვრცელდება როგორც ბუნებრივ, ასევე ჭეშარსულ აუცილებლობაზე. ექსისტენციალური თავისუფლება არ განისაზღვრება არც ერთი მათგანით. მიუხედავად ამისა, ის ამ აუცილებლობათა შორისაა მოქცეული და მათ ვერ გაექცევა. მათ შეუძლიათ მისი მოსპობა, მაგრამ ექსისტენციალური თავისუფლება მაინც მათთან ახლოს უნდა იყოს. რამდენადაც თავისუფლება ისე ვლინდება, როგორც თვითნებობა, ის ერთჯერადი და განუმეორებადია, მაგ-

რამ რადგან მე მათ ვახორციელებ და ვირჩევ, უკვე შეზღუდული ვარ ამით. ეს არის ყოველი გადაწყვეტილების განხორციელების აუცილებლობა. რის გამოც „მე აქ ვდგავარ და სხვანაირად არ შემიძლია“. ეს არის ჩემი შინაგანი აუცილებლობა, ანუ müssen.

რადგან თავისუფლების უმაღლესი ფორმა, ექსისტენციალური თავისუფლებაა კი, შეიცავს აუცილებლობის მომენტს ექსისტენციალური აუცილებლობის სახით, ამდენად, იასპერსის აზრით, შეუძლებელია აბსოლუტური თავისუფლება. საერთოდ, აბსოლუტური თავისუფლება აბსოლუტური აუცილებლობა იქნებოდა. შეუძლებელია თავისუფლების ყოველგვარი შეზღუდვა მოეხსნათ და იგი მაინც დარჩეს, რადგან თავისუფლება, როგორც ცალკეულის თავისუფლება, დაპირისპირებაში. ბრძოლაშია და, ამდენად, უნდა შეზღუდული იყოს. წინააღმდეგობის გარეშე თავისუფლება არ არსებობს, აბსოლუტური თავისუფლება კი დაპირისპირების მოხსნაა. ასეთი თავისუფლება ჰეგელთან ადამიანის მიღმა მოექცა და დაკარგა თავისუფლების ხასიათი, მასში გაქრა ექსისტენცი. აბსოლუტური თავისუფლება თავისთავადია, რაც შეუძლებელია, რადგან თავისუფლება არაა არც ბუნებაში და არც აბსოლუტში. ექსისტენცი კი რელატიური თავისუფლების მქონეა.

იასპერსის ზემოგანხილული დებულებები მრავალ წინააღმდეგობას შეიცავს. ასე მაგალითად, დასაწყისში იასპერსი თავისუფლებას განსაზღვრავს, როგორც არასაგნობრივს, ცოდნისთვის მიუწვდომელსა და სუბიექტურს; შემდეგ კი აღმოჩნდება, რომ თავისუფლება მოიცავს ობიექტურ და ცოდნად სახეებს. ასეთია თავისუფლების ის ფორმები, რომლებთანაც საქმე აქვს ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიას. გარდა ამისა, ობიექტური და საგნობრივი თავიდან გათავისუფლებული იყო აუცილებლობასთან, მაგრამ შემდეგ აღმოჩნდა, რომ არსებობს ექსისტენციალური აუცილებლობა, რომელიც არც საგნობრივია და არც ცოდნადი. მაგრამ ეს კიდევ არაა ძირითადი მომენტი იასპერსის წინააღმდეგობებში. იასპერსთან გვხვდება უფრო მწვავე წინააღმდეგობანი, რომელთა გადალახვა მისი ფილოსოფიის ფარგლებში შეუძლებელია, მათი დატოვება კი შეუძლებელს ხდის ამ ფილოსოფიის მთლიანობას. ასეთი წინააღმდეგობა ვლინდება თავისუფლებისა და ტრანსცენდენციის მიმართების საკითხში. იასპერსის ფილოსოფია წარმოუდგენელია ტრანსცენდენციის გარეშე, მაგრამ ამავე დროს ეს ფილოსოფია ექსისტენცისა და თავისუფლების დასაბუთებაა. ტრანსცენდენცისა და ექსისტენციის მოუტივებლობის მაჩვენებელია იასპერსის ფილოსოფია. იასპერსი სვამს თავისუფლებისა და ტრანსცენდენციის მიმართების საკითხს და ცდლობს ექსისტენცი არ განსაზღვროს ტრანსცენდენციით, ექსისტენცს თავისთავში მოუნახოს წყარო. მაგრამ ეს შეუძლებელი ხდება ტრანსცენდენციის დაშვების მიზეზით.

ექსისტენციის თავისუფლება ნიშნავს, რომ ის არ არის განსაზღვრული გარეგანი ძალით, არ წარმოადგენს ვითარების ტყვეს; ყოველივე, რასაც ის ქმნის და მოიმოქმედებს, განსაზღვრულია მისით და, ამდენად, პასუხისმგებელიცაა მისი საქმიანობისათვის. მე ვიცი, რასაც ვაკეთებ, ვქმნი ჩემი არსების წყაროს, რომელიც ჩემში ყოველივეს საფუძველია. მე ვირჩევ ჩემს თავს. საკუთარი დანაშაულის უკუგდება არ შემოძლია ჩემი თავისუფლების უარყოფის გარეშე. რა ადგილი შეუძლია ეჭროს ღმერთს ჩემს ყოფიერებაში? თუ ღმერთმა გადმოამისროლა და მომისაჯა განსაზღვრულად ყოფნა, მისგან არ მქონია მონიკებული არავითარი თავისუფლება და არც ცყოფილვარ მე თვითონ (selbst), მაგრამ რადგან ჩემს თავს თვითონ ვქმნი მთელი ცხოვრების მანძილზე, ამდენად თავისუფალი ვარ. მაგრამ მაშინ რა როლი ეკისრება ღმერთს? იასპერსი ფიქრობს, რომ ექსისტენციის თავისუფლება შეთავსებადია ღმერთთან. თუ თავისუფლება ღმერთის მიერ არის მონიკებული (უფრო სწორად, ღმერთს არ სურდა: შევებოქე და ამდენად ისურვა, „რომ მას თავისუფლად დავპირისპირებოდი“), მაშინ ჩემს მოქმედებასა და სურვილზე როგორღა ვიქნები პასუხისმგებელი? გარდა ამისა, საკითხავია, რაში მჭირდება ტრანსცენდენცი, თუკი თავისუფალი ვარ და ჩემს თავზე ვარ დაპოკიდებული? იასპერსის აზრით, ჩემი თავისუფლება და პასუხისმგებლობაც ჩემი მოქმედებისათვის მხოლოდ მაშინ არის გამართლებული, თუ ღმერთი არსებობს, ხოლო თუ არავითარი ტრანსცენდენცი არაა, მაშინ იქნებოდა თვითნებობა დანაშაულის გარეშე. ჩემი სურვილისა და ნებელობის საზომს ტრანსცენდენციის არსებობა წარმოადგენს. აქ იასპერსი თავისებურად იმეორებს ივანე კარამაზოვის სიტყვებს: თუ ღმერთი არ არის, ყველაფერი ნებადართულია. ღმერთი გამოდის თავისებურ კრიტერიუმად ჩემს მოქმედებათა შეფასებისათვის, მაგრამ იგი არაა სახეზე მყოფი, როგორც უშუალოდ მიმითითებს ჩემი მოქმედების მიმართულებას, ის არაა რაიმე გზით სიარულის იძულება, იგი მხოლოდ თავისუფლებაში შეიძლება იყოს. „თავისუფალი რომ ვარ, მხოლოდ ამით განვიციდი ტრანსცენდენცს“. ეს ნიშნავს, რომ „სადაც მე მთლიანად თვითონ ვარ, იქ არავარ მხოლოდ მე“. მე მარტო არ შემეძლო ჩემი თავისუფლების მოპოვება. ეს ნიშნავს შემდეგი ანტინომიის არსებობას: „არ ძალმიძს მხოლოდ ჩემით ვიყო ის, რაც ჩემით ვარ“. თავისუფლებაში საკუთარი თავის პოვნა ჩემი ტრანსცენდენციის პოვნაცაა — ამტკიცებს იასპერსი. ტრანსცენდენციის გზით ვარ მე, როგორც შესაძლო ექსისტენცი. ვიყო თავისუფალი, — არ ნიშნავს ტრანსცენდენციის წინააღმდეგ გადაწყვეტილებას. ამდენად, იასპერსის აზრით, ტრანსცენდენცი და ექსისტენცი ერთმანეთთან შინაგანადაა დაკავშირებული, მაგრამ რამდენად გადაწყდება ამით საკითხი? თუ ყოველი ჩემი მოქმედება განსაზღვრული

იქნებოდა ღმერთით, მაშინ ჩემი თავის პასუხისმგებელი ვერ ვიქნებოდი. თუ ამ პროცესში სიკეთის გვერდით ბოროტებაც იქნებოდა, მე შეწყლო ეს ამეხსნა ღმერთის ბოროტებით. მაშასადამე, მე უნდა მქონდეს თავისუფლება, რომ ბოროტება ღმერთს კი არ მიეწეროს, არამედ მე. ცოდილ არსებას; ბრალი მე უნდა მომიძლოდეს და არა ღმერთს. ტრადიციული ქრისტიანობის განთავისუფლება იმ შინაგანი წინააღმდეგობისაგან, რომელშიც ის გაიხლართა, ჩვენს განმსაზღვრელად ღმერთის გამოცხადებით, წარმოადგენს იასპერსის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ცდას, მაგრამ იასპერსისათვის მთავარი მაინც ადამიანის თავისუფლების პრობლემაა და იგი იასპერსს გადაუწყვეტელი რჩება. რადგან თავისუფლება, მისი აზრით, ადამიანის მიერ კი არ არის მოპოვებული, არამედ ღმერთის წყალობაა და ამიტომ იკარგება თავისუფლება. თავისუფლება მხოლოდ შინაგანია. აუცილებლობაც კი, რომელიც შეიძლება მას ახლდეს, მხოლოდ შინაგანი უნდა იყოს. აპოკალიფსის იასპერსი ამტკიცებს, რომ ეს შინაგანობა გარეგანის შედეგია, ღმერთის საჩუქარია. საკითხავია, რატომ უნდა ვიყო პასუხისმგებელი ჩემი თავისა, თუკი თავისუფლება და, მაშასადამე, დანაშაულის შესაძლებლობაც ღმერთის წყალობაა. ჯანა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ღმერთი კვლავ ბოროტი გამოდის, რადგან მან სათამაშოდ მაქცია, ჩემზე ცდას აყენებს, მაძლევს ცდუნების საშუალებას და ელის, შევცდები თუ არა. იქნებ მოესპო ეს წყარო? მაშინ ბოროტებაც აღარ იარსებებდა, მაგრამ, იასპერსის აზრით, მაშინ მე არაა ვიქნებოდა, რადგან არ მექნებოდა თავისუფლება. რასაკვირველია, თავისუფლების გარეშე არაა ადამიანობა, მაგრამ რა არის თავისუფლება, რომლის წყაროც ადამიანის მიღმაა? ეს საკითხი კვლავ დგება იასპერსის წინაშე შრომაში — „ახალი ჰუმანიზმის პირობებისა და შესაძლებლობის შესახებ“. მასში იგი სვამს კითხვას: ადამიანი თავისთავს თვითონ ქმნის საკუთარი თავისუფლებით არარაღან თვითშექმნით, თუ მას ტრანსცენდენტით ეძლევა ის, რაც თვით შეიძლება იყოს. ის იმეორებს იმავე თვალსაზრისს, რაც 30-იან წლებში ჩამოაყალიბა: ჯერ ერთი, ჩვენ არ შეგვიქმნია საკუთარი თავი, მეორეც, ჩვენ თავისუფალი ვართ არა ჩვენი, არამედ ღმერთით. ღმერთი თავს იჩენს. მხოლოდ ჩვენს თავისუფლებაში. ამიტომ ჩვენ, როგორც ადამიანები, არა ვართ საკუთარი ყოფიერებისათვის; ჩვენ მიმართებაში ვიმყოფებით ტრანსცენდენტთან და მისით ვართ ამადლებული (118, 26—27). ეს მიმართება ფორმალური კი არ არის, ძირეული ხასიათისაა, რადგან, იასპერსის აზრით, „ადამიანი ღმერთის მიერაა შექმნილი“. ადამიანი და მისი თავისუფლება ღმერთის მოცემულია. ტრანსცენდენტის გარეშე, მისი შეხედულებით, თავისუფლება უაზროა. „თავისუფლება, თუ ის ტრანსცენდენტის ნაჩუქარი არაა, თუ ის მატერიალური ცხოვრების შემთხვევითობაზეა დამოკიდებული, კარგავს თავის საზრისს“.

იასპერსის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ თუ თავისუფლება წყალობაა, ამით კიდევ უფრო მეტად ეკარგება მას საზრისი. განა თავისუფლება მაშინ იქნება უფრო ახლო თავისთავთან, როდესაც მიღებული სამყაროდან შემოდის ადამიანში, თუ მაშინ. როცა თვით ადამიანთა ცხოვრების შედეგია. იასპერსი რომ ლოგიკურად მიპყროლოდა საკუთარ თეზისს (თავისუფლება გამოირიცხავს ობიექტურს და გარეგანს), მას უპირველესად უნდა გამოერიცხა ტრანსცენდენცი, როგორც არა მარტო აბსოლუტი, არამედ აბსოლუტურად ობიექტური და გარეგანი სუბიექტისათვის. მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლო მას დანსვა კითხვა თავისუფლებისა და მატერიალური პირობების მიმართებაზე, რაც ადამიანის სამყაროსათვის შინაგანია, მაგრამ ინდივიდის მიმართ შეიძლება გარეგანი იყოს. მაგრამ იასპერსი პირიქით იქცევა: გამოირიცხავს ადამიანთა სამყაროსათვის შინაგანს და ტოვებს ტრანსცენდენცს, როგორც თავისუფლების წყაროს. ამით იასპერსის ამოსავალი პრინციპი და მთელი მისი მოძღვრება თავისუფლების შინაგანობაზე, უაზრობად იქცევა. ამდენად, ათეისტური ექსისტენციალიზმი რელიგიურზე უფრო თანმიმდევარია. იქ, სადაც ადამიანი თავისუფალია, ღმერთისათვის არაა ადგილი; სადაც ღმერთია, ადამიანის როგორც თავისუფალი არსებისთვის არ რჩება ადგილი, მათი გაერთიანების ცდას შეუძრებელ წინააღმდეგობებამდე მიყვავართ.

იასპერსის აზრით, ისტორიის ერთიანი საზრისი განაპირობებს ერთიან მიზანს თავისუფლების სახით. ყველა მოწინააღმდეგე ჯგუფი, კლასი, ხალხი და სახელმწიფო ერთ რამეში შეთანხმებულია: მათი მისწრაფების საგანია თავისუფლება. ბრძოლა და ურთიერთგათიშვა ეხება არა მიზანს, არამედ მისი განხორციელების ფორმას, იმას, თუ რა უნდა იყოს გაგებული თავისუფლებაში. თავისუფლებაში ადამიანები აერთიანებენ თითქმის ყოველივე სასურველს. ზოგჯერ თავისუფლების წართქვეც უმადლეს თავისუფლებად ცხადდება. იასპერსი თავისუფლების მოთხოვნის საწყისად აცხადებს ფრანგულ რევოლუციას. „ესაა ევროპის კრიზისული ცნობიერების“ საწყისი, რომელმაც დასაბამი მისცა თავისუფლებისათვის ბრძოლას. თავისუფლების ცნებას მრავალი მნიშვნელობა აქვს; სახელდობრ, მსჯელობენ „პოლიტიკურ, საზოგადოებრივ, პიროვნულ, ეკონომიურ, რელიგიურ, სინდისის, აზროვნების, პრესის თავისუფლებაზე და ა. შ.“ (116, 197). ამჟამად საკითხი ეხება თავისუფლების ყოფნა-არყოფნას, იმას, შეძლებს თუ არა ევროპა წავიდეს თავისუფლების გზით. იასპერსის აზრით, თავისუფლების შენარჩუნება თუ დაკარგვა არაა განპირობებული რაიმე გარეგანი ან შინაგანი აუცილებლობით, იგი მთლიანად ადამიანზეა დამოკიდებული. ადამიანს შეუძლია დაკარგოს ან მოიპოვოს თავისუფლება, რადგან მასში „ძევს ის, რაც მომავალში იქნება“. ყოველ

ჩვენგანშია ისტორიის მომავალი, თუმცა ცალკეულად არც ერთი არ წყვეტს მას.

თავისუფლების ამ მრავალ მნიშვნელობათაგან განმსაზღვრელია პოლიტიკური თავისუფლება, რადგან მან უნდა მისცეს დასაბამი სხვა სახის თავისუფლებას. მაგრამ თვით პოლიტიკური თავისუფლების ცნება საჭიროებს დაფუძნებას „თავისუფლების საზრისზე, როგორც უნდა მნიშვნელობდეს როგორც ადამიანის ყოფიერება და საქმიანობა“. თავისუფლების ეს საზრისი ფილოსოფიური ანალიზის ობიექტია, როგორც ადამიანის ყოფიერება.

თავისუფლების პირველ ნიშნად იასპერსი მიიჩნევს გარეგნული დაძლევა. მის ფახდომას შინაგანად, მაგრამ თავისუფლება შინაგანის გარკვეული მომენტის დაძლევაა, სახელდობრ, შინაგანი თვითნებობის დაძლევა. ამიტომ თავისუფლება ემთხვევა ჰემშარიტის „შინაგანად გააწმყოებულ აუცილებლობას“. ეს შინაგანი აუცილებლობა თავისუფლებას მაძლევეს არა იმიტომ, რომ მე ეს მსურს ან არ მსურს, არამედ იმის გამო, რომ ჩემს სისწორეში ვარ დარწმუნებული. მაგრამ ჩემი შეხედულება შეიძლება მცდარი იყოს და ამიტომ თავისუფლებამ იგი უნდა დაძლიოს. ეს ხორცს ისხამს სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში. ამიტომ „თავისუფლება მხოლოდ საზოგადოებაში ხორციელდება, მე შემიძლია თავისუფალი ვიყო მხოლოდ მასში“. თავისუფლება მოითხოვს ადამიანთა კომუნიკაციებს და მათ შეხედულებათა აღიარებას.

თავისუფლების შემდგომი ნიშანი იასპერსს დაკავშირებული აქვს შესაძლებლობათა მაქსიმალური სიმრავლის დაშვებასთან, როდესაც არც ერთი შესაძლებლობა არაა გამორიცხული, ეს კი იქმნება კომუნიკაციების დროს. რასაც „ყოფიერება და საზრისი აქვს, ის უნდა ფლობდეს თავისუფლებას“, მას უნდა ჰქონდეს სივრცე. „თავისუფლება არის ყველაფრის შესაძლებლობა“. თავისუფლების ფართო ასპარეზის მოხაზვის მიუხედავად, იასპერსი თვლის, რომ ეს არის მისი პოზიტიური მხარე, რომელსაც ახლავს ნეგატიურიც, სახელდობრ, მისი შეზღუდულობანი. ეს შეზღუდულობა უპირველესად თავისუფლების არამყარობაში გლინდება. თავისუფლება ნამდვილთანაა დაკავშირებული, ადამიანი არაა სრული და საბოლოო ნამდვილობა; „ჩვენი თავისუფლება რჩება სხვაზე მითითებად. ის არაა თავისთავის მიზეზი, ის რომ ასეთი იყოს, ადამიანი იქნებოდა ღმერთი“ (116, 199). ადამიანის თავისუფლების შეზღუდულობა არ არის მისი თავისუფლების შედეგი, ის გარეგანი ძალითაა განპირობებული. „სწორედ მაშინ, როდესაც ჩემს თავს შევიცნობ, როგორც თავისუფალს, შევიძენებ აგრეთვე იმას, რომ ტრანსცენდენტური საფუძვლიდან ვარსებობ“. ექსისტენცი. როგორც ჩვენ შეიძლება ვიყოთ, მხოლოდ ტრანსცენდენტურთან ერთადაა ერთეული, რითაც ჩვენ ვართ (116, 200).

ამრიგად, ადამიანის დამოკიდებულება ღმერთისადმი არის მისი თავისუფლების საზღვარი. ამით არ ამოიწურება ადამიანის თავისუფლების შეზღუდულობა. ერთ-ერთი შეზღუდვა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის გარკვეული გზით მსგეღელობა. სუბიექტი წყვეტს საკითხს — „რისთვის და რატომ ცხოვრობს ის. მე, როგორც სუბიექტს, არ შემიძლია ვიყო ყოველივე“, ე. ი. ყველა შესაძლებლობა კი არ ხორციელდება ჩემში, არამედ ერთ-ერთი, რომელსაც მე გადაწყვეტილების გზით ვახორციელებ. თავისუფლების შესაძლებლობა გონებას ეფუძნება. „გონება უკავშირებს ერთმანეთს სამყაროსა და ტრანსცენდენტს, მეცნიერებასა და რწმენას“. იასპერსს თავისუფლების დაგეგმვა გამორიცხულად მიაჩნია. თავისუფლება ადამიანის გარდა აქმნით ხორციელდება. ისტორიის ძირეული ხაზია სწრაფვა კაცობრიობის თავისუფლებისაკენ, ეს კი იწინავეს კაცობრიობისათვის საერთო ენის გამოჩახვას, მაგრამ თავისუფლება არასდროსაა საბოლოოდ განხორციელებული. იგი ყოველთვის მზადყოფნაა და, ჭეშმარიტების მსგავსად, არასდროს არის აბსოლუტური. მთელი ეს ექსპლიკაცია იასპერსთან საბოლოოდ მაინც არარაობამდეა დაყვანილი, რადგან ყოველივე ამის შემდეგ კითხვაზე — „ვიგებთ თუ არა ამ გზით, რა არის თავისუფლება?“ იასპერსი უარყოფითად პასუხობს. თავისუფლების ცოდნის შეუძლებლობას იგი ამართლებს თავისუფლების არსებით. რადგან თავისუფლება არაა საგანი, მას არ გააჩნია მუნყოფიერება, რომელიც გამოკვლეული იქნებოდა. ამიტომ თავისუფლება არ მიიღება ცნებობრივად და თუ მაინც მიგვაჩნია, რომ ეს შესაძლებელია, მივიღებთ გაუგებრობათა მთელ გროვას.

თავისუფლების ცნების ამ ფილოსოფიურ ანალიზში, ერთი მხრივ, თავისუფლების განსაზღვრული მომენტები სრულყოფილად და დახასიათებულნი: გარეგანი იძულებისა და შინაგანი თვითნებობის დაძლევა, თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობათა ცოდნის აუცილებლობა, — თავისუფლების ცნების მრავალმნიშვნელოვნება. მაგრამ სადავოა თავისუფლების ზღვრის თეორია. თუ ადამიანი მხოლოდ სიცოცხლის დასასრულსაა თავისუფალი (სიკვდილის სახით), ხოლო სიცოცხლე მას ეძლევა ღმერთის მიერ, ის ფაქტიურად მოკლებულია თავისუფლებას. იგი თავიდანვე გარეგანითაა განსაზღვრული, რომელიც მისთვის შინაგანი ვერასოდეს გახდება. თუ ადამიანის სრული თავისუფლება არ შეიძლება იმიტომ, რომ ის ღმერთს გაუტოლდება და საკუთარი თავის მიზეზი ვახდება, მაშინ თავისუფლება იქცევა შირაყად, რომლისკენაც გზა კაცობრიობას თავიდანვე აქვს ჩაკეტილი. იასპერსის რელიგიური თვალსაზრისი ადამიანს აიძულებს იცხოვროს აუცილებლობის სფეროში, სადაც თავისუფალი მხოლოდ ღმერთია, რომელიც უწყებს ადამიანს საკუთარ აუცილებლობას. ამდენად, ადამიანი თავიდანვე კარგავს თავისუფლების შესაძლებლობას.

ათვისტურა ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები სწორად აკრიტიკებენ რელიგიურ ექსისტენციალიზმს იმის გამო, რომ ღმერთის დაშვებით ადამიანი თავისუფლებას მოკლებული ხდება. ადამიანმა თვითონ უნდა გააკვიროს თავისი ცხოვრების მიმართულება და შინაარსი, კაცობრიობამ თვითონ უნდა აირჩიოს თავისუფლების გზა და, თუ ღმერთი ჩაერია ამ საქმეში, კაცობრიობის არჩევანს აზრი ეკარგება. თუ ღმერთს კეთილ არსებად დასახვევენ, გამოდის, რომ ის თავიდანვე მისცემს ადამიანებს თავისუფლების გზას და ადამიანებს არაფერი შეუძლიათ შეცვალონ ამ მხრივ. თუ ღმერთზე იტყვიან, რომ ის კეთილისა და ბოროტის საწყისია და ადამიანს აძლევს არჩევანის შესაძლებლობას, გამოდის, რომ იგი გარეგანი იძულებიდან მოდის და ადამიანი მაინც შეზღუდულია. ადამიანმა ბოროტი რომ აირჩიოს, რელიგიის მიხედვით, ღმერთი მაინც კეთილ საწყისს გაამარჯვებინებს და ადამიანის ბრძოლას მაინც არა აქვს აზრი. ღმერთის დაშვებით ყველა შემთხვევაში გამორიცხულია ადამიანის თავისუფლება და ისტორიის საზრისის განხორციელება ადამიანის მიერ. ესაა ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რაც გადაუწყვეტადია რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელთათვის.

იასპერსი აანალიზებს პოლიტიკური თავისუფლების ცნებასაც. მისი აზრით, საზოგადოება შეუძლებელია ძალაუფლების გარეშე. საკითხი ეხება იმას, როგორაა შესაძლებელი პოლიტიკური თავისუფლება ძალაუფლების პირობებში და რა ნიშნებით ხასიათდება იგა. იასპერსი განასხვავებს ძალაუფლებასა და ძალადობას. თუ ძალაუფლება აგებულია კანონის საფუძველზე, მაშინ გვექნება ადამიანის პოლიტიკური თავისუფლება, ხოლო „კანონის გზით ბატონობას თავისუფლების დროს სამართლის სახელმწიფო ეწოდება“. სახელმწიფოს თავისუფლება მის სუვერენობაშია, ხოლო პოლიტიკური თავისუფლება ხალხის თავისუფლებაში ვლინდება. პოლიტიკური თავისუფლების ნიშნები შემდეგია:

1. ცალკეული ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ მაშინ, როცა ყოველი ცალკეული თავისუფალია. თავისუფლება ავლენს ორ ტენდენციას: ნეგატიურსა და პოზიტიურს. ნეგატიური ტენდენცია ვლინდება თვითნებობისათვის ასპარეზის მიცემაში. პოზიტიური — სიყვარულსა და გონებაზე დამყარებულ ადამიანთა ურთიერთობაში. აქედან გამომდინარე, „ადამიანი თავისუფალია იმ ზომით, რა ზომითაც ხედავს თავის გარშემო თავისუფლებას, ე. ი. რამდენადაც ყველა ადამიანი თავისუფალია“ (116, 207).

2. თითოეული ადამიანი ორ რაიმეს მოითხოვს: ძალადობისაგან დაცვას და საკუთარი შეხედულებისადმი პატივისცემას. პირველს ახორციელებს სამართლიანი სახელმწიფო, მეორეს უზრუნველყოფს დემოკრატია.

3. თავისუფლების უზრუნველსაყოფად საჭიროა კანონები ყველა ადამიანისათვის ერთნაირად მნიშვნელოვანი იყოს. მათი შეცვლა მხოლოდ კანონიერი გზით უნდა მოხდეს. ცალკეულის თავისუფლება უზრუნველყოფილია სიყვარულის, საკუთრებისა და ოჯახის თავისუფლებით.

4. თავისუფლების უზრუნველყოფა შეიძლება პიროვნების ხელშეუხებლობით, ფარული არჩევნებისა და მთავრობის კანონიერი გზით შეცვლით.

5. შეუზღუდველი საჯარო დისკუსია მოწინააღმდეგე პოლიტიკურ პარტიებს შორის თავისუფლების ერთ-ერთი ნიშანია.

6. პოლიტიკური თავისუფლება დემოკრატიია. იგი გამოარაცხავს როგორც ტირანთა, ასევე მასების ბატონობას — ოხლოკრატიას. ამასთან გაბატონებულია შერჩეული არისტოკრატიული ფენა პოლიტიკური „ელიტის“ სახით.

7. უნდა არსებობდეს მრავალპარტიული სისტემა და ოპოზიცია.

8. ადგილი უნდა ჰქონდეს ცხოვრების დემოკრატიულ წესსა და ლიბერალიზმს.

9. პოლიტიკური თავისუფლება შესაძლებელს უნდა ხდიდეს ყველა სხვა სახის თავისუფლებას. ამდენად, იგი ადამიანის მუწყოფიერების საფუძველში ძევს და არაა მისი მიზანი.

10. პოლიტიკური თავისუფლების ერთ-ერთი ნიშანია გათიშვა პოლიტიკასა და მსოფლმხედველობას შორის. პოლიტიკა საერთო ინტერესების გამოხატულებაა, მსოფლმხედველობა კგუფების ინტერესებს იცავს. პოლიტიკა არ უნდა ერეოდეს მსოფლმხედველობის საკითხში. მაგალითად, ქრისტიანობა რწმენის საგანია, ქრისტეს კი შეეძლო ნებისმიერი პარტიის წევრი ყოფილიყო.

11. თავისუფლების უზრუნველყოფა ხდება კონსტიტუციით. ერთ-ერთი გადამწყვეტი ნიშანი თავისუფლებისა არის რწმენა თავისუფლებებისადმი.

იასპერსის აზრით, მსოფლიო ისტორია გვიჩვენებს, რომ ასეთი თავისუფლება იშვიათი მოვლენაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მის შეუძლებლობას. მისი აზრით, ასეთი თავისუფლების მაგალითი გვიჩვენა ათენმა, რესპუბლიკურმა რომმა, ისლანდიამ, შვეიცარიამ, ინგლისმა და ამერიკამ. საერთოდ პოლიტიკურ თავისუფლებას იასპერსი ევროპულ ფენომენად თვლის. იგი ცდილობს თავისუფლების იდეალად ძირითადად ბურჟუაზიული თავისუფლება გამოაცხადოს, თავისუფლება ჩამოაცილოს კლასობრივ ინტერესებს (ე. წ. საყოველთაო თავისუფლების მოთხოვნა). ასეთი მსჯელობა საყოველთაო თავისუფლებაზე ჩქმალავს თავისუფლებისა და დემოკრატიის კლასობრივ ხასიათს. იგი ბურჟუაზიის იდეოლოგიების ძველი არსენალიდან აღებული დებულებების განმეორებაა.

დაბოლოს, ისმის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა გზები არსებობს თავისუფლების განხორციელებისათვის და რა ტენდენციებში ვლინდება იგი.

იასპერსის აზრით, ამჟამად სამი ტენდენციაა თავისუფლებისაკენ სწრაფვაში: სოციალიზმი, მსოფლიო სახელმწიფო და რწმენა. იასპერსი განიხილავს თითოეულ მათგანს. სოციალიზმის მოთხოვნები ნისალებია, მაგრამ სიძნელე ისახება ამ მოთხოვნათა ხორცშესხმის პროცესში. „სოციალიზმი თანამედროვე კაცობრიობის უნივერსალური ტენდენციაა“. მისი ერთ-ერთი სახეობაა მეცნიერული კომუნიზმი. იასპერსის აზრით, მეცნიერული კომუნიზმის ნაკლი, რომელიც „მას მიუღებელს ზღის“, ის არის, რომ იგი წარმოადგენს „დესპოტიას პროლეტარიატის დიქტატურის სახით და ტოტალიტარულ დაგეგმვას. ორივე ართმევს ადამიანს თავისუფლებასა და ინიციატივას“ (116, 222). იასპერსი მოითხოვს, რომ თავისუფალი სოციალიზმი დაუპირისპირდეს „ტოტალიტარულ სოციალიზმს“. ეს უკანასკნელი იასპერსს მიაჩნია იდეოლოგიად, რომელსაც არ შეუძლია „თავისუფლების უზრუნველყოფა“. იასპერსი აქაც დემოკრატიული სოციალიზმის რდიდან გამოდის და ცდილობს უარყოს მეცნიერული სოციალიზმი და კომუნიზმი, რომელთა განხორციელება მხოლოდ პროლეტარიატის დიქტატურის გზით შეიძლება. იასპერსს დიქტატურის უარყოფის გამო უხდება სოციალიზმის უარყოფაც. მას სურს სოციალიზმი, მაგრამ მისი განხორციელების რეალური გზების გარეშე. ასეთი უტოპიზმია ახსიათებს მემარჯვენე სოციალ-დემოკრატიის მთელ პლედადს. იასპერსიც მათთანაა. შემთხვევითი არაა, რომ იასპერსი მოითხოვს დასაგულეთ გერმანიაში ძალაუფლება ხელში აიღოს სოციალ-დემოკრატიულმა პარტიამ.

იასპერსი უარყოფს სოციალიზმზე გადასვლის რევოლუციურ გზას. მართალია, ის უკანასკნელ შრომაში მსჯელობს „რევოლუციზზე“, მაგრამ ეს არის მსჯელობა ე. წ. ლეგალურ რევოლუციზზე, რომელიც არსებითად განსხვავდება ნამდვილი სოციალური რევოლუციზიანგან. ლეგალური რევოლუცია იასპერსს წარმოუდგენია როგორც „კანონიერი რევოლუცია, ქვემოდან ძალადობის გარეშე. ის შეიძლება მოხდეს პოლიტიკური გაფიცვის, მასობრივი პროტესტების, ამომრჩეველთა უმრავლესობის არჩევნებში მონაწილეობაზე უარისთქმის ფორმით, ხალხის უშუალო ლეგალური აქციების გზით. ნამდვილი რევოლუცია ესაა რევოლუცია აზროვნების წესში, რომლის მიზანია არა ძალადობა, არამედ დარწმუნება“ (76, 76). იასპერსის აზრით, ძალადობა, როგორც გადატრიალების გზა, დაკავშირებულია ამბოხთან, რომელიც ზემოდან ზდება. იასპერსს მხედველობაში აქვს ფაშისტების ამბოხი და იგი უარსაყოფია, მაგრამ იასპერსიცდება, როცა აიგივებს ძალის გზით რევოლუციას ზემოდან მოწყო-

ბილ ამბობს. ნამდვილი სოციალური რევოლუცია ქვემოდან, მასებიდან მომდინარეობს და გადატრიალებას ახდენს არსებულში. ამდენად, ის არ ეტყევა კანონის ფარგლებში. იასპერსი აჯანყებას „ცრურევოლუციას“ უწოდებს და ჭეშმარიტ რევოლუციად სახავს „ლეგალურ რევოლუციას“. შემდგომში იგი თავისი პოზიციის ილუსტრაციას ასეთი მაგალითით იძლევა — თუ გერმანიაში უნდათ მიიღონ „განსაკუთრებული კანონები“, ასეთ შემთხვევაში მას წინ უნდა აღუდგნენ, რადგან ეს არის თავისუფლების დეკარგვა. წინააღმდეგობის ფორმად იასპერსი აცხადებს საყოველთაო პოლიტიკურ გაფიცვას, რომელიც გაგრძელდება მანამ, სანამ პარლამენტი არ დაუთმობს გაფიცულებს. ასეთი ლეგალური რევოლუციები, იასპერსის აზრით, თავისუფალი სახელმწიფოს თანამგზავრი უნდა იყოს. ამ ანალიზიდან იასპერსი ადგენს ლეგალური რევოლუციის ცნებას. „ამრიგად, ლეგალურ რევოლუციაში მე ვგულისხმობ მოქმედებებს ძალადობის, იარაღის გამოყენების გარეშე... ლეგალური რევოლუცია პროცესია, რომელშიც ხალხი თავისი ნებელობითა და აზროვნებით აღწევს მონაწილეობასა და აღიარებას ჭეშმარიტი ბედისა და რისკის გაცნობიერებას“ (76, 173—174).

ამრიგად, თუმცა იასპერსი აყენებს რევოლუციის აუცილებლობის საკითხს, ფაქტიურად უარყოფს მას, ისევე როგორც მსჯელობს თავისუფლებაზე, მაგრამ სინამდვილეში ემიჯნება თავისუფლების მიღწევის გზებს. მაგრამ უსამართლობა იქნებოდა არ აღგვენიშნა პროგრესული მომენტი იასპერსის მსჯელობაში. იასპერსის მიერ თავისუფლებისა და დემოკრატიის დაცვა, რევოლუციის აუცილებლობის აღიარება, თუნდაც ლეგალური რევოლუციის სახით, გარკვეული წინსვლაა მისი პოლიტიკური მათვლმხედველობის ევოლუციის გზაზე. ამიტომ მართებულად აღნიშნავს შუმსკი იასპერსის წიგნის წინასიტყვაობაში, რომ „რევოლუციაზე იასპერსის შეხედულებათა არასრულობისა და არათანმიმდევრობის მიუხედავად მისი იდეები უეჭველად პროგრესულ ხასიათს ატარებს“. მაგრამ შეუძლებელია ეს იდეები ჩავთვალოთ ჭეშმარიტად. რადგან იასპერსა უარყოფს პროლეტარიატის დიქტატურას, სინამდვილეში „პროლეტარიატის დიქტატურის საკითხი თანამედროვე მუშათა მოძრაობის ძირითადი საკითხია გამოუკლებლივ ყველა კაპიტალისტურ ქვეყანაში... საერთაშორისო მასშტაბით საერთოდ რევოლუციური დიქტატურის და კერძოდ პროლეტარიატის დიქტატურის მოძღვრების ისტორია თანამედროვე რევოლუციური სოციალიზმის ისტორიას და სპეციალურად — მარქსიზმის ისტორიას“ (23, 411).

თავისუფლებისაკენ სვლის მეორე გზად იასპერსი მიიჩნევს მსოფლიო სახელმწიფოს, მაგრამ აქაც განასხვავებს ორ შესაძლებლობას: ტოტალიტარობას და თავისუფალ ფედერაციას. იასპერსი

პირველს უაყოფს და მოითხოვს სახელმწიფოთა ფედერაციას, სადაც მმართველობა განხორციელდება საერთო გადაწყვეტილებათა გატარების გზით და „პოლიტიკური ღონისძიებები არ შეიქრება ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში“. იასპერსს მსოფლიო სახელმწიფო გადაჩენის გზად ესახებოდა. მაგრამ შემდგომში ტოტალიტარიზმის საშიშროების საფუძველზე იასპერსი უარს აცხადებს მსოფლიო სახელმწიფოსა და ამ გზით დამყარებულ ერთიანობის იდეაზე: „არავითარი მსოფლიო სახელმწიფო და მსოფლიო პარლამენტი: ეს გარდუვალად მიგვიყვანდა დიქტატურასა და ტოტალიტარულ ბატონობამდე, არავითარი მსოფლიო პოლიცია. ეს შექმნიდა ცენტრალიზებულ ძალას, რომელიც არმიის ლიკვიდაციის შემთხვევაში ძალაუფლებას ხელში ჩაიგდებდა და გამოიყენებდა მას“ (76, 105).

იასპერსი ვარკვეულ კონსტრუქციულ წინადადებებს აყენებს დიდი პოლიტიკის განხორციელების საქმეში, მაგრამ ამასთან ერთ-ერთ ძირითად პრინციპად ტოვებს სახელმწიფოთა ფედერაციის შეზღუდულ იდეას. დღევანდელ ვითარებაში მშვიდობის შენარჩუნებისათვის იასპერსი სამ დიდ პოლიტიკურ ამოცანას საზავს: 1. თავისუფალ ქვეყანათა კავშირი ექსპანსიისკენ მისწრაფების გარეშე; 2. ამერიკის კავშირი რუსეთთან, რათა ადგილი არ ექნეს ატომურ ომს და 3. ევროპის პოლიტიკური ერთიანობა ევროპის შეერთებული შტატების ფედერაციული სახელმწიფოს სახით (76, 105). იასპერსის აზრით, რუსეთისა და ამერიკის გვერდით მსოფლიო მნიშვნელობის სახელმწიფო მხოლოდ გაერთიანებული ევროპა შეიძლება გაჩდეს. ეს გაერთიანება მოითხოვს უარისთქმას „ნაციონალურ — სახელმწიფოებრივ პოლიტიკურ სუვერენიტეტზე“. იასპერსი ევროპის შეერთებული შტატების საკითხს აყენებს ე. წ. „თავისუფალი ევროპისთვის“, რუსეთის გარეშე. მსოფლიო პოლიტიკის ეს სამი ამოცანა, იასპერსის აზრით, თავისთავად რეალურია, მაგრამ ჭერჭერობით უტოპიური. ამჟამად მსოფლიო სახელმწიფოს იდეას მრავალი მოაზროვნე აყენებს. დასავლეთში განსაკუთრებით დიდი მოწონებით სარგებლობს თავისუფალ სახელმწიფოთა კონტინენტური ფედერაციების იდეა. იასპერსის თანამაზრე ოტო ჰალსბურგის აზრით, „ხვალინდელი ევროპის სტრუქტურა შეიძლება იყოს სამშობლოთა ფედერაცია... რომელსაც სათავეში ედგება ევროპის პარლამენტი და მის შემადგენლობაში შევლენ მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეები“ (108, 164).

მსოფლიო სახელმწიფოსა და კონტინენტურ ფედერაციათა იდეაც მე-20 საუკუნის დასაწყისის ბურჟუაზიის იდეოლოგთა არსენალიდან არის აღებული, რომლის კრიტიკული ანალიზი მოგვცა ვ. ი. ლენინმა შრომაში „ევროპის შეერთებული შტატების ლოზუნგის გამო“. ბურჟუაზიული ევროპის ეკონომიური ინტეგრაციის გზაზე არსე-

ბულმა სიძნელეებმა დაადასტურა ევროპის პოლიტიკურ-ეკონომიური ერთიანობის შეუძლებლობა კაპიტალიზმის პირობებში.

თავისუფალი სოციალიზმისა და მსოფლიო სახელმწიფოს იდეას იასპერსი საფუძვლად უდებს მეზაქე ტენდენციას — რწმენას. „რწმენა ეკუთვნის ქეშმარიტი ყოფიერების სფეროს“, რომელიც წარმოშობს ყველა ზემოგანხილულ ტენდენციას და აძლევს მათ მნიშვნელობასა და საზრისს (116, 274). იასპერსის აზრით, ადამიანი წარმოუდგენელია რწმენის გარეშე. რწმენას ვერ შეცვლის მეცნიერება, ტექნიკა და ცივილიზაცია. რწმენა არის ადამიანის ყოფიერებთ შემწარმუნებელი ერთადერთი ძალა, ამიტომ ექსისტენცის საფუძველი რწმენაშია.

იასპერსის გნოსეოლოგია შეიძლება დავახასიათოთ რელიგიური ისტორიის ფილოსოფიის წარმომადგენლის — პიპერის სიტყვებით: „ჩემი მზერა მიმართულია ისტორიული პროცესისაკენ, რომელიც ჩემს წინაა“, ამავე დროს მე მას ვაშუქებ არა უშუალოდ ჩემი მჭედველობით, არამედ ჩემს ზურგს უკან არსებული შექცია, რომელიც საშუალებას მაძლევს გავაშუქო ნივთები, როცა მე მწამს (137, 61).

მართალია, იასპერსი ემიჯნება ორთოდოქსალურ რელიგიურ ისტორიის ფილოსოფიას, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობა ფაქტურად არაფრით განსხვავდება ამ თვალსაზრისისაგან, რომლის მიხედვით ისტორიის ფილოსოფია და თეოლოგია ერთმანეთის გარეშე არ არის და ერთმანეთს განაპირობებს... ისტორიის ფილოსოფიას უფრო ნაკლები მნიშვნელობა აქვს თეოლოგიისათვის, ვიდრე თეოლოგიას ისტორიის ფილოსოფიისათვის. ისტორიის საზრისი შეიძლება გწამდეს ისე, რომ არავითარი შემეცნება არ გქონდეს მის შესახებ, ამიტომ რწმენა უფრო მაღლა დგას შემეცნებაზე. თვით ისტორიის საზრისის შესახებ მხოლოდ რწმენა გვაქვს და არა შემეცნება (137, 40).

ამრიგად, იასპერსი ვერც ისტორიის გნოსეოლოგიაში და ვერც ისტორიის საზრისის თეორიაში ვერ გააცილდა რელიგიურ ნიადაგს და ვერ შექმნა ემპირისტული მეცნიერული ისტორიის თეორია, რასაც ამტკიცებდა თავისი შრომის შესავალში.

4. იმანენტურ-ტრანსცენდენტური საზრისის დასაბუთება

იმანენტურ-ტრანსცენდენტური საზრისის თეორია ეკუთვნის ბერლიაევს. მისი ფილოსოფია ძალზე მოდიფიცირებულად ვითარდებოდა, მაგრამ იგი ძირითადად ადამიანზე იყო ორიენტირებული. მას ფილოსოფია ესმოდა როგორც ადამიანის გამართლება ადამიანის მიერ, მაგრამ არა მხოლოდ ადამიანური ძალებით, არამედ ღმერთის დახმარებით, არა თეოლიციით, არამედ ანთროპოლიციით.

მე-20 საუკუნის დასაწყისში ცნობიერების კრიზისის გაცნობიერებას ბერლიაევთან მოჰყვა კრიზისის საყოველთაობის მტკიცება. პირ-

ველი მსოფლიო ომის წინ ბერდიაევი აცნობიერებს კრიზისის ყოველმხრივ ფენომენს, ახასიათებს მას, როგორც ბნელ პერიოდს, და კრიზისიდან გამოსავლად სახავეს ფილოსოფიის ორიენტაციას ადამიანზე. ადამიანის რელიგიური ფილოსოფიის შექმნას. „ამ რელიგიური ფილოსოფიის სასიცოცხლო წყაროა სავსებით განაყოფიერებულა მეფური შეგრძნება ადამიანისა, ანთროპოსის რელიგიური გაცნობიერება... ბერს წერდნენ თეოდიციით ღმერთის გამართლებაზე, მაგრამ დგება ჯერი ანთროპოდიციით ადამიანის გამართლებისა“ (33, 14—15). ბერდიაევი უსაფუძვლოდ როდი მიიჩნევს თავს იდეალისტური პერსონალიზმის ფუძემდებლად. მის ავტობიოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ მუნიე, მარიტენი და სხვა ცნობილი პერსონალისტები თუ რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები მისი სემინარის მსმენელები იყვნენ. ბერდიაევის ამ პერიოდის ფილოსოფია იყო იმ ხაზის გაგრძელება, რომელიც მან დასაბა ჯერ კიდევ პირველი მსოფლიო ომის წინ. მაშინ იგი აღნიშნავდა, რომ მისი ცნობიერება პლურალიზმის მატარებელია, რომ ამ „ცნობიერებას მივეყვართ მეტაფიზიკურ და მისტიკურ პერსონალიზმამდე, „მეს“ „გამოცხადებამდე,“ როცა „პიროვნება არის ყოველგვარი ყოფიერების საფუძველი“.

ფილოსოფიის გამართლების ერთადერთ სწორ გზად ბერდიაევი მიიჩნია ადამიანის დასახვა ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად. ფილოსოფია ამოდის ადამიანიდან და არსებობს ადამიანურ გარემოში ადამიანისათვის, ადამიანი წინ უსწრებს ფილოსოფიას და არის ყოველგვარი ფილოსოფიური შემეცნების წინამძღვარი. ფილოსოფია გამოიყვანება ადამიანიდან და არა პირიქით. ყოველივე ამის გამო, ბერდიაევის მტკიცებით, „ფილოსოფიის ბუნებისა და ამოცანების განსაზღვრაში ცენტრალური ადგილი ეკუთვნის ანთროპოლოგიზმს“ (33, 43). ანთროპოლოგიზმისაგან ფილოსოფიის განთავისუფლების ცდა, მისი აზრით, ისეთივეა, როგორც ადამიანის ცდა— ასწიოს საკუთარი თავი თავისივე თმების აქაჩვით. ფილოსოფიის „ამოსავალი პრობლემა ადამიანის საიდუმლოებაა“, მაგრამ ბერდიაევი იმას როდი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიას საქმე არა აქვს სამყაროს ყოფიერებასთან. მისი ანთროპოლოგიზმი მხოლოდ ადამიანური სამყაროთი როდი იზღუდება. მისთვის ყოფიერება ცენტრალური პრობლემაა და ონტოლოგიზმი არაა უარყოფილი. ის მოითხოვს უბრალოდ ადამიანის დასახვას ფილოსოფიის ამოსავალ და ცენტრალურ პუნქტად. მისი აზრით, „ფილოსოფოსები მუდამ უბრუნდებიან იმ ცნობიერებას, რომ ადამიანის საიდუმლოების ამოცნობა ნიშნავს ყოფიერების საიდუმლოების გარკვევას. შეიცანი თავი შენი და ამით შეიცნობ სამყაროს. სამყაროს გარეგნული შემეცნების ყველა ცდა... იძლეოდა მხოლოდ ნივთთა გარეგნული ფორმის ცოდნას. თუ ადამიანის მიღმა გავალთ, ვერასოდეს შევძლებთ

მივიდეთ ნივთთა საზრისამდე, რადგან საზრისის გამოცნობა... თვით ადამიანშია“ (33, 51).

ბერდიაევის აზრით, ადამიანის შემეცნება სამყაროს ყოველგვარი შემეცნების წანამძღვარია და ამის დაეწყება წინააღმდეგობაში აგდება პოზიტივიზმს, მსგავსად იმ თეორიებისა, რომელნიც უარყოფენ ადამიანის განსაკუთრებულობას ყველა სხვა სახის ყოფიერებასთან შედარებით, ადამიანის პირველადობას მათ მიმართ. ვინც ფილოსოფიურად შეიმეცნებს სამყაროს, ის სამყაროს ნივთებზე მალა უნდა იდგეს და არ შეიძლება წარმოადგენდეს სამყაროს ერთ-ერთ ნივთს, იგი თვითონ უნდა იყოს სამყარო. ისე როგორც ყველა სახის ყოფიერების წანამძღვარია ადამიანია, ფილოსოფიურ შემეცნებათა შორის ყველა სახის შემეცნების წანამძღვარი ადამიანის შემეცნებაა. „ანთროპოლოგია, უფრო ზუსტად, ანთროპოლოგიური ცნობიერება წინ უსწრებს არა მხოლოდ ონტოლოგიასა და კოსმოლოგიას, არამედ გნოსეოლოგიასა და შემეცნების ფილოსოფიასაც, აგრეთვე ყოველგვარ ფილოსოფიას, ყოველგვარ შემეცნებას. ცნობიერება ადამიანისა, როგორც სამყაროს ცენტრისა, რომელიც თავის თავში ფარავს სამყაროს ამოხსნას და ამადღება ყველა ნივთზე, არის ყოველგვარი ფილოსოფიის წანამძღვარი, რომლის გარეშე ფილოსოფოსობაზე ოცნებაც კი შეუძლებელია“ (33,52). ადამიანი კოსმოლოგიურია თავისი ბუნებით, ის არის სამყაროს ცენტრი, ეს იგულისხმება ყოველ ნამდვილ ფილოსოფოსობაში და ამის გარეშე, ბერდიაევის აზრით, შეუძლებელია ფილოსოფია. ადამიანი სამყაროს შეიმეცნებს ადამიანური თვალსაზრისით, გაადამიანურებულსა და ადამიანის პრიზმაში გადატეხილს; ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი თვითონ არის მიკროსამყარო. „ადამიანი მცირე სამყაროა, მიკროკოსმოსია— ი, ადამიანის შემეცნების ძირითადი ქეშმარიტება, რომელსაც გულისხმობს თვით შემეცნების შესაძლებლობა“ (33, 53). სამყარო ადამიანში შემოდის იმიტომ, რომ ადამიანში არის სამყაროს შესაბამისი ყველა ელემენტი; თვითონ ადამიანი სამყაროს შეიმეცნებს არა როგორც მისთვის უცხო ნივთთა სამყაროს, არამედ გაადამიანებულს. ადამიანი შემეცნებით სწვდება სამყაროს საზრისს, როგორც დიდი ადამიანის, „მაკროანთროპოსის“ საზრისს. შემეცნებაში ადამიანი და სამყარო ძალებს ცდიან როგორც თანასწორნი და არა როგორც გოლიათი და ქონდრის კაცი. ბერდიაევის მოთხოვნა ფილოსოფიის ცენტრში ანთროპოსის დაყენების, ანთროპოლოგიით ფილოსოფიის წანამძღვრის შექმნის შესახებ, არ ნიშნავს ყოველგვარი ანთროპოლოგიური შემეცნების ფილოსოფიურად გამოცხა-

დებას. ბერდიაევის შეხედულებით, ის, როგორც ადამიანი, უფრო მეტია. ვიდრე ბუნება; იგი ბუნებისა და ღვთისმშობლის ერთიანობაა. აქედან გამომდინარე, ადამიანის შემეცნება როგორც ბუნების ნაწილისა, მისი ბიოლოგიური წვდომა, ანდა სოციოლოგიური შემეცნება არაა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანა. ადამიანი უნდა შევიმეცნოთ როგორც ღმერთკაცი, როგორც ბუნებაში ბუნებაზე მეტი არსება; ამ საიდუმლოების ახსნა კი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთადერთი ამოცანაა და სამყაროს საიდუმლოების ახსნის წანამძღვარი. „ადამიანი არა მხოლოდ ბუნებრივი არსებაა, არამედ ზებუნებრივიც; ღვთისური წარმოშობისა და დანიშნულების არსება, რომელიც, თუმცა „ამ ქვეყანაში“ ცხოვრობს, მაგრამ „არაა ამქვეყნიური“, ესაა აბსოლუტური ანთროპოცენტრიზმი“ (33, 71). ბერდიაევი თვლის, რომ თვით ეპოქა აყენებს ანთროპოლოგიზმის მოთხოვნას, რომ ყამთა ვითარებამ ყოველგვარი ფილოსოფია უარყო, გარდა იმისა, რომელიც ადამიანიდან ამოდის და ადამიანივით სწვდება სამყაროს. „ჩვენი ეპოქა განსაკუთრებული ანთროპოლოგიზმის ნიშანს ატარებს, ჩვენ ვიმყოფებით ანთროპოლოგიური გამოცხადების მიჯნაზე“ (33, 87).

ბერდიაევის მტკიცება ყოფიერების ცენტრში ადამიანის დაყენების შესახებ, ფაქტიურად, ადამიანის ნამდვილ აღიარებას არ ემყარება. მისთვის ადამიანი სრულიადაც არაა უმადლესი არსება და თვითმყოფადი ყოფიერება. ადამიანის ყოფიერება ღმერთის ყოფიერებას გამოვლენის საშუალებაა. ის ღმერთის გზაა ამქვეყნიურისაკენ. ამიტომ, მისი აზრით, ჰეშმარიტი ანთროპოლოგია ადამიანთან კი არ ჩერდება, მისი ჰრისტემდე. „ჰეშმარიტი ანთროპოლოგია შეიძლება დაეფუძნოს მხოლოდ ჰრისტეს გამოცხადებას. ანთროპოლოგიის ძირითადი ფაქტია ჰრისტეს მოვლენა. მხოლოდ ჰრისტეს შემდეგაა შესაძლებელი უმადლესი ანთროპოლოგიური ცნობიერება, მხოლოდ მასში და მისი გზით განხორციელდა ადამიანის ღვთისური თვითცნობიერების მსოფლიო აქტი. მხოლოდ ჰრისტეს მიერ ადამიანის შვილად აყვანა და ამით მისი ბუნების აღდგენა... გახსნის ადამიანის საიდუმლოებას“ (33, 73). ამით ბერდიაევემ თვითვე უარყო საკუთარი მტკიცებანი ადამიანის როგორც უმადლესი ყოფიერების შესახებ, იმის შესახებ, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია უშველოს თავისთავს. აღმოჩნდა, რომ ადამიანი კი არაა გააზრების ცენტრში, არამედ ღმერთი და ღმერთკაცი ჰრისტეს სახით, მაგრამ ასეთი გააზრება ჰრისტიანულ რელიგიაში უკვე არსებობდა. ამიტომ სავსებით ზედმეტი აღმოჩნდა ანთროპოლოგიზმის მოთხოვნა და მისი გამოცხადება ეპოქის ძირითად ამოცანად. ბერდიაევის ფილოსოფია სწორედ ჰრისტიანობაზე იღებს ორიენტაციას და მასში ეძებს პერსონალიზმისა თუ ანთროპოლოგიზმის საფუძვლებს. ის გამორიცხავს ფოიერბახის ანთროპოლოგიას, მის წყაროს წარმო-

ადგენს ქრისტიანული რელიგიისა და მისტიკოსების მოძღვრება ადამიანზე. მისი აზრით, „ქრისტოლოგია არის ერთადერთი ქეშმარიტი ანთროპოლოგია“, მაგრამ ბერდიაევი ფიქრობს, რომ ქრისტოლოგიამ ვერ გახსნა ბოლომდე ადამიანის საიდუმლოება, ვერ შეიცნო ადამიანის ყოფიერება „უღრმესი მიზეზების გამო, რომლებიც მოცულია დროის და ვადის საიდუმლოებით, ქრისტიანობამ სრულიად ვერ ახსნა ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ადამიანის ქრისტოლოგია, ე. ი. მისი ღვთიური ბუნების საიდუმლოება, ადამიანის დოგმატი, მსგავსი ქრისტეს დოგმატისა“ (33, 75). „წმინდა მამათა ანთროპოლოგია არაა ქრისტოლოგიური ქეშმარიტება ადამიანის შესახებ“. ამ ნაკლის შევსებას ცდილობს ბერდიაევი თავისი ანთროპოლოგიით, მაგრამ როგორ შეიძლება ბერდიაევის ანთროპოლოგია ქეშმარიტად ადამიანური იყოს, თუ ის პოულობს ადამიანზე უფრო მაღალ ძალას? როგორ შეიძლება იგი ჰუმანური იყოს, თუ ადამიანური ჰუმანიზმი მისთვის დაბალი საფეხურია. რასაკვირველია, შეუძლებელია შეთავსება ისეთი ცნებებისა, როგორცაა ადამიანის გაუფასურება და მისი გააზრების წინა პლანზე წამოწევა, ჰუმანიზმის დაძლევა და ქეშმარიტი ჰუმანიზმი. მოღვაწეობის მიწურულს ის კვლავ უბრუნდება ადამიანის პრობლემას, თითქოს გრძნობს თავისი ანთროპოლოგიზმის უსაფუძვლობას, მაგრამ ამ საკითხის განხილვისას აჯრ ისევ ძველ პოზიციებზე რჩებოდა.

ბერდიაევი ცდილობს გააანალიზოს ადამიანი და მისი ბედი სამყაროში. ის უმართებულოდ თვლის საკითხს ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს შესახებ. მისი აზრით, ფილოსოფიური განხილვის საგანი უნდა იყოს მხოლოდ ის, რაც ადამიანთანაა კავშირში, რაც ადამიანურია და სამყაროც მხოლოდ იმდენადაა ფილოსოფიის განხილვის ობიექტი, რამდენადაც ადამიანური სამყაროა. ამიტომ, ფილოსოფიური მეტაფიზიკის საპირისპიროდ, რომელიც განიხილავდა ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების საკითხს, ბერდიაევი ქმნის ახალ მეტაფიზიკას, მეტაფიზიკას დოსტოევსკის, კირკეგორის, ნიცშესა და პასკალის სტილში, — ექსისტენციალისტურ მეტაფიზიკას. მას ბერდიაევი უწოდებს „ესხატოლოგიურ მეტაფიზიკას“, რადგან მისი ფილოსოფია დასასრულის ფილოსოფიაა, ეს კი ფილოსოფიური ესხატოლოგიაა. ამ ფილოსოფიის ამოცანაა იმის გაგება, რა საზრისი აქვს იმას, რაც ხდება ადამიანსა და სამყაროში. ბერდიაევის აზრით, ფილოსოფიური გააზრების ძირითადი ობიექტი ადამიანია. კრიზისი ფილოსოფიაში გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ დავიწყებას მიეცა მისი საგანი — ადამიანი და მთელი ფილოსოფია წარმართა გარეგანისაგან. ობიექტისადმი წარმართვით იგი თვითონ იქნა ობიექტივირებული

ლი, ე. ი. თავისთავს დაშორდა და გაუუცხოვდა საკუთარ ამოცანას. ფილოსოფია ექსისტენციალისტური უნდა იყოს, უნდა წარმოადგენდეს ადამიანის არსებობის გააზრებას. ასეთი ცდა ჰქონდა ფოიერბახს, მაგრამ ის დარჩა მხოლოდ შესაძლებლობის ფარგლებში. ბერდიაევის აზრით, ფოიერბახის ანთროპოლოგიაში წინააღმდეგობაში მოვიდა მატერიალიზმთან და ამ უკანასკნელში გამოიწვია ადამიანის გაქრობა, რადგან ადამიანი ერთნაირად ქრება როგორც იდეაში, ასევე მატერიაში. ბერდიაევის თვალსაზრისით, მარქსის ფილოსოფიაშიც იგივე გამოვლინდა. რადგან მარქსის ამოსვლა ჰუმანიზმიდან მხოლოდ დასაწყისში იყო ჰუმანური, შემდეგ კი იგი, ობიექტივაციის გზით მატერიალიზმის დამკვიდრებით, „ანტიჰუმანიზმით“ შეიცვალა. ბერდიაევი არც იასპერსსა და ჰაიდეგერს თვლის ექსისტენციალისტებად. თუმცა მათ სხვებზე ნაღლა აყენებს, მაგრამ არც მათი ფილოსოფია მიაჩნია ექსისტენციალისტურ მოძღვრებად. ერთადერთი გზა, მისი აზრით, არის ექსისტენციალისტური და პერსონალისტური ფილოსოფია, იგი წარმოადგენს „ერთადერთ გამოსავალს ფილოსოფიური აზრის კრიზისიდან“.

„დადგა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დრო, რომელიც აქამდე არ არსებობდა. ადამიანმა დაიწყო შემეცნებისეული წუხილი თავისთავზე. ადამიანის ფსიქოლოგიურმა, ბიოლოგიურმა, სოციოლოგიურმა გამოკვლევებმა ვერაფერი ახსნეს და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას არ აგებდნენ... ადამიანის პრობლემა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია... ყოფიერების გამოცნობა ადამიანის მიერ თვით მასშია დაფარული“ (37. 50).

ბერდიაევის აზრით, კანტის შემდეგ ყოფიერება უნდა ეცხროთ არა ობიექტურში და სუბიექტისათვის უცხო სამყაროში, არამედ სუბიექტში, უნდა ვაღიაროთ სუბიექტის ყოფიერებისეულობა; ყურადღება უნდა მიექცეს შინაგან არსებობას, ამიტომ ფილოსოფია დღეს მიემართება ექსისტენცის ფილოსოფიისაკენ კირკეგორის გზით. ასეთ ექსისტენციალისტებს მიაკუთვნებიათ ავგუსტინე, პასკალი, შოპენჰაუერი, ნიცშე და დოსტოევსკი. ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ მისი ფილოსოფია თავიდანვე ექსისტენციალისტური იყო, მხოლოდ მას მაშინ ამ ფილოსოფიისათვის ექსისტენციალიზმი კი არ უწოდებია, არამედ „თავისუფლების ფილოსოფია“. მაგრამ მთავარია არა სახელწოდება, არამედ ყოფიერების ობიექტივირების შეცვლა არსებობით, არსებულთ, იმის ფენომენოლოგიით, რაც განცდილ იქნა ობიექტის მიღმა.

ბერდიაევი ფილოსოფიის ამ მიმართულებით წაყვანას ჰაიდეგერის დამსახურებადაც მიიჩნევს, მაგრამ მას უსაყვედურებს, რომ ვერ დაძლია მთლიანად რაციონალიზმი და ვერ ჩასწვდა ნამდვილ ყოფიერებას. „ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ცდა — გაქცეოდა, გაეგლიჯა რაციონალიზებული და ობიექტივირებული შემეცნების მუხრუჭები, რასა-

კვირველია, ძალზე შესანიშნავია და ნოვატორულიც. მაგრამ ცნებები-
თა და კატეგორიებით შეიძლება მხოლოდ მ უ ნ ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს, არ-
სებობის შემეცნება, რომელიც „გადასროლილია“ სამყაროში, ე. ი.
ობიექტივირებული ანუ სავსებით განყენებული და ცარიელი ყოფიე-
რებაა. ცნება ყოველთვის ობიექტს ეხება, თავისთავში არსებობა (პირ-
ველადი ყოფიერება) კი შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ ფანტაზიით,
სიმბოლოთი, მითით“ (38, 51).

არსებობა, როგორც პირადული, პირადულით შეიმეცნება. ექსის-
ტენციალისტური მსჯელობა მხოლოდ არსებულზე კი არა, თვით არსე-
ბულის მსჯელობაა. შემეცნება არის ყოფიერების შემეცნება ყოფიე-
რებით. სუბიექტი თვით არის ყოფიერება და არა მისი საპირისპირო.
მხოლოდ ამ შემთხვევაშია სუბიექტი ექსისტენციალური. ყოველივე ამ-
ის გამო, „ის, რასაც პირობითად შეიძლება ეწოდოს ექსისტენციალის-
ტური ფილოსოფია, ნიშნავს გადასვლას შემეცნების როგორც ობიექ-
ტივაციის გაგებიდან შემეცნების როგორც პარტიციპაციის, საგნისადმი
შერწყმის, მასში თანამონაწილეობის გაგებამდე“ (34, 62). ბერდიაევის
აზრით, ფილოსოფიის ამოსავალი უნდა იყოს რეალიზმი და იდეალიზმი,
მაგრამ ფილოსოფია არ უნდა შეჩერდეს არც ერთ მათგანზე, ფილო-
სოფია უნდა გადავიდეს სიღრმისეულზე, როგორცაა არსებობა. ფი-
ლოსოფიამ უნდა ახსნას არა ნივთები, არამედ ცხოვრება, არსებობა, არ-
სებული. ცხოვრების კატეგორია არ უდრის არსებობისას, რადგან
ცხოვრება ბიოლოგიური კატეგორიაა, ფილოსოფია კი ონტოლოგიური
უნდა იყოს. ონტოლოგიურს გამოხატავს არსებობა. ადამიანის არსებობა
არის შისი თავისთავში ყოფიერება. მისი ყოფნა ნამდვილ სამყაროში და
არა ბიოლოგიურ და სოციალურ სამყაროში „გადაადებულობა“. ამი-
ტომ არსებობის ფილოსოფია, ცხოვრების ფილოსოფიისაგან განსპე-
ვეებით, ონტოლოგიური და არა ბიოლოგიური ფილოსოფიაა. ბერდი-
აევი ემიჯნება ცხოვრების ფილოსოფიას იმის გამო, რომ მასაც ობი-
ექტურთან აქვს საქმე. ცხოვრება ობიექტივაციაა, — მართალია, სუბი-
ექტისა და არა ნივთისა, მაგრამ მაინც ობიექტივაცია. პირველი ფენო-
მენი ობიექტივაციაში დაფარული რჩება, ფილოსოფია კი პირველი ფე-
ნომენის თეორიაა, ამიტომ „არსებობის ფილოსოფია არის ბედის ფი-
ლოსოფია, შინაგანი ინდივიდუალობისა და კონკრეტულ-უნივერსა-
ლურის ფილოსოფია, მაგრამ არა ზოგადისა, არა ობიექტივიზირებუ-
ლია, არა საგნობრივისა და ნივთიერისა“ (38, 56).

მამასადამე, ბერდიაევის აზრით, ფილოსოფიას არსებითად ყოველ-
თვის საქმე აქვს ადამიანთან, მის შინაგან არსებობასთან და ამიტომ
იმეცნებს მას ადამიანის თვალსაზრისით. ფილოსოფიის ამოცანაა გაი-
გოს საზრისი (ადამიანისა და სამყაროსი), მაგრამ საზრისს გვამცნობს
მხოლოდ ადამიანი; არა ობიექტივირებული, არა ჰაიდგერისეული „გა-

დაგდებული“ ადამიანი, არამედ თავისთავში მყოფი ყოფიერებისე-
ული ადამიანი. ამიტომ „საბოლოო ექსისტენციალობა მიიღწევა
მხოლოდ მაშინ, როცა სუბიექტი იქცევა ადამიანურ პიროვნებად. ექ-
სისტენციალისტური ფილოსოფია პერსონალისტური ფილოსოფიაა“
(38, 65).

იმისათვის, რომ დაადგინოს საკუთარი ფილოსოფიის ადგილი ფი-
ლოსოფიურ სისტემათა ლაბირინთში, ბერდიაევი იძლევა ფილოსოფი-
ათა თავისებურ კლასიფიკაციას. მისი აზრით, ფილოსოფიის ისტორია
არის ორი ტიპის ფილოსოფიათა არენა:“ 1. თავისუფლების პრიმატი
ყოფიერებაზე და ყოფიერების პრიმატი თავისუფლებაზე (ესაა პირ-
ველი და უმთავრესი), 2. ექსისტენციალისტური სუბიექტის პრი-
მატი ობიექტივირებულ სამყაროზე ან ობიექტივირებული სამ-
ყაროს პრიმატი ექსისტენციალისტურ სუბიექტზე, 3. დუალიზმი
ან მონიზმი, 4. ვოლუნტარიზმი ან ინტელექტუალიზმი, 5. დი-
ნამიზმი ან სტატიზმი, 6. შემოქმედებითი აქტივიზმი ან პასიური
მწვერტელობა, 7. პერსონალიზმი ან იმპერსონალიზმი, 8. ანთროპო-
ლოგიზმი ან კოსმიზმი, 9. გონის ფილოსოფია ან ნატურალიზმი“ (38,
25). ბერდიაევი თავის ფილოსოფიას მიაკუთვნებს იმ ტიპს, რომელიც
საკითხს წყვეტს ალტერნატივის პირველი ნახევრის მიხედვით: თავი-
სუფლების, ექსისტენციალური სუბიექტის, დუალიზმის, ვოლუნტარი-
ზმის, დინამიზმის, შემოქმედებითი აქტივიზმის, პერსონალიზმის, ანთ-
როპოლოგიზმისა და გონის ფილოსოფიის ნიშნით.

ბერდიაევის ფილოსოფიური გააზრების ძირითად ობიექტს შეად-
გენს ადამიანი, მისი ბედი და არსებობა, კავშირი გარესამყაროსთან და
„მეღბის“ შენარჩუნების პრობლემა. ბერდიაევი არ ჩერდება ონტოლო-
გიის საფეხურზე; ის ექსისტენციალისტებად არ თვლის ჰაიდეგერსა და
იასპერსს, რადგან მათი ფილოსოფია დაკმაყოფილდა მუნყოფიერების
ონტოლოგიით. ბერდიაევის აზრით, ნამდვილი ექსისტენციალიზმი არის
პიროვნების ფილოსოფია, ანთროპოლოგია პერსონალიზმის სახით. ამი-
ტომ ყოველი საკითხი: ყოფიერება, შემეცნება, ქვეშაირიტება თუ სხვა
მის ფილოსოფიაში წყდება პიროვნებიდან ამოსვლით, „მესთან“ მიმარ-
თებაში. ძირითადი ფენომენი, რომლითაც ბერდიაევი ახასიათებს
სუბიექტს — „მეს“, არის თავისუფლება. ბერდიაევი იმოწმებს შტირ-
ნერს, რომელიც წერდა, რომ მან თავისი საქმე დააფუძნა არარა-
ზე. ბერდიაევის მიაჩნია, რომ მისი ფილოსოფია დაფუძნებულია
თავისუფლებაზე. ესეც თავისებური არარაა, რადგან მასში გაერთიანე-
ბულია ყოფიერება და არარა. ბერდიაევის ფილოსოფიის საკითხია სუ-
ბიექტის თავისუფლება, ამ თავისუფლების განხორციელების პირო-
ბები. სუბიექტი გარესამყაროსთან მრავალმხრივ მიმართებაში არ არ-
ის ისეთი, როგორც უნდა იყოს. ის მოწყვეტილია საკუთარ სამყაროს

და გარეგანშია „გადაგდებული“. ეს „გადაგდებულობა“ არის სუბიექტის გაუცხოება.

ბერდიაევის ფილოსოფიის ძირითად ცნებას გაუცხოება წარმოადგენს, რომელსაც მასთან ობიექტივაცია ეწოდება. ობიექტივაცია არის ის, რაც გასდევს ადამიანს მისი მოღვაწეობის ყველა სფეროში, დაწყებული მეცნიერებითა და დამთავრებული რელიგიით. ეს აქცევს ობიექტივაციას ბერდიაევის ფილოსოფიის ცენტრად. ის წერს: „ობიექტივაციის იდეას მე ვთვლი ძირითადად“. მაგრამ ბერდიაევი მას არ მიიჩნევს საბოლოო მდგომარეობად. მისი აზრით, ობიექტივაციიდან გამოსავლის დაუნახაობა არის ჰაიდდეგერის პესიმიზმის წყარო. ამ ჰაფეხტურზე კი არ უნდა დავრჩეთ, არამედ ვუჩვენოთ გამოსავალი ამ მდგომარეობიდან, რასაც ის ხედავს ღმერთთან ადამიანის შეერთებაში. ამით მას პესიმიზმი დაძლეულად ეჩვენება. მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, ამას მოწმობს შემდეგი: თუ ობიექტივაციის წყაროა ყოველგვარი ყოფიერება სუბიექტის გარეთ, ასეთივეა ღმერთიც და ბერდიაევის ცდა—ახალი მიმართება დაამყაროს ღმერთსა და ადამიანს შორის — უნაყოფოა.

რადგან ბერდიაევის ფილოსოფიის ამოსავალია ობიექტივაცია, ამიტომ საჭიროა განვმარტოთ, როგორ ესმის მას ობიექტივაციის ცნება. ის დადებითად აფასებს ჰეგელს გონის თვითგაუცხოებრს ფენომენზე მითითებისათვის, მაგრამ მიაჩნია, რომ ჰეგელმა არასწორად გაიგო გაუცხოება და მისი საპირისპირო თავისუფლება, რადგან თავისუფლება დაუკავშირა აბსოლუტურ აუცილებლობას. მისი აზრით, ჰეგელის შეცდომა მდგომარეობს ობიექტური გონის აღიარებაში. „არ არსებობს ობიექტური გონი, არის მხოლოდ გონის ობიექტივაცია, რაც მისი გაყალბება, თვითგაუცხოება, სამყაროსადმი შეგუება“ (34, 33).

ბერდიაევის აზრით, ობიექტივაციას ახდენს სუბიექტი; ის სუბიექტის დაშახასიათებელია და არა ნივთებისა, იგი არის სუბიექტის გადასვლა ნივთებში, მისი ორიენტაცია მიღმურ სამყაროზე, საიდანაც თავისთავს ვერ უბრუნდება. ადამიანი ცხოვრობს ორ სამყაროში: ერთია თავისი საკუთარი სუბიექტური სამყარო, მეორე კი მისთვის არსებული და ამავე დროს უცხო ობიექტური სამყარო. ადამიანი „ვადანდეხებულია“ ამ მისთვის უცხო სამყაროში, ამით ხდება სამყაროს დაკემულობა, მის მიერ თავისუფლების დაკარგვა, მის ნაწილთა გაუცხოებულობა (34, 59). ბერდიაევი უსაყვედურებს ჰეგელს, რომ მან ვერ გაიგო გონის ობიექტურობაში თვითგაუცხოების დაცემულობა, რაც მეტად მნიშვნელოვანი ფენომენია სამყაროს დახასიათებისათვის, რადგან მისი გაყალბებულობის გამომხატველია. „ობიექტივაცია არის ფენომენალური სამყაროს გაყალბებულობა... ეს ნიშნავს, რომ სამყარო ჭერარსულ გონით და მორალურ პირობებში კი არ იმყოფება, არამედ მო-

ნობის. თავისუფლების დაკარგვის, მტრობის, გაუცხოების, „გადასროლილობის“, აუცილებლობისადმი დაქვემდებარების მდგომარეობაში... ობიექტივაცია არის ადამიანის „გადასროლილობა“, ექსტერიორიზაცია, დაქვემდებარება ღროს, სივრცის, მიზეზობრიობის, რაციონალიზაციის პირობებისადმი“ (34, 61). ობიექტივაცია ნიშნავს „შენის“ ნაცვლად „არა-მეს“ აღმოცენებას, „შენ“ შინაგანად არსებულა, „არა-მე“—ექსტერიორიზებული; ობიექტივაცია „ნიშნავს სამყაროს დაშლას, გაუცხოებასა და მონურ შებოჩვას; ეს პრობლემა აღმოცენდა ექსისტენციალური სუბიექტის დაცემულობით, რომლისთვისაც ყოველივე ექსისტენცირდება და ემორჩილება აუცილებლობას“ (34, 63). ობიექტივაცია არის გათიშულობა და გაუცხოება. ობიექტივაციის ამ განსაზღვრებათა საფუძველზე ბერდიაევი აყალიბებს ობიექტივაციის ძირითად ნიშნებს:

„1. ობიექტის გაუცხოება სუბიექტისაგან.

2. განუმეორებადი ინდივიდუალურის, პიროვნულის შთანთქმა ზოგადით, უპიროვნო-უნივერსალურით.

3. აუცილებლობის, გარედან დეტერმინირებულობის ბატონობა, თავისუფლების დათრგუნვა, სამყაროსა და ისტორიის მასობრიობისადმი, საშუალო ადამიანისადმი შეგუება, ადამიანისა და მის შეხედულებათა სოციალიზება, რაც სპობს ორიგინალობას. ამას უპირისპირდება ერთიანობა სიმპათიასა და სიყვარულში, გაუცხოების გადალახვა, პერსონალიზმი, ყოველივე არსებულის პირად-ინდივიდუალური ფორმით გამოხატვა; თავისუფლების, შინაგანი განსაზღვრულობის სამეფოში გადასვლა, გამარჯვება აუცილებლობისადმი მონობაზე, უპირატესობა თვისებრიობისა — რაოდენობაზე, შემოქმედებისა — შეგუებაზე“ (34, 63—64). ბერდიაევი განსაზღვრა გაუცხოების ფენომენი და დაადგინა ყველა შიხი ნიშანი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მის ამომწურავ დახასიათებას. ეს იყო მხოლოდ აუცილებელი განმარტება, რათა ზოგადად გავცნობოდით გაუცხოებას. რადგან მთელი ადამიანური სამყაროს დახასიათება ამ ფენომენით წარმოებს, ამიტომ მისი ამომწურავი სურათი იქნება ბერდიაევის მთელი ფილოსოფიის გადმოცემა.

ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის დასაწყისში ბერდიაევი აღფრთოვანებით შეხვდა ონტოლოგიასთან გნოსეოლოგიის დაკავშირებას ლოსკის მიერ და ეს ონტოლოგიური გნოსეოლოგია მიიჩნია ფილოსოფიური აზროვნების ერთადერთ გზად. ეს აზრი ღარჩა ბერდიაევის ფილოსოფიის წანამძღვრად შემდგომშიც. ბერდიაევი ებრძვის წმინდა გნოსეოლოგიზმს. მისი აზრით, „გნოსეოლოგია არის ექვის გამოხატვა ფილოსოფიური შემეცნების ძალასა და გამართლებულობაში. გნოსეოლოგია არის გაორება, რომელიც ძირს უთხრის შემეცნების შესაძლებლობას. ვინც თავისი ძალები მოახმარა გნოსეოლოგიას, ის იშვიათად აღწევს ონტოლოგიას. იგი იმ გზით არ წავიდა, რომელსაც

შევყვართ ყოფიერებისაკენ... აღამიანმა დაკარგა ძალა ყოფიერების შემეცნებისა, დაკარგა ყოფიერებისადმი მისადგომი და სიმწრით შემეცნების შემეცნება დაიწყო“ (37,3).

ბერდიაევი უარყოფს როგორც წმინდა გნოსეოლოგიზმს, ასევე წმინდა ონტოლოგიზმს. მისი აზრით, ონტოლოგიაც არ უნდა იყოს დოგმატური, როგორც ის აქამდე იყო. იგი არ უნდა შეჩერდეს ყოფიერებაზე საერთოდ, უნდა გადავიდეს ანთროპოლოგიაში. ეს არის ახალი ონტოლოგიის გზა. „ფილოსოფიის განთავისუფლება ყოველგვარი ანთროპოლოგიზმისაგან არის ფილოსოფიის მოკვლა“, რადგან ფილოსოფია თავისუფლებას შეიმეცნებს იმავე ყოფიერებიდან. ფილოსოფიის ამოცანა—სწვდეს საზრისს, განხორციელებადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საზრისის მატარებელი სუბიექტი არ გადის საკუთარი თავიდან, თუ ის ამ საზრისს შეიმეცნებს როგორც შინაგანს. ყოველი გასვლა თავისთავიდან არც დაკარგვა საზრისისა და, მამასადამე, ფილოსოფიური შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფაც. ყოფიერებას კი არა აქვს პრიმატი აღამიანზე, არამედ აღამიანს აქვს პრიმატი ყოფიერებაზე, რადგან ყოფიერება მოიხსნება აღამიანში და აღამიანის გზით. ფილოსოფიის საფუძველია ვარაუდი, რომ სამყარო აღამიანის ნაწილია.

ბერდიაევის ფილოსოფია შეიძლება გავიგოთ, როგორც ყოფიერებაზე მოძღვრების მესამე ეტაპი. პირველ ეტაპზე ფილოსოფია იკვლევდა ობიექტურ ყოფიერებას, ამ საფეხურის ონტოლოგიის ნაკლს ბერდიაევი ხედავს იმაში, რომ ფილოსოფია დაემორჩილა მეცნიერული შემეცნების ამოცანას, ფილოსოფიური შემეცნება გახდა ობიექტების შექმენება. რითაც მან დაკარგა ფილოსოფიური ხასიათი და მიიღო შემეცნების ფორმა.

ბერდიაევი ერთმანეთისაგან გამიჯნავს ფილოსოფიასა და მეცნიერებას და ებრძვის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფია უნდა გადაიქცეს ან მეცნიერებად, ანდა კიდევ მეცნიერულ ფილოსოფიად. მისი აზრით, ფილოსოფია შეუძლებელია იყოს მეცნიერება ანდა მეცნიერული ხასიათის მქონე (33, 18). ბერდიაევი განცვიფრებულია იმის გამო, რომ ფილოსოფიისაგან მოვიტხოვთ ასეთ რაიმეს, მაშინ როდესაც სულიერი ცხოვრების სხვა სფეროებს — ჩელოვნებას, მორალს, რელიგიას ასევე მოთხოვნიას არ ვუყენებთ. მეცნიერული შეიძლება აქნეს მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერება, ფილოსოფია კი უნდა იყოს ფილოსოფიური. ისევე როგორც მორალი—მორალური, ხელოვნება — მხატვრული და რელიგია — რელიგიური. ყოველ მათგანს თავისი სპეციფიკა აქვს და რომელიმეს თვისებათა გადატანა სხვაზე ამ უკანასკნელს თავის სახეს უკარგავს. ფილოსოფიისათვის მეცნიერული თვისებების მიწერა ფილოსოფიას აუქმებს, როგორც სულიერი ცხოვრების დამოუკიდებელ ფორმას და აქცევს მას

მეცნიერების ერთ-ერთ სახედ. ფაქტიურად კი ფილოსოფია მეცნიერებაზე ადრე არსებობდა. ის „სოფიასთან“ უფრო ახლოსაა, ვიდრე მეცნიერებასთან. მეცნიერება მას გამოეყო და ახლა იმის ლოდინი, რომ მეცნიერება ფილოსოფიის გამოყოფის თავისი წიაღიდან, საქმის უკულმა შეტრიალება იქნებოდა. ფილოსოფია არის კულტურის დამოუკიდებელი სფერო და არა მეცნიერებისა.

ბერდიაევს ასევე შეუძლებლად მიაჩნია მეცნიერული ფილოსოფია. მეცნიერულობა მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერების კრატერიუმია, მაგრამ სულიერი ცხოვრების სხვა სფეროებზე მისი გავრცელება მეცნიერების აბსოლუტიზაციის და მეცნიერებისადმი ამ სხვა სფეროთა დამორჩილებას ნიშნავს. მეცნიერება და მეცნიერულობა ფილოსოფიისაგან არსებითად განსხვავებულია. მეცნიერება აუცილებლობას ექვემდებარება, ფილოსოფია კი შემოქმედება და თავისუფლებაა. ეს ორი რამ ერთმანეთს გამოირიცხავს. რაც შეეხება მეცნიერულობას, ის კიდევ უფრო დამლუბველია ფილოსოფიისათვის, რადგან „მეცნიერულობა (და არა მეცნიერება) ნიშნავს გონის მონობას ყოფიერების დაბალი საფეხურისადმი“, ის არის სამყაროს აუცილებლობის „განუწყვეტელი და საყოველთაო გაცნობიერება“ (33, 20). ბერდიაევს აზრით, შესაძლებელია მეცნიერება იყოს დამოკიდებული ფილოსოფიაზე, მაგრამ პირიქით—არა; შესაძლებელია მეცნიერების ფილოსოფია, მაგრამ არა მეცნიერული ფილოსოფია. მეცნიერება ეძებს ქეშმარიტებებს, როგორც სამყაროსადმი ეკონომიურ შეგუებას, ფილოსოფიას კი საქმე აქვს ქეშმარიტებასთან. ფილოსოფია არის სამყაროს მოცემულობიდან გასვლა. სამყაროს აუცილებლობის გადალახვა, „ფილოსოფიის დაქვემდებარება მეცნიერებისადმი ნიშნავს თავისუფლების დაქვემდებარებას აუცილებლობისადმი“. ფილოსოფია არის სამყაროს საზრისის, მისი ქეშმარიტების ძიება; ფილოსოფია იჭრება სამყაროს საზრისში და არ ჩერდება სამყაროს მოცემულობაზე. ფილოსოფიის ამოცანაა ტრანსცენდენტული, გასვლა სამყაროს აუცილებლობის გარეთ. „ფილოსოფია არის შემოქმედება და არა შეგუება“. ამ თვალსაზრისით ფილოსოფია, როგორც შემოქმედება, „ხელოვნებაა და არა მეცნიერება“. ამქვეყნად ცხოვრებისათვის ფილოსოფია არასოდეს არ ყოფილა საჭირო, ის ყოველთვის ამქვეყნიურიდან გასვლის გზას წარმოადგენდა, მაშინ როცა მეცნიერება ამქვეყნიური ცხოვრების იარაღაა. მეცნიერება გვტოვებს უსაზრისო ამქვეყნიურობაში, ფილოსოფიას კი მის გარეთ გავყავართ. უსაზრისობიდან ის გადადის საზრისში. „ფილოსოფია არის იდეათა შემოქმედების გზით თავისუფლების შემეცნების ხელოვნება, რომე-

ლიც ეწინააღმდეგება სამყაროს მოცემულობას, აუცილებლობას და იჭრება სამყაროს საზღვრის მიღმა არსებში“ (33, 24).

ბერდიაევის აზრით, მეცნიერებაში ფილოსოფიის გათქვეფის გასამართლებლად იყენებენ მეცნიერული ქვეშარიტების საყოველთაო სავალდებულობას და ფიქრობენ, რომ ამ გზით ფილოსოფიაც იპოვის ქვეშარიტებას, მაგრამ ფილოსოფიის არამეცნიერულობა და ინდივიდუალობა არაა მისი ქვეშარიტების უარყოფელი, რადგან მეცნიერული საყოველთაობის გარდა არსებობს სხვა სახის ქვეშარიტებაც. საბედობრ, დანტესა და დოსტოევსკის ხელოვნებით უფრო თვალნათლად გადაგვეჩაღა ქვეშარიტება, ვიდრე კოპენისა ან ჰესერლის მოძღვრებით. ფილოსოფია არის შემოქმედებით ინტუიციონი სამყაროსეული ქვეშარიტების წედომა თავისუფლებით. გასხვავებით ტრადიციულობისა და ნეცნიერულობის პრეტენზიის მქონე ფილოსოფიისაგან: რომელიც პასიურია, ბერდიაევის აზრით, ქვეშარიტი ფილოსოფია არის მოქმედება, შემოქმედებითი აქტიუობა. ფილოსოფია გაიგება, „როგორც ადამიანის შემოქმედებით-შემეცნეებითი ძალა, რომელიც ბატონობს სამყაროზე“ (33, 45).

ბერდიაევის აზრით, ფილოსოფია არ უნდა დაქვემდებაროს არც მეცნიერებას და არც ეეოლოგიას, რადგან ფილოსოფიის დაქვემდებარებამ თეოლოგიისადმი შექმნა ერთი სქოლასტიკა, ხოლო ფილოსოფიის დაქვემდებარება მეცნიერებისადმი შექმნის მეორეს. ფილოსოფია თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი სხვა რალისაგან. თუ ფილოსოფია ექვემდებარება ობიექტური შემეცნების ამოცანას (რა სახითაც არ უნდა იყოს ის — გნოსეოლოგიური თუ ონტოლოგიური), მაშინ იგი კარგავს თავისთავს.

ფილოსოფია ყოველთვის ონტოლოგია უნდა იყოს პირველ რიგში, მაგრამ ონტოლოგია ან საფეიფრზე არის ობიექტივირებული, საყუთარ თავს მოწყვეტილი. იგი დოგმატურ ფორმას ატარებს. მეორე საფეხურზე ონტოლოგია მობრუნდა სუბიექტის ყოფიერებისაკენ. მისი ობიექტი გახდა ადამიანის ყოფიერება, როგორც ცხოვრება. ეს არის ონტოლოგიის მეორე საფეხური, როდესაც ადამიანის ყოფიერება წარმოადგენს ფილოსოფიის ამოსავალს. მაგრამ ეს საფეხურიც არაა ნამდვილი ონტოლოგია, რადგან ცხოვრება და სუბიექტი ბიოლოგიური კატეგორიებია და ამ საფეხურზე ბიოლოგიზმთან გვაქვს საქმე. ბერდიევის აზრით, ეს გზა აუცილებელი იყო ნამდვილი ონტოლოგიის ასაგებად, რადგან ვადასვლა ობიექტიდან სუბიექტზე აუცილებელია, მაგრამ ეს არაა საკმარისი, საჭიროა სუბიექტი გაიწმინდოს ბიოლოგიურისაგან. ასეთი სუბიექტი კი გონია. ყოველი ყოფიერების ნამდვილი სა-

ფუძველია ადამიანის გონი. ის არის საზრისის მქონე და საზრისიანი, თავისუფლების მქონე და აუცილებლობის სამყაროსაგან გათიშული, მასშია თავისუფლება და საზრისი. ამიტომ ნამდვილი ონტოლოგია გონის ონტოლოგია, ანთროპოლოგიაა, რომლის ძირითადი ცნებაა გონი. გონი შეიმეცნებს თავისთავს, ყოფიერება — ყოფიერებას, ადამიანი არის ცენტრი ყოველი ყოფიერებისა, რადგან „ადამიანი არის საზრისის მქონე, თუმცა იგი იმავე დროს ისეთი დაცემული არსებაცაა, რომელშიც საზრისი შელახულია. მაგრამ დაცემა შესაძლებელია მხოლოდ სიმალიდან და ადამიანის დაცემულობა თვითონ არის მისი ამალღებულობის, მისი დიდების ნიშანი... მასში რჩება ამაღლებულა ცსაგრების, ცნობიერების შესაძლებლობა, რომელიც მალღდება სამყაროს უსაზრისობაზე... ფიზიკური და ფსიქიკური ადამიანი ამალღდება გონით ადამიანამღე“ (37, 13—14).

ბერდიაევის ონტოლოგია არ ჩერდება ადამიანზე. მისი ანთროპოლოგიზმი არ არის აბსტრაქტული ადამიანის ანთროპოლოგია. იგი ფიქრებახის, ისევე როგორც ჰეგელის, ფილოსოფიას აცხადებს გავლილ საფესურად. ბერდიაევს ფიქრებახთან არ მოსწონს ანთროპოლოგიზმის ამოსვლა ადამიანიდან საერთოდ, ზოგადი ადამიანის დაშვება, ისევე როგორც ჰეგელის ფილოსოფიაში ამოსვლა ობიექტური გონიდან, დაშვება აბსოლუტური ზოგადი გონისა. ბერდიაევის ნააზრევის ერთერთი ძირითადი მომენტი ანთროპოლოგიზმის წარმართვა პერსონალიზმის გზით, ადამიანის მიყვანა ინდივიდუალიზამღე და აქედან პიროვნებამღე. „ადამიანი საერთოდ“ არ არსებობს; არიან პიროვნებანი, რომლებშიც წარმოადგენენ განმსაზღვრელს, ფილოსოფია ორიენტირებულია პიროვნებაზე. ამის დასაბუთებას ბერდიაევი ცდილობს ინდივიდუალურის არსებობის მტკიცებით და ზოგადის უარყოფით. მისი პერსონალიზმი აკებულება ზოგადის არსებობის უარყოფაზე. ამ გზით ამართლებს ის უკიდურეს ინდივიდუალიზმს და „მეს“ ფილოსოფიას. ბერდიაევის აზრით, ყოველი ღიღი სტილის მეტაფიზიკა ხასიათდება ინდივიდუალიზმით. „ექსისტენციალისტური ფილოსოფია არის ჩემი პირადი ბედის გამოხატვა (ექსპრესიონიზმი), მაგრამ ჩემი ბედი უნდა გამოხატავდეს სამყაროს და ადამიანის ბედსაც. ეს ინდივიდუალურიდან ზოგადზე გადასვლა კი არაა, არამედ უნივერსალურის ინტუიციური გახსნა ინდივიდუალურში“ (39,8).

ბერდიაევის ფილოსოფიის ერთერთი ნიშანია ზოგადის უარყოფა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას სამყარო დაჰყავს მხოლოდ ინდივიდუალურზე; მას სურს ინდივიდუალური იყოს არა მარტო თავისთავის განსნა, არამედ ღმერთისაც; ღმერთი არაა ინდივიდუალური, მაგრამ არც ზოგადია, ამიტომ მას აქვს მესამე განზომილება უნივერსალურის სახით. ბერდიაევი განასხვავებს ინდივიდუალურს, ზოგადსა და უნივერ-

საღურა. ინდივიდუალურად არსებული ადამიანი, უნივერსალურად —
დმერთი და სამყარო. ინდივიდუალური შეიძლება გადავიდეს უნივერ-
სალურში. თავის მხრივ, უნივერსალური ინდივიდუალურს აიყვანს ექ-
სისტენციალურ სრულყოფილებამდე. ზოგადი კი წარმოადგენს ადამიანის
მეორე შექმნილ იდეას, რომელიც მისი გაუცხოების მიჩვენებელია.
ის ახდენს იდეათა ობიექტივირებას, ზოგადის იდეას წარმოადგენს
ზოგად რეალობად. ფაქტურად ზოგადი აბსტრაქტულია და მხოლოდ აზ-
რში არსებობს. ზოგადი შეუირიგებელია ინდივიდუალურთან, ის თრგუ-
ნავს ინდივიდუალურს. შემეცნება ახდენს მისი საგნის რაციონალიზე-
ბას ზოგადად გადაქცევით, სინამდვილეში რეალობა ინდივიდუალურია
და ირაციონალური. ადამიანი ქმნის აზრებს კოლექტიურ რეალობათა
შესახებ: ერი, სახელმწიფო და სხვა ზოგადობა, შემდეგ კი სჯერა მათი
რეალობისა. მეტიც, ღირებულებათა მწკრივში მათ საკუთარ ინდივი-
დუალობაზე მალა აყენებს. ეს არის ადამიანის მეორე თავისთავის და-
ქვემდებარება ამ რეალობებისადმი, „ადამიანის მისწრაფება თვითგაუ-
ცხოებისა და თვითდამონებისაკენ სამყაროს ცხოვრების ერთ-ერთი გა-
საოცარი თვისებათაგანია.“ ადამიანების მეორე შექმნილი კოლექ-
ტიურ რეალობათა წარმოდგენანი სხვადასხვა საფეხურის ობიექტივა-
ციებია. „ექსისტენციალურად... მე არ ვიზიარებ გვარუობის უპირატე-
სობას და ბატონობას ინდივიდუუმზე, ერისა, სახელმწიფოსი, საზოგა-
დოებისა — ადამიანის პიროვნებაზე... მე მაქვს ღირებულებათა სხვა
იერარქია, რომელშიც ადამიანური პიროვნება ერთადერთი, განუმეო-
რებადი, შეუცვლადი და უმაღლესი ღირებულებაა“ (34, 119). ექსი-
სტენციალიზმის ფილოსოფია არ აიგება ასეთ ობიექტივირებულ კო-
ლექტიურ რეალობებზე, მათი დაშვების შემთხვევაშიც არ იქნება
შესაძლებლობა ფილოსოფია მათგან ამოვიდეს, რადგან მათ არა აქვთ
ექსისტენციალური ცენტრი, არ გააჩნიათ ტანჯვისა და სიხარულის უნა-
რი. იგი მხოლოდ ინდივიდუუმის, სუბიექტის თვისებრიობაშია. თვით
ეს კოლექტიური რეალობანი, როგორც იდეათა და ღირებულებათა სა-
ხეობა, დამოკიდებულია ადამიანზე, როგორც ინდივიდუუმზე, პიროვნე-
ბაზე. არ არსებობს სამყარო ზოგადისათვის, ისე როგორც ზოგადი, ობი-
ექტური, ყველასათვის ერთგვაროვანი სამყარო. როდესაც ფილოსო-
ფიური მეტაფიზიკა ორიენტირებულია სამყაროზე, იგი ექსისტენცი-
ალისტური უნდა იყოს, რადგან სამყარო ობიექტური, თავისთავადი კი
არაა, არამედ ისეთია, როგორადაც ესახება ადამიანს. იმის მიხედვით,
თუ რა საქმიანობითა დაკავებული ადამიანი: მეურნეობით, პოლიტი-
კით, შემოქმედებით, რელიგიით და სხვ., მას სხვადასხვაგვარად წარ-
მოუდგება სამყარო. ყოფიერება განისაზღვრება სუბიექტით, აზრისა
და ნებელობის ერთობლიობით. იგი გარედან კი არ გვეძლევა, არა-
მედ შინაგანი სურათითა, გარდატეხილი ობიექტურში, მაგრამ არა ობი-
ექტური. სამყარო სხვაგვარია იმის მიხედვით, ახალგაზრდა ვარ თუ

მოხუცი, ჯანმრთელი თუ ავადმყოფი, მხიარული თუ დამწუხრებული. სწავლული თუ უვცი, მორწმუნე თუ სკეპტიკოსი. ბერდიაევის აზრით, ეს იმის მაჩვენებელია, რომ არ შეიძლება ამოვიდეთ ობიექტიდან და წავიდეთ სუბიექტისაკენ. ამოსავალი და საბოლოო პუნქტიც სუბიექტშია, როგორც ექსისტენციაში. ამიტომ პერსონალისტური ანთროპოლოგია არის სუბიექტის ექსპლიკაცია, მთელი სამყაროს სიმდიდრის დანახვა სუბიექტში და სუბიექტის გზით. ამითაა განპირობებული ბერდიაევის ფილოსოფიის სქემატ: „მე“ სამყაროს სხვადასხვა ასპექტთან მიმართებაში, „მე“ როგორც საკუთარი თავი, „მე“ როგორც „შენთან“ მიმართება, „მე“, როგორც „მესთან“ მიმართება, „მეობა“ დაკარგული OHO-ს აზრით. „მეს“ მიმართება უნივერსალურია ღმერთთან, რაც „მეს“ არსებობას ასაზრისიანებს და ამართლებს ისტორიას, როგორც საზრისის მქონეს.

ბერდიაევი არ ეთანხმება სხვა ექსისტენციალისტებს არა მხოლოდ ყოფიერების გაგებაში, არამედ ყოფიერების წვდომის მეთოდის საკითხშიც. როგორც ცნობილია, ჰაიდეგერი და მისი მიმდევრები ფენომენოლოგიის საფუძველზე დგანან. ჰაიდეგერი აღნიშნავს ჰუსერლის დიდ დამსახურებას ფენომენოლოგიური მეთოდის შექმნაში და აძღენს ამ მეთოდის ექსპლიკაციას, როგორც მისი ფილოსოფოსობის განმსაზღვრელი გზისა. ბერდიაევი აკრიტიკებს როგორც ჰუსერლს, ასევე ჰაიდეგერს მათი ფენომენოლოგიისათვის. მისი აზრით, ჰუსერლის ამოცანა — შეიცნოს ესენცია ფენომენოლოგიური მეთოდით, თავიდანვე არაექსისტენციალისტური ხასიათისაა, რადგან არ ეხება და არ სწვდება გონის სიღრმეს, მეს, ხოლო ჰაიდეგერის ცდა — ფენომენოლოგიურად ჩასწვდეს ექსისტენცენტ, დამთავრდა იმით, რომ ექსისტენციის წვდომის გზა გადაიკეტა, რადგან ამ მეთოდით ანალიზისას ექსისტენცია ქრება და ადგილი აქვს ობიექტივაციას, რომელიც ფარავს ადამიანს, სამყაროსა და ღმერთის ცხოვრების საიდუმლოებას. თუმცა ბერდიაევი უენომენოლოგიურ მეთოდს უარყოფს, მაგრამ მას არა აქვს გაცნობიერებული საკუთარი მეთოდი, ყოველ შემთხვევაში მისი მეთოდის ანალიზი არ ჩანს მის შრომაში. ის წერს, რომ არ სჯერა ფენომენოლოგიური მეთოდისა, რომ მას მხოლოდ ექსისტენციალურ-ანთროპოლოგიური და გონით-რელიგიური მეთოდისა სწამს, მაგრამ მის მიმართაც ურწმუნობას ავლენს, როცა ამბობს: „თუკი შეიძლება ამას საერთოდ ეწოდოს მეთოდი“. ყოველ შემთხვევაში, ბერდიაევი ცდილობს თავისი „მეთოდი გონის წვდომის გზად დასახოს; ეს კი აღმოჩნდება ინტუიტივიზმი, რომელიც მისი შემეცნების თეორიის განმსაზღვრელია. მაგრამ არც ამ გზით (ექსისტენციალიზმის განვითარება ირაციონალიზმის გზით) წასულა ბერდიაევი შორს, რადგან ირაციონალიზმი დამახასიათებელია ჰაიდეგერისეული ექსისტენციალიზმისთვისაც.

ბერდიაევის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ნიშანია ადამიანის პიროვნების წინ წამოწევა და მისთვის განმსაზღვრელი მრავალფეროვნების მიჩვენება. მართალია, ეს პიროვნება შემდეგში აღმოჩნდება არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ ლეთიურიც (რადგან ის არის ღმერთკაცი), მაგრამ ობიექტურ სამყაროსთან დამოკიდებულებაში იგი წარმოადგენს იმას, რაც განმსაზღვრელია, რაზეც დამოკიდებულია ობიექტური სამყარო და მისი არეკვლა ადამიანის ცნობიერებაში. სუბიექტი, „მე“ არ არის დამოკიდებული გარესამყაროზე, არ არის განპირობებული არც მატერიალურით და არც იდეალურით. ბერდიაევი ებრძვის არა მარტო მატერიალისტ ფოიერბახსა და მარქსს (რომლებმაც, მიუხედავად სუბიექტის აქტიური როლის აღიარებისა, იგი მაინც გარემოზე დამოკიდებულად გამოაცხადეს), არამედ იდეალისტ ჰეგელსაც (რომელმაც სუბიექტი აბსოლუტური გონის მსახურად აქცია). ის ებრძვის დეკარტსაც, რომელმაც სცადა სუბიექტის არსებობა გამოეყვანა ყველაზე უტყუარი ფაქტიდან, მისი აზროვნებიდან. ბერდიაევის აზრით, „cogito ergo sum“-ის შეცდომა აზროვნებიდან „მეს“ გამოყვანაშია, სინამდვილეში „მე“ ვარსებობს არა იმიტომ, რომ ვაზროვნებ, არამედ „მე“ ვაზროვნებ იმის გამო, რომ ვარსებობ. „მე“, უპირველეს ყოვლისა, არსებულა. ამიტომ „მე“ „თავდაპირველია, არაფრიდან გამოიყვანება და არაფერზე დაიყვანება“ (38, 80). „მე“ არაა ბუნების ნაწილიც; ის არსებობაა, პირველადია. ყოველივე სხვა ცნობიერებისა და არაცნობიერის ჩათვლით, მხოლოდ გვიანდელი და მეორადი მოვლენებია. თავდაპირველად „მე“ არის ყველაფერი და ყველაფერი არის „მე“; „არა მე“ შემდგომი მოვლენაა. „მე“ არის ყველა ცვალებადობის ერთიანობა, ზედროული ცენტრი, რომელიც თავისთავით განისაზღვრება. მისი ცვალებადობა შეიძლება განისაზღვროს გარედან, მაგრამ თვითონ „მე“ მხოლოდ შინაგანად განისაზღვრება. „მე“ არსებობის განსაკუთრებული სამყაროა, რომელიც ვარაუდობს სხვებს, მაგრამ არა ჰგავს მათ. რა არის ის, რითაც „მე“ დახასიათდება? ბერდიაევი არ ეთანხმება „მეს“ განსაზღვრას აზროვნების ან ცვალებადობის გზით, მისთვის მიუღებელია „მეს“ დახასიათება ზრუნვითაც. ყველაზე ახლოს, ბერდიაევის აზრით, „მეს“ გაგებასთან იყო იასპერსი, როდესაც „მე“ დახასიათა, როგორც საზღვრითი სიტუაცია, მაგრამ არც ამ კატეგორიით დახასიათდება „მე“. ბერდიაევიან „მეს“ დამახასიათებელი და მისი არსების განმსაზღვრელია „მარტობა“. „მეს“ ძირითადი პრობლემა, რომელიც აშუქებს მთელ მის არსებობას, არის მარტობა. მარტობის საკითხი ბერდიევის ესაზნება როგორც „ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემა“. მასთანაა დაკავშირებული „მეს“, პიროვნების, საზოგადოების, შემეცნებისა და სხვა საკითხები. მარტობის პრობლემა განსაკუთრებით მწვავე ხასიათს ღებულობს ეპოქაში, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი შეზ-

ღუღული საარსებო სივრცე იცვლება კოსმიური მასშტაბებით, როდესაც ის ფართოვდება. „ასეთია თანამედროვე ვითარება“. ამჟამად ადამიანები ცხოვრობენ სამყაროში მსოფლიო თვალთახედვით და ეს აძლიერებს მარტოობისა და მიტოვებულობის გრძნობას. ბერდიაევის აზრით, ეს პრაბლემა ყველაზე მწვავედ დგას ფილოსოფოსის წინაშე, ვინაიდან იგი მსოფლიო თვალთახედვით ცხოვრობს. მარტოობა არის პიროვნების თვითცნობიერების განმაპირობებელი. იასპერსის მიერ დახასიათებული „მეს“ თვითცნობიერების მომენტები: ტკივილი, ჭრილობა, გათიშულობა და გაორება დაკავშირებულია „ადამიანის საზღვრით სიტუაციასთან“, „მეს“ სამყაროში „გადასროლილობასთან“ (სამყაროში, რომელშიც ის არის და რომელსაც ეკუთვნის მთლიანად). მაგრამ ამ ტკივილისა და გაორების ახსნა შეუძლებელია „მეს“ ძირითადი ნიშნის — მარტოობის გარეშე. მარტოობა არ ახასიათებს მასას, იგი მხოლოდ პიროვნებისეულია. „მე“ მარტოკაა, ამიტომ მწვავედ განიცდის თავის განსაკუთრებულობასა და ერთადერთობას სამყაროში (38, 85). ესაა უკიდურესი სოლიფსიზმი ნომინალიზმის ბაზაზე.

ეს მარტოობა, ბერდიაევის აზრით, არაა სოლიფსიზმის მაჩვენებელი. „მეს“ მარტოობა არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ „მე“ არსებობს, მარტოობა არაა საერთოდ ონტოლოგიური კატეგორია. უფრო მეტიც, მარტოობის განცდა შეუძლებელია სხვათა არსებობის გარეშე, ეს შეფარდებითი მარტოობაა და არა აბსოლუტური. მარტოობა გულისხმობს, რომ „მე“ მარტოდ გრძნობს თავს სხვებთან და სხვების წინაშე, რომ ისინი უცხოა ჩემთვის. მარტოობა სოციალური მოვლენაა. „მარტოობა არის სხვა, უცხო ყოფიერებასთან დაკავშირების ცნობიერება. მარტოობა ყველაზე მტანჯველია საზოგადოებაში. იგი უპირატესად სოციალური მარტოობაა. ის შესაძლებელია, სახელდობრ, სამყაროსა და საზოგადოებაში. ეს არის მარტოობა ობიექტთა, ობიექტივირებულ სამყაროში. გასვლა სამყაროში, ობიექტში სრულიადაც არ ნიშნავს მარტოობის გადალახვას. მარტოსული მუდამ გადის ობიექტში, ყოველდღე ცდილობს ამას, რითაც მარტოობა კი არ სუსტდება, არამედ უფრო ძლიერდება“ (38, 87).

მარტოობა, ბერდიაევის აზრით, წარმოადგენს წინააღმდეგობას, რადგან „მეს“ სურს გადალახოს მარტოობა და ამავე დროს გრძნობს მის დაუძლეველობას. მარტოობის განცდა, ბერდიაევის აზრით, მრავალფეროვანია; მის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს „მეს“ არგაგება სხვების მიერ. „მეს“ სჭირდება, რომ მას გაუგონ, ის აღიარონ, იგი დამტკიცდეს, ამიტომ მიმართავს „მე“ მარტოობის გადალახვის მრავალ გზას: შემეცნებას, სიყვარულს, მეგობრობას, სოციალურ ცხოვრებას, ხელოვნებას. არა მარტო მარტოობაა წინააღმდეგობრივი, არამედ „მეც“, მისი დამოკიდებულება სამყაროს მიმართ. ერთი მხრივ, „მე“ სამყა-

როს განიცდის როგორც უცხოს, მეორე მხრივ, „მეში“ გაიშლება სამყაროს მთელი ისტორია, როგორც მისი საკუთარი ფენა. ყოველივე ხდება ჩემში და ყოველივე ჩემი ბედია. „ერთი მხრივ, განვიცილი ჩემი ეპოქის ყველა მოვლენას, სამყაროს მთელ ბედს, როგორც საკუთარ ბედს, მეორე მხრივ, მწვავედ განვიცილი სამყაროს უცხოობას, ყოველივესთან დაშორებულობას, ჩემს შეუთავსებლობას სხვასთან“ (40, 9). ბერდიაევის ეს პესიმისტური თეორია, აგებული სუბიექტის პესიმისტური განწყობის, მისი სულიერი დაცემულობის საფუძველზე, წარმოადგენს იმის ნიმუშს, თუ როგორაა ბერდიაევის ფილოსოფიაში შერწყმული ეპოქის ტრაგიკული განცდა მისი მარტოობის განცდასთან, მისი საკუთარი ბედის ქმნადობასთან. როდესაც ბერდიაევი მიიჩნევენ პესიმისტ ფილოსოფოსად, უპირველეს ყოვლისა, მის ფილოსოფიაში ემყარებიან ადამიანის არსებად მარტოობის აღიარებას. ეს მარტოობა არაა დროებითი, ეს არაა დროის გარკვეულ მონაკვეთში სუბიექტის შეურეება, რომელსაც ის გადალახავს ცხოვრების სხვა მომენტებში. ეს მარტოობა სუბიექტის აბსოლუტური აქციდენციაა. ბერდიაევის აზრით, სამყაროს უცხოობის განცდა ახასიათებს ადამიანს იწველი ცხოვრების მანძილზე. „მე არ შემძლია მახსოვდეს ჩემი პირველი ყვირილი, გამოწვეული ჩემთვის უცხო სამყაროსთან შეხვედრით, მაგრამ მტკიცედ მწამს, რომ თავიდანვე შევიგარძნობდი თავს ჩემთვის უცხო სამყაროში მოხვედრილად, ერთნაირად ვგრძნობდი ამას ჩემი ცხოვრების დასაწყისშიც და ამჟამადაც“ (40, 13).

ბერდიაევის აზრით, მარტოობა სუბიექტურია: მისი გადალახვა ობიექტურის გზით, სოციალობის რომელიმე ფორმით შეუძლებელია. მარტოობა მოითხოვს ნუგეშს, იმედს. ეს კი მხოლოდ სუბიექტს შეუძლია. ამიტომ სუბიექტურად არსებული მარტოობა ისევ სუბიექტის საშუალებით უნდა იქნეს დაძლეული. ადამიანის ყოველგვარი საქმიანობა მიმართულია მარტოობის დაძლევისაკენ, რაც საზოგადოებაში ხორციელდება. საზოგადოება კი ბერდიაევის ინდივიდუალიზმთან შეუთავსებელია; ის საზოგადოებას უცხოდ აცხადებს და ამიტომ საზოგადოებაში ყოფნას, სოციალიზაციას ობიექტივაციად მიიჩნევს. მისი აზრით, „საზოგადოება არაა ექსისტენციალური; მასში ცხოვრება, „გადასაროლილობა“ არის უცხო ჩემთვის და არ წყვეტს მარტოობის გადალახვის საკითხს“. მეტიც, სოციალობა არის დაცემულობა, „მეს“ გათიშვა თავისთავისაგან. სოციალურში ადამიანი გაუცხოებულია. ის იკეთებს ნიღაბს, თითქოს რაღაცას წარმოადგენს და ამისათვის თამაშობს გარკვეულ როლებს. მისი სოციალური მდგომარეობა მხოლოდ როლის გათამაშებაა; სულ ერთია, იქნება ეს მეფის, არისტოკრატის, ბურჟუასი, ოჯახის წევრის, მსახიობისა — ყველა შემთხვევაში იგი წინააღმდეგობაშია თავის შინაგანობასთან. ბერდიაევის აზრით, ეს

იწვევს იმ სირთულეს, რაც დაკავშირებულია „მეს“ ნამდვილ წევრომასთან, უნილბო ადამიანის სამყაროში მოხვედრასთან. ბერდიაევი აყალიბებს მარტოობასა და სოციალობას შორის „მეს“ მიმართების ოთხ ტიპს: 1. ადამიანი არაა მარტოკა, ამავე დროს იგი სოციალურია. „მე“ შეგუებულია სოციალურ გარემოს, არ გრძნობს მარტოობას, ის სახლშია; 2. ადამიანი არაა მარტოკა და არც სოციალურია, „მე“ სოციალურ გარემოსთან ჰარმონიულია, მაგრამ მოკლებულია სოციალურ ინტერესებს, გულგრილია საზოგადოების ბედისადმი; 3. ადამიანი მარტოკაა და არასოციალურია, ეს ტიპი არაა შეგუებული სოციალურ გარემოს, მაგრამ არ ჭანყდება, განერიდება მას. ასეთია ეული მოაზროვნე, ლირიული პოეტი; 4. ადამიანი შეიძლება იყოს მარტოკა (ეული) და სოციალური. იგი პროფეტული ტიპია. ასეთები არიან წინასწარმეტყველები, რევოლუციონერები და შემოქმედებითი ინიციატორები. ისინი სოციალურ გარემოსთან კონფლიქტში იმყოფებიან.

პირველი ორი ტიპი ჰარმონიულია, მესამე და მეოთხე — კონფლიქტური. როგორც ნათქვამიდან ჩანს, ბერდიაევის აზრით, მარტოობის პრობლემა გადაუწყვეტადია სოციალურის გზით. ვერც ერთი ტიპი ზემოთ დასახელებულთაგან ვერ სცილდება მარტოობის საზღვრებს. ბერდიაევი თავისი პრინციპების შესაბამისად საზოგადოებას განიხილავს, როგორც სიცოცხლესა და გრძნობასმოკლებულ ერთობლიობას, როგორც მასას, რომლის წევრებს არა აქვთ ინდივიდუალობა. ამით იგი საზოგადოებასა და მასას აქცევს ობიექტებად, რომლებიც მოკლებულია „მესადმი“ თანაგრძნობას, „მეს“ შეგრძნობის უნარს და აქტივებს, რომ ასეთი სახის ერთობით არ გადაილახება მარტოობა. ბერდიაევის სუბიექტურობა და სიძულვილი სოციალურის მიმართ, საზოგადოებისა და მასის აბუჩად აგდება იქამდე მიდის, რომ ის საზოგადოებას ართმევს შეგრძნებადობას, მარტოობის დაძლევის უნარს და ამავე დროს ამ უნარს მიაწერს ცხოველთა სამყაროს. პაროდულად გაისმის საზოგადოების მისამართით ბერდიაევის მტკიცება, რომ საზოგადოებასა და კოლექტივს არ შეუძლია თანაუგრძნოს პიროვნებას. ასეთი თანაგრძნობა, კაეშანი ახასიათებს მხოლოდ ადამიანსა და ცხოველს. „როდესაც კვდებოდა ჩემი ძვირფასი მური, ჩემი საყვარელი კატა, და სიკვდილისწინა აგონიაში დაიკნავლა, მე ვიგრძენი მსოფლიო ტანჯვა, ყოველივე ცოცხალის ტანჯვა, და შევუერთდი მას“ (39, 88).

მარტოობის დაძლევა, მაშასადამე, ერთობა, შესაძლებელია არა მარტო ადამიანებს შორის, არამედ ადამიანსა და ცხოველს, ადამიანსა და ბუნებას შორის; ბერდიაევი მხოლოდ კოლექტივს გამორიცხავს ამ ერთობიდან.

ბერდიაევი აღნიშნავს მარტინ ბუბერის დამსახურებას „მეს“ მიმართების ახსნაში გარესამყაროსთან (განსაკუთრებით სხვასთან). იგი

იმოწმებს ბუბერის შრომას — „მე და შენ“, სადაც მოცემულია „მეს“ მიმართება არა მხოლოდ ობიექტთან, არა მხოლოდ იმასთან, რაც არის OHO, არამედ „მეს“ სხვა სახეობასთანაც, რაც არის „შენ“; მაგრამ ამავე დროს აკრიტიკებს ბუბერს იმისათვის, რომ ვერ განიხილა „მეს“ მიმართება სრულყოფილად, ვერ მოაქცია თავის სისტემაში „მეს“ დამოკიდებულებათა მთელი სისტემა. ამაში, ბერდიაევის აზრით, შედის არა მხოლოდ „მესა“ და ღმერთის მიმართება, არამედ „მესა“ და სხვა ადამიანის მიმართება „ჩვენ“-ის სახით, რადგან ბერდიაევი თვლის, რომ საზოგადოება ობიექტივაცაა. ის OHO-ა და, ამდენად, მასში არ შეიძლება მარტოობის დაძლევა. ის შემდგომ განიხილავს საკითხს, კიდევ რა მიმართებით ცდილობს „მე“ თავისი მარტოობის დაძლევას. ასეთ მიმართებას, უპირველეს ყოვლისა, შეადგენს „მეს“ დამოკიდებულება მეორე ადამიანისადმი, „შენისადმი“ და „მეს“ დამოკიდებულება ადამიანთა ერთობისადმი, რომლებიც არის „ჩვენ“. თუმცა ბერდიაევი ადამიანთა სიმრავლის იმ ფორმას, რომელსაც საზოგადოება, კოლექტივი ეწოდება, მიიჩნევს ობიექტივაციის სახეობად, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ყოველგვარი სიმრავლე არ არის ასეთი ხასიათისა, რომ მრავალ „მეთა“ მიმართ „მეს“ დამოკიდებულება არაა ობიექტივირებული, თუმცა ბერდიაევის არა აქვს ნაჩვენები, როგორია ეს ერთობა, რომელიც განსხვავებულია საზოგადოებისა და კოლექტივისაგან. „მეს“ მიმართება მეორე „მესადმი“, როგორც მარტოობის დაძლევა, მღვწიარეობის მათ დაკავშირებაში სიყვარულით. სიყვარული არის ერთ-ერთი ფორმა მარტოობის დაძლევისა, მაგრამ ბერდიაევი ამ ფორმასაც, ღედაჯს ობიექტივაციას. კერძოდ, სიყვარულის სოციალიზება და გარკვეულ ფორმებში მოქცევა (ოჯახის სახით), მისი აზრით, არის ობიექტივაციის წყარო. სიყვარულს მხოლოდ შინაგანი ფორმის სახით ძალუძს მარტოობის დაძლევა, როდესაც ადამიანებს აკავშირებთ გრძნობა და არა სოციალური ინსტიტუტი. ადამიანის მარტოობის წყარო არის სქესი, მარტოობის გადალახვა კი — სქესობრივი მარტოობისაგან თავის დაღწევა, მაგრამ სქესთა დაკავშირება კი არ სძობს, არამედ კიდევ უფრო ამწვავებს მარტოობას. სქესი როგორც ბიოლოგიური და როგორც სოციალური ფაქტი არის „მეს“ „გადასროლილობა“ ობიექტივირებულ სამყაროში. „ოჯახი აჩლუნგებს მარტოობას, მაგრამ ვერ ძლევს მას“. სიყვარულია მარტოობის დაძლევა, რადგან „მე“ აისახება „შენში“ და გადადის მასში, ისე როგორც პირობით; სიყვარული პიროვნულია, „მე“ პიროვნებად ხდება სიყვარულის გზით. საბოლოოდ ბერდიაევი სიყვარულსაც არ თვლის მარტოობის დაძლევის საშუალებად, რადგან ის სოციალური სამყაროს ნაწილია, ამქვეყნიურია. ბერდიაევის კი უნდა, რომ მარტოობის დაძლევა მხოლოდ მიღმურ ქვეყა-

ნასთან კავშირზე იყოს დამოკიდებული. ამიტომ, მისი აზრით, ისეთი უსაზღვრო სიყვარულიც კი, როგორც ტრისტანისა და იზოლდასია, არ არის ნატიობის დაძლევა. ობიექტივირებულ სამყაროში მხოლოდ ბიოლოგიური და სოციალური სიყვარულია, ამიტომ სიყვარულს მარტოობის დაძლევა მხოლოდ ობიექტივირებული სამყაროს მალმა ძალუქს. ზეოდიევი განასხვავებს ურთიერთობის ორ ფორმას: საზოგადოებასა და ერთობას. საზოგადოება არის ობიექტივირების ფორმა, ერთობა კი არსებობის გამოხატვა და ასახვაა. ამიტომ აღამიანთა ურთიერთობა, აგებული ერთობაზე, არის მარტოობის დაძლევა, როდესაც აღამიანი შეერწყმება რაიმეს. ასეთი შერწყმა შეიძლება მხოლოდ ტრანსცენდენტურთან. ამდენად, ბერდიევის ისევ ტრანსცენდენტურისკენ მიჰყავს მარტოობის დაძლევის გზები.

სუბიექტის მარტოობის დაძლევა მისი სუბიექტურობის შენარჩუნებით ბერდიევის შეუძლებლად მიაჩნია სამყაროში; სამყარო მხოლოდ ობიექტივაციის წყაროა. ის განხილულია როგორც სუბიექტის ნტივი; ისე როგორც საზოგადოება, სამყაროც სუბიექტის საპირაპირია. საერთოდ, ობიექტური სამყარო ბერდიევისათვის მიუღებელია, რადგან ის არის ყოფიერებისა და აუცილებლობის სამეფო. ბერდიევის აზრით კი, პრიმატი ეკუთვნის არა ყოფიერებას, არამედ გონს, არა აუცილებლობას, არამედ თავისუფლებას. ბერდიევის მიხედვით, ობიექტი ყველაზე ნაკლებაა რეალური, რადგან ობიექტი კი არაა ნივთი თავისთავად, არამედ — სუბიექტი. ობიექტი მისი ანარქულია. მოვლენაა: „ობიექტი არაა ნივთი თავისთავად, სუბიექტია ნივთი თავისთავად, ობიექტი კი მხოლოდ ფენომენია, მოვლენაა სუბიექტისათვის. ობიექტურობა ნიშნავს სუბიექტისათვის ყოფნას, ობიექტი ყოველთვის მოვლენალია სხვისთვის. მოვლენათა სამყარო არის ობიექტივაციის წარმონაქმნი. ობიექტივაცია კი ხდება სუბიექტის მიერ და ნიშნავს მის ორიენტირებასა და მდგომარეობას. არაფერია უფრო მცდარი, ვიდრე ობიექტურობის არევა რეალობასთან. „ობიექტური“ ყველაზე ნაკლებადაა რეალური, ექსისტენციალური“ (34, 56).

ამრიგად, ბერდიევის აზრით, ობიექტური სამყარო სუბიექტის პროდუქტია, ოღონდ ისეთი, რომელსაც არ ახასიათებს სუბიექტის დადებითი თვისებები. იგი არ ეთანხმება კანტის ნოუმენისა და ფენომენის გაგებაში და ამტკიცებს, რომ ნოუმენი სუბიექტია და ფენომენია მხოლოდ ობიექტი. ბერდიევი იზიარებს კანტის აზრს იმის შესახებ, რომ ნოუმენი არ ვლინდება ფენომენში, რომ ისინი გათიშულია ერთმანეთისაგან და მოვლენა არ ავლენს იმას, რისი გამოვლენაც თვით არის. ბერდიევიდან ეს შეურიგებელი წინააღმდეგობაა: ერთი მხრივ, სამყარო სუბიექტურია, ვინაიდან სუბიექტის ქმნილებაა, მაგრამ იგი ამავე დროს თავისუფალი, რეალური სამყაროა, რომელსაც „აზრის ბეჭედი“

აზის (34, 62). ბერდიაევს არ გამოპარვია ეს წინააღმდეგობა: იმის შეუძლებლობა, რომ მოსწყვიტო მოვლენა იმას, რისი გამოვლენაცაა. ის სვამს კითხვას, როგორია მიმართება მოვლენასა და იმას შორის, რისი გამოვლენაც იგი არის, და აღნიშნავს: თვით სიტყვა „მოვლენაც“ იმაზე მიუთითებს, რომ რაღაც გვევლინება, ავლენს თავისთავს, მაგრამ ავლენს თუ არა საკუთარ თავს ფენომენში ნოუმენი? რადგან მოვლენათა სამყარო დაცემული და დამონებულია, ამიტომ, ბერდიაევის აზრით, მოვლენაში ნოუმენი არა მარტო ვლინდება, არამედ იმალება კიდევ. იგი მოვლენაში თავისთავს სცილდება და გადასროლილი ხდება გარეგანში. ამიტომ არაა ფენომენალური სამყარო ნამდვილი, არსებათა, ნოუმენთა სამყარო. მაგრამ სადაა ის, რაც ვლინდება? თუ რაღაც ვლინდება, მაშინ მოვლენა უნდა ნოუმენს გამოხატავდეს. ბერდიაევს სურს სავსებით გამორიცხოს მოვლენის კავშირი არსებასთან, სუბიექტური სამყარო მთლიანად ნოუმენთა სამყაროს; იგი მოვლენასა და ნოუმენს შორის ამყარებს თვითნებურ კავშირს, სადაც გამოვლენის სამყარო ნოუმენთა უბრალო სიმბოლოა, „მთელი მატერიალური, ბუნებრივი სამყარო არის გონითი სამყაროს სიმბოლიკა, 'არის ნიშნები გონით სამყაროში მიმდინარე ხდომილებათათვის“ (34, 66).

ბერდიაევს სურს დააწესოს ნოუმენის სამყაროს განსაკუთრებული სახეობა, რომელიც მას ჩამოაშორებდა ობიექტურ სამყაროს და ტრანსცენდენტურის მხარეს გამოავლენდა, ამიტომ ბერდიაევთან ობიექტური სამყარო დაცემულობისა და ობიექტივიზმის იგივეობრივია. ბერდიაევის პოზიცია ობიექტური სამყაროს მიმართ ნათლად ჩანს მის შემდეგ გამოთქმებში: ობიექტურ სამყაროში დაკარგულია პიროვნება, იგი უსასრულოა, მაგრამ მასში დახურულია მარადისობა, მასში ბატონობს ზოგადი, მაგრამ არაა ერთობა; იგი რაციონალიზებულია, მაგრამ აღსაქვია ცუდი ირაციონალურით, საზრისის საპირისპიროა; ჩვენ ვცხოვრობთ ასეთ სამყაროში, ჩვენ შევიცნობთ მას. მაგრამ ეს არაა უიმედოდ დაღუპული სამყარო, იგი განათებულია მზით, თუმცა გარედან და არა შინაგანად (როგორც უნდა იყოს სინამდვილეში). მასში ჩქეფს სიცოცხლე, თუმცა იგი თავდება სიკვდილით. ყვავიან ყვავილები, რომლებიც საბოლოოდ დაქვნიან (34,77). როსლერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ, „სინამდვილის სამყაროს საპირისპიროდ, ბერდიაევი აგებს თავის საკუთარ სამყაროს.. პროტესტს საფუძვლად უდევს პიროვნული მოტივი... ბერდიაევი თავის აზროვნებას ახაიათებს როგორც აჯანყებას პიროვნულობის მჩაგვრელი ობიექტური სამყაროს ჰარმონიის წინააღმდეგ“ (140, 93). ბერდიაევმა სცადა გაემართლებინა მოვლენისა და არსების გათიშულობა, მაგრამ ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა; თვით ეს ცნებებიც კი საპირისპიროს შეტყვევებს, ამიტომ ბერდიაევმა „დაუსაბუთებელი დასაბუთება“ ისევ შეცვალა

ღმერთისადმი მიმართვით. თავისი პოზიციის გასამართლებლად ის ხშირად ამტკიცებს, რომ ლოგიკური აზროვნება დაცემული სამყაროს გამოხატვაა, ღმერთკაცის სამყარო კი მხოლოდ ინტუიციითა და მითით გაიგება. ის ირაციონალიზმს მიმართავს იმიტომ, რომ მისი პოზიციის რაციონალურად დაუსაბუთებელია. ბერდიაევი ვერ გადალახა წინააღმდეგობა არსებისა და მოვლენის ერთმანეთისაგან მოწყვეტაში.

მისი აზრით, არსებობა ობიექტურ სამყაროში, „მეს“ ცხოვრება საკუთარ გარემოში არ არის მხოლოდ მისი მარტოობისა და ობიექტივირების წყარო, ის არის მარადიული ბრუნვა უცხო სამყაროში და, აქდენად, შიში ამ სამყაროს წინაშე.

„შიში უდევს საფუძვლად ამ სამყაროს ცხოვრებას“ (ნიცშე). ამ შემთხვევაში ბერდიაევი „შიშის“ მიმართ „ძრწოლას“ (ужас) აძლევს უპირატესობას, თუმცა არ მიაჩნია იგი კირკეგორის მიერ გამოცალკევებული Angst-ის ადეკვატურად. ბერდიაევის აზრით, შიში საყოველთაოა ცხოვრების სფეროში, ამიტომ ადამიანი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც შიშის განმცდელი არსება. იგივე ითქმის ყოველ ცოცხალ არსებაზე.

შიში გამოწვეულია სიკვდილის მუქარით. ადამიანი ცდილობს დაძლიოს ეს შიში, გაიმარჯვოს სიკვდილზე. აქ უკვე საქმე გვაქვს სიმამაცესთან. მაგრამ სიმამაცე და შიში არ გამოირიცხავს ერთმანეთს. ბერდიაევი ყოველთვის დაპირისპირებულთა ერთიანობაში ტრიალებს, მისი ფილოსოფია ამ მხრივ დიალექტიკურია. სიმამაცე არის გამარჯვება შიშზე მხოლოდ ერთი მიმართებით, სხვა მიმართებით კი შიში არაა გამორიცხული. შიში ადამიანს ამცირებს, ამიტომ აუცილებელია მისი დაძლევა. ბერდიაევის აზრით, ძალადობაც შიშის პროდუქტია. ტერორის ეშინია არა მარტო იმას, ვისაც იგი დაუნიშნეს, არამედ იმსაც, ვინც მას აფუძნებს. ბერდიაევი აკრიტიკებს ჰაიდეგერს, რომელიც პიროვნების გარეშე მუნყოფიერების შიშზე ლაპარაკობს და მიაჩნია, რომ შიში მხოლოდ იქაა, სადაც არის პიროვნება, შიში მხოლოდ პიროვნებასთან არსებობს. ბერდიაევის აზრით, შიშის ფენომენი სწორად ახსნა კირკეგორმა, რომელმაც ის განიხილა როგორც ღმერთის მიტოვების შედეგი. „ადამიანი დგას არარას უფსკრულის წინაშე, განიცდის შიშსა და ძრწოლას, იმიტომ რომ ის გამოყოფილია ღმერთისაგან. შიში არის გათიშულობის, გაყოფილობის, გაუცხოებულობის, მიტოვებულობის შედეგი. ფსიქოლოგიურად შიში არის ყოველთვის ტანჯვის წინაშე შიში, ადამიანი განიცდის ძრწოლას — შიშს, როდესაც მას ელოდება გადაულახავი კედელი, რომლის მიღმა არყოფიერება, სიცარიელე, არარაა“ (39, 81).

ბერდიაევი აღნიშნავს იმ მდგომარეობის პარადოქსულობას, რომ შიშისაგან გამათავისუფლებელი თვითონ იწვევს მძაფრ შიშს. კერ-

ძოდ „არყოფიერება“, არაა გვათავისუფლებს შიშისა და ტანჯვისაგან, მაგრამ თვითონაა მათივე წყარო. შიში მიმართულია მომავლისაკენ; სახამ შიში ვართ, გვეშინია მომავლისა, ხოლო შიში მთავრდება აწმყოში, როდესაც არა გვაქვს მომავალი, ე. ი. როდესაც მთავრდება აწმყოც, ბერდიაევის აზრით, სამყაროში ყველაფერი შიშზეა დაფუძნებული, შიში მართავს სამყაროს. საზოგადოებაც შიშზეა აგებული და ამ გზით შეუძლია მას არსებობა. შიში ერთნაირად ახასიათებს როგორც ინდივიდუალურ, ისე სოციალურ ცხოვრებას. შიში თავისუფლებისა და ჭეშმარიტების საპირისპიროა, ამიტომ ართმევს ის ცხოვრებას საზრისს. ადამიანს ჭეშმარიტების ეშინია და სიყალბეში, შიშში იწყებს ცხოვრებას. „შიში აყალბებს ცნობიერებას და ხელს უშლის ჭეშმარიტების შემეცნებას. ადამიანი დგას შიშისა და ჭეშმარიტების კონფლიქტის წინაშე. წამებულ ადამიანს ეშინია ჭეშმარიტებისა... გონის უმაღლესი მიღწევა, გმირობა არ გეშინოდეს ჭეშმარიტებისა“ (39, 83). თავისებურია ბერდიაევის თვალსაზრისი შიშის დაძლევის გზაზე. მისი აზრით, სოციალურში ასეთი წყარო არ არსებობს, რადგან სოციალური თვითონ არის შიშზე აგებული. საერთოდ სამყაროში ის ვერ ხედავს შიშისაგან გამოსავალს. „ამ ფენომენალური სამყაროს ფარგლებში ალბათ შეუძლებელია საბოლოოდ განთავისუფლება შიშისაგან, რადგან ადამიანის მდგომარეობა რჩება მუქარის ქვეშ“ (39, 84). ბერდიაევს ღმერთის სამყარო მიაჩნია შიშისაგან გამათავისუფლებლად, თუმცა თვითონაც ხედავს, რომ იგი ყველაზე მეტად არის აგებული შიშზე; სოციალური სამყარო ცდილობს გადალაზოს ადამიანის შიში ბუნების ძალთა წინაშე. ებრძვის რა მას, ცდილობს გადასწიოს „არყოფიერი“ სამყაროს მოახლოების დრო, გაახანგრძლივოს ყოფიერება. რელიგია კი, პირიქით, ამ შიშს უქვემდებარებს ადამიანს, „არყოფიერებას“ თვლის ადამიანის ხსნის გზად. ბერდიაევი არ უვლის გვერდს ამ ფაქტს და აკრიტიკებს კიდევ რელიგიას, მიაჩნია, რომ იგი თვითონ არის სოციალიზებული. ღმერთით ადამიანის დაშინება არის კოსმომორფიზმი და სოციომორფიზმი. მაგრამ ამავე დროს იგი აღიარებს, რომ ღმერთს სჭირდებოდა ადამიანის შიში, რათა ადამიანი თავისკენ მიებრუნებინა. ამიტომ, მისი აღიარებით, რელიგიური ცხოვრება აღსაესება შიშით, თუმცა მისი მიზანია გამარჯვება შიშზე; ღმერთს დასაწყისში უნდა გამოეწვივა შიში, თუმცა ის ათავისუფლებს ადამიანს სამყაროში ცხოვრებით დაშინებულობისაგან (39, 82).

ბერდიაევის სუბიექტივიზმი აქაც იჩენს თავს: გამოდის, რომ სამყაროცა და ღმერთიც შიშის წყაროებია, მაგრამ აქედან უარყოფითი მხოლოდ სამყაროა, ღმერთი კი არა. სოციალური ცხოვრება და რელიგიაც შიშით არსებობს, მაგრამ უარყოფითობა ისევ სოციალურ ცხოვრებას მიეწერება და არა რელიგიას. ბერდიაევი წინააღმდეგობა-

ში. თავისი თეორიის ამოსავალ დებულებასთან, როდესაც ამბობს, რომ ღმერთი არაა ბოროტი, იგი სიკეთე და ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ამავე დროს ამტკიცებს, რომ მან გამოიყენა შიში ადამიანთა სამყაროს მიმართ. შიში კი სიყალბეა. როგორ შეეძლო ჭეშმარიტებას დაეშვა ეს სიყალბე და მასზე აეგო საკუთარი ბატონობა სამყაროში? ან როგორ შეუძლია იმას, რაც ამქვეყნიური არ არის, გაათავისუფლოს ამქვეყნიური არსება შიშისაგან? თუ სოციალურ არსებას სოციალური სამყარო ვერ ათავისუფლებს ამ შიშისაგან, მით უფრო ვერ გაათავისუფლებს მას მიღმური ძალა.

ბერდიაევის გააზრების შემდეგი ობიექტია ტანჯვა. ტანჯვის კატეგორია მას დაკავშირებული აქვს შიშთან იმის საფუძველზე, რომ „შიში განიცდება როგორც ტანჯვა და შიში არის ტანჯვის შიში“. ტანჯვა უფრო არსებითია ადამიანის სამყაროსათვის, იმდენად არსებითი, რომ ბერდიაევი დეკარტის დებულებას — „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ — ცვლის დებულებით: „ვიტანჯები, მაშასადამე ვარსებობ“. მისი აზრით, ტანჯვის კატეგორია შიშზე უფრო მაღლა დგას, რადგან იგი დაკავშირებულია არა მხოლოდ არსებობის დაბალ ფორმასთან, სოციალობასთან, არამედ გონით არსებობასთანაც. ადამიანს შეუძლია უარი თქვას გონიერებაზე და დავიდეს ცხოველურ მდგომარეობამდე. ამით ის შეიძლება უკლებლად ტანჯვას, მაგრამ ეს იქნებოდა ადამიანის ღირსებაზე უარისთქმა. ტანჯვიდან თავის დაღწევა კი მაინც არ შეიძლება, რადგან ბიოლოგიურ სფეროშიც ბატონობს სიკვდილი და უსაზრისობა, რომელიც ყველაზე დიდ ტანჯვას აყენებს ადამიანს. „ტანჯვა არის ადამიანური არსებობის ძირითადი ფაქტი... ადამიანი ტანჯვით იბადება და ტანჯვით კვდება; ტანჯვა თან სდევს ადამიანის ცხოვრების ორ ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენას“ (39, 88). ძირითადი თემა ადამიანისათვის, ბერდიაევის აზრით, არის ტანჯვის თემა, ეს თემა რელიგიისთვისაც ძირითადია. ეს საკითხი იყო დოსტოევსკის შემოქმედების საკვანძო პუნქტი. ბერდიაევი ცხოვრების ძირითად ფონად ზრუნვასა და ტანჯვას სახავს, სიხარული კი მას მხოლოდ მკრთალ აჩრდილად ევლინება.

ტანჯვა, ბერდიაევის აზრით, დაკავშირებულია მარტოობასთან. ტანჯვის ახსნა ისევ გაუცხოების გზით ხდება; ბერდიაევი გაუცხოებას სახავს იმ წყაროდ, რომელიც იწვევს ტანჯვას: „ტანჯვის წყაროს უნდა ვხედავდეთ ადამიანის ბუნებისა და ობიექტური მსოფლიო გარემოს შეუსაბამობაში, რომელშიც ჩვენ ვართ „გადასროლილი“, „მეს“ განუწყვეტელ შეჯახებაში მისთვის უცხო და მისდამი გულგრილ „არამესთან“... ადამიანი სამყაროში დისპარმონიულ მდგომარეობაშია“ (39, 91).

ადამიანი სამყაროში წინააღმდეგობრივი არსებაა: თავისი მოწოდებით ის მარადიული, ერთგვარი და განუმეორებადია, თავის მდგომარეობით — მოკვდავი და ერთადერთობადაკარგული. ყველა ადამიანში არის, ერთი მხრივ, მისივე „მე“ და, მეორე მხრივ, მისთვის უცხო ОНО; ეს უკანასკნელი არის ტანჯვის წყარო. ბრძოლა პიროვნების განხორციელებისათვის არის ბრძოლა ამ უცხოს წინააღმდეგ, მაგრამ, ბერდიაევის აზრით, ეს ბრძოლა მარცხით მთავრდება, რადგან ადამიანს არა აქვს გამოსავალი ობიექტურ სამყაროში. ბერდიაევი, ერთი მხრივ, „მეს“ განხორციელებას თვლის ადამიანის მიერ თავისთვის პოვნად, მაგრამ, მეორე მხრივ, „მეთი“ გატაცებულობა მიაჩნია ადამიანის ტანჯვის წყაროდაც. საკუთარი „მეთი“ უკიდურესი დასაქმებულობა, ბერდიაევის თქმით, არის სიგიჟე. პიროვნების რეალიზაცია მოითხოვს „ნეს“ ფარგლებიდან გასვლას, მაგრამ ყოველი გასვლა ობიექტივაციაა. გამოდის, რომ, ბერდიაევის მიხედვით, ადამიანი გადაუქრელი დილემის წინაშე დგას: მისი რეალიზაცია არის „მეობისა“ და ობიექტივაციის დაძლევა, მაგრამ „მეს“ ფარგლებში დარჩენა შეუძლებელია. რასაკვირველია, ბერდიაევი „მეს“ ფარგლებს გარეთ გასვლას მოითხოვს არა იმისათვის, რომ დაასაბუთოს ობიექტური სამყაროს აუცილებლობა „მესათვის“, არამედ იმ მიზნით, რომ უჩვენოს ღმერთის აუცილებლობა და ადამიანის ღმერთთან შეერთების გზა.

ყველაზე დიდი ტანჯვის წყარო ადამიანისათვის არის მისი მარტოობა, განსაკუთრებით მარტოობის უკიდურესი ფორმა — სიკვდილი. სიკვდილი არის აბსოლუტური მარტოობა, ყველაფერთან კავშირის გაწყვეტა, აბსოლუტური განმარტოება, ამიტომ ყველაზე დიდ ტანჯვას სიკვდილი აყენებს ადამიანს არა მას შემდეგ, რაც ის დადგება, არამედ მისი მოლოდინი. სიკვდილი არის ტანჯვის ის ფორმა, რომელიც დაუძლეველია ამქვეყნად. ბერდიაევის აზრით, სიკვდილი მხოლოდ ადამიანის მოკვდავობის შედეგი როდია, იგი იმის შედეგიცაა, რომ ადამიანი უკვდავიც არის, მაგრამ ამ უკვდაობის განხორციელება არ შეუძლია ამქვეყნად. ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ ტანჯვა ბუნებით დიალექტიკურია, ის შემსუბუქდება სხვა უფრო ღრმა სატანჯველით. ტანჯვას ამსუბუქებს პიროვნულობაზე ხელის აღება; პიროვნების პათოლოგია, სიგიჟე არის შემამსუბუქებელი ფაქტორი. მაგრამ ბერდიაევი არ კმაყოფილდება ტანჯვის შემამსუბუქებელი ამ უარყოფითი ფენომენების დახასიათებით; ის ეხება ტანჯვის შემამსუბუქებელ სოციალურ თეორიებს და განსაკუთრებით ჩერდება მარქსიზმზე. საერთოდ, ბერდიაევის ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია უარყოფითი პოზიცია მარქსის ფილოსოფიისადმი, მაგრამ იგი უფრო ყურადღებით ექცევა მარქსის სოციალურ თეორიას. იქნებ ეს ფაქტი ბერდიაევის ბიოგრაფიის თავისებურების გასაღებიც იყოს: ის ერთ პერიოდ-

ში მარქსისტად ითვლებოდა და იბრძოდა მარქსისტული სოციალური მოთხოვნების განხორციელებისათვის, მაგრამ იგი ფილოსოფიაში მარქსისტი არასოდეს ყოფილა. საქმე ისაა, რომ ბერდიაევს სჯერა ამქვეყნიურის გარდაქმნის აუცილებლობა, იგი ფილოსოფოსის მოწოდებად სახავს ამქვეყნიურის შეცვლას.

ბერდიაევი დადებითად ეკიდება მარქსის ჰუმანიზმს და მის მოძღვრებას სამყაროს გაუმჯობესების შესახებ. ამ მიმართებაში ის მარქსიზმს იცავს სოციალურ უტოპიად გამოცხადებისაგან. მარქსიზმი, მისი თქმით, „არაა სოციალური უტოპია“. ბერდიაევი აღნიშნავს, რომ მარქსისტი კომუნისტები ამ ჰუმანიზმს აგრძელებენ და ცდილობენ დაძლიონ ტანჯვა და ბედისწერა მითების გარეშე. მათ სურთ დაძლიონ ტანჯვის წყარო და მოაწყონ საყოველთაო ბედნიერება. მრავალი რამ იმისაგან, რაც სურს მარქსიზმს, სოციალურად რეალიზებადია და უნდა განხორციელდეს. ბერდიაევი აღიარებს რადიკალურ სოციალურ ცვლილებათა აუცილებლობას ტანჯვის შესამცირებლად. ის აუცილებლად თვლის ბრძოლას ტანჯვის სოციალურ მიზეზებთან და ტანჯვასთან, რომელიც ადამიანთა გაუნათლებლობაზეა აგებული. „ტანჯვის შემცირება შეუძლია სოციალური მონობის მოსპობას (რაშიც შედის მონობა კაპიტალისტურ წყობილებაში), შრომისა და ღირსეული არსებობის უზრუნველყოფას, განათლების გავრცელებას, ტექნიკურ და სამედიცინო ცოდნას, ბუნების სტიქიურ ძალებზე გამარჯვებას“. მაგრამ, ბერდიაევის აზრით, მარქსიზმი და პროგრესის ყოველი თეორია ცდება იმაში, რომ შესაძლებლად თვლის სოციალური გარდაქმნებით ყველა სახის ტანჯვის მოსპობას. ამ აზრით, მარქსიზმი ბერდიაევს მიაჩნია „სულიერ უტოპიად“. მისი შეხედულებით, არსებობს ორი სახის ტანჯვა: სოციალური მიზეზებით განპირობებული ტანჯვა, რომელსაც სოციალური გარდაქმნა შეეღის, და ტანჯვა, „რომელიც დაკავშირებულია ცხოვრების ტრაგიკულ საფუძველთან და აქვს ღრმა წყარო. ის არაა ცუდი სოციალური წყობის შედეგი და არ შეიძლება გაქრეს მისი გაუმჯობესებით. არის ტანჯვა, რომელიც ჩვენი ტრაგიკული ბედია სამყაროში, როგორც ბედისწერა, რომელიც მხოლოდ ამქვეყნიურის გადალახვით დაიძლევა“ (39, 101).

ტანჯვა, რომელიც ბერდიაევს ამქვეყნიურ ფარგლებში დაუძლეველად მიაჩნია, დაკავშირებულია უპირველესად სიკვდილთან, სიყვარულთან, რწმენასთან, საკუთარი ბედის გაუგებრობასთან, ბოროტ ნებელობასთან, ეჭვთან, შურთან, საკუთარი სოციალური მდგომარეობით უკმაყოფილებასთან, მეგობრების დაღატთან, ადამიანებზე გულის გატეხასთან, მელანქოლიასა და სხვ. მეტიც, ბერდიაევის აზრით, სანამ დაბალი ტიპის სოციალური ტანჯვა არსებობს, სულიერი ტანჯვა უკანა პლანზეა. როდესაც დაიძლევა სოციალური ტანჯვის წყაროები, მოის-

პობჰ შიმშილი, წყურვილი და სხვა, „მაშინ გაძლიერდება ცხოვრების გადაულახავი ტრაგიზმის გრძნობა და ცნობიერება, მაშინ არა ენოლად რჩეულთ, არამედ სხვებსაც მოიცავს სულიერი სევდა“ (39, 102).

ბერდიაევის წინააღმდეგობა მარქსის თეორიისადმი გამოწვეულია იმით, რომ მარქსისტული თეორია აგებულია ადამიანისადმი სრულ რწმენაზე, ადამიანის ძალების საკმარისობაზე მისი გაუცხოებისა და ტანჯვის დასაძლევად. ყოველივე ეს მარქსისტულ თეორიაში ხორციელდება რაციონალიზმის პრინციპით, აქ არ რჩება ადგილი მითისა და რელიგიისათვის. ყოველი რელიგიის დამცველი ებრძვის მარქსისტული თეორიის რაციონალიზმს და ადამიანის ძალებისადმი რწმენას. რელიგიისა და მითის რწმენისთვის საჭიროა ირაციონალური ნიადაგი; მხოლოდ ირაციონალიზმსა და საკუთარი თავისადმი ურწმუნობაზე ხარობს რელიგია, ამიტომ ბერდიაევის ცდაც აქეთ არის მიმართული. ამიტომ ამტკიცებს ბერდიაევი, რომ „აუცილებელია დავუშვათ ცნობრებაში ირაციონალური საწყისი, რომელიც არ ექვემდებარება რაციონალიზაციას არავითარ პროგრესში“ (39, 103).

ირაციონალიზმის გამართლებას და დასაბუთებას წარმოადგენს ბერდიაევის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური ნაწილი — მისი გნოსეოლოგია. წმინდა გნოსეოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ბერდიაევის დასჭირდა იმისათვის, რომ თავისი რელიგიური ანთროპოლოგია გნოსეოლოგიასთან დაეკავშირებინა და შეექმნა მისი მისტიციზმის გამართლებელი შემეცნების თეორია. ადამიანმა დაიწყო შემეცნების შემეცნება, ვინაიდან დამარცხდა ყოფიერების შემეცნებაში. ბერდიაევის აზრით, გნოსეოლოგიას დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს. იგი უნდა ემსახურებოდეს ონტოლოგიას, ახალ ონტოლოგიას ანთროპოლოგიის სახით. ბერდიაევი უარყოფს შემეცნების განხილვას, როგორც ობიექტისა და სუბიექტის მიმართებისა, როდესაც სუბიექტსა და ობიექტს უპირისპირებენ ერთმანეთს. ბერდიაევის აზრით, ეს ნიშნავს სუბიექტისა და ობიექტის, როგორც ყოფიერების, გაქრობას. შემეცნებელს უპირისპირდება ყოფიერება, მაგრამ რადგან შემეცნებელი გამორიცხულია ამ ყოფიერებიდან. ამიტომ ყოფიერება მისთვის უცხო ხდება, თვით ყოფიერებაც კარგავს თავის ხასიათს ობიექტურობის გამო. შემეცნებაც დამახინჯებულია, რადგან მას მხოლოდ ლოგიკური ხასიათი აქვს და მოკლებულია შინაგანობასა და ფსიქიკურობას.

სანამ გაიკვეოდეს საკითხი შემეცნების ბუნების შესახებ, ბერდიაევი ცდილობს ახსნას შემეცნების წარმოშობა. ადამიანი იმყოფება სამყაროში და სამყაროს წინაშე, მას გადაეშლება სამყარო, როგორც გამოცანა. ადამიანის არსებობა დამოკიდებულია სამყაროზე, სამყაროა ადამიანის მკვებავი და დამღუპველიც. ეს სამყარო აიძულებს ადამიანს

იბრძოლოს, ხოლო ბრძოლა მოითხოვს სამყაროს დაუფლებას, • მის ცოდნას, ე. ი. შემეცნებას. ადამიანი — ეს პატარა არსება — ცდილობს შეიმეცნოს უნივერსუმი, რაც გასაოცარი და ამავე დროს ჩვეულებრივი მოვლენაა: გასაოცარია, რადგან პატარა არსებას, სამყაროს ერთ წერტილს, სურს იცოდეს მთელი სამყარო; ჩვეულებრივია, რადგან ამ წერტილში, ამ პატარა არსებაში არის საზრისი და თავისუფლება, რის შემეცნებასაც ის ცდილობს სამყაროში. ადამიანი ცდილობს შეიჭრას თავისუფლებისა და საზრისის სამყაროში, ეს შესაძლებელია, რადგან თვით ადამიანშია საზრისი და თავისუფლება.

ბერდიაევის აზრით, „გნოსეოლოგიის ძირითადი საკითხია ვინ იმეცნებს და ეკუთვნის თუ არა ყოფიერებას ის, ვინც იმეცნებს“ (37, 12).

ბერდიაევი ებრძვის იმ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ყოფიერებას მოკლებული ცნობიერება შეიმეცნებს ყოფიერებას, ან სუბიექტი შეიმეცნებს ობიექტურ სამყაროს. ბერდიაევის შემეცნების თეორიის ძირითადი პრინციპია მსგავსის შემეცნება მსგავსის მიერ, ამიტომ, მისი აზრით, ყოფიერება შეიმეცნებს ყოფიერებას. შემეცნების გატანა ობიექტის სფეროში ნიშნავს ყოფიერების საიდუმლოების დაფარვას, რადგან ყოფიერება ბერდიაევს ესმის როგორც სუბიექტი და მისი შემეცნება არის შინაგანი არსებობის შემეცნება. „ფიქრობენ, რომ შემეცნება ნიშნავს ობიექტივირებას, ე. ი. უცხოდ გახდომას, მაგრამ სინამდვილეში შემეცნება არის მახლობლად გახდომა, ე. ი. სუბიექტივირება, არსებობისადმი მიკუთვნება, რომელიც გაიშლება სუბიექტში, როგორც არსებულში“ (38, 47). სუბიექტის გახსნა სუბიექტში ანუ ყოფიერებისა — ყოფიერებაში არის ბერდიაევის შემეცნების თეორიის ძირითადი პუნქტი. შემეცნებელი თვით არის ყოფიერება; მხოლოდ ამ შემთხვევაშია სუბიექტი ექსისტენციალური და შეუძლია ჩასწვდეს ყოფიერებას, რადგან შემეცნება მისი შინაგანი ხდება. შემეცნება არა მხოლოდ აშუქებს ყოფიერებას, არამედ შუქია ყოფიერებაში. ეს ნიშნავს, რომ შემეცნება იმანენტურია ყოფიერებისა და ყოფიერებაში ხდება; მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ გამორიცხულია ტრანსცენდენტირება; შემეცნება არ ამოიწურება სუბიექტის მიერ სამყაროს შემეცნებით, მან უნდა მიიყვანოს იგი ღმერთამდე. ამიტომ „შემეცნება იმანენტურია ყოფიერებისა, მაგრამ ის არის ყოფიერებაში მიმდინარე ტრანსცენდენტირება, დიდ სიღრმეში შეჭრა და ყოველგვარი მოცემულობის ფარგლებს მიღმა გასვლა. შემეცნება კი არ ასახავს, რაღაცას უმატებს. ყოველი მოცემული ყოფიერების მიღმა არის უფრო ღრმა ყოფიერება; გადასვლა უფრო ღრმა ყოფიერებაზე არის ტრანსცენდენტირება“ (38, 55).

ბერდიაევი პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს სუბიექტიდან ამოსვლას შემეცნების თეორიაში. მისი აზრით, ფილოსოფიურ მიმართულებათა დაყოფა უნდა ემყარებოდეს საკითხის გადაწყვეტას: საიდან აქოდის შემეცნება — ობიექტიდან თუ სუბიექტიდან. შემეცნებელი ფილოსოფოსი ცდილობს გამოიცნოს ყოფიერების გამოცანა; ამ გამოცნობის ორი გზა არსებობს: „ყოფიერება შეიმეცნება და გამოიცნობა ან ობიექტიდან, სამყაროდან, ანდა „მედან“, ადამიანიდან“ (34, 14). ბერდიაევი მეორე თვალსაზრისის მომხრეა და უარყოფს შემეცნების დაფუძნებას ყოფიერებაზე, ობიექტიურობაზე. მისი აზრით, შემეცნების ამოსავლად ობიექტის დასახვა შემეცნებას წირავს პასიურობისა და უძმოქმედობისათვის, ხოლო შემეცნების ამოსვლა სუბიექტიდან არის შემეცნების ბუნების კეშმარტი ახსნა. რადგან აქ სუბიექტი აქტიური და მოქმედი ხდება, რაც შემეცნების ბუნებაა. შემეცნება ჰვრეტა კი არაა, არამედ შემოქმედება, შემეცნება გარდაქმნაა და არა ასახვა. ობიექტი არ შეიძლება შედიოდეს სუბიექტში ისე, როგორც შედიან ღია ოთახში. სუბიექტის აქტიურობა იმაშიც ჩანს, რომ იგი მატერიალურ საგანს გადააქცევს ინტელექტუალურ მოვლენად. გარდა ამისა, საწყარო თავისთავად არაა საზრისიანი, შემეცნება ქაოსში აღმოაჩენს კოსმოსს, უსაზრისოში — საზრისს. შემეცნება აქტიურია იმიტომაც, რომ სამყაროს უმორჩილებს შემეცნებელს. სუბიექტი აქტიურია იმ მხრივაც, რომ იგი თავისთავში აღმოაჩენს სამყაროსა და ღმერთის შთელ სიმდიდრეს. „შემეცნებას აქვს შემოქმედებითი, აქტიური ხასიათი იმიტომ, რომ ექსისტენციალურ სუბიექტს შემეცნებაში შემოაქვს თავისუფლების ელემენტი, რომელიც არაა დეტერმინირებული არავითარი ობიექტით“ (38, 70).

შემეცნება რომ სუბიექტის შემოქმედებითი მიდგომაა ყოფიერებისადმი, ეს ნიშნავს, რომ ის არის ყოფიერების შეცვლა. ამრიგად, „შემეცნება არის შემოქმედება... და ყოველი შემოქმედება მოიცავს შემეცნებას“. რადგან ბერდიაევისათვის შემეცნება სუბიექტური აქტია და სუბიექტში ხორციელდება, იმიტომ შემეცნების ძირითადი პროცესი — კეშმარტივბა გამოორცხულია ობიექტური სფეროდან. კეშმარტივბა არ შეიძლება ობიექტური იყოს არა მხოლოდ ჰუსერლის ობიექტივიზმის, არამედ ობიექტით განსაზღვრულობის აზრითაც. ბერდიაევი უარყოფს ობიექტურ კეშმარტივბას, აიგივებს რა მას ფაქტის კონსტატირებასთან. ის ფიქრობს, რომ შემეცნებელი ესწრაფვის არა სინამდვილეს, არამედ სინამდვილის კეშმარტივბას. ბერდიაევის თქმით, ის, რომ ჩემს წინაშე მაგიდაა და მე ვწერ კალმით ქალაღზე, არ არის კეშმარტივბა, ესაა გრძობადი აღქმა და ფაქტის კონსტატირება. კეშმარტივების საკითხი დგება ჩემს ნააზრევში. კეშმარტივბა სუბიექტშია, მაგრამ სუბიექტში არსებული კეშმარტივბა არაა ობიექტის ასახვა.

ქვეშარტება არის თავისუფლების აქტი, თავისუფლება კი სუბიექტურია. ამიტომ ქვეშარტება სუბიექტურია. ობიექტი კი არ განსაზღვრავს ადამიანის შემეცნებას, არამედ ადამიანი; მისი მდგომარეობა განმსაზღვრელია სამყაროს სურათისა. ქვეშარტება არსებულშია, არსებული კი სუბიექტია. ეს ნიშნავს, რომ „ქვეშარტება დაფარულია არსებულში და ამიტომ ქვეშარტება სუბიექტურია და არა ობიექტური. ქვეშარტება არის „მე“ და არა „არამე“. საჭიროა საბოლოოდ უარი ვთქვათ ქვეშარტების მიმართ ზედსართავ „ობიექტურის“ მიმატებაზე“ (34, 56). ქვეშარტება არის რეალობის ცოდნა და რეალობაც. ორივე შემთხვევაში „ნე არის ქვეშარტება“. „ქვეშარტება არის არსებულის საზრისი. საზრისი არის არსებულის ქვეშარტება.. ქვეშარტების შემეცნება არის შუქის (ლოგოსის) თვითანთება არსებობაში (ყოფიერებაში). ეს პროცესი ხდება ყოფიერების სიღრმეში და არა ყოფიერებასთან დაპირისპირებაში“ (34, 47).

ბერდიაევის აზრით, ქვეშარტებას არ სჭირდება ობიექტი და არც ობიექტურობა, ის სუბიექტში მიმდინარე სუბიექტური პროცესია; ამიტომ ქვეშარტების კრიტერიუმიც, ბერდიაევის აზრით, სუბიექტშია. ქვეშარტება თვითონაა თავისთავის კრიტერიუმი და მისი საზომის მიღმა გატანა ქვეშარტების გაყალბებაა, რადგან ეწინააღმდეგება თავისუფლების ბუნებას. ქვეშარტება თავისუფალს ხდის სუბიექტს, ხოლო სუბიექტის მიერ ქვეშარტების შემეცნება თავისუფალი პროცესია. ბერდიაევი აკრიტიკებს პრაგმატიზმს, რომელიც ქვეშარტებას უმორჩილებს ამქვეყნიურობას. ქვეშარტებამ უნდა გაანთავისუფლოს ადამიანი ამქვეყნიურობისაგან, ამიტომ ბერდიაევისათვის მიუღებელია ცხოვრების ფილოსოფია. სუბიექტივიზმი ქვეშარტების გაგებაში შემდგომ დასაბუთებას პოვებს ბერდიაევის ირაციონალიზმით, მის მიერ რაციონალურ საშუალებათა გამორიცხვით შემეცნების არსენალიდან. ბერდიაევის აზრით, გონება უძლურია ჩასწვდეს საზრისსა და თავისუფლებას, გონებას ძალუქს მხოლოდ აუცილებლობის სფეროს წვდომა. საზრისი და თავისუფლება შინაგანად ეხსნება ადამიანს და ეს არის ინტუიცია. ბერდიაევი განასხვავებს ორი სახის ინტუიციას: ინტელექტუალურსა და გრძნობადს, მათგან უპირატესობას ანიჭებს გრძნობად ინტუიციას. საერთოდ, ნებელობით-გრძნობადი, ბერდიაევის აზრით, ყველაზე ჯარგად ხსნის ობიექტურობას, ამიტომ შემეცნებაში ყოველთვის ემოციურს უნდა ენიჭებოდეს უპირატესობა. ბერდიაევის აზრით, ადამიანი „მეტს შეიმეცნებს ემოციურად, ვიდრე ინტელექტუალურად“, რადგან შემეცნების საგანში შესისხლხორცებას ემოციური ხასიათი აქვს. „წმინდა ინტელექტუალური დისკურსიული აზროვნება ქმნის ობიექტივირებულ სამყაროს, რომლის დროსაც ადგილი არა აქვს რეალობასთან შეხებას“. გადამწყვეტი, ბერდიაევის აზრით, ლოგიკური

მხარე კი არაა, არამედ ნებელობითი, რადგან შემეცნება ასახვა კი არაა, არამედ შემოქმედება, აქტივობა, ეს კი ნებელობის გზით მიღწევა. უსაზრისო სამყაროში საზრისის აღმოჩენა, როგორც შეწყენების ძირითადი პროცესი, ბერდიაევის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ გრძნობადი ინტუიციის გზით. ეს არის შინაგანი წვდომა და არა ობიექტივირება, რაც ახასიათებს გონებას. „ინტუიცია არის არა მხოლოდ საგნის განჭვრეტა, არამედ საზრისში შემოქმედებითი შექრაც“. მხოლოდ ინტუიციით შეიძლება განხორციელდეს არსებობის საიდუმლოებაში შექრა, შინაგანი, ადამიანური საზრისი მიუწვდომელია დისკურსიული აზროვნებისათვის. ის მხოლოდ ინტუიციას ეძლევა, ამიტომ მისთვის გამოუსადეგარია დისკურსიული აზროვნების ფორმაც (ცნების სახით). ცნება სწვდება მხოლოდ ობიექტივირებულს: ლოგიკურის, აუცილებლობისა და ზოგადობის სამეფოს. საზრისი კი ინდივიდუალურისა და თავისუფლების სამეფოა, ამიტომ იგი უნდა გამოიხატოს სახით, მითით, სიმბოლოთი. ცნებას ბერდიაევი მხოლოდ დამხმარე როლს მიაწერს ფილოსოფიურ შემეცნებაში. შემეცნება თვითონაა ირაციონალიზმის შესახებ საკითხის დასმა, გონების სისუსტე კი რაციონალიზაციაა, ის ვერ გადაახტება თავის თავს. ცნება წარმოადგენს ობიექტურ გარემოში ორიენტირების საშუალებას. ის არის ინტელექტუალური საფარი ობიექტური სამყაროს მიმართ, იგი ახდენს შემეცნების საგნის რაციონალიზაციას და ამიტომ გამოიყენება მხოლოდ ფენომენთა სამყაროს, მაგრამ არა ნოუმენების მიმართ. „ცნება არ შეიმეცნებს ინდივიდუალურს, თავისუფლებას და ამიტომ — არც ნოუმენებს, არც არსებობის საიდუმლოებას“ (34, 76).

ბერდიაევი შემეცნების ფენომენსაც თავისი ფილოსოფიის ძირითადი ცნებების — მარტოობისა და გაუცხოების შუქზე იხილავს. მისი აზრით, შემეცნების ფენომენი ორი მიმართულებით წარიმართება — ერთა მხრივ, შემეცნება ცდილობს შეიქრას სამყაროს საზრისში და, მეორე მხრივ, ის არის სამყაროსადმი შეგუება. შემეცნება, როგორც საზრისში შექრა, როგორც ინდივიდუალური და შემოქმედებითი აქტი, შერწყმის ბუნებისაა. საერთოდ, შემეცნება არის მარტოობის დაძლევის ცდა, ის არის შეგნობის, ინტიმურობის სწრაფვა, მაგრამ ყოველგვარ შემეცნებას არ ძალუძს იყოს ასეთი ხასიათისა. შემეცნება, რომელიც ობიექტივირებულია, შემეცნება, რომელსაც სოციალური გარემო განაპირობებს, შემეცნება, რომელიც აუცილებლობის სფეროს ეუფლება, ვერ ძლევს მარტოობას. პირიქით, მასში ადამიანი კიდევ უფრო მეტად გრძნობს თავის მარტოობას, რადგან ასეთი შემეცნება მისთვის უცხოა. ის გაუცხოების ერთ-ერთი ასპექტია. ამიტომ „შემეცნება შეიძლება განხილულ იქნეს ორ განსხვავებულ პერსპექტივაში: ა) საზოგადოების — ზოგადში ჩაღრმავების, ე. ი. ობიექტივაციისა და ბ) ერთი-

ნობის, ე. ი. არსებობისადმი შეერთების, ინდივიდუალურში ჩაფლობის პერსპექტივაში. ეს არის ჩემი მთავარი თემა“ (38, 63).

ბერდიაევის აზრით, შემეცნების პროცესს არა აქვს სოციალური ხასიათი. ჰემჰარიტება არისტოკრატულია, ის ერთეულებს ეძლევა, მაგრამ შემეცნების შედეგები სოციალიზდება. ის შეიძლება ყველას ვაწიაროს. ბერდიაევი იყენებს „ელიტის“ და საშუალო ადამიანის განსხვავების მტკიცებას, ასაბუთებს, რომ შემოქმედებითი პროცესი შემეცნების სახით მხოლოდ ერთეულებს ეძლევათ. მათზე არ მოქმედებს სოციალური გარემო, ზოლო საშუალო ადამიანის ცნობიერება განისაზღვრება სოციალური გარემოთი. ამიტომ საშუალო ადამიანისათვის სამყაროს სურათი გაიხსნება არა ინდივიდუალურად, არამედ სოციალურ-კოლექტიურად. ასეთი სურათი არის სოციალური შეფუება. ეს არის „მეობის“ დაკარგვა, როდესაც სამყაროს სურათში არ ჩანს პიროვნება, როდესაც დეპერსონალიზაციას აქვს ადვილი. „პერსონალიზმი არის არაობიექტივირებული სამყაროს ძირეული თვისება. ობიექტივაცია უპირველესად არის დეპერსონალიზაცია“. ბერდიაევის აზრით, ობიექტივირებული შემეცნება ცნობობრივი შემეცნებაა. პერსონალური შემეცნება არის ინტუიტური. მხოლოდ უკანასკნელს შეუძლია მარტობის დაძლევა და ობიექტივირების უკუგდება, „მეს“ შეყვანა საზრისისა და ერთობის სფეროში. „მეს“ მიერ ღმერთის ყოფიერების გაზიარება. „ობიექტივირებული შემეცნება დგას საზოგადოების ნიშნის ქვეშ და ამით განსხვავდება არსებობის შემეცნებისაგან, რომელიც ერთობის ნიშნით ხასიათდება“ (38, 58). სიძულვილი საზოგადოებისადმი ვრცელდება ყველა სფეროზე.

ბერდიაევი განასხვავებს სამი ტიპის შემეცნებას: სუბიექტის მიერ საკუთარი თავის შემეცნებას, სუბიექტის, როგორც ობიექტის, შემეცნებას სხვის მიერ და ინტუიციითა და სიმპათიით შემეცნებას. ამათგან ბერდიაევი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს პირველსა და მესამეს. მისი აზრით, არაობიექტივირებული შემეცნება არის საკუთარი თავის შემეცნება, არგასვლა სუბიექტურობიდან. ეს შესაძლებელია სხვა ადამიანის, როგორც სუბიექტის, როგორც „მეს“ შემეცნებით და არა როგორც ობიექტისა, რაც შესაძლებელია ინტუიციითა და სიმპათიით. ეს არის ერთიანობის სფეროს გაფართოება. ნამდვილი შემეცნება საზრისის გახსნაა, ეს კი არსებობის, სუბიექტის სფეროშია. ამიტომ ნამდვილი შემეცნება ობიექტივაციის მიღმაა. ფილოსოფიური შემეცნება შეიცავს ობიექტივაციას, მაგრამ ის ძლევს და არ ემორჩილება მას. ბერდიაევის აზრით, ბუნებისმეცნიერულთან შედარებით ფილოსოფიური შემეცნების უპირატესობა ისაა, რომ ობიექტივაციის ელემენტის არსებობა ამ შემეცნებაში თვითონ არის შემეცნებული, ის

გაცნობიერებულია. ნამდვილ შემეცნებაში „სუბიექტი, ადამიანი შე-
იმეცნებს არა ობიექტს, არამედ ადამიანის გახსნად არსებობას და ადა-
მიანის გზით — ღმერთისა და სამყაროს არსებობას“ (38, 67). ბერ-
დიაევი ამოცანად სახავს შემეცნების სოციოლოგიის შექმნას, რომელიც
განიხილავდა შემეცნების პრობლემებს საზოგადოებისა და ერთობის
ასპექტში და გაარკვევდა შემეცნების სოციალურ ხასიათს. იგი ამტკი-
ცებს, რომ მეცნიერებას ახასიათებს საყოველთაო მნიშვნელობა, ის
საზოგადოების ასპექტისაა, მაგრამ მისთვის უცნობია შინაგანი არსე-
ბობა და ერთიანობა. შემეცნება ერთიანობის ასპექტში იცნობს არსე-
ბობის საიდუმლოებას, მაგრამ არა აქვს უნივერსალური ზოგადმნიშ-
ვნელობა. ბერდიაევი სოციალური სფეროს შემეცნების ამ თვისებას
ხსნის; მისი კავშირით ადამიანთა სოციალურ მდგომარეობასთან. ორი-
ვე—როგორც სოციალური, ისე ბუნებისმეცნიერული შემეცნება —
ობიექტივაციის გამოვლენაა. ისინი „მესთვის“ უცხო ობიექტივირების
გაისახიერებანია.

ბეოღიაევის ირაციონალიზმი შეუთავსებელია შემეცნების მეცნი-
ერულ გაგებასთან. მისი კრიტიკა საერთოდ ირაციონალიზმის კრიტიკაა
რაციონალიზმის პოზიციებიდან. ბერდიაევის მიხედვით, სუბიექტის აქ-
ტივობა იმაში გამოიხატება, რომ იგი თავისთავში პოულობს და ქმნის
შემეცნების საგანს, რომ შემეცნება არავითარ შემთხვევაში არაა ობი-
ექტით განპირობებული და წმინდა სუბიექტურია. ამდენად, შემეცნე-
ბაში, სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების ნაცვლად, წარმოგვიდგება
მხოლოდ სუბიექტი. მისი აქტივობით იქმნება მთელი შემეცნება ყველა
თავისი კომპონენტით. კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ეს სუბიექტივიზმი
ქვეშარიტების გაგებაში, ქვეშარიტება მხოლოდ სუბიექტზეა დამოკი-
დებული, მას არავითარი კავშირი არა აქვს ობიექტთან. თუ შემეცნება
სუბიექტის შემოქმედებაშია და სუბიექტის ფარგლებში დარჩენაა, თუ
ქვეშარიტება მხოლოდ სუბიექტის მდგომარეობაა და სუბიექტურია,
მაშინ იკარგება შემეცნებაც და ქვეშარიტებაც, რადგან შემეცნება
ყოველთვის გულისხმობს ორ წევრს — შესამეცნებელს და შემეცნე-
ბელს. შესამეცნებლის გარეშე შემეცნება შეუძლებელია. თუ სუბი-
ექტის მდგომარეობა განსაზღვრავს სურათს, რომელიც გარემოს ეხება,
ეს ნიშნავს, რომ არ გვჭირდება სუბიექტიდან გასვლა. ამ შემთხვევაში
ქვეშარიტების ნაცვლად ქვეშარიტების უარყოფას ვღებულობთ, რად-
გან იმდენი სურათი იქმნება, რამდენი სუბიექტიცაა, რამდენი მდგო-
მარეობაცაა თითოეულ სუბიექტში. ბერდიაევის თეორიის მცდარობა
განპირობებულია იდეალიზმისთვის დამახასიათებელი სინამდვილის ერ-
თი მხარის გაზვიადებით და გააბსოლუტებით. ამ შემთხვევაში სუბიექ-
ტისა და სუბიექტურის გააბსოლუტებით, რამაც ის მიიყვანა შემეცნე-
ბისა და ქვეშარიტების უარყოფამდე.

უმართებულაა ბერდიაევის მტკიცება, რომ მარქსს არ ეკუთვნის

პრიმატი ფილოსოფიის ამოცანად სამყაროს გარდაქმნის დასახევაში, რომ ყოველი ნამდვილი ფილოსოფია ისახავს ასეთ მიზანს. შემეცნების გავება, როგორც შემოქმედებისა, წარმოადგენს სინამდვილის გარდაქმნას, მაგრამ მარქსი ასეთ გარდაქმნაზე არ მსჯელობდა. შემეცნების ამოცანაა ახსნას სინამდვილე და შემდგომ გარდაქმნას. ბერდიაევი კი დაკარგა სინამდვილის ახსნის შესაძლებლობაც. ეს იმიტომ, რომ მან შეშეცუება მოსწყვიტა სინამდვილეს და გამოაცხადა სუბიექტის შემოქმედებად. მარქსმა სინამდვილის გარდაქმნის ამოცანა დაუსახა არა უშუალოდ შემეცნების პროცესს, არამედ შემეცნების საფუძველზე მოქმედებას. პრაქტიკას. რადგან ბერდიაევი არ ცნობს პრაქტიკას. როგორც ადამიანის მოქმედების საფუძველს, ამიტომ მას არც სინამდვილეს გარდაქმნის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს. შემეცნების ბერდიაევისეული გავება გამორიცხავს როგორც სინამდვილის ახსნის, ისე მისი გარდაქმნის შესაძლებლობას.

ბერდიაევის აზრით, მთელი სოციალური სამყარო გაუცხოების წყაროა და სუბიექტის ობიექტივაციაა. ამის ერთ-ერთ ნიმუშს წარმოადგენს ტექნიკაც. ტექნიკა მე-20 საუკუნეში განსაკუთრებით მნიშვნელოვან გააზრებათა ობიექტია. ეს გამოწვეულია ტექნიკური ეპოქის დადგომით. ტექნიკის მნიშვნელობის უმაგალითო გაზრდით და ტექნიკაზე საზოგადოების დამოკიდებულებით. არც ერთ ეპოქაში არ ჰქონია ტექნიკას ასეთი დიდი მნიშვნელობა საზოგადოებისათვის და არასდროს ყოფილა ადამიანთა არსებობა დამოკიდებული ტექნიკაზე იმ ზომით, როგორც ამჟამად. მე-20 საუკუნის მოაზროვნეთა შორის ბერდიაევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ტექნიკის გამააზრებლებში. როგორც თავის ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს, იგი მიწვეული იყო ტექნიკის საკითხებისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე და მან უკვე მე-20 საუკუნის 30-იანი წლებისათვის ჩამოაყალიბა თავისი შეხედულებანი ტექნიკაზე შრომაში: „ადამიანი და მანქანა. ტექნიკის სოციოლოგიისა და მეტაფიზიკის პრობლემა“.

ბერდიაევი ტექნიკას იმდენად მნიშვნელოვნად თვლის ჩვენი ეპოქისათვის, რომ ერთ სიბრტყეზე აყენებს, ერთი მხრივ, ტექნიკისა და, მეორე მხრივ, ადამიანისა და კულტურის ბედის საკითხს. „ისოფლიო ისტორიის ყველაზე რევოლუციური... მოვლენაა ტექნიკის, მანქანის გამარჯვება... რომელიც განსაზღვრავს ცივილიზაციის მთელ სტრუქტურას. ჰემმარიტად მანქანასა და ტექნიკას აქვს კოსმოგონიური მნიშვნელობა. მანქანაში არის სიახლე, რომელიც ჯერ არ ყოფილა სამყაროს ცხოვრებაში“ (34, 192).

ბერდიაევის აზრით, ტექნიკის პრობლემა განსაკუთრებით საგანგაშოა ქრისტიანული ცნობიერებისათვის. ქრისტიანული მოაზროვნეები ტექნიკის საკითხს ძირითადად ორი მიმართულებით წყვეტენ. ერთნი

მას თვლიან ქრისტიანობისადმი ნეიტრალურად, მეორენი — ანტიქრისტიანულად. არც ერთი მათგანი არ მიაჩნია ბერდიაევს საკითხის გადაწყვეტად. ის ცდილობს გაიაზროს ტექნიკის როლი და მნიშვნელობა მთელი ეპოქისა და ადამიანის მუხურობისათვის. მისი აზრით, ეს არის ტექნიკის ფილოსოფიის ამოცანა. ტექნიკის გააზრება ადამიანის ბედთან კავშირში ნიშნავს ტექნიკის განხილვას ახალ ასპექტში. აქამდე მანქანა განიხილებოდა მხოლოდ გარედან, მხოლოდ სოციალურ პროექტიაში, მაგრამ საჭიროა მისი შიგნიდან განხილვა და ამ მხრივ იგი ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის, ადამიანის არსებობის ფილოსოფიის თემაა. აქ საკითხი ეხება იმას, ადამიანს მხოლოდ ძველ კოსმოსში ძალუძს არსებობა თუ მას შეუძლია ახალ ტექნიკურ კოსმოსშიც არსებობა. ტექნიკა ბერდიაევს იმდენად მნიშვნელოვნად ესახება კაცობრიობის ისტორიისათვის, რომ მთელ ისტორიას ის ყოფს სამ სტადიად. აქედან ერთ-ერთი არის ტექნიკის სტადია: „კაცობრიობის ისტორიაში შეიძლება გამოიყოს სამი სტადია: ბუნებრივ-ორგანული, კულტურული საკუთრივი აზრით და ტექნიკურ-მანქანური. ამას შეესაბამება გონის განსხვავებული დამოკიდებულებანი ბუნებისადმი, გონის „ჩაძირულობა“ ბუნებაში, გონის გამოყოფა ბუნებიდან და გონებრიობის განსაკუთრებული სფეროს შექმნა, გონის მიერ ბუნების აქტიური დაუფლება, მასზე ბატონობა“ (42, 7).

ტექნიკა ბერდიაევს ესმის არა მარტო ვიწრო (მანქანების სახით), არამედ ფართო აზრითაც, როგორც ყოველგვარი საქმიანობა, როგორც ინდუსტრია და ხელოვნება, როგორც ფაბრიკაცია. ტექნიკის დანიშნულებაა ენერჯის ნაკლები ხარჯვით მეტი შედეგების მიღება. საკითხი, რომელიც მოითხოვს გააზრებას, ეხება იმას—ტექნიკა მიზნია, თუ საშუალება ადამიანის მოღვაწეობაში. ბერდიაევის აზრით, ადამიანის ტრაგედია ტექნიკისადმი დამოკიდებულებაში ისაა, რომ მან ტექნიკა, როგორც საშუალება, აქცია მიზნად. ტექნიკა ცხოვრებისთვის მხოლოდ საშუალებაა. „არ შეიძლება იყოს ცხოვრების ტექნიკური მიზნები, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ტექნიკური საშუალებანი“. ტექნიკა მხოლოდ ტექნიკოსისათვის შეიძლება იყოს მიზანი, მაგრამ ის ხდება საყოველთაო მიზნად და ეს ვლინდება იმაშიც, რომ ადამიანს განსაზღვრავენ, როგორც მწარმოებელ არსებას. ბერდიაევი პარალელს ავლებს მარქსის თეორიასთან. ეკონომიკის როლის ხაზგასმა მარქსის მიერ ბერდიაევს სავსებით ბუნებრივად მიაჩნია, რადგან ეკონომიკა ცხოვრებისა და იდეოლოგიის აუცილებელი პირობაა. მაგრამ ადამიანის ცხოვრების საზრისი და მიზანი სრულიადაც არაა „ცხოვრების ამ აუცილებელ საზრისში“. ის, რაც აუცილებელია, არაა ყველაზე მეტი ღირებულების მქონე, ამტკიცებს ბერდიაევი. აქ ბერდიაევი მარქსის კრიტიკას ეკონომიური მატერიალიზმის პოზიციებზე დაყვანით

კდილობს და იმეორებს ბენედეტო კროჩეს არგუმენტს. ბერდიაევის აზრით, ტექნიკა არაა უარყოფის ობიექტი. ის არ ეთანხმება იმათ, ვინც ფიქრობს, რომ ადამიანი უნდა დაუბრუნდეს ბუნებრივ მდგომარეობას, რომ მან უარი უნდა თქვას ტექნიკაზე. ბერდიაევი დასცინის რომანტიკოსებს, რომელნიც მისტირიან წარსულ არატექნიკურ ეპოქას. ბერდიაევისათვის ტექნიკისა და ტექნიკური ეპოქის დადგომის აუცილებლობა ვეჭვს არ იწვევს. ტექნიკა არის აუცილებელი საშუალება ბუნებაზე ადამიანის გაბატონებისათვის. ადამიანს ტექნიკა სჭირდება, როგორც ბუნების მონობისაგან განთავისუფლების საშუალება, მაგრამ ის, რაც ადამიანისათვის იპყრობს ბუნებას და მას უმორჩილებს ბუნების ძალებს, შემდგომ თვითონაც იმორჩილებს ადამიანს, ე. ი. ბუნებისაგან განთავისუფლებული ადამიანი ხდება ტექნიკის მონა. ბერდიაევის აზრით, ეს აუცილებლობით გამომდინარეობს ტექნიკის ფეტიშისაგან. ეს ნიშნავს, რომ „ჩვენ ვდგავართ ძირითადი პარადოქსის წინაშე: ტექნიკის გარეშე შეუძლებელია კულტურა, მასთანაა დაკავშირებული კულტურის აღმოცენებაც და ტექნიკის საბოლოო გამარჯვებაც კულტურაში, ამასთანავე ტექნიკის ეპოქაში შესვლას დალუპვისაყენ მიჰყავს კულტურა“ (42,6). ყოველი კულტურა ორი ელემენტისაგან შედგება: ტექნიკურისა და ბუნებრივ-ორგანულისაგან. როდესაც სჭარბობს ტექნიკური ელემენტი, მაშინ კულტურა გადაგვარებას განიცდის. ეს გამოწვეულია იმით, რომ კულტურა უფრო ორგანულ-ბუნებრივ სამყაროსთანაა დაკავშირებული, ტექნიკა კი სწყვეტს ადამიანს ბუნებისაგან, ის ქმნის ახალ ორგანიზებულ სინამდვილეს, რომელიც კულტურის საპირისპიროა. ბერდიაევის აზრით, ტექნიკით გადაგვარდება ხელოვნებაც; სახელობრ, ტექნიკამ კინემატოგრაფიის გზით შეძლო განედევნა თეატრა. თვით ხელოვანიც მანქანას ემსგავსებია. ტექნიკის ეპოქის კვილაზე დიდ მწერლებს — ანდრე ჟიდსა და ბოლესლავ პრუსტს ბერდიაევი უგულო ადამიანებად თვლის.

ბერდიაევი განასხვავებს ორ აგრეგატს: ორგანიზმს და ორგანიზაციას. ორგანიზმი იბადება ბუნებრივ-კოსმიური ცხოვრებით, მას თვითონაც აქვს ახალი ორგანიზმების შობის უნარი, დაბადების ნიშანი ორგანიზმისეულია. ორგანიზაცია კი ადამიანის აქტივობის შედეგია. იგი არც იბადება და არც შობს. ორგანიზმი მთლიანია, მასში მთელი უსწრებს ნაწილებს, ის იზრდება და ვითარდება; ორგანიზაცია კი აკვებულია ნაწილებით, მას არ ახასიათებს ზრდა-განვითარება, მასში მთელი არ უსწრებს ნაწილებს. ორგანიზმი ხასიათდება იმანენტური მიზანშეწონილობით, ორგანიზაცია კი — გარეგანი მიზანშეწონილობით. საათის მექანიზმის მუშაობა გარკვეულ მიზანს ემსახურება, მაგრამ ეს ფუნქცია მას ადამიანმა მიანიჭა. ორგანიზაციას ახასიათებს ინერციული მოქმედება ამ გარეგანი მიზანშეწონილობის საფუძველზე; ამ ინერ-

ციული მოქმედების დროს მას შეუძლია გამოვიდეს მიზანშეწონილობიდან. ორგანიზმი ირაციონალურია, ორგანიზაცია — რაციონალური; კულტურა ხასიათდება ორგანიზმის ნიშნებით და როდესაც ორგანიზმს ცვლის ორგანიზაცია, მაშინ კულტურას და კულტურის ეპოქას ცვლის მანქანა და ტექნიკის ეპოქა. „ტექნიკისა და მანქანის ბატონობა, უწინარეს ყოვლისა, არის გადასვლა ორგანული ცხოვრებიდან ორგანიზებულ ცხოვრებაზე... ტექნიკური ეპოქის საზრისი იმეაში მდგომარეობს, რომ ის ამთავრებს კაცობრიობის ისტორიაში ტელურგიულ პერიოდს, როდესაც ადამიანი განისაზღვრება მიწით, არა მხოლოდ ამ სიტყვის ფიზიკური, არამედ მეტაფიზიკური აზრითაც“ (42, 10, 17).

ტექნიკა სწყვეტს ადამიანს ბუნებისა და დედამიწისაგან დაქმნის ახალ სამყაროს; მას აქვს „კოსმოგონიური მნიშვნელობა, მისი გზით იქმნება ახალი კოსმოსი“, მანქანის სამეფო ყოფიერების ახალი კატეგორიაა, განსხვავებული როგორც არაორგანული, ასევე ორგანული ყოფიერებიდან. ადამიანის უკანასკნელი იმედი და სიყვარული ტექნიკაა; ადამიანი ნდობას უცხადებს ტექნიკას და უმტკიცებს მას, რომ ტექნიკა სჭირდება, ტექნიკა კი გულგრილია ადამიანის მიმართ და ცხადყოფს, რომ მას ადამიანი არ ესაჭიროება. ამიტომ ტექნიკას ძალუძს ამბობება ადამიანის წინააღმდეგ. „ტრაგედია ისაა, რომ ქმნილება ჯანყდება შემქმნელის წინააღმდეგ, აღარ ემორჩილება მას“. ადამიანის სიხარული — რომ მას მანქანა შრომას შეუმსუბუქებდა, შეეცალა შიშმა: მანქანა მას საერთოდ გამოდევნის. ბერლიაევი მიუთითებს ტეილორის სისტემაზე, სადაც უკვე ჩანს მანქანის გამოყენება ადამიანის წინააღმდეგ, მაგრამ ეს ისევე ადამიანის მიერ ხდება. საშიშროება უფრო მეტად იმაშია, რომ მანქანა არ დაემორჩილება საერთოდ ადამიანს და ამავე დროს დაუპირისპირდება მას. ბერლიაევისათვის ეს საშიშროება მომავლის საკითხია და მას დაწვრილებით არ იხილავს. მისი ანალიზის ობიექტია ტექნიკის როლი ადამიანისათვის ამჟამად, ტექნიკის ეპოქაში. იგი ამტკიცებს, რომ ტექნიკამ ადამიანს დაუკარგა მისი ბუნებრივი სამყარო, ტექნიკამ თავიდანვე გამოამყლავნა მტრობა ადამიანის მიმართ; რადგან ტექნიკის გზით „ადამიანის ცხოვრებამ შეწყვიტა ორგანულად არსებობა და გახდა ორგანიზებული... ადამიანი ამოვარდა ბუნებრივი ცხოვრების შესაბამისი რიტმიდან. იგი სულ უფრო შორდება ბუნებას, ამიტომ მისი ემოციური სულიერი ცხოვრება ზიანდება. ტექნიკური პროგრესის დიალექტიკა ისაა, რომ მანქანა ადამიანის ქმნილებაა, მაგრამ უპირისპირდება ადამიანს; იგი გონის ქმნილებაა, მაგრამ იმონებს გონს“ (34, 193).

ადამიანი, როგორც ორგანული არსება, თავისი განვითარების რიტმის მქონეა. ტექნიკური ეპოქა არღვევს ამ რიტმს, რადგან მისთვის დამახასიათებელია დიდი სიჩქარე, ადამიანი ვერ უწყობს ფეხს ამ სისწრაფეს. აწმყო კარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას, რადგან ტექნიკურ პროგრესს იგი მუდამ მომავალში გადაჰყავს. ადამიანს არა აქვს საშუალება დაუფიქრდეს თავის თავს, კონცენტრაცია მოახდინოს საკუთარ „მეზე“. „მე“ ხდება ტექნიკური ნაკადის ერთ-ერთი წერტილი, რომელსაც სწრაფად მიჰქანებს ტექნიკური პროგრესი. ეს სიჩქარე არღვევს „მეს“ შინაგან სამყაროს. ეს ნიშნავს, რომ მექანიზაცია არის „ადამიანის არსებობის ობიექტივაციის, მისი „გადასროლილობის“ უკიდურესი ფორმა უცხო და ცივ სამყაროში. ეს სამყარო ადამიანის შექმნილია, მაგრამ ადამიანი ვერ პოულობს მასში საკუთარ თავს“ (38, 134).

ტექნიკა აუშჯობესებს ადამიანთა შორის მიმოსვლას. ის ხელს უწყობს სამყაროს ყველა მხარის ტერიტორიულ დაკავშირებას, მაგრამ ეს ხდება სულიერი დაშორებულობის გამძაფრების, გაუცხოების ზრდის ვითარებაში. სივრცითი საზღვრების გადალახვით არ გადაილახება სულიერი საზღვრები. ადამიანი ტექნიკას შეჰყავს მისთვის უცხო სამყაროებშიც, ის ტექნიკის მეშვეობით სულ უფრო მეტად იჭრება გალაქტიკაში, მაგრამ ამასთან სულ უფრო მეტად რწმუნდება თავის არარობაში; მისი მარტობისა და დაკარგულობის გრძობა კიდევ უფრო იზრდება. ტექნიკა ამ შემთხვევაშიც ორგვარად მოქმედებს ადამიანზე: ერთი მხრივ, ტექნიკური საშუალებებით გახსნილი სამყარო, ურიცხვი სამყაროები აშინებს მას, არ აძლევს საშუალებას სამყაროს ცენტრად თავის თავი წარმოიდგინოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ტექნიკა ადამიანს ეხმარება უსასრულო სამყაროს დაუფლებასა და მასზე გაბატონებაში.

ბერდიაევი მანქანის ძირითად საშიშროებას ხედავს ადამიანის სულიერი ცხოვრების დაბეჩავებაში. ადამიანი ვერ იტანს ცივი ლითონის შეხებას. ეს მას სულიერად თრგუნავს. ადამიანს სჭირდება ურთიერთგაგება. „მე“ მოითხოვს „შენ“-ს და არა ლითონს. ბერდიაევის აზრით, ტექნიკა თავისი ბუნებით ანტიჰუმანურია, თუმცა მისი შექმნა ჰუმანური მიზნებით მოხდა. ბერდიაევი მანქანას არ აბრალებს სამყაროში მომხდარ დეჰუმანიზაციას. მანქანა ადამიანის ქმნილებაა, ამიტომ დამნაშავე თვით ადამიანია. მანქანა ადამიანმა გააბატონა და არა თვით მანქანამ. „სამყაროში მიმდინარეობს დეჰუმანიზაციის პროცესი ყველაფერში, მაგრამ ამაში დამნაშავეა ადამიანი და არა მანქანა, მანქანიზმი არის ამ დეჰუმანიზაციის პროდუქტი“ (42, 34).

ტექნიკურ ეპოქაში ძირითადია პროდუქტთა წარმოება დიდი რაოდენობით. მასობრივი წარმოება კი ნიშნავს სტანდარტიზაციას და ადამიანის შემოქმედების უკუგდებას; ადამიანი სულიერად დატაკდება.

ის განიცდის კრიზისს იმის გამოც, რომ ტექნიკის განვითარება უფრო სწრაფად ხდება, ვიდრე ადამიანის ფიზიკური და სულიერი ძალების განვითარება. „თანამედროვე ცივილიზაციის ყველა დაავადება აღმოცენდება ადამიანის სულიერ ორგანიზაციასა (რომელიც მემკვიდრეობითაა მიღებული) და ახალ, ტექნიკურ, სინამდვილეს შორის შეუსაბამობით, რომელსაც ის ვერ გაეჭყევა. ადამიანის სულს არ ძალუძს გაუძლოს იმ სიჩქარეს, რასაც მისგან მოთხოვს თანამედროვე ცივილიზაცია. ამ მოთხოვნას აქვს ტენდენცია ადამიანის მანქანად ქცევისა. ეს პროცესი მეტად მტკივნეულია. თანამედროვე ადამიანი ცდილობს გაეყუდოს სპორტით და ამით ებრძვის ანთროპოლოგიურ რეგრესს“ (42, 28). თვით სპორტიც შეიძლება გახდეს ადამიანის დამახინჯების საშუალება, თუ არ დაექვემდებარა ადამიანის სულიერი განვითარების ამოცანებს. ბერდიაევის აზრით, ტექნიკა ადამიანის გაუცხოებას ახდენს იმ გზითაც, რომ ის ყოველგვარი პიროვნულის მტერია. ტექნიკური ცივილიზაცია არაა პიროვნული. ტექნიკის პრინციპი დემოკრატიულია, ყველაფერი კოლექტიურია, ცხოვრება ხდება საჯარო, რითაც ბოლო ედება ინდივიდუალობასა და თავისუფლებას. ბერდიაევის აზრით, ყოველივე ეს აყენებს ისტორიის დასასრულის პრობლემას. ტექნიკურ ეპოქას მიჰყავს ადამიანი საკითხამდე: მოელება თუ არა ბოლო ადამიანის გადაგვარებას, კულტურის და ადამიანის დეჰუმანიზაციას? თვით ტექნიკის განვითარება ხელს უწყობს და აახლოებს ისტორიის დასასრულს, რადგან ნგრევისა და კვდომის საშუალებანი სწრაფად იზრდება. „ტექნიკის ბატონობა აღწევს ადამიანის არსებობის ობიექტივაციის ზღვარს, აქცევს რა ადამიანს ნივთად, ობიექტად, ანომიად.. მანქანა აყენებს ესხატოლოგიურ თემას, მას მიეყავართ ისტორიის შეწყვეტამდე“ (34, 194).

ამრიგად, ბერდიაევი ტექნიკას თვლის ადამიანის „დაკარგვის“, მისი გაუცხოების სფეროდ; გამოსავალს ამ გაუცხოებიდან ბერდიაევი ვერ ხედავს. მისთვის ერთნაირად მიუღებელია როგორც რომანტიზმი, ისე ოპტიმიზმი. მას სურს, რომ ყოველი რეალური ფენომენი ასაბუთებდეს ადამიანის გამოუვალ მდგომარეობას და უზიძვებდეს მას ღმერთისაყენ. მაგრამ ბერდიაევის არ აკმაყოფილებს ტრადიციული მოძღვრება ღმერთის შესახებ. მისთვის მიუღებელია ისტორიული ქრისტიანობა. ის არ ღალატობს თავისუფლების პრინციპს ისტორიული ქრისტიანობისადმი დამოკიდებულებაში და ამტკიცებს: „როგორც თავისუფლების შვილი, მე ვალიარებ ისტორიული ქრისტიანობისა და გამოცხადების თავისუფალ კრიტიკას, რომელიც უნდა იყოს წმინდა გონების კრიტიკის მსგავსი“ (39,7).

ქრისტიანული სამყარო კრიზისს განიცდის. კრიზისი ორი სახისაა: არაქრისტიანულ და ქრისტიანულ სამყაროთა კრიზისი. მეორე

უფრო ღრმავა, რადგან იგი შინაგანი კრიზისია. გამოსავალი, ბერდიაევის აზრით, მდგომარეობის ისტორიული ქრისტიანობის გადალახვაში და ესხატოლოგიურ ქრისტიანობაზე გადასვლაში. ახალი უნდა იყოს მომავლის რელიგია, გონის რელიგია. ბერდიაევის აზრით, ქრისტიანობამ ათეიზმიდან ბევრი რამ უნდა ისწავლოს, რადგან ათეიზმი აჯანყებაა ღმერთის წინააღმდეგ ადამიანის სახელით და ასეთი აჯანყება კანონზომიერი იყო ისტორიული ქრისტიანობის მიმართ. ეს აჯანყება გამოწვეული იყო ქრისტიანობაში ღმერთის იდეის გაყალბებით, ადამიანისა და ღმერთის მიმართების არასწორი გაგებით, ბატონობდა ღმერთისა და ადამიანის დამამცირებელი ქრისტიანობის სამსჯავროსეული გაგება. მონანიება რელიგიურ ცხოვრებას სსსამართლო პროცესად ჰქვია.

ბერდიაევი მოითხოვს შეიქმნას გამოცხადების კრიტიკა, რომელიც ნაჩვენები იქნება — რა შეაქვს ადამიანს გამოცხადებაში. იგი უნდა იყოს კანტის წმინდა და პრაქტიკული გონების კრიტიკის მსგავსი. ადამიანმა ღმერთის იდეას მიაკუთვნა თავისი თვისებები: არა მარტო კარგი, არამედ ცუდი თვისებებიც; სისასტიკისა და ბოროტების სახით ღმერთს მიეწერა სამყაროსეული ძალისა და ბატონობის თვისებები და ამით საშიშად იქცა ადამიანისათვის. ადამიანი ვერ შეუთრგდება შიშისა და შურისძიების, ჯოჯოხეთის რელიგიას, სიმკაცრის რელიგიურ გამართლებას, ამიტომ უნდა უარყოფილ იქნეს ღმერთის მონარქიულ-ტირანული წარმოდგენა; ღმერთი არაა არც ძალა და არც ყოფიერება. ის არის გონი, თავისუფლება და სიყვარული. ის, როგორც თავისუფლება, აიხსნება შემოქმედებაში. ბერდიაევი აკრიტიკებს ღმერთის მიერ სამყაროსა და ადამიანის შექმნის ძველ წარმოდგენას, რომელიც ადგილს არ უტოვებდა ადამიანის შემოქმედებას და უსაზრისოდ ხდიდა მის ცხოვრებას. ადამიანი ღმერთს უნდა შეუერთდეს და მაშინ ისინი უფრო მეტნი იქნებიან, ვიდრე მხოლოდ ღმერთი ან მხოლოდ ადამიანი. ბერდიაევი უარყოფს იმ აზრსაც, რომ ღმერთი მონაწილეობს ყველაფერში; არ შეიძლება ღმერთი დავინახოთ შავ ჭირში; მკვლელობაში. ღმერთი მონაწილეობს მხოლოდ თავისუფლებასა და სიყვარულში, ქვემარჩებებსა და სიმართლეში, სილამაზეში. სამყაროში მოქმედებს არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ ბედისწერა, შემთხვევა და აუცილებლობა, იქ, სადაც ღმერთი მიტოვებულია, ბატონობს ბედისწერა და შემთხვევითობა, იქ არაა ღმერთის მოქმედება. როდესაც ღმერთს მიაწერენ ბოროტებას და გამოსყიდვას, საქმე გვაქვს ობიექტივირებული ღმერთის წარმოდგენასთან, სოციალიზებულ რელიგიასთან. ბერდიაევი მოითხოვს ისტორიული კრიტიკა შეეხოს გამოცხადებას და ამ მიზნით იგი შემოწმდეს ისტორიული ფაქტობრიობის შუქზე. ეს ნიშნავს ისტორიასთან გამოცხადების დაკავშირებას. ქრისტიანობა შეიქმნა ლეგენდების ეპოქაში, როცა არ იყო ისტორიული მეცნიერება. ამჟამად ლეგენდები

არ აკმაყოფილებენ ცნობიერებას და საჭიროა მათი შემოწმება ისტორიული მეცნიერების უქუზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ბერდიაევი მოითხოვს რელიგიის დაფუძნებას მეცნიერების მონაცემებზე. მის მიერ მითებისა და ლეგენდების მიმართ გამოთქმული უარყოფითი მოსაზრება არაა მათი უარყოფის მაჩვენებელი; ბერდიაევი მოითხოვს ახალ მითებს, რომელნიც შეძლებენ ადამიანების ექსტაზში მოყვანას. მას მითების გარეშე არ წარმოუდგენია სოციალური სამყარო. მისი აზრით: ხალხებს არ შეუძლიათ უმითოდ არსებობა, ძალაუფლებას არ ძალუძს იარსებოს და მართოს საზოგადოება: „მითები აკავშირებენ, იმორჩილებენ, აღაფრთოვანებენ, იცავენ საზოგადოებას და ამ გზით ხდება რევოლუციები“ (34, 134). ქრისტე, როგორც ისტორიულში მეტაისტორიული, გაგებულ უნდა იქნეს როგორც ღმერთის კავშირი ადამიანთან. ადამიანმა ისურვა ღმერთის დატოვება, მაგრამ ღმერთმა არ დატოვა ადამიანი და დაუკავშირდა მას. ეს არის ახალი რელიგიის ამოსავალი, რომელიც არის აღდგენა ქრისტიანობის მესიანისტური ხასიათისა.

ბერდიაევის აზრით, ადამიანისა და ღმერთის პრობლემა უნდა გადაწყდეს მათი დიალექტიკური კავშირით. ეს არის ქრისტიანობის ძირითადი თემა და ამიტომ ქრისტიანობა ანთროპოცენტრისტულია. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანობის უნდა შეესაბამებოდეს ახალი ანთროპოლოგია. ნამდვილი ქრისტიანული ანთროპოლოგია ჯერ არ ყოფილა, იგი უნდა შეიქმნას. ბერდიაევის აზრით, ღღევანდღღღობა ხასიათდება პრობლემის განსაკუთრებით მწვავედ დასმით. ასეთი ფორმით მას არ იცნობდა პატრისტიკული ეპოქა. ადამიანის ცნობიერების შეცვლა იწვევს ღმერთის ცნობიერების შეცვლასაც. ადამიანის წინაშე დადგა ახალი საჭირობოროტო საკითხები, რომლებზეც პასუხი არაა გაცემული კატეხიზისში. კატეხიზისისა და რელიგიის გვერდით გაჩნდნენ კულტურისა და ადამიანის ბედის ახალი გამაზრებელი, პროფეტისტული ტიპის ადამიანები: დოსტოევსკი, კირკეგორი, ნიეშე, ვლადიმირ სოლოვიოვი და სხვ. დადგა საესებით ახალი პრობლემა—ღმერთის კაცობის პრობლემა. ამ პრობლემის დასმაში ბერდიაევი განსაკუთრებით ორი ხალხის დამსახურებას აღიარებს: გერმანელებისა და რუსებისა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესახება მას გერმანული მისტიკა და ფილოსოფია, სადაც დიდი ადგილი უკავია ბედის (Schicksal) საკითხს. ამას ის ხსნის გერმანული ხალხის ტრაგიკულობით და ამ მეტაფიზიკური ხალხის „გარკვეული სულიერი დაავადებით“. გერმანული აზრი ადამიანისა და ღმერთის გამართლებაზე მას ესახება სამაქტიან დრამად. ამ დრამის პირველი აქტი გერმანული მისტიკა და ლუთერია და მთავრდება კარლ ბარტით. მათთვის ღმერთია ყველაფერი და ადამიანი — არაფერი. მეორე აქტია გერმანული—იდეალისტური ფილო-

სოფია კანტის გამოკლებით. ამ ფილოსოფიის დამახასიათებელია ანტიპერსონალიზმი, მისი მწვერვალი — ჰეგელის ფილოსოფია შეიძლება იყოს ამოსავალი როგორც პერსონალიზმის, ასევე ანტიპერსონალიზმისათვის, იგი ღია სისტემაა. დრამის მესამე აქტი იწყება ფოიერბახით. ფოიერბახმა შეიცნო ადამიანის მიერ ღმერთის შექმნა საკუთარ თავთან ანალოგიით, ადამიანის ბუნების გაუცხოება ღმერთში და მოითხოვა ამ გაუცხოებული ბუნების დაბრუნება ადამიანისადმი. მან ახსნა რელიგიის საიდუმლოება, როგორც ანთროპოლოგიური და ღმერთის იდეა შეცვალა ადამიანის იდეით. მაგრამ მისი ადამიანი არის გვარგობითი და არა პერსონალური. თუ ჰეგელმა ღმერთს მიაკუთვნა ადამიანის კუთვნილი, ფოიერბახმა ადამიანს მიანიჭა ღმერთის კუთვნილი. ბერდიაევის აზრით, არც შტირნერი იყო პერსონალისტი, რადგან მისი „ერთადერთი“ პიროვნება კი არაა, ღმერთის ფსევდონიმი. მათზე მაღლა ბერდიაევი აყენებს მარქსს. მას განსაკუთრებით დადებითად მიაჩნია მარქსის ადრეულ შრომებში გაუცხოების პრობლემის დასმა, კაპიტალიზმის როგორც გაუცხოების წყაროს მხილება, მუშის ნივთად გადაქცევის ფიქსირება და სურვილი დაუბრუნოს მუშას ადამიანობა. მაგრამ, ბერდიაევის აზრით, მარქსის მოძღვრებაში ღვთიურის ადგილს იკავებს კოლექტივი, როგორც მომავლის საზოგადოება, რომელშიც პიროვნება შეიძლება ისევ ჩაიძიროს. ბერდიაევის შეხედულებით, მხოლოდ ადამიანურის აღიარება ერთადერთად და ღვთიურის უარყოფა ნიშნავს ანტიპერსონალიზმს — ადამიანურის დაქვემდებარებას ობიექტივირებული ძალისადმი. ამიტომ ბერდიაევი ყველაზე მაღლა აყენებს ნიცშეს. თუმცა საბოლოოდ იგი ნიცშეს თეორიასაც ანტიპერსონალიზმის ნაირსახეობად თვლის და მის იდეებს განუხორციელებლად მიიჩნევს. ამ თეორიის წარუმატებლობას თვლის იგი ნიცშეს ბიოლოგიზმისა და დარვინისტული გატაცების შედეგად. ნიცშემ დასვა შემოქმედების პრობლემა, მაგრამ მისთვის იგი ვადაუწყვეტელი აღმოჩნდა იმის გამო, რომ ძველი ანთროპოლოგიის ნიადაგზე იდგა. „იმისათვის, რომ ადამიანის მიერ ახალი ღირებულებების შემოქმედება გავამართლოთ, საჭიროა ახალი ანთროპოლოგია“. ჰაიდეგერიც ვერ ამოდლდა ახალ ანთროპოლოგიამდე, ის დარჩა ონტოლოგიის ჩარჩოებში და მისი ფილოსოფია უღმერთოა, რაც მისი უიმედობის წყაროა. ჰაიდეგერის ფილოსოფია არის არარას ფილოსოფია, მასთან არაა გონი, თავისუფლება, პიროვნება. ის დაორგუნულია ზრუნვის ობიექტური სამყაროთი. ჰაიდეგერის მეტაფიზიკის ზღვარია ადამიანის სასრულობა, მან არ იცის ნუგეში და მისი პესიმიზმი უსაშინლესია.

ბერდიაევის თეორიის წინააღმდეგ გავრცელებული მოსაზრება, რომ იმანენტური ადამიანური ცხოვრების საზრისისათვის ღვთიური

ძალის გამოყენება არის ადამიანის გადალახვა და ტრანსცენდენტური ძალების გამარჯვება, მისი თეორიის ძირეულ წინააღმდეგობას ასახავდა. ბერდიაევიმ სცადა ამ წინააღმდეგობის გადალახვა ისე, რომ არ მოეხსნა იმანენტური და ტრანსცენდენტური ძალები, მაგრამ ამავე დროს ტრანსცენდენტური ადამიანის მიღმა მდებარე კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ ადამიანში არსებული ძალა. ის აღნიშნავს, რომ ადამიანის ამაღლება ღმერთამდე და ღმერთის ახსნა ადამიანში ტრანსცენდენტურა ხასიათისაა, მაგრამ ადამიანის მიერ საყუთარი თავის ეს ტრანსცენდენტობა უნდა იმანენტური და ამ აზრით მას შეიძლება იმანენტური ეწოდოს. ღმერთი უფრო მეტადაა ადამიანი, ვიდრე თვით ადამიანი. ბერდიაევის ცდა — ღმერთისა და ადამიანის დაკავშირებისა, ღმერთის იმანენტურ-ტრანსცენდენტურად გამოცხადება, მიუთითებს ბერდიაევის მოქმედების ახალ წინააღმდეგობებს, რომლებიც გადაუქრელია: შეუძლებელია იმანენტურის და ტრანსცენდენტურის გაიგივება ან მისი გაერთიანება იმანენტურთან.

ბერდიაევი სწორად მიუთითებს ძველი თეოლოგიის ნაკლოვანებებზე, ეს განსაკუთრებით ეხება ღმერთის ბოროტების აღიარებას და ღმერთის აბსოლუტიზაციას, რაც ადამიანის არსებობასა და მოქმედებას უსაზრისოდ ხდის. ის ცდილობს ადამიანს გარკვეული ადგილი მიანიჭოს ღმერთის გვერდით და ამ მიზეზით აერთიანებს ადამიანსა და ღმერთს. ამიტომ აცხადებს აუცილებლად ორივე ძალას. მაგრამ ადამიანის მოქმედება ისევე უსაზრისო ხდება, რადგან ღმერთი მხოლოდ სიკეთეში მონაწილეობს და ბოროტება ღმერთის გარეთაა. მაშასადამე, ბოროტებაა მხოლოდ ადამიანური, ბოროტებაში კი საზრისი არ ხორციელდება. გამოდის, რომ ისევ ღმერთის მოქმედებაა აუცილებელი, ადამიანმა კი სულაც რომ არ იმოქმედოს, უკეთესია, რადგან საზრისის განხორციელებას ხელა არ შეეშლება.

ბერდიაევის პერსონალიზმი მოითხოვს ადამიანის პიროვნების განხორციელებას, ეს კი შესაძლებელია ადამიანისათვის დამახასიათებელ ფენომენთა (შიშის, ტანჯვის, ბოროტების, სიკვდილის) გადალახვით და მათ ნაცვლად ადამიანის რეალიზაციის ნამდვილი ნიშნების შემოტანით. ადამიანის პიროვნების ნამდვილ ნიშნებად ბერდიაევი ესახება: განვითარება, შემოქმედება, გონიერება, სილამაზე, უკვდავება.

ბერდიაევი იდეალისტური დიალექტიკის წარმომადგენელია, ის აღიარებს წინააღმდეგობასა და განვითარებას. მოძრაობა და განვითარება მთელი სამყაროსთვისაა დამახასიათებელი. ამ ნიშნით ხასიათდება ცხოვრებაც. ის არა დგას ცვალებადობისა და სიბნელის გარეშე, მაგრამ ამ სიბნელეს თან სდევს ზოგიერთი მყარი და უცვლელი თვისებაც: „ადამიანის პიროვნების რეალიზაცია გულისხმობს ცვალებადობას და სიბნელეს, მაგრამ ითვალისწინებს უცვლელსაც, რის გარეშეც არაა პი-

როვნება. პიროვნების განვითარებაში ადამიანი უნდა იყოს თავისთავის ერთგული, შეინარჩუნოს საკუთარი სახე, მარადიულობისათვის გათვალისწინებული“ (39, 68). ბერდიაევი არ ეთანხმება არც ევოლუციონიზმს და არც მატერიალიზმს განვითარების მატერიალური წყაროს აღიარებაში; ის აკრიტიკებს ჰეგელსაც, რომელმაც გონი მართებულად აღიარა განვითარების წყაროდ, მაგრამ ამტკიცებდა წინააღმდეგობათა იმანენტური გადაჭრის შესაძლებლობას. ბერდიაევის დიალექტიკა იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის დაკავშირების დიალექტიკაა. ეს არის ორი გარეგანი ძალის გაერთიანების ცდა და, ამდენად, საკუთრივ დიალექტიკის ნაცვლად ფაქტიურად მეტაფიზიკაა. მაგრამ, ბერდიაევის აზრით, ტრანსცენდენტური არაა გარეგანი და, ამდენად, წინააღმდეგობა დიალექტიკურია, განვითარება ხდება ამ წინააღმდეგობის გზით. იგი ჰეგელს უსაყვედურებს, რომ მასთან თავისუფლება განვითარების შედეგია და არა წყარო. მისი აზრით, განვითარების ერთადერთი წყარო თავისუფლებაა, რადგან ის გონისეულია და არა მატერიალური. მატერიალური აუცილებლობის სფეროა და მას არა აქვს განვითარების უნარი. სიახლის წარმოშობა თავისუფლებასთანაა დაკავშირებული. თავისუფლება პოტენციურის სფეროა, აუცილებლობა კი — ყოფიერებისეული. პოტენციაში, თავისუფლებაში ყოველთვის მეტია, ვიდრე აუცილებლობასა და ყოფიერებაში, მოძრაობაში მეტია, ვიდრე უძრაობაში. განვითარება არის ისეთი რალაციის წარმოშობა, რაც არ იყო, მაშასადამე, ის ყოველთვის შეიცავს არარას მომენტს. ეს კი მხოლოდ თავისუფლებისთვისაა დამახასიათებელი. ის, რომ რალაც ახალი მიიღება, მაჩვენებელია შემოქმედებისა. ეს მხოლოდ ნოუმენტა რიგიდან მომდინარეობს, ამიტომ „თავისუფლების შემოქმედებითი აქტი არის გარღვევა ბუნებრივ ფენომენალურ სამყაროში, ის მოდის ნოუმენალური სამყაროდან“. ობიექტივირებული სამყაროს დაცემის მიზეზია ადამიანისა და ღმერთის გათიშვა, მათი გაერთიანება იქნება ამ სამყაროს ამალღების წყარო. მაგრამ ამავე დროს ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო, მისი შვიდი ღღე, უნდა გააგრძელოს ადამიანმა. ადამიანის აქტი არის მერვე ღღე; მის შემოქმედებას ღმერთი ელოდება. ადამიანი არ იმყოფება დასრულებულ ყოფიერებაში, ამიტომ აქვს შემოქმედების შესაძლებლობა. შემოქმედება როგორც ახლის შექმნა პოტენციურ სამყაროშია შესაძლებელი. ადამიანი არის არსება, რომელიც გადალახავს თავისთავს და სამყაროს, ამაშია მისი ღირსება, მაგრამ ეს გადალახვა არის შემოქმედება. შემოქმედება, ბერდიაევის აზრით, ესხატოლოგიურია, რადგან ის ნიშნავს უკმაყოფილებას ამ სამყაროთი და მის გარდაქმნას, ამ სამყაროს შეცვლას, მის დასრულებას. შემოქმედება არის ობიექტურისა და სუბიექტურის, აუცილებლობისა და თავისუფლების საკითხის გადა-

წყვეტის გზაც, რადგან: „შემოქმედების თემას მივყავართ მეტაფიზიკის ძირითად საკითხამდე: რა არის პირველი რეალობა—ნივთი, სავანი, ობიექტი (თუნდაც ასე იყოს გაგებული გონი), თუ აქტი, სუბიექტი, შემოქმედებითი ცხოვრება. პირველ შემთხვევაში სამყარო არ შეიძლება შეიცვალოს და ადამიანის მდგომარეობა სამყაროში უიმედოა, მეორეში სამყარო შეიძლება შეიცვალოს და ადამიანს ძალუძს გავიღვას აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში“ (34, 156). „შემოქმედება აძლევს ადამიანს საშუალებას გადალახოს შიში, ტანჯვა, ბოროტება, მაგრამ ადამიანური შემოქმედება საბოლოოდ ვერ ძლევს მისი ექსისტენციის განხორციელების საზღვრებს. მას არ ძალუძს გადალახოს სიკვდილი, შიში და ტანჯვა, ამიტომ საჭიროებს ღმერთის დახმარებას. ადამიანის ნამდვილი ანთროპოლოგია უნდა აფუძნებდეს ადამიანის ადამიანურობას, მაგრამ არც ჰუმანიტური და არც სქოლასტიკური ანთროპოლოგია არაა ადამიანის ადამიანურობის დამფუძნებელი, ამიტომ ხდება აუცილებელი ახალი ანთროპოლოგია. ბერდიაევი ადამიანი კი არ ესახება ადამიანურად, არამედ მხოლოდ ღმერთი, რომელიც ადამიანს უყენებს ადამიანურობის მოთხოვნას. ადამიანის ადამიანურობა არის თავისუფლება და ესაა — ადამიანის მოვალეობა ღმერთის წინაშე, ამით ადამიანში რეალიზდება ღმერთის სახე, რადგან ადამიანურობა არის ღმერთკაცობა.

ბერდიაევი ჰუმანიზმის ნაკლად თვლის ადამიანის აღიარებას ადამიანობის განხორციელებისათვის საკმარის ძალად, ადამიანის თვითგაღმერთებას. მას მიაჩნია, რომ ადამიანობის განხორციელებისათვის უნდა არსებობდეს ადამიანზე უფრო მაღალი ძალა. იგი აკრიტიკებს ნიცშესა და მარქსს ამ ძალის გამორიცხვისათვის, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ მარქსი კოლექტივისადმი ადამიანის დამორჩილებით „გაცილებით ნაკლებად უარყოფს ადამიანობას და ხსნის ნეოჰუმანიზმის შესაძლებლობას“. ბერდიაევი მოითხოვს რევოლუციას, ახალ საზოგადოებას, სადაც ადამიანი იქნებოდა უმაღლესი ღირებულება. მაგრამ მას აშინებს რევოლუციური საშუალებანი, ის სანტიმენტალიზმით კმაყოფილდება. მისი აზრით, „ადამიანობა დაკავშირებულია სიყვარულთან და სიბრალულთან, ადამიანური ადამიანი მოყვარული და შემბრალებელია. ამ სამყაროში არაა სიბრალულზე უფრო მაღალი საწყისი“ (39, 153). როგორც ჩანს, რევოლუციის მოთხოვნა მხოლოდ ფრაზაა, რადგან სიყვარულითა და სიბრალულით განხორციელებული რევოლუცია არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა და არც იქნება. რევოლუცია არის ძველის მსხვერვეა ახლის მიერ და ეს შეუძლებელია, თუ ახალი ძველის მიმართ სიყვარულსა და სიბრალულს გამოიჩენს. თვით ბერდიაევიც აღიარებს ძალადობის აუცილებლობას საყოველთაო მშვიდობის ქადაგების მომენტში, ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ომის ანალიზი-

სას ბერდიაევი აღნიშნავს: „არსებობს გათიშვისა და ერთიანობის ექს-ისტენციალისტური დიალექტიკა“. ადამიანები ქადაგებენ ძმობას, მაგ-რამ ხალხთა ძმობის მომხრენი ომს იწყებენ ძმობის უარყოფელთა წინააღმდეგ. ადამიანები ქადაგებენ თავისუფლებას, მაგრამ საშიშ მო-წინააღმდეგეთა მიმართ ისინი იძულებული არიან გამოიყენონ ძალა-ღობა და უარყოფნა მათი თავისუფლება. ადამიანები ებრძვიან ბორო-ტებსა სიკეთის სახელით და ბოროტთა მიმართ ჩადიან ბოროტებას. ..ადამიანები განმსკვალული არიან ომის მოსპობის პაციფისტური იდე-ით და ამისათვის იძულებული ხდებიან ომი გამოუცხადონ მშვიდობის დამრღვევთ. მიიღება მანკიერი წრე“ (39, 124). ბერდიაევი იმასაც აღიარებს, რომ „რევოლუცია ყოველთვის მკაცრია, მაგრამ ის შეიძლე-ბა იყოს სიკეთეც“. რომ „ომის გამართლება და რევოლუციათა უარ-ყოფა სიცრუეა“ (39, 127). ყოველივე ეს შეუთავსებელია მის მიერ სა-ყოველთაო სიბრალულის ქადაგებასთან. საერთოდ ბერდიაევის ნააზ-რევი წინააღმდეგობაშია იმ რეალურ დიალექტიკასთან, რომელიც ადა-მიანის მოღვაწეობის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება.

ადამიანის შემდგომ ნიშნად ბერდიაევი ასახელებს მის გონიერე-ბას. გონის ცნებაში კი მას ესმის თავისუფლება. „გონი არის არა მხო-ლოდ თავისუფლება, არამედ საზრისიც“. სამყაროს საზრისი გონითია, გონის განხორციელება, ბერდიაევის აზრით, სამყაროში შეუძლებელია, რადგან ის ობიექტივირდება. გონი ყოველთვის სუბიექტურია, ის ადა-მიანშია, ღმერთკაცურია. გონი უდევს საფუძვლად ადამიანის პიროვნე-ბას. სოციალობა პიროვნების ნამოქმედრად ევლინება ბერდიაევს, ამიტომ სოციალობა მეორადია. პიროვნება სოციალობაში ობიექტუი-რდება და ღარიბდება, მაგრამ მხოლოდ პიროვნების დაშვებაც გაღა-რებება; „მე“ უსაზღვროდ მდიდარი მხოლოდ ღმერთით ხდება, ბერ-დიაევის თეორიაში სოციალობა გაიგივებულია გაუცხოებასთან, მაგ-რამ ამავე დროს ნაჩვენებია, რომ სოციალობა ადამიანის ბუნებაა. გა-მოდის, რომ ობიექტივაცია ადამიანის ბუნება ყოფილა და მისი გადა-ლახვა ადამიანობის გადალახვა იქნებოდა. სოციალობის ერთი ან რამ-დენიმე ფორმა, რომელიც ადამიანის გაუცხოებაა, ბერდიაევს გაიგი-ვებული აქვს ყველა სახის სოციალობასთან. ღმერთი რომ ადამიანის მიერ თავისივე ბუნების გაუცხოებაა, ამაში ბერდიაევი ეთანხმებოდა ფოიერბახს; მაგრამ მარტო ისტორიული ქრისტიანობის ღმერთი (რო-გორც კეთილისა და ბოროტის საწყისი) არაა გაუცხოებული. გაუცხოებულია კეთილი ღმერთის იდეაც, რადგან ისიც ადა-მიანის ბუნების გატანაა მის გარეთ. ამიტომ ბერდიაევის მიერ აღიარებული ღმერთიც ადამიანის გაუცხოებაა. ეს ნიშნავს, რომ მან ვერ დაასაბუთა ღმერთის აუცილებლობა ადამიანის გონიერებისათვის.

ბერდიაევის აზრით, ადამიანის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს შეად-

გენს სილამაზე, გაგებული როგორც მეტაფიზიკური კატეგორია. ცხოვრებაში ყოველივე პარმონიული არის სილამაზე. ის ადამიანისა და სამყაროს ცხოვრების მიზანია. ის გაარჩევს სილამაზეს ლამაზისაგან. მისი აზრით, ხელოვნება არის ის, რაც სილამაზის დამტკიცებას ემსახურება, რათა გარდაიქმნას ცხოვრება, მაგრამ ხელოვნებას ეს არ ძალუძს. ის მხოლოდ მიგვანიშნებს სამყაროს ასეთ გარდასახვაზე. ბერდიაევი თავის ლექციებში „სილამაზის დაღუპვის შესახებ“ იმ აზრს აეთარებდა, რომ სილამაზე იკარგება, რომ ცივილიზაციამ ბოლო ნოულო ამ ნოუმენურ სამყაროს. ტექნიკის საუკუნემ სილამაზისათვის არ დატოვა ადგილი. მაგრამ ეს ობიექტივირების შედეგია და ადამიანის დაბრუნება თავისთავისადმი მას მოუპოვებს ამ სილამაზეს. როგორ უნდა მოხდეს სილამაზის გაბატონება, ე. ი. პიროვნებისა და სამყაროს პარმონია,—ეს არის უდიდესი საკითხი, რომელსაც საფუძვლიანად შეეხო დოსტოევსკი. ბერდიაევისთვის ადამიანი აქაც უმწეოა, გამოსავალს იგი ღმერთში ეძებს.

ადამიანის შემდგომი ნიშანი, მისი პიროვნების განხორციელების ქვაკუთხედი, ბერდიაევი არის უკვდავება. „უკვდავების პრობლემა ადამიანის ცხოვრების ყველაზე მთავარი პრობლემაა. ადამიანი თავისი ზერელე და ქარაფშუტული ხასიათის გამო ივიწყებს ამას... იგი სიკვდილის წინაშე დგას მთელი თავისი ცხოვრების მიანძილზე და არა მხოლოდ სიცოცხლის უკანასკნელ საათს. ადამიანი აწარმოებს ორმაგ ბრძოლას სიცოცხლისა და უკვდავებისათვის. სიკვდილი არის სიცოცხლის შინაგანი მოვლენა და არა მიღმური, ყველაზე შემადრწუნებელი, ტრანსცენდენტურის მოსაზღვრე მოვლენა“ (39, 183). ბერდიაევის აზრით, უკვდავების პრობლემას ვერ წყვეტს ვერც ერთი სოციალური და რელიგიური თეორია ქრისტიანობის გარდა, რადგან უკვდავება დაკავშირებულია პიროვნებასთან. პიროვნების სიკვდილი ყველაზე ტრაგიკულია, ის მხოლოდ მკვდრებით აღდგომით დაიძლევა. უკვდავების საკითხს ბერდიაევი პიროვნების საზომით უდგება, რადგან პიროვნების სიკვდილი მიაჩნია სამყაროს სიკვდილად. თუ „მეს“ სიკვდილით მთავრდება „ყოველივე და ჩემთვის არ იარსებებს არავითარი ცხოვრება, მაშინ არაფერი არ იქნება, სამყაროც არ იქნება, რადგან მე ვიყავი სამყაროს არსებობის ერთადერთი დასაბუთება“ (39, 190). ბერდიაევის არ აკმაყოფილებს უკვდავება გვარში, ოჯახში ანდა სახელმწიფოსა და ერში. მისი აზრით, პიროვნების უკვდავება დაკავშირებულია მარადიული ცხოვრებისათვის აღდგომასთან. ამ გზაზე სიკვდილი აუცილებელია, მაგრამ პიროვნება არ არის მხოლოდ ჩემი „მე“. ის არის სხვათა „მეც“, რადგან სიკვდილის დაძლევის გზა სიყვარულია, ამიტომ, ბერდიაევის აზრით, „მეს“ უკვდავება დაკავშირებულია სხვათა უკვდავებასთან. ეს არის ისევ ადამიანისა და ღმერთის კავში-

რი. ადამიანში ღმერთი ქმნის უკვდავებას. ღვთიური, გონის სახით, არის უკვდავი. ამ შემთხვევაშიც ბერდიაევს ადამიანის შემოქმედების საზრისი გაუფასურებული აქვს, რადგან ადამიანს მისი შემოქმედება არ ანიჭებს უკვდავებას. უკვდავება მხოლოდ ღვთიური შემოქმედებაა; ეს ნიშნავს, რომ ბერდიაევთან „პეშმარტი ანთროპომორფიზმის“ მოთხოვნა მხოლოდ მოთხოვნად დარჩა და ერთადერთ ნამდვილ ძალას ღმერთი წარმოადგენს, როგორც ეს ისტორიულ ქრისტიანობაში იყო. ამიტომ ბერდიაევმა ვერ დაძლია ისტორიული რელიგიური ანთროპოლოგიზმი და ვერ ააგო ახალი ანთროპოლოგია.

ბერდიაევის თეორიის ცენტრალურ ნაწილს წარმოადგენს ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია და ესხატოლოგიური ისტორიის ფილოსოფია. ბერდიაევისათვის ანთროპოლოგია, როგორც მოძღვრება ადამიანის ბედის, მისი არსებობის საზრისის შესახებ, არ შეიძლება განხილულ იქნეს ისტორიის ფილოსოფიის, ისტორიის საზრისის გარეშე, რადგან „ექსისტენციალისტური ფილოსოფია არის ჩემი პირადი ბედის გამოხატულება, მაგრამ ჩემი ბედი უნდა გამოხატავდეს სამყაროსა და ადამიანის ბედსაც“. ადამიანი საკუთარ თავს ისტორიაში ავლენს ისე, როგორც ღმერთი ვლინდება ისტორიასა და ადამიანში, ამიტომ ფილოსოფიური მეტაფიზიკა საბოლოოდ მეტაისტორიაა. „ყოველივე ექსისტენციალისტური არის ისტორია, დინამიკა, ბედი; ადამიანი ისტორიაა, სამყარო ისტორიაა, ღმერთი ისტორიაა, დრამაა, რომელიც თამაშდება. ფილოსოფია, რომლის გამოხატვაც მე მსურდა, არის დასასრულისაკენ მიმავალი ბედის დრამატული ფილოსოფია. ეს დასასრული სიკვდილი კი არაა, არამედ გარდასახვა. ამიტომ ყველაფერი უნდა განიხილებოდეს ისტორიის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ხოლო თვით ისტორიის ფილოსოფია შეიძლება იყოს პროფეტუკური, მომავლის საიდუმლოებათა გამომცნობი“ (39, 8).

ბერდიაევი შეუძლებლად თვლის მეცნიერული ისტორიის ფილოსოფიის შექმნას. მისი აზრით, წმინდა მეცნიერული ისტორიის ფილოსოფია შეუძლებელია აიგოს, რადგან ისტორიის ფილოსოფიას საქმე აქვს იმასთან, რაც უკვე არ არსებობს ან რაც ჯერ კიდევ არ არსებულა. არც ერთი და არც მეორე არ ემორჩილება მეცნიერულ განხილვას. წმინდა მეცნიერული ისტორიის ფილოსოფია არ შეიძლება აიგოს. ჩვენ ვცხოვრობთ ისტორიულ დროში, ისტორია ჯერ არ დამთავრებულა და ჯერაც არ ვიცით, რა გველოდება მომავალში, რა სიახლეა კიდევ შესაძლებელი კაცობრიობისა და მსოფლიო ისტორიაში? როგორ შევიმეცნოთ ამ პირობებში ისტორიის საზრისი? განა შეუძლია ისტორიის გაიხსნას მის დამთავრებამდე? ისტორიის ფილოსოფია შესაძლებელი იყო და არსებობდა, სახელდობრ, იმიტომ, რომ ყოველთვის შეიცავდა პროფეტუკურ ელემენტს, რომელიც სცილდება მეცნიერული შე-

მეცნების ფარგლებს. არავითარი სხვა ისტორიის ფილოსოფია, პროფექტიურის გარდა, არ შეიძლება იყოს“ (34, 172).

ისტორიის ყველა ფილოსოფიური სისტემის სათავეს, დაწყებული ჰეგელით და დამთავრებული მარქსით, ბერდიაევი ეძებს მესიანისტური მომავლის წინასწარმეტყველებაში და ამტკიცებს, რომ ისტორიული შემეცნება სწორედ წინასწარმეტყველობითი ხასიათისაა. ამიტომ ყოველი ცდა ისტორიის ფილოსოფიის მეცნიერული გზით წაყვანისა ბერდიაევს ესახება ხელოვნურად. ბერდიაევი აქ იყენებს გავრცელებულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ისტორია თავისუფლად მოქმედი ადამიანის ასპარეზია და შეუძლებელია განისაზღვროს, როგორ იმოქმედებს ის ყოველ ცალკეულ სიტუაციაში. ამიტომ შეუძლებელია ისტორიის მეცნიერული წინასწარხედვა. ბერდიაევი ისტორიის შემეცნების სიძნელეებს იყენებს ისტორიის ფილოსოფიის მეცნიერულობის შეუძლებლობის დასაბუთებისათვის.

ადამიანისა და ისტორიის ერთიანობა, ადამიანის ბედის განუყრელი კავშირი ისტორიის ბედთან, მათ ერთ განზომილებაში ათავსებს. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის ბედის საკითხის გადაწყვეტით წყდება ისტორიის პრობლემა. „ჩემი მარადიული ბედი არ შეიძლება იზოლირებული იყოს, ის დაკავშირებულია ისტორიის ბედთან, სამყაროსა და კაცობრიობის ბედთან. სამყაროსეული, მთელი კაცობრიობის ბედი არის ჩემი ბედიც და პირიქით — სამყაროსეული, მთელი კაცობრიობის ბედი არ შეიძლება გადაწყდეს ჩემ გარეშე. ჩემი წარუმატებლობა, ყოველი არსების წარუმატებლობა სამყაროსეული, მთელი კაცობრიობის წარუმატებლობა იქნება. ის, რომ პირადი ბედი ჩემთვის უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე მთელი მზის სისტემის ბედი, ჩვეულებრივი ადამიანური ეგოიზმის გამოხატულება კი არაა, არამედ ადამიანის მიკროკოსმოსურობის დამტკიცება“ (34, 203). ბერდიაევი თავის ანთროპოლოგიასა და ისტორიის ფილოსოფიაში ამოცანად ისახავს გადაწყვიტოს ადამიანისა და ისტორიის საზრისის საკითხი, უჩვენოს ადამიანს, ისტორიას გამოსავალი იმ კრიზისული მდგომარეობიდან, ობიექტივაციიდან, რომელშიც ისინი მოექცნენ სოციალიზაციის გამო. ბერდიაევი იძლევა გარკვეულ გამოსავალს ობიექტივაციიდან და ამის საფუძველზე უარყოფს საკუთარი მსოფლმხედველობის პესიმიზმს. ის ადამიანისა და ისტორიის უსაზრისობას არ მიიჩნევს საბოლოო მდგომარეობად და მიიჩნია საზრისის გახსნის საშუალებად. თვით საზრისის საკითხის დასმა და ძიებაც ასაზრისიანებს მათ, ამიტომ ბერდიაევი თავის ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს: „შესაძლოა მე არც კი ვიცოდე ცხოვრების საზრისი, მაგრამ საზრისის ძიება უკვე აძლევს ცხოვრებას საზრისს და მე ჩემს ცხოვრებას მივუძღვნი საზრისის ამ ძიებას“ (40,

90). მაგრამ ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისის განხორციელებისათვის გარკვეული წინა პირობანია საჭირო; ამ წინა პირობათა წრე ბერდიავეს კონცენტრირებული აქვს თეორიის ძირითადი პრინციპის — ღმერთის სამყაროს გარშემო. ამიტომ ღმერთისათვის ადგილის გასათავისუფლებლად, მის დასაფუძნებლად, ისტორიის საზრისის განხორციელების პირობად ბერდიავევი სახავს ისტორიის დასრულებას. მისი აზრით, ისტორია აუცილებლად დასრულდება შემდეგ გარემოებათა გამო: ისტორია იქმნება მოლოდინით, მომავალში დიდი მოვლენის მოლოდინით, რომელიც უნდა იყოს ადამიანთა და ხალხთა ცხოვრების საზრისი; ისტორიის მოძრაობა არის მოძრაობა ამ მოსალოდნელი სინამდვილის მიმართ და მისი დადგომა ნიშნავს ისტორიული მოძრაობის დასასრულს, რადგან მეტი მოლოდინი აღარ იქნება. თუ ისტორია არ დასრულდება და იქნება უსასრულო პროცესი, მაშინ ისტორიაში აირევა მიზანი და საშუალება. ადამიანი, რომელიც ისტორიის მიზანი უნდა იყოს, იქცევა საშუალებად, რადგან უსასრულობის შემთხვევაში ყოველი წინა თაობა შემდგომის ნიადაგის გამანაყოფიერებელია. თუ ისტორია უსასრულო იქნება, მასში საზრისი არ განხორციელდება, რადგან უსასრულო ისტორია ნიშნავს იმანენტურის სფეროში დარჩენას, იმანენტურში კი საზრისი არ განხორციელდება. საზრისი მხოლოდ ტრანსცენდენტურში ხორციელდება, ტრანსცენდენტურში გასვლა კი იმანენტურის დასრულებაა. მაშასადამე, „ისტორიას აქვს საზრისი მხოლოდ იმიტომ, რომ ის დასრულდება. ისტორიის საზრისი არ შეიძლება იყოს იმანენტური, ის ისტორიის ფარგლებს მიღმა ძევს“ (34, 181).

ისტორია უნდა დასრულდეს იმიტომაც, რომ ის სოციალურია, ადამიანი თავისი ბუნებით სოციალური არსებაა და მას არ შეუძლია გადალახოს თავისთავი, სოციალობა კი ობიექტივაციას ნიშნავს. ობიექტივაციაში ისტორიის საზრისი არ განხორციელდება, ამიტომ ისტორია უნდა გასცდეს რეალობას, მაშასადამე, დასრულდეს. ისტორიის დასასრული აუცილებელია იმიტომაც, რომ ისტორიაში გადაილახოს სიკვდილი. უსასრულობა სიკვდილის გამარჯვებაა, დასასრული არის მკვდრეთით აღდგომის პირობა. არც ინდივიდუალური და არც ისტორიული ცხოვრება არაა საზრისიანი, თუ ის სიკვდილის ფარგლებში რჩება: „ჩემი ცხოვრება უსაზრისოა, თუ ის საბოლოოდ სიკვდილით მთავრდება; თვით ღირებულებანიც კი, რომლებითაც შეიძლება აღსავსე იყოს ეს ცხოვრება, ვერ გვიხსნიან უსაზრისობისაგან. მაგრამ ასევე უსაზრისო იქნება ჩემი ცხოვრება იმ შემთხვევაშიც, იგი რომ უსასრულო ყოფილიყო ამ ობიექტივირებულ სამყაროში. ისტორიული ცხოვრება უსაზრისოა, თუ მასში ყოველთვის სიკვდილი ბატონობს და არა აქვს დასასრული სიკვდილს. უსასრულო ისტორია ობიექტური სამყაროს პირობებში არის სასრულობის, ე. ი. სიკვდილის გამარჯვება. უსასრულო

ისტორია, თუ მას არა აქვს ექსისტენციალური მნიშვნელობა, რომელიც ეკუთვნის არსებებს და არსებობას, არის ყველაზე საშინელი უსაზრისობა. ისტორიული და პირადი არსებობისათვის საზრისის მნიშვნელობა შეუძლია მხოლოდ დასასრულს, როგორც აღდგომას, რომელშიც შედის არსებათა ყველა შემოქმედებითი მიღწევა“ (34, 199). აღამიანისა და ისტორიის საზრისი თავისუფლებაშია. თავისუფლება არის ის მდგომარეობა, რომელშიც საზრისი განხორციელებულია; თავისუფლებას უპირისპირდება აუცილებლობა. მატერიალურისა და ყოფიერების სფეროში საზრისი განუხორციელებელია, რადგან თავისუფლება ვერ პოვებს თავის წყაროს მუნყოფიერებაში და არ განისაზღვრება ყოფიერებით. ყოფიერება დეტერმინირებულია, მეორადია, ის თავისუფლების შედეგია. ყოფიერების სფეროს არა მარტო თავისუფლების განხორციელება არ შეუძლია, მას არ ძალუძს თავისუფლების მიღებაც; ის თავისუფლების შემლახავია, მასში თავისუფლება კარგავს თავის თავს, ყოფიერებაში ხდება თავისუფლების შებღალვა; მთელი სოციალური ისტორია ბერდიაევს განხილული აქვს როგორც თავისუფლების ობიექტივირების, თავისუფლების დაკარგვის ისტორია: „სოციალურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაშიც კი თავისუფლება არ გვალფრთოვანებს; ის მოგვეყიჭდა, მისი არ სჭერათ. ჩვენ ვცხოვრობთ თავისუფლების დეკადანსის ეპოქაში, თავისუფლება გაცრუვდა, ის გახდა კონსერვატული პრინციპი და ხშირად ადამიანის მონობას ფარავს. თავისუფლების ფორმალურმა გაგებამ მიგვიყვანა რეალურად თავისუფლების დაკარგვამდე, თავისუფლება აღიარებულია მაგრამ ეცობრიობის დიდ ნაწილს არ შეუძლია მისი რეალიზაცია“ (35, 24). ბერდიაევი გამოირიცხავს იმის აუცილებლობას, რომ ვიბრძოლოთ ადამიანთა საზოგადოების თავისუფლებისათვის, რომ საზოგადოება იყოს სარბიელი თავისუფლების განხორციელებისა. მისი აზრით, ბრძოლა უნდა წარმოებდეს არა საზოგადოებაში თავისუფლებისათვის, არამედ საზოგადოებისაგან განთავისუფლებისათვის. ადამიანი უძლურია თავისუფლების განხორციელებაში; „თავისუფლების წყარო არ შეიძლება იყოს თვით ბუნებრივ ადამიანში, რადგან იგი არ არის თვითმყოფადი აბსოლუტური ყოფიერება, რომელსაც თავისში ექნებოდა სიცოცხლის წყარო“ (41, 199).

ამრიგად, თავისუფლება განუხორციელებელია ადამიანის სფეროში და ადამიანის მხრივ. ერთადერთი გზა, ბერდიაევის აზრით, არის თავისუფლების განხორციელება ტრანსცენდენტურ სფეროში, ხოლო გამახორციელებელი — ტრანსცენდენტური არსება. ამით ისტორიის საზრისის ძალები და სფერო გადატანილია ტრანსცენდენტურში. ღმერთმა ისტორია შექმნა როგორც თავისუფალი; ისტორიული თავისუფლება არის ადამიანის ისტორიულობის წყარო. ღმერთმა საშუა-

ლება მისცა ადამიანს აირჩიოს იგი თავისუფლების ნიადაგზე; ამქვეყნიურ ბრძოლაში სიკეთესა და ბოროტებას შორის უარი უთხრას ბოროტებას. შეიყვაროს ღმერთი. ამის სწავსურად ღმერთი მას გაათავისუფლებს ეშმაკისაგან. ადამიანს რომ არ ჰქონდეს ბოროტების თავისუფლება, მაშინ ის თავიდანვე ღმერთთან იქნებოდა დაკავშირებული და არც ისტორია იარსებებდა. მაშასადამე, „თავისუფლების გარეშე არაა ისტორია, თავისუფლება არის ისტორიის მეტაფიზიკური საფუძველი“ (36, 72).

ისტორიულის დასასრულის აუცილებლობა გაუგებარი ხდება ისტორიის საზრისის აღიარების შემთხვევაში. თუ ისტორიული, როგორც ბერდიევი ამტკიცებს, საზრისიანია, რა აზრი აქვს მის დასრულებას? საზრისი თუ ხორციელდება, ეს იმისათვის, რომ იყოს და არა იმისათვის, რომ მისი განხორციელებით დასრულდეს. კაცობრიობის ისტორიის არსებობა მხოლოდ დასასრულისათვის გამორიცხავს მისი საზრისის აღიარების შესაძლებლობას.

ბერდიევი ხედავს ისტორიულობაში ადამიანის თავისუფლებას, მაგრამ მას არა აქვს გაცნობიერებული იმ თავისუფლების უაზრობა, რომელიც ადამიანს ღმერთისაგან ექნებოდა მინიჭებული. თუ ღმერთმა უბოძა ადამიანს თავისუფლება, მაშინ ადამიანი ყველაზე მეტად ყოფილა დამოკიდებული სხვაზე (ღმერთზე) და ის კარგავს თავისუფლებას. ნამდვილი თავისუფალი მოქმედება ემყარება ადამიანის ბუნებას და გამომდინარეობს მისი შესაძლებლობიდან — იმოქმედოს თავის გადაწყვეტილებათა მიხედვით და არა ღმერთის მიერ ნაბრძანები სქემით. ყოველთვის, როცა მოქმედების ნებართვა გარედან მომდინარეობს, თუნდაც ის იყოს თავისუფალი მოქმედების ნებართვა, თავისუფლების დაკარგვასთან გვაქვს საქმე. ასეთი თავისუფლების დაკარგვაა ღმერთის მიერ ნაბოძები თავისუფლებაც. გარდა ამისა, თავისუფლება და თვით ისტორიული პროცესიც, რომელშიც ადამიანები მონაწილეობენ, უაზრო ხდება იმის გამო, რომ ეს პროცესი ადამიანთა საქმიანობაზე არაა დამოკიდებული. როგორც უნდა იყოს ადამიანთა თავისუფალი მოქმედება, ისინი ვერ წყვეტენ ისტორიულობის საკითხს, რადგან ეს მხოლოდ ღმერთს შეუძლია; მხოლოდ ღმერთია უფლებამოსილი დაამარცხოს ეშმაკი და შექმნას საზრისიანი არსებობა. მაშინ ადამიანის მოქმედება თავიდანვე განწირულია და ისტორიულობა სრულიად ზედმეტი ხდება. მთელი ეს პერიოდი ქრისტეს პირველი მოსვლიდან მეორედ მოსვლამდე წარმოდგენილია, როგორც ანტრატეც ისტორიულობაში, რადგან ისტორიულობას ის ვერაფერს მატებს. გამოდის, რომ ღმერთი ადამიანებს აძლევს არაფრის კეთების თავისუფლებას და ამოქმედებს უაზროდ და უმნიშვნელოდ. ხომ არ არის ეს ისევ ღმერთის ბოროტების მაჩვენებელი, რომელ ბოროტებასაც

ბერდიაევი უარყოფს? კაცობრიობის საქმიანობა თუ სიზიფის შრომა და ღმერთმა ეს ასე დააწესა, რასაკვირველია. ღმერთს ბოროტი განზრახვა ჰქონია. მთავარი მაინც ისაა, რომ ბერდიაევს პრეტენზია აქვს ისტორიულობის ახსნისა. მისი აზრით, რელიგია ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია ისტორიულობის ახსნა. სინამდვილეში ისტორიული პროცესი, რომელიც, ბერდიაევის აზრით, იწყება ქრისტეს პირველი მოსვლიდან, გრძელდება მეორე მოსვლამდე, მერე მარადისობაა და, მაშასადამე, არაისტორიულობა. ხოლო ეს ისტორიული პერიოდი პირველ და მეორე მოსვლას შორის უსაზრისოა და უშინაარსო. მაშინ რა დარჩა ისტორიულობიდან? გამოდის, რომ ქრისტიანობა ისტორიულობის ახსნის ერთადერთ გზად თვლის ისტორიულობის მოხსნას, მის უარყოფას. ისტორიულიც და ისტორიაში თავისუფლებაც, რომელსაც ბერდიაევი ისტორიის საფუძვლად აცხადებს, მოიხსნება ზეისტორიის სასარგებლოდ.

ისტორიის საფუძველია დროც. დროის გაგება განსაზღვრავს ისტორიულის გაგებას. „ისტორიის ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, არის დროის ფილოსოფია“. ადრეულ შრომებში ბერდიაევი განასხვავებდა ორი სახის დროს: ცვალებადსა და მარადიულს. გვიანდელ შრომებში კი იგი მსჯელობს სამ დროზე; ფაქტთა სამი სფეროს — ბუნების, ისტორიისა და ღმერთის შესაბამისად ის ამტკიცებს სამი დროის არსებობას. ესენია: კოსმიური, ისტორიული და ექსისტენციალური. კოსმიური დრო ახასიათებს ბუნების მოვლენებს და ნიშნავს წრებრუნვას, მოძრაობის ციკლთა მარადიულ ერთსახოვნებას. ისტორიული დრო ისტორიულ მოვლენათა რიგს ახასიათებს და წინ წარმართული ხაზია, ხოლო ექსისტენციალური დრო არც წრებრუნვება და არც წინსვლა. ის საერთოდ არ ექვემდებარება ცვალებადობას, მარადიული დროა. ისტორიული დრო კოსმიურის გარღვევა და მის ფარგლებს გარეთ გასვლაა, ექსისტენციალური დრო კი ისტორიული დროის გარღვევა და მისი დასრულებაა. ისტორია წარმოადგენს მარადისობის ბრძოლას დროსთან, სიკვდილის ბრძოლას სიცოცხლესთან. სიცოცხლე როგორც დროულობა მარადისობაში გადადის როგორც სიკვდილში, ამის გარეშე ისტორიას არ ექნებოდა დასასრული. მარადისობა ხსნის წინააღმდეგობას წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის. მათი ბრძოლა გადაწყდება მარადისობაში, სადაც ყველა ერთნაირად რეალური გახდება. მარადისობის გარეშე არც ერთს არა აქვს რეალობა. ისინი მოჩვენებას წარმოადგენენ. რა არის აწმყო? აწმყო არის მომენტი, რომელიც სულ მცირე ხანს გრძელდება, მაშინ როდესაც წარსული უკვე არ არის, ხოლო მომავალი ჯერ არ დამდგარა. ყოველი მათგანი მოჩვენებაა: წარსული იმიტომ, რომიგი უკვე აღარ არსებობს, მომავალი იმის

გამო. რომ ჯერ კიდევ არ დამდგარა, აწმყო იმიტომ, რომ ის ყოველ მომენტში წარსულში გადადის. აწმყო კლავს წარსულს, მომავალი—აწმყოსა და წარსულს და შემდეგ თვითონაც კვდება წარსულში. ჩვენი სამყაროს დრო სიცოცხლის წყარო კი არაა, არამედ სიკვდილისა, ამიტომ აუცილებელია სხვა დრო, რომელიც ნამდვილ სინამდვილეს განასახიერებს. წარსულისა და მომავლის გაერთიანება ხდება ისტორიულ მეხსიერებაში და ამიტომ იგი მარადისობის გამოვლენაა. მეხსიერება ისტორიის საფუძველია, რადგან მის გარეშე მომხდარს ვერ აღვიქვამდით. ამიტომ „მეხსიერება არის მარადიული ონტოლოგიური საწყისი. რომელიც ქმნის ყოველივე ისტორიულის საფუძველს“ (36, 90).

ბერდიაევი დროის ცნებაში დებს მის საპირისპირო შინაარსს მარადიული დროის სახით. მარადიული უცვლელია და არ შეიძლება ქმნადობას გამოხატავდეს დროის სახით. ბერდიაევი ვერ გრძნობს, რომ დროის პრობლემა არ გადაიჭრება არათუ რელიგიური მითების, არამედ ფილოსოფიის გზითაც. დროის საკითხის ერთადერთ გადაწყვეტას ბუნებისმეტყველება იძლევა, ამიტომ, რაიხენბახის სამართლიანი თქმით; „დროის ბუნების გამოკვლევა ფიზიკის შესწავლის გარეშე უიმედო საქმეა“ (59, 32).

ფარდობითობის თეორიამ დაამტკიცა, რომ არათუ მარადიული, აბსოლუტური დროც არ არსებობს, რომ დრო შეფარდებითია, სხვადასხვა სისტემაში დროის ხანგრძლივობა სხვადასხვაგვარია, რომ მოძრაობა და ქმნადობა არის დროის არსება და დრო მოძრაობის გარეშე წუქვდება, რომ დრო მიიმართება წარსულიდან აწმყოსა და მომავლისაკენ. საერთოდ, დროის ფორმად მარადიულობის გამოცხადება ლოგიკური უაზრობაა, რადგან დრო ქმნადობაა და გამორიცხავს მარადიულობას. დრო უსასრულოა და, ამდენად, მისი საზღვარი არ არსებობს მარადიულობის სახით. ბერდიაევს ვერ შველის მეხსიერების შემოტანაც. რადგან ის გარემოება, რომ აღვიქვამთ ისტორიულ წარსულს, სრულიადაც არ ხდის მეხსიერებას წარსულის „ონტოლოგიურ საფუძველად“. მას თავისი საფუძველი საკუთარ თავში აქვს და არა აწმყოში, ანდა აწმყოს სახით არსებულ კაცობრიობის მეხსიერებაში.

ბერდიაევი იძლევა ისტორიის პერიოდიზაციას, რომლის მიხედვითაც კაცობრიობის ისტორიამ დასაწყისიდან რამდენიმე პერიოდი განვლო. პირველ პერიოდს განეკუთვნება ებრაელი ხალხის ცხოვრება: ებრაელები წარმოადგენდნენ მსოფლიოს ისტორიის პირველი ეპოქის განსახიერებას იმის გამო, რომ სწორედ მათ გამოეცხადათ ქრისტე. მათი მოძღვრებიდან ბერდიაევს ვადაწყვეტად მიაჩნია მოძღვრება მესიის შესახებ. მესიის მოლოდინში ებრაელებმა ვერ იცნეს ღმერთი და

ჯვარს აცვეს, ამიტომ ებრაელობას არ შეეძლო მსოფლიო ისტორიის საზრისის განხორციელება.

ადამიანთა ისტორიის შემდგომი პერიოდი არის ქრისტიანობა, რომელმაც პირველად გააერთიანა აღმოსავლეთად და დასავლეთად გათიშული მსოფლიო იმით, რომ შეიქმნა აღმოსავლეთში და გავრცელდა დასავლეთში. მაგრამ არც ქრისტიანობა განხორციელდა ისტორიაში. ამის მძავენებელია მისი უარყოფა აღმოსავლეთის ხალხების მხრივ.

შემდგომი პერიოდი არის რენესანსი და ჰუმანიზმი. რენესანსმა სცადა ანტიკურობის აღდგენა, მაგრამ ვერ შეძლო. ჰუმანიზმმა ვერ გადაჭრა ისტორიის პრობლემა, რადგან მასში იყო წინააღმდეგობა. ჰუმანიზმმა, ერთი მხრივ, ადამიანი მსოფლიო ისტორიის ცენტრში დააყენა, მეორე მხრივ კი, ის ბუნების ნაწილად გამოაცხადა, უარყო რა მასში ყოველივე ღვთიური, რითაც იგი ისევ ძირს დასცა. ბერდიაევის აზრით, ეს არის ადამიანის დიალექტიკის გამოვლენა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „ადამიანის თვითდამტკიცებას მივყავართ ადამიანის თვითმოსპობამდე, ადამიანის ძალების თავისუფალ თამაშს, მოწყვეტილს უმაღლესი მიზნებისაგან, მივყავართ ადამიანის შემოქმედებითი ძალების გამოფიტვამდე“ (36, 168),

შემდგომი პერიოდია რეფორმაცია, რომელიც ამაღლებს თავისუფლებასა და კვებმარტებებს, მაგრამ მისი ნაკლი ისაა, რომ იგი მხოლოდ ღმერთის ძალას აღიარებდა.

მომდევნო პერიოდია განმანათლებლობა. მან ადამიანს ვერაფერი მისცა და რწმენაც დაუკარგა. მისი შედეგია რევოლუცია, რომელიც „უდიდესი ჰუმანისტური ექსპერიმენტია“. მაგრამ საფრანგეთის რევოლუციამ დაამტკიცა, „რომ რევოლუციას არ შეუძლია ისტორიის საზრისის განხორციელება“, რადგან საფრანგეთის რევოლუციამ აღთქმული თავისუფლების ნაცვლად სხვა სახის უთანასწორობა განამტკიცა.

შემდეგი ეტაპია მანქანური პერიოდი, განვითარებული ჰუმანიზმის კრახის ბაზაზე. მანქანურ პერიოდში საბოლოოდ მტკიცდება დეჰუმანიზაცია, რადგან ადამიანის ადგილს იჭერს მანქანა. ცხოვრების მექანიზაცია ქმნის დამოკიდებულებისა და მონობის ახალ ფორმას, გაცილებით უფრო ძლიერს, ვიდრე იგრძნობოდა ბუნებაზე ადამიანის უშუალოდ დამოკიდებულების დროს (36, 181).

ჰუმანიზმის დასასრულის გამოვლენა იმპერიალიზმის სწრაფვა ხელისუფლებისაკენ, იმპრესიონიზმი, ფუტურისმი და კუბიზმი ხელოვნებაში. ადამიანი ფრთამოტეხილია. ცხოვრებაში წარუმატებლობის გამო მან დაკარგა ყოველივეს იმედი მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. რა პერსპექტივა ესაჩება ასეთ ადამიანს? სად შეიძლება გადაწყდეს ისტორიის საზრისი, გაიშალოს ისტორიულობა და განხორციელდეს ის, რასაც არც ერთ პერიოდში არ ჰქონია ადგილი? ეს შეიძლე-

ბა მოხდეს ახალ ერაში, რომელიც. ბერდიაევის აზრით, ორი სახით შეიქმნება იყოს წარმოდგენილი: ერთ შემთხვევაში ადამიანს შეუძლია თავისი ბედნიერების დაუკავშიროს და ამით განამტკიცოს საკუთარი პიროვნება, მაგრამ მას ძალუძს მეორე გზითაც წავიდეს: დაუმორჩილოს თავისი თავი არაღვთიურ, არაადამიანურ, ბოროტ ძალებს. სწორედ აქ ხედავს ბერდიაევი აპოკალიფსის მნიშვნელობას ისტორიისათვის, რადგან ეს უჩვენებს გზას ღმერთისაკენ. ისტორიის წარუმტებლობა, ბერდიაევის აზრით, არ არის საბუთი არც პესიმოზმის დასამკვიდრებლად და არც ისტორიის უსაზრისობის დასამტკიცებლად. მსოფლიო ისტორიას, როგორც ტრაგედიას, აქვს შინაგანი საზრისი, რომლის გადაწყვეტა თვით ისტორიაში შეუძლებელია. ამიტომ ისტორიის საზრისი ის კი არაა, რომ განახორციელოს ამა თუ იმ პერიოდში დასმული ამოცანები... არამედ ის, რომ გაშალოს ისტორიის ყველა სულიერი ძალა და გამოავლინოს ქვეყნის მართება (36, 218—219). ბერდიაევის აზრით, ყოველივე ეს მოხდება ისტორიის მიღმა, მარადისობაში. ზედროულობაში.

აპოკალიფსი წინასწარმეტყველებს დიდ ისტორიულ ბრძოლას ბოროტებასა და სიკეთეს შორის, რის შედეგადაც ისტორიის ყველა ეპოქა თანაბარმნიშვნელოვანი და თანაბარსაზრისიანი იქნება ამ მარადისობისათვის: აპოკალიფსის მიხედვით მარადიულ სამყაროში თავსდება არა რომელიმე ცალკე აღებული ეპოქის ადამიანი, არამედ ყველა ეპოქის ადამიანები (მკვდრებით აღდგომის გზით). ამრიგად, ბერდიაევის აზრით, აპოკალიფსი არის ერთადერთი გადაწყვეტა ისტორიულისა.

ბერდიაევის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიულ ბედში ოთხი ეპოქაა: ბარბაროსობა, კულტურა, ცივილიზაცია და რელიგიური გარდასახვა. კაცობრიობა ამჟამად იმყოფება ცივილიზაციის ეპოქაში, რომელიც კულტურის დასასრულია. აქ ბერდიაევი, შპენგლერის მსგავსად, ერთმანეთს უბირისპირებს კულტურასა და ცივილიზაციას და ამტკიცებს ცივილიზაციის შემოქმედებითი ძალების ამოწურვას. იგი ცივილიზაციის ძირითად ნიშნად ცხოვრებისაკენ სწრაფვას თვლის. ეს სწრაფვა იმდენად დიდია, რომ ღმერთიც და რელიგიაც მხოლოდ პრაქტიკული მიზნით რჩება ცივილიზაციაში. ასეთი გაგებით რელიგიის არსებობას, ბერდიაევის აზრით, სჯობს რელიგიის სავსებით უარყოფა. კაპიტალისტური ცივილიზაცია კლავს ღმერთს. ის ღმერთს მხოლოდ პრაგმატიკულად, სარგებლიანობის თვალსაზრისით უყურებს, მაგრამ ასეთი ღმერთების მიღება უღმერთობაა და ასეთი ღმერთის უარყოფაში მართალია სოციალიზმი (36, 266).

ამრიგად, ბერდიაევი მოელის რელიგიური გარდასახვის ეპოქას, რომელიც განახორციელებს ქრისტიანობას და ღმერთს შეუერთებს ადამიანს.

ყოველგვარ სისტემასა და ერთიანობასა მოკლებული მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაცია ბერდიაევის მიერ. იგი ისტორიიდან იღებს მხოლოდ იმას, რაც „გამოდგება“ რელიგიის გასამართლებლად, და თანაც საესებით სუბიექტივისტური მოტივებით ხელმძღვანელობს ცალკეულ პერიოდთა შეფასებისას. ასე მაგალითად, ჰუმანიზმის იდეების განუხორციელებლობა მისი სიმცდარის მაჩვენებლად მიაჩნია, მაგრამ ქრისტიანობის იდეების განუხორციელებლობას არ თვლის მის საწინააღმდეგო არგუმენტად. ბერდიაევი ამტკიცებს, რომ ჰუმანიზმისა და განმანათლებლობის იდეები განუხორციელებელია, რადგან საფრანგეთის რევოლუცია დამარცხდა, მაგრამ არაფერს ამბობს გამარჯვებული რევოლუციების შესახებ. საერთოდ, ბერდიაევი ისტორიას უდგება იმ საზომით, თუ როგორ და მისი რა ნაწილები შეუძლია გამოიყენოს საკუთარ რელიგიურ შეხედულებათა გასამართლებლად, და არა იმით, რას წარმოადგენს ის ობიექტურად.

ბერდიაევი ისტორიის საზრისის გადაწყვეტას ცდილობს არაისტორიულში, ისტორიულის მიღმა სფეროში და ფიქრობს, რომ ამის გამო ადამიანს პესიმიზმის საფუძველი არ გააჩნია. მაგრამ რამდენად შეიძლება ჩაითვალოს ისტორიის საზრისად ის, რაც ისტორიაში არ ხორციელდება, რაც ისტორიაში არაა, და მის გარეთ ძეგს? ყოველ ეპოქას, ხანას, პერიოდს და საერთოდ ისტორიულს საზრისი თავისთავშივე უნდა ჰქონდეს და არა მიღმა, რადგან ყოველივე რეალურს მოიცავს ისტორიულს. ამდენად, ისტორიულის საზრისის გატანა მის სფეროს გარეთ ათარეალურში გასვლას ნიშნავს და ყოველი ასეთი ცდა უაზროა, როგორც ისტორიულის გადაწყვეტის საშუალება. აქ იგივე წინააღმდეგობაა, რაც დროის საკითხში. ისევე როგორც დრო არ შეიძლება იყოს „არადრო“, ასევე ისტორიაც ვერ იქნება „არაისტორია“. ამიტომ ფორმალურად თითქოს ბერდიაევი აღიარებს ისტორიის საზრისს და მისი თვალსაზრისი განსხვავდება საზრისის უარყოფელთა შეხედულებათაგან, მაგრამ ფაქტიურად ბერდიაევიც უარყოფს ისტორიის საზრისს, როგორც ისტორიაში განუხორციელებელს და ისტორიისათვის მიღმურს. ტრანსცენდენტური საზრისი რომ არაა საზრისი და ისტორიის გამსაზრისიანებელი, ამას აღიარებენ ისტორიის რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიც. მიხეილ შმაუსის აზრით, „აპოკალიფსი გვამცნობს საბოლოო საზრისს, მაგრამ არა თვით მასში მდებარეს; მისი საზრისი ძეგს მის მიღმა. ამით ისტორია საბოლოო საზრისს იძენს მისი დასრულებით, ყოველ შემთხვევაში. იმ დასასრულათ, რომელიც დაკავშირებულია ქრისტეს მეორედ მოსვლასთან და მისით არის განპირობებული. ეს არის საზრისი, რომელიც საკუთარი თავიდან კი არაა აღმოცენებული, არამედ მიღმურია, ქრისტეს მიერაა ნაბოძები. ის არის მისთვის მინიჭებული, მაგრამ არა იმანენტური საზ-

რისი. ცხადია, მას გააჩნია უნარი ვიილოს ქრისტესაგან ნაბოძები საზ-
რისი. მაგრამ არ ძალუძს თვითონ მიანიჭოს თავისთავს იგი“ (153₁₀,
782). ბერდიავის, შმაუსისა და სხვათა ყოველი ცდა — ეს ტრანსცენ-
დენტური, გარეგანი საზრისი ისტორიისათვის შინაგანად დასახონ და ამ
გზით გაასაზრისიანონ ისტორია, უნაყოფოა, რადგან დასასრულისათვის
არსებობა ისტორიას ვერ გაასაზრისიანებს.

წ. ისტორიის საზრისის ბაზება „კრიტიკულ რეალიზმში“

ისტორიის იდეალისტურ-რელიგიური გააზრებანი სხვადასხვა
ფორმითა და სახელწოდებით გვევლინება. ერთ-ერთ ასეთ განშტო-
ებას შეადგენს ე. წ. „კრიტიკული რეალიზმის“ თეორია. კრიტიკული
რეალიზმისათვის „დამახასიათებელია შემეცნების მატერიალისტური
თეორიის მთელ რიგ დებულებათა ფორმალური აღიარების შეთავსე-
ბა... იდეალიზმისა და რელიგიური იდეოლოგიის ქადაგებასთან, რამაც
განსაზღვრა ამ ფილოსოფიური სისტემის უკიდურესი ეკლექტიკური
ხასიათი“ (86, 218).

ამ ფილოსოფიის წარმომადგენლები აღიარებენ გარეგან სამყაროს,
ობიექტურ ყოფიერებას, რომელიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებე-
ლია. მაგალითად, აუგუსტ ბრუნერის დახასიათებით, ყოფიერება ყვე-
ლაზე ფართო ცნებაა, რომელიც კი გაგვაჩნია; იგი უფრო ფართოა, ვი-
ღრე ცნობიერება. ცნობიერება მხოლოდ გარკვეული სფეროა ყოფიე-
რებისა და არა პირიქით, როგორც ეს იდეალიზმს ესახება... ჩვენ კი
არ ვქმნით არსებულს, არამედ ვპოულობთ მას. ამით გვაქვს ობიექტუ-
რი მომენტი შემეცნებაში, როგორც მისი საფუძველი (98, 19).

„კრიტიკული რეალიზმი“ იძლევა ბერკლისებური ტიპის სუბიექ-
ტური იდეალიზმის არგუმენტირებულ კრიტიკას. ამ ფილოსოფიის მი-
ხედვით, სინამდვილე არ დაიყვანება შემეცნებაზე. შემეცნება და ყო-
ფიერება არ შეიძლება გავათანაბროთ; შემეცნება უნდა გამოვიყვანოთ
ყოფიერებიდან. სინამდვილე უფრო ფართოა, ვიდრე შემეცნება. იგი
ამ უკანასკნელის წანამძღვარია (98, 23).

„კრიტიკული რეალიზმი“ უარყოფს აგნოსტიციზმსაც. ამ ფილო-
სოფიისათვის შეუშეცნებადი არაფერია. თუმცა აბსოლუტური შეშეც-
ნება შეუძლებელია. როგორც ბრუნერი აღნიშნავს, „კრიტიკული რე-
ალიზმის“ მიხედვით, ქვემარტია ყოველი გამოთქმა, რომელიც ყო-
ფიერებას მიაწერს არსებობას და არარსებულის ყოფიერებას უარ-
ყოფს. ქვემარტება-მცდარობის ეს განსაზღვრება არისტოტელედან მო-
დას. მაშასადამე, ქვემარტება არის მტკიცების შესაბამისობა ნივთთა
ვითარებასთან (98, 29).

თომას ჰილი აღნიშნავს: „კრიტიკული რეალისტები... მისდევენ რე-
ალისტურ მოძღვრებას ობიექტის დამოუკიდებლობის შესახებ, მაგრამ

ობიექტსა და იმას შორის, რისი საშუალებითაც ობიექტი შეიმეცნება, მიმართების ნეორეალისტური მონისტური თეორიის ნაცვლად, გვთავაზობენ ამ მიმართების დუალისტურ ახსნას, რომლის თანახმად იდეას არ შეუძლია ზედმიწევნით მონაწილეობდეს ობიექტში, ხოლო ჰეგემარტება შეიძლება არაორაზროვნად განიმართოს, როგორც შესაბამისობა. ამასთან, ისინი არ ეთანხმებიან ადრეულ რეპრეზენტატულ რეალიზმს იმაში, რომ ჩვენ შევიმეცნებთ მხოლოდ საკუთარ იდეებს. ამის ნაცვლად ისინი დაჟინებით ამტკიცებენ, რომ ჩვენ საკუთარი იდეების მეშვეობით შევიმეცნებთ თვით ობიექტებს“ (67, 137).

თუ სუბიექტური იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ „კრიტიკული რეალიზმი“ იყენებს მეცნიერებას და მეცნიერებაზე რეფლექსიით ახდენს მათ კრიტიკას, მატერიალიზმის წინააღმდეგ იგი ვერ იქცევი ასე. ესაა ამ ფილოსოფიის ყველაზე არსებითი ნაკლი. იგი რელიგიას მიმართავს. ბრუნერის თქმით, „ღმერთის არსებობის შემეცნებას ჩვენთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენი ყოფიერება რომ აბსოლუტური არ არის, ეს ნათელია. ჩვენ ყოველმხრივ სხვაზე ვართ დამოკიდებული“. სხვის გარეშე არ შეგვიძლია არსებობა (Existenz). მაშასადამე, სხვა განაპირობებს ჩვენს მუნყოფიერებას. ყოველივე განპირობებული მიუთითებს რაღაც ისეთს, რომელიც არაფრით განისაზღვრება, ამიტომ აბსოლუტურია; მასზეა დამოკიდებული ყოველივე განპირობებული. „ამ აბსოლუტურ ყოფიერებაშია გადაწყვეტილი ჩვენი არსებობის ბედი და საკითხი“ (98, 201). ამრიგად, ამ ფილოსოფიის წინამძღვარია აბსოლუტის არსებობის დაშვება და მისი საშუალებით ყოველი სხვა არსებულის ახსნა. ამით იგი უპირისპირდება მატერიალიზმს და უერთდება რელიგიურობას. ესაა „კრიტიკული რეალიზმის“ ფილოსოფიის საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს მის მიერ ისტორიის გააზრებასაც.

აღსანიშნავია, რომ ისტორიის გაგებაში ეს თეორია საბოლოოდ თეოლოგიას მიმართავს, მაგრამ იგი განსხვავდება არა მხოლოდ წმინდა ორთოდოქსალური რელიგიური თეორიებისაგან (როგორცაა ჰანს ურს ბალთაზარის, გოლო მანის, რუდოლფ ბულტმანის მიერ ბიბლიის ინტერპრეტაცია), არამედ ქრისტიანობის ბერდიევისა და ლოვიტისეული კრიტიკული გააზრებისაგანაც. „კრიტიკული რეალიზმი“ რელიგიურ თეორიებს შორის ყველაზე მეტად ამქვეყნიურისაა, შიდაისტორიულისაა, წარმართავს კვლევას, თუმცა იგი საბოლოოდ მაინც არ წყვეტს კავშირს აბსოლუტთან.

ისტორიულის ბუნების საკითხი, ბრუნერის მიხედვით, ნიშნავს ისტორიის საზრისის პრობლემის დასმას და ამის დასადგენად აუცილებელი ცნებების გააზრებას, ამიტომ ბრუნერი ისტორიის ფილოსოფიის ამოცანად თვლის ისტორიულის გააზრებას მისი საზრისის მხრივ. ეს

ამოცანა არ მდგომარეობს ისტორიის კანონზომიერების დადგენაში, ვინაიდან ისტორიას აინტერესებს მხოლოდ ერთჯერადი. ისტორიის ფილოსოფიის ამოცანაა ისტორიული ყოფიერების ფენომენოლოგიური გაშუქება, ე. ი. ისტორიულობის არსების, მიზეზობრიობისა და მოძრაობის სახეთა ჩვენება.

კრიტიკული რეალიზმის თეორია ეკუთვნის ოპტიმისტური ისტორიის ფილოსოფიის იმ განშტოებას, რომელიც ცდილობს ადამიანის მოქმედების დაკავშირებას ღმერთით გაპირობებულობასთან ისე, რომ არ დაეკარგოს მნიშვნელობა არც ადამიანს და არც ღმერთს. მისთვის მიუღებელია რომელიმე მათგანის გააბსოლუტება, ამიტომ იგი ერთნაირად იბრძვის როგორც მატერიალისტების, ასევე იდეალისტების (განსაკუთრებით ჰეგელის) წინააღმდეგ.

ბრუნერი განასხვავებს ისტორიის ცნების გამოყენების სხვადასხვა ასპექტს ბუნების, ცხოველთა სამყაროსა და ადამიანთა ისტორიის სახით. ის აღნიშნავს, რომ ცნებათა ასეთი გამოყენება არ არის გამართლებული, ვინაიდან ისტორია არ შეიძლება ჰქონდეს არც ბუნებას და აოც ცხოველთა სამყაროს: ბუნებას — იმდენად, რამდენადაც იგი მოკლებულია გონით საწყისსა და სულიერობას; ცხოველთა სამყაროს კი — იმდენად, რამდენადაც ცხოველი მოქმედებს მხოლოდ ინსტინქტით, ამიტომ მისთვის განმსაზღვრელია ბუნებრივი აუცილებლობა და აუცილებლობისადმი შეგუება.

ისტორიულობისათვის ბრუნერი ორ პირობას აყენებს: 1) პროცესი უნდა იყოს გონითი და 2) იგი უნდა ემყარებოდეს თავისუფლებას. ასეთი პროცესები მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობაშია შესაძლებელი, ამიტომ ბრუნერი ისტორიულობის სფეროდ მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობის სფეროს მიიჩნევს. მისი აზრით, ადამიანთა მიმართებაში ისტორიულობა, მაგრამ ყოველი მიმართება არ შეიძლება ისტორიული იყოს; ადამიანი ამყარებს ბუნებასთან მიმართებას, მაგრამ ის არაა ისტორიული, რადგან აქ არა გვაქვს ურთიერთქმედების ის პრინციპი, რაც ისტორიულობისთვისაა აუცილებელი. სახელდობრ, ისტორიულობა ემყარება სწრაფვას აღიარებისაკენ, ადამიანი ადამიანთან მიმართებაში ესწრაფვის იმას, რომ სხვამ აღიაროს მისი „მეობა“, ისე როგორც სხვა ესწრაფვის საკუთარი „მეობის“ აღიარებას. ამ გზით ხდება ინტერესთა ურთიერთშეჯახება და გადაჯაჭვა, რაც ქმნის ისტორიულობას. ბუნებასთან ადამიანის მიმართებაში არაა სწრაფვა ურთიერთაღიარებისაკენ და ამდენად — არც ისტორიულობა. ისტორიული ბრუნერთან დაყვანილია ადამიანთა ურთიერთმიმართებაზე. ამ მხრივ ბრუნერი განიცდის ჰეგელის თეორიის უშუალო გავლენას. ჰეგელიც უარყოფდა ბუნების ისტორიულობას და ღრმში მისი განვითარების შეუძლებლობას ამტკიცებდა. ჰეგელის მიხედვით, ბუნება

მხოლოდ სივრცეში ავლენს თავის მრავალფეროვნებას, მხოლოდ დროული ვითარდება. ბრუნერი იმეორებს ჰეგელის ამ მოსაზრებებს და აღნიშნავს: „არც ბუნებაში და არც სხეულში ახალი არსებითად არაფერია, მხოლოდ სულიერი კმნის ახალს...“ (99, 13). აქედან გამომდინარე, „ისტორია არ შეიძლება იყოს მატერიალური, რადგან მატერია მხოლოდ სივრცეში იშლება, ისტორია კი დროულაა. იგი წარსული, აწმყო და მომავალია, რომელიც მხოლოდ სულიერს ახასიათებს“ (99, 46).

მეცნიერება უკუაგდებს ამ აზრს. ისტორია აქვს არა მარტო ადამიანთა საზოგადოებას, არამედ ყველაფერს, რაც მოძრაობს და იცვლება. მარქსი და ენგელსი წერდნენ: „განვიხილავთ რა ისტორიას ორი მხრიდან, იგი შეიძლება დაყოფილ იქნას ბუნების ისტორიად და ადამიანთა ისტორიად. მაგრამ ორივე ეს მხარე განუყრელადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. სანამ ადამიანები არსებობენ, ბუნების ისტორია და ადამიანთა ისტორია ერთიმეორეს განაპირობებენ“ (8, 13).

ამრიგად, ბრუნერისათვის ისტორია ადამიანურია და ადამიანი — ისტორიული, ისტორია არ არსებობს ადამიანის გარეშე ისევე, როგორც ისტორიის გარეშე — ადამიანი. მაგრამ რა აძლევს ადამიანს ამ ისტორიულობას? ბრუნერის აზრით, ისტორიულობა განისაზღვრება ადამიანით იმდენად, რამდენადაც ადამიანი არის არსება, რომელიც ესწრაფვს თვითგანხორციელებას. ისტორიულობა ვლინდება ადამიანის თვითგანხორციელებაში, თვითდამტკიცებაში. ადამიანი უპირისპირდება მთელ დანარჩენ სამყაროს იმით, რომ ამ სამყაროდან იგი მხოლოდ თავისუფალი შერჩევის გზით იღებს ყველაფერს. არა მხოლოდ სულიერი, არამედ მატერიალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების წყაროებსაც არ ითვისებს ადამიანი ბუნებრივი ფორმით. ის მათ გარდაქმნის თავისი მოთხოვნილების შესაბამისად. ის ფაქტი, რომ ადამიანი თავისთავს ახორციელებს და ეს თვითგანხორციელება ხდება თავისუფლების გზით, იმის მაჩვენებელია, რომ ადამიანი არის ისტორიული არსება.

ეს ისტორიულობა განასხვავებს ადამიანს ბუნებისაგან, გამოყოფს მას ბუნებრივი აუცილებლობის სფეროდან და უკუაგდებს ამ აუცილებლობას ადამიანურ სფეროში. ის, რასაც ადამიანი აკეთებს, „არ არის ბუნებრივი აუცილებლობით... განსაზღვრული. იგი შეიძლება... სხვაგვარადაც მოხდეს ...ადამიანის თავისუფალი მოქმედება არ არის ბუნებრივი, რადგან იგი გამორიცხავს ბუნებრივ გარდუვალობას და შედეგადად ისეთი მოვლენებისაგან, რომლებიც შეიძლებოდა არც მომხდარი-

ყო. ბუნებაში. მისივე დასმარებით, ადამიანი აგებს ბუნების საპირისპირო სამყაროს ადამიანური კულტურის სახით“ (99, 10).

ისტორიულ პროცესში ადამიანი ორმხრივ ვლინდება: ერთი მხრივ, მასზე მოქმედებს აუცილებლობით განსაზღვრული სამყარო, ხოლო მეორე მხრივ. იგი თავისუფლების სამყაროთი უპირისპირდება აუცილებლობას. ადამიანი იბრძვის თავისუფლებისათვის. ესაა ბრძოლა აუცილებლობის წინააღმდეგ. ამგვარად, ისტორია არის თავისუფლება და აუცილებლობის ბრძოლა. ადამიანი მხოლოდ თავისუფლო რომ იყოს, მას გადაეშლებოდა უსასრულო შესაძლებლობანი, მაგრამ სინამდვილეში ის აუცილებლობის სფეროთია გარემოცული. ადამიანი გაუცხოებულია ბუნებაში. ეს გაუცხოება ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომლის მოხსნა შეუძლებელია. „თვითგაუცხოება ეკუთვნის ადამიანის ბუნებას ისევე, როგორც სწრაფვა ამ თვითგაუცხოებისაგან განთავისუფლებისაკენ“. თვითგაუცხოებაში ადამიანი შორდება თავის თავს, მაგრამ ეს მიზნად ისახავს მისი „მეობის“ გაზრდას. ამიტომ, ბრუნერი აზრით, მარქსი არაა მართალი, როდესაც თვითგაუცხოებას მიიჩნევს გარეგან გარემოებათა შედეგად, რომელთა მოხსნა შეიძლება ისეთი წყობილების პირობებში, რომელშიც ადამიანი თავის „მეობას“ დაუბრუნდება. ბრუნერი ეთანხმება „მარქსს, რომ ადამიანი გაუცხოებულია და წართმეული აქვს „მეობა“, მაგრამ შეუძლებლად მიაჩნია ამ მდგომარეობის გამოსწორება ისტორიის რომელიმე ეტაპზე. მისი აზრით, თვითგაუცხოება საყოველთაო და მუდმივმოქმედი ისტორიული ფაქტია, რომლის გარეშეც ადამიანი ვერ შეძლებდა თვითგანხორციელებას.

ბრუნერის აზრით, მარქსის შეცდომა ისაა, რომ ის ეკონომიურში ეძებს ადამიანის თვითგაუცხოების მიზეზს, მაშინ როდესაც ყოველი ადამიანური ქმნილება და ადამიანური საქმე ავლენს მის თვითგაუცხოებას ყველა სფეროში.

ბრუნერის არგუმენტაცია მარქსის წინააღმდეგ ემყარება თვითგაუცხოების ცნების სხვადასხვა მნიშვნელობის აღრევას. მარქსთან თვითგაუცხოება ეკონომიურ-სოციალური მნიშვნელობით სხვადასხვა ასპექტის მქონეა და სხვადასხვა მიმართებებში ვლინდება. ერთ შემთხვევაში თვითგაუცხოებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ადამიანი აწარმოებს პროდუქტს, რომელიც თვით მას არ ეკუთვნის. ადამიანი დამონებულია მისი ნაწარმი პროდუქტის მიერ. ეს არის მწარმოებლისაგან შრომის პროდუქტის გაუცხოების შედეგი. მარქსის სიტყვებით: „მუშის თვითგაუცხოება მის საგანში იმაში გამოიხატება, რომ რაც უფრო მეტს აწარმოებს მუშა, მით უფრო ნაკლებს მონმარება შეუძლია მას. რაც უფრო მეტ ღირებულებებს ქმნის ის, მით უფრო გაუფასურდება იგი და დაკარგავს ღირსებას“ (4, 562).

თვითგაუცხოების მეორე ასპექტია ადამიანის მიმართება ფულთან. ფულის ძლიერება კაპიტალისტურ საზოგადოებაში მშრომელს ხდის მის მონად, ფული გაუცხოებულა მშრომელისაგან და ამავე დროს მისი დამმონებელია. კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ადამიანის მთელი შრომა არის ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დაკარგვა, „ჩაძირვა“ მისთვის უცხო ატმოსფეროში, ვინაიდან ეს შრომა მისი მოთხოვნილების შედეგი კი არ არის, არამედ აუცილებლობითაა გაპირობებული, რომელიც ადამიანს იძულებით ეხვევა თავს. აქ მარქსი ადამიანის მიმართებას ნივთისადმი არ თვლის ადამიანის გაუცხოების საბოლოო ასპექტად. მარქსი ხედავს, რომ ნივთებს უკან სხვა ადამიანები დგანან, ამიტომ გაუცხოების საბოლოო მიზეზად ის თვლის კაპიტალისტურ წარმოებით ურთიერთობებს, რომელთაც საფუძვლად უდევთ კერძო საკუთრება. „პრაქტიკულ ნამდვილ სამყაროში თვითგაუცხოება შეიძლება ვლინდებოდეს მხოლოდ სხვა ადამიანების მიმართ პრაქტიკული ნამდვილი მიმართების გზით. ის საშუალება, რომლითაც ხორციელდება გაუცხოება, თვით არის პრაქტიკის საშუალება“ (მარქსი).

როდესაც შრომა დაყვანილია მხოლოდ ადამიანის არსებობის შენარჩუნების საშუალებამდე, მაშინ ადამიანი ხდება გაუცხოებული ამ შრომის პროცესში. აქ გაუცხოების კიდევ ერთი ახალი ასპექტი გამოდის: ესაა გაუცხოება, მიღებული ადამიანის მოთხოვნილების ზრდასა და მისი დაკმაყოფილების საშუალებათა შორის გათიშულობის გამო. „ეს გაუცხოება ვლინდება იმაში, რომ მოთხოვნილებათა და მათ დაკმაყოფილების საშუალებათა დახვეწილობა, რომელსაც ერთის მხრივ აქვს ადგილი, წარმოშობს მეორე მხარეს — ცხოველურ ველურობას, მოთხოვნილებათა სრულიად უხეშ, აბსტრაქტულ გამარტივებას“ (4, 600).

გაუცხოების ყველა ზემოდასახელებული ასპექტი წარმოადგენს კაპიტალისტური და საერთოდ ანტაგონისტური საზოგადოების პროდუქტს. მარქსი სავსებით სამართლიანად უკავშირებს „გაუცხოების ცნებას სოციალურ ანტაგონიზმებს, რომელთაც შობს კერძო საკუთრება, ხოლო გაუცხოების დასასრულს გაიაზრებს როგორც კერძო საკუთრებისა და მის მიერ წარმოშობილი გაუცხოებული საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობათა ლიკვიდაციის შედეგს“ (57, 84).

ასეთი გაუცხოება მოიხსნება კომუნიზმის დროს, როდესაც ლიკვიდირებული იქნება არა მხოლოდ კერძო საკუთრება, არამედ შრომისადმი იძულებითი დამოკიდებულებაც. მარქსის დახასიათებით, კომუნიზმი არის „კერძო საკუთრების — ადამიანის ამ თვითგაუცხოების დადებითი გაუქმება, და მის ძალით, როგორც ადამიანის არსების ნამდვილი მიკუთვნება ადამიანის მიერ და ადამიანისათვის; და ამიტომ

როგორც სრული... დაბრუნება ადამიანისა თავისთავისადმი, როგორც საზოგადოებრივი ადამიანისადმი, ე. ი. ადამიანურისადმი“ (4, 558).

იბადება კითხვა: შესაძლებელია თუ არა საერთოდ გაუცხოების დაყვანა მხოლოდ ეკონომიურ-სოციალურ ასპექტამდე? ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ადამიანის ურთიერთობის პროცესში ბუნებასა და ადამიანთან მოიხსნება ყოველგვარი გაუცხოება რომელიმე ეტაპზე?

მარქსს გაუცხოება ესმოდა უფრო ფართო მნიშვნელობით. ადამიანი უპირისპირდება გარესამყაროს. მისი ბრძოლა აუცილებლობასთან უსასრულო პროცესია. როგორც ველიკოვსკი წერს, „თავისუფლება არაა მყუდრო ნავსადგური, რომელშიც, ერთხელ რომ მიადწევ, შეგიძლია სამუდამოდ განისვენო. იგი ყოველთვის წინაა, მუდამ ისაა, რაც ჯერ კიდევ უნდა შოიბოვო“. აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევის შეუძლებლობა მეტყველებს იმაზე, რომ ადამიანი აბსოლუტურად ვერასდროს მოხსნის გაუცხოებას, მაგრამ ეს არ იქნება სოციალ-ეკონომიურ ანტაგონიზმზე აგებული გაუცხოება. ეს იქნება გაუცხოება, აგებული ადამიანის არსებობაზე ბუნებაში. გაუცხოება დარჩება როგორც საზოგადოების მოთხოვნილებათა უფრო სწრაფი ზრდის მაჩვენებელი წარმოების ზრდასთან შედარებით.

ისტორიაში სოციალური გაუცხოება ახასიათებს სოციალურ ჩგუფებსაც, რომელთაც განეკუთვნება კლასები, ხალხები, ერები, სახელმწიფოები და სახელმწიფოთა დაჯგუფებანი. პროდუქტისა და ადამიანის მიმართებაზე დამყარებული გაუცხოება სოციალურ გაუცხოებათა მხოლოდ ერთი ასპექტია და არა ერთადერთი.

ბრუნების აზრით, მარქსი ცდებდა, როდესაც ისტორიულს განსაზღვრავს როგორც მატერიალურს. ისტორიული, როგორც ახალი და დროული პროცესი, შეიძლება მხოლოდ გონითი იყოს. ადამიანის გამოვლენის სფერო არის მისი საქმიანობა, ხოლო ეს უკანასკნელი „გონითი პროცესებით განისაზღვრება. ადამიანის საქმიანობა ცხოველისაგან მისი მიზანდასახულობით განსხვავდება. ეს მიზანდასახულობა კი გონითი პროცესია... ადამიანის ყოველი მოქმედება და საქმე გონითია“.

ბრუნების აზრით, თვითგანხორციელება ანუ თავისუფლება, რომლისთვისაც ადამიანი იბრძვის და რაც ისტორიულობას ქმნის, დამოკიდებულია არა რაიმე მატერიალურზე (როგორცია წარმოება), არამედ სულიერზე, გონით პროცესებზე (როგორცია აზროვნება და მეტყველება). ისტორიულობა აზროვნების გზით მიიღება, რადგან თავისუფალი მოქმედება, როგორც ისტორიული, გაპირობებულია ცოდნით. თუ ადამიანი არ იცნობს ბუნებას და იმ ადამიანებს, რომელთა წრეშიც იმყოფება, ის ვერ იმოქმედებს თავისუფლად, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არ იქნება განსხვავებული ცხოველისაგან. მაშასადამე, შემეცნება

არის თვითგანხორციელების წინა პირობა, ეს კი ნიშნავს იმას, რომ „ბრძოლა თავისუფლებისათვის არის ბრძოლა ობიექტური შემეცნებისათვის“.

ბრუნერთან ისტორიულობის ერთ-ერთ ძირითად პირობას ენა შეადგენს. იმისათვის, რომ ადამიანმა შექმნას ისტორია, მან მიმართება უნდა დაამყაროს სხვა ადამიანებთან, მას უნდა ჰქონდეს სხვა ადამიანებთან კავშირის უნარი. ასეთია ენა. „ლაპარაკში ხორციელდება ადამიანის სულიერი ცხოვრება“. ლაპარაკის გზით აყარებს ადამიანი თავდაპირველ კავშირს სხვა ადამიანთან. ამრიგად, ისტორიულობის პირველი პირობა არის მეტყველება, როგორც ადამიანთა კავშირის საწყისი ფორმა, რადგან „მე“ და „შენის“ დაკავშირების საშუალება არის ენა. ბრუნერის მიხედვით, აზროვნებიდან და ენიდან გამოიყვანება ისტორიულობა. აზროვნებამ და ენამ შექმნა ადამიანი. ეს არ არის სწორი. სინამდვილეში აზროვნებაცა და ენაც პირველი მიზეზი კი არ არის, არამედ ისტორიულის პროდუქტებია. ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, აღმოჩნდა ბუნებაში, რომელშიც მას თავი უნდა დაეცვა. ადამიანს რომ შეენარჩუნებინა არსებობა, მას უნდა მოეპოვებინა საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისა და თავდაცვის საშუალებანი. ეს კი მოთხოვდა პირველი იარაღების შექმნას და ადამიანთა შორის ურთიერთობის დამყარებას. ენა და აზროვნება წარმოიშვა როგორც ამ ურთიერთობათა განხორციელების საშუალება. ამიტომ აღნიშნავს მარქსი: სულს იმთავითვე ტვირთად აწევს წყველა, რომ იგი „დამძიმებული“ უნდა იყოს მატერით, რომელიც იქ პაერის მოძრავი ფენების, ბგერების, მოკლედ ენის სახით გამოდის. ენა ისევე ძველია, როგორც ცნობიერება; ენა არის პრაქტიკული. აგრეთვე სხვა ადამიანებისათვის არსებული. მაშასადამე, თვით ჩემთვისაც, მხოლოდ ამიტომ არსებული ნამდვილი ცნობიერება და, მსგავსად ცნობიერებისა, ენა წარმოიშვება მხოლოდ სხვა ადამიანებთან კავშირურთიერთობის მოთხოვნილებიდან, აუცილებელი საპირობებიდან (8, 49—50).

ისტორიულობის განმსაზღვრელი რომ გაირკვეს, ბრუნერს აუცილებლად მიაჩნია ერთმანეთისაგან გაარჩიოს ისტორიულის მიზეზები და პირობები. მისი აზრით, ისტორიაში აუცილებელია განსაზღვრული პირობები, რათა საერთოდ შეიძლებოდეს ისტორიულობა. ასეთ პირობათა რიცხვს მიეკუთვნება მარქსის მიერ დადგენილი ეკონომიკა. ეკონომიური პირობების გარეშე არ შეიძლება ადამიანის არსებობა, მაშასადამე, იგი ყოველგვარი ისტორიულობის პირობაა. მაგრამ ეს არაა ისტორიულობის მიზეზი. ბრუნერის აზრით, ეკონომიური ფაქტორის როლი ისტორიისათვის ისეთივეა, როგორც მუსიკალური ნაწარმოებისათვის — ინსტრუმენტი. ინსტრუმენტის გარეშე შეუძლებელია მუსიკის შექმნა, „მაგრამ, ამის გამო, ყოველივე სულიერი ავსს-

ნათ როგორც ეკონომიურის უბრალო ფუნქცია... ეს ნიშნავს ბეთჰოვენის ან მოცარტის მუსიკა ინსტრუმენტებიდან გამოვიყვანოთ“ (99, 22—23). ეკონომიკას ისევე არ ძალუძს ისტორიის შექმნა, როგორც ინსტრუმენტს — ბეთჰოვენის სიმფონიისა. ბრუნერის აზრით, ასეთივე წდგომარეობაა ადამიანის მიმართებაში წარმოებასთან. წარმოება თვითონ შედეგია და არა მიზეზი, იგი სულის შედეგია. სულმა შექმნა წარმოება ცხოველისაგან გამოსაყოფად. წარმოება სულიერი პროცესია, თუმცა მატერიალურსაც ემორჩილება.

ისტორიის მიზეზი თვით ადამიანშია, რადგან მხოლოდ ადამიანურია ისტორიული. ამიტომ ისტორიული მიზეზობრიობა სულიერი მიზეზობრიობაა. ბრუნერის აზრით, სულიერი და ისტორიული ყველა მიმართებაში ტოლია. ადამიანი რომ თავისუფალი არსებაა, ამას ადასტურებს ის, რომ იგი ქმნის კულტურას—ძირითად ისტორიულ ფენომენს. ესეც მისი სულიერი მოღვაწეობის შედეგია. ადამიანის წინაშე ყოველი ეპოქა აყენებს კითხვას, რომლის პასუხსაც შესაბამისი კულტურა წარმოადგენს.

ბრუნერი ჯერ ამახინჯებს მატერიალიზმს, შემდეგ აკრიტიკებს. მისი მტკიცებით, მარქსის თეორიაში ისტორია მხოლოდ ეკონომიურ ფაქტორზეა დაყვანილი, რაც არ შეესაბამება სინამდვილეს. მარქსს არასოდეს უთქვამს, რომ წარმოება სულიერი პროცესის გარეშე შეიძლება არსებობდეს. მარქსი ადამიანის წარმოების პროცესს სწორედ იმით განსხვავებს ცხოველის საქმიანობისაგან, რომ ადამიანი, როგორც მიზანდასახულად მოქმედი არსება, სანამ მატერიალურ ნივთს გააკეთებდეს, მას გაიაზრებს თავის ცნობიერებაში.

მარქსი მართებულად მიუთითებდა, რომ ისტორიის პირველი წანამძღვარი წარმოებაა, ვინაიდან „ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ ცხოვრების შესაძლებლობა, რათა მათ შეეძლოთ „ისტორიის კეთება“, ხოლო ეს საშუალება წარმოების გზით მიიღება. წარმოება განმსაზღვრელია, მაგრამ იგი არ არის ერთადერთი, რომლითაც აიხსნება ყველა მოვლენა. წარმოება ადამიანის გარეშე არ არსებობს, ხოლო ადამიანი — წარმოების გარეშე. ბრუნერის თეორია ამის საწინააღმდეგოა. მას ისტორიული მიზეზობრიობა სულიერის სახით ტრანსცენდენტურ ძალამდე — ღმერთის აღიარებამდე მიჰყავს (99, 54).

ამრიგად, მატერიალურის უარყოფა და სულიერის აღიარება ისტორიულის განმსაზღვრელად ბრუნერს ესაქიროება ღმერთის გამოსაცხადებლად აბსოლუტურ მიზეზად. ადამიანის ბრძოლა მხოლოდ მარიონეტის მოქმედებაა. მისი თვითგანხორციელება და გაუცხოების მოხსნის ცდა მხოლოდ მოჩვენებაა. ფაქტიურად ყოველივე ეს ღმერთის ნებელობის შედეგია. ბრუნერის მსგავსი ისტორიკოსების წინააღმდეგ არის მიმართული ინგლისელი ისტორიკოსის კარის სიტყვე-

ბი: „მე მეძნელება ისტორიული პროცესის ერთიანობა შევათანხმო რომელიმე გარეისტორიულ ძალასთან, რომელიც თითქოს განსაზღვრავს მის საზრისსა და მნიშვნელობას. ...ისტორიკოსი თავის პრობლემებს თვითონ უნდა წყვეტდეს ღმერთის დახმარების გარეშე“ (105, 69).

ისტორიის საზრისის საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებელია ისტორიკოსის გაგების გარეშე. ბრუნერის აზრით, ისტორიულობა ადამიანისა და ადამიანური ნივთების სამყაროში ხორციელდება. იგი ხორცის ისხამს ადამიანის თვითღამტიციებით, თვითგანხორციელებით. ადამიანის თვითგანხორციელება არ შეიძლება მისი მიზანდასახულობის შედეგი იყოს. ადამიანს რომ ეს თვითგანხორციელება სურს, უმნიშვნელო და უსაზრისოა, რადგან მიზანი უშუალოა, თვითგანხორციელება კი ნებისყოფის უშუალო საგანი არაა; თვითგანხორციელება მიიღწევა საგნობრივის და სამყაროს გზით, კულტურაში განამდვილებით.

თვითგანხორციელება არ შეიძლება გავაიგივოთ ბუნებრივ აუცილებლობასთან. „მარქსისტების შეცდომა ის არის, რომ ისინი ბუნებრივ აუცილებლობას ავრცელებენ საზოგადოებაზე“. სინამდვილეში კი, ბრუნერის აზრით, ზუსტი დასკვნა საზოგადოების მომავალზე შეუძლებელია ადამიანის მოქმედების თავისუფლებისა და სხვათა გამო.

მარქსისტული მოძღვრება მომავალი უკლასო საზოგადოების შესახებ, როგორც ისტორიის საზრისის თეორია, ბრუნერის აზრით, სამი მცდარი წინამძღვრისაგან შედგება: 1) იგი ემყარება ბუნებრივ აუცილებლობას და გამორიცხავს ისტორიულობას; 2) მომავალს მიიჩნევს ზუსტად გამოთვლილად და 3) ისტორიის პროგრესის თეორიაზე დაყრდნობით ისტორიის საზრისს ათავსებს ისტორიის ბოლოში, დანარჩენ ეპოქებს კი მხოლოდ საშუალებად თვლის მიზნის მისაღწევად. ბრუნერის აზრით, ამ სამი წინამძღვრიდან გამომდინარეობს ისტორიის საზრისის ისეთი გაგება, რომელიც ისტორიულობის მოხსნაა. სახელდობრ: „მარქსთან გზა და მიზანი ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში იმყოფება. მაგრამ მიზანიც შეფერადებულია. უკლასო საზოგადოება იქნებოდა არაისტორიული, მაშასადამე, არათავისუფალი და არაადამიანური. თვითგანხორციელება მარქსიზმში მრეწველობის პროდუქტის მსგავსია, რომელიც ყველასათვის შეიძლება ვაწარმოოთ“ (99, 89).

ბრუნერის აზრით, უკლასო საზოგადოება არაისტორიული იქნებოდა იმდენად, რამდენადაც მასში, ისტორიის საზრისის განხორციელების გამო, ყველა კითხვაზე პასუხი თავიდანვე იქნებოდა გაცემული. იგი სარკაზმულად შენიშნავს, რომ მარქსისტები ადამიანს უწინასწარმეტყველებენ ისეთ მდგომარეობას, როცა მოიხსნება ისტორიულობა და ადამიანი საკუთარი კითხვების პასუხს უკვე აკვანშივე პოუვებს... ასეთი პრეტენზიები უტოპიურია. ისტორია და ისტორიულობა არ შეწყდება, სანამ ადამიანი არსებობს (99, 78).

ბრუნერის ეს არგუმენტაცია მარქსისტული თეორიის სრულ გაყალბებას წარმოადგენს. მარქსის თეორიაში ისტორიული აუცილებლობა არაა დაყვანილი ბუნებრივ აუცილებლობამდე, ისევე როგორც ისტორიული პროცესი—ბუნებრივ პროცესამდე. მარქსისტულ თეორიაში ერთმანეთისაგან ისევე განსხვავებულია ბუნებრივი და სოციალური, ანუ ბუნებრივ-ისტორიული აუცილებლობა, როგორც ბუნებრივი და ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი. ბუნებრივ-ისტორიულის ცნება, როგორც სოციალურის გამომხატველი, ორმხრივი დანიშნულებისაა. იგი. ერთი მხრივ, მიუთითებს სოციალურის კავშირზე ბუნებრივთან; ამდენად მისი ერთი მომენტია ბუნებრიობა. მეორე მხრივ, ის მიუთითებს სოციალურის სპეციფიკაზე. ამდენად მისი მომენტია ისტორიულობა. რაც შეეხება მომავლის პროგნოზირებას, მარქსიზმი ამას აკეთებს ზოგადსოციოლოგიურ ჩარჩოებში, როგორც მომავლის განვითარების ტენდენციის ხედვას. ეს არ ნიშნავს ინდივიდუალურ-ისტორიული მოვლენის ზუსტ განკვერეტას. საერთოდ, მომავლის პროგნოზირებას მის ზოგად ხაზებში მხოლოდ მარქსისტული თეორია არ მიიჩნევს შესაძლებლად. მას არამარქსისტული თეორიის წარმომადგენლებიც იზიარებენ. კარის აზრით, „ისტორია საზრისსა და ობიექტურობას მხოლოდ მაშინ იძენს, როცა იგი ადგენს ლოგიკურ კავშირს წარსულსა და მომავალს შორის“ (105, 124).

კარის აზრით, ყველაზე ობიექტურია ის ისტორიკოსი, რომელსაც აქვს უნარი გაათავართოს თავისი მხედველობის არე და შეიჭრას მომავალში, რადგან „ისტორია არის დიალოგი წარსულის მოვლენებსა და მომავლის მიზნებს შორის“ (105, 118). ჰერბერტ უელსი ისტორიის ძველ გაგებას უარყოფდა იმიტომ, რომ მას არ შეეძლო წინასწარხედვა. ისტორიის ახალმა გაგებამ, უელსის აზრით, უნდა უზრუნველყოს „მომავალში გახედვა“. მარქსისტული თეორია წარსულისა და აწმყოს ანალიზის საფუძველზე იძლევა მომავლის სურათს ზოგად კონტურებში. თვით ბრუნერიც ვერ უარყოფს მომავლის გააზრების აუცილებლობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანის მოქმედებას აზრი დაეკარგებოდა.

მესამე მოსაზრება მარქსისტული თეორიის წინააღმდეგ — ისტორიის გადაქცევა საშუალებად საბოლოო მიზნის მისაღწევად — აღებულია რანკედან და ემყარება მარქსისა და რელიგიის თეორიის გაიგივებას. მხოლოდ რელიგიური ფუტურშიზმი აუფასურებს წარსულსა და აწმყოს მომავლის ინტერესებისათვის. რელიგიური თეორიის მიხედვით, საზრისი მხოლოდ ერთ მომენტში ხორციელდება — მომავლის რომელიღაც დროში ღმერთისა და ეშმაკის ბრძოლით, მანამდე კი მთელი ისტორია მხოლოდ წამებაა მის მოლოდინში. მარქსისტულ თეორი-

აში ისტორიის საზრისი არაა მხოლოდ რომელიმე მომენტის კუთვნილება. იგი არის თავისუფლება, ხოლო თავისუფლების განხორციელება იწყება ისტორიის დასაწყისიდან და არ მთავრდება რომელიმე წერტილზე. ის ყოველ შემდგომ ეტაპზე უფრო მეტი ზომით ხორციელდება, ხოლო კომუნისტურ საზოგადოებაში იგი აკეთებს თვისებრივ ნახტომს. მარქსისტული თეორიის მიხედვით, ისტორიული განვითარების ყოველი ეტაპი არის პროგრესი თავისუფლების განხორციელებისას და ამავე დროს საფეხური შემდგომი განხორციელებისათვის. მცდარია ბრუნერის მოსაზრება უკლასო საზოგადოების არაისტორიულობაზე, რადგან მარქსისტულ თეორიაში არაა ლაპარაკი იმაზე, რომ უკლასო საზოგადოების დადგომით შეწყდება განვითარება და ყველა კითხვაზე გაიცემა პასუხი. განვითარება უსასრულოა და საზოგადოების სრულყოფა ისტორიის გზით ასევე უსასრულო ხასიათს ატარებს. ადამიანის დამკვიდრება და მისი თავისუფლება არ ამოწურავს თავისთავს და ამდენად ამით ისტორია კი არ მოიხსნება, არამედ სწორედ აქ მიიღება ნამდვილი ისტორია. მთელი პროცესი ისტორიულია, მაგრამ ამ საზოგადოებაში ეს პროცესი ყველაზე მეტადაა ისტორიული. მხოლოდ ამას ნიშნავს ენგელსის დებულება მთელი მანამდელი ისტორიის პრეისტორიულობისა და ნამდვილი ისტორიის უკლასო საზოგადოებიდან დაწყების შესახებ. ეს არის ის პერიოდი, როდესაც ისტორიას შეგნებულად ქმნიან არა ცალკეული ხელმძღვანელები ან სოციალური ჯგუფები, არამედ მთელი ხალხი, არა ცალკეული ქვეყნის ხალხი, არამედ მთელი მსოფლიოს ხალხები. ამ პროცესის დასაწყისი, კარის აზრით, არის ახალი ისტორიის დასაწყისი. ახალი ისტორია იწყება მაშინ, როცა სულ უფრო მეტი ადამიანები ცნობიერდებიან სოციალურად ან პოლიტიკურად. გამაცნობიერებელია ის ჯგუფები, რომელთაც ეს ადამიანები ეკუთვნიან, „როგორც ისტორიული რეალობა და თავიანთი წარსულითა და მომავლით შედიან ისტორიაში. თვით ყველაზე მოწინავე ქვეყნებშიც კი მოსახლეობის რამდენადმე ფართო ფენები სოციალურად, პოლიტიკურად და ისტორიულად გაცნობიერდნენ უკანასკნელი 200 წლის მანძილზე. მხოლოდ ამჟამად შეგვიძლია მთელი მსოფლიოს ხალხები წარმოვიდგინოთ ისტორიულად, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, რადგან გონების ექსპანსია ნიშნავს ისტორიაში იმ ჯგუფებისა და კლასების, ხალხებისა და კონტინენტების შესვლას, რომლებიც აქამდე მის გარეთ იყვნენ“ (105, 144).

ბრუნერი მარქსისტულ თეორიასთან ერთად აკრიტიკებს ჰეგელის, შპენგლერის, ტოინბის, ჰაიდეგერის ისტორიის კონცეფციებს და ცდილობს დასახოს ისტორიულისა და ისტორიის საზრისის თავისებური გაგება.

ბრუნერის ამოსავალი პრინციპი არის ისტორიულის გაიგივება სულიერთან. მისი აზრით, ისტორიული ძირითადად ისტორიულ ფაქტთა სახით არსებობს. „ისტორიული ფაქტი ადამიანურია. ადამიანში მისი პიროვნებაა მთავარი, პიროვნება კი სულიერია“. აქედან გამომდინარე, ისტორიული ფაქტები სულიერია. ისტორიის მეცნიერების ამოცანაა „პერსონალურ-სულიერის შემეცნება მის განსაკუთრებულობაში. ეს ამოცანა მით უფრო კარგად სრულდება, რაც უფრო მეტადაა დაკავშირებული სულიერთან“ (99, 84).

ისტორიული პროცესი, როგორც ადამიანის თვითყოფიერების განხორციელება, საზრისიანი მდინარებაა. ეს საზრისიანობა დროულ განზომილებებში ხორციელდება, ამიტომ საზრისის საკითხზე პასუხის გაცემა მოითხოვს დროის ისტორიული მნიშვნელობის გააზრებას.

ადამიანი თვითგანხორციელებისათვის იბრძვის აწმყოში, ამიტომ ადამიანის ისტორიულობის ამოსავალი აწმყოა. ის აწმყოდან წარმართავს თავის მოქმედებას მომავლისაკენ, რადგან ცდილობს თავისი „მეობის“ უკეთ განხორციელების გზების გამოთხზვას, ეს კი მხოლოდ მომავალში შეიძლება. ამიტომ „მომავალი არის კაცობრიობის პირველი დროული სწრაფვა, იგი დაკავშირებულია აწმყოსთან“.

ადამიანის სწრაფვა თვითგანხორციელებისაკენ ნახტომს აკეთებს აწმყოდან მომავლისაკენ. ეს ნახტომი უწყვეტი ნაკადია, რომელშიც წინსვლაც შეიძლება და უკუსვლაც. ბრუნერს, ფუტურისმის საწინააღმდეგოდ, მთელი ისტორია მომავალზე არ დაჰყავს, მაგრამ წარსულის შეფასებაში მისი თეორია ნაკლოვანია, ვინაიდან წარსულს ის მხოლოდ წარსულში ანიჭებს მნიშვნელობას, თითქოს იგი აწმყოსა და მომავლისათვის უმნიშვნელო იყოს; სინამდვილეში კი წარსულის მხრებზე დგას აწმყო, ხოლო მომავალი წარსულიდან და აწმყოდან გაიზარება.

ისტორიულის გაგების მეორე ძირითადი პირობაა მისი სფეროს მოხაზვა. ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო, რომ ბრუნერს ისტორია დაჰყავს ადამიანურობამდე. მაგრამ ამას კიდევ უფრო დაზუსტება სჭირდება. სუბიექტი მიმართებას ამყარებს სხვა სუბიექტებთან. ეს მიმართების ერთი ფორმაა; მეორეა ადამიანის მიმართება ბუნებასთან. ბრუნერი ამ ორი ფორმიდან მხოლოდ ერთს თვლის ისტორიულად, სახელდობრ, ადამიანის მიმართებას ადამიანთან, ხოლო ადამიანის მიმართებას ბუნებასთან გამორიცხავს ისტორიულიდან. ბრუნერი ამ თეზისს ასე ასაბუთებს: ადამიანი თავისუფლებისათვის ბრძოლაში მარტო არაა. ის უკავშირდება სხვა ადამიანებს. დაკავშირება ხდება არა ინსტინქტურად, არამედ გონების საფუძველზე. ამ კავშირის განხორციელების საშუალებაა მეტყველება, რომლითაც ადამიანი გებულობს სხვა ადამიანის მოქმედების საზრისს. აქ დაპირისპირება შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ადამიანსა და ადამიანს შორის. „ადამიანი უპირის-

პირდება ადამიანს და არა ნივთს, რადგან დაპირისპირება იმ შემთხვევაშია, როცა ერთს აქვს პრეტენზია მეორის მიმართ. ნივთს კი არასოდეს გააჩნია აღიარების პრეტენზია“ (99, 18). ადამიანის აღიარება ხდება მის თანამოსაქმეთა და თანამოღვაწეთა მეშვეობით. აღიარება ადამიანის არსების კუთვნილებაა. ყველას სურს თავის წრეში რაღაცას ნიშნავდეს, ამიტომ აღიარებისაკენ სწრაფვა არის უძლიერესი იმპულსი ადამიანის მოქმედებისათვის და ამით — ისტორიისთვისაც. აღიარებისადმი სწრაფვით აიხსნება ადამიანის მიერ ადამიანის დამორჩილება, მონობის შემოღებაც და კერძო საკუთრების შექმნაც. ადამიანი იარაღს იყენებს იმისათვის, რომ თვითონ გახდეს დიდი და სხვები დაიმორჩილოს. ესაა ბრძოლა სიმდიდრის, ძალაუფლების, სახელისათვის.

ბრუნერის აზრით, აღიარების ორი გზა არსებობს: ერთი, როდესაც აღიარება ემყარება ბუნებრივ ავტორიტეტს, რომელსაც ისტორიული სუბიექტი თავისი საქმეებით იხვეჭს და მეორე — როცა აღიარება ემყარება ძალას, სუბიექტი თავის ძლიერებით აიძულებს სხვებს აღიარონ მისი დიდება. მეორე გზა მხოლოდ ფორმალური აღიარების პირობაა, რომელიც ქრება სუბიექტის ძალაუფლების გაქრობასთან ერთად. მას არ შეუძლია ნამდვილი დიდების მოტანა. ასეთია ყველა დიქტატორისა და დიდმპყრობელის დიდება. ნამდვილი აღიარებისა და ობიექტური თვითგანხორციელების პირობად ბრუნერს მიაჩნია თავისუფალი მოქმედება. ეს კი მოითხოვს ბუნებისა და იმ ადამიანების ცოდნას, რომლებთანაც ურთიერთობა აქვს ადამიანს. „შემეცნება არის თვითგანხორციელებისა და აღიარების პირობა“.

ბრუნერი სახავს თვითგანხორციელების გზებს. რადგან ისტორიული პროცესი ჟწყვეტია და წარმართულია აწყობიდან მომავლისაკენ, აქ უნდა იყოს გარკვეული შესაძლებლობანი. ისტორიულობის ძირითადი კატეგორიაა შესაძლებლობა, რადგან თავისუფლებას შეესაბამება შესაძლებლობა და არა აუცილებლობა. შესაძლებლობა იქაა, სადაც თავისუფლებაა და პირიქით. ისინი ერთიმეორის გარეშე არ არსებობენ. მატერიალურში არაა შესაძლებლობა, იქ მხოლოდ აუცილებლობაა. შესაძლებლობა და თავისუფლება სულიერის სფეროა. მიუხედავად ამისა, ბრუნერმა მაინც ვერ შეძლო აუცილებლობის მთლიანად განდევნა ისტორიის სფეროდან. მისი აზრით, არსებობს ორი სახის აუცილებლობა — ბუნებრივი და ისტორიული. „ბუნებრივი აუცილებლობა გამორიცხავს თავისუფლებას, ისტორიული კი არ მოხსნის თავისუფლებას. იგი მას მიმართავს და მოითხოვს მის გადაწყვეტას“ (99, 92).

ბრუნერი აკრიტიკებს მარქსისტულ თეორიას, ვინაიდან იგი აღიარებს აუცილებლობას, მაგრამ თვითონ მივიდა ამ დასკვნამდე. უფრო

მეტეც: ბრუნერს მიღებული აქვს აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართების ის განმარტება, რომელიც მარქსიზმშია და ჯერ კიდევ სპინოზადან მომდინარეობს („თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“). ბრუნერი ამტკიცებს, რომ ცოდნაზე დამყარებული ადამიანური მოქმედება არის თავისუფლებით აუცილებლობის განხორციელება.

ბრუნერის ის მოსაზრებაც არაა მართებული, თითქოს აუცილებლობა გამოირიცხავდეს შესაძლებლობას. აუცილებლობა რომ განხორციელდეს, იგი თვითონ საჭიროებს შესაძლებლობას. თუ თავისუფლებას განხორციელებისათვის რამდენიმე შესაძლებლობიდან არჩევანი სჭირდება, აუცილებლობას ერთი შესაძლებლობა მაინც ესაჭიროება როგორც ტენდენცია. გარდა ამისა, არსებობს ისეთი სახის აუცილებლობა, რომელიც რამდენიმე შესაძლებლობას გულისხმობს. ასეთია სტატისტიკური კანონზომიერების აუცილებლობა.

ბრუნერის აზრით, საზრისის კატეგორია ისტორიისათვის არსებითია, მაშინ როდესაც ბუნებისმეცნიერებას მასთან სრულიადაც არა აქვს საქმე. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ბუნების მოვლენებს საზრისი არა აქვს, ისტორიის მეცნიერებათა მიზანი კი ისტორიულ მოვლენათა საზრისის გაგებაა. თუ ფიზიკოსი, მაგალითად, კითხვას სვამს: რა არის ეს? ისტორიკოსს აინტერესებს რისთვისაა ეს.

ისტორია წარმართულია რაღაცისაკენ, ამიტომ აქ ორი ძალა უპირისპირდება ერთიმეორეს: ერთი მხრივ, ადამიანი (თავისუფალი არსება) გარკვეულ შესაძლებლობათა სიმრავლეში ისახავს მიზანს და მის შესაბამისად გარკვეულ საზრისს დებს თავის მოქმედებაში; მეორე მხრივ, ადამიანის მიზნისეულ მოქმედებას უპირისპირდება ვითარებით მოცემული აუცილებლობა. აქ არის, მაშასადამე, თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთგადაკრის პუნქტი, სადაც მიიღება მნიშვნელობადობა (Bedeutsamkeit), რომელიც განსხვავდება უბრალო მნიშვნელობისაგან. მნიშვნელობადობა არაა ბუნებრივი. იგი ადამიანურია. ბუნებრივს მნიშვნელობადობა არ ახასიათებს. მით ხასიათდება მხოლოდ განსაკუთრებული, ის, რომელიც ადამიანის საქმეებიდან საშუალო მნიშვნელობაზე მეტია, ეს კი გაიზომება ამ საქმეთა გავლენით შემდგომ ცხოვრებაზე.

მნიშვნელობადობა არაა წარსულის ობიექტური თვისება. იგი აწმყოზეა დამოკიდებული. აწმყოს საზრისიანობა წარსულსაც საზრისიანს ხდის, ხოლო აწმყოს უსაზრისობა წარსულის უსაზრისობის წყაროა. ამდენად წარსულის მოვლენები არ შეიძლება დასრულებულად ჩაითვალოს. ყოველი ახალი ეპოქა მას ახალ მნიშვნელობას ანიჭებს და ამ გზით სულ ახალ-ახალ სახეს იღებს. ბრუნერი იმოწმებს ბოლნოვს და აღნიშნავს, რომ „ისტორიული ეპოქის აღმოჩენა სხვა არაფერია, თუ

არა ახალი „სხივი“ თავისთავად მოცემულ საგანზე. ამ სხივის დაცემით სინამდვილე სხვაგვარად აიხსნება, რის გამოც იგი სხვა შინაარსს ღებულობს“ (99, 104). რადგან წარსულის ისტორიული ქმედითობა შემდგომი ეპოქის შედეგია, ამიტომ ეს ქმედითობა არაა წარსულის ყოფიერების მომენტი, თუმცა წარსული არსებობს ადამიანებისაგან დამოუკიდებლად. ბრუნერი მიმართავს ხელოვნებას, სადაც ეს მომენტი, მისი აზრით, უფრო ნათელია. ხელოვნების ნაწარმოების მშვენიერება განმზილველის მიერ მუდამ თავიდან იქმნება და შეუძლებელია დარწმუნებით ვიცოდეთ, რომ ნაწარმოები შემდგომშიც ისეთივე ქმედითი იქნება, როგორიც აწმყოშია ან როგორიც იყო მისი შემქმნელის აზრით.

ისტორიული, როგორც საზრისის მქონე, სავსებით ცვლის დროის თანაფარდობასაც. ისტორიული დრო არის ადამიანური, მყოფისეული დრო. ბუნებრივი დრო თანაბარი განზომილებებისაა, ადამიანური კი სხვადასხვა განზომილებებისა ერთი და იმავე ობიექტური ხანგრძლიობის შემთხვევაშიც. ადამიანისათვის წარსული დრო არ ქრება. იგი აგრძელებს არსებობას როგორც საზრისისანი. ის არის აწმყო და ამ აწმყოში არის წარსული. წარსული თვითონ უკვე აღარ არსებობს, მაგრამ მაინც ცოცხლობს და ქმედითია. ბუნებრივი დრო გულგრილი: ნეიტრალურია, ისტორიული დრო კი აღსავსეა მოვლენათა ძლიერებით. ადამიანური ერთი მომენტიც მეტს ნიშნავს, ვიდრე ხანგრძლივი დრო შინაარსის გარეშე.

ისტორიის საზრისზე პასუხი დამოკიდებულია ისტორიული მოძრაობის საფუძვლის დადგენაზე. ბრუნერმა, მისი აზრით, სწორად დაადგინა ასეთი საფუძვლები სულიერის სახით. საზრისის ძიებაში უპირველესი სფეროა კულტურა, რადგან კულტურის ნივთების შემეცნება ნიშნავს მათი დანიშნულებისა და, მაშასადამე, საზრისის შემეცნებას. მაგრამ ასეთი გაიგივება შეცდომას შესაძლებლობას შეიცავს. კულტურული ნივთები გარკვეული მიზნით იწარმოება. ნივთი არ არის ის, რაც უნდა იყოს, თუ დასრულებული არაა. დაუსრულებელი მანქანა არაა მანქანა. დაუმთავრებელ სახლში შეუძლებელია ცხოვრება. აქ, მაშასადამე, დასრულებადობა, როგორც მიზანი, მთელი წარმოების ხელმძღვანელია, ამიტომ წარმოების ცალკეულ მონაკვეთებს თავისში არა აქვს საზრისი. ისინი მხოლოდ საშუალებებია მიზნის მისაღწევად. როდესაც ამის ანალოგიურად აგებენ ისტორიულ პროცესს, მაშინ გამოდის, რომ მთელი ისტორიული მოძრაობის საზრისი საბოლოო მიზანშია, ხოლო წარსული ამის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს. ამ თეორიაში დავიწყებულია ის, რომ ადამიანის გაიგივება არ შეიძლება ნივთთან. ისტორიაში ადამიანები მოქმედებენ, ამიტომ არ შეიძლება ისინი უბრალო საშუალებები იყოს. მხოლოდ უკანასკნელი თაო-

ბა არ შეიძლება იყოს საზრისიანი, ხოლო ყველა დანარჩენი—მისი საშუალება. ადამიანის ისტორიას დასაწყისიდან ბოლომდე გააჩნია თავისი ნამდვილობა და ღირებულება. იგი ჰორიზონტალურია და არა ვერტიკალური, ამასთან მისი ყველა პუნქტი თანაბარმნიშვნელოვანია.

კულტურის ნივთების წარმოებისას ყველა გზა გამოდგება, რომელსაც მიზნამდე მივყავართ. ისტორიაში ასე არ ხდება, რადგან ისტორიული გზა შედეგიცაა. ისტორიულ მოძრაობაში თანაყოფიერება, ხორციელდება, რაც ყოველგვარ გეგმასა და მიზანზე უფრო მაღლა დგას.

ბრუნერის აზრით, ისტორიის საზრისი არ შეიძლება ვექებოთ თვით ადამიანის ქმნილებებში კულტურული ნაწარმოებების სახით, ვინაიდან ისინი მატერიალურია და აღიარებას მომავალში პოვენ, ე. ი. მათი საზრისი გვიანდელ ეპოქას ეკუთვნის. ისტორიულობა ადამიანთა აღიარებისაკენ მისწრაფებითაა გაპირობებული, მაგრამ ეს ხდის მას ყოველთვის სააღბათოს, არააბსოლუტურს, რადგან აღიარება შეიძლება ძალაზე იყოს ავებული. გარდა ამისა, აღიარება ადამიანს სჭირდება იმიტომ, რომ ის თვითონ არაა თავისთავში დარწმუნებული. ასევეა ისიც, ვინც მას აღიარებს. მოკლედ, ყველა თანაბრად უიმედობით შეპყრობილი.

მამასადამე, შეუძლებელია სრულყოფილი აღიარება, აქედან გამომდინარე — სრულყოფილი საზრისიც და ღირებულებაც. ისტორიის ჰუმანიტი საზრისის მისაღებად საჭიროა ჰეგელისა და შელენგის აბსოლუტი ადამიანურად ვაქციოთ. „ისტორიაში ხდება არა აბსოლუტის, არამედ ცალკეული ადამიანების თვითგანხორციელება“; ეს კი ყოველი ადამიანის მიერ ხორციელდება ნებისმიერ ადგილსა და დროში, ამიტომ ისტორიის საზრისი ყველა საფეხურზეა, ყველგანაა. ყოველი პიროვნება თავის საზრისს საკუთარ თავში ატარებს და არაა სხვათა საზრისის განხორციელების საშუალება.

ადამიანი ყველასაგან მოითხოვს აღიარებას. ეს ქმნის ადამიანთა ურთიერთმიმართებასა და ისტორიულობას. ასეთი აღიარება საზრისიანია, მაშინ როდესაც შეიცავს შინაგან თავისუფლებასა და თვითყოფიერებას. ეს არის თვითგანხორციელების გზა. აქაა ბრძოლა აღიარების გარშემო. ადამიანის „მეობა“ სხვაშიცაა. ის თავისში გაუცხოვებულია. ასეთი „მეობის აღიარება არის სიყვარული, რომელიც, როგორც საზრისი, ავებს ადამიანის ყოფიერებასა და ისტორიას. ბრუნერი ასკვნის, რომ „ისტორია არის მუდამ განახლებადი ბრძოლა თავის მაძიებელ და თავისთავს მოკლებულ სიყვარულს შორის“. სიყვარულის კავშირი თვითგანხორციელებასთან აძლევს ადამიანს ქმნილებებს საბოლოო საზრისს. ადამიანის ყველა ქმნილების დანიშნულებაა სამყაროს ისეთი გარდასახვა, რომ იგი შეესაბამებოდეს თვითყოფიერ-

ბას და იძლეოდეს თვითგანხორციელების შესაძლებლობას. ფოიერბახისაგან ნასესხები ეს მოსაზრებანი ბრუნერს სჭირდება იმისათვის, რომ ინდივიდი, როგორც ეს კირკეგორთანაა, ღმერთს დაუკავშიროს.

ენგელსი აკრიტიკებდა ფოიერბახის ანალოგიურ ცდებს და აღნიშნავდა, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში „ნამდვილი ადამიანური გრძნობიერების გამოვლენის შესაძლებლობა ადამიანთა ურთიერთობაში ისედაც საკმაოდ მცირეა ამ წინააღმდეგობისა და კლასობრივი ბატონობის წყალობით; ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, რომ ეს შესაძლებლობა კიდევ უფრო შევამციროთ ამ გრძნობის რელიგიად გადაქცევით. სწორედ ასევე ჩვეულებრივმა ისტორიოგრაფიამ, განსაკუთრებით გერმანიაში, უკვე საკმაოდ დაგვიბნელა დიდი ისტორიული კლასობრივი ბრძოლების გაგება; არაა საჭირო... ამ ბრძოლების ისტორია უბრალო საეკლესიო დამატებად ვაქციოთ და ამით მისი გაგება სრულიად შეუძლებელი გახადოთ“ (6, 457).

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიის საზრისი და ისტორიაც, ბრუნერის მიხედვით, ადამიანის თვითყოფიერებაში უნდა ყოფილიყო, საბოლოოდ იგი იმ აზრისაა, რომ ადამიანის არასრულყოფილებაში საზრისის ჩაქეცვა იქნებოდა ამ სფეროს გადაქცევა უსაზრისო კუნძულად. ამიტომ ის უნდა დაუკავშირდეს სრულყოფილი საზრისის სფეროს. ასეთია ადამიანისმავგარი პიროვნული ღმერთი. „ისტორიის საზრისი ამ ღმერთის აღიარების გზით მუდამ შესაძლებელ თვითგანხორციელებაშია. ესეც იმავე ძალებით ხორციელდება, რომლითაც ახლობლის აღიარება. ამით ორივე განუყოფლადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული... ადამიანი არ შეიძლება მხოლოდ საკუთარ თავში ზედავდეს სრულყოფილების საფუძველს. ამაშია ყოფიერების არასაიმედოობა. ღმერთთან ერთიანობის გზით არის შესაძლებელი სრულყოფილი თვითყოფიერება. ეს ერთიანობა კი მოითხოვს ღმერთის აღიარებას... რელიგიური არაა ისტორიულისათვის უცხო. იგი საკუთრივ ისტორიული ძალაა“ (99, 192—193).

ამრიგად, ბრუნერმა, კრიტიკული რეალიზმის გზით, თითქოს სცადა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირების მოხსნა, მაგრამ საბოლოოდ უარყო მხოლოდ მატერიალიზმი და იდეალიზმის ზოგიერთი სახეობა. ფაქტიურად იგი იმასვე აკეთებს, რასაც ლოვიტი, ბერდიაევი და ისტორიული ქრისტიანობის სხვა კრიტიკოსები. ის ახალ სახეს აძლევს ღმერთსა და რელიგიას და ამით ცდილობს მის დაახლოებას ადამიანთან.

ისტორიის გაგებაში კრიტიკული რეალიზმი წარმოადგენს რელიგიური ისტორიის თეორიის ნარევს ნეოთომიზმთან, ექსისტენციალიზმსა და ანთროპოლოგიის სხვა იდეალისტურ სახეებთან, განსაკუთრებით პერსონალიზმთან. რელიგიური თეორიის სხვა წარმომადგენლე-

ბღს მსგავსად, ბრუნერმაც ვერ მოხსნა დილემა ისტორიაში — ღმერთი თუ ადამიანი. ბრუნერი უარყოფს ადამიანის გადაქცევას საშუალებად, მაგრამ ამავე დროს ისტორიაში შემოჰყავს ღმერთი. მაშინ ისმის კითხვა: რა არის ადამიანი ღმერთის ხელში, თუ არა იარაღი, რომლითაც ღმერთი ისტორიას ქმნის? მაშასადამე, ადამიანი იქცევა საშუალებად. ბრუნერი ადამიანის თვითგანხორციელებას აცხადებს საზრისად, რასაც აკეთებინებს ღმერთს ადამიანის გზით. ადამიანი აქაც იმ მარიონეტის როლს ასრულებს, რომლის გამოც აკრიტიკებდა ბრუნერი ჰეგელს. ჰეგელთან ადამიანი აბსოლუტური სულის მარიონეტი იყო, ბრუნერთან კი — ღმერთისა. ისტორიის რელიგიური თეორიის ყოველი განშტოება მოხსნის ისტორიულობასაც და ადამიანსაც. ადამიანის თვითდამტკიცება რჩება უშინაარსო, ცარიელ ფრაზად.

ბრუნერის, ბერდიაევისა და საერთოდ რელიგიურ მოაზროვნეთა მიმართ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი ვერ იქნება ადამიანი, თუ ის ღმერთზეა დამოკიდებული. „რომელიმე არსებას თავის თავი მხოლოდ მაშინ მიაჩნია დამოუკიდებლად, — წერდა კ. მარქსი, — როცა ის დგას საკუთარ ფეხებზე. ხოლო საკუთარ ფეხებზე ის მხოლოდ მაშინ დგას, როცა თავის არსებობას საკუთარ თავს უმადლის. სხვისი მოწყალებით მცხოვრები ადამიანი თავისთავს თვლის დამოკიდებულად. მაგრამ მე ვცხოვრობ სხვისი წყალობით მთლიანად, თუ მე მისგან დავალებული ვარ არა მხოლოდ ჩემი ცხოვრების შენარჩუნებით, არამედ, გარდა ამისა, კიდევ იმით, რომ მან ჩემი სიცოცხლე შექმნა, რომ ის ჩემი სიცოცხლის წყაროა. ჩემ ცხოვრებას უსათუოდ აქვს ასეთი გარეშე მიზეზი, თუ იგი არაა ჩემი საკუთარი შემოქმედება“ (4, 597).

К ВОПРОСУ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

Резюме

Буржуазная идеология переживает непреодолимый кризис, так как в силу своего идеалистического характера не может дать научного ответа на вопросы, поставленные жизнью. К их числу принадлежит и вопрос о смысле истории.

* * *

Работа состоит из введения и трех глав.

В первом параграфе введения — «К разъяснению исходных понятий» — анализируются, каждое в отдельности, значения понятий: «история», «социальный», «смысл» и «к вопросу». Все эти понятия рассматриваются в смысловом единстве, составляющем тему и заглавие и сформулированном так: «К вопросу о смысле социальной истории». При рассмотрении понятия «история» указано на различие между «историей» как наукой и онтологической «историей». При этом доказывается, что недопустимо сводить понятие «история» лишь к истории как науке, как это делают Т. Лессинг и Р. Коллингвуд.

Далее подвергается критике положение Коллингвуда, согласно которому «познание истории основывается только на познании истории», ибо в истории, как он говорит, явление и его причины ограничены рамками «исторического сознания», а исторический факт существует лишь в «форме факта сознания». Недопустимость такого отождествления обоснована указанием на то, что необходимо отличать исторический процесс от рефлексии на этот процесс, что познание исторического есть размышление над историческим, откуда само собой следует, что существование предмета познавательной рефлексии предшествует акту познания. Размежевание онтологической истории от науки истории — это, так сказать, подступы к постановке вопроса о смысле истории, так как вопрос о смысле, касается онтологической истории.

В термин «онтологическая история» современные теории вкладывают множество разных значений. Классифицируя их, Тойнби сводит все эти значения к трем. В широком смысле,

«история». говорит Тойнби, означает мир в движении во времени, в узком смысле «история» охватывает мир человеческих явлений, еще в более узком смысле — общественную деятельность человека. Тойнби выступает против сужения сферы исторического и доказывает, что все в мире исторично.

В работе рассмотрены три точки зрения на историю. Согласно первой из них, история должна охватывать весь мир, второй — предмет истории — человеческий мир, и третьей — история должна обнимать все, что связано с человеком, и все, что вне его, но им очеловечено. Далее говорится о том, что более узкие толкования ограничивают предмет истории кругом политических, познавательных или экономических отношений.

Согласно марксизму, история полностью тождественна характерному для мира становлению. Однако в процессе мирового становления следует выделить две стороны — становление природы и становление человеческого общества. Поэтому «историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей» (9, 16).

Рассуждая о различии между историей природы и историей человека, Маркс говорит: «По выражению Вико, человеческая история тем отличается от естественной истории, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами?» (1, 378).

Наш вопрос о смысле касается социальной истории, где социальное понимается как отношение человека к человеку и к природе. Социальная история есть единство этих двух видов отношений. После установления объекта исследования мы переходим к вопросу о предмете исследования, т. е. о том, что заключено в объекте, или к вопросу о смысле.

Рассмотрение понятия «смысл» связывается с содержанием слова «смысл». Систематическое исследование значений слова «смысл», данное в работе Гейде «О смысле слова «смысл», дает много ценного в понимании этого слова, однако не исчерпывает вопроса, т. к. понятие «смысл» рассматривается только в связи с устремленностью, с целью, тогда как это слово выражает и содержание, значение, основное и определяющее; смысл всегда связан с интенциональностью и целью. Эти значения слова «смысл» переходят в соответствующие значения понятия «смысл».

Понятие «смысл» находит многообразное применение; «смысл» применяется к самому себе, когда ставится вопрос «о смысле понятия «смысл» (Гейде). В применении понятия «смысл» к философии речь идет «о смысле философии», о ее содержании и оправданности. Такова постановка вопроса в работах Маритена и Марияса о бытии и смысле философии. Понятие «смысл» находит применение в феноменологии как вопрос о смысле феноменов, в феноменологии сознания Гуссерля, в феноменологии человека Шелера, в феноменологии Dasein-a у

Хейдеггера. Вопрос о смысле имеет и гносеологический аспект. Именно в этом аспекте рассматривали его Гуссерль и Риккерт, различая акт и содержание суждения от смысла суждения. Риккерт различал имманентный смысл и трансцендентный смысл. Смысл, по Риккерту, воссоединяет бытие и значение, реальность и ценность. Риккерт различает два вида реальной действительности; естественную и человеческую, в виде культуры. Вопрос о смысле ставится лишь в отношении культуры. Понятие «смысл» разбирается и семантически; различают номинат имени и смысл имени. Два имени могут иметь один и тот же денотат, но разный смысл. «Поэтому мы припишем каждому собственному имени, помимо денотата, еще другой род содержания — его смысл (sense) и будем, к примеру, говорить, что «Сэр Вальтер Скотт» и «автор Вэверлея» имеют один и тот же денотат, но различный смысл. Грубо говоря, смысл — это то, что бывает усвоено, когда понято его имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате, кроме того, что он определяется этим смыслом» (69, 18).

То же самое имеет место в предложении. По Фреге, «...смыслом предложения является выражаемое им суждение.

Номинатом предложения является его логическая валентность» (50, 288).

Сфера нашего исследования — смысл истории — теснее всего соприкасается со смыслом человеческой жизни. Человеческая жизнь допускает вопрос о смысле в двух аспектах: в отношении индивидуальной и в отношении социальной жизни. Первый касается смысла жизни индивидуума, второй — смысла истории. Эти аспекты связаны между собой. Рассмотрение этой связи является целью второго параграфа введения, озаглавленного: «К вопросу о смысле жизни и истории».

Отрицая отождествление Поппером смысла индивидуальной и социальной жизни, мы показываем, в чем сходство и в чем различие между этими аспектами смысла. В основном это показано через установление того, в чем сходство и в чем различие между субъектами и носителями смысла. В первом случае действуют отдельные личности, во втором — народы, классы, человечество. Правда, в обоих случаях исходным является человек, только в разных отношениях. В философии истории вопрос ставится о смысле истории, вопросом о смысле жизни занимается этика. Особым образом ставит вопрос о смысле философия ценностей. Перед нею, как мировоззрением, стоит задача ответить на вопрос: «В чем смысл и значение нашей жизни?».

Смысл человеческого бытия является предметом исследования и философской антропологии. Хейдеггер, рассматривая вопрос о смысле человеческого бытия, выделяет три элемен-

та: допрашиваемый (Gefragtes), запрашиваемый (Beifragtes), опрашиваемый (Erfragtes). Первое — бытие, второе — сущее, третье — смысл.

Вопрос о смысле жизни требует ответа в широком плане на вопрос: имеет ли вообще жизнь оправдание, и если да, то в чем оно заключается, если же нет, то почему мы все не кончаем самоубийством и почему не является основным для философии вопрос о самоубийстве, как это считает нужным Камю. Структура вопроса о смысле жизни требует постановки вопроса в форме: «Что делать?» Ответ должен ориентировать человека в индивидуальной и социальной жизни, определять, что же нужно для того, чтобы достичь смысла жизни? Однако вопрос «что делать?» не всегда является вопросом о смысле жизни. Если в конкретной ситуации мы ищем средства для осуществления цели, то вопрос «что делать?» не является здесь вопросом о смысле, так как средства не определяют смысла жизни. Вопрос «что делать?» получает смысловое значение, когда касается цели, однако не всякой. Если моя цель является средством достижения других, более возвышенных целей, то это — «цель — средство», не смысл жизни. Если же говорить об истинной сути вопроса о смысле жизни, то он должен затрагивать проблему осмысления самой сущности жизни. Этот вопрос одинаково касается как индивидуальной, так и социальной жизни, только имеет в виду разные субъекты и требует от них различных действий.

В нашей работе рассматривается лишь вопрос о смысле истории и то не в полном объеме. Из четырех аспектов смысла — 1) содержание, 2) направленность, 3) закономерность, 4) цель — мы рассматриваем первые два. На это ограничение указывает само заглавие: «К вопросу...». Рассматривая в целом заглавие «К вопросу о смысле социальной истории», мы указываем, что вопрос о смысле может касаться одной только социальной истории, а не истории вообще, как это доказывает Тейяр де Шарден, и что смысл связан с интенциональностью, характерной только для социальной жизни.

В третьем параграфе введения — «Кризис культуры и актуализация вопроса о смысле» — дается анализ теории кризиса человека и культуры. XX век особенно остро поставил проблему человека. Это обусловлено множеством обстоятельств, и, в частности, процессами мирового масштаба. В течение первой половины двадцатого века человечество пережило две мировые войны, настала новая эра — эра социалистических революций, антиимпериалистических и антиколониальных войн, эра бурного развития науки и техники. Век атомной энергии и полимеров поставил человечество перед новыми возможностями и опасностями. С одной стороны, атомное и водородное оружие вкупе с современными межконтинентальными ракетами грозят человечеству уничтожением, с другой стороны, атомная энер-

гия и ракеты открыли человеку путь к другим планетам, в космос. Небывалые возможности и небывалые опасности заставили человека серьезно задуматься над своей судьбой и поставить вопрос о своем настоящем и будущем, о своем месте во Вселенной. Появились новые течения, новые пессимистические теории, тема «заката» стала доминирующей в западной духовной жизни. Основным направлением стала философия существования. Сознание дисгармонии мира и ожидания катастрофы вылились в апокалиптическое сознание. По мнению апокалиптики XX века Бердяева, «мы не знаем больше мировой гармонии и выпали из миропорядка... Мир, наша планета пошатнулась. Человек не чувствует уже под собой твердой почвы, связанной с мировым порядком... мир приходит в жидкое состояние... мир все более обезчеловечивается» (34, 214—215).

Бердяев говорит о том, что человек в этом бесчеловечном мире утратил все надежды. «В наши дни агонии мира остро чувствуется, что мы живем в падшем мире, разодранном непреодолимыми противоречиями, ...обнаружили, что мы живем в мире преступления и в мире фантазмов, ... человек угрожаем со всех сторон и не знает, что будет завтра... Тень легла на мир. Начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов» (35, 12, 13).

Такое положение вещей, говорит Бердяев, заставляет нас задуматься над своей судьбой. Этим и обусловлено, что «в нашу эпоху нет более острой темы и для познания и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации... Это тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его... На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи» (36, 249).

Насыщенность настоящего бурными событиями и неразгаданными тайнами заставляет человека задуматься и о завтрашнем дне, о том, что принесет это завтра и куда толкнет человека историческая судьба. «Этот вопрос (об устремленности истории) становится тем более актуальным, чем больше потрясают человека исторические явления; вопрос этот перестает быть возможным и становится необходимым. Все знают, как беспокоит человеческий разум вопрос о конце истории. Ответы приводят его к апокалиптике, которая сегодня должна расцениваться как знамение времени. Такой острый интерес к эсхатологическим вопросам — нужное и хорошее дело» (137, 14).

Страх заставляет человека задуматься о себе и приводит к тому, что «перед опасностью тотального уничтожения мы в

осмыслении смысла нашего существования движемся назад» (117, 24).

Попытка осмыслить человеческое существование порождает два кардинальных вопроса. Первый из них: «Где мы стоим сегодня?» — так названа книга, объединяющая работы двадцати западных мыслителей. Содержание книги сформулировано Ясперсом в заглавии. Действительно, нам необходимо осмыслить ход истории, необходимо установить, где же, на какой стадии находится сейчас человечество.

Разобраться в этом далеко не просто. Это связано с рядом трудностей, которые мы анализируем в нашей работе.

Второй вопрос выражен в названии сборника работ ряда авторов (марксистов и немарксистов) — «Какое будущее ожидает человечество?» В работе проанализированы трудности, связанные с разрешением и этого вопроса. Вопрос о смысле истории требует ответа на оба эти вопроса. В работе в этой связи предпринята критика взглядов Пипера, Шельского, Пикарда и др., дающих этим вопросам отрицательное, пессимистическое разрешение. Далее доказывается, что ответы на эти вопросы могут быть двоякими: как оптимистическими, так и пессимистическими. Решение этих вопросов определяется не только объективным положением вещей: на него немалое влияние оказывает субъективная настроенность решающего. Западные мыслители характеризуют положение в мрачных тонах и единодушно признают наличие кризиса культуры, кризиса человечества. Однако кризис этот можно понимать по-разному. О кризисе человека, о превращении его в раба вещей, о его отчуждении говорил еще Маркс, глубоко проанализировавший это явление. И, нужно сказать, что в этом с ним соглашались такие антимарксисты, как Бердяев, Франк, Ясперс, Марсель, Бубер и др. Но тут необходимо сказать о различии между марксистским и немарксистским пониманиями проблемы кризиса, которое состоит в том, что, осознавая кризис, марксисты указывают на выход из кризиса, ибо их сознание не является кризисным, тогда как у антимарксистов, хотя они и осознают кризис, само сознание охвачено кризисом. Поэтому мы различаем понятие «осознание кризиса» от понятия «кризисное сознание». Осознание кризиса отражает фактическое состояние вещей. Кризисное же сознание не только осознает кризис, но и подвергается ему.

Кризисное сознание имеет три выражения: 1) безнадежный скептицизм; 2) признание кризиса в настоящем, при отрицании возможности выхода из него в ближайшем будущем, но все же сохраняющее надежду на неопределенное будущее; 3) пессимизм, не признающий себя пессимизмом из-за веры в катарсис.

В работе доказывается, что «кризис культуры» недопус-

тно смешивать с кризисами другого рода: кризисом системы, кризисом перепроизводства, кризисами истории.

Из многочисленных теорий кризиса культуры в работе анализируется теория Гуйцинги.

Основными признаками культуры Гуйцинга считает: 1) гармонию между разнородными ценностями культуры, 2) стремление к идеалу, 3) господство человека над объективным миром и над собственной природой. Самым существенным из этих трех признаков Гуйцинга считает господство над объективным бытием. Остальное же и в первую очередь господство человека над собственной природой, по мнению Гуйцинги, не только не достигнуто, но, напротив, человек до предела обезчеловечился, его мир дошел до крайнего распада. Нет у людей и устремленности к единому идеалу, нет гармонии между ценностями, единого понимания культуры. Подытоживая свои мысли, Гуйцинга говорит: «Здесь все основания говорить о кризисе, о таком фундаментальном и устойчивом кризисе, аналогичного которому не могло быть в ранних знакомых нам периодах кризиса» (112, 52). Основными признаками кризиса он считает: 1) Разрыв между ученой элитой и широкими массами, которые, получая поверхностную информацию, считают себя приобщенными к науке. Суживание способности суждения. Развитие науки в антигуманистическом направлении. 2) Подмен идеала науки идеалом жизни и успеха. Антиинтеллектуализм. 3) Обесценение моральных норм. 4) Пуэрилизм — подмен действий взрослых людей детскими играми; смешение игры и серьезного. 5) Антиинтеллектуализм в искусстве, потеря стиля.

Следующий аспект кризиса — это кризис носителя культуры, кризис человека. Философия истории тяготеет к антропологии: без рассмотрения создателей культуры нельзя объяснить кризиса самой культуры. В отношении человеческого бытия кризис проявился «в беспочвенности человека», в его отчуждении, когда не только окружающий мир, но и сам субъект становится чуждым себе, не находя себя в своей среде и «в своем жилище». Как говорит Бубер, некризисное положение — ощущение наличия в мире своего домашнего очага (Behaustheit), кризисное — потеря этого домашнего очага (Hauslosigkeit). Кризис человека — «это космическое и социальное неимение очага, страх перед миром и жизнью, одиночество конституции бытия в небывалых размерах» (102, 160).

Самоотчуждение человека, потеря им самого себя, по

Марселю. заключено в том, что «в отношении себя своей сущности человек выглядит все более чуждым, в такой мере чуждым, что сомневается в своей сущности, во всяком случае он отказывается от своей первоначальной действительности» (128, 18).

Одинокий человек ставит вопрос: «Кто я, для чего я живу и какой смысл имеет все это?». По Марселю, никто не в силах ответить на этот вопрос по существу — ни социальные объединения, ни отдельные люди. Отчужденный человек так же разочарован в жизни, как преданный муж, узнавший о том, что жена изменяла ему всю жизнь. Утрата интимности и опустошенность — вот удел и отчужденного человека, и обманутого мужа. Это состояние само собой выдвигает на первое место проблему смерти.

Таким образом, кризис европейской культуры и западного человека вызвал огромный интерес к проблемам антропологии у западных мыслителей.

При этом революции XX века показали миру нового человека, который смотрит в будущее, породили потребность осмыслить его и создаваемую им новую, социалистическую культуру. Эта потребность направляет мысль марксистов к размышлению над проблемами культуры и человека.

В следующем параграфе — «Типы теорий о смысле истории и их классификация» — рассматриваются различные классификации упомянутых теорий. Бердяев делит их на теории эволюционного и религиозного направления. Согласно Гуйццинге, все теории можно разделить на оптимистические, пессимистические, оптимистическо-пессимистические; А. Вебер делит их на трагические, спекулятивно-философские и откровенческие; Г. Ю. Баден — на идеологические, скептические и метафизические; Дж. Люис называет типы — оптимистический, пессимистический, исторического скептицизма и традиционализма. Во всех классификациях названы и подвиды каждого типа.

В работе указывается на несостоятельность и противоречивость указанных классификаций. Наиболее полной признана схема классификации А. Венцля, которой придерживается и Р. Шульц. Схема эта исходит из деления авторов классифицируемых теорий на оптимистов и пессимистов, в зависимости от того, во что они верят: в человека—созидателя истории или

в бога. Каждая из групп делится на три подгруппы (162, 3—4). Позднее схематически Венцль изобразил это так (153_в, 814):

	Оптимизм	Пессимизм
Имманентное объяснение истории	Оптимизм развития, частично эмпирический, частично рационалистический	Позитивные фазы сменяются с нисхождением и упадком. Учения о закате культуры (Шпенглер).
Объяснение посредством высших метафизических систем	Диалектическое развитие идей мира, все пути к восходящему (Гегель)	Отрицание мира и истории как цепи несуразностей (Шопенгауэр)
Религиозно обоснованное объяснение	История — преддверие царства божьего	История—царство господства постороннего, идущее, однако, к закату (апокалиптика).

Эта классификация, несмотря на обширность масштабов, не охватывает всех возможных и действительных теорий смысла. В ней нет места для агностиков. К тому же, по этой классификации, в одну группу попадают различные варианты оптимизма, например, Гегеля и Гердера. Первый идет от осознания свободы, второй — от гуманизма.

Прежде чем проводить разделение на оптимистов и пессимистов, надо выделить агностиков (например, Голо Манн, Дриш и др.), которые отрицают возможность решения вопроса о смысле. Теории смысла делятся на пессимистические и оптимистические. Пессимистические, в свою очередь, делятся на: 1) Отрицающие всякий смысл, придерживающиеся тезиса о круговращении. Предшественники этого направления — Шопенгауэр, Ницше и, частично, Вико. Современные представители — Шпенглер, Риккерт, Ортега-и-Гассет. 2) Отрицающие объективный смысл истории, но допускающие ее осмысления историческими субъектами. Этой точки зрения придерживаются Ротхакер и Поппер. 3) Отрицающие объективный смысл и возможность осмысления истории историческими субъектами, но допускающие осмысления истории задним числом историками. Представитель этой группы — Т. Лессинг.

Оптимисты тоже делятся на подгруппы в зависимости от того, какой смысл признается каждым из них — трансцендентный или имманентный. Теории трансцендентного смысла многообразны. Многообразием отличаются и теории имманентного смысла. Среди них имеются: 1) Теории, видящие смысл в гуманизме. — теории Гердера, Теяр де Шардена, Джулиана Хаксли, известного советского ученого Н. И. Конрада и др. 2) Теории, видящие смысл в свободе, — теории Гегеля, экзи-

стенциалистов, критических реалистов и некоторых представителей марксистской философии.

Третья группа смысл истории ищет в ее определенном отрезке: например, правые социал-демократы смысл истории видят в демократическом социализме, а марксист Шульц — в коммунизме.

В схематическом виде наша классификация выглядит следующим образом:

I. Агностики — Дриш и Голо Манн.

II. Пессимисты: 1) Отрицание смысла истории: Шпенглер, Риккерт, Ортега-и-Гассет. 2) Субъективное толкование смысла истории: Ротхакер, Поппер, Лессинг.

III. Оптимисты: 1) Теории трансцендентного смысла истории: Тойнби, Бердяев, Ясперс, Бруннер.

2) Теории имманентного смысла истории: Литт, Вебер, Кроче.

3) Марксистские точки зрения о смысле истории: Грлич, Шульц, Конрад, Забелин и др.

В первой главе — «Отрицание смысла истории» — рассматриваются учения пессимистов XX века. В первом параграфе — «Освальд Шпенглер и «Закат Европы» — излагается точка зрения Шпенглера на историю, его теории циклов и основное деление культуры на периоды: этнографический, культурный и цивилизационный. Шпенглер, исходя из Шопенгауэра, отрицает единую историю. История ему представляется в виде восьми не связанных между собой отдельных культур. Единую историю Шпенглер отрицает на основе отрицания единого субъекта истории. Представление человечества в виде единого субъекта Шпенглер считает не реальным; человечество, по его мнению, — выдуманное понятие: европеец под человечеством подразумевает европейцев и всю историю представляет сосредоточенной вокруг Европы. Этот европоцентризм, эта «птолемеевская система истории», должна, как полагает Шпенглер, уступить место коперниканской, в которой не будет ни единого центра, ни единого субъекта, ибо каждая культура является независимой единицей — в ней все начинается сначала. Каждая культура по-своему переживает историчность, по-своему осознает себя во времени. Греки не знали чувства времени, они не стремились к вечности, египтяне же, наоборот, остро чувствовали и переживали историчность и стремились к вечности. Отрицая единство истории, Шпенглер отрицает прогресс и всякий смысл истории: по его мнению, у человечества никогда не было стремления к гуманизму или к счастью, ибо это означало бы программирование истории, а история не имеет никакой программы. «У человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана так же, как нет цели у вида бабочек или орхидей» (71, 19).

Каждая культура имеет, по Шпенглеру, свой возраст и свою продолжительность жизни. Культура переживает такие же стадии, как и организм: детство, отрочество, молодость и старость, после чего следует смерть. Современная европейская культура находится в стадии старости, в стадии цивилизации, когда исчерпано творчество и созидание, когда культура дряхлеет, как высохший дуб. Каждая культура, по Шпенглеру, имеет свой внутренний непередаваемый смысл и значение, которые не понять и не осмыслить представителям других культур. Смысл каждой культуры как бы зашифрован, а ключ от кода потерян и значения ее никому не понять. Бесмысленность европейской культуры на современном этапе развития Шпенглер характеризует соотношением между человеком и созданной им техникой. Человек, создавший технику для господства над природой, сам, говорит Шпенглер, стал рабом техники: произошло смещение целей и средств: техника должна была служить средством, а человек — целью, получилось же наоборот — человек превратился в средство для техники. Развитие техники идет вперед, а человек все больше отстает от своего создания. Это грозит тем, что человек станет для техники лишним. Таково, по Шпенглеру, настоящее и будущее бессмысленной истории. Ошибочное толкование Шпенглером истории обусловлено тем, что он руководствовался неправильными исходными положениями: отрицанием преемственности в истории и организмом по отношению к культуре, который опровергали даже сами организмы — Спенсер, Вормс и др. В основе его ошибок лежит неправильное понимание культуры и цивилизации, агностицизм и иррационализм, а также его личное отношение к тенденции развития истории, которое В. И. Ленин метко охарактеризовал в следующих словах: «Старая буржуазная и империалистская Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистской войне, как вонючий нарыв. Как бы ни хныкали по этому поводу Шпенглеры и все способные восторгаться (или хотя бы заниматься) им образованные мещане, но этот упадок старой Европы означает лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистским грабежом и угнетением большинства населения земли» (25, 313).

Во втором параграфе первой главы — «Хозе Ортега-и-Гассет и кризис истории» — охарактеризованы общеполитические предпосылки философии жизни на основе анализа мировоззрения Гассета. Исходное понятие в философии Гассета — жизнь, но не жизнь вообще, а жизнь отдельного «я». Жизнь «я» есть радикальная действительность, «я» не сливается ни с кем и ни с чем. Жизнь «я» — первично, все остальное — вторично. Жизнь не переносится на других, поэтому жизнь «я» становится ареной одиночества. «Человеческая жизнь» — одиночество, радикальное одиночество. Но одиночество не означает солип-

сизма. ибо мое одиночество проявляется лишь в присутствии других, в существующем универсуме. Универсум, другие люди являются для меня объектами отношений. Первичное и радикальное то, что имеет отношение ко мне, что входит в мой мир, вторично и гипотетично то, что не входит непосредственно в мой мир. Последний является горизонтом мира. Мировоззрение Гассета — субъективный идеализм несолипсического типа. Основным объектом размышлений Гассета является история, основное же звено в этой сфере — кризис, кризис истории и человека. История — арена изменений, но изменения бывают двойные: нормальные — обыкновенные, и скачкообразные — необыкновенные. Последние Гассет считает кризисными. Изменения в человеческом мире разнообразны, но основное — это изменение убеждений: если человечество теряет старые убеждения, еще не приобретя новых, то оно впадает в кризис. Другая форма кризиса — кризис социальный. Он наступает, когда тот, кем должны управлять, управляет сам. Это — «восстание масс» против элиты. Третья форма кризиса связана с изменением личности. Он наступает, когда «я» теряет себя и отчуждается. Первая форма кризиса — неминуемое звено перехода от старой культуры к новой, связанное с рождением нового человека, с процессом этого рождения, с потерей старых убеждений, когда еще не созрели новые, и человек остался без убеждений. Это мучительно, и как раз это мучение переживает сегодняшний мир. Аналогичным был кризис в конце средневековья, когда вера в откровение была потеряна, а вера в разум еще не сформировалась. Этот кризис, называемый Ренессансом, продолжался двести лет, вплоть до Декарта. Сегодняшний кризис — это смерть разумного человека, смерть разума и рождение иррационального, инстинктивного человека. Этот человек живет фикциями, не имея новых убеждений.

Этот кризис есть кризис культуры, ибо «культура есть интерпретация, которую человек дает своей жизни, это ряд решений его проблем». Когда решения не соответствуют проблемам, культура переходит в варварство. Гассет уподобляет массу толпе, массового человека он характеризует как нивелированного, живущего банальностями, не имеющего никаких особенностей. Гассет считает, что период восстания масс характеризуется пресыщенностью, когда человек доволен собой и ни к чему не стремится. Самодовольство, отрицание элиты и опустошенность, безответственность, отсутствие ценности и целей — вот картина кризисного человека по Гассету. Гассет оплакивает уход тех времен, когда человек подчинялся властвующей элите, когда он разрешал управлять собой. Структуру «масса — элита» он считает естественной и закономерной. Но ведь именно современный человек доказал неестественность этой структуры, восстав против нее и добившись самоуправления.

Кризис человека, определяющий кризис культуры, — отчуждение. Гассет подробно анализирует условия, породившие отчуждение. Сравнивая человека с животным, он утверждает, что животное всегда живет в отчуждении, потому что оно всецело направлено к внешнему и всегда определяется средой. А человек — это единственное существо, имеющее возможность сконцентрироваться внутри себя, не обратив внимания на внешнее, определиться внутренними идеями. Несмотря на одиночество, «я» всегда стремится к коммуникации с другими «я». Разрыв этой коммуникации есть смерть. Смерть — предельное одиночество. Попытка преодоления одиночества создает социальные связи. Но «я» должно всегда соответствовать самому себе, его действия должны определяться его самостью. «Человеческое только то, что я делаю, понимаю, т. е. то, что имеет для меня определенный смысл». Когда человек определяется не самостью, а внешним, другими людьми, он отчуждается, его действия перестают исходить от него, он уже не ответственен за них. Это имеет место, когда действия человека обусловлены государством или традициями, навыками, смысл которых непонятен человеку. Так, приветствие через рукопожатие не имеет никакого смысла, хотя в свое время оно имело определенный смысл, ибо означало миролюбивую настроенность встречающихся. Когда «я» превращается лишь в исполнителя чужой воли и не живет самостью, оно отчуждается. Отчуждение, по Гассету, является следствием социализации. Обобществление человеческой жизни, урбанизация, все большее вторжение общества в семейные и личные дела — вот причины, лишające человека семейного очага, интимности и самости. Все эти рассуждения о положении человека и кризисе культуры направлены на определение будущего, на осмысление хода истории. Гассет доказывает, что кризис в истории повторяется периодически, поэтому история не является движением по восходящей линии; история — циклический процесс, в котором процветание уступает место кризису, кризис — процветанию, и так бесконечно. В этом процессе нет никакого смысла, никакой направленности.

Теория прогресса и смысла, по Гассету, притупляет сознание и не объясняет хода истории. Идея прогресса и смысла, по Гассету, подобна опиуму, который анестезирует человеческое сознание перед смертельной опасностью.

Гассет не только осознает кризис, но и его собственное сознание становится кризисным, ибо он теряет веру в человека и надежду на спасение.

Теория Гассета противоречива. С одной стороны, он утверждает, что действие, исходящее от действующего, является показателем его человечности. Но говоря о массе, которая перестала прислушиваться к элите и взяла бразды правления в свои руки, Гассет называет такое явление «восстанием масс»,

кризисом, неестественным положением, что указывает на тенденциозность теории Гассета.

Невозможно отрицать громадные сдвиги в истории, чему способствовали многие явления; «основная причина этого громадного ускорения мирового развития есть вовлечение в него новых сотен и сотен миллионов людей» (25, 313). С одной стороны, разрыв с прошлым, отрицание традиций и преемственности Гассет считает кризисом, с другой же стороны, жизнь с традициями и навыками, жизнь на основе прошлого он объявляет отчуждением, т. е. кризисом.

Вторая глава — «Субъективистские теории смысла истории» — состоит из трех параграфов. В первом параграфе — «Эрих Ротхакер об осмыслении истории субъектом» — излагается субъективистская теория Ротхакера о придании смысла истории героями, кормчими истории.

Вопрос о смысле истории Ротхакер ставит в аспекте объективности, однако он отрицает объективное, каузальное объяснение исторического процесса. История как арена действий человека определяется, по Ротхакеру, действующим историческим субъектом, действия которого не подчинены каузальным закономерностям. Действия в истории, говорит он, аналогичны игре в шахматы. Когда два партнера играют, мы не можем объяснить их действия каузальностью. Ход игры определяется правилами игры и действиями играющих; таково же положение и в истории. Каждое осмысленное действие подчинено правилам социальной игры, которые характерны для всего человеческого мира.

Каждое действие является ответом на конкретную ситуацию, и этот ответ носит определенный смысл, определяемый действующим. В истории так же, как в шахматах, говорит Ротхакер, каждый ход определяется не объективными обстоятельствами, а комбинацией, начатой субъектом. Ход исторического процесса определяется отдельными личностями, которые руководят историческими процессами. Эти процессы похожи на управление кораблем в открытом море. История, как корабль, может двигаться в любую сторону. Движение истории направляется вождем так же, как движение корабля — его капитаном; масса в истории, так же, как и экипаж корабля, осуществляет чужую волю, волю вождя, капитана. Ход истории зависит от ее предводителей, и ее крушение может быть лишь результатом действий неопытного предводителя, так же, как крушение корабля — результатом действий неумелого капитана.

По Ротхакеру, история не имеет объективного смысла. Смысл в нее привносят действующие личности. Личность является исторически действующим и активным историческим субъектом. Исторический процесс приобретает смысл, превращается из бессмысленного в осмысленный через субъект, через личность.

Эта субъективистская теория Ротхакера, исходящая из предпосылок Карлейля, наделяет исторических героев чрезмерными полномочиями, игнорируя при этом действия масс. Но если следовать сравнению Ротхакера, то интересно представить себе, как бы выглядел корабль без действий экипажа и чего стоил бы самый искусный капитан, если бы на корабле не работал экипаж! Без всякого сомнения, ход корабля определяется действиями экипажа, ход истории — действиями масс, без чего корабль истории прозябал бы на месте и оставался бы без движения. Конечно, в этом ходе определенную роль играют и решения капитана, но капитан без экипажа не может вести корабль, тогда как корабль без капитана может двигаться, если на нем действует экипаж. Именно экипаж придает смысл этому движению, именно масса определяет содержание, смысл истории.

Во втором параграфе — «Антиисторизм и субъективизм Поппера в вопросе о «мысле» — дается критическая оценка точки зрения на смысл истории неопозитивиста Карла Поппера. Поппер отрицает историзм во всех разновидностях и считает его обанкротившимся, так как историзм руководствуется категориями точных наук, такими как закон, причинность, ритм, необходимость и др. В действительности, как утверждает Поппер, нет никаких исторических законов, нет в истории перехода от прошлого к будущему. Существует лишь тенденция, но нет необходимости. История, по Попперу, объяснима лишь на основе эмпирической «ситуационной логики», которая сводится к индивидуализированию всякого действия и к уяснению тех неповторимых условий, которые способны были вызвать это действие. Двигателем истории, по Попперу, является знание. Но коль скоро никто не может знать, каково будет в будущем его знание, то никто не может и предвидеть будущее истории.

Смысл человеческого исторического бытия, по Попперу, — это самоосвобождение посредством знаний, которое приведет к открытому плюралистическому обществу. В исторической жизни нет смысла и незачем искать его там. Смысл жизни придаем мы сами, поэтому, говорит Поппер, мы должны ставить вопрос: «Что должны делать мы для осмысления нашей жизни?». Аналогично положение и в вопросе о смысле истории. Негативный тезис об отсутствии смысла истории расширяет почву для утверждения Поппера о том, что «мы сами придаем смысл политической истории тем, что можем ставить перед собой осмысленные и достойные человека цели» (152, 109).

Необходимым условием для придания смысла истории Поппер считает этические идеи, но сами по себе они не гарантируют этого смысла. Смысл наличествует лишь в том случае, «если этими идеями преодолевается жизненное зло». По

мнению Поппера, эти идеи могут нормально функционировать лишь в открытом обществе с плюрализмом идей. Таким обществом он считает структуру стран буржуазной демократии.

В основе отрицания Поппером возможности предвидения будущего лежит толкование исторического как чисто индивидуального, однократного процесса. Но в историческом всегда имеется не только неповторимое, однократное, но и общее, повторяемое. Это дает возможность предвидеть ход истории, но не во всей ее индивидуальности, а лишь в общей тенденции; перспектива исторического будущего строится на знании прошлого и настоящего.

В. И. Ленин на вопрос: «Вероятен ли равномерный или гармонический — пропорциональный переход разных капиталистических стран к диктатуре пролетариата?» — отвечал отрицательно, обосновывая это тем, что: «Ни равномерности, ни гармоничности, ни пропорциональности в мире капитализма никогда не было и быть не могло... Процесс развития шел неравномерно».

Поппер впадает в заблуждение, утверждая, что смысл истории придает знание.

Знание способствует этому процессу, но не является решающим, так как расширение знаний, развитие науки не привели к осуществлению свободы человека. Наоборот, расширение познаний о мире привело к тому, что человечеству угрожает смерть от оружия, которое явилось плодом его обширных познаний. Таким образом, познания могут принести человечеству страх перед уничтожением, как и свободу. Вообще теоретические знания остаются абстракцией в отрыве от практики. Общество должно не только познать необходимость свободы, но и действовать в этом направлении. По словам Маркса, «...после того, как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована».

На основе теоретических знаний можно лишь объяснить мир. Но задача «в том, чтобы изменить его».

Поппер, утверждая, что мы сами вкладываем в историю смысл, опровергает как теорию героев, так и значение масс. Но кто же, по его мнению, придает смысл истории? Коль скоро смысл определяется знанием, а знание связано с успехами науки, то выходит, что смысл истории придают ученые и политические деятели. И Поппер выставляет требование — избрание политической элиты должно осуществляться демократическим путем.

Однако с этим нельзя согласиться. Мы считаем, что отдельные личности и слои общества не могут придать смысл истории, ибо история всегда является историей народов, историей человечества, в которой действует вся масса. Исто-

рия должна осмысливаться через действие всех слов, а не только отдельных избранных субъектов — элиты.

В третьем параграфе главы — «Теодор Лессинг об осмыслении бессмысленной истории» — излагается аргументация, выставленная Лессингом. Одним из радикальных представителей теории бессмысленности истории является Теодор Лессинг. Он подробно анализирует понятие «смысл истории» и приходит к заключению о бессмысленности истории.

Лессинг различает два значения смысла: смысл как порядок, как ритм, и смысл как ценность, значимость. Первое подразумевает логику истории, ее необходимую последовательность. Но история, согласно Лессингу, не имеет логики, в ней нет никакой закономерности. История — арена случайностей: каждый исторический процесс осуществляется по такой схеме: два индивидуума А и В стоят под дождем пуля. Кто будет поражен? Это определяет чистая случайность, допустим, такого характера: А попросил В: «Прошу поднять мою полевую сумку». В нагнулся, и в этот момент пуля поразила А, а В остался жив. Если бы А сам нагнулся, чтоб поднять свою сумку, пуля поразила бы В, а А остался бы жив. Для А этот случай был полон бессмыслицы, а для В он оказался полон смысла. Во всем этом, говорит Лессинг, нет, никакого смысла. Однако человеку, который остался жив, этот случай представляется полным смысла, для мертвых же в нем нет никакого смысла, но они и не могут сказать об этом. Не только определенные факты, но и весь ход истории представляется Лессингу бессмысленным. Всю историю, как считает Лессинг, символически выражает судьба сахарного завода во Фландрии, который за время с 1914 по 1916 годы пятьдесят раз переходил из рук в руки: то его захватывали немцы, то французы, притом каждый раз они убивали примерно 100 человек, и под конец все оставалось по-прежнему. По Лессингу, «история раскрывается перед нами как целиком бессмысленная». Лессинг утверждает, что бессмысленна не только история как таковая, но бессмысленны и все человеческие действия. Он отрицает, что истории могут придать смысл человеческие действия, так как действия каждого человека predetermined роком. Несмотря на это, Лессинг утверждает, что в работах по истории мы видим историю, имеющую смысл, историю содержательную. Но где источник этого смысла? Когда история приобретает смысл? По Лессингу, картина, которую нам преподносят как историю, не объективна, она не отражает истинных фактов, «а является лишь сердечным желанием человека». Сама по себе история, говорит Лессинг, является «мертвой кладовой», которую историк превращает в «цветущий сад». Историк подобен лекарю, который, очищая бессмысленное нагромождение фактов, приводит их в порядок, делает последовательными и содержательными. История нам дается не через понятие, а через волю.

Воля субъекта, воля историка привносит в историю смысл. Эта воля основывается на вере, на надежде и на любви. Бессмысленность истории является для Лессинга поводом для отрицания всей прошлой истории. Как все прагматисты, он стоит на точке зрения презентизма. Он считает, что, коль скоро история бессмысленна и ее задним числом осмысливают в настоящем, то надо признать, что никакой истории прошлого нет, есть лишь история настоящего. Прошлое — это миф, оживленный настоящим, в соответствии с требованиями настоящего и по его подобию.

Для обоснования своей точки зрения Лессинг отыскивает в истории отдельные, внешне бессмысленные факты и случаи и строит на этом свои заключения о бессмысленности всей истории. Этот подход к социальной действительности был разоблачен В. И. Лениным как порочный. В. И. Ленин доказал, что для подтверждения общих положений «надо попытаться установить такой фундамент из точных и бесспорных фактов, на который можно бы было опираться, с которым можно было бы сопоставлять любое из тех «общих» или «примерных» рассуждений, которыми так безмерно злоупотребляют в некоторых странах в наши дни. Чтобы это был действительно фундамент, необходимо брать не отдельные факты, а всю совокупность относящихся к рассматриваемому вопросу фактов, без единого исключения, ибо иначе неизбежно возникнет подозрение, и вполне законное подозрение, в том, что факты выбраны или подобраны произвольно, что вместо объективной связи и взаимозависимости исторических явлений в их целом преподносится «субъективная» стряпня для оправдания, может быть, грязного дела» (20, 266—267). Лессинг отождествляет объективный процесс развития с желаниями и оценками субъектов, считая, что в истории нет развития и что только мы сами воспринимаем процессы как развивающиеся. Но тут вполне закономерно возникает вопрос, на основе чего мы воспринимаем тот или иной факт так, а не иначе? Если это определяется лишь нашей ориентацией, нашим субъективным положением, то где свойства самих фактов? Конечно, положение субъекта играло и играет определенную роль в оценке им фактов, но эта оценка так или иначе должна базироваться на самих фактах, должна выявлять какие-либо стороны самих фактов.

Лессинг считает, что историческая картина может иметь смысл, если исключить из нее все бессмысленное. Но как это возможно, если признать, что в истории вообще нет смысла? Историк, говорит он, отбрасывает те или иные факты, оставляет другие, и так возникает «цветущий сад» истории. Конечно, в этом саду много мертвого, но вместе с тем есть и цветы, которые украшают историю, иначе история была бы довольно бессмысленным занятием.

Вырывая из целого отдельные факты, Лессинг раздроб-

ляет тем самым целое и делает его бессмысленным. В сущности, выхватывание отдельных фактов и рассмотрение их без связи с целым есть не что иное, как метафизическое искажение истории. В. И. Ленин метко охарактеризовал это как игру фактами. «В области явлений общественных, — говорил он, — нет приема более распространенного и более несостоятельного, как выхватывание отдельных фактиков, игра в примеры. Подобрать примеры вообще — не стоит никакого труда, но и значения это не имеет никакого, или чисто отрицательное, ибо все дело в исторической конкретной обстановке отдельных случаев. Факты, если взять их в их целом, в их связи, не только «упрямая», но и безусловно доказательная вещь. Фактики, если они берутся вне целого, вне связи, если они отрывочны и произвольны, являются именно только игрушкой или кое-чем еще похуже» (20, 266).

Третья глава — «Теория трансцендентного смысла истории» — состоит из пяти параграфов. В первом параграфе — «Доказательство необходимости искания смысла истории в трансцендентном» — рассматривается аргументация Тойнби в пользу перехода в трансцендентную сферу для осмысления бессмысленной имманентной истории.

Теория Тойнби обычно излагается как теория цикличности, как разновидность шпенглеризма. В действительности же в теории Тойнби имеется все, чтоб доказать ее отличие от простой циклической теории. Тойнби сам борется против циклизма во всех его разновидностях. Фактически гибель всех донные существовавших цивилизаций, говорит он, за исключением европейской, не является показателем цикличности, так как не было никакой необходимости в гибели той или иной культуры. Прошлые культуры умирали не потому, что подчинялись закономерности организма, как это утверждал Шпенглер. В отличие от Шпенглера и других представителей теории циклов, которые отрицают всякий смысл истории в силу ее цикличности, Тойнби доказывает возможность смысла истории. «Пучина смерти не поглощает историю, ибо есть трансцендентное, которое не допустит бессмысленности». Опровергая органицизм и теорию циклов Шпенглера, Тойнби утверждает, что, «если бы история подчинялась законам циклов, она уподобилась бы Сизифу». Историческое движение ритмично, но для характеристики этой ритмичности необходимо различать движения целого от движения его частей. Мир как целое — ритмичен, а значит движение его частей повторяется. По образному выражению Тойнби, движение истории подобно движению машины, которая движется в направлении, которое придает ей водитель. Движение в данном направлении обеспечивают колеса, которые кружатся вокруг оси. Это круговращение — необходимое условие поступательного однократного движения

машины. Совокупность круговращения частей и поступательного движения целого дает ритм истории (153, 835).

Тойнби, задавшись вопросом о смысле истории, спрашивает: «Имеет ли история смысл и можем ли мы в современной ситуации человечества считать само собой разумеющимся, что история так или иначе имеет смысл?» (152, 84).

Тойнби подчеркивает остроту этого вопроса в современной ситуации, когда налицо доказательства в пользу бессмысленности истории. Человечество стоит перед опасностью самоуничтожения атомным оружием. В прошлом многие гигантские существа населяли нашу землю, может быть, и человека ждет та же участь, что постигла их, может со временем и человечество исчезнет с лица земли подобно прошлым гигантам? Как же можно тогда утверждать наличие в истории смысла?

Тойнби считает, что во всех этих процессах можно усмотреть тенденцию к круговращению, однако этого недостаточно для утверждения бессмысленности истории.

Вообще смысл истории для Тойнби неосуществим на земной основе. В земной истории ни политика, ни наука и техника, несмотря на свое развитие, не указывают на смысл и не приводят к смыслу. Возможность катастрофы обусловлена техникой и политикой. Неполноценность земной истории указывает на ее недостаточность, на то, что земная история нуждается в чем-то потустороннем, и человек для осмысления истории должен допустить веру в бога независимо от того, верит он в существование бога или нет. Человек верил в природу, верил в человека, но всего этого оказалось недостаточно для осмысления истории. Человек должен поверить в бога, и это превратит бессмысленное нагромождение фактов в действительную, исполненную смысла историю.

Теория Тойнби вместо эмпирической схемы предлагает спекулятивно-теоретическую схему истории. Вместо научного решения вопросов веры он подходит к ним с позиций прагматизма.

Теория Тойнби страдает общим недостатком, характерным для всего телеологизма — она отрицает возможности внутреннего смысла истории. Возможность осмысления перепоручается трансцендентной, метаисторической силе. Но метаисторическое, потустороннее не может осмыслить посюсторонней истории даже и при допущении его существования, ибо история не переходит в сферу потустороннего, как и потустороннее не входит в историю. Трансцендентное и имманентное, божественное и человеческое исключают друг друга, они не могут воссоединиться, так как божье царство лежит за пределами истории, а история не сопрячана царству божьему.

Тойнби не прав и в отрицании имманентного смысла истории, которое он обосновывает атомной опасностью. Эта опасность реальна, но она таит в себе лишь возможность, но не

пензбежность уничтожения человечества. Человечество может подвергнуть себя уничтожению или спастись собственными силами, не допустив развязывания ядерной войны. В первом случае история оказалась бы бессмысленной, во втором история доказала бы наличие в себе смысла. И то, и другое — возможности. В какую сторону будут развиваться события, это зависит от человечества, поэтому смысл человеческой истории — дело только самого человечества.

Во втором параграфе, озаглавленном «Карл Лёвиг о смысле истории», рассматривается теория трансцендентного смысла Карла Лёвита. Лёвиг своими предшественниками объявляет Паскаля и Кьеркегора, которые ставили вопросы: «Кто я?», «Кем послан я в этот мир?», «Что меня ждет в мире?». Такая постановка проблемы является исходной и для Лёвита, пытающегося разобраться, какова судьба «я» в историческом мире. Философское развитие от Гегеля до Ницше, по утверждению Лёвита, поставило вопрос о том, «определяются ли самой историей бытие и смысл истории, и если нет, то чем?» (125, 8).

Понять историю — это значит осмыслить суть исторических событий. Поэтому основное для философии истории — это разобраться в «смысле истории». Понятие «смысл» применимо не ко всякой истории — вопрос о смысле можно ставить только в отношении человеческой истории, но не, скажем, истории природы, которая находится за пределами смысла. Всякое человеческое действие имеет направленность (Wozu), это характерно и для истории. Всякий исторический акт имеет значимость, в нем заложена какая-то целенаправленность, которая и делает его осмысленным. Лёвиг считает, что вопрос о смысле истории равнозначен вопросу о цели; других значений понятия «смысл» Лёвиг не признает.

История не может быть бессмысленной, вопрос лишь в том, какая сила придает ей смысл. Природа и человек, по Лёвигу, бессильны придать истории смысл; раз так, то остается лишь бог. Но тайны божественного провидения для человека непостижимы, поэтому «вопрос об окончательном смысле истории находится за пределами возможности всякого знания... и мы оказываемся в вакууме, заполнить который могут лишь надежда и вера» (126, 14).

По Лёвигу, смысл истории поддается только религиозной интерпретации, так как смысл таится не в эмпирической истории, не в прошлом, настоящем и будущем, а в Telos-е истории. Вопрос о смысле истории становится для Лёвита вопросом «что будет дальше?». Ответ на этот вопрос — профетизм, данный в эсхатологии. «Будущее является центром истории», роль компаса для ориентации в котором играет эсхатология. «Подобно компасу, который ориентирует нас в пространстве, эсхатологический компас ориентирует нас во времени, как на

окончательную цель и конец, он указывает на царство божье» (126, 26).

Футуризм Лёвита служит двум целям: оправданию царства божьего, и тому, чтоб поддержать у германских милитаристов надежду на будущее. Обращаясь к подобным мыслителям, Герберт Уэллс пишет: «Вы зачарованы традиционными романтическими представлениями..., которые сейчас, как некогда приобретают огромную разрушительную силу, и вы не вполне понимаете, как это связано с вашей работой, как вы поддерживаете идеи, которые препятствуют коренным социальным переменам и толкают к войне» (94, 406).

Лёвит не учитывает того, что нельзя отрицать историчность прошлого и настоящего, утверждая историчность будущего, ибо всякое будущее становится настоящим и прошлым. Если будущее исторично, то настоящее и прошлое, само собой, тоже историчны. Лёвит обедняет не только содержание истории, но и содержание смысла, ограничивая его только рамками цели, а между тем понятие «смысл» связано и с содержанием, и с направленностью, которые Лёвит игнорирует, чтобы доказать правомерность религиозного решения вопроса о смысле истории.

Лёвит, как и другие представители религиозного направления, смысл истории переносит в сферу неисторического и тем самым, в сущности, отвергает его.

В третьем параграфе третьей главы — «Ясперс о трансцендентном смысле истории» — критически осмысливается теория истории Ясперса.

По Ясперсу, рассмотрение истории человечества заставляет нас задуматься о тайне бытия, ставит перед нами такие вопросы, как «Откуда все это?», «Куда мы идем?», «Что все это означает?». Ответ на эти вопросы требует осмысления прошлой истории человека, тенденции ее настоящего и будущего развития, постановки вопроса о смысле истории. Все это у Ясперса централизуется в понимании настоящего. Особого осмысления, считает он, требует современность, ибо навсегда ушли времена, когда человек видел свой мир надежным, счастливым божьим миром. Мир был его миром, а сам он тогда был ничтожным, ибо он видел бытие в трансцендентном. Теперь человек отрезан от своих корней, он видит себя лишь в исторической ситуации человеческого бытия и чувствует, что не может сохранить бытия.

Человек, говорит Ясперс, со своим настоящим стоит в центре истории, и его неотложная задача осмыслить свое настоящее, хотя это не значит, что он должен ограничиться настоящим. «Настоящее человека становится бессмысленным, если человек ограничивается узкими горизонтами сегодняшнего дня». Надо расширить сознание настоящего, оно должно охватить историческую основу нашего бытия в аспекте прошлого и бу-

дущего. Осмысление сегодняшнего человеческого положения есть осмысление его истории. Поэтому, с одной стороны, человек обращается к прошлому, а с другой — взирает на будущее, в котором объяснится смысл истории.

«Происхождение человечества так же темно, как и будущий мир. Между происхождением (которого мы не можем представить и осмыслить) и целью (которую мы не можем измерить и конкретно обрисовать) протекает наша история» (116, 48).

Надо найти архимедову опору, ось истории, вокруг которой движется вся история. Такой осью Ясперс считает период с 800 до 200 года до н. э., к которому он относит происхождение современного человека. Это для него «косевое время».

При попытках установить смысл этого «косевого времени» Ясперс приходит к богу: он утверждает, что ни причины, ни смысл этого периода не поддаются объяснению ни эмпирически, ни в общем смысле.

Итак, Ясперс считает «осевой период» исходным для мировой истории. Но смысл мировой истории нельзя свести к смыслу одного периода, ибо у каждой эпохи есть свой смысл, который является ключом для периодизации мировой истории.

В основу периодизации мировой истории он кладет изменение природы экзистенца, т. е. экзистенциально существующего в виде человека. Человек, как основное звено и центр исторического процесса, своими изменениями предопределяет и выражает изменения истории, ибо история является историей человека. Человек пережил четыре изменения, и история распадается на четыре основных периода:

Первый период начинается с предыстории и длится до основания предысторических культур, это период формирования человека.

Второй период — от предысторических культур до «осевого времени».

Третий период — с «осевого времени» до технического.

Четвертый — от начала технического периода до наших дней.

В основу этой периодизации легло изменение природы человека, изменение его бытия.

Ясперс устанавливает некоторые черты современности. Нашу эпоху он считает в основном научно-технической. Для нее характерны: реальное единство человечества, превращение масс в решающий фактор и утрата человечеством веры.

Остановимся на этих чертах подробно. Во-первых, о единстве человечества. Техника сделала человечество реально единым, ибо для средств сообщения достигим каждый уголок планеты, причем для этого надо всего несколько часов. Земля стала для человека тесной. Интенсивное общение и расши-

рение сфер влияния породили мировую историю. Этот процесс в основном начался со второй мировой войны — первой войны, которая распространилась на всю планету. «Сейчас нет локальных ситуаций и локальных проблем, все существенные проблемы и ситуации — мировые», — говорит Ясперс.

Вторая черта — доминирование масс. Прежде в истории фигурировали отдельные личности, основная масса была исторической, инертной. Ясперс как бы оплакивает этот стабильный период и ужасается тому, что массы стали едины, что все получают образование. Масса подвергается внушению, но в то же время она является критерием для политиков и творческих работников.

Определяя понятие «масса», Ясперс отличает его от понятий «публика» и «народ». Масса, по Ясперсу, сродни толпе. Это множество аморфных и малоценных структур, бессознательных и бесформенных, беспочвенных и безответственных. Масса — объект пропаганды и внушения. Масса — продукт потери человеком самостоятельности. Вслед за Лобоном Ясперс приписывает массе все отрицательные признаки.

Однако Ясперс сам себе противоречит. Утверждая, что масса инертна, безынициативна, лишена творческого начала, он в то же время говорит о ее доминирующем, правящем положении. Спрашивается, как же смогла эта «бесформенная» масса вытеснить аристократию и стать у руля истории?

Третья черта — утрата веры. Для этого явления характерны: мышление в форме идеологии, недопустимое духовное упрощение и жизнь сенсациями. Вытеснение истины идеологией, говорит Ясперс, вызвано безнадежностью; человечество жаждет иллюзий, «в пустыне личного существования растет потребность в сенсациях». Сегодняшний человек проникнут ставшим самоцелью «анти»-настроением и полностью лишен позитивного. Все это привело к утрате веры. Безверие и технический прогресс породили нигилизм, религия стала делом выбора, что «угрожает человечеству гибелью, и мы не можем предугадать и представить, что будет с человеком в таких условиях» (116, 169).

Философское познание подразумевает и познание будущего, без чего невозможна цельная картина истории. XVII век был исполнен надежды на лучшее будущее, в XIX веке зародилось пессимистическое восприятие будущего, XX век шагнул дальше: в будущем стали искать не прогресса или регресса, а суть человеческого бытия, судьбу человека. Тенденция потери человеческого бытия проявилась в потере человеческой свободы. Только страх перед потерей бытия может спасти бытие.

Ясперс отрицает всякую необходимость, считая, что признание необходимости оправдывает зло, снимая с человека ответственность за его поступки.

Казалось бы, Ясперс всю ответственность возлагает на человека, который один только в силах, будучи свободен в своих действиях, спасти свое бытие. На самом же деле оказывается, что свободные действия человека не являются определяющими в борьбе за человека, ибо человек, по Ясперсу, не может погибнуть, только потому, что этого не допустит бог.

Ясперс ставит вопрос: откуда и куда идет человек? Если прошлая история объяснила «откуда», то будущее должно объяснить «куда». Но для этого надо познать смысл истории. Для определения смысла истории требуется установление границ истории, т. е. сферы истории, которая может иметь смысл, ибо смысл свойственен только историческому, природа же не имеет смысла, так как она не исторична, исторично лишь человеческое. Историческое имеется лишь там, где налицо сознание.

Смысл истории связан с целями истории. Смысл одновременно является и целью. Из смысла вытекают следующие цели: 1) цивилизация и гуманизация человека, 2) свобода и сознание свободы, 3) высший человек и творчество духа. Все это особенно ярко проявляется в пограничных ситуациях, и поэтому в этих ситуациях имеются приближения к смыслу. Но вообще смысл недостижим, достижимость смысла была бы концом истории, т. е. бессмыслицей. Это обуславливает невозможность установления полного единства. К тому же осмысливающий субъект сам существует в истории и не может возвыситься над ней для полного обозрения целого, что, по Ясперсу, доступно только богу. Так как единство научно не познаваемо, то для него остается только вера. Вера в трансцендентное объединяет прошлое и будущее и создает «единство трансцендентного». Тут Ясперс снова скатывается к религии и взамен обещанного эмпирического предлагает религиозное объяснение.

История, по Ясперсу, развивается в трех направлениях — социализма, мирового государства и веры. Все три компонента должны быть формой осуществления смысла истории, свободы.

По Ясперсу, цель всех народов и социальных группировок одна — свобода, но свободу понимают по-разному. Понятие свободы многозначно: говорят о политической, общественной, экономической, религиозной и других видах свободы. Свобода как смысл охватывает все значения, Ясперс дает общее определение свободы как преодоления внешнего, как превращения внешнего во внутреннее в момент человеческого существования. Но свобода преодолевает и внутреннюю, именно внутреннюю произвольность, говорит он. Поэтому свобода совпадает с внутренней необходимостью. Свобода — это внутренняя убежденность в собственной правоте. Но моя вера может быть ошибочной, и свобода должна ее преодолеть, а это возможно лишь через коммуникацию с другими, «поэтому свобода осуществима лишь в обществе».

Следующий признак свободы у Ясперса — допущение максимального количества возможностей. «Свобода, — говорит он, — это всевозможность», «Что имеет бытие и смысл, то должно владеть свободой». Несмотря на многосторонность свободы, свобода, как считает Ясперс, не безгранична. «Наша свобода, — говорит он, — всегда указывает на что-то, она не является самопричиной; если б она была таковой, человек был бы богом» (116, 199). Значит, зависимость человека от бога есть граница его свободы. Но это не единственная граница. Ограниченность свободы проявляется и в том, что она следует по определенному пути. Я не могу быть всем, т. е. из множества возможностей во мне осуществляется лишь одна, остальные исключаются, и свобода выбора в действительности сменяется необходимостью определенного пути. Поэтому свобода диалектична.

Все эти разъяснения Ясперса сводятся к нулю, когда он утверждает, что нам неизвестно, что такое свобода, ибо свобода не является предметом, не обладает существованием, вследствие чего нет возможности сформулировать понятие свободы.

В своем анализе понятия «свобода» Ясперс устанавливает много признаков свободы, но ему не удается полностью раскрыть смысл понятия «свобода» из-за того, что он ограничивает свободу богом. Если человек свободен лишь в смерти, а начало жизни ему дается богом, то он лишен свободы, так как определен извне. Если полная свобода и самоопределенность недоступны для человека, ибо в противном случае он стал бы богом, то свобода недоступна и для человечества. Но тогда смысл превращается в бессмыслицу. По этой теории свободен только бог, но бог не историчен и не нуждается в истории. Таким образом, выходит, что смысл истории осуществим только вне истории, а история бессмысленна. Но категории осуществления и смысла излишни для бога, так как бог вне развития и осуществления, он абсолютен и не нуждается в осмыслении. Да и вообще как можно устанавливать смысл исторического вне истории? Допущение бога, каким бы он ни был, — злым или добрым, — во всех вариантах делает лишними действия человека, ибо как бы ни действовал человек, от него не зависит осуществление смысла и он не имеет никакой свободы.

В четвертом параграфе третьей главы — «Доказательство имманентно-трансцендентного смысла» — рассматривается теория смысла Николая Бердяева. В отличие от некоторых представителей теологической историософии, у которых вся философия направлена на вопрос о смысле человеческого и исторического бытия, Бердяев считает, что философия должна рассматривать лишь человека и человеческое. Он утверждает, что «наступило» время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало. Проблема человека, говорит он,

есть основная проблема философии. Разгадка бытия человека скрыта в самом человеке (37, 20).

Задача философии — понять смысл человека и мира, что может быть достигнуто только через человека. Поэтому философия экзистенциальна лишь тогда, когда она превращается в персонализм. Основной феномен субъекта — «я» — есть свобода. Свобода является смыслом индивидуального, т. е. исторического существования. Субъект вне свободы — это объективированный, отчужденный, падший субъект. «Падшесть есть важная категория познания. Объективация, неподлинность феноменального мира... означает, что этот мир находится в недолжном духовном и нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности выброшенности вовне, подчинения необходимости... Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстерниоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации» (34, 33).

Основные признаки объективации: 1) отчужденность объекта от субъекта, 2) поглощение индивидуального общим, 3) господство необходимости и недостижимости свободы, 4) социализация, приспособление к массовости мира и истории. Выход из отчуждения Бердяев ищет в боге.

Философия Бердяева исходит из «я» и рассматривает весь мир в фокусе «я». Отношение «я» к другим «я», к «не-я», к «оно» и к богу — вот все богатство мира. Все выводимо из «я», а само «я» не выводимо не из чего, «я» — первично. Вместо «я мыслю, значит существую», Бердяев говорит «я существую, значит мыслю». Определяющий признак «я» — одиночество. По Бердяеву, вопрос одиночества — основной вопрос философии. Одиночество в обществе непреодолимо, социальное чуждо для личности. По Бердяеву «я» переживает все явления мира как свою личную судьбу, и в то же время мир ему чужд. «Я не могу помнить первого моего крика, вызванного встречей с чуждым мне миром. Но я твердо знаю, что я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день» (37, 13).

Следующий признак человеческого бытия, по Бердяеву, это страх. «Страх лежит в основе мира». Более адекватно человеческому страху слово «ужас». Страх связан с тем, что жизнь человека под угрозой, в страх вводит человека ожидание смерти, конец страха связан со смертью. Выход из положения в бессмертии, достигнуть которого в социальном мире невозможно. И снова Бердяев обращается к богу. Страх приводит к страданию. Человеческое бытие больше всего связано с страданием, так что «я мыслю, значит существую» модифицируется у Бердяева в выражение: «Я страдаю, значит существую». «Источник страдания нужно видеть в несоответствии природы человека и объектной мировой среды, в которую

мы брошены в объективацию человеческого существования» (39, 91).

Одним из источников отчуждения Бердяев считает технику. Вся историю Бердяев делит на три стадии: естественно-органическую, культурную и техническую (42, 7).

Трагедия человека — в его отношении к технике, ибо он смешал технику, как средство, с целью. Стадия культуры является стадией организма, стадия техники — стадией организации. Один из признаков приближения конца истории Бердяев видит в восстании техники против человека. Механизация и машинизация есть крайняя форма объективации человеческого существования, выбрасывания его вовне, в чуждый и холодный мир. «Этот мир создан человеком, но человек не находит себя в нем» (38, 34).

Бердяев говорит о необходимости изменения человеческого бытия, преодоления страха, страдания, зла, смерти. В человеческом бытии надо утвердить развитие творчества, духовности, красоты, достичь бессмертия.

У Бердяева антропология, как учение о судьбе человека, о смысле его существования, рассматривается лишь в тесной связи с философией истории, так как «экзистенциальная философия есть выражение моей личной судьбы, но моя судьба должна выражать судьбу мира и человека». Человек проявляется лишь в истории, поэтому философская метафизика — это метанстория. «Мысль моя, направленная на начальное и конечное, допускает единственно возможную метафизику, — метансторию. Все экзистенциальное есть история. Бог есть история, совершающаяся драма. Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существовавшая во времени, устремленном к концу, который есть не смерть, а преобразование. Поэтому сама же философия истории может быть только пророческой, разгадывающей тайны грядущего» (39, 8).

Сама постановка основного вопроса о смысле жизни — должна быть оценена, как считает Бердяев, положительно, ибо если человек и не сможет дать правильного ответа, все-таки сами поиски его придают жизни смысл. «Пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящаю свою жизнь этому исканию смысла» (40, 90).

Для осуществления смысла истории в виде свободы Бердяев вводит царство божье, ибо человеческий, социальный мир является только «источником отчуждения». Но для того, чтобы наступило царство божье, человеческий мир, человеческая история должна кончиться. «История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории» (34, 181).

Бердяев требует не свободы в обществе, а свободу от об-

щества. Свобода, по его утверждению, неосуществима в человеческом мире. Смысл жизни и истории Бердяев видит в свободе, осуществимой богом, в царстве божьем.

На первый взгляд Бердяев не пессимистичен, он как-будто видит для человека выход из объективации и намечает пути осуществления человеческой свободы. Но, в сущности, теория Бердяева всецело пессимистична, так как он не видит в человеческом мире ни спасения для человека, ни путей осуществления смысла истории. Все это перенесено в сферу трансцендентного. Но насколько можно считать возможным осуществление смысла истории вне истории? И какой смысл имеет осуществление смысла истории, если оно требует конца истории: если смысл истории должен осуществляться с ее концом, то лучше, чтобы он вообще не осуществлялся.

Бердяев отрицает возможность преодоления объективации личности обществом, считая общество объективным по отношению к личности. Но если имманентное общество исключается на основе своей объективности, то что дает основание допускать бога, способного будто бы преодолеть человеческую объективацию? Бог — тоже объективное, и более объективное, чем общество, ибо общество имманентно в отношении истории, а бог трансцендентен, а эта трансцендентность остается у Бердяева в толковании бога как имманентно-трансцендентной силы.

Свобода человека означает действие человека из внутренних побуждений, его ориентацию в мире, преобразование им мировой ситуации в человеческую, преобразование объективного мира согласно мерке человеческой природы, очеловечение мира, самоутверждение человека. У Бердяева выходит наоборот: свобода к человеку приходит извне, не человек освобождает себя, утверждая в природе и обществе человечность, а бог дарит ему свободу. Подаренная свобода не является человеческой, она больше объективирует человека, чем его рабство в человеческом мире. Поэтому теологический антропологизм не является выходом для человека. Человек нуждается в гуманистическом антропологизме, который дает путь к человеческой свободе. Этот антропологизм есть гуманизм Маркса, основанный на преобразовании нечеловеческого мира в человеческий.

Пятый параграф третьей главы — «Понятие смысла истории в «критическом реализме». Критический реализм — разновидность религиозной философии, для которой характерно признание объективной реальности, критика субъективного идеализма и агностицизма. Представитель этой философии Аугуст Бруннер пишет: «Бытие — широчайшее понятие из всех, которые мы имеем»; оно шире по объему, чем сознание. Сознание — лишь определенная сфера внутри бытия, а не наоборот, как думает идеализм. Мы находим существующее, но не создаем. «Поэтому, как основа, у нас в познании имеется объективный момент» (98, 19).

Характеризуя американскую разновидность философии критического реализма, Томас Хилл пишет: «Критические реалисты... придерживаются реалистического учения о независимости объекта, но вместо неореалистической монистской теории отношения между объектом и тем, посредством чего объект познается, предлагают дуалистическое объяснение этого отношения, согласно которому идея не может буквально участвовать в объекте, а истина может быть недвусмысленно истолкована как соответствие. При этом они, однако, не соглашались с ранним репрезентативным реализмом в том, что мы познаём только наши идеи. Вместо этого они настаивают на том, что мы познаем сами объекты посредством наших идей» (67, 137).

Философия истории «критических реалистов», наряду с признанием бога, отличается направленностью на наш мир. Представитель немецкого критического реализма Алоиз Венцль свою философию истории называет «философией свободы». Свобода и утверждение человечности осуществляются в мире, но не без помощи бога, так как, по мнению Бруннера, «то, что наше бытие не имеет абсолютного значения, ясно; мы зависим от чего-то другого. Без этого другого мы не можем существовать (Existenz). Следовательно, нечто другое обуславливает наш Dasein... Это другое есть абсолютное бытие» (98, 201).

Критический реализм, не отказываясь от человека, придавая значение человеческим действиям, стремится найти место и для бога и сохранить значимость божественного. Историчность в критическом реализме уподобляется духовному, этим из исторического исключается природа и материальное. Историчность, по мнению критических реалистов, проявляется в самоосуществлении человека путем свободы. Человек окружен природными необходимостями, этим необходимостям человек противопоставляет свою свободу. Борьба свободы с необходимостью есть история. В сфере этих необходимостей человек отчуждается, ибо находится вне сферы собственной природы: свободы. Бруннер утверждает вечность человеческого отчуждения, так как человека всегда будет окружать мир необходимостей. Исторический процесс как смысловой осуществляется во времени. Человек борется в истории в настоящем и направляется к будущему. Бруннер опровергает футуризм, расширяя сферу истории за счет настоящего, но он не охватывает всей истории, так как недооценивает прошлого.

Толкование исторического у Бруннера односторонне, так как всю историю он сводит к отношению человека к человеку и исключает отношение человека к природе. Самоосуществление же человека осуществляется не только в отношении человека к человеку, но и в отношении человека к природе.

Несмотря на свою направленность к человеческим делам и старание придать смысл историческому процессу как человеческому, теория Бруннера не смогла остаться в рамках че-

ловека и для осмысления истории обратилась к человекоподобному богу. «Смысл истории — в возможности вечного самосуществования путем признания такого бога. Это осуществляется теми же силами, что и признание ближнего. Они нераздельно связаны. Человек не может лишь в себе видеть основу совершенства, в этом — ненадежность бытия. В единстве с богом возможно совершенное бытие. Это единство требует признания бога... религиозное не чуждо историческому, оно собственно историческая сила» (99, 192—193).

На словах Бруннер борется против превращения человека в средство, на деле же он сам превращает человека в средство, вводя в его мир бога, осуществляющего смысл человеческого бытия. Человек становится марионеткой в руках бога. Нельзя ставить вопрос о смысле человека, если имеются бог и человек. Одно исключает другое. Божественное не человеческое, и через бога нельзя строить человеческую историю. Поэтому правильно отмечает Карр в отношении религиозного решения вопросов истории: «Мне трудно единство процесса истории согласовать с какой-либо внешней силой, которая якобы определяет ее смысл и значение... историк сам должен решить собственные проблемы, без помощи бога» (105, 69).

Введение в историю всякого трансцендентного, пусть то будет человекоподобная сила в виде личного бога, исключает возможность смысла имманентной истории и значимость имманентных сил. Таким образом, и теория Бруннера, как и все другие религиозные теории, не решает вопроса о смысле истории.

მითითებული ლიტერატურის სია

1. კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, თბილისი, 1954.
2. კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, ნაწილი II, თბილისი, 1959.
3. კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1953.
4. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г.; К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, Москва, 1956.
5. კ. მარქსი, ფილოსოფიის სილატაკე, თბილისი, 1933.
6. კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950.
7. ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, თბილისი, 1952.
8. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფოიერბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირებულობა, თბილისი, 1968.
9. К. Маркс и Ф. Энгельс. Святое семейство, Соц., т. III, Москва-Ленинград, 1929.
10. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 2, თბილისი, 1954.
11. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 4, თბილისი, 1955.
12. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 5, თბილისი, 1949.
13. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 6, თბილისი, 1956.
14. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 13, თბილისი, 1950.
15. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, თბილისი, 1950.
16. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 17, თბილისი, 1951.
17. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 19, თბილისი, 1951.
18. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 21, თბილისი, 1951.
19. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 22, თბილისი, 1951.
20. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 23, თბილისი, 1951.
21. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 25, თბილისი, 1952.
22. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 29, თბილისი, 1952.
23. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 31, თბილისი, 1952.
24. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 32, თბილისი, 1952.
25. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 33, თბილისი, 1953.
26. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 35, თბილისი, 1953.
27. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, თბილისი, 1963.
28. სკკპ XXII ყრილობის მასალები, თბილისი, 1962.
29. არისტოტელე, პოეტიკა, თარგმანი და წინასიტყვაობა ს. დანელიასი, თბილისი, 1943.
30. ჰეგელი, ლოგიკის შეცნობა, თბილისი, 1962.
31. Агости Э., Нация и культура, Москва, 1963.
32. Асмус В. Ф., Маркс и буржуазный историзм, Москва—Ленинград, 1933.
33. Бердяев Н., Смысл творчества. Москва, 1915.
34. Бердяев Н., Опыт эсхатологической метафизики. (творчество и объективация), Париж, 1947.

35. Бердяев Н., Судьба человека в современном мире, Париж, 1934.
36. Бердяев Н., Смысл истории, Берлин, 1923.
37. Бердяев Н., О назначении человека, Париж, 1931.
38. Бердяев Н., Я и мир объектов, Париж, 1934.
39. Бердяев Н., Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, Париж, 1952.
40. Бердяев Н., Самопознание, Париж, 1949.
41. Бердяев Н., Философия свободного духа, ч. I, Париж, 1927.
42. Бердяев Н., Человек и машина, Путь, 1933, № 38, Париж.
43. Бердяев Н. А., Букман Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л., Освальд Шпенглер и закат Европы, Москва, 1922.
44. Вормс Р., Общественный организм, СПб., 1897.
45. Гегель Г., Философия истории, Москва—Ленинград, Соч., т. 8.
46. Дильтей В., Описательная психология, Москва, 1924.
47. Кьеркегор С., Несчастнейший, 1908.
48. Какабадзе Э., Проблема экзистенциального кризиса и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, Тбилиси, 1966.
49. Какое будущее ожидает человечество? Прага, 1964.
50. Карнап Р., Значение и необходимость, Москва, 1959.
51. Карсавин Л., Философия истории, Берлин, 1923.
52. Кош И. С., Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, Москва, 1959.
53. Льюис Д., Наука, вера и скептицизм, Москва, 1966.
54. Мани Т., Доктор Фаустус, Соч., т. V, Москва, 1962.
55. Маркьян Э. С., О концепции локальных цивилизаций, Ереван, 1962.
56. Паскаль В., Мысли о религии, Москва, 1902.
57. Петросян М. И., Гуманизм, Москва, 1964.
58. Проблемы социальных изменений XX века, Москва, 1957.
59. Рейхенбах Г., Направление времени, Москва, 1962.
60. Риккерт Г., Философия жизни, Ленинград, 1922.
61. Семенов Ю. Н., Общественный прогресс и социальная философия современной буржуазии, Москва, 1965.
62. Соловьев Э. Ю., Экзистенциализм и научное познание, Москва, 1966.
63. Тьяр де Шарден, Феномен человека, Москва, 1965.
64. Франк С., Смысл жизни, Париж, 1934.
65. Франк С., Крушение кумиров, Берлин, 1924.
66. Франк Ф., Философия науки, Москва, 1960.
67. Хилл Т. И., Современные теории познания, Москва, 1965.
68. Хюбшер А., Мыслители нашего времени, Москва, 1962.
69. Чёрч А., Введение в математическую логику, Москва, 1960.
70. Шварц Т., От Шопенгауэра к Хейдеггеру, Москва, 1964.
71. Шпенглер О., Закат Европы, т. I, Москва—Петроград, 1923.
72. Шпенглер О., Философия будущего, Иваново-Вознесенск, 1922.
73. Шпенглер О., Пессимизм? Петербург, 1922.
74. Шпенглер О., Пруссачество и социализм, Петербург, 1922.

75. Шпенглер О., *Днегн и машна*, Петербург, 1922.
76. Ясперс К., *Куда движется ФРГ?* Москва, 1968.
77. Арзаканян Ц. Г., *Культура и цивилизация. Проблемы теории и истории*, «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 3.
78. Баумер А., *Апокалиптика XX века*. «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 2.
79. Беккер Г. и Босков А., *Современная социологическая теория*, Москва, 1961.
 - а) Беккер Г., *Современная теория священного и светского и её развитие*.
 - б) Босков А., *Социальные изменения: основные проблемы возникновения теоретических и исследовательских центров*.
80. Валери Поль, *Кризис духа*, Избранное, Москва, 1936.
81. Великовский С., *На очной ставке с историей*, «Вопросы литературы», 1965, № 1.
82. Виндельбанд В., *Философия культуры и трансцендентальный идеализм*, Логос, книга 2, 1910.
83. Зиммель Г., *Проблема социологии*, «Новые идеи в социологии», т. I, 1913.
84. «Иностранная литература», 1966, № 1.
 - а) Ван ден Хааг Э., *И нет меры счастью и отчаянию нашему*.
 - б) Мамфорд Л., *Механический ритм жизни*.
 - в) Фромм Э., *Человек одиночек*.
85. Конрад Н. И., *Заметки о смысле истории* «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 2.
86. *Диалог историков*. Переписка А. Тойнби и Н. Конрада, «Новый мир», 1967, № 7.
87. Манн Т., *Об учении Шпенглера*, Собр. соч., т. IX, Москва, 1960.
88. Молчанов Ю. Б., Новик И. Б., *Немецкий «критический реализм», и современное естествознание*. Современный объективный идеализм, Москва, 1963.
89. Сорокин Питирим, *Границы и предмет социологии*. «Новые идеи в социологии», 1913, № 1, СПб.
90. Риккерт Г., *Суждение и процесс суждения*, Логос, 1913, кн. 4.
91. Риккерт Г., *О понятии философии*, Логос, 1910, кн. 1.
92. Триоле Эльза, *Великое никогда*, «Иностранная литература», 1966, № 7.
93. Уэллс Г., *Соч.*, т. 14, Москва, 1964.
 - а) *Век специализации*.
 - б) *Приключения человечества*.
94. Уэллс Г., *Соч.*, т. 15, Москва, 1964.
95. Федосеев П., *Материализм — враг субъективизма*, «Известия», 1965, 13/V.
96. Шестов Л., *Memento mori* (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). «Вопросы философии и психологии», кн. 139.
97. *Против буржуазной идеологии*, Москва, 1960.
 - а) Шульц Р., *О смысле исторического бытия*.

- 6) Шульц Р., *Философия надежды Блоха в свете исторического материализма*.
98. Brunner A., *Die Grundfragen der Philosophie*, Freiburg, 1956.
 99. Brunner A., *Geschichtlichkeit*, Bern und München, 1961.
 100. Brunner O., *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen, 1956.
 101. Brüning W., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart, 1961.
 102. Buber M., *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948.
 103. Baden I. H., *Der Sinn der Geschichte*, Hamburg, 1948.
 104. Camys A., *Der Mythos von Sisyphos*, München, 1963.
 105. Carr E., *What is History?* Cambridge 1962.
 106. Collingwood G., *The idea of history*, Oxford, 1946.
 107. Dreitzel P., *Elitebegriff und Sozialstruktur*, Stuttgart, 1962.
 108. Halsburg O., *Sozialordnung von Morgen*, Wien, München, 1957.
 109. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1967.
 110. Heusi K., *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932.
 111. Hofmann B., *Die Werturteilsfrage heute. Erfahrung und Denken*, Bd. 8, 1961.
 112. Huizinga J., *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, Bern-Leipzig, 1936.
 113. Jaspers K., *Philosophie*, Bd. I. Berlin-Heidelberg-New York, 1973.
 114. Jaspers K., *Philosophie*, Bd. II. Berlin-Heidelberg-New York, 1973.
 115. Jaspers K., *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1965.
 116. Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949.
 117. Jaspers K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1962.
 118. Jaspers K., *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Stuttgart, 1965.
 119. Jordan P., *Forschung macht Geschichte*, Frankfurt am Main, 1954.
 120. Kesting H., *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959.
 121. Lessing Th., *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München, 1919.
 122. Litt Th., *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins*, Heidelberg, 1956.
 123. Litt Th., *Denken und Sein*, Stuttgart, 1948.
 124. Löwith K., *Wissen, Glauben und Skepsis*, Göttingen, 1959.
 125. Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1964.
 126. Löwith K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953.
 127. Löhberger H., *Oswald Spenglers Untergang*, Graz und Wien, 1955.
 128. Marcel G., *Der Mensch als Problem*, Frankfurt am Main, 1964.
 129. Mohr B., *Einführung in das Studium der Geschichte*, Tübingen, 1928.
 130. Neurath O., *Antispengler*, München, 1922.

131. Noack H., Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert, Basel-Stuttgart, 1962.
132. Ortega y Gasset J., Das Wesen geschichtlicher Krisen, Stuttgart, 1951.
133. Ortega y Gasset, J. Der Mensch und die Leute, München, 1965.
134. Ortega y Gasset J., Geschichte als System, Stuttgart-Berlin, 1943.
135. Ortega y Gasset J., Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst, München, 1934.
136. Ortega y Gasset J., Der Aufstand der Massen, München, 1964.
137. Pieper J., Über das Ende der Zeit, München, 1950.
138. Popper K., The Poverty of historicism, Paul, 1960.
139. Rickert H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1929.
140. Rössler R., Das Weltbild Nikolai Berdiaews, Göttingen, 1956.
141. Rothacker E., Geschichtsphilosophie, München und Berlin, 1934.
142. Rothacker E., Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Berlin, 1948.
143. Schenk G., Die Grundlagen des 21. Jahrhunderts, Berlin, 1963.
144. Spann O., Geschichtsphilosophie, Berlin, 1932.
145. Spengler O., Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, München, 1923.
146. Spengler O., Der Mensch und die Technik, München, 1933.
147. Tounbee A., Menschheit—woher und wohin? Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.
148. Weber A., Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Leiden, 1935.
149. Weber A., Das Tragische und die Geschichte, Hamburg, 1943.
150. Weber A., Der Dritte oder der Vierte, Mensch, (Vom Sinn des geschichtlichen Daseins), München, 1953.
151. Wetzell P., Vom Wesen und Sinn der Geschichte, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1950.
152. Der Sinn der Geschichte, München, 1961.
- 152¹ Mann G., Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel.
- 152². Löwith K., Vom Sinn der Geschichte.
- 152³. Bultmann R., Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum.
- 152⁴. Litt Th., Die Selbstbesonderung des Sinnes der Geschichte.
- 152⁵. Toynbee A., Sinn oder Sinnlosigkeit?
- 152⁶. Popper K., Selbstbefreiung durch Wissen.
- 152⁷. Hans urs von Balthasar, Vom Sinn der Geschichte in der Bibel.
153. Sinn und Sein, Tübingen, 1960.
- 153¹. Heyde J. E., Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes.

- 153². Rothacker E., Sinn und Geschichte.
- 153³. Maritain J., Sein und Sinn der Philosophie.
- 153⁴. Marias J., Die literarische Ausdrucksform in der Philosophie und die Frage nach dem möglichen Sinn von Philosophie heute.
- 153⁵. Heine mann F., Erscheinen und Sein.
- 153⁶. Lotze J., Vom Sein zum Sinn.
- 153⁷. Battaglia F., Person und Wert als Begriff der Geschichte.
- 153⁸. Wenzl A., Anthropologie und metaphysische Voraussetzungen einer Sinnggebung der Geschichte.
- 153⁹. Toynbee A., Saeva Necessitas? Kritik der Theorien über der Zerfall der Kulturen.
- 153¹⁰. Schmaus M., Element einer christlichen Geschichtstheologie.
154. Wo stehen wir Heute, Gütersloh, 1960.
- 154¹. Pieper J., Auf dem Wege sein.
- 154². Jünger E., Der Weltstaat—Organismus und Organisation.
- 154³. Spranger E., Leben wir in einer Kulturkrise?
- 154⁴. Jaspers K., Wo stehen wir heute?
- 154⁵. Heimpel H., Unser Verhältnis zur Geschichte.
- 154⁶. Freuer H., Das industrielle Zeitalter und die Kulturkritik.
- 154⁷. Ropke W., Zwischen Furcht und Hoffnung.
- 154⁸. Jores A., Das Wort des Arztes.
- 154⁹ Bähr H., Nachwort des Herausgebers.
155. „Karl Jaspers“, Stuttgart, 1957.
- 155¹. Jaspers, K., Philosophische Autobiographie.
- 155². Kurt Hoffman, Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers.
- 155³. James Collins, Wissenschaft und Philosophie bei Karl Jaspers.
- 155⁴. Gerhard Knauss, Der Begriff des Ungreifenden in Jaspers Philosophie.
- 155⁵. Edwin Latzel, Die Erhellung der Grenzsituationen.
- 155⁶. Fritz Kaufmann, Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation.
- 155⁷. Johannes Thyssen, Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers.
- 155⁸. William A. Earle, Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers.
- 155⁹. Golo Mann, Freiheit und Sozialwissenschaft.
- 155¹⁰. John Henning, Karl Jaspers Einstellung zur Geschichte.
- 155¹¹. Karl Jaspers, Antwort.
156. Praxiz, 1966, N 1/2.
- 156¹ Grlic, D., Das Symposium über Geschichtlichkeit in Zvetli.
- 156². Grlic, D.—Zur Frage—Hat die Geschichte einen Sinn?
- 156³. Kangra, M., Geschichtlichkeit und Möglichkeit.
157. Rothacker, E., Die dogmatische Denkform in die Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, 1954.
158. Rothacker, E., Die Wirkung der Geschichtsphilosophie auf die neuere Geschichtswissenschaft. Congress international Sciences Historiques, 11. Stokholm, 1960, Rapports.
159. Tilders T., Zur gesellschaftlichen Funktion der Elitetheorie, „Gewerk-schaftliche Monatshefte“, 1955, №6.

160. Тоунбее А., A Study of Hislory, What I am trying to do. „International affairs“, 1955, vol. 31.
161. Van Der Ven M., Gerechtigkei und Interessen, XI. Internationale Kongreß für Philosophie, Brüssel, 1953.
162. Wenzl A., Die Typen von Sinndeutungen der Geschichte, Geistige Welt, München-Passing, Heft 2, 1946.

დაკატეგორიული ლიტერატურა

163. სკკპ 23-ე ყრილობის მასალები, თბილისი, 1966. ✓
164. სკკპ 24-ე ყრილობის მასალები, თბილისი, 1971.
165. Вольфганг Хайзе, В плену иллюзий, Москва, 1968. (Критика буржуазной философии в Германии)
166. Николай Ирибаджаков, Клио перед судом буржуазной философии, Москва, 1972.
167. Альберт Швейцер, Культура и этика, Москва, 1973.
168. Ваганян, Наши российские шпенглеристы, «Под знаменем марксизма», 1922, № 1—2.
169. «Начала», 1921, № 1, Петербург.
- 169₁. Евгений Браудо, Немецкая интеллигенция в 1920—21 году.
- 169₂. Д. Шиковский, Новая философия истории. «Гибель Запада» О. Шпенглера.
170. Закат Европы, «Красная новь», 1922, № 2.
- 170₁. Карл Грасис, «Вехисты о Шпенглере».
- 170₂. В. Базаров, «О. Шпенглер и его критики».
- 170₃. С. Бобров, «Контуженный разум».
- 171 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966.

სახელთა სპიენჯელი

- ვგუსტინე აგრელიუსი (ნეტარი) 56, 86, 96, 97, 285, 358
 ვენარიუსი რიპარდ 230
 ლექსანდრე მაკედონელი 120, 130
 ნდერლე ო. ფ. 87
 პტეკერი პერბერტ 95
 რაგონი ლუი 83
 რისტოტელე 72, 119, 132, 231, 289, 412
 რისტოფანე 81, 130
 რქიმედი 130, 307
 სმუსი ვალენტინ ფერდინანდის ძე 107
 ადენი ჰანს იურგენ 91, 92, 93, 94, 438
 ალთაზარი ჰანს ურს 97, 101, 413
 არტი კარლ 395
 ატაგია ფელიცი 55
 აუერი ბრუნო 324
 აუერი ვილჰელმ 9
 აუმერი ფ. ლ. 67, 70, 79
 ეთპოვენი ლუდვიგ ვან 420
 ეკერი ოსკარ 210
 ელი დავით 66
 ერკლი ჯორჯ 5, 149
 ერდიაევი ნიკოლოზ 15, 35, 42, 43, 54, 80, 89, 94, 96, 101, 102, 108, 258, 278, 283, 285, 353—412, 429, 435, 436, 438, 440, 456, 457, 458, 459
 იოზე ერნსტ 101
 ისმარკი ოტო 251
 ლანკი ლუი-ოგუსტ 323
 ლოკი ალექსანდრე 73
 ოდლერი შარლ 70, 73
 ოლნოვი ოტო ფრიდრიხ 426
 ბომარშე პიერ ოგუსტენ კარონ დე 130
 ბრაულო ევგენი 136
 ბრუნინგი ვალტერ 101, 283
 ბრუნერი ავგუსტ 101, 102, 258, 329, 412—430, 440, 459, 460, 461
 ბუბერი მარტინ 42, 56, 57, 89, 372, 373, 436, 437
 ბულტმანი რუდოლფ 87, 101, 413
 ბურკჰარდტი იაკობ 79, 96, 153, 303
 გალილეი გალილეო 24, 131, 156, 158, 212
 გაუსი კარლ ფრიდრიხ 130
 გეორგიუ ვირჯილ 70
 გენკელი გ. 136
 გოგენი პოლ 72, 210
 გოეთე იოჰან ვოლფჰანგ 96, 108, 120, 125, 253
 გოლო მანი 87, 98, 303, 308, 309, 312, 313, 333, 413, 439, 440
 გრასი ერნესტო 164, 172
 გრინი გრეჰემი 260
 გრლიზი დანკო 103
 დანელია სერჯი 72
 დანილევსკი ნიკოლოზ იაკობის ძე 99, 108
 დანტე ალიგიერი 226, 365
 დარვინი ჩარლზ რობერტ 239
 დებორინი აბრაჰ მოსეს ძე 107, 108
 დეკარტი რენე 130, 131, 155, 156, 158, 329, 369, 378, 442
 დელაკრუა ფერდინანდ ვიქტორ ეჟენი 210

- დიაზდი 308
 დილოთი ვილქელმ 117, 141, 190, 195,
 201, 202, 205
 დიონისე სირაკუზელი 130, 239
 დიურკევიმი ემილ 176
 დოსტოევსკი თევდორე მიხეილის ძე
 28, 73, 79, 287, 357, 358, 365, 378,
 395
 დრაიზერი თეოდორ 357
 დრაიტცელი ჰანს 282
 დრიში ჰანს 98, 439, 440
 დროიზენი გუსტავ 9
 დუბასოვი თედორე ვასილის ძე 323

 ეიხლერი ვილი 102
 ეკატერინე II 84
 ენგელსი ფრიდრიხ 4, 8, 10, 11, 14,
 15, 133, 171, 222, 238, 314, 324, 325,
 415, 423, 429
 ერაზმ როტერდამელი 217

 ეაგენი რიჰარდ 54
 ვალენშტეინი ალბრეხტ-ვენესსლავი 116
 ვალი ეან 86
 ვალერი პოლ 54, 68, 69
 ვან გოგი ვინსენტი 210
 ვებერი ალფრედ 35, 64, 86, 90, 91,
 101, 103, 218, 303, 307, 310, 438,
 440
 ველიკოვსკი სამარია 418
 ვენცილი ალოიზ 94, 95, 96, 97, 98,
 438, 439, 460
 ვიკო ჯამბატისტა 11, 99, 108, 158,
 215, 260, 282, 432, 439
 ვინდელბანდი ვილქელმ 108, 194, 301
 ვოლტერი ფრანსუა მარი 130, 288
 ვორსი რენე 128, 441

 ზაბელინი იგორ 103, 440
 ზიმელი გეორგი 108
 ზოლა ემილ 210

 იასპერსი კარლ 15, 36, 38, 42, 56, 71,
 80, 89, 96, 101, 102, 201, 258, 265,
 297—353, 358, 360, 369, 370, 436,
 440, 452, 453, 454, 455, 456
 იაკოვლევი ალექსანდრე სერგოს ძე 17
 იზოკრატე 130

 იუმი დავით 149, 150
 იუნგერი ერნსტ 39

 კაიზერლინგი ჰერმან გრაფ 35
 კამილ ალბერ 22, 24, 25, 100, 262, 295,
 434
 კანტი იმანუილ 19, 56, 69, 76, 109,
 114, 119, 202, 214, 216, 217, 225,
 285, 287, 358, 374, 394, 396
 კარი ედუარდ 420, 422, 423, 461
 კარლეილი თომას 445
 კარლოს დიდი 83
 კარსაიანი ლევ პლატონის ძე 82, 84,
 105
 კაუფმანი ფრიდრიხ 333
 კაუციკი კარლ 38
 კაუჯა ფრანც 306
 კენელი ჯონ ფიცჯერალდ 299
 კესტინგი პანო 80, 81, 87
 კესტლერი არტურ 70
 კიზინგერი კურტ გეორგ 299
 კირკეგორი სორენ 47, 48, 56, 238,
 283, 284, 287, 288, 334, 357, 358,
 376, 395, 429, 451
 კიტსი ჯონ 70
 კლაგესი ლუდვიგ 35, 91, 96, 100,
 104, 224
 კოტანეჟი ა. შ. 118
 კოლინგუელი რობინ ჯორჯ 7, 8, 431
 კონდორსე ჟან-ანტუან დე 293
 კონი იგორ სემიონის ძე 107, 218, 224
 კონი იონას 108
 კონრადი ნიკოლოზ იოსების ძე 101,
 103, 265, 266, 267, 439, 440
 კონტი ოგიუსტ 96, 97
 კონფუცი 308
 კოპერნიკი ნიკოლოზ 108, 113, 158
 კოპენი გერმან 365
 კრასინსკი ზიგმუნდ 91, 94, 96
 კრებერი ალფრედ ლუისი 209
 კრომველი ოლივერ 217
 კროჩე ბენედეტო 101, 103, 390, 440

 ლაიბნიცი გოტფრიდ-ვილქელმ 69, 246,
 268
 ლამპრეხტი სტერლინ 190
 ლანუ არმან 65, 66

- ლაოცი 308
 ლაპლასი პიერ სიმონ 130
 ლასკი ემილ 202
 ლაფონტენი ჟან დე 245
 ლებონი გუსტავ 262, 282, 454
 ლემი სტანისლავ 66, 67
 ლევადა იური 75
 ლენინი ვლადიმერ ილიას ძე 4, 5, 26,
 27, 32, 37, 38, 40, 41, 44, 88, 114,
 123, 140, 168, 171, 207, 209, 212,
 219, 220, 257, 304, 323, 441, 446,
 448, 449
 ლეონარდო და ვინჩი 69
 ლესინგი თეოდორ 31, 96, 100, 102,
 190, 216, 224—257, 431, 439, 440,
 447, 448
 ლიუკარგი 226, 251
 ლიუისი ჯონ 94, 438
 ლიტი თეოდორ 31, 87, 103, 289, 440
 ლოვიტი კარლ 33, 97, 101, 102, 127,
 258, 283—297, 429, 451, 452
 ლოსკი ნიკოლოზ ონოფრეს ძე 362
 ლოტცი იოჰან 19
 ლუთერი მარტინ 110, 395
 ლუკრეციუსი ტიტე კარი 261

 მაკნაბი ლუდოვიკო 101
 მანი თომას 104, 105
 მარაბუ ჟ. 66
 მარიასი იულიას 18, 432
 მარიტენი ჟაკ 97, 354, 432
 მარკარიანი ელუარდ 105, 107, 108,
 259
 მარსელი გაბრიელ 57, 58, 59, 436, 438
 მარქსი კარლ 4, 6, 8, 10, 11, 14, 21,
 22, 46, 47, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 96,
 168, 171, 202, 212, 220, 221, 222,
 223, 282, 293, 313, 318, 324, 325,
 358, 369, 379, 380, 381, 387, 388,
 389, 396, 399, 403, 415, 416, 417,
 419, 420, 421, 422, 432, 436, 446,
 459
 მასარიკი ტომას გარიგ 94
 მენანდრე 70
 მილი ჯონ სტიუარტ 203
 მირაბო ონორე-გაბრიელ-რიკეტი 130
 მიქელანჯელო ბუონაროტი 17

 მიხაილოვსკი ნიკოლოზ კონსტანტინეს
 ძე 168
 მუნე ემანუელ 354

 ნაპოლეონი ბონაპარტე 110, 120, 130,
 227, 251
 ნელსონი ლეონარდ 105
 ნიუტონი ისაკ 189
 ნიცშე ფრიდრიხ 56, 73, 79, 81, 99,
 106, 108, 111, 114, 184, 224, 284,
 287, 303, 357, 358, 376, 395, 396,
 399, 439, 451
 ნოაკი კ. 141
 ნოირატი ოტო 105, 117

 ორტევა ი გასეტი ხოსე 15, 44, 97, 99,
 102, 104, 141, 142, 143, 144—189,
 190, 262, 439, 440, 441, 442, 443,
 444
 ოსტროვიტიანოვი იური 65

 პალოვანი უმბერტო 101
 პანეიცი რუდოლფ 106
 პარმენიდე 308
 პასკალი ბლეზ 56, 131, 283, 284, 287,
 357, 358, 451
 პეტარკა ფრანჩესკო 226
 პეტრე I 251
 პითაგორა 130, 131, 226, 251
 პიკარდი მაქს 40, 436
 პიკასო პაბლო 83
 პიპერი იოსებ 22, 38, 39, 43, 353, 436
 პიტი უილიამ 231
 პლატონი 72, 75, 114, 130, 262, 308
 პლუხანოვი გიორგი ვალენტინის ძე 13,
 26
 პოპერი კარლ 15, 22, 100, 102, 190,
 212—224, 439, 433, 440, 445, 446
 პორტრესოვი ა. 38
 პრუდონი პიერ-ჟოზეფ 8, 212
 პრუსტი ბოლესლავ 390
 პტოლომე კლაუდიუსი 108, 112, 113

 უილი ანდრე 390
 უორდანი პასკუალ 10
 უორესი არტურ 72

რაინიში ლეონარდ 99
რაიხენბახი პანს 408
რამზესი 116
რანკე ლეოპოლდ ფონ 10, 194, 202,
208, 303, 422
რატენაუ ვალტერ 106
რაფელი სანტი 228
რენუარი ეან 210
რიკერტი პაინრიხ 20, 21, 22, 23, 31,
108, 123, 191, 202, 218, 433, 439,
440
რილკე რაინერ მარია 54
რინტელენი ფრიც იოაჰიმ 18
როდსი სესილ 118
როთაქერი ერის 17, 100, 102, 190,
191—212, 251, 280, 439, 440, 444,
445
როპკე ვილჰელმ 40, 70, 71
როსლერი რომან 375
რუელი ჯორჯ 70
რუსო ეან-ჟაკ 130

სარტრი ეან-პოლ 68, 83, 88, 287, 288,
295
სემიონოვი იური ნიკოლოზის ძე 101,
242, 259
სკოტი ვალტერ 21, 433
სოკრატე 130, 157, 226, 251
სოლოვიოვი ვლადიმერ სერგეის ძე 94,
96, 395
სოლონი 226
სორელი ეორჟ 81
სოროკინი პიტირიმ ალექსანდრეს ძე 12,
228, 270, 279
სპენსერი ჰერბერტ 441
სპინოზა ბენედიქტე 426
სტეპანუნი თედორე 108

ტეიარ დე შარდენი 32, 33, 73, 74,
101, 129, 434, 439
ტეილორი ფრედერიკ უინსლოუ 391
ტილიკი ჰელმუტ 43
ტოინზი არნოლდ 9, 95, 96, 101, 102,
133, 258—282, 307, 308, 309, 332,
423, 431, 432, 440, 449, 450
ტოკვილი ალექსის დე 303

ტოლსტოი ლევ ნიკოლოზის ძე 76, 77,
88
ტრიოლე ელზა 81, 82, 83, 84, 85, 86
ტშუანგბი 308

უელსი ჰერბერტ 188, 189, 292, 422,
452
უნამუნო მიგელ დე 90
ჯორმსერი რიჩარდ 256

ფარადეი ჟეიმს მაიკლ 189.
ფილიპე 130
ფიხტე იოჰან გოტლიბ 96, 149
ფოიერბახი ლუდვიგ 60, 76, 222, 268,
356, 358, 366, 369, 396, 400, 429
ფოლკენერი უილიამ 17
ფრანკი სერგეი 25, 41, 44, 104, 436
ფრანკი ფილიპ 263
ფრანკევი გიორგი პავლეს ძე 107
ფრეგე გოტლობ 21, 433
ფრიდრიხ დიდი 112
ფრიში მაქს 319
ფრომი ერის 81, 317

შელერი მაქს 432
შელსკი ჰელმუტ 39, 43, 436
შელინგი ფრიდრიხ ვილჰელმ იოსებ 96,
428
შენკი გუსტავ 66
შექსპირი უილიამ 81, 91
შვარცი თეოდორ 224, 333
შვეიცერი ალბერტ 74, 75, 76, 77, 78,
79
შიკოვსკი დ. 136
შილერი იოჰან ფრიდრიხ 96, 253
შიაუსი მიხეილ 411, 412
შიპენჰაუერი არტურ 82, 84, 95, 100,
104, 106, 114, 141, 224, 234, 251,
358, 439, 440
შიენგლერი ოსვალდ 31, 35, 48, 49,
68, 80, 89, 95, 96, 99, 102, 104—140,
153, 162, 186, 190, 192, 198, 201,
215, 220, 251, 259, 260, 261, 262,
264, 265, 266, 267, 268—271, 282,
307, 314, 332, 410, 423, 439, 440,
441, 449

შპრანგერი ედუარდ 55
შტირნერი მაქს (შმიდტი კასპარ) 360,
396
შულცი რობერტ 31, 97, 101, 103, 438,
440
ჩაპლინი ჩარლი 83
ჩეიზი სტიუარტი 124
ჩერნიშევსკი ნიკოლოზ გაბრიელის ძე
26
ჩორჩი ალონზო 21
ცეზარი იულიუს გაი 17, 112, 116, 208
ცეპრერი პანს 58
კეკევაძე ილია 17
ჩემსი უილიამ 278
პაილი იოჰან ერის 15, 16, 17, 432
პაიდგერი მარტინ 15, 20, 24, 41, 141,
142, 149, 190, 191, 192, 201, 283,
287, 288, 295, 358, 359—361, 368,
376, 396, 423, 433
პაიმი კარლ 66, 70
პაიმპელი ჰერმან 55
პაინემანი ფრიც 19
პამახერი ემილ 106
პარკენსი მარგარეტ 133

პარტმანი ედუარდ 96, 191
პაქსლი ჯულიან 74, 101, 439
პეგელი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ 4,
8, 60, 76, 82, 95, 96, 98, 111, 123,
125, 184, 196, 199, 239, 246, 283,
284, 292, 293, 333, 361, 366, 369,
398, 403, 414, 415, 423, 428, 430,
439, 451
პემინგუეი ერნესტ 210
პენინგი ლეოპოლდ 301, 303, 333
პერაკლიტე 308
პერდერი იოჰან გოტფრიდ 96, 98, 101,
241, 254, 439
პილი თომას 412, 460
პიუბშერი არტურ 79, 80, 106, 141,
162, 198
პიპოკრატე 51, 72
პიონი 130
პოისი კარლ 80
პომეროსი 111, 125, 130, 131
პორაციუსი კვინტ ფლაკი 264
პუიციენგა იოჰანე 35, 42, 44, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 68, 71, 72, 89,
112, 437, 438
პუსერლი ედმუნდ 20, 21, 365, 368,
383, 432, 433.

შინაარსი

შინასიტყვაობა	3
შესავალი	7
✓ 1. საწყის ცნებათა გარკვევისათვის	21
✓ 2. ისტორიისა და ცხოვრების საზრისის საკითხისათვის	21
✓ 3. კულტურისა და აღმინის კრიზისი, საზრისის საკითხის აქ- ტუალიზაცია	31
✓ 4. ისტორიის საზრისის თეორიათა კლასიფიკაცია	89
თავი I. ისტორიის საზრისის უარყოფა	104
1. შპენგლერი და „ვეროპის მზის ჩასვენება“	104
2. ზოსე ორტეგა გასეტი და „ისტორიის კრიზისი“	141
თავი II. ისტორიის საზრისის სუბიექტივისტური გაგება	190
1. ერის როთაყერი სუბიექტის მიერ ისტორიის გასაზრისიანების შესახებ	190
2. კარლ პოპერის ანტიისტორიზმი და სუბიექტივიზმი საზრისის საკითხში	212
3. თეოდორ ლესინგი საზრისის ისტორიის გასაზრისიანების შესახებ	224
თავი III. ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის თეორია	258
1. ისტორიის საზრისის ტრანსცენდენტურში ძიების აუცილებლო- ბის დასაბუთება	258
2. კარლ ლოვიტი ისტორიის საზრისზე	283
3. ჰასპერსი ისტორიის ტრანსცენდენტური საზრისის შესახებ	297
4. იმანენტურ-ტრანსცენდენტური საზრისის დასაბუთება	353
5. ისტორიის საზრისის გაგება „კრიტიკულ რეალიზმში“	412
Резюме	431
მითითებული ლიტერატურის სია	462
სახელთა საძიებელი	469

რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი გ. სალიაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი
კორექტორი ც. ჯიშკარიანი
გამომშეები ფ. ბუღალაშვილი

გადაეცა წარმოებას 16/XII-75; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21/V-76;
ქაღალდის ფორმატი 60×90^{1/16}; ნაბეჭდი თაბახი 30,97; საალრიცხვო-
საგამომცემლო თაბახი 30; შეკვეთა 4191; უე 00131; ტირაჟი 2000
ფასი 3 მან. 16 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14

Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14

საქ. სსრ მეცნ. აკად. სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Тип. АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19